

Ή από τόν Πλάτωνα ως τόν Μάρξ, ή πολιτική σκέψη εμφανίστηκε ως εφαρμογή μιᾶς θεωρίας τῆς οὐσίας τῆς κοινωνίας καί τῆς ἱστορίας. Μέ θεμέλιό της μιᾶ ταυτιστική ὄντολογία, γιά τήν ὁποία τό εἶναι εἶχε πάντα τή σημασία τοῦ εἶναι καθορισμένο, συσκότισε τό ἰδιαίτερο εἶναι τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ ως ριζικοῦ φαντασιακοῦ. Τό πρῶτο μέρος αὐτοῦ τοῦ βιβλίου («Μαρξισμός καί ἐπαναστατική θεωρία», δημοσιευμένο στό περιοδικό Socialisme ou Barbarie τό 1964-1965), δείχνει πῶς ὁ Μάρξ, αἰχμάλωτος αὐτῆς τῆς ὄντολογίας, ὀδηγήθηκε στό νά πνίξει ὁ ἴδιος τά καινούργια σπέρματα πού περιείχε ἡ σκέψη του. Τό ἐπαναστατικό πρόταγμα ὑπερβαίνει κάθε «ὀρθολογική θεμελίωση»: μιᾶ νέα θέσμιση τῆς κοινωνίας συνεπάγεται ἕνα ξεπέραςμα τοῦ θεσμισμένου «λόγου». Πρέπει νά δοῦμε τήν ἱστορία ως δημιουργία, τή θεσμίζουσα κοινωνία ἢ τό κοινωνικό φαντασιακό ἐν δράσει μέσα στή θεσμισμένη κοινωνία, καί τό κοινωνικο-ἱστορικό ως τρόπο τοῦ εἶναι ἄγνωστο γιά τήν κληρονομημένη σκέψη.

Τό δεύτερο μέρος («Τό κοινωνικό φαντασιακό καί ἡ θέσμιση») δείχνει τό κοινωνικο-ἱστορικό ως *γένεση ὄντολογική*, συνεχιζόμενη δημιουργία, *αὐτοαλλοίωση* πού γεννιέται ως θέσμιση. Αὐτή ἡ θέσμιση — τοῦ κόσμου, τῶν ἀτόμων, τῶν πραγμάτων — ἐρειδόμενη στή φύση, περιλαμβάνει πάντα μιᾶ ταυτιστική συνιστώσα, εἶναι ὁμως οὐσιαστικά δημιουργία ἐνός μάγματος κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν. Ἡ κοινωνία δέν γνωρίζει συνήθως τόν ἑαυτό της ως αὐτοθέσμιση, καί τοῦτο ἀποτελεῖ τήν ξένωση πού ἐκδηλώσεις της εἶναι ἡ πίστη σέ μιᾶ ἐξω-κοινωνική προέλευση τῆς θέσμισης καί ἡ ἐκλογίκευσή της ἀπό τήν κληρονομημένη σκέψη. Τό ἐπαναστατικό πρόταγμα, πρόταγμα μιᾶς ρητῆς αὐτο-θέσμισης τῆς κοινωνίας, ἐξαρτᾶται ἀπλῶς καί μόνον ἀπό τό κοινωνικό ποιεῖν-πράττειν τῶν ἀνθρώπων, τοῦ ὁποίου τό πολιτικό σκέπτεσθαι — τό νά σκεπτόμαστε τήν κοινωνία σάν κάτι πού φτιάχνει τόν ἑαυτό του — εἶναι μιᾶ συνιστώσα οὐσιαστική.



9 789600 412710
0 K14 1316 ISBN 978-960-04-1271-0

Η ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ
ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ



ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

Η ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ



Ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης

γεννήθηκε τό 1922, στήν Κωνσταντινούπολη. Σπούδασε νομικά, οἰκονομία καί φιλοσοφία στήν Ἀθήνα. Λίγο μετά τήν ἀρχή τῆς Κατοχῆς συγκρότησε, μαζί μέ ἄλλους ἀγωνιστές, μιᾶ ομάδα πού ἐναντιώθηκε στόν σωβιετιστικό προσανατολισμό τοῦ Κ.Κ.Ε. Στά τέλη τοῦ 1942 προσχώρησε στήν τροτσικιστική ομάδα πού εἶχε ἰδρύσει ὁ Σπύρος Στίνας, μαζί μέ τόν ὁποῖο ἀγωνίστηκε ὡστόσο ἐφυγε γιά τή Γαλλία, τό τέλος τοῦ 1945. Μέσα στό γαλλικό P.C.I. (Διεθνιστικό Κομμουνιστικό Κόμμα) συγκρότησε τό 1946, μαζί μέ τόν Κλώντ Λεφόρ, μιᾶ τάση πού, κόβοντας τοὺς δεσμούς της μέ τόν τροτσικισμό, συστάθηκε ὡς ἀτόνομη ομάδα τό 1948 καί ξεκίνησε τήν ἐκδοση τοῦ περιοδικοῦ Socialisme ou Barbarie. Συνέγραψε τά βασικά κείμενα πού καθόριζαν τόν προσανατολισμό ομάδας καί περιοδικοῦ καί ἔμεινε ὁ ἐμψυχωτής τους ὡς τή διάλυσή τους τό 1966. Τά γραπτά του αὐτῆς τῆς περιόδου, μαζί μέ ἀνέκδοτα κείμενα καί μέ καινούργιες μελέτες, βρίσκονται ὑπό δημοσίευση στίς γαλλικές ἐκδόσεις 10/18 (ὀκτώ τόμοι ὡς τώρα ἀπό τοὺς προβλεπόμενους δώδεκα). Τόν Ἰούνιο 1968 δημοσίευσε, μαζί μέ τοὺς ἘνγκάρΜορέν καί Κλώντ Λεφόρ, τό βιβλίο *Μᾶς 1968: Τό Ρήγμα* (ἐκδ. Fayard), τό 1978 *Τά Σταυροδρόμια τοῦ λαθρυλίου* (ἐκδ. Seuil), τό 1980, μαζί μέ τόν Ντ. Κόν-Μπέντι τό βιβλίο *Ἀπό τήν οικολογία στήν αὐτανμία* (Seuil, ἑλλήν. ἐκδ. Ράππας, 1981), τό 1981 τόν πρῶτο τόμο τοῦ βιβλίου *Μπροστά στόν πόλεμο: Ἡ πραγματική κατάσταση* (ἐκδ. Fayard). Μέλος τῆς συντακτικῆς ἐπιτροπῆς τῶν *Textures*, μετά τοῦ *Libre*, δημοσίευσε ἐκεῖ πολλά κείμενα, ὅπως ἐπίσης στά περιοδικά *C.F.D.T. Aujourd'hui*, *Esprit* καί *Le Débat*. Ἀπό καιρόέτοιμάζει ἕνα νέο ἔργο, *Τό φαντασιακό στοιχεῖο*, ὅπως καί τόν δεύτερο τόμο τοῦ *Μπροστά στόν Πόλεμο: Τά προβλήματα*.

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ ΜΑΣ

Έργα του Κορνήλιου Καστοριάδη

Στίς έκδ. Seuil

L' Institution imaginaire de la société, 1975.

Les Carrefours du labyrinthe, 1978.

De l' écologie à l' autonomie

(με τον Daniel Cohn-Bendit), 1981.

Στίς έκδ. 10/18

La société bureaucratique.

1. *Les Rapports de production en Russie*, 1973.

2. *La Révolution contre la bureaucratie*, 1973.

L' Expérience du mouvement ouvrier.

1. *Comment lutter*, 1974.

2. *Prolétariat et Organisation*, 1974.

Capitalisme moderne et Révolution.

1. *L' Impérialisme et la Guerre*, 1979.

2. *Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, 1979.

Le Contenu du socialisme, 1979.

La Société française, 1979.

Στίς έκδ. Fayard

Devant la guerre

1. *Les réalités*, 1981

2. *Les questions*, υπό έκδ.

Κυκλοφοροῦν στὰ ἑλληνικά

Τό ἐπαναστατικό πρόβλημα σήμερα, Βέργος, 1976.

Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία

1. *Οἱ παραγωγικές σχέσεις στή Ρωσία*, Βέργος, 1977, Ὑψίλον, 1984

2. *Ἡ ἐπανάσταση κατά τῆς γραφειοκρατίας*, Ἀμφορέας, 1979,

Ὑψίλον, 1984

Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος

1. *Πῶς ν' ἀγωνιστοῦμε*, Βέργος, 1978, Ὑψίλον, 1984.

2. *Προλεταριάτο καί ὀργάνωση*, Ἀμφορέας, 1978, Ὑψίλον, 1984.

Ὀγγρική ἐπανάσταση 1956, δημιουργική πηγή

τῆς σύγχρονης ἱστορίας, Ὑψίλον, 1979.

Ὑψίλον, 1984

Τά σταυροδρόμια τοῦ λαβύρινθου, Ὑψίλον

Στίς Ἐκδόσεις Κέδρος

(Προβλήματα τοῦ καιροῦ μας)

Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας, 1981

Ἀπό τήν οἰκολογία στήν αὐτονομία, 1981

(μέ τόν Daniel Cohn-Bendit)

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

Η ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΣΩΤΗΡΗΣ ΧΑΛΙΚΙΑΣ
ΓΙΟΥΛΗ ΣΠΑΝΤΙΔΑΚΗ
ΚΩΣΤΑΣ ΣΠΑΝΤΙΔΑΚΗΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ
ΚΩΣΤΑΣ ΣΠΑΝΤΙΔΑΚΗΣ

ΔΕΚΑΤΗ ΤΡΙΤΗ ΕΚΔΟΣΗ

ΚΕΔΡΟΣ

Μετάφραση: Α' Μέρους: Σωτήρης Χαλιкиᾶς, Κώστας Σπαντιδάκης
Β' Μέρους: Γιούλη Σπαντιδάκη, Κώστας Σπαντιδάκης
Ἐπιμέλεια τῆς μετάφρασης, Κώστας Σπαντιδάκης
Μακέτα ἐξωφύλλου, Γιάννης Βαλαβανίδης
Τεχνική ἐπιμέλεια, Ἄλκη Σταύρου

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<i>Πρόλογος</i>	11
<i>Μέρος Πρῶτο</i>	
ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ	19-243
I. Ο ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ: ΠΡΟΣΩΡΙΝΟΣ ΑΠΟΛΟΓΙΣΜΟΣ	19-105
1. Ἡ ἱστορική κατάσταση τοῦ μαρξισμοῦ καί ἡ ἔννοια τῆς ὀρθοδοξίας	19-27
2. Ἡ μαρξιστική θεωρία τῆς ἱστορίας	27-63
Οἰκονομικός ντετερμινισμός καί πάλιν τῶν τάξεων	47
Ἐποχὴ καί ἀντικείμενο τῆς ἱστορικής γνώσης	53
Πρόσθετες παρατηρήσεις στή μαρξιστική θεωρία τῆς ἱστορίας	58
3. Ἡ μαρξιστική φιλοσοφία τῆς ἱστορίας	63-84
Ἐπὶ τῆς ἀντικειμενικῆς ρασιοναλιστικῆς	64
Ἐπὶ τοῦ ντετερμινισμοῦ	66
Ἐπὶ τῆς ἀλύτωσης τῶν σημασιῶν καί τῆς «πανουργίας τοῦ λόγου»	68
Ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς καί τοῦ «ὑλισμοῦ»	81
4. Τὰ δύο στοιχεῖα τοῦ μαρξισμοῦ καί ἡ ἱστορική τους μοῖρα	84-105
Ἐπὶ τῆς φιλοσοφικῆς θεμελίωσης τῆς ἐκπτώσεως	101
II. ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΟ ΠΡΟΤΑΓΜΑ	107-169
1. Πράξις καί πρόταγμα	107-119
Γνωρίζειν καί πράττειν	107
Πράξις καί πρόταγμα	114
2. Ρίζες τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος	120-149
Οἱ κοινωνικὲς ρίζες τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος	120

Τίτλος τοῦ πρωτότυπου:
Cornelius Castoriadis, «L'institution imaginaire de la société», Editions
Paris, 1975

© Copyright by Editions du Seuil, 1975

© Copyright γιὰ τὴν ἔκδοση στὰ ἑλληνικά, «Κέδρος», 1978

Ἐπανάσταση καὶ ἔξορθολογισμός	129
Ἐπανάσταση καὶ κοινωνική ὀλότητα	130
Οἱ ὑποκειμενικές ρίζες τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος	136
Ἡ λογική τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος	141
3. Αὐτονομία καὶ ξένωση	150-169
Νόημα τῆς αὐτονομίας. – Τό ἄτομο	150
Κοινωνική διάσταση τῆς αὐτονομίας	158
Ἡ θεσμισμένη ἑτερονομία: ἡ ξένωση ὡς κοινωνικό φαινόμενο	160
Ἡ «κομμουνισμός» στή μυθική του ἐκδοχή	163
III. Ο ΘΕΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ: ΠΡΩΤΟ ΠΛΗΣΙΑΣΜΑ	171-243
Ἡ θεσμός: ἡ οἰκονομική-λειτουργική ἄποψη	171
Ἡ θεσμός καὶ τό συμβολικό	174
Τό συμβολικό καὶ τό φαντασιακό	189
Ἡ ξένωση καὶ τό φαντασιακό	196
Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες	202
Ρόλος τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν	217
Τό φαντασιακό στόν σύγχρονο κόσμο	232
Φαντασιακό καὶ ὀρθολογικό	237
<i>Μέρος Δεύτερο</i>	
ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ Η ΘΕΣΜΙΣΗ	245-517
IV. ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΟ	247-317
Οἱ δυνατοί τύποι τῶν παραδοσιακῶν ἀπαντήσεων	250
Ἡ κοινωνία καὶ τά σχήματα τῆς συνύπαρξης	260
Ἡ ἱστορία καὶ τά σχήματα τῆς διαδοχῆς	268
Ἡ φιλοσοφική θέσμιση τοῦ χρόνου	273
Χρόνος καὶ δημιουργία	284
Ἡ κοινωνική θέσμιση τοῦ χρόνου	294
Ταυτιστικός καὶ φαντασιακός χρόνος	303
Τό ἀξεχώριστο τοῦ κοινωνικοῦ καὶ τοῦ ἱστορικοῦ. Ἡ σύγχρονη καὶ ἡ διαχρονία σάν ἀφαιρέσεις	311
V. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ: ΛΕΓΕΙΝ ΚΑΙ ΤΕΥΧΕΙΝ	319-386
Ἡ ταυτιστική λογική καὶ τά σύνολα	319
Ἡ κοινωνική θέσμιση τοῦ συνόλου	327
Ἡ ἔρση τῆς κοινωνίας στή φύση	329
Τό «λέγειν» καὶ ἡ γλώσσα ὡς κώδικας	340

Ἡ οὐσία τοῦ «λέγειν»	349
«Λέγειν», καθοριστικότητα, διάνοια	367
Ἡ οὐσία τοῦ «τεύχειν»	370
Ἡ ἱστορικότητα τοῦ «λέγειν» καὶ τοῦ «τεύχειν»	382
VI. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ: ΤΟ ΑΤΟΜΟ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΑΓΜΑ	387-474
Ἡ τρόπος τοῦ εἶναι τοῦ ἀσυνειδήτου	389
Τό ζήτημα τῆς προέλευσης τῆς παράστασης	397
Ἡ ψυχική πραγματικότητα	411
Ἡ μονήρης πυρήνας τοῦ πρωταρχικοῦ ὑποκειμένου	414
Ἡ ρήξη τῆς μονάδας καὶ ἡ τριαδική φάση	423
Ἡ συγκρότηση τῆς πραγματικότητας	433
Ἡ μετουσίωση καὶ ὁ ἐκκοινωνισμός τῆς ψυχῆς	439
Τό κοινωνικό-ἱστορικό περιεχόμενο τῆς μετουσίωσης	445
Τό ἄτομο καὶ ἡ παράσταση ἐν γένει	450
Ἡ προκατάληψη τῆς ἀντίληψης καὶ τό προνόμιο τοῦ «πραγματος»	462
Παράσταση καὶ σκέψη	471
VII. ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΕΣ ΣΗΜΑΣΙΕΣ	475
Τά μάγματα	475-511
Οἱ σημασίες στή γλώσσα	481
Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες καὶ ἡ «ἀντικειμενική πραγματικότητα»	492
Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες καὶ ἡ θέσμιση τοῦ κόσμου	499
Ἡ τρόπος τοῦ εἶναι τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν	505
Ριζικό φαντασιακό, θεσμιζουσα κοινωνία, θεσμισμένη κοινωνία	511
Εἰσαγωγικό σημείωμα γιά τό γλωσσάρι τῆς μετάφρασης	519
Γλωσσάρι	527
ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΤΟΥ ΕΚΔΟΤΗ	
Στό τέλος τοῦ ἔργου δημοσιεύεται «Σημείωμα τοῦ συγγραφέα γιά τό γλωσσάρι τῆς μετάφρασης» καὶ σχετικό «Γλωσσάρι» γιά τίς λέξεις πού στό κείμενο συν-οδηγούνται μέ *.	

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Αυτό τό βιβλίο μπορεί νά φανεῖ ἀνομοιόμορφο. Καί εἶναι, ἀπό μιά ἀποψη, γι' αὐτό καί ὀρισμένες ἐξηγήσεις σχετικά μέ τίς συνθήκες τῆς σύνταξης του μποροῦν νά φανοῦν χρήσιμες στόν ἀναγνώστη.

Τό πρῶτο του μέρος ἀποτελεῖται ἀπό τό κείμενο « Μαρξισμός καί ἐπαναστατική θεωρία » πού δημοσιεύτηκε στό περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* ἀπό τόν Ἀπρίλιο τοῦ 1964 ὡς τόν Ἰούνιο τοῦ 1965¹. Αὐτό τό ἴδιο τό κείμενο ἦταν ἡ ἀτέρμονη ἀνάπτυξη μιᾶς « Σημείωσης πάνω στή μαρξιστική φιλοσοφία καί θεωρία τῆς ἱστορίας » πού συνόδευε τό « Ἐπαναστατικό Κίνημα στόν σύγχρονο καπιταλισμό ». Καί τά δύο μοιράστηκαν ταυτόχρονα στά μέλη τῆς ομάδας Σοσιαλισμός ἢ Βαρβαρότητα τήν ἀνοιξη τοῦ 1959. Ὅταν διακόπηκε ἡ ἔκδοση τοῦ περιοδικοῦ, ἡ συνέχεια τοῦ κειμένου « Μαρξισμός καί ἐπαναστατική θεωρία », πού στό μεγαλύτερό του μέρος εἶχε γραφεῖ ἀλλά δέν εἶχε δημοσιευθεῖ, παρέμεινε στά χαρτιά μου.

Τό πρῶτο αὐτό μέρος, γραμμένο κάτω ἀπό τήν πίεση τῶν χρονικῶν ὁρίων πού ἐπέβαλλε ἡ ἔκδοση τοῦ περιοδικοῦ, δέν ἀποτελεῖ μιά ὀλοκληρωμένη ἐργασία, ἀλλά μιά ἐργασία στό δρόμο τῆς ὀλοκλήρωσής της. Ἀντίθετα ἀπ' ὄλους τούς κανόνες τῆς σύνταξης, οἱ τοῖχοι τοῦ οἰκοδομήματος ἐκτίθενται ὁ ἕνας μετά τόν ἄλλο ἀνάλογα μέ τήν πορεία τῆς οἰκοδόμησης, περιστοιχισμένοι ἀπό τίς σκαλωσιές πού ἔχουν ἀπομείνει, ἀπό σωρούς ἄμμου καί πέτρας, κομμάτια ἀπό δοκάρια καί βρώμικα μυστηριά. Χωρίς νά τήν ἀνάγω σέ θεωρία, ἐπωμίζομαι αὐτοῦ τοῦ εἴδους τήν παρουσίαση πού τήν ὑπαγόρευσαν στήν ἀρχή παράγοντες « ἐξωτερικοί ». Κα-

¹ Τεύχη 36-40. Ὅπως τά ἄλλα μου κείμενα τοῦ περιοδικοῦ *Socialisme ou Barbarie*, πού συγκεντρώνονται τώρα ἰστί συλλογή 10/18, τό κείμενο « Μαρξισμός καί ἐπαναστατική θεωρία » ἀναδημοσιεύεται ἐδῶ χωρίς τροποποιήσεις, ἐκτός ἀπό τή διόρθωση τῶν τυπογραφικῶν λαθῶν, μερικῶν lapsus calami ἢ δυσνοήτων ἐκφράσεων, καί τόν ἐκσυγχρονισμό, ὅπου χρειάζοταν, τῶν παραπομπῶν. Ὅρισμένες προσθήκες σημειώνονται μέ ἀγκύλες. Οἱ ἀρχικές σημειώσεις δηλώνονται μέ ἀριθμούς, οἱ καινούργιες μέ γράμματα.

νονικά θά έπρεπε νά είναι κοινός τόπος καί νά τό άναγνωρίζουν όλοι ότι στην περίπτωση τής εργασίας τής σκέψης, τό νά άφαιρείς τίς σκαλωσιές καί νά καθαρίζεις τόν περίγυρο, όχι μόνο δέν προσφέρει τίποτα στόν άναγνώστη, αλλά καί τοῦ άφαιρεί κάτι τό οὔσιαστικό. Άντίθετα από τό έργο τέχνης, δέν υπάρχει έδῶ οίκοδόμημα τελειωμένο, ούτε γιά τέλειωμα· έξίσου καί περισσότερο από τό αποτέλεσμα, σημασία έχει ή εργασία τής σκέψης, καί ίσως αυτό είναι κυρίως εκείνο πού μπορεί νά δείξει ένας συγγραφέας, άν μπορεί νά δείξει κάτι. Η παρουσίαση τοῦ αποτελέσματος ως συστηματικής καί στιλδωμένης ολότητας, πράγμα πού στην πραγματικότητα δέν είναι ποτέ, ή ακόμα ή παρουσίαση τής διαδικασίας οίκοδόμησης – όπως συμβαίνει τόσο συχνά μέ τρόπο παιδαγωγικό αλλά άπατηλό, σέ τόσα φιλοσοφικά έργα – υπό μορφήν μιᾶς ρυθμισμένης καί έλεγχόμενης λογικής διαδικασίας, δέν μπορεί παρά νά ενισχύσει στόν άναγνώστη τήν ολέθρια αυτή άυταπάτη πρὸς τήν όποία εκ φύσεως οδηγείται, όπως όλοι μας, ότι τό οίκοδόμημα κτίστηκε γι' αυτόν καί ότι από έδῶ καί πέρα δέν έχει παρά νά τό κατοικήσει, άν τοῦ άρέσει. Σκέπτομαι δέν σημαίνει οίκοδομῶ Παρθενῶνες ή συνθέτω συμφωνίες. Τή συμφωνία, άν υπάρχει, πρέπει νά τήν δημιουργήσει ο άναγνώστης μέσα στά ίδια του τ' αυτιά.

Όταν παρουσιάστηκε ή δυνατότητα μιᾶς έκδοσης τοῦ συνόλου, μοῦ φάνηκε καθαρά ότι θά έπρεπε νά ξαναπιᾶσω καί νά επεξεργαστῶ από τήν άρχή τήν ανέκδοτη συνέχεια τοῦ κειμένου « Μαρξισμός καί επαναστατική θεωρία ». Οί ιδέες πού είχάν ήδη αναδυθεῖ καί διατυπωθεῖ στό δημοσιευμένο μέρος αὐτοῦ τοῦ κειμένου – ή ιδέα τής ιστορίας ως δημιουργίας εκ τοῦ μηδενός, τής θεσμίζουσας καί θεσμισμένης κοινωνίας, τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ, τής θέσμησης τής κοινωνίας ως δικοῦ της έργου, τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ ως τρόπου ύπαρξης παραγνωρισμένου από τήν κληρονομημένη σκέψη – είχάν στό μεταξύ μεταμορφωθεῖ στά μάτια μου από σημεία άφίξης σέ σημεία εκκίνησης, πού άπαιτούσαν νά ξανασκεφθῶ τά πάντα, μέ βάση αὐτές τίς ιδέες. Η επανεξέταση τής ψυχαναλυτικῆς θεωρίας (στήν όποία αφιέρωσα τό μεγαλύτερο μέρος τοῦ χρόνου μου από τό 1965 μέχρι τό 1968), ο στοχασμός πάνω στή γλώσσα (από τό 1968 μέχρι τό 1971), μιᾶ καινούργια μελέτη τής παραδοσιακῆς φιλοσοφίας πού έκανα τά τελευταία αὐτά χρόνια, μοῦ ενίσχυσαν αὐτή τήν πεποίθηση, ενῶ συγχρόνως μοῦ έδειχναν ότι τά πάντα μέσα στην κληρονομημένη σκέψη δένονταν, συνδέονταν μεταξύ τους καί μέ τόν κόσμο πού είχε παράγει αὐτή τή σκέψη – κόσμο στή διαμόρφωση τοῦ όποίου είχε μέ τή σειρά της συμβάλει καί αὐτή. Καί ή επιβολή πού άσκούν στό πνεῦμα μας τά σχήματα αὐτῆς τής σκέψης, σχήματα πού δημιούργησε μιᾶ τρισχιλιόχρονη προσπάθεια τόσων άπαράμιλλων στοχαστῶν, αλλά έπίσης – καί είναι μιᾶ από τίς κεντρικές ιδέες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου – σχήματα, πού μέσα τους καί μέσω τῶν όποίων εκφράζονται,

έκλεπτόνονται καί αναπτύσσονται δλα ὅσα ή ανθρωπότητα μόρρεσε νά σκεφθεῖ έδῶ κι εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια, καί τά όποία αντικατοπτρίζουν, μέ μιάν έννοια, τίς ίδιες τίς τάσεις τής θέσμησης τής κοινωνίας, αὐτή ή επιβολή δέν θά μπορούσε νά κλονισθεῖ, άν υποθέσουμε ότι μπορεί κατ' άρχήν νά κλονισθεῖ, παρά από μιᾶ ακριβή καί λεπτομερή κατάδειξη, ένα πρὸς ένα τῶν ὀρίων αὐτῆς τής σκέψης καί τῶν έσωτερικῶν αναγκαιοτήτων πού προκύπτουν από τόν τρόπο τοῦ είναι της, καί πού τήν ὀδήγησαν νά αποκρύψει αὐτό πού μοῦ φαίνεται οὔσιαστικό. Τοῦτο δέν μπορεί νά γίνει στά πλαίσια ενός βιβλίου, ούτε καί περισσότερων. Έπρεπε συνεπῶς νά μήν άσχοληθῶ καθόλου, ή απλῶς μέ υπαινιγμούς, μέ θέματα πού θεωρῶ εξίσου σημαντικά μέ εκείνα πού αναπτύσσονται στό δεύτερο μέρος αὐτῆς τής εργασίας. Άνάμεσα σ' αὐτά, είναι τά θέματα τοῦ θεσμοῦ καί τής λειτουργίας τής θεσμισμένης κοινωνίας, τής διαίρεσης τής κοινωνίας, τής καθολικότητας καί τής ένότητας τής ιστορίας, τής ίδιας τής δυνατότητας μιᾶς διαύγασης* τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ, όπως αὐτή πού επιχειρεῖται έδῶ, τής πολιτικῆς σημασίας, τῶν πολιτικῶν συνεπειῶν αὐτῆς τής εργασίας. Επίσης, ή καθαρά φιλοσοφική πλευρά τοῦ προβλήματος τοῦ φαντασιακοῦ καί τής φαντασίας έμεινε γιά ένα βιβλίο, Τό φαντασιακό στοιχείο, πού θά δημοσιευθεῖ προσεχῶς. Μ' αὐτή τήν έννοια, ούτε τό δεύτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ βιβλίου αποτελεί ένα τελειωμένο οίκοδόμημα.

Θά ήταν γελοίο νά επιχειρήσουμε ν' αντικαταστήσουμε έδῶ, μέ μερικές φράσεις ή παραγράφους, τή συζήτηση τῶν θεμάτων αὐτῶν. Σέ ένα μόνο σημείο θά ήθελα νά επιστήσω τήν προσοχή τοῦ άναγνώστη, γιά νά άποφενχθοῦν οί παρεξηγήσεις. Αὐτό πού, από τό 1964, ὀνόμασα κοινωνικό φαντασιακό – ὄρο πού από τότε τόν πήραν καί τόν χρησιμοποίησαν όπως νάναί – καί γενικότερα αὐτό πού ὀνομάζω φαντασιακό δέν έχει καμιᾶ σχέση μέ ὅ,τι παριστάνεται συχνά μ' αὐτή τήν ὀνομασία. Ίδιαίτερα, δέν έχει καμιᾶ σχέση μ' αὐτό πού παρουσιάζεται σάν « φαντασιακό » από ὀρισμένα ψυχαναλυτικά ρεύματα : τό « κατοπτρικό* », πού δέν είναι φυσικά παρά εἰκόνα τινός καί εἰκόνα αντανακλώμενη, μέ άλλα λόγια αντανάκλαση, ή ακόμη ὑπο-προϊόν τής πλατωνικῆς ὄντολογίας (εἰδῶλον), ἔστω καί άν εκείνοι πού μιλοῦν γι' αὐτό άγνοοῦν τήν προέλευσή του. Τό φαντασιακό δέν ὑφίσταται μέσα από τήν εἰκόνα στόν καθρέπτη ή μέσα στό βλέμμα τοῦ άλλου. Μάλλον, ο ἴδιος ο « καθρέπτης » καί ή δυνατότητά του, καί ο άλλος σάν καθρέπτης, είναι ἔργα τοῦ φαντασιακοῦ, τό όποιο είναι δημιουργία ex nihilo. Εκείνοι πού μιλοῦν γιά « φαντασιακό » έννοῶντας μ' αὐτό τό « κατοπτρικό », δέν κάνουν τίποτε άλλο από τό νά επαναλαμβάνουν, τίς περισσότερες φορές χωρίς νά τό ξέρουν, τή θέση πού τούς άλυσόδεσε γιά πάντα σ' ένα κάποιο ὑπόγειο τοῦ προίφημου σπηλαίου : ανάγκη τόνδε τόν κόσμο εἰκόνα τινός είναι.

Τό φαντασιακό γιά τό όποιο μιλῶ, δέν εἶναι εἰκόνα τινός. Εἶναι δημιουργία ἀκατάπανστη καί οὐσιαστικά ἀκαθόριστη (δημιουργία κοινωνικο-ἱστορική καί ψυχική) μορφῶν/εἰκόνων, θάσει τῶν όποίων καί μόνο μπορεί νά τεθεῖ θέμα τινός. Ὅτι ἀποκαλοῦμε « πραγματικότητα » καί « ὀρθολογικότητα », ἀποτελοῦν ἔργο του.

Ἡ ἴδια αὐτή ἡ ἰδέα τῆς εἰκόνας τινός εἶναι ἐκείνη πού ἀνέκαθεν ὑποτείνει τή θεωρία ὡς Βλέμμα, τό όποιο ἐποπτεύει αὐτό πού εἶναι. Αὐτό πού ἐπιχειρῶ ἐδῶ, δέν εἶναι μιά θεωρία τῆς κοινωνίας καί τῆς ἱστορίας μέ τήν κληρονομημένη ἔννοια τοῦ ὄρου θεωρία. Εἶναι μιά διαύγαση, κι αὐτή ἡ διαύγαση, ἔστω κι ἂν παίρνει ἀναπόφευκτα μιά ἀφηρημένη μορφή, εἶναι ἀξεχώριστη ἀπό μιά πολιτική θέψη* καί ἀπό ἕνα πολιτικό πρόταγμα*. Περισσότερο ἀπό όπουδήποτε ἄλλοῦ, ἡ ἰδέα τῆς καθαρῆς θεωρίας ἀποτελεῖ ἐδῶ ἕνα ἀσυνάρτητο πλασματικό κατασκεῦασμα. Δέν ὑπάρχει τόπος καί ἄποψη ἔξω ἀπό τήν ἱστορία καί τήν κοινωνία, ἡ « λογικά προγενέστερος » ἀπό αὐτές, ὅπου θά μπορούσαμε νά σταθοῦμε γιά νά κάνουμε ἀπό ἐκεῖ τή θεωρία τους – γιά νά τίς ἐποπτεύσουμε, νά τίς θεωρήσουμε, νά δεβαιώσουμε τήν καθορισμένη ἀναγκαιότητα τοῦ οὐτως-εἶναι* τους, νά τίς « συγκροτήσουμε », νά τίς σκεφθοῦμε ἢ νά τίς ἀντανακλάσουμε στήν ὀλότητά τους. Κάθε σκέψη πάνω στήν κοινωνία καί στήν ἱστορία ἀνήκει ἡ ἴδια στήν κοινωνία καί στήν ἱστορία. Κάθε σκέψη, ὅποια κι ἂν εἶναι, καί ὅποιο κι ἂν εἶναι τό « ἀντικείμενό » τῆς, δέν ἀποτελεῖ παρά τρόπο καί μορφή τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ ποιεῖν-πράττειν. Μπορεῖ ἡ ἴδια νά ἀγνοεῖ αὐτή τή φύση τῆς – κι αὐτό ἀκριβῶς τῆς συμβαίνει τίς περισσότερες φορές, ἀπό ἐσωτερική μπορούμε νά ποῦμε ἀναγκαιότητα. Καί νά τή γνωρίζει ὅμως, αὐτό δέν τήν κάνει νά βγεῖ ἀπό τόν τρόπο τοῦ εἶναι τῆς, ὡς διάστασης τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ ποιεῖν/πράττειν. Μπορεῖ ὅμως νά τῆς ἐπιτρέψει νά εἶναι ἑναργῆς σέ ὅ,τι τήν ἀφορᾷ. Αὐτό πού ὀνομάζω διαύγαση, εἶναι ἡ ἐργασία μέσα ἀπό τήν ὁποία οἱ ἄνθρωποι προσπαθοῦν νά σκεφθοῦν αὐτό πού κάνουν, καί νά γνωρίσουν αὐτό πού σκέπτονται. Καί εἶναι κι αὐτό μιά κοινωνικο-ἱστορική δημιουργία. Ἡ ἀριστοτελική διαίρεση θεωρία, πράξις, ποίησις εἶναι παράγωγη καί δεύτερη. Ἡ ἱστορία εἶναι οὐσιαστικά ποίησις, καί ὄχι μιμητικό ποίημα, ἀλλά δημιουργία καί γένεση ὄντολογική μέσα καί χάρη στό ποιεῖν/πράττειν καί στό παριστάνειν/λέγειν τῶν ἀνθρώπων. Αὐτό τό ποιεῖν/πράττειν καί αὐτό τό παριστάνειν/λέγειν θεσμίζονται ἐπίσης ἱστορικά, ἀπό μιά στιγμή καί ἔπειτα, ὡς σκεπτόμενο πράττειν ἢ σκέψη πού ποιεῖ τόν ἑαυτό τῆς.

Αὐτό τό σκεπτόμενο πράττειν εἶναι κατ' ἐξοχήν τέτοιο, ὅταν πρόκειται γιά τήν πολιτική σκέψη καί τή διαύγαση τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ πού συνεπάγεται. Ἡ αὐταπάτη τῆς θεωρίας ἔχει, πρό πολλοῦ, συγκαλύψει αὐτό τό γεγονός. Μιά ἐπί πλέον πατροκτονία εἶναι κι ἐδῶ ἀναπόφευκτη.

Τό κακό ἀρχίζει ἐπίσης ὅταν ὁ Ἡράκλειτος τόλμησε νά πει: Ἀκούγοντας ὄχι ἐμένα, ἀλλά τόν λόγο, πεισθεῖτε ὅτι... Βέβαια, ἔπρεπε νά ἀγωνισθεῖ ἐναντίον τόσο τῆς προσωπικῆς ἀθθεντίας, ὅσο καί τῆς ἀπλῆς γνώμης, τῆς ἀσυνάρτητης ἀθαιρεσίας, τῆς ἀρνήσεως νά δώσουμε στους ἄλλους λόγο καί λογαριασμό γι' αὐτά πού λέμε – λόγον διδόναι. Μήν ἀκοῦτε ὅμως τόν Ἡράκλειτο. Αὐτή ἡ ταπεινοφροσύνη δέν εἶναι παρά τό ἀποκορύφωμα τῆς ἀλαζονείας. Τόν λόγο δέν τόν ἀκοῦτε ποτέ· αὐτό πού ἀκοῦτε εἶναι πάντα κάποιος, τέτοιος πού εἶναι, ἀπό ἐκεῖ πού εἶναι, πού μιλάει μέ ἐνδεχόμενο κίνδυνο δικό του, ἀλλά καί δικό σας. Καί ὅ,τι στόν « καθαρό θεωρητικό » μπορεί νά τεθεῖ σάν ἀναγκαῖο αἴτημα εὐθύνης καί ἐλέγχου τοῦ λέγειν του, καταντάει ἀναγκαστικά, στους πολιτικούς στοχαστές, κάλυμμα φιλοσοφικό, πίσω ἀπό τό όποιο μιλοῦν – αὐτοὶ μιλοῦν. Μιλοῦν στό ὄνομα τοῦ ὄντος καί τοῦ εἶδους τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς πολιτείας – ὅπως ὁ Πλάτων· μιλοῦν στό ὄνομα τῶν νόμων τῆς ἱστορίας ἢ τοῦ προλεταριάτου, ὅπως ὁ Μάρξ. Θέλουν νά προφυλάξουν αὐτό πού ἔχουν νά ποῦν – πού μπορεί νά εἶναι, καί ἦταν ἀσφαλῶς, ἀπείρως σημαντικό – πίσω ἀπό τό ὄν, τή φύση, τή ρατῖο, τήν ἱστορία, τά συμφέροντα μιᾶς τάξης « ἐν ὀνόματι τῆς ὁποίας » δῆθεν ἐκφράζονται. Ποτέ ὅμως κανείς δέν μιλάει στό ὄνομα κανενός ἄλλου – ἐκτός καί ἂν ἔχει ρητά ἐξουσιοδοτηθεῖ. Τό πολύ, ν' ἀναγνωρίσουν οἱ ἄλλοι τόν ἑαυτό τους μέσα σ' αὐτά πού λέει – ἀλλά κι αὐτό ἀκόμη δέν « ἀποδεικνύει » τίποτα, διότι αὐτό πού ἔχει λεχθεῖ μπορεί νά ἐπιφέρει, καί ἐπιφέρει μερικές φορές, μιά « ἀναγνώριση » πού τίποτα δέν μᾶς ἐπιτρέπει νά διαβεβαιώσουμε ὅτι θά εἶχε ὑπάρξει χωρίς αὐτόν τόν λόγο, οὔτε ὅτι τόν ἐπικυρώνει ἀπό μόνη τῆς. Ἐκατομμύρια Γερμανῶν « ἀναγνώρισαν τόν ἑαυτό τους » στόν λόγο τοῦ Χίτλερ· ἑκατομμύρια « κομμουνιστῶν » στόν λόγο τοῦ Στάλιν.

Ὁ πολιτικός, καί ὁ πολιτικός στοχαστής, μιλοῦν μέ καθαρά δική τους εὐθύνη. Αὐτό δέν σημαίνει ὅτι αὐτός ὁ λόγος εἶναι ἀνεξέλεγκτος – ἐπικαλεῖται τόν ἔλεγχο ὄλων· οὔτε ὅτι εἶναι ἀπλῶς « ἀθαιρετος » – ἂν εἶναι, κανείς δέν θά τόν ἀκούσει. Ὅμως, ὁ πολιτικός δέν μπορεί νά προτείνει, νά προτιμήσει, νά προβάλλει, ἐπικαλούμενος μιά θεωρία δῆθεν αἰνιτηρή – οὔτε παρουσιάζοντας τόν ἑαυτό του σάν ἐκπρόσωπο μιᾶς συγκεκριμένης κοινωνικῆς κατηγορίας. Αὐστηρῶς ἀσστηρή θεωρία δέν ὑπάρχει κἂν στά μαθηματικά· πῶς θά μπορούσε νά ὑπάρξει στήν πολιτική; Καί κανένας δέν εἶναι ποτέ, παρά μόνο συγκυριακά, ὁ πραγματικός ἐκπρόσωπος μιᾶς συγκεκριμένης κοινωνικῆς κατηγορίας – καί ἂν ἦταν, θά ἔπρεπε ἀκόμη νά ἀποδείξει ὅτι ἡ ἀποψή τῆς ἰσχύει γιά ὄλους, πράγμα πού μᾶς ἐπαναφέρει στό προηγούμενο πρόβλημα. Δέν πρέπει ν' ἀκούμε ἕναν πολιτικό πού μιλάει ἐν ὀνόματι...· ἀπό τή στιγμή πού προηγήρι αὐτές τίς λέξεις, ἀπατάει ἢ ἀπατάται, λίγο ἐνδιαφέρει. Περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλον, ὁ πολιτικός, καί ὁ πολιτικός στοχαστής, μιλοῦν ἐν

ὀνόματί τους καί μέ δική τους εὐθύνη. Πράγμα ποῦ εἶναι, φυσικά, ἡ ὑπέροτατη μετριοφροσύνη.

Ὁ λόγος καί τό πρόταγμα τοῦ πολιτικοῦ μποροῦν νά ἐλεγχθοῦν δημόσια ἀπό πάρα πολλές πλευρές. Εἶναι εὐκόλο νά φαντασθεῖ, καί μάλιστα νά ἐκθέσει κανεῖς, ἱστορικά παραδείγματα ἀσυνάρτητων ψευδο-προταγμάτων. Ὅμως ὁ λόγος αὐτός δέν εἶναι δημόσια ἐλέγξιμος στόν κεντρικό του πυρήνα, ἄν ὁ πυρήνας αὐτός ἀξίζει κάτι – ὅπως δέν εἶναι δημόσια ἐλέγξιμη καί ἡ κίνηση τῶν ἀνθρώπων μέ τήν ὁποία πρέπει νά συναντηθεῖ, καί χωρίς τήν ὁποία δέν εἶναι τίποτα. Διότι καί τό ἕνα καί τ' ἄλλο καί ἡ σύνδεσή τους, θέτουν, δημιουργοῦν, θεσμίζουν νέες μορφές, ὄχι μόνο τῆς νοητότητας, ἀλλά καί τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ ποιεῖν/πράττειν, παριστάνειν, ἀξίζειν/ἰσχύειν – μορφές ποῦ δέν συζητοῦνται ἢ σταθμίζονται εὐκόλα, ἀπλῶς μέ τά προηγούμενα κριτήρια τῆς θεσμισμένης *ratio*. Καί τό ἕνα καί τό ἄλλο καί ἡ σύνδεσή τους δέν ὑπάρχουν παρά σάν στιγμές καί μορφές τοῦ θεσμίζοντος πράττειν, τῆς αὐτοδημιουργίας τῆς κοινωνίας.

Δεκέμβριος 1974

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

**ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ
ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ**

I. Ο ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ : ΠΡΟΣΩΡΙΝΟΣ ΑΠΟΛΟΓΙΣΜΟΣ

1. Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΜΑΡΞΙΣΜΟΥ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΣΙΑΣ

Όποιος προβληματίζεται με τό ζήτημα τής κοινωνίας, θά συναντήσει άμεσα και άναπόφευκτα τόν μαρξισμό. Άλλά, τό ρήμα συναντώ, σ' αυτή τήν περίπτωση, μόνο καταχρηστικά μπορεί νά χρησιμοποιηθεί, στό μέτρο πού ύποδηλώνει ένα τυχαίο και έξωτερικό γεγονός. Παύοντας πράγματι νά είναι μιά ιδιαίτερη θεωρία ή ένα πολιτικό πρόγραμμα ορισμένων, ό μαρξισμός διαπότισε τή γλώσσα, τίς ιδέες και τήν πραγματικότητα, σέ σημείο πού έγινε μέρος τής ατμόσφαιρας πού αναπνέουμε έρχόμενοι στόν κοινωνικό κόσμο, μέρος του ιστορικού τοπίου πού όρίζει τό πλαίσιο τών κινήσεών μας.

Άλλά, άκριδώς γι' αυτό τόν λόγο, τό νά μιλούμε γιά μαρξισμό έχει καταστεί ένα έγχείρημα από τά πιό δύσκολα. Κατ' αρχάς βρισκόμαστε μέ χίλιους τρόπους άναμειγμένοι σ' αυτό γιά τό όποιο πρόκειται. Και ό μαρξισμός αυτός, στήν « πραγματοποίησή » του, έγινε άκαθόριστος. Γιά ποιό μαρξισμό θά 'πρεπε πράγματι νά μιλήσουμε ; Γιά τόν μαρξισμό του Χρουστώφ, του Μάο Τσέ Τούγκ, του Τολιάτι, του Τορέζ ; Γιά τόν μαρξισμό του Κάστρο, τών Γιουγκοσλάβων, τών Πολωνών ρεβιζιονιστών ; Ή μήπως γιά τόν μαρξισμό τών τροτσκιστών (κι έδώ ακόμα ή γεωγραφία ξανακερδίζει τά δικαιώματά της : Γάλλοι και Άγγλοι τροτσκιστές, Άμερικάνοι και Λατινοαμερικάνοι, άλληλοσπαράζονται και άλληλοκαταγγέλλονται), τών μπορντιγκιστών, ή τής τάδε ομάδας τής άκρας άριστεράς πού κατηγορεί όλες τίς άλλες, ότι προδίνουν τό πνεύμα του « άληθινού » μαρξισμού πού αυτή είναι ή μόνη πού κατέχει ; Δέν ύπάρχει μονάχα ή άδυσος πού χωρίζει τούς επίσημους μαρξισμούς από τούς μαρξισμούς τής αντιπολίτευσης. Ύπάρχει και ή τεράστια πολλαπλότητα τών παραλλαγών, ή κάθε μιά από τίς όποιες τίθεται ως αποκλειούσα όλες τίς άλλες.

Κανένα άπλό κριτήριο δέν επιτρέπει νά περιορίσουμε από τήν αρχή αιτιή τήν πολυπλοκότητα. Προφανώς δέν ύπάρχει δοκιμασία τών γεγο-

νότων πού νά μιλάει από μόνη της, μιά και τόσο οί κυβερνώντες όσο και οί πολιτικοί κρατούμενοι βρίσκονται σέ είδικές κοινωνικές καταστάσεις πού δέν προσδίδουν σάν τέτοιες κανένα πλεονέκτημα στίς απόψεις τους και πού αντίθετα καθιστούν άπαραίτητη μιά διπλή έρμηνεία αὐτῶν πού λένε. Ἡ καθαγίαση τῆς ἐξουσίας δέν μπορεί νά μετράει στά μάτια μας περισσότερο από τό φωτοστέφανο τῆς ανένδοτης αντιπολίτευσης, και ὁ μαρξισμός ὁ ἴδιος εἶναι ἐκείνος πού μᾶς απαγορεύει νά ξεχνοῦμε τήν ὑπόνοια πού βαθαίνει τόσο πάνω στίς θεσμισμένες ἐξουσίες ὅσο και στίς αντιπολιτεύσεις πού παραμένουν ἐπ' ἀόριστον στό περιθώριο τῆς ιστορικής πραγματικότητας.

Οὔτε μπορεί ἡ λύση νά συνίσταται σέ μιά καθαρή και ἀπλή « ἐπιστροφή στόν Μάρξ », λύση πού θά ἰσχυριζόταν πώς δέν βλέπει τήν ιστορική ἐξέλιξη τῶν ιδεῶν και τῆς πρακτικῆς ἐδῶ κι ὀγδόντα χρόνια παρά μονάχα σάν ἓνα στρώμα σκωρίας πού καλύπτει τό ὑπέρλαμπρο σῶμα μιᾶς ἀφθαρτῆς θεωρίας. Καί τοῦτο, ὄχι μόνο γιατί ἡ ἴδια ἡ διδασκαλία τοῦ Μάρξ, ὅπως εἶναι γνωστό και ὅπως θά προσπαθήσουμε πάλι νά τό δείξουμε, ἀπέχει πολύ ἀπό τό νά κατέχει τή συστηματική ἀπλότητα και τή συνοχή πού ὀρισμένοι θέλουν νά τῆς ἀποδώσουν. Οὔτε γιατί μιά τέτοια ἐπιστροφή ἔχει ἀναγκαστικά ἓναν ἀκαδημαϊκό χαρακτήρα, ἐφόσον, στήν καλύτερη περίπτωση, δέν θά μπορούσε νά καταλήξει παρά σέ μιά ὀρθή ἀποκατάσταση τοῦ θεωρητικοῦ περιεχομένου μιᾶς θεωρίας τοῦ παρελθόντος, ὅπως θά μπορούσε κανείς νά κάνει γιά τόν Καρτέσιο ἢ γιά τόν Ἅγιο Θωμά τόν Ἀκινάτη, πού ὅμως θά παραμέριζε τελείως τό πρόβλημα πού μετράει πάνω ἀπ' ὅλα, δηλαδή τή σημασία και τή σπουδαιότητα τοῦ μαρξισμοῦ γιά μᾶς και γιά τή σύγχρονη ἱστορία. Ἡ ἐπιστροφή στόν Μάρξ εἶναι ἀδύνατη, διότι, μέ τό πρόσχημα τῆς πιστότητας στόν Μάρξ και γιά τήν πραγματοποίηση αὐτῆς τῆς πιστότητας, ἀπό τήν ἀρχή κιόλας παραβιάζει οὐσιαστικές ἀρχές πού εἶχαν τεθεῖ ἀπό τόν ἴδιο τόν Μάρξ.

Ὁ Μάρξ ὑπῆρξε, πράγματι, ὁ πρῶτος πού ἔδειξε ὅτι ἡ σημασία μιᾶς θεωρίας δέν μπορεί νά κατανοηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπό τήν ἱστορική και κοινωνική πρακτική στήν ὁποία ἀντιστοιχεῖ, στήν ὁποία προεκτείνεται ἢ τῆς ὁποίας ἐξυπηρετεῖ τή συγκάλυψη. Ποιός θά τολμοῦσε νά ἰσχυρισθεῖ σήμερα πώς τό ἀληθινό και τό μόνο νόημα τοῦ χριστιανισμοῦ εἶναι αὐτό πού ἀποκαθίσταται ἀπό μιά ἐξαγνισμένη πιστή ἀνάγνωση τοῦ Εὐαγγελίου, και ὅτι ἡ κοινωνική πραγματικότητα και ἡ ἱστορική πρακτική τῶν Ἐκκλησιῶν και τῆς Χριστιανοσύνης ἐπί δύο χιλιετηρίδες δέν μπορούν τίποτα τό οὐσιαστικό νά μᾶς μάθουν γιά λογαριασμό του ; Ἡ « πιστότητα στόν Μάρξ », πού δάζει σέ παρένθεση τήν ἱστορική μοίρα τοῦ μαρξισμοῦ, δέν εἶναι λιγότερο γελοία. Εἶναι ἀκόμα χειρότερη, διότι γιά ἓναν χριστιανό ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Εὐαγγελίου ἔχει μιά ὑπερβατική θεμελίωση και μιά ἀχρονη ἀλήθεια, πού στά μάτια ἑνός μαρξιστῆ καμιά θεωρία δέν

μπορεῖ νά κατέχει. Τό νά θέλουμε νά ξαναβροῦμε τό νόημα τοῦ μαρξισμοῦ ἀποκλειστικά σ' αὐτό πού ὁ Μάρξ ἔγραψε, ἀποσιωπώντας αὐτό πού ἡ θεωρία ἔγινε μέσα στήν ἱστορία, σημαίνει πώς ἰσχυριζόμαστε, σέ ἀμεση ἀντίφαση μέ τίς κεντρικές ιδέες αὐτῆς τῆς θεωρίας, πώς ἡ πραγματική ἱστορία δέν μετράει, πώς ἡ ἀλήθεια μιᾶς θεωρίας εἶναι πάντα και ἀποκλειστικά « ἐπέκεινα », και τελικά ὅτι ἀντικαθιστοῦμε τήν ἐπανάσταση μέ τήν ἀποκάλυψη και τόν στοχασμό πάνω στά γεγονότα μέ τήν ἐξηγητική τῶν κειμένων.

Αὐτό θά ἦταν ἤδη ἀρκετά σοβαρό. Ἄλλά ὑπάρχει και χειρότερο, διότι ἡ ἀπαίτηση τῆς ἀντιπαραβολῆς μέ τήν ἱστορική πραγματικότητα¹ εἶναι ρητά ἐγγεγραμμένη στό ἔργο τοῦ Μάρξ και δεμένη μέ τό βαθύτερό του νόημα. Ὁ μαρξισμός τοῦ Μάρξ δέν ἤθελε και δέν μπορούσε νά εἶναι μιά θεωρία σάν τίς ἄλλες, ἀμελώντας τό ριζωμά του στήν ἱστορία και τήν ἱστορική του συνήχηση. Τό πρόβλημα δέν ἦταν πιά « νά ἐρμηνεύσουμε ἀλλά ν' ἀλλάξουμε τόν κόσμο »², και τό πλήρες νόημα τῆς θεωρίας εἶναι, σύμφωνα μέ τήν ἴδια τή θεωρία, αὐτό πού διαφαίνεται μέσα στήν πρακτική τήν ἐμπνευσμένη ἀπό τή θεωρία. Αὐτοί πού λένε, στήν πιό ἀκραία περίπτωση, πιστεύοντας πώς « ἀπαλλάσσουν » τή μαρξιστική θεωρία, ὅτι καμιά ἀπό τίς ἱστορικές πρακτικές πού ἐπικαλοῦνται τόν μαρξισμό δέν ἐμπνέεται « ἀληθινά » ἀπό αὐτόν, αὐτοί οἱ ἴδιοι, λέγοντας κάτι τέτοιο, « καταδικάζουν » τόν μαρξισμό σάν « ἀπλή θεωρία » και καταφέρνουν ἐναντίον του μιά ἀμετάκλητη κρίση πού θά ἦταν μάλιστα, κατά πρόγραμμα, ἡ Ἐσχατή Κρίση – διότι ὁ Μάρξ ὑλοθετοῦσε ἀπόλυτα τή μεγάλη ἰδέα τοῦ Χέγκελ : *Weltgeschichte ist Weltgericht*³.

Πράγματι, ἂν ἡ ἐμπνευσμένη ἀπό τόν μαρξισμό πρακτική ὑπῆρξε ἀληθινά ἐπαναστατική σέ ὀρισμένες φάσεις τῆς σύγχρονης ἱστορίας, ὑπῆρξε κρίσης ἀκριδῶς τό ἀντίθετο σέ ἄλλες περιόδους. Καί, ἂν τά δύο αὐτά καινόμενα ἔχουν ἀνάγκη ἐρμηνείας (θά ἐπανέλθουμε), παραμένει τό γεγονός ὅτι ὑποδεικνύουν ἀδιαμφισβήτητα τήν οὐσιώδη ἀμφισβημία πού χαρακτηρίζει τόν μαρξισμό. Παραμένει ἐπίσης τό γεγονός, και εἶναι ἀκόμα πιό σημαντικό, ὅτι στήν ἱστορία και στήν πολιτική τό παρόν βαθαίνει πολύ περισσότερο ἀπό τό παρελθόν. Ἄλλά αὐτό τό « παρόν » εἶναι ὅτι ἐδῶ και σαράντα χρόνια ὁ μαρξισμός ἔγινε μιά ἰδεολογία, και ἰσχυράτα μέ τό νόημα πού ὁ Μάρξ ἔδινε στόν ὄρο : ἓνα σύνολο ιδεῶν πού

¹ Μέ ἱστορική πραγματικότητα δέν ἐννοοῦμε προφανῶς συμβάντα και γεγονότα ἰδιαίτερα και χωριστά ἀπό τά ὑπόλοιπα, ἀλλά τίς ἐπικρατούσες τάσεις τῆς ἐξέλιξης, ὅσπερ ἀπό ὅλες τίς ἀναγκαῖες ἐρμηνείες.

² Μάρξ, Ἐνδέκατη θέση γιά τόν Φόουερμαχ.

³ « Ἡ γενική ἱστορία εἶναι ἡ γενική κρίσις ». Παρά τή θεολογική της συνήχηση, μὴτῆ ἡ ἰδέα εἶναι ἡ πιό ριζικά ἄσθη τοῦ Χέγκελ: δέν ὑπάρχει ὑπέρβαση, δέν ἰσχυρεῖ προσφυγή ἐναντίον αὐτῶν πού συμβαίνουν ἐδῶ, εἴμαστε ὀριστικά αὐτό και γινόμεστε, αὐτό πού θά ἔχουμε γίνει.

αναφέρεται σέ μιά πραγματικότητα, όχι γιά νά τή φωτίσει καί νά τήν αλλάξει, αλλά γιά νά τή συγκαλήψει καί νά τή δικαιώσει μέσα στό φαντασιακό, καί τό όποιο επιτρέπει στους ανθρώπους νά λένε κάτι καί νά κάνουν κάτι άλλο, νά εμφανίζονται άλλοι από αυτό πού είναι.

Ίδεολογία ό μαρξισμός έγινε κατ'ά πρώτο λόγο από τή στιγμή πού έγινε τό επίσημο δόγμα τής κατεστημένης εξουσίας στίς χώρες πού όνομάζονται κατ'εὐφημισμόν « σοσιαλιστικές ». Στό στόμα κυβερνήσεων πού προφανώς δέν ένσαρκώνουν τήν εξουσία του προλεταριάτου καί δέν « ἐλέγχονται » από αυτό περισσότερο από μιά όποιαδήποτε αστική κυβέρνηση, εκπροσωπούμενος από μεγαλοφυείς ήγέτες πού οί εξίσου μεγαλοφυείς διάδοχοί τους μεταχειρίζονται σάν τρελούς εγκληματίες χωρίς περαιτέρω ἐξηγήσεις, θεμελιώνοντας εξίσου τήν πολιτική του Τίτο όσο καί τών Ἀλβανών, του Χρουστώφ όσο καί του Μάο, ό μαρξισμός έγινε σ'αὐτές τίς χώρες « τό πομπώδες συμπλήρωμα δικαίωσης », γιά τό όποιο μιλούσε ό Μάρξ, τό όποιο επιτρέπει νά διδάσκεται υποχρεωτικά στους σπουδαστές τό « Κράτος καί Ἐπανάσταση » καί ταυτόχρονα νά διατηρεῖται ἡ πιό καταπιεστική καί στυγνή κρατική μηχανή πού γνώρισε κανείς ποτέ^α, καί τό όποιο βοηθάει τή γραφειοκρατία νά καλύπτεται πίσω από τή « συλλογική ιδιοκτησία » τών μέσων παραγωγής.

Ό μαρξισμός έγινε επίσης ιδεολογία καί ως δόγμα τών πολυάριθμων αἱρέσεων (σέκτες) πού ό εκφυλισμός του επίσημου μαρξιστικού κινήματος επέτρεψε νά πολλαπλασιασθούν. Ό όρος αἵρεση ἢ σέκτα δέν έχει γιά μᾶς αξιολογικό χαρακτήρα, αλλά ἕνα συγκεκριμένο κοινωνιολογικό καί ιστορικό νόημα. Μιά όλιγομελής ομάδα δέν είναι αναγκαστικά μιά σέκτα· ό Μάρξ καί ό Ἐνγκελς δέν ἦταν, οὔτε ακόμα καί τίς στιγμές πού βρέθηκαν τελείως απομονωμένοι. Μιά σέκτα είναι μιά ομάδα πού ὑψώνει σέ απόλυτο μιά από τίς πλευρές, τίς ὀψεις ἢ τίς φάσεις του κινήματος από τό όποιο προέρχεται, τήν καθιστᾶ ἀλήθεια του δόγματος, καί τήν ἀλήθεια ἀπλῶς, ἐξαρτᾶ από αὐτήν τά πάντα καί, γιά νά διατηρήσει τήν « πιστότητά » της σ'αὐτή τήν ὄψη, αποκόπτεται ριζικά από τόν κόσμο καί ζεῖ στό ἐξῆς στον « δικό » της ξεχωριστό κόσμο. Ἡ ἐπίκληση του μαρξισμοῦ επιτρέπει στίς σέκτες νά σκέπτονται καί νά παρουσιάζουν τόν ἑαυτό τους σάν κάτι άλλο από αυτό πού είναι στήν πραγματικότητα, δηλαδή σάν τό μελλοντικό ἐπαναστατικό κόμμα αὐτοῦ του προλεταριάτου, στό όποιο δέν καταφέρνουν νά ριζώσουν.

Τέλος, ό μαρξισμός έγινε ιδεολογία καί μέ μιά τελείως ἄλλη ἔννοια : μέ τό ότι ἐδῶ καί δεκαετίες δέν είναι πιά, ακόμα καί σάν ἀπλή θεωρία, μιά ζωντανή θεωρία· μάταια θά ἔψαχνε κανείς στή συγγραφική παρα-

^α Ξέρουμε ότι ἡ ἀναγκαιότητα νά καταστραφεῖ, από τήν πρώτη κιόλας ἡμέρα τής ἐπανάστασης, κάθε κρατικός μηχανισμός, ξεχωριστός από τίς μάξες, είναι ἡ κεντρική θέση στό *Κράτος καί Ἐπανάσταση*.

γωγή τών τελευταίων σαράντα ἐτῶν γιά γόνιμες ἐφαρμογές τής θεωρίας, κι ακόμα λιγότερο, γιά προσπάθειες διεύρυνσης καί ἐμβάθυνσης.

Μπορεῖ αὐτά πού λέμε νά σκανδαλίσουν ἐκείνους πού, ἔχοντας ἀναλάβει κατ'ἐπάγγελμα τήν « προστασία του Μάρξ », θάβουν κάθε μέρα καί περισσότερο τό πτώμα του κάτω ἀπ'τά βαθιά στρώματα τής ψευτιάς ἢ τής ἠλιθιότητάς τους. Λίγο μᾶς νοιάζει. Εἶναι φανερό πώς ἀναλύοντας τήν ιστορική μοίρα του μαρξισμοῦ δέν « καταλογίζουμε », μέ όποιοδήποτε ἠθικό νόημα, τήν εὐθύνη γι'αὐτή τή μοίρα στον Μάρξ. Ὁ ἴδιος ό μαρξισμός, στό καλύτερό του πνεῦμα, εἶναι ἐκεῖνος πού, καταγγέλλοντας χωρίς ἔλεος κάθε κενή φράση καί ιδεολογία, ἀπαιτώντας διαρκή αὐτοκριτική, μᾶς ὑποχρεώνει νά ἐνδιαφεροῦμε γι'αὐτό πού έγινε πραγματικά.

Καί τελικά, τό ζήτημα ξεπερνᾶει κατά πολύ τόν μαρξισμό. Διότι, ὅπως ἀκριβῶς ό εκφυλισμός τής ρωσικῆς ἐπανάστασης θέτει τό πρόβλημα ἂν αὐτός ό εκφυλισμός δείχνει τή μοίρα κάθε σοσιαλιστικῆς ἐπανάστασης, εξίσου πρέπει ν'ἀναρωτηθοῦμε ἂν ἡ μοίρα του μαρξισμοῦ δείχνει τή μοίρα κάθε ἐπαναστατικῆς θεωρίας. Αὐτό τό πρόβλημα θά μᾶς ἀπασχολήσει διά μακρῶν στό τέλος αὐτοῦ του κειμένου^α.

Δέν είναι λοιπόν δυνατό νά προσπαθήσουμε νά διατηρήσουμε ἢ νά ξαναβροῦμε μιά όποιαδήποτε « ὀρθοδοξία », οὔτε μέ τή γελοία καί γελοιωδῶς συζευγμένη μορφή πού τής δίνουν, τήν ἴδια στιγμή, οἱ σταλινικοί ποντίφικες καί οἱ σεκταριστές ἐρημίτες, ενός δόγματος δῆθεν ἄθικτου καί « ἀναθεωρημένου », « βελτιωμένου », ἢ « ἐκσυγχρονισμένου » από τούς μέν καί τούς δέ, ὅπως τούς ταιριάζει, καί στό τάδε εἰδικό σημείο· οὔτε μέ τή δραματική καί τελεσιγραφική μορφή πού του ἔδινε ό Τρότσκι στά 1940⁴ λέγοντας περίπου : ξέρουμε ότι ό μαρξισμός είναι μιά ἀτελής θεωρία, συνδεδεμένη μέ μιά δεδομένη ιστορική ἐποχή, ότι ἡ θεωρητική ἐπεξεργασία θά ἔπρεπε νά συνεχισθεῖ, ὁμως, μέ τήν ἐπανάσταση στήν ἡμερήσια διάταξη, αὐτό τό καθήκον μπορεῖ καί πρέπει νά ἀναμείνει. Ἀποδεκτό τήν ἴδια τήν ἡμέρα τής ἐνοπλης ἐξέγερσης, ὅπου εἶναι ἄλλωστε ἄχρηστο, αὐτό τό ἐπιχείρημα δέν χρησιμεύει μετά από ἕνα τέταρτο του αἰῶνα παρά γιά τή συγκάλυψη τής ἀδράνειας καί τής στειρότητας πού χαρακτήρισαν στήν πραγματικότητα τό τροτσκιστικό κίνημα μετά τόν θάνατο του ἰδρυτῆ του.

Δέν είναι επίσης μέ κανέναν τρόπο δυνατό νά προσπαθήσουμε νά διατηρήσουμε μιά ὀρθοδοξία, ὅπως ἔκανε ό Λούκατς τό 1919, περιορίζοντας τήν σέ μιά μαρξιστική μέθοδο χωριστή από τό περιεχόμενο, καί ἔτσι περίπου ἀδιάφορη ὡς πρός αὐτό⁵. Παρ'όλο πού ἀποτελέσε ἤδη μιά

^α Βλέπε κατ., Κεφ. Β.

⁴ Στό βιβλίο *In defence of Marxism*.

⁵ « Was ist orthodoxer Marxismus » (τί είναι ὀρθόδοξος μαρξισμός), *Geschichte*

πρόοδο σέ σχέση μέ τίς διάφορες ποικιλίες τοῦ « ὀρθόδοξου » κρετινισμού, αὐτή ἡ ἀποψη δέν μπορεί νά σταθεῖ, γιά ἓνα λόγο πού ὁ Λούκατς, ἄν καί θρεμμένος μέ διαλεκτική, ξεχνοῦσε : ὅτι, ἐκτός κι ἄν πάρουμε τόν ὄρο στήν πιά ἐπιφανειακή του ἐκδοχή, ἡ μέθοδος δέν μπορεί νά χωρισθεῖ ἀπό τό περιεχόμενο, καί ἰδίως ὅταν πρόκειται γιά ἱστορική καί κοινωνική θεωρία. Ἡ μέθοδος μέ τή φιλοσοφική ἔννοια δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τό τελεστικό σύνολο τῶν κατηγοριῶν. Μιά ἄκαμπτη διάκριση μεθόδου καί περιεχομένου ἀντιστοιχεῖ στίς πιά ἀπλοϊκές μορφές τοῦ ὑπερβασιακοῦ ἰδεαλισμοῦ ἢ κριτικισμοῦ πού στά πρώτα του δῆματα ξεχωρίζει καί ἀντιδιαστέλλει μιά ὕλη ἢ ἓνα ἀόριστο καί ἀπροσδιόριστο περιεχόμενο ἀπ' τίς κατηγορίες πού ἡ ἀέναη ροή τοῦ ὕλικου δέν μπορεί νά ἐπηρεάσει καί οἱ ὁποῖες εἶναι ἡ μορφή χωρίς τήν ὁποία αὐτό τό ὕλικό θά παρέμενε ἀσύλληπτο. Ἀλλά αὐτή ἡ ἄκαμπτη διάκριση ξεπεράστηκε ἤδη στίς πιά προηγμένες, τίς πιά διαλεκτικοποιημένες φάσεις τῆς κριτικιστικῆς σκέψης. Ἀμέσως, πράγματι, ἐμφανίζεται τό πρόβλημα : πῶς μπορούμε νά μάθουμε ποιά κατηγορία ἀντιστοιχεῖ σ' ἓνα τέτοιο ὕλικό ; Ἐάν τό ὕλικό φέρει μέσα του τό « διακριτικό σῆμα » πού ἐπιτρέπει νά τό ὑπαγάγουμε σέ μιά ὀρισμένη κατηγορία, τότε δέν εἶναι ἀπλό, ἄμορφο ὕλικό· καί ἄν εἶναι πραγματικά ἄμορφο, τότε εἶναι ἀδιάφορο ἄν θά ἐφαρμοσθεῖ ἡ τάδε ἢ δείνα κατηγορία, καί ἡ διάκριση ἀληθοῦς καί ψευδοῦς καταργεῖται. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἀντινομία ὀδήγησε, κατ' ἐπανάληψιν στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἀπό μιά κριτικιστική σέ μιά διαλεκτικῶς τύπου σκέψη⁶.

Ἔτσι τίθεται τό ζήτημα στό ἐπίπεδο τῆς λογικῆς. Καί στό ἱστορικο-γενετικό ἐπίπεδο, ὅταν δηλαδή ἐξετάζουμε τή διαδικασία τῆς ἀνάπτυξης τῆς γνώσης ἔτσι ὅπως διαδραματίζεται ὡς ἱστορία, πιά συχνά ἢ « ἐκτύλιξη τοῦ ὕλικου » εἶναι ἐκείνη πού ὀδήγησε σέ ἀναθεώρηση ἢ διάρρηξη τῶν κατηγοριῶν. Ἡ καθαρά φιλοσοφική ἐπανάσταση, πού συντελέστηκε στή σύγχρονη φυσική μέ τή σχετικότητα καί τά κβάντα, δέν ἀποτελεῖ παρά ἓνα μεταξύ ἄλλων χτυπητό παράδειγμα⁷.

und Klassenbewusstsein (Ἱστορία καί ταξική συνείδηση), Βερολίνο, ἐκδ. Malik, 1923, σελ. 13 (γαλλ. μετάφρ. K. Axelos καί J. Bois, Παρίσι, 1960, σελ. 18). Ὁ C. Wright Mills φαίνεται ἐπίσης νά υἰοθετοῦσε αὐτή τήν ἀποψη. Βλ. *The Marxists*, ἐκδ. Laugel, 1962, σελ. 98 καί 129.

⁶ Ἡ κλασική περίπτωση αὐτῆς τῆς μετάβασης εἶναι προφανῶς ἐκείνη πού ὀδηγεῖ ἀπό τόν Kant στόν Hegel, μέσω τοῦ Fichte καί τοῦ Schelling. Ὅμως ἡ προβληματική εἶναι ἡ ἴδια ἑστία ἔργα τοῦ Πλάτωνος ἢ στούς νεο-καντιανούς, ἀπό τόν Rickert στόν Lask.

⁷ Δέν πρέπει, προφανῶς, ἀπλῶς νά ἀντιστρέψουμε τίς θέσεις. Οὔτε λογικά οὔτε ἱστορικά οἱ κατηγορίες τῆς φυσικῆς δέν εἶναι ἓνα ἀπλό ἀποτέλεσμα (κι ἀκόμα λιγότερο μιά « ἀντανάκλαση ») τοῦ ὕλικου. Μιά ἐπανάσταση στήν περιοχὴ τῶν κατηγοριῶν μπορεί νά ὀδηγήσει στή σύλληψη ἑνός ἀκαθόριστου μέχρι τότε ὕλικου (ὅπως μέ τόν Γαλιλαῖο). Κι ἀκόμα περισσότερο ἡ πρόοδος στόν πειραματι-

Ἀλλά ἡ ἀδυναμία νά καθιερώσουμε μιά ἄκαμπτη διάκριση μεταξύ μεθόδου καί περιεχομένου, κατηγορίας καί ὕλικου, φαίνεται ἀκόμη πιά καθαρά, ὅταν ἀφήσουμε πλέον τή γνώση τῆς φύσεως, καί ἀσχοληθοῦμε μέ τή γνώση τῆς ἱστορίας. Διότι σ' αὐτή τήν περίπτωση δέν ὑπάρχει ἀπλῶς τό γεγονός ὅτι μιά πιά προωθημένη ἐξερεύνηση ἑνός ἤδη δεδομένου ὕλικου ἢ ἡ ἐμφάνιση ἑνός καινούργιου μπορεί νά ὀδηγήσει σέ τροποποίηση τῶν κατηγοριῶν, δηλαδή τῆς μεθόδου. Ὑπάρχει κυρίως αὐτό τό ἄλλο, πολύ πιά βαθύ γεγονός, πού φωτίστηκε ἀκριβῶς ἀπό τόν Μάρξ, καί ἀπό τόν ἴδιο τόν Λούκατς⁸: οἱ κατηγορίες, σέ συνάρτηση τῶν ὁποίων σκεπτόμαστε τήν ἱστορία, εἶναι, κατά ἓνα οὐσιαστικό τους μέρος, πραγματικά προϊόντα τῆς ἱστορικῆς ἀνάπτυξης. Αὐτές οἱ κατηγορίες δέν μπορεί νά γίνουν, μέ τρόπο καθαρό καί ἀποτελεσματικό, μορφές γνώσεως τῆς ἱστορίας παρά μόνο ἀπό τή στιγμή πού ἐνσαρκώνονται ἢ πραγματώνονται σέ μορφές πραγματικῆς κοινωνικῆς ζωῆς.

Γιά νά ἀναφέρουμε μόνο τό πιά ἀπλό παράδειγμα: ἄν στήν Ἀρχαιότητα οἱ ἐπικρατοῦσες κατηγορίες, μέ τίς ὁποῖες συλλαμβάνονται οἱ κοινωνικές σχέσεις καί ἡ ἱστορία, εἶναι κατηγορίες οὐσιαστικά πολιτικές (ἡ ἐξουσία μέσα στήν πόλη, οἱ σχέσεις μεταξύ πόλεων, ἡ σχέση ἰσχύος καί δικαίου κ.λπ.), ἄν τό οἰκονομικό δέν λαμβάνεται ὑπόψη παρά μόνο περιθωριακά, αὐτό δέν ὀφείλεται οὔτε στό ὅτι ἡ εὐφυΐα ἢ ἡ σκέψη ἦταν λιγότερο « προηγμένες », οὔτε στό ὅτι τό οἰκονομικό ὕλικό ἔλλειπε ἢ ἀγνοεῖτο. Αὐτό ὀφείλεται στό ὅτι τό οἰκονομικό δέν εἶχε ἀκόμη συγκροτηθεῖ, μέσα στήν πραγματικότητα τῆς Ἀρχαιότητος, ὡς ξεχωριστή στιγμή, « αὐτόνομη », ὅπως ἔλεγε ὁ Μάρξ, « δι' ἑαυτήν », τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος. Μιά πραγματική ἀνάλυση τῆς ἴδιας τῆς οἰκονομίας, καί τῆς σημασίας της γιά τήν κοινωνία δέν μπόρεσε νά γίνει, παρά ἀπό τόν 17ο καί κυρίως ἀπό τόν 18ο αἰῶνα καί μετά, μέ τή γέννηση δηλαδή τοῦ καπιταλισμοῦ, ὁ ὁποῖος πράγματι ὕψωσε τήν οἰκονομία σέ δεσπόζουσα στιγμή τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Ἡ δέ κεντρική σημασία, πού δόθηκε ἀπό τόν Μάρξ καί τούς μαρξιστές στό οἰκονομικό, ἐκφράζει ἐπίσης αὐτή τήν κοινωνική πραγματικότητα.

Εἶναι λοιπόν σαφές ὅτι δέν μπορεί νά ὑπάρξει « μέθοδος », στήν ἱστορία, πού θά μπορούσε νά παραμεῖνει ἀνεπηρέαστη ἀπό τήν πραγματική ἱστορική ἐξέλιξη. Κι αὐτό, γιά λόγους πολύ πιά βαθεῖς ἀπό τήν « πρόοδο τῆς γνώσεως », τίς « καινούργιες ἀνακαλύψεις » κ.λπ., γιά λόγους πού

οὐδὲν μπορεί νά « ἐξαναγκάσει » ἓνα καινούργιο ὕλικό νά ἐμφανισθεῖ. Ὑπάρχει ἰσχυρά μιά διπλή σχέση, ἀλλ' ἀσφαλῶς ὄχι ἀνεξαρτησία τῶν κατηγοριῶν ὡς πρὸς τό περιεχόμενο.

⁸ « Der Funktionswechsel des historischen Materialismus » (Ἡ ἀλλαγὴ τῆς λειτουργίας τοῦ ἱστορικοῦ ὕλισμου), ἐνθ' ἄν., ἰδιαιτ. σελ. 237 ἐπ. (γαλλ. μετάφρ. σ. 266 ἰ.π.).

ἀφοροῦν ἄμεσα τὴν ἴδια τὴ δομὴ τῆς ἱστορικῆς γνώσεως, καὶ κατὰ κύριο λόγο τὴ δομὴ τοῦ ἀντικειμένου τῆς, δηλαδή τὸν τρόπο τοῦ εἶναι τῆς ἱστορίας. Πράγματι, δεδομένου ὅτι τὸ ἀντικείμενο τῆς ἱστορικῆς γνώσεως εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ σημαῖνον ἢ συγκροτημένο ἀπὸ σημασίες, ἡ ἐξέλιξη τοῦ ἱστορικοῦ κόσμου εἶναι ipso facto ἐκδίπλωση ἑνὸς κόσμου σημασιῶν. Δέν μπορεῖ λοιπὸν ἐδῶ νὰ ὑπάρξει τομὴ ἀνάμεσα στὸ ὑλικὸ καὶ τίς κατηγορίες, στὸ γεγονὸς καὶ τὸ νόημα. Αὐτὸς δὲ ὁ κόσμος τῶν σημασιῶν, κόσμος μέσα στὸν ὁποῖο ζεῖ τὸ «ὑποκείμενο» τῆς ἱστορικῆς γνώσεως, εἶναι ἐπίσης ὁ κόσμος σέ σχέση μὲ τὸν ὁποῖο τὸ «ὑποκείμενο» αὐτὸ συλλαμβάνει, κατ' ἀνάγκη καὶ ἐξ ὑπαρχῆς, τὸ σύνολο τοῦ ἱστορικοῦ ὑλικοῦ.

Βέβαια, κι αὐτὲς οἱ διαπιστώσεις εἶναι σχετικές. Δέν μποροῦν νὰ συνεπάγονται ὅτι, κάθε στιγμή, ἡ ἐξέλιξη τῆς πραγματικῆς ἱστορίας ξαναθέτει σέ ἀμφισβήτηση, ξεπερνᾷ ἢ καταστρέφει, τὴ στιγμή ἀκριβῶς πού σκεπτόμαστε, κάθε κατηγορία καὶ κάθε μέθοδο. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ ἂν ἡ μεταβολὴ στὴν ἱστορία ἔφτασε στὸ σημεῖο, ὅπου οἱ παλιές κατηγορίες καὶ ἡ παλιὰ μέθοδος πρέπει νὰ ἐπανεξετασθοῦν, ἀποτελεῖ κάθε φορά ἓνα συγκεκριμένο ζήτημα. Γίνεται ὁμως τότε φανερό ὅτι αὐτὸ δέν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀνεξάρτητα ἀπὸ μιὰ συζήτηση τοῦ περιεχομένου, καὶ ὅτι δέν εἶναι κἀν τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ συζήτηση ἐπὶ τοῦ περιεχομένου, ἡ ὁποία, στή συγκεκριμένη περίπτωση, ἀρχίζοντας μὲ τὴν παλιὰ μέθοδο, δείχνει, στή ἐπαφή τῆς μὲ τὸ ὑλικὸ, τὴν ἀνάγκη νὰ τὴν ξεπεράσουμε.

Ὅταν λέμε : μαρξιστὴς εἶναι ἐκεῖνος πού εἶναι πιστὸς στή μέθοδο τοῦ Μάρξ πού παραμένει ἀληθινή, λέμε μὲ ἄλλα λόγια ὅτι τίποτα στὸ περιεχόμενο τῆς ἱστορίας τῶν τελευταίων ἑκατὸ χρόνων δέν ἐπιτρέπει, οὔτε ἐπιβάλλει, νὰ θέσουμε σέ ἀμφισβήτηση τίς κατηγορίες τοῦ Μάρξ, ὅτι τὰ πάντα εἶναι δυνατό νὰ κατανοηθοῦν μὲ τὴν μέθοδό του. Παίρνουμε συνεπῶς θέση ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο, ἔχουμε μιὰ ὀρισμένη θεωρία γι' αὐτὸ καὶ συγχρόνως ἀρνούμαστε νὰ τὸ ποῦμε.

Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἐπεξεργασία τοῦ περιεχομένου εἶναι ἀκριβῶς ἐκείνη πού μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ἐπανεξετάσουμε τὴν μέθοδο, καὶ συνεπῶς τὸ μαρξιστικὸ σύστημα. Ἄν ὀδηγηθήκαμε, βαθμιαῖα καὶ στὸ τέλος ἀπὸτομα, στὸ νὰ θέσουμε τὸ ζήτημα τοῦ μαρξισμοῦ, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι ὑποχρεωθήκαμε νὰ διαπιστώσουμε ὅτι ὄχι μόνο, καὶ ὄχι τόσο, ἡ τὰδε ἰδιαίτερη θεωρία τοῦ Μάρξ ἢ ἡ τὰδε συγκεκριμένη ἰδέα τοῦ παραδοσιακοῦ μαρξισμοῦ ἦταν «λανθασμένη», ἀλλὰ ὅτι οὔτε τὴν ἱστορία πού ζοῦμε δέν μποροῦμε πλέον νὰ τὴ συλλάβουμε μὲ τὴ βοήθεια τῶν μαρξιστικῶν κατηγοριῶν, αὐτῶν καθ' ἑαυτῶν, «βελτιωμένων» ἢ «διευρυνμένων» κ.λπ. Καταλάβαμε πῶς αὐτὴ ἡ ἱστορία δέν μπορεῖ οὔτε νὰ κατανοηθεῖ, οὔτε νὰ μετασχηματισθεῖ μ' αὐτὴ τὴν μέθοδο. Ἡ ἐπανεξέταση τοῦ μαρξισμοῦ πού ἐπιχειροῦμε δέν γίνεται στὸ κενό, δέν μιλοῦμε τοποθετώντας τὸν ἑαυτὸ μας ὅπουδήποτε καὶ πούθενά. Ἐχοντας ξεκινήσει ἀπὸ

τὸν ἐπαναστατικὸ μαρξισμό, φτάσαμε στὸ σημεῖο ὅπου ἔπρεπε νὰ διαλέξουμε ἀνάμεσα στὸ νὰ μείνουμε μαρξιστὲς ἢ στὸ νὰ μείνουμε ἐπαναστάτες· ἀνάμεσα στὴν πίστη σ' ἓνα δόγμα πού δέν ἐμψυχώνει ἐδῶ καὶ πολὺ καιρὸ οὔτε τὸν στοχασμὸ οὔτε τὴ δράση καὶ στὴν πίστη σ' ἓνα πρόταγμα μιᾶς ριζικῆς ἀλλαγῆς τῆς κοινωνίας, πού ἀπαιτεῖ πρῶτα ἀπ' ὅλα νὰ καταλάβουμε αὐτὸ πού θέλουμε ν' ἀλλάξουμε, καὶ νὰ ἐντοπίσουμε μέσα στὴν κοινωνία αὐτὸ πού τὴν ἀμφισβητεῖ πραγματικά καὶ τὴν ἀντιμάχεται στή σημερινὴ μορφή τῆς. Ἡ μέθοδος εἶναι ἀξεχώριστη ἀπ' τὸ περιεχόμενο, καὶ ἡ ἐνότητά τους, ἡ θεωρία, εἶναι κι αὐτὴ ἀξεχώριστη ἀπὸ τίς ἀπαιτήσεις μιᾶς ἐπαναστατικῆς δράσης, τὴν ὁποία τὰ παραδοσιακὰ σχήματα, ὅπως δείχνει τὸ παράδειγμα τόσο τῶν μεγάλων κομμάτων ὅσο καὶ τῶν αἰρέσεων, δέν μποροῦν πιά νὰ φωτίσουν καὶ νὰ κατευθύνουν.

2. Η ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Μποροῦμε λοιπὸν, ὀφείλουμε μάλιστα, νὰ ἀρχίσουμε ἐξετάζοντας τί ἀπέγινε μὲ τὸ πιὸ συγκεκριμένο περιεχόμενο τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας, τὴν οἰκονομικὴ δηλαδή ἀνάλυση τοῦ καπιταλισμοῦ. Αὐτὴ ἡ ἀνάλυση, πού δέν ἀντιπροσωπεύει ἀπλῶς μιὰ συγκυριακὴ καὶ τυχαία ἐμπειρικὴ ἐφαρμογὴ σέ ἓνα ἰδιαίτερο ἱστορικὸ φαινόμενο, ἀποτελεῖ τὸ πιὸ προωθημένο σημεῖο στὸ ὁποῖο πρέπει νὰ συγκεντρωθεῖ ὅλη ἡ ὑπόσταση τῆς θεωρίας, ἐκεῖ ὅπου ἡ θεωρία δείχνει ἐπιτέλους ὅτι εἶναι ἰκανὴ νὰ παραγάγει ὄχι μόνο κάποιες γενικὲς ἰδέες, ἀλλὰ ὅτι μπορεῖ νὰ ἐπιτύχει τὴ σύμπτωση τῆς ἴδιας τῆς τῆς διαλεκτικῆς μὲ τὴ διαλεκτικὴ τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας καὶ, τέλος, νὰ ἐξαγάγει ἀπὸ τὴν κίνηση τῆς ἴδιας τῆς πραγματικότητας τίς δάσεις τῆς ἐπαναστατικῆς δράσης καὶ ταυτόχρονα τὸν προσανατολισμὸ τῆς.

Δέν εἶναι ἄνευ σημασίας τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Μάρξ ἀφιέρωσε τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ζωῆς του σ' αὐτὴ τὴν ἀνάλυση (καὶ ὅτι στή συνέχεια τὸ μαρξιστικὸ κίνημα ἀπέδωσε πάντοτε μιὰ κεφαλαιώδη σημασία στήν οἰκονομία), ἐκεῖνοι δὲ οἱ ἐξεζητημένοι σημερινοὶ «μαρξιστὲς» πού δέν θέλουν ν' ἀκοῦν παρὰ μόνο γιὰ τὰ χειρόγραφα τῆς νεότητος τοῦ Μάρξ, δείχνουν ὄχι μόνο ἐπιπολαιότητα, ἀλλὰ κυρίως ὑπερβολικὴ ἔπαρση, γιατί ἡ συμπεριφορὰ τους καταλήγει νὰ σημαίνει τὸ ἑξῆς : μετὰ τὰ τριάντα του, ὁ Μάρξ δέν ἤξερε πλέον τί ἔκανε.

Ξέρουμε ὅτι γιὰ τὸν Μάρξ ἡ καπιταλιστικὴ οἰκονομία ὑπόκειται σέ ἀνυπέρβλητες ἀντιφάσεις πού ἐκδηλώνονται τόσο μὲ τίς περιοδικὲς κρίσεις ὑπερπαραγωγῆς, ὅσο καὶ μὲ μακροπρόθεσμες τάσεις, τῶν ὁποίων ἡ δράση συγκλονίζει τὸ σύστημα ὅλο καὶ πιὸ βαθιά : αὔξηση τοῦ ποσοτικοῦ ἐκμετάλλευσης (συνεπῶς αὔξημένη ἀθλιότητα, ἀπόλυτη ἢ σχετικὴ τοῦ προλεταριάτου)· αὔξηση τῆς ὀργανικῆς σύνθεσης τοῦ κεφαλαίου

(συνεπώς αύξηση του βιομηχανικού έφεδρικού στρατού, δηλαδή της διαρκούς άνεργίας)· πτώση του ποσοστού του κέρδους (άρα επιβράδυνση της συσσώρευσης του κεφαλαίου και της επέκτασης της παραγωγής). Όλα αυτά εκφράζουν σε τελευταία ανάλυση την αντίφαση του καπιταλισμού όπως τή βλέπει ο Μάρξ : τό ασυμβίβαστο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και « παραγωγικών σχέσεων » ή καπιταλιστικών « μορφών ιδιοκτησίας »⁹.

Άλλά ή πείρα των είκοσι τελευταίων έτών μās κάνει νά σκεφθούμε ότι οί περιοδικές κρίσεις υπερπαραγωγής δέν είναι καθόλου αναπόφευκτες στον σύγχρονο καπιταλισμό (άν εξαιρέσουμε την εξαιρετικά μετριασμένη μορφή των δευτερευουσών και παροδικών « ύφέσεων »). Καί ή πείρα των τελευταίων εκατό χρόνων στίς ανεπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες δέν δείχνει ούτε εξαθλίωση του προλεταριάτου (απόλυτη ή σχετική), ούτε αιώνια αύξηση της άνεργίας, ούτε πτώση του ποσοστού του κέρδους, και ακόμη λιγότερο μιά επιβράδυνση της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, των οποίων αντίθετα ο ρυθμός επιταχύνθηκε σε βαθμό άδιανόητο προηγουμένως.

Φυσικά, αυτή ή πείρα δέν « αποδεικνύει » τίποτα από μόνη της. Μās υποχρεώνει όμως νά επανέλθουμε στην οικονομική θεωρία του Μάρξ, για νά δούμε αν ή αντίφαση ανάμεσα στη θεωρία και τά γεγονότα είναι απλώς φαινομενική ή παροδική, αν μιά κατάλληλη τροποποίηση της θεωρίας δέν θά επέτρεπε ενδεχομένως νά εξηγήσουμε τά γεγονότα χωρίς νά εγκαταλείψουμε τό ουσιαστικό της μέρος, ή αν τελικά τό πρόβλημα βρίσκεται στην ίδια την ύπόσταση της θεωρίας.

Άν πραγματοποιήσουμε αυτή την επανεξέταση, οδηγούμαστε στη διαπίστωση ότι είναι αδύνατο νά διασωθεί ή οικονομική θεωρία του Μάρξ, ούτε και οί προκειμένες της, ή μέθοδός της ή ή δομή της¹⁰. Έν συντομία, ή θεωρία ως τέτοια « άγνοεί » τή δράση των κοινωνικών τάξεων. « Άγνοεί » τήν επίδραση των εργατικών αγώνων στην κατανομή

⁹ Μιά παρατομή ανάμεσα σε χίλιες: « Τό μονοπώλιο του κεφαλαίου μεταβάλλεται σε δεσμά του τρόπου παραγωγής που άνθισε μαζί του και υπό τήν αίγίδα του. Η συγκέντρωση των μέσων παραγωγής και ή κοινωνικοποίηση της εργασίας φθάνουν σ' ένα σημείο, όπου καθίστανται ασυμβίβαστες με τό καπιταλιστικό τους περίβλημα. Αυτό τό περίβλημα διασπάται. Η ώρα της καπιταλιστικής ιδιοκτησίας έσπασε. Οί απαλλοτριωτές απαλλοτριώνονται ». *Τό Κεφάλαιο*, *Marx-Engels Werke*, τ. 23, Βερολίνο, έκδ. Dietz, 1968, σ. 791· *K. Marx, Oeuvres*, νέα γαλλ. έκδ. υπό Μ. Rubel, Παρίσι, La Pléiade, 1965, τ. I, σ. 1239. [Του λοιπού εν συντομία *MEW* και *La Pléiade*. ΣτΜ.]

¹⁰ Για τήν κριτική της οικονομικής θεωρίας του Μάρξ, βλ. « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » (Τό επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό), εν *Socialisme ou Barbarie* [στό έξής *S.ou B.*], 31 (Δεκ. 1960), σ. 68-81 [αναδημοσιεύεται στο *Capitalisme moderne et révolution*, τ. 2, έκδ. 10/18, Παρίσι, 1979. Βλ. και *La dynamique du capitalisme*, 10/18, υπό έκδ.]

του κοινωνικού προϊόντος, και έτσι, αναγκαστικά, στην όλότητα των πτυχών της λειτουργίας της οικονομίας και κυρίως στη συνεχή διεύρυνση της αγοράς των καταναλωτικών αγαθών. « Άγνοεί » τό φαινόμενο της βαθμιαίας όργάνωσης της κεφαλαιοκρατικής τάξης, που γίνεται ακριβώς για νά τεθούν υπό έλεγχο οί « αθέορμητες » τάσεις της οικονομίας. Αυτό απορρέει από τή βασική της προκειμένη : ότι στην καπιταλιστική οικονομία οί άνθρωποι, προλετάριοι ή καπιταλιστές, μετασχηματίζονται, πραγματικά και όλοκληρωτικά, σε πράγματα, πραγματοποιούνται*, και έτσι υποτάσσονται στη δράση οικονομικών νόμων που δέν διαφέρουν σε τίποτα από τούς φυσικούς^α, εκτός από τό γεγονός ότι, για νά πραγματοποιηθούν, μεταχειρίζονται τίς « συνειδητές » πράξεις των ανθρώπων ως *ασυνείδητο* εργαλείο.

Όμως, αυτή ή προκειμένη είναι μιά άφαίρεση που άντιστοιχεί στη μιση, αν μπορούμε νά πούμε, πραγματικότητα, και ως τέτοια είναι τελικά ψευδής. Ουσιαστική τάση του καπιταλισμού, ή πραγματοποίηση δέν μπορεί ποτέ νά πραγματοποιηθεί έξ όλοκληρου. Άν αυτό γινόταν, αν τό σύστημα πετύχαινε πραγματικά νά μετασχηματίσει τούς ανθρώπους σε πράγματα κινούμενα από τίς οικονομικές « δυνάμεις » και μόνο, τότε θά κατέρρεε, όχι μακροπρόθεσμα, αλλά αυτοστιγμεί. Έξίσου μέ τήν τάση προς πραγματοποίηση, ο αγώνας των ανθρώπων εναντίον της άποτελεί όρο λειτουργίας του καπιταλισμού. Ένα εργοστάσιο, όπου οί εργάτες θά ήταν πραγματικά και έξ όλοκληρου απλά γρανάζια των μηχανών, και θά εκτελούσαν τυφλά τίς διαταγές της διεύθυνσης, θά σταματούσε μέσα σ' ένα τέταρτο. Ο καπιταλισμός δέν μπορεί νά λειτουργήσει παρά κινητοποιώντας διαρκώς τήν καθαρά *άνθρώπινη* δραστηριότητα των υποτακτικών του, τούς οποίους τήν ίδια στιγμή προσπαθεί νά υποβιβάσει και νά άπανθρωπίσει όσο γίνεται περισσότερο. Δέν μπορεί νά λειτουργήσει παρά μόνο στο μέτρο που αυτή ή βαθιά του τάση, που είναι πραγματι ή πραγματοποίηση, δέν πραγματοποιείται, στο μέτρο που οί νόρμες που θέτει διαρκώς καταπολεμούνται στην έφαρμογή τους. Η ανάλυση δείχνει ότι έδώ έγκείται ή έσχατη αντίφαση του καπιταλισμού¹¹, και όχι στίς

^α Πρβλ. τά ίδια τά λόγια του Μάρξ, του οποίου « ή άποψη άντιλαμβάνεται τήν ανάπτυξη του οικονομικού σχηματισμού της κοινωνίας σαν μιά φυσικο-ιστορική διαδικασία [φυσική διαδικασία, που αναφέρεται στην « ιστορία » της φύσης, ΣτΜ.] », *Τό Κεφάλαιο*, *MEW*, τ. 23, σ. 14· *La Pléiade*, τ. I, σ. 550 (υπογραμμισμένο στην από τον ίδιο τον Μάρξ θεωρημένη γαλλική μετάφραση του *Κεφαλαίου*).

¹¹ « Τό επαναστατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό », *S.ou B.*, 32 (Άπρ. 1961) = *Capitalisme moderne et révolution*, 2, σελ. 105 έπ. [Έπίσης, « Sur la contenu du socialisme, III » (Γιά τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού, ΙΙΙ), εν *L'Expérience du mouvement ouvrier*, 2: *Proletariat et organisation*, έκδ. 10/18, σ. 9 έπ. Έλλην. μετάφρ. Η πείρα του εργατικού κινήματος. 2: προλεταριάτο και

κατά κάποιο τρόπο μηχανικές ασυμβατότητες που δήθεν παρουσιάζουν οι οικονομικές τροχιές των ανθρώπινων μορίων μέσα στο σύστημα. Αυτές οι ασυμβατότητες, στο μέτρο που ξεπερνούν ιδιαίτερα και έντοπι-σμένα φαινόμενα, είναι έν τέλει άπατηλές.

Από αυτή την επανεξέταση απορρέει μιά σειρά συμπερασμάτων, από τα οποία μόνο τα σημαντικότερα θά μās άπασχολήσουν έδω.

Κατά πρώτο λόγο, δέν μπορούμε πλέον νά κρατήσουμε την κεντρική σημασία που έδινε ο Μάρξ (και όλο τό μαρξιστικό κίνημα) στην οίκονομία ως τέτοια. Ο όρος οίκονομία χρησιμοποιείται έδω μέ τό σχετικά άκριβές νόημα που του προσδίδει τό ίδιο τό περιεχόμενο του Κεφαλαίου : σύστημα άφηρημένων και μετρήσιμων σχέσεων, τό όποιο βάσει ενός όρισμένου τύπου ιδιοποίησης των παραγωγικών πόρων (είτε αυτή ή ιδιοποίηση είναι νομικά κατοχυρωμένη ως κυριότητα, είτε άπλως εκφράζει μιά de facto έξουσία διαθέσεως), καθορίζει τόν σχηματισμό, την ανταλλαγή και την κατανομή των άξιων. Δέν μπορούμε νά ύψώσουμε αυτές τις σχέσεις σέ αυτόνομο σύστημα, μέ λειτουργία διεπόμενη από ίδιους νόμους, ανεξάρτητους από τις άλλες κοινωνικές σχέσεις. Αυτό δέν μπορεί νά γίνει στην περίπτωση του καπιταλισμού, δεδομένου δέ ότι στην καπιταλιστική άκριβώς κοινωνία ή οίκονομία έτεινε περισσότερο νά « αυτόνομηθεί » σάν σφαίρα κοινωνικής δραστηριότητας, φανταζόμαστε ότι αυτό είναι άκόμη λιγότερο δυνατό στις προηγούμενες κοινωνίες. Άκόμα και στον καπιταλισμό, ή οίκονομία παραμένει μιά άφαιρεση. Η κοινωνία δέν έχει μεταμορφωθεί σέ οίκονομική κοινωνία σέ τέτοιο σημείο, που νά μπορούμε νά θεωρούμε τις άλλες κοινωνικές σχέσεις σάν δευτερεύουσες.

Έπειτα, εάν ή κατηγορία της πραγματοποίησης πρέπει νά επανεξετασθεί, αυτό σημαίνει ότι και όλη ή φιλοσοφία της ιστορίας που ύποτεινει την άνάλυση του Κεφαλαίου πρέπει νά επανεξετασθεί. Θά θίξουμε πιο κάτω αυτό τό ζήτημα.

Τέλος, γίνεται φανερό ότι ή αντίληψη που είχε διαμορφώσει ο Μάρξ για την κοινωνική και ιστορική δυναμική την πιο γενική τίθεται ύπό άμφισβήτηση στο ίδιο τό πεδίο όπου είχε γίνει ή πιο συγκεκριμένη έπεξεργασία της. Άν τό Κεφάλαιο αποκτά μιά τέτοια σημασία στο έργο του Μάρξ και στην ιδεολογία των μαρξιστών, αυτό όφείλεται στο ότι πρέπει νά αποδείξει έπιστημονικά, στή συγκεκριμένη περίπτωση που ένδιαφέρει πάνω άπ' όλα, στην περίπτωση της καπιταλιστικής κοινωνίας, τή θεωρητική και πρακτική αλήθεια μιάς γενικής αντίληψης της δυναμικής της ιστορίας, δηλαδή ότι « σέ ένα όρισμένο στάδιο της άνάπτυξής τους,

όργάνωση, ύπό Β. Ψιμούλη και Ζ. Χριστοφίδου, Άθήνα, Έκδ. Άμφορέας, 1978, σ. 9 έπ.].

οι παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σέ αντίφαση μέ τις ύπάρχουσες παραγωγικές σχέσεις, ή, κι αυτό άποτελεί άπλως τή νομική τους έκφραση, μέ τις σχέσεις ιδιοκτησίας, μέσα στις όποιες είχαν μέχρι τότε κινηθεί »¹².

Πράγματι, τό Κεφάλαιο, διαπνεόμενο από τή μιά άκρη στην άλλη από αυτή την ούσιαστική διαίσθηση, ότι τίποτα έφεξης δέν μπορεί νά σταματήσει την άνάπτυξη της τεχνικής και τή συνακόλουθη άνάπτυξη της παραγωγικότητας της έργασίας, σκοπεύει στο νά δείξει ότι οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, οι όποιες στην άρχή άποτελούσαν την πιο πρόσφορη έκφραση και τό πιο άποτελεσματικό όργανο της άνάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, γίνονται, « σέ ένα όρισμένο στάδιο », ή τροχοπέδη αυτής της άνάπτυξης και πρέπει γι' αυτό τόν λόγο νά διαρραγούν.

Όσο οι ύμνοι προς την άστική τάξη στην προοδευτική της φάση δοξολογούν την άνάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, της όποιας αυτή ύπήρξε τό ιστορικό όργανο¹³, άλλο τόσο ή καταδίκη που άπαγγέλλεται έναντίον της, από τόν Μάρξ τόν ίδιο όσο και από τούς μεταγενέστερους μαρξιστές, βασίζεται στην ιδέα ότι αυτή ή άνάπτυξη παρεμποδίζεται στο έξής από τόν καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. « Οι ρωμαλέες δυνάμεις της παραγωγής, αυτός ο άποφασιστικός παράγοντας της ιστορικής εξέλιξης, πνίγονταν μέσα στις καθυστερημένες κοινωνικές ύπερδομές (άτομική ιδιοκτησία, έθνικό Κράτος), στις όποιες ή προηγούμενη εξέλιξη τις είχε έγκλωβίσει. Άναπτυγμένες από τόν καπιταλισμό, οι παραγωγικές δυνάμεις συγκρούονταν σέ όλα τα τοιχώματα του έθνικού και άστικού Κράτους, άπαιτώντας τή χειραφέτησή τους μέ την καθολική όργάνωση της σοσιαλιστικής οίκονομίας », έγραψε ο Τρότσκυ τό 1919¹⁴, ενώ τό 1936 θεμελιώνει τό Μεταβατικό Πρόγραμμα του πάνω σ' αυτή τή διαπίστωση : « Οι παραγωγικές δυνάμεις της άνθρωπότητας έπαψαν νά αναπτύσσονται... » – γιατί, στο μεταξύ, οι καπιταλιστικές σχέσεις είχαν γίνει, από σχετική, προσωρινά άπόλυτη τροχοπέδη της άνάπτυξής τους.

Ξέρουμε σήμερα ότι αυτό δέν είναι αλήθεια και ότι έδω και είκοσι

¹² Κ. Μάρξ, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Κριτική της πολιτικής οίκονομίας), Πρόλογος, MEW, 13, σ. 9, γαλλ. μετάφρ. L. Lafargue, Παρίσι, 1928, σ. 5.

¹³ Βλέπε π.χ. τό πρώτο μέρος του Κομμουνιστικού Μανιφέστου (« Άστοί και προλετάριοι »).

¹⁴ Λ. Τρότσκυ, *Τρομοκρατία και κομμουνισμός*, γαλλ. έκδ. 10/18, Παρίσι, 1963, σελ. 41. Πρέπει νά υπενθυμίσουμε ότι, μέχρι προσφάτως, σταλινικοί, τροτσκιστές και « άκρως άριστεροί » από τούς πλέον άκραιφνείς, ήταν στην πράξη σύμφωνοι στο νά άρνούνται, νά καλύπτουν ή νά ύποτιμούν ύπό κάθε πρόσχημα τό γεγονός ότι ή παραγωγή εξακολουθούσε νά αναπτύσσεται μετά τό 1945. Άκόμα και τώρα, ή φυσιολογική άπάντηση ενός « μαρξιστή » είναι: « Ναι, αλλά αυτό όφείλεται στην παραγωγή όπλων ».

πέντε χρόνια οί παραγωγικές δυνάμεις αναπτύχθηκαν με ρυθμό που ξεπερνάει ότιδήποτε θά μπορούσε νά φαντασθεί κανείς. Αύτή ή ανάπτυξη δέβαια έξαρτήθηκε από τροποποιήσεις στην όργάνωση του καπιταλισμού, καί έπέφερε επίσης άλλες, δέν έθεσε όμως σέ άμφισβήτηση τήν ούσία των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Αυτό που φαινόταν στον Μάρξ καί στους μαρξιστές σαν « αντίφαση » που θά έκανε τό σύστημα νά έκραγεί « λύθηκε » στό έσωτερικό του συστήματος.

Ό λόγος είναι ότι, κατ' αρχάς, δέν έπρόκειτο ποτέ για αντίφαση. Τό νά μιλούμε για « αντίφαση » ανάμεσα στίς παραγωγικές δυνάμεις καί τίς παραγωγικές σχέσεις είναι χειρότερο κι από γλωσσική κατάχρηση, είναι μία φρασεολογία που έπιτρέπει μία διαλεκτική έπίφαση σέ κάτι που δέν είναι παρά μοντέλο μιάς σκέψης μηχανικής. Όταν ένα άέριο, θερμαινόμενο σ' ένα δοχείο, έξασκει στά τοιχώματα του δοχείου μία αύξανόμενη πίεση, ή όποία τελικά μπορεί νά τά διαρρήξει, δέν έχει κανένα νόημα νά πούμε ότι υπάρχει « αντίφαση » ανάμεσα στην πίεση του άερίου καί στή στερεότητα των τοιχωμάτων – όπως καί δέν υπάρχει « αντίφαση » ανάμεσα σέ δύο αντίθετες δυνάμεις έξασκούμενες στό ίδιο σημείο. Κατά τόν ίδιο τρόπο, στην περίπτωση τής κοινωνίας, θά μπορούσε κανείς τό πολύ νά μιλήσει για ένταση, αντίθεση ή σύγκρουση ανάμεσα στίς παραγωγικές δυνάμεις (τήν πραγματική παραγωγή ή τό παραγωγικό δυναμικό τής κοινωνίας), των όποιων ή ανάπτυξη άπαιτεί σέ κάθε στάδιο ένα όρισμένο τύπο όργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων, καί σ' εκείνους τους τύπους όργάνωσης που άργά ή γρήγορα « καθυστερούν » σέ σχέση μέ τίς παραγωγικές δυνάμεις καί παύουν νά τους είναι πρόσφοροι. Όταν ή ένταση γίνεται ύπερβολικά ισχυρή, ή σύγκρουση ύπερβολικά όξεία, μία επανάσταση σαρώνει τήν παλιά κοινωνική όργάνωση καί ανοίγει τόν δρόμο σ' ένα καινούργιο στάδιο τής ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων.

Όμως αυτό τό μηχανιστικό σχήμα δέν στέκει, άκόμη καί στό πιο άπλό έμπειρικό έπίπεδο. Αντιπροσωπεύει μία καταχρηστική παρεκβολή στό σύνολο τής ιστορίας, μιάς διαδικασίας που συντελέστηκε μόνο σέ μία της φάση, στή φάση τής αστικής επανάστασης. Περιγράφει περίπου πιστά αυτό που πραγματοποιήθηκε τήν περίοδο τής μετάβασης από τή φεουδαρχική κοινωνία, άκριδέστερα : από τίς νόθες κοινωνίες τής Δυτικής Εύρώπης τής περιόδου από τό 1650 ως τά 1850 (όπου μία αστική τάξη, ήδη άρκετά αναπτυγμένη καί οικονομικά επικρατούσα, συγκρούεται μέ τήν άπόλυτη μοναρχία καί μέ φεουδαρχικά κατάλοιπα στην άγροτική ιδιοκτησία καί στίς πολιτικές καί νομικές δομές), στην καπιταλιστική. Δέν αντιστοιχεί όμως ούτε στην κατάρρευση τής άρχαίας κοινωνίας καί στή μεταγενέστερη εμφάνιση του φεουδαρχικού κόσμου, ούτε στή γέννηση τής αστικής τάξης, που αναδύεται άκριδώς έξω από τίς φεουδαρχικές σχέσεις καί στό περιθώριό τους, ούτε στή συγκρότηση τής

γραφειοκρατίας σέ κυρίαρχο στρώμα σήμερα στίς υπό εκβιομηχάνιση καθυστερημένες χώρες, ούτε, τελικά, στην ιστορική εξέλιξη των μή εύρωπαϊκών λαών. Σέ καμιά από αυτές τίς περιπτώσεις δέν μπορούμε νά μιλούμε για ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων που ένσαρκώνεται από μία ισχυροποιούμενη μέσα στό δεδομένο κοινωνικό σύστημα κοινωνική τάξη, ανάπτυξη που νά γίνεται « σέ ένα όρισμένο στάδιο » άσυμβίβαστη μέ τή διατήρηση του συστήματος καί νά όδηγεί έτσι σέ μία επανάσταση που δίνει τήν έξουσία στην « ανερχόμενη » τάξη.

Καί εδώ πάλι, πέρα από τήν « έπιθεβαίωση » ή τή « διάψευση » τής θεωρίας από τά γεγονότα, αυτό που ιδιαίτερα πρέπει νά σκεφθούμε είναι ή σημασία τής θεωρίας, τό πιο βαθύ της περιεχόμενο, οί κατηγορίες της καί ό τύπος τής σχέσης που άποσκοπεί νά εγκαταστήσει μέ τήν πραγματικότητα.

Ένα είναι νά αναγνωρίσουμε τή θεμελιώδη σπουδαιότητα τής διδασκαλίας του Μάρξ, ως προς τή βαθιά σχέση που ένώνει τήν παραγωγή μέ τήν ύπόλοιπη ζωή μιάς κοινωνίας. Κανένας, μετά τόν Μάρξ, δέν μπορεί πιά νά σκεφθεί τήν ιστορία, « ξεχνώντας » ότι κάθε κοινωνία πρέπει νά έξασφαλίζει τήν παραγωγή των υλικών όρων τής ζωής της, καί ότι όλες οί πλευρές τής κοινωνικής ζωής συνδέονται βαθιά μέ τήν έργασία, μέ τόν τρόπο όργάνωσης αυτής τής παραγωγής καί μέ τήν κοινωνική διαίρεση που τής αντιστοιχεί.

Άλλο όμως είναι νά αναγάγουμε τήν παραγωγή, τήν ανθρώπινη δραστηριότητα τή μεσευμένη από έργαλεία καί αντικείμενα, τήν έργασία στίς « παραγωγικές δυνάμεις », δηλαδή τελικά στην τεχνική¹⁵, νά άποδώσουμε σ' αυτή μία « έν τελευταία αναλύσει » αυτόνομη ανάπτυξη, καί νά κατασκευάσουμε μία μηχανική των κοινωνικών συστημάτων βασισμένων σέ μία αίώνια, καί αίωνίως τήν ίδια, αντίθεση ανάμεσα, άφ' ενός

¹⁵ « ... Έχει σημασία νά κάνουμε πάντα διάκριση ανάμεσα στην υλική αναστάτωση των οικονομικών συνθηκών παραγωγής – που πρέπει νά διαπιστώσουμε πιστά μέ τή βοήθεια των φυσικών έπιστημών – καί στίς πολιτικές, νομικές κ.λπ. μορφές... », Κ. Μάρξ, πρόλογος τής Κριτικής στην πολιτική οικονομία, MEW, 13, σ. 9. μετάφρ. L. Lafargue, σ. 6 (ύπογραμμισμένο από μās). [Έπίσης: « Ό Δαρβίνος κατηύθυνε τό έπιστημονικό ένδιαφέρον στην έρευνα τής ιστορίας τής φυσικής τεχνολογίας, δηλαδή του σχηματισμού των φυτικών καί ζωικών όργάνων ως μέσων παραγωγής γά τή ζωή των φυτών καί των ζώων. Η ιστορία του σχηματισμού των παραγωγικών όργάνων του κοινωνικού ανθρώπου, τής υλικής δηλαδή διάσεως κάθε ιδιαίτερης κοινωνικής όργάνωσης, δέν είναι άξια παρόμοιας προσοχής; Καί δέν θά ήταν πιο εύκολο νά φέρουμε αυτή τήν προσπάθεια εις πέρας, μία καί, όπως λέει ό Vico, ή ιστορία του ανθρώπου διακρίνεται κατ' αυτό από τήν ιστορία τής φύσεως, ότι τήν πρώτη τήν κάναμε, ένω τή δεύτερη όχι; Η τεχνολογία άποκαλύπτει τή δράσα στάση του ανθρώπου άπέναντι στή φύση, τήν άμεση διαδικασία παραγωγής τής ζωής του, καί συνεπώς καί των κοινωνικών του σχέσεων, όπως καί των πνευματικών παραστάσεων που πηγάζουν από αυτές ». Τό Κεφάλαιο, MEW, 23, σ. 392 · La Pléiade, I, σ. 915].

σέ μιά τεχνική ή παραγωγικές δυνάμεις μέ μιά δική τους δραστηριότητα, καί, άφ' έτέρου, σέ ό,τι άλλο μένει άπό τίς ύπόλοιπες κοινωνικές σχέσεις καί τήν ανθρώπινη ζωή, τήν « ύπερδομή », προικισμένη έξίσου αυθαίρετα μέ μιά παθητικότητα καί μιά ούσιαστική άδράνεια.

Στήν πραγματικότητα, δέν ύπάρχει ούτε αυτονομία ούτε έμμενής τάση τής τεχνικής προς τήν κατεύθυνση μιάς αυτόνομης ανάπτυξης. Στά 99,5% τής διάρκειάς της – δηλαδή στό σύνολό της μέ έξαίρεση τούς πέντε τελευταίους αιώνες – ή γνωστή ή είκαζόμενη ιστορία τής ανθρωπότητας κύλησε στή βάση αυτού πού θά μās φαινόταν σήμερα ως στασιμότητα, καί τό όποιο οί άνθρωποι τής έποχής τό έζησαν σάν μιά αυτονόητη σταθερότητα τής τεχνικής. Πολιτισμοί καί αυτοκρατορίες ιδρύθηκαν καί διαλύθηκαν, στή διάρκεια χιλιετηρίδων, πάνω στίς ίδιες τεχνικές « ύποδομές ».

Στήν έλληνική αρχαιότητα, τό γεγονός ότι ή έφαρμογή τής τεχνικής στην παραγωγή παρέμεινε ασφαλώς κάτω άπό τίς δυνατότητες πού τής επέτρεπε ή έπιστημονική ανάπτυξη πού είχε ήδη έπιτευχθεί δέν μπορεί νά ξεχωρισθεί άπό τίς κοινωνικές καί πολιτισμικές συνθήκες του έλληνικού κόσμου, καί πιθανώς άπό μιά στάση των Έλλήνων άπέναντι στή φύση, τήν εργασία, τή γνώση. Όπως, αντίστροφα, δέν μπορεί νά ξεχωρισθεί ή τεράστια τεχνική ανάπτυξη τής σύγχρονης έποχής, άπό μιά βαθμιαία έστω, αλλά ριζική άλλαγή αυτών των στάσεων. Η ιδέα, επί παραδείγματι, ότι ή φύση δέν είναι παρά χώρος προς έκμετάλλευση άπό τόν άνθρωπο, είναι ό,τι άλλο θέλουμε εκτός άπό προφανής, αν θεωρηθεί άπό τήν πλευρά όλης τής προηγούμενης ανθρωπότητας, κι άκόμη, σήμερα, άπό τήν πλευρά των μή εκβιομηχανισμένων λαών. Η μετατροπή τής έπιστημονικής γνώσης ούσιαστικά σέ μέσο τεχνικής ανάπτυξης, ή άπόδοση σ' αυτήν ενός κατ' έξοχήν εργαλειακού χαρακτήρα αντιστοιχεί επίσης σέ μιά καινούργια στάση. Η εμφάνιση αυτών των στάσεων δέν μπορεί νά ξεχωρισθεί άπό τή γέννηση τής αστικής τάξης – γέννηση πού στηρίχθηκε στην αρχή στίς παλιές τεχνικές. Μόνο ύστερα άπό τήν πλήρη ανάπτυξη τής αστικής τάξης μπορούμε νά παρατηρήσουμε, φαινομενικά, ένα είδος αυτόνομης δυναμικής τής τεχνολογικής εξέλιξης. Άλλά μόνο φαινομενικά. Καί τούτο, όχι μόνο γιατί αυτή ή εξέλιξη είναι συνάρτηση τής φιλοσοφικής καί έπιστημονικής ανάπτυξης πού εξαπέλυσε (ή επιτάχυνε) ή Αναγέννηση, τής όποίας οί στενοί δεσμοί μέ όλη τήν αστική κουλτούρα καί τήν αστική κοινωνία είναι αναμφισβήτητοι, αλλά καί γιατί όλοένα καί περισσότερο επηρεάζεται άπό τή συγκρότηση του προλεταριάτου καί τήν ταξική πάλη μέσα στον καπιταλισμό, πάλη πού οδηγεί σέ μιά επιλογή, μέσα άπό τό πλήθος των δυνατών τεχνικών, εκείνων πού εφαρμόζονται στην παραγωγή¹⁶. Τέλος, στην παρούσα φάση του

καπιταλισμού, ή τεχνολογική έρευνα είναι προγραμματισμένη, προανατολισμένη, στραμμένη ρητά προς τούς στόχους πού θέτουν τά κυρίαρχα στρώματα τής κοινωνίας. Τί νόημα έχει νά μιλούμε για αυτόνομη εξέλιξη τής τεχνικής, όταν ή κυβέρνηση των Ένωμένων Πολιτειών αποφασίζει νά αφιερώσει ένα δισεκατομμύριο δολάρια για τήν έρευνα πάνω στα καύσιμα των πυραύλων καί ένα εκατομμύριο για τήν έρευνα πάνω στα αίτια του καρκίνου;

Όταν άφορα παρωχημένες φάσεις τής ιστορίας, όπου οί άνθρωποι έπεφταν τυχαία, θά λέγαμε, πάνω σέ κάποια έφεύρεση ή μέθοδο, καί όπου ή βάση τής παραγωγής (όπως του πολέμου ή των άλλων κοινωνικών δραστηριοτήτων) ήταν μιά μορφή τεχνολογικής πενίας, ή ιδέα μιάς σχετικής αυτόνομίας τής τεχνικής μπορεί νά διατηρήσει ένα νόημα – αν καί είναι λάθος ότι αυτή ή τεχνική υπήρξε « καθοριστική », μέ ένα αποκλειστικό νόημα του όρου, τής δομής καί τής εξέλιξης τής κοινωνίας, όπως τό αποδεικνύει ή τεράστια ποικιλία των πολιτισμών, αρχαϊκών καί ιστορικών (π.χ. άσιατικών) πού δημιουργήθηκαν « πάνω στην ίδια τεχνική βάση ». Άκόμα καί γι' αυτές τίς φάσεις, τό πρόβλημα τής σχέσης τύπου τεχνικής καί τύπου κοινωνίας καί πολιτισμού παραμένει άκέραιο. Στίς σύγχρονες όμως κοινωνίες ή συνεχής διεύρυνση του φάσματος των τεχνολογικών δυνατοτήτων καί ή αδιάκοπη δράση τής κοινωνίας πάνω στίς δικές της μεθόδους εργασίας, επικοινωνίας, πολέμου κ.λπ., ανασκευάζουν όριστικά τήν ιδέα τής αυτόνομίας του τεχνικού παράγοντος καί καθιστούν άπόλυτα ρητή τήν αμφίδρομη σχέση, τήν ακατάπαυστη κυκλική παραπομπή άπό τίς μεθόδους παραγωγής στην κοινωνική οργάνωση καί στό συνολικό περιεχόμενο του πολιτισμού^α.

Αυτά πού είπαμε δείχνουν ότι δέν ύπάρχει, ότι δέν υπήρξε ποτέ, άδράνεια καθ' έαυτήν τής υπόλοιπης κοινωνικής ζωής, ούτε προνόμιο παθητικότητας των « ύπερδομών ». Οί ύπερδομές δέν αποτελούν τίποτε άλλο άπό έναν ιστό κοινωνικών σχέσεων, πού δέν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο « πραγματικές », ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο « άδρανείς » άπό τίς άλλες – καί έξίσου « προσδιορισμένες » άπό τήν ύποδομή όσο κι εκείνη άπό αυτές, αν τό ρήμα « προσδιορίζω » μπορεί νά χρησιμοποιηθεί για νά δηλώσει τόν τρόπο συνύπαρξης των διαφόρων στιγμών ή πλευρών των κοινωνικών δραστηριοτήτων.

Η περίφημη φράση για τήν « καθυστέρηση τής συνείδησης ως προς τή

[τώρα δημοσιευμένο στον τόμο *Le contenu du socialisme*, Παρίσι, εκδ. 10/18, 1979, σ. 128 έπ.].

^α Βλέπε επίσης τό λήμμα « Technique » στην *Encyclopaedia Universalis*, τ. 15, σ. 803-809, Παρίσι, 1973 [τώρα στον τόμο *Les Carrefours du labyrinthe*, Παρίσι, εκδ. Le Seuil, 1978, σ. 221-248].

¹⁶ Βλέπε « Sur le contenu du socialisme, II », *S.ou.B.*, 22 (Ιούλ. 1957), σ. 14-21

ζωή» δέν είναι τίποτ' άλλο από μία φράση. 'Αντιπροσωπεύει μία εμπειρική διαπίστωση, πού ισχύει για τά μισά φαινόμενα και πού είναι ψευδής για τά υπόλοιπα. Στο στόμα και στο άσυνείδητο τών μαρξιστών, έγινε μία θεολογική φράση, και σάν τέτοια δέν έχει κανένα νόημα. Δέν υπάρχει ούτε ζωή ούτε κοινωνική πραγματικότητα χωρίς συνείδηση, και λέγοντας ότι ή συνείδηση καθυστερεί ως προς τήν πραγματικότητα, λέμε πώς τό κεφάλι ενός ανθρώπου πού περπατάει, βρίσκεται διαρκώς σέ καθυστέρηση ως προς τόν ίδιο τόν άνθρωπο. 'Ακόμα κι αν πάρουμε τή «συνείδηση» μέ μία στενή έννοια (ρητή συνείδηση, «σκέψη κάποιου πράγματος», θεωρητικοποίηση του δεδομένου), ή φράση παραμένει έξίσου ψευδής όσο και αληθής, γιατί μπορεί νά υπάρχει έξίσου «καθυστερηση» τής συνείδησης ως προς τήν πραγματικότητα, όσο και «καθυστερηση» τής πραγματικότητας ως προς τή συνείδηση – γιατί, μέ άλλα λόγια, υπάρχει έξίσου αντιστοιχία όσο και απόσταση ανάμεσα σ' αυτό πού οί άνθρωποι κάνουν και ζούν, και σ' εκείνο πού οί άνθρωποι σκέπτονται. Κι αυτό πού οί άνθρωποι σκέπτονται δέν είναι μόνο επίπονη έπεξεργασία αυτού πού υπάρχει ήδη, και ή όποία θαδίζει λαχανιασμένα στά ίχνη του. Αυτό πού οί άνθρωποι σκέπτονται είναι επίσης σχετικοποίηση του δεδομένου, αποστασιοποίηση, προβολή. 'Η ιστορία είναι έξίσου συνειδητή δημιουργία όσο και άσυνείδητη επανάληψη. Αυτό πού ό Μάρξ ονόμασε ύπερδομή, δέν ήταν καθόλου μία παθητική και καθυστερημένη αντανάκλαση μίας κοινωνικής «ύλικότητας» (έξ άλλου άπροσδιόριστης), όπως και ή ανθρώπινη αντίληψη και γνώση δέν είναι ανακριθείς και άσαφείς «αντανακλάσεις» ενός έξωτερικού κόσμου, τέλεια σχηματισμένου, γεμάτου χρώματα και μυρωδιές.

Είναι βέβαιο ότι ή ανθρώπινη συνείδηση, ως παράγων άλλαγής και δημιουργίας στην ιστορία, είναι ούσιαστικά μία πρακτική συνείδηση, μία *ratio* τελεστική-ένεργός, κάτι πολύ περισσότερο από θεωρητικός στοχασμός, στον όποιο ή πρακτική θά μπορούσε νά προσαρηθεί σάν τό πόρισμα ενός συλλογισμού, απλώς ύλοποιώντας του τίς συνέπειες. Αυτό όμως ή πρακτική δέν είναι αποκλειστικά μία τροποποίηση του ύλικού κόσμου, είναι έξίσου, και ακόμη περισσότερο, τροποποίηση τής συμπεριφοράς τών ανθρώπων και τών σχέσεών τους. 'Η επί του 'Ορους 'Ομιλία, τό Κομμουνιστικό Μανιφέστο, ανήκουν στην ιστορική πρακτική έξίσου μέ μία τεχνική έφεύρεση, και τό βάρος τους, όσον αφορά τά πραγματικά τους αποτελέσματα στην ιστορία, είναι άσυγκρίτως μεγαλύτερο.

'Ορισμένες στοιχειώδεις αλήθειες έχουν σήμερα τόσο ξεχασθεί, και ή ιδεολογική σύγχυση έχει φθάσει σέ τέτοιο σημείο, ώστε αυτά πού λέμε έδώ νά φανούν άσφαλώς σέ πολλούς «μαρξιστές» σάν ιδεαλισμός. 'Ιδεαλισμός όμως, στην πραγματικότητα, και μάλιστα του πιο ώμου και άφελους τύπου, βρίσκεται σ' αυτή τήν προσπάθεια, τό σύνολο τής ιστορικής πραγματικότητας νά αναχθεί στά αποτελέσματα τής δράσης ενός

μόνου παράγοντος, ό όποιος αναγκαστικά αφαιρείται από τά υπόλοιπα, και συνεπώς είναι απλά και καθαρά *αφηρημένος*, και ό όποιος, επί πλέον, είναι τής τάξεως μίας *ιδέας*. Πράγματι, οί ιδέες είναι εκείνες πού προωθούν τήν ιστορία στη λεγόμενη «ύλιστική αντίληψη τής ιστορίας», μόνο πού, αντί για φιλοσοφικές, πολιτικές, θρησκευτικές κ.λπ. ιδέες, είναι ιδέες τεχνικές. Είναι αλήθεια, ότι, για νά γίνουν ενεργές αυτές οί ιδέες, πρέπει νά «ένσαρκωθούν» σέ εργαλεία και μεθόδους εργασίας. Αυτό όμως ή ένσάρκωση καθορίζεται από αυτές· ένα καινούργιο εργαλείο είναι καινούργιο, καθόσον πραγματοποιεί έναν καινούργιο τρόπο αντίληψης τών σχέσεων τής παραγωγικής δραστηριότητας μέ τά μέσα και τό αντικείμενό της. Οί τεχνικές ιδέες παραμένουν λοιπόν ένα είδος πρώτου κινούντος, και τότε δυοίν θάτερον : ή μένουμε σ' αυτό, και τότε αυτή ή «έπιστημονική» αντίληψη εμφανίζεται σάν νά βασίζει όλη τήν ιστορία σ' ένα μυστήριο, τό μυστήριο τής αυτόνομης και ανεξήγητης εξέλιξης μίας ιδιαίτερης κατηγορίας ιδεών, ή ξαναθυθίζουμε τήν τεχνική στην κοινωνική όλότητα, και δέν υπάρχει περίπτωση νά τή μεταχειρισθούμε προνομιακά, *a priori* ή και *a posteriori*. 'Η προσπάθεια του 'Ενγκελς νά ξεφύγει από τό δίλημμα, εξηγώντας ότι οί ύπερδομές επιδρούν δεδαίως στις ύποδομές άλλ' ότι σέ «τελευταίο βαθμό» αυτές παραμένουν καθοριστικές, δέν έχει κανένα νόημα¹⁷. Σέ μία αιτιακή εξήγηση δέν υπάρχει τελευταίος βαθμός, κάθε κρίκος παραπέμπει αναπόφευκτα σέ κάποιον άλλον. 'Η ή παραχώρηση του 'Ενγκελς είναι μόνο φραστική, όποτε παραμένουμε μ' έναν παράγοντα πού καθορίζει τήν ιστορία χωρίς νά καθορίζεται από αυτήν, ή είναι πραγματική, και τότε καταστρέφει τόν ισχυρισμό ότι έντοπίσαμε σ' έναν είδικό παράγοντα τήν έσχατη εξήγηση τών ιστορικών φαινομένων.

'Ο καθαυτό ιδεαλιστικός χαρακτήρας αυτής τής αντίληψης εμφανίζεται μ' έναν ακόμη πιο θαθύ τρόπο, σέ μία άλλη πλευρά τών κατηγοριών τής ύποδομής και ύπερδομής, όπως χρησιμοποιούνται από τόν Μάρξ. Δέν πρόκειται μόνο για τό ότι ή ύποδομή έχει ένα καθοριστικό βάρος, ότι στην πραγματικότητα μόνο αυτή έχει βάρος, άφου αυτή θέτει σέ κίνηση τήν ιστορία. Πρόκειται και για τό ότι κατέχει μίαν αλήθεια, ή όποία λείπει από όλα τά άλλα. 'Η συνείδηση μπορεί νά είναι, και είναι

¹⁷ Γράμμα στον Joseph Bloch τής 21ης Σεπτεμβρίου 1890. [Στην πραγματικότητα, ή παραχώρηση πού κάνει ό 'Ενγκελς «παραμένει φραστική»: «Μεταξύ αυτών (sc. τών προϋποθέσεων και συνθηκών) οί οικονομικές είναι οί έν τέλει άποφασιστικές. 'Αλλά και οί πολιτικές κ.λπ. συνθήκες, ακόμα και ή παράδοση πού στοιχειώνει στά μυαλά τών ανθρώπων, παίζουν ένα ρόλο, αν και όχι τόν άποφασιστικό». (MEW, τ. 37, σ. 463, γαλλ. μετάφρ. K.M. et F.E., *Etudes philosophiques*, Παρίσι, Ed. Sociales, 1961, σ. 154-155). Και, στη σελ. 464 (άντίστ. 155): «'Ετσι εκτυλίσσεται ή ιστορία μέχρι σήμερα, κατά τόν τρόπο μίας φυσικής διαδικασίας, και ύπόκειται επίσης κατ' ούσίαν στους ίδιους νόμους κίνησης»].

πράγματι τις περισσότερες φορές, μιά « ψευδής συνείδηση »· είναι φενακισμένη*, τό περιεχόμενό της είναι « ιδεολογικό ». Οί υπερδομές είναι πάντα άμφισήμαντες : εκφράζουν τήν « πραγματική κατάσταση » όσο και τήν κρύβουν· ή λειτουργία τους είναι ούσιαστικά διπλή. Τό σύνταγμα τής άστικής Δημοκρατίας π.χ., ή τό άστικό δίκαιο, έχουν ένα ρητό ή φανερό νόημα, αυτό πού δίνει τό κείμενό τους, και ένα λανθάνον ή πραγματικό, εκείνο πού αποκαλύπτει ή μαρξιστική άνάλυση, δείχνοντας πίσω από τήν ισότητα τών πολιτών τή διαίρεση τής κοινωνίας σέ τάξεις, πίσω από τή « λαϊκή κυριαρχία » τήν πραγματική έξουσία τής άστικής τάξης. Έκείνος πού θά ήθελε νά καταλάβει τό σημερινό δίκαιο περιοριζόμενος στή ρητή του σημασία, θά έπασχε από άνίατο νομικό κρετινισμό. Τό δίκαιο, όπως και ή πολιτική, ή θρησκεία, κ.λπ., δέν μπορεί νά αποκτήσει τό πλήρες και άληθινό του νόημα παρά μέ τήν παρατομή του στά ύπόλοιπα κοινωνικά φαινόμενα μιās έποχής. Αυτή όμως ή άμφισημία, αυτός ό κολωβός χαρακτήρας κάθε ιδιαίτερης σημασίας μέσα στον ιστορικό κόσμο, παύει, μόλις προσεγγίσουμε στήν « ύποδομή ». Έδώ, τά πράγματα μπορούν νά κατανοηθούν καθ' έαυτά, ένα τεχνικό γεγονός σημαίνει άμεσα και πλήρως, δέν έχει καμία άμφισημία, είναι αυτό πού « λέει », και λέει αυτό πού είναι. Λέει μάλιστα και όλα τ' άλλα : ό χειρόμυλος τή φεουδαρχική κοινωνία, ό ατμόμυλος τήν καπιταλιστική. Έχουμε λοιπόν πράγματα πού είναι σημασίες καθ' έαυτό ολοκληρωμένες, και πού τήν ίδια στιγμή είναι σημασίες πλήρως και άμεσα¹⁸ προσπελάσιμες από έμάς. Τά τεχνικά γεγονότα δέν είναι μόνο ιδέες « πρós τά όπίσω » (σημασίες πού ένσαρκώθηκαν), είναι και ιδέες « πρós τά πρόσω » (σημαίνουν ενεργά κάθε τι πού « προκύπτει » από αυτές, προσδίδουν ένα καθορισμένο νόημα σέ ό,τι τις περιβάλλει).

Ότι ή ιστορία είναι ό χώρος όπου οί σημασίες « ένσαρκώνονται » και όπου τά πράγματα σημαίνουν, αυτό δέν χωράει άμφισβολία. Καμία όμως από αυτές τις σημασίες δέν είναι τελειωμένη και κλειστή στον έαυτό της, παράπέμπουν όλες πάντοτε σέ κάτι άλλο· και κανένα πράγμα, κανένα ιστορικό γεγονός δέν μπορεί νά μάς δώσει ένα νόημα, πού θά τό είχε, ως τέτοιο, χαραγμένο επάνω του. Κανένα τεχνικό γεγονός δέν έχει ένα νόημα προσδιορισμένο, άν απομονωθεί από τήν κοινωνία μέσα στήν όποία δημιουργήθηκε, και κανένα δέν επιβάλλει ένα μονοσήμαντο και αναπόφευκτο νόημα στις ανθρώπινες δραστηριότητες πού ύποτείνει, ακόμα και στις πιό κοντινές του. Σέ μερικά χιλιόμετρα ή μιά από τήν άλλη, μέσα στήν ίδια ζούγκλα, μέ τά ίδια όπλα κι εργαλεία, δυό πρωτόγονες φυλές αναπτύσσουν κοινωνικές δομές και κουλτούρες, όσο γίνεται πιό διαφορετικές. Ό Θεός τάχα τό θέλησε έτσι, ή μήπως ή αίτία βρισκε-

¹⁸ Άμεσα, όχι μέ τή χρονολογική, αλλά μέ τή λογική έννοια: Χωρίς μέσευση, χωρίς τήν ανάγκη νά περάσουν μέσα από μιά άλλη σημασία.

ται σέ μιά ξεχωριστή « ψυχή » τής φυλής ; Καθόλου. Μιά εξέταση τής *όλικής ιστορίας* κάθε φυλής, τών σχέσεων της μέ τις άλλες κ.λπ. θά επέτρεπε νά κατανοήσουμε πώς συντελέσθηκε μιά τέτοια διαφορετική εξέλιξη σέ καθεμιά από αυτές (άν και δέν θά επέτρεπε νά « καταλάβουμε τά πάντα », κι ακόμη λιγότερο ν' απομονώσουμε « μιά αίτία » αυτής τής εξέλιξης). Η άγγλική βιομηχανία αυτοκινήτων εργάζεται πάνω στήν « ίδια τεχνική βάση » μέ τή γαλλική, μέ τον ίδιο τύπο μηχανών και τις ίδιες μεθόδους, για νά παραγάγει τά ίδια αντικείμενα. Οί « παραγωγικές σχέσεις » είναι οί ίδιες, κι εδώ κι εκεί : καπιταλιστικές επιχειρήσεις πού παράγουν για τήν αγορά, προσλαμβάνοντας, γι' αυτή τή δουλειά, προλετάριους. Όμως, ή κατάσταση στά εργοστάσια διαφέρει άπόλυτα : στήν Άγγλία, συχνές άγριες άπεργίες, διαρκής άνταρτοπόλεμος τών εργατών κατά τής διεύθυνσεως, ίδρυση ενός τύπου εργατικής αντιπροσωπευσης, τών shop stewards, όσο γίνεται πιό δημοκρατικού, αποτελεσματικού και μαχητικού μέσα στις συνθήκες του καπιταλισμού. Στή Γαλλία, άπάθεια και ύποδούλωση τών εργατών, ολοκληρωτικός μετασχηματισμός τών εργατικών « εκπροσώπων » σέ μεσάζοντες ανάμεσα στή διεύθυνση και τούς εργαζόμενους. Οί πραγματικές λοιπόν « παραγωγικές σχέσεις », δηλαδή ακριβώς ό βαθμός πραγματικού έλέγχου, πού εξασφαλίζει ή διεύθυνση μέ τήν « αγορά τής εργατικής της δύναμης », διαφέρουν ως εκ τούτου αισθητά. Μόνο μιά άνάλυση του συνόλου τής κάθε μιās από αυτές τις κοινωνίες, τής προηγούμενης ιστορίας τους κ.λπ. μπορεί νά μάς επιτρέψει νά κατανοήσουμε, ως ένα όρισμένο σημείο, πώς μπόρεσαν νά εμφανισθούν καταστάσεις τόσο διαφορετικές.

Μέχρι εδώ τοποθετηθήκαμε κυρίως στο επίπεδο του περιεχομένου τής « ύλιστικής αντίληψης τής ιστορίας », προσπαθώντας νά δούμε κατά πόσον οί συγκεκριμένες προτάσεις αυτής τής αντίληψης μπορούσαν νά θεωρηθούν ως άληθείς ή και άν είχαν νόημα. Τό συμπέρασμά μας είναι, προφανώς, ότι αυτό τό περιεχόμενο δέν μπορεί νά σταθει, ότι ή μαρξιστική αντίληψη τής ιστορίας δέν προσφέρει, όπως θά ήθελε, τήν εξήγηση αυτού του περιεχομένου.

Τό πρόβλημα όμως δέν εξαντλείται σ' αυτές τις παρατηρήσεις. Άν ή μαρξιστική αντίληψη δέν προσφέρει τή ζητούμενη εξήγηση τής ιστορίας, δέν ύπάρχει ίσως μιά άλλη πού τήν προσφέρει; Και ή κατασκευή μιās καινούργιας, « καλύτερης », αντίληψης δέν είναι τό πιό επιτακτικό καθήκον;

Αυτό τό ερώτημα είναι πολύ πιό σημαντικό από τό άλλο, διότι, στο τέλος τής γραφής, τό ότι μιά επιστημονική θεωρία αποδεικνύεται άνεπαρκής ή λανθασμένη, είναι ακριβώς ό νόμος τής προόδου τής γνώσεως. Προϋπόθεση αυτής τής προόδου είναι ωστόσο νά καταλάβουμε γιατί μιά θεωρία αποδείχθηκε άνεπαρκής ή λανθασμένη.

Ήδη οί προηγούμενες παρατηρήσεις επιτρέπουν νά δούμε ότι αυτό

πού είναι υπεύθυνο για την άποτυχία της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας είναι πολύ περισσότερο ο ίδιος ο τύπος της θεωρίας κι αυτό που σκοπεύει, από την προσφορότητα* μιας κάποιας ιδέας που ανήκει στο περιεχόμενο της θεωρίας. Πίσω από την προσπάθεια να ύψωθούν οι παραγωγικές δυνάμεις σε αυτόνομο και καθοριστικό της ιστορικής εξέλιξης παράγοντα, υπάρχει η ιδέα της συμπίκνωσης σε ένα απλό σχήμα των « δυνάμεων » εκείνων, των οποίων η δράση κυριάρχησε πάνω σ' αυτή την εξέλιξη. Και η απλότητα του σχήματος προέρχεται από το γεγονός ότι οι ίδιες δυνάμεις δρώντας πάνω στα ίδια αντικείμενα πρέπει να παράγουν τις ίδιες αλυσώσεις* αποτελεσμάτων.

Όμως, κατά πόσον μπορεί η ιστορία να υπαχθεί σε τέτοιου είδους κατηγορίες; Κατά πόσον το ιστορικό υλικό προσφέρεται σε μία τέτοια μεταχείριση;

Η ιδέα π.χ. ότι σε όλες τις κοινωνίες η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων « καθόρισε » τις παραγωγικές και έπειτα τις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, κ.ά. σχέσεις, προϋποθέτει ότι σε όλες τις κοινωνίες υπάρχει η ίδια άρθρωση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, ότι η τεχνική, η οικονομία, το δίκαιο, η πολιτική, η θρησκεία, κ.λπ. αποτελούν δραστηριότητες πάντοτε και κατ' ανάγκη χωριστές ή δυνάμενες να χωρισθούν, διαφορετικά αυτός ο ισχυρισμός δεν έχει νόημα.

Όμως αυτό είναι μία παρεκβολή*, στο σύνολο της ιστορίας, της άρθρωσης και της δόμησης που χαρακτηρίζουν τη δική μας κοινωνία, και που δεν έχουν αναγκαστικά νόημα έξω από αυτήν. Αυτή δέ η άρθρωση και αυτή η δόμηση είναι ακριβώς προϊόντα της ιστορικής εξέλιξης. Ο Μάρξ έλεγε ήδη ότι « τό άτομο είναι ένα κοινωνικό προϊόν », θέλοντας μ' αυτό να πει όχι ότι η ύπαρξη του ατόμου προϋποθέτει την ύπαρξη της κοινωνίας ή ότι η κοινωνία καθορίζει τί θα γίνει τό άτομο, αλλά ότι η κατηγορία του ατόμου ως προσώπου που μπορεί ελεύθερα ν' αποσπασθεί από την οικογένεια, τη φυλή, την πόλη του, δεν είναι καθόλου κάτι τό φυσικό, και δεν εμφανίζεται παρά σε μία όρισμένη φάση της ιστορίας. Επίσης, οι διάφορες όψεις ή τομείς της κοινωνικής δραστηριότητας δεν « αυτόνομοούνται », όπως έλεγε πάλι ο Μάρξ, παρά σε ένα όρισμένο τύπο κοινωνίας και σε συνάρτηση με ένα βαθμό ιστορικής ανάπτυξης^α. Αν είναι έτσι όμως τά πράγματα, είναι αδύνατο να δώσουμε μία για πάντα ένα μοντέλο σχέσεων ή « καθορισμών » που να ισχύουν για κάθε κοινωνία.

^α Η κεντρική θέση των « παραγωγικών σχέσεων » στην κοινωνική ζωή αποτελεί δημιουργία της αστικής τάξης και στοιχείο της ιστορικής θέσμησης του καπιταλισμού. Βλέπε « Τό ζήτημα της ιστορίας του εργατικού κινήματος », στον 1ο τόμο της Πείρας του εργατικού ζητήματος: Πώς ν' αγωνιστούμε, Αθήνα, έκδ. Βέργος, σελ. 44-51.

Τά σημεία σύνδεσης αυτών των σχέσεων είναι ρευστά, ή κίνηση της ιστορίας επανασυγκροτεί και επανεκτυλίσσει κάθε φορά διαφορετικά τις κοινωνικές δομές (και όχι αναγκαστικά με την έννοια μιας πάντοτε άνοδικής διαφοροποίησης : από αυτή τουλάχιστον την άποψη, ο φεουδαρχικός χώρος αντιπροσωπεύει μία *ανάστροψη**, μία επανασυμπύκνωση στιγμών που στον έλληνορωμαϊκό κόσμο ήταν σαφώς χωρισμένες). Με δύο λέξεις, όπως ούτε στη φύση ή στη ζωή υπάρχουν χωριστές και πάγιες ουσίες που επιδρούν από τά έξω ή μία στην άλλη, κατά μείζονα λόγο τέτοιες ουσίες δεν υπάρχουν στην ιστορία.

Δέν μπορούμε να λέμε ότι γενικά « ή οικονομία καθορίζει την ιδεολογία », ούτε ότι « ή ιδεολογία καθορίζει την οικονομία », ούτε τέλος ότι « ή οικονομία και ή ιδεολογία αλληλοκαθορίζονται », κι αυτό για τόν απλό λόγο ότι ή ιδεολογία και ή οικονομία, ως ξεχωριστές σφαιρές που θά μπορούσαν να επιδράσουν ή όχι ή μία στην άλλη, είναι οι ίδιες προϊόντα μιας δεδομένης φάσης (και μάλιστα πολύ πρόσφατης) της ιστορικής εξέλιξης¹⁹.

Κατά τόν ίδιο τρόπο, ή μαρξιστική θεωρία της ιστορίας, όπως και κάθε γενική και απλή θεωρία του ίδιου τύπου, αναγκάζεται τελικά να θέσει ως αίτημα ότι οι άνθρωποι έμπορούνται βασικά, και έμπορούνταν πάντοτε, από τά ίδια κίνητρα, σε όλες τις κοινωνίες. Αλλά οι παραγωγικές ή άλλες « δυνάμεις » δέν μπορούν να δράσουν στην ιστορία παρά μέσα από τις πράξεις των ανθρώπων. Λέγοντας λοιπόν ότι οι ίδιες δυνάμεις παίζουν παντού τόν καθοριστικό ρόλο, αυτό σημαίνει ότι αντιστοιχούν παντού και πάντοτε σε σταθερά κίνητρα. Έτσι, ή θεωρία που καθιστά την « ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων » ως τόν κίνητρα της ιστορίας, προϋποθέτει υπόρρητα έναν αμετάβλητο τύπο θεμελιώδους κινήτρου των ανθρώπων, χοντρικά τό οικονομικό κίνητρο : ανέκαθεν, οι ανθρώπινες κοινωνίες σκόπευαν (συνειδητά ή ασυνειδητά, λίγο ένδιαφέρει), πρωταρχικά και πάνω απ' όλα, την αύξηση της παραγωγής και της κατανάλωσής τους. Αυτή όμως ή ιδέα δέν είναι απλώς έσφαλμένη στο περιεχόμενό της, ξεχνάει ότι οι τύποι των κινήτρων (και οι αντίστοιχες αξίες που αποτελούν τόν πόλο της ζωής των ανθρώπων και την προσανατολίζουν) είναι κοινωνικές δημιουργίες, ότι κάθε πολιτισμός θεσπίζει τις δικές του αξίες και παιδεύει τά άτομα σε συνάρτηση με αυτές. Αυτές οι παιδείες είναι πρακτικά παντοδύναμες²⁰, διότι δέν

¹⁹ Αυτό ο Λούκατς τό είδε πολύ καθαρά στην « Άλλαγή της λειτουργίας του ιστορικού υλισμού », σπ. π.

²⁰ Κανένας πολιτισμός δέν μπορεί προφανώς να εκπαιδεύσει έτσι τά άτομα, ώστε να βαδίζουν με τό κεφάλι κάτω ή να νηστεύουν αιώνια. Μέσα όμως σ' αυτά τά όρια, συναντούμε στην ιστορία όλους τούς τύπους παιδείας που μπορούμε να φαντασθούμε.

υπάρχει « ανθρώπινη φύση » πού θά μπορούσε νά τούς αντισταθεί, διότι, μέ άλλα λόγια, ὁ ἄνθρωπος δέν γεννιέται ἔχοντας μέσα του τό ὀριστικό νόημα τῆς ζωῆς του. Τό μέγιστο τῆς κατανάλωσης, τῆς δύναμης, τῆς ἀγιότητας, δέν εἶναι στόχοι ἔμφυτοι στό παιδί· ὁ πολιτισμός μέσα στόν ὅποιο θά μεγαλώσει εἶναι ἐκεῖνος πού θά τοῦ μάθει ὅτι τά ἔχει « ἀνάγκη ». Καί εἶναι ἀπαράδεκτο νά ἀναμειγνύουμε στήν ἐξέταση τῆς ἱστορίας²¹ τή βιολογική « ἀνάγκη » ἢ τό « ἔνστικτο » συντηρήσεως. Ἡ βιολογική « ἀνάγκη » ἢ τό « ἔνστικτο » συντηρήσεως εἶναι ἡ καθολική καί ἀφηρημένη προϋπόθεση κάθε ἀνθρώπινης κοινωνίας καί κάθε ζωντανοῦ εἴδους γενικά, καί δέν μπορεῖ νά μᾶς μάθει τίποτα γιά καμία ἀπ' αὐτές εἰδικότερα.

Εἶναι παράλογο νά θέλουμε νά θεμελιώσουμε πάνω στή μονιμότητα ἑνός « ἔνστικτου » συντηρήσεως, ἐξ ὀρισμοῦ παντοῦ τό ἴδιο, τήν ἱστορία, ἐξ ὀρισμοῦ πάντοτε διαφορετική, ὅπως θά ἦταν παράλογο νά θελήσουμε νά ἐξηγήσουμε μέ τή σταθερότητα τῆς λιθιδουῆς* τίς ἀπειρες ποικιλίες τύπων ὀργανώσεως τῆς οἰκογένειας, νευρώσεων, ἢ σεξουαλικῶν διαστροφῶν πού συναντοῦμε στίς ἀνθρώπινες κοινωνίες. Ὅταν λοιπόν μιά θεωρία θέτει ὡς αἴτιμα ὅτι ἡ ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων ἦταν παντοῦ καθοριστική, δέν θέλει νά πει ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶχαν πάντοτε ἀνάγκη νά τραφοῦν (σ' αὐτή τήν περίπτωσι θά εἶχαν παραμείνει πίθηκοι). Ἀντίθετα, θέλει νά πει ὅτι οἱ ἄνθρωποι προχώρησαν πάντα πέραν τῶν βιολογικῶν « ἀναγκῶν », ὅτι σχημάτισαν « ἀνάγκες » ἄλλης φύσεως – καί ὡς πρὸς αὐτό εἶναι πρᾶγματι μιά θεωρία πού μιλάει γιά τήν ἱστορία τῶν ἀνθρώπων. Λέει ὅμως, τήν ἴδια στιγμή, ὅτι αὐτές οἱ ἄλλες « ἀνάγκες » ὑπῆρξαν παντοῦ καί πάντοτε καί μ' ἕναν προεξάρχοντα τρόπο ἀνάγκες οἰκονομικές. Ὡς πρὸς αὐτό, δέν μιλάει γιά τήν ἱστορία γενικά, μιλάει μόνο γιά τήν ἱστορία τοῦ καπιταλισμοῦ. Πράγματι, ὁ ἰσχυρισμός ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐπιδίωξαν πάντοτε τήν πιό δυνατή ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων, καί ὅτι δέν συνάντησαν σάν ἐμπόδιο παρά μόνο τό ἐπίπεδο τῆς τεχνικῆς, ἢ ὅτι οἱ κοινωνίες εἶχαν πάντοτε ὑποταχθεῖ « ἀντικειμενικά » σ' αὐτή τήν τάση, καί διευθετηθεῖ σέ σχέση μέ αὐτή, εἶναι μιά καταχρηστική παρεκβολή, στό σύνολο τῆς ἱστορίας, τῶν κινήτρων καί τῶν ἀξιών, τῆς κίνησης καί τῆς διευθέτησης πού ἰσχύουν γιά τή σημερινή κοινωνία – ἀκριδέστερα, γιά τό καπιταλιστικό ἥμισυ αὐτῆς τῆς κοινωνίας.

Ἡ ἰδέα ὅτι τό νόημα τῆς ζωῆς βρίσκεται στή συσσώρευση καί στή διατήρηση τοῦ πλοῦτου θά ἦταν τρέλα γιά τούς Ἰνδιάνους Κουακιούτλ, οἱ ὅποιοι μαζεῦσαν τά πλούτη γιά νά μπορέσουν νά τά καταστρέψουν· ἡ ἰδέα νά ἐπιδιώξουν τήν ἐξουσία καί τήν ἀρχή θά ἦταν τρέλα γιά τούς

²¹ Ὅπως τό κάνει ὁ Σάρτρ στήν *Critique de la raison dialectique*, π.χ. στίς σελ. 166 ἔπ.

Ἰνδιάνους Ζούνι, οἱ ὅποιοι, γιά νά κάνουν κάποιον ἀρχηγό τῆς φυλῆς, πρέπει νά τόν δέρνουν μέχρι νά δεχθεῖ²². Μερικοί μύωπες « μαρξιστές » καγγάζουν, ὅταν ἀναφέρονται τέτοια παραδείγματα, τά ὅποια θεωροῦν ὡς ἐθνολογικά ἀξιοπερίεργα. Ἄν ὅμως ὑπάρχει ἐθνολογικό ἀξιοπερίεργο στήν ὑπόθεση, εἶναι ἀκριβῶς αὐτοί οἱ « ἐπαναστάτες », οἱ ὅποιοι θύψωσαν τήν καπιταλιστική νοοτροπία σέ αἰώνιο περιεχόμενο μιάς ἀνθρώπινης φύσης, παντοῦ τῆς ἴδιας, καί οἱ ὅποιοι μέσα στίς ἀτέλειωτες φλυαρίες τους σχετικά μέ τό ἀποικιακό ζήτημα καί τά προβλήματα τῶν καθυστερημένων χωρῶν, ξεχνοῦν στούς συλλογισμούς τους τά δύο τρίτα τοῦ πληθυσμοῦ τῆς ὑδρογείου. Διότι ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα ἐμπόδια πού συνάντησε καί συναντᾷ πάντοτε ἡ διείσδυση τοῦ καπιταλισμοῦ εἶναι ἡ ἀπουσία οἰκονομικῶν κινήτρων καί καπιταλιστικοῦ τύπου νοοτροπίας στίς καθυστερημένες χώρες. Εἶναι κλασική καί πάντοτε ἐπικαιρή ἡ περίπτωση τῶν Ἀφρικανῶν, οἱ ὅποιοι, ἐργάτες γιά ἕναν ὀρισμένο χρόνο, ἐγκαταλείπουν τήν ἐργασία τους ἀμέσως μόλις συγκεντρώσουν τό ποσό πού ἐπιδίωξαν, καί γυρνοῦν στά χωριά τους γιά νά ξαναρχίσουν τή μόνη κανονική γι' αὐτούς ζωή. Κάθε φορά πού ὁ καπιταλισμός κατόρθωσε νά δημιουργήσει σ' αὐτούς τούς λαούς μιά τάξη μισθωτῶν ἐργατῶν, δέν χρειάστηκε μόνο, ὅπως ἔδειχνε ἤδη ὁ Μάρξ, νά τούς ἐξαναγκάσει στήν ἀθλιότητα καταστρέφοντας συστηματικά τίς ὑλικές δάσεις τῆς ἀνεξάρτητης ὑπαρξῆς τους· χρειάστηκε τήν ἴδια στιγμή νά καταστρέψει ἀνελέητα τίς ἀξίες καί τίς σημασίες τοῦ πολιτισμοῦ καί τῆς ζωῆς τους – δηλαδή νά τούς καταστήσει πραγματικά αὐτό τό σύνολο ἑνός πεινασμένου πεπτικοῦ συστήματος καί μυῶνων ἑτοιμῶν γιά μιά δουλειά στερημένη νοήματος, πρᾶγμα πού ἀποτελεῖ τήν καπιταλιστική εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου²³.

Εἶναι λάθος νά ἰσχυρίζομαστε ὅτι οἱ τεχνικο-οἰκονομικές κατηγορίες ἦταν πάντα καθοριστικές – ἀφοῦ δέν ὑπῆρχαν οὔτε ὡς κατηγορίες πραγματοποιημένες στή ζωή τῆς κοινωνίας, οὔτε ὡς πόλοι καί ἀξίες. Καί εἶναι λάθος νά ἰσχυρίζομαστε ὅτι ὑπῆρχαν πάντα, θαμμένες ὅμως κάτω ἀπό ἀπατηλά φαινόμενα – πολιτικά, θρησκευτικά ἢ ἄλλα – καί ὅτι ὁ καπιταλισμός, ἀπομυθοποιώντας τόν κόσμο καί ξεμαγεύοντάς τον, μᾶς ἐπέτρεψε νά δοῦμε τίς « ἀληθινές » σημασίες τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων,

²² Βλέπε Ruth Benedict, *Patterns of Culture*. (Ἡ μετάφραση αὐτοῦ τοῦ βιβλίου στά γαλλικά, μέ τόν τίτλο *Echantillon de civilisations* εἶναι ἀθλια, ἀλλά ψυχία νοήματος σώζονται ἀπ' τήν καταστροφή). [Ἡ ἀπόδειξη τῆς ἀδυνατοῦ νά προβληθοῦν ἀναδρομικά τά καπιταλιστικά κίνητρα καί οἱ καπιταλιστικές οἰκονομικές κατηγορίες πάνω στίς ἄλλες κοινωνίες, κυρίως στίς « ἀρχαϊκές », εἶναι μιά ἀπό τίς πιό σπουδαίες συμβολές ὀρισμένων ρευμάτων τῆς σύγχρονης « οἰκονομικῆς ἀνθρωπολογίας »].

²³ Βλέπε Margaret Mead καί ἄλλ., *Cultural Patterns and Technical Change*, UNESCO, 1953.

σημασίες που διέφευγαν από τους ίδιους τους δημιουργούς τους. Βεβαίως, ή τεχνική ή το οικονομικό «ύπῆρχαν πάντα», κατά έναν ορισμένο τρόπο, άφου κάθε κοινωνία πρέπει να παράγει τή ζωή της και να οργανώνει κοινωνικά αυτή τήν παραγωγή. Όμως ή διαφορά βρίσκεται σ' αυτό «τόν ορισμένο τρόπο». Διότι, πώς να ισχυρισθεί κανείς ότι ο τρόπος τής ενσωμάτωσης του οικονομικού σέ άλλες κοινωνικές σχέσεις (τίς σχέσεις έξουσίας και ύποταγής, π.χ., στή φεουδαρχική κοινωνία) δέν επηρεάζει κατά πρώτο λόγο τή φύση τών οικονομικών σχέσεων στή συγκεκριμένη κοινωνία, και συγχρόνως τόν τρόπο που οί κοινωνικές σχέσεις επιδρούν οί μέν στίς δέ; Είναι βέβαιο ότι, ύστερα από τή δημιουργία του καπιταλισμού, ή κατανομή τών παραγωγικών πόρων μεταξύ κοινωνικών στρωμάτων και μεταξύ καπιταλιστών είναι ουσιαστικά τό αποτέλεσμα μιās οικονομικής διαδικασίας, τροποποιείται δέ συνεχώς από αυτήν. Ένας ανάλογος όμως ισχυρισμός, δέν θά είχε κανένα νόημα στήν περίπτωση ενός φεουδαρχικού (ή «άσιατικού») κοινωνικού σχηματισμού²⁴. Άς δεχθούμε επίσης ότι μπορούμε, σέ μιιά καπιταλιστική κοινωνία άκρατου φιλελευθερισμού, να θεωρήσουμε τό Κράτος (και τίς πολιτικές σχέσεις) σάν μιιά «ύπερδομή», τής οποίας ή έξάρτηση από τήν οικονομία θά ήταν πρός μιιά μόνο κατεύθυνση. Τί νόημα όμως έχει αυτή ή ιδέα, στήν περίπτωση που τό Κράτος είναι ιδιοκτήτης και πραγματικός κάτοχος τών μέσων παραγωγής και όταν βρίθει από μιιά Ιεραρχία γραφειοκρατών, τών οποίων ή σχέση μέ τήν παραγωγή και τήν εκμετάλλευση μεσεύεται άναγκαστικά από τή σχέση τους μέ τό Κράτος και ύποτάσσεται σ' αυτό – όπως συνέβαινε μ' αυτά τά επί χιλιετηρίδες έθνολογικά άξιοπερίεργα, τίς άσιατικές μοναρχίες, και όπως συμβαίνει σήμερα μ' αυτά τά κοινωνιολογικά άξιοπερίεργα, τήν ΕΣΣΔ, τήν Κίνα και τίς άλλες «σοσιαλιστικές» χώρες; Τί νόημα έχει να λέμε ότι σήμερα στήν ΕΣΣΔ ή «άληθινή» γραφειοκρατία είναι οί διευθυντές τών εργοστασίων και ότι ή γραφειοκρατία του Κόμματος, του Στρατού, του Κράτους κ.λπ. είναι δευτερεύουσα;

Και πώς να ισχυρισθούμε ότι ο τρόπος που αυτές οί σχέσεις βιώνονται, τρόπος τόσο διαφορετικός από τή μιιά κοινωνία και από τή μιιά εποχή στήν άλλη, δέν έχει σημασία; Πώς να ισχυρισθούμε ότι οί σημασίες, τά κίνητρα, οί άξίες που δημιουργούνται από κάθε πολιτισμό δέν έχουν ούτε άλλη λειτουργία ούτε άλλη δράση από τό να καλύπτουν μιιά οικονομική ψυχολογία που ύπῆρχε άνέκαθεν; Δέν πρόκειται μόνο για τό παράδοξο αίτημα μιās αναλλοίωτης ανθρώπινης φύσης. Πρόκειται επίσης για τήν όχι λιγότερο παράδοξη προσπάθεια να θεωρηθεί ή ζωή τών

²⁴ Είναι πράγματι σαφές ότι σ' αυτή τήν περίπτωση ή κατανομή τών παραγωγικών πόρων (γή και άνθρωποι) καθορίζεται στήν αρχή, και τροποποιείται στή συνέχεια, μέσω παραγόντων ουσιαστικά μή «οικονομικών».

άνθρώπων, έτσι όπως πραγματικά βιώνεται από τους ίδιους (συνειδητά ή και άσυνειδητά), σάν άπλή άυταπάτη σέ σχέση μέ τίς «πραγματικές» (οικονομικές) δυνάμεις που τήν κυβερνούν. Πρόκειται για τήν έφεύρεση ενός άλλου άσυνειδήτου, πίσω από τό άσυνειδήτο, ενός άσυνειδήτου του άσυνειδήτου, τό οποίο θά ήταν «άντικειμενικό» (ώς τελείως άνεξάρτητο από τήν ιστορία τών ύποκειμένων και τή δράση τους) και συγχρόνως «όρθολογικό» (ώς συνεχώς προσανατολισμένο πρός έναν προσδιορισμένο αλλά και μετρήσιμο σκοπό, τόν οικονομικό). Άν όμως δέ θέλουμε να πιστεύουμε στή μαγεία, οί πράξεις τών άτόμων, μέ συνειδητά ή άσυνειδητά κίνητρα, είναι προφανώς ένας άπαραίτητος μεταβιβαστικός σταθμός για κάθε δράση τών «δυνάμεων» ή τών «νόμων» τής ιστορίας. Θά έπρεπε λοιπόν να δημιουργήσουμε μιιά «οικονομική ψυχανάλυση», ή οποία θά αποκάλυπτε ως αίτια τών ανθρωπίνων πράξεων τό «άληθινό» λανθάνον τους νόημα (τό οικονομικό), και στήν οποία ή «οικονομική ένόρμηση» θά έπαιρνε τή θέση τής λιβιδούς.

Ότι μπορούμε ν' αποκαλύψουμε συχνά ένα λανθάνον οικονομικό νόημα σέ πράξεις που επιφανειακά δέν τό έχουν είναι βέβαιο. Αυτό όμως δέ σημαίνει ούτε ότι είναι τό μόνο, ούτε ότι είναι τό πρώτο, ούτε, κυρίως, ότι τό περιεχόμενό του είναι παντού και πάντοτε ή μεγιστοποίηση τής «οικονομικής ίκανοποίησης» μέ τή δυτικο-καπιταλιστική έννοια. Τό ότι ή «οικονομική ένόρμηση» – ή αν θέλουμε ή «αρχή τής ήδονής» στραμμένη πρός τήν κατανάλωση ή τήν άπόκτηση – παίρνει τή μιιά ή τήν άλλη κατεύθυνση, καθηλώνεται στον τάδε στόχο, ένοργανώνεται σ' αυτή τή συμπεριφορά, έξαρτάται από τό σύνολο τών εν δράσει παραγόντων. Έξαρτάται ιδιαίτερα από τή σχέση της μέ τή σεξουαλική ένόρμηση (τόν τρόπο μέ τόν οποίο ή τελευταία «έξειδικεύεται» στή συγκεκριμένη κοινωνία) και μέ τόν κόσμο τών σημασιών και τών άξιών που δημιουργείται από τόν πολιτισμό μέσα στον οποίο ζει τό άτομο²⁴. Θά ήταν τελικά λιγότερο ψευδές, αν λέγαμε ότι ο homo oeconomicus είναι ένα προϊόν του καπιταλιστικού πολιτισμού από τό να πούμε ότι ο καπιταλιστικός πολιτισμός είναι δημιούργημα του homo oeconomicus. Όμως δέν πρέπει να λέμε ούτε τό ένα ούτε τό άλλο. Υπάρχει κάθε φορά όμολογη σχέση και βαθιά άντιστοιχία άνάμεσα στή δομή τής προσωπικότητας και τό πολιτισμικό περιεχόμενο, και δέν έχει νόημα να προκαθορίζουμε τό ένα από τό άλλο.

Όταν λοιπόν, όπως για τήν καλλιέργεια του καλαμποκιού σέ μερικές φυλές Ινδιάνων του Μεξικού, ή για τήν καλλιέργεια του ρυζιού σέ Ινδονησιακά χωριά, ή άγροτική εργασία βιώνεται όχι μόνο σάν μέσο έξασφάλισης τής τροφής, αλλά ταυτόχρονα σάν στιγμή τής λατρείας ενός

²⁴ Βλέπε Margaret Mead, *Male and Female* και *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*.

θεοῦ, σάν γιορτή, σάν χορός, καί ἕνας θεωρητικός ἔρχεται νά μᾶς πεί ὅτι ὅλα αὐτά πού περιβάλλουν τίς καθαρά παραγωγικές κινήσεις σ' αὐτές τίς περιπτώσεις εἶναι ἀπλῶς φανακισμός, αὐταπάτη καί πανουργία τοῦ λόγου, τότε πρέπει νά διακηρύξουμε ὅτι αὐτός ὁ θεωρητικός εἶναι μιά πολύ πιό προωθημένη ἐνσάρκωση τοῦ καπιταλισμοῦ ἀπό ὁποιοδήποτε ἀφεντικό. Διότι, ὄχι μόνο παραμένει ἀξιοθρήνητα αἰχμάλωτος τῶν εἰδικῶν κατηγοριῶν τοῦ καπιταλισμοῦ, ἀλλά καί θέλει νά ὑπαγάγει σ' αὐτές ὅλη τήν ἰσόλοιπη ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, καί, μέ δύο λόγια, ἰσχυρίζεται πῶς ὅ,τι οἱ ἄνθρωποι πραγματοποίησαν ἢ θέλησαν νά πραγματοποιήσουν ἐδῶ καί χιλιετηρίδες δέν ἦταν παρά ἕνα ἀτελές σκιαγράφημα τοῦ factory system. Τίποτα δέ μᾶς ἐπιτρέπει νά διαβεβαιώσουμε ὅτι ὁ σκελετός τῶν κινήσεων πού ἀποτελοῦν τήν παραγωγική, μέ τή στενή ἔννοια, ἐργασία εἶναι πιό « ἀληθινός » ἢ πιό « πραγματικός » ἀπό τό σύνολο τῶν σημασιῶν, μέσα στό ὁποῖο αὐτές οἱ κινήσεις ἐφάνθησαν ἀπό τοὺς ἄνθρώπους πού τίς πραγματοποιοῦσαν. Τίποτα, ἐκτός ἀπό τό αἶτημα ὅτι ἡ ἀληθινή φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νά εἶναι ἕνα οἰκονομικο-παραγωγικό ζῶο, αἶτημα τελείως αὐθαίρετο, καί πού θά εἶχε ὡς συνέπεια, ἂν ἦταν ἀληθινό, ὅτι ὁ σοσιαλισμός εἶναι γιά πάντα ἀδύνατος.

Ἄν, γιά νά ἔχουμε μιά θεωρία τῆς ἱστορίας, πρέπει νά ἀποκλείσουμε ἀπό τήν ἱστορία περίπου τά πάντα, ἐκτός ἀπό ὅ,τι συνέβη μέσα σέ μερικούς αἰῶνες σέ μιά στενή λωρίδα γῆς γύρω ἀπό τόν Βόρειο Ἀτλαντικό, τό τίμημα εἶναι ὑπέρογκο· εἶναι προτιμότερο νά κρατήσουμε τήν ἱστορία καί νά ἀρνηθοῦμε τή θεωρία. Δέν εἶμαστε ὅμως ἀναγκασμένοι νά μείνουμε σ' αὐτό τό δίλημμα. Δέν ἔχουμε ἀνάγκη, ὡς ἐπαναστάτες, νά περιορίσουμε τήν προηγούμενη ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας σέ ἀπλά σχήματα. Ἔχουμε ἀνάγκη πρῶτα ἀπ' ὅλα νά καταλάβουμε καί νά ἐρμηνεύσουμε τή δική μας κοινωνία. Κι αὐτό δέν μπορούμε νά τό καταφέρουμε παρά *σχετικοποιώντας* τήν, δείχνοντας πῶς καμιά ἀπό τίς μορφές τῆς παρούσας κοινωνικῆς ξένωσης* δέν εἶναι μοιραία γιά τήν ἀνθρωπότητα, ἀφοῦ δέν ὑπῆρξαν πάντοτε – καί ὄχι μεταμορφώνοντάς τήν σέ ἀπόλυτο καί προβάλλοντάς ἀσυνείδητα, στό παρελθόν, σχήματα καί κατηγορίες πού ἐκφράζουν ἀκριβῶς τίς πιό βαθιές ὀψεις τῆς καπιταλιστικῆς πραγματικότητας, ἐναντίον τῆς ὁποίας ἀγωνιζόμαστε.

Εἶδαμε λοιπόν γιατί αὐτό πού ὀνομάστηκε ὑλιστική ἀντίληψη τῆς ἱστορίας μᾶς φαίνεται σήμερα ἀστήρικτο. Ἐν συντομία, διότι αὐτή ἡ ἀντίληψη:

– καθιστᾷ τήν ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς κινητήρα τῆς ἱστορίας « σέ τε-

λευταῖο βαθμό » καί τῆς ἀποδίδει μιά αὐτόνομη ἐξέλιξη, καί μιά κλειστή καί καλῶς ὀρισμένη σημασία,

– προσπαθεῖ νά ὑποτάξει τό σύνολο τῆς ἱστορίας σέ κατηγορίες πού δέν ἔχουν νόημα παρά μόνο γιά τήν ἀναπτυγμένη καπιταλιστική κοινωνία, καί τῶν ὁποίων ἡ ἐφαρμογή σέ προηγούμενες μορφές τῆς κοινωνικῆς ζωῆς δημιουργεῖ περισσότερα προβλήματα ἀπ' ὅσα ἐπιλύει,

– βασίζεται στό κρυμμένο αἶτημα μιᾶς ἀνθρώπινης φύσης οὐσιαστικά ἀναλλοίωτης καί μέ δεσπόζον κίνητρο τό οἰκονομικό.

Αὐτές οἱ παρατηρήσεις ἀφοροῦν στό περιεχόμενο τῆς ὑλιστικῆς ἀντίληψης τῆς ἱστορίας πού εἶναι ἕνας οἰκονομικός ντετερμινισμός (ὀνομασία πού χρησιμοποιήθηκε ἄλλωστε συχνά ἀπό τοὺς ὀπαδοὺς αὐτῆς τῆς ἀντίληψης). Αὐτή ὁμως ἡ θεωρία εἶναι ἐξίσου ἀπαράδεκτη στό μέτρο πού εἶναι ἀπλῶς ντετερμινισμός, δηλαδή στό μέτρο πού ἰσχυρίζεται ὅτι μπορούμε νά ἀναγάγουμε τήν ἱστορία στά ἀποτελέσματα ἑνός συστήματος δυνάμεων πού οἱ ἴδιες διέπονται ἀπό νόμους νοητικά συλληπτοὺς καί ὀρισμούς ἀπαξ διά παντός, νόμους ἀπό τοὺς ὁποῖους αὐτά τά ἀποτελέσματα μποροῦν ἐξ ὀλοκλήρου καί ἐξαντλητικά νά συναχθοῦν διά παραγωγῆς (καί ἐπομένως καί δι' ἀπαγωγῆς). Ἐπειδή πίσω ἀπὸ αὐτή τήν ἀντίληψη ὑπάρχει ἀναπόφευκτα μιά θέση πάνω στό τί εἶναι ἡ ἱστορία, συνεπῶς μιά θέση φιλοσοφική, θά ἐπανέλθουμε στό τρίτο μέρος αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου.

Οἰκονομικός ντετερμινισμός καί πάλι τῶν τάξεων

Στόν οἰκονομικό ντετερμινισμό φαίνεται νά ἀντιτίθεται μιά ἄλλη πλευρά τοῦ μαρξισμοῦ : « ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας εἶναι ἡ ἱστορία τῆς πάλης τῶν τάξεων ». Ὅμως φαίνεται μόνο. Διότι, στό μέτρο πού διατηροῦμε τίς οὐσιαστικές θέσεις τῆς ὑλιστικῆς ἀντίληψης τῆς ἱστορίας, ἡ πάλη τῶν τάξεων δέν εἶναι στήν πραγματικότητα ἕνας ξεχωριστός παράγοντας^α. Δέν ἀποτελεῖ παρά ἕναν κρῖκο στίς αἰτιακές συνδέσεις

^α Βλέπε ἐπίσης, γιά τό σύνολο τοῦ προβλήματος, « Τό ζήτημα τῆς ἱστορίας τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος », ὅπ. π. – Νά τί ἔλεγε ἐπ' αὐτοῦ ὁ Ἐνγκελς στόν πρόλογο τῆς τρίτης γερμανικῆς ἐκδόσεως (1885) τῆς 18ης Μπρυμαίρ: « Ὁ Μάρξ ἦταν ἀκριβῶς ἐκεῖνος πού πρῶτος ἀνακάλυψε τόν νόμο, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο ὅλοι οἱ ἱστορικοί ἀγῶνες, ὅπου καί ἂν διεξήχθησαν, στό πολιτικό, θρησκευτικό, φιλοσοφικό ἢ σέ κάθε ἄλλο ἰδεολογικό πεδίο, δέν εἶναι στήν πραγματικότητα παρά ἡ κατά τό μᾶλλον καί ἦττον καθαρή ἐκφραση τῶν ἀγόνων τῶν κοινωνικῶν τάξεων, τόν νόμο δυνάμει τοῦ ὁποῖου ἡ ὑπαρξη αὐτῶν τῶν τάξεων, καί συνεπῶς καί οἱ συγκρούσεις τους, ἐξαρτῶνται μέ τή σειρά τους ἀπό τόν βαθμό ἀναπτύξεως τῆς οἰκονομικῆς τους κατάστασης, ἀπό τόν τρόπο παραγωγῆς τους, καί ἀπό τόν τρόπο ἀνταλλαγῆς, πού προέρχεται ἀπό τόν προηγούμενο. Αὐτός ὁ νόμος, πού ἔχει γιά τήν ἱστορία τήν ἴδια σπουδαιότητα μέ τόν νόμο τῆς μεταβολῆς τῆς ἐνέρ-

πού καθορίζονται κάθε φορά χωρίς άμφισημία από την κατάσταση της τεχνικο-οικονομικής ύποδομής. Αυτό που οι τάξεις κάνουν, αυτό που έχουν να κάνουν, χαράσσεται κάθε φορά, αναγκαστικά, από την κατάσταση στην οποία βρίσκονται μέσα στις σχέσεις παραγωγής, απέναντι στην οποία είναι ανίσχυρες, διότι αυτή η κατάσταση προηγείται των τάξεων, τόσο αιτιολογικά όσο και λογικά. Στην πραγματικότητα, οι τάξεις δεν είναι παρά τό όργανο, στο οποίο ενσαρκώνεται ή δράση των παραγωγικών δυνάμεων. Αν είναι εκτελεστές οι ίδιες, είναι ακριβώς με την έννοια που οι εκτελεστές ενός θεατρικού έργου απαγγέλλουν ένα εκ των προτέρων δεδομένο κείμενο και εκτελούν προκαθορισμένες κινήσεις, και όπου, άσχετα με τό άν παίζουν καλά ή άσχημα, δεν μπορούν να εμποδίσουν την τραγωδία να φθάσει στο άδυσώπητο τέλος της. Χρειάζεται μιá κοινωνική τάξη, για να θέσει σε λειτουργία ένα οικονομικο-κοινωνικό σύστημα σύμφωνα με τούς νόμους του, όπως χρειάζεται και μιá άλλη, για να τό ανατρέψει – όταν αυτό θά γίνει « ασυμβίβαστο με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων », και όταν τά συμφέροντά της θά την οδηγήσουν εξίσου αναπόφευκτα να θεσμίσει ένα καινούργιο σύστημα που θά τό κάνει με τή σειρά του να λειτουργήσει. Οι τάξεις είναι τά δρώντα υποκείμενα τής ιστορικής διαδικασίας, αλλά άσυνείδητα δρώντα υποκείμενα (ή έκφραση επανέρχεται συχνά στον Μάρξ και στον Ένγκελς), δρώνται μάλλον παρά δρούν οι ίδιες, λέει ο Λούκατς. Ή μάλλον, δρούν σε συνάρτηση με την ταξική τους συνείδηση, και ξέρουμε ότι « δεν είναι ή συνείδηση των ανθρώπων εκείνη που καθορίζει τό είναι τους, άλλ' αντιθέτως τό κοινωνικό τους είναι καθορίζει τή συνείδησή τους ». Δεν πρόκειται μόνο για ότι ή άρχουσα τάξη θά είναι συντηρητική και ή ανερχόμενη επαναστατική. Αυτός ό συντηρητισμός, αυτή ή επανάσταση θά προκαθορισθούν στο περιεχόμενό τους, σε όλες τές « σημαντικές »²⁵ λεπτομέρειές τους, από την κατάσταση των αντιστοίχων τάξεων στην παραγωγή.

γιας για τές φυσικές επιστήμες, του προσφέρει κι εδώ τό κλειδί για την κατανόηση τής Ιστορίας τής 2ης Γαλλικής Δημοκρατίας ». (MEW, τ. 21, σ. 249, γαλλ. μετάφρ. Παρίσι, Ed. Sociales, 1969, σ. 14).

²⁵ Μιλώντας με αυστηρή ακρίβεια, πρέπει να πούμε: σε όλες τους τές λεπτομέρειες, τελεία. Ένας ντετερμινισμός δεν έχει νόημα παρά ως ολοκληρωτικός ντετερμινισμός. Ακόμα κι ό τόνος τής φωνής του φασίστα δημαγωγού ή του εργατικού ρήτορα πρέπει να απορρέει από τούς νόμους του συστήματος. Στο μέτρο που είναι αδύνατο, ό ντετερμινισμός καταφεύγει συνήθως στη διάκριση « σημαντικού » και « δευτερεύοντος ». Ο Κλεμανσώ πρόσθεσε ένα όρισμένο προσωπικό στυλ στην πολιτική του γαλλικού Ιμπεριαλισμού, αλλά, με ή χωρίς αυτό τό στυλ, αυτή ή πολιτική θά ήταν εν πάση περιπτώσει « ή ίδια », στις σημαντικές της όψεις, στην ούσία της. Διαιρείται έτσι ή πραγματικότητα σ' ένα κύριο στρώμα, όπου συμβαίνει τό ουσιαστικό, όπου οι αιτιακές άλυσώσεις μπορούν και όφείλουν

Δεν είναι τυχαίο ότι ή ιδέα μιás καπιταλιστικής πολιτικής λίγο ως πολύ « έξυπνης » φαίνεται πάντα σ' ένα μαρξιστή σαν ήλιθιότητα που κρύβει ένα φανακισμό. Για να δεχθεί κανείς ακόμα και να συζητήσει για έξυπνη ή όχι πολιτική, πρέπει να παραδεχθεί ότι αυτή ή εύφυια ή ή έλλειψη της μπορεί να επιφέρει μιá διαφοροποίηση στην πραγματική εξέλιξη. Πώς όμως θά μπορούσε να τό επιτύχει, όταν αυτή ή εξέλιξη καθορίζεται από παράγοντες άλλης τάξεως – « αντικειμενικούς » ; Κι ούτε καν ισχυρίζονται ότι αυτή ή πολιτική δεν πέφτει από τόν ουρανό, ότι δρα μέσα σε μιá δεδομένη κατάσταση, δεν μπορεί να ξεπεράσει όρισμένα όρια χαραγμένα από τό ιστορικό πλαίσιο, ότι δεν μπορεί να βρει απήχηση στην πραγματικότητα παρά αν υπάρχουν και άλλες συνθήκες – πράγματα πασίγνωστα. Ο μαρξιστής θά μιλήσει σαν να μη μπορούσε αυτή ή εύφυια να αλλάξει τίποτα (έκτός ίσως από τό ύφος του λόγου, μεγαλοπρεπές στον Μιραμπώ, άξιοθρήνητο στον Λανιέλ) και τό πολύ θά προσπαθήσει να δείξει ότι τή « μεγαλοφυία » του Ναπολέοντος, όπως και την « ήλιθιότητα » του Κερένσκυ, τίς είχε αναγκαστικά « απαιτήσει » και γεννήσει ή ιστορική κατάσταση.

Δεν είναι τυχαίο επίσης ότι με κανέναν τρόπο δεν θέλουν ν' άκούσουν ότι ό σύγχρονος καπιταλισμός προσπάθησε να προσαρμοσθεί στην ιστορική εξέλιξη και στους κοινωνικούς άγώνες, με συνέπεια να μεταβληθεί. Αυτό θά σήμαινε ότι παραδέχονται ότι ή Ιστορία του τελευταίου αιώνα δεν καθορίστηκε αποκλειστικά από οικονομικούς νόμους, και ότι ή δράση των ομάδων και των κοινωνικών τάξεων μπόρεσε να τροποποιήσει τές συνθήκες μέσα στις όποιες δρούν αυτοί οι νόμοι, και έτσι και την ίδια τή λειτουργία τους.

Σ' αυτό άλλωστε τό παράδειγμα μπορούμε να δούμε καθαρότερα ότι οικονομικός ντετερμινισμός από τή μιá, πάλη των τάξεων από την άλλη, προτείνουν δυό τρόπους έρμηνείας, ασυμβίβαστους μεταξύ τους, και ότι στον μαρξισμό δεν έχουμε στην πραγματικότητα « σύνθεση » αλλά συντριβή του δεύτερου από τόν πρώτο. Ποιό είναι τό ουσιαστικό στην εξέλιξη του καπιταλισμού; Η τεχνική εξέλιξη και τά άποτελέσματα τής λειτουργίας των οικονομικών νόμων που διέπουν τό σύστημα ; Η μήπως ή πάλη των τάξεων και των κοινωνικών ομάδων ; Διαβάζοντας τό Κεφάλαιο, βλέπουμε ότι ή πρώτη απάντηση είναι ή σωστή. Αφού έδραιωθούν οι κοινωνιολογικές του συνθήκες και τεθούν μέσα στην ιστορική πραγματικότητα αυτά που μπορούμε να ονομάσουμε « αξιώματα του συστήμα-

να διαπιστώνονται ένθεν και εκείθεν του γεγονότος που εξετάζουμε, και σ' ένα δευτερεύον στρώμα, όπου αυτές οι άλυσώσεις δεν υπάρχουν ή δεν έχουν σημασία. Έτσι, ό ντετερμινισμός δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά διαιρώντας εκ νέου τόν κόσμο· μόνο σαν ιδέα σκοπεύει έναν ένιαίο κόσμο, στην έφαρμογή του είναι στην πραγματικότητα υποχρεωμένος να θέσει τό αίτημα ενός « μη καθορισμένου » τμήματος τής πραγματικότητας.

τος » (θαθμός και δεδομένος τύπος τεχνικής ανάπτυξης, ύπαρξη συσσωρευμένου κεφαλαίου και επαρκούς αριθμού προλεταρίων κ.λπ.), και υπό τη συνεχή ώθηση μιᾶς αυτόνομης τεχνικής προόδου, ο καπιταλισμός εξελίσσεται αποκλειστικά σύμφωνα με τὰ αποτελέσματα τῶν οικονομικῶν νόμων πού περιέχει, και πού τούς ξεδιάλυνε ὁ Μάρξ. Ἡ πάλη τῶν τάξεων δέν ἐπεμβαίνει πουθενά²⁶. Ὅτι ἕνας λιγότερο ἀπόλυτος και πιό λεπτός μαρξισμός, στηριζόμενος, στήν ἀνάγκη, σέ ἄλλα κείμενα τοῦ Μάρξ, ἀρνείται αὐτή τή μονομερή ἀποψη και διαβεβαιώνει ὅτι ἡ πάλη τῶν τάξεων παίζει ἕνα σημαντικό ρόλο στήν ἱστορία τοῦ συστήματος, ὅτι μπορεί νά ἀλλοιώσει τή λειτουργία τῆς οἰκονομίας, ἀλλ' ὅτι ἀπλῶς δέν πρέπει νά ξεχνοῦμε ὅτι αὐτή ἡ πάλη τοποθετεῖται κάθε φορά σέ ἕνα δεδομένο πλαίσιο πού τῆς χαράσσει τὰ ὄρια και τῆς καθορίζει τό νόημα – αὐτές οἱ παραχωρήσεις δέν ὠφελοῦν σέ τίποτα και δέ συμβιβάζουν τὰ ἀσυμβίβαστα. Κι αὐτό, διότι οἱ οικονομικοί « νόμοι » πού διατύπωσε ὁ Μάρξ δέν ἔχουν κυριολεκτικά νόημα ἔξω ἀπό τήν πάλη τῶν τάξεων, δέν ἔχουν κανένα συγκεκριμένο περιεχόμενο : ὁ « νόμος τῆς ἀξίας », ὅταν πρέπει νά τόν ἐφαρμόσουμε στό θεμελιώδες ἐμπόρευμα, τήν ἐργατική δύναμη, δέν σημαίνει τίποτα, εἶναι ἕνας κενός τύπος, τοῦ ὁποῖου τό περιεχόμενο παρέχεται μόνο ἀπό τήν πάλη ἀνάμεσα στούς ἐργάτες και τούς ἐργοδότες, πάλη πού καθορίζει στό σημαντικότερό τους μέρος τό ἀπόλυτο ἐπίπεδο τῶν μισθῶν και τήν ἐξέλιξή τους στό χρόνο. Και ὅπως ὅλοι οἱ ἄλλοι « νόμοι » προϋποθέτουν μιᾶ δεδομένη κατανομή τοῦ κοινωνικοῦ προϊόντος, τό σύνολο τοῦ συστήματος μένει μετέωρο, τελείως ἀκαθόριστο²⁷. Και δέν πρόκειται μόνο γιά θεωρητικό « κενό » – « κενό » πού στήν πραγματικότητα εἶναι τόσο κεντρικῆς σημασίας, πού καταστρέφει ἀμέσως τή θεωρία, ἀλλά και γιά ἕνα διαφορετικό κόσμο στήν πράξη. Ἀνάμεσα στόν καπιταλισμό τοῦ *Κεφαλαίου*, ὅπου οἱ « οικονομικοί νόμοι » ὁδηγοῦν σέ μιᾶ στασιμότητα τοῦ ἐργατικοῦ ἡμερομισθίου, σέ αὐξανόμενη ἀνεργία, σέ ὄλο και πιό βίαιες κρίσεις και τελικά σέ μιᾶ οἰονομική ἀδυνατότητα λειτουργίας τοῦ συστήματος, και στόν πρα-

²⁶ Δέν ἐπεμβαίνει παρά μόνο στά ὄρια – ἱστορικά και λογικά – τοῦ συστήματος: ὁ καπιταλισμός δέν γεννιέται ὀργανικά ἀπό τήν ἀπλή λειτουργία τῶν οικονομικῶν νόμων τῆς ἀπλῆς ἐμπορευματικῆς παραγωγῆς, χρειάζεται και ἡ πρωταρχική συσσώρευση, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ μιᾶ βίαιη ρήξη σέ σχέση μέ τό παλαιό σύστημα· ἐπίσης δέν θά παραχωρήσει τή θέση του στόν σοσιαλισμό, χωρίς τήν προλεταριακή ἐπανάσταση. Ὅμως αὐτό δέν ἀλλάζει τίποτα σ' αὐτά πού λέμε ἐδῶ, γιατί πρέπει νά πούμε ἀκόμη, γι' αὐτές τίς δραστηκές ἐπεμβάσεις τῶν τάξεων στήν ἱστορία, ὅτι εἶναι προκαθορισμένες, δέν εἰσάγουν τίποτα πού νά εἶναι *de iure* ἀπρόβλεπτο.

²⁷ Βλέπε στό τεῦχος 31 τοῦ *S. et B.* « Τό ἐπαναστατικό κίνημα στόν σύγχρονο καπιταλισμό », ὁ.π., σ. 69-81 = *Capitalisme moderne et révolution*, 2, σ. 76 ἐπ. [Ἐπίσης, *La dynamique du capitalisme*, ὁ.π.].

γματικό καπιταλισμό, ὅπου τὰ ἐργατικά ἡμερομισθία αὐξάνονται τελικά παράλληλα μέ τήν παραγωγή, και ὅπου ἡ ἐξάπλωση τοῦ συστήματος συνεχίζεται χωρίς νά συναντᾶ καμιᾶ ἀνυπερβλήτη *οἰκονομική* ἀντινομία, δέν ὑπάρχει μονάχα ἡ ἀπόσταση πού χωρίζει τόν μύθο και τήν πραγματικότητα. Ὑπάρχουν δύο κόσμοι, πού ὁ καθένας τους ἔχει τή δική του μοίρα, τή δική του φιλοσοφία, τή δική του πολιτική, τή δική του ἀντίληψη γιά τήν ἐπανάσταση.

Τελικά, ἡ ἰδέα ὅτι ἡ αὐτόνομη δράση τῶν μαζῶν μπορεί νά ἀποτελέσει τό κεντρικό στοιχεῖο τῆς σοσιαλιστικῆς ἐπανάστασης, ἀποδεκτῆ ἢ μή, θά παραμείνει πάντα κάτι λιγότερο ἀπό δευτερεύουσα γιά ἕνα συνεπῆ μαρξιστή – διότι γι' αὐτόν δέν ἔχει πραγματικό ἐνδιαφέρον και οὔτε και θεωρητική ἢ φιλοσοφική ὑπόσταση. Ὁ μαρξιστής ξέρει πού πρέπει νά πάει ἡ ἱστορία· ἂν ἡ αὐτόνομη δράση τῶν μαζῶν κατευθύνεται πρὸς τὰ ἐκεῖ, δέν τοῦ μαθαίνει τίποτα, ἂν κατευθύνεται ἄλλοῦ, εἶναι μιᾶ κακή αὐτονομία ἢ μᾶλλον δέν πρόκειται καθόλου γιά αὐτονομία, ἀφοῦ, ἂν οἱ μάζες δέν κατευθύνονται πρὸς τούς σωστούς στόχους, αὐτό γίνεται γιατί παραμένουν κάτω ἀπό τήν ἐπίδραση τοῦ καπιταλισμοῦ. Ὅταν κατέχουμε τήν ἀλήθεια, ὄλα τὰ ὑπόλοιπα εἶναι λάθος· ἀλλά λάθος δέν σημαίνει τίποτα σ' ἕναν ντετερμινιστικό κόσμο : τό λάθος εἶναι τό ἀποτέλεσμα τῆς δράσης τοῦ ταξικοῦ ἐχθροῦ και τοῦ συστήματος ἐκμετάλλευσης.

Ὅσο, ἡ δράση μιᾶς ἰδιαίτερης κοινωνικῆς τάξης και ἡ συνειδητοποίηση ἀπό αὐτή τήν τάξη τῶν συμφερόντων και τῆς κατάστασής της, φαίνεται νά ἔχει μιᾶ ξεχωριστή καταστατική θέση* στόν μαρξισμό : εἶναι ἡ δράση και ἡ συνειδητοποίηση τοῦ προλεταριάτου. Αὐτό ὅμως δέν εἶναι ἀληθές παρά μέ μιᾶ εἰδική και ταυτόχρονα περιορισμένη ἔννοια. Δέν εἶναι ἀληθές, ὅσον ἀφορᾶ αὐτό πού τό προλεταριάτο ἔχει νά κάνει²⁸ : ἔχει νά κάνει τή σοσιαλιστική ἐπανάσταση, και ξέρουμε αὐτό πού ἡ σοσιαλιστική ἐπανάσταση ἔχει νά κάνει (ἐν συντομία : νά ἀναπτύξει τίς παραγωγικές δυνάμεις, ὥσπου ἡ ἀφθονία νά καταστήσει δυνατή τήν κομμουνιστική κοινωνία και μιᾶ ἐλεύθερη ἀνθρωπότητα). Εἶναι ἀληθές μόνο ὡς πρὸς τό ἂν θά τό κάνει αὐτό ἢ ὄχι. Διότι, μαζί μέ τήν ἰδέα ὅτι ὁ σοσιαλισμός εἶναι ἀναπόφευκτος, ὑπάρχει στόν Μάρξ και στούς μεγάλους μαρξιστές (Λένιν ἢ Τρότσκι, ἐπὶ παραδείγματι) ἡ ἰδέα μιᾶς πιθανῆς ἀνικανότητας τῆς κοινωνίας νά ξεπεράσει τήν κρίση της, ἡ ἰδέα μιᾶς « κοινῆς καταστροφῆς τῶν δύο ἀντιμαχομένων τάξεων », μέ δύο λόγια ἡ ἱστορική ἐπιλογή σοσιαλισμός ἢ βαρβαρότητα. Αὐτή ὅμως ἡ ἰδέα ἀντι-

²⁸ « Δέν πρόκειται γιά τό τί ὁ ἄλφα ἢ ὁ βῆτα προλετάριος, ἢ ἀκόμα κι ὀλόκληρο τό προλεταριάτο, φαντάζεται, σέ μιᾶ δεδομένη στιγμή, ὡς σκοπό. Πρόκειται γι' αὐτό πού εἶναι τό προλεταριάτο και γι' αὐτό πού, σύμφωνα μέ τό εἶναι του, θά ἀναγκασθεῖ ἱστορικά νά πράξει », λέει ὁ Μάρξ σ' ἕνα γνωστό κομμάτι τῆς *Ἀγίας Οἰκογένειας*.

προσωπεύει τὸ ὄριο τοῦ συστήματος καὶ κατὰ κάποιον τρόπο τὸ ὄριο κάθε συνεποῦς στοχασμοῦ: καθόλου δὲν ἀποκλείεται ἡ ἱστορία νὰ « ἀποτύχει », ἐπομένως νὰ ἀποδειχθῆ παράλογη· ἀλλὰ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση ὄχι μόνο αὐτὴ ἡ θεωρία, ἀλλὰ καὶ κάθε θεωρία καταρρέει. Κατὰ συνέπεια, τὸ γεγονός ὅτι τὸ προλεταριάτο θὰ κάνει ἢ ὄχι τὴν ἐπανάσταση, ἀκόμα κι ἂν αὐτὸ εἶναι ἀδέβαιο, προσδιορίζει τὰ πάντα, καὶ μὴ ὅποιαδήποτε συζήτηση δὲν εἶναι δυνατὴ παρὰ μὲ τὴν ὑπόθεση ὅτι θὰ τὴν κάνει. Ἐάν αὐτὴ ἡ ὑπόθεση γίνῃ ἀποδεκτὴ, ἡ ἔννοια μὲ τὴν ὁποία θὰ τὴν κάνει εἶναι καθορισμένη. Ἡ ἐλευθερία πού παραχωρεῖται κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο στοῦ προλεταριάτου δὲν εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἐλευθερία τοῦ νὰ εἶμαστε τρελοί, πού μπορούμε νὰ ἀναγνωρίσουμε στοὺς ἑαυτοὺς μας: ἐλευθερία πού δὲν ἰσχύει, πού δὲν ὑπάρχει καν, παρὰ ὑπὸ τὸν ὄρο νὰ μὴν τὴ χρησιμοποιήσουμε, γιατί ἡ χρῆση τῆς θὰ καταργούσε καὶ αὐτὴν καὶ κάθε συνοχὴ τοῦ κόσμου²⁹.

Ἐάν ὁμως ἐγκαταλείψουμε τὴν ἰδέα ὅτι οἱ κοινωνικὲς τάξεις καὶ ἡ δράση τους εἶναι ἀπλοὶ μεταβιβάστικοι σταθμοί· ἂν δεχθούμε ὅτι ἡ « συνειδητοποίηση » καὶ ἡ δραστηριότητα τῶν τάξεων καὶ τῶν κοινωνικῶν ομάδων (ὅπως καὶ τῶν ἀτόμων) κάνουν δυνατὴ τὴν ἀνάδειξη νέων στοιχείων, ὄχι προκαθορισμένων καὶ ὄχι προκαθορισμένων (πράγμα πού δὲν σημαίνει ὅτι τόσο ἡ μία ὅσο καὶ ἡ ἄλλη εἶναι ἀνεξάρτητες ἀπὸ τίς καταστάσεις μέσα στίς ὁποῖες συντελοῦνται), τότε εἶμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ἐγκαταλείψουμε τὸ κλασικὸ μαρξιστικὸ σχῆμα καὶ νὰ θεωρήσουμε τὴν ἱστορία μ' ἕναν οὐσιαστικὰ διαφορετικὸ τρόπο. Θὰ ἐπανέλθουμε στὴ συνέχεια αὐτοῦ τοῦ κειμένου.

Τὸ συμπέρασμα πού ἔχει σημασία δὲν εἶναι ὅτι ἡ ὑλιστικὴ ἀντίληψη τῆς ἱστορίας εἶναι « λανθασμένη » στοῦ περιεχομένου της. Εἶναι ὅτι ὁ τύπος θεωρίας στοῦ ὁποῖο αὐτὴ ἡ ἀντίληψη σκοπεύει δὲν ἔχει νόημα, ὅτι μὴ τέτοιου εἴδους θεωρία εἶναι ἀδύνατη, ὅτι ἄλλωστε δὲν τὴν ἔχουμε ἀνάγκη. Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι κατέχουμε ἐπιτέλους τὸ μυστικὸ τῆς παρελθούσας καὶ παρούσας (κι ἀκόμα, ὡς ἕνα σημεῖο, τῆς μέλλουσας) ἱστορίας δὲν εἶναι λιγότερο παράλογος ἀπὸ τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι κατέχουμε

²⁹ Αὐτὸ ἰσχύει ἐπίσης, καὶ κυρίως, παρὰ τὰ φαινόμενα, καὶ γιὰ τὸν Λούκατς. Ὅταν π.χ. γράφει: « ... γιὰ τὸ προλεταριάτο ἰσχύει... ὅτι ὁ μετασχηματισμὸς καὶ ἡ ἀπελευθέρωση δὲν μποροῦν νὰ εἶναι παρὰ δική του πράξη... Ἡ ἀντικειμενικὴ οἰκονομικὴ ἐξέλιξη... δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ θέσει στὰ χέρια τοῦ προλεταριάτου τὴ δυνατότητα καὶ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ μετασχηματισμοῦ τῆς κοινωνίας. Αὐτὸς δὲ ὁ ἴδιος ὁ μετασχηματισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ ἡ ἐλεύθερη πράξη τοῦ ἴδιου τοῦ προλεταριάτου » (*Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση*, δ.π. σ. 228, γαλλ. μετάφρ. σ. 256), δὲν πρέπει νὰ ξεχνούμε πὼς ὅλη ἡ διαλεκτικὴ τῆς ἱστορίας πού ἀναπτύσσεται δὲν στέκει παρὰ ὑπὸ τὸν ὄρο ὅτι τὸ προλεταριάτο θὰ τελῆσει αὐτὴ τὴν ἐλεύθερη πράξη.

ἐπιτέλους τὸ μυστικὸ τῆς φύσης. Εἶναι ἀκόμα πὼς παράλογος, λόγω ἀκριβῶς αὐτοῦ πού κάνει τὴν ἱστορία ἱστορία, καὶ τὴν ἱστορικὴ γνώση ἱστορικὴ γνώση.

Υποκείμενο καὶ ἀντικείμενο τῆς ἱστορικῆς γνώσης

Ὅταν μιλοῦμε γιὰ ἱστορία, ποιὸς μιλάει; Εἶναι κάποιος πού τοποθετεῖται σὲ μὴ ἕνα ἐποχὴ, σὲ μὴ ἕνα κοινωνία, σὲ μὴ ἕνα κοινωνικὴ τάξη – μὲ μὴ ἕνα ἕνα ἱστορικὸ ὄν. Ὅμως αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γεγονός, πού θεμελιώνει τὴ δυνατότητα μιᾶς ἱστορικῆς γνώσης (διότι μόνο ἕνα ἱστορικὸ ὄν μπορεῖ νὰ ἔχει μὴ ἕνα πείρα τῆς ἱστορίας καὶ νὰ μιλάει γι' αὐτήν), ἀπαγορεύει σ' αὐτὴ νὰ γίνῃ ποτέ ὁλοκληρωμένη καὶ διαφανῆς, ἀφοῦ εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια, στὴν οὐσία της, ἕνα ἱστορικὸ φαινόμενο πού ἀπαιτεῖ νὰ γίνῃ κατανοητὸ καὶ νὰ ἐρμηνευθῆ ὡς τέτοιο. Ὁ λόγος πάνω στὴν ἱστορία περιλαμβάνεται στὴν ἱστορία.

Δὲν πρέπει νὰ συγχέουμε αὐτὴ τὴν ἰδέα μὲ τίς θέσεις τοῦ σκεπτικισμοῦ ἢ τοῦ ἀπλοϊκοῦ σχετικισμοῦ, ὅτι δηλαδή αὐτὸ πού ὁ καθένας λέει δὲν εἶναι ποτέ τίποτ' ἄλλο ἀπὸ μὴ ἕνα γνώμη, μιλώντας κανεὶς προδίδεται ὁ ἴδιος μᾶλλον, παρὰ ἐκφράζει κάτι τὸ πραγματικὸ. Ὑπάρχει ἀσφαλῶς κάτι πέρα ἀπὸ τὴν ἀπλή γνώμη (διαφορετικὰ οὔτε λόγος, οὔτε δράση, οὔτε κοινωνία θὰ ἦταν ποτέ δυνατὰ), μπορεῖ κανεὶς νὰ ἐλέγξει ἢ νὰ ἐξαλείψει τίς προκαταλήψεις, τίς προτιμήσεις, τὰ μίση, νὰ ἐφαρμόσει τοὺς κανόνες τῆς « ἐπιστημονικῆς ἀντικειμενικότητας ». Ὅλες οἱ γνώμες δὲν ἀξίζουν τὸ ἴδιο, καὶ ὁ Μάρξ π.χ. εἶναι ἕνας μεγάλος οἰκονομολόγος, ἀκόμα καὶ ὅταν κάνει λάθη, ἐνῶ ὁ François Perroux εἶναι ἕνας φλύαρος, ἀκόμα καὶ ὅταν δὲν κάνει λάθη. Ἀλλ' ἀφοῦ γίνουν ὅλες οἱ ἐκκαθαρίσεις, ἐφαρμοσθῶν ὅλοι οἱ κανόνες καὶ γίνουν σεβαστὰ τὰ δεδομένα, παραμένει τὸ γεγονός ὅτι ἐκεῖνος πού μιλάει δὲν εἶναι μὴ ἕνα « ὑπερδασιακὴ συνείδηση », ὅτι εἶναι ἕνα ἱστορικὸ ὄν, καὶ τοῦτο δὲν εἶναι δυστυχῆς σύμπτωση, ἀλλὰ λογικὸς (« ὑπερδασιακός ») ὄρος τῆς ἱστορικῆς γνώσης. Ὅπως μόνο ὄντα φυσικά – καὶ φυσικά – μποροῦν νὰ θέσουν τὸ πρόβλημα μιᾶς ἐπιστήμης τῆς φύσης, διότι μόνο ὄντα μὲ σάρκα καὶ ὀστά μποροῦν νὰ ἔχουν ἐμπειρία τῆς φύσης³⁰, ἔτσι μόνο ὄντα ἱστορικά μποροῦν νὰ θέσουν τὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικῆς γνώσης, διότι μόνο αὐτὰ μποροῦν νὰ ἔχουν τὴν ἱστορία ὡς ἀντικείμενο ἐμπειρίας. Καὶ ὅπως, ἔχω ἐμπειρία τῆς φύσης δὲν σημαίνει ὅτι ἐξέρχομαι ἀπὸ τὸ Σύμπαν γιὰ νὰ τὸ ἀτενίσω, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ἔχω ἐμπειρία τῆς ἱστορίας δὲν σημαίνει

³⁰ Μὲ ὄρους καντιανῆς φιλοσοφίας: ἡ σωματικὴ τοῦ ὑποκειμένου ἀποτελεῖ ἕνα ὑπερδασιακὸ ὄρο τῆς δυνατότητας μιᾶς ἐπιστήμης τῆς φύσεως, καὶ, κατὰ συνέπεια, ὅτι αὐτὴ ἡ σωματικὴ συνεπάγεται.

ὅτι τή θεωρώ ἀπό τά ἔξω ὡς ἓνα δλοκληρωμένο καί τοποθετημένο ἀπέναντί μου ἀντικείμενο – διότι μιά τέτοια ἱστορία δέν δόθηκε καί δέν θά δοθεῖ ποτέ σέ κανέναν ὡς ἀντικείμενο ἔρευνας.

Ἔχω πείρα τῆς ἱστορίας ὡς ἱστορικό ὄν σημαίνει ὅτι εἶμαι μέσα στήν ἱστορία καί τῆς ἱστορίας, ὅπως ἐπίσης ὅτι εἶμαι μέσα στήν κοινωνία καί τῆς κοινωνίας. Ἀφήνοντας δέ κατά μέρος ἄλλες ὄψεις αὐτῆς τῆς συνέπειας, τοῦτο σημαίνει :

– σκέπτομαι τήν ἱστορία σέ συνάρτηση μέ τίς κατηγορίες τῆς ἐποχῆς μου καί τῆς κοινωνίας μου – κατηγορίες πού εἶναι οἱ ἴδιες προϊόντα τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης.

– σκέπτομαι τήν ἱστορία σέ συνάρτηση μέ μιά πρακτική πρόθεση ἢ ἓνα πρόταγμα – πρόταγμα πού ἀποτελεῖ, τό ἴδιο, μέρος τῆς ἱστορίας.

Αὐτό ὁ Μάρξ ὄχι μόνο τό γνώριζε, ἦταν κι ὁ πρῶτος πού τό εἶπε καθαρά. Ὅταν χλεύαζε ἐκείνους πού πίστευαν ὅτι « μπορούσαν νά πηδήξουν τήν ἐποχή τους », κατήγγελλε τήν ἰδέα ὅτι μπορεῖ νά ὑπάρξει ποτέ ἓνα καθαρῶ θεωρητικό ὑποκείμενο πού νά παράγει μιά καθαρῆ γνώση τῆς ἱστορίας, ὅτι μπορεῖ ποτέ κανείς νά ἀπαγάγει α priori τίς κατηγορίες πού ἰσχύουν γιά κάθε ἱστορικό ὑλικό (ἐκτός ὡς ρηχές καί κενές ἀφαιρέσεις)³¹. Ὅταν κατήγγελλε τούς ἀστούς διανοητές τῆς ἐποχῆς του, πού ἐφήρμοζαν ἀπλοϊκά στίς προηγούμενες περιόδους κατηγορίες πού δέν ἔχουν νόημα παρά μόνο σέ σχέση μέ τόν καπιταλισμό καί ταυτοχρόνως ἀρνοῦνταν νά τίς σχετικοποιήσουν ἱστορικά (« γι' αὐτούς ὑπῆρξε ἱστορία, ἀλλά δέν ὑπάρχει πιά », ἔλεγε σέ μιά φράση πού θά πίστευε κανείς κατασκευασμένη γι' αὐτούς τούς σύγχρονους « μαρξιστές »), καί ὅταν συγχρόνως διακήρυττε ὅτι ἡ θεωρία του ἀντιστοιχεῖ στήν ἀποψη μιάς κοινωνικῆς τάξης, τοῦ ἐπαναστατικοῦ προλεταριάτου, ἔθετε γιά πρώτη φορά τό πρόβλημα αὐτοῦ πού ἀργότερα ὀνομάστηκε κοινωνιοκεντρισμός (τό γεγονός πώς κάθε κοινωνία τίθεται ὡς τό κέντρο τοῦ κόσμου καί παρατηρεῖ ὅλες τίς ἄλλες ἀπό τή δική της ἀποψη) καί προσπαθοῦσε γιά ἀπαντήσε.

Προσπαθήσαμε νά δείξουμε πιά πάνω ὅτι ὁ Μάρξ δέν ξεπέρασε τελικά αὐτόν τόν κοινωνιοκεντρισμό καί ὅτι συναντοῦμε ἐδῶ τό παράδοξο ἑνός στοχαστῆ πού ἔχει πλήρη συνείδηση τῆς ἱστορικῆς σχετικότητας τῶν καπιταλιστικῶν κατηγοριῶν καί ὁ ὁποῖος ταυτόχρονα τίς προβάλλει (πρός τό μέλλον ἢ πρὸς τό παρελθόν) στό σύνολο τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας. Πρέπει νά γίνει καλά κατανοητό ὅτι δέν πρόκειται ἐδῶ γιά κριτική στόν Μάρξ ἀλλά γιά κριτική τῆς ἱστορικῆς γνώσης. Τό ἐν λόγω παρά-

³¹ Βλέπε π.χ. τήν κριτική πού ἀσκεῖ κατά τῶν ἀφαιρέσεων τῶν ἀστῶν οικονομολόγων, στήν *Εἰσαγωγή στήν κριτική τῆς πολιτικῆς οικονομίας* (δημ. σιά *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Φραγκφουρτη, EVA, 1970, ἰδιαίτερα σ. 21 ἐπ. γαλλ. μετάφρ. στήν *Contribution...*, ὁ.π. ἰδιαίτερα σελ. 308 ἐπ.).

δοξο εἶναι συστατικό κάθε προσπάθειας νά σκεφθοῦμε τήν ἱστορία³². Εἶναι ἀναγκαῖο, καί ἀναπόφευκτο, ὅτι σκαρφαλωμένοι ἓναν αἰῶνα πιά ψηλά, μπορούμε νά σχετικοποιήσουμε πιά ἔντονα ὀρισμένες κατηγορίες, νά καταδείξουμε πιά καθαρά αὐτό πού, σέ μιά μεγάλη θεωρία, τή δένει στέρεα στήν ἰδιαίτερη ἐποχή της καί τή ριζώνει σ' αὐτήν. Ἄλλ' ἀκριβῶς, μιά θεωρία εἶναι μεγάλη, διότι εἶναι ριζωμένη στήν ἐποχή της. Ἡ συνειδητοποίηση τοῦ προβλήματος τοῦ κοινωνιοκεντρισμοῦ, ἢ προσπάθεια νά περιορίσουμε ἐκεῖνα τά στοιχεῖα πού μπορούμε νά ἀντιληφθοῦμε, εἶναι ἡ πρώτη ἀναπόφευκτη κίνηση κάθε σοβαρῆς σκέψης. Ἡ ἰδέα ὅτι αὐτό τό ριζωμα δέν εἶναι παρά μόνο κάτι τό ἀρνητικό, καί ὅτι ὀφείλουμε καί μπορούμε νά ἀπαλλαγοῦμε ἀπό αὐτό σέ συνάρτηση μέ μιά ἐπ' ἀπειρον καθαρή τῆς ratio, εἶναι ἡ αὐταπάτη ἑνός ἀπλοϊκοῦ ρασιοναλισμοῦ. Δέν ἔρκει μόνο νά πούμε ὅτι αὐτό τό ριζωμα εἶναι ὁ ὄρος τῆς γνώσης μας, ὅτι δέν μπορούμε νά στοχασθοῦμε τήν ἱστορία παρά μόνο διότι, ἱστορικά ὄντα ἐμεῖς οἱ ἴδιοι, ἐντασσόμαστε σέ μιά κοινωνία σέ διαρκή κίνηση, ἔχουμε τήν ἐμπειρία τῆς κοινωνικῆς δόμησης καί τῆς κοινωνικῆς πάλης. Εἶναι ὄρος θετικός, ἢ ἰδιαιτερότητά μας εἶναι ἐκείνη πού μᾶς ἀνοίγει τήν ὁδὸ τοῦ καθολικοῦ. Τό ὅτι εἶμαστε δεμένοι μέ μιά δεδομένη ὀπτική, μέ μιά δεδομένη κατηγοριακή δομή, μ' ἓνα δεδομένο πρόταγμα, εἶναι αὐτό πού μᾶς δίνει τή δυνατότητα νά λέμε κάτι τό σημαῖνον γιά τό παρελθόν. Μόνο ὅταν τό παρόν εἶναι ἔντονα παρόν, μᾶς ἐπιτρέπει νά δοῦμε στό παρελθόν κάτι ἄλλο καί κάτι περισσότερο ἀπ' ὅτι τό παρελθόν ἔβλεπε στόν ἑαυτό του. Κατά κάποιον τρόπο ὁ Μάρξ ἀνακαλύπτει κάτι γιά τό παρελθόν, διότι ἀκριβῶς προβάλλει κάτι σ' αὐτό. Ἐνα εἶναι ν' ἀσκοῦμε κριτική, ὅπως τό κάναμε, αὐτῶν τῶν προβολῶν, στό μέτρο πού παρουσιάζονται ὡς πλήρεις, ἐξαντλητικῆς καί συστηματικῆς ἀλήθειες, καί ἄλλο εἶναι νά ξεχνοῦμε ὅτι, ὅσο « αὐθαίρετη » κι ἂν εἶναι, ἢ προσπάθειά του νά συλλάβει τίς προηγούμενες κοινωνίες μέ τίς καπιταλιστικῆς κατηγορίες, ὑπῆρξε γιά τόν Μάρξ ἀπέραντα γόνιμη – ἀκόμα κι ἂν παραβίασε τήν « ἰδιαίτερη ἀλήθεια » κάθε μιάς ἀπό αὐτές τίς κοινωνίες. Διότι ἐν τέλει δέν ὑπάρχει ἀκριβῶς μιά τέτοια « ἰδιαίτερη ἀλήθεια », οὔτε ἐκείνη πού ἀναδεικνύει ὁ ἱστορικός ὕλισμός, ἀσφαλῶς, οὔτε ὅμως κι ἐκείνη πού θά ἀποκάλυπτε μιά προσπάθεια – πόσο οὐτοπική καί κοινωνιοκεντρική τελικά! – « νά σκεφθοῦμε κάθε κοινωνία δι' ἑαυτήν καί ἀπό τή δική της ἀποψη ». Αὐτό πού μπορούμε νά ὀνομάσουμε ἀλήθεια κάθε κοινωνίας, εἶναι ἡ ἀλήθεια της μέσα στήν ἱστορία, γιά τήν ἴδια, ἀλλά καί γιά ὅλες τίς ἄλλες, διότι τό παράδοξο τῆς ἱστορίας συνίσταται στό ἐξῆς, ὅτι κάθε πολιτισμός καί κάθε ἐποχή, λόγω τοῦ ὅτι εἶναι

³² Νά σκεφθοῦμε σοβαρά καί βαθιά. Στούς ἀπλοϊκοὺς συγγραφεῖς δέν ὑπάρχει παράδοξο, ἀπλῶς ἢ ἀπλή ρηχότητα τῶν προβολῶν, ἢ ἑνός σχετικισμοῦ, ὅπου ἡ κριτική εἶναι ἐξίσου ἀπούσα.

Ιδιαίτεροι και κυριαρχούνται από τις δικές τους έμμενες ιδέες, καταφέρνουν να καλούν και να ξεσκεπάζουν, μέσα στους πολιτισμούς και εποχές που προηγούνται ή τους περιβάλλουν, καινούργιες σημασίες. Ποτέ αυτές οι σημασίες δεν μπορούν να εξαντλήσουν ούτε να έντοπλίσουν το αντικείμενό τους, έστω και γιατί γίνονται οι ίδιες, άργα ή γρήγορα, αντικείμενα έρμηνείας (προσπαθούμε σήμερα να κατανοήσουμε πώς και γιατί ή 'Αναγέννηση, ο 17ος, ο 18ος αιώνας είδαν με τόσο διαφορετικό τρόπο ο καθένας την κλασική αρχαιότητα). ποτέ επίσης δεν ανάγονται στις έμμενες ιδέες της εποχής που τις ανέδειξε, διότι τότε ή ιστορία δεν θά ήταν παρά μία συμπαράθεση παραληρημάτων και δεν θά μπορούσαμε καν να διαβάσουμε ένα βιβλίο του παρελθόντος.

Αυτό τό παράδοξο, συστατικό κάθε σκέψης πάνω στην ιστορία, ο μαρξισμός προσπαθεί, όπως ξέρουμε, να τό ξεπεράσει.

Αυτό τό ξεπέραςμα είναι αποτέλεσμα μίας διπλής κίνησης. 'Υπάρχει μία διαλεκτική της ιστορίας που επιτρέπει στις διαδοχικές απόψεις των διαφόρων εποχών, κοινωνικών τάξεων, κοινωνιών, να διατηρούν μεταξύ τους μία ορισμένη (αν και εξαιρετικά πολύπλοκη σχέση). Αυτές οι απόψεις υπόκεινται σε μία τάξη, σχηματίζουν σύστημα που αναπτύσσεται μέσα στον χρόνο, έτσι ώστε αυτό που ακολουθεί να ξεπερνάει (να καταργεί διατηρώντας) αυτό που προηγείται. Τό παρόν περιέχει τό παρελθόν (σαν στιγμή « ξεπερασμένη ») και γι' αυτό μπορεί να τό κατανοήσει καλύτερα απ' ό,τι τό ίδιο τό παρελθόν κατανοούσε τον έαυτό του. Αυτή ή διαλεκτική είναι, στην ουσία της, ή έγελιανή διαλεκτική· τό γεγονός ότι αυτό που στον Χέγκελ ήταν ή κίνηση του λόγου, γίνεται στον Μάρξ ή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και ή διαδοχή των κοινωνικών τάξεων που σημαδεύει τις φάσεις αυτής της ανάπτυξης, δεν έχει, από αυτή την άποψη, σημασία. Και για τον έναν και για τον άλλο ο Κάντ « ξεπερνάει » τον Πλάτωνα, και ή άστική κοινωνία είναι « ανώτερη » από την αρχαία. 'Αποκτά όμως σημασία από μία άλλη άποψη — κι εδώ είναι ο δεύτερος όρος της κίνησης. Αυτή ή διαλεκτική, ακριδώς επειδή είναι ή διαλεκτική της διαδοχικής εμφάνισης των διαφόρων τάξεων στην ιστορία, δεν είναι πλέον αναγκαστικά αυτοδικαίως άπειρη³³. ή δέ ιστορική ανάλυση δείχνει ότι μπορεί και πρέπει να ολοκληρωθεί με την εμφάνιση της « τελευταίας τάξης », του προλεταριάτου. 'Ο μαρξισμός είναι λοιπόν μία προνομιοϋχος θεωρία, διότι αντιπροσωπεύει « την άποψη του προλεταριάτου » και διότι τό προλεταριάτο είναι ή τελευταία λέξη — τελευταία, όχι απλώς χρονολογικά, διότι τότε θά παραμέ-

³³ 'Η αναγκαιότητα μίας τέτοιας άπειρίας, και ή αναγκαιότητα του αντιθέτου της, είναι μία από τις αδυνατότητες του έγελιανισμού και, στην πραγματικότητα, κάθε διαλεκτικής θεωρουμένης ως οντοτήματος. Θά επανέλθουμε πιο κάτω.

ναμε πάντοτε προσηλωμένοι, στα πλαίσια της ιστορικής διαλεκτικής, σε μία ιδιαίτερη άποψη προορισμένη στη συνέχεια να σχετικοποιηθεί· αλλά τελευταία απόλυτα, στο μέτρο που πρέπει να πραγματοποιήσει την κατάργηση των τάξεων και τό πέραςμα στην « αληθινή ιστορία της ανθρωπότητας ». Τό προλεταριάτο είναι τάξη καθολική, επειδή δεν έχει ειδικά συμφέροντα να αξιώσει, μπορεί και την άταξική κοινωνία να πραγματοποιήσει και να έχει μία « αληθινή » άποψη πάνω στην παρελθούσα ιστορία³⁴.

Για πολλούς λόγους δεν μπορούμε να διατηρήσουμε σήμερα αυτό τον πρόπο θεώρησης. Δεν μπορούμε εκ των προτέρων να προσφέρουμε στον έαυτό μας μία ολοκληρωμένη ή έτοιμη να ολοκληρωθεί διαλεκτική της ιστορίας, έστω και αν αυτή χαρακτηριστεί ως « προϊστορία ». Δεν μπορούμε να έχουμε τή λύση πριν θέσουμε τό πρόβλημα. Δεν μπορούμε να έχουμε έξ ύπαρχής μία διαλεκτική, όποια κι αν είναι αυτή, διότι μία διαλεκτική θέτει τό αίτημα της όρθολογικότητας του κόσμου και της ιστορίας, αυτή δέ ή όρθολογικότητα αποτελεί πρόβλημα, τόσο θεωρητικό όσο και πρακτικό. Δεν μπορούμε να σκεφθούμε την ιστορία ως ένότητα, κρύβοντας από τον έαυτό μας τά τεράστια προβλήματα που θέτει αυτή ή έκφραση, όταν της δώσουμε ένα ουσιαστικό νόημα, ούτε ως προοδευτική διαλεκτική ένοποίηση, διότι ο Πλάτων δεν απορροφάται από τον Κάντ, ούτε ο γοθτικός ρυθμός από τό ροκοκό, και ο ισχυρισμός ότι ή ανωτερότητα της Ισπανικής κουλτούρας ως προς την κουλτούρα των 'Αζτέκων αποδείχθηκε από την έξολόθρευση των τελευταίων, δημιουργεί ένα κατάλοιπο που αφήνει ανικανοποίητους τόσο τον έπιβιώσαντα 'Αζτέκο όσο και μās που δεν καταλαβαίνουμε πώς και γιατί ή προκολομβιανή 'Αμερική υπέθαλπε ή ίδια τή διαλεκτική της κατάργησης στην συνάντησή της με τους έξοπλισμένους με πυροβόλα όπλα καβαλάρηδες. Δεν μπορούμε να θεμελιώσουμε την τελική απάντηση στα έσχατα προβλήματα της σκέψης και της πρακτικής πάνω στην όρθότητα της ανάλυσης του Μάρξ για τή δυναμική του καπιταλισμού, τώρα που ξέρουμε ότι αυτή ή όρθότητα είναι άπατηλή, αλλά και αν άκόμη δεν τό ξέραμε. Δεν μπορούμε να θέσουμε έξ ύπαρχής μία θεωρία, έστω και τή δική μας, ως « αντιπροσωπεύουσα την άποψη του προλεταριάτου », διότι, και ή ιστορία ενός αιώνα τό έδειξε, αυτή ή άποψη του προλεταριάτου, αντί να προσφέρει τή λύση όλων των προβλημάτων, αποτελεί ή ίδια ένα πρόβλημα, του όποιου μόνο τό προλεταριάτο (ας πούμε, για ν' αποφύγουμε τις λογομαχίες, ή εργαζόμενη ανθρωπότητα) θά μπορέσει να έφεύρει, ή να μήν έφεύρει, τή λύση. Δεν μπορούμε πάντως να θεωρήσουμε τον μαρξισμό ως εκπρόσωπο αυτής της άποψης, διότι περιέχει,

³⁴ Αυτός που ανέπτυξε, με τή μεγαλύτερη βαθύτητα και άσθηρότητα, αυτή την άποψη, είναι ο Λούκατς στην 'Ιστορία και ταξική συνείδηση.

βαθιά συνυφασμένα με την ουσία του, καπιταλιστικά στοιχεία και διότι, κι αυτό δεν είναι άσχετο με το προηγούμενο, είναι σήμερα ή ενεργός ιδεολογία της γραφειοκρατίας παντού, και του προλεταριάτου πουθενά. Έστω και αν το προλεταριάτο ήταν ή τελευταία τάξη και ο μαρξισμός ο αυθεντικός του εκπρόσωπος, δεν θα μπορούσαμε να σκεφθούμε ότι ή θεώρηση που έχει για την ιστορία είναι ή θεώρηση που κλείνει οριστικά τή συζήτηση. Η σχετικότητα της ιστορικής γνώσης δεν είναι μόνο συνάρτηση της παραγωγής της από μιά κοινωνική τάξη, είναι επίσης συνάρτηση της παραγωγής της μέσα σε μιά κουλτούρα, σε μιά εποχή, και τό ένα δεν απορροφάται από τό άλλο. Η εξαφάνιση των τάξεων στη μέλλουσα κοινωνία δεν θα εξαλείψει αυτόματα κάθε διαφορά στις απόψεις για τό παρελθόν που θα μπορούν να υπάρχουν, δεν θα τίς κάνει να συμπέσουν άμεσα με τό αντικείμενό τους, δεν θα τίς βγάλει από τήν ιστορική εξέλιξη. Τό 1919, ο Λούκατς, ύπουργός τότε του Πολιτισμού της ούγγρικής επαναστατικής κυβέρνησης, έλεγε καλυμμένα σε μιά επίσημη όμιλία: « Τώρα που τό προλεταριάτο είναι στην έξουσία, δεν έχουμε πιά ανάγκη να διατηρήσουμε μιά μονομερή θεώρηση του παρελθόντος »³⁵. Τό 1964, όταν τό προλεταριάτο δεν βρίσκεται στην έξουσία πουθενά, ακόμα λιγότερο έχουμε τή δυνατότητα να τό κάνουμε.

Κοντολογίς, δεν μπορούμε πιά να διατηρήσουμε τή μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας.

Πρόσθετες παρατηρήσεις στη μαρξιστική θεωρία της ιστορίας^a

Σχετικά με τήν τεχνολογική εξέλιξη και τόν ρυθμό της: Όταν συζητούμε τό ζήτημα της τεχνολογικής « στασιμότητας », είτε στη φεουδαρχική περίοδο είτε γενικότερα, πρέπει να διακρίνουμε καθαρά δυό πλευρές.

Κατά πρώτο λόγο, μάς ενδιαφέρει ποιά ήταν ή τεχνολογική εξέλιξη στη Δυτική Ευρώπη μετά τήν κατάρρευση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (ή και πριν, από τήν αρχή του 4ου μ.Χ. αιώνα) μέχρι τόν 11ο ή 12ο αιώνα. Έχουμε να κάνουμε εδώ με 6 ή 7 αιώνες ανθρώπινης ιστορίας έντεταγμένους σ' αυτό τό τμήμα τό έξαιρετικά σημαντικό, παραδειγματικό και έγελο-μαρξιστικό της ιστορίας, που είναι ή « ευρωπαϊκή » ιστορία (ή « έλληνο-δυτική » για τούς φιλοσόφους). Μπορούμε να όνομάσουμε αυτό τό τμήμα παραδειγματικό και έγελο-μαρξιστικό, διότι

³⁵ Βλέπε τήν « Άλλαγή της λειτουργίας του ιστορικού όλισμού », *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ό.π., ειδικότερα σελ. 230-310, 244-450, 254-550· γαλλ. μετάφρ., ό.π., σελ. 258-59, 274-75, 284-85.

^a Γραμμένες για τήν άγγλική μετάφραση του προηγούμενου μέρους αυτού του κειμένου (*History and Revolution*, έκδ. *Solidarity*, Λονδίνο, Αύγ. 1971).

αντιπροσωπεύει στην πραγματικότητα τή μόνη περίπτωση όπου μπορούμε να κατασκευάσουμε (με τίμημα αναρίθμητους διασμούς των ιστορικών γεγονότων, αλλά αυτό είναι άλλο ζήτημα) μιά οίονει « διαλεκτική » ανάπτυξη, τόσο στην κοινωνικο-οικονομική σφαίρα όσο και στη φιλοσοφικο-« πνευματική » (Χέγκελ). Αυτή όμως ή κατασκευή δεν μπορεί να γίνει παρά με τή συγκάλυψη αυτών των 6 ή 7 αιώνων που αντιπροσωπεύουν, συγκρινόμενοι με τόν έλληνορωμαϊκό κόσμο και λαμβανόμενοι συνολικά, μιά περίοδο σημαντικής *οπισθοδρόμησης*. Οί μαρξιστές δεν μιλούν ποτέ γι' αυτούς τούς χαμένους αιώνες. Όταν μνημονεύουν τήν « τεχνική πρόοδο στη διάρκεια του Μεσαίωνα », έννοούν τήν πραγματικότητα τόν 12ο, 13ο ή 14ο αιώνα. Οί όρολογικές διαμάχες δεν έχουν μεγάλο ένδιαφέρον - εκτός από τό ότι κι εδώ, ως συνήθως, ή όρολογική ασάφεια χρησιμεύει για να συγκαλύψει τή σύγχυση της σκέψης ή τίς σοφιστικές μεθόδους. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι δεν παρατηρούμε σ' αυτή τήν περίπτωση ένα « άτύχημα » ή μιά « έποχιακή παραλλαγή », αλλά μιά έξαιρετικά μακρόχρονη ιστορική περίοδο, κατά τήν όποία, ακόμα κι αν υπήρξαν βαθμιαίες αλλαγές σε όρισμένα ειδικά σημεία (π.χ. ή αντικατάσταση του έλαφρου από τό βαρύ άλέτρι), αν θεωρήσουμε τό κοινωνικό οικοδόμημα στό σύνολό του, τό μεγαλύτερο μέρος των έπιτεύξεων της προηγούμενης περιόδου χάθηκε. Αυτό δείχνει ότι ή τεχνική δεν προοδεύει κατ' ανάγκη χωρίς διακοπές, και ότι ή εξέλιξη της δεν είναι « αυτόνομη » με καμία έννοια, ακόμα και τήν πιο χαλαρή αυτού του όρου.

Κατά δεύτερο λόγο, υπάρχει τό ζήτημα της τεχνικής αλλαγής και του ρυθμού της, μέσα στην ιστορία εν γενει. Αυτό που διαπιστώνουμε είναι ότι οι περισσότερες κοινωνίες διέσχισαν τό μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας τους βασισμένες σε σταθερές τεχνικές συνθήκες· τόσο σταθερές που θα φανούν τελικά στον δυτικό άνθρωπο των τελευταίων αιώνων σαν ν' αντιστοιχούν σε μιά καθαρή τεχνολογική στασιμότητα, μέσα στις θεωρούμενες κοινωνίες και περιόδους. Τέτοια είναι ή περίπτωση, χοντρικά, μακρών περιόδων της κινεζικής ιστορίας, της ιστορίας της Ινδίας από τόν 4ο αιώνα π.Χ. ως τίς ισλαμικές επιδρομές, και κατόπιν ως τήν άγγλική κατάκτηση - χωρίς να μιλήσουμε για τίς « αρχαϊκές » κοινωνίες. Δεν υπάρχει μεγαλύτερη διαφορά από τό να ζει κανείς σε μιά κοινωνία, όπου μιά σπουδαία καινούργια έφεύρεση εμφανίζεται κάθε μέρα ή έπιω κάθε δέκα χρόνια (όπως στη Δύση, εδώ και τρεις αιώνες), και από τό να ζει σε μιά κοινωνία, όπου τέτοιες έφευρέσεις δεν εμφανίζονται πια κάθε τρεις αιώνες. Η ανθρώπινη ιστορία διαδραματίστηκε ούσιαστικά σ' αυτό τό τελευταίο πλαίσιο, κι όχι στό πρώτο.

Σχετικά με τήν « πρόοδο », τόν Μάρξ και τούς Έλληνες: Όπως είπαμε, ο Μάρξ ποτέ δεν διαβεβαίωσε ρητά ότι ή άστική κοινωνία και

κουλτούρα είναι « ανώτερες » από την ελληνική κοινωνία και κουλτούρα· τούτο όμως αποτελεί την αναπόφευκτη λογική συνέπεια της εφαρμογής της « διαλεκτικής » στην ιστορία και της δήθεν εξάρτησης του « έποικοδομήματος » από τη « βάση ». Ακριβώς επειδή δεν ήταν φιλοσοφικός, και ούτε τό απόλυτο πνεύμα ένανθρωπισμένο, ο Μάρξ « αντιφάσκει » σ' αυτό τό σημείο – πράγμα πού είναι απόλυτα πρὸς τιμήν του.

Στό ήμιτελές και ανέκδοτο κείμενο του 1857 (πού δημοσιεύθηκε από τον Κάουτσκι στη *Neue Zeit* τό 1903 : « Είσαγωγή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας », *Grundrisse*, op. cit., σ. 5-31· *La Pléiade*, τ. I., σ. 233-266), ο Μάρξ προσπαθεί νά φωτίσει την εξάρτηση της τέχνης από την πραγματική ζωή, και ιδιαίτερα από την τεχνική αυτής της περιόδου, μ' έναν τρόπο αρκετά συζητήσιμο, αναμιγνύοντας τις αναγκαίες και ικανές συνθήκες, ή μάλλον τετριμμένες αρνητικές συνθήκες και πραγματικούς ικανούς λόγους. « Η ιδέα της φύσεως », ρωτάει, « και των κοινωνικών σχέσεων πού τροφοδοτεί την ελληνική φαντασία και συνεπώς και την ελληνική μυθολογία, συμβιδιάζεται μέ τους αυτόματους άργαλειούς, τις άτμομηχανές, και τον ήλεκτρικό τηλέγραφο: Τί είναι ο Ήφαιστος μπροστά στους Ρόμπερτς και Σια, ο Δίας μπροστά στο άλεξικέραυνο και ο Έρμης πλάι στο *Credit mobilier* ;... Τί άπογίνεται ή Φήμη μπροστά στο *Printing-house Square* ;... Είναι δυνατός ο Άχιλλέας την εποχή της πυρίτιδας και του μολύβδου ; Ή ή *Ιλιάδα* εν γενεί, μέ την τυπογραφία, μέ την τυπογραφική μηχανή ; Οί ύμνοι, οί μύθοι, οί Μούσες δεν έξαφανίζονται αναγκαστικά μπροστά στον πάγκο του τυπογράφου, και οί αναγκαίες συνθήκες για την έπική ποίηση δεν χάνονται ; ». Διαπιστώνει τότε ότι « ή δυσκολία δεν είναι νά κατανοήσουμε ότι ή ελληνική τέχνη και τό έπος συνδέονται μέ όρισμένες μορφές κοινωνικής ανάπτυξης » (κοινότυπη διαβεβαίωση, αν σημαίνει ότι ο Άχιλλέας δεν μπορούσε νά φοράει μπλού-τζήνς και νά τραβάει ρεδόλβερ, κενή έξάλλου, άφοϋ δεν μπορούμε νά εξηγήσουμε την άλλωστε προφανή αντιστοιχία έπους και Αρχαιότητας ή μυθιστορήματος και σύγχρονης έποχής, και δεδομένου κυρίως ότι αυτές οί ίδιες « μορφές κοινωνικής ανάπτυξης » δεν παρήγαγαν άλλου ανάλογα έργα)· ή δυσκολία είναι νά κατανοήσουμε γιατί « μās παρέχουν άκόμη μιά καλλιτεχνική άπόλαυση και, από όρισμένες άπόψεις, μās χρησιμεύουν σαν νόημα, άποτελοϋν ένα μοντέλο άπρόσιτο για μās ». Άς σημειωθεί πώς, αν ποτέ ή ιστορία δημιούργησε κάπου ένα άπρόσιτο (ή έστω απλώς άξεπέραστο) μοντέλο, κάθε συζήτηση υπό τό πρίσμα της « προόδου » γίνεται καθαρός παραλογισμός. Ο Μάρξ έλυσε τό πρόβλημα άποδίδοντας « τή γοητεία πού βρίσκουμε στα έργα τέχνης » των Έλλήνων, στο γεγονός ότι αυτοί ήσαν « φυσιολογικά παιδιά »· « ή παιδική ηλικία της ιστορίας της ανθρωπότητας στην πλήρη της άνθηση » είναι εκείνη πού « άσκει την αιώνια έλξη

της στιγμής πού δεν θά ξανάρθει πιά ». « Λύση », όπου ο ίδιος ο μεγάλος στοχαστής έμφανίζεται, για μιά φορά, παιδαριώδης. Δεν μπορούμε παρά νά γελάσουμε μπροστά στην υπόθεση ότι ο *Οιδίπους τύραννος* μās γοητεύει μέ την « άπλοϊκότητα » και την « ειλικρίνειά του ». Και τί νά πούμε για τή φιλοσοφία ; Διαβάσουμε πάντα Πλάτωνα και Άριστοτέλη, και συσσωρεύουμε τις έρμηνείες τή μιά πάνω στην άλλη, γιατί ύφιστάμεθα τή γοητεία της παιδικής τους φυσιολογικότητας; Τό κείμενο διακόπτεται σ' αυτό τό σημείο άπότομα και δεν ύπάρχει λόγος νά έπιμείνουμε στις έκφράσεις ενός άδημοσίευτου από τον συγγραφέα του χειρογράφου – εκτός για νά διαπιστώσουμε ότι τό πρόβλημα παραμένει, όγκώδες, και όγκωδώς άκατανόητο στο μαρξικό σύστημα αναφοράς. Πράγματι, πώς είναι δυνατό ή μελέτη του Κάντ και του Χέγκελ νά μήν έξαλείφει την ανάγκη νά διαβάσουμε Πλάτωνα και Άριστοτέλη (ένω ή μελέτη ενός καλού συγγράμματος φυσικής μās άπαλλάσσει από την υποχρέωση νά διαβάσουμε Νεύτωνα, εκτός και αν είμαστε ιστορικοί της έπιστήμης), πώς συμβαίνει και μερικές φράσεις αυτών των συγγραφέων μās κάνουν νά στοχαζόμαστε πολύ περισσότερο άπ' ό,τι τά 99.99% των φράσεων πού περιέχονται στα εκατομμύρια των τόμων πού εκδίδονται σήμερα; Έάν ο Πλάτων άνήκει σέ μιά εύτυχημένη παιδική ηλικία της ανθρωπότητας, τότε ο Κάντ θά ήταν ίσως λιγότερο χαριτωμένος, άλλ' άσφαλώς πιο έξυπνος από τον Πλάτωνα. Θά έπρεπε νά είναι. Άλλά δεν είναι. Έάν ή ανθρωπότητα διανύει μιά « παιδική ηλικία » και κατόπιν μιά « ώριμη ηλικία » (και λαμβάνουμε υπόψη τον μεταφορικό χαρακτήρα αυτών των έκφράσεων), ο Σπινόζα θά έπρεπε αναγκαστικά νά είναι πιο « ώριμος » από τον Άριστοτέλη. Όμως δεν είναι. Αυτές οί άποφάνσεις στεροϋνται νοήματος. Ο Κάντ δεν είναι ανώτερος από τον Πλάτωνα – ούτε κατώτερος (αν και θά κάναμε καλά νά θυμηθούμε ότι ένας φιλόσοφος « έπιστημονικής » και όχι « φιλολογικής » προσέλευσης, ο A.N. Whitehead, έγραψε ότι ο καλύτερος τρόπος νά καταλάβουμε τό σύνολο της δυτικής φιλοσοφίας είναι νά τή θεωρήσουμε σαν μιά σειρά ύπομνηματισμών στο περιθώριο του κειμένου του Πλάτωνα).

Έντούτοις, ή σύγχρονη τεχνολογία, ως τεχνολογία, είναι άπείρως « ανώτερη » από την αρχαία ελληνική τεχνολογία. Τί θά μπορούσαν ο Μάρξ και οί μαρξιστές (χυδαίοι ή έκλεπτυσμένοι) νά πουν γι' αυτή τή διάζευξη ; Τίποτα. Στην καλύτερη περίπτωση, μπορούν νά άκροβατήσουν μέ τις λέξεις, λέγοντας π.χ. ότι ή άστική κοινωνία είναι πιο « προοδευτική » από την αρχαία, αλλά όχι « ανώτερη » από εκείνη. Αυτές όμως οί έπιφανειακά άθώες διακρίσεις γκρεμίζουν όλοσχερως και άμετακλήτως τό σύνολο της μαρξιστικής αντίληψης της ιστορίας. Αν « προοδευτικότητα » και « κατώτεροτητα » μπορούν νά συνυπάρχουν ή, αντίστροφα, αν μιά κοινωνία μπορεί νά είναι « υλικά » πιο « καθυστερημένη » από μιά άλλη, αλλά « πολιτιστικά » ανώτερη από αυτή, τί μένει

υπό την ύλιστική αντίληψη της ιστορίας, από τη « διαλεκτική της ανάπτυξης » κ.λπ.;

Σχετικά με την « ενότητα της ιστορίας », τόν κοινωνιοκεντρισμό και το σχετικισμό: "Αγγλοι σύντροφοι αντέταξαν σ' αυτά που είπαμε παραπάνω, σχετικά με τη συστατική αντινομία της ιστορικής γνώσης, τόν ισχυρισμό ότι αρνούμαστε έτσι την ενότητα της ιστορίας και ότι οδηγούμαστε σ' έναν ιστορικό εκλεκτικισμό.

Αλλά τί είναι η « ενότητα της ιστορίας », πέρα από καθαρά περιγραφικούς όρισμούς, όπως π.χ. τό σύνολο των πράξεων των όμιλούντων διπόδων; Η « διαλεκτική ενότητα » της ιστορίας είναι μύθος. Η μόνη καθαρή άφετηρία, για να σκεφθούμε τό πρόβλημα, είναι ότι κάθε κοινωνία θέτει μιά « άποψη για τόν έαυτό της » πού είναι συγχρόνως μιά « άποψη του κόσμου » (συμπεριλαμβανομένων και των άλλων κοινωνιών πού μπορεί να γνωρίζει) – και ότι αυτή ή « άποψη » αποτελεί μέρος της « αλήθείας » της ή της « ανακλασμένης πραγματικότητάς της », για να μιλήσουμε με τόν Χέγκελ, – χωρίς αυτή ή « αλήθεια » να περιορίζεται σ' εκείνη την « άποψη ».

Δέ γνωρίζουμε τίποτα για την Αρχαία Ελλάδα, αν δέν γνωρίζουμε τί ήξεραν, σκέπτονταν, αισθάνονταν οί αρχαίοι Έλληνες για τόν έαυτό τους. Αλλά προφανώς υπάρχουν πράγματα έξίσου σημαντικά πού άφορούν την Ελλάδα, πού οί Έλληνες δέν γνώριζαν και δέν μπορούσαν να γνωρίζουν. Εμείς μπορούμε να τά δούμε – αλλά από τη θέση μας και μέσω αυτής της θέσης. Αυτό σημαίνει άλλωστε βλέπω. Δέν θά μπορούσω ποτέ να δώ τίποτα άπ' όλες τις δυνατές θέσεις ταυτόχρονα· κάθε φορά βλέπω από μιά όρισμένη θέση, βλέπω μιά « όψη », και βλέπω σε μιά προοπτική. Και βλέπω σημαίνει βλέπω, διότι είμαι εγώ, και δέν βλέπω μόνο με τά μάτια μου· όταν βλέπω, όλη ή ζωή μου βρίσκεται εδώ, ενσάρκωμένη σ' αυτή τη θέαση, σ' αυτή την πράξη του όραν. Κι αυτό δέν είναι ένα « έλάττωμα » της όρασής μας, είναι ή όραση. Τά υπόλοιπα είναι τό αιώσιο φάντασμα* της θεολογίας και της φιλοσοφίας.

Αυτό δέ ακριβώς τό φάντασμα ξαναφαίνεται στην άξίωση να καθιερωθεί μιά όλική άποψη της ιστορίας. Όλική άποψη πού οί μαρξιστές νομίζουν ότι ήδη κατέχουν, ή την προϋποθέτουν για τό μέλλον, ύπονοώντας π.χ. ότι ό κοινωνιοκεντρισμός θά εξαλειφθεί σε μιά σοσιαλιστική κοινωνία. Αυτό ίσοδυναμεί μ' αυτό τόν παράλογο ισχυρισμό ότι σε μιά σοσιαλιστική κοινωνία θά μπορούμε να δούμε από πουθενά (βλέπω από κάπου σημαίνει βλέπω σε μιά προοπτική) – και να δούμε τά πάντα, άπολύτως τά πάντα, συμπεριλαμβανομένου και του μέλλοντος· διότι, αν δέν βλέπουμε τό μέλλον, πώς μπορούμε να μιλούμε για όλική άποψη της ιστορίας; Πώς μπορούμε να αποδώσουμε μιά σημασία στο « παρελθόν », αν δέν ξέρουμε εκείνο πού έπακολουθεί; Η σημασία της

Ρωσικής επανάστασης ήταν τάχα « ή ίδια » τό 1918, τό 1925, τό 1936 και σήμερα; Η μήπως υπάρχει σε κάποιο υπερούρανιο τόπο μιά ιδέα, μιά σημασία καθ' έαυτήν » της Ρωσικής επανάστασης, πού έμπεριέχει, ως θά όφειλε, όλες τις συνέπειες αυτού του γεγονότος ως την συντέλεια του αιώνας, και στην όποία οί μαρξιστές θά είχαν πρόσβαση; Πώς γίνεται τότε, κι εδώ και πενήντα χρόνια δέν κατάλαβαν τίποτα άπ' ό,τι συμβαίνει;

Η αναγνώριση αυτών των κοινών αληθειών, με κανέναν τρόπο δέν οδηγεί σ' έναν άπλό σκεπτικισμό ή σχετικισμό. Τό γεγονός ότι δέν μπορούμε ποτέ να διερευνήσουμε παρά διαδοχικές « όψεις » ενός αντικειμένου, δέν καταργεί τη διάκριση ανάμεσα σ' έναν τυφλό και σ' έναν πού βλέπει, ανάμεσα σ' έναν πού πάσχει από δαλτωνισμό και σ' έναν πού βλέπει κανονικά, ανάμεσα σ' έναν πού έχει ψευδαισθήσεις και σ' έναν πού δέν έχει. Δέν καταργεί τη διάκριση ανάμεσα σ' αυτόν πού δέν ξέρει ότι τό σπασμένο μέσα στο νερό ραβδί είναι όπτική άπάτη, και σ' εκείνον πού τό ξέρει – και γι' αυτό βλέπει συγχρόνως τό ραβδί ίσιο. Η δλέψη της αλήθειας, είτε πρόκειται για την ιστορία ή για ότιδήποτε άλλο, δέν είναι παρά αυτό ακριβώς τό πρόταγμα: να φωτισθούν και άλλες όψεις του αντικειμένου, και των έαυτών μας, να έντοπισθούν οί αυταπάτες καθώς και οί λόγοι πού τις γεννούν, να συνδεθούν όλα αυτά μ' έναν τρόπο πού όνομάζουμε – άλλη μυστηριώδης έκφραση! – συνεκτικό*. Πρόταγμα άσφαλώς χωρίς πέρας· και, αντίθετα με ό,τι πίστευαν οί μαρξιστές (και ό ίδιος ό Μάρξ μερικές φορές), ή « κατοχή της αλήθειας », με μιά « άπόλυτη » και συνεπώς μυθική έννοια, δέν ήταν ποτέ, και δέν είναι, ή προϋπόθεση της επανάστασης και μιάς ριζικής ανοικτόδομησης της κοινωνίας· ή ιδέα μιάς τέτοιου είδους « κατοχής » δέν είναι μόνο έγγενώς* παράλογη (άφου συνεπάγεται την όλοκλήρωση αυτού του άπέραντου προτάγματος), είναι βαθιά αντιδραστική, γιατί ή πίστη σε μιά όλοκληρωμένη και άπαξ διά παντός κερτημένη αλήθεια (και έπομένως έπιδεκτική κατοχής από κάποιον ή κάποιους) είναι μιά από τις βάσεις της ένταξης στον φασισμό και στον σταλινισμό.

3. Η ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Η μαρξιστική θεωρία της ιστορίας παρουσιάζεται κατά πρώτο λόγο ως έπιστημονική θεωρία, συνεπώς ως γενίκευση έπιδεχόμενη άπόδειξη ή άμφισβήτηση στο έπίπεδο της έμπειρικής έρευνας. Είναι τέτοιου είδους θεωρία, αναμφισβήτητη, και γι' αυτό ήταν αναπόφευκτο να γνωρίσει τη μοίρα κάθε σημαντικής έπιστημονικής θεωρίας. Αφου προκάλεσε μιά τεράστια και μή άντιστρεπτή άνατροπή στον τρόπο πού βλέπουμε τόν ιστορικό κόσμο, ξεπεράστηκε από την έρευνα πού αυτή ή ίδια έξαπέλυσε

καί ὀφείλει νά πάρει τή θέση της στήν ἱστορία τῶν θεωριῶν, χωρίς αὐτό νά θέτει σέ ἀμφισβήτηση τίς κατακτήσεις πού μᾶς κληροδοτεῖ. Μποροῦμε νά ποῦμε, ὅπως ὁ Τσέ Γκουεβέρα, ὅτι δέν εἶναι ἀναγκαῖο σήμερα νά λέμε ὅτι εἴμαστε μαρξιστές, ὅπως καί δέν εἶναι ἀναγκαῖο νά λέμε ὅτι εἴμαστε ὀπαδοί τοῦ Παστέρ ἢ τοῦ Νεύτωνα – μέ τήν προϋπόθεση νά καταλάβουμε πραγματικά τί σημαίνει αὐτό. Ὁλος ὁ κόσμος εἶναι « ὀπαδός τοῦ Νεύτωνα », μέ τήν ἔννοια ὅτι ἀποκλείεται νά ἐπιστρέψουμε στόν τρόπο πού ἔθεταν τότε τά προβλήματα ἢ τίς προνευτώνειες κατηγορίες· κανείς ὅμως δέν εἶναι πραγματικός « ὀπαδός τοῦ Νεύτωνα », διότι κανείς δέν μπορεί νά εἶναι ὀπαδός μιᾶς θεωρίας, ἢ ὅποια εἶναι ὀπλοῦστατα ψευδής³⁶.

Ὅμως, στή βάση αὐτῆς τῆς θεωρίας τῆς ἱστορίας, ὑπάρχει μιά φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, συνυφασμένη στενά καί ἀντιφατικά μ' αὐτήν, ὅπως εἶναι καί ἡ ἴδια ἀντιφατική, ὅπως θά δοῦμε. Αὐτή ἡ φιλοσοφία δέν εἶναι οὔτε στολίδι, οὔτε συμπλήρωμα, εἶναι ἀναγκαστικά θεμέλιο. Εἶναι τό θεμέλιο τόσο τῆς θεωρίας τῆς ἱστορίας τοῦ παρελθόντος, ὅσο καί τῆς ἐπαναστατικῆς πολιτικῆς σύλληψης, τῆς ἐπαναστατικῆς προοπτικῆς καί τοῦ ἐπαναστατικοῦ προγράμματος. Τό οὐσιώδες εἶναι ὅτι πρόκειται γιά ρασιοναλιστική φιλοσοφία, καί ὅπως ὅλες οἱ ρασιοναλιστικές φιλοσοφίες, χορηγεῖ ἐκ τῶν προτέρων στόν ἑαυτό της τή λύση ὅλων τῶν προβλημάτων πού θέτει.

Ὁ ἀντικειμενιστικός ρασιοναλισμός

Ἡ μαρξιστική φιλοσοφία τῆς ἱστορίας εἶναι κατά πρῶτο καί κύριο λόγο ἓνας ἀντικειμενιστικός ρασιοναλισμός. Τό βλέπουμε ἤδη στή μαρξιστική θεωρία τῆς ἱστορίας, ὅταν αὐτή ἐφαρμόζεται στήν ἱστορία τοῦ παρελθόντος. Τό ἀντικείμενο τῆς θεωρίας τῆς ἱστορίας εἶναι ἓνα φυσικό ἀντικείμενο, καί τό μοντέλο πού ἐφαρμόζεται σ' αὐτό εἶναι ἀνάλογο μέ ἐκεῖνο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Δυνάμεις ἐξασκούμενες σέ καθορισμένα σημεία ἐφαρμογῆς προκαλοῦν ἐκ τῶν προτέρων καθορισμένα ἀποτελέσματα σύμφωνα μέ ἓνα μεγάλο αἰτιακό σχῆμα πού πρέπει νά ἐξηγήσει τόσο τή στατική ὅσο καί τή δυναμική τῆς ἱστορίας, τή σύσταση καί τή λειτουργία κάθε κοινωνίας, ὅπως καί τήν ἀστάθεια καί τήν ἀνατροπή πού θά τήν ὀδηγήσουν σέ μιά καινούργια μορφή. Ἡ ἱστορία τοῦ παρελθόντος εἶναι λοιπόν ὀρθολογική, μέ τήν ἔννοια ὅτι τά πάντα διαδραματίστηκαν σύμφωνα μέ αἰτίες τελείως πρόσφορες καί προσπελάσιμες ἀπό

³⁶ Κυριολεκτικά ψευδής καί ὄχι « προσέγγιση βελτιωμένη ἀπό τίς μεταγενέστερες θεωρίες ». Ἡ ἰδέα τῶν « διαδοχικῶν προσεγγίσεων », μιᾶς προσθετικῆς συσσώρευσης ἐπιστημονικῶν ἀληθειῶν, εἶναι ἓνα προσθετικιστικό παράλογο τοῦ 19ου αἰώνα, πού καταδυναστεύει ἀκόμη εὐρύτατα τή συνείδηση τῶν ἐπιστημόνων.

ὁ λογικό μας, στό ἐπίπεδο πού βρισκόταν τό 1859. Τό πραγματικό εἶναι τελείως ἐξηγήσιμο· κατ' ἀρχήν, εἶναι ἐφεξῆς ἐξηγημένο (μποροῦμε νά γράψουμε μονογραφίες γιά τίς οικονομικές αἰτίες τῆς γέννησης τοῦ Ἰσάμ τόν 7ο αἰώνα· θά ἐπαληθεύσουν τήν ὑλιστική θεωρία τῆς ἱστορίας, ὅπως νά μᾶς μάθουν τίποτα γι' αὐτήν). Τό παρελθόν τῆς ἀνθρωπότητας εἶναι σύμφωνα μέ τόν λόγο, μέ τήν ἔννοια ὅτι στά πάντα μέσα σ' αὐτό τό παρελθόν μπορεί ν' ἀποδοθεῖ ἓνας λόγος, καί ὅτι αὐτοί οἱ λόγοι σχηματίζουν ἓνα συνεκτικό καί ἐξαντλητικό σύστημα.

Ἄλλά καί ἡ μέλλουσα ἱστορία εἶναι ἐξίσου ὀρθολογική, διότι θά πραγματοποιήσει τόν λόγο, κι αὐτή τή φορά μέ μιά δεύτερη ἔννοια, ὄχι μόνο μέ τήν ἔννοια τοῦ γεγονότος, ἀλλά καί τῆς ἀξίας. Ἡ μέλλουσα ἱστορία εἶναι αὐτή πού πρέπει νά εἶναι, θά δεῖ τή γέννηση μιᾶς ὀρθολογικῆς κοινωνίας πού θά ἐνσαρκώσει τίς προσδοκίες τῆς ἀνθρωπότητας, ὅπου ὁ ἄνθρωπος θά εἶναι ἐπιτέλους ἀνθρώπινος (πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ ἰσχυρὴ του θά συμπέσει μέ τήν οὐσία του, ὅτι τό πραγματικό εἶναι τοῦ ἀνθρώπου θά πραγματώσει τήν ἔννοια ἀνθρώπος).

Τέλος, ἡ ἱστορία εἶναι ὀρθολογική μέ μιά τρίτη ἔννοια : μέ τήν ἔννοια τῆς σύνδεσης τοῦ παρελθόντος μέ τό μέλλον, τοῦ γεγονότος πού θά γίνει ἀναγκαστικά ἀξία, αὐτοῦ τοῦ συνόλου τῶν οἰονεῖ φυσικῶν τυφλῶν νόμων πού τυφλά μοχθοῦν γιά τήν παραγωγή τῆς λιγότερο τυφλῆς ἀπ' ὅλες κατάστασης : τῆς κατάστασης τῆς ἐλεύθερης ἀνθρωπότητας. Ὑπάρχει λοιπόν ἓνας λόγος ἐμμενῆς στά πράγματα, πού θά ὀδηγήσει στήν ἀνάδυση μιᾶς κοινωνίας, ὡς ἐκ θαύματος σύμφωνα μέ τόν δικό μας λόγο.

Ὁ ἐγγελιανισμός, τό βλέπουμε, δέν ξεπεράστηκε στήν πραγματικότητα. Ὅ,τι εἶναι καί ὅ,τι θά εἶναι πραγματικό, εἶναι καί θά εἶναι ὀρθολογικό. Ὅτι ὁ Χέγκελ σταματᾷ αὐτή τήν πραγματικότητα κι αὐτή τήν ὀρθολογικότητα τή στιγμή πού ἐμφανίζεται ἡ δική του φιλοσοφία, ἐνῶ ὁ Μάρξ τίς προεκτείνει ἐπ' ἄοριστον, μέχρι, καί συμπεριλαμβανομένης, τῆς κομμουνιστικῆς ἀνθρωπότητας, δέν αἶρει αὐτό πού λέμε, μᾶλλον τό ἐνισχύει. Τό Κράτος τοῦ λόγου πού, στήν πρώτη περίπτωση, ἀγκάλιαζε (μ' ἓνα ἀναγκαῖο θεωρικό* αἶτημα) ὅ,τι εἶναι ἤδη δεδομένο, ἐκτείνεται τώρα σέ ὅ,τι θά μπορούσε ποτέ νά ὑπάρξει στήν ἱστορία. Ὅτι αὐτό πού μποροῦμε νά ποῦμε ἀπό σήμερα γι' αὐτό πού θά εἶναι, γίνεται ὄλο καί πιό ἀσαφές, ὅσο ἀπομακρυνόμαστε ἀπό τό παρόν, ἐξαρτᾷται ἀπό τούς συγκυριακούς περιορισμούς τῆς γνώσης μας καί κυρίως ἀπό τό ὅτι ἔχουμε νά κάνουμε αὐτό πού πρέπει νά κάνουμε σήμερα, καί ὄχι νά « προμηθεύσουμε συνταγές γιά τίς σοσιαλιστικές κουζίνες τοῦ μέλλοντος ». Ὅμως αὐτό τό μέλλον εἶναι ἤδη ἀπό τώρα προσδιορισμένο ὡς πρός τήν ἀρχή του : θά εἶναι ἐλευθερία, ὅπως τό παρελθόν καί τό παρόν ἦταν καί εἶναι ἀναγκαιότητα.

Ὑπάρχει λοιπόν « πανουργία τοῦ λόγου », ὅπως ἔλεγε ὁ γερο-Ἐγγελοσ,

υπάρχει λόγος που εργάζεται μέσα στην ιστορία, που έγγυάται ότι η παρελθούσα ιστορία είναι κατανοητή, ή μέλλουσα επιθυμητή, και ότι η επιφανειακά τυφλή αναγκαιότητα των γεγονότων διέπεται από μυστικές κατεργασίες που γεννούν το αγαθό.

Η απλή εξαγγελία αυτής της ιδέας αρκεί για να μάς δείξει το ασυνήθιστα μεγάλο πλήθος προβλημάτων που κρύβει. Δεν μπορούμε να θίξουμε, εν συντομία, παρά μερικά από αυτά.

Ο ντετερμινισμός

Όταν λέμε ότι η παρελθούσα ιστορία είναι κατανοητή, με την έννοια της μαρξιστικής αντίληψης της ιστορίας, αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένας αιτιακός ντετερμινισμός χωρίς « σπουδαίες » ρωγμές³⁷, και ότι αυτός ο ντετερμινισμός είναι, σε δεύτερο βαθμό αν μπορούμε να πούμε, φορέας σημασιών οι οποίες συμπλέκονται αλυσιδωτά σε δλότητες που είναι οι ίδιες σημαίνουσες. Όμως, ούτε η μία ούτε η άλλη από αυτές τις ιδέες δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή χωρίς συζήτηση.

Είναι βέβαιο ότι δεν μπορούμε να σκεφθούμε την ιστορία χωρίς την κατηγορία της αιτιότητας, και είναι ακόμη βέβαιο ότι, αντίθετα με ό,τι ισχυρίστηκαν ιδεαλιστές φιλόσοφοι, η ιστορία είναι ό κατ' έσοχόν χωρος όπου η αιτιότητα έχει για μάς νόημα, έφόσον εκεί αρχικά παίρνει τη μορφή του κινήτρου, και άρα μπορούμε να καταλάβουμε μία « αιτιακή » αλύσωση, ενώ δεν μπορούμε ποτέ να την καταλάβουμε στην περίπτωση των φυσικών φαινομένων. Ότι η διέλευση του ήλεκτρικού ρεύματος πυρακτώνει τη λυχνία ή ότι ο νόμος της έλξεως έχει σαν αποτέλεσμα ότι η σελήνη βρίσκεται την τάδε στιγμή στο τάδε σημείο του ουρανού, είναι και θά παραμείνουν πάντα για μάς αναγκαίες αλλά έξωτερικές διασυνδέσεις, προβλέψιμες αλλά άκατανόητες. Όμως, όταν ο Α πατήσει τον Β, ο Β τότε προσβάλλει, και ο Α απαντήσει μ' ένα χαστούκι, κατανοούμε την αναγκαιότητα αυτής της αλύσωσης, και όταν ακόμη μπορούμε να τη χαρακτηρίσουμε σαν συγκυριακή (να προσάψουμε στους υπεύθυνους ότι απέθθησαν να « παρασυρθούν », ενώ « θά μπορούσαν » να είχαν συγκρατηθεί – αν και ξέρουμε από την εμπειρία μας ότι όρισμένες φορές δεν μπορεί κανείς να συγκρατηθεί). Γενικότερα, είτε με τη μορφή του κινήτρου, είτε με τη μορφή του απαραίτητου τεχνικού μέσου, του αποτελέσματος που πραγματοποιείται. έπειδή θέσαμε σκόπιμα τις προϋποθέσεις που οδηγούν σ' αυτό, είτε με τη μορφή του αναπόφευκτου ή έστω και μη ήθελμένου επακόλουθου μιας όρισμένης πράξης, σκεπτόμαστε και δημιουργούμε συνεχώς τη ζωή μας και τη ζωή των άλλων με τον τρόπο της αιτιότητας.

³⁷ Βλέπε πιο πάνω, Σημ. 25.

Υπάρχει αιτιακό στην ιστορική και κοινωνική ζωή, διότι υπάρχει υποκειμενικό όρθολογικό » : ή διάταξη των καρχηδονιακών στρατευμάτων στις Κάννες (και ή νίκη τους) είναι τό αποτέλεσμα όρθολογικού σχεδίου του Άννίβα. Υπάρχει επίσης αιτιακό, διότι υπάρχει « αντικειμενικό όρθολογικό », διότι στις ιστορικές σχέσεις υπάρχουν συνεχώς φυσικές αιτιακές σχέσεις και καθαρά λογικές αναγκαιότητες : υπό όρισμένες τεχνικές και οικονομικές συνθήκες, παραγωγή χάλυβος και έξορυξη άνθρακος βρίσκονται μεταξύ τους σε μία σταθερή και μετρήσιμη (γενικότερα, συναρτησιακή) σχέση. Και τέλος υπάρχει « αιτιακό δεδομένο και μόνο », που διαπιστώνουμε χωρίς να είμαστε σε θέση να τό αναγάγουμε σε υποκειμενικές ή αντικειμενικές όρθολογικές σχέσεις, υπάρχουν καθιερωμένες συσχετίσεις των οποίων άγνοούμε τις βάσεις, και υπάρχουν κανονικότητες συμπεριφοράς, ατομικές ή κοινωνικές, που παραμένουν απλά γεγονότα.

Η ύπαρξη αυτών των διαφόρων τάξεων αιτιακών σχέσεων επιτρέπει, πέρα από την απλή κατανόηση των ατομικών συμπεριφορών ή της κανονικότητάς τους, την ένταξή τους σε « νόμους » και την απόδοση σ' αυτούς τους νόμους άφηρημένων εκφράσεων από τις όποιες τό « πραγματικό » περιεχόμενο των βιωμένων ατομικών συμπεριφορών έχει έξαλειφθεί. Αυτοί οι νόμοι μπορούν να θεμελιώσουν ικανοποιητικές προβλέψεις (που έπαληθεύονται μ' ένα δεδομένο βαθμό πιθανότητας). Έτσι υπάρχει, επί παραδείγματι, στην οικονομική λειτουργία του καπιταλισμού, ένα τεράστιο πλήθος παρατηρήσιμων και μετρήσιμων κανονικότητων, που μπορούμε να όνομάσουμε, κατά μία πρώτη προσέγγιση, « νόμους », και οι όποιοι επιτρέπουν σ' αυτή τη λειτουργία να φαίνεται από πολλές πλευρές έξηγησιμη και συγχρόνως κατανοήσιμη και να είναι, ως ένα σημείο, προβλέψιμη. Άλλά και πέρα απ' την οικονομία, υπάρχει μία σειρά από επί μέρους « αντικειμενικές δυναμικές ». Έντούτοις, δεν καταφέρνουμε να εντάξουμε αυτές τις έπιμέρους δυναμικές σ' έναν όλικό ντετερμινισμό του συστήματος, κι αυτό με μία τελείως διαφορετική έννοια από αυτήν που εκφράζει ή κρίση του ντετερμινισμού στη σύγχρονη φυσική : όχι ότι ο ντετερμινισμός καταρρέει ή καθίσταται προβληματικός στα όρια του συστήματος ή ότι μέσα σ' αυτό τό σύστημα έμφανίζονται ρωγμές· μάλλον τό αντίστροφο : σαν όρισμένες μόνον πλευρές, όρισμένες μόνον τομές του κοινωνικού να υποτάσσονται στον ντετερμινισμό, ενώ συγχρόνως περιβάλλονται από ένα σύνολο μη ντετερμινιστικών σχέσεων.

Πρέπει να καταλάβουμε καλά που όφείλεται αυτή ή αδυνατότητα. Οι επί μέρους δυναμικές που διαπιστώνουμε είναι βέβαια άτελείς· παραπέμπουν συνεχώς οι μέν στις δέ, κάθε τροποποίηση της μιας τροποποιεί όλες τις άλλες. Όμως, αν αυτό μπορεί να δημιουργήσει τεράστιες πρακτικές δυσκολίες, δεν δημιουργεί καμία δυσκολία όρχης. Και στο φυ-

σικό ακόμη σύμπαν, μιά σχέση ισχύει μόνο « ceteris paribus ».

Ἡ ἐν λόγῳ ἀδυνατότητα δὲν ὀφείλεται στὴν πολυπλοκότητα τῆς κοινωνικῆς ὕλης, ὀφείλεται στὴν ἴδια τὴ φύση τῆς. Ὄφείλεται σὸ ὅτι τὸ κοινωνικό (ἢ τὸ ἱστορικό) περιέχει τὸ μὴ αἰτιακὸ σὰν οὐσιαστικὴ στιγμή του.

Αὐτὸ τὸ μὴ-αἰτιακὸ ἐμφανίζεται σὲ δύο ἐπίπεδα. Τὸ πρῶτο, πού ἔχει τὴ μικρότερη σημασία γιὰ μᾶς ἐδῶ, ἀναφέρεται σὲς ἀποκλίσεις πού παρουσιάζουν οἱ πραγματικὲς συμπεριφορὲς τῶν ἀτόμων σὲ σχέση μὲ τίς « χαρακτηριστικὲς » συμπεριφορὲς τους. Αὐτὸ εἰσάγει ἓνα στοιχεῖο ἀπρόβλεπτο, τὸ ὁποῖο δὲν θὰ μπορούσε ὡς τέτοιο νὰ ἐμποδίσει μιά ντετερμινιστικὴ μεταχείριση, τουλάχιστον σὸ συνολικὸ ἐπίπεδο. Ἄν αὐτὲς οἱ ἀποκλίσεις εἶναι συστηματικὲς, μπορούν νὰ ὑποβληθοῦν σὲ μιά αἰτιακὴ διερεύνηση· ἐάν εἶναι τυχαῖες, ὑπόκεινται σὲ μιά στατιστικὴ μεταχείριση. Τὸ ἀπρόβλεπτο τῶν κινήσεων τῶν καθ' ἕκαστον μορίων δὲν ἐμπόδισε τὴν κινητικὴ θεωρία τῶν ἀερίων νὰ εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς πῶ ἀυστηροὺς κλάδους τῆς φυσικῆς, καὶ ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ ἀτομικὸ ἀπρόβλεπτο εἶναι ἐκεῖνο πού θεμελιώνει τὴν ἐξαιρετικὴ δύναμη τῆς θεωρίας.

Ὅμως αὐτὸ τὸ μὴ-αἰτιακὸ ἐμφανίζεται σ' ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο, πού εἶναι σημαντικό γιὰ μᾶς. Ἐμφανίζεται ὡς συμπεριφορὰ ὄχι ἀπλῶς « ἀπρόβλεπτη », ἀλλὰ *δημιουργός* (τῶν ἀτόμων, τῶν ομάδων, τῶν κοινωνικῶν τάξεων ἢ καὶ ὁλόκληρων κοινωνιῶν)· ὄχι μόνο ὡς ἀπλή ἀπόκλιση σὲ σχέση μ' ἓναν ὑπάρχοντα τύπο, ἀλλὰ ὡς *θέση* ἑνὸς νέου τύπου συμπεριφορᾶς, ὡς *θέσμιση* ἑνὸς καινούργιου κοινωνικοῦ κανόνα, ὡς *ἐφεύρεση* ἑνὸς νέου ἀντικειμένου ἢ μιᾶς καινούργιας μορφῆς – μὲ δύο λόγια, ὡς ἀνάδυση ἢ παραγωγή πού δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ τὴ συναγάγουμε ἀπαγωγικά ἀπὸ τὴν προηγούμενη κατάσταση, ὡς συμπέρασμα πού ξεπερνάει τίς προκείμενες ἢ ὡς *θέση* καινούργιων προκειμένων. Ἐχει ἤδη παρατηρηθεῖ ὅτι τὸ ἔμβιο ὄν ξεπερνάει τὸν ἀπλό μηχανισμό, διότι μπορεί νὰ δώσει καινούργιες ἀπαντήσεις σὲ καινούργιες καταστάσεις. Ὅμως τὸ ἱστορικὸ ὄν ξεπερνάει τὸ ἀπλῶς ἔμβιο ὄν, διότι μπορεί νὰ δώσει νέες ἀπαντήσεις σὲς « ἴδιες » καταστάσεις ἢ νὰ δημιουργήσει νέες καταστάσεις.

Δὲν μπορούμε νὰ σκεφθοῦμε τὴν ἱστορία σύμφωνα μὲ τὸ ντετερμινιστικὸ σχῆμα (οὔτε ἄλλωστε μ' ἓνα ἀπλό « διαλεκτικὸ » σχῆμα), διότι ἡ ἱστορία εἶναι τὸ βασίλειο τῆς *δημιουργίας*. Θὰ ἐπανέλθουμε ἐπ' αὐτοῦ στὴ συνέχεια τοῦ κειμένου.

Ἡ ἀλύσιμη τῶν σημασιῶν καὶ ἡ « πανουργία τοῦ λόγου »

Πέρα ἀπὸ τὸ πρόβλημα τοῦ ντετερμινισμοῦ στὴν ἱστορία, ὑπάρχει τὸ πρόβλημα τῶν « ἱστορικῶν » σημασιῶν. Κατὰ πρῶτο λόγο, ἡ ἱστορία

ἐμφανίζεται ὡς ὁ τόπος τῶν συνειδητῶν πράξεων συνειδητῶν ὄντων. Ἀλλ' αὐτὴ ἡ προδηλότητα ἀνατρέπεται, μόλις τὴν παρατηρήσουμε ἀπὸ πῶ κοντά. Διαπιστώνουμε τότε, ὅπως καὶ ὁ Ἐνγκελς, ὅτι ἡ « ἱστορία εἶναι ὁ χώρος τῶν μὴ συνειδητῶν προθέσεων καὶ τῶν μὴ ἠθελημένων σκοπῶν ». Τὰ πραγματικὰ ἀποτελέσματα τῆς ἱστορικῆς δράσης τῶν ἀνθρώπων δὲν εἶναι περίπου ποτὲ αὐτὰ πού τὰ δρῶντα ὑποκείμενα εἶχαν ὡς στόχο. Αὐτὸ δὲν εἶναι ἴσως δυσκολονόητο. Ἐκεῖνο ὅμως πού θέτει ἓνα κεντρικὸ πρόβλημα, εἶναι ὅτι αὐτὰ τὰ ἀποτελέσματα, πού κανεὶς δὲν τὰ εἶχε θελήσει ὡς τέτοια, παρουσιάζονται σὰν κατὰ κάποιον τρόπο « συνεκτικά », κατέχουν μιά « σημασία » καὶ φαίνονται νὰ ὑπακούουν σὲ μιά λογικὴ, πού δὲν εἶναι οὔτε « ὑποκειμενικὴ » (φερόμενη ἀπὸ μιά συνείδηση, τεθειμένη ἀπὸ κάποιον), οὔτε « ἀντικειμενικὴ », σὰν αὐτὴ πού πιστεύουμε ὅτι ἀνακαλύπτουμε στὴ φύση – καὶ πού μπορούμε νὰ ὀνομάσουμε ἱστορικὴ.

Ἐκατοντάδες ἀστῶν, ἐπιφοιτισμένοι ἢ μὴ ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Καλβίνου καὶ τὴν ἰδέα τῆς ἐγκόσμιας ἀσκήσης, ἀρχίζουν νὰ συσσωρεύουν. Χιλιάδες κατεστραμμένοι τεχνίτες καὶ πεινασμένοι ἀγρότες βρίσκονται διαθέσιμοι γιὰ νὰ μποῦν στὰ ἐργοστάσια. Κάποιος ἐπινοεῖ μιά ἀτμομηχανή, ἄλλος ἓναν καινούργιο ἀργαλειό. Φιλόσοφοι καὶ φυσικοὶ προσπαθοῦν νὰ σκεφθοῦν τὸ σύμπαν σὰν μιά μεγάλη μηχανή καὶ νὰ βροῦν τοὺς νόμους του. Βασιλιάδες ἐξακολουθοῦν νὰ ὑποτάσσουν οἱ μὲν τοὺς δὲ καὶ νὰ εὐνοοῦν τοὺς εὐγενεῖς, καὶ δημιουργοῦν ἐθνικοὺς θεσμούς. Καθένα ἀπὸ τὰ ἐν λόγῳ ἄτομα καὶ ομάδες ἀποβλέπει στοὺς δικούς του στόχους, κανεὶς δὲν σκοπεύει στὴν κοινωνικὴ ὁλότητα σὰν τέτοια. Ἐντούτοις τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μιᾶς ἐντελῶς ἄλλης τάξεως: εἶναι ὁ καπιταλισμός. Εἶναι ἀπολύτως ἀδιάφορο, σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο, ἂν αὐτὸ τὸ ἀποτέλεσμα καθορίστηκε τέλεια ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν αἰτιῶν καὶ τῶν συνθηκῶν. Ἄς δεχθοῦμε ὅτι μπορούμε νὰ δείξουμε γιὰ ὅλα αὐτὰ τὰ γεγονότα, ἀκόμα καὶ γιὰ τὸ χρῶμα πού εἶχαν οἱ θράκες τοῦ Κολμπέρ, ὅλες τίς πολυδιάστατες αἰτιακὲς διασυνδέσεις τοῦ ἑνὸς μὲ τὸ ἄλλο, καὶ ὅλων μαζί μὲ τίς « ἀρχικὲς συνθήκες τοῦ συστήματος ». Αὐτὸ πού ἔχει σημασία ἐδῶ, εἶναι ὅτι αὐτὸ τὸ ἀποτέλεσμα ἔχει μιά συνοχὴ πού κανεὶς καὶ τίποτα δὲν τὴν ἠθέλε οὔτε τὴν ἐγγυῶταν στὴν ἀρχὴ ἢ κατόπιν, καὶ ὅτι κατέχει μιά σημασία (μᾶλλον φαίνεται νὰ ἐνσαρκώνει ἓνα δυνάμει ἀνεξάντλητο σύστημα σημασιῶν) πού κάνει νὰ ὑπάρχει πραγματικὰ ἓνα εἶδος ἱστορικῆς ὄντοτητας, ὁ καπιταλισμός.

Αὐτὴ ἡ σημασία ἐμφανίζεται μὲ πολλαπλοὺς τρόπους. Εἶναι αὐτὸ πού, μέσα ἀπ' ὅλες τίς αἰτιακὲς διασυνδέσεις καὶ πέρα ἀπὸ αὐτὲς, προσδίδει ἓνα εἶδος ἐνότητας σὲ ὅλες τίς ἐκδηλώσεις τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας καὶ ἐπιτρέπει νὰ ἀναγνωρίζουμε ἀμέσως ἓνα ὀρισμένο φαινόμενο, σὰν φαινόμενο αὐτῆς τῆς κουλτούρας, καὶ νὰ ταξινομοῦμε ἄμεσα σ' αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἀντικείμενα, βιβλία, ἐργαλεῖα, φράσεις, γιὰ τὰ ὁποῖα διαφορετικὰ

δέν θά γνωρίζαμε τίποτα, καί πού αποκλείει ἐξίσου ἄμεσα ἀπό αὐτή τήν ἐποχή μιᾶ ἀπειρία ἄλλων στοιχείων. Ἐμφανίζεται ὡς ἡ ταυτόχρονη ὑπαρξη ἑνός ἀπειρου συνόλου δυνατῶν καί ἑνός ἀπειρου συνόλου ἀδυνατῶν, δεδομένων, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, ἐξ ὑπαρχῆς. Καί ἐμφανίζεται ἀκόμα καί στό ἐξῆς, ὅτι κάθε τι πού συμβαίνει στό ἐσωτερικό τοῦ συστήματος, ὄχι μόνο παράγεται σύμφωνα μέ κάτι πού θά μπορούσε νά τό πεί κανείς « τό πνεῦμα τοῦ συστήματος », ἀλλά καί συντελεῖ στήν ἐδραίωσή του (ἀκόμη κι ὅταν τοῦ ἀντιτίθεται καί ὀριακά τείνει νά τό ἀνατρέψει ὡς πραγματική τάξη).

Ἄλλα συμβαίνουν σάν αὐτή ἡ συνολική σημασία τοῦ συστήματος νά ἦταν κατά κάποιο τρόπο ἐκ τῶν προτέρων δεδομένη, σάν νά « προκαθορίζε » καί νά ὑπερκαθορίζε τίς αἰτιακές ἀλυσώσεις, σάν νά τίς ὑποδύλωνε καί νά τίς ἀνάγκαζε νά παράγουν ἀποτελέσματα σύμφωνα μέ μιᾶ « πρόθεση », πού βέβαια δέν εἶναι παρά μιᾶ μεταφορική ἔκφραση, ἀφοῦ δέν εἶναι ἡ πρόθεση κανενός. Ὁ Μάρξ λέει κάπου : « ἐάν δέν ὑπῆρχε ἡ τύχη, ἡ ἱστορία θά ἦταν μαγεία » – φράση βαθιά ἀληθινή. Τό ἐκπληκτικό ὅμως εἶναι ὅτι ἡ τύχη στήν ἱστορία παίρνει ἡ ἴδια τίς περισσότερες φορές τή μορφή τῆς σημαίνουσας τύχης, τῆς « ἀντικειμενικῆς » τύχης, τοῦ « τάχα κατά τύχη », ὅπως τόσο ωραία τό λέει ἡ λαϊκή εἰρωνεία. Τί εἶναι αὐτό πού μπορεί καί δίνει στόν ἀνυπολόγιστο ἀριθμό χειρονομιῶν, πράξεων, σκέψεων, ἀτομικῶν καί κοινωνικῶν συμπεριφορῶν πού ἀπαρτίζουν μιᾶ κοινωνία, αὐτή τήν ἐνότητα ἑνός κόσμου, ὅπου μπορούμε καί βλέπουμε πάντα μιᾶ ὀρισμένη τάξη (τάξη νοσημάτων, ὄχι ἀναγκαστικά αἰτιῶν καί ἀποτελεσμάτων) ὑφασμένη πάνω στό χάος ; Τί εἶναι αὐτό πού δίνει στά μεγάλα ἱστορικά γεγονότα αὐτή τή φαινομενικότητα, πού εἶναι κάτι παραπάνω ἀπό ἀπλή φαινομενικότητα μιᾶς θαυμάσια ὑπολογισμένης καί σκηνοθετημένης τραγωδίας, ὅπου ἄλλοτε τά προφανή λάθη τῶν πρωταγωνιστῶν εἶναι ἀπολύτως ἀνίκανα νά ἐμποδίσουν τό ἀποτέλεσμα νά πραγματοποιηθεῖ, ὅπου ἡ « ἐσωτερική λογική » τῆς διαδικασίας ἀποδεικνύεται ἰκανή νά ἐπινοήσῃ καί νά ἐμφανίσῃ ξαφνικά, τήν ἠθελήμενη στιγμή, ὅλες τίς ὠθήσεις καί τίς ἀναστολές, ὅλα τά ἀντισταθμίματα καί τά ἀναγκαῖα τεχνάσματα γιά τήν ἐπιτυχία τῆς διαδικασίας – καί ἄλλοτε ὁ πρωταγωνιστής, μέχρι τότε ἀλάθητος, κάνει τό μόνο λάθος τῆς ζωῆς του, πού μέ τή σειρά του ἦταν ἀπαραίτητο, γιά νά παραχθεῖ τό « ἐπιδιωκόμενο » ἀποτέλεσμα ;

Αὐτή ἡ σημασία, ἤδη ἄλλη ἀπό τήν πραγματικά βιωμένη γιά τίς καθορισμένες πράξεις συγκεκριμένων ἀτόμων σημασία, θέτει ὡς τέτοια ἕνα πραγματικά ἀνεξάντλητο πρόβλημα. Διότι δέν ὑπάρχει δυνατότητα ἀναγωγῆς τῆς σημασίας στήν αἰτιακή σχέση, οἱ σημασίες οἰκοδομοῦν μιᾶ διάταξη ἀλυσώσεων διαφορετική ἀπό τή διάταξη τῶν ἀλυσώσεων τῆς αἰτιακῆς σχέσης, καί ὡστόσο ἄρρηκτα συνυφασμένη μ' αὐτήν.

Ἄς ἐξετάσουμε ἐπί παραδείγματι τό ζήτημα τῆς συνοχῆς μιᾶς δεδομένης κοινωνίας – μιᾶς ἀρχαϊκῆς ἢ μιᾶς καπιταλιστικῆς. Τί εἶναι αὐτό πού « συν-κρατεῖ » μιᾶ κοινωνία, πού κάνει ὥστε οἱ νομικοί ἢ ἠθικοί κανόνες πού διέπουν τή συμπεριφορά τῶν ἐνηλίκων νά βρίσκονται σέ συνοχή μέ τά κίνητρα μέ τά ὁποῖα ἐμφοροῦνται αὐτοί οἱ ἐνήλικοι, νά εἶναι ὄχι ἀπλῶς συμβιβαστοί, ἀλλά βαθιά καί μυστηριωδῶς ταιριασμένοι μέ τόν τρόπο τῆς ἐργασίας καί τῆς παραγωγῆς, ὅλα αὐτά μέ τή σειρά τους νά ἀντιστοιχοῦν στή δομή τῆς οἰκογένειας, στόν τρόπο θηλασμοῦ, ἀπογαλακτισμοῦ καί ἀνατροφῆς τῶν παιδιῶν, νά ὑπάρχει μιᾶ τελικῶς καθορισμένη δομή τῆς ἀνθρώπινης προσωπικότητας μέσα σ' αὐτή τήν κουλτούρα, αὐτή ἡ κουλτούρα νά περιλαμβάνει τίς δικές της νευρώσεις καί ὄχι ἄλλες, καί ὅλα αὐτά νά συντονίζονται μέ μιᾶ θέαση τοῦ κόσμου, μέ μιᾶ θρησκεία, μ' ἕνα ὀρισμένο τρόπο πού τρώνε καί χορεύουν οἱ ἀνθρώποι ; Μελετώντας μιᾶ ἀρχαϊκή κοινωνία³⁸, ἔχουμε ὀρισμένες στιγμές τῆς ἐντύπωσης, πού προξενεῖ ἱλιγγο, ὅτι μιᾶ ὀμάδα ψυχαναλυτῶν, οἰκονομολόγων, κοινωνιολόγων κ.λπ., ὑπεράνθρωπης ἰκανότητας καί γνώσης, ἐργάστηκε ἐκ τῶν προτέρων πάνω στό πρόβλημα τῆς συνοχῆς τῆς καί νομοθέτησε θέτοντας κανόνες ὑπολογισμένους ἔτσι, πού νά τήν κατοχυρώνουν. Ἀκόμα κι ἂν οἱ ἐθνολόγοι μας, ἀναλύοντας καί παρουσιάζοντας τή λειτουργία αὐτῶν τῶν κοινωνιῶν, εἰσάγουν σ' αὐτήν περισσότερη συνοχή ἀπ' ὅση ὑπάρχει στήν πραγματικότητα, αὐτή ἡ ἐντύπωση δέν εἶναι καί δέν μπορεί νά εἶναι τελείως ἀπατηλή : στό κάτω-κάτω αὐτές οἱ κοινωνίες λειτουργοῦν καί εἶναι σταθερές, εἶναι μάλιστα καί « αὐτο-σταθεροποιητικῆς » καί ἰκανές νά ἀπορροφοῦν σημαντικά τραντάγματα (ἐκτός προφανῶς ἀπό τό τράνταγμα τῆς ἐπαφῆς μέ τόν « πολιτισμό »).

Βέβαια, μέσα στό μυστήριο αὐτῆς τῆς συνοχῆς μπορούμε νά ἐπιχειρήσουμε μιᾶ τεράστια αἰτιακή ἀναγωγή – καί σ' αὐτό συνίσταται ἡ « ἀκριβῆς » μελέτη μιᾶς κοινωνίας. Ἄν οἱ ἐνήλικοι ἔχουν μιᾶ ὀρισμένη συμπεριφορά, αὐτό ὀφείλεται στό ὅτι ἀνατράφηκαν μ' ἕνα ὀρισμένο τρόπο· ἂν ἡ θρησκεία αὐτοῦ τοῦ λαοῦ ἔχει τό τάδε περιεχόμενο, αὐτό ἀντιστοιχεῖ στή « βασική προσωπικότητα » αὐτῆς τῆς κουλτούρας· ἂν οἱ σχέσεις ἐξουσίας εἶναι ὀργανωμένες ἔτσι καί ὄχι ἄλλιῶς, αὐτό ἐξαρτᾶται ἀπό τούς τάδε οἰκονομικούς παράγοντες, ἢ ἀντιστρόφως, κ.λπ. Αὐτή ὅμως ἡ αἰτιακή ἀναγωγή δέν ἐξαντλεῖ τό πρόβλημα, ἐπιτρέπει μόνο νά φανεῖ στό τέλος ὁ σκελετός του. Οἱ ἀλυσώσεις πού ἀναδεικνύει, ἐπί παραδείγματι, εἶναι ἀλυσώσεις ἀτομικῶν ἐνεργημάτων πού τοποθετοῦνται μέσα στό ἐκ τῶν προτέρων δεδομένο πλαίσιο μιᾶς κοινωνικῆς ζωῆς, πού εἶναι ἤδη συνεκτική κάθε στιγμή ὡς συγκεκριμένη ὁλότητα³⁹ (διαφορετικά δέν θά

³⁸ Βλέπε π.χ. τίς μελέτες τῆς Margaret Mead στό *Male and Female* ἢ στό *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*.

υπήρχαν άτομικές συμπεριφορές), και συγχρόνως μέσα στο πλαίσιο ενός συνόλου ρητών αλλά και υπόρρητων κανόνων, μιάς οργάνωσης, μιάς δομής, που είναι μιά πλευρά αυτής της ολότητας και ταυτόχρονα άλλο πράγμα από αυτήν. Αυτοί οι κανόνες είναι οι ίδιοι τό προϊόν, από ορισμένες απόψεις, αυτής της κοινωνικής ζωής, και σέ πολλές περιπτώσεις (σχεδόν ποτέ για τις αρχαϊκές κοινωνίες, συχνά για τις ιστορικές) μπορεί κανείς νά καταφέρει νά εντάξει τήν παραγωγή τους στην κοινωνική αϊτίωση* (ή κατάργηση π.χ. τής δουλείας ή ο έλεύθερος ανταγωνισμός, που εισάγονται από τήν αστική τάξη, έξυπηρετούν τούς σκοπούς της και επιδιώκονται ρητά γι' αυτό τόν λόγο). "Όμως, ακόμα κι αν καταφέρουμε νά τούς « παραγάγουμε » κατ' αυτόν τόν τρόπο, παραμένει τό γεγονός ότι οι δημιουργοί τους δέν είχαν και δέν μπορούσαν νά έχουν συνείδηση τής ολότητας τών αποτελεσμάτων και τών συνεπειών τους – και ότι ωστόσο αυτά τά αποτελέσματα κι αυτές οι συνέπειες « έναρμονίζονται » ανεξήγητα μ' αυτό που υπήρχε ήδη ή μ' αυτό που άλλοι τήν ίδια στιγμή παράγουν σέ άλλους τομείς του κοινωνικού μετώπου³⁹. Και παραμένει επίσης τό γεγονός ότι, στίς περισσότερες περιπτώσεις, συνειδητοί « δημιουργοί » δέν υπήρχαν καν (κατά τό μεγαλύτερό της μέρος ή εξέλιξη τών μορφών οίκογενειακής ζωής, θεμελιώδης για τήν κατανόηση κάθε κουλτούρας, δέν εξαρτήθηκε από ρητές νομικές πράξεις, και ούτε τέτοιες πράξεις ήταν τό αποτέλεσμα συνειδητοποίησης τών σκοτεινών ψυχαναλυτικών μηχανισμών που δρούν σέ μιά οίκογένεια). Παραμένει επίσης τό γεγονός ότι αυτοί οι κανόνες τίθενται στό ξεκίνημα κάθε κοινωνίας⁴¹, και ότι είναι συνεκτικοί μεταξύ τους, όποια και αν είναι ή απόσταση που χωρίζει τούς τομείς στους όποιους άφορούν.

(Όταν μιλούμε για συνοχή, σ' αυτό τό πλαίσιο, χρησιμοποιούμε τή λέξη μέ τήν πιό δυνατή εύρεία έννοια : για μιά δεδομένη κοινωνία,

³⁹ (Βλ. σελ. 71). "Αρα ή άπλή παραπομπή στην άπειρη σειρά αιτιώσεων δέν λύνει τό πρόβλημα. [Δέν μπορούμε νά εξηγήσουμε τή συνοχή σαν προϊόν μιάς σειράς διαδικασιών αιτιώσεως, διότι μιά τέτοια εξήγηση προϋποθέτει τήν έξ ύπαρχης συνοχή τών δυνατοτήτων του συνόλου αυτών τών διαδικασιών ως τέτοιου. "Επίσης, δέν θά μπορούσαμε νά εξηγήσουμε τή συνοχή του αναπτυγμένου ζοιντανού οργανισμού, άναφερόμενοι άπλως στην ανάπτυξη τών ιστών και τών όργάνων και στην άλληλεπίδρασή τους· πρέπει νά άνέλθουμε στην ήδη τεθείσα συνοχή τών δυνατοτήτων του σπέρματος]

⁴⁰ "Ασφαλώς, δέν πρόκειται για μιά άπόλυτη άλήθεια· υπάρχουν επίσης « κακοί νόμοι », άσυνάρτητοι ή που καταστρέφουν οι ίδιοι τούς σκοπούς που θέλουν νά έξυπηρετήσουν. Αυτό τό φαινόμενο φαίνεται έξάλλου, περιέργως, νά περιορίζεται στίς σύγχρονες κοινωνίες. Αυτή όμως ή διαπίστωση δέν άλλοιώνει καθόλου αυτό που λέμε ως προς τό ουσιώδες: παραμένει ως άκραία παραλλαγή τής παραγωγής κοινωνικών κανόνων μέ συνοχή.

⁴¹ Δέν λέμε « τής κοινωνίας », δέν συζητούμε τό μεταφυσικό πρόβλημα τών πρώτων καταβολών.

άκόμα κι ό σπαραγμός και ή κρίση μπορούν κατά κάποιο τρόπο νά εκφράζουν τή συνοχή της, γιατί έντάσσονται στή λειτουργία της, δέν επιφέρουν ποτέ μιά κατάρρευση, μιά τελεία κονιορτοποίηση, άποτελούν τίς κρίσεις « της » και τήν άσυναρτησία « της ». "Η μεγάλη κρίση του 1929, όπως και οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι, είναι καθαρά συνεκτικές εκδηλώσεις του καπιταλισμού, όχι άπλως γιατί συνάπτονται στίς αιτιακές του αλυσώσεις, αλλά γιατί προωθούν τή λειτουργία του ως λειτουργία του καπιταλισμού· ακόμα και σ' αυτό που άποτελεί μέ χίλιους τρόπους τόν παραλογισμό του, μπορούμε νά δούμε μέ χίλιους τρόπους τό νόημα του καπιταλισμού.)

"Υπάρχει μιά δεύτερη άναγωγή που μπορούμε νά επιχειρήσουμε : εάν όλες οι κοινωνίες που παρατηρούμε, στό παρόν ή στό παρελθόν, είναι κοινωνίες μέ συνοχή, δέν υπάρχει λόγος νά αισθανόμαστε έκπληξη, άφου έξ όρισμού μόνο κοινωνίες μέ συνοχή είναι παρατηρήσιμες· κοινωνίες χωρίς συνοχή θά είχαν αυτοστιγμεί καταρρεύσει και δέν θά μπορούσαμε νά μιλούμε γι' αυτές. "Αλλ' ούτε αυτή ή ιδέα, όσο σημαντική κι αν είναι, δέν κλείνει τή συζήτηση· δέν επιτρέπει τήν « κατανόηση » τής συνοχής τών υπό παρατήρηση κοινωνιών παρά μόνο παραπέμποντας σέ μιά διαδικασία « προσπαθειών και σφαλμάτων », κατά τήν όποια θά επιβίωναν μόνο, μ' ένα είδος φυσικής επιλογής, οι « βιώσιμες » κοινωνίες. "Αλλά ήδη στή βιολογία, όπου ή εξέλιξη έχει στή διάθεσή της δισεκατομμύρια χρόνια και μιά άπείρωσ πλούσια διαδικασία τυχαιών παραλλαγών, ή φυσική επιλογή μέσα από τίς προσπάθειες και τά σφάλματα δέν φαίνεται νά άρκει, για νά άπαντήσει στό πρόβλημα τής γένεσης τών ειδών : φαίνεται ότι « βιώσιμες » μορφές παράγονται σέ πολύ μεγαλύτερο άριθμό από τή στατιστική πιθανότητα τής εμφάνισής τους. Στην ιστορία ή παραπομπή σέ μιά τυχαία παραλλαγή και σέ μιά διαδικασία επιλογής φαίνεται αυθαίρετη, και άλλωστε τό πρόβλημα τίθεται σ' ένα προηγούμενο επίπεδο (και στή βιολογία επίσης!) : ή έξαφάνιση τών λαών και τών έθνών που περιγράφει ό "Ηρόδοτος μπορεί κάλλιστα νά είναι τό αποτέλεσμα τής συνάντησής τους μέ άλλους λαούς, οι όποιοι τούς συνέτριψαν ή τούς άπορρόφησαν, αυτό όμως δέν άναιρεί τό γεγονός ότι οι πρώτοι είχαν ήδη μιά όργανωμένη και συνεκτική ζωή που θά μπορούσε νά είχε συνεχισθεί, χωρίς αυτή τή συνάντηση. "Αλλωστε, είδαμε μέ τά μάτια μας, τά κυριολεκτικά ή τά μεταφορικά, τή γέννηση κοινωνιών, και ξέρουμε ότι αυτό δέν συμβαίνει έτσι. Δέν βλέπουμε στην Εύρώπη, από τόν 13ο ως τόν 19ο αιώνα, τήν εμφάνιση ενός τεράστιου άριθμού διαφορετικών τύπων κοινωνιών, εκ τών όποιων όλοι εκτός από έναν έξαφανίζονται ως άνίκανοι νά επιδιώσουν· βλέπουμε ένα φαινόμενο, τή γέννηση (συμπτωματική σέ σχέση μέ τό σύστημα που προηγήθηκε) τής αστικής τάξης, ή όποια μέσα από τίς χιλιάδες διακλαδώσεις της, και τίς πιό άντιφατικές εκδηλώσεις της, από τούς λομβαρδούς τρα-

πεζίτες ως τόν Καλβίνο, και από τόν Τζιορντάνο Μπρούνο ως τή χρήση τής πυξίδας, εμφανίζει απ' τήν αρχή ένα νόημα μέ συνοχή πού όλο και θά σταθεροποιείται και θ' αναπτύσσεται.

Αυτές οί παρατηρήσεις επιτρέπουν νά συλλάβουμε μιά δεύτερη όψη του προβλήματος. Η τοποθέτηση σέ διαφορετικά επίπεδα ενός συστήματος σημασιών και ενός δικτύου αιτιών δέν εμφανίζεται μόνο μέσα στή διάταξη μιās κοινωνίας, άλλ' επίσης και στή διαδοχή τών ιστορικών κοινωνιών ή, απλούστερα, σέ κάθε ιστορική διαδικασία. Άς πάρουμε για παράδειγμα τή διαδικασία τής εμφάνισης τής αστικής τάξης πού αναφέραμε ήδη ή, ακόμα καλύτερα, τή διαδικασία, πού νομίζουμε ότι ξέρουμε τόσο καλά, και ή όποια όδήγησε πρώτα στή Ρωσική επανάσταση του 17, και στήν έξουσία τής γραφειοκρατίας έπειτα.

Δέν είναι δυνατό έδω, και άλλωστε δέν είναι καθόλου αναγκαίο, νά υπενθυμίσουμε τίς βαθιές αιτίες πού υπέσκαβαν τή ρωσική κοινωνία και τήν όδηγοῦσαν σέ μιά δεύτερη βίαιη κοινωνική κρίση ύστερα από εκείνη του 1905, και όριζαν σάν κύριους πρωταγωνιστές του δράματος τίς βασικές τάξεις τής κοινωνίας. Δέν μās φαίνεται δύσκολο νά καταλάβουμε ότι ή ρωσική κοινωνία έγκυμονούσε τήν επανάσταση, οὔτε ότι σ' αυτήν τό προλεταριάτο θά έπαιζε έναν καθοριστικό ρόλο – και έν πάση περιπτώσει δέν θά επιμείνουμε σ' αυτό. Αυτή όμως ή κατανοήσιμη αναγκαιότητα παραμένει « κοινωνιολογική » και άφηρημένη· πρέπει νά εκφρασθεϊ μέσα από συγκεκριμένες διαδικασίες, νά ένσαρκωθεϊ σέ πράξεις (ή παραλείψεις) χρονολογημένες και υπογεγραμμένες από καθορισμένα άτομα και ομάδες, πού νά καταλήγουν στό επιδιωκόμενο αποτέλεσμα. Πρέπει ακόμα νά βρει συγκεντρωμένο απ' τήν αρχή ένα πλήθος συνθηκών, για τίς όποιες δέν μπορούμε πάντα νά πούμε ότι ή παρουσία τους ήταν έγγυημένη από τούς ίδιους τούς παράγοντες πού δημιουργούσαν τή « γενική αναγκαιότητα » τής επανάστασης. Μιά πλευρά του ζητήματος, έλάσσονος ίσως σημασίας, αλλά πού επιτρέπει νά δει κανείς εύκολα και καθαρά αυτό πού θέλουμε νά πούμε, είναι ο ρόλος τών άτόμων. Ο Τρότσκυ, στήν *Ιστορία τής ρωσικής επανάστασης*, δέν τόν παραμελεί καθόλου. Μερικές φορές καταλαμβάνεται ο ίδιος από έκπληξη, πού μεταδίδει και στον αναγνώστη, μπροστά στήν τέλεια αντίστοιχία του χαρακτήρα τών προσώπων και τών « ιστορικών ρόλων » πού καλούνται νά παίξουν· τό ίδιο και μπροστά στό γεγονός πώς, όταν μιά κατάσταση « απαιτεί » ένα πρόσωπο καθορισμένου τύπου, αυτό τό πρόσωπο εμφανίζεται (ας θυμηθούμε τούς παραλληλισμούς πού κάνει ανάμεσα στον Νικόλαο τόν 1ο και τόν Λουδοβίκο 16ο, ανάμεσα στήν Τσαρίνα και τή Μαρία-Άντουανέττα).

Ποιό είναι λοιπόν τό κλειδί αυτού του μυστηρίου ; Η άπάντηση πού δίνει ο Τρότσκυ φαίνεται νά είναι ακόμα κοινωνιολογικής τάξεως : τά

να, στή ζωή και στήν ιστορική ύπαρξη μιās προνομιούχου τάξεως σέ ρακμή, τήν όδηγοῦν νά παράγει άτομα χωρίς ιδέες και χωρίς χαρακτήρα, άν δέ, κατ' έξαιρέσειν, ένα διαφορετικό άτομο εμφανιζόταν, δέν μπορούσε νά κάνει τίποτα μ' αυτά τά υλικά και κατά τής « ιστορικής αναγκαιότητας »· τά πάντα, στή ζωή και στήν ύπαρξη τής επαναστατικής τάξης, τείνουν νά παράγουν άτομα μέ άτσάλινο χαρακτήρα και κυρές άπόψεις. Η άπάντηση περιέχει χωρίς άμφιβολία ένα μεγάλο μέγεθος αλήθειας, δέν είναι όμως παρ' όλα αυτά έπαρκής ή μάλλον λέει πολλά, χωρίς νά λέει και αρκετά. Λέει παρ' όλα αυτά, διότι τότε θά έπρεπε νά ισχύει για όλες τίς περιπτώσεις, και δέν ισχύει παρ' μόνο εκεί όπου ή επανάσταση υπήρξε νικηφόρα. Γιατί τό ούγγρικό προλεταριάτο τόν πού άνέδειξε για άτσάλινο ήγέτη ήταν ο Μπέλα Κούν, για τόν ρώσο ο Τρότσκυ έξαντλεί όλη του τήν περιφρόνηση και ειρωνεία, γιατί τό γερμανικό προλεταριάτο δέν μπόρεσε νά αποδεχθεϊ ή νά αντικαταστήσει τή Ρόζα Λούξεμπουργκ και τόν Κάρολ Λήμπκνεχτ, πού ήταν ο άλλος Λένιν τό 1936 ; Λέγοντας ότι σ' αυτές τίς περιπτώσεις ή κατάσταση δέν ήταν ώριμη για τήν εμφάνιση τών κατάλληλων άρχηγών, εγκαταλείπουμε ακριβώς τήν κοινωνιολογική έρμηνεία, πού νόμιμα μπορεί να ισχυρισθεϊ ότι προσφέρει μιά δυνατότητα κατανόησης, και επιστρέφουμε στό μυστήριο μιās μοναδικής κατάστασης πού απαιτεί ή άπαγορεύει πάντα : έδω και μισό αιώνα, οί κυρίαρχες τάξεις μπόρεσαν μερικές φορές ν' αποκτήσουν άρχηγούς πού, όποιος κι άν ήταν ο ιστορικός τους ρόλος, δέν ήταν ούτε πρίγκιπας Αδωφ ούτε Κερένσκι. Αυτή όμως ή έξήγηση δέν λέει και αρκετά, διότι δέν μπορεί νά δείξει γιατί ή τύχη απολείεται απ' αυτή τήν υπόθεση, εκεί ακριβώς πού φαίνεται νά δρα μέ τον πιο έκτυφλωτικό τρόπο, γιατί δρα πάντοτε « προς τήν καλή κατεύθυνση » και γιατί τά άπειρα τυχαία πού θά πήγαιναν προς τήν αντίθετη κατεύθυνση δέν εμφανίζονται. Για νά πετύχει ή Επανάσταση χρειάζεται ή παθητικότητα του Τσάρου και ο χαρακτήρας τής Τσαρίνας, χρειάζεται ο Ρασπούτιν και οί παραλογισμοί τής Αύλης, χρειάζεται ο Κερένσκι και ο Κορνίλωφ· πρέπει νά επανέλθουν στήν Πετρούπολη ο Λένιν και ο Τρότσκυ, και γι' αυτό απαιτείται ένα λάθος ύπολογισμού του γερμανικού Άνωτάτου Έπιτελείου, κι ένα άλλο τής Βρετανικής Κυβέρνησης – για νά μή μιλήσουμε για όλες τίς διφθερίτιδες και πνευμονίες, οί όποιες συνειδητά απέφυγαν αυτά τά δύο πρόσωπα εκ γενετής. Ο Τρότσκυ θέτει ρητά τό έρώτημα : χωρίς τόν Λένιν, θά μπορούσε νά πετύχει ή επανάσταση ; και μετά από συζήτηση τείνει ν' άπαντήσει άρνητικά. Κλίνουμε προς τή σκέψη ότι έχει δίκιο, και ότι έξ άλλου τό ίδιο μπορεί νά πει κανείς και για τόν ίδιο⁴². Άλλά κατά ποιά έννοια μπορούμε νά πούμε

⁴² Μπορούμε προφανώς νά συζητούμε χωρίς τελειωμό. Μπορούμε κυρίως νά πούμε ότι ή επανάσταση δέν θά είχε πάρει τή μορφή κατάληψης τής έξουσίας από

δι η έσωτερική αναγκαιότητα της επανάστασης έγγυώταν την εμφάνιση ατόμων σαν τον Λένιν και τον Τρότσκι, την επιβίωσή τους μέχρι το 1917, και την παρουσία τους, κάτι παραπάνω από άπιθανη, στην Πετρούπολη την επιθυμητή στιγμή; Είμαστε υποχρεωμένοι να διαπιστώσουμε ότι η σημασία της επανάστασης επιβεβαιώνεται και ολοκληρώνεται μέσα από άλλωστε αιτιών που δεν έχουν σχέση μ' αυτήν, και που έντούτες είναι ανεξήγητα συνδεδεμένες μαζί της.

Η γέννηση της γραφειοκρατίας στη Ρωσία μετά την επανάσταση επιτρέπει να δούμε τό πρόβλημα και σ' ένα άλλο επίπεδο. Σ' αυτή την περίπτωση επίσης ή ανάλυση επιτρέπει να δούμε έν δράσει θαθείς και κατανοητούς παράγοντες, στους οποίους δεν μπορούμε να επανέλθουμε έδω⁴³. Η γέννηση της γραφειοκρατίας στη Ρωσία δεν είναι ασφαλώς τυχαία, και ή απόδειξη είναι ότι ή γραφειοκρατικοποίηση εμφανίζεται από τότε, όλοένα και περισσότερο, ως ή κυρίαρχη τάση στον σύγχρονο κόσμο. Όμως, για να καταλάβουμε τή γραφειοκρατικοποίηση των καπιταλιστικών χωρών, προσφεύγουμε σίς έμμενεις τάσεις της όργάνωσης της καπιταλιστικής παραγωγής και οίκονομίας και του καπιταλιστικού κράτους. Για να καταλάβουμε τή γραφειοκρατικοποίηση της Ρωσίας στην άρχή της, προσφεύγουμε σέ τελείως διαφορετικές διαδικασίες, όπως ή σχέση ανάμεσα στην επαναστατική τάξη και τό κόμμα της, στην « ώριμότητα » της πρώτης και την ιδεολογία του δεύτερου. Και από δέ την κοινωνιολογική άποψη, δεν υπάρχει άμφιβολία ότι ή κανονική* μορφή γραφειοκρατίας είναι εκείνη που αναδύεται σ' ένα προωθημένο στάδιο της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Έντούτοις, ή γραφειοκρατία που εμφανίζεται ιστορικά πρώτη είναι εκείνη που παρουσιάζεται στη Ρωσία ήδη την επομένη της επανάστασης, πάνω στά κοινωνικά και υλικά έρείπια του καπιταλισμού · και αυτή είναι εκείνη που, μέ χίλιες δυό άμεσες και έμμεσες επιδράσεις, ένθάρρυνε και επιτάχυνε τή διαδικασία της γραφειοκρατικοποίησης του καπιταλισμού. Όλα συνέβησαν σαν να υπέθαλπε ό σύγχρονος κόσμος τή γραφειοκρατία – και για να την παρα-

τό μπολσεβικικό κόμμα, ότι θά μπορούσε να είναι μιά επανέκδοση της Κομμουνιστικής. Τό περιεχόμενο τέτοιων θεωρήσεων μπορεί να φαίνεται μάταιο. Τό γεγονός ότι δεν μπορούμε να τίς αποφύγουμε, δείχνει ότι δεν μπορούμε να σκεφθούμε την ιστορία, έστω και αναδρομικά, έξω από τίς κατηγορίες του δυνατού και της σύμπτωσης που είναι κάτι περισσότερο από σύμπτωση.

⁴³ Βλ. τά κείμενα που έχουν συγκεντρωθεί στους δύο τόμους της *Société bureaucratique*, 10/18, 1973 (έλλην. μετάφρ. *Η γραφειοκρατική κοινωνία*, τ. 1: *Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία*, Αθήνα, έκδ. Βέργος, 1977· τ. 2: *Η επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας*, Αθήνα, Αμφορέας, 1979), καθώς και τον « Ρόλο της μπολσεβικικής ιδεολογίας στη γέννηση της γραφειοκρατίας », έν *L'Expérience du mouvement ouvrier*, τ. 2: *Proletariat et organisation*, 10/18, 1974, σελ. 385 έπ. (έλλην. μετάφρ., βλ. άνωτ. σημ. 11, σ. 271 έπ.).

γει μεταχειρίστηκε κάθε μέσο, άκόμη κι αυτό που φαινόταν σαν τό ότερο κατάλληλο, δηλαδή τον μαρξισμό, τό εργατικό κίνημα και την ολταριακή επανάσταση.

Όπως και στό πρόβλημα της συνοχής της κοινωνίας, έτσι κι έδω άρχει μιά αιτιακή άναγωγή που μπορούμε και πρέπει να επιχειρήσουμε – σ' αυτό δέ συνίσταται μιά άκριβής και ταυτόχρονα ληλογισμένη λέτη της ιστορίας. Αυτή όμως ή αιτιακή άναγωγή δεν καταργεί, όπως είπαμε, τό πρόβλημα. Έπάρχει μετά μιά άυταιπάτη που πρέπει να έξαψουμε : ή άυταιπάτη του αναδρομικού έξορθολογισμού. Αυτό τό ιστορικό υλικό, στό όποιο δεν μπορούμε να μή δούμε νοηματικές άρ-ώσεις, όντότητες καλώς όρισμένες, μέ προσωπική, θά λέγαμε, μορφή – Πελοποννησιακός πόλεμος, ή έξέγερση του Σπάρτακου, ή θρησκευτική καταρρύθμιση, ή Γαλλική Έπανάσταση – είναι άκριβώς αυτό που σφυηλάτησε την ιδέα που έχουμε για τό τί είναι τό ιστορικό νόημα και μιά ιστορική μορφή. Αυτά τά ίδια τά γεγονότα είναι εκείνα που μάς έμαθαν να είναι ένα γεγονός, και ή όρθολογικότητα που βρίσκουμε σ' αυτά κα-

πιν έορτής μάς έκπλήσσει, διότι ξεχάσαμε ότι την είχαμε προηγουμένως έξαγάγει από αυτά. Όταν ό Χέγκελ λέει περίπου ότι ό Άλέξανδρος έπρεπε αναγκαστικά να πεθάνει στά τριάντα τρία του, γιατί είναι στην οσία ενός ήρωα να πεθαίνει νέος, και ότι δεν φαντάζεται κανείς έναν Άλέξανδρο γέρο, και όταν ύψώνει ένα συμπτωματικό πυρετό σέ έκδή-

ωση της κρυμμένης στην ιστορία ratio, μπορούμε να παρατηρήσουμε κι άκριβώς ή εικόνα μας του τί είναι ένας ήρωας σφυρηλατήθηκε από την πραγματική περίπτωση του Άλεξάνδρου και άλλες άνάλογες, και ότι δεν υπάρχει λοιπόν τίποτα τό έκπληκτικό, άν ξαναβρίσκουμε στό

γεγονός μιά μορφή που σχηματίστηκε για μάς σέ σχέση μέ τό ίδιο τό γεγονός. Μιά άπομύθωση του ίδιου τύπου πρέπει να επιχειρηθεί σ' ένα ελήθος περιπτώσεων. Όμως δεν έξαντλεί τό πρόβλημα. Πρώτα, διότι συναντούμε κι έδω κάτι άνάλογο μ' αυτό που συμβαίνει στη γνώση της φύσεως⁴⁴ : άφου πραγματοποιηθεί ή άναγωγή του ότιδήποτε θά μπορούσε να φανεί στην έξορθολογίζουσα δραστηριότητα του γνωρίζοντος όποκειμένου ως όρθολογικό μέσα στον φυσικό κόσμο, παραμένει άκόμα τό γεγονός ότι αυτός ό άνορθολογικός κόσμος πρέπει να είναι τέτοιος, και αυτή ή δραστηριότητα να μπορεί να έχει έφαρμογή επάνω του, πράγμα που άποκλείει τή δυνατότητα αυτός ό κόσμος να είναι χαοτικός. Έστερα, διότι τό ιστορικό νόημα (δηλαδή ένα νόημα που ξεπερνάει αυτό που πραγματικά βιώνεται και φέρεται από τά άτομα) φαίνεται πράγματι προ-συγκροτημένο στό υλικό που μάς προσφέρει ή ιστορία. Για να μείνουμε στό παραπάνω παράδειγμα, ό μύθος του Άχιλλέα, που

⁴⁴ Αυτό που ό Κάντ χαρακτήριζε, στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ως « ευτυχική σύμπτωση ».

κι αυτός πεθαίνει νέος (και πολυάριθμων άλλων ήρώων που έχουν την ίδια μοίρα), δεν σφυρηλατήθηκε σε συνάρτηση με τό παράδειγμα του Ἀλέξανδρου (μᾶλλον τό αντίθετο συμβαίνει)⁴⁵. Τό διαρθρωμένο νόημα : « Ὁ ἥρωας πεθαίνει νέος » φαίνεται ἀνέκαθεν νά γοητεύει τήν ἀνθρωπότητα παρά τόν παραλογισμό – ἢ λόγῳ αὐτοῦ τοῦ παραλογισμοῦ – πού συνδηλώνει*, ἢ δέ πραγματικότητα φαίνεται νά τοῦ παρέχει ἀρκετό στήριγμα, γιά νά καταστεί « προφανές ». Ἐπίσης, ὁ μύθος τῆς γέννησης τοῦ ἥρωα, πού παρουσιάζει μέσα σέ πολύ διαφορετικούς πολιτισμούς και ἔποχές ἀνάλογα στοιχεῖα (πού παραμορφώνουν και ταυτόχρονα ἀναπαράγουν πραγματικά γεγονότα), και τελικά ὅλοι οἱ μῦθοι, μαρτυροῦν ὅτι γεγονότα και σημασίες εἶναι ἀνακατωμένα στήν ἱστορική πραγματικότητα πολύ πρὶν ἐπέμβει ἡ ἔξορθολογίζουσα συνείδηση τοῦ ἱστορικοῦ ἢ τοῦ φιλοσόφου. Τέλος, διότι ἡ ἱστορία φαίνεται νά κυριαρχεῖται συνεχῶς ἀπό τάσεις, διότι συναντοῦμε μέσα σ' αὐτήν κάτι σάν τήν « ἐσωτερική λογική » τῶν διαδικασιῶν, και ἡ ὁποία προσδίδει μιά κεντρική θέση σέ μιά σημασία ἢ σέ ἕνα σύμπλεγμα σημασιῶν (ἀναφερθήκαμε πιο πάνω στή γέννηση και στήν ἀνάπτυξη τῆς ἀστικής τάξης και τῆς γραφειοκρατίας). συνδέει μεταξύ τους σειρές αἰτιακῶν συνδέσεων πού δέν ἔχουν καμιά ἐσωτερική διασύνδεση και χορηγεῖ στόν ἑαυτό της ὅλες τίς ἀναγκαῖες « συμπτωματικές » συνθήκες. Ἡ πρώτη ἐκπληξη πού αἰσθάνεται κανεῖς παρατηρώντας τήν ἱστορία εἶναι ὅταν διαπιστώνει ὅτι πράγματι, ἂν ἡ μύτη τῆς Κλεοπάτρας ἦταν πιο μικρή, ἢ ὄψη τοῦ κόσμου θά εἶχε ἀλλάξει. Ἡ δεύτερη, ἀκόμη ἐντονότερη, εἶναι ὅταν βλέπει ὅτι αὐτές οἱ μύτες εἶχαν τίς περισσότερες φορές τίς ἀπαιτούμενες διαστάσεις.

Ἐπάρχει λοιπόν ἕνα πρόβλημα οὐσιώδες : ὑπάρχουν σημασίες πού ξεπερνοῦν τίς ἀμεσες και πραγματικά διωμένες σημασίες, και οἱ ὁποῖες φέρονται ἀπό διαδικασίες αἰτίωσης πού, καθ' ἑαυτές, δέν ἔχουν σημασία – ἢ δέν ἔχουν αὐτή τή συγκεκριμένη σημασία. Αὐτό τό πρόβλημα, πού ἡ ἀνθρωπότητα προαισθάνθηκε ἀπό ἀμνημονεύτων χρόνων, πού τέθηκε ρητά ἔν και μεταφορικά ἀπό τόν μῦθο και τήν τράγωδία (στήν ὁποία ἡ ἀναγκαιότητα παίρνει τή μορφή τῆς σύμπτωσης), ἀντιμετωπίστηκε καθαρά ἀπό τόν Χέγκελ. Ἄλλ' ἡ ἀπάντηση πού αὐτός προσφέρει, ἡ « πανουργία τοῦ λόγου » πού καταφέρνει νά παρέχει στήν πραγμάτωσή της μέσα στήν ἱστορία γεγονότα φαινομενικά χωρίς νόημα, δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό μιά φράση πού δέν λύνει τίποτα, και ἡ ὁποία τελικά μετέχει τοῦ παλαιοῦ σκοτούς τῶν ὁδῶν τῆς Πρόνοιας.

Και τό πρόβλημα γίνεται ἀκόμη ὀξύτερο στόν μαρξισμό. Διότι ὁ μαρξισμός διατηρεῖ τήν ἰδέα τῶν προσδιορισμῶν σημασιῶν τῶν γεγονότων

τῶν ἱστορικῶν φάσεων, διαβεβαιώνει περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη ἐπιληψη τή δύναμη τῆς ἐσωτερικῆς λογικῆς τῶν ἱστορικῶν διαδικασιῶν, ἀθροίζει αὐτές τίς σημασίες σέ μιά ἐφεξῆς δεδομένη σημασία τοῦ νόλου τῆς ἱστορίας (τήν ἐμφάνιση τοῦ κομμουνισμοῦ), – ἐνῶ συγχρόνως ἰσχυρίζεται ὅτι μπορεῖ νά ἀναγάγει τελείως τό ἐπίπεδο τῶν σημασιῶν στό ἐπίπεδο τῶν αἰτίωσεων. Οἱ δύο ὅροι τῆς ἀντινομίας ὠθοῦνται π' αὐτό τόν τρόπο στά ὄρια τῆς ἐντασῆς τους, ἀλλά ἡ σύνθεσή τους παραμένει καθαρά φραστική. Ὅταν ὁ Λούκατς λέει, γιά νά δείξει πῶς ὁ Μάρξ ἔλυσε, κι ἀπό αὐτή τήν ἀποψη, τό πρόβλημα πού ὁ Χέγκελ δέν ἔμορφε μπορέσει παρά μόνο νά θέσει : « ἡ “ πανουργία τοῦ λόγου ” μπορεῖ νά εἶναι κάτι περισσότερο ἀπό μυθολογία, μόνο ἂν ὁ πραγματικός λόγος ἀκαλύπτεται και δείχνεται μέ πραγματικά συγκεκριμένο τρόπο. Τότε ἀποτελεῖ μιά μεγαλοφυῆ ἐξήγηση γιά τά μή συνειδητά ἀκόμη στάδια τῆς ἱστορίας »⁴⁶, δέν λέει στήν πραγματικότητα τίποτα. Τό ζήτημα δέν εἶναι ὅνο ὅτι αὐτός « ὁ πραγματικός λόγος πού δείχνεται μέ πραγματικά συγκεκριμένο τρόπο » περιορίζεται στήν πραγματικότητα γιά τόν Μάρξ ἢ τεχνικο-οἰκονομικούς παράγοντες και ὅτι αὐτοί οἱ παράγοντες εἶναι ἀνεπαρκεῖς στό ἐπίπεδο τῆς ἴδιας τῆς αἰτίωσης, ἀκόμη και γιά νά « ἐξηγήσουν » ἐξ ὀλοκλήρου τήν παραγωγή τῶν ἀποτελεσμάτων. Τό ζήτημα εἶναι : πῶς τεχνικο-οἰκονομικοί παράγοντες μποροῦν νά ἔχουν μιά ὀρολογικότητα πού τοῦς ξεπερνάει κατά πολύ, πῶς ἡ λειτουργία τους μέσα στό σύνολο τῆς ἱστορίας μπορεῖ νά ἐνσωματώσει μιά σημασιακή ἐνότητα πού εἶναι ἡ ἴδια φορέας μιᾶς ἄλλης σημασιακῆς ἐνότητας σέ ἄλλο ἐπίπεδο ; Ἦδη, ὁ μετασχηματισμός τῆς τεχνικο-οἰκονομικῆς ἐξέλιξης σέ « διαλεκτική τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων » εἶναι ἕνας πρῶτος διασμός· ἕνας δεύτερος εἶναι ἡ ἐπικάλυψη αὐτῆς τῆς διαλεκτικῆς μέ μιά ἄλλη πού παράγει τήν ἐλευθερία ἀπό τήν ἀναγκαιότητα· και ἕνας τρίτος, ὁ ἰσχυρισμός ὅτι αὐτή ἡ τελευταία διαλεκτική ἀνάγεται στήν πρώτη. Ἀκόμη κι ἂν ὁ κομμουνισμός ἀναγόταν ἀπλῶς σ' ἕνα ζήτημα ἐπαρκούς ἀνάπτυξης τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων, κι ἀκόμη κι ἂν αὐτή ἡ ἀνάπτυξη προέκυπτε ἀδυσώπητα ἀπό τή λειτουργία ἀντικειμενικῶν νόμων διαπιστωμένων μέ πλήρη βεβαιότητα, τό μυστήριο θά παρέμενε ἀκέραιο : πῶς ἡ λειτουργία τυφλῶν νόμων μπορεῖ νά παράγει ἀποτελέσματα πού γιά τήν ἀνθρωπότητα ἔχουν σημασία και θετική ἀξία ;

Μέ ἀκόμη πιο ἀκριβή και ἐντυπωσιακό τρόπο ξαναβρίσκουμε αὐτό τό μυστήριο στή μαρξιστική ἰδέα μιᾶς ἀντικειμενικῆς δυναμικῆς τῶν ἀντιφάσεων τοῦ καπιταλισμοῦ. Πιο ἀκριβή, γιατί ἡ ἰδέα στηρίζεται σέ μιά εἰδική ἀνάλυση τῆς καπιταλιστικῆς οἰκονομίας. Πιο ἐντυπωσιακό, γιατί ἀθροίζουμε ἐδῶ μιά σειρά ἀρνητικῶν σημασιῶν. Τό μυστήριο φαίνεται φαινομενικά λυμένο, ἀφοῦ δείχνει κανεῖς μέσα στή λειτουργία τοῦ οἰκο-

⁴⁵ Ξέρουμε ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος εἶχε « πάρει γιά μοντέλο » τόν Ἀχιλλέα.

⁴⁶ Ὅπ. παρ., σ. 162· γαλλ. μετάφρ., σ. 185.

νομικού συστήματος τής άλυσώσεως αιτιών και άποτελεσμάτων πού τό οδηγούν στην κρίση του και προπαρασκευάζουν τή μετάβαση σέ μία άλλη κοινωνική τάξη πραγμάτων. Στην πραγματικότητα τό μυστήριο παραμένει άκέραιο. Δεχόμενοι τή μαρξιστική άνάλυση τής καπιταλιστικής οικονομίας, θά βρισκόμασταν μπροστά σέ μία δυναμική τών αντιφάσεων μοναδική, συνεκτική και προσανατολισμένη, μπροστά σ' αυτή τή χίμαιρα μιās ωραίας όρθολογικότητας του παράλογου, μπροστά σ' αυτό τό φιλοσοφικό αίνιγμα ενός κόσμου χωρίς νόημα πού θά παρήγε νόημα σέ όλα τά επίπεδα και θά πραγματοποιούσε τελικά τήν επιθυμία μας. Στην πραγματικότητα, ή άνάλυση είναι λανθασμένη και ή προβολή πού περιλαμβάνεται στό συμπέρασμά της προφανής. Όμως αυτό έχει μικρή σημασία· τό αίνιγμα ύπάρχει πραγματικά, και ό μαρξισμός δέν τό λύνει, τουναντίον. Διαβεβαιώνοντας ότι πρέπει νά συλλαμβάνουμε τό κάθε τι αιτιακά, και ότι τήν ίδια στιγμή πρέπει νά τό σκεπτόμαστε σημασιακά, ότι ύπάρχει μόνο μία και τεράστια αιτιακή άλύσωση πού είναι ταυτόχρονα μία και τεράστια άλύσωση νοήματος, παροξύνει τούς δύο πόλους του αίνιγματος, σέ σημείο πού γίνεται άδύνατο νά τό σκεφθούμε όρθολογικά.

Ό μαρξισμός δέν ξεπερνάει λοιπόν τή φιλοσοφία τής ιστορίας, δέν είναι παρά μία άλλη φιλοσοφία τής ιστορίας. Τήν όρθολογικότητα, πού φαίνεται νά συνάγει από τά γεγονότα, τούς τήν επιδιώκει. Η « ιστορική αναγκαιότητα » για τήν όποία μιλάει (μέ τήν τρέχουσα έννοια πού αυτή ή έκφραση απέκτησε, άκριβώς μιās άλύσωσης γεγονότων πού οδηγούν τήν ιστορία πρós τήν πρόοδο), δέν διαφέρει σέ τίποτα, μιλώντας φιλοσοφικά, από τόν έγγελιανό Νου*. Και στίς δύο περιπτώσεις πρόκειται για μία καθαντό θεολογική ξένωση του ανθρώπου. Μία κοιμμουνιστική Πρόνοια πού διευθετεί τήν ιστορία έτσι, ώστε νά παράγει τήν έλευθερία μας, είναι πάντα μία Πρόνοια. Και στίς δύο περιπτώσεις έξαιλείφουμε αυτό πού είναι τό κεντρικό πρόβλημα κάθε στοχασμού : τήν όρθολογικότητα του κόσμου (φυσικού ή ιστορικού), προσφέροντας εκ τών προτέρων στον έαυτό μας ένα εκ κατασκευής όρθολογικό κόσμο. Τίποτα προφανώς δέν λύνεται μ' αυτό τόν τρόπο, διότι ένας όλικά όρθολογικός κόσμος θά ήταν γι' αυτόν άκριβώς τόν λόγο άπείρως πιο μυστηριώδης από τόν κόσμο μέσα στον όποιο παλεύουμε. Μιά πέρα για πέρα και απ' άκρου εις άκρον όρθολογική ιστορία θά ήταν πολύ πιο μαζικά άκατανόητη από τήν ιστορία πού γνωρίζουμε· ή όλική τής όρθολογικότητας θά βασιζόταν πάνω σέ μία όλική άνορθολογικότητα, διότι θά ήταν τής τάξεως του καθαρού γεγονότος, κι ενός γεγονότος τόσο δίαιου, στέρεου και κυριευτικού πού θά μάς έπνιγε. Τέλος, σ' αυτές τίσ συνθήκες, έξαφανίζεται τό υπ' αριθμόν ένα πρόβλημα τής πρακτικής : ότι οί άνθρωποι πρέπει νά δώσουν στην άτομική και συλλογική ζωή τους μία σημα-

σία πού δέν είναι εκ τών προτέρων καθορισμένη και ότι αυτό πρέπει νά τό κάνουν έρχόμενοι σ' έπαφή μέ πραγματικές συνθήκες πού ούτε άποκλείουν ούτε έγγυώνται τήν έπιτυχία του προτάγματός τους.

Ή διαλεκτική και ό « ύλισμός »

Όταν ό όρθολογισμός του Μάρξ αποκτά μία ρητή φιλοσοφική έκφραση, παρουσιάζεται ως διαλεκτική· και όχι ως διαλεκτική εν γενει, άλλ' ως ή έγγελιανή διαλεκτική, από τήν όποία αφαιρέθηκε ή « φενακισμένη ιδεαλιστική μορφή » της.

Έτσι, γενεές μαρξιστών επανέλαβαν μηχανικά τή φράση του Μάρξ : « Στόν Χέγκελ ή διαλεκτική στηριζόταν στό κεφάλι της· έγώ τήν ξανατοποθέτησα στό πόδια της », χωρίς ν' άναρωτηθούν αν μία τέτοια έπιχείρηση ήταν στην πραγματικότητα δυνατή, και κυρίως αν μπορούσε νά μετασχηματίσει τή φύση του αντικειμένου της. Άρκει νά αναστρέψουμε ένα αντικείμενο, για νά αλλάξουμε τήν ύπόστασή του; Τόσο λίγο ήταν λοιπόν συνδεδεμένο τό « περιεχόμενο » του έγγελιανισμού μέ τή διαλεκτική του « μέθοδο », ώστε νά μπορούμε νά του ύποκαταστήσουμε ένα άλλο ριζικά αντίθετο – κι αυτό προκειμένου για μία φιλοσοφία πού διακήρυττε ότι τό περιεχόμενό της ήταν « προϊόν » τής μεθόδου της ή μάλλον ότι μέθοδος και περιεχόμενο δέν ήταν παρά δύο στιγμές τής παραγωγής του συστήματος ;

Τίποτα απ' όλα αυτά προφανώς και, αν ό Μάρξ διατήρησε τή διαλεκτική, διατήρησε επίσης και τό πραγματικό φιλοσοφικό της περιεχόμενο, πού είναι ό όρθολογισμός. Αυτό πού τής άλλαξε είναι τό ένδυμα, πού από « σπιριτουαλιστικό » στον Χέγκελ έγινε « ύλιστικό » σ' αυτόν. Τά ράσα όμως δέν κάνουν τόν παπά.

Μιά κλειστή διαλεκτική, όπως ή έγγελιανή, είναι αναγκαστικά όρθολογική. Προϋποθέτει και ταυτόχρονα « άποδεικνύει » ότι τό σύνολο τής έμπειρίας μπορεί έξαντλητικά νά άναχθεί σέ όρθολογικούς καθορισμούς. (Ότι επί πλέον αυτοί οί καθορισμοί συμπίπτουν κάθε φορά ως εκ θαύματος μέ τόν « νοϋ » ενός στοχαστή ή μιās κοινωνίας και άρα ύπάρχει στον πυρήνα κάθε όρθολογισμού ένας άνθρωποκεντρισμός ή κοινωνιοκεντρισμός, ότι μ' άλλα λόγια κάθε όρθολογισμός ύψώνει σέ Νου ένα συγκεκριμένο και ιδιαίτερο νοϋ, αυτό είναι τελείως προφανές και θά άρκοϋσε ήδη, για νά κλείσει τή συζήτηση). Είναι ή αναγκαστική κατάληξη κάθε θεωρητικής και συστηματικής φιλοσοφίας πού θέλει ν' άπαντήσει στό πρόβλημα : πώς μπορούμε νά έχουμε άληθινή γνώση ; και παρουσιάζει στον έαυτό της τήν άλήθεια σαν ολοκληρωμένο σύστημα σχέσεων, χωρίς άμφισημία και χωρίς κατάλοιπο. Λίγο ενδιαφέρει από αυτή τήν άποψη, αν ό όρθολογισμός της παίρνει μία « αντικειμενι-

στική» έκφραση (όπως στον Μάρξ και στον Ένγκελς), όπου ο κόσμος είναι καθαυτό ορθολογικός, σύστημα νόμων που διέπουν άνευ όριων ένα απολύτως ούδέτερο υπόστρωμα*, και όπου η σύλληψη αυτών των νόμων από μας απορρέει από τον ακατανόητο, πρέπει να πούμε, χαρακτηριστήρα της γνώσης μας ως *αντανάκλασης*, ή αν παίρνει μιά « υποκειμενιστική» έκφραση (όπως στις φιλοσοφίες του γερμανικού ιδεαλισμού, και τελικά και στον ίδιο τον Χέγκελ), όπου ο κόσμος για τον οποίο μπορεί να γίνει λόγος (στην πραγματικότητα επομένως το σύμπαν του λόγου*) είναι το προϊόν της δραστηριότητας του υποκειμένου, πράγμα που συγχρόνως εγγυάται την ορθολογικότητά του⁴⁷

Και αντίστροφα, κάθε ορθολογική διαλεκτική είναι αναγκαστικά κλειστή. Χωρίς αυτό το κλείσιμο, το σύστημα μένει μετέωρο. Η « αλήθεια» κάθε καθορισμού δεν είναι τίποτ' άλλο απ' την παραπομπή στην ολότητα των καθορισμών, χωρίς την οποία κάθε μιά από τις στιγμές του συστήματος παραμένει αυθαίρετη και συγχρόνως απροσδιόριστη. Πρέπει λοιπόν η ολότητα να περιλάβει τά πάντα χωρίς ν' αφήσει κατάλοιπο, τίποτα δεν πρέπει να μένει απ' έξω, αλλιώς το σύστημα δεν είναι απλώς άτελές, δεν είναι απολύτως τίποτα. Κάθε συστηματική διαλεκτική πρέπει να καταλήξει σ' ένα « τέλος της ιστορίας», είτε με τη μορφή της απόλυτης γνώσης του Χέγκελ είτε με τη μορφή του « ολικού ανθρώπου» του Μάρξ.

Η ουσία της έγγελιανής διαλεκτικής δεν βρίσκεται στην κατάφαση ότι ο λόγος « προηγείται» της φύσεως, κι ακόμη λιγότερο στο λεξιλόγιο που αποτελεί το « θεολογικό της ένδυμα». Κείται στην ίδια τη μέθοδο, στο θεμελιώδες αξίωμα, σύμφωνα με το οποίο « ό,τι είναι πραγματικό είναι ορθολογικό», στον αναπόφευκτο ισχυρισμό ότι μπορεί να παραγάγει την ολότητα των δυνατών καθορισμών του αντικειμένου της. Αυτή η ουσία δεν μπορεί να καταστραφεί με την επανατοποθέτηση της διαλεκτικής « στα πόδια της», έφόσον προφανώς θά πρόκειται πάντοτε για τό ίδιο ζώο. Ένα επαναστατικό ξεπέραςμα της έγγελιανής διαλεκτικής απαιτεί όχι να την ξαναστήσουμε στα πόδια της, αλλά, σάν πρώτη μας δουλειά, να της κόψουμε τό κεφάλι.

Η φύση και τό νόημα της έγγελιανής διαλεκτικής δεν μπορεί πράγματι ν' αλλάξει από τό γεγονός ότι θά καλέσουμε στο έξης « ύλη» αυτό που ονομάζαμε πρίν « λόγο» ή « πνεύμα» – τουλάχιστον, αν με « πνεύμα» δεν έννοοῦμε ένα λευκοπώγωνα κύριο που κατοικεί στον ούρανό, και αν ξέρουμε ότι ή « ύλική» φύση δεν είναι μιά μάζα χρωματιστών και στερεών στην άφή αντικειμένων. Είναι τελείως αδιάφορο, από αυτή την

⁴⁷ Στοιχεία « υποκειμενιστικής» διαλεκτικής αυτού του τύπου συναντώνται στα έργα της νεότητας του Μάρξ και αποτελούν την ουσία του έργου του Λούκατς. Θά επανέλθουμε πιο κάτω.

ποψη, αν ή φύση είναι μιά στιγμή του λόγου, ή αν ο λόγος αναδύεται σ' ένα δεδομένο στάδιο της εξέλιξης της ύλης, διότι και στις δυό περιπτώσεις οι δυό αυτές οντότητες τίθενται έξ αρχής με την ίδια ουσία, δηλαδή την ορθολογική. Άλλωστε, καμιά από αυτές τις δυό θέσεις δεν έχει νόημα, αφού κανείς δεν μπορεί να πει τί είναι τό πνεύμα ή ή ύλη, έξω από καθαρά φραστικούς και επομένως κενούς ορισμούς: ύλη (ή πνεύμα) είναι κάθε τι που είναι κ.λπ. Η ύλη και τό πνεύμα σ' αυτές τις φιλοσοφίες δεν είναι τελικά παρά καθαρό Είναι, δηλαδή όπως ακριβώς λέγε ο Χέγκελ καθαρό Μηδέν. Τό να αποκαλείται κανείς « ύλιστής» αν διαφέρει σέ τίποτα από τό να αποκαλείται « σπιριτουαλιστής», αν με ύλη έννοοῦμε μιά οντότητα κατά τά άλλα απροσδιόριστη, αλλά έξαντικα διεπόμενη από συνυπόστατους και συνεκτατούς* πρὸς τόν νοῦ μας νόμους, και οι οποίοι συνεπῶς ήδη από τώρα μπορούν να συλλεχθούν νοητικά από μας αυτοδικαίως (και μάλιστα και εκ των πραγμάτων, αφού οι « νόμοι αυτών των νόμων», οι « υπέρτατες αρχές της φύσης και της γνώσης» είναι από τώρα και στο έξης γνωστοί: είναι οι « αρχές» ή « οι νόμοι της διαλεκτικής» που ανακαλύφθηκαν εδώ και εκατόν πενήντα χρόνια και που σήμερα είναι και αριθμημένοι, χάρη στον σύντροφο Μάο Τσέ Τούγκ). Όταν ένας σπιριτουαλιστής αστρονόμος, όπως ο Σέρ Τζαίμς Τζήνς, λέει ότι ο Θεός είναι ένας μαθηματικός, και όταν διαλεκτικοί ύλιστές διαδηλώνουν έντονα ότι ή ύλη, ή ζωή και ή ιστορία υπόκεινται έξ ολοκλήρου σ' έναν ντετερμινισμό, του οποίου θά βρούμε μιά μέρα τη μαθηματική έκφραση, είναι λυπηρό να σκεπτόμαστε ότι υπό ορισμένες ιστορικές συνθήκες οι όπαδοί κάθε μιάς από αυτές τις σχολές θά μπορούσαν να τουφεκίσουν τούς όπαδούς της άλλης (όπως και πραγματικά έκαναν). Διότι όλοι τους λένε ακριβώς τό ίδιο πράγμα δίνοντάς του απλώς μιά διαφορετική ονομασία.

Μιά « μή σπιριτουαλιστική» διαλεκτική πρέπει να είναι επίσης « μή ύλιστική» διαλεκτική, με την έννοια ότι αρνείται να θέσει ένα απόλυτο Είναι, είτε ως πνεύμα, είτε ως ύλη, είτε ως ήδη de iure δεδομένη ολότητα των δυνατών καθορισμών. Πρέπει να έξαλείψει τό κλείσιμο και την ολοκλήρωση, να απωθήσει τό συμπληρωμένο σύστημα του κόσμου. Πρέπει να παραμερίσει την ορθολογιστική αυταπάτη, να αποδεχθεί σοβαρά την ιδέα ότι υπάρχει άπειρο και απροσδιόριστο, να παραδεχθεί, χωρίς εντούτοις να εγκαταλείψει τις προσπάθειες, ότι κάθε ορθολογικός καθορισμός αφήνει ένα μή καθορισμένο και μή ορθολογικό κατάλοιπο, ότι αυτό τό κατάλοιπο είναι έξίσου ουσιαδές με ό,τι αναλύθηκε, ότι αναγκαιότητα και ένδεχομενικότητα* συνυφαίνονται συνεχώς, ότι ή « φύση», έξω από μας και μέσα μας, είναι πάντοτε κάτι άλλο και κάτι περισσότερο από αυτό που ή συνείδηση κατασκευάζει ως φύση – και ότι όλα αυτά δεν ισχύουν μόνο για τό « αντικείμενο» αλλά και για τό « υποκείμενο», και όχι μόνο για τό « έμπειρικό» αλλά και για τό

« υπερδασιακό » υποκείμενο, αφού κάθε υπερδασιακή νομοθεσία της συνείδησης προϋποθέτει τό ξερό γεγονός ότι στον κόσμο υπάρχει συνείδηση (τάξη και άταξία, συλληπτό και ανεξάντλητο) – γεγονός που ή συνείδηση δέν μπορεί νά παραγάγει ή ίδια, ούτε πραγματικά ούτε συμβολικά. Μόνο μ' αυτή τήν προϋπόθεση μιά διαλεκτική μπορεί πραγματικά νά αντιμετωπίσει τή ζωντανή ιστορία, τήν όποία ή όρθολογιστική διαλεκτική είναι υποχρεωμένη νά σκοτώσει, για νά μπορέσει νά τήν ξαπλώσει στους πάγκους τών εργαστηρίων της.

Άλλά ένας τέτοιος μετασχηματισμός τής διαλεκτικής δέν είναι δυνατός, μέ τή σειρά του, παρά μόνο άν ξεπεραστεί ή παραδοσιακή και αίωνόδια ιδέα τής θεωρίας ως κλειστού συστήματος και ως θέασης. Κι αυτό ήταν, πράγματι, μιά από τίς πιό ούσιαστικές διαισθήσεις του νεαρού Μάρξ.

4. ΤΑ ΔΥΟ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΜΑΡΞΙΣΜΟΥ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΤΟΥΣ ΜΟΙΡΑ

Υπάρχουν στον μαρξισμό δύο στοιχεία, τών όποιών τό νόημα και ή ιστορική κατάληξη υπήρξαν ριζικά αντίθετα.

Τό επαναστατικό στοιχείο έκρήγνυται στά έργα τής νεότητας του Μάρξ, έμφανίζεται ακόμα, κατά καιρούς, στά έργα τής ώριμότητάς του, ξαναεμφανίζεται καμιά φορά στά έργα τών πιό μεγάλων μαρξιστών – Ρόζας Λούξεμπουργκ, Λένιν, Τρότσκι – ξεπροβάλλει μιά τελευταία φορά στον Γκ. Λούκατς. Η έμφάνισή του αντιπροσωπεύει μιά σημαντική καμπή στην ιστορία τής ανθρωπότητας. Είναι αυτό που θέλει νά εκθρονίσει τή θεωρική φιλοσοφία, διακηρύσσοντας ότι τό ζήτημα δέν είναι πιά νά έρμηνεύσουμε αλλά νά μετασχηματίσουμε τόν κόσμο, και ότι πρέπει νά ξεπεράσουμε τή φιλοσοφία πραγματοποιώντας την. Είναι αυτό που άρνεϊται ν' άποκτήσει εκ τών προτέρων τή λύση του προβλήματος τής ιστορίας καθώς και μιά ολοκληρωμένη διαλεκτική, και διαβεβαιώνει ότι ό κομμουνισμός δέν είναι μιά ιδεατή κατάσταση προς τήν όποία κατευθύνεται ή κοινωνία, αλλά ή πραγματική κίνηση που καταργεί τήν υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων · είναι αυτό που τονίζει ιδιαίτερα τό γεγονός ότι οί άνθρωποι φτιάχνουν τήν ιστορία τους μέσα σε δεδομένες κάθε φορά συνθήκες, και που θά διακηρύξει ότι ή χειραφέτηση τών εργαζομένων θά είναι τό έργο τών ίδιων τών εργαζομένων. Είναι αυτό που θά άποδειχθεί ικανό νά αναγνωρίσει τήν Κομμούνα του Παρισιού ή τά ρωσικά Σοβιέτ όχι μόνο ως έξεγέρσεις, αλλά ως δημιουργία από τίς έν δράσει μάζες νέων μορφών κοινωνικής ζωής. Λίγο ένδιαφέρει προς στιγμήν, άν αυτή ή αναγνώριση παρέμεινε μερική και θεωρητική, άν οί ιδέες που αναφέραμε πιό πάνω δέν είναι παρά άφετηρίες, άν

ακινούν νέα προβλήματα ή παραμερίζουν άλλα. Έδώ υπάρχει, και πρέπει νά είναι κανείς τυφλός για νά μήν τό βλέπει, ή έξαγγελία ενός καινούργιου κόσμου, τό πρόταγμα μιάς ριζικής άλλαγής τής κοινωνίας, άναζήτηση τών συνθηκών αυτής τής άλλαγής μέσα στην πραγματικότητα, και του νοήματος της στην κατάσταση και στη δραστηριότητα των ανθρώπων που θά μπορούσαν νά τήν επιχειρήσουν. Δέν είμαστε στον κόσμο για νά τόν παρατηρούμε ή για νά τόν ύφιστάμεθα · ή μοίρα μας δέν είναι ή δουλεία · υπάρχει μιά δράση που μπορεί νά στηριχθεί σ' αυτό που είναι, για νά κάνει νά υπάρξει αυτό που θέλουμε νά είμαστε · καταλάβουμε ότι είμαστε μαθητευόμενοι μάγοι, αυτό είναι ήδη ένα μα έξω από τήν κατάσταση του μαθητευόμενου μάγου, και άν καταλάβουμε τό γιατί, κάνουμε ένα δεύτερο δήμα · πέρα από μιά δραστηριότητα που δέν έχει συνείδηση τών άληθινών της στόχων και τών πραγματικών της άποτελεσμάτων, πέρα από μιά τεχνική που μέ άκριβείς ύπολογισμούς τροποποιεί ένα αντικείμενο χωρίς τίποτα τό καινούργιο νά αποκύπτει, μπορεί και πρέπει νά υπάρξει μιά ιστορική πράξη που μετασχηματίζει τόν κόσμο μετασχηματίζοντας τόν έαυτό της, που εκπαιδεύει εκπαιδεύοντας, που έτοιμάζει τό καινούργιο άρνούμενη νά τό προαπορίσει, διότι ξέρει ότι οί άνθρωποι δημιουργούν τή δική τους ιστορία.

Όμως αυτές οί διαισθήσεις θά παραμείνουν διαισθήσεις, δέν θά αναπτυχθούν πραγματικά ποτέ⁴⁸. Η έξαγγελία του καινούργιου κόσμου όντομα θά πνιγεί μέσα στη διόγκωση ενός δεύτερου στοιχείου που θά αναπτυχθεί μέ τή μορφή συστήματος, θά καταστεί γρήγορα κυρίαρχο, θά αποφύγει τό πρώτο στη λήθη ή θά τό χρησιμοποιήσει – σπάνια – μόνο άν ιδεολογικό και φιλοσοφικό άλλοθι. Αυτό τό δεύτερο στοιχείο είναι κείνο που επιβεβαιώνει και προεκτείνει τήν καπιταλιστική κουλτούρα και κοινωνία στις πιό βαθιές τους τάσεις, έστω κι άν τό κάνει μέσα από τήν άρνηση μιάς σειράς σημαντικών φαινομενικά (και πραγματικά) όψεων του καπιταλισμού, είναι αυτό που συνυφαίνει τήν κοινωνική λογική του καπιταλισμού και τόν θετικισμό τών έπιστημών του 19ου αιώνα. Είναι αυτό που κάνει τόν Μάρξ νά συγκρίνει τήν κοινωνική έξελίξη μέ μιά φυσική διαδικασία⁴⁹, που θέτει τόν τόνο στον οικονομικό

⁴⁸ Έκτός, ως ένα σημείο, από τόν Γ. Λούκατς (στην *Ιστορία και ταξική συνείδηση*). Είναι έξάλλοι έντυπωσιακό ότι ό Λούκατς, όταν έγραφε τά δοκίμια που περιέχονται σ' αυτό τό βιβλίο, άγνοούσε όρισμένα από τά πιό σημαντικά χειρόγραφα τής νεότητας του Μάρξ (κυρίως τά χειρόγραφα του 1844, γνωστά μέ τόν τίτλο *Πολιτική οικονομία και φιλοσοφία*, και τή *Γερμανική ιδεολογία*) που δέν δημοσιεύθηκαν παρά μόνο στα 1925 και 1931. [Ο L. Goldmann και άλλοι είχαν ήδη ύπογραμμίσει αυτό τό γεγονός].

⁴⁹ Στον δεύτερο πρόλογο του *Κεφαλαίου*, ό Μάρξ παρηθέτει, χαρακτηρίζοντάς

ντετερμινισμό, πού χαιρετίζει τή θεωρία του Δαρβίνου ως μιά ανακάλυψη παράλληλη με εκείνη του Μάρξ⁵⁰. Όπως πάντα, αυτός ο έπιστημονικός θετικισμός αντιστρέφεται άμεσα σέ όρθολογισμό και σέ ιδεαλισμό, μόλις θέσει τά έσχατα έρωτήματα και άπαντήσει σ' αυτά. Η ιστορία είναι όρθολογικό σύστημα ύπαγόμενο σέ δεδομένους νόμους, τών οποίων μπορούμε από τώρα νά όρδίσουμε τούς κυριότερους. Η γνώση σχηματίζει σύστημα, πού ήδη κατέχουμε, κατ' άρχήν· ύπάρχει βέβαια « άσυμπλωτική » πρόοδος⁵¹, όμως αυτή είναι έπαλήθευση και έκλεπτυνση ενός στερεού πυρήνα κεκτημένων άληθειών, τών « νόμων τή διαλεκτικής ». Αντίστοιχα, τό θεωρητικό διατηρεί τήν προεξάρχουσα θέση του, τόν πρωταρχικό του χαρακτήρα, όποιες κι άν είναι οί επικλήσεις στό « πράσινο δέντρο τής ζωής », οί παραπομπές στην πρακτική σάν τελική έπαλήθευση⁵².

την ως « εΐστοχη », τήν περιγραφή τής « πραγματικής του μεθόδου » από τόν *Ευρωπαϊκό Ταχυδρόμο* τής Πετρούπολης, ο οποίος μεταξύ άλλων διαβεβαίωv τά έξής: « Ο Μάρξ θεωρεί τήν κοινωνική εξέλιξη σάν μιά φυσική διαδικασίv διεπόμενη από νόμους, οί όποίοι όχι μόνο είναι ανεξάρτητοι από τή θέληση, τί συνείδηση και τήν πρόθεση τών ανθρώπων, αλλά και καθορίζουν αντίθετως τί θέληση, τή συνείδηση, τήν πρόθεσή τους », *MEW*, τ. 23, σ. 24· πρβλ. *La Pléiade* I, σ. 556.

⁵⁰ Σύγκριση πού έγινε πολλές φορές από τόν Ένγκελς. Δέν θέλουμε προφανώς νά πούμε ότι μπορεί κανείς νά υποτιμήσει τή σημασία του Δαρβίνου μέσα στην ιστορία τής έπιστήμης ή στην ιστορία τών ιδεών εν γένει.

⁵¹ Είναι ή ιδέα πού εκφράζει επανειλημμένα ο Ένγκελς, ιδίως στό *Anti-Dühring*. Ίδέα πού καλύπτει ένα περίεργο και ντροπαλό κρυπτο-καντιανισμό, και πού βρίσκεται σέ άνοιχτή αντίφαση προς κάθε « διαλεκτική ».

⁵² Ο Λούκατς έδειξε, πολύ όρθά, ότι ή πρακτική, όπως τήν έννοει ο Ένγκελς δηλαδή « ή συμπεριφορά πού χαρακτηρίζει τή βιομηχανία και τό πείραμα » είναι « ή πιό καθαρή θεωρητική συμπεριφορά », (*Gesch. u. Klassenbew.*, σ. 146, γαλλ. μετάφρ. σ. 168). Όμως, καλύπτοντας κι αυτός, ως άλλος γιός του Νάε, τή γύμνια του πατέρα του, αφήνει νά έννοηθεί ότι πρόκειται για προσωπικό λάθος του Ένγκελς, ο οποίος σ' αυτό τό σημείο δέν παρέμεινε πιστός στο άληθινό πνεύμα του Μάρξ. Όμως, αυτό πού σκεπτόταν ο Μάρξ, και μάλιστα ο νέος Μάρξ, δέν ήταν καθόλου διαφορετικό: « Τό ζήτημα, εάν στην ανθρώπινη σκέψη προσήκει αντικειμενική αλήθεια, δέν είναι θεωρητικό αλλά πρακτικό. Στην πράξη, ο άνθρωπος πρέπει νά αποδείξει τήν αλήθεια, δηλαδή τήν πραγματικότητα και τήν ισχύ, τό έντεϋθεν τής σκέψης του. Η διαμάχη για τήν πραγματικότητα ή τή μη-πραγματικότητα τής απομονωμένης από τήν πρακτική σκέψης, αποτελεί ζήτημα καθαρά σχολαστικό » (2η θέση για τόν Feuerbach). Είναι φανερό ότι σ' αυτό τό κείμενο δέν πρόκειται αποκλειστικά, ή άκόμη και ουσιαστικά, για τήν ιστορική πράξη με τήν έννοια του Λούκατς, αλλά για τήν « πρακτική » εν γένει, συμπεριλαμβανομένων του πειράματος και τής βιομηχανίας, όπως άλλωστε τό δείχνουν άλλα αποσπάσματα τών κειμένων τής νεότητας. Όμως, όχι μόνο αυτή ή πρακτική παραμένει, όπως τό υπενθυμίζει ο Λούκατς, στο έσωτερικό τής κατηγορίας τής θεωρίας· δέν μπορεί ποτέ νά είναι μιά έπαλήθευση τής σκέψης εν γένει, μιά

Τα πάντα βρίσκονται σέ συνοχή μέσα σ' αυτή τήν αντίληψη : ανάλυση του καπιταλισμού, γενική φιλοσοφία, θεωρία τής ιστορίας, καταστατική του προλεταριάτου, πολιτικό πρόγραμμα. Και από αυτό άπορεύονται οί πιό άκραίες συνέπειες – σύμφωνα με τούς κανόνες τής λογικής, της και τής ιστορίας, όπως ή πείρα τό έδειξε εδώ και μισό αιώνα. Η άνάπτυξη τών παραγωγικών δυνάμεων κυβερνά τό υπόλοιπο μέρος τής κοινωνικής ζωής. Στο έξής, έστω κι άν αυτή δέν είναι τελικός σκοπός τής ζωής, είναι τελικός σκοπός στην πράξη, καθώς τά υπόλοιπα καθορίζονται και άπορρέουν από αυτήν « επί πλέον », αφού « τό βασίλειο της ελευθερίας δέν μπορεί νά οικοδομηθεί παρά μόνο πάνω στο βασίλειο της άναγκαιότητας »⁵³, αφού προϋποθέτει τήν άφθονία και τή μείωση τής εργάσιμης ήμέρας, και αυτές ένα δεδομένο βαθμό άνάπτυξης τών παραγωγικών δυνάμεων. Αυτή ή άνάπτυξη, είναι ή πρόοδος. Βέβαια, ή άδίκαια ιδεολογία τής προόδου καταγγέλλεται και γελοιοποιείται, προβάλλεται τό γεγονός ότι ή καπιταλιστική πρόοδος βασίζεται στην άθλιότητα τών μαζών. Αυτή όμως ή ίδια ή άθλιότητα αποτελεί μέρος μιάς ιστορικής διαδικασίας. Η έκμετάλλευση του προλεταριάτου « δικαιώνεται » ιστορικά, όσο ή άστική τάξη χρησιμοποιεί τούς καρπούς της για τή άπορρέωση του κεφαλαίου και συνεχίζει έτσι τήν οικονομική της επέκταση. Η άστική τάξη, τάξη έκμεταλλευτική από τήν άρχή, θεωρείται προοδευτική, όσο αναπτύσσει τίς παραγωγικές δυνάμεις⁵⁴. Μέσα στην πρώην ρεαλιστική έγγελιανή παράδοση, όχι μόνο αυτή τήν έκμετάλλευση, αλλά και όλα τά έγκλήματα τής άστικής τάξης πού περιγράφονται και καταγγέλλονται σ' ένα όρισμένο επίπεδο, τά προσοικειώνεται ή όρθολογιστική τής ιστορίας σ' ένα άλλο, και τελικά, αφού δέν ύπάρχει άλλο κριτήριο, τά δικαιώνει. « Η παγκόσμια ιστορία δέν είναι ο τόπος τής κυριαρχίας », έλεγε ο Χέγκελ.

« άποδειξη τής πραγματικότητας τής σκέψης ». Τό μόνο πού θά μπορούσε νά μάς πτερέψει, θά ήταν νά συναντήσουμε ένα άλλο φαινόμενο, άλλ' όχι νά ξεπεράσουμε τήν καντιανή προβληματική.

Το Κεφάλαιο, *MEW*, τ. 25, σ. 827· *La Pléiade*, II, σ. 1487-1488.

Αντίστοιχα, δέν παύει νά είναι προοδευτική, παρά μόνο άν αποτελεί τροχοπέδη στην άνάπτυξή της. Αυτή ή ιδέα επανέρχεται αδιάκοπα σιά γραπτά τών πρώτων κλασικών του μαρξισμού (αρχίζοντας από τόν ίδιο τόν Μάρξ), για νά μή λησσουμε για τούς επιγόνους. Τί γίνεται σήμερα, όταν διαπιστώνουμε ότι εδώ και είκοσι πέντε χρόνια ο καπιταλισμός ανέπτυξε τίς παραγωγικές δυνάμεις περισσότερο άπ' ό,τι τίς είχαν αναπτύξει σαράντα όλόκληροι αιώνες; Πώς ένας μαρξιστής μπορεί νά μιλά σήμερα για επαναστατική προοπτική παραμένοντας μαρξιστής, και κατά συνέπεια διαβεβαιώνοντας τήν ίδια στιγμή ότι « μιά κοινωνία δέν εξαφανίζεται ποτέ, πριν αναπτυχθούν όλες οί παραγωγικές δυνάμεις πού είναι ίκανή νά περιλάβει; » (Μάρξ, Πρόλογος στην *Κριτική τής πολιτικής οικονομίας*, *MEW*, τ. 13, σ. 9· γαλλ. μετάφρ., όπ. π., σ. 6). Αυτό ούτε ο Χρουστσόφ ούτε οί « άριστεριστές » κάθε άπόχρωσης δέν έλαβαν ποτέ τόν κόπο νά τό εξηγήσουν.

Συχνά αναρωτήθηκαν πώς όρισμένοι μαρξιστές μπόρεσαν να γίνουν σταλινικοί. Άλλά, εάν τά αφεντικά είναι προοδευτικά, υπό τήν προϋπόθεση να χτίζουν εργοστάσια, πώς τότε κομισάριοι πού χτίζουν τά ίδια και περισσότερα δέν θά ήταν προοδευτικοί⁵⁵; "Όσο γι' αυτή τήν ανάπτυξη τών παραγωγικών δυνάμεων, είναι μονοσήμαντη και μονοσήμαντα καθορισμένη από τήν κατάσταση τής τεχνικής. Υπάρχει μόνο μία τεχνική γιά ένα καθορισμένο στάδιο, και επομένως υπάρχει ένα μόνο όρθολογικό σύνολο μεθόδων παραγωγής. Δέν τίθεται θέμα, δέν έχει νόημα, να προσπαθήσουμε να αναπτύξουμε μία κοινωνία μέ μεθόδους άλλες από τή μέθοδο τής « έκβιομηχάνισης » – όρος επιφανειακά ούδέτερος, αλλά πού τελικά θά ξεγεννήσει όλο τό καπιταλιστικό του περιεχόμενο. Ό έξορθολογισμός τής παραγωγής, είναι ό έξορθολογισμός πού δημιουργήθηκε ήδη από τόν καπιταλισμό, είναι ή κυριαρχία του « οικονομικού » μέ όλες τές σημασίες τής λέξεως, ή ποσοτικοποίηση, τό σχέδιο πού μεταχειρίζεται τούς ανθρώπους και τές δραστηριότητές τους σαν μετρήσιμες μεταβλητές. Αντιδραστικά στον καπιταλισμό, από τή στιγμή πού αυτός δέν αναπτύσσει πιά τές παραγωγικές δυνάμεις και δέν τές χρησιμοποιεί παρά γιά μία έκμετάλλευση όλο και περισσότερο « παρασιτική », όλα αυτά γίνονται προοδευτικά στή « δικτατορία του προλεταριάτου ». Αυτή ή « διαλεκτική » μεταμόρφωση τής έννοιας του ταιυλορισμού, π.χ., θά εκφρασθεί ρητά από τόν Τρότσκυ ήδη από τό 1919⁵⁶. "Ότι αυτή ή κατάσταση επιτρέπει να παραμένουν μερικά φιλοσοφικά προβλήματα, αφού δέν βλέπουμε υπ' αυτές τές συνθήκες πώς ίδιες « ύποδομές » μπορούν να στηρίζουν αντιτιθέμενα κοινωνικά οικοδομήματα· ότι επιτρέπει επίσης να παραμένουν μερικά πραγματικά προβλήματα, στό μέτρο πού οί ανεπαρκώς ώριμοι εργάτες δέν κατανοούν τί είναι αυτό πού ξεχωρίζει τόν ταιυλορισμό τών καπιταλιστών από εκείνον του σοσιαλιστικού κράτους, λίγο ενδιαφέρει. Θα παραμερίσουμε τά μέν μέ τή βοήθεια τής « διαλεκτικής », ενώ οί σφαιρες θά εφωσώσουν τούς δέ. Η παγκόσμια ιστορία δέν είναι ό τόπος τής λεπτότητας.

Τέλος, εάν υπάρχει μία αληθινή θεωρία τής ιστορίας, εάν υπάρχει μία όρθολογικότητα εν δράσει στα πράγματα, είναι σαφές ότι ή διεύθυνση τής ανάπτυξης πρέπει να ανατεθεί στους είδήμονες αυτής τής θεωρίας, στους τεχνικούς αυτής τής όρθολογικότητας. Η απόλυτη έξουσία του

⁵⁵ Δέν θέλουμε προφανώς να πούμε ότι ή αστική τάξη δέν υπήρξε « προοδευτική » ούτε ότι ή ανάπτυξη τών παραγωγικών δυνάμεων είναι αντιδραστική ή χωρίς ενδιαφέρον. Λέμε ότι ανάμεσα σ' αυτά τά δύο πράγματα δέν υπάρχει απλή σχέση και ότι δέν μπορούμε άνευ έτέρου να όρίζουμε τήν « προοδευτικότητα » ενός καθεστώτος μέ τήν Ικανότητά του να προωθει τές παραγωγικές δυνάμεις, όπως τό κάνει ό μαρξισμός.

⁵⁶ Τρομοκρατία και Κομμουνισμός (γαλλ. έκδ. 10/18, σ. 225).

Κόμματος – και μέσα σ' αυτό, τών « κορυφαίων τής μαρξιστικής-λενινιστικής έπιστήμης », σύμφωνα μέ τή θαυμάσια έκφραση πού έπινοήθηκε από τόν Στάλιν γιά δική του χρήση – έχει μία φιλοσοφική καταστατική θέση· θεμελιώνεται κατά λόγον, πολύ περισσότερο στην « ύλιστική αντίληψη τής ιστορίας » απ' ότι στίς ιδέες του Κάουτσκυ, πού πήρε ό Λένιν, σχετικά μέ τήν « είσαγωγή τής σοσιαλιστικής συνείδησης στό προλεταριάτο από τούς μικροαστούς διανοούμενους ». Αν αυτή ή αντίληψη είναι αληθινή, αυτή ή έξουσία πρέπει να είναι απόλυτη, κάθε δημοκρατία δέν είναι άλλο από παραχώρηση στην ανθρώπινη φύση τών διευθυνόντων, πού μπορούν να κάνουν λάθη, ή παιδαγωγική μέθοδος, τής οποίας αυτοί μόνο μπορούν να παρέχουν τές σωστές δόσεις. Τό διάζευγμα είναι πράγματι απόλυτο. Η αυτή ή αντίληψη είναι αληθής, συνεπώς όρίζει τί πρέπει να γίνει, κι αυτό πού κάνουν οί εργαζόμενοι δέν ισχύει παρά μόνο στό μέτρο πού συμμορφώνονται σ' αυτό· ή θεωρία δέν μπορεί πράγματι να επιβεβαιωθεί ή να αναιρεθεί, διότι τό κριτήριο βρίσκεται μέσα της· τουναντίον οί εργαζόμενοι θά δείξουν αν έχουν άρθει στό ύψος « τής συνείδησης τών ιστορικών συμφερόντων », δρώντες σύμφωνα μέ τά συνθήματα πού συγκεκριμενοποιούν τή θεωρία στίς διάφορες περιστάσεις⁵⁷. Η ή δραστηριότητα τών μαζών είναι ένας αυτόνομος και δημιουργικός ιστορικός παράγοντας· σ' αυτή τήν περίπτωση κάθε θεωρητική σύλληψη δέν μπορεί να είναι παρά ένας κρίκος στή μακρά διαδικασία πραγματοποίησης του επαναστατικού προτάγματος και μπορεί, πρέπει μάλιστα, να διαταραχθεί από αυτήν. Τότε ή θεωρία δέν προσφέρει πιά εκ τών προτέρων στον έαυτό της τήν ιστορία, και δέν τίθεται πιά σαν μέτρο του πραγματικού, αλλά δέχεται σ' αλήθεια να μπει στην ιστορία και να κλονισθεί και να κριθεί από αυτήν⁵⁸. Και τότε, άρνούμεστε κάθε ιστορικό προνόμιο, κάθε « δικαίωμα πρωτοτοκίας », μιās όργάνωσης πού βασίζεται στή θεωρία.

Αυτή ή μεγεθυμένη καταστατική θέση του Κόμματος, αναπότρεπτη συνέπεια τής κλασικής αντίληψης, έχει ως αντίκρισμα αυτό πού είναι, παρά τά φαινόμενα, ή μειωμένη θέση του προλεταριάτου. Αν αυτό έχει

⁵⁷ Βέβαια, τά συνθήματα μπορούν να είναι λανθασμένα, γιατί οί ήγέτες πλανήθηκαν στην εκτίμηση τής καταστάσεως, και μάλιστα στην εκτίμηση του βαθμού συνείδησης και μαχητικότητας τών εργαζομένων. Αυτό όμως δέν τροποποιεί τή λογική του προβλήματος: οί εργαζόμενοι εμφανίζονται πάντα σαν μία μεταβλητή άδέβαιου ύπολογισμού, στην έξίσωση πού οί ήγέτες έχουν να επιλύσουν.

⁵⁸ Πόσο ξένη είναι γιά τούς μαρξιστές αυτή ή αντίληψη τό δείχνει τό γεγονός ότι, γιά τούς πιό « καθαρούς » από αυτούς, ή πραγματική ιστορία θεωρείται σιωπηρά σαν να είχε « έκτροχιασθεί » από τό 1939 ή ακόμη από τό 1923 και μετά, μία και δέν κύλησε πάνω στίς τροχιές πού έθεσε ή θεωρία. "Ότι ή θεωρία μπορούσε να είχε έξίσου έκτροχιασθεί, από πολύ παλαιότερα, αυτό δέν τούς περνάει ποτέ απ' τό μυαλό.

ένα προνομιοῦχο ιστορικό ρόλο, τοῦτο ὀφείλεται στό ὅτι, σάν τάξη ὑπό ἐκμετάλλευση, δέν μπορεῖ τελικά παρά νά ἀγωνισθεῖ ἐναντίον τοῦ καπιταλισμοῦ μέ μιὰ ἀπό τή θεωρία προκαθορισμένη ἔννοια. Ὅφειλεται ἐπίσης στό ὅτι, τοποθετημένο στό κέντρο τῆς καπιταλιστικῆς παραγωγῆς, ἀποτελεῖ τή μεγαλύτερη δύναμη μέσα στήν κοινωνία, καί στό ὅτι, « γυμνασμένο, ἐκπαιδευμένο, πειθαρχημένο » ἀπό αὐτή τήν παραγωγή, εἶναι φορέας αὐτῆς τῆς κατ' ἐξοχήν ὀρθολογικῆς πειθαρχίας. Δέν ὑπολογίζεται ὡς δημιουργός νέων ιστορικῶν μορφῶν, ἀλλ' ὡς ἀνθρώπινη ὑλοποίηση τοῦ καπιταλιστικοῦ θετικοῦ, ἀπελευθερωμένου ἀπό τό ἀρνητικό του : εἶναι « παραγωγική δύναμη » κατ' ἐξοχήν, χωρίς τίποτα νά ἐμπεριέχει πού θά μπορούσε νά παρακωλύσει τήν ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων.

Ἔτσι, γιά ἄλλη μιὰ φορά, συνέβη ἡ ἱστορία νά ἔχει παραγάγει κάτι ἄλλο ἀπό αὐτό πού φαινόταν νά ἐτοιμάζει : ὑπό τό κάλυμμα μιᾶς ἐπαναστατικῆς θεωρίας, εἶχε συγκροτηθεῖ καί ἀναπτυχθεῖ ἡ ἰδεολογία μιᾶς δυνάμεις καί μιᾶς κοινωνικῆς μορφῆς πού ἐμελλε νά γεννηθεῖ – ἡ ἰδεολογία τῆς γραφειοκρατίας.

Δέν εἶναι δυνατό νά ἐπιχειρήσουμε ἐδῶ μιὰ ἐξήγηση τῆς γέννησης καί τῆς ἐπικράτησης αὐτοῦ τοῦ δευτέρου στοιχείου στόν μαρξισμό· αὐτό θά ἀπαιτοῦσε τήν ἐπανεξέταση τῆς ἱστορίας τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος καί τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας ἐδῶ κι ἕναν αἰῶνα. Μποροῦμε ἀπλῶς νά συνοψίσουμε ἐν συντομία ὅτι μᾶς φαίνεται ὅτι ἀποτελεῖ τούς ἀποφασιστικούς παράγοντες. Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ μαρξισμοῦ ὡς θεωρίας πραγματοποιήθηκε μέσα στή φιλοσοφική καί διανοητική ἀτμόσφαιρα πού ἐπικράτησε κατά τό δεύτερο ἡμισυ τοῦ 19ου αἰῶνα· σ' αὐτή τήν περίοδο κυριάρχησε, ὅσο σέ καμιὰ ἄλλη ἐποχή στήν ἱστορία, ὁ ἐπιστημονισμός καί ὁ θετικισμός, θριαμβευτικό ἀποτέλεσμα τῆς συσσώρευσης ἐπιστημονικῶν ἀνακαλύψεων, τῆς πειραματικῆς τους ἐπαλήθευσης καί κυρίως, γιά πρώτη φορά σ' αὐτή τήν κλίμακα, τῆς « λελογισμένης ἐφαρμογῆς τῆς ἐπιστήμης στή βιομηχανία ». Ἡ φαινομενική παντοδυναμία τῆς τεχνικῆς « ἀποδεικνυόταν » καθημερινά, ἡ ὄψη ὀλόκληρων χωρῶν ἄλλαξε ταχύτατα μορφή μέ τήν ἐπέκταση τῆς βιομηχανικῆς ἐπανάστασης· ὅτι, μέσα στήν τεχνική πρόοδο, μᾶς φαίνεται σήμερα ὄχι μόνο ὡς ἀμφισήμαντο ἀλλά καί ὡς ἀκαθόριστο, σχετικά μέ τήν κοινωνική του σημασία, δέν εἶχε ἀκόμη ἀναδυθεῖ. Ἡ οἰκονομία παρουσίαζε τόν ἑαυτό της ὡς τήν οὐσία τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καί τό οἰκονομικό πρόβλημα ὡς τό κεντρικό πρόβλημα τῆς κοινωνίας. Τό περιβάλλον παρείχε τόσο τά ὑλικά ὅσο καί τή μορφή γιά μιὰ « ἐπιστημονική » θεωρία τῆς κοινωνίας καί τῆς ἱστορίας· τήν ἀπαιτοῦσε μάλιστα καί προκαθόριζε εὐρύτατα τίς κυ-

ριαρχες κατηγορίες της. Ἀλλά ὁ ἀναγνώστης πού κατάλαβε αὐτά πού πηγήσαμε νά πούμε στίς προηγούμενες σελίδες, θά καταλάβει ἐπίσης ὅτι δέν μποροῦμε νά σκεφθοῦμε ὅτι αὐτοί οἱ παράγοντες παρέχουν τήν « ἐξήγηση » τῆς μοίρας τοῦ μαρξισμοῦ. Ἡ μοίρα τοῦ ἐπαναστατικοῦ στοιχείου στόν μαρξισμό ἐκφράζει ἀπλῶς, στό ἐπίπεδο τῶν ἰδεολογιῶν, τή μοίρα τοῦ ἐπαναστατικοῦ κινήματος στήν καπιταλιστική κοινωνία μέχρι σήμερα. Ὅταν λέμε ὅτι ὁ μαρξισμός, ἐδῶ κι ἕναν αἰῶνα, μετασηματίστηκε βαθμιαῖα σέ μιὰ ἰδεολογία πού ἔχει τή θέση τῆς στήν ὑπάρχουσα κοινωνία, αὐτό σημαίνει ἀπλῶς ὅτι ὁ καπιταλισμός μπόρεσε νά διατηρηθεῖ καί μάλιστα νά ἐδραιωθεῖ ὡς κοινωνικό σύστημα, καί ὅτι δέν μποροῦμε νά διανοηθοῦμε μιὰ κοινωνία ὅπου ἐδραιώνεται τελικά ἡ παρουσία τῶν κυρίαρχων τάξεων καί ὅπου συγχρόνως ζεῖ καί ἀναπτύσσεται μιὰ ἐπαναστατική θεωρία. Τό γίνεσθαι τοῦ μαρξισμοῦ εἶναι ἀξεχώριστο ἀπό τό γίνεσθαι τῆς κοινωνίας μέσα στήν ὁποία ἔζησε.

Αὐτό τό γίνεσθαι εἶναι μὴ ἀντιστρεπτό, καί δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει « ἀποκατάσταση » τοῦ μαρξισμοῦ στήν ἀρχική του ἀγνότητα, οὔτε ἐπιστροφή στό « καλό ἡμισύ » του. Συναντοῦμε ἀκόμα κάπου κάπου μερικούς λεπτεπίλεπτους « μαρξιστές » (πού κατά γενικό κανόνα δέν ἀσχολήθηκαν ποτέ μέ τήν πολιτική, οὔτε ἀπό κοντά οὔτε ἀπό μακριά), γιά τούς ὁποίους, παράξενα, ὅλη ἡ ἐπακολουθήσασα ἱστορία πρέπει νά κατανοηθεῖ βάσει τῶν κειμένων τῆς νεότητος τοῦ Μάρξ – καί ὄχι αὐτά τά κείμενα νά ἐρμηνευθοῦν βάσει τῆς μετέπειτα ἱστορίας. Θέλουν λοιπόν νά διατηρήσουν τόν ἰσχυρισμό ὅτι ὁ μαρξισμός « ξεπέρασε » τή φιλοσοφία, ἐνοποιώντας τήν τόσο μέ τή συγκεκριμένη (οἰκονομική) ἀνάλυση τῆς κοινωνίας, ὅσο καί μέ τήν πρακτική, καί ὅτι ὡστόσο δέν εἶναι πιά καί οὔτε ἦταν δυνατό ποτέ νά εἶναι ἕνας θεωρισμός ἢ ἕνα θεωρητικό σύστημα. Αὐτοί οἱ ἰσχυρισμοί (πού στηρίζονται σέ μιὰ ὀρισμένη ἀνάγνωση μερικῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Μάρξ καί στή λήθη ἄλλων ἀπείρως πιά πολυαρίθμων), δέν εἶναι « ψευδεῖς »· ὑπάρχουν σ' αὐτές τίς ιδέες σπέρματα, γιά τά ὁποία εἶπαμε πιά πάνω ὅτι εἶναι οὐσιώδη. Ὅμως αὐτό πού πρέπει νά δοῦμε δέν εἶναι μόνο ὅτι αὐτά τά σπέρματα καλύφθηκαν ἀπό μιὰ αἰωνόβια παγωνιά. Αὐτό πού πρέπει νά δοῦμε εἶναι ὅτι, ἀμέσως μόλις ξεπεράσουμε τό στάδιο τῶν ἐμπνεύσεων, τῶν διαισθήσεων, τῶν προγραμματικῶν προθέσεων – μόλις αὐτές οἱ ιδέες πρέπει νά ἐνσαρκωθοῦν, νά γίνουν ἡ σάρκα μιᾶς σκέψης πού προσπαθεῖ νά ἀγκαλιάσει τόν πραγματικό κόσμο καί νά ἐμψυχώσει μιὰ δράση, ὅτι ἦταν ἡ ωραία νέα ἐνότητα, διαλύεται. Διαλύεται, διότι αὐτό πού θά ἔπρεπε νά εἶναι μιὰ φιλοσοφική περιγραφή τῆς πραγματικότητας τοῦ καπιταλισμοῦ, ἡ σύζευξη τῆς φιλοσοφίας καί τῆς οἰκονομίας, ἀποσυντίθεται σέ δύο φάσεις, μιὰ ἀπορρόφηση τῆς φιλοσοφίας ἀπό μιὰ οἰκονομία πού δέν εἶναι ἄλλο ἀπό οἰκονομία, καί μιὰ μὴ νόμιμη ἐπανεμφάνιση τῆς φιλοσοφίας στό τέρμα τῆς οἰκονομικῆς ἀνάλυσης. Διαλύεται, διότι αὐ-

τό πού θαῖπρεπε νά εἶναι ἡ ἔνωση τῆς θεωρίας καί τῆς πρακτικῆς διασπᾶται, στήν πραγματική ἱστορία, σέ μιά διδασκαλία στήν κατάσταση σκλήρυνσης πού τήν ἄφησε ὁ θάνατος τοῦ ἰδρυτῆ της, καί σέ μιά πρακτική, στήν ὁποία αὐτή ἡ διδασκαλία χρησιμεύει, στήν καλύτερη περίπτωση, σάν ἰδεολογική κάλυψη. Διαλύεται, διότι πέρα ἀπό ὀρισμένες σπάνιες στιγμές (ὅπως τό 1917), τῶν ὁποίων ἄλλωστε ἡ ἔρμηνεία μένει νά γίνει, καί δέν εἶναι καθόλου ἀπλή, ἡ *praxis* παρέμεινε ἕνα γράμμα, καί διότι τό πρόβλημα τῆς σχέσης μιᾶς δραστηριότητας πού θέλει τόν ἑαυτό της συνειδητό μέ τήν πραγματική ἱστορία, ὅπως καί τῆς σχέσης τῶν ἐπαναστατῶν μέ τίς μάζες, παραμένει ἀκέραιο.

Ἄν μπορεῖ νά ὑπάρξει μιά φιλοσοφία πού νά εἶναι κάτι ἄλλο καί κάτι παραπάνω ἀπό φιλοσοφία, αὐτό μένει νά ἀποδειχθεῖ. Ἄν μπορεῖ νά ὑπάρξει μιά πολιτική πού νά εἶναι κάτι ἄλλο καί κάτι παραπάνω ἀπό πολιτική, μένει ἐπίσης νά ἀποδειχθεῖ. Ἄν μπορεῖ νά ὑπάρξει ἔνωση τοῦ στοχασμοῦ καί τῆς δράσης, κι αὐτός ὁ στοχασμός κι αὐτή ἡ δράση, ἀντί νά χωρίζουν τούς φορεῖς τους, νά τούς συνεπαίρουν πρὸς μιά νέα κοινωνία, αὐτή ἡ ἔνωση μένει νά γίνει. Ἡ πρόθεση αὐτῆς τῆς ἐνοποίησης ἦταν παρούσα στίς ἀρχές τοῦ μαρξισμού. Παρέμεινε μιά ἀπλή πρόθεση – ὅμως σ' ἕνα καινούργιο πλαίσιο ἐξακολουθεῖ, ἕναν αἰῶνα μετά, νά καθορίζει τήν ἀποστολή μας.

Ἀπό τότε πού καταγράφεται ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρώπινης σκέψης, οἱ φιλοσοφικές θεωρίες διαδέχονται ἡ μιά τήν ἄλλη, ἀναρίθμητες. Ἀπό τότε πού μποροῦμε νά παρακολουθήσουμε τήν ἐξέλιξη τῶν κοινωνιῶν, συναντοῦμε ἰδέες καί πολιτικά κινήματα. Καί γιά ὅλες τίς ἱστορικές κοινωνίες, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι κυριαρχήθηκαν ἀπό τή σύγκρουση, ἀνοιχτή ἢ λανθάνουσα, ἀνάμεσα σέ κοινωνικά στρώματα καί κοινωνικές ομάδες, ἀπό τήν πάλη τῶν τάξεων. Κάθε ὅμως φορά, ἡ σύνδεση ἀνάμεσα στή θέαση τοῦ κόσμου, τίς ἰδέες γιά τήν ὀργάνωση τῆς κοινωνίας καί τῆς ἐξουσίας καί τούς πραγματικούς ἀνταγωνισμούς τῶν τάξεων ἦταν ὑπόγεια, ὑπόρρητη, μή συνειδητή. Καί κάθε φορά μιά καινούργια φιλοσοφία ἐμφανιζόταν πού θά ἀπαντοῦσε στά προβλήματα πού οἱ προηγούμενες εἶχαν ἀφήσει ἀνοιχτά, ἕνα ἄλλο πολιτικό κίνημα προέβαλλε τίς ἀπαιτήσεις του, σέ μιά κοινωνία σχισμένη ἀπό μιά καινούργια – καί πάντα τήν ἴδια – σύγκρουση.

Ὁ μαρξισμός προέβαλε, στά πρῶτα του δῆματα, ἕνα τελείως καινούργιο αἶτημα. Ἡ ἔνωση τῆς φιλοσοφίας, τῆς πολιτικῆς καί τοῦ πραγματικοῦ κινήματος τῆς ὑπό ἐκμετάλλευση μέσα στήν κοινωνία τάξης, δέν θά ἦταν πιά μιά ἀπλή πρόσθεση ἀλλά μιά ἀληθινή σύνθεση, μιά ἀνώτερη ἐνότητα στήν ὁποία καθένα ἀπό αὐτά τά στοιχεῖα θά μεταμορφωνόταν.

Ἡ φιλοσοφία θά μπορούσε νά εἶναι κάτι ἄλλο καί κάτι περισσότερο ἀπό φιλοσοφία, καί ὄχι καταφύγιο ἀδυναμίας καί κατ' ἰδέαν λύση τῶν ἀνθρώπινων προβλημάτων⁵⁹, κι αὐτό στό μέτρο πού θά ἐξέφραζε τά αἰτήματά της σέ μιά καινούργια πολιτική. Ἡ πολιτική θά μπορούσε νά εἶναι κάτι ἄλλο καί κάτι περισσότερο ἀπό πολιτική, καί ὄχι τεχνική, χειραγώγηση*, χρησιμοποίηση τῆς ἐξουσίας γιά ἰδιαίτερους σκοπούς, κι αὐτό, στό μέτρο πού θά γινόταν ἡ συνειδητή ἔκφραση τῶν προσδοκιῶν καί τῶν συμφερόντων τῆς μεγάλης πλειονότητας τῶν ἀνθρώπων. Ἡ πάλη τῆς ὑπό ἐκμετάλλευση τάξης θά μπορούσε νά εἶναι κάτι ἄλλο ἀπό μιά ἀμύηλα ἰδιαίτερων συμφερόντων, κι αὐτό, στό μέτρο πού αὐτή ἡ τάξη θά σκόπευε, μέσα ἀπό τήν κατάργηση τῆς ἐκμετάλλευσής της, τήν κατάργηση κάθε ἐκμετάλλευσης, μέσα ἀπό τήν ἀπελευθέρωσή της, τήν ἀπελευθέρωση ὅλων καί τήν ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἀνθρώπινης κοινότητας – τήν πιά ὑψηλή ἀπό τίς ἀφηρημένες ἰδέες στίς ὁποῖες ἡ παραδοσιακή φιλοσοφία εἶχε μπορέσει νά φτάσει.

Ὁ μαρξισμός ἔθετε ἔτσι τό πρόταγμα μιᾶς ἔνωσης τοῦ στοχασμοῦ καί τῆς δράσης, τοῦ πιά ὑψηλοῦ στοχασμοῦ καί τῆς πιά καθημερινῆς δράσης. Ἐθετε τό πρόταγμα μιᾶς ἔνωσης αὐτῶν πού σκέπτονται καί αὐτῶν πού δροῦν, μέ τούς ἄλλους, τό πρόταγμα τῆς κατάργησης τοῦ χωρισμοῦ ἀνάμεσα σέ μιά ἐλίτ ἢ μιά πρωτοπορεία καί τή μάζα τῆς κοινωνίας. Θέλησε νά δεῖ τόν σπαραγμό καί τίς ἀντιφάσεις τοῦ κόσμου πού μᾶς περιβάλλει, μέ ἄλλο τρόπο, καί ὄχι ὡς ἐπανεκδοση τῆς αἰώνιας ἔλλειψης συνοχῆς τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν, θέλησε κυρίως νά τά κάνει κάτι ἄλλο. Ζήτησε νά δοῦμε τήν ἀμφισβήτηση τῆς κοινωνίας ἀπό τούς ἀνθρώπους πού ζοῦν μέσα σ' αὐτή σάν κάτι περισσότερο ἀπό ἕνα ξερό γεγονός ἢ σάν κάτι τό μοιραῖο, νά τῆ δοῦμε σάν τά πρῶτα ψελλίσματα τῆς γλώσσας τῆς μελλοντικῆς κοινωνίας. Σκόπευσε τόν συνειδητό μετασχηματισμό τῆς κοινωνίας ἀπ' τήν αὐτόνομη δραστηριότητα τῶν ἀνθρώπων, πού ἡ πραγματική τους κατάσταση τούς ὀδηγεῖ νά ἀγωνισθοῦν ἐναντίον της· καί εἶδε αὐτόν τόν μετασχηματισμό, ὄχι σάν τυφλή ἐκρηξη, οὔτε σάν ἐμπειρική πρακτική, ἀλλά σάν ἐπαναστατική πράξη, σάν συνειδητή δραστηριότητα πού παραμένει διαυγῆς σέ ὅ,τι τήν ἀφορᾶ καί δέν ξενώνεται σέ μιά καινούργια « ἰδεολογία ».

Αὐτό τό καινούργιο αἶτημα εἶναι ὅ,τι πιά βαθύ καί διαρκές πρόσφερε ὁ μαρξισμός. Αὐτό κάνει πραγματικά τόν μαρξισμό κάτι περισσότερο ἀπό μιά ἄλλη φιλοσοφική σχολή, ἢ ἕνα ἄλλο πολιτικό κόμμα. Αὐτό μᾶς

⁵⁹ Ὁ νεαρός Χέγκελ ἔχει συνείδηση τοῦ ζητήματος, ὅταν, μετά τήν κριτική πού ἀσκεῖ στή φιλοσοφία τοῦ Φίχτε καί ἀφοῦ δείξει ὅτι ἡ οὐσία της εἶναι ἡ ἴδια μέ τήν οὐσία τῆς θρησκείας, στόν βαθμό πού καί οἱ δύο ἐκφράζουν τόν « ἀπόλυτο χωρισμό », καταλήγει λέγοντας: « Αὐτή ἡ (φιλοσοφική ἢ θρησκευτική) στάση θά ἦταν ἡ πιά ἀξία καί ἡ πιά εὐγενής, ἐάν ἀποδεικνυόταν ὅτι ἡ ἔνωση μέ τόν χρόνο δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι εὐτελής καί ἐπονεϊδιστῆ » (*Systemfragment* τοῦ 1800).

δίνει, στο επίπεδο τῶν ιδεῶν, τὸ δικαίωμα νὰ μιλοῦμε ἀκόμη σήμερα γιὰ τὸν μαρξισμό, μᾶς ὑποχρεώνει μάλιστα νὰ τὸ κάνουμε. Τὸ ἀπλό γεγονός ὅτι αὐτὸ τὸ αἶτημα ἐμφανίστηκε σὲ μιά δεδομένη φάση τῆς ἱστορίας, εἶναι καθ' ἑαυτὸ τεράστια σημασία. Διότι, ἂν δὲν εἶναι ἀλήθεια ὅτι « ἡ ἀνθρωπότητα θέτει στὸν ἑαυτὸ της μόνο τὰ προβλήματα πού μπορεῖ νὰ ἐπιλύσει », ἀντιθέτως, τὸ γεγονός ὅτι ἕνα καινούργιο πρόβλημα τίθεται, ἐκφράζει σπουδαῖες ἀλλαγές στὰ βᾶθη τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης. Καί ἔχει ἐπίσης τεράστια σημασία τὸ γεγονός ὅτι ὁ μαρξισμός μπόρεσε, κατὰ κάποιον τρόπο καί γιὰ ἕνα διάστημα, νὰ πραγματοποιήσει τὴν πρόθεσή του, μὴ παραμένοντας ἀπλή θεωρία, ἀλλὰ ἐνωμένος μὲ τὸ ἐργατικὸ κίνημα πού ἀγωνιζόταν κατὰ τοῦ καπιταλισμοῦ, σὲ σημεῖο πού, γιὰ μεγάλο διάστημα καί σὲ πολλές χῶρες, νὰ μὴ διακρίνεται σχεδόν καθόλου ἀπὸ αὐτό.

Ὅμως γιὰ μᾶς πού ζοῦμε σήμερα, ἡ αὐγὴ τῶν ὑποσχέσεων παραχώρησε τὴ θέση της στό καταμεσήμερο τῶν προβλημάτων. Τὸ ὀργανωμένο ἐργατικὸ κίνημα εἶναι παντοῦ, χωρὶς ἐξαίρεση, ὀλοκληρωτικὰ γραφειοκρατικοποιημένο, καί οἱ « στόχοι » του, ὅταν ὑπάρχουν, δὲν ἔχουν καμιά σχέση μὲ τὴ δημιουργία μιᾶς καινούργιας κοινωνίας. Ἡ γραφειοκρατία πού κυριαρχεῖ στίς ἐργατικὲς ὀργανώσεις, καί ἐν πάσῃ περιπτώσει ἐκείνη πού βασιλεύει ὡς ἀπόλυτος ἄρχων στίς χῶρες τίς κατ' εὐφημισμὸν ὀνομαζόμενες « ἐργατικὲς » καί « σοσιαλιστικὲς », ἐπικαλεῖται τὸν μαρξισμό καί τὸν καθιστᾷ ἐπίσημη ἰδεολογία καθεστώτων, ὅπου ἡ ἐκμετάλλευση, ἡ καταπίεση, καί ἡ ξένωση ἐξακολουθοῦν νὰ ὑφίστανται. Αὐτὸς ὁ μαρξισμός, ἐπίσημη ἰδεολογία κρατῶν ἢ πιστεύω αἱρέσεων, ἔπαυσε νὰ ὑπάρχει σάν ζωντανή θεωρία· οἱ « μαρξιστές », ὅποιος κι ἂν εἶναι ὁ ὀρισμός τους, ἢ ἔνταξή τους ἢ ἡ εἰδική χροιά τους, δὲν παράγουν ἐδῶ καί δεκαετίες παρὰ ἀνθολογίες καί γλωσσήματα πού ἀποτελοῦν τὴ γελοιοποίηση τῆς θεωρίας. Ὁ μαρξισμός πέθανε σάν θεωρία, καί ὅταν δοῦμε τὸ φαινόμενο ἀπὸ κοντὰ, παρατηροῦμε ὅτι ἔχει τούς βάσιμους λόγους του. Ἐνας ἱστορικὸς κύκλος φαίνεται ἔτσι νὰ ἔχει κλείσει.

Ἐντούτοις, τὰ προβλήματα πού εἶχαν τεθεῖ στήν ἀρχὴ δὲν λύθηκαν· ἐμπλουτίστηκαν μᾶλλον καί ἔγιναν πολύπλοκα σὲ ἐξαιρετικὸ βαθμό. Οἱ συγκρούσεις πού σπαράσσουν τὴν κοινωνία δὲν ξεπεράστηκαν, κάθε ἄλλο. Ὅτι ἡ ἀμφισβήτηση τῆς κοινωνίας ἀπὸ αὐτοὺς πού ζοῦν μέσα σ' αὐτὴν παίρνει, γιὰ ἕνα διάστημα καί σὲ ὀρισμένες χῶρες, μορφές πιό λανθάνουσες καί πιό ἀποσπασματικὲς, δὲν ἐμποδίζει τὸ πρόβλημα τῆς ὀργάνωσης τῆς κοινωνίας νὰ τίθεται στὰ πράγματα κι ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν κοινωνία. Σήμερα, ὅπως ἐδῶ κι ἑκατὸ χρόνια, καί σ' ἀντίθεση μ' ἐδῶ καί χίλια χρόνια, αὐτοὶ πού ἀνακινοῦν τὸ κοινωνικὸ ζήτημα δὲν εἶναι μεταρρυθμιστές πού θέλουν νὰ ἐπιβάλλουν τίς ἔμμονες ιδέες τους σὲ μιά ἀνθρωπότητα πού δὲν ζήτησε τὴ γνώμη τους· αὐτοὶ πού σήμερα ἀνακινοῦν αὐτὸ τὸ πρόβλημα δὲν κάνουν ἄλλο ἀπ' τὸ νὰ ἀναμιγνύονται σὲ

μιά συνεχιζόμενη συζήτηση, ἀπ' τὸ νὰ προεκτείνουν καί νὰ ἐκφράζουν σὲ τὰ τίς ἀνησυχίες ὀλοκληρῶν τομέων τοῦ πληθυσμοῦ, ἀπ' τὸ νὰ συζητοῦν ἕνα πρόβλημα πού διατηρεῖται συνεχῶς ἀνοικτὸ ἀπὸ τὸν διαρκή κυκλοφορισμὸ τῶν ἴδιων τῶν κυρίαρχων τάξεων. Ἄν αὐτὸ συμβαίνει, αὐτὸ δὲν ὀφείλεται μόνο στό ὅτι ἡ ἐκμετάλλευση, ἡ ξένωση, ἡ καταπίεση συνεχίζονται· ὀφείλεται ἐπίσης στό ὅτι ἐκμετάλλευση, ξένωση καί καταπίεση ἐξακολουθοῦν νὰ μὴ γίνονται δεκτὲς χωρὶς συζήτηση καί, κυρίως, γιατί γιὰ πρώτη φορά στήν ἱστορία, δὲν ὑποστηρίζονται πιά ἀνοικτὰ ἀπὸ κανένα. Ἄλλὰ σ' αὐτὸ τὸ καθολικὰ ἀναγνωρισμένο πρόβλημα, κανεὶς δὲν ἰσχυρίζεται ὅτι μπορεῖ νὰ δώσει ἀπάντηση. Ἡ πολιτικὴ δὲν ἔπαυσε νὰ εἶναι χειραγώγηση πού αὐτοκαταγγέλλεται ἢ ἴδια, ἀφοῦ παραμένει ὡς ἐπιδίωξη ἀπὸ ἰδιαίτερα κοινωνικὰ στρώματα τῶν ἰδιαίτερόν τους στόχων κάτω ἀπὸ τὴ μάσκα τοῦ γενικοῦ συμφέροντος καί μὲ τὴ χρησιμοποίηση ἑνὸς καθολικῆς φύσεως ὀργάνου, τοῦ Κράτους. Τὸ σύμπαν τῆς θεωρίας εἶναι ὅσο ποτέ ἄλλοτε προβληματικὸ καί ἀποσπασματικὸ, καί ἡ φιλοσοφία, ἂν δὲν πέθανε, δὲν τολμάει πιά νὰ διατηρήσει τίς ἀξιώσεις πού εἶχε ἄλλοτε, χωρὶς ἐξ ἄλλου νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ ὀρίσει ἕνα νέο ρόλο γιὰ τὸν ἑαυτὸ της, νὰ πει αὐτὸ πού εἶναι καί τί σκοπεύει.

Οἱ συνθήκες πού εἶχαν ἐπιτρέψει τὴ γέννηση τοῦ καινούργιου αἰτήματος τοῦ μαρξισμοῦ, ὄχι μόνο δὲν ἐξαφανίστηκαν ἀλλὰ παροξύνθηκαν, καί αὐτὸ τὸ αἶτημα τίθεται σὲ μᾶς μὲ ὄρους πολὺ ὀξύτερους ἀπ' ὅ,τι ἐδῶ κι ἕναν αἰῶνα. Ὅμως ἔχουμε σήμερα καί τὴν πείρα ἑνὸς αἰῶνα πού φαίνεται τελικὰ νὰ τὸ ὀδήγησε σὲ ἀποτυχία. Πῶς πρέπει νὰ τὸ ἐρμηνεύσουμε αὐτό; Πῶς πρέπει νὰ καταλάβουμε αὐτὸ τὸ διπλὸ συμπέρασμα, ὅτι αὐτὸ τὸ αἶτημα φαίνεται συνεχῶς νὰ ἀναδύεται ἀπ' τὴν πραγματικότητα καί ὅτι ἡ πείρα δείχνει πῶς δὲν μπόρεσε νὰ διατηρηθεῖ μέσα σ' αὐτὴ τὴν πραγματικότητα; Τί σημαίνει ἡ ἐκπτώση τοῦ μαρξισμοῦ, ὁ ἐκφυλισμὸς τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος; Ποῦ ὀφείλονται καί τί ἐκφράζουν; Ὑποδεικνύουν μιά μοιραία κατάληξη κάθε θεωρίας, κάθε ἐπαναστατικοῦ κινήματος; Ὅσο εἶναι ἀδύνατο νὰ τὰ θεωρήσουμε ὡς ἕνα ἀπλό ἀτύχημα, καί νὰ θελήσουμε νὰ ξαναρχίσουμε πάνω στίς ἴδιες βάσεις, ὑποσχόμενοι αὐτὴ τὴ φορά νὰ κάνουμε καλύτερα, ἄλλο τόσο εἶναι ἀδύνατο νὰ δοῦμε μιά θεωρία κι ἕνα κίνημα πού θέλησαν ν' ἀλλάξουν ριζικὰ τὸν ροῦ τῆς ἱστορίας, σάν μιά ἀπλή περαστικὴ πλάνη, μιά κατάσταση συλλογικῆς μέθης, ἀνεξήγητης ἀλλὰ μεταβατικῆς, μετὰ τὴν ὀποία θὰ ξαναδρισκόμασταν εὐτυχισμένα καί θλιβερά νηφάλιοι.

Βέβαια, αὐτὰ τὰ ζητήματα δὲν μποροῦν νὰ ἐξεταστοῦν πραγματικὰ παρὰ στό ἐπίπεδο τῆς πραγματικῆς ἱστορίας: Πῶς καί γιατί τὸ ἐργατικὸ κίνημα ὀδηγήθηκε ἐκεῖ πού βρίσκεται σήμερα; Ποιὲς εἶναι οἱ σημερινὲς προοπτικὲς ἑνὸς ἐπαναστατικοῦ κινήματος; Αὐτὴ τὴν ὀψη τοῦ προβλή-

ματος, αναμφισβήτητα την πιο σπουδαία, δεν μπορούμε να τη συζητήσουμε εδώ⁶⁰. Έδώ πρέπει να περιορισθούμε να κλείσουμε την εξέτασή μας της μαρξιστικής θεωρίας, αναλύοντας τα αντίστοιχα ερωτήματα στο επίπεδο των ιδεών: Ποιοί ήταν οι καθαυτό θεωρητικοί παράγοντες που οδήγησαν στην απολίθωση και στην πτώση του μαρξισμού ως ιδεολογίας; Κάτω από ποιές συνθήκες μπορούμε σήμερα να ικανοποιήσουμε την απαίτηση που όριζαμε πιο πάνω, να την ενσαρκώσουμε σε μία αντίληψη που να μην περιέχει, απ' την αρχή, τα σπέρματα της φθοράς που καθόρισαν τη μοίρα του μαρξισμού;

Αυτό το πεδίο – τό θεωρητικό πεδίο – είναι ασφαλώς περιορισμένο· και, σύμφωνα με τό ίδιο τό περιεχόμενο αυτών που λέμε, τό ζήτημα δεν είναι να καθιερώσουμε, μία και καλή, μία νέα θεωρία – μία ακόμη – αλλά να διατυπώσουμε μία αντίληψη που να μπορεί να εμπνεύσει μία απεριόριστη *ανάπτυξη* και, κυρίως, να μπορεί να εμπυχώνει και να φωτίζει μία πραγματική δραστηριότητα – πράγμα που τελικά θ' αποτελεί γι' αυτήν ένα τέστ. Άλλά δεν πρέπει ωστόσο να υποτιμήσουμε τη σημασία αυτού του πεδίου. Άν ή θεωρητική εμπειρία δεν αποτελεί, από μία άποψη, παρά μέρος της ιστορικής εμπειρίας, από μία άλλη, είναι ή ολοκληρωτική σχεδόν μετάφρασή της σε μία άλλη γλώσσα· κι αυτό είναι ακόμα πιο άληθινό για μία θεωρία όπως ο μαρξισμός που διέπλασε την πραγματική ιστορία και διαπλάστηκε από αυτή με τόσους τρόπους. Μιλώντας για τόν απολογισμό του μαρξισμού και για τη δυνατότητα μιας νέας αντίληψης, μιλούμε ακόμα μ' ένα μεταθετικό τρόπο, για την πραγματική πείρα ενός αιώνα και για τις προοπτικές του παρόντος. Ξέρουμε πολύ καλά ότι τά προβλήματα που μας απασχολούν δεν μπορούν να λυθούν με θεωρητικά μέσα, ξέρουμε όμως επίσης ότι δεν θά λυθούν και χωρίς διαύγαση των ιδεών. Η σοσιαλιστική επανάσταση, έτσι όπως τη βλέπουμε, είναι αδύνατη χωρίς τη διαύγεια, πράγμα που δεν αποκλείει, άλλ' αντιθέτως απαιτεί, τη διαύγεια της διαύγειας σε ό,τι την αφορά, δηλαδή την αναγνώριση από τη διαύγεια των ιδιών της των όσίων.

Η πρωταρχική εμπνευση του μαρξισμού σκόπευε τό ξεπέραςμα της ξένωσης του ανθρώπου στα προϊόντα της θεωρητικής του δραστηριότητας και αυτό που ονομάστηκε αργότερα « ή όπισθοδρόμηση από την πράξη στη σκέψη »⁶¹. Αυτό για τό όποιο επρόκειτο ήταν ή επανένταξη του θεωρητικού στην ιστορική πρακτική, της οποίας στην πραγματικότητα δεν έπαψε ποτέ ν' αποτελεί μέρος, αλλά με μία τις περισσότερες

⁶⁰ Βλέπε την *Πείρα του εργατικού κινήματος 1* και 2.

⁶¹ S. Freud, *Ges. Werke*, VII, σ. 459 (*Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1967, σ. 258).

φορές φενακισμένη μορφή, ως « μετάθεση των προβλημάτων » ή ως ειρωνική λύση των πραγματικών προβλημάτων. Η διαλεκτική έπρεπε να παύσει να είναι ή αυτοπαραγωγή του Άπολύτου, έπρεπε πλέον να ενσωματώσει τη σχέση εκείνου που σκέπτεται με τό αντικείμενό του, να γίνει ή συγκεκριμένη αναζήτηση του μυστηριώδους συνδέσμου του μοναδικού με τό καθολικό μέσα στην ιστορία, να συσχετίσει τό ύπόρρητο με τό ρητό νόημα των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων, να αποκαλύψει τις αντιφάσεις που κατεργάζονται τό πραγματικό, να υπερβαίνει διαρκώς αυτό που είναι ήδη δεδομένο και να αρνείται την καθιέρωσή της ως τελικού συστήματος, χωρίς ωστόσο να εξαφανισθεί μέσα στο άκαθόριστο⁶². Τό καθήκον της θά ήταν όχι να εγκαθιδρύσει αλήθειες αιώνιες, αλλά να σκεφθεί τό πραγματικό. Αυτό τό πραγματικό, τό κατ' έξοχήν πραγματικό: ή ιστορία ήταν νοητό, καθόσον ήταν όχι όρθολογική καθ' εαυτή ή εκ θείας κατασκευής, αλλά τό προϊόν της δραστηριότητάς μας, αυτής της δραστηριότητάς μας με την άπειρη ποικιλία των μορφών της. Άλλ' ότι ή ιστορία ήταν νοητή, ότι δεν είχαμε πιαστεί σε καμιά σκοτεινή παγίδα (έπιβλαβή ή έπωφελή, λίγο ενδιαφέρει από αυτή την άποψη) δεν έσημαινε ότι τά πάντα είχαν ήδη νοηθεί. « Μόλις κατανοήσαμε... ότι τό καθήκον που είχε έτσι τεθεί στη φιλοσοφία δεν ήταν άλλο από αυτό, δηλαδή ότι κάθε φιλόσοφος μόνος του πρέπει να πραγματοποιήσει αυτό που μόνο ολοκληρη ή ανθρωπότητα μπορεί να κάνει στην προϊούσα ανάπτυξή της, μόλις καταλαβαίνουμε αυτό τό πράγμα, έχουμε τελειώσει με κάθε φιλοσοφία, με την έννοια που μέχρι σήμερα έχει δοθεί σ' αυτή τη λέξη »⁶³.

Αυτή ή πρωταρχική εμπνευση αντιστοιχοῦσε σε ουσιαστικές πραγματικότητες της σύγχρονης ιστορίας. Έρχόταν σαν τό αναπόφευκτο συμπέρασμα της ολοκλήρωσης της κλασικής φιλοσοφίας, σαν τό μόνο μέσο έξόδου από τό αδιέξοδο στο όποιο είχε καταλήξει ή πιο έπεξεργασμένη, ή πιο πλήρης μορφή αυτής της φιλοσοφίας, ό έγγελισμός. Άμέσως μόλις διατυπώθηκε, διασταυρώθηκε με τις ανάγκες και με την πιο βαθιά σημασία του νεοφυούς εργατικού κινήματος. Διατύπωνε προφητικά τό νόημα των ανακαλύψεων και των ανατροπών που σημάδευσαν τόν

⁶² Πράγμα που ήταν στην πραγματικότητα τό πνεῦμα της πρακτικής της διαλεκτικής στον νεαρό Χέγκελ – σε έργα που ό Μάρξ άγνοούσε –, πνεῦμα που και σ' αυτή επίσης την περίπτωση έξαφανίστηκε με τη μεταστροφή της διαλεκτικής σε σύστημα. Η *Φαινομενολογία του Πνεύματος* (1806-1807) σημαδεύει τη στιγμή αυτού του περάσματος.

⁶³ Φ. Ένγκελς, *Ludwig Feuerbach, MEW*, τ. 21, σ. 270: γαλλ. μετάφρ. Ed. Sociales, σ. 10. Αυτό τό έργο είναι στην πραγματικότητα πολύ μεταγενέστερο (1888), χωρίς αυτό να έμποδίζει να βρίσκουμε μέσα του, όπως και σε πολλά άλλα έργα της ώριμότητας του Μάρξ και του Ένγκελς, ένα πλήθος στοιχείων που συνεχίζουν την αρχική εμπνευση του μαρξισμού.

αίωνα μας: τή σύγχρονη φυσική όσο και τήν κρίση τής σύγχρονης προσωπικότητας, τή γραφειοκρατικοποίηση τής κοινωνίας όσο και τήν ψυχανάλυση.

Όμως αυτά ήταν μόνο σπόροι πού παρέμειναν χωρίς καρπούς. Ανακατωμένοι απ' τήν αρχή μέ στοιχεία αντίθετης έμπνευσης⁶⁴, μέ μυθικές ή φανταστικές αντίληψεις (ό άνθρωπος τής κομμουνιστικής κοινωνίας ως « ολικός άνθρωπος », πράγμα πού είναι για άλλη μιά φορά τό 'Απόλυτο 'Υποκείμενο του Χέγκελ πού κατήλθε από τό βάθρο του και περπατάει στή γή), άφηναν σέ ασάφεια ή έκρυβαν ουσιαστικά προβλήματα. Κυρίως, τό κεντρικό πρόβλημα μιās τέτοιας αντίληψης: τό πρόβλημα τής σχέσης ανάμεσα στό θεωρητικό και στό πρακτικό, παρέμενε τελείως σκοτεινό. « Τό ζήτημα δέν είναι νά έρμηνεύσουμε, αλλά νά μετασχηματίσουμε τόν κόσμο », ή έκτυφλωτική λάμψη αυτής τής φράσης δέν φωτίζει τή σχέση έρμηνείας και μετασχηματισμού. Στην πραγματικότητα, άφηναν τίς περισσότερες φορές νά έννοηθεί ότι ή θεωρία δέν είναι παρά ιδεολογία, μετουσίωση*, αντιστάθμιση (πράγμα πού θά έχει αργότερα σοβαρές συνέπειες, όταν ή θεωρία θά γίνει ή υπέρτατη έξουσία και έγύηση). Και, μ' έναν τρόπο συμμετρικό, ή πράξη παρέμενε μιά άπλή λέξη, τής οποίας τίποτα δέν καθόριζε ή δέν φωτίζε τή σημασία.

Η έπεξεργασία του μαρξισμού υπό τή μορφή συστήματος πήρε τήν αντίθετη κατεύθυνση, έτσι ώστε τελικά ό διαμορφωμένος σέ θεωρία μαρξισμός (και δέν έννοούμε μ' αυτό τίς εκδοχές των έκλαικτουών πού κι αυτές έχουν μιά μεγάλη ιστορική σημασία, αλλά αυτά ταύτα τά κύρια έργα του Μάρξ και του Ένγκελς στην ώριμότητα τους), ό μαρξισμός πού διατείνεται ότι ακριβώς προσφέρει απαντήσεις στά προβλήματα πού μόλις αναφέραμε, τοποθετείται στους αντίποδες αυτής τής αρχικής έμπνευσης. Αυτός ό μαρξισμός δέν είναι πλέον, στην ουσία του, παρά ένας έπιστημονιστικός αντικειμενισμός, συμπληρωμένος μέ μιά ρασιοναλιστική φιλοσοφία. Προσπαθήσαμε νά τό δείξουμε στά προηγούμενα μέρη αυτού του κειμένου. Δέν θά υπενθυμίσουμε εδώ παρά όρισμένα ουσιώδη σημεία.

Στήν ολοκληρωμένη μαρξιστική θεωρία, αυτό πού θά ήταν στην αρχή κριτική περιγραφή τής καπιταλιστικής οικονομίας γίνεται γρήγορα μιά προσπάθεια νά έξηγηθεί αυτή ή οικονομία μέ τή λειτουργία νόμων, ανεξάρτητων από τή δράση των ανθρώπων, των ομάδων ή των τάξεων. Μιά « ύλιστική αντίληψη τής ιστορίας » εγκαθιδρύεται πού διατείνεται ότι έξηγεί τή δομή και τή λειτουργία κάθε κοινωνίας από τήν κατάσταση τής τεχνικής, και τό πέρασμα από μιά κοινωνία σέ άλλη από τήν έξέλιξη αυτής τής ίδιας τεχνικής. Τίθεται έτσι ως αίτημα μιά αυτοδικαίως ολοκληρωμένη και κεκτημένη στην αρχή της γνώση όλης τής περασμένης

⁶⁴ Ήδη ή Γερμανική ιδεολογία (1845-1846) είναι γεμάτη από τέτοια στοιχεία.

ιστορίας, γνώση πού θά αποκαλύψει παντού, « σέ τελευταίο βαθμό », τή δράση των ίδιων αντικειμενικών νόμων. Οί άνθρωποι δέν πραγματοποιούν λοιπόν τήν ιστορία τους περισσότερο απ' ό,τι οί πλανήτες « πραγματοποιούν » τίς περιστροφές τους, « πραγματοποιούνται » από αυτήν ή μάλλον και τά δυό πραγματοποιούνται από κάτι άλλο – μιά Διαλεκτική τής ιστορίας πού παράγει τίς μορφές τής κοινωνίας και τό αναγκαστικό τους ξεπέραςμα, πού έγγυάται τήν άνοδική προοδευτική τους κίνηση και τό τελικό πέρασμα τής ανθρωπότητας στον κομμουνισμό, μέσα από μιά μακρά ξένωση. Αυτός ό κομμουνισμός δέν είναι πιά « τό πραγματικό κίνημα πού καταργεί τήν υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων », διαχωρίζεται στην ιδέα μιās μελλοντικής κοινωνίας πού θά διαδεχθεί αυτήν εδώ και σ' ένα πραγματικό κίνημα πού είναι άπλό μέσο ή εργαλείο και πού δέν έχει περισσότερη έξωτερική συγγένεια, στή δομή και στην πραγματική του ζωή, μ' αυτό του όποιου τήν πραγματοποίηση θά έξυτηρητήσει, απ' όσο έχουν τό σφυρί ή τό άμόνι μέ τό προϊόν στην κατασκευή του όποιου συντελούν. Δέν πρόκειται πλέον νά μετασχηματίσουμε τόν κόσμο, αντί νά τόν έρμηνεύσουμε. Πρόκειται νά προωθήσουμε τή μόνη άληθινή έρμηνεία του κόσμου πού διαβεβαιώνει ότι αυτός πρέπει νά μετασχηματισθεί και θά μετασχηματισθεί προς τήν κατεύθυνση τήν όποία ή θεωρία συμπεραίνει. Δέν πρόκειται πλέον για πράξη, άλλ' άπλως και μόνο για πρακτική μέ τήν τρέχουσα έννοια του όρου, τή βιομηχανική ή τή χυδαία πολιτική έννοια. Ή ιδέα τής επαλήθευσης μέ τόν πειραματισμό ή τή βιομηχανική πρακτική » παίρνει τή θέση αυτού πού ή ιδέα τής πράξης προϋποθέτει, δηλαδή ότι ή ιστορική πραγματικότητα, σαν πραγματικότητα τής δράσης των ανθρώπων, είναι ό μόνος τόπος, όπου οί ιδέες και τά προτάγματα μπορούν ν' αποκτήσουν τήν πραγματική τους σημασία. Τό παλαιό τέρας μιās ρασιοναλιστικής-ύλιστικής φιλοσοφίας ξαναεμφανίζεται και επιβάλλεται, διακηρύσσοντας πώς ό,τι υπάρχει είναι « ύλη » και ότι αυτή ή ύλη είναι τελείως « όρθολογική », διότι διέπεται από τούς « νόμους » τής διαλεκτικής πού άλλωστε ήδη κατέχουμε.

Δέν χρειάζεται νά παρατηρήσουμε ότι αυτή ή αντίληψη δέν μπορούσε παρά νά προκαλέσει μιά πλήρη θεωρητική απολίθωση. Στόν όρίζοντα ενός κατ' αυτόν τόν τρόπο κλειστού συστήματος – και τό όποιο καθιστούσε τό κλείσιμο του άπόδειξη και ταυτόχρονα συνέπεια τής αναγκαιότητας τής μετάβασης σέ μιά άλλη ιστορική φάση – τί άλλο θά μπορούσε νά υπάρχει, εκτός από εργασίες εφαρμογής λίγο ως πολύ σωστές, από συμπληρώσεις λίγο ως πολύ λαμπρές; Πρέπει επίσης νά υπενθυμίσουμε ότι αυτή ή αντίληψη οδηγεί μοιραία σέ μιά πολιτική « ρασιοναλιστική-γραφειοκρατική ». Έν συντομία, αν υπάρχει άπόλυτη γνώση όσον άφορά στην ιστορία, ή αυτόνομη δράση των ανθρώπων δέν έχει πλέον κανένα νόημα (θά ήταν τό πολύ μιά από τίς μεταμφιέσεις τής πανουρ-

γίας του λόγου)· απομένει λοιπόν σ' αυτούς που έχουν προικισθεί μ' αυτή τή γνώση, νά αποφασίσουν γιά τά πιό αποτελεσματικά και τά πιό σύντομα μέσα γιά τήν επίτευξη του στόχου. 'Η πολιτική δράση γίνεται μιά τεχνική δράση, οί διαφορές που τή χωρίζουν από τήν άλλη τεχνική δέν είναι διαφορές αρχής, αλλά βαθμού (κενά στή γνώση, άβεβαιότητα τής πληροφορίας κ.λπ.). 'Αντιστρόφως, ή πρακτική και ή κυριαρχία των γραφειοκρατικών στρωμάτων που επικαλούνται τόν μαρξισμό, τόν βρήκαν ως τό καλύτερο « πομπώδες συμπλήρωμα δικαίωσης », τήν καλύτερη ιδεολογική κάλυψη. 'Ο παραμερισμός του καθημερινού και του συγκεκριμένου μέ τή βοήθεια τής επίκλησης διαφόρων επαύριον έγγυημένων από τό νόημα τής ιστορίας, ή λατρεία τής καπιταλιστικής « αποτελεσματικότητας » και του καπιταλιστικού « όρθολογισμού », ή συντριπτική έμφαση που αποδίδεται στήν ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων που θεωρούνται ότι κυβερνούν τά υπόλοιπα, αυτές οί πλευρές, και χίλιες άλλες, τής γραφειοκρατικής ιδεολογίας απορρέουν κατ' ευθείαν από τόν αντικειμενισμό και τόν μαρξιστικό προοδευτισμό⁶⁵.

Κάνοντας τόν μαρξισμό ενεργό ιδεολογία τής γραφειοκρατίας, ή ιστορική εξέλιξη στέρησε από κάθε νόημα τό έρώτημα αν μιά διόρθωση, μιά μεταρρύθμιση, μιά αναθεώρηση, μιά επανόρθωση θά μπορούσε νά αποδώσει στον μαρξισμό τόν αρχικό του χαρακτήρα, νά τόν κάνει εκ νέου επαναστατική θεωρία. Διότι ή ιστορία δείχνει στά γεγονότα αυτό που ή θεωρητική ανάλυση δείχνει απ' τήν πλευρά της στίς ιδέες : ότι τό μαρξιστικό σύστημα αποτελεί μέρος τής καπιταλιστικής κουλτούρας, μέ τήν πιό ευρεία έννοια του όρου, και ότι είναι λοιπόν παράλογο νά θέλουμε νά τόν κάνουμε τό εργαλείο τής επανάστασης. Αυτό ισχύει απολύτως γιά τόν μαρξισμό, ως σύστημα, ως όλον. Είναι αλήθεια ότι τό σύστημα δέν έχει τέλεια συνοχή· ότι θά βρούμε συχνά τόσο στον Μάρξ τής ωριμότητας όσο και στους κληρονόμους του, ιδέες και διατυπώσεις που συνεχίζουν τήν πραγματικά επαναστατική και νέα έμπνευση τής αρχής. 'Ομως, ή παίρνουμε αυτές τίς ιδέες στά σοβαρά και τότε τινάζουν στον άέρα τό σύστημα, ή επιμένουμε σ' αυτό, όποτε αυτές οί ωραίες διατυπώσεις γίνονται στολίδια που δέν χρησιμεύουν παρά στή δικαίωση τής αγανάκτησης των ωραίων ψυχών του ανεπίσημου μαρξισμού έναντίον του « χυδαίου » ή σταλινικού μαρξισμού. Αυτό που δέν πρέπει εν πάση περιπτώσει νά κάνουμε, είναι νά παίζουμε ταυτόχρονα σέ όλα τά επίπεδα :

⁶⁵ Γιά άλλη μιά φορά, δέν λέμε ότι ή μαρξιστική θεωρία ήταν ή αναγκαία και ίκανή συνθήκη τής γραφειοκρατικοποίησης, ότι ό εκφυλισμός του εργατικού κινήματος « οφείλεται » στίς λανθασμένες αντιλήψεις του Μάρξ. Και τά δυό εκφράζουν, τό καθένα στό επίπεδό του, τήν καθοριστική επίδραση τής παραδοσιακής κουλτούρας που επιβιώνει στό εργατικό κίνημα. 'Ομως ή ιδεολογία παίζει επίσης έναν ειδικό ρόλο, και στό μέτρο αυτό ό μαρξισμός έξυπνηρέτησε τή γραφειοκρατικοποίηση – και δέν μπορεί πιά νά μάς έξυπνηρέτησει.

να διατεινόμαστε ότι ό Μάρξ δέν ήταν ένας φιλόσοφος σαν τους άλλους, επικαλούμενοι τό *Κεφάλαιο* σαν παρακαταθήκη άυστηρής επιστήμης και εργατικό κίνημα σαν επαλήθευση τής αντίληψής του· νά μεταμφιεσούμε τό πραγματικό νόημα του εκφυλισμού του εργατικού κινήματος, ναυφερόμενοι στους οικονομικούς μηχανισμούς που θά όδηγήσουν θέρωτας και μή στό ξεπέραςμα τής ξένωσης· και νά άμυνόμαστε άπέναντι στην κατηγορία ότι πρόκειται γιά μηχανιστική αντίληψη, παραπέμποντας σ' ένα κρυμμένο νόημα τής οίκονομίας και σέ μιά φιλοσοφία του ανθρώπου που άλλωστε δέν όρίζονται πουθενά.

Η φιλοσοφική θεμελίωση τής έκπτωσης

Έχουμε ήδη επανειλημμένα αναφέρει ότι οί παράγοντες που προσδιορισαν αυτό που μάς φαίνεται σαν ή έκπτωση του μαρξισμού, ή έγκατάλειψη τής αρχικής του έμπνευσης, πρέπει νά αναζητηθούν στήν πραγματική ιστορία, ότι είναι όμοούσιοι μ' αυτούς που όδήγησαν στον γραφειοκρατικό εκφυλισμό του εργατικού κινήματος, και ότι, κατά έναν τρόπο, εκφράζουν τά σχεδόν άνυπέροβλητα έμπόδια που αντιτίθενται στην ανάπτυξη ενός επαναστατικού κινήματος, τήν επιδίωση και τήν αναγέννηση του καπιταλισμού μέσα σ' αυτό ακριβώς τό στοιχείο που τόν αντιμάχεται μέ τή μεγαλύτερη λύσσα. Αυτό σημαίνει πώς γιά μάς δέν τίθεται ζήτημα νά ψάξουμε τήν προέλευση αυτής τής πτώσης σέ ένα θεωρητικό λάθος του Μάρξ, νά άνιχνεύσουμε τή λανθασμένη ιδέα, τής ιστορίας ή αντικατάσταση μέ τήν άληθινή θά επαρκούσε ώστε ή άνόρθωση να είναι πλέον άμετάκλητη.

Όμως, ακριβώς γιατί ό κοινωνικός κόσμος είναι ένιαίος στον σπαραγμό του, υπάρχουν ισοδυναμίες, οί πραγματικές στάσεις έχουν αντίκρισμα στή θεωρία. Αυτό που, στό θεωρητικό επίπεδο, αντιστοιχεί μέ τή γραφειοκρατικοποίηση στό πραγματικό, πρέπει νά αναδειχθεί, νά συζητηθεί σαν τέτοιο, και, αν δέν « ανασκευασθεί », τουλάχιστον νά διαυγασθεί στή σχέση του μέ τόν κόσμο τόν όποιο έξάλλου καταπολεμούμε. Εάν ή σοσιαλιστική επανάσταση είναι μιά συνειδητή επιχείρηση, αυτό αποτελεί μιά αναγκαία, αν και όχι ίκανή συνθήκη, κάθε νέου ξεκινήματος.

Η θεωρητική προέλευση τής έκπτωσης του μαρξισμού, τό ιδεολογικό έμπόδιον του γραφειοκρατικού εκφυλισμού του εργατικού κινήματος, πρέπει ν' αναζητηθεί στον ταχύ μετασχηματισμό τής νέας αντίληψης σέ ολοκληρωμένο και πλήρες ως προς τήν πρόθεσή του θεωρητικό σύστημα, στην επιστροφή του θεωρησιακού* και του κατοπτριστικού* ως κυρίαρχου τρόπου επίλυσης των προβλημάτων που έχουν τεθεί στην ανθρωπότητα.

Ὁ μετασχηματισμός τῆς θεωρητικῆς δραστηριότητος σέ θεωρητικό σύστημα πού θέλει τόν ἑαυτό του κλειστό, εἶναι ἡ ἐπιστροφή στού νόημα τό πιό βαθύ τῆς κυρίαρχης κουλτούρας⁶⁶. Εἶναι ἡ ξένωση σ' αὐτό πού ἤδη ὑπάρχει, σ' αὐτό πού ἔχει ἤδη δημιουργηθεῖ· εἶναι ἡ ἀρνηση τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος στού πιό βαθύ του περιεχόμενο, ὁ παραμερισμός τῆς πραγματικῆς δραστηριότητος τῶν ἀνθρώπων ὡς ἐσχάτης πηγῆς κάθε σημασίας, ἡ λήθη τῆς ιδέας ὅτι ἡ ἐπανάσταση ἀποτελεῖ μιὰ ριζική ἀνατροπή, ἡ αὐτονομία τῆν ὑπέρτατη ἀρχή· εἶναι ἡ ἀξίωση τοῦ θεωρητικοῦ νά ἀναλάβει τό βάρος τῆς ἐπίλυσης τῶν προβλημάτων τῆς ἀνθρωπότητος. Μιὰ ὀλοκληρωμένη θεωρία ἰσχυρίζεται ὅτι δίνει λύσεις σ' αὐτό πού δέν μπορεῖ νά ἐπιλυθεῖ, ἐάν αὐτό εἶναι δυνατό, παρὰ μόνο ἀπό τήν ἱστορική πράξη. Δέν μπορεῖ λοιπόν νά κλείσει τό σύστημά της παρὰ ὑποδουλώνοντας ἐκ τῶν προτέρων τούς ἀνθρώπους στά σχήματά της, ὑποτάσσοντας τους στίς κατηγορίες της, ἀγνοώντας τήν ἱστορική δημιουργία, ἔστω καί ἂν τήν ἐξιμνεῖ στά λόγια. Αὐτό πού συμβαίνει στήν ἱστορία, δέν μπορεῖ νά τό ὑποδεχθεῖ παρὰ μόνο ἂν παρουσιάζεται ὡς ἐπιβεβαιώσῃ της, διαφορετικά τό ἀντιμάχεται – πράγμα πού εἶναι ὁ πιό φανερός τρόπος νά ἐκφρασθεῖ ἡ πρόθεση νά σταματήσει ἡ ἱστορία⁶⁷.

Τό κλειστό θεωρητικό σύστημα πρέπει ὑποχρεωτικά νά θέσει τούς ἀν-

⁶⁶ Γιά νά ἀποδείξει ὅτι ἡ κριτική μας τοῦ μαρξιστικοῦ συστήματος ἦταν « ὑπαρξιστική », ἕνας γυμνασιακός καθηγητής τῆς φιλοσοφίας κινητοποίησε τίς ἀναμνήσεις ἀπό τά προφορικά του καί θέλησε νά μᾶς ἀποστομώσει μέ τό ἐξῆς ἀπόσπασμα τοῦ Kierkegaard: « ... Σύστημα καί κλειστό ἀντιστοιχοῦν τό ἕνα στού ἄλλο, ὅμως ἡ ὑπαρξη εἶναι ἀκριβῶς τό ἀντίθετο... Ἡ ὑπαρξη εἶναι ἡ ἴδια ἕνα σύστημα – γιά τόν Θεό, ὄχι ὅμως γιά ἕνα ὑπάρχον πνεῦμα ». Κρίμα πού ὁ Ἐνγκελς δέν περιλαμβάνεται ποτέ στού πρόγραμμα τῶν ἐξετάσεων. Ὁ μαρξιστής μας φιλόσοφος θά εἶχε ἴσως τότε τήν εὐκαιρία νά πείσει πάνω στού ἀκόλουθο ἀπόσπασμα: « Σέ κάθε φιλόσοφο, τό “ σύστημα ” εἶναι ἀκριβῶς αὐτό πού εἶναι φθαρτό, ἀκριβῶς γιατί θγαίνει ἀπό μιὰ ἀφθαρτή ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, τήν ἀνάγκη τοῦ ξεπεράσματος ὅλων τῶν ἀντιφάσεων » (Λοῦντβιχ Φόνεμπιχ, αὐτ. σ. 270, éd. Soc. σ. 19). [Ὁ Jean-François Lyotard ἦταν ὁ ἐν λόγω καθηγητής. Καί παρέμεινε τό ἴδιο].

⁶⁷ Ἡ ἐμπειρική ἀλλά ἀναγκαστική ἐκφραση αὐτοῦ τοῦ γεγονότος δρῖσκειται στήν ἀπίστευτη ἀνικανότητα τῶν μαρξιστῶν ὅλων τῶν ἀποχρώσεων, ἐδῶ καί δεκαετίες, νά ἀνανεώσουν τόν στοχασμό τους μέ βάση τή ζωντανή ἱστορία, στήν διαρκή ἐχθρότητα μέ τήν ὁποία ὑποδέχθηκαν ὅ,τι πιό καλύτερο καί ἐπαναστατικό παρήγαγε ἡ σύγχρονη κουλτούρα, εἴτε πρόκειται γιά τήν ψυχανάλυση, γιά τή σύγχρονη φυσική ἢ γιά τήν τέχνη. Ὁ Τρότσκι εἶναι ἀπό αὐτή τήν ἀποψη ἡ μόνη ξεαίρεση, καί πόσο λίγο χαρακτηριστική εἶναι αὐτή ἡ περίπτωση τό δείχνει τό ἀντίθετο παράδειγμα ἑνός ἀπό τούς πιό γόνιμους καί πρωτότυπους μαρξιστές, τοῦ Γ. Λούκατς, πού ἀπέναντι στήν τέχνη παρέμεινε πάντοτε ἕνας ἄξιος κληρονόμος τῆς μεγάλης κλασικῆς εὐρωπαϊκῆς « οὐμανιστικῆς » παράδοσης, ἕνας « πνευματικός ἀνθρώπος » κατά βάθος συντηρητικός καί ξένος πρὸς τό σύγχρονο « χάος » καί τίς μορφές πού ἐμφανίζονται μέσα σ' αὐτό.

θρώπους σάν παθητικά ἀντικείμενα τῆς θεωρητικῆς του ἀλήθειας, διότι πρέπει νά τούς ὑποτάξει σ' αὐτό τό παρελθόν, στού ὁποῖο εἶναι αὐτό τό ἴδιο ὑποδουλωμένο. Καί τούτο, διότι, ἀφ' ἑνός παραμένει σχεδόν ἀναπόφευκτα ἡ ἐπεξεργασία καί ἡ συμπύκνωση τῆς ἤδη κεκτημένης πείρας⁶⁸, διότι, ἀκόμη καί ἂν προβλέπει κάτι « καινούργιο », αὐτό εἶναι πάντοτε καί ἀπό ὅλες τίς ἀπόψεις ἡ ἐπανάληψη σ' ἕνα ὁποιοδήποτε ἐπίπεδο, ἕνας « γραμμικός μετασχηματισμός » αὐτοῦ πού ἤδη συντελέσθηκε. Ἀλλά ὁ κύριος λόγος, γιά τόν ὁποῖο μιὰ ὀλοκληρωμένη θεωρία δέν μπορεῖ νά συμβιβασθεῖ παρὰ μόνο μ' ἕνα οὐσιαστικά στατικό κόσμο, τοποθετεῖται σ' ἕνα πιό βαθύ ἐπίπεδο, στού ἐπίπεδο τῆς κατηγοριακῆς δομῆς ἢ τῆς λογικῆς οὐσίας ἑνός κλειστοῦ συστήματος. Πῶς μπορεῖ μιὰ θεωρία νά αὐτοπροσδιορισθεῖ ὡς πλήρης, ἐάν δέν θέτει πάγιες καί σταθερές σχέσεις πού ἀγκαλιάζουν τήν ὁλότητα τοῦ πραγματικοῦ, χωρίς κενά καί κατάλοιπα ; Προσπαθήσαμε ἤδη νά δεῖξουμε ὅτι μιὰ θεωρία τῆς ἱστορίας, σάν αὐτή πού σκόπευε ὁ μαρξισμός, ἕνα γενικό ἐρμηνευτικό σχῆμα πού ν' ἀναδεικνύει τούς νόμους τῆς ἐξέλιξης τῶν κοινωνιῶν, δέν μπορεῖ νά ὀρισθεῖ παρὰ μόνο θέτοντας τό αἷτημα σταθερῶν σχέσεων ἀνάμεσα σέ ὄντοτες πού εἶναι οἱ ἴδιες σταθερές. Βεβαίως, τό ἱστορικό ὄλυκο μέ τό ὁποῖο ἔχει νά κάνει, τό ὁποῖο πρέπει νά « ἐξηγήσει », εἶναι κατ' ἐξοχήν μεταβλητό καί μεταβαλλόμενο, ἀπὲι ἡ θεωρία τό ἀναγνωρίζει ἀπ' τήν ἀρχή καί εἶναι ἡ πρώτη πού τό διακηρύσσει. Ὁ σκοπός ὅμως μᾶς τέτοιας θεωρίας εἶναι νά περιορίσει αὐτή τή μεταβλητότητα, αὐτή τήν ἀλλαγῆ, νά τίς ἐξαλείψει λογικά, νά τίς ἀποδώσει στή λειτουργία τῶν ἰδίων νόμων. Τό πολύχρωμο ἐνδύμα τῶν φαινομένων πρέπει νά ἀφαιρεθεῖ, γιά νά μπορέσουμε ἐπὶ τέλους νά ἀντιληφθοῦμε τήν οὐσία τῆς πραγματικότητας, πού εἶναι ταυτότητα – ὅμως προφανῶς ἰδεατή ταυτότητα, ἡ γυμνή ταυτότητα τῶν νόμων. Αὐτό παραμένει ἀληθές, ἀκόμα καί ὅταν ἀναγνωρίζουμε τό μεταβλητό τῶν νόμων σ' ἕνα ὀρισμένο ἐπίπεδο. Ὁ Μάρξ λέει δικαιολογημένα ὅτι δέν ὑπάρχουν δημογραφικοί νόμοι ἐν γένει, ὅτι κάθε τύπος κοινωνίας περιλαμβάνει τή δημογραφία του· καί τό ἴδιο ἰσχύει, στήν ἀντίληψή του καί στήν πραγματικότητα, γιά τούς « οἰκονομικούς νόμους » κάθε τύπου κοινωνίας. Ἡ ἐμφάνιση ὅμως τοῦ δεδομένου ὑπο-συστήματος δημογραφικῶν ἢ οἰκονομικῶν νόμων πού ἀντιστοιχεῖ στή συγκεκριμένη κοινωνία, εἶναι ἡ ἴδια κανονισμένη μιὰ γιά πάντα ἀπό τό γενικότερο σύστημα νόμων πού καθορίζουν τήν ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας. Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη, λίγο ἐνδιαφέρει ἐάν ἡ θεωρία ἐξάγει τούς νόμους της, συνειδητά ἢ ἀσυνειδητά, ἀπό τό παρελ-

⁶⁸ Παίρνουμε προφανῶς τόν ὄρο « πείρα » μέ τό εὐρύτερο δυνατό νόημα – μέ τό νόημα π.χ. μέ τό ὁποῖο ὁ Χέγκελ μποροῦσε νά σκεφθεῖ ὅτι ἡ φιλοσοφία του ἐξέφραζε ὅλη τήν πείρα τῆς ἀνθρωπότητος, ὄχι μόνο τή θεωρητική ἀλλά καί τήν πρακτική, τήν πολιτική, τήν καλλιτεχνική κ.λπ.

θόν, τό παρόν ή και από ένα μέλλον πού αυτή κατασκευάζει ή « προβάλλει ». Αυτό πού σκοπεύει, είναι έν πάση περιπτώσει, ένα *άχρονον*, και τό όποιο είναι τής ύποστάσεως μās ιδέας. Ό χρόνος δέν είναι πιά γι' αυτήν αυτό πού μās διδάσκει τόσο ή πίο άμεση έμπειρία μας, όσο και ή πίο προωθημένη σκέψη : τό διαρκές άργοκύλισμα τού καινούργιου μέσα στην πορώδη ύφή τού είναι, αυτό πού άλλοιώνει τό ταυτό, άκόμα κι όταν τό άφήνει άνέπαφο· ό χρόνος είναι ένα ουδέτερο medium εκτύλιξης, άφηρημένος όρος διαδοχικής συνύπαρξης, μέσο για τή διάταξη ενός παρελθόντος κι ενός μέλλοντος πού ύπήρξαν άνέκαθεν ιδεατά, πρίν τόν έαυτό τους. Η άναγκαστικά διπλή αύταπάτη τής κλειστής θεωρίας, είναι ότι ό κόσμος έχει γίνει ήδη από πάντα, και ότι ή σκέψη μπορεί νά τόν συλλάβει. Η κεντρική όμως ιδέα τής επανάστασης είναι ότι ή άνθρωπότητα έχει μπροστά τής ένα πραγματικό μέλλον, και ότι αυτό τό μέλλον δέν πρέπει μόνο νά τό σκεφθούμε, αλλά και νά τό *φτιάξουμε*.

Αυτός ό μετασηματισμός τού μαρξισμού σέ ολοκληρωμένη θεωρία⁶⁹ περιείχε τόν θάνατο τής άρχικής επαναστατικής του έμπνευσης. Έσήμαινε μιά νέα ξένωση στό θεωρικό, γιατί μετασημάτιζε τή ζωντανή θεωρητική δραστηριότητα σέ θεώρηση ενός συστήματος σχέσεων δεδομένων μιά για πάντα· περιελάμβανε έν σπέρματι τόν μετασηματισμό τής πολιτικής σέ τεχνική και σέ γραφειοκρατική χειραγώγηση, μιά και στό έξής ή πολιτική μπορούσε νά είναι ή εφαρμογή μιās κεκτημένης γνώσης σέ έναν καθορισμένο χώρο και για συγκεκριμένους σκοπούς. Η ξένωση δέν συνίστατο βέβαια στή θεωρητικοποίηση, αλλά στόν μετασηματισμό αυτής τής θεωρητικοποίησης σέ άπόλυτο, σέ μιά δήθεν πλήρη γνώση τού ιστορικού όντος, τόσο ως δεδομένου όντος όσο και ως νοήματος (ως έμπειρικής πραγματικότητας και ως ουσίας). Αυτή ή δήθεν πλήρης γνώση δέν μπορεί νά βασισθεί παρά σέ μιά πλήρη παραγνώριση τού τί είναι τό ιστορικό, τό είδαμε και θά τό ξαναδοούμε. Άλλά βασίζεται και σέ μιά πλήρη παραγνώριση τού τί είναι τό άληθινό θεωρητικό· διότι, μέ μιή προφανή διαλεκτική, και ή όποία επαναλήφθηκε εκατοντάδες φορές στην ιστορία, αυτός ό μετασηματισμός τού θεωρητικού σέ άπόλυτο, είναι ό,τι μπορεί νά τού κάνει τή μεγαλύτερη ζημιά,

συντρίβοντάς το κάτω από αξιώσεις πού δέν μπορεί νά ικανοποιήσει. Μόνο μιά σωστή τοποθέτηση τού θεωρητικού μπορεί νά τό άποκαταστήσει στην άληθινή του λειτουργία και άξιοπρέπεια. Αυτή όμως ή τοποθέτηση τού θεωρητικού είναι άξεχώριστη από τήν τοποθέτηση τού πρακτικού : μόνο μέσα από τή σωστή τους σχέση μπορούν, και τό ένα και τό άλλο, νά καταστούν άληθινά.

⁶⁹ "Όταν μιλούμε για ολοκληρωμένη θεωρία, δέν έννοούμε προφανώς τή *μορφή* τής θεωρίας· λίγο ένδιαφέρει άν μπορούμε ή μή νά βρούμε μιά « πλήρη » συστηματική έκθεση τής θεωρίας (στην πραγματικότητα, μπορούμε νά τό πούμε για τόν μαρξισμό) ή άν οι όπαδοί της διαμαρτύρονται και διαβεβαιώνουν ότι δέν θέλουν νά συγκροτήσουν ένα καινούργιο σύστημα. Αυτό πού έχει σημασία είναι τό περιεχόμενο τών ιδεών, και αυτές οι ιδέες, στόν ιστορικό ύλισμό, προσδιορίζουν άμετάκλητα τή δομή και τό περιεχόμενο τής ιστορίας τής άνθρωπότητας. Ό πρόλογος τής *Κριτικής τής πολιτικής οικονομίας* (1859) διατυπώνει ήδη τελείως, παρά τή συντομία του, μιά θεωρία τής ιστορίας τόσο πλήρη και κλειστή όσο κι ένα αυγό.

II. ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΟ ΠΡΟΤΑΓΜΑ

I. ΠΡΑΞΙΣ ΚΑΙ ΠΡΟΤΑΓΜΑ

Γνωρίζειν καί πράττειν

Ἐάν αὐτό πού λέμε εἶναι ἀληθινό, ἂν ὄχι μόνο τό εἰδικό περιεχόμενο τοῦ μαρξισμοῦ ὡς θεωρίας εἶναι ἀπαράδεκτο, ἀλλά καί ἡ ἴδια ἡ ἰδέα μιᾶς δλοκληρωμένης καί ὀριστικῆς θεωρίας εἶναι χιμαιρικὴ καί φενακιστικὴ, μποροῦμε ἀκόμη νά μιλοῦμε γιά σοσιαλιστικὴ ἐπανάσταση, νά διατηροῦμε τό πρόταγμα ἐνός ριζικοῦ μετασχηματισμοῦ τῆς κοινωνίας; Μιά ἐπανάσταση σάν αὐτὴ πού ἐπεδίωκε ὁ μαρξισμός καί σάν αὐτὴ πού ἐξακολουθοῦμε νά ἐπιδιώκουμε, δέν εἶναι μιὰ συνειδητὴ ἐπιχείρηση; Δέν προϋποθέτει μιὰ ὀρθολογικὴ γνώση τῆς παρούσας κοινωνίας καί ταυτόχρονα τὴ δυνατότητα ὀρθολογικῆς πρόληψης τῆς μελλοντικῆς κοινωνίας; Λέγοντας ὅτι ἕνας σοσιαλιστικὸς μετασχηματισμὸς εἶναι δυνατός καί εὐκαταῖος, δέν εἶναι σάν νά λέμε ὅτι ἡ πραγματικὴ μας γνώση τῆς σημερινῆς κοινωνίας ἐγγυᾶται αὐτὴ τὴ δυνατότητα, ὅτι ἡ προληπτικὴ γνώση τῆς μελλοντικῆς κοινωνίας δικαιώνει αὐτὴ τὴν ἐπιλογή; Καί στίς δύο περιπτώσεις δέν ἐνυπάρχει ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι κατέχουμε στὴ σκέψη τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωση, παρούσα καί μέλλουσα, ὡς ἐν ἐνεργείᾳ ὀλότητες, ὅπως συγχρόνως καί ἕνα κριτήριον πού ἐπιτρέπει νά τίς κρίνουμε; Σέ τί μποροῦμε νά θεμελιώσουμε ὅλα αὐτά, ἂν δέν ὑπάρχει, καί ἂν δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει, μιὰ θεωρία, καί ἀκόμη, πῶς ἂπ' αὐτὴ τὴ θεωρία, μιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καί τῆς κοινωνίας;

Αὐτές οἱ ἐρωτήσεις, αὐτές οἱ ἀντιρροήσεις μποροῦν νά διατυπωθοῦν, καί διατυπώνονται πράγματι, ἀπὸ δύο διαμετρικὰ ἀντίθετες ἀπόψεις, πού τελικὰ ὅμως βασίζονται στίς ἴδιες προκειμένες.

Γιὰ τοὺς μὲν, ἡ κριτικὴ τῶν δῆθεν ἀπόλυτων βεβαιότητων τοῦ μαρξισμοῦ εἶναι ἐνδιαφέρουσα, ἴσως μάλιστα καί ἀληθῆς – ἀλλὰ ἀπαράδεκτη, διότι θά ἐπέφερε τὴν καταστροφὴν τοῦ ἐπαναστατικοῦ κινήματος. Ὅπως τό κίνημα πρέπει νά διατηρηθεῖ, πρέπει νά συντηρηθεῖ πάση θυσίᾳ ἢ

θεωρία, έστω και αν μετριάσουμε τις αξιώσεις και απαιτήσεις, έστω και αν στην ανάγκη κλείσουμε τα μάτια.

Γιά τούς δέ, αφού μιιά συνολική θεωρία δέν μπορεί νά ύπάρξει, είμαστε αναγκασμένοι νά έγκαταλείψουμε τό επαναστατικό πρόταγμα, εκτός και αν τό θέσουμε, σέ πλήρη αντίφαση μέ τό περιεχόμενό του, σάν τήν τυφλή θέληση μετασχηματισμού, πάση θυσία, ενός πράγματος πού άγνοούμε, σέ κάτι πού άγνοούμε άκόμη περισσότερο.

Και στίς δύο περιπτώσεις, τό ύπόροητο αίτημα είναι τό ίδιο : χωρίς συνολική θεωρία, δέν μπορεί νά ύπάρξει συνειδητή δράση. Και στίς δύο περιπτώσεις τό φάντασμα τής άπόλυτης γνώσης παραμένει κυρίαρχο. Και στίς δύο πάλι περιπτώσεις ή ίδια ειρωνική άνατροπή ιδεών συντελείται. 'Ο άνθρωπος πού θεωρεί τόν έαυτό του άθροωλο τής δράσης, παραχωρεί στήν πραγματικότητα τά πρωτεία στή θεωρία : ύψώνει σέ ύπέριτο κριτήριο τή δυνατότητα διάσωσης μιās επαναστατικής δραστηριότητας, αλλά έξαρτά αυτή τή δυνατότητα από τή, φαινομενική τουλάχιστον, διατήρηση μιās όριστικής θεωρίας. 'Ο φιλόσοφος πού θεωρεί τόν έαυτό του ριζοσπάστη, παραμένει δέσμιος του άντικειμένου τής κριτικής του : μιιά συνειδητή επανάσταση, λείει, θά προϋπέθετε τήν άπόλυτη γνώση· αιωνίως άπούσα, αυτή ή γνώση παραμένει έτσι, παρ' όλα αυτά, τό μέτρο τών πράξεών μας και τής ζωής μας.

Όμως τό αίτημα αυτό δέν έχει καμιά αξία. Ύποπτευόμαστε ήδη, ότι ύποχρεώνοντάς μας νά διαλέξουμε ανάμεσα στή γεωμετρία και τό χάος, ανάμεσα στήν άπόλυτη Γνώση και τό τυφλό ανακλαστικό, ανάμεσα στόν Θεό και τό κτήνος, αυτές οι άντιρρήσεις κινούνται σ' έναν καθαρά πλασματικό χώρο και αφήνουν κάτι νά τούς ξεφύγει, ό,τι έχουμε και θά έχουμε ποτέ ως δεδομένο, τήν ανθρώπινη πραγματικότητα. Τίποτα από αυτά πού κάνουμε, τίποτα από αυτά μέ τά όποια καταγινόμαστε δέν άνήκει ποτέ στό είδος τής ολοκληρωτικής διαφάνειας, άλλ' ούτε και στό είδος τής τέλειας μοριακής άταξίας. 'Ο ιστορικός και άνθρωπος κόσμος (δηλαδή, **όθιακά** όπως λένε οι μαθηματικοί, ό κόσμος άπλως) είναι άλλης τάξεως. Δέν μπορούμε καν νά τόν όνομάσουμε « μικτό », διότι δέν γίνεται μέ άνάμιξη : ή όλική τάξη και ή όλική άταξία δέν άποτελούν συνιστώσες του πραγματικού, αλλά όριακές έννοιες πού αφαιρούμε από αυτό, και μάλλον καθαρές κατασκευές, οι όποιες, λαμβανόμενες άπόλυτα, γίνονται μη νόμιμες και άσυνάρτητες. Άνήκουν σ' αυτή τή μυθική προέκταση του κόσμου πού δημιουργήθηκε από τή φιλοσοφία έδω και είκοσιπέντε αιώνες, και από τήν όποια πρέπει νά άπαλλαγούμε, αν θέλουμε νά παύσουμε νά εισάγουμε στό άντικείμενο τής σκέψης μας τά ίδια μας τά φαντάσματα.

'Ο ιστορικός κόσμος είναι ό κόσμος του ανθρώπινου *πράττειν*. Αυτό τό πράττειν βριόκεται πάντοτε σέ σχέση μέ τή γνώση, αυτή όμως ή σχέση πρέπει νά διαναγασθεί. Γι' αυτή τή διαύγαση, θά στηριχθούμε σέ δυό

άκρια παραδείγματα, δυό όριακές περιπτώσεις : τήν « ανακλαστική δραστηριότητα » και τήν « τεχνική ».

Μπορούμε νά φαντασθούμε μιιά « καθαρά ανακλαστική », άπολύτως μη συνειδητή ανθρώπινη δραστηριότητα. Μιιά τέτοια δραστηριότητα δέν θά είχε, έξ όρισμού, καμιά σχέση μέ μιιά όποιαδήποτε γνώση. Άλλ' είναι έπίσης σαφές ότι αυτή ή δραστηριότητα δέν άνήκει στόν χώρο τής ιστορίας¹.

Άκριβώς στό αντίθετο άκρο μπορούμε νά φαντασθούμε μιιά « καθαρά όρθολογική » δραστηριότητα πού θά στηριζόταν σέ μιιά έξαντλητική ή πρακτικά έξαντλητική γνώση του χώρου πού καλύπτει· λέγοντας πρακτικά έξαντλητική έννοούμε ότι κάθε ζήτημα σημαντικό για τήν πρακτική και πού θά μπορούσε νά ανακύψει σ' αυτό τόν χώρο θά ήταν άποφασισμένο. Σέ συνάρτηση μ' αυτή τή γνώση, και σάν συμπέρασμα τών συλλογισμών πού έπιτρέπει, ή δράση θά περιοριζόταν νά θέσει, μέσα στήν πραγματικότητα, τά μέσα τών σκοπών πού επιδιώκει, νά προσδιορίσει τά αίτια πού θά όδηγοΰσαν στά επιθυμητά άποτελέσματα. Ένας τέτοιος τύπος δραστηριότητας πραγματοποιείται κατά προσέγγιση στήν ιστορία : είναι ή *τεχνική*³. Κατά προσέγγιση, διότι έξαντλητική γνώση δέν μπορεί νά ύπάρξει (παρά μόνο τμήματα μιās τέτοιας γνώσης) άκόμα και στό έσωτερικό ενός κατατετηγμένου χώρου, και διότι αυτή ή κατάτμηση δέν μπορεί ποτέ νά έξασφαλίσει τή στεγανότητα τών χώρων μεταξύ τους⁴. Μπορούμε νά ύπαγάγουμε σ' αυτή τήν έννοια τής « όρθο-

¹ Μιλούμε φυσικά για δραστηριότητες πού ξεπερνούν τό σώμα του ύποκειμένου και τροποποιούν ούσιαστικά τόν έξωτερικό χώρο. Η « βιολογική » λειτουργία του ανθρώπινου όργανισμού είναι προφανώς μιιά άλλη ύπόθεση· περιλαμβάνει ένα άπροοδίοριστο άριθμό « ανακλαστικών » ή μη συνειδητών δραστηριοτήτων. Εύκολα θά συμφωνήσει κανείς ότι ή συζήτησή τους δέν μπορεί νά διαφωτίσει τό πρόβλημα τών σχέσεων μεταξύ γνωρίζειν και πράττειν στήν ιστορία.

² Άρχει νά είναι άποφασισμένο από πιθανοθεωρητική άποψη· αυτό πού λέμε δέν προϋποθέτει μιιά πλήρη ντετερμινιστική γνώση του θεωρούμενου χώρου.

³ Η τεχνική, στό μέτρο πού εφαρμόζεται σέ *άντικείμενα*. Η τεχνική μέ γενικότερη και συνήθως χρησιμοποιούμενη έννοια – ή « στρατιωτική τεχνική », ή « πολιτική τεχνική » κ.λπ., γενικότερα οι δραστηριότητες πού ό Max Weber περιέλαμβανε στόν όρο *zweckrational* – δέν ύπεισόχεται στόν όρισμό στό, στόν βαθμό πού έχει νά κάνει μέ άτομα, για λόγους πού θά έξηγήσουμε στο κείμενο.

⁴ Δέν πρόκειται για έξαντλητική γνώση μέ μιιά άπόλυτη έννοια. 'Ο μηχανικός πού κατασκευάζει μιιά γέφυρα ή ένα φράγμα δέν χρειάζεται νά γνωρίζει τήν πυρηνική δομή τής ύλης· του άρκει ή γνώση τής στατικής, τής θεωρίας τής έλαστικότητας και τής άντοχής τών υλικών κ.λπ. Αυτό πού τόν ενδιαφέρει δέν είναι ή γνώση τής ύλης ως τέτοιας, αλλά ή γνώση τών παραγόντων πού μπορούν νά έχουν μιιά πρακτική σημασία. Αυτή ή γνώση ύπάρχει στίς πλείστες τών περιπτώσεων· αλλά οι εκπλήξεις (και οι καταστροφές) πού έπέρχονται από καιρού εις καιρόν δείχνουν τά όρια τής. Σαφείς άπαντήσεις είναι δυνατές για ένα πλήθος έρωτημάτων αλλά όχι για *όλα*. – Φυσικά, αφήνουμε έδω κατά μέρος τό άλλο όριο – ού-

λογικής δραστηριότητας» ένα πλήθος περιπτώσεων πού, χωρίς ν' ανήκουν στην τεχνική με τή στενή έννοια, πλησιάζουν προς αυτήν, και τίς όποιες επίσης θά περιλάβουμε έφεξής σ' αυτό τόν όρο. Ή έπαναληπτική δραστηριότητα ενός έργατη στην άλυσίδα συναρμογής, ή επίλυση μιās δευτεροβάθμιας άλγεβρικής έξίσωσης από κάποιον πού γνωρίζει τόν γενικό τύπο της, ή άπόρροια νέων μαθηματικών θεωρημάτων με τή βοήθεια της «μηχανοποιημένης» τυποποίησης του Hilbert, πολλά άπλά παιχνίδια, κ.λπ., είναι παραδείγματα τεχνικής δραστηριότητας με τήν εύρεία έννοια.

Τό σημαντικότερο όμως μέρος των ανθρώπινων δραστηριοτήτων δέν μπορούμε νά τό συλλάβουμε ούτε σαν ανακλαστικό, ούτε σαν τεχνική. Κανένα ανθρώπινο πράττειν δέν είναι μή συνειδητό· αλλά και κανένα δέν θά μπορούσε νά συνεχισθεί ούτε δευτερόλεπτο, άν του επιβάλλαμε τήν άπαιτήση μιās προηγούμενης έξαντλητικής γνώσης, μιās ολοκληρωτικής διαύγασης του αντικειμένου του και του τρόπου ενεργείας του. Αυτό είναι προφανές για τό σύνολο των «τετριμμένων» δραστηριοτήτων πού άποτελούν τήν τρέχουσα, άτομική ή συλλογική, ζωή. Άλλά είναι έξίσου προφανές και για τίς δραστηριότητες τίς πιό «ύψηλές», για τίς πιό σοβαρές σέ συνέπειες, γι' αυτές πού δεσμεύουν άμεσα τή ζωή του άλλου, όπως και γι' αυτές πού σκοπεύουν στίς πιό καθολικές και στίς πιό άνθεκτικές στον χρόνο δημιουργίες.

Ή άνατροφή ενός παιδιού (είτε με τήν ιδιότητα του γονέως, είτε με τήν ιδιότητα του παιδαγωγού) μπορεί νά γίνει με μιιά συνείδηση και διαύγεια λίγο ως πολύ μεγάλες, άποκλείεται όμως έξ όρισμού νά μπορέσει αυτό νά γίνει στή βάση μιās όλικης διαύγασης του είναι του παιδιού και της παιδαγωγικής σχέσης. Όταν ένας γιατρός ή, ακόμα καλύτερα, ένας ψυχαναλυτής⁵ αρχίζει μιιά θεραπεία, σκέπτεται κανείς νά του ζητήσει νά θέσει εκ των προτέρων τόν άσθενή του σέ έννοιες, νά χαράξει τά διαγράμματα των συγκρουσιακών δομών του, τήν *pe varietur* πορεία της θεραπείας; Κι έδω, όπως και στην περίπτωση του παιδαγωγού, πρόκειται άσφαλώς για κάτι άλλο και όχι για μιιά προσωρινή άγνοια ή μιιά «θεραπευτική» σιωπή. Ή άσθένεια και ό άσθενής δέν είναι δυό πράγματα πού τό ένα περιέχει τό άλλο (όπως ούτε τό μέλλον του παιδιού δέν είναι κάτι πού περιέχεται στό πράγμα παιδί), των όποιων θά μπορούσαμε νά όρίσουμε, με τήν επιφύλαξη μιās πληρέστερης έρευνας, τήν ούσία και τήν άμοιβαία τους σχέση· ή άσθένεια είναι ένας τρόπος του

σιώδες — αυτής της όρθολογικότητας της τεχνικής, τό ότι δηλαδή ή τεχνική δέν μπορεί ποτέ νά έξηγήσει τους σκοπούς πού έξυπηρετεί.

⁵ Άκόμα καλύτερα, γιατί στό μεγαλύτερό της μέρος ή σημερινή λατρική άσκειται μ' έναν τρόπο τετριμμένο και ταυτόχρονα άποσπασματικό, καθώς ό γιατρός προσπαθεί νά δράσει ως «τεχνικός».

είναι του άσθενούς, του όποιου όλόκληρη ή ζωή, τόσο ή παρελθούσα, όσο και ή μέλλουσα, βρίσκεται σέ κρίση, και της όποιας τή σημασία δέν είναι δυνατό νά παγιώσουμε και νά κλείσουμε σέ κάποια στιγμή, έφόσον συνεχίζεται και έτσι τροποποιεί τίς παλαιότερες σημασίες. Τό ούσιώδες της θεραπείας, όπως και της παιδείας, άντιστοιχεί στην ίδια τή σχέση που θά εγκατασταθεί ανάμεσα στον άσθενή και στον γιατρό, ή ανάμεσα στο παιδί και στον ενήλικο, καθώς και στην έξέλιξη αυτής της σχέσης, ή οποία έξαρτάται από αυτό πού ό ένας και ό άλλος θά κάνουν. Ούτε από τόν παιδαγωγό, ούτε από τόν γιατρό δέν ζητάει κανείς μιιά πλήρη θεωρία της δραστηριότητάς τους, τήν όποια θά ήταν άλλωστε άνίκανοι νά παράσχουν. Δέν θά πούμε ώστόσο ότι πρόκειται για τυφλές δραστηριότητες, και ότι είτε άνατρέφω ένα παιδί ή θεραπεύω έναν άσθενή είτε παίζω στή ρουλέτα είναι ένα και τό αυτό. Οί άπαιτήσεις όμως, ένώπιον των όποιων μās οδηγεί τό πράττειν, είναι άλλης τάξεως⁶.

Τό ίδιο ισχύει και για τίς άλλες εκδηλώσεις του ανθρώπινου πράττειν, ακόμα και γι' αυτές, όπου οι άλλοι δέν είναι ρητά άναμειγμένοι, όπου τό «άπομονωμένο» υποκείμενο βρίσκεται άντιμέτωπο με ένα «άπρόσωπο» καθήκον ή έργο. Όχι μόνο όταν ένας καλλιτέχνης αρχίζει ένα έργο, άλλ' ακόμη και όταν ένας συγγραφέας αρχίζει ένα θεωρητικό βιβλίο, ξέρει και δέν ξέρει τί θά πει — κι ακόμη λιγότερο ξέρει τί θά σημαίνει αυτό πού θά πει. Και τά πράγματα δέν είναι διαφορετικά ούτε και στην πιό «όρθολογική» άπ' όλες τίς δραστηριότητες, τή θεωρητική δραστηριότητα. Λέγαμε πιό πάνω ότι ή χρησιμοποίηση της τυποποίησης του Hilbert για τήν, κατά κάποιο τρόπο μηχανική, άπόρροια νέων θεωρημάτων άποτελεί μιιά τεχνική δραστηριότητα. Όμως ή ίδια ή προσπάθεια νά συγκροτηθεί αυτή ή τυποποίηση δέν άποτελεί καθόλου μιιά τεχνική, άλλ' άσφαλώς ένα πράττειν, μιιά δραστηριότητα συνειδητή, αλλά πού δέν μπορεί νά έγγυηθεί όρθολογικά ούτε τά θεμέλια, ούτε τά αποτελέσματά της· ή άπόδειξη, άν μπορούμε νά πούμε, είναι ή μεγαλειώδης άποτυχία της⁶. Γενικότερα, άν ή έφαρμογή άποτελεσμάτων και «δόκιμων» μεθόδων μέσα στον έναν ή τόν άλλο κλάδο των μαθηματικών μπορεί νά έξομοιωθεί με τεχνική, ή μαθηματική έρευνα, μόλις έγγίζει τά θεμέλια ή τίς ακραίες συνέπειες της έπιστήμης, άποκαλύπτει τήν ούσία της ως πράττειν πού δέν στηρίζεται σέ καμιά έσχατη βεβαιότητα. Ή

⁶ Προσπάθησα νά προσδιορίσω αυτή τήν ιδέα σέ σχέση με τήν ψυχανάλυση, ως πρακτικο-ποιητική δραστηριότητα, στα «*Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science*» (Επιλεγόμενα σέ μιιά θεωρία της ψυχής πού μπόρεσαν νά παρουσιάσουν σαν έπιστήμη), *L'Inconscient*, 8, Οκτ. 1968, σελ. 47-87 [τώρα στα *Carrefours du labyrinthe*, όπ.π., σελ. 29-64].

⁶ Όταν άποδείχτηκε ότι είναι άδύνατο νά άποδειχθεί ή μή αντίφαση των κατ' αυτό τόν τρόπο συγκροτημένων συστημάτων και ότι μπορούν νά έμφανιστούν μέσα τους προτάσεις μή άποφασίσιμες (Gödel, 1931).

οικοδόμηση της μαθηματικής είναι ένα πρόταγμα πού ή ανθρωπότητα ακολουθεί επί χιλιετηρίδες, και στή διάρκεια αυτής της πορείας ή έδραίωση της αυστηρότητας στό έσωτερικό της επιστήμης έφερε ipso facto ώς αποτέλεσμα μιά αυξανόμενη άβεβαιότητα ώς πρός τά θεμέλια και ταυτόχρονα ώς πρός τό νόημα αυτής της δραστηριότητας⁷. "Όσον άφορᾶ τή φυσική, δέν πρόκειται καν για πράττειν, αλλά για γούέστερν, όπου οί έκπλήξεις διαδέχονται ή μιά τήν άλλη μ' ένα διαρκώς έπιταχυνόμενο ρυθμό, αφήνοντας έμβρόντητους ακόμα κι εκείνους τούς ίδιους πού τίς προκάλεσαν^α.

Η θεωρία ώς τέτοια είναι ένα πράττειν, ή πάντοτε άδέβαιη προσπάθεια νά πραγματοποιηθεί τό πρόταγμα μιάς διαύγασης του κόσμου⁸. Κι αυτό ισχύει έξίσου και γι' αυτή τήν υπέρτατη ή άκραία μορφή θεωρίας πού είναι ή φιλοσοφία, προσπάθεια νά σκεφθούμε τόν κόσμο χωρίς νά ξέρουμε, ούτε εκ τών προτέρων ούτε εκ τών υστέρων, αν ο κόσμος είναι πραγματικά νοητός, ούτε καν τί ακριβώς σημαίνει σκέπτομαι. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος για τόν όποιο δέν χρειαζόμαστε νά « ξεπεράσουμε τή φιλοσοφία πραγματοποιώντας την ». Η φιλοσοφία « ξεπερνιέται »,

⁷ Η άβεβαιότητα ήταν ασύγκριτα μικρότερη στους Έλληνες – όταν ή « όρθολογική » γι' αυτούς θεμελίωση της μαθηματικής ακρίβειας ήταν καθαρά « άνορθολογικής » για μās φύσεως (θεική ούσία του αριθμού ή φυσικός χαρακτήρας του χώρου ώς δεχομένου του κόσμου) – απ' ό,τι είναι στους σύγχρονους, όταν ή προσπάθεια νά καθιερωθεί ολοκληρωτικά αυτή ή ακρίβεια οδήγησε στην άνατίναξη της ιδέας ότι μπορεί νά υπάρξει μιά όρθολογική θεμελίωση της μαθηματικής. Δέν είναι άχρηστο για τό θέμα μας νά υπενθυμίσουμε στους νοσταλγούς των άπόλυτων βεβαιότητων τήν καθαντό τραγική μοίρα της προσπάθειας του Hilbert, πού διακήρυξε ότι τό πρόγραμμά του ήταν « νά έξαλείψει από τόν κόσμο μιά για πάντα όλα τά ζητήματα θεμελίωσης » (*die Grundlagenfragen ein für allemal aus der Welt zu schaffen*) και έξαπέλυε έτσι ένα έργο πού έμελλε νά δείξει και μάλιστα νά άποδείξει ότι τό πρόβλημα των θεμελιών θά μείνει ανάμεσά μας ώς άλντο πρόβλημα. Άκόμη μιά φορά, ή ύβρις προκαλούσε τή νέμεση.

^α Για μιά αίτιολόγηση αυτών των ιδεών, βλ. « Le monde morcelé », *Textures*, τευχ. 4-5, 1972, σ. 3-40 και « Science moderne et interrogation philosophique », *Encyclopaedia Universalis — Organum*, τ. XVII, σ. 43-73 [τόρα στά *Carrefours du labyrinthe*, όπ. π., σ. 147-217].

⁸ Η στιγμή της διαύγασης περιέχεται πάντοτε, αναγκαστικά, στό πράττειν. Όμως, από αυτό δέν προκύπτει ότι πράττειν και θεωρία είναι συμμετρικά, στό ίδιο επίπεδο, ότι τό καθένα περιλαμβάνει τό άλλο. Τό πράττειν συνιστά τό ανθρώπινο σύμπαν, του όποίου ή θεωρία άποτελεί τμήμα. Η ανθρωπότητα έμπλέκεται σέ μιά πολύμορφη συνειδητή δραστηριότητα, όρίζει τόν έαυτό της ώς πράττειν (πού περιέχει τή διαύγαση μέσα στό πλαίσιο του πράττειν και σέ σχέση μ' αυτό, ώς αναγκαία αλλά όχι δεσπόζουσα στιγμή). Η θεωρία ώς τέτοια είναι ένα, ειδικό πράττειν, αναδύεται όταν ή στιγμή της διαύγασης γίνεται πρόταγμα δι' έαυτό. Μ' αυτή τήν έννοια μπορούμε νά πούμε ότι υπάρχει πραγματικά « πρωτείο του πρακτικού νου ». Μπορούμε νά συλλάβουμε, και υπήρξε επί χιλιετηρίδες, μιά

από τήν ίδια τή στιγμή πού « κατανοούμε » αυτό πού είναι : είναι φιλοσοφία, δηλαδή και πολύ και πολύ λίγο. « Ξεπεράσαμε » τή φιλοσοφία – δηλαδή : δέν τήν ξεχάσαμε, κι ακόμη λιγότερο τήν περιφρονήσαμε, αλλά : τήν τοποθετήσαμε στή θέση της – απ' τή στιγμή εκείνη πού κατανοήσαμε ότι δέν είναι παρά ένα πρόταγμα, αναγκαίο αλλά άδέβαιο όσον άφορᾶ τήν προέλευσή του, τήν έμβέλεια και τή μοίρα του. Ίσως, ούτε ακριβώς μιά περιπέτεια, αλλά ούτε και μιά παρτίδα σκακιού, κι ακόμη λιγότερο πραγματοποίηση της όλικης διαφάνειας του κόσμου για τό υποκείμενο, και του υποκειμένου για τόν έαυτό του. Και, αν ή φιλοσοφία έρχόταν νά επιβάλει σέ μιά πολιτική πού θά ήθελε νά είναι συγχρόνως διαυγής και ριζοσπαστική τό πρότερον της όλικης αυστηρότητας και της ζητούσε νά θεμελιωθεί τελείως λογικά, ή πολιτική θά είχε κάθε νόμιμο δικαίωμα νά της άπαντήσει : δέν έχετε λοιπόν καθρέφτη στό σπίτι σας; ή μήπως ή δραστηριότητά σας συνίσταται στην καθιέρωση μέτρων πού ισχύουν για τούς άλλους, αλλά μέ τά όποια είναι άνίκανη ή ίδια νά μετρηθεί ;

Τέλος, αν οί ιδιαίτερες τεχνικές είναι « όρθολογικές » δραστηριότητες, ή ίδια ή τεχνική (χρησιμοποιούμε εδώ τόν όρο μέ τήν περιορισμένη τρέχουσα έννοιά του) δέν είναι καθόλου. Οί τεχνικές ανήκουν στην τεχνική, ή ίδια όμως ή τεχνική δέν ανήκει στό τεχνικό. Στην ιστορική της πραγματικότητα, ή τεχνική είναι ένα πρόταγμα, του όποίου τό νόημα παραμένει άδέβαιο, τό μέλλον σκοτεινό και ο τελικός σκοπός άπροσδιόριστος, όντας προφανώς αυτονόητο ότι ή ιδέα του νά γίνουμε « κύριοι και κάτοχοι της φύσεως » δέν σημαίνει άπολύτως τίποτα.

Η άπαίτηση θεμελίωσης του έπαναστατικού προτάγματος σέ μιά πλήρη θεωρία ίσοδυναμεί λοιπόν στην πραγματικότητα μέ τήν έξομοίωση της πολιτικής μέ μιά τεχνική, και μέ τή θέση του χώρου όπου ή πολιτική δρα – της ιστορίας – ως δυνατού αντικειμένου μιάς πεπερασμένης και έξαντλητικής γνώσης. Η αντιστροφή αυτού του συλλογισμού, και ή έξαγωγή, από τήν άδυνατότητα μιάς τέτοιας γνώσης, του συμπεράσματος της άδυνατότητας κάθε διαυγούς έπαναστατικής πολιτικής σημαίνει τελικά τήν έν σώματι άπόρριψη όλων των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων και της ιστορίας, ως άνεπαρκών, σύμφωνα μ' ένα πλασματικό σάνταρ. Όμως, ή πολιτική δέν είναι ούτε συγκεκριμενοποίηση μιάς άπόλυτης γνώσης, ούτε τεχνική, ούτε τυφλή θέληση δέν ξέρω ποιού πράγματος· ανήκει σ' έναν άλλο χώρο, στον χώρο του πράττειν, και σ' αυτό τόν ιδιαίτερο τρόπο του πράττειν πού είναι ή πράξη.

άνθρωπότητα χωρίς θεωρία· ανθρωπότητα όμως χωρίς πράττειν δέν μπορεί νά υπάρξει.

Πράξη και πρόταγμα

Ἀποκαλοῦμε *πράξη* αὐτό τό πράττειν, μέσα στό ὁποῖο σκοπεύουμε τόν ἄλλο ἢ τούς ἄλλους ὡς αὐτόνομα ὄντα, καί τούς θεωροῦμε ὡς τόν οὐσιαστικό παράγοντα τῆς ἀνάπτυξης τῆς ἴδιας τους τῆς αὐτονομίας. Ἡ ἀληθινή πολιτική, ἡ ἀληθινή παιδαγωγική, ἡ ἀληθινή ἰατρική, στό μέτρο πού ὑπῆρξαν ποτέ, ἀνήκουν στήν *πράξη*.

Στήν πράξη ὑπάρχει ἓνα *πρακτέον*, αὐτό ὅμως τό *πρακτέον* εἶναι εἰδικό: ἡ ἀνάπτυξη ἀκριβῶς τῆς αὐτονομίας τοῦ ἄλλου ἢ τῶν ἄλλων (πράγμα πού δέν συμβαίνει στήν περίπτωση τῶν ἀπλῶς προσωπικῶν σχέσεων, ὅπως ἡ φιλία ἢ ὁ ἔρωτας, ὅπου αὐτή ἡ αὐτονομία ἀναγνωρίζεται, ἀλλά ἡ ἀνάπτυξή της δέν τίθεται σάν ἓνας ξεχωριστός στόχος, διότι αὐτές οἱ σχέσεις δέν ἔχουν τελικότητα ἐξωτερική πρὸς τήν ἴδια τή σχέση). Θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι γιά τήν *πράξη* ἡ αὐτονομία τοῦ ἄλλου ἢ τῶν ἄλλων ἀποτελεῖ ταυτόχρονα σκοπό καί μέσο· ἡ *πράξη* εἶναι αὐτό πού σκοπεύει τήν ἀνάπτυξη τῆς αὐτονομίας ὡς σκοπό καί χρησιμοποιεῖ πρὸς αὐτό τόν σκοπό τήν αὐτονομία ὡς μέσο. Αὐτός ὁ τρόπος τοῦ λέγειν εἶναι βολικός, γιατί εἶναι εὐκόλα κατανοητός. Ἀποτελεῖ ὅμως, στήν κυριολεξία, γλωσσική κατάχρηση, καί οἱ ὅροι σκοπός καί μέσο εἶναι ἀπόλυτα ἀπρόσφοροι σ' αὐτό τό πλαίσιο. Ἡ *πράξη* ἀντιστέκεται στήν προσπάθεια ἀναγωγῆς της σ' ἓνα σχῆμα σκοπῶν καί μέσων. Τό σχῆμα τοῦ σκοποῦ καί τῶν μέσων ἀνήκει ἀκριβῶς, ὡς ἴδιον, στήν τεχνική δραστηριότητα, διότι αὐτή ἔχει νά κάνει μ' ἓναν ἀληθινό σκοπό, ἓνα σκοπό πού εἶναι σκοπός, ἓνα σκοπό πεπερασμένο καί ὀρισμένο πού μπορεῖ νά τεθεῖ ὡς ἀναγκαῖο ἢ πιθανό ἀποτέλεσμα, ἐν ὄψει τοῦ ὁποῖου ἡ ἐπιλογή τῶν μέσων ἀνάγεται σέ πρόβλημα ὑπολογισμοῦ, κατά τό μᾶλλον ἢ ἥττον ἀκριβοῦς· μ' αὐτό τόν σκοπό, τά μέσα δέν ἔχουν καμιά ἐσωτερική σχέση, ἀπλῶς μιά σχέση αἰτίου καί αἰτιατοῦ⁹.

Ὅμως, μέσα στήν *πράξη*, ἡ αὐτονομία τῶν ἄλλων δέν εἶναι ἓνας σκοπός ἢ τέλος, εἶναι, χωρίς λογοπαίγνια, μιά ἀρχή, ὅ,τι ἄλλο θέλουμε ἐκτός ἀπό τέλος; δέν εἶναι πεπερασμένη, δέν μᾶς ἐπιτρέπει νά τήν ὀρίσουμε

⁹ « Τό ἐπάγγελμά μου, τά παιδιά μου, εἶναι γιά μένα σκοποί ἢ μέσα, ἢ καί τό ἓνα καί τό ἄλλο, διαδοχικά; Δέν εἶναι τίποτα ἀπ' ὅλα αὐτά: ἀσφαλῶς δέν εἶναι μέσα γιά τή ζωή μου, πού χάνεται σ' αὐτά, ἀντί νά τά χρησιμοποιεῖ, καί εἶναι κάτι ἀκόμη περισσότερο ἀπό σκοποί, γιατί ἓνας σκοπός εἶναι αὐτό πού θέλει κανεῖς, καί ἐγώ θέλω τό ἐπάγγελμά μου, τά παιδιά μου, χωρίς νά ὑπολογίζω ἀπό πρῖν πού αὐτό θά μέ ὀδηγήσει, καί τά θέλω πέρα ἀπ' αὐτό πού μπορῶ νά ξέρω γι' αὐτά. Ὅχι ὅτι ἀφιερώνομαι κι ἐγώ δέν ξέρω πού: Τά βλέπω μ' αὐτό τό εἶδος ἀκριβείας πού ἔχουν τά πράγματα πού ὑπάρχουν, τά ἀναγνωρίζω μέσα σ' ὅλα, χωρίς νά ξέρω ἐντελῶς ἀπό τί εἶναι καμωμένα. Οἱ συγκεκριμένες μας ἀποφάσεις δέν σκοπεύουν κλειστές σημασίες ». Αὐτή ἡ φράση τοῦ Maurice Merleau-Ponty (*Les Aventures de la dialectique*, Παρίσι Gallimard, 1955, σ. 172) περιέχει, ὑπόρρητα, τόν πλησιέστερο ὀρισμό πού δόθηκε, ἀπ' ὅσο γνωρίζουμε, γιά τήν *πράξη*.

ποῖα μιᾶς ὁποιασδήποτε κατάστασης ἢ βάσει ὁποιασδήποτε χαρακτηρηστικῶν. Ὑπάρχει ἐσωτερική σχέση μεταξύ σκοπευομένου καί αὐτοῦ μέ τοῦ ὁποῖο τό σκοπευόμενο σκοπεύεται (ἄσκηση αὐτῆς τῆς αὐτονομίας), καί εἶναι δύο στιγμές μίας διαδικασίας· τέλος, μολονότι ἐκτυλίσσεται σ' ἓνα συγκεκριμένο πλαίσιο πού τήν προσδιορίζει, καί μολονότι πρέπει νά εἶναι ὑπόψη της τό πολύπλοκο δίκτυο τῶν αἰτιακῶν σχέσεων πού διατρέχουν τό πεδίο της, ἡ *πράξη* δέν μπορεῖ ποτέ νά ἀναγάγει τήν ἐπιλογή τοῦ τρόπου ἐνεργείας της σ' ἓναν ἀπλό ὑπολογισμό· ὄχι γιατί αὐτός θά ἦταν ἐξαιρετικά πολύπλοκος, ἀλλά γιατί, ἐξ ὀρισμοῦ, θά ἄφηνε νά διαφανεῖ ὁ οὐσιώδης παράγοντας – ἡ αὐτονομία.

Ἡ *πράξη* εἶναι βέβαια μιά συνειδητή δραστηριότητα, καί δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει παρά μέσα στή διαύγεια· εἶναι ὅμως κάτι ἐντελῶς ἄλλο ἀπ' τήν ἐφαρμογή μιᾶς προηγούμενης γνώσης (καί δέν μπορεῖ νά δικαιωθεῖ μ' τήν ἐπίκληση μιᾶς τέτοιας γνώσης – πράγμα πού δέν σημαίνει ὅτι δέν μπορεῖ νά δικαιωθεῖ). Στηρίζεται σέ μιά γνώση, πού ὅμως εἶναι πάντοτε ἀποσπασματική καί προσωρινή. Εἶναι ἀποσπασματική, διότι δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει ἐξαντλητική θεωρία τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς ἱστορίας· εἶναι προσωρινή, διότι ἡ ἴδια ἡ *πράξη* κάνει συνεχῶς ν' ἀναδύεται μιά νέα γνώση, διότι *κάνει τόν κόσμο νά μιλάει μέ μιά γλώσσα ταυτόχρονα μορφολογική καί καθολική*. Αὐτός εἶναι ὁ λόγος, γιά τόν ὁποῖο οἱ σχέσεις της μέ τή θεωρία, τήν ἀληθινή καί καλῶς ἐννοούμενη θεωρία, εἶναι ἀπείρως στενότερες καί βαθύτερες ἀπό τίς σχέσεις μιᾶς ὁποιασδήποτε τεχνικῆς ἢ « αὐστηρῶς ὀρθολογικῆς » πρακτικῆς, γιά τήν ὁποία ἡ θεωρία δέν εἶναι ἀπὸ τ' ἄλλο ἀπὸ ἓνας κώδικας νεκρῶν συνταγῶν καί ἡ ὁποία δέν μπορεῖ ποτέ νά συναντήσῃ, μέσα σ' αὐτά πού χειρίζεται, τό νόημα. Ἡ παράλληλη συγκρότηση τῆς ψυχαναλυτικῆς πρακτικῆς καί θεωρίας ἀπὸ τόν Φρόυντ, ἀπὸ τό 1886 ὡς τόν θάνατό του, προσφέρουν ἴσως τό καλύτερο παράδειγμα αὐτῆς τῆς διπλῆς σχέσης. Ἡ θεωρία θά ἦταν ἀδύνατο νά εἶχε δοθεῖ ἐκ τῶν προτέρων, ἐφόσον ἀναδύεται συνεχῶς ἀπὸ τήν ἴδια τήν δραστηριότητα. Διαύγηση καί μετασχηματισμός τοῦ πραγματικοῦ πορεύονται, μέσα στήν *πράξη*, σ' ἓναν ἀμοιβαῖο προσδιορισμό. Κι αὐτή ἀκριβῶς ἡ διπλή πορεία ἀποτελεῖ τή δικαίωση τῆς *πράξης*. Ὅμως, στή λογική δομή τοῦ συνόλου πού ἀποτελοῦν, ἡ δραστηριότητα προηγείται ἀπὸ τή διαύγηση, διότι γιά τήν *πράξη* ὁ ἔσχατος βαθμός δέν εἶναι ἡ διαύγηση, ἀλλά ὁ μετασχηματισμός τοῦ δεδομένου¹⁰.

¹⁰ Σέ μιά πειραματική ἐπιστήμη ἡ ἐπιστήμη τῆς παρατήρησης μπορεῖ ἐπίσης νά φανεῖ ὅτι ἡ « δραστηριότητα » προηγείται ἀπὸ τή « διαύγηση »· ὅμως δέν προηγείται παρά στόν χρόνο καί ὄχι στή λογική τάξη. Προχωροῦμε σέ ἓνα πείραμα, γιά νά διευκρινίσουμε καί ὄχι τό ἀντίθετο. Καί ἡ δραστηριότητα τοῦ πειραματισμοῦ δέν εἶναι μετασχηματιστική παρά μόνο σέ μιά ἐπιπόλαιη ἢ τυπική ἔννοια: δέν σκοπεύει τόν μετασχηματισμό τοῦ ἀντικειμένου της ὡς τέτοιο, καί ἂν τό τροποποιεῖ, τοῦτο γίνεται, γιά νά ἐμφανίσει μιά « βαθύτερη » στιβάδα τοῦ ἀντι-

Μιλήσαμε για άποσπασματική και προσωρινή γνώση, κι αυτό μπορεί να δώσει την έντύπωση ότι τό ουσιαστικό μέρος της πράξης (και όλου του πράττειν) είναι άρνητικό, μιά στέρηση ή μιά έλλειψη, σέ σχέση με μιά άλλη κατάσταση πού αυτή θά ήταν πλήρης, θά είχε στή διάθεσή της μιά έξαντλητική θεωρία ή τήν απόλυτη Γνώση. Αυτή όμως ή φαινομενική έντύπωση όφείλεται στή γλώσσα, υπόδουλη ενός τρόπου χειρισμού τών προβλημάτων διαμορφωμένου από χιλιάδες χρόνια, και πού συνίσταται στό να κρίνουμε ή να σκεπτόμαστε τό πραγματικό κατά τό πλασματικό. "Αν είμασταν σίγουροι ότι θά γινόμασταν αντιληπτοί, αν δέν έπρεπε να λάβουμε υπόψη μας τίς επίμονες προκαταλήψεις και προϋποθέσεις πού κυριαρχούν ακόμη και στή πιά κριτικά πνεύματα, θά λέγαμε απλώς : ή πράξη στηρίζεται σέ μιά πραγματική γνώση (περιορισμένη, φυσικά, προσωρινή, φυσικά - όπως κάθε τί τό πραγματικό) και δέν θά είχαμε αισθανθεί τήν ανάγκη να προσθέσουμε : όντας μιά διαυγής δραστηριότητα, δέν μπορεί προφανώς να επικαλείται τό φάντασμα μιάς άπατηλής απόλυτης γνώσης. Αυτό πού θεμελιώνει τήν πράξη δέν είναι μιά πρόσκαιρη ανεπάρκεια τής γνώσης μας πού θά μπορούσε προοδευτικά να μειωθεί· κι ούτε καν ό μετασχηματισμός του σημερινού όρίζοντα τής γνώσης μας σέ απόλυτο σύνορο¹¹. "Η « σχετική » διαύγεια τής πράξης δέν είναι ένα μή-χειρόν, ένα έλλείψει-καλυτέρου - όχι μόνο γιατί ένα τέτοιο καλύτερο δέν υπάρχει πουθενά, αλλά γιατί αποτελεί τήν άλλη όψη τής θετικής τής υπόστασης : τό ίδιο τό αντικείμενο τής πράξης είναι τό καινούργιο, αυτό πού δέν επιτρέπει τήν αναγωγή του στήν απλή ύλοποιημένη αποτύπωση μιάς εκ τών προτέρων συγκροτημένης όρθολογικής τάξεως, με άλλα λόγια, τό ίδιο τό πραγματικό, και όχι ένα σταθερό κατασκευάσμα, περιορισμένο και νεκρό.

Αυτή ή « σχετική » διαύγεια αντιστοιχεί επίσης σέ μιά άλλη όψη τής πράξης έξίσου ουσιώδη· στό ότι τό ίδιο της τό υποκείμενο μετασχηματίζεται συνεχώς από τήν έμπειρία αυτή στήν όποία εντάσσεται και τήν όποία κάνει, αλλά και ή όποία τό κάνει επίσης. « Οί παιδαγωγοί εκπαιδούνται », « τό ποίημα κάνει τόν ποιητή του ». Είναι δέ αυτόνομη όπι από αυτό προκύπτει μιά διαρκής τροποποίηση, στό περιεχόμενο και στή μορφή, τής σχέσης ανάμεσα σ' ένα υποκείμενο και σ' ένα αντικείμενο, πού δέν μπορούν να όρισθουν μιά για πάντα.

Αυτό πού μέχρι τώρα όνομάζεται πολιτική, υπήρξε σχεδόν πάντοτε

κειμένου ως « ταυτήν » ή « σταθερά ». [Η έμμομη ιδέα τής επιστήμης είναι τά « αμετάβλητα »].

¹¹ "Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι ή φυσική μπορεί να φτάσει κάποτε σέ μιά « έξαντλητική γνώση » του αντικειμένου της (υπόθεση άλλωστε παράλογη), αυτό δέν θά είχε καμία συνέπεια ως προς αυτό πού λέμε για τήν ιστορική πράξη.

να μίγμα, στό όποιο έδέσποσε ή πλευρά τής χειραγώγησης, ό χειρισμός των ανθρώπων ως αντικειμένων, με βάση τίς ως γνωστές υποτιθέμενες ιδιότητες και αντιδράσεις τους. Αυτό πού έμεις όνομάζουμε επαναστατική πολιτική, είναι μιά πράξη πού τάσσει ως αντικείμενο στον έαυτό της τήν όργάνωση και τόν προσανατολισμό τής κοινωνίας, με σκοπό τήν άπτονομία όλων, και αναγνωρίζει ότι αυτή προϋποθέτει ένα ριζικό μετασχηματισμό τής κοινωνίας, πού δέν θά είναι κι αυτός δυνατός παρά μέσα από τήν εκδίπλωση τής αυτόνομης δραστηριότητας των ανθρώπων.

Εύκολα θά συμφωνήσει κανείς (με τό εύεργέτημα τής απογραφής μερικών σύντομων ιστορικών φάσεων) ότι μιά τέτοια πολιτική δέν υπήρξε μέχρι σήμερα. Πώς και γιατί θά μπορούσε να υπάρξει τώρα ; Σέ τί θά μπορούσε να στηριχθεί ;

Η απάντηση σ' αυτό τό έρώτημα παραπέμπει στή συζήτηση του ίδιου του περιεχομένου του επαναστατικού προτάγματος πού είναι ακριβώς ή αναδιοργάνωση και ό αναπροσανατολισμός τής κοινωνίας με τήν αυτόνομη δράση των ανθρώπων.

Τό πρόταγμα είναι τό στοιχείο τής πράξης (και κάθε δραστηριότητας). Είναι μιά καθορισμένη πράξη, θεωρούμενη ως προς τούς δεσμούς της με τό πραγματικό, ως προς τό συγκεκριμένο-ποιημένο όρισμό των στόχων της, ως προς τήν εξειδίκευση των μεσεύσεων της. Είναι ή πρόθεση ενός μετασχηματισμού του πραγματικού πού καθοδηγείται από μιά παράσταση του νοήματος αυτού του μετασχηματισμού, λαμβάνοντας υπόψη τις πραγματικές συνθήκες και έμψυχώνοντας μιά δραστηριότητα.

Δέν πρέπει να συγχέουμε πρόταγμα και σχέδιο*. Τό σχέδιο αντιστοιχεί στήν τεχνική στιγμή μιάς δραστηριότητας, όταν συνθήκες, στόχοι, μέσα, μπορούν να καθορισθουν και καθορίζονται « ακριβώς », και όταν ή άμοιβαία διάταξη μέσων και σκοπών στηρίζεται σέ μιά έπαρκή γνώση του σχετικού τομέα. (Η έκφραση, συνεπώς, « οικονομικό σχέδιο », βολική κατά τά άλλα, αποτελεί στήν κυριολεξία μιά γλωσσική κατάχρηση).

Πρέπει επίσης να διακρίνουμε πρόταγμα και δραστηριότητα του ήθικου υποκειμένου » τής παραδοσιακής φιλοσοφίας. Αυτή ή δραστηριότητα καθοδηγείται - όπως ό θαλασσοπόρος από τόν πολικό άστέρα, κατά τήν περίφημη εικόνα του Κάντ - από τήν ιδέα τής ήθικότητας, ορίσκει όμως, τήν ίδια στιγμή, σέ άπειρη άπόσταση από αυτήν. Υπάρχει λοιπόν διηνεκής μή-σύμπτωση ανάμεσα στήν πραγματική δραστηριότητα ενός ήθικου υποκειμένου και στήν ήθική ιδέα, ενώ συγχρόνως υπάρχει και σχέση. "Ομως αυτή ή σχέση παραμένει διαφορούμενη, όπι ή ιδέα είναι συγχρόνως τέλος και μή-τέλος· τέλος, όπι εκφράζει, χωρίς τίποτα να περισσεύει ή να λείπει, αυτό πού θά έπρεπε να είναι· μή-τέλος, άφου, έξ όρισμού, δέν τίθεται ζήτημα να έπιτευχθεί ή να πραγματοποιηθεί. "Ομως τό πρόταγμα σκοπεύει τήν πραγμάτωσή του σαν ουσιαστική στιγμή. "Αν υπάρχει διάσταση μεταξύ παράστασης και πρα-

γμάτωσης, τούτο δέν ὀφείλεται σέ λόγους ἀρχῆς, ἀλλά μᾶλλον ὑπάγεται σέ ἄλλες κατηγορίες καί ὄχι στήν ἀπόσταση μεταξύ « ἰδέας » καί « πραγματικότητας » : παραπέμπει σέ μιά καινούργια τροποποίηση, τόσο τῆς παράστασης ὅσο καί τῆς πραγματικότητας. Αὐτό πού, ἀπό αὐτή τήν ἀποψη, ἀποτελεῖ τόν πυρήνα τοῦ προτάγματος, εἶναι ἓνα νόημα κι ἓνας προσανατολισμός (κατεύθυνση πρὸς) πού ἐπιδέχεται εὐκόλη καθήλωση σέ « καθαρές καί διακεκριμένες ἰδέες » καί πού ξεπερνᾷ τήν ἴδια τήν παράσταση τοῦ προτάγματος, ὅπως αὐτή θά μπορούσε νά προσδιορισθεῖ μιά ὁποιαδήποτε δεδομένη στιγμή.

Ὅταν πρόκειται γιά πολιτική, ἡ παράσταση τοῦ ἐπιδιωκόμενου μετασχηματισμοῦ, ὁ ὀρισμός τῶν στόχων, μπορεῖ νά πάρει – καί πρέπει κατ' ἀνάγκη νά πάρει, ὑπό ὀρισμένες συνθήκες – τή μορφή τοῦ προγράμματος. Τό πρόγραμμα εἶναι μιά προσωρινή συγκεκριμενοποίηση τῶν στόχων τοῦ προτάγματος σέ σημεία πού κρίνονται οὐσιώδη στίς δεδομένες περιστάσεις, στό μέτρο πού ἡ πραγματοποίησή τους θά ἐπέφερε ἢ θά διευκόλυνε, ἀπό τήν ἴδια τῆς τῆ δυναμική, τήν πραγματοποίηση τοῦ συνόλου τοῦ προτάγματος. Τό πρόγραμμα δέν εἶναι παρά μιά ἀποσπασματική καί προσωρινή μορφή τοῦ προτάγματος. Τά προγράμματα περνοῦν, τό πρόταγμα παραμένει. Ὅπως καί γιά ὅτιδήποτε ἄλλο, μπορεῖ εὐκόλα νά ὑπάρξει πτώση καί ἐκφυλισμός τοῦ προγράμματος· τό πρόγραμμα μπορεῖ νά θεωρηθεῖ σάν κάτι τό ἀπόλυτο, ἡ δραστηριότητα καί οἱ ἄνθρωποι νά ξενωθοῦν στό πρόγραμμα. Κάτι τέτοιο, καθ' ἑαυτό, δέν ἀποδεικνύει τίποτα ἐναντίον τῆς ἀναγκαιότητας τοῦ προγράμματος.

Ἄλλά τό θέμα μας ἐδῶ δέν εἶναι ἡ φιλοσοφία τῆς πρακτικῆς σάν τέτοιας, οὔτε ἡ διαύγαση τῆς ἔννοιας τοῦ προτάγματος δι' ἑαυτήν. Θέλουμε νά δείξουμε τή δυνατότητα, καί νά διασαφηνίσουμε τό νόημα τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος, ὡς προτάγματος μετασχηματισμοῦ τῆς σημερινῆς κοινωνίας σέ μιά κοινωνία ὀργανωμένη καί προσανατολισμένη πρὸς τήν αὐτονομία ὄλων, αὐτός δέ ὁ μετασχηματισμός θά πραγματοποιηθεῖ ἀπ' τήν αὐτόνομη δράση τῶν ἀνθρώπων ἔτσι ὅπως ἡ σημερινή κοινωνία τούς παράγει¹².

Οὔτε αὐτή, οὔτε ὁποιαδήποτε ἄλλη συζήτηση, εἶναι ποτέ δυνατό νά γίνει πάνω σέ μιά *tabula rasa*. Αὐτό πού λέμε σήμερα στηρίζεται κατ' ἀνάγκη – κι αὐτό βέβαια θά μπορούσε νά πει, ἂν δέν δίναμε προσοχή,

¹² Αὐτό σημαίνει: μιά ἐπανάσταση τῶν ἐργαζομένων μαζῶν πού θά ἐξαλείψει τήν κυριαρχία κάθε ἰδιαίτερου στρώματος πάνω στήν κοινωνία καί θά ἐγκαθιδρύσει τήν ἐξουσία τῶν συμβουλίων τῶν ἐργαζομένων πάνω σέ ὅλες τίς πλευρές τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Σχετικά μέ τό πρόγραμμα, πού συγκεκριμενοποιεῖ στίς σημερινές ἱστορικές περιστάσεις τούς στόχους μιᾶς τέτοιας ἐπανάστασης, βλέπε στό τεύχ. 22 τοῦ *S. ou B.* (Ἰούλιος 1957): « Sur le contenu du socialisme, II » [Ἦδη στόν τόμο *Le contenu du socialisme*, ὅπ. π., σ. 103-221].

θα κολλάει – πάνω σέ ὅ,τι ἤδη εἰπώθηκε, ἀπό πολύν καιρό, ἀπό ἄλλους καί ἀπό μᾶς. Οἱ συγκρούσεις πού σπαράζουν τή σημερινή κοινωνία, ὁ παραλογισμός πού τή δεσπόζει, ἡ διαρκῆς παλινδρόμηση τῶν ἀτόμων καί τῶν μαζῶν ἀπ' τόν ἀγῶνα στήν ἀπάθεια, καί ἀντιστρόφως, ἡ ἀνικανότητα τοῦ συστήματος νά βουλευθεῖ καί μέ τόν μέν ἢ μέ τήν δέ, ἡ πείρα ἀπό τίς ἐπαναστάσεις τοῦ παρελθόντος ὅπως κι αὐτό πού, κατά τή γνώμη μας, ἀποτελεῖ τήν ἀνιούσα γραμμή πού συνδέει τίς κορυφές τους, αἱ δυνατότητες μιᾶς σοσιαλιστικῆς ὀργάνωσης τῆς κοινωνίας καί οἱ τρόποι αὐτῆς τῆς ὀργάνωσης, στόν βαθμό πού μπορούμε νά τούς καθορίσουμε ἀπό τώρα, ὅλα αὐτά προϋποτίθενται ἀναγκαστικά σ' αὐτά πού λέμε, καί δέν εἶναι δυνατό νά ἐπανέλθουμε. Ἐδῶ θέλουμε μόνο νά διαφωτίσουμε τά κυριότερα ἐρωτήματα πού ἀνοιξε ἡ κριτική πού ἀσκήσαμε στόν μαρξισμό καί ἡ ἀπόρριψη τῆς ἀνάλυσής του γιά τόν καπιταλισμό, τῆς θεωρίας του γιά τήν ἱστορία, τῆς γενικῆς του φιλοσοφίας. Ἐάν δέν ὑπάρχει οἰκονομική ἀνάλυση πού θά μπορούσε νά δείξει, μέσα σ' ἓναν ἀντικειμενικό μηχανισμό, τά θεμέλια τῆς κρίσης τῆς σημερινῆς κοινωνίας καί ταυτόχρονα τήν ἀναγκαία μορφή τῆς μελλοντικῆς κοινωνίας, πῶς μποροῦν νά εἶναι οἱ βάσεις τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος μέσα στήν πραγματική κατάσταση, καί ἀπό πού μπορούμε νά ἀντλήσουμε μιά ὁποιαδήποτε ἰδέα γιά μιά ἄλλη κοινωνία ; Ἡ κριτική τοῦ ὀρθολογισμοῦ δέν ἀποκλείει τή δυνατότητα ἐγκαθίδρυσης μιᾶς « ἐπαναστατικῆς δυναμικῆς » πού νά καταστρέφει καί νά οἰκοδομεῖ ; Πῶς μποροῦμε νά θέσουμε ἓνα ἐπαναστατικό πρόταγμα, χωρίς νά θέλουμε νά συλλάβουμε τή σημερινή καί κυρίως τή μελλοντική κοινωνία σάν ὀλότητα καί, ἐπιπλέον, σάν ὀρθολογική ὀλότητα, χωρίς λοιπόν νά ξαναπέσουμε στήν παγίδα πού μόλις ὑποδείξαμε ; Ἀφοῦ ἐξαλείψουμε τήν ἐγγύηση τῶν « ἀντικειμενικῶν διαδικασιῶν », τί ἀπομένει ; Γιατί θέλουμε τήν ἐπανάσταση – καί γιατί οἱ ἄνθρωποι θά τήν ἤθελαν ; Γιατί θά ἦταν ἱκανοί γι' αὐτήν, καί τό πρόταγμα μιᾶς σοσιαλιστικῆς ἐπανάστασης δέν προϋποθέτει τήν ἴδια ἓνος μελλοντικοῦ « ὀλικοῦ ἀνθρώπου », ἓνος ἀπόλυτου ὑποκειμένου πού καταγγείλαμε ; Τί σημαίνει γιά τήν ἀκρίβεια αὐτονομία, καί ὡς πῶς τοῦτο σημεῖο εἶναι πραγματοποιήσιμη ; Ὅλα αὐτά δέν διογκώνουν ὑπέροτρα τόν ρόλο τοῦ συνειδητοῦ, δέν καθιστοῦν τήν ξένωση ἓνα κακό ὄνειρο, ἀπό τό ὁποῖο εἴμαστε ἔτοιμοι νά ξυπνήσουμε, καί τήν προηγούμενη ἱστορία μιά δυστυχῆ σύμπτωση ; Ὑπάρχει νόημα στό αἴτημα μιᾶς οἰκιστικῆς ἀνατροπῆς, δέν κυνηγοῦμε τήν αὐταπάτη μιᾶς ἀπόλυτης ἀνατροπῆς ; Δέν ὑπάρχει, πίσω ἀπ' ὅλα αὐτά, μιά ἄλλη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ;

2. ΡΙΖΕΣ ΤΟΥ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΟΥ ΠΡΟΤΑΓΜΑΤΟΣ

Οί κοινωνικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος

Δέν μπορεί νά υπάρξει ολοκληρωμένη θεωρία τῆς ἱστορίας, καί ἡ ἰδέα μιᾶς ὀλικῆς ὀρθολογικότητας τῆς ἱστορίας εἶναι παράλογη. Ὅμως ἡ ἱστορία καί ἡ κοινωνία δέν εἶναι καί ἀν-ὀρθολογικές μέ μιᾶ θετική ἔννοια. Προσπαθήσαμε ἤδη νά δείξουμε ὅτι ὀρθολογικό καί μή-ὀρθολογικό διασταυρώνονται συνεχῶς μέσα στήν ἱστορική καί κοινωνική πραγματικότητα, κι αὐτή ἀκριβῶς ἡ διασταύρωση εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς δράσης.

Ἡ ἱστορική πραγματικότητα δέν εἶναι τελείως καί ἐξαντλητικά ὀρθολογική. Ἄν ἦταν, δέν θά ὑπῆρχε ποτέ πρόβλημα πράττειν, διότι τά πάντα θά εἶχαν ἤδη εἰπωθεῖ. Τό πράττειν συνεπάγεται ὅτι τό πραγματικό δέν εἶναι ὀρθολογικό ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον· συνεπάγεται ὅμως καί ὅτι δέν εἶναι καί ἓνα χάος, ὅτι περιλαμβάνει ραβδώσεις, δυναμικές γραμμές, νευρώσεις πού ὀριοθετοῦν τό δυνατό, τό πρακτό, ὑποδεικνύουν τό πιθανό, ἐπιτρέπουν στή δράση νά βρεῖ στηρίγματα στό δεδομένο.

Ὅτι εἶναι ἔτσι, ἡ ἀπλή ὑπαρξη θεσμισμένων κοινωνιῶν ἀρκεῖ γιά νά τό δείξει. Ὅμως μαζί μέ τούς « λόγους » τῆς σταθερότητάς της, ἀποκαλύπτονται στήν ἀνάλυση καί οἱ ρωγμές τῆς σημερινῆς κοινωνίας καί οἱ δυναμικές γραμμές τῆς κρίσης της.

Ἡ συζήτηση γιά τή σχέση τοῦ επαναστατικού προτάγματος μέ τήν πραγματικότητα, πρέπει νά ἐκτοπισθεῖ ἀπό τό μεταφυσικό πεδίο τοῦ ἱστορικοῦ ἀφευκτοῦ τοῦ σοσιαλισμοῦ – ἡ τοῦ ἱστορικοῦ ἀφευκτοῦ τοῦ μή-σοσιαλισμοῦ. Πρέπει νά εἶναι, πρῶτα ἀπ' ὅλα, μιᾶ συζήτηση γιά τή δυνατότητα ἑνός μετασχηματισμοῦ τῆς κοινωνίας πρὸς μιᾶ δεδομένη κατεύθυνση.

Αὐτή τή συζήτηση θά περιορισθοῦμε ἐδῶ νά τήν ἀρχίσουμε μέ δύο παραδείγματα¹³.

Σ' αὐτή τή θεμελιώδη κοινωνική δραστηριότητα, τήν ἐργασία, καί μέσα στίς παραγωγικές σχέσεις, στίς ὁποῖες αὐτή ἡ ἐργασία πραγματοποιεῖται, βλέπουμε τήν καπιταλιστική ὀργάνωση, ἀπό τά πρῶτα της δῆ-

¹³ Ἀκόμη μιᾶ φορά, ἡ συζήτησή μας ἐδῶ δέν μπορεί παρά νά εἶναι πολύ μερική καί εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά παραπέμψουμε στά διάφορα κείμενα πού δημοσιεύθηκαν ἤδη στό *S. ou B.* σχετικά μ' αὐτά τά ζητήματα.

ταί, νά κυριαρχεῖται ἀπό μιᾶ κεντρική σύγκρουση. Οἱ ἐργαζόμενοι δέν ἀποδέχονται παρά κατά τό ἡμῖς, δέν ἐκτελοῦν, θά λέγαμε, παρά μέ ἓνα κῆρυ, τά καθήκοντα πού τούς ἀνατίθενται. Οἱ ἐργαζόμενοι δέν μποροῦν νά συμμετέχουν πραγματικά στήν παραγωγή, καί δέν μποροῦν νά μήν συμμετέχουν. Ἡ διεύθυνση δέν μπορεῖ νά μήν ἀποκλείει τούς ἐργαζόμενους ἀπό τήν παραγωγή, καί δέν μπορεῖ νά τούς ἀποκλείει. Ἡ σύγκρουση πού προκύπτει ἀπό αὐτό – « ἐξωτερική », ἀνάμεσα σέ διευθύνοντες κι ἐκτελεστές, καί συγχρόνως « ἐσωτερικευμένη », μέσα σέ κάθε ἐκτελεστή καί κάθε διευθύνοντα – θά μποροῦσε νά τελματωθεῖ καί ν' ἀβυθυνθεῖ, ἂν ἡ παραγωγή ἦταν στατική καί ἡ τεχνική ἀπολιθωμένη, ἡ οικονομική ὅμως ἀνάπτυξη καί οἱ συνεχεῖς τεχνολογικές ἀνατροπές τήν τροφοδοτοῦν συνεχῶς.

Ἡ κρίση τῆς καπιταλιστικῆς ἐπιχείρησης ἐμφανίζει πολλαπλές ἄλλες ὀψεις, καί, ἂν θεωρούσαμε μόνο τούς ἄνω ὀρόφους της, θά μπορούσαμε ἴσως νά μιλήσουμε ἀπλῶς γιά « γραφειοκρατική δυσλειτουργία ». Ὅμως στή βάση, στό ἰσόγειο τῶν ἐργαστηρίων καί τῶν γραφείων, δέν πρόκειται γιά « δυσλειτουργία », ἀλλά γιά κανονική σύγκρουση πού ἐκφράζεται μέσα σ' ἓναν ἀδιάκοπο ἀγώνα, ἀκόμη κι ἂν αὐτός εἶναι ὑπόρρητος καί καλυμμένος. Πολύ πρῶν ἀπ' τούς επαναστάτες, οἱ καπιταλιστές θεωρητικοί καί πρακτικοί ἦταν ἐκεῖνοι πού ἀνακάλυψαν τήν ὑπαρξη καί τή σοβαρότητά της καί τήν περιέγραψαν σωστά – ἀκόμη κι ἂν σταμάτησαν, φυσικά, πρῶν ἀπό τά συμπεράσματα στά ὁποῖα αὐτή ἡ ἀνάλυση θά μποροῦσε νά τούς ὀδηγήσει, καί ἂν παρέμειναν ὑποταγμένοι στήν ἰδέα νά ὀροῦν, πάση θυσία, μιᾶ « λύση », χωρίς νά ἐνοχλήσουν τήν ὑπάρχουσα τάξη πραγμάτων.

Αὐτή ἡ σύγκρουση, αὐτός ὁ ἀγώνας, ἔχουν μιᾶ λογική καί μιᾶ δυναμική, ἀπ' ὅπου τρεῖς τάσεις ἀναδύονται :

- οἱ ἐργάτες ὀργανώνονται σέ ἄτυπες ὀμάδες καί ἀντιτάσσονται, στήν ἐπίσημη ἀπό τή διεύθυνση ἐγκατεστημένη διαχείριση, μιᾶ ἀποσπασματική « ἀντι-διαχείριση » τῆς ἐργασίας,
- οἱ ἐργάτες προτάσσουν διεκδικήσεις πού ἀφοροῦν τούς ὀρους καί τήν ὀργάνωση τῆς ἐργασίας,
- στίς φάσεις κοινωνικῆς κρίσης, οἱ ἐργάτες διεκδικοῦν ἀνοιχτά καί ἀμεσα τή διοίκηση τῆς παραγωγῆς, καί προσπαθοῦν νά τήν πραγματοποιήσουν (Ρωσία 1917-1918, Καταλωνία 1936-37, Οὐγγαρία 1956)¹⁴.

¹⁴ Ὅταν μιλοῦμε γιά λογική καί δυναμική, προφανῶς πρόκειται γιά ἱστορική λογική καί δυναμική. Γιά τήν ἀνάλυση τῆς ἄτυπης πάλης στήν παραγωγή βλ. D. Mothé « L'usine et la gestion ouvrière », *S. ou B.*, 22 (Ἰούλιος 1957), ἀναδημοσιευμένο στό *Journal d'un ouvrier*, Παρίσι, Ed. de Minuit, 1959, καθὼς καί τό κείμενό μου « Sur le contenu du socialisme, III » (*S. ou B.*, 23, Ἰαν. 1958, ἀναδημοσιευμένο στήν *Πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος*, τ. 2, ὄπ. π.)· γιά τίς « διαχειριστικές » διεκδικήσεις, βλ. « Les grèves sauvages dans l'industrie automobile

Οί τάσεις αυτές εκφράζουν τό ίδιο πρόβλημα μέσα από διάφορες χώρες και φάσεις. Ἡ ἀνάλυση τῶν συνθηκῶν τῆς καπιταλιστικῆς παραγωγῆς δείχνει ὅτι δέν εἶναι τυχαῖες, ἀλλά ὁμοούσιες μέ τούς βαθύτερους χαρακτήρες αὐτῆς τῆς παραγωγῆς. Δέν μποροῦν νά τροποποιηθοῦν ἢ ἐξαλειφθοῦν μέ ἐπί μέρους μεταρρυθμίσεις τοῦ συστήματος, ἀφοῦ ἀπορρέουν ἀπ' τή θεμελιώδη καπιταλιστική σχέση, τή διαίρεση τῆς διαδικασίας τῆς ἐργασίας σέ μιά στιγμή διεύθυνσης καί μιά στιγμή ἐκτέλεσης πού φέρονται ἀπό διαφορετικούς κοινωνικούς πόλους. Τό νόημα πού ἐνσαρκώνουν ὀρίζεται, πέρα ἀπό τό πλαίσιο τῆς παραγωγῆς, ἕναν τύπο ἀντινομίας, ἀγῶνα, καί ἄρσης αὐτῆς τῆς ἀντινομίας, οὐσιώδη γιά τήν κατανόηση ἑνός μεγάλου ἀριθμοῦ ἄλλων φαινομένων τῆς σύγχρονης κοινωνίας. Μέ λίγα λόγια, τά φαινόμενα αὐτά διαρθρώνονται μεταξύ τους, διαρθρώνονται μέ τή θεμελιακή δομή τοῦ καπιταλισμοῦ, διαρθρώνονται μέ τίς υπόλοιπες κοινωνικές σχέσεις· καί ἐκφράζουν ὄχι μόνο μιά σύγκρουση, ἀλλά μιά τάση πρὸς τήν ἐπίλυση αὐτῆς τῆς σύγκρουσης μέ τήν πραγματοποίηση τῆς ἐργατικῆς διοίκησης τῆς παραγωγῆς, πού συνεπάγεται τήν κατάργηση τῆς γραφειοκρατίας. Ἔχουμε ἐδῶ, μέσα στήν ἴδια τήν κοινωνική πραγματικότητα, μιά συγκρουσιακή δομή κι ἕνα σπέρμα λύσης¹⁵.

Αὐτό πού ἀναδεικνύει τή ρίζα τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος εἶναι λοιπόν, σ' αὐτή τήν περίπτωση, μιά περιγραφή καί μιά κριτική ἀνάλυση αὐτοῦ πού ὑπάρχει. Αὐτή ἡ περιγραφή, κι αὐτή ἡ ἀνάλυση, δέν εἶναι

américaine », « Les grèves des dockers anglais », καί « Les grèves de l'automatisme en Angleterre », *S. ou B.* 18 καί 19 (= Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, 1, ὅπ.π.)· γιά τά οὐγγρικά ἐργατικά συμβούλια καί τίς διεκδικήσεις τους βλέπε τό σύνολο τῶν κειμένων πάνω στήν οὐγγρική ἐπανάσταση πού δημοσιεύθηκαν στό 20ό τεῦχος τοῦ *S. ou B.* καθώς καί τοῦ Pannonicus « Les Conseils ouvriers de la révolution hongroise » (τεῦχ. 21). Ἐξάλλου, ἄς ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἐμφανίζεται σ' αὐτή τήν πάλι μιά διαρκῆς διαλεκτική: ὅπως τά μέσα πού χρησιμοποιεῖ ἡ διεύθυνση κατά τῶν ἐργατῶν μπορεῖ νά χρησιμοποιηθοῦν ἀπό αὐτούς καί νά στραφοῦν ἐναντίον τῆς, ἔτσι καί ἡ διεύθυνση καταφέρει νά προσοικειωθεῖ τίς θέσεις πού κατέκτησαν οἱ ἐργάτες καί, στήν ὀριακή περίπτωση, νά χρησιμοποιήσει ἀκόμη καί τήν ἀτυπη ὀργάνωσή τους. Ἀλλά κάθε μιά ἀπό αὐτές τίς προσοικειώσεις προκαλεῖ μακροπρόθεσμα μιά ἀπάντηση σ' ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο.

¹⁵ Θά συναντήσουμε συνοφρῶμένους κοινωνιολόγους πού θά διαμαρτυρηθοῦν: πῶς μποροῦμε, ἀπό τή μιά, δεδομένα πού προέρχονται ἀπό τόσο διαφορετικούς χώρους, ὅπως οἱ ἐρευνες τῆς βιομηχανικῆς κοινωνιολογίας, οἱ ἀπεργίες τῆς Standard στήν Ἀγγλία καί τῆς General Motors στήν Ἀμερική, καί ἀπό τήν ἄλλη, τήν Οὐγγρική ἐπανάσταση νά τά ὑπαγάγουμε στήν ἴδια σημασία; Αὐτό θά ἐσήμαινε παράδοση κάθε μεθοδολογικοῦ κανόνα! Οἱ ἴδιοι ὑπερευαίσθητοι κριτικοί πέφτουν ἐντούτοις σέ ἔκσταση, ὅταν βλέπουν τόν Φρόυντ νά παραβάλλει τήν « ἐπιστροφή τοῦ ἀπωθημένου » σ' ἕναν ἀσθενή κατά τή διάρκεια τῆς ψυχανάλυσής του καί σ' ὀλόκληρο τόν Ἰουδαϊκό λαό δέκα αἰῶνες μετά τόν ὑποτιθέμενο « φόνο » τοῦ Μωυσῆ.

ον, στήν πραγματικότητα, « δικές μας », μέ μιά εἰδική ἔννοια. Ἡ θεωρητικοποίηση πού κάνουμε τακτοποιεῖ ἀπλῶς αὐτό πού ἡ κοινωνία λέει ἤδη συγκεχυμένα γιά τόν ἑαυτό της, σέ ὅλα τά ἐπίπεδα. Οἱ καπιταλιστές ἢ γραφειοκράτες ἡγέτες εἶναι ἐκείνοι πού διαμαρτύρονται συνεχῶς γιά τήν ἀντίθεση τῶν ἀνθρώπων· οἱ κοινωνιολόγοι τους εἶναι αὐτοί πού τήν ἀναλύουν, πού ὑπάρχουν γιά νά τήν ἐξουδετερώσουν, καί πού ὁμολογοῦν τίς περισσότερες φορές τήν ἀδυναμία τους. Οἱ ἐργάτες εἶναι αὐτοί πού, μόλις κοιτάξουμε ἀπό πιό κοντά, ἀντιμάχονται συνεχῶς τήν ὑπάρουσα ὀργάνωση τῆς παραγωγῆς, ἀκόμη κι ἂν δέν ξέρουν ὅτι τό κάνουν. Καί, ἂν μπορούμε νά εἶμαστε ἱκανοποιημένοι γιατί « προείπαμε » ἀπό πιό πιό πρῖν τό περιεχόμενο τῆς οὐγγρικής ἐπανάστασης¹⁶, παρ' ὅλα αὐτά δέν τό ἐπινοήσαμε (ὅπως οὔτε καί ἡ Γιουγκοσλαβία, ὅπου τό πρόβλημα τίθεται ἔστω καί μέ τρόπο κατά μέγα μέρος ἀπατηλό). Ἡ κοινωνία ἢ ἴδια μιλάει γιά τήν κρίση της, σέ μιά γλώσσα πού σ' αὐτή τήν περίπτωση μόλις πού χρειάζεται ἐρμηνεία¹⁷. Ἕνας τομέας τῆς κοινω-

¹⁶ Διακηρύσσοντας, ἤδη ἀπό τό 1948, ὅτι ἡ πείρα τῆς γραφειοκρατικοποίησης κατέστησε ἐφεξῆς τήν ἐργατική διοίκηση τῆς παραγωγῆς κεντρική διεκδίκηση κάθε ἐπανάστασης (*S. ou B.*, 1 = Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία, 1, σ. 145-189).

¹⁷ Ἀπό τή μεριά μας, χρησιμοποιήσαμε τίς ἀναλύσεις πού ἔχουν γίνει ἀπό τή βιομηχανική κοινωνιολογία καί, βοηθημένοι ἀπό τό συγκεκριμένο ὕλικό πού μετέγραψαν ἐργάτες πού ζοῦν συνεχῶς αὐτή τή σύγκρουση, προσπαθήσαμε νά διατυπώσουμε τή σημασία τους καί νά φέρουμε στό φῶς τά συμπεράσματά τους. Αὐτό ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νά μᾶς ἀποδοθεῖ προσφάτως ἀπό μεταρρυθμισμένους μαρξιστές, ὅπως ὁ Lucien Sebag, ἡ κατηγορία τῆς « μεροληψίας » (βλ. *Marxisme et structuralisme*, Παρίσι, Payot, 1964, σελ. 130): διαπράξαμε τό ἀμάρτημα νά παραδεχθοῦμε ὅτι ἡ ἀλήθεια τῆς ἐπιχείρησης δίδεται συγκεκριμένα σέ ὀρισμένα ἀπό τά μέλη της, ἦτοι στούς ἐργάτες. Μέ ἄλλα λόγια: διαπιστώνοντας ὅτι ὑπάρχει πόλεμος· ὅτι καί οἱ δύο ἀντίπαλοι συμφωνοῦν ὡς πρὸς τήν ὑπαρξή του, τήν ἐπιτύχησή του, τούς τρόπους πού ἐκτυλίσσεται, καί ἀκόμη ὡς πρὸς τίς αἰτίες του, αὐτό σημαίνει ὅτι υἱοθετοῦμε μιά ἄποψη μερική καί μεροληπτική. Μποροῦμε τότε νά ἀναρωτηθοῦμε, τί, γιά τόν L. Sebag, δέν εἶναι μερικό καί μεροληπτικό: μήπως ἡ ἄποψη τῶν καθηγητῶν τῶν Πανεπιστημίων ἢ τῶν « ἐρευνητῶν » πού, αὐτοί, δέν ἀνήκουν ἴσως σέ καμιά κοινωνική ὑπο-ὀμάδα; Ἡ μήπως θέλει νά πεί ὅτι δέν μποροῦμε νά ποῦμε ποτέ τίποτα γιά τήν κοινωνία; Ὅποτε γιατί γράφει; Σ' αὐτό τό ἐπίπεδο ἕνας ἐπαναστάτης θεωρητικός δέν ἔχει ἀνάγκη νά θέσει τό αἴτημα ὅτι ἡ ἀλήθεια τῆς ἐπιχείρησης δίδεται σέ ὀρισμένα ἀπό τά μέλη της. Ὁ λόγος τῶν καπιταλιστῶν, ἀφοῦ ἀναλυθεῖ, δέν λέει τίποτε ἄλλο, ἀπό πάνω μέχρι κάτω ἡ κοινωνία μιλάει γιά τήν κρίση της. Τό πρόβλημα ἀρχίζει, ὅταν θέλουμε νά μάθουμε ἢ θέλουμε νά κάνουμε αὐτή τήν κρίση (πράγμα πού τελικά ὑπερ-καθορίζει τίς θεωρητικές ἀναλύσεις)· τότε, πράγματι, δέν μποροῦμε παρὰ νά τοποθετηθοῦμε στήν ὀπτική μιᾶς ἰδιαίτερης ὀμάδας (μιά καί ὑπάρχει κοινωνική διαίρεση), ἀλλά καί συγχρόνως τό ζήτημα δέν εἶναι πλέον « ἡ ἀλήθεια τῆς ἐπιχείρησης » (ἢ τῆς κοινωνίας) ἔτσι ὅπως εἶναι, ἀλλά ἡ « ἀλήθεια » αὐτοῦ πού εἶναι νά γίνει ἀπό αὐτή τήν ὀμάδα ἐναντίον μιᾶς ἄλλης. Αὐτή τή στιγμή, πράγματι, κανεῖς τοποθετεῖται, ἀλλά αὐτό ἰσχύει γιά ὅλους, συμπεριλαμβανομένου καί τοῦ φιλοσόφου

νίας, αυτός πού ενδιαφέρεται πιά ζωτικά γι' αυτή τήν κρίση, καί πού, επιπλέον, περιλαμβάνει τό μεγαλύτερο μέρος τών ανθρώπων, συμπεριφέρεται, στήν πράξη, μ' έναν τρόπο πού συνιστά τήν κρίση καί ταυτόχρονα δείχνει μιά δυνατή της διέξοδο· καί, υπό όρισμένες συνθήκες, επιτίθεται στή σημερινή οργάνωση, τήν καταστρέφει, αρχίζει νά τήν αντικαθιστά μέ μιά άλλη. Αυτή δέ τήν άλλη οργάνωση – τή διοίκηση της παραγωγής από τούς παραγωγούς – δέν είναι δυνατό νά μήν τή δοῦμε σάν τήν ενσάρκωση της αυτονομίας στόν θεμελιώδη χῶρο της εργασίας.

Τά ἐρωτήματα πού μπορεῖ κανείς νόμιμα νά θέσει, δέν είναι λοιπόν : Πού βλέπετε τήν κρίση, από πού ἐξάγετε μιά λύση; Τό ἐρώτημα είναι : Αυτή ἡ λύση, ἡ ἐργατική διοίκηση, είναι ἀληθινά δυνατή, μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ μέ τρόπο πού νά διαρκέσει ; Καί, ἂν ὑποθέσουμε ὅτι θεωρούμενη « καθ' αὐτήν » φαίνεται δυνατή, δέν συνεπάγεται κάτι περισσότερο ἀπ' τήν ἐργατική διοίκηση ;

“Ὅσο πιά κοντά, ὅσο πιά βαθιά κι ἂν προσπαθήσουμε νά κοιτάξουμε, ἡ διοίκηση της ἐπιχείρησης ἀπό τήν κοινότητα αὐτῶν πού ἐργάζονται ἐκεῖ, δέν ἐμφανίζει κανένα ἀνυπερέδλητο πρόβλημα· δείχνει ἀντίθετα, ὅτι ἕνα ἐξαιρετικά μεγάλο πλῆθος προβλημάτων πού διαρκῶς παρακωλύουν τή λειτουργία της ἐπιχείρησης σήμερα, προκαλώντας μιά σπατάλη καί μιά τεράστια ὑλική καί ἀνθρώπινη φθορά¹⁸, θά μπορούσε νά παύσει

πού, μιλώντας γιά τήν ἀδυνατότητα νά τοποθετηθεῖ κανείς, τοποθετεῖται στήν πραγματικότητα ὑπέρ αὐτοῦ τό ὅποιο ὑπάρχει, καί συνεπῶς ὑπέρ ὀρισμένων. Ἄλλωστε ὁ Sebag, στήν κριτική του, ἀνακατεύει δύο διαφορετικές θεωρήσεις: τή δυσκολία γιά τήν ὁποία μιλῆσαμε, καί πού προέρχεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ « μαρξιστής κοινωνιολόγος » προσπαθεῖ νά ἐκφράσει μιά « συνολική σημασία τοῦ ἐργοστασίου », τῆς ὁποίας θεματοφύλαξ είναι τό προλεταριάτο, πού δέν ἀποτελεῖ παρά μέρος τοῦ ἐργοστασίου· καί τή δυσκολία τῆ σχετική μέ τήν « ἀνομοιότητα τῶν στάσεων καί θέσεων τῶν ἐργατῶν », πού ὁ μαρξιστής κοινωνιολόγος ἐπιλύει εὐνοώντας « ὀρισμένες συμπεριφορές », « βασιζόμενος σ' ἕνα γενικότερο σχῆμα σχετικό μέ τήν καπιταλιστική κοινωνία στό σύνολό της ». Αυτή ἡ τελευταία δυσκολία ὑπάρχει, ἀσφαλῶς, ἀλλά δέν είναι καθόλου μιά εἰδική κατάρα, ἀπό τήν ὁποία πάσχει ὁ μαρξιστής κοινωνιολόγος· ὑπάρχει γιά κάθε ἐπιστημονική σκέψη, γιά κάθε σκέψη ἀπλῶς, γιά τήν ἴδια τήν πιά καθημερινή ὁμιλία. Εἴτε μιλῶ γιά κοινωνιολογία, οἰκονομία, μετεωρολογία ἢ γιά τή συμπεριφορά τοῦ κρεοπώλη μου, εἶμαι συνεχῶς ὑποχρεωμένος νά διακρίνω αὐτό πού μου φαίνεται σημαντικό ἀπό τά ὑπόλοιπα, νά εὐνοῶ ὀρισμένες πλευρές καί ν' ἀδιαφορῶ γιά ἄλλες. Κι αὐτό τό κάνω ἀκολουθώντας κριτήρια, κανόνες καί ἀντιλήψεις, πράγματα πάντοτε συζητήσιμα καί κατά περιόδους ἀναθεωρούμενα – καί δέν μπορῶ νά πάψω νά τό κάνω, ἐκτός καί ἂν πάψω νά σκέπτομαι. Μπορεῖ κανείς νά ἐλέγξει συγκεκριμένα τό γεγονός ὅτι εὐνοοῦμε αὐτές τίς συμπεριφορές, ὄχι αὐτό τοῦτο τό γεγονός τοῦ εὐνοεῖν. Γιά ἄλλη μιά φορά είναι θλιβερή ἡ διαπίστωση ὅτι οἱ δῆθεν ὑπερβάσεις τοῦ μαρξισμού είναι στή συντριπτική τους πλειονότητα ἀπλές καί καθαρές ὀπισθοδρομήσεις, πού δέν βασίζονται σέ μιά καινούργια γνώση, ἀλλά στή λήθη αὐτοῦ πού εἶχε πρίν μαθευτεῖ – καί ἄσχημα, πρέπει νά πιστέψουμε.

¹⁸ Γιά τήν αἰτιολόγηση αὐτῶν πού λέμε ἐδῶ εἶμαστε ὑποχρεωμένοι νά ζητήσουμε

νά ὑπάρχει. Γίνεται ὁμως συγχρόνως φανερό ὅτι τό πρόβλημα της διοίκησης της ἐπιχείρησης ξεπερνάει κατά πολύ τήν ἐπιχείρηση καί τήν παραγωγή καί παραπέμπει στό σύνολο της κοινωνίας· καί ὅτι κάθε λύση αὐτοῦ τοῦ προβλήματος συνεπάγεται μιά ριζική ἀλλαγὴ στή συμπεριφορά τῶν ἀνθρώπων ἀπέναντι στήν ἐργασία καί στή συλλογικότητα. Οδηγοῦμαστε ἔτσι στό νά θέσουμε τά ζητήματα : της κοινωνίας ὡς ὁλόκληρης, καί της ὑπευθυνότητας τῶν ἀνθρώπων – ζητήματα πού ἐξετάζουμε πιά κάτω.

Ἡ οἰκονομία προσφέρει ἕνα δεύτερο παράδειγμα, πού ἐπιτρέπει νά φωτίσουμε ἄλλες πλευρές τοῦ προβλήματος.

Προσπαθήσαμε νά δείξουμε ὅτι δέν ὑπάρχει, καί ὅτι δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει, συστηματική καί πλήρης θεωρία της καπιταλιστικῆς οἰκονομίας¹⁹. Ἡ ἀπόπειρα ἐγκαθίδρυσης μιᾶς τέτοιας θεωρίας προσκρούει στήν καθοριστική ἐπίδραση πού ἄσκει στήν οἰκονομία ἕνας μὴ ἀναγώγιμος στό οἰκονομικό παράγοντα, ἡ πάλι τῶν τάξεων· προσκρούει ἐπίσης, σ' ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο, στήν ἀδυνατότητα καθιέρωσης ἑνός μέτρου τῶν οἰκονομικῶν φαινομένων, πού ὥστόσο ἐμφανίζονται ὡς μεγέθη. Αὐτό δέν ἐμποδίζει μιά γνώση της οἰκονομίας νά είναι δυνατή, καί ἰκανή νά ἀναδείξει ἕναν ὀρισμένο ἀριθμό διαπιστώσεων καί τάσεων (πάνω στίς ὁποῖες, προφανῶς, ἡ συγκεκριμένη συζήτηση είναι ἀνοικτή). Σχετικά μέ τίς βιομηχανοποιημένες χῶρες, αὐτές οἱ διαπιστώσεις, κατά τήν ἀποψή μας, είναι οἱ ἀκόλουθες :

– Ἡ παραγωγικότητα της ἐργασίας αὐξάνει μ' ἕνα συνεχῶς ἐπιταχυνόμενο ρυθμό· ἐν πάσῃ περιπτώσει, δέν φαίνονται τά ὅρια αὐτῆς της αὐξησης.

– Παρά τή διαρκή ἀνύψωση τοῦ βιοτικῆς ἐπιπέδου, ἀρχίζει νά τίθεται, δυνάμει, ἕνα πρόβλημα ἀπορρόφησης τῶν καρπῶν αὐτῆς της παραγωγικότητας, τόσο μέ τή μορφή τοῦ κορεσμοῦ τοῦ μεγαλύτερου μέρους τῶν παραδοσιακῶν ἀναγκῶν, ὅσο καί μέ τή μορφή λανθάνουσας ὑποαπασχόλησης μιᾶς αὐξανόμενης μερίδας τοῦ ἐργατικῆς δυναμικοῦ. Ὁ καπιταλισμός ἀπαντᾷ σ' αὐτά τά δύο φαινόμενα, μέ τήν τεχνητή παρασκευὴ νέων ἀναγκῶν, τή χειραγώγηση τῶν καταναλωτῶν, τήν ἀνάπτυξη μιᾶς νοοτροπίας κοινωνικοῦ «standing» καί κοινωνικῆς στάθμης, πού συνδέονται μέ τό ἐπίπεδο κατανάλωσης καί τή δημιουργία ἢ τή συντήρηση ξεπερασμένων ἢ παρασιτικῶν ἀπασχολήσεων. Ὅμως δέν είναι κα-

ἀπό τόν ἀναγνώστη νά ἀναφερθεῖ στό κείμενο τοῦ D. Mothé, « L'usine et la gestion ouvrière », ὁπ.π. σημ. 14, καθὼς καί τό κείμενο τοῦ S. Chatel « Hiérarchie et gestion collective », S. ou B., 37 καί 38 (Ἰούλ. καί Ὀκτ. 1964).

¹⁹ Βλ. « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », S. ou B. 31, σελ. 69-81. [=Capitalisme moderne et révolution, ὁπ.π., τ. 2, σ. 70 ἐπ.].

θόλου δέβαιο ότι αυτά τα τεχνάσματα θά επαρκέσουν για πολύ. Δυστυχώς φαίνονται: "Η μιά στροφή, όλο και μεγαλύτερη, της παραγωγικής μηχανής προς την ικανοποίηση των « συλλογικών αναγκών » (μέ τον καπιταλιστικό τους καθορισμό και αντίληψη, φυσικά) — πράγμα δύσκολα συμβιβάσιμο μέ την ιδιωτική οικονομική νοοτροπία που είναι το νευραλγικό σημείο του συστήματος τόσο στή Δύση όσο και στήν Ανατολή (μιά τέτοια πολιτική θά συνεπαγόταν μιά πολύ πιο γρήγορη αύξηση των « φόρων » απ' ό,τι των μισθών)· ή εισαγωγή μιās όλο και ταχύτερης μείωσης του χρόνου εργασίας, που μέσα στό τωρινό κοινωνικό πλαίσιο θά δημιουργούσε ασφαλώς τεράστια προβλήματα²⁰. Τό οικονομικό κίνητρο και ό οικονομικός εξαναγκασμός, που αποτελούν τή βάση της λειτουργίας του συστήματος, θά δέχονταν, και στίς δύο περιπτώσεις, ένα πιθανώς ανεπανόρθωτο χτύπημα²¹. 'Επί πλέον, αν αυτές οι λύσεις είναι « όρθολογικές » από την άποψη των συμφερόντων του καπιταλισμού ως καπιταλισμού, τίς περισσότερες φορές δέν συμβαίνει τό ίδιο και από την άποψη των ειδικών συμφερόντων των κυρίαρχων και ήγετικών καπιταλιστικών και γραφειοκρατικών ομάδων. Λέγοντας ότι δέν υπάρχει απόλυτη αδυναμία για τον καπιταλισμό νά βγει απ' τήν κατάσταση που δημιουργείται σήμερα, αυτό δέν σημαίνει ότι υπάρχει και ή δεβιαότητα ότι θά ξεφύγει από αυτήν. 'Η λυσσαλέα και μέχρι τώρα νικηφόρα αντίσταση που προβάλλουν οι κυρίαρχες ομάδες στίς 'Ηνωμένες Πολιτείες στή λήψη μέτρων που θά ήταν σωτήρια γι' αυτές: αύξηση των δημοσίων δαπανών, επέκταση της « βοήθειας » στίς υπανάπτυκτες χώρες, μείωση του χρόνου εργασίας (που τους φαίνονται τό άκρον άωτον του παραλογισμού, της σπατάλης και της τρέλας) δείχνει ότι αυτή ή εξέλιξη μπορεί πιθανώς νά οδηγήσει τόσο σε μιά έκρηκτική κρίση όσο και σε μιά καινούργια ειρηνική μετάλλαξη του καπιταλισμού, τόσο μάλλον που αυτή θά άμφισβητούσε σήμερα πολύ πιο σημαντικές πλευρές της κοινωνικής δομής απ' όσο άμφισβήτησαν, τήν εποχή τους, τό New Deal, ή εισαγωγή της διευθυνόμενης οικονομίας κ.λπ. 'Ο αυτόματισμός προοδεύει πολύ πιο γρήγορα απ' τήν αποκρετινωση των 'Αμερικάνων γερουσιαστών — παρά τό ότι κι αυτή θά μπορούσε νά επιταχυνθεί σημαντικά από τό ίδιο τό γεγονός μιās κρίσης. 'Ομως είτε μέσα από μιά κρίση, είτε μέσα από έναν ειρηνικό μετασχηματισμό, αυτά τά προβλήματα δέν μπο-

²⁰ 'Ως ένα όρισμένο σημείο, μιά πολύ σημαντική αύξηση της « βοήθειας » στίς υπανάπτυκτες χώρες θά μπορούσε επίσης νά μετριάσει τό πρόβλημα.

²¹ Αυτό για τό όποιο στήν πραγματικότητα πρόκειται μέσα σε όλα αυτά, είναι ότι ζούμε τήν αρχή του τέλους του οικονομικού στοιχείου ως τέτοιου. 'Ο Herbert Marcuse (*Ερως και πολιτισμός*) και ό Paul Goodman (*Growing Up Absurd*) υπήρξαν οι πρώτοι, απ' όσο ξέρουμε, που εξέτασαν τίς επιπτώσεις αυτής της δύναμης ανατροπής — πάνω στήν όποία θά επανέλθουμε παρακάτω.

ρουν νά λυθούν, χωρίς νά σείσουν μέχρι τά θεμέλια τό σημερινό κοινωνικό οικόδομημα.

'Υπάρχει δύναμη μιά τεράστια σπατάλη, ή ένα διαφυγόν κέρδος, στη χρησιμοποίηση των παραγωγικών πηγών (παρά τήν « πλήρη άπασχόληση »), άποτέλεσμα πολλαπλών παραγόντων που όλοι τους συνδέονται μέ τή φύση του συστήματος: μή συμμετοχή των εργαζομένων στην παραγωγή· γραφειοκρατική δυσλειτουργία, τόσο στό επίπεδο της εκχείρησης όσο και στό επίπεδο της οικονομίας· ανταγωνισμός και μονοπολιστικός ανταγωνισμός (τεχνητή διαφοροποίηση των προϊόντων, έλλειψη τυποποίησης των προϊόντων και των εργαλείων, άπόρρητο των τεχνολογιών και των μεθόδων κατασκευής, διαφήμιση, ήθελημένος περιερισμός της παραγωγής)· άνορθολογικότητα της κατανομής του παραγωγικού δυναμικού κατά επιχειρήσεις και κατά κλάδους, κατανομή που αντανακλά τόσο τήν περασμένη ιστορία της οικονομίας όσο και τίς σημερινές ανάγκες· προστασία ιδιαίτερων κοινωνικών στρωμάτων ή τομικών και διατήρηση των κεκτημένων, άνορθολογικότητα της γεωγραφικής και επαγγελματικής κατανομής του εργατικού δυναμικού· αδυναμία όρθολογικού σχεδιασμού των επενδύσεων, άπορρέουσα τόσο από τήν άγνοια του παρόντος όσο και από δυνατές νά παρακαμφθούν άδυνατότητες που άφορούν τό μέλλον (και που συνδέονται μέ τή λειτουργία της « άγοράς » ή του γραφειοκρατικού « σχεδίου »)· πλήρης αδυνατία όρθολογικού οικονομικού ύπολογισμού (θεωρητικά, αν ή τιμή ενός και μόνο από τά παραγωγικά άγαθά περιέχει ένα αυθαίρετο στοιχείο, τότε οι ύπολογισμοί μπορεί ν' αλλοιωθούν σ' όλόκληρο τό σύστημα· οι τιμές όμως έχουν μιά πολύ μακρινή σχέση μέ τό κόστος, τόσο στή Δύση, όπου επικρατούν καταστάσεις όλιγοπωλίου, όσο και στήν ΕΣΣΔ όπου γίνεται έπίσημα παραδεκτό ότι οι τιμές είναι ουσιαστικά αυθαίρετες)· χρησιμοποίηση ενός μέρους του προϊόντος και των παραγωγικών πόρων, για σκοπούς που δέν έχουν νόημα παρά μόνο σε σχέση μέ τήν ταξική δομή του συστήματος (γραφειοκρατία έλέγχου στην εκχείρηση και άλλοι, στρατός, άστυνομία κ.λπ.) Είναι έξ όρισμού αδύνατος ό ποσοτικός ύπολογισμός αυτής της σπατάλης. Κοινωνιολόγοι της εργασίας κατά καιρούς εκτίμησαν στα 50% τήν άπώλεια παραγωγής που όφείλεται στον πρώτο παράγοντα που αναφέραμε και που αναμφισβήτητα είναι ό σημαντικότερος, δηλαδή στή μή συμμετοχή των εργαζομένων στην παραγωγή. 'Εάν θά έπρεπε νά δώσουμε μιά εκτίμηση, θά λέγαμε έμεις ότι ή σημερινή παραγωγή των 'Ηνωμένων Πολιτειών πρέπει νά είναι της τάξεως του τετάρτου ή του πέμπτου αυτής, της όποίας ή έξάλειψη αυτών των παραγόντων θά επέτρεπε, ταχύτατα, τήν επίτευξη ή ότι θά μπορούσε νά επιτευχθεί μέ τό τέταρτο ή τό πέμπτο της εργασίας που καταβάλλεται σήμερα.

— Τέλος, μιά ανάλυση των δυνατοτήτων που προσφέρει ή θέση στή

διάθεση της κοινωνίας, οργανωμένης σε συμβούλια παραγωγής, της οικονομικής γνώσης και των τεχνικών πληροφορίας, επικοινωνίας και υπολογισμού, πού διαθέτουμε σήμερα, – ή « κυβερνητικοποίηση » της συνολικής οικονομίας, στην ύπηρεσία της συλλογικής αυτοδιεύθυνσης των ανθρώπων – δείχνει, όσο μακριά κι αν κοιτάξουμε, ότι όχι μόνο δεν υπάρχει κανένα τεχνικό ή οικονομικό εμπόδιο για την εγκαθίδρυση και λειτουργία μιᾶς σοσιαλιστικής οικονομίας, αλλά και ότι αυτή ή λειτουργία, ως προς τό ουσιαστικές, θά ἦταν ἀπείρως πιά ἀπλή, και ἀπείρως πιά ὀρθολογική – ἢ : ἀπείρως λιγότερο ἀνορθολογική – ἀπό ὅ,τι ἡ λειτουργία της σημερινῆς οικονομίας, ιδιωτικῆς ἢ « σχεδιασμένης »²².

Ἐπιπλέον, στή σύγχρονη κοινωνία, ἕνα τεράστιο οικονομικό πρόβλημα (πού εἶναι τελικά τό πρόβλημα τῆς « κατάργησης τῆς οικονομίας ») και πού κυφορεῖ μιά πιθανή κρίση· ὑπάρχουν ἀνυπολόγιστες δυνατότητες, πού τώρα σπαταλοῦνται, και πού ἡ πραγματοποίησή τους θά ἐπέτρεπε τή γενική εὐημερία, μιά ταχύτατη μείωση τοῦ χρόνου ἐργασίας στό ἡμῖς ἴσως τῆς τωρινῆς, και τήν ἀνάδειξη πηγῶν για τήν ἱκανοποίηση ἀναγκῶν πού αὐτή τή στιγμή δέν ἔχουν καν διατυπωθεῖ· και ὑπάρχουν θετικές λύσεις πού μέ μιά ἀποσπασματική, κολοβωμένη, παραμορφωμένη μορφή εἰσάγονται ἢ προτείνονται ἀπό τώρα, και πού, ἂν ἐφαρμόζονταν ριζικά και καθολικά, θά ἐπέτρεπαν νά λυθεῖ αὐτό τό πρόβλημα, νά πραγματοποιηθοῦν αὐτές οἱ δυνατότητες και νά ἐπέλθει μιά τεράστια ἀλλαγή στή ζωὴ τῆς ἀνθρωπότητας, ἐξαλείφοντας σύντομα ἀπό αὐτήν τήν « οικονομική ἀνάγκη ».

Εἶναι σαφές ὅτι ἡ ἐφαρμογή αὐτῆς τῆς λύσης θά ἀπαιτοῦσε ἕνα ριζικό μετασχηματισμό τῆς κοινωνικῆς δομῆς – και μιά ἀλλαγή τῆς στάσης τῶν ἀνθρώπων ἀπέναντι στήν κοινωνία. Αὐτό μᾶς παραπέμπει, πάλι, στήν ὀλοποίηση και τήν εὐθύνη, προβλήματα πού θά προσπαθήσουμε νά ἀναλύσουμε πιά κάτω.

²² Για τίς δυνατότητες μιᾶς ὁργάνωσης και μιᾶς διοίκησης τῆς οικονομίας στήν κατεύθυνση πού ὑποδεικνύουμε βλ. « Sur le contenu du socialisme, I και II », *S. ou B.*, 17 (Ἰούλ. 1955), σελ. 18-20, και 22 (Ἰούλ. 1957), 33-49. [= *Le contenu du socialisme*, ὁπ.π.]. – Πόσο αὐτά τά προβλήματα εἶναι κεντρικά τῆς σημερινῆς οικονομικῆς κατάστασης τό δείχνει τό γεγονός ὅτι ἡ ἰδέα τῆς « αὐτοματοποίησης » ἑνός μεγάλου μέρους τῆς διοίκησης τοῦ συνόλου τῆς οικονομίας, διατυπωμένη στό *S. ou B.* μεταξύ 1955 και 1957, χαρακτηρίζεται, ἀπό τό 1960 και μετά, μιά ἀπό τίς « μεταρρυθμιστικές » τάσεις τῶν Ρώσων οικονομολόγων, αὐτή πού ἐπιδιώκει νά « αὐτοματοποιήσει » τή σχεδιοποίηση (Καντόροβιτς, Νοβοζίλωφ, κ.λπ.). Ὅμως ἡ πραγματοποίηση μιᾶς τέτοιας λύσης δύσκολα συμβιβάζεται μέ τή διατήρηση στήν ἐξουσία τῆς γραφειοκρατίας.

Ἐπανάσταση και ἐξορθολογισμός

Τό παράδειγμα τῆς οικονομίας ἐπιτρέπει νά δοῦμε μιά ἄλλη οὐσιαστική πλευρά τῆς ἐπαναστατικῆς προβληματικῆς. Μιά ἀλλαγή μέ τήν ἔννοια πού ἀναφέραμε, θά σήμαινε ἕναν ἄνευ προηγουμένου ἐξορθολογισμό τῆς οικονομίας. Ἡ μεταφυσική ἀντίρρηση ἐμφανίζεται κι ἐδῶ, ἀλλά κι ἐδῶ σάν σόφισμα : ἕνας πλήρης ἐξορθολογισμός τῆς οικονομίας εἶναι ποτέ δυνατός ; Ἡ ἀπάντηση εἶναι : αὐτό δέν μᾶς ἐνδιαφέρει.

Μᾶς ἀρκεῖ νά ξέρουμε ὅτι ἕνας τεράστιος ἐξορθολογισμός εἶναι δυνατός, και ὅτι αὐτός δέν μπορεῖ παρά νά ἔχει θετικά ἀποτελέσματα στή ζωὴ τῶν ἀνθρώπων. Στή σημερινή οικονομία ἔχουμε ἕνα σύστημα πού εἶναι ἐλάχιστα ὀρθολογικό, ἀλλά πού περιλαμβάνει ἀπεριόριστες δυνατότητες ἐξορθολογισμού. Τό τίμημα, για νά μπορέσουν ν' ἀρχίσουν αὐτές οἱ δυνατότητες νά πραγματοποιοῦνται, εἶναι ἕνας ριζικός μετασχηματισμός τοῦ οικονομικοῦ συστήματος καθῶς και τοῦ γενικότερου περιβάλλοντος συστήματος. Ἀντιστρόφως, μόνο σέ συνάρτηση μ' αὐτό τόν ἐξορθολογισμό εἶναι νοητός αὐτός ὁ ριζικός μετασχηματισμός.

Ὁ ἐν λόγῳ ἐξορθολογισμός ἀφορᾷ ὄχι μόνο τή χρησιμοποίηση τοῦ οικονομικοῦ συστήματος (παραχώρηση τοῦ προϊόντος του στοὺς σκοπούς πού θέλει ρητά τό κοινωνικό σύνολο)· ἀφορᾷ ἐπίσης τή λειτουργία και τελικά τήν ἴδια τή δυνατότητα γνώσης τοῦ συστήματος. Σ' αὐτό τό τελευταῖο σημεῖο μποροῦμε νά δοῦμε τή διαφορὰ ἀνάμεσα στή θεωρησιακή στάση και στήν πράξη. Ἡ θεωρησιακή στάση περιορίζεται στή διαπίστωση ὅτι ἡ οικονομία (τοῦ παρόντος και τοῦ παρελθόντος) περιλαμβάνει βαθεῖς ἀνορθολογισμούς πού ἀπαγορεύουν μιά πλήρη γνώση τῆς. Ἐκφράζει ἔτσι, μ' ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο, μιά γενική ἀλήθεια, τήν ἀπαραιετώτη ἀδιαφάνεια τοῦ δεδομένου, πού ἰσχύει προφανῶς ἐξίσου και για τό μέλλον. Θά διαβεβαιώσει συνεπῶς – δικαίως, σ' αὐτό τό πεδίο – ὅτι μιά τελείως διάφανη οικονομία εἶναι ἀδύνατη. Καί θά μπορέσει, ξεκινώντας ἀπ' αὐτό, ἂν λίγο ξεχαστεῖ, νά ὀλισθήσει εὐκολα πρὸς τό συμπέρασμα ὅτι δέν ἀξίζει τόν κόπο νά προσπαθήσουμε ν' ἀλλάξουμε στιδήποτε, ἢ ἀκόμη και ὅτι ὄλες οἱ δυνατές ἀλλαγές, ὅσο εὐκαταῖες κι ἂν εἶναι, δέν θά ἀλλοιώσουν ποτέ τό οὐσιαστικό και θά παραμείνουν στήν ἴδια ὄντική γραμμή, ἀφοῦ δέν θά μπορέσουν ποτέ νά πραγματοποιήσουν τή μετάβαση ἀπό τό σχετικό στό ἀπόλυτο.

Ἡ πολιτική στάση διαπιστώνει ὅτι ἡ ἀνορθολογικότητα τῆς οικονομίας δέν συγγέεται ἀπλῶς μέ τήν ἀδιαφάνεια κάθε ὄντος, ὅτι συνδέεται (ὄχι μόνο ἀπ' τήν ἀνθρώπινη ἢ κοινωνική ἄποψη, ἀλλά και ἀπό τήν καθαρὴ ἀναλυτική), κατά ἕνα πολύ μεγάλο μέρος, μέ ὄλη τή σημερινή κοινωνική δομή, πού βέβαια δέν ἔχει τίποτα τό αἰώνιο ἢ τό μοιραῖο· διερωτᾶται μέχρι ποιό βαθμό αὐτή ἡ ἀνορθολογικότητα μπορεῖ νά ἐξαλειφθεῖ μέ μιά τροποποίηση αὐτῆς τῆς δομῆς, και συμπεραίνει (πράγμα

στό όποιο βέβαια μπορεί νά κάνει λάθος – αλλά αυτό είναι ένα συγκεκριμένο ζήτημα) ότι αυτό μπορεί νά γίνει σ' ένα σημαντικό βαθμό, τόσο σημαντικό, πού θά είσηγε μιά ούσιώδη τροποποίηση, μιά ποιοτική αλλαγή : τή δυνατότητα για τούς ανθρώπους νά διευθύνουν τήν οίκονομία συνειδητά, ν' αποφασίζουν έχοντας επίγνωση τών προβλημάτων – αντί νά υφίστανται τήν οίκονομία όπως σήμερα²³. Αύτή ή οίκονομία θά είναι τελείως διάφανη, όλοκληρωτικά όρθολογική ; Η πράξη θά άπαντήσει ότι αυτό τό έρώτημα δέν έχει γι' αυτήν κανένα νόημα, ότι αυτό πού έχει γι' αυτή σημασία δέν είναι νά θεωρητικολογεί πάνω στην άδυνατότητα του άπολύτου, αλλά ν' αλλάξει τό πραγματικό, για νά εξαλείψει από αυτό, όσο τό δυνατό περισσότερο, ό,τι είναι έχθρικό στον άνθρωπο. Η δυνατότητα μετάδρασης από τό « σχετικό » στό « άπόλυτο » δέν τήν άπασχολεί, διαπιστώνει ότι ριζικές ανανεώσεις έχουν ήδη συμβεί μέσα στην ιστορία. Δέν ενδιαφέρεται για τήν πλήρη όρθολογικότητα σαν τελειωμένη κατάσταση, αλλά, προκειμένου για τήν οίκονομία, για τόν έξορθολογισμό σαν συνεχή διαδικασία πραγματοποίησης τών συνθηκών τής αυτόνομίας. Ξέρει ότι αύτή ή διαδικασία γνώρισε ήδη στάδια και ότι θά γνωρίσει κι άλλα. Στο τέλος τέλος, ή ανακάλυψη τής φωτιάς ή τής Αμερικής, ή έφεύρεση του τροχού, τής έπεξεργασίας τών μετάλλων, τής δημοκρατίας, τής φιλοσοφίας, τών Σοβιέτ, και μερικά άλλα άκόμη γεγονότα μέσα στην ιστορία τής ανθρωπότητας, συνέδησαν πράγματι μιά όρισμένη στιγμή, και χώρισαν βαθιά αυτό πού υπήρχε πριν από αυτό πού υπήρξε μετά.

Έπανάσταση και κοινωνική όλότητα

Έπιχειρήσαμε νά δείξουμε, σχετικά μέ τήν παραγωγή και τήν εργασία, ότι ή σύγκρουση πού εκδηλώνεται μέσα τους περιλαμβάνει συγχρόνως τά σπέρματα μιās δυνατής λύσης μέ τή μορφή τής εργατικής διοίκησης τής παραγωγής.

Αυτά τά σπέρματα λύσης, τόσο ως « μοντέλο » όσο και μέ τίς συνέπειές τους, ξεπερνούν κατά πολύ τό πρόβλημα τής παραγωγής. Είναι προφανές a priori, άφου ήδη ή παραγωγή είναι κάτι παραπάνω από τήν παραγωγή, είναι όμως χρήσιμο νά τό δείξουμε συγκεκριμένα.

Η εργατική διοίκηση ξεπερνά τήν παραγωγή ως μοντέλο. Αν ή εργατική διοίκηση έχει άξία, τούτο όφείλεται στό ότι εξαλείφει μιά σύγκρουση πραγματοποιώντας ένα δεδομένο τρόπο κοινωνικοποίησης πού

²³ Η διεκδίκηση μιās κατανοητής οίκονομίας προηγείται λογικά, και άκόμη και πολιτικά, από τή διεκδίκηση μιās οίκονομίας στην ύπηρεσία του ανθρώπου. Κανείς δέν μπορεί νά πει στην ύπηρεσία τίνος λειτουργεί μιά οίκονομία, εάν ή λειτουργία τής είναι άκατανόητη.

πυρρέπει τή συμμετοχή. Όμως ό ίδιος τύπος σύγκρουσης ύπάρχει επίσης και σ' άλλες κοινωνικές σφαίρες (μέ μιά έννοια, και μέ τίς αναγκαίες μεταθέσεις σέ όλες) : ό τρόπος κοινωνικοποίησης πού αντιπροσωπεύει ή εργατική διοίκηση έμφανίζεται λοιπόν σαν μιά δυνατή λύση, κατ' αρχήν, και σ' αυτές.

Η εργατική διοίκηση ξεπερνά τήν παραγωγή μέ τίς συνέπειές της : δέν μπορεί νά μείνει άπλώς εργατική διοίκηση τής παραγωγής μέ τή στενή έννοια, χωρίς τόν κίνδυνο νά εκφυλισθεί σέ ψεύτικο είδωλό της. Η άληθινή τής πραγματοποίηση συνεπάγεται μιά σχεδόν όλοκληρωτική αναδιάρθρωση τής κοινωνίας, και ή έδραίωσή της συνεπάγεται μακροπρόθεσμα έναν άλλο τύπο ανθρώπινης προσωπικότητας. Ένας άλλος τύπος διοίκησης και όργάνωσης τής οίκονομίας και ένας άλλος τύπος έξουσίας, μιά άλλη παιδεία κ.λπ. πρέπει αναγκαστικά νά τή συνοδεύσουν.

Και κατά τόν έναν και κατά τόν άλλο τρόπο, οδηγούμαστε στό νά θέσουμε τό πρόβλημα τής κοινωνικής όλότητας. Και οδηγούμαστε επίσης στην πρόταση λύσεων πού εμφανίζονται ως λύσεις συνολικές (« ένα μάξιμουμ πρόγραμμα »). Αυτό δέν σημαίνει πώς θέτουμε τό αίτημα ότι ή κοινωνία σχηματίζει, δυνάμει, ένα όρθολογικό όλον, πώς τίποτα άπ' ό,τι θά μπορούσε νά αναδυθεί σ' έναν άλλο τομέα δέν θά καθιστούσε άδύνατο αυτό πού μās φαίνεται δυνατό έπειτα από μιά κατ' ανάγκην μερική εξέταση, πώς ό,τι φυτρώνει έδω μπορεί ν' αναπτυχθεί παντού, και ότι κατέχουμε έφεξής τό κλειδί αύτης τής όρθολογικής όλότητας ;

Όχι. Θέτοντας τό επαναστατικό πρόταγμα, και δίνοντάς του τή συγκεκριμενοποιημένη μορφή ενός « μάξιμουμ προγράμματος », όχι μόνο δέν ίσχυριζόμαστε ότι εξαντλούμε τά προβλήματα, όχι μόνο ξέρουμε πώς δέν τά εξαντλούμε, αλλά μπορούμε και όφείλουμε νά ύποδείξουμε τά προβλήματα πού παραμένουν, και τά όριά τους – μέχρι τά σύνορα τού μη νοητού. Γνωρίζουμε, και όφείλουμε νά πούμε, ότι παραμένουν προβλήματα πού μόνο νά διατυπώσουμε μπορούμε : άλλα πού ούτε ύποψιαζόμαστε καν : άλλα πού θά τεθούν αναπόφευκτα μέ όρους διαφορετικούς, πού σήμερα ούτε τούς φανταζόμαστε : ότι ζητήματα άλυτα σήμερα, και άρα άγωνιώδη, μπορούν κάλλιστα νά εξαφανισθούν από μόνα τους ή νά τεθούν μέ όρους πού θά διευκολύνουν τή λύση τους : και ότι, αντιστρόφως, άπαντήσεις σήμερα προφανείς μπορεί νά έμφανίσουν στην έφαρμογή τους σχεδόν άπειρες διαστάσεις δυσκολιών. Γνωρίζουμε επίσης ότι όλα αυτά μπορούν ένδεχομένως (άλλ' όχι αναγκαστικά) νά άκυρώσουν τό νόημα αυτών πού λέμε τώρα.

Αυτές όμως οί παρατηρήσεις δέν μπορούν νά θεμελιώσουν μιά αντίρρηση έναντίον τής επαναστατικής πράξης, όπως ούτε και έναντίον κανενός είδους πρακτικής ή πράττειν έν γένει – εκτός γι' αυτόν πού θέλει τό μηδέν ή πού ίσχυρίζεται ότι τοποθετείται στό πεδίο τής άπόλυτης γνώσης και από εκεί κρίνει τά πάντα. Πράττω, ποιώ, κάνω, ένα βιβλίο, ένα

παιδί, μιά επανάσταση, πράττω, μέ μιά λέξη, είναι ή προβολή μας σέ μιά μελλοντική κατάσταση πού ανοίγεται απ' όλες τίς μεριές πρός τό άγνωστο, και τήν όποία συνεπώς δέν μπορούμε νά κατέχουμε στή σκέψη των προτέρων, τήν όποία όμως πρέπει ύποχρεωτικά νά τήν ύποθέσουμε ως καθορισμένη, όσον άφορᾶ αυτό πού έχει σημασία για τίς σημερινές αποφάσεις. Ένα διαυγές πράττειν είναι αυτό πού δέν ξενώνεται στήν ήδη κεκτημένη εικόνα αυτής τής μελλοντικής κατάστασης, πού τήν τροποποιεί σταδιακά, πού δέν συγχέει πρόθεση και πραγματικότητα, εύκαιρο και πιθανό, πού δέν χάνεται σέ εικασίες και θεωρητικολογίες ως πρός τίς άσήμαντες, γι' αυτό πού πρέπει νά γίνει τώρα, πλευρές του μέλλοντος, ή ως πρός αυτές, για τίς όποιες δέν μπορούμε νά κάνουμε τίποτα· αλλά και πού δέν παραιτείται από αυτή τήν εικόνα, γιατί τότε, όχι μόνο « δέν θά ήξερε ποῦ πάει », αλλά και ποῦ θά ήθελε νά πάει (γι' αυτό ακριβώς και τό έμβλημα κάθε ρεφορμισμού, « ό σκοπός δέν είναι τίποτα, ή κίνηση είναι τό πᾶν », είναι παράλογο : κάθε κίνηση είναι κίνηση πρός· άλλο άν, καθώς δέν υπάρχουν προκαθορισμένοι στόχοι στήν ιστορία, όλοι οί όρισμοί του σκοπού αποδεικνύονται διαδοχικά προσωρινοί).

Αν ή αναγκαιότητα και ή αδυνατότητα νά ληφθεῖ υπόψη ή όλότητα τής κοινωνίας μπορούσαν νά αντιταχθούν στήν επαναστατική πολιτική, θά μπορούσαν και θά έπρεπε εξίσου και άκόμη περισσότερο ν' αντιταχθούν σέ κάθε πολιτική, όποια κι άν είναι αυτή. Διότι ή αναφορά στό σύνολο τής κοινωνίας προκύπτει αναγκαστικά απ' τή στιγμή πού υπάρχει μιά όποιαδήποτε πολιτική. Η πιό στενή ρεφορμιστική δράση, άν θέλει νά είναι συνεπής και διαυγής (άλλά τό ούσιώδες του ρεφορμισμού απ' αυτή τήν άποψη είναι ακριβώς ή έλλειψη συνέπειας και διαύγειας), πρέπει νά λάβει υπόψη της τό κοινωνικό όλον. Αν δέν τό κάνει, θά δεῖ τίς μεταρρυθμίσεις της νά έξουδετερώνονται από τήν αντίδραση αυτής τής όλότητας πού άγνόησε, ή νά παράγουν ένα τελείως διάφορο αποτέλεσμα από αυτό πού ή ίδια επιδιώξε. Τό ίδιο ισχύει και για μιά καθαρά συντηρητική δράση. Η κάλυψη των κενών μιᾶς διατάξεως, ή συμπλήρωση μιᾶς ρωγμῆς στίς όχυρώσεις του συστήματος – πώς μπορούν αυτές οί ενέργειες νά μή διερωτηθούν άν τό φάρμακο δέν είναι χειρότερο απ' τήν ασθένεια, και, για νά τό κρίνουν, νά μή διερευνήσουν, όσο καλύτερα μπορούν, τίς διακλαδώσεις των αποτελεσμάτων του ; Πώς μπορούν νά αποφύγουν τήν επιδιώξη τής κοινωνικής όλότητας – όχι μόνο ως πρός τόν σκοπό πού επιδιώκουν, τή διαφύλαξη του συνόλου του συστήματος, αλλά και ως πρός τίς δυνατές συνέπειες και τή συνοχή του δικτύου των μέσων πού κινητοποιούν ; Τό πολύ, αυτή ή βλέψη (και ή γνώση πού προϋποθέτει) μπορούν νά μήν έκφραστούν ρητά. Η επαναστατική δράση διαφέρει στό έξής από αυτή τήν άποψη, στό ότι θέλει νά καταστήσει όσο περισσότερο γίνεται ρητές τίς προϋποθέσεις της.

Η κατάσταση είναι ή ίδια έξω από τήν πολιτική. Θα σκεπτόταν τάχα κανείς μέ τό πρόσχημα ότι δέν υπάρχει ίκανοποιητική θεωρία του όργανου ως όλότητας, και οὔτε και σαφώς καθορισμένη έννοια τής υγείας, να άπαγορεύσει στους γιατρούς τήν άσκηση τής ιατρικής ; Ένας γιατρός άφωσ αυτού του όνόματος, θά μπορούσε τάχα, άσκώντας τό έπάγγελμα του, ν' αποφύγει νά λάβει υπόψη του, κατά τό μέτρο του δυνατού, αυτή τήν όλότητα ; Και νά μήν πει κανείς : ή κοινωνία δέν είναι άρρωστη. Έκτός του ότι δέν είναι σίγουρο, δέν πρόκειται γι' αυτό. Πρόκειται για τό πρακτικό, πού μπορεί νά έχει ως χῶρο τήν άρρώστια ή τήν υγεία ενός ατόμου, τή λειτουργία μιᾶς ομάδας ή μιᾶς κοινωνίας, αλλά πού αντιμετώπιζει διαρκώς τήν όλότητα ως βεβαιότητα και ταυτόχρονα ως πρόβλημα – διότι τό « αντικείμενό του » δέν προσφέρεται παρά ως όλότητα, και ως όλότητα ακριβώς ξεφεύγει.

Ο θεωρικός φιλόσοφος μπορεί νά διαμαρτυρηθεῖ για τήν « έλλειψη αὐστηρότητας » πού συνεπάγονται αυτές οί προσπάθειες νά ληφθεῖ υπόψη μιά διαρκώς άπρόσιτη όλότητα. Αυτές όμως οί διαμαρτυρίες είναι εκείνες πού προδίδουν τή μεγαλύτερη έλλειψη αὐστηρότητας· διότι, χωρίς αυτή τήν « έλλειψη αὐστηρότητας », ό ίδιος ό θεωρικός φιλόσοφος δέν θά μπορούσε νά επιδιώσει οὔτε στιγμή. Αν επιδιώκει, αυτό επιλέγει στό ότι επιτρέπει στή δεξιά του νά μή γνωρίζει τί ποιεί ή αριστερά του· στό ότι διχάζει τή ζωή του ανάμεσα σέ μιά θεωρητική δραστηριότητα πού περιλαμβάνει άπόλυτα κριτήρια αὐστηρότητας – οὔδέποτε ίκανοποιημένα έξάλλου – και σ' ένα άπλό ζήν, όπου τά κριτήρια αυτά δέν εφαρμόζονται καθόλου, και δικαίως, αφού είναι ανεφάρμοστα. Ο θεωρικός φιλόσοφος γίνεται έτσι δέσμιος μιᾶς άλυτης άντινομίας. Αλλά αυτή τήν άντινομία τήν κατασκευάζει ό ίδιος. Τά προβλήματα πού δημιουργεί για τήν πράξη ή προσπάθεια νά ληφθεῖ υπόψη ή όλότητα, είναι πραγματικά, ως συγκεκριμένα προβλήματα, αλλά, ως αδυνατήτες άρχής, είναι καθαρώς άπατηλά. Δημιουργούνται, μόνο όταν θέλουμε νά καταμετρήσουμε τίς πραγματικές δραστηριότητες σύμφωνα μέ τό μυθικό σταθμάδι μιᾶς κάποιας φιλοσοφικής ιδεολογίας, μιᾶς « φιλοσοφίας » πού δέν είναι άλλο από τήν ιδεολογία μιᾶς κάποιας φιλοσοφίας.

Ο τρόπος μέ τον οποίο ή πράξη αντιμετώπιζει τήν όλότητα, και ό τρόπος μέ τον οποίο ή θεωρική φιλοσοφία ισχυριζόταν ότι τή συλλαμβάνει είναι οὔτε τίς διαφορετικοί.

Αν υπάρχει μιά δραστηριότητα πού άπευθύνεται σ' ένα « υποκειμένο » ή σέ μιά βόνημη κοινότητα υποκειμένων, αυτή ή δραστηριότητα δέν μπορεί νά έπάρξει παρά μόνο μέ τίς δυό αυτές ιδέες ως θεμέλιο : ότι, συναντώντας τό « αντικείμενό » της, τό βλέπει ως μιά ένότητα πού δέν τή θέτει ή ίδια ως θεωρητική ή πρακτική κατηγορία, αλλά πού υπάρχει πρώτα έαυτή ή συγκεκριμένα, ύπόρρητα ή ρητά) δι' έαυτήν·

καί ὅτι τό ἴδιον αὐτῆς τῆς ἐνότητος δι' ἑαυτήν εἶναι ἡ ἰκανότητα νά ὑπερβαίνει κάθε προηγούμενο καθορισμό, νά παράγει κάτι τό καινούργιο, καινούργιες μορφές καί καινούργια περιεχόμενα (κάτι τό καινούργιο στόν τρόπο ὀργάνωσής της καί σέ ὅ,τι εἶναι ὀργανωμένο, ὅπου προφανῶς ἡ διάκριση εἶναι σχετική καί « ὀπτική »). Ὅσον ἀφορᾷ τήν πράξη, μπορούμε νά συνοψίσουμε τήν κατάσταση λέγοντας ὅτι αὐτή ἀντιμετωπίζει τήν ὀλότητα *σάν ἀνοιχτή ἐνότητα πού κάνει τόν ἑαυτό της*.

Ὅταν ἡ παραδοσιακή θεωρική φιλοσοφία συναντᾷ τήν ὀλότητα, πρέπει νά θέσει τό αἶτημα ὅτι τήν κατέχει· ἢ νά παραδεχθεῖ ὅτι δέν μπορεί νά ἐκπληρώσει τόν ρόλο πού ἡ ἴδια ἀνέθεσε στόν ἑαυτό της. Ἄν ἡ ἀλήθεια « δέν εἶναι στό πράγμα ἀλλά στή σχέση » καί, ἂν ὅπως εἶναι προφανές, ἡ σχέση δέν ἔχει σύνορα, τότε ἀναγκαστικά « τό Ἀληθές εἶναι τό Ὅλον »· καί, ἂν ἡ θεωρία πρέπει νά εἶναι ἀληθής, πρέπει νά κατέχει τό ὄλον, ἢ νά διαψεύσει τόν ἑαυτό της καί νά ἀποδεχθεῖ τόν σχετικισμό καί τόν σκεπτικισμό, πράγμα πού εἶναι γι' αὐτήν ἡ ὑπέρτατη πτώση. Αὐτή ἡ κατοχή τοῦ ὄλου πρέπει νά εἶναι *ἐνεργός καί ἐπίκαιρη*: ρητά πραγματοποιημένη, καί παρούσα κάθε στιγμή.

Γιά τήν πράξη ἐπίσης, ἡ σχέση δέν ἔχει σύνορα. Αὐτό ὅμως δέν συνεπάγεται τήν ἀνάγκη παγίωσης καί κατοχῆς τῆς ὀλότητος τοῦ συστήματος σχέσεων. Ἡ ἀπαίτηση νά ληφθεῖ ὑπόψη αὐτή ἡ ὀλότητα εἶναι πάντοτε παρούσα γιά τήν πράξη, ὅμως ἡ πράξη δέν εἶναι σέ καμιά στιγμή ὑποχρεωμένη νά τή λάβει ὑπόψη της ὀλοκληρωμένα. Καί τοῦτο, διότι γιά τήν πράξη ἡ ὀλότητα δέν εἶναι ἕνα παθητικό ἀντικείμενο θεώρησης, τοῦ ὁποίου ἡ ὑπαρξη αἶρεται μέχρι τή στιγμή πού θά καταστεῖ τελείως ἐνεργός ἀπό τή θεωρία· ἡ ἴδια αὐτή ἡ ὀλότητα μπορεί νά λαμβάνει, καί λαμβάνει, διαρκῶς ὑπόψη της τόν ἑαυτό της.

Γιά τήν καθαρῆ θεωρία, τό ἀντικείμενο δέν ὑπάρχει, ἂν δέν εἶναι ὀλοκληρωμένο, καί ἡ ἴδια δέν ὑπάρχει, ἂν δέν μπορεί νά ὀλοκληρώσει τό ἀντικείμενό της. Ἡ πράξη, ἀντίθετα, δέν μπορεί νά ὑπάρξει παρά μόνο ἂν τό ἀντικείμενό της ξεπερνᾷ, ἀπό τήν ἴδια του τή φύση, κάθε ὀλοκλήρωση καί μόνο ἂν ἀποτελεῖ μιά διαρκῶς τροποποιούμενη σχέση πρὸς αὐτό τό ἀντικείμενο. Ἡ πράξη ξεκινᾷ ἀπό τή ρητή ἀναγνώριση τοῦ ἀνοιχτοῦ χαρακτήρα τοῦ ἀντικειμένου της, δέν ὑπάρχει παρά στό μέτρο πού τόν ἀναγνωρίζει· ἡ « μερική της ἐφαρμογή » στό ἀντικείμενο, δέν εἶναι μιά ἔλλειψη πού τή στενοχωρεῖ, ἀντιθέτως, καταφάσκει καί ἐπιδιώκεται σάν τέτοια. Γιά τήν καθαρῆ θεωρία, ἀξίζει μόνο ὅ,τι αὐτή μπόρεσε μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο τρόπο νά κλείσει καί νά ἐξασφαλίσει στά χρηματοκιβώτια τῶν « ἀποδείξεων » της· τό ὄνειρό της – τό φάντασμα της – εἶναι ἡ συσσώρευση ἐνός θησαυροῦ ἀφθαρτων ἀληθειῶν. Στό μέτρο πού ἡ θεωρία ξεπερνᾷ αὐτό τό φάντασμα, γίνεται ἀληθινή θεωρία, *πράξη* τῆς ἀλήθειας. Γιά τήν πράξη, τό συγκροτημένο ὡς τέτοιο εἶναι

καρὸ ἀπ' τή στιγμή πού συγκροτεῖται, δέν ὑπάρχει κεκτημένο πού νά ἔχει ἀνάγκη νά ξαναπαρθεῖ ἀπό τή ζωντανή ἐπικαιρότητα γιά νά μπορέσει νά στηρίξει τήν ὑπαρξή του. Αὐτή ὅμως τήν ὑπαρξη δέν θά τήν ἐξασφαλίσει ἡ ἴδια ἐξ ὀλοκλήρου. Τό ἀντικείμενό της δέν εἶναι ἕνα ἀδρανές σῶμα, τοῦ ὁποίου θά ἔπρεπε νά ἐπωμισθεῖ ὀλοκλήρη τή μοῖρα. Εἶναι δρῶν τό ἴδιο, κατέχει τάσεις, παράγει καί ὀργανώνεται – διότι, ἂν δέν εἶναι ἰκανότητα παραγωγῆς καί ἰκανότητα αὐτοοργάνωσης, δέν εἶναι τίποτα. Ἡ καθαρῆ θεωρία καταρρέει, διότι ἀναθέτει στόν ἑαυτό της αὐτό τό ἀδύνατο καθήκον, νά σηκώσει στούς ὤμους της τήν ὀλότητα τοῦ κόσμου. Ἡ πράξη ὅμως δέν χρειάζεται νά κρατήσῃ τό ἀντικείμενό της στά χέρια της· δρῶντας ἐπάνω του, ἀναγνωρίζει συγχρόνως στίς πράξεις ὅτι αὐτό τό ἀντικείμενο ὑπάρχει πραγματικά δι' ἑαυτό. Δέν ἔχει κανένα νόημα νά ἐνδιαφερόμαστε γιά ἕνα παιδί, γιά ἕναν ἄρρωστο, γιά μιᾶ ομάδα ἢ γιά μιά κοινωνία, ἂν δέν βλέπουμε μέσα τους, πρῶτα καί πάνω ἀπ' ὅλα, τή ζωή, τήν ἰκανότητά της νά θεμελιώνεται στόν ἑαυτό της, τήν αὐτο-παραγωγή, καί τήν αὐτο-οργάνωση.

Ἡ ἐπαναστατική πολιτική συνίσταται στήν ἀναγνώριση καί τή ρητή ἐκφραση τῶν προβλημάτων τῆς κοινωνίας ὡς ὀλότητος, ἀλλά ἀκριβῶς γιατί ἡ κοινωνία εἶναι μιά ὀλότητα, ἡ ἐπαναστατική πολιτική τήν ἀναγνωρίζει σάν κάτι ἄλλο ἀπό μιά ἀδράνεια σχετικά μέ τά δικά της προβλήματα. Διαπιστώνει ὅτι κάθε κοινωνία μπόρεσε, μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο τρόπο, νά ἀντιμετωπίσει τό ἴδιο της τό βᾶρος καί τήν ἴδια της τήν πολυπλοκότητα. Καί σ' αὐτό πάλι τό ἐπίπεδο, πλησιάζει στό πρόβλημα τῆς ἐργαίας: αὐτό τό πρόβλημα, πού δέν τό ἐπινοεῖ, πού ἔτσι κι ἄλλιῶς ἐντείνεται διαρκῶς στήν κοινωνική καί πολιτική ζωή, δέν μπορεί νά ἀντιμετωπισθεῖ ἀπό τήν ἀνθρωπότητα ὑπό ἄλλους ὅρους; Ἄν πρόκειται γιά τή διαχείριση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, δέν ὑπάρχει σήμερα μιά τεράστια ἀπόσταση ἀνάμεσα στίς ἀνάγκες καί στήν πραγματικότητα, στό δυνατό καί στό ὑπάρχον; Αὐτή ἡ κοινωνία δέν θά βρισκόταν σέ ἀπείρως καλύτερη θέση γιά ν' ἀντιμετωπίσει τόν ἑαυτό της, ἂν δέν καταδίκαζε στήν ἀδράνεια καί στήν ἀντίθεση τά ἐννέα δέκατα τῆς ἴδιας της τῆς ὑπόστασής;

Ἡ ἐπαναστατική πράξη δέν χρειάζεται λοιπόν νά προσφέρει τό συνολικό καί λεπτομερειακό σχῆμα τῆς κοινωνίας πού σκοπεύει νά ἐγκαθιδρύσει· οὔτε νά « ἀποδείξει » καί νά ἐγγυηθεῖ, ἀπολύτως, ὅτι αὐτή ἡ κοινωνία θά μπορέσει νά λύσει ὅλα τά προβλήματα πού θά τῆς τεθοῦν ποτέ. Τῆς ἀρκεῖ νά δείξει ὅτι σ' αὐτά πού προτείνει δέν ὑπάρχει ἀσυνέπεια καί ὅτι, ὅσο μακριά καί ἂν κοιτάξουμε, ἡ πραγματοποίησή της θά ἐπέλυσε ἀπέραντα τήν ἰκανότητα τῆς κοινωνίας νά ἀντιμετωπίσει τά προβλήματά της.

Οί υποκειμενικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος

Ἀκοῦμε καμιά φορά νά λένε: Αὐτή ἡ ἰδέα μιᾶς ἄλλης κοινωνίας παρουσιάζεται μὲν σάν ἓνα πρόταγμα δέν εἶναι ὅμως στήν πραγματικότητα παρά προβολή πόθων ἀνομολόγητων, ἀμφίεση κινήτρων πού παραμένουν κρυμμένα γι' αὐτούς πού ἐμφοροῦνται ἀπό αὐτά. Δέν χρησιμεύει παρά σάν ὄχημα πού μεταφέρει τή θέληση ἐξουσίας τῶν μὲν, τήν ἄρνηση τῆς ἀρχῆς τῆς πραγματικότητας τῶν δέ, τό φάντασμά τους ἑνός κόσμου χωρίς συγκρούσεις, ὅπου ὅλοι θά εἶναι συμφιλιωμένοι μέ ὅλους καί καθένας μέ τόν ἑαυτό του, μιά παιδική ὄνειροπόληση πού θάθελε νά καταργήσει τήν τραγική πλευρά τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, μιά φυγή πού ἐπιτρέπει νά ζεῖ κανεῖς ταυτόχρονα σέ δύο κόσμους, μιά φανταστική ἀντιστάθμιση.

Ὅταν ἡ συζήτηση παίρνει μιά τέτοια στροφή, πρέπει πρῶτα νά ὑπενθυμίσει κανεῖς ὅτι ὅλοι στό ἴδιο καζάνι βράζουμε. Κανεῖς δέν μπορεῖ νά δεβαιώσει πώς ὁ,τι λέει δέν ἔχει σχέση μέ ἀσυνείδητους πόθους ἢ μέ κίνητρα πού οὔτε ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ στόν ἑαυτό του. Κι ὅταν ἀκοῦμε «ψυχαναλυτές» μιᾶς ὀρισμένης τάσης νά χαρακτηρίζουν νευρωτικούς χοντρικά ὅλους τούς ἐπαναστάτες, δέν μποροῦμε παρά νά χαροῦμε πού δέν ἔχουμε τήν «ὑγεία» τους τῶν Σουπερμάρκετ. Καί δέν θά ἦταν πολύ δύσκολο νά ξεσκεπάσουμε τόν ἀσυνείδητο μηχανισμό τοῦ κομπορμιτισμοῦ τους. Γενικότερα, αὐτός πού πιστεύει ὅτι ἀνακαλύπτει σάν ρίζα τοῦ επαναστατικού προτάγματος τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο ἀσυνείδητο πόθο, πρέπει ταυτόχρονα ν' ἀναρωτηθεῖ ποιό εἶναι τό κίνητρο τῆς δικῆς του κριτικῆς καί σέ ποιό βαθμό δέν ἀποτελεῖ ἐκλογίκευση.

Γιά μᾶς πάντως, αὐτή ἡ ἀναστροφή πολύ λίγο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει. Τό ζήτημα πράγματι ὑπάρχει καί, ἀκόμα καί κανεῖς ἄλλος νά μήν τό ἔθετε, αὐτός πού μιλάει γιά ἐπανάσταση πρέπει νά τό θέσει ὁ ἴδιος στόν ἑαυτό του. Ἄς ἀποφασίσουν οἱ ἄλλοι σέ πόσο βαθμό διαύγειας οἱ θέσεις τους πούς δεσμεύουν γιά λογαριασμό τους. Ἐνας ἐπαναστάτης δέν μπορεῖ νά θέτει ὅρια στή δική του ἐπιθυμία διαύγειας. Οὔτε μπορεῖ νά ἀρνεῖται τό πρόβλημα λέγοντας: αὐτό πού μετράει δέν εἶναι τά ἀσυνείδητα κίνητρα, ἀλλά ἡ σημασία καί ἡ ἀντικειμενική ἀξία τῶν ἰδεῶν καί τῶν πράξεων. Ἡ νεύρωση καί ἡ τρέλα τοῦ Ροδεσπιέρου ἢ τοῦ Μπωντλαίρ ὑπῆρξαν πιά γόνιμες γιά τήν ἀνθρωπότητα ἀπ' τήν «ὑγεία» τοῦ τάδε μαγαζάτορα τῆς ἐποχῆς. Διότι ἡ ἐπανάσταση, ἔτσι πού τή συλλαμβάνουμε, ἀρνεῖται ἀκριδῶς αὐτή τήν ἀπλή παραδοχή τοῦ διχασμοῦ ἀνάμεσα σέ κίνητρο καί ἀποτέλεσμα. Θά ἦταν τότε ἀδύνατη στήν πραγματικότητα καί ἀσυνάρτητη στό νόημά της, ἐάν στηριζόταν σέ ἀσυνείδητες προθέσεις χωρίς σχέση μέ τό διαρθρωμένο περιεχόμενό της· τό μόνο πού θά μποροῦσε σ' αὐτή τήν περίπτωση νά κάνει, θά ἦταν μιά ἐπανεκδοση γιά μιά ἀκόμη φορά τῆς προηγούμενης ἱστορίας, αἰχμάλωτη καθὼς θά

ἦταν ἀπό κίνητρα σκοτεινά πού μέ τόν καιρό θά ἐπέβαλλαν τό δικό τους τέλος καί τή δική τους λογική.

Ἡ γέννηση καινούργιων κινήτρων καί καινούργιων συμπεριφορῶν, πού εἶναι ἀπαραίτητες γιά νά ὀδηγηθεῖ τό επαναστατικό πρόταγμα στό τέλος του, πρέπει νά ἐξετασθοῦν στήν κλίμακα τῶν μαζῶν, γιατί μόνο αὐτές μποροῦν νά πραγματοποιήσουν μιά καινούργια κοινωνία. Ὅμως αὐτή ἡ ἔρευνα μπορεῖ νά γίνει πιά εὐκολη, ἂν προσπαθήσουμε πρῶτα νά δοῦμε τί μπορεῖ νά εἶναι ἡ ἐπιθυμία καί τά κίνητρα ἑνός ἐπαναστάτη.

Ὅ,τι μποροῦμε νά ποῦμε πάνω σ' αὐτό εἶναι, ἐξ ὀρισμοῦ, κατ' ἐξοχήν υποκειμενικό. Εἶναι, ἐπίσης ἐξ ὀρισμοῦ, ἐκτεθειμένο σέ ὅλες τίς ἐρμηγείες πού θάθελε κανεῖς. Ἄν μποροῦσε νά βοηθήσει κάποιον νά δεῖ καθαρότερα μέσα σ' ἓνα ἄλλο ἀνθρώπινο ὄν (ἔστω καί μέσα στίς αὐταπάτες καί στίς πλάνες του) καί μ' αὐτό τόν τρόπο μέσα στόν ἴδιο του τόν ἑαυτό, δέν θά ἦταν ἀνώφελο νά εἰπωθεῖ.

Ἐχω τήν ἐπιθυμία, καί αἰσθάνομαι τήν ἀνάγκη, γιά νά ζήσω, μιᾶς ἄλλης κοινωνίας ἀπό αὐτή πού μέ περιβάλλει. Ὅπως ἡ μεγάλη πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων, μπορῶ νά ζήσω μέσα σ' αὐτήν καί νά τά βγάλω πέρα — ἐν πάσῃ περιπτώσει ζῶ ἤδη μέσα σ' αὐτή τήν κοινωνία. Ὅσο κριτικά κι ἂν προσπαθῶ νά κοιτάξω τόν ἑαυτό μου, οὔτε ἡ ἰκανότητα προσαρμογῆς μου, οὔτε ἡ ἀφομοίωση τῆς πραγματικότητας ἀπό μέρους μου, δέν μοῦ φαίνονται κατώτερες ἀπό τόν κοινωνιολογικό μέσο ὄρο. Δέν ζητῶ τήν ἀθανασία, τήν πανταχοῦ παρουσία, τήν παντογνωσία. Δέν ζητῶ ἡ κοινωνία νά «μοῦ δώσει τήν εὐτυχία». Ξέρω ὅτι ἡ εὐτυχία δέν εἶναι μιά μερίδα πού μοιράζεται μέ τό δελτίο στή Δημαρχία ἢ στό ἐργατικό Συμβούλιο τῆς γειτονιάς, καί ξέρω πώς, ἂν αὐτό τό πράγμα ὑπάρχει, μόνο ἐγώ μπορῶ νά τό πραγματοποιήσω γιά τόν ἑαυτό μου, στά μέτρα μου, ὅπως μοῦ συνέβη καί ὅπως, κατά πάσα πιθανότητα, θά μοῦ συμβεῖ καί πάλι. Ἀλλά μέσα στή ζωή, ἔτσι ὅπως εἶναι φτιαγμένη γιά μένα καί τούς ἄλλους, σκοντάφτω πάνω σ' ἓνα πλῆθος ἀπό ἀπαράδεκτα πράγματα, λέω πώς δέν εἶναι μοιραῖα καί πώς ἐξαρτῶνται ἀπό τήν ὀργάνωση τῆς κοινωνίας. Ἐπιθυμῶ πρῶτα καί ζητῶ, ἡ δουλειά μου νά ἔχει νόημα, νά μπορῶ νά ἐγκρίνω αὐτό γιά τό ὁποῖο χρησιμεύει καί τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο γίνεται, νά μοῦ ἐπιτρέπει νά ξοδεύομαι πραγματικά καί νά χρησιμοποιῶ τίς δυνατότητές μου καί ταυτόχρονα νά ἐμπλουτίζομαι καί ν' ἀναπτύσσομαι. Καί λέω ὅτι αὐτό τό πράγμα εἶναι δυνατό, μέ μιά ἄλλη ὀργάνωση τῆς κοινωνίας, γιά μένα καί γιά τούς ἄλλους. Λέω ὅτι ἤδη θά ἦταν μιά βασική ἀλλαγὴ σ' αὐτή τήν κατεύθυνση, ἂν μ' ἄφηναν ν' ἀποφασίζω, μαζί μέ ὅλους τούς ἄλλους, τί ἔχω νά κάνω, καί μέ τούς συντρόφους μου στή δουλειά, πώς νά τό κάνω.

Ἐπιθυμῶ νά μπορῶ, μαζί μέ ὅλους τούς ἄλλους, νά μαθαίνω τί γίνεται μέσα στήν κοινωνία, νά ἐλέγχω τήν ἔκταση καί τήν ποιότητα τῆς πληρο-

φόρησης πού μου δίνεται. Ζητώ να μπορώ να συμμετέχω άμεσα σε όλες τις κοινωνικές αποφάσεις πού μπορεί να επηρεάζουν την ύπαρξή μου ή τη γενική πορεία του κόσμου όπου ζω. Δεν δέχομαι ή τύχη μου ν' αποφασίζεται μέρα με τή μέρα από ανθρώπους πού τά σχέδιά τους μου είναι έχθρικά ή και άπλως άγνωστα και για τούς όποιους δεν είμαστε, εγώ και όλοι οι άλλοι, παρά νούμερα σ' ένα σχέδιο ή πιόνια σε μία σκακιέρα, και τελικά ή ζωή μου και ό θάνατός μου να βρίσκονται στα χέρια ανθρώπων πού ξέρω πώς είναι αναγκαστικά τυφλοί.

Ξέρω πάρα πολύ καλά πώς ή πραγματοποίηση μιās άλλης κοινωνικής οργάνωσης, και ή ζωή της, δεν θά είναι καθόλου άπλές, πώς σε κάθε βήμα τους θά συναντούν δύσκολα προβλήματα. Άλλά προτιμώ να καταπιάνομαι με πραγματικά προβλήματα, παρά με τις συνέπειες του παραληρήματος του Ντέ Γκώλ, τις κομπίνες του Τζόνσον ή τις μηχανογραφίες του Κρουτσεφ. Κι αν έστω, εγώ κι οι άλλοι, συναντούσαμε τήν άποτυχία σ' αυτό τον δρόμο, προτιμώ τήν άποτυχία σε μία προσπάθεια πού έχει ένα νόημα, παρά μία κατάσταση πού μένει πριν ακόμα κι απ' τήν άποτυχία ή τή μή άποτυχία, πού μένει γελοία.

Έπιθυμώ να μπορώ να συναντώ τον άλλον σαν ένα όν όμοιο με μένα και άπόλυτα διαφορετικό, όχι σαν ένα νούμερο, ούτε σαν ένα βάτραχο σκαρφαλωμένο σ' ένα άλλο σκαλοπάτι (αδιάφορο αν κατώτερο ή ανώτερο) τής ιεραρχίας των εισοδημάτων και των έξουσιών. Έπιθυμώ να μπορώ να τον βλέπω, και να μπορεί να με δει, σαν ένα άλλο ανθρώπινο όν, οι σχέσεις μας να μην αποτελούν πεδίο πού να εκφράζεται ή επιθετικότητα, ό συναγωνισμός μας να παραμένει μέσα στα όρια του παιχνιδιού, οι συγκρούσεις μας στό μέτρο πού δεν μπορούν να λυθούν ή να ξεπεραστούν, ν' άφορούν πραγματικά προβλήματα και εκβάσεις, να σέρνουν μαζί τους όσο τό δυνατό λιγότερο άσυνείδητο. να είναι φορτισμένες όσο τό δυνατό λιγότερο από φανταστικά στοιχεία. Έπιθυμώ ό άλλος να είναι έλεύθερος, γιατί ή έλευθερία μου αρχίζει εκει όπου αρχίζει ή έλευθερία του άλλου και γιατί, μόνος μου, δεν μπορώ να είμαι, στην καλύτερη περίπτωση, παρά «ένάρετος εν δυστυχία». Δεν υπολογίζω ότι οι άνθρωποι θά μεταμορφωθούν σε άγγέλους, ούτε πώς οι ψυχές τους θά γίνουν καθάρεις σαν τις βουνίσσιες λίμνες – πού άλλωστε ανέκαθεν μου προξενούσαν βαθιά πλήξη. Ξέρω όμως πόσο ή σημερινή κουλτούρα βαθαίνει και όξύνει τή δυσκολία τους να υπάρχουν, και να συνυπάρχουν με τούς άλλους, και βλέπω πώς πολλαπλασιάζει στό άπειρο τά εμπόδια στην έλευθερία τους.

Ξέρω, βέβαια, πώς αυτός ό πόθος μου δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί σήμερα· κι ούτε θά πραγματοποιηθεί ολοκληρωτικά ενόσω ζω, ακόμη κι αν ή επανάσταση γινόταν αύριο. Ξέρω ότι θά ζήσουν μία μέρα άνθρωποι πού γι' αυτούς ούτε ή ανάμνηση των προβλημάτων πού μπορεί σήμερα να μās προξενούν τό μεγαλύτερο άγχος δεν θά υπάρχει. Αυτή είναι ή

μοίρα μου πού πρέπει να έπωμισθώ, και πού έπωμίζομαι. Άλλ' αυτό δεν πρέπει να με όδηγήσει ούτε στην άπελπισία ούτε στον κατατονικό μηρυκαισμό. Έχοντας αυτό τον πόθο, πού είναι δικός μου, δεν μπορεί παρά να εργάζομαι για τήν πραγματοποίησή του. Και ήδη με τήν εκλογή πού κάνω του κυρίου ενδιαφέροντος τής ζωής μου, μέσα στη δουλειά πού τω άφιερώνω, για μένα γεμάτη νόημα (ακόμα κι αν συναντώ, και άποδέχομαι, τή μερική άποτυχία, τις άναβολές, τις παρακαμπτήριες, τά καθικόντα πού δεν έχουν νόημα από μόνα τους), με τή συμμετοχή σε μία κοινότητα επαναστατών πού επιχειρεί να ξεπεράσει τις άντικειμενοποιημένες και ξενωμένες σχέσεις τής κοινωνίας όπου ζούμε – είμαι σε θέση να πραγματοποιώ μερικά αυτό τον πόθο. Άν είχα γεννηθεί σε μία κομμουνιστική κοινωνία, ίσως ή εύτυχία να μου ήταν πιο εύκολη – δεν τό ξέρω κι ούτε μπορώ να κάνω τίποτα σχετικά μ' αυτό. Δεν θά καθίσω μ' αυτό τό πρόσχημα να περνώ τον έλεύθερο χρόνο μου παρακολουθώντας τηλεόραση ή διαβάζοντας άστυνομικά μυθιστορήματα.

Μήπως αυτή μου ή στάση σημαίνει άρνηση τής άρχής τής πραγματικότητας; Άλλά ποιό είναι τό περιεχόμενο αυτής τής άρχής; Είναι ότι πρέπει να εργαζόμαστε – ή μήπως ότι πρέπει αναγκαία ή εργασία να μην έχει νόημα, να γίνεται κάτω από συνθήκες εκμετάλλευσης, ν' αντιφάσκει με τούς στόχους για τούς όποιους υποτίθεται ότι γίνεται; Αυτή ή άρχή ισχύει μ' αυτή τή μορφή για ένα εισοδηματία; Ισχυε μήπως, μ' αυτή τή μορφή, για τούς ίθαγενείς των νησιών Τρομπριάντ ή Σαμόα; Ισχύει, ακόμα και σήμερα, για τούς ψαράδες ενός φτωχού μεσογειακού χωριού; Ως ποιό σημείο ή άρχή τής πραγματικότητας εκφράζει τή φύση και πού άρχίζει να εκφράζει τήν κοινωνία; Ως ποιό σημείο εκφράζει τήν κοινωνία ως κοινωνία και από ποιό σημείο μία τάδε ιστορική μορφή τής κοινωνίας; Γιατί όχι τή δουλοπαροικία, τις γαλέρες, τά στρατόπεδα συγκέντρώσεως; Που μία φιλοσοφία θά έπαιρνε τό δικαίωμα να μου πει: σ' αυτό τό συγκεκριμένο χιλιοστόμετρο των ύπαρχόντων θεσμών, θά σās δείξω τό σύνορο μεταξύ του φαινομένου και τής ουσίας, μεταξύ των παροδικών ιστορικών μορφών και του αιώνιου είναι του κοινωνικού; Αποδέχομαι τήν άρχή τής πραγματικότητας, γιατί αποδέχομαι τήν άνάγκη τής εργασίας (καθόσον άλλωστε είναι πραγματική, γιατί όλοένα γίνεται λιγότερο προφανής) και τήν άνάγκη μιās κοινωνικής οργάνωσης τής εργασίας. Δεν αποδέχομαι όμως τήν επίκληση μιās ψεύτικης ψυχανάλυσης και μιās ψεύτικης μεταφυσικής, πού εισάγει στη συγκεκριμένη συζήτηση των ιστορικών δυνατοτήτων αυθαίρετες βεβαιώσεις πάνω σε άδυνατότητες για τις όποιες δεν ξέρει τίποτα.

Είναι τάχα ή έπιθυμία μου παιδική; Μά ακριβώς ή παιδική κατάσταση είναι ότι ή ζωή μās είναι δοσμένη, και ότι ό Νόμος μās είναι δοσμένος. Στην παιδική κατάσταση ή ζωή μās δίνεται για τίποτα· και ό

Νόμος μᾶς δίνεται χωρίς τίποτα άλλο, καί χωρίς δυνατότητα συζήτησης. Αυτό πού θέλω είναι έντελῶς τό αντίθετο: νά φτιάχνω ἐγώ τή ζωή μου, καί νά δίνω ζωή, εἰ δυνατόν, ἐν πάση περιπτώσει νά δίνω γιά τή ζωή μου. Ὁ Νόμος νά μή μοῦ δίνεται ἀπλῶς ἀλλά νά τόν δίνω κι ἐγώ συγχρόνως στόν ἑαυτό μου. Αὐτός πού διαρκῶς βρίσκεται σέ παιδική κατάσταση εἶναι ὁ κομπορμιστής ἢ ὁ ἀπολιτικός: γιατί ἀποδέχεται τόν Νόμο ἀσυζητητί καί δέν ἐπιθυμῶ νά συμμετέχει στή διαμόρφωσή του. Ἐκεῖνος πού ζεῖ μέσα στήν κοινωνία χωρίς καμία θέληση πού ν' ἀφορᾶ τόν Νόμο, χωρίς πολιτική θέληση, ἀπλῶς ἀντικαθιστᾷ τόν ἰδιωτικό πατέρα μέ τόν ἀνώνυμο πατέρα. Ἡ παιδική κατάσταση εἶναι, πρῶτα, νά δέχεσαι χωρίς νά δίνεις καί, μετά, νά κάνεις ἢ νά ὑπάρχεις γιά νά δέχεσαι. Αυτό πού θέλω εἶναι, ἀρχινώντας, μιά δίκαιη ἀνταλλαγή, καί στή συνέχεια τό ξεπέραςμα τῆς ἀνταλλαγῆς. Ἡ παιδική κατάσταση εἶναι ἡ δυϊκή σχέση, τό φάντασμα τῆς συγχώνευσης – καί μ' αὐτή τήν ἔννοια, ἡ σημερινή κοινωνία παιδικοποιεῖ διαρκῶς τούς πάντες μέ τή συγχώνευση πού πραγματοποιεῖ στό φαντασιακό μέ ἀπραγματικές ὀντότητες: τούς ἀρχηγούς, τά ἔθνη, τούς κοσμοναῦτες ἢ τίς βεντέτες. Αυτό πού θέλω εἶναι ἡ κοινωνία νά πάψει πιά νά εἶναι μιά οἰκογένεια, ψεύτικη ἐπί πλέον μέχρι γελοίου, γιά ν' ἀποκτήσει τήν ἀληθινή της διάσταση ὡς κοινωνίας, ὡς δικτύου σχέσεων μεταξύ αὐτονόμων ἐνηλίκων.

Νά ναι τάχα ἡ ἐπιθυμία μου ἐπιθυμία ἐξουσίας; Μά αὐτό πού θέλω εἶναι ἡ κατάργηση τῆς ἐξουσίας μέ τή σημερινή της ἔννοια, εἶναι ἡ ἐξουσία ὅλων. Ἡ σημερινή ἐξουσία σημαίνει ὅτι οἱ ἄλλοι εἶναι πράγματα, κι αὐτό πού θέλω εἶναι τελείως τό αντίθετο. Αὐτός πού οἱ ἄλλοι τοῦ εἶναι πράγματα εἶναι ὁ ἴδιος πράγμα, καί δέν θέλω νά εἶμαι πράγμα οὔτε γιά μένα οὔτε γιά τούς ἄλλους. Δέν θέλω οἱ ἄλλοι νά εἶναι πράγματα, δέν θάξεραι τί νά τούς κάνω. Ἄν μπορῶ νά ὑπάρχω γιά τούς ἄλλους, καί οἱ ἄλλοι νά μ' ἀναγνωρίζουν, δέν θέλω αὐτό νά γίνεται σέ συνάρτηση μέ τήν κατοχή ἑνός πράγματος πού εἶναι ἔξω ἀπό μένα – τῆς ἐξουσίας· οὔτε νά ὑπάρχω γι' αὐτούς μέσα στό φαντασιακό. Ἡ ἀναγνώριση πού ἀπορρέει ἀπό τόν ἄλλο δέν ἰσχύει γιά μένα παρά στόν βαθμό πού τόν ἀναγνωρίζω ἐγώ ὁ ἴδιος. Ὑπάρχει ὁ κίνδυνος νά τά ξεχάσω ὅλα αὐτά, ἄν κάποτε τά γεγονότα μέ ὀδηγοῦσαν κοντά στήν «ἐξουσία»; Μοῦ φαίνεται περισσότερο κι ἀπό ἀπίθανο: ἄν συνέβαινε αὐτό, δέν θά ἦταν παρά μιά χαμένη μάχη, καί ὄχι τό τέλος τοῦ πολέμου· καί θάπρεπε νά ρυθμίζω τή ζωή μου πάνω στήν ὑπόθεση ὅτι μπορεῖ μιά μέρα νά ξαναμωραθῶ;

Κυνηγῶ τάχα τή χίμαιρα νά θέλω νά ἐξαλείψω τήν τραγική πλευρά τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς; Μοῦ φαίνεται μάλλον πῶς θέλω νά ἐξαλείψω ἀπ' αὐτήν τό μελόδραμα, τήν ψεύτικη τραγωδία – αὐτήν ὅπου ἡ καταστροφή ἐπέρχεται χωρίς ἀναγκαιότητα, ὅπου ὅλα θά συνέβαιναν διαφορετικά, ἄν μονάχα τά πρόσωπα ἤξεραν ἢ ἔκαναν αὐτό ἢ ἐκεῖνο. Τό νά

αὐθαίρουν τῆς πείνας οἱ ἄνθρωποι στίς Ἰνδίες, ἐνῶ στήν Ἀμερική καί στήν Εὐρώπη οἱ κυβερνήσεις βάζουν πρόστιμα στούς γεωργούς πού παράγουν «ὑπερβολικά» – εἶναι μιά μακάβρια φάρσα, εἶναι ἕνα γκράν τραγιόλ ὅπου τά πτώματα καί ὁ πόνος εἶναι πραγματικά. Δέν εἶναι τραγωδία, δέν ὑπάρχει σ' αὐτό τίποτα τό ἀναπόφευκτο. Καί ἄν ἡ ἀνθρωπότητα ἐξαφανισθεῖ μιά μέρα κάτω ἀπό τίς ὑδρογονοδόμους, ἀρνοῦμαι νά τό ὀνομάσω αὐτό τραγωδία, τό ὀνομάζω μαλακία. Θέλω τήν κατάργηση τοῦ Παλιάτσου καί τῆς μεταμόρφωσης τῶν ἀνθρώπων σέ νευρόσπαστα ἀπό ἄλλα νευρόσπαστα πού τούς «κυβερνοῦν». Ὅταν ἕνας νευρωτικός ἀναλαμβάνει γιά τήν εἰκοστή φορά τήν ἴδια συμπεριφορά ἀποτυχίας, ἀναπαράγοντας γιά τόν ἑαυτό του καί γιά τούς δικούς του τόν ἴδιο τύπο ἀποτυχίας, τό νά τόν βοηθήσεις νά τό ξεπεράσει αὐτό, σημαίνει νά ἐπιτρέψεις ἀπό τή ζωή του τή χονδροειδή φάρσα, ὄχι τήν τραγωδία: σημαίνει νά τοῦ ἐπιτρέψεις ν' ἀντικρίσει ἐπί τέλους τά πραγματικά πρόβλήματα τῆς ζωῆς του καί ὅ,τι τραγικό μπορεῖ νά περιέχουν, πού ἡ νεύρωσή του εἶχε γιά λειτουργία ἐν μέρει νά ἐκφράζει ἀλλά κυρίως νά καλύπτει.

Ὅταν, μετά ἀπό ἕνα μεγάλο ταξίδι στή Δύση, ἕνας μαθητής τοῦ Βούδα ἦλθε νά τόν πληροφορήσει πῶς θαυμαστά πράγματα, ὄργανα, φάρμακα, μέθοδοι σκέψης, θεσμοί, εἶχαν μεταμορφώσει τή ζωή τῶν ἀνθρώπων ἀπό τήν ἐποχή πού ὁ Δάσκαλος ἀποσύρθηκε στά ὑψηλά ὄροπέδια, αὐτόν τόν σταμάτησε μετά τίς πρῶτες λέξεις. Ἐξαφάνισαν μήπως τή θέληση, τήν ἀρρώστια, τά γηρατεία καί τόν θάνατο; ρώτησε. Ὁχι, ἀπάντησε ὁ μαθητής. Ἐ λοιπόν, τότε θά μπορούσαν νά καθίσουν ἡσυχασί' αὐγά τους, σκέφτηκε ὁ Δάσκαλος. Καί ξαναθυθίστηκε στήν περιουλογοῦν του, χωρίς κἄν νά κάνει τόν κόπο νά δείξει στόν μαθητή του ὅτι εἶχε πάψει νά τόν ἀκούει.

Ἡ λογική τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος

Ἡ σοσιαλιστική ἐπανάσταση ἔχει σάν στόχο τόν μετασχηματισμό τῆς κοινωνίας μέσα ἀπό τήν αὐτόνομη δράση τῶν ἀνθρώπων, καί τήν ἐγκαθίδρυση μιᾶς κοινωνίας ὀργανωμένης γιά τήν αὐτονομία ὅλων. Αὐτό εἶναι ἕνα πρόταγμα. Δέν εἶναι ἕνα θεώρημα, τό συμπέρασμα μιᾶς ἀπόδειξης πού δείχνει τί ἀναπόφευκτα θά συμβεῖ· ἡ ἴδια ἡ ἰδέα μιᾶς τέτοιας ἀπόδειξης εἶναι παράλογη. Δέν εἶναι ὅμως καί μιά οὐτοπία, μιά ὁμολογία πίστεως, ἕνα αὐθαίρετο στοίχημα.

Τό ἐπαναστατικό πρόταγμα ριζώνει καί στηρίζεται στήν ἱστορική πραγματικότητα, στήν κρίση τῆς κατεστημένης κοινωνίας καί στήν ἀμφισβήτησή της ἀπό τή μεγάλη πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων πού ζοῦν σ' αὐτή τήν κοινωνία. Αὐτή ἡ κρίση δέν εἶναι ἐκείνη πού ὁ μαοϊσμός εἶχε

πιστεύσει πώς ανακάλυψε, ή « αντίφαση ανάμεσα στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και στη διατήρηση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής ». Συνίσταται στο έξις, ότι ή κοινωνική οργάνωση δέν μπορεί νά πραγματοποιήσει τούς σκοπούς πού δρίζει ή ίδια, παρά κινητοποιώντας μέσα πού αντιβαίνουν πρὸς αὐτούς τούς σκοπούς, δημιουργώντας απαιτήσεις πού δέν μπορεί νά ικανοποιήσει, θέτοντας κριτήρια πού εἶναι ἀνίκανη νά ἐφαρμόσει, νόρμες πού εἶναι ὑποχρεωμένη νά παραβεί. Ζητᾶ ἀπὸ τούς ἀνθρώπους, ὡς παραγωγούς ἢ ὡς πολίτες, νά παραμένουν παθητικοί, νά περιορίζονται στήν ἐκτέλεση τοῦ ἔργου πού τούς ἐπιβάλλει· ὅταν διαπιστώνει πώς αὐτή ή παθητικότητα εἶναι ὁ καρκίνος της, ἐπιζητεῖ τήν πρωτοβουλία καί τή συμμετοχή, γιά νά ἀνακαλύψει ἀμέσως ὅτι οὔτε κι αὐτές δέν μπορεί νά τίς ἀνεχθεῖ, ὅτι ἀμφισβητοῦν τήν ίδια τήν οὐσία της ὑπάρχουσας τάξης. Πρέπει νά ζεῖ σέ μιά διπλή πραγματικότητα, νά ἀντιδιαστέλλει ἕνα ἐπίσημο ἀπὸ ἕνα πραγματικό, πού ἀντιτίθενται ἀπόλυτα. Δέν πάσχει μόνο ἀπὸ μιά ἀντίθεση μεταξύ τάξεων ἐξωτερικῶν ἢ μιά πρὸς τήν ἄλλη· εἶναι συγκρουσιακή καθ' ἑαυτήν, τό ναί καί τό ὄχι συνυπάρχουν ὡς προθέσεις τοῦ πράττειν στόν πυρήνα τοῦ εἶναι της, στίς ἀξίες πού διακηρύσσει καί πού ἀρνεῖται, στόν τρόπο της νά ὀργανώνει καί νά ἀποδιοργανώνει, στόν ἀκραῖο ἐκκοινωνισμό καί στήν ἀκραία ἐξατομίκευση τῆς κοινωνίας πού δημιουργεῖ. Κατά τόν ἴδιο τρόπο, ή ἀμφισβήτηση γιά τήν ὁποία μιλοῦμε δέν εἶναι ἀπλῶς ὁ ἀγώνας τῶν ἐργαζομένων κατά τῆς ἐκμετάλλευσης, οὔτε ή πολιτική τους κινητοποίηση κατά τοῦ καθεστώτος. Ἐκδηλη στίς μεγάλες ἀνοιχτές συγκρούσεις καί τίς ἐπαναστάσεις πού σημαδεύουν τήν ἱστορία τοῦ καπιταλισμοῦ, εἶναι διαρκῶς παρούσα, μ' ἕναν ὑπόρρητο καί λανθάνοντα τρόπο, στήν ἐργασία τους, στήν καθημερινή τους ζωή, στόν τρόπο ὑπάρξεώς τους.

Μᾶς λένε μερικές φορές : ἐφευρίσκατε μιά κρίση τῆς κοινωνίας, βαφτίζετε κρίση μιά κατάσταση πού πάντοτε ὑπῆρχε. Θέλετε πάση θυσία νά ἀνακαλύψετε ἕνα ριζικό νεωτερισμό μέσα στή φύση ἢ τήν ἔνταση τῶν τωρινῶν κοινωνικῶν συγκρούσεων, διότι μόνο αὐτό θά σᾶς ἐπέτρεπε νά ἰσχυρισθεῖτε ὅτι μιά ριζικά καινούργια κατάσταση προετοιμάζεται. Ὀνομάζετε ἀμφισβήτηση τῆς οὐσίας τῶν κοινωνικῶν σχέσεων κάτι πού ὑπῆρχε πάντα, ὡς ἀποτέλεσμα τῶν διαφορετικῶν καί ἀντιτιθεμένων συμφερόντων τῶν ομάδων καί τῶν τάξεων. Ὅλες οἱ κοινωνίες, τουλάχιστον οἱ ἱστορικές, ἦταν διηρημένες, κι αὐτό τίς ὀδήγησε ἀκριβῶς στήν παραγωγή ἄλλων κοινωνιῶν, ἐξίσου διηρημένων.

Λέμε πράγματι ὅτι μιά ἀκριβῆς ἀνάλυση δείχνει ὅτι τά βαθιά στοιχεῖα τῆς κρίσης τῆς σύγχρονης κοινωνίας εἶναι εἰδικά καί ποιοτικῶς μοναδικά. Ὑπάρχουν, ἀσφαλῶς, ἀφελεῖς ψευδομαρξιστές πού, ἀκόμα καί σήμερα, δέν ξέρουν τίποτε ἄλλο νά κάνουν ἀπ' τό νά ἀναφέρονται στήν πάλη τῶν τάξεων καί νά τήν ἀναμασοῦν, ξεχνώντας ὅτι ή πάλη τῶν τά-

των διαρκεῖ ἐδῶ καί χιλιετηρίδες, καί ὅτι δέν θά μπορούσε μέ κανέναν τρόπο νά προσφέρει, ἀπὸ μόνη της, ἕνα στήριγμα στό σοσιαλιστικό πρόταγμα. Ὑπάρχουν ὅμως καί ψευδο-ἀντικειμενικοί – καί ἐξίσου ἀφελεῖς κοινωνιολόγοι, πού, ἔχοντας μάθει ὅτι πρέπει νά ἀποφεύγουμε τίς κεντροκεντρικές καί « ἐποχο-κεντρικές » προβολές, καί νά ἀρνούμαστε τήν ἔνταση πού ἔχουμε νά εὐνοοῦμε τήν ἐποχή μας σάν κάτι τό ἀπόλυτα ξεχωριστό, παραμένουν ἐκεῖ, ρηχεύουν τήν ἱστορική πραγματικότητα, καί παύουν κάτω ἀπὸ ἕνα βουνό χάρτινης μεθοδολογίας τό κεντρικό πρόταγμα τῆς ἱστορικής σκέψης, δηλαδή τήν ἰδιαιτερότητα κάθε κοινωνίας καί ἰδιαιτερότητα νοήματος καί δυναμικῆς αὐτοῦ τοῦ νοήματος, τό ἀμφισβήτητο ἂν καί μυστηριῶδες γεγονός, χωρίς τό ὁποῖο δέν θά ὑπῆρχε ἱστορία, ὅτι μερικές κοινωνίες εἰσάγουν ἀνύπαρκτες μέχρι τότε ἀστάσεις, κάτι τό ποιοτικά καινούργιο, μέ μιά ἔννοια ὄχι ἀπλῶς περιγραφική. Δέν ὑπάρχει ἐνδιαφέρον στή συζήτηση αὐτῶν τῶν ψευδο-φιλοσοφικῶν ἐπιχειρημάτων. Ὅποιος δέν μπορεί νά δεῖ ὅτι ἀνάμεσα στόν ἀρχαῖο ἐλληνικό καί τόν αἰγυπτο-ἄσσυρο-βαβυλωνιακό κόσμο, ἢ ἀκόμα ἀνάμεσα στόν Μεσαίωνα καί στήν Ἀναγέννηση, ὑπάρχει, ὅποιες κι ἂν εἶναι οἱ προφανεῖς συνέχειες καί αἰτιώσεις, μιά ἄλλη διαφορά, ἕνας ἄλλος τύπος, βαθμός καί ἔννοια διαφορᾶς, ἀπ' ὅ,τι ἀνάμεσα σέ δύο δένδρα ἢ ἀκόμα ἀνάμεσα σέ δύο ἀνθρώπινα ὄντα τῆς ἴδιας ἐποχῆς – αὐτός στερεοῦται μιάς οὐσιαστικῆς γιά τήν κατανόηση τοῦ ἱστορικοῦ ἀντικειμένου ἀσθησης, καί θάκανε καλύτερα ν' ἀσχοληθεῖ μέ τήν ἐντομολογία ἢ τή βοτανική.

Ἀκριβῶς μιά τέτοια διαφορά ἀνάμεσα στή σημερινή κοινωνία καί τίς κοινωνίες πού προηγήθηκαν, ἂν τίς λάβουμε συνολικά, δείχνει ή ἀνάλυση. Κι αὐτό ἀκριβῶς εἶναι πάνω ἀπ' ὅλα ή κατάληξη μιάς αὐστηρῆς κοινωνιολογικῆς περιγραφῆς πού σέβεται τό ἀντικείμενό της, καί τό κάνει νά μιλάει πραγματικά, ἀντί νά τό συνθλίβει κάτω ἀπὸ μιά φτηνή μεταφυσική, διαβεβαιώνοντας ὅτι τό κάθε τί ἀνάγεται πάντοτε στό αὐτό. Ἄς θεωρήσουμε τό πρόβλημα τῆς ἐργασίας : ἕνα εἶναι ὅτι ὁ δοῦλος ἢ ὁ δουλοπάροικος ἀντιτίθεται στήν ἐκμετάλλευσή του, δηλαδή ἀρνεῖται μιά ἀπληρωματική προσπάθεια ἢ ἀπαιτεῖ ἕνα μεγαλύτερο μέρος τοῦ προϊόντος, μάχεται τίς διαταγές τοῦ κυρίου ἢ τοῦ ἀφέντη στό ἐπίπεδο, ὅπως λέγαμε, τῆς « ποσότητας », ἄλλο ὅμως, καί ριζικά διαφορετικό, εἶναι ὅτι ὁ ἐργάτης εἶναι ὑποχρεωμένος νά μάχεται τίς διαταγές τῆς διεύθυνσης γιά νά μπορέσει νά τίς ἐφαρμόσει, καί ὅτι ὄχι μόνο ή ποσότητα τῆς ἐργασίας ἢ τοῦ προϊόντος ἀλλά καί τό περιεχόμενο καί ὁ τρόπος διεξαγωγῆς τῆς ἐργασίας εἶναι ἀντικείμενο μιάς ἀκατάπαυστης πάλης. – μέ ἄλλα λόγια, ὅτι ή διαδικασία τῆς ἐργασίας δέν δημιουργεῖ μιά ἐξωτερική πάλη πρὸς τήν ἴδια τήν ἐργασία σύγκρουση, ἀλλά ὑποχρεώνεται νά στηριχθεῖ σέ μιά ἐσωτερική ἀντίφαση, τήν ταυτόχρονη ἀπαίτηση ἀποκλεισμοῦ καί συμμετοχῆς στήν ὀργάνωση καί στή διεύθυνση τῆς ἐργασίας.

Ἄς θεωρήσουμε ἐπίσης τὸ πρόβλημα τῆς οἰκογένειας καὶ τῆς δομῆς τῆς προσωπικότητας. Ὅτι ἡ οἰκογενειακὴ ὀργάνωση περιεῖχε πάντα μιὰ καταπιεστικὴ ἀρχή, ὅτι τὰ ἄτομα ἦταν πάντοτε ὑποχρεωμένα νὰ ἐσωτερικεύουν μιὰ σύγκρουση ἀνάμεσα στίς ἐνορμήσεις τους καὶ στίς ἀπαιτήσεις τῆς δεδομένης κοινωνικῆς ὀργάνωσης, ὅτι κάθε κουλτούρα, ἀρχαία ἢ ἱστορική, ἐμφάνιζε μέσα στή « βασικὴ τῆς προσωπικότητα » μιὰ ἰδιαίτερη « νευρωτικὴ » ἀπόχρωση, αὐτὸ εἶναι βέβαιο. Αὐτὸ ὅμως πού εἶναι ριζικὰ διαφορετικὸ εἶναι ὅτι δέν ὑπάρχει πλέον εὐδιάκριτη ἀρχὴ στή βάση τῆς ὀργάνωσης ἢ μᾶλλον τῆς ἀποδιοργάνωσης τῆς οἰκογένειας σήμερα, οὔτε συναρθρωμένη δομὴ τῆς προσωπικότητας τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου. Εἶναι ἀσφαλῶς ἀνόητο νὰ σκεπτόμαστε ὅτι οἱ Φλωρεντινοί, οἱ Ρωμαῖοι, οἱ Σπαρτιάτες, οἱ Mundugumor ἢ οἱ Kwakiutl ἦταν « ὑγιεῖς » καὶ ὅτι οἱ σύγχρονοί μας εἶναι « νευρωτικοί ». Δέν εἶναι ὅμως καθόλου πιό ἔξυπνο νὰ ξεχνοῦμε ὅτι ὁ τύπος τῆς προσωπικότητας τοῦ Σπαρτιάτη ἢ τοῦ Mundugumor, ὅποιος κι ἂν ἦταν οἱ « νευρωτικὲς του συνιστώσες » ἦταν λειτουργικὰ πρόσφορος στήν κοινωνία του, ὅτι τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο αἰσθανόταν προσαρμοσμένο σ' αὐτήν, ὅτι μποροῦσε νὰ τὴν κάνει νὰ λειτουργεῖ σύμφωνα μέ τίς ἀπαιτήσεις του, καὶ νὰ διαμορφώνει μιὰ καινούργια γενιά πού νὰ κάνει τὸ ἴδιο, ἐνῶ οἱ « νευρώσεις » ἢ « ἡ νευρώση » τῶν σημερινῶν ἀνθρώπων ἐμφανίζονται οὐσιαστικά, ἀπὸ κοινωνιολογικὴ ἀποψη, σάν φαινόμενα μὴ προσαρμογῆς, πού ὄχι μόνο βιώνονται ὑποκειμενικά σάν δυστυχία, ἀλλὰ πού κυρίως παρακωλύουν τὴν κοινωνικὴ λειτουργία τῶν ἀτόμων, τὰ ἐμποδίζουν νὰ ἀνταποκριθοῦν ἱκανοποιητικά στίς ἀπαιτήσεις τῆς ζωῆς ἔτσι ὅπως αὐτὴ εἶναι, καὶ ἀναπαράγονται σάν μεγεθυμένη ἀπροσαρμοστικότητα στή δεύτερη γενεά. Ἡ « νευρώση » τοῦ Σπαρτιάτη ἦταν αὐτὸ πού τοῦ ἐπέτρεπε τὴν ἐνσωμάτωση στήν κοινωνία του – ἢ « νευρώση » τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου εἶναι αὐτὸ πού τὸν ἐμποδίζει νὰ ἐνσωματωθεῖ. Εἶναι ἐπιπόλαιο νὰ ὑπενθυμίζουμε π.χ. ὅτι ἡ ὁμοφυλοφιλία ὑπῆρχε σ' ὅλες τίς ἀνθρώπινες κοινωνίες – καὶ νὰ ξεχνοῦμε ὅτι κάθε φορὰ ὑπῆρξε ὡς κάτι τὸ κοινωνικά καθορισμένο : ὡς περιθωριακὴ ἀπόκλιση ἀνεκτὴ ἢ περιφρονούμενη ἢ τιμωρούμενη· ὡς καταξιωμένο ἔθιμο, θεσμοποιημένο, πού κατεῖχε μιὰ θετικὴ κοινωνικὴ λειτουργία· ὡς διαστροφή πλατιά διαδεδομένη· καὶ ὅτι σήμερα εἶναι – τί εἶναι ἄραγε ; Ἡ νὰ λέμε ὅτι οἱ κοινωνίες προσαρμόστηκαν σὲ μιὰ τεράστια ποικιλία διαφορετικῶν ρόλων τῆς γυναίκας – γιὰ νὰ ξεχνοῦμε καὶ νὰ συσκοτίζουμε τὸ γεγονός ὅτι ἡ σημερινὴ κοινωνία εἶναι ἡ πρώτη στήν ὁποία δέν ὑπάρχει γιὰ τὴ γυναῖκα κανένας καθορισμένος ρόλος – καὶ κατὰ ἄμεση καὶ εὐθεία συνέπεια οὔτε καὶ γιὰ τὸν ἄνδρα.

Ἄς θεωρήσουμε, τέλος, τὸ ζήτημα τῶν ἀξιών τῆς κοινωνίας. Ρητὰ ἐκφρασμένο ἢ μὴ, σὲ κάθε κοινωνία ὑπῆρξε ἓνα σύστημα ἀξιών – ἢ δύο, πού ἀλληλομάχονταν, ἀλλὰ πού πάντα ὑπῆρχαν. Κανένας ὑλικὸς κατα-

κατασκευασμὸς δέν μπόρεσε νὰ εἶναι μέ μιὰ κάποια διάρκεια – δηλαδή κοινωνικά – ἀποτελεσματικὸς, χωρὶς αὐτὸ τὸ « συμπλήρωμα δικαίωσης »· καμιά ψυχικὴ καταπίεση δέν ἐπαιξε ποτέ κοινωνικὸ ρόλο, χωρὶς αὐτὴ τὴν ὀλοφάνερη προέκταση· ἓνα Ὑπέρ-Ἐγὼ ἀποκλειστικὰ ἀσυνείδητο δέν εἶναι νοητό²⁴. Ἡ ὑπαρξὴ τῆς κοινωνίας εἶχε πάντα σάν προϋπόθεση τὴν ὑπαρξὴ « κανόνων συμπεριφορᾶς », καὶ οἱ κυρώσεις αὐτῶν τῶν κανόνων δέν ἦταν οὔτε μόνο ἀσυνείδητες, οὔτε μόνο ὑλικές-νομικές, ἀλλὰ πάντοτε καὶ ἄτυπες κοινωνικὲς κυρώσεις, καὶ « κυρώσεις » μετα-κοινωνικές (μεταφυσικές, θρησκευτικὲς κ.λπ. – μέ μιὰ λέξη φαντασιακές, χωρὶς αὐτὸ νὰ μειώνει καθόλου τὴ σημασία τους). Στίς σπανιότατες περιπτώσεις, ὅπου αὐτοὶ οἱ κανόνες παραβιάζονταν ἀνοιχτά, αὐτὸ γινόταν μόνο ἀπὸ μιὰ μικρὴ μειονότητα (στό 18ο αἰῶνα, στή Γαλλία γιὰ παράδειγμα, ἀπὸ μιὰ μερίδα τῆς ἀριστοκρατίας). Σήμερα, αὐτοὶ οἱ κανόνες καὶ οἱ κυρώσεις τους εἶναι σχεδόν ἀποκλειστικὰ νομικοί, καὶ οἱ ἀσυνείδητοι ἠρημισμοὶ δέν ἀντιστοιχοῦν πλέον σὲ κανόνες, μέ τὴν κοινωνιολογικὴ ἔννοια, εἴτε διότι, ὅπως μερικοὶ ψυχαναλυτὲς εἶπαν, τὸ Ὑπέρ-Ἐγὼ ὑφίσταται μιὰ σημαντικὴ ἐξασθένηση²⁴, εἴτε διότι ἡ καθαρὰ κοινωνικὴ συνιστώσα (καὶ συνεπῶς ἡ λειτουργία) τοῦ Ὑπέρ-Ἐγὼ συρρικνώνεται μέσα στήν κοινιορτοποίηση καὶ τὴν ἀνάμειξη τῶν καταστάσεων καὶ « τύπων προσωπικότητας » πού αὐξάνουν στή σύγχρονη κοινωνία. Πέρα ἀπὸ τίς νομικὲς κυρώσεις, αὐτοὶ οἱ κανόνες, τίς περισσότερες φορές, δέν ἔχουν καμιά προέκταση δικαίωσης στή συνείδηση τῶν ἀνθρώπων. Τὸ σημαντικότερο ὅμως δέν εἶναι ἡ καθίζηση τῶν κυρώσεων πού περιβάλλουν τοὺς ἀπαγορευτικούς κανόνες : εἶναι ἡ σχεδόν ὀλοκληρωτικὴ ἐξασθένηση θετικῶν κανόνων καὶ ἀξιών. Ἡ ζωὴ μιᾶς κοινωνίας δέν μπορεῖ νὰ θεμελιωθεῖ μονάχα πάνω σ' ἓνα δίκτυο ἀπαγορεύσεων, ἀρνητικῶν ἐπιταγῶν. Τὰ ἄτομα δέχονταν πάντοτε ἀπὸ τὴν κοινωνία μέσα στήν ὁποία ζοῦσαν θετικὲς ἐπιταγές, κατευθύνσεις, τὴν παράσταση καταξιωμένων στόχων – καὶ ὅλα αὐτὰ διατυπώνονταν μέ τρόπο καθολικὸ, καὶ ἐνσαρκώνονταν » συγχρόνως, σὲ ὅ,τι ἦταν γιὰ κάθε ἐποχὴ « τὸ συλλογικὸ ἰδεῶδες τοῦ Ἐγὼ ». Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη δέν ὑπάρχουν στή σύγχρονη κοινωνία παρά μόνο ὑπολείμματα προηγούμενων φάσεων πού διαδρῶνονται ὄλο καὶ περισσότερο μέρα μέ τὴν ἡμέρα καὶ περιορίζονται σὲ ἀφαιρέσεις χωρὶς σχέση μέ τὴ ζωὴ (ἢ « ἠθικότητα » ἢ μιὰ « ἀνθρωπικὴ » στάση), ἢ σὲ ρηχὲς ψευδο-ἀξίες, τῶν ὁποίων ἡ πραγμάτωση ἀποτελεῖ ταυτόχρονα τὴν αὐτοκαταγγελία τους (ἢ κατανάλωση σάν αὐτοσκοπός, ἢ ἡ μόδα καὶ τὸ « καινούργιο »).

²⁴ Αὐτὸ τὸ ζήτημα ἐξετάζεται ἐκτεταμένα στό δεύτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, σελ. 217-218.

²⁵ Βλέπε π.χ. Allen Wheelis, *The Quest for Identity*, Λονδίνο, Victor Gollancz, 1959, ἰδιαίτερα σελ. 97-138. Αὐτὸ εἶναι ἐπίσης καὶ τὸ νόημα τῶν ἀναλύσεων τοῦ David Riesman στό *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1950.

Μᾶς λένε : Ἄκόμα κι ἂν παραδεχθούμε ὅτι ὑπάρχει αὐτή ἡ κρίση τῆς κοινωνίας, δέν μπορεῖτε νόμιμα νά θέσετε τό πρόταγμα μιᾶς καινούργιας κοινωνίας· διότι, ἀπό ποῦ μπορεῖτε νά βγάλετε ἕνα τέτοιο περιεχόμενο, ἂν ὄχι ἀπ' τό κεφάλι σας, ἀπ' τίς ιδέες σας, ἀπ' τίς ἐπιθυμίες σας — δηλαδή ἀπ' τό ὑποκειμενικό σας αὐθαίρετο ;

Ἄπαντοῦμε : ἂν μ' αὐτό ἐννοεῖτε ὅτι δέν μπορούμε νά « ἀποδείξουμε » τήν ἀναγκαιότητα ἢ τήν ἐξοχότητα τοῦ σοσιαλισμοῦ, ὅπως ἀποδεικνύουμε τό Πυθαγόρειο θεώρημα, ἢ ὅτι δέν μπορούμε νά σᾶς δείξουμε τόν σοσιαλισμό νά ἀναπτύσσεται μέσα στήν κατεστημένη κοινωνία, ὅπως μπορούμε νά δείξουμε ἕνα πουλάρι νά φουσκώνει τήν κοιλία μιᾶς φοράδας, ἔχετε ἀναμφίβολα δίκαιο, ἀλλά συγχρόνως κάνετε σάν ν' ἀγνοεῖτε ὅτι δέν ἔχουμε ποτέ νά κάνουμε μέ τέτοιου εἴδους προφανή γεγονότα σέ καμιά πραγματική δραστηριότητα, εἴτε ἀτομική εἴτε συλλογική, καί ὅτι κι ἐσεῖς οἱ ἴδιοι παραμερίζετε αὐτές τίς ἀπαιτήσεις, μόλις ἀναλαμβάνετε νά κάνετε κάτι. Ἄν ὅμως θέλετε νά πείτε ὅτι τό ἐπαναστατικό πρόταγμα δέν ἐκφράζει παρά μόνο τό ὑποκειμενικό αὐθαίρετο ὀρισμένων ἀτόμων, αὐτό τό κάνετε διότι πρῶτα ἀπ' ὅλα ἀποφασίσατε νά ξεχάσετε, περιφρονώντας τίς ἀρχές πού ἐξάλλου ἐπικαλεῖσθε, τήν ἱστορία τῶν ἑκατόν πενήντα τελευταίων χρόνων καί τό γεγονός ὅτι τό πρόβλημα μιᾶς ἄλλης ὁργάνωσης τῆς κοινωνίας τίθεται συνεχῶς, ὄχι ἀπό μεταρρυθμιστές ἢ ιδεολόγους, ἀλλά ἀπό τεράστια συλλογικά κινήματα πού ἄλλαξαν τήν ὄψη τοῦ κόσμου, ἔστω κι ἂν ἀπέτυχαν σέ σχέση μέ τίς ἀρχικές προθέσεις τους. Ἐπειτα, διότι δέν βλέπετε ὅτι αὐτή ἡ κρίση, γιά τήν ὁποία μιλήσαμε, δέν εἶναι ἀπλῶς « κρίση καθ' ἑαυτήν », αὐτή ἡ συγκρουσιακή κοινωνία δέν εἶναι ἕνα δοκάρι πού σαπίζει μέ τόν καιρό, μιά μηχανή πού σκουριάζει ἢ φθείρεται· ἡ κρίση εἶναι κρίση ἀπό τό ἴδιο τό γεγονός ὅτι εἶναι ταυτόχρονα ἀμφισβήτηση, προέρχεται ἀπό μιά ἀμφισβήτηση καί τήν τροφοδοτεῖ διαρκῶς. Ἡ σύγκρουση στήν ἐργασία, ἡ ἐξάρθρωση τῆς προσωπικότητας, ἡ κατάρρευση τῶν κανόνων καί τῶν ἀξιών, δέν βιώνονται καί δέν μποροῦν νά διωθοῦν ἀπ' τούς ἀνθρώπους σάν ἀπλά γεγονότα ἢ ἐξωτερικές συμφορές· προκαλοῦν ἀμέσως τήν ἐμφάνιση ἀπαντήσεων καί προθέσεων πού, μέ τή σειρά τους, ἐνῶ ὀλοκληρώνουν τήν κρίση συγκροτώντας τήν ὡς πραγματική, πηγαίνουν συγχρόνως πέρα ἀπ' τήν ἀπλή κρίση. Εἶναι ἀσφαλῶς ψευδές καί μυθολογικό νά θέλουμε νά βροῦμε μέσα στό « ἀρνητικό » τοῦ καπιταλισμοῦ, ἕνα « θετικό » πού συγκροτεῖται συμμετρικά χιλιοστό μέ χιλιοστό, εἴτε σύμφωνα μέ τό ἀντικειμενιστικό στυλ ὀρισμένων διατυπώσεων τοῦ Μάρξ (ὅταν π.χ. τό « ἀρνητικό » τῆς ξένωσης θεωρεῖται σάν νά ἀποτίθεται καί νά κατακάθεται στήν ὑλική ὑποδομή μιᾶς τεχνολογίας καί ἐνός συσσωρευμένου κεφαλαίου, πού περιέχουν, μαζί μέ τό ἀναπόφευκτο ἀνθρώπινο ἐπακόλουθό τους, τό προλεταριάτο, τίς ἀναγκαῖες καί ἰκανές

ἀντίκες τοῦ σοσιαλισμοῦ), εἴτε σύμφωνα μέ τό ὑποκειμενιστικό στυλ ὀρισμένων μαρξιστῶν (πού βλέπουν τή σοσιαλιστική κοινωνία περίπου ἀπό τό τώρα συγκροτημένη μέσα στήν ἐργατική κοινότητα τοῦ ἐργοστασίου καί στόν καινούργιο τύπο ἀνθρωπίνων σχέσεων πού ἐμφανίζονται ἐκεῖ). ἴσως ἡ ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων, ὅσο καί ἡ ἐξέλιξη τῶν ἀνθρωπίνων στάσεων μέσα στήν καπιταλιστική κοινωνία ἐμφανίζουν σημασίες πού δέν εἶναι ἀπλές, πού δέν εἶναι κἀν ἀπλά ἀντιφατικές, μέ τήν ἐννοια μιᾶς ἀπλοϊκῆς διαλεκτικῆς πού θά ἀνέπτυσσε τό ἀντικείμενό της μέ ἀντιπαράθεση τῶν ἐναντίων — σημασίες πού μπορούμε νά ὀνομάσουμε, ἐλλείψει ἄλλου ὄρου, ἀμφισήμαντες. Τό ἀμφισήμαντο ὅμως, μέ τήν ἐννοια πού τοῦ δίνουμε ἐδῶ, δέν εἶναι τό ἀκαθόριστο ἢ τό ἀόριστο, ἢ ὁτιδήποτε. Τό ἀμφισήμαντο εἶναι ἀμφισήμαντο ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἀντιθέσεως πολλῶν σημασιῶν πού θά ἐπιδέχονταν συγκεκριμενοποίηση, καί ἀπό τίς ὁποῖες καμιά δέν ὑπερτερεῖ πρός στιγμὴν. Μέσα στήν κρίση καί στήν ἀμφισβήτηση τῶν μορφῶν τῆς κοινωνικῆς ζωῆς ἀπό τούς σύγχρονους ἀνθρώπους, ὑπάρχουν γεγονότα φορτισμένα μέ νόημα — ἡ ἀπορία τῆς αὐθεντίας, ἡ βαθμιαία ἐξάντληση τῶν οἰκονομικῶν κινήτρων, ἡ ἀσβλυνση τῆς ἐπιβολῆς τοῦ θεσμισμένου φαντασιακοῦ, ἡ μὴ ἀποδοχή κανόνων πού μᾶς ἔχουν ἀπλῶς κληροδοτηθεῖ ἢ δοθεῖ — γεγονότα πού δέν μπορούμε νά τά ὀργανώσουμε παρά γύρω ἀπό τή μιά ἢ τήν ἄλλη ἀπό αὐτάς τίς δύο κεντρικές σημασίες : εἴτε γύρω ἀπό ἕνα εἶδος βαθμιαίας ἀποσύνθεσης τοῦ περιεχομένου τῆς ἱστορικῆς ζωῆς, σταδιακῆς ἀνάδυσης μιᾶς κοινωνίας πού θά ἦταν, ὀριακά, κοινωνία ἐξωτερικῶν σχέσεων τῶν ἀνθρώπων ἀπέναντι στοὺς ἄλλους καί ἀπέναντι στόν ἑαυτό τους, κεννοκατοικημένη ἔρημος, μοναχικό πλῆθος, καί οὔτε κἀν κλιματισμένη ἐπιβάτης, ἀλλά γενικευμένη νάρκωση· εἴτε πάλι στηριζόμενοι κυρίως σέ ὅ,τι ἐμφανίζεται, μέσα στήν ἐργασία τῶν ἀνθρώπων, σάν τάση πρὸς τή συνεργασία, τή συλλογική αὐτοδιοίκηση τῶν δραστηριοτήτων καί τήν ὑπευθυνότητα, ἐρμηνεύουμε τό σύνολο αὐτῶν τῶν φαινομένων τῶν ἐμφάνιση μέσα στήν κοινωνία τῆς δυνατοῦτητας καί τοῦ αἰτήματος τῆς αὐτονομίας.

Λένε ἀκόμη : ἐδῶ δέν κάνετε παρά ἀπλῶς μιά ἀνάγνωση· θά συμφωνήσετε ὅτι δέν εἶναι ἡ μόνη δυνατή. Ἐν ὀνόματι τίνος τήν κάνετε, ἐν ὀνόματι τίνος ἰσχυρίζεσθε ὅτι τό μέλλον πού σκοπεύετε εἶναι δυνατό καί ἀνεκτικό, καί, κυρίως, ἐν ὀνόματι τίνος κάνετε τήν ἐπιλογή σας ;

Ἡ ἀνάγνωσή μας δέν εἶναι αὐθαίρετη, κατά κάποιον τρόπο εἶναι ἀπλῶς ἡ ἐρμηνεία αὐτῶν πού ἡ σύγχρονη κοινωνία λέει γιά τόν ἑαυτό της, εἶναι ἡ μόνη προοπτική μέσα στήν ὁποία γίνονται κατανοητές τόσο ἡ κρίση τῆς ἐπιχείρησης ὅσο καί τῆς πολιτικῆς, τόσο ἡ ἐμφάνιση τῆς μηχανάλυσης ὅσο καί τῆς ψυχοκοινωνιολογίας κ.λπ. Καί προσπαθήσαμε νά δείξουμε ὅτι, ὅσο μακριά καί ἂν κοιτάξουμε, ἡ ἰδέα μιᾶς σοσιαλιστικῆς κοινωνίας δέν ἐμφανίζει καμιά ἀδυνατότητα ἢ ἔλλειψη συνοχῆς.

Ἄλλά ἡ ἀνάγνωσή μας εἶναι, πραγματικά, καί συνάρτηση μιᾶς ἐπιλογῆς : μιᾶ ἐρμηνεία αὐτοῦ τοῦ τύπου καί σ' αὐτή τήν κλίμακα δέν εἶναι δυνατή, σέ τελευταῖο βαθμό, παρά σέ σχέση μ' ἕνα πρόταγμα. Διαβεβαιώνουμε κάτι, πού δέν ἐπιβάλλεται « φυσικά » ἢ γεωμετρικά, προτιμοῦμε ἕνα μέλλον ἀπό ἕνα ἄλλο – καί μάλιστα ἀπό κάθε ἄλλο.

Αὐτή ἡ ἐπιλογή εἶναι αὐθαίρετη ; Ἄν θέλετε, μέ τήν ἔννοια πού κάθε ἐπιλογή εἶναι αὐθαίρετη. Ὅμως ἀπ' ὅλες τίς ἱστορικές ἐπιλογές, μά φαίνεται ἡ λιγότερο αὐθαίρετη πού ὑπῆρξε ποτέ.

Γιατί προτιμοῦμε ἕνα σοσιαλιστικό μέλλον ἀπό κάθε ἄλλο ; Ἀποκρυπτογραφοῦμε ἢ πιστεύουμε πώς αποκρυπτογραφοῦμε μέσα στήν πραγματική ἱστορία μιᾶ σημασία – τή δυνατότητα καί τό αἶτημα τῆς αὐτονομίας. Αὐτή ὅμως ἡ σημασία δέν παίρνει ὀλόκληρο τό βάρος της παρά σέ συνάρτηση μέ ἄλλες διαπιστώσεις. Αὐτό τό ἀπλό « ἐκ τῶν πραγμάτων » δεδομένο δέν ἀρκεῖ, δέν θά μπορούσε ὡς τέτοιο νά μᾶς ἐπιβληθεῖ. Δέν ἐπιδοκιμάζουμε αὐτό πού μᾶς προσφέρει ἡ σύγχρονη ἱστορία ἀπλῶς γιατί « εἶναι », ἢ γιατί « τείνει νά εἶναι ». Ἀκόμη κι ἂν φτάναμε στό συμπέρασμα ὅτι ἡ πιό πιθανή ἢ καί βέβαιη τάση τῆς σύγχρονης ἱστορίας εἶναι ἡ καθολική ἐγκαθίδρυση στρατοπέδων συγκεντρώσεως, μέ κανένα τρόπο δέν θά καταλήγαμε στό ὅτι πρέπει νά τήν ὑποστηρίξουμε^α. Ἄν διαβεβαιώνουμε ὅτι ἡ σύγχρονη κοινωνία τείνει πρός τήν αὐτονομία, ἂν θέλουμε νά ἐργασθοῦμε γιά τήν πραγματοποίησή της, αὐτό τό κάνουμε διότι διαβεβαιώνουμε ὅτι ἡ αὐτονομία ἀποτελεῖ τόν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, διότι τήν ἀξιολογοῦμε θετικά, διότι τήν ἀναγνωρίζουμε ὡς τήν οὐσιαστική προσδοκία μας καί ὡς μιᾶ προσδοκία πού ξεπερνάει τίς ἰδιαιτερότητες τῆς προσωπικῆς μας διαμόρφωσης, ὡς τή μόνη πού μπορεῖ δημόσια νά ὑποστηριχθεῖ μέ διαύγεια καί συνοχή.

Ἐπάρχει λοιπόν ἐδῶ διπλή σχέση. Οἱ λόγοι γιά τούς ὁποίους σκοπεύουμε τήν αὐτονομία ἀνήκουν καί δέν ἀνήκουν στήν ἐποχή μας. Δέν ἀνήκουν, διότι θά διαβεβαιώναμε τήν ἀξία τῆς αὐτονομίας, ὅποιες κι ἂν ἦταν οἱ περιστάσεις, ἀλλά καί γιά πιό βαθεῖς λόγους, διότι σκεπτόμαστε πώς ἡ ἐπιδίωξη τῆς αὐτονομίας τείνει ἀναπόφευκτα νά ἀναδυθεῖ ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει ἄνθρωπος καί ἱστορία, ὅτι ὅπως ἀκριβῶς καί ἡ συνείδηση, ἡ βλέψη τῆς αὐτονομίας εἶναι ἡ μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι παρούσα, ἀπό καταβολῆς, διαμορφώνει τήν ἱστορία παρά διαμορφώνεται ἀπό αὐτήν.

Αὐτοί ὅμως οἱ λόγοι ἀνήκουν ἐπίσης καί στήν ἐποχή μας, μέ χίλιους τρόπους τόσο ὀφθαλμοφανεῖς, πού θά ἦταν περιττό νά τούς ἀναφέρουμε. Ὅχι μόνο γιατί οἱ ἀλληλουχίες μέσα ἀπό τίς ὁποῖες ἐμεῖς καί ἄλλοι φτάνουμε σ' αὐτή τή βλέψη καί στή συγκεκριμενοποίησή της ἀνήκουν στήν ἐποχή μας, ἀλλά καί γιατί τό περιεχόμενο πού μπορούμε νά

^α Ὅπως ἐπρόκειτο νά τό κάνουν – καί τό ἔκαναν στήν πραγματικότητα – ὀρισμένοι « μαρξιστές » σ' αὐτή τήν περίπτωση.

ἐπιδοκίμασε, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο σκεπτόμαστε ὅτι μπορεῖ νά ἐνσαρκωθεῖ, δέν εἶναι δυνατός παρά μόνο σήμερα καί προϋποθέτουν ὅλη τήν ἀρρασμένη ἱστορία, καί μέ πολύ περισσότερους τρόπους ἀπ' ὅσους ὑποψιάζομαστε. Εἰδικότερα, ἡ ρητή κοινωνική διάσταση πού μπορούμε νά προσφέρουμε σήμερα σ' αὐτή τή βλέψη, ἡ δυνατότητα μιᾶς ἄλλης κοινωνικῆς μορφῆς, ἡ μετάβαση ἀπό μιᾶ ἠθική σέ μιᾶ πολιτική τῆς αὐτονομίας (πού ὅμως νά καταργεῖ τήν ἠθική, τή διατηρεῖ ξεπερνώντας την) εἶναι σαφῶς ἀντιδικημένες μέ τή συγκεκριμένη φάση τῆς ἱστορίας πού διανύουμε.

Τέλος, μπορεῖ κανεῖς νά ρωτήσῃ : καί γιατί λοιπόν πιστεύετε ὅτι αὐτή ἡ δυνατότητα ἐμφανίζεται τώρα ἀκριβῶς ; Λέμε : ἂν τό γιατί σας εἶναι συγκεκριμένο, ἔχουμε ἤδη ἀπαντήσῃ στήν ἐρώτησή σας. Τό γιατί ὁρίζεται σέ ὅλες τίς ἰδιαιτερές ἱστορικές ἀλυσώσεις πού ὀδήγησαν τήν ἀνθρώπινη ἐκεί πού εἶναι σήμερα, πού ἔκαναν ἀκριβῶς τήν καπιταλιστική κοινωνία καί τήν τωρινή της φάση, αὐτή τή μοναδικά μοναδική ἱστορία πού προσπαθούσαμε πιό πάνω νά καθορίσουμε. Ἄν ὅμως τό γιατί σας εἶναι ἕνα μεταφυσικό γιατί, ἂν ἀνάγεται στήν ἐρώτηση : ποιά εἶναι ἡ περιόχης θέση τῆς τωρινῆς φάσης μέσα σέ μιᾶ ὀλική διαλεκτική τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, γιατί ἡ δυνατότητα τοῦ σοσιαλισμοῦ θά ἀναδυόταν ἀπὸ αὐτή τή συγκεκριμένη στιγμή στό σχέδιο τῆς Δημιουργίας, ποιά εἶναι ἡ ἐπεξεργασμένη σχέση αὐτοῦ τοῦ πρωταρχικοῦ συστατικοῦ τῆς ἱστορίας, ποῦ εἶναι ἡ αὐτονομία, μέ τίς διαδοχικές μορφές πού παίρνει μέσα στόν χρόνο – ἀρνούμαστε νά ἀπαντήσουμε· διότι ἀκόμα καί στήν περίπτωση αὐτή ἡ ἐρώτηση εἶχε ἕνα νόημα, θά ἦταν καθαρά κατοπτριστική, καί μπορούμε παράλογο νά ἀναβάλουμε κάθε πράττειν καί μή-πράττειν, ἀρνούμεντας πώς κάποιος θά ἐπεξεργασθεῖ μέ αὐστηρότητα αὐτή τήν καθολική διαλεκτική, ἢ θά ἀνακαλύψει στό βάθος ἑνός παλιοῦ ντουλαπιῶν τό σχέδιο τῆς Δημιουργίας. Δέν θά περιπέσουμε σέ ἀποχαύνωση ἀπό πείσμα πού δέν κατέχουμε τήν ἀπόλυτη γνώση. Ἄλλά ἀρνούμαστε τή νομιμότητα τῆς ἐρώτησης, ἀρνούμαστε ὅτι ἔχει κάποιο νόημα νά σκεπτόμαστε βάσει μιᾶς ὀλικῆς διαλεκτικῆς, ἑνός σχεδίου τῆς Δημιουργίας, πού εἶναι ἡ ἐξαντλητικῆς διαύγασης τῆς σχέσης ἀνάμεσα σ' αὐτό πού θεμελιώνεται μέ τόν χρόνο καί σ' αὐτό πού θεμελιώνεται μέσα στόν χρόνο. Ἡ ἱστορία ἔκανε νά γεννηθεῖ ἕνα πρόταγμα, αὐτό τό πρόταγμα τό κάνουμε ἀπὸ μας, διότι διακρίνουμε μέσα του τίς βαθύτερές μας προσδοκίες, καί σκεπτόμαστε ὅτι ἡ πραγματοποίησή του εἶναι δυνατή. Βρισκόμαστε ἐδῶ, ἀπὸ αὐτό τό συγκεκριμένο μέρος τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου, ἀνάμεσα σ' αὐτούς ἐδῶ τούς ἀνθρώπους, σ' αὐτόν τόν ὀρίζοντα. Ἡ γνώση ὅτι αὐτός ὀρίζοντας δέν εἶναι ὁ μόνος δυνατός, δέν τόν ἐμποδίζει νά εἶναι ὁ μόνος μας, αὐτός πού δίνει μορφή στό τοπίο τῆς ὑπαρξῆς μας. Τά ὑπόλοιπα, ἡ ὀλική ἱστορία τοῦ παντοῦ καί τοῦ πουθενά, εἶναι τό ἀποτέλεσμα μιᾶς σκέψης χωρίς ὀρίζοντα, πού δέν εἶναι παρά μιᾶ ἄλλη ὀνομασία τῆς μή-σκέψης.

3. ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΞΕΝΩΣΗ

Νόημα τής αυτονομίας. – Τό άτομο

Ἐάν ἡ αὐτονομία βρῆται στό κέντρο τῶν στόχων καί τῶν ὁδῶν τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος, εἶναι ἀναγκαῖο νά προσδιορίσουμε ἀκριβέστερα καί νά διαυγάσουμε αὐτό τόν ὄρο. Θά ἐπιχειρήσουμε αὐτή τή διαύγαση πρῶτα στόν χῶρο πού φαίνεται πιό εὐκόλη, τόν σχετικό μέ τῷ ἄτομο, γιά νά περάσουμε ἔπειτα στό ἐπίπεδο πού κυρίως ἐνδιαφέρει ἐδῶ, στό συλλογικό ἐπίπεδο. Προσπαθοῦμε νά κατανοήσουμε τί εἶναι ἕνα αὐτόνομο ἄτομο, καί τί εἶναι μιά αὐτόνομη ἢ μή ξενωμένη κοινωνία.

Ὁ Φρόντ πρότεινε τήν ἐξῆς πρόταση γιά ἀξίωμα τῆς ψυχανάλυσης: « Ὅπου ἦταν Αὐτό, πρέπει Ἐγώ νά γίνω » (*Wo Es was, soll Ich werden*)²⁵. Τό Ἐγώ εἶναι ἐδῶ, σέ μιά πρώτη προσέγγιση, τό συνειδητό γένει. Τό Αὐτό, κυριολεκτικά ἀρχή καί τόπος τῶν ἐνορμήσεων* (« ἐνορμηκῶν »), πρέπει νά θεωρηθεῖ, μέσα σ' αὐτό τό πλαίσιο, ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ ἀσυνειδήτου μέ τήν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὄρου. Ἐγώ, συνείδηση καί θέληση, πρέπει νά πάρω τή θέση τῶν σκοτεινῶν δυνάμεων πού, « μέσον μου », κυριαρχοῦν, δροῦν γιά μένα – « μέ δροῦν » ὅπως ἔλεγε ὁ G. Groddeck²⁶. Αὐτές οἱ δυνάμεις δέν εἶναι ἀπλῶς – δέν εἶναι τόσο, θά ἐπανέλθουμε πιό κάτω – οἱ καθαρές ἐνορμήσεις, λιβιδῶ ἢ ἐνόρμηση τοῦ θανάτου· εἶναι ἢ ἀτέλειωτη φαντασματική καί καταπληκτική ἀλχημεία τους, εἶναι ἐπίσης, καί κυρίως, οἱ ἀσυνειδήτες δυνάμεις διαμόρφωσης καί καταστολῆς, τό Ὑπερ-Ἐγώ καί τό ἀσυνειδήτο Ἐγώ. Μιά ἐρμηνεία τῆς φράσης καθίσταται ἀμέσως ἀναγκαῖα. Πρέπει νά πάρω τή θέση πού ἔχει τό Αὐτό – τοῦτο δέν μπορεῖ νά σημαίνει οὔτε τήν κατάργηση τῶν

²⁵ Τό ἀπόσπασμα ὅπου βρῆται αὐτή ἡ φράση, στό τέλος τῆς 3ης (31ης, σ. 10) συνεχῆ ἀρίθμηση πού υἰοθέτησε ὁ Φρόντ) τῶν « παραδόσεων » τῆς Νέας σειράς εἰσαγωγικῶν παραδόσεων στήν Ψυχανάλυση, ἔχει ὡς ἐξῆς: « Τό ἀντικείμενό του (τῶν θεραπευτικῶν προσπαθειῶν τῆς ψυχανάλυσης) εἶναι νά ἐνισχύσουν τό Ἐγώ νά τό καταστήσουν πιό ἀνεξάρτητο ἀπ' τό Ὑπερ-Ἐγώ, νά διευρύνουν τό ὄπτικόν του πεδίο καί νά ἐπεκτείνουν τήν ὀργάνωσή του μέ τέτοιο τρόπο, πού νά μποροῦν νά κατακτήσει νέες περιοχές τοῦ Αὐτοῦ. Ὅπου ἦταν Αὐτό, πρέπει Ἐγώ νά γίνω. Εἶναι μιά ἐργασία, γιά νά ἀποκτηθεῖ ἔδαφος, ὅπως ἡ ἀποξήρανση τῆς Zuyder Zee ». Ὁ Jacques Lacan ἀποδίδει τό *Wo Es war, soll Ich werden* μέ « Là où fut ça, il me faut advenir » (« L'instance de la lettre dans l'inconscient », *la Psychanalyse*, Παρίσι, P.U.F., 1957, σελ. 76) [τώρα στήν *Ecrits*, Le Seuil, 1966, σελ. 524] καί προσθέτει, σχετικά μέ τόν « σκοπό πού προτείνει στόν ἄνθρωπο τῆς ἀνακάλυψης τοῦ Φρόντ »: « Αὐτός ὁ σκοπός εἶναι σκοπός ἐπανένταξης καί συμφωνίας, θά ἔλεγα συμφιλίωσης (*Versöhnung*) ».

²⁶ Στό βιβλίο *Das Buch vom Es* (1923).

ἐνορμήσεων, οὔτε τήν ἐξαφάνιση ἢ τήν ἀπορρόφηση τοῦ ἀσυνειδήτου, ἀλλά τήν ἀντικατάστασή τους ὡς ἀρχῶν λήψεως ἀποφάσεων. Ἡ αὐτονομία θά εἶναι ἡ κυριαρχία τοῦ συνειδητοῦ πάνω στό ἀσυνειδήτο. Μέ τήν ἐπιφύλαξη τῆς νέας σέ βάθος διάστασης πού ἀποκάλυψε ὁ Φρόντ²⁷, αὐτό ἀποτελεῖ τό πρόγραμμα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ γιά τό άτομο ἐδῶ καί εἰκοσιπέντε αἰῶνες, τήν προϋπόθεση καί ταυτόχρονα τήν κατάληξη τῆς ἠθικῆς ἔτσι ὅπως τήν εἶδαν ὁ Πλάτων ἢ οἱ στωικοί, ὁ Κρινόζα ἢ ὁ Κάντ. (Εἶναι τεραστίας σημασίας καθ' ἑαυτό, ὄχι ὅμως γιά τήν ἐπιζήτησή, ὅτι ὁ Φρόντ προτείνει μιά ἀποτελεσματική ὁδὸ γιά τήν ἐπίτευξη αὐτοῦ πού εἶχε παραμείνει γιά τούς φιλοσόφους ὡς « ἰδεῶδες », προσιτό ἀπό μιά ἀφηρημένη γνώση)²⁸. Ἐάν στήν αὐτονομία, τῆς νομοθεσίας ἢ τῆς ρύθμισης πού γίνεται ἀπό μένα ἀντιτάσσεται ἡ ἑτερονομία, ἡ νομοθεσία ἢ ἡ ρύθμιση πού γίνεται ἀπό ἄλλον, ἡ αὐτονομία εἶναι ὁ νόμος μου, ἀντιτιθέμενος στή ρύθμιση ἀπό τό ἀσυνειδήτο πού εἶναι ἕνας νόμος ἄλλος, ὁ νόμος ἑνός ἄλλου ἀπό ἐμένα.

Μέ ποιά ἔννοια μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ἡ ρύθμιση ἀπό τό ἀσυνειδήτο εἶναι ὁ νόμος ἑνός ἄλλου; Γιά ποιόν ἄλλον πρόκειται; Γιά ἕναν ἄλλον κατά κυριολεξία, ὄχι γιά ἕνα ἄγνωστο « ἄλλο Ἐγώ » ἀλλά γιά ἕναν ἄλλο ἄτομο μου. Ὅπως λέει ὁ Jacques Lacan, « τό ἀσυνειδήτο εἶναι ὁ λόγος* τοῦ ἄλλου »· εἶναι, σ' ἕναν ἀποφασιστικό βαθμό, τό ἴζημα τῶν βλέψεων, τῶν πόθων, τῶν ἐπενδύσεων, τῶν ἀπαιτήσεων, τῶν προσδοκιῶν – τῶν σημασιῶν πού εἶχαν ὡς ἀντικείμενό τους τό ἄτομο ἤδη ἀπό τή γέννησή του, ἀλλά καί πρῖν, γι' αὐτούς πού τό γέννησαν καί τό ἀνάθρεψαν²⁹. Ἡ αὐτονομία γίνεται τότε: ὁ λόγος μου πρέπει νά πάρει τή θέση τοῦ λόγου τοῦ ἄλλου, ἑνός λόγου ξένου πού βρῆται μέσα μου καί μέ κυριαρχεῖ: ἐπιβλεπῶ δι' ἐμοῦ. Αὐτή ἡ διαύγαση ὑποδεικνύει ἀμέσως τήν κοινωνική διάσταση τοῦ προβλήματος (λίγο ἐνδιαφέρει, ἂν ὁ ἄλλος γιά τόν ὅποιον πρόκειται εἶναι στήν ἀρχή ὁ « στενός » ἄλλος, ὁ γονεὺς· μέσα ἀπό μιά σειρά προφανῶν διασυνδέσεων, τό ζεῦγος τῶν γονέων παραπέμπει τελερῶν σ' ὀλόκληρη τήν κοινωνία καί στήν ἱστορία τῆς).

Ἐάν ἦταν πιό δίκαιο νά ποῦμε: τή διασαφήνιση καί τήν ἐξερεύνηση τῆς βαθύτητας τῆς ψυχικῆς διάστασης, πού ἀσφαλῶς οὔτε ὁ Ἡράκλειτος οὔτε ὁ Πλάτων ἔγινον, ὅπως ἀκόμη καί μιά ἐπιπόλαιη ἀνάγνωση τοῦ *Συμποσίου* ἐπιτρέπει νά ποῦμε.

* « ... δέν εἶναι τόσο ὁ πυρήνας τοῦ ἑαυτοῦ μας αὐτό πού ὁ Φρόντ μᾶς ἐπιτάσσει νά σκοπεύσουμε, ὅπως τόσοι ἄλλοι τό ἔκαναν πρῖν ἀπ' αὐτόν μέ τό μάταιο ἐπιπόλαιό « Γνώθι σαυτόν », ὅσο ὅτι μᾶς ἐπιτρέπει νά ἀναθεωρήσουμε τίς ὁδοὺς πού ἔχουν σ' αὐτόν ». Jacques Lacan, ὁπ.π., σ. 79. [*Ecrits*, σ. 525].

²⁹ Βλ. Jacques Lacan, « Remarques sur le rapport de D. Lagache », *la Psychanalyse*, 6 (1961), σ. 116. « Ἐνας πόλος κατηγορημάτων, ἰδοὺ τί εἶναι τό ὑποκείμενο πρῖν τή γέννησή του (καί ἴσως κάτω ἀπὸ τόν σωρό τους θά πνιγεῖ μιά μέρα). Κατηγορημάτων, δηλ. σημασιῶν λίγο πολύ συνδεδεμένων μέ ἕνα λόγο... » [*Ecrits*, σ. 652].

Ποιός όμως είναι αυτός ο λόγος του Άλλου – όχι πιά ως προς την προέλευσή του, αλλά ως προς την ποιότητά του ; Και ως ποιό σημείο μπορεί να ξελειφθεί ;

Τό ουσιαστικό χαρακτηριστικό του λόγου του Άλλου, από την άποψη που ενδιαφέρει εδώ, είναι η σχέση του με τό φαντασιακό. Διότι, υπό το κράτος αυτού του λόγου, τό υποκείμενο εκλαμβάνει τόν έαυτό του σαν κάτι πού δέν είναι (πού έν πάση περιπτώσει δέν είναι αναγκαστικά για τό υποκείμενο), και θεωρεί τούς άλλους και τόν κόσμο όλόκληρο ύφιστάμενους μιά αντίστοιχη μεταμφίσηση. Τό υποκείμενο δέν λέει τόν έαυτό του, αλλά λέγεται από κάποιον, ύπάρχει συνεπώς σαν τμήμα του κόσμου ενός άλλου (πού κι αυτός είναι μεταμφιεσμένος). Τό υποκείμενο κυριαρχείται από ένα φαντασιακό πού διώνεται σαν πίο πραγματικό απ' τό πραγματικό, άν και άγνοείται σαν τέτοιο, ακριβώς διότι άγνοείται σαν τέτοιο³⁰. Τό ουσιαστικό της έτερονομίας – ή της ξένωσης, μέ τή γενική έννοια του όρου – στό άτομικό επίπεδο, είναι ή κυριαρχία ενός αυτόνομου φαντασιακού πού ιδιοποιήθηκε τή λειτουργία νά καθορίζει για λογαριασμό του υποκειμένου, και τήν πραγματικότητα και τόν πόθο του. Η « καταστολή των ένορμήσεων » σαν τέτοια, ή σύγκρουση ανάμεσα στην « αρχή της ήδονής* » και τήν « αρχή της πραγματικότητας », δέν συνιστούν τήν ατομική ξένωση πού κατά βάθος αποτελεί τή σχεδόν άπεριόριστη κυριαρχία μιās αρχής ά-πραγματικότητας. Η σημαντική σύγκρουση από αυτή τήν άποψη δέν είναι ή σύγκρουση μεταξύ ένορμήσεων και πραγματικότητας (άν αυτή ή σύγκρουση άρκοῦσε ως παθογενής αίτία, ποτέ μιά έστω και κατά προσέγγισιν κανονική λύση του οιδιποδείου συμπλέγματος δέν θά είχε ύπάρξει, από καταβολής κόσμου, και ποτέ άνδρας και γυναίκα δέν θά είχαν ποτέ πατήσει πάνω σ' αυτή τή γη). Η πίο σημαντική σύγκρουση είναι ή σύγκρουση μεταξύ ένορμήσεων και πραγματικότητας, απ' ενός, και της φαντασιακής έπεξεργασίας μέσα στο υποκείμενο, απ' έτέρου³¹.

³⁰ Έδώ βρίσκεται προφανώς ή ουσιαστική διάκριση από άλλες μορφές του φαντασιακού (όπως ή τέχνη ή ή « λογική » χρήση του φαντασιακού στα μαθηματικά, επί παραδείγματι) πού δέν αυτόνομοῦνται ως τέτοιες. Θά επανέλθουμε διά μακρών στη συνέχεια. [Ο όρος « φαντασιακό », εδώ και στις δύο σελίδες πού ακολουθούν, χρησιμοποιείται ακόμα μέ μιά άμφισήμαντη έννοια, φορτισμένη από τήν τρέχουσα χρήση της].

³¹ [Τό ύποδεικνύουν τόσο ή εγκατάλειψη από τόν Φρόντ της ύπόθεσης της « παιδικής αποπλάνησης », όσο, κυρίως, ή βαθμιαία – άν και ποτέ όριστική – θέση υπό άμφισβήτηση, μέσα στην καταγραφή πού έκανε της ανάλυσης του Άνθρώπου μέ τούς λύκους, της « πραγματικότητας » της πρωταρχικής σκηνης]. Δέν πρόκειται για τήν « πραγματικότητα » ή για τίς « απαιτήσεις της ζωής μέσα στην κοινωνία » ως τέτοιες, αλλά γι' αυτό πού γίνονται αυτές οι απαιτήσεις μέσα στον λόγο του Άλλου (πού άλλωστε δέν είναι καθόλου, μέ τή σειρά του, ένας ουδέτερος φορέας τους) και στη φαντασιακή έπεξεργασία αυτού του λόγου από τό υπο-

Τό Αυτό, σ' αυτή τή φράση του Φρόντ, πρέπει λοιπόν νά κατανοηθεί σαν κάτι πού σημαίνει ουσιαστικά αυτή τή λειτουργία του άσυνειδήτου, ή οποία επενδύει μέ πραγματικότητα τό φαντασιακό, τό αυτόνομο και πού προσδίδει αποφασιστική έξουσία – βέβαια τό περιεχόμενο αυτού του φαντασιακού βρίσκεται σέ σχέση μέ τόν λόγο του Άλλου (« επανάληψη », αλλά συγχρόνως διευρυμένος μετασχηματισμός αυτού του λόγου).

Εκεί λοιπόν πού ήταν αυτή ή λειτουργία του άσυνειδήτου, και ο λόγος του Άλλου πού τήν τροφοδοτεί, Έγώ πρέπει νά γίνω. Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος μου πρέπει νά πάρει τή θέση του λόγου του Άλλου. Τί είναι όμως ο λόγος μου ; Τί είναι ένας λόγος δικός μου ;

Ένας λόγος δικός μου είναι ένας λόγος πού άρνήθηκε τόν λόγο του Άλλου· πού τόν άρνήθηκε όχι κατ' ανάγκην στό περιεχόμενό του, αλλά μέ τόν λόγο του Άλλου· μέ άλλα λόγια, πού, διασαφηνίζοντας τόσο τήν προέλευση όσο και τό νόημα αυτού του λόγου, τόν άρνήθηκε ή τόν άποχθήκε έν επιγνώσει, αναφέροντας τό νόημά του σ' αυτό πού συγκροτείται ως ή ίδια ή αλήθεια του υποκειμένου – ως ή ίδια μου ή αλήθεια.

Αν ή φράση του Φρόντ, μέ τήν έρμηνεία πού της δίδουμε, λαμβανόταν κατά τρόπο απόλυτο, ο στόχος της θά ήταν άπρόσιτος. Ποτέ ο λόγος μου δέν θά είναι έξ ολοκλήρου δικός μου, μέ τήν έννοια πού όρίσαμε πίο πάνω. Κι αυτό, γιατί προφανώς δέν θά μπορούσα ποτέ νά ξανακοιτάξω τί πάντα, έστω κι απλώς για νά τά επικυρώσω. Κι επίσης – θά επανέλθουμε πίο κάτω – γιατί ή έννοια της αλήθειας του υποκειμένου αποτελεί ή ίδια περισσότερο πρόβλημα παρά λύση.

Αυτό είναι εξίσου αληθινό και για τή σχέση μέ τή φαντασιακή λειτουργία του άσυνειδήτου. Πώς μπορούμε νά σκεφθούμε ένα υποκείμενο πού θά είχε ολοκληρωτικά « απορροφήσει » τή φαντασιακή του λειτουργία, πώς θά μπορούσε κανείς νά στερέψει αυτή τήν πηγή πού βρίσκεται στα ένδότατα της ψυχής μας, απ' όπου ταυτόχρονα αναβλύζουν

κείμενο. Αυτό δέν αίρει προφανώς τήν κεφαλαιώδη σημασία, για τό περιεχόμενο του λόγου του Άλλου και για τήν ειδική χροιά πού θά πάρει ή φαντασιακή έπεξεργασία του, αυτού πού είναι συγκεκριμένα ή θεωρούμενη κοινωνία, ούτε τή σημασία, όσον άφορᾷ στη συχνότητα και στη βαρύτητα των παθογενών καταστάσεων, του υπερβολικού και άνορθολογικού χαρακτήρα της κοινωνικής διατύπωσης αυτών των « απαιτήσεων »: πάνω σ' αυτή ο Φρόντ ήταν ξεκάθαρος (πρβλ. ειδικότερα τόν Πολιτισμό πηγή δυσφορίας). Όμως, σ' αυτό τό επίπεδο, συναντούμε πάλι αυτό τό γεγονός, ότι οι « απαιτήσεις » της κοινωνίας δέν άνάγονται ούτε στις απαιτήσεις της « πραγματικότητας » ούτε στις απαιτήσεις της « ζωής μέσα στην κοινωνία » έν γενεί, ούτε καν τελικά στις απαιτήσεις μιās « κοινωνίας διηρημένης σέ τάξεις », αλλά δίνουν πέραν αυτού πού αυτές οι τελευταίες απαιτήσεις θά μπορούσαν νά συνεπάγονται όρθολογικά. Έδώ βρίσκουμε τό σημείο συμβολής του ατομικού μέ τό κοινωνικό φαντασιακό – πάνω στό όποιο θά επανέλθουμε πίο κάτω.

φαντάσματα ξενωτικά κι ελεύθερες δημιουργίες πιο αληθινές κι απ' την αλήθεια, έξωπραγματικά παραληρήματα και υπερρεαλιστικά ποιήματα. Αυτό τό διπλό βάθος κάθε πράγματος πού φτιάχνεται αιώνια, και που χωρίς αυτό τίποτα δέν θά είχε βάθος, πώς μπορούμε νά ξεαλείψουμε εκείνο πού θρίσκεται στή βάση αὐτοῦ πού μᾶς κάνει ἀνθρώπους (ἢ ἐν πάση περιπτώσει εἶναι ἄρρηκτα συνυφασμένο μαζί του) – τή συμβολική μας λειτουργία, πού προϋποθέτει τήν ικανότητά μας νά βλέπουμε και νά σκεπτόμαστε ἕνα πράγμα σάν κάτι πού δέν εἶναι ;

Στό μέτρο λοιπόν πού δέν θέλουμε νά κάνουμε τή φράση τοῦ Φρόυντ μιά ἀπλή ρυθμιστική ἰδέα, ὀρισμένη δι' ἀναφορᾶς σέ μιά ἀδύνατη κατάσταση – συνεπῶς μιά νέα φενάκη – πρέπει νά τήν καταλάβουμε διαφορετικά : "Οτι παραπέμπει ὄχι σ' ἕνα τελειωμένο καθεστῶς, ἀλλά σέ μιά ἐνεργό κατάσταση· ὄχι σ' ἕνα ἰδανικό πρόσωπο πού θά εἶχε γίνει ἕνα μιά γιά πάντα καθαρῶ Ἐγώ, πού θά διατύπωνε ἕναν ἀποκλειστικά δικό του λόγο, πού δέν θά δημιουργοῦσε ποτέ φαντάσματα – ἀλλά σ' ἕνα πραγματικό πρόσωπο, πού δέν σταματᾶ νά ξανακοιτάζει τό κεκτημένο, τόν λόγο τοῦ Ἄλλου, πού εἶναι ἰκανό νά ξεσκεπάσει τά φαντάσματά του σάν φαντάσματα και πού τελικά δέν ἀφήνει τόν ἑαυτό του νά κυριευθεῖ ἀπό αὐτά – ἐκτός και ἂν τό θέλει. Δέν πρόκειται ἐδῶ γιά ἕνα ἀπλό « τείνειν πρός », ἀλλά γιά μιά κατάσταση, ὀρισμένη ἀπό χαρακτηριστικά πού χαράζουν ἕνα ριζικό διαχωρισμό ἀνάμεσά της και στήν κατάσταση ἑτερονομίας. Αὐτά τά χαρακτηριστικά δέν συνίστανται σέ μιά « συνειδητοποίηση » πραγματοποιημένη γιά πάντα, ἀλλά σέ μιά ἄλλη σχέση συνειδητοῦ και ἀσυνειδήτου, διαύγειας και φαντασιακῆς λειτουργίας, σέ μιά ἄλλη στάση τοῦ ὑποκειμένου ἀπέναντι στόν ἑαυτό του, σέ μιά βαθιά τροποποίηση τοῦ μίγματος ἐνεργητικότητας-παθητικότητας, τῶν συνθηκῶν ὑπό τίς ὁποῖες αὐτό πραγματοποιεῖται, τῆς ἀμοιβαίας θέσης τῶν δύο στοιχείων πού τό ἀποτελοῦν. Πόσο λίγο πρόκειται, σέ ὅλα αὐτά, γιά μιά κατάληψη τῆς ἐξουσίας ἀπό τή συνείδηση μέ τή στενή ἔννοια, τό δείχνει τό γεγονός ὅτι θά μπορούσαμε νά συμπληρώσουμε τήν πρόταση τοῦ Φρόυντ μέ τό ἀντίστροφό της : "Οπου Ἐγώ εἶμαι, Αὐτό πρέπει νά ἀναδυθεῖ (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). Ὁ πόθος, οἱ ἐνορμήσεις – εἴτε πρόκειται γιά τόν Ἔρωτα εἴτε γιά τόν Θάνατο – εἶναι κι αὐτές ὁ ἑαυτός μου, και πρέπει νά τίς ὀδηγήσω ὄχι μόνο στή συνείδηση, ἀλλά στήν ἐκφραση και στήν ὑπαρξη³². Ἐνα αὐτόνομο ὑποκείμενο εἶναι αὐτό πού ξέρει ὅτι ἔχει δάσιμους λόγους γιά νά συμπεράνει : αὐτό εἶναι πραγματι ἀλήθεια. Καί : αὐτό ἀκριβῶς ἐπιθυμῶ.

Ἡ αὐτονομία δέν εἶναι λοιπόν διαύγαση πού δέν ἀφήνει κατάλοιπο και ὀλοκληρωτική ἐξάλειψη τοῦ λόγου τοῦ Ἄλλου, λόγου πού ἀγνοεῖται

οἱ λόγοι τοῦ Ἄλλου. Εἶναι ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἄλλης σχέσης ἀνάμεσα τόν λόγο τοῦ Ἄλλου, και στόν λόγο τοῦ ὑποκειμένου. Ἡ ὀλοκληρωτική ἀλλοίωση τοῦ λόγου τοῦ Ἄλλου, λόγου πού ἀγνοεῖται ὡς τέτοιος, ἀποτελεῖ μὴ ἱστορική κατάσταση. Τό βάρος τοῦ, μὴ γνωστοῦ ὡς τέτοιου, λόγου τοῦ Ἄλλου μπορούμε νά τό δοῦμε ἀκόμα και σ' αὐτούς πού προσπάθησαν μέ τόν πιο ριζικό τρόπο νά προχωρήσουν μέχρι τά ὄρια τῆς διερεύνησης και τῆς κριτικῆς τῶν σιωπηρῶν προϋποθέσεων – εἴτε πρόκειται γιά τόν Πλάτωνα, τόν Καρτέσιο, τόν Κάντ, τόν Μάρξ ἢ και τόν ἴδιο τόν Φρόυντ. Ὑπάρχουν ὁμοῦς ἀκριβῶς αὐτοί πού – ὅπως ὁ Πλάτων ἢ ὁ Φρόυντ – δέν σταμάτησαν ποτέ σ' αὐτή τήν ἀναζήτηση· και ὑπάρχουν και αὐτοί πού σταμάτησαν και οἱ ὁποῖοι, ὡς ἐκ τούτου, μερικές φορές, ἐκινήθηκαν μέσα στόν ἴδιο τους τόν λόγο πού ἐγινε ἄλλος. Ὑπάρχει ἡ διαρκῆς και διαρκῶς ἐνεργοποιήσιμη δυνατότητα θεώρησης, ἐξαντικειμενωσης, ἀποστασιοποίησης, ἀπόσπασης, και τελικά μεταμόρφωσης τοῦ λόγου τοῦ Ἄλλου σέ λόγο τοῦ ὑποκειμένου.

Αὐτό ὁμοῦς τό ὑποκείμενο τί εἶναι; Αὐτός ὁ τρίτος ὅρος τῆς φράσης τοῦ Φρόυντ, πού πρέπει νά γίνει ἐκεῖ πού ἦταν Αὐτό, δέν εἶναι ἀσφαλῶς τό στιγμικό Ἐγώ τοῦ « ἐγώ σκέπτομαι ». Δέν εἶναι τό ὑποκείμενο – καθαρή δραστηριότητα, χωρίς ἐμπόδια ἢ ἀδράνεια, αὐτή ἡ ἀπατηλή ἀναγωγή τῶν ὑποκειμενιστικῶν φιλοσοφιῶν, αὐτή ἡ φλόγα ἢ ἀπαλλοτριωμένη ἀπό κάθε στήριγμα, σύνδεσμο και τροφή. Αὐτή ἡ δραστηριότητα τοῦ ὑποκειμένου πού « ἐργάζεται πάνω στόν ἴδιο του τόν ἑαυτό » συνιστᾶ σάν ἀντικείμενό της τό πλῆθος τῶν περιεχομένων (τόν λόγο τοῦ Ἄλλου), μέ τό ὁποῖο δέν τελειώνει ποτέ· και, χωρίς αὐτό τό ἀντικείμενο, δέν εἶναι καν. Τό ὑποκείμενο εἶναι ἐπίσης δραστηριότητα, ὁμοῦς ἡ δραστηριότητα εἶναι δραστηριότητα πάνω σέ κάτι, διαφορετικά δέν εἶναι τίποτα. Συγκαθορίζεται συνεπῶς ἀπό αὐτό πού λαμβάνει σάν ἀντικείμενο. Αὐτή ὁμοῦς ἡ πλευρά τῆς ἀμοιβαίας σύμφυσης* τοῦ ὑποκειμένου και τοῦ ἀντικειμένου – ἡ προθεσιακότητα*, τό γεγονός ὅτι τό ὑποκείμενο δέν ὑπάρχει παρά στόν βαθμό πού θέτει ἕνα ἀντικείμενο – δέν εἶναι παρά ἕνας πρῶτος καθορισμός, σχετικά ἐπιφανειακός, εἶναι αὐτό πού φέρει τό ὑποκείμενο στόν κόσμο, αὐτό πού τό βάζει μόνιμα στόν ὄρομο. Ὑπάρχει ὁμοῦς κι ἕνας ἄλλος καθορισμός, πού δέν ἀφορᾶ τόν προσανατολισμό τῶν προθεσιακῶν ἰνῶν τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλά τήν ἴδια τους τήν ὕλη, πού φέρει τόν κόσμο μέσα στό ὑποκείμενο, και εἰσάγει τόν ὄρομο σ' αὐτό πού τό ὑποκείμενο θά μπορούσε νά θεωρήσει σάν τήν κρυφή γωνιά του. Διότι αὐτό τό ἐνεργητικό ὑποκείμενο πού εἶναι ὑποκείμενο τινός, πού ἀναπολεῖ, θέτει, ἐξαντικειμενώνει, παρατηρεῖ και θέτει σέ ἀπόσταση, τί εἶναι; – εἶναι καθαρῶ βλέμμα, γυμνή ἰκανότητα ἀναπόλησης, θέση σέ ἀπόσταση, ἐξωχρονικός σπινθήρας, μὴ-διαστασιακότητα ; Ὁχι, εἶναι βλέμμα και στήριγμα τοῦ βλέμματος, σκέψη και δρωῶν σώμα – ὕλικό σῶμα και μεταφορικό σῶμα. Ἐνα βλέμμα μας, μέσα στό

³² « Μιά ἠθική ἀναγγέλλεται... ὄχι ἀπό τή λεωφόρο τοῦ τρόμου ἀλλά τοῦ πόθου », Jacques Lacan, αὐτ., σελ. 147 [*Ecrits*, σελ. 684].

όποιο δέν υπάρχει τίποτα πού νά έχουμε ήδη δεῖ, δέν μπορεί νά δι-
 τίποτα· μιά σκέψη, μέσα στήν όποία δέν υπάρχει τίποτα πού νά έχουμε
 ήδη σκεφθεῖ, δέν μπορεί νά σκεφθεῖ τίποτα³³. Αυτό πού ὀνομάσαμε *στη-
 ριγμα* δέν εἶναι τό ἀπλό βιολογικό στήριγμα, εἶναι τό γεγονός ὅτι ἐν
 ὁποιοδήποτε περιεχόμενο εἶναι πάντα ἤδη παρόν καί ὅτι δέν εἶναι
 ἴζημα, σκωρία, κώλυμα ἢ ἀδιάφορη ὕλη, ἀλλά ποιητικός ὅρος τῆς δρα-
 στηριότητας τοῦ ὑποκειμένου. Αυτό τό στήριγμα, αυτό τό περιεχόμενο
 δέν εἶναι οὔτε ἀπλῶς τοῦ ὑποκειμένου, οὔτε ἀπλῶς τοῦ ἄλλου (ἢ τοῦ
 κόσμου). Εἶναι ἡ ἔνωση, προῖόν καί παραγωγός, τοῦ ἑαυτοῦ καί τοῦ
 ἄλλου (ἢ τοῦ κόσμου). Μέσα στό ὑποκείμενο ὡς ὑποκείμενο ὑπάρχει τό
 μή-ὑποκείμενο, καί ὅλους τούς λάκκους μέσα στούς ὁποίους πέφτει ἡ
 ἴδια ἢ ὑποκειμενιστική φιλοσοφία τούς σκάβει ξεχνώντας αὐτή τή θεμε-
 λιώδη ἀλήθεια. Μέσα στό ὑποκείμενο ὑπάρχει φυσικά σάν στιγμή « αὐτό
 πού δέν μπορεί νά γίνει ποτέ ἀντικείμενο », ἡ ἀναπαλλοτριωτή ἐλευθε-
 ρία, ἡ πάντοτε παρούσα δυνατότητα νά στρέψουμε τό βλέμμα ἄλλου, νά
 κάνουμε ἀφαίρεση κάθε καθορισμένου περιεχομένου, νά θέτουμε σέ πα-
 ρένθεση τά πάντα, συμπεριλαμβανομένου καί τοῦ ἑαυτοῦ, ἐκτός ὅταν
 αὐτός εἶναι ἐκείνη ἡ ἰκανότητα πού, τή στιγμή ἀκριβῶς πού τοποθετεῖ-
 ται ἡ ἴδια σέ ἀπόσταση, ξεπροβάλλει ὡς παρουσία καί ἀπόλυτη ἐγγύ-
 τητα. Αὐτή ὅμως ἡ στιγμή εἶναι ἀφηρημένη, εἶναι κενή, ποτέ δέν παρή-
 γαγε καί δέν θά παραγάγει τίποτ' ἄλλο ἀπό τήν ἄφωνη καί ἄχρηστη
 προδηλότητα τοῦ *cogito sum*, τήν ἄμεση βεβαιότητα τοῦ ὑπάρχω ὡς
 σκεπτόμενος, πού δέν μπορεί καν νά ὀδηγηθεῖ νόμιμα στήν ἔκφραση
 μέσα ἀπό τήν ὁμιλία. Διότι, μόλις ἡ ὁμιλία, ἔστω καί χωρίς νά προφε-
 θεῖ, ἀνοίξει μιά πρώτη ρωγμή, ὁ κόσμος καί οἱ ἄλλοι εἰσδύουν ἀπό παν-
 τοῦ, ἡ συνείδηση κατακλύζεται ἀπό τόν χείμαρρο τῶν σημασιῶν, πού
 προέρχεται, ἂν μπορούμε νά ποῦμε, ὄχι ἀπό τό ἐξωτερικό, ἀλλ' ἀπό τό
 ἐσωτερικό. Μόνο μέσα ἀπό τόν κόσμο μπορούμε νά σκεφθοῦμε τόν κό-
 σμο. Μόλις ἡ σκέψη εἶναι σκέψη κάποιου πράγματος, τό περιεχόμενο
 ξεπροβάλλει, ὄχι μόνο μέσα σ' αὐτό πού εἶναι πρὸς σκέψιν, ἀλλά καί σ'
 αὐτό διά τοῦ ὁποίου αὐτό πού εἶναι πρὸς σκέψιν νοεῖται (*darin, wo-
 durch es gedacht wird*). Χωρίς αὐτό τό περιεχόμενο, δέν θά βρῖσκαμε στή

³³ Δέν πρόκειται ἐδῶ γιά μιά περιγραφή τῶν ἐμπειρικῶν-ψυχολογικῶν ὁρων τῆς
 λειτουργίας τοῦ ὑποκειμένου ἀλλά γιά μιά διάρθρωση τῆς λογικῆς (ὑπερβασια-
 κῆς) δομῆς τῆς ὑποκειμενικότητας: δέν ὑπάρχει σκεπτόμενο ὑποκείμενο παρά ὡς
 διαθέτον περιεχόμενα, κάθε ἰδιαίτερο περιεχόμενο μπορεί νά τεθεῖ σέ παρένθεση,
 ἀλλ' ὄχι τό ὁποιοδήποτε περιεχόμενο ὡς τέτοιο. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά τό πρό-
 βλημα τῆς ἔγνεσης τοῦ ὑποκειμένου, θεωρημένο ἀπό τή λογική του πλευρά: κάθε
 στιγμή τό ὑποκείμενο εἶναι παραγωγός-προῖόν, καί, « στήν ἀρχή », τό ὑποκείμενο
 συγκροτεῖται ὡς ταυτόχρονο ἐξ ὑπαρχῆς δεδομένο τοῦ ἑαυτοῦ καί τοῦ ἄλλου.
 [Τό ὑποκείμενο, γιά τό ὁποῖο ἐδῶ πρόκειται, εἶναι αὐτό πού ἐγκαθιδρύεται μέ τή
 ρήξη τῆς ψυχικῆς μονάδας. Βλ. κατ., Κεφ. ΣΤ].

ση του ὑποκειμένου παρά τό σκιάχτρο του. Καί μέσα σ' αὐτό τό περι-
 εχόμενο, ὑπάρχει πάντα ὁ ἄλλος καί οἱ ἄλλοι, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα. Ὁ ἄλλος
 εἶναι ἐξίσου παρών στή μορφή καί στό γεγονός τοῦ λόγου, σάν ἀπαίτηση
 ἀντιπαράστασης καί ἀλήθειας (πράγμα πού προφανῶς δέν σημαίνει ὅτι
 ἡ ἀλήθεια συγγέεται μέ τή συμφωνία τῶν γνωμῶν). Τέλος, μόνο φαινο-
 μενικά θά μᾶς ἀπομάκρυνε ἀπό τό θέμα μας, ἂν ὑπενθυμίζαμε ὅτι τό
 στήριγμα αὐτῆς τῆς ἔνωσης τοῦ ὑποκειμένου καί τοῦ μή-ὑποκειμένου
 εἶναι στό ὑποκείμενο, ὁ στροφέας αὐτῆς τῆς ἄρθρωσης τοῦ ἑαυτοῦ καί
 τοῦ ἄλλου, εἶναι τό σῶμα, αὐτή ἡ « ὕλική » δομή πού κυοφορεῖ ἕνα δυ-
 ναμικό νόημα. Τό σῶμα, πού δέν εἶναι ξένωση – αὐτό δέν θά ἐσθίμαινε
 τίποτα – ἀλλά μέθεξη στόν κόσμο καί στό νόημα, σύνδεση καί κινητικό-
 τητα, προ-συγκρότηση ἑνός σύμπαντος σημασιῶν πρῖν ἀπό κάθε ἀνα-
 στασιμένη σκέψη.

Ἀκριβῶς διότι « ξεχνάει » αὐτή τή συγκεκριμένη δομή τοῦ ὑποκειμέ-
 νου, ἡ παραδοσιακή φιλοσοφία, ναρκισσισμός τῆς μαγεμένης ἀπ' τῆς
 ἴσως τῆς τίς γυμνές μορφές συνείδησης, ὑποβιβάζει στό ἐπίπεδο τῶν
 μηχανικῶν δουλειῶν τόσο τόν ἄλλο ὅσο καί τή σωματικότητα. Καί ἀκρι-
 βῶς ἐπειδή θέλει νά θεμελιωθεῖ πάνω στήν καθαρῆ ἐλευθερία ἑνός πλα-
 σματικοῦ ὑποκειμένου, καταδικάζεται νά βρῖσκει μπροστά της τήν ξέ-
 νωση τοῦ πραγματικοῦ ὑποκειμένου σάν ἄλυτο πρόβλημα· ὅπως ἐπίσης,
 θέλοντας νά θεμελιωθεῖ πάνω στήν ἐξαντλητική ὀρθολογικότητα, σκον-
 τάρει διαρκῶς στήν ἀδύνατη πραγματικότητα μιᾶς ἀπαραμείωτης
 ἀνορθολογικότητας. Ἔτσι, καταλήγει νά εἶναι μιά ἐπιχείρηση ἀνορθο-
 λογική καί ξενωμένη· τόσο μᾶλλον ἀνορθολογική, πού ψάχνει, σκάβει,
 καθαρίζει ἀπεριόριστα τούς ὅρους τῆς ὀρθολογικότητάς της· τόσο
 μᾶλλον ξενωμένη, πού δέν παύει νά καταφάσκει τή γυμνή της ἐλευθερία,
 τή στιγμή πού αὐτή εἶναι ἀδιαμφισβήτητη καί ταυτόχρονα μάταιη.

Τό ἐν λόγῳ ὑποκείμενο δέν εἶναι λοιπόν ἡ ἀφηρημένη στιγμή τῆς φι-
 λοσοφικῆς ὑποκειμενικότητας, εἶναι τό πραγματικό ὑποκείμενο διαπε-
 ρασμένο ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον ἀπό τόν κόσμο καί ἀπό τούς ἄλλους. Τό
 ἑγώ τῆς αὐτονομίας δέν εἶναι ἀπόλυτος ἑαυτός, μονάδα πού καθαρί-
 ζει καί σιλιδώνει τήν ἐξωτερικο-ἐσωτερική της ἐπιφάνεια γιά νά τήν
 ἀλλάξει ἀπ' τῆς βρωμιές πού ἔφερε ἢ ἐπαφή μέ ἄλλους· εἶναι ἡ ἐνερ-
 γός καί διαυγῆς ἀρχή πού ἀναδιοργανώνει συνεχῶς τά περιεχόμενα,
 βοηθούμενη ἀπό τά ἴδια αὐτά περιεχόμενα, πού παράγει μ' ἕνα ὕλικό
 καί σέ συνάρτηση μέ ἀνάγκες καί ιδέες, οἱ ὁποῖες εἶναι μίγμα αὐτοῦ πού
 βρῆκε νά ὑπάρχει ἤδη καί αὐτοῦ πού ἡ ἴδια παρήγαγε.

Δέν πρόκειται λοιπόν, οὔτε καί ὑπό αὐτή τή σχέση, γιά μιά ἐξ ὀλοκλή-
 ρου ἐξάλειψη τοῦ λόγου τοῦ ἄλλου – ὄχι μόνο γιατί αὐτό εἶναι ἕνα ἔργο
 ἀτέλειωτο, ἀλλά καί γιατί ὁ ἄλλος εἶναι κάθε φορά παρών μέσα στή
 δραστηριότητα πού τόν « ἐξαλείφει »^α. Γι' αὐτό ἐπίσης τόν λόγο, δέν
 μπορεί οὔτε μιά « ἴδια ἀλήθεια » τοῦ ὑποκειμένου, μέ μιά ἀπόλυτη ἐν-

νοια, νά υπάρξει. Ἡ ἴδια ἢ ἀλήθεια τοῦ ὑποκειμένου εἶναι πάντα μέθεξι σέ μιὰ ἀλήθεια πού τό ὑπερβαίνει, ἢ ὁποία τελικά ριζώνει, καί ριζώνει τό ὑποκείμενο, μέσα στήν κοινωνία καί μέσα στήν ἱστορία, τή στιγμή ἀκριβῶς πού αὐτό πραγματοποιεῖ τήν αὐτονομία του.

Κοινωνική διάσταση τῆς αὐτονομίας

Μιλήσαμε διά μακρῶν γιά τό νόημα πού ἔχει ἡ αὐτονομία γιά τό ἄτομο. Πρῶτον, διότι ἦταν ἀναγκαῖο νά ἀντιδιαστείλουμε καθαρά καί ἔντονα αὐτή τήν ἔννοια, ἀπό τή γηραιά φιλοσοφική ἰδέα τῆς ἀφηρημένης ἐλευθερίας, τῆς ὁποίας οἱ ἀπόηχοι φθάνουν μέχρι καί μέσα στόν μαρξισμό.

Ὑστερα, διότι μόνο αὐτή ἡ ἀντίληψη τῆς αὐτονομίας καί τῆς δομῆς τοῦ ὑποκειμένου καθιστᾶ δυνατή καί κατανοητή τήν πράξη, ὅπως τήν ὄρισάμε³⁴. Σέ κάθε ἄλλη ἀντίληψη, αὐτή ἡ « δράση μιᾶς ἐλευθερίας πάνω σέ μιὰ ἄλλη ἐλευθερία » παραμένει μιὰ ἐννοιολογική ἀντίφραση, μιὰ διαρκῆς ἀδυνατότητα, ἕνας ἀντικατοπτρισμός – ἢ ἕνα θαῦμα. Ἡ θά πρέπει νά συγγέεται μέ τούς ὅρους καί τούς παράγοντες τῆς ἑτερονομίας, ἀφοῦ ὅ,τι προέρχεται ἀπό τόν ἄλλο ἀφορᾶ στά « συνειδησιακά περιεχόμενα », στήν « ψυχολογία », ἀνήκει ἐπομένως στήν τάξη τῶν αἰτίων· ὁ ὑποκειμενιστικός ἰδεαλισμός καί ὁ ψυχολογιστικός θετικισμός συναντῶνται τελικά σ' αὐτή τήν ἀποψη. Στήν πραγματικότητα ὁμως, ἀκριβῶς διότι ἡ αὐτονομία τοῦ ἄλλου δέν εἶναι ἀπόλυτη ἐκλαμψη καί ἀπλός αὐθορμητισμός, μπορῶ νά ἔχω σάν βλέψη τήν ἀνάπτυξή της. Ἀκριβῶς διότι ἡ αὐτονομία δέν εἶναι ἀπλή καί καθαρή ἐξάλειψη τοῦ λόγου τοῦ ἄλλου, ἀλλά ἐπεξεργασία αὐτοῦ τοῦ λόγου, ὅπου ὁ ἄλλος δέν εἶναι ἀδιάφορο ὑλικό ἀλλά ὑπολογίζεται σέ σχέση μέ τό περιεχόμενο αὐτῶν πού λέει, γίνεται δυνατή μιὰ διυποκειμενική δράση, χωρίς αὐτή νά εἶναι καταδικασμένη νά παραμείνει μάταιη ἢ νά παραβεῖ, ἀπό τό γεγονός καί μόνο ὅτι ὑπάρχει, αὐτό πού θέτει ὡς ἀρχή της. Γι' αὐτό ἀκριβῶς μπορεῖ νά υπάρξει μιὰ πολιτική τῆς ἐλευθερίας, καί γι' αὐτό τόν λόγο δέν εἴμαστε ἀναγκασμένοι νά διαλέξουμε ἀνάμεσα στή σιωπή καί στή χειραγώγηση, ἀλλ' οὔτε καί νά παρηγορούμαστε λέγοντας : « τελικά, ὁ ἄλλος θά κάνει αὐτό πού θέλει ». Γι' αὐτό ἀκριβῶς καί εἶμαι τελικά ὑπεύθυνος γι' αὐτό πού λέω (καί γι' αὐτό πού ἀποσιωπῶ)³⁵.

³⁴ (Βλ. σελ. 157). Αὐτό ὁδηγεῖ τελικά στήν ἄρνηση κάθε πρωταρχικῆς σημασίας πού θά μπορούσε νά ἀποδοθεῖ στήν παραδοσιακή διάκριση « ἐνεργητικότητας » καί « παθητικότητας ». Θά ἐπανέλθουμε στό δεύτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ βιβλίου.

³⁴ Ὡς τό πρῶτον πού σκοπεύει τόν ἄλλον ἢ τούς ἄλλους ὡς αὐτόνομα ὄντα. Βλ. πρῶτο πάνω, σ. 114 ἐπ.

³⁵ Ὑπάρχει ἕνα δεύτερο θεμέλιο τῆς πολιτικῆς πράξης πού θά ἀναπτύξουμε πρῶτο κάτω: ἡ δυνατότητα θεσμῶν πού εὐνοοῦν τήν αὐτονομία.

ἴδιος, διότι ἡ αὐτονομία, ὅπως τήν ὄρισάμε, ὁδηγεῖ ἄμεσα στό πολιτικό καί κοινωνικό πρόβλημα. Ἡ ἀντίληψη πού ἀναπτύξαμε δείχνει ὅτι ἐνδεχομένως νά θέλουμε τήν αὐτονομία χωρίς νά τή θέλουμε γιά ὅλους, καί ταυτόχρονα ὅτι ἡ πραγματοποίησή της δέν μπορεῖ νά γίνει πλήρως ἀπλή παρά ὡς ἔργο συλλογικό. Ἐνδεχομένως ἢ « ἄν ἐφεξῆς μ' αὐτό τόν ὅρο δέν πρέπει νά ἐννοοῦμε οὔτε τήν ἀναπαλλοτρίωτη ἐλευθερία ἑνός ἀφηρημένου ὑποκειμένου, οὔτε τήν κυριαρχία μιᾶς καθαρῆς συνείδησης πάνω σ' ἕνα ἀδιάφορο ποίητο καί οὐσιωδῶς « τό ἴδιο » γιά ὅλους καί γιά πάντα ἄτομο, ἀνεπεξέργαστο ἐμπόδιο πού ἡ ἐλευθερία πρέπει νά ὑπερπηδήσει (ἢ « πάθη », ἢ « ἀδράνεια » κ.λπ.)· ἐάν τό πρόβλημα τῆς αὐτονομίας εἶναι ὅτι τό ὑποκείμενο συναντᾶ μέσα του ἕνα νόημα πού δέν εἶναι δικό του καί πού πρέπει νά τό μετασχηματίσει χρησιμοποιώντας το· ἂν ἡ αὐτονομία εἶναι αὐτή ἡ σχέση μέσα στήν ὁποία οἱ ἄλλοι εἶναι πάντοτε ἐπρόθετοι σάν ἑτερότητα καί σάν αὐτότητα* τοῦ ὑποκειμένου – τότε ἡ αὐτονομία δέν εἶναι νοητή, ἤδη φιλοσοφικά, παρά σάν κοινωνικό πρόβλημα καί σάν κοινωνική σχέση.

Ἐντούτοις, τό ἐπίθετο *κοινωνικός* περιλαμβάνει περισσότερα ἀπό ὅσα ἐπὶ ἐκφράσαμε, καί ἀποκαλύπτει ἀμέσως μιὰ καινούργια διάσταση τοῦ προβλήματος. Αὐτό στό ὁποῖο ἀναφερθήκαμε ἄμεσα μέχρι τώρα, εἶναι ἡ ἀποκειμενικότητα, ἔστω καί ἂν τή θεωρήσαμε σ' ἕνα ἀπεριόριστο πλάτος – τή σχέση προσώπου μέ πρόσωπο, ἔστω καί ἂν αὐτή διαρθρώνεται σ' ἀπειρον. Αὐτή ὁμως ἡ σχέση τοποθετεῖται σέ ἕνα εὐρύτερο σύνολο, καί εἶναι τό *κοινωνικό*, αὐτό καθ' ἑαυτό.

Με ἄλλα λόγια : ὅτι τό πρόβλημα τῆς αὐτονομίας παραπέμπει ἀμέσως, ἀπό τήν ἑξέλιξη ταυτίζεται, μέ τό πρόβλημα τῆς σχέσης τοῦ ὑποκειμένου καί τοῦ ἄλλου – ἢ τῶν ἄλλων· ὅτι ὁ ἄλλος ἢ οἱ ἄλλοι δέν ἐμφανίζονται μέσα σ' αὐτό σάν ἐξωτερικά ἐμπόδια ἢ σάν κατάρα – « ἡ κόλαση εἶναι οἱ ἄλλοι »³⁶, « ὑπάρχει κάτι σάν κακοδαιμονία στήν ὑπαρξη πολλῶν μαζί » – ἀλλά σάν συστατικά στοιχεῖα τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ προβλήματός του καί τῆς δυνατῆς του λύσης, ὑπενθυμίζει αὐτό πού τελικά ἦταν βέβαιο γι' αὐτή τήν ἀρχή, γιά ὅποιον δέν ἔχει ἐξαπατηθεῖ ἀπό τήν ἰδεολογία μιᾶς ἁπλοῦς φιλοσοφίας· ὅτι δηλαδή ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη εἶναι μιὰ ὁμαδική ὑπαρξη καί ὅτι ὅσα λέγονται ἔξω ἀπό αὐτή τήν προϋπόθεση (ἀκόμη καί ὅταν προσπαθοῦν ἐπίπονα νά ἐπανεισαγάγουν τόν « ἕτερο » πού, ἐκπεπαιδευμένος γιά τόν ἀρχικό του ἀποκλεισμό ἀπό τήν « καθαρή » ὑποκειμενικότητα, δέν ὑποκύπτει) χαρακτηρίζονται ἀπό ἔλλειψη νοήματος.

* Αὐτός πού ἔγραψε αὐτή τή φράση ἦταν ἀσφαλῶς βέβαιος ὅτι δέν εἶχε τίποτα ἄλλο νά ἦταν ἀπό ἄλλον (διαφορετικά, θά μπορούσε ἐπίσης νά πει ὅτι ἡ κόλαση εἶναι ὁ ἴδιος). Ἄλλωστε πρόσφατα ἐπιβεβαίωσε αὐτή τήν ἐρμηνεία, δηλώνοντας ὅτι δέν ἔχει Ὑπερ-Ἐγώ. Πῶς θά μπορούσαμε νά ἔχουμε ἀντίρρηση ἐμεῖς πού πάντα σκεφτόμασταν ὅτι μιλοῦσε γιά τίς ὑποθέσεις αὐτοῦ τοῦ κόσμου σάν ἕνα ἐπισημάνσιμο ὄν ; [Ὁ περί οὗ ὁ λόγος εἶναι ὁ Σάρτρ. ΣτΜ.]

Αυτή όμως ή ομαδική ύπαρξη, πού εμφανίζεται έτσι σαν παρατεταμένη διυποκειμενικότητα, δέν παραμένει, και πράγματι δέν ήταν, από την αρχή, απλή διυποκειμενικότητα. Είναι κοινωνική και ιστορική ύπαρξη και έδω ακριβώς έγκειται για μās ή ουσιώδης διάσταση του προβλήματος. Τό διυποκειμενικό είναι, κατά κάποιο τρόπο, ή ύλη μέ την οποία γίνεται τό κοινωνικό, αυτή όμως ή ύλη δέν υπάρχει παρά ως τμήμα και στιγμή αυτού του κοινωνικού πού αυτή συνθέτει, αλλά και πού προϋποθέτει επίσης.

Τό κοινωνικό-ιστορικό³⁷ δέν είναι ούτε ή έπ' άόριστον πρόσθεση διυποκειμενικών δικτύων (μολονότι είναι και αυτό), ούτε, ασφαλώς, τό απλό « προϊόν » τους. Τό κοινωνικό-ιστορικό είναι τό άνώνυμο συλλογικό, τό ανθρώπινο-άπρόσωπο πού γεμίζει κάθε δεδομένο κοινωνικό σχηματισμό, αλλά και πού τον περιβάλλει επίσης, πού έγκλείει κάθε κοινωνία ανάμεσα στις άλλες και τις έγγράφει όλες μαζί σέ μιά συνέχεια όπου κατά κάποιο τρόπο είναι παρόντες αυτοί πού δέν υπάρχουν πια αυτοί πού βρίσκονται άλλου κι ακόμα αυτοί πού πρόκειται νά γεννηθούν. Είναι, από τή μιά μεριά, δεδομένες δομές, θεσμοί και έργα « υλοποιημένα », είτε είναι υλικά είτε όχι· και, από τήν άλλη, αυτό πού δομείται, θεσμίζει, υλοποιεί. Μέ δύο λόγια, ή ένωση και ή ένταση της θεσμιζουσας και της θεσμιζόμενης κοινωνίας, της ιστορίας πού έχει γίνει και της ιστορίας πού φτιάχνεται.

Η θεσμιζόμενη έτερονομία : ή ξένωση ως κοινωνικό φαινόμενο

Η ξένωση βρίσκει τούς όρους ύπαρξεώς της, πέρα από τό άτομικό άσυνείδητο και τή διυποκειμενική σχέση πού διαδραματίζεται μέσα του, στον κοινωνικό κόσμο. Πέρα από τον « λόγο του άλλου », υπάρχει αυτό πού τον φορτίζει μ' ένα άμετακίνητο βάρος, πού περιορίζει και καθιστά σχεδόν μάλιστα κάθε άτομική άυτονομία³⁸. Είναι αυτό πού εκδηλώνεται

³⁷ Σκοπεύουμε, μ' αυτή τήν έκφραση, τήν ένότητα της διπλής πολλαπλότητας διαστάσεων, στό « ταυτόχρονο » (συγχρονία) και στή « διαδοχή » (διαχρονία) πού δηλώνουν συνήθως οι όροι κοινωνία και ιστορία. Θα λέμε ένίοτε τό κοινωνικό ή τό ιστορικό, χωρίς νά καθορίζουμε ακριβέστερα, ανάλογα μέ τό ποιά από τις δύο αυτές πλευρές θέλουμε νά τονίσουμε. [Θά επανέλθουμε έπ' αυτού διεξοδικότερα στό δεύτερο μέρος του βιβλίου].

³⁸ Σέ μιά ξενωτική κοινωνία, ακόμη και για τά σπάνια άτομα για τά οποία ή άυτονομία έχει νόημα, δέν μπορεί παρά νά παραμείνει άκρωτηριασμένη, γιατί συναντά, στις υλικές συνθήκες και στα άλλα άτομα, εμπόδια συνεχώς ανανεούμενα, από τή στιγμή πού πρόκειται νά υλοποιηθεί σέ μιά δραστηριότητα, νά εκπαιδωθεί και νά υπάρξει κοινωνικά· δέν μπορεί νά εκδηλωθεί, στήν ενεργό του ζωή, παρά σέ διαλείμματα πού διαμορφώνονται ανάλογα μέ τήν εϋνοια της τύχης ή τή δεξιότητα των ατόμων, και πάντα παραμορφωμένα.

σαν μάζα συνθηκών στέρξης και καταπίεσης, σαν συνολική στερεοποιημένη δομή, υλική και θεσμική, οίκονομίας, έξουσίας και ιδεολογίας, σαν έπαγωγή, φενάκιση, χειραγώγηση και βία. Καμία άτομική άυτονομία δέν μπορεί νά ξεπεράσει τις συνέπειες αυτής της καταστάσεως πραγματικόν, νά εκμηδενίσει τά αποτελέσματα πού έχει στή ζωή μας ή καταστατική δομή της κοινωνίας όπου ζούμε³⁹.

Κι αυτό, διότι ή ξένωση, ή κοινωνική έτερονομία, δέν εμφανίζεται απλά ως « λόγος του άλλου » – αν και αυτός παίζει έναν ουσιώδη ρόλο ως καθορισμός και περιεχόμενο του άσυνείδητου και του συνειδητού της μάζας των ατόμων. Άλλά ό άλλος εξαφανίζεται μέσα στό συλλογικό άνώνυμο, τό άπρόσωπο των « οικονομικών μηχανισμών της άγοράς » ή της « όρθολογικότητας του Σχεδίου », του νόμου μερικών πού παρουσιάζεται ως ό νόμος. Και, σύστοιχα, αυτό πού αντιπροσωπεύει στό έξής των άλλο δέν είναι πια ένας λόγος : είναι ένα πολυβόλο, μιά διαταγή στρατεύσεως, ένα δελτίο μισθού και ακριβά είδη, μιά δικαστική άπόφαση και μιά φυλακή. Ο « άλλος » « ένσαρκώνεται » έφεξης έξω από τό άτομικό άσυνείδητο – έστω κι αν ή δι' εκπροσωπήσεως⁴⁰ παρουσία του μέσα στό άσυνείδητο όλων των ενδιαφερομένων (αυτός πού κρατάει τό πολυβόλο, αυτός για λογαριασμό του όποιου κάποιος τό κρατάει, κι αυτός έναντίον του όποιου είναι στραμμένο) είναι αναγκαία συνθήκη αυτής της ένσάρκωσης· και τό αντίστροφο είναι επίσης άληθές : ή κατοχή των πολυβόλων από μερικούς είναι χωρίς καμία άμφιβολία όρος της διυποκειμενικής ξένωσης· σ' αυτό τό επίπεδο τό πρόβλημα της προτεραιότητας του ενός ή του άλλου όρου δέν έχει νόημα, κι αυτό πού μās ενδιαφέρει έδω είναι ή καθαρά κοινωνική διάσταση⁴¹.

³⁹ Μόλις χρειάζεται νά υπενθυμίσουμε ότι ή ιδέα της άυτονομίας, όπως και ή ιδέα της ευθύνης του καθενός για τή ζωή του, μπορούν εύκολα νά γίνουν φενάκη, αν τις αποσπάσουμε από τό κοινωνικό πλαίσιο και τις θέσουμε σαν άπαντήσεις των έπαρχούν από μόνες τους.

⁴⁰ Αυτή ή εκπροσώπηση θέτει πολλά και σύνθετα προβλήματα, πού είναι άδύνατο νά αναφέρουμε έδω. Υπάρχει προφανώς όμολογία και ταυτόχρονα ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στην « οίκογενειακή » σχέση και τις ταξικές σχέσεις ή τις σχέσεις έξουσίας στην κοινωνία. Η θεμελιώδης συμβολή του Φρόντ (Totém και Taboo, Ψυχολογία των μαζών και άνάλυση του Έγώ), ή συμβολή του W. Reich (Η λειτουργία του όργανου), όπως και οι πολυάριθμες προσφορές των άμερικανών ανθρωπολόγων (μεταξύ άλλων του Kardiner και της M. Mead) πολύ απέχουν από τό νά έξαντλούν τό πρόβλημα καθόσον μάλιστα ή καθαρά θεσμική διάσταση βρίσκεται υποβιβασμένη σέ δεύτερο επίπεδο.

⁴¹ Αν οι εργάτες ενός εργοστασίου ήθελαν νά θέσουν σέ άμφισβήτηση τήν ύπαρξη τάξης, θα συγκρούονταν μέ τήν άστυνομία και, αν τό κίνημα γενικευόταν, μέ τό στρατό. Η ιστορική πείρα μās διδάσκει πως ούτε ή άστυνομία, ούτε ό στρατός είναι άδιάβροχοι από τά γενικευμένα κινήματα. Και μπορούν νά κρατηθούν άπέναντι στό μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού; Η Ρόζα Λούξεμπουργκ

Ἡ ξένωση λοιπόν ἐμφανίζεται ὡς *θεσμισμένη*, ἐν πάσῃ περιπτώσει ὡς ἔντονα προσδιόρισμένη ἀπὸ τοὺς θεσμούς (ὁ ὅρος λαμβάνεται ἐδῶ μὴ τὴν εὐρύτερή του ἔννοια, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς δομῆς τῶν ποιητικῶν σχέσεων παραγωγῆς). Καὶ ἡ σχέση τῆς μὲ τοὺς θεσμούς ἐμφανίζεται διπλή.

Πρῶτον, οἱ θεσμοὶ μποροῦν νὰ εἶναι, καὶ εἶναι πράγματι, ξενωτικοὶ ἐπὶ ἰδιαίτερό τους περιεχόμενο. Εἶναι ξενωτικοί, στὸν βαθμὸ πού ἀποτελοῦν ἔκφραση καὶ κύρωση μιᾶς ταξικῆς δομῆς, γενικότερα μιᾶς ἀνταγωνιστικῆς διαίρεσης τῆς κοινωνίας, καί, κατὰ συρροήν, τῆς ἐξουσίας μιᾶς ὀρισμένης κοινωνικῆς κατηγορίας πάνω στὸ σύνολο. Εἶναι ἐπίσης

ἔλεγε: « Ἄν ὅλος ὁ πληθυσμὸς ἤξερε, τὸ καπιταλιστικὸ καθεστῶς δὲν θὰ κοίταξε 24 ὥρες ». Λίγο μᾶς ἐνδιαφέρει ὅτι ἡ φράση ἤχει « διανοουμένιστα »: ὁ δῶσουμε στὸ ξέρω ὅλο του τὸ βάθος, ἄς τὸ συνδέσουμε μὲ τὸ θέλω. Δέν εἶναι ἐκτυφλωτικὰ ἀληθινὴ; Καὶ ναὶ καὶ ὄχι. Τὸ ναὶ εἶναι προφανές. Τὸ ὄχι ἀπορρέει ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἄλλο γεγονός, ἐπίσης προφανές, ὅτι τὸ κοινωνικὸ καθεστῶς ἐμποδίζει ἀκριβῶς τὸν πληθυσμὸ ἀπὸ τὸ νὰ ξέρει καὶ νὰ θέλει. Ἐκτός ἐάν προῦποθεσοῦμε μιὰ ὡς ἐκ θαύματος σύμπτωση θετικῶν αὐθορητισμῶν ἀπὸ τῆς μιᾶς ἀκροσπῆς ἄλλῃ μιᾶς χώρας, κάθε σπέρμα, κάθε ἐμβρυο αὐτῆς τῆς γνώσης καὶ αὐτῆς τῆς θέλησης πού μπορεῖ νὰ ἐκδηλωθεῖ σὲ μιὰ γωνιά τῆς κοινωνίας, συνεχῶς ἐμποδίζεται καὶ καταπολεμεῖται, καὶ στὴν ὀριακὴ περίπτωση συντρίβεται ἀπὸ τοὺς ὑπάρχοντες θεσμούς. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πού ἡ ἀπλῶς « ψυχολογικὴ » ἀποψη τῆς ξένωσης, αὐτὴ πού ἀναζητεῖ τοὺς ὅρους τῆς ξένωσης στὴ δομὴ τῶν ἀτόμων, στὸν « μαζοχισμό » τοὺς κ.λπ., καὶ πού θὰ ἔλεγε τελικά: ἐάν οἱ ἄνθρωποι ὑφίστανται τὴν ἐκμετάλλευση, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι θέλουν νὰ τὴν ὑφίστανται εἶναι μονομερῆς, ἀφηρημένη καὶ τελικά ψευδής. Οἱ ἄνθρωποι εἶναι αὐτὸ καὶ κάτι ἄλλο, ἀλλὰ στὴν ἀτομικὴ τους ζωὴ ἡ μάχη εἶναι τερατωδῶς ἄνιση, διότι ὁ ἄλλος παράγων (ἡ τάση πρὸς τὴν αὐτονομία) πρέπει νὰ ἀντιμετωπίσει ὅλο τὸ βάρος τῆς θεσμισμένης κοινωνίας. Ἐάν εἶναι οὐσιώδεις νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἡ ἕτερονομία πρέπει ἐπίσης νὰ θρῖσκει κάθε φορὰ τοὺς ὅρους τῆς πραγματοποίησής της σὲ κάθε ἄτομο πού ὑφίσταται τὴν ἐκμετάλλευση, πρέπει ἐξίσου νὰ τίς θρῖσκει καὶ στὶς κοινωνικὲς δομές, πού καθιστοῦν τίς « πιθανότητες » (μὲ τὴν ἔννοια πού ἔδωκε στὸν ὄρο ὁ Max Weber) τῶν ἀτόμων νὰ ξέρουν καὶ νὰ θέλουν πρακτικὰ ἀμελητέες. Ἡ γνώση καὶ ἡ θέληση δέν εἶναι καθαρὴ ὑπόθεση γνώσης καὶ θέλησης, δέν ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ ὑποκείμενα πού δέν θὰ ἦταν παρὰ καθαρὴ θέληση αὐτονομίας καὶ εὐθύνης, ἀπὸ πάνω μέχρι κάτω· ἂν ἦταν ἔτσι, δέν θὰ ὑπῆρχε κανένα πρόβλημα σὲ κανένα χῶρο. Δέν πρόκειται μόνο γιὰ τὸ ὅτι ἡ κοινωνικὴ δομὴ « μελετᾶται ἔτσι πού » νὰ ἐνοστάζει, ἤδη πρὶν ἀπὸ τὴ γέννηση, παθητικότητα, σεβασμὸ τῆς ἐξουσίας κ.λπ. Πρόκειται γιὰ τὸ ὅτι οἱ θεσμοὶ εἶναι παρόντες, στὴ μακρόχρονη πάλη πού ἀντιπροσωπεύει κάθε ζωὴ, γιὰ νὰ θέτουν κάθε στιγμή προσκόμματα καὶ ἐμπόδια, νὰ διοχετεύουν τὰ νερά σὲ μιὰ κατεύθυνση, τελικά νὰ καταστῆλουν κάθε τί πού θὰ μπορούσε νὰ ἐκδηλωθεῖ σάν αὐτονομία. Γι' αὐτὸ, ἐκεῖνος πού λέει ὅτι θέλει τὴν αὐτονομία, καὶ ἀρνεῖται τὴν ἐπανάσταση τῶν θεσμῶν, δέν ξέρει οὔτε τί λέει οὔτε τί θέλει. Τὸ ἀτομικὸ φαντασιακό, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, θρῖσκει τὴν ἀντιστοιχία του σ' ἕνα κοινωνικὸ φαντασιακὸ ἐνσαρκωμένο στοὺς θεσμούς, αὐτὴ ὅμως ἡ ἐνσάρκωση ὑπάρχει ὡς τέτοια καὶ ὡς τέτοια ἐπίσης πρέπει νὰ πολεμηθεῖ.

ξενωτικοί, μ' ἕναν τρόπο εἰδικό, γιὰ κάθε μιὰ ἀπὸ τίς τάξεις ἢ στρώματα τῆς δεδομένης κοινωνίας. Ἐτσι, ἡ καπιταλιστικὴ οἰκονομία – παραγωγὴ, κατανομή, ἀγορὰ κλπ. – εἶναι ξενωτικὴ ὡς συνυπόστατη τῆς διαίρεσης τῆς κοινωνίας σὲ προλετάρους καὶ καπιταλιστές· καὶ εἶναι ξενωτικὴ μὲ τρόπο εἰδικό γιὰ τὴν κάθε μιὰ ἀπὸ τίς δύο ἐν προκειμένῳ τάξεις, καὶ τοὺς προλετάρους φυσικά, ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς καπιταλιστές. Ἄναμεσα ἀλλοτε τὴν ἀπλοϊκὴ μαρξιστικὴ ἀποψη πού θεωρεῖ τοὺς καπιταλιστές σάν ἀπλά παιχνίδια τῶν οἰκονομικῶν μηχανισμῶν⁴², δέν θὰ μπορούσε προφανῶς νὰ πέσουμε στὸ ἀντίστροφο λάθος καὶ νὰ ὀνειρευτοῦμε καπιταλιστές ἐλεύθερους ἀπέναντι στοὺς θεσμούς « τοὺς ».

Πέρα ὅμως ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὄψη, καὶ γενικότερα – διότι αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τίς κοινωνίες πού δέν ἐμφανίζουν ἀνταγωνιστικὴ διαίρεση, ὅπως καὶ τὶς ἀρχαϊκὲς κοινωνίες – ὑπάρχει ξένωση τῆς κοινωνίας, ἀνεξαρτητῶς τῶν τάξεων, στοὺς θεσμούς τῆς. Δέν ἐννοοῦμε μ' αὐτὸ τίς εἰδικὲς ὀψεις, πού θίγουν « ἐξίσου » τίς διάφορες τάξεις, τὸ γεγονός ὅτι ὁ νόμος, ἡ ἀποψη καὶ ἂν ὑπηρετεῖ τὴν ἀστικὴν τάξη, συγχρόνως τὴ δεσμεύει. Σκοπεύουμε τὸ πολὺ πιὸ σημαντικό γεγονός, ὅτι ὁ θεσμὸς, μόλις τεθεῖ, φαίνεται νὰ αὐτονομεῖται, διαθέτει δική του ἀδράνεια καὶ λογικὴ, ξεπερνᾶ τὴν ἐπιδίωξη καὶ στὰ ἀποτελέσματά του, τὴ λειτουργία του, τοὺς σκοπούς» του καὶ τοὺς « λόγους ὑπάρξεώς » του. Οἱ προδηλόγητες ἀντιπρόθετοι· αὐτὸ πού « στὴν ἀρχὴ » μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ σάν ἕνα σύνολο θεσμῶν στὴν ὑπηρεσία τῆς κοινωνίας, γίνεται μιὰ κοινωνία στὴν ἐπηρεασία τῶν θεσμῶν.

Ὁ « κομμουνισμὸς » στὴ μυθικὴ του ἐκδοχὴ

Τὸ ξεπέραςμα τῆς ξένωσης στὶς δύο τῆς μορφές, ὑπῆρξε, ὡς γνωστὸν, ἡ κεντρικὴ ἰδέα τοῦ μαρξισμοῦ. Ἡ προλεταριακὴ ἐπανάσταση θὰ καθίστε, μετὰ μιὰ μεταβατικὴ περίοδο, στὴν « ἀνώτερη φάση τοῦ κομμουνισμοῦ » καὶ αὐτὸ τὸ πέραςμα θὰ σημάδευε « τὸ τέλος τῆς προϊστορίας τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τὴν εἴσοδο στὴν πραγματικὴ τῆς ἱστορίας », « τὸ τέλος ἀπὸ τὸ βασίλειο τῆς ἀναγκαιότητας στὸ βασίλειο τῆς ἐλευθερίας ». Αὐτὲς οἱ ἰδέες παρέμειναν ἀσαφεῖς⁴³, καὶ δέν θὰ προσπαθήσουμε ἐδῶ νὰ

⁴² Βλ. « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », S. ou B., 1971, (ἰδιαίτ. σ. 94 καὶ ἐπ. [= Capitalisme moderne et révolution, 2, ὅπ.π., σ. 110 κ.λπ.]

⁴³ Εἶναι ἐπὶ πλέον πολὺ δύσκολο νὰ ἐκτιμήσει κανεὶς τὸν πραγματικὸ ρόλο πού ἔπαιξαν γιὰ τοὺς ἐργάτες ἢ καὶ γιὰ τοὺς πολιτικούς ἀγωνιστές. Εἶναι βέβαιο ὅτι καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ ἀπασχολήθηκαν πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὰ προβλήματα πού αὐτοὶ ἔθεταν ἢ κατάστασή τους καὶ ὁ ἀγῶνας πού εἶχαν νὰ πραγματοποιήσουν, παρά ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ ὀρίσουν ἕνα « τελικὸ » στόχο· ὅπως καὶ ὅτι κάτι σάν

τίς εκθέσουμε συστηματικά, ούτε νά τίς συζητήσουμε κατά γράμμα. Μοιάζει να ύπενθυμίσουμε ότι συνδήλωσαν, λίγο ως πολύ ρητά, όχι μόνο την κατάργηση τῶν τάξεων, αλλά και τήν ἐξάλειψη τῆς διαίρεσης τῆς ἐργασίας (« δέν θά ὑπάρχουν πιά ζωγράφοι, θά ὑπάρχουν ἄνθρωποι πού θά ζωγραφίζουν »), ἕνα μετασηματισμό τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν πού εἶναι δύσκολο νά ξεχωρίσουμε, ὀριακά, ἀπό τήν ἰδέα τῆς ὀλοκληρωτικῆς κατάργησης κάθε θεσμοῦ (« ἐξαφάνιση τοῦ Κράτους », ἐξάλειψη κάθε οἰκονομικοῦ καταναγκασμοῦ) καί, στό φιλοσοφικό ἐπίπεδο, τήν ἀνάδυση ἑνός « ὀλικοῦ ἀνθρώπου » καί μιᾶς ἀνθρωπότητας πού στήν ἐξῆς « θά ἦταν κυρία τῆς ἱστορίας της ».

Αὐτές οἱ ἰδέες, παρά τόν ἀσαφή, μακρινό, σχεδόν ἀνέξοδο χαρακτήρα τους, ὄχι μόνο ἐκφράζουν ἕνα πρόβλημα, ἀλλά προβάλλουν ἀναπόφευκτα πάνω στόν δρόμο τῆς ἐπαναστατικῆς πολιτικῆς σκέψης. Μέσα στόν μαρξισμό, εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι κλείνουν τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας του, ἡ ὁποία θά ἦταν ἀπροσδιόριστη χωρίς αὐτές. Τό δυσάρεστο δέν εἶναι ὅτι ὁ Μάρξ καί ὁ Ἑνγκελς μίλησαν γι' αὐτές, ἀλλά ὅτι δέν μίλησαν ἀρκετά· ὄχι γιά νά δώσουν « συνταγές γιά τίς σοσιαλιστικές κουζίνες τοῦ μέλλοντος », ὄχι γιά νά ἐπιδοθοῦν σ' ἕναν ὀρισμό καί μιᾶ οὐτοπική περιγραφή μιᾶς μελλοντικῆς κοινωνίας, ἀλλά γιά νά ἐπιχειρήσουν νά προσδιορίσουν τό νόημά της σέ σχέση μέ τά τωρινά προβλήματα, καί ἰδιαίτερα μέ τό πρόβλημα τῆς ξένωσης. Ἡ πράξη δέν μπορεῖ νά ἐξάλειψει τήν ἀνάγκη διαύγασης τοῦ μέλλοντος πού θέλει. Καί, ὅπως ἡ ψυχολογία δέν μπορεῖ νά ἐκτοπίσει τό πρόβλημα τοῦ τέλους τῆς ἀνάλυσης, ἔτσι καί ἡ ἐπαναστατική πολιτική δέν μπορεῖ νά ὑπεκφύγει τό ἐρώτημα τῆς κατάληξής της, καί τοῦ νοήματος αὐτῆς τῆς κατάληξης.

Λίγο μᾶς ἐνδιαφέρουν ἡ ἐξηγητική καί ἡ πολεμική, ὅσον ἀφορᾷ σέ ἕνα πρόβλημα πού μέχρι τώρα παρέμεινε ἀσαφές. Μέσα στίς διαισθήσεις τοῦ Μάρξ τίς σχετικές μέ τό ξεπέραςμα τῆς ξένωσης, ὑπάρχει ἕνα πλήθος στοιχείων ἀδιαμφισβήτητης ἀλήθειας: πρῶτα ἀπ' ὅλα, προφανῶς, ἡ ἀναγκαιότητα κατάργησης τῶν τάξεων, ὅπως ἐπίσης ἡ ἰδέα ἑνός μετασηματισμοῦ τῶν θεσμῶν σέ τέτοιο σημεῖο, πού στήν πραγματικότητα μιᾶ ἀπέραντη ἀπόσταση θά τοῦς χώριζε ἀπό αὐτό πού οἱ θεσμοί ἀντιπροσώπευσαν ὡς τώρα μέσα στήν ἱστορία· καί ὅλα αὐτά προϋποθέτουν καί ταυτόχρονα συνεπάγονται μιᾶ ἀνατροπή στόν τρόπο ἀτομικῆς καί συλλογικῆς ὑπαρξῆς τῶν ἀνθρώπων, τῆς ὁποίας τά ὄρια εἶναι δύσκολο νά ἐκτιμηθοῦν. Ὅμως αὐτά τά στοιχεῖα, μερικές φορές στόν ἴδιο τόν Μάρξ καί τόν Ἑνγκελς, καί ὅπωςδήποτε στούς μαρξιστές, γλίστρησαν

τήν εἰκόνα μιᾶς γῆς τῆς Ἑπαγγελίας, μιᾶς ριζικῆς λύτρωσης, ὑπῆρξε πάντα παρόν κοντά τους, μέ τήν ἀσαφή σημασία ἑνός ἐσχατολογικοῦ Millenium, μιᾶς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ χωρίς Θεό, καί μιᾶς ἐπιθυμίας μιᾶς κοινωνίας, ὅπου ὁ ἄνθρωπος δέν θά ἦταν πλέον ὁ κυριότερος ἐχθρός τοῦ ἀνθρώπου.

ἀπό μιᾶ ἄσχημα ὀρισμένη καί τελικά φενακιστική μυθολογία, πού τροποποιεῖται μιᾶ πολεμική ἢ μιᾶ ἀντι-μυθολογία ἐξίσου μυθολογική στούς ἀντιπάλους τῆς ἐπανάστασης. Μιᾶ ὀροθέτηση σχετικά μ' αὐτές τίς δύο μυθολογίες, πού ἄλλωστε συμερίζονται μιᾶ κοινή βάση, εἶναι ἀναγκαῖα γιά αὐτήν, καί ἐπιτρέπει ταυτόχρονα νά προχωρήσουμε στή θετική κατανόηση τοῦ προβλήματος.

Ἄν μέ κομμουνισμό (« ἀνώτερη φάση ») ἐννοοῦμε μιᾶ κοινωνία ἀπ' αὐτή θά ἀπουσίαζε κάθε ἀντίσταση, κάθε πυκνότητα, κάθε ἀδιαφάνεια· μιᾶ κοινωνία πού θά ἦταν γιά τόν ἑαυτό της καθαρῆ διαφάνεια· ὅπου οἱ κοίτοι ὄλων θά ταίριαζαν αὐθόρμητα ἢ, πού γιά νά ταυριάσουν, δέν θά ἔπρεπε νά ἀποκρίνονταν παρά ἕνα φτερωτό διάλογο πού δέν θά τόν βάρυνε ποτέ ὁ φόρος τοῦ συμβολισμοῦ· μιᾶ κοινωνία πού θά ἀνακάλυπτε, θά διατύπωνε, καί θά πραγματοποιοῦσε τή συλλογική της θέληση, χωρίς νά περάσει ἀπό θεσμούς, ἢ τῆς ὁποίας οἱ θεσμοί δέν θά δημιουργοῦσαν ποτέ πρόβλημα – ἂν πρόκειται περί αὐτοῦ, πρέπει νά ποῦμε καθαρά ὅτι ἔπρεπε μπροστά μας μιᾶ ἀσυνάρτητη ὀνειροπόληση, μιᾶ ἀπραγματικῆ καί ἀπραγματοποίητη κατάσταση, τῆς ὁποίας τήν παράσταση πρέπει νά ἐπιλείψουμε. Εἶναι ἕνας μυθικός σχηματισμός, ἰσοδύναμος καί ἀνάλογος μ' αὐτόν τῆς ἀπόλυτης γνώσης, ἢ μ' αὐτόν ἑνός ἀτόμου, τοῦ ὁποίου ἡ « συνείδηση » θά εἶχε ἀπορροφήσει τό εἶναι ὀλοκληρο.

Ποτέ μιᾶ κοινωνία δέν θά εἶναι τελείως διαφανῆς, κατά πρῶτο λόγο ὅτι τά ἄτομα πού τήν ἀποτελοῦν δέν θά εἶναι ποτέ διαφανῆ στούς ἑαυτούς τους τούς ἑαυτούς, ἀφοῦ δέν ὑπάρχει περίπτωση ἐξάλειψης τοῦ ἀσυνειδήτου. Ἐπειτα, διότι τό κοινωνικό δέν προϋποθέτει μόνο τά ἀτομικά ἀσυνειδήτα, οὔτε ἀκόμη ἀπλῶς τίς ἀμοιβαῖες διυποκειμενικές συμφορές τους, τίς σχέσεις ἀνάμεσα σέ ἄτομα, συνειδητές καί ἀσυνειδητές, καί δέν θά μπορούσαν ποτέ νά δοθοῦν ὀλοκληρωτικά ὡς περιεχόμενο σέ ἑαυτούς, ἐκτός ἂν γινόταν δυνατό νά εἰσαχθεῖ ὁ διπλός μύθος μιᾶς ἀπόλυτης γνώσης πού θά τήν κατεῖχαν ὄλοι ἐξίσου· τό κοινωνικό προϋποθέτει καί πού δέν μπορεῖ ποτέ νά δοθεῖ ὡς τέτοιο. Ἡ κοινωνικο-ἱστορική κατάσταση, ὡς διάσταση τοῦ συλλογικοῦ καί τοῦ ἀνωνύμου, ἐγκαθιδρύει καί τόν καθένα καί γιά ὄλους μιᾶ ταυτόχρονη σχέση ἐξωτερικότητας καί ἐπιχειρητικότητας, συμμετοχῆς καί ἀποκλεισμοῦ, πού δέν τίθεται ζήτημα νά καταργηθεῖ, οὔτε ἀκόμα καί νά « κυριαρχηθεῖ », μέ μιᾶ ἔννοια ὅσο λίγο καθορισμένη κι ἂν θέλουμε αὐτοῦ τοῦ ὄρου. Τό κοινωνικό εἶναι αὐτό πού εἶναι ὄλοι καί πού δέν εἶναι κανείς, εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι ποτέ ἀπὸν καί σχεδόν ποτέ παρόν σάν τέτοιο, ἕνα μή-εἶναι πῶς πραγματικό ἀπό κάθε εἶναι, αὐτό μέσα στό ὅποιο εἴμαστε βυθισμένοι ἐξ ὀλοκληροῦ, ἀλλά καί πού δέν μπορούμε ποτέ νά συλλάβουμε « αὐτοπροσώπως ». Τό κοινωνικό εἶναι μιᾶ ἀκαθόριστη διάσταση, ἀκόμη κι ὅταν εἶναι περιφραγμένη κάθε στιγμή· μιᾶ δομή ὀρισμένη καί ταυτόχρονα

μεταβαλλόμενη· μιά αντικειμενοποιήσιμη διάρθρωση κατηγοριῶν ἀτόμων καί αὐτό πού πέρα ἀπ' ὅλες τίς διαρθρώσεις ὑπότεινει τήν ἐνότητά τους. Εἶναι αὐτό πού δίδεται σάν δομή – μορφή καί περιεχόμενο ἀξεχωριστά – τῶν ἀνθρωπίνων συνόλων, ἀλλά πού ὑπερβαίνει κάθε δεδομένη δομή, ἕνα ἀσύλληπτο παραγωγικό, ἕνας ἄμορφος μορφωτής, ἕνα πάντοτε περισσότερο καί πάντοτε ἐπίσης ἄλλο. Εἶναι αὐτό πού δέν μπορεῖ νά ἐμφανισθεῖ παρά μέσα στόν θεσμό καί διά τοῦ θεσμοῦ, ἀλλά πού εἶναι πάντοτε ἀπείρως περισσότερο ἀπό τόν θεσμό, ἐφόσον εἶναι, παράδοξως, αὐτό πού γεμίζει τόν θεσμό καί ταυτόχρονα αὐτό πού ἐπιτρέπει τή διαμόρφωσή του ἀπό αὐτόν, αὐτό πού διαρκῶς ὑπερκαθορίζει τή λειτουργία του, κι αὐτό πού, τελικά, τόν ἰδρύει : τόν δημιουργεῖ, τόν συντηρεῖ στή ζωή, τόν ἀλλοιώνει, τόν καταστρέφει. Ὑπάρχει τό θεσμισμένο κοινωνικό, ἀλλά αὐτό προϋποθέτει πάντα τό θεσμίζον κοινωνικό. « Ὑπό ὀμαλές συνθήκες », τό κοινωνικό ἐκδηλώνεται μέσα στόν θεσμό, αὐτή ὅμως ἡ ἐκδήλωση εἶναι ταυτόχρονα ἀληθινή καί κατά κάποιον τρόπο ἀπατηλή – ὅπως τό δείχνουν οἱ στιγμές πού τό θεσμίζον κοινωνικό εἰσβάλλει κι ἀρχίζει τή δουλειά μέ γυμνά τά χέρια, οἱ ἐπαναστατικές στιγμές. Αὐτή ὅμως ἡ δουλειά σκοπεύει ἄμεσα σ' ἕνα ἀποτέλεσμα, πού εἶναι νά παράσχει στόν ἑαυτό της ἐκ νέου ἕνα θεσμό, γιά νά ὑπάρξει μέσα του μέ τρόπο ὁρατό – μόλις δέ αὐτός ὁ θεσμός τεθεῖ, τό θεσμίζον κοινωνικό ξεφεύγει, ἀπομακρύνεται, εἶναι ἤδη κι ἄλλου^α.

Ἡ σχέση μας μέ τό κοινωνικό – καί μέ τό ἱστορικό πού εἶναι ἡ ἐκδήλωση του στόν χρόνο – δέν μπορεῖ νά ὀνομασθεῖ σχέση ἐξάρτησης. Αὐτό δέν θά εἶχε κανένα νόημα. Εἶναι μιά σχέση *σύμφυσης*, πού ὡς τοιαυτή δέν εἶναι οὔτε ἐλευθερία, οὔτε ξένωση, ἀλλά τό πεδίο πάνω στό ὁποῖο καί μόνο ἐλευθερία καί ξένωση μποροῦν νά ὑπάρξουν, μόνο δέ τό παραλήρημα ἑνός ἀπόλυτου ναρκισσισμοῦ θά μπορούσε νά θέλει νά τό καταργήσει, νά τό θεωρήσει ὡς δυσάρεστο, ἢ νά τό ἀντιμετωπίσει ὡς « ἀρνητικό ὄρο ». Ἄν θέλουμε, πάση θυσία, νά ἀναζητήσουμε μιά ἀναλογία ἢ μιά μεταφορά γι' αὐτή τή σχέση, θά τή βροῦμε στή σχέση μας μέ τή φύση. Αὐτό τό ἀνήκειν* στήν κοινωνία καί στήν ἱστορία, κάτι ἀπείρως προφανές καί ἀπείρως σκοτεινό, αὐτό τό ὁμοούσιο, μερική ταυτότητα, μέθεξη σέ κάτι πού μᾶς ὑπερβαίνει ἀπεριόριστα, δέν εἶναι ξένωση – ὅπως οὔτε ἡ χωρικότητά μας, ἢ ἡ σωματικότητά μας, ὡς « φυσικές » ὀψεις τῆς ὑπαρξῆς μας, πού τήν « ὑποβάλλουν » στούς νόμους τῆς φυσικῆς, τῆς χημείας ἢ τῆς βιολογίας, εἶναι ξένωση. Δέν εἶναι ξένωση παρὰ

^α Πρόκειται γιά τούς χαρακτήρες τοῦ κοινωνικοῦ πού βρίσκονται στή ρίζα τῆς ἀδυνατότητας νά τό στοχαστοῦμε δι' ἑαυτό – χωρίς νά τό ἀναγάγουμε σέ κάτι πού δέν εἶναι – μέσα στό πλαίσιο τῆς κληρονομημένης σκέψης. Θά ἐπανέλθουμε διεξοδικά ἐπ' αὐτοῦ στό δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου.

αὐτά φαντάσματα μιᾶς ἰδεολογίας πού ἀρνεῖται αὐτό πού ὑπάρχει καί ὀνομα ἐνός πόθου πού ἔχει σάν βλέψη ἕναν ἀντικατοπτρισμό – τήν ἐπιθυμητή κατοχή ἢ τό ἀπόλυτο ὑποκείμενο, πού τελικά δέν ἔχει μάθει νά ζεῖ, κι οὔτε νά βλέπει, καί κατά συνέπεια δέν μπορεῖ νά δεῖ τό ἕνα παρά σάν ἀπαράδεκτη στέρηση καί ἔλλειψη, στήν ὁποία ἀντιτάσσεται τό (πλασματικό) Εἶναι.

Αὐτή ἡ ἰδεολογία, πού δέν μπορεῖ ν' ἀποδεχθεῖ τή σύμφυση, τό πεπερασμένο, τόν περιορισμό καί τήν ἔλλειψη, καλλιεργεῖ τήν περιφρόνηση καί τοῦτο τοῦ ὑπερβολικά χλωροῦ πραγματικοῦ πού δέν μπορεῖ νά πετύχει, καί μιά διπλή μορφή : μέ τήν κατασκευή ἑνός « πλήρους » πλάσματος, καί μέ τήν ἀδιαφορία ὡς πρὸς αὐτό πού εἶναι καί ὡς πρὸς αὐτό πού μποροῦμε νά κάνουμε αὐτό πού εἶναι. Κι αὐτό ἐκδηλώνεται, στό θεωρητικό ἐπίπεδο, μ' αὐτή τήν ὑπέρμετρη ἀπαίτηση ὀλοκληρωτικῆς προσοικειώσεως τοῦ « νοήματος » τῆς περασμένης καί τῆς μελλοντικῆς ἱστορίας· καί στό πρακτικό ἐπίπεδο, μέ τήν ὄχι λιγότερο ὑπέρμετρη ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου « κυρίαρχου τῆς ἱστορίας του » – κυρίου καί κτήτορος τῆς ἱστορίας του, ὅπως φθάνει σχεδόν νά γίνει, ὡς φαίνεται, κύριος καί κτήτωρ τῆς γῆς. Αὐτές οἱ ἰδέες, στόν βαθμό πού βρίσκονται μέσα στόν μαρξισμό, ἐκφράζουν τήν ἐξάρτησή του ἀπό τήν παραδοσιακή ἰδεολογία· ὅπως ἐκφράζουν τήν ἐξάρτησή τους ἀπό τήν παραδοσιακή ἰδεολογία καί ἀπό τόν μαρξισμό οἱ συμμετρικές καί ἀπελπισμένες διαμαρτυρίες αὐτῶν πού, ξεκινώντας ἀπό τή διαπίστωση ὅτι ἡ ἱστορία δέν εἶναι ἀντικείμενο καί οὔτε μεταποιήσιμη σέ ἀπόλυτο ὑποκείμενο, συνάγουν τό συμπέρασμα τῆς διαιώνισης τῆς ξένωσης. Τό νά ὀνομάζουμε ὅμως τή σύμφυση τῶν ἀτόμων ἢ κάθε δεδομένης κοινωνίας σ' ἕνα κοινωνικό ἢ ἕνα ἱστορικό πού τά ὑπερβαίνουν καθ' ὅλες τίς διαστάσεις, τό νά ὀνομάζουμε αὐτό *ξένωση*, δέν ἔχει νόημα παρά στήν ὀπτική τῆς « Ἀθλιότητος τοῦ ἀνθρώπου χωρίς Θεό ».

Ἡ ἐπαναστατική πράξη, ἀκριβῶς γιατί εἶναι ἐπαναστατική καί πρέπει νά τολμήσει πέραν τοῦ δυνατοῦ, εἶναι « ρεαλιστική » μέ τήν πιό ἀληθινή ἐννοια, καί ξεκινάει ἀποδεχόμενη τό εἶναι στούς βαθεῖς καθορισμούς τῆς φύσεως. Γι' αὐτήν, ἕνα ὑποκείμενο πού θά ἀποδεσμευόταν ἀπό κάθε σύμφυση στήν ἱστορία – ἔστω καί μέ προσοικειώση τοῦ « ὀλοκληρωτικοῦ πλάσματος » τῆς – πού θά εἶχε πάρει τήν ἐφαπτομένη σέ σχέση μέ τήν κοινωνία – ἔστω καί ἂν αὐτό γινόταν μέ ἐξαντλητική « κυρίαρχηση » τῆς φύσεως τοῦ πρὸς αὐτήν – ἕνα τέτοιο ὑποκείμενο δέν εἶναι αὐτόνομο, εἶναι ψυχωτικό. Καί, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, τό ἴδιο ἰσχύει γιά κάθε συγκεκριμένη κοινωνία, πού δέν θά μπορούσε, ἔστω κι ἂν ἦταν κομμουνιστική, νά ἀναδυθεῖ, νά ὑπάρξει, νά ὀρισθεῖ, παρά μέ φόντο αὐτό τό κοινωνικο-ἱστορικό πού βρίσκεται πέραν κάθε κοινωνίας καί κάθε διαίτητης ἱστορίας, καί τίς τροφοδοτεῖ. Ξέρει ἡ ἐπαναστατική πράξη, ὅτι μόνο ὅτι ἀποκλείεται νά προσοικειωθοῦμε ἕνα « νόημα » τῆς περα-

σμένης ιστορίας, αλλά και ότι αποκλείεται νά γίνουμε « κύριοι », μέ την έννοια πού δίδεται συνήθως σ' αυτή τή λέξη, τής μελλοντικής ιστορίας εκτός κι αν επιδιώκουμε αυτό τόν σκοπό, άλλωστε, και εϋτυχώς, άπραγματοποίητο, τήν καταστροφή τής δημιουργικότητας τής ιστορίας. Για νά υπενθυμίσουμε, σάν άπλή εικόνα, αυτό πού είπαμε για τό νόημα πού έχει ή άυτονομία για τό άτομο, όπως δέν μπορούμε νά εξαλείψουμε ή νά απορροφήσουμε τό άσυνείδητο, έτσι δέν μπορούμε νά εξαλείψουμε ή νά απορροφήσουμε κι αυτό τό άπεριόριστο και άδυθομέτρητο θεμέλιο πάνω στό όποιο στηρίζεται κάθε δεδομένη κοινωνία.

Ούτε έξάλλου μπορεί νά τεθεί θέμα μιās κοινωνίας χωρίς θεσμούς, όποια κι αν είναι ή ανάπτυξη τών ατόμων, ή πρόοδος τής τεχνικής, ή ή οικονομική άφθονία. Κανείς από αυτούς τούς παράγοντες δέν θα καταργήσει τά αναρίθμητα προβλήματα πού θέτει διαρκώς ή συλλογική ύπαρξη τών ανθρώπων· ούτε λοιπόν τήν αναγκαιότητα διακανονισμών και διαδικασιών πού νά επιτρέπουν τή συζήτηση και τήν επιλογή – εκτός και αν προϋποθέταμε μιá βιολογική μετάλλαξη τής ανθρωπότητας, πού θα πραγματοποιούσε τήν άμεση παρουσία του καθενός σέ όλους και όλων στον καθένα (ήδη όμως οί συγγραφείς επιστημονικής φαντασίας είδαν ότι μιá κατάσταση καθολικής τηλεπάθειας δέν θα κατέληγε παρά σ' ένα τεράστιο γενικευμένο χάος έκπομπών, πού θα παρήγε μόνο θόρυβο και όχι πληροφορία). Ούτε και μπορεί νά τεθεί θέμα μιās κοινωνίας πού θα συνέπιπτε έξ ολοκλήρου μέ τούς θεσμούς της, πού θα καλυπτόταν επακριβώς, χωρίς τίποτα νά λείπει ή νά περισσεύει, από τόν θεσμικό ιστό, και ή όποία, πίσω από αυτό τόν ιστό, δέν θα είχε σάρκα, μιá κοινωνία πού δέν θα ήταν παρά ένα δίκτυο θεσμών άπόλυτα ίσοπεδωμένων. Θα ύπάρχει πάντα άπόσταση ανάμεσα στη θεσμιζουσα κοινωνία και σ' αυτό πού, κάθε στιγμή, είναι θεσμισμένο – κι αυτή ή άπόσταση δέν είναι ένα άρνητικό ή μιá έλλειψη, είναι μιá από τίς έκφράσεις τής δημιουργικότητας τής ιστορίας, αυτό πού τήν έμποδίζει νά παγιωθεί για πάντα μέσα στην « επιτέλους ανακαλυφθείσα μορφή » τών κοινωνικών σχέσεων και τών ανθρωπίνων δραστηριοτήτων, αυτό πού κάνει μιá κοινωνία νά περιέχει πάντοτε περισσότερο από αυτό πού παρουσιάζει. Τό νά θέλουμε νά καταργήσουμε αυτή τήν άπόσταση, μέ τόν έναν ή τόν άλλο τρόπο, δέν σημαίνει ότι πηδούμε από τήν προϊστορία στην ιστορία, από τήν αναγκαιότητα στην έλευθερία· σημαίνει ότι θέλουμε νά πηδήξουμε στό άμεσο άπόλυτο, δηλαδή στό μηδέν. Όπως τό άτομο δέν μπορεί νά συλλάβει ή νά αποκτήσει ότιδήποτε – ούτε τόν κόσμο ούτε τόν εαυτό του – έξω από τό συμβολικό, έτσι και μιá κοινωνία δέν μπορεί νά παράσχει στον εαυτό της ότιδήποτε, έξω από αυτό τό δευτεροβάθμιο συμβολικό πού αντιπροσωπεύουν οί θεσμοί. Και όπως δέν μπορώ νά ονομάσω ξένωση τή σχέση μου μέ τή γλώσσα σάν τέτοια – μέσα στην

όποια μπορώ ταυτόχρονα νά πω τά πάντα, και όχι ότιδήποτε, μπροστά στην όποία είμαι ταυτόχρονα καθορισμένος και έλεύθερος, σέ σχέση μέ την όποία μιá έκπτωση είναι πιθανή, αλλά όχι αναπόφευκτη – έτσι δέν είμαι νόημα νά ονομάσω ξένωση τή σχέση τής κοινωνίας μέ τόν θεσμό σάν τέτοιο. Η ξένωση εμφανίζεται μέσα σ' αυτή τή σχέση, αλλά δέν είναι αυτή ή σχέση – όπως τό σφάλμα ή τό παραλήρημα δέν είναι δυνατά πέρα μέσα στη γλώσσα, αλλά δέν είναι ή γλώσσα.

III Ο ΘΕΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ: ΠΡΩΤΟ ΠΛΗΣΙΑΣΜΑ

Ο θεσμός : ή οικονομική-λειτουργική άποψη

Η ξένωση δέν είναι ούτε ή σύμφυση στην ιστορία, ούτε ή ύπαρξη του θεσμού, ως τέτοιες. 'Η ξένωση έμφανίζεται ως μία τροπικότητα* της σχέσης προς τόν θεσμό, και, μέσω αυτού, της σχέσης μέ την ιστορία. Αυτή την τροπικότητα πρέπει νά διαυγάσουμε, και γι' αυτό πρέπει νά κατανοήσουμε καλύτερα τί είναι ο θεσμός.

Στις ιστορικές κοινωνίες, ή ξένωση έμφανίζεται σαν νά ένσαρκώνεται στην ταξική δομή και στην κυριαρχία μιās μειοψηφίας, στην πραγματικότητα όμως ξεπερνά αυτούς τούς χαρακτήρες. Τό ξεπέραςμα της ξένωσης προϋποθέτει προφανώς την έξάλειψη της κυριαρχίας κάθε ειδικότερης τάξης, όμως προχωρεί πιο πέρα από αυτή την πλευρά. ('Όχι μέ την έννοια ότι οί τάξεις μπορούν νά έξαλειφθούν, κι ή ξένωση νά παραμείνει, ή τό αντίστροφο· αλλά ότι οί τάξεις δέν θά έξαλειφθούν πραγματικά, ή ή άναγέννησή τους δέν θά έμποδισθεί, παρά μόνο παράλληλα μέ τό ξεπέραςμα αυτού πού άποτελεί την καθαυτό ξένωση). Προχωρεί πιο πέρα, διότι ή ξένωση ύπήρξε και σέ κοινωνίες πού δέν εμφάνιζαν ταξική δομή, ούτε καν μιá σπουδαία κοινωνική διαφοροποίηση· και διότι σέ μιá κοινωνία ξένωσης ή ίδια ή κυρίαρχη τάξη βρίσκεται σέ κατάσταση ξένωσης : οί θεσμοί της δέν έχουν μαζί της τή σχέση της καθαρής έξωτερικότητας και εργαλειακότητας πού της άποδίνουν μερικές φορές ορισμένοι άφελείς μαρξιστές, δέν μπορεί νά φενακίσει την υπόλοιπη κοινωνία μέ την ιδεολογία της χωρίς την ίδια στιγμή νά φενακίζεται ή ίδια. 'Η ξένωση έμφανίζεται πρώτα ως ξένωση της κοινωνίας στους θεσμούς της, ως *αυτονόμηση* τών θεσμών ως προς την κοινωνία. Τί είναι αυτό πού αυτονομείται κατ' αυτό τόν τρόπο, γιατί, και πώς; 'Ιδού τί πρέπει νά κατανοηθεί.

Αυτές οί διαπιστώσεις οδηγούν στην άμφισβήτηση της τρέχουσας άποψης για τόν θεσμό, πού θά την όνομάσουμε οικονομική-φουνξιονα-

λιστική¹. Έννοούμε μ' αυτό, τήν άποψη πού θέλει νά εξηγήσει τόσο τήν ύπαρξη του θεσμού, όσο και τά χαρακτηριστικά του (ιδεατά, ως τήν παραμικρές λεπτομέρειες), από τή λειτουργία πού ο θεσμός εκπληρώνει στη δεδομένη κοινωνία και στίς δεδομένες περιστάσεις, από τόν ρόλο του μέσα στη συνολική οίκονομία τής κοινωνικής ζωής². Έχει μικρή σημασία, γιά τή δική μας άποψη, άν αυτή ή λειτουργικότητα έχει μία « αιτιακή » ή « τελεολογική » απόχρωση· και εξίσου μικρή σημασία έχει επίσης ή υποτιθέμενη διαδικασία γέννησης και επιδίωξης του θεσμού. Είτε λέμε ότι οί άνθρωποι, έχοντας κατανοήσει ότι μία λειτουργία ήταν αναγκαίο νά εκπληρωθεί, δημιούργησαν συνειδητά τόν κατάλληλο θεσμό· είτε ότι ο θεσμός, έχοντας αναδυθεί « τυχαία », επιδίωξε και επέτρεψε στην έν λόγω κοινωνία νά επιδιώξει, διότι αποδείχθηκε λειτουργικός· είτε λέμε ότι ή κοινωνία, έχοντας ανάγκη νά εκπληρωθεί ή τάδε λειτουργία, κατάλαβε ό,τι θρυσκόταν μπροστά της και τό επιφόρτισε μ' αυτή τή λειτουργία· είτε τέλος λέμε ότι ο Θεός, ή ratio, ή λογική της

¹ Έτσι, σύμφωνα μέ τόν Bronislaw Malinowski, αυτό γιά τό όποιο πρόκειται είναι « ... ή εξήγηση των ανθρωπολογικών δεδομένων σε όλα τά επίπεδα τής ανάπτυξης από τή λειτουργία τους, από τόν ρόλο πού παίζουν στό ολοκληρωμένο σύστημα τής κουλτούρας, από τόν τρόπο μέ τόν όποιο διασυνδέονται μέσα στο σύστημα και από τόν τρόπο πού αυτό τό σύστημα συνδέεται μέ τό φυσικό περιβάλλον... Η φουνξιοναλιστική άποψη γιά τήν κουλτούρα επιμένει λοιπόν στην άρχή ότι σε κάθε τύπο πολιτισμού, κάθε έθιμο, υλικό αντικείμενο, ιδέα και πίστη εκπληρώνει μία ζωτική λειτουργία, έχει ένα έργο νά πραγματοποιήσει, εκπροσωπεί ένα άπαραίτητο μέρος μέσα σ' ένα όλον πού λειτουργεί (*within a working whole*) ». « Anthropology », *Encyclopaedia Britannica*, Συμπλ. τόμ. 1. Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 1936, σελ. 132-133. Βλέπε επίσης A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Λονδίνο, Cohen and West, 1952.

² Τέτοια είναι τελικά και ή μαρξιστική άποψη, γιά τήν όποία οί θεσμοί αντιπροσωπεύουν κάθε φορά τά πρόσφορα μέσα, μέ τά όποια ή κοινωνική ζωή οργανώνεται, γιά νά έναρμονισθεί στίς απαιτήσεις τής « ύποδομής ». Αυτή ή άποψη μετριάζεται πολλαπλώς: α) Η κοινωνική δυναμική στηρίζεται στό γεγονός ότι οί θεσμοί δέν προσαρμόζονται αυτόματα και αυθόρμητα στην εξέλιξη τής τεχνικής· υπάρχει παθητικότητα, αδράνεια και επαναλαμβανόμενη « καθυστέρηση » των θεσμών σε σχέση μέ τήν ύποδομή (πού πρέπει κάθε φορά νά σπάει μέ μία επανάσταση). β) Ο Μάρξ έδλεπε καθαρά τήν αυτονόμηση των θεσμών σαν τήν ουσία τής ξένωσης – είχε όμως τελικά μία « λειτουργική » άποψη γιά τήν ίδια τήν ξένωση. γ) Οί άπαντήσεις τής ίδιας τής λογικής του θεσμού, πού μπορούν νά διαχωρίζονται από τή λειτουργικότητα, δέν αγνοούνταν· ή σχέση τους όμως μέ τίς απαιτήσεις του θεωρούμενου κάθε φορά κοινωνικού συστήματος και κυρίως μέ τίς « ανάγκες κυριαρχίας τής εκμεταλλεύτριας τάξης » παραμένει σκοτεινή ή εντάσσεται (όπως στην άνάλυση τής καπιταλιστικής οίκονομίας από τόν Μάρξ) στην αντιφατική λειτουργικότητα του συστήματος. Επανερχόμαστε πιά κάτω σ' αυτά τά σημεία. Παρ' όλα αυτά, ή κριτική του φουνξιοναλισμού πού διατυπώνεται στίς επόμενες σελίδες, και πού τοποθετείται σ' ένα άλλο επίπεδο, ισχύει επίσης γιά τόν μαρξισμό.

σφαιρίας, οργανώσαν και εξακολουθούν νά οργανώνουν τίς κοινωνίες και τούς θεσμούς πού τούς αντιστοιχούν – τονίζουμε ένα και τό αυτό άρχή, τή λειτουργικότητα, τήν άρρηκτη άλληλουχία των μέσων και σκοπών ή των αιτιών και των αποτελεσμάτων στό γενικό επίπεδο, τή άπόστηρή αντιστοιχία ανάμεσα στους χαρακτήρες του θεσμού και τίς « πραγματικές » ανάγκες τής συγκεκριμένης κοινωνίας, τονίζουμε, μέ άλλα λόγια, τήν ολοκληρωτική και ακατάπαυστη κυκλοφορία ανάμεσα σ' ένα « πραγματικό » και σ' ένα « όρθολογικό-λειτουργικό ».

Δέν άμφισβητούμε τή φουνξιοναλιστική άποψη, στόν βαθμό πού συγκροτεί τήν προσοχή μας στό προφανές, αλλά κεφαλαιώδες, γεγονός, ότι οί θεσμοί εκπληρώνουν ζωτικές λειτουργίες, χωρίς τίς όποιες ή ύπαρξη μιās κοινωνίας είναι άδιανόητη. Τήν άμφισβητούμε όμως, στόν βαθμό πού διατείνεται ότι οί θεσμοί περιορίζονται σ' αυτό και ότι είναι τελείως κατανοητοί μέ βάση αυτό τόν ρόλο.

Ας υπενθυμίσουμε κατ' άρχάς ότι τό άρνητικό αντίστοιχο τής υπό αναφορά άποψης ύποδεικνύει κάτι πού παραμένει άκατανόητο γιά τήν ίδια : τό πλήθος των περιπτώσεων, όπου διαπιστώνουμε νά υπάρχουν σε όρισμένες κοινωνίες λειτουργίες πού δέν « εκπληρώνονται » (ήν και θά μπορούσαν νά έχουν εκπληρωθεί μέ βάση τό δεδομένο επίπεδο ιστορικής ανάπτυξης), μέ συνέπειες πότε δευτερεύουσες, πότε καταστροφικές γιά τήν έν λόγω κοινωνία³.

Άμφισβητούμε τή λειτουργική άποψη, κυρίως λόγω του κενού πού παρουσιάζει στό σημείο πού θά έπρεπε νά είναι γιά αυτήν τό « κεντικό » : ποιές είναι οί « πραγματικές ανάγκες » μιās κοινωνίας, τίς οποίες οί θεσμοί υποτίθεται ότι δέν υπάρχουν παρά γιά νά τίς έξυπηρετήσουν⁴; Δέν είναι προφανές ότι, από τή στιγμή πού οί άνθρωπινες ομάδες εγκατέλειψαν τήν παρέα των άνωτέρων πιθήκων, διαμόρφωσαν ανάγκες άλλες από τίς βιολογικές; Η φουνξιοναλιστική άποψη δέν μπορεί νά εκπληρώσει τό πρόγραμμά της, παρά μόνο άν χορηγήσει στόν έαυτό της ένα κριτήριο « πραγματικότητας » των αναγκών μιās κοινωνίας· άλλ' από πού θά τό πάρει; Γνωρίζουμε τίς ανάγκες ενός ζωντανού όντος, του βιολογικού οργανισμού, και τίς αντίστοιχες λειτουργίες τους· αλλά ο βιολογικός οργανισμός δέν είναι τίποτα άλλο από τό σύνολο των λειτουργιών πού εκπληρώνει και πού τόν κάνουν νά ζει. Ένας σκύλος

³ Οί « έσωτερικές » ιστορικές καταρρεύσεις όρισμένων κοινωνιών – Ρώμη, Βυζάντιο κ.λπ. – παρέχουν αντι-παραδείγματα τής φουνξιοναλιστικής άποψης. Σε ένα άλλο πλαίσιο, βλέπε τήν περίπτωση των Σερεντέ και των Μπορορό, πού περιγράφονται από τόν Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, σ. 137-139 και σ. 141 (μή λειτουργικότητα των γενών).

⁴ Έτσι, ο Malinowski λέει: « Η λειτουργία σημαίνει πάντα τήν ικανοποίηση μιās ανάγκης », « The Functional Theory », στό *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, N.C., 1944, σ. 159.

τρώει για να ζει, αλλά μπορούμε επίσης να πούμε κι ότι ζει για να τρώει ή ζωή γι' αυτόν (και για τό είδος σκύλος) δέν είναι τίποτα άλλο από την τροφή, την αναπνοή, την αναπαραγωγή κ.λπ. Αυτό όμως δέν σημαίνει τίποτα για ένα ανθρώπινο ὄν, οὔτε για μία κοινωνία. Μία κοινωνία δέν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ἂν ἐπιτελοῦνται συνεχῶς μία σειρά ἀπὸ λειτουργίες (παραγωγή, τεκνοποίηση καὶ ἐκπαίδευση, διοίκηση τῆς κοινότητας, διακανονισμός τῶν διαφορῶν κ.λπ.), δέν περιορίζεται ὅμως σ' αὐτό, οὔτε κι οἱ τρόποι μέ τούς ὁποίους ἀντιμετωπίζει τὰ προβλήματα τῆς ὑπαγορεύθησαν μία γιά πάντα ἀπὸ τή « φύση » τῆς· ἐπινοεῖ καὶ προσδιορίζει καὶ καινούργιους τρόπους νά ἀπαντᾷ στίς ἀνάγκες τῆς καὶ καινούργιες ἀνάγκες. Θά ἐπανέλθουμε διεξοδικά σ' αὐτό τό πρόβλημα.

Ἐκεῖνο ὅμως πού πρέπει νά μᾶς προσφέρει τήν ἀφετηρία τῆς ἔρευνάς μας, εἶναι ὁ τρόπος ὑπάρξεως μέ τόν ὁποῖο δίδεται ὁ θεσμός – δηλαδή τό συμβολικό.

Ἁ θεσμός καὶ τό συμβολικό

Κάθε τι πού μᾶς παρουσιάζεται, μέσα στόν κοινωνικο-ἱστορικό κόσμο, εἶναι ἄρρηκτα συνυφασμένο μέ τό συμβολικό. Ὅχι ὅτι ἐξαντλεῖται σ' αὐτό. Οἱ πραγματικές πράξεις, ἀτομικές ἢ συλλογικές – ἡ ἐργασία, ἡ κατανάλωση, ὁ πόλεμος, ὁ ἔρωτας, ἡ τεκνοποίηση – τὰ ἀπειράριθμα ὑλικά προϊόντα, χωρίς τὰ ὁποῖα καμία κοινωνία δέν θά μπορούσε νά ζήσει οὔτε στιγμή, δέν εἶναι (πάντοτε ἢ ἀπευθείας) σύμβολα. Ὅμως καὶ οἱ μέν καὶ τὰ δέ εἶναι ἀδύνατα ἔξω ἀπὸ ἕνα συμβολικό δίκτυο.

Συναντοῦμε φυσικά τό συμβολικό, κατά πρῶτο λόγο στή γλώσσα. Τό συναντοῦμε ὅμως, σ' ἕναν ἄλλο βαθμό καὶ μ' ἕναν ἄλλο τρόπο, καὶ στούς θεσμούς. Οἱ θεσμοὶ δέν ἀνάγονται στό συμβολικό, ὅμως δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν παρά μόνο μέσα σ' αὐτό, εἶναι ἀδύνατοι ἔξω ἀπὸ ἕνα δευτεροβάθμιο συμβολικό, συγκροτοῦν ὁ καθένας τό δικό του συμβολικό δίκτυο. Μία δεδομένη μορφή ὀργάνωσης τῆς οἰκονομίας, ἕνα σύστημα δικαίου, μία θεσμισμένη ἐξουσία, μία θρησκεία, ὑπάρχουν κοινωνικά ὡς κυρωμένα συμβολικά συστήματα. Συνίστανται στό ὅτι συνδέουν σημανόμενα (παραστάσεις, προσταγές, ἐπιταγές ἢ προτροπές περὶ τοῦ προκτέου ἢ μή, συνέπειες, – σημασίες, μέ τή χαλαρή ἔννοια τοῦ ὄρου^α) σ' αὐτά, στό ὅτι, δηλαδή, καθιστοῦν αὐτή τή σύνδεση λίγο πολύ ἀναγκαστική γιά τήν κοινωνία ἢ τή θεωρούμενη κοινωνική ομάδα. Ἐνας τίτλος ἰδιοκτησίας

^α « Σημαῖνον » καὶ « σημαίνόμενον » ἔχουν ληφθεῖ ἐδῶ καὶ στή συνέχεια *latissime sensu*.

ἡ πράξη πωλήσεως, εἶναι ἕνα σύμβολο τοῦ κοινωνικά κυρωμένου « δικαιώματος » τοῦ ἰδιοκτήτη νά προβαίνει σέ ἕναν ἀπεριόριστο ἀριθμὸν ἐπὶ τῶν ἐπάνω στό ἀντικείμενο τῆς ἰδιοκτησίας του. Ἐνα φύλλο μισθοδοσίας εἶναι τό σύμβολο τοῦ δικαιώματος τοῦ μισθωτοῦ νά ἀπαιτεῖ μία ὁρισμένη ποσότητα χαρτονομισμάτων πού εἶναι τό σύμβολο τοῦ δικαιώματος τοῦ κατόχου τους νά ἐπιδίδεται σέ μία ποικιλία ἀγοραστικῶν πράξεων, κάθε μία ἀπὸ τίς ὁποῖες εἶναι μέ τή σειρά τῆς συμβολική. Ἡ ἡ ἐργασία πού βρίσκεται στή βάση αὐτοῦ τοῦ φύλλου μισθοδοσίας, καὶ κατ' ἐξοχήν πραγματική, ἀφ' ἑνός γιά τό ὑποκείμενο πού τὴν ἐκτελεῖ καὶ ἀφ' ἑτέρου ὡς πρὸς τὰ ἀποτελέσματά της, διασχίζεται, φυσικά, συνεχῶς ἀπὸ συμβολικές πράξεις (στή σκέψη ἐκείνου πού ἐργάζεται, στίς ὁδηγίες πού λαμβάνει κ.λπ.). Καὶ γίνεται σύμβολο ἡ ἴδια, ὅταν, ἀπὸ προηγουμένως ἀναχθεῖ σέ ὥρες καὶ λεπτά μέ ὀρισμένους συντελεστές, εἰσέρχεται στή λογιστική ἐπεξεργασία τοῦ δελτίου πληρωμῆς ἢ τοῦ λογαριασμοῦ « ἀποτελέσματα ἐκμεταλλεύσεως » τῆς ἐπιχείρησης· ὅταν ἐπιπέσει, στήν περίπτωση διαφορᾶς, θά συμπληρώσει ὀρισμένες θέσεις πού προκείμενες καὶ στά συμπεράσματα τοῦ νομικοῦ συλλογισμοῦ πού θά τὴν ἐπιλύσει. Οἱ ἀποφάσεις τῶν προγραμματιστῶν τῆς οἰκονομίας εἶναι συμβολικές (μέ εἰρωνεία ἀλλὰ καὶ χωρίς). Οἱ ἀποφάσεις τοῦ δικαστικοῦ εἶναι συμβολικές, καὶ οἱ συνέπειές τους σχεδόν ἔξ ὀλοκλήρου, ὡς καὶ τὴ χειρονομία τοῦ δήμιου, πού, κατ' ἐξοχήν πραγματική, εἶναι ἀποψητικῶς ἄμεσα συμβολική σ' ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο.

Κάθε φουνξιοναλιστική ἀποψη γνωρίζει καὶ πρέπει νά ἀναγνωρίσει τὸν ρόλο τοῦ συμβολικοῦ στήν κοινωνική ζωή.

Ὅμως σπάνια μόνο ἀναγνωρίζει τὴ σημασία του – καὶ τότε τείνει νά τὴν περιορίσει. Ἡ τό συμβολικό θεωρεῖται σάν ἀπλό οὐδέτερο ἐπικείμενο, σάν ἐργαλεῖο τελείως πρόσφορο γιά τὴν ἔκφραση ἑνός προϋπάρχοντος περιεχομένου, τῆς « ἀληθινῆς ὑποστάσεως » τῶν κοινωνικῶν πράξεων, πού ἔν προκειμένῳ δέν προσθέτει οὔτε ἀφαιρεῖ τίποτα. Ἡ ἡ ἀποψη μᾶς « ἰδίας λογικῆς » τοῦ συμβολικοῦ ἀναγνωρίζεται, αὐτὴ ἡ λογική θεωρεῖται ἀποκλειστικά σάν ἔνταξη τοῦ συμβολικοῦ σέ ἕνα ὀρθολογική τάξη, πού ἐπιβάλλει τίς συνέπειές της, εἴτε αὐτές εἶναι ἐπιταγόμενες, εἴτε ὄχι⁴. Τελικά, γι' αὐτὴ τὴν ἀποψη, ὁ τύπος εἶναι πάντοτε τῆς ἀληθείας τῆς οὐσίας, ἢ δέ οὐσία εἶναι « πραγματικὴ-ὀρθολογική ». Ἀλλὰ τὰ πράγματα δέν εἶναι ἔτσι στήν πραγματικότητα, κι αὐτό καταδεικνύει τίς ἐρμηνευτικές ἀξιώσεις τοῦ φουνξιοναλισμοῦ.

⁴ Ἐν ἕνα σύγχρονο κράτος πρέπει τό δίκαιο ὄχι μόνο νά ἀντιστοιχεῖ στή γενική ὀρθολογική κατάσταση, καὶ νά εἶναι ἡ ἔκφρασή της, ἀλλὰ ἀκόμη πρέπει νά εἶναι ἡ ἔκφραση *συνεκτική* πού δέν αὐτοδιαψεύδεται ἀπὸ ἐσωτερικές ἀντιφάσεις. Καὶ γι' αὐτὸ νά τό πετύχει, ἀντανακλᾷ ὄλο καὶ λιγότερο πιστά τίς οἰκονομικές σχέσεις. Φρ. Ἐνγκελς, γράμμα στόν Conrad Schmidt τῆς 27 Ὀκτ. 1890, MEW, τ. 49, σ. 491· γαλλ. μετάφρ. K.M. et F.E., *Etudes philosophiques*, ὁ.π., σ. 158.

Ἐὰς θεωρήσουμε αὐτό τόν τόσο σημαντικό γιά ὄλες τίς ἱστορικές κοινωνίες θεσμό, τή θρησκεία. Περιλαμβάνει πάντοτε (δέν θά συζητήσουμε ἐδῶ τίς ὀριακές περιπτώσεις) ἕνα τυπικό. Ἐστω ἡ μωσαϊκή θρησκεία. Ὁ ὀρισμός τοῦ τυπικοῦ τῆς λατρείας (μέ τήν πιό εὐρεία ἔννοια) περιλαμβάνει λεπτομέρειες ἀναρίθμητες καί ἀτέλειωτες· αὐτό τό τυπικό, προδιορισμένο μέ πολύ περισσότερες λεπτομέρειες καί ἀκρίβεια ἀπ' ὅ,τι ἴδιος ὁ Νόμος⁵, ἀπορρέει ἄμεσα ἀπό τίς θεῖες ἐντολές, καί γι' αὐτό ἀλλοιωστε τόν λόγο ὄλες αὐτές οἱ λεπτομέρειες ἔχουν τεθεῖ στό ἴδιο ἐπίπεδο. Τί εἶναι αὐτό πού καθορίζει τήν ἰδιαιτερότητα αὐτῶν τῶν λεπτομερειῶν; Γιατί ὄλες ἔχουν τεθεῖ στό ἴδιο ἐπίπεδο;

Στό πρῶτο ἐρώτημα, δέν μπορούμε νά δώσουμε παρά μιὰ σειρά ἀπὸ ἐπί μέρους ἀπαντήσεις. Οἱ λεπτομέρειες εἶναι ἐν μέρει καθορισμένες ἀναφορά μέ τήν πραγματικότητα ἢ μέ τό περιεχόμενο (σέ ἕνα κλειστού ναοῦ χρειάζονται λυχνίες· τό τάδε μέταλλο ἢ ξύλο θεωρεῖται ὡς τό πιό πολύτιμο στή συγκεκριμένη κουλτούρα, κι ἄρα ἄξιο νά χρησιμοποιηθεῖ· ἤδη ὁμως ἐμφανίζεται σ' αὐτή τήν περίπτωση τό σύμβολο κι ὄλη ἡ προβληματική του τῆς εὐθείας ἢ κατ' ἀντίθεσιν μεταφορᾶς: κανένα δῶμα δέν εἶναι ἀρκετά πολύτιμο γιά τήν τιάρα τοῦ Πάπα, ἀλλά ὁ Χριστός ἐπλυνε ὁ ἴδιος τά πόδια τῶν Ἀποστόλων). Οἱ λεπτομέρειες ἔχουν μιὰ ὄχι λειτουργική, ἀλλά συμβολική ἀναφορά στό περιεχόμενο (εἴτε τῆς πραγματικότητας, εἴτε τοῦ θρησκευτικοῦ φαντασιακοῦ: ἡ λυχνία εἶναι ἐφτάφωτος). Τέλος, οἱ λεπτομέρειες μπορούν νά καθορισθοῦν ἀπό τίς συνέπειες ἢ τίς λογικές-ὀρθολογικές ἐπιπτώσεις ἢ συνέπειες τῶν προηγούμενων παρατηρήσεων.

Αὐτές ὁμως οἱ παρατηρήσεις δέν ἐπιτρέπουν τήν ἱκανοποιητική καὶ ὀλοκληρωτική ἐρμηνεία ἑνός οἰουδήποτε τυπικοῦ. Πρῶτον, ἀφήνουν πάντοτε κατάλοιπα· στό τετραπλό διασταυρωμένο δίκτυο τοῦ λειτουργικοῦ, τοῦ συμβολικοῦ, καί τῶν συνεπειῶν τους, τά χάσματα εἶναι περισσότερα ἀπό τά σημεῖα πού καλύπτονται. Ἐπειτα, προϋποθέτουν ὅτι ἡ συμβολική σχέση εἶναι αὐτονόητη, ἐνῶ στήν πραγματικότητα θέτουμε τεράστια προβλήματα, καί πρῶτα ἀπό ὄλα, τό γεγονός ὅτι ἡ « ἐπιλογή » ἑνός συμβόλου δέν εἶναι ποτέ οὔτε ἀπολύτως ἀναπόφευκτη, οὔτε καθαρά τυχαία. Ἐνα σύμβολο οὔτε ἐπιβάλλεται μέ φυσική ἀναγκαιότητα, οὔτε μπορεί τό περιεχόμενό του νά στερηθεῖ κάθε ἀναφορᾶς στό πραγματικό (μόνο σέ ὀρισμένους κλάδους τῶν μαθηματικῶν μπορούμε νά προσπαθήσουμε νά βροῦμε σύμβολα τελείως « συμβατικά » – καί πάρα

⁵ Στήν Ἐξοδο ὁ Νόμος διατυπώνεται σέ τέσσερα κεφάλαια (20-23), ὁμως τό τυπικό καί οἱ ὀδηγίες πού ἀφοροῦν τήν κατασκευή τῆς Σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου καταλαμβάνουν συνολικά ἔνδεκα (25-30 καί 36-40). Οἱ ἐπιταγές, οἱ σχετικές μέ τό τυπικό, ἐπαναλαμβάνονται ἐξᾶλλου συνεχῶς. Βλ. *Λεβιτικόν* 1-7· *Ἀριθμοῦς* 4, 7-8, 10, 19, 28-29 κ.λπ. Ἡ κατασκευή τῆς Σκηνῆς περιγράφεται ἐπίσης, μέ πάρα πολλές λεπτομέρειες, ἐπανειλημμένως, στό ἱστορικά βιβλία.

ὀ συμβαση πού ἴσχυε γιά κάποιο διάστημα, παύει νά εἶναι καθαρή ἀναφορά). Τέλος, τίποτα δέν ἐπιτρέπει τόν καθορισμό, σ' αὐτή τήν ὑπόθεση, τῶν συνόρων τοῦ συμβολικοῦ. Πότε, ἀπό τήν ἄποψη τοῦ τυπικοῦ, εἶναι ἀδιάφορη ἡ ὕλη, πότε ἡ μορφή, καί πότε καμία ἀπό τίς δύο: προσδιορίζουμε τήν ὕλη τοῦ τάδε ἀντικειμένου, ἀλλά ὄχι ὄλων· τό ἴδιο καί γιά τή μορφή. Ἐνας ὀρισμένος τύπος βυζαντινῆς ἐκκλησίας ἔχει τή μορφή σταυροῦ· πιστεύουμε ὅτι καταλαβαίνουμε τόν λόγο (ἀλλά εἴμαστε ἀμέσως ὑποχρεωμένοι νά ἀναρωτηθοῦμε γιατί ὄλες οἱ Χριστιανικές ἐκκλησίες δέν ἔχουν αὐτή τή μορφή). Ὅμως αὐτό τό μοτίβο τοῦ σταυροῦ, πού θά μπορούσε νά ἀναπαραχθεῖ σέ ἄλλα στοιχεῖα ἢ ὑποστοιχεῖα τῆς ἀρχιτεκτονικῆς καί τῆς διακόσμησης τῆς ἐκκλησίας, δέν ἀναπαράγεται· ξαναχρησιμοποιεῖται σέ ὀρισμένα ἐπίπεδα, ἀλλά σέ ἄλλα βρῖσκουμε διαφορετικά μοτίβα, κι ἀκόμα ὑπάρχουν ἐπίπεδα τελείως οὐδέτερα, ἄλλα στοιχεῖα στήριξης ἢ γεμίσματος. Ἡ ἐπιλογή τῶν σημείων, τά ὀποῖα καταλαμβάνει τό συμβολικό γιά νά πληροφορήσει καί νά « καθιερώσει » τὸ δεύτερο βαθμό τῆν ὕλη τοῦ ἱεροῦ, φαίνεται κατὰ ἕνα μεγάλο μέρος ἐπιπλέον πάντα) αὐθαίρετη. Τό σύνορο περνᾶ σχεδόν ἀπό ὀπουδήποτε· ἀρκεῖ ἡ γυμνότητα τοῦ προτεσταντικοῦ ναοῦ καί ἡ πληθωρική ζούγκλα ὀρισμένων ἰνδουϊστικῶν ναῶν· καί ξαφνικά, ἐκεῖ πού ὁ συμβολισμός φαίνεται νά ἔχει καταλάβει κάθε χιλιοστό ὕλης, ὅπως σέ ὀρισμένες ἐπιπτώσεις τοῦ Σιάμ, ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι μέ μιᾶς ἔχασε κάθε περιεχόμενο, καί ὅτι ἔγινε οὐσιαστικά ἀπλή διακόσμηση⁶.

Με λίγα λόγια, ἕνα τυπικό δέν εἶναι μιὰ ὀρθολογική ὑπόθεση – καί αὐτό ἐπιτρέπει νά ἀπαντήσουμε στό δεύτερο ἐρώτημα πού θέταμε: γιατί οἱ λεπτομέρειες ἔχουν τεθεῖ στό ἴδιο ἐπίπεδο; Ἐάν ἕνα τυπικό ἦταν μιὰ ὀρθολογική ὑπόθεση, θά μπορούσαμε νά ξαναβροῦμε αὐτή τή διακρίση σέ οὐσιαστικό καί δευτερεύον, αὐτή τήν ἱεράρχηση πού εἶναι χαρακτηριστικό κάθε ὀρθολογικοῦ δικτύου. Ἀλλά σ' ἕνα τυπικό δέν ἀρκεῖ κανένα μέσο νά διακρίνουμε, σύμφωνα μέ ὀποιεσδήποτε θεωρηματικές ἐπί τοῦ περιεχομένου, αὐτό πού ἔχει μεγαλύτερη ἀπό αὐτό πού ἔχει μικρότερη σημασία. Ἡ τοποθέτηση, στό ἴδιο ἐπίπεδο, ἀπό τήν ἄποψη τῆς σπουδαιότητας, ὄλων αὐτῶν πού ἀποτελοῦν ἕνα τυπικό εἶναι ἀκριβῶς ὁ δείκτης τοῦ μὴ ὀρθολογικοῦ χαρακτήρα τοῦ περιεχομένου. Ὅταν λέμε ὅτι δέν μπορούν νά ὑπάρχουν βαθμοί στό ἱερό, λέμε μέ ἕνα τρόπο τό ἴδιο πράγμα: ὅ,τι ἔχει καταληφθεῖ ἀπό τό ἱερό, εἶναι ἕνα ἱερό (κι αὐτό ἴσχυει ἐπίσης γιά τό τυπικό τῶν ψυχαναγκαστικῶν ἀναφορᾶσεων ἢ τῶν διαστροφῶν).

⁶ Τούτο εἶναι μιὰ συνέπεια αὐτοῦ τοῦ θεμελιώδους νόμου, ὅτι κάθε συμβολισμός εἶναι διακριτικός ἢ δρᾶ « μέσω τῆς διαφορᾶς »: ἕνα σημεῖο δέν μπορεί νά ἀναδυθεῖ ἀπὸ ἕνα σημεῖο πάρα μέ φόντο κάτι πού δέν εἶναι σημεῖο ἢ πού εἶναι σημεῖο κάτι ἄλλο. Ὅμως αὐτό δέν ἐπιτρέπει νά καθορίσουμε συγκεκριμένα πού βρῖσκεται ἕνα σημεῖο ἀπὸ ἕνα σημεῖο ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς ἀπορίας. Ὅμως αὐτό δέν ἐπιτρέπει νά καθορίσουμε συγκεκριμένα πού βρῖσκεται ἕνα σημεῖο ἀπὸ ἕνα σημεῖο ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς ἀπορίας.

Ἄλλά οἱ φουνξιοναλιστές, μαρξιστές ἢ μή, δέν ἀγαποῦν πολύ τή θρησκεία, τήν ὁποία μεταχειρίζονται πάντα σάν νά ἦταν, ἀπό κοινωνιολογική ἄποψη, ἓνα ψευτο-ἐποικοδόμημα, ἓνα ἐπιφαινόμενο τῶν ἐπιφαινόμενων. Ἐστω λοιπόν ἓνας θεσμός σοβαρός ὅπως τό δίκαιο, ἄμεσα συνδεδεμένος μέ τήν « ὑπόσταση » κάθε κοινωνίας, πού εἶναι, ὅπως μέλλε, ἡ οἰκονομία, κι ὁ ὁποῖος δέν ἔχει νά κάνει μέ φαντάσματα, κανόνια καί ἀγιαστοῦρες, ἀλλά μ' αὐτές τίς πραγματικές καί στέρεες κοινωνικές σχέσεις πού ἐκφράζονται στήν ἰδιοκτησία, στίς συναλλαγές καί στίς συμβάσεις. Στό δίκαιο, θάπρεπε νά μπορούμε νά δείξουμε ὅτι ὁ συμβολισμός εἶναι στήν ὑπηρεσία τοῦ περιεχομένου καί ὅτι παρεκκλίνει ἀπό αὐτό μόνο στόν βαθμό πού τόν ἐξαναγκάζει ἡ ὀρθολογικότητα. Ἄς ἀφήσουμε ἐπίσης κατά μέρος αὐτούς τούς περιεργούς πρωτόγονους πού τούς ὁποίους μᾶς ἔχουν πάρει τ' αὐτιά καί στούς ὁποίους ἄλλωστε ἦταν πολύ ἐπίπονο νά διακρίνουμε τούς καθαρά νομικούς κανόνες ἀπό τούς ἄλλους. Ἄς πάρουμε μιά κανονική καί στέρεη ἱστορική κοινωνία καί ἄς σκεφθοῦμε.

Ἐτσι θά πούμε ὅτι σ' ἓνα ὀρισμένο στάδιο τῆς ἐξέλιξης μιᾶς ἱστορική κοινωνίας ἐμφανίζεται ἀναγκαστικά ὁ θεσμός τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας, διότι αὐτός ἀντιστοιχεῖ στόν θεμελιώδη τρόπο παραγωγῆς. Μέ τήν ἐγκαθίδρυση τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας θά τεθοῦν συγχρόνως καί μιά σειρά ἀπό κανόνες : θά ὀρισθοῦν τά δικαιώματα τοῦ ἰδιοκτήτη, θά καθορισθοῦν οἱ κυρώσεις τῆς παραβίασης αὐτῶν τῶν δικαιωμάτων, θά ἐπιλυθοῦν οἱ ὀριακές περιπτώσεις (ἓνα δέντρο φυτρώνει στό ὄριο μεταξύ δικημάτων, σέ ποιόν ἀνήκουν οἱ καρποί ;). Ὅσο ἡ συγκεκριμένη κοινωνία ἀναπτύσσεται οἰκονομικά, καί οἱ συναλλαγές πολλαπλασιάζονται, ἡ ἐλεύθερη μεταδίβαση τῆς ἰδιοκτησίας (πού στήν ἀρχή δέν εἶναι καθόλου αὐτονόητη, καί δέν ἀναγνωρίζεται ἀναγκαστικά, ἰδίως γιά τά ἀκίνητα) πρέπει νά ρυθμισθεῖ, ἡ συναλλαγή πού ἔχει σάν ἀντικείμενο αὐτή τή μεταδίβαση πρέπει νά τυποποιηθεῖ, νά ἀποκτήσει μιά δυνατότητα ἐπιλήθευσης πού νά ἐλαχιστοποιεῖ τίς δυνατές διαφορές. Ἐτσι, μέσα σ' αὐτό τόν θεσμό πού παραμένει ἓνα αἰώνιο μνημεῖο ὀρθολογικότητας, οἰκονομίας καί λειτουργικότητας, θεσμικό ἰσοδύναμο τῆς εὐκλείδειας γεωμετρίας, ἐννοοῦμε τό ρωμαϊκό δίκαιο, θά ἀναπτυχθεῖ μέσα στούς δέκα αἰῶνες πού μεσολαβοῦν ἀπό τήν *Lex Duodecim Tabularum* ὡς τήν Ἰουστινιάνειο κωδικοποίηση, αὐτό τό πραγματικό ἀλλά καλά τακτοποιημένο καί διαμορφωμένο δάσος κανόνων πού ἐξυπηρετοῦν τήν ἰδιοκτησία, τίς συναλλαγές καί τίς συμβάσεις. Καί, θεωρώντας αὐτό τό δίκαιο στήν τελική του μορφή, θά μπορούσαμε νά δείξουμε γιά κάθε παράγραφο τοῦ *Corpus* ὅτι ὁ κανόνας πού περιέχεται σ' αὐτήν ἡ ἐξυπηρετεῖ τή λειτουργία τῆς οἰκονομίας, ἡ ἀπαιτεῖται ἀπό ἄλλους κανόνες πού χρησιμεύουν γι' αὐτό τόν σκοπό.

Θά μπορούσαμε νά τό δείξουμε – χωρίς νά ἔχουμε δείξει τίποτα ὡς

στό πρόβλημά μας. Διότι ὄχι μόνο τή στιγμή πού τό ρωμαϊκό δίκαιο εἶναι σ' αὐτή τήν ἀνεπτυγμένη λειτουργικότητα, οἱ λόγοι ὑπάρξεώς της ἀποθωροοῦν, μέ τήν προϊούσα ὀπισθοδρόμηση τῆς οἰκονομικῆς ζωῆς ἀπό τόν 3ο μ.Χ. αἰῶνα καί μετά· ἔτσι ὥστε, ὅσον ἀφορᾷ τό περιουσιακό δίκαιο, ἡ κωδικοποίηση τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἐμφανίζεται σάν ἓνα ἄχρηστο καί κατά μέγα μέρος πλατυαστικό⁷ σέ σχέση μέ τήν πραγματική κατάσταση τῆς ἐποχῆς του μνημεῖο. Ὅχι μόνο διότι αὐτό τό δίκαιο, πού ἀναπτύχθηκε στή Ρώμη τῶν ὑπάτων καί τῶν Καισάρων, θά ξαναβρεῖ μ' ἓναν ἐπαρδοξο τρόπο τή λειτουργικότητά του, σέ πολλές εὐρωπαϊκές χώρες ἀπό τήν Ἀναγέννηση καί μετά καί θά παραμείνει ὡς *Gemeines Recht* στήν καπιταλιστική Γερμανία μέχρι τό 1900 (πράγμα πού ἐξηγεῖται ὡς ἓνα σημεῖο ἀπό τήν ἄκρα « ὀρθολογικότητα » ἄρα καθολικότητά του). Ἀλλά κυρίως διότι τονίζοντας ἰδιαίτερα τή λειτουργικότητα τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, θά συγκαλύπταμε τόν δεσπόζοντα χαρακτήρα τῆς ἐξέλιξής του ἐπί δέκα αἰῶνες, αὐτό πού τό καθιστᾷ ἓνα σαγηνευτικό παράδειγμα τοῦ τύπου σχέσεων ἀνάμεσα στόν θεσμό καί στήν « ὑπο-κείμενη κοινωνική πραγματικότητα », ὅτι δηλαδή αὐτή ἡ ἐξέλιξη ἦταν μιά μακρά προσπάθεια γιά νά φθάσει ἀκριβῶς σ' αὐτή τή λειτουργικότητα, ξεκινημένη ἀπό μιά κατάσταση πού ἀπείχε πολύ ἀπό τό νά τήν κατέχει. Ἐπὶ τήν ἀρχή, τό ρωμαϊκό δίκαιο εἶναι ἓνα ἄξεστο σύνολο αὐστηρῶν κανόνων, ὅπου ὁ τύπος συνθλίβει τήν οὐσία σέ βαθμό πού ξεπερνάει κατά πολύ αὐτό πού θά μπορούσαν νά δικαιολογήσουν οἱ ἀπαιτήσεις κάθε δικαίου, ὡς τυπικοῦ συστήματος. Καί γιά νά ἀναφέρουμε ἓνα μόνο παράδειγμα, ἄλλωστε κεντρικό, αὐτό πού ἀποτελεῖ τόν λειτουργικό πυλῶνα κάθε συναλλαγῆς, ἡ βούληση καί ἡ πρόθεση τῶν συμβαλλομένων μερῶν, παίζει γιά ἓνα μεγάλο διάστημα ἓναν ἀσήμαντο ρόλο γιά τόν νόμο. Αὐτό πού κυριαρχεῖ εἶναι τό τυπικό⁸ τῆς συναλλαγῆς, τό γεγονός ὅτι τά τάδε λόγια εἰπώθηκαν, οἱ δεῖνα χειρονομίες ἐκτελέστηκαν. Μόνο ἐπισημαῖα θά γίνει ἀποδεκτό ὅτι τό τυπικό δέν μπορεῖ νά ἔχει νόμιμα αποτελέσματα παρά στό μέτρο πού αὐτά ἀποτελοῦν τήν πραγματική ἐκπόνηση τῆς βουλήσεως τῶν μερῶν. Ἄλλά τό συμμετρικό πόρισμα αὐτῆς τῆς πρότασης, ὅτι δηλαδή ἡ βούληση τῶν συμβαλλομένων μπορεῖ νά ἀντικειμενικά ὑποχρεώσῃ ἀνεξάρτητα ἀπό τόν τύπο πού παίρνει ἡ δήλωση τῆς βουλήσεως, ἡ ἀρχή πού ἀποτελεῖ τή βάση τοῦ σύγχρονου ἐνοχικοῦ δικαίου καί ἐκφράζει πραγματικά τόν λειτουργικό του χαρακτήρα :

Ἡ αὐτή ἡ ὑπερβολική, πλατυαστική, λειτουργικότητα εἶναι στήν πραγματικότητα ἀκαταρτησία, ἀκαταρτησία, καί οἱ βυζαντινοί αὐτοκράτορες θά ἀναγκασθοῦν ἐπανειλημμένως νά περιορίσουν τή δύσχρηστη αὐτή κωδικοποίηση τοῦ Ἰουστινιανοῦ συνοψίζοντάς τήν.

⁷ Ἡ λέξη *τυπικό* ἐπιβάλλεται ἐδῶ, γιατί τό θρησκευτικό ἔνδυμα τῶν συναλλακτῶν, στήν ἀρχή, εἶναι ἀναμφισβήτητο.

pacta sunt servanda, δέν θά αναγνωρισθῆ ποτέ⁹. Τό δίδαγμα τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, θεωρημένου στήν πραγματική ἱστορική του ἐξέλιξη, δέν εἶναι ἡ λειτουργικότητα τοῦ δικαίου, ἀλλά ἡ σχετική ἀνεξαρτησία τοῦ φορμαλισμοῦ ἢ τοῦ συμβολισμοῦ ὡς πρὸς τή λειτουργικότητα, ἀρχικῶς καί, στή συνέχεια, ἡ ἀργή καί ποτέ ὀλοκληρωμένη κατάκτηση τοῦ συμβολισμοῦ ἀπὸ τή λειτουργικότητα.

Ἡ ἰδέα ὅτι ὁ συμβολισμός εἶναι τελείως « οὐδέτερος » ἢ – πράγμα πού καταλήγει στό αὐτό – ἀπολύτως « πρόσφορος » γιά τή λειτουργία τῶν πραγματικῶν διαδικασιῶν εἶναι ἀπαράδεκτη καί, στήν πραγματικότητα, στερεῖται νοήματος.

Ὁ συμβολισμός δέν μπορεῖ νά εἶναι οὔτε οὐδέτερος, οὔτε ἀπολύτως πρόσφορος, πρῶτα-πρῶτα γιατί δέν μπορεῖ νά πάρει τά σημεῖα* τοῦ ἀποσπασμένου οὔτε νά χρησιμοποιήσῃ ὁποιαδήποτε σημεῖα. Αὐτό εἶναι προφανές γιά τό ἄτομο πού συναντᾷ πάντοτε μπροστά του μιά ἤδη συγκροτημένη γλώσσα¹⁰, καί τό ὁποῖο, ἂν φορτίζει μ' ἓνα « ἰδιωτικό » καί ἰδιαίτερο νόημα τήν ἰάδε λέξη, τή δεῖνα ἔκφραση, δέν τό κάνει μέ μιᾶ ἀπεριόριστη ἐλευθερία, ἀλλά πρέπει νά χρησιμοποιήσῃ κάτι πού « ἤδη ὑπάρχει ». Αὐτό εἶναι ἐξίσου ἀληθινό καί γιά τήν κοινωνία, ἂν καί μέ ἄλλο τρόπο διαφορετικό. Ἡ κοινωνία συγκρατεῖ κάθε φορά τή συμβολική τή τάξη, μ' ἓνα τελείως διαφορετικό νόημα ἀπό ὅ,τι τό ἄτομο μπορεῖ νά τό κάνει. Ἀλλά αὐτή ἡ συγκρότηση δέν εἶναι « ἐλεύθερη ». Κι αὐτή ἐπίσης, πρέπει νά χρησιμοποιήσῃ σάν πρώτη ὕλη κάτι ἀπό « αὐτό πού ἤδη ὑπάρχει ». Καί αὐτό εἶναι κατ' ἀρχάς ἡ φύση – καί ὅπως ἡ φύση δέν εἶναι χάος, καί ὅπως τά φυσικά ἀντικείμενα εἶναι συνδεδεμένα μεταξύ τους, αὐτό ἔχει ὀρισμένες συνέπειες. Γιά μιά κοινωνία πού γνωρίζει τή ὑπαρξη αὐτοῦ τοῦ ζώου, τό λιοντάρι σημαίνει τή δύναμη. Ἔτσι ἡ χαιτή παίρνει γι' αὐτή τήν κοινωνία μιά συμβολική σημασία πού δέν εἶχε πιθανόν ποτέ στούς Ἑσκιμῶους. Αὐτό ὅμως εἶναι καί ἡ ἱστορία. Κάθε συμβολισμός οἰκοδομεῖται στά ἐρείπια τῶν προηγουμένων συμβολικῶν οἰκοδομημάτων καί χρησιμοποιεῖ τά ὑλικά τους, ἔστω κι ἂν αὐτό γίνεται γιά νά καλυφθοῦν τά θεμέλια τῶν καινούργιων ναῶν, ὅπως τό ἔκαναν οἱ Ἀθηναῖοι μετά τοὺς μηδικούς πολέμους. Μέσα ἀπό τίς δυνάμει ἀπεριό-

⁹ « *Ex nudo pacto inter ciues Romanos actio non nascitur* ». Γιά τίς ἀκροβασίες μέ τίς ὁποῖες οἱ πραιτορες κατάφεραν νά λυγίσουν ἀρκετά αὐτό τόν κανόνα, χωρίς ὅμως νά τολμήσουν ποτέ νά τόν παραμερίσουν τελείως, μπορεῖ κανεὶς νά δεῖ ὁποιαδήποτε ἱστορία τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, π.χ. R. von Mayr *Römische Rechtsgeschichte*, Leipzig, Göschenverlag, 1913, τ. II, 2, II, σ. 81-82, τ. IV, σ. 129, κ.λπ.

¹⁰ « Ὑπάρχει μιά ἀποτελεσματικότητα τοῦ σημαίνοντος πού ξεφεύγει ἀπό κάθε ψυχογενετική ἐξήγηση, μιά καί αὐτή τή σημαίνουσα, συμβολική τάξη τό ὑποκείμενο δέν τήν εἰσάγει, ἀλλά τή συναντᾷ » J. Lacan, *Séminaire 1956-1957*, ἀπόδοση J.B. Pontalis, *Bulletin de psychologie*, τ. X, τεύχ. 7, Ἀπρ. 1957, σ. 428.

ἄλλες φυσικές καί ἱστορικές διασυνδέσεις του, τό σημαῖνον ξεπερνᾷ πάντοτε τήν ἄκαμπτη σύνδεση μέ ἓνα συγκεκριμένο σημαίνόμενο, καί μπορεῖ νά ὀδηγήσῃ σέ τόπους τελείως ἀπρόσμενους. Ἡ συγκρότηση τοῦ συμβολισμοῦ στήν πραγματική ἱστορική καί κοινωνική ζωή δέν ἔχει καμία σχέση μέ τοὺς « κλειστοὺς » καί « διαφανεῖς » ὀρισμούς τῶν συμβόλων μέσα σ' ἓνα μαθηματικό ἔργο (τό ὁποῖο ἄλλωστε δέν μπορεῖ ποτέ νά ἀποδοθῆ στόν ἑαυτό του).

Ἐνα ωραῖο παράδειγμα, πού ἀφορᾷ τόν συμβολισμό τῆς γλώσσας καί ἀποσπασμένα τόν συμβολισμό τοῦ θεσμοῦ, εἶναι τό παράδειγμα τοῦ « Σοβιετικοῦ τῶν κομισάριων τοῦ λαοῦ ». Ὁ Τρότσκι ἀναφέρει στήν αὐτοβιογραφία του ὅτι ὅταν οἱ μπολσεβίκοι κατέλαβαν τήν ἐξουσία καί σχηματίσαν κυβέρνηση, ἔπρεπε νά τῆς βροῦν ἓνα ὄνομα. Ἡ ὀνομασία « ὑπουργοί » καί « ὑπουργικό συμβούλιο » δέν ἄρεσε καθόλου στόν Λένιν, γιατί θύμιζε τοὺς ἀστούς ὑπουργούς καί τόν ρόλο τους. Ὁ Τρότσκι προτείνει τοὺς ὄρους « κομισάριοι τοῦ λαοῦ », καί γιά τήν κυβέρνηση τὸ σύνολό της « Σοβιέτ τῶν κομισάριων τοῦ λαοῦ ». Ὁ Λένιν κατεντασιώσθηκε – ἔβρισκε τήν ἔκφραση « τρομαχτικά ἐπαναστατική » – κι ἔτσι τό ὄνομα υἱοθετήθηκε. Δημιουργοῦσαν μιά νέα γλώσσα καί, ὅπως ἔπρεπε, καινούργιους θεσμούς. Ἀλλά ὡς ποιό σημεῖο ὅλα αὐτά ἦταν καινούργια ; Τό ὄνομα ἦταν καινούργιο· καί ὑπῆρχε, τουλάχιστον σάν ἔκφραση, ἓνα καινούργιο κοινωνικό περιεχόμενο πού ἔπρεπε νά ἐκφρασθῆ : τὸ Σοβιέτ ὑπῆρχαν ἤδη, καί σύμφωνα μέ τήν πλειοψηφία τῶν Σοβιέτ οἱ μπολσεβίκοι εἶχαν « πάρει τήν ἐξουσία » (πού πρὸς στιγμὴν ἦταν ἀπλῶς μιά λέξη). Ἀλλά στό ἐνδιάμεσο ἐπίπεδο, πού ἔμελλε νά ἀποδειχθῆ ἀποφασιστικό, στό ἐπίπεδο τοῦ θεσμοῦ στή δευτεροβάθμια συμβολική του ἔκφραση, τήν ἐνσάρκωση τῆς ἐξουσίας σέ ἓνα κλειστό, ἀμετακίνητο *collectif*, κορυφή ἑνός διοικητικοῦ (*administratif*) μηχανισμοῦ ξεχωριστοῦ ἀπὸ τοὺς διοικουμένους (*administrés*) – σ' αὐτό τό ἐπίπεδο, παρέμεναν στήν πραγματικότητα στοὺς ὑπουργούς (*ministres*), χρησιμοποιοῦσαν τή μορφή πού εἶχε ἤδη δημιουργηθῆ ἀπὸ τοὺς βασιλιάδες τῆς Δυτ. Εὐρώπης, ἀπὸ τά τέλη τοῦ Μεσαίωνα καί μετά. Ὁ Λένιν, τόν ὁποῖο τά γεγονότα εἶχαν ἀναγκάσει νά διακόψῃ τή σύνταξη τοῦ ἔργου του *Κράτος καί Ἐπανάσταση*, ὅπου ἀποδείκνυε ὅτι μιά κυβέρνηση καί μιά διοίκηση, χωριστές ἀπ' τίς ὀργανωμένες μάζες, εἶναι ἀχρηστες καί βλαβερές, ὅταν ἐβρέθηκε μπροστά στό κενό πού δημιουργήθηκε ἀπὸ τήν ἐπανάσταση, καί παρὰ τήν ὑπαρξη νέων θεσμῶν (τῶν Σοβιέτ), τό μόνο πού μπόρεσε νά κάνει ἦταν νά καταφύγῃ στή θεσμική μορφή πού ὑπῆρχε ἤδη στήν ἱστορία. Δέν ἤθελε τήν ὀνομασία « ὑπουργικό συμβούλιο », ὅμως ἐκεῖνο πού ἤθελε ἦταν ἓνα συμβούλιο ὑπουργῶν – καί τό πέτυχε στό τέλος. (Φυσικά ὅλα αὐτά ἰσχύουν ἐπίσης καί γιά τοὺς ἄλλους μπολσεβίκους ἡγέτες καί γιά τό σημαντικότερο μέρος τῶν μελῶν τοῦ κόμματος). Ἡ ἐπανάσταση δημιούργησε μιά νέα γλώσσα καί εἶχε νέα πράγματα νά πῆ· ὅμως οἱ

ηγέτες ήθελαν νά ποῦν μέ νέες λέξεις παλαιά πράγματα.

Αὐτά ὅμως τά σύμβολα, αὐτά τά σημαίνοντα, ἤδη ὅταν πρόκειται γιὰ τή γλώσσα, καί ἀπείρως περισσότερο ὅταν πρόκειται γιὰ τούς θεσμούς, δέν εἶναι τελείως ὑποδουλωμένα στό « περιεχόμενο » πού ὑποτίθεται ὅτι μεταφέρουν, καί γιὰ ἕναν ἀκόμη λόγο : διότι ἀνήκουν σέ ἴδιες ιδεολογικές δομές, διότι ἐντάσσονται σέ σχέσεις οἰονομολογικές¹¹. Ἡ κοινωνία συναντᾷ συνεχῶς τό γεγονός ὅτι ἕνα ὁποιοδήποτε συμβολικό σύστημα πρέπει νά τό χειρίζεται κανεῖς μέ συνοχή· εἴτε αὐτό γίνεται εἴτε ὄχι, τό ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι μιά σειρά ἀπό συνέπειες προκύπτουν καί ἐπιβάλλονται, εἴτε τίς γνωρίζουμε καί τίς ἐπιδιώκουμε σάν τέτοιες εἴτε ὄχι.

Πολλοί προσποιοῦνται πῶς πιστεύουν ὅτι αὐτή ἡ συμβολική λογική καί ἡ ὀρθολογική τάξη πού τῆς ἀντιστοιχεῖ ἐν μέρει, δέν θέτουν πρόβλημα γιὰ τή θεωρία τῆς ἱστορίας. Στήν πραγματικότητα θέτουν τεράστια. Ἐνας φουνξιοναλιστής μπορεῖ νά θεωρεῖ ὡς αὐτονόητο τό γεγονός ὅτι, ὅταν μιά κοινωνία παρέχει στόν ἑαυτό της ἕνα θεσμό, τοῦ παρέχει τήν ἴδια στιγμή, ὡς ἐπιδεκτικές κατοχή, ὅλες τίς συμβολικές καί ὀρθολογικές σχέσεις πού φέρει ἡ γεννᾶ αὐτός ὁ θεσμός ἢ ὅτι ἐν πάση περιπτώσει δέν θά μπορούσε νά ὑπάρχει ἀντίφαση ἢ ἀσυνοχή ἀνάμεσα στό λειτουργικούς « σκοπούς » τοῦ θεσμοῦ καί τά ἀποτελέσματα τῆς πραγματικῆς του λειτουργίας, ὅτι κάθε φορά πού ἕνας κανόνας τίθεται, ἡ συνοχή τῆς κάθε μιᾶς ἀπό τίς ἀναρίθμητες συνέπειές του μέ τό σύνολο τῶν ἤδη ὑπαρχόντων ἄλλων κανόνων, καθῶς καί μέ τούς συνειδητά ἢ « ἀντικειμενικούς » ἐπιδιωκόμενους στόχους, εἶναι ἐγγυημένη. Ἄρκει νά διατυπώσουμε καθαρά αὐτό τό αἴτημα γιὰ νά διαπιστώσουμε τόν παραλογισμό του : σημαίνει ὅτι τό ἀπόλυτο Πνεῦμα προῖσταται στή γέννηση ἢ στήν τροποποίηση κάθε θεσμοῦ πού ἐμφανίζεται στήν ἱστορία (ἂν τό φανταζόμαστε παρόν στό μυαλό ἐκείνων πού δημιουργοῦν τόν θεσμό ἢ κρυμμένο στήν ἀναγκαιότητα τῶν καταστάσεων, δέν ἀλλάζει τίποτα¹²).

¹¹ Οἰονομολογικές: ὀρθολογικές κατά μέγα μέρος, ἀλλά ἐπειδή στήν κοινωνική (καί ὄχι στήν ἐπιστημονική) χρήση τοῦ συμβολισμοῦ ἢ « μετάθεση » καί ἡ « συμπίκνωση », ὅπως ἔλεγε ὁ Φρόυντ (ἡ μεταφορά καί ἡ μετωνυμία, ὅπως λέει ὁ Λακάν), εἶναι συνεχῶς παρούσες, δέν μπορούμε νά ταυτίσουμε ἀπλῶς καί μόνο τή λογική τοῦ κοινωνικοῦ συμβολισμοῦ μέ μιά « καθαρή λογική » οὔτε ἀκόμα καί μέ τή λογική τοῦ διαυγοῦς λόγου.

¹² Πρέπει προφανῶς νά ἔχει κανεῖς ἕνα ἀπλό μυαλό, ὅπως ὁ Einstein, γιὰ νά γράψει: « Εἶναι ἕνα πραγματικό θαῦμα πού μπορούμε νά ἐπιτελοῦμε, χωρίς νά συναντοῦμε τίς μεγαλύτερες δυσκολίες, αὐτή τήν ἐργασία (νά καλύπτουμε μιά ἐπίπεδη ἐπιφάνεια μαρμάρου μέ ἕνα δίκτυο εὐθειῶν πού νά σχηματίζουν ἴσα τετράγωνα, ὅπως στίς καρτεσιανές συντεταγμένες)... (Κάνοντας αὐτό τό πράγμα) δέν ἔχω πλέον τή δυνατότητα νά διευθετῶ ἔτσι τά ὀρθογώνια, ὥστε οἱ διαγωνίους τους νά εἶναι ἴσες. Ἐάν εἶναι ἀπό μόνες τους, αὐτό εἶναι μιά εἰδική χάρη πού μοῦ παρέχει ἡ ἐπιφάνεια τοῦ μαρμάρου καί οἱ μικροί κανόνες, χάρη γιὰ τήν ὁποία αἰσθάνομαι ἐκπληξη καί εὐγνωμοσύνη », *Relativity*, London, Methuen, 1960, σ.

Τό ἰδανικό τῆς οἰκονομικῆς-λειτουργικῆς ἐρμηνείας εἶναι ὅτι οἱ θεσμιζόμενοι κανόνες πρέπει νά ἐμφανισθοῦν εἴτε ὡς λειτουργικοί, εἴτε ὡς πραγματικά ἢ λογικά ἀπορρέοντες ἀπό τούς λειτουργικούς κανόνες. Ἡ ὅμως ἡ πραγματική ἢ λογική συνεπαγωγή δέν εἶναι ἐξ ἀρχῆς δεδομένη καί δέν εἶναι αὐτόματα ὁμογενῆς μέ τή συμβολική λογική τοῦ συστήματος. Ἀλλά, ὅπως δείχνει τό παράδειγμα τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, ἡ κοινωνία (μέ ἰδιαίτερη ἔφεση πρὸς τή λογική τοῦ δικαίου, ὅπως ἔχουν τά γεγονότα) χρειάστηκε δέκα αἰῶνες γιὰ νά ἀποκαλύψει αὐτές τῆς συνέπειες καί γιὰ νά πετύχει τήν κατά προσέγγιση ὑποταγή σ' αὐτές τῆς συμβολισμοῦ τοῦ συστήματος. Ἡ κατάκτηση τῆς συμβολικῆς λογικῆς τῶν θεσμῶν καθῶς καί ὁ σταδιακός « ἐξορθολογισμός » τῆς εἶναι, καί ἡ ἕξελιξη καί ὁ δέ, ἱστορικές (καί σχετικά πρόσφατες) διαδικασίες. Στό ἐνδιάμεσο διάστημα, τόσο ἡ κατανόηση ἀπό τήν κοινωνία τῆς λογικῆς τῶν θεσμῶν τῆς, ὅσο καί ἡ μὴ κατανόηση αὐτῆς τῆς λογικῆς, εἶναι παράγοντες πού βαραίνουν στήν ἐξέλιξη τῆς (χωρίς νά μιλήσουμε γιὰ τίς συνέπειες πού ἔχουν πάνω στή δράση τῶν ἀνθρώπων, ὁμάδων, τάξεων κ.λπ.). Τό μισό, ἄς ποῦμε, μέρος τῆς σοβαρότητας τῆς κρίσης πού ἄρχισε τῆς 1921, ὀφείλεται στίς « παράλογες » ἀντιδράσεις τῶν ἡγετικῶν ὁμάδων. Ἡ ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς κατανόησης δέν ἐπιδέχεται ἡ ἴδια μιά « λειτουργική » ἐρμηνεία. Ἡ ὑπαρξη, καί ἡ ἐπιρροή, τοῦ κ. Rueff τό 1965, ἀποτελεῖ πρόκληση πρὸς κάθε λειτουργική, ἢ ἔστω ὀρθολογική ἐξήγηση¹³.

¹³ Οἱ διάφορες ντετερμινιστικές τάσεις τῶν « κοινωνικῶν ἐπιστημῶν » ἔχουν ἀπό πολλοῦ ξεπεράσει αὐτές τίς παιδιάστικες ἀπορίες.

¹⁴ Εἶναι ἕνα τεράστιο πρόβλημα καθ' ἑαυτό, μέχρι ποιό σημείο (καί γιατί) οἱ ἄνθρωποι δροῦν κάθε φορά « ὀρθολογικά » ὡς πρὸς τήν πραγματική καί θεσμική κατάσταση. Πρὸβλ. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1926, I, σ. 9-10. Ἀλλά καί ἡ διάκριση πού καθιερώνει ὁ Weber, ἀνάμεσα στήν πραγματική ἐκτύλιξη μιᾶς δράσης καί στήν ἰδεοτυπική τῆς ἐκτύλιξη, στήν ὑπόθεση μιᾶς καθαρά ὀρθολογικῆς στάσης, πρέπει νά διευκρινισθεῖ: ὑπάρχει ἡ ἀπόσταση ἀνάμεσα στήν πραγματική ἐκτύλιξη μιᾶς δράσης καί στήν « θετική ὀρθολογικότητα » (μέ τήν ἔννοια πού μιλάμε γιὰ « θετικό δίκαιο ») τῆς θεωρούμενης κοινωνίας στή θεωρούμενη στιγμή, δηλαδή ὁ βαθμός κατανόησης στόν ὁποῖο ἔφθασε αὐτή ἡ κοινωνία ὅσον ἀφορᾷ στή λογική τῆς ἴδιας τῆς λειτουργίας· καί ὑπάρχει ἡ ἀπόσταση ἀνάμεσα σ' αὐτή τή « θετική ὀρθολογικότητα » καί μιά ὀρθολογικότητα ἀπλῶς πού ἀφορᾷ σ' αὐτό τό ἴδιο θεσμικό σύστημα. Ἡ κεῖνσιανή λογική τῆς χρησιμοποίησης τοῦ προϋπολογισμοῦ γιὰ τή ρύθμιση τῆς οἰκονομικῆς δραστηριότητος ἴσχυε τό ἴδιο στά 1860 ὅσο καί στά 1960. Ὅμως δέν ἔχει νόημα νά ἐπισημολογῶμε στους καπιταλιστές ἰθύνοντες πρὶν ἀπό τά 1930 μιά « παράλογη » συμπεριφορά, ὅταν μπροστά σέ μιά κρίση δροῦσαν ἀντίθετα ἀπό αὐτό πού ἀπαιτοῦσε ἡ κατάσταση· δροῦσαν, κατά γενικό κανόνα, σύμφωνα μέ αὐτό πού ἦταν ἡ « θετική ὀρθολογικότητα » τῆς κοινωνίας τους. Ἡ ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς « θετικῆς ὀρθολογικότητας » ἀνακινεῖ ἕνα πολύπλοκο πρόβλημα πού δέν μπορούμε νά θίξουμε ἐδῶ· ἄς ὑπενθυμίσουμε μόνο ὅτι εἶναι ἀδύνατο νά τήν περιορίσουμε σέ μιά

Τό ὀρθολογικό τῶν θεσμῶν, πού δέν εἶναι γνωστό οὔτε ἐπιδιώκεται τέτοιο, θεωρούμενο τώρα « καθ' ἑαυτό », μπορεῖ νά βοηθήσει τό λειτουργικό· μπορεῖ ἐπίσης νά τοῦ εἶναι ἐχθρικό. Ἄν τοῦ εἶναι βίαια ἀνάμεσα ἐχθρικό, ὁ θεσμός θά καταρρεύσει ἀμέσως (παράδειγμα τό γαλλικό νόμισμα τοῦ Law). Μπορεῖ ὅμως νά εἶναι ἐχθρικό μ' ἕναν τρόπο ὑποτακτικό, ἀργό, σωρευτικό – καί τότε ἡ ἀντίθεση δέν ἐμφανίζεται παρά μόνο μετά ἀπό ἕνα χρονικό διάστημα. Οἱ « κανονικές » κρίσεις ὑπερπαραγωγῆς τοῦ κλασικοῦ καπιταλισμοῦ ἀνήκουν οὐσιαστικά σ' αὐτή τήν περίπτωση¹⁴.

Ὅμως ἡ πιό χτυπητή καί χαρακτηριστική περίπτωση εἶναι ἐκείνη ὅπου ἡ ὀρθολογικότητα τοῦ θεσμικοῦ συστήματος εἶναι, θά λέγαμε « ἀδιάφορη » ὡς πρός τή λειτουργικότητά του, πράγμα πού δέν τήν ἐπιποδίζει νά ἔχει πραγματικές συνέπειες. Ὑπάρχουν, βέβαια, θετικοί θεσμικοί κανόνες πού δέν ἀντιφάσκουν μέ τούς ἄλλους, χωρίς ὅμως καί νά ἀπορρέουν ἀπό αὐτούς, καί οἱ ὁποῖοι τίθενται κατά προτίμηση ἄλλων κανόνων ἐξίσου συμβιβαστῶν μέ τό σύστημα, χωρίς νά μποροῦμε νά πούμε γιατί ἔγινε κάτι τέτοιο¹⁵. Ἄλλά ὑπάρχει κυρίως ἕνα πλήθος ἀπολογιστικές συνέπειες τῶν τεθειμένων κανόνων, οἱ ὁποῖες δέν εἶχαν διατυπωθεῖ ρητά ἐξ ὑπαρχῆς, καί οἱ ὁποῖες παίζουν ἐντούτοις ἕναν ἐξίσου πραγματικό ρόλο μέσα στήν κοινωνική ζωή. Συμβάλλουν λοιπόν στό « σχηματισμό » τῆς μ' ἕναν τρόπο πού δέν τόν ἀπαιτοῦσε ἡ λειτουργικότητα

ἀπλή « ἐπιστημονική πρόοδο », στόν βαθμό πού τά ταξικά συμφέροντα καί καταστάσεις, καθῶς καί προκαταλήψεις καί « αὐθαίρετες » αὐταπάτες πού ἀνήκουν στό φαντασιακό, παίζουν ἕναν οὐσιαστικό ρόλο. Ἡ ἀπόδειξη εἶναι ὅτι ἀκόμα καί σήμερα, τριάντα χρόνια μετά τή διατύπωση καί τή διάδοση τῶν κεϋνσιανῶν ἰδεῶν, σημαντικό ἢ καί τό μεγαλύτερο μέρος τῶν κυρίαρχων ὁμάδων ὑπερασπίζονται μέ λύσσα ἀπηρχαιωμένες ἀντιλήψεις (ὅπως τήν αὐστηρή ἐξισορρόπηση τοῦ προϋπολογισμοῦ ἢ τήν ἐπιστροφή στή βάση χρυσοῦ), τῶν ὁποίων ἡ ἐφαρμογή θά δύθιζε ἀργά ἢ γρήγορα τό σύστημα στήν κρίση.

¹⁴ Δέν ἐκφράζουν, ὅπως σκεπτόταν ὁ Μάρξ, ἀξεπέραστες « ἐσωτερικές κρίσεις » (πρβλ. γιά τήν κριτική αὐτῆς τῆς ἀντίληψης στό τεύχ. 31 τοῦ *S. ou B.* « Τό ἐπαναστατικό κίνημα στόν σύγχρονο καπιταλισμό », σ. 70-81, *Capitalisme moderne et révolution*, τ. 2, σ. 92 ἐπ.), ἀλλά τό γεγονός ὅτι γιά μεγάλο χρονικό διάστημα, ἡ ἀστική τάξη εἶχε ξεπερασθεῖ ἀπό τή λογική τῶν ἰδίων τῆς τῶν οἰκονομικῶν θεσμῶν. Βλ. τήν προηγούμενη σημείωση.

¹⁵ Ἐνα προφανές παράδειγμα εἶναι ἐκείνο τῶν ποινῶν πού προβλέπουν οἱ ποινικοί νόμοι. Ἐάν μποροῦμε, ὡς ἕνα σημείο, νά ἐρμηνεύσουμε τήν κλίμακα τῆς βαρύτητας τῶν ἐγκλημάτων πού ἔχει καθιερωθεῖ σέ κάθε κοινωνία, εἶναι προφανές ὅτι ἡ ἀντίστοιχη κλίμακα τῶν ποινῶν περιλαμβάνει, εἴτε εἶναι ἀκριβῆς εἴτε ὄχι, ἕνα στοιχεῖο αὐθαιρεσίας μή ὀρθολογισμοῦ – τουλάχιστον ἀπό τή στιγμή πού ἐγκαταλείψαμε τό *ius talionis*. Ὅτι ὁ νόμος προβλέπει τήν τάδε ποινή γιά τήν τάδε διακεκριμένη κλοπή ἢ γιά τή μαστροπεία δέν εἶναι οὔτε λογικό οὔτε παράλογο, εἶναι αὐθαίρετο. Βλ. ἐπίσης πιό κάτω τή συζήτηση ἐπί τοῦ Μωσαϊκοῦ Νόμου.

τῶν κοινωνικῶν σχέσεων, καί ὁ ὁποῖος δέν ἐναντιώνεται σ' αὐτήν, ἀλλά μπορεῖ νά σύρει τήν κοινωνία σέ μιά ἀπό τίς πολλές κατευθύνσεις τῆς ἡ λειτουργικότητα ἄφηγε ἀκαθόριστες ἢ νά δημιουργήσει ἀποτελέσματα πού δροῦν κατ' ἀνάδρομον φοράν πάνω σ' αὐτήν (τό Χρηματιστήριο ἀξιῶν ἀντιπροσωπεύει οὐσιαστικά μιά τέτοια περίπτωση, σέ σχέση μέ τόν βιομηχανικό καπιταλισμό).

Αὐτή ἡ πλευρά τοῦ ζητήματος συνδέεται μέ τό σημαντικό φαινόμενο πού ὑποδείξαμε ἤδη μέ ἀφορμή τό τελετουργικό τυπικό : τίποτα δέν ἐπιβάλλει νά καθορίσουμε ἐκ τῶν προτέρων τό μέρος ἀπ' ὅπου θά περάσει ὁ ὅριος τοῦ συμβολικοῦ, τό σημείο ἀπό τό ὁποῖο τό συμβολικό ἀρχίζει νά καταπατάει τό λειτουργικό. Δέν μποροῦμε νά προσδιορίσουμε οὔτε τόν γενικό βαθμό συμβόλισης*, πού ποικίλλει ἀνάλογα μέ τούς διάφορους πολιτισμούς¹⁶, οὔτε τούς παράγοντες πού κάνουν ὥστε ἡ συμβόλιση νά κατευθύνεται μέ μιά ἰδιαίτερη ἔνταση πάνω σέ μιά ὀρισμένη ὄψη τῆς ζωῆς τῆς θεωρούμενης κοινωνίας.

Προσπαθήσαμε νά δείξουμε τούς λόγους γιά τούς ὁποίους ἡ ἰδέα ὅτι ὁ συμβολικός συμβολισμός εἶναι μιά « οὐδέτερη » ἢ « πρόσφορη » ἔκφραση τῆς λειτουργικότητας, τῆς « ὑπόστασης » τῶν ὑπο-κειμένων κοινωνικῶν σχέσεων εἶναι ἀπαράδεκτη. Ἄλλά στήν πραγματικότητα, αὐτή ἡ ἰδέα ἀποβαίνει νοήματος. Διότι θέτει τό αἶτημα μιᾶς τέτοιας ὑπόστασης πού θά εἶχε συγκροτηθεῖ πρῖν ἀπό τούς θεσμούς· θέτει ὅτι ἡ κοινωνική ζωή θά εἶχε « κάτι νά ἐκφράσει » πού εἶναι ἤδη πλήρως πραγματικό πρῖν ὑπάρξει ἡ γλώσσα στήν ὁποία θά ἐκφρασθεῖ. Εἶναι ὅμως ἀδύνατο νά συλλάβουμε ἕνα « περιεχόμενο » τῆς κοινωνικῆς ζωῆς πού θά ἦταν πρῶτο, καί τό ὁποῖο θά « ἔδινε » ἔκφραση « στόν ἑαυτό του » μέσα στοῦς θεσμούς, καί ἀνεξάρτητα ἀπό αὐτούς· αὐτό τό « περιεχόμενο » (ἂν ἰδωθεῖ διακριτικά καί ὄχι σάν μερική καί ἀφηρημένη στιγμή, χωρισμένη ἐκ τῶν ἄλλων) δέν μπορεῖ νά ὀρισθεῖ παρά μέσα σέ μιά δομή, αὐτή δέ περιλαμβάνει πάντοτε τόν θεσμό : Οἱ « πραγματικές κοινωνικές σχέσεις » πού τίς ὁποῖες πρόκειται, εἶναι πάντοτε θεσμισμένες, ὄχι μέ τήν ἔννοια πού φέρουν ἕνα νομικό ἔνδυμα (μποροῦν κάλλιστα νά μὴν τό ἔχουν σέ πραγματικές περιπτώσεις), ἀλλά γιατί ἔχουν τεθεῖ σάν καθολικοί, συμβολισμένοι καί κυρωμένοι τρόποι τοῦ πράττειν. Αὐτό φυσικά ἰσχύει ἐπίσης, καί ἴσως κυρίως, γιά τίς « ὑποδομές », τίς σχέσεις παραγωγῆς. Ἡ σχέση κυρίου-δούλου, δουλοπάροικου-ἀφέντη, προλεταρίου-καπιταλιστῆ, μιλιταριστῶν-γραφειοκρατίας, εἶναι ἤδη θεσμός καί δέν μπορεῖ νά ἀναδυθεῖ ἐκ τῆς κοινωνικῆς σχέσης, χωρίς νά θεσμισθεῖ ἀμέσως.

Δέν ἔχουμε παρά νά σκεφθοῦμε π.χ. τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα στόν ἐξαιρέτικο ἄριστο τοῦ συμβολισμοῦ πού ἀφορᾷ στήν « τρέχουσα ζωή » στοῦς περισσότερους παραδοσιακούς ἀσιατικούς πολιτισμούς καί τή σχετική λιτότητα αὐτοῦ τοῦ συμβολισμοῦ στοῦς εὐρωπαϊκούς πολιτισμούς· ἢ ἀκόμα, τή μεταβλητότητα τῶν κοινωνικῶν πού χωρίζουν τό δίκαιο καί τά ἦθη στίς διάφορες ἱστορικές κοινωνίες.

Στόν μαρξισμό, παραμένει από αυτή τήν άποψη μιά άμφισημαντική, πού όφείλεται στό ότι ή έννοια του θεσμού (έστω και άν ό όρος διευκρινιστεί) δέν είναι διευκρινισμένη. Λαμβανόμενοι μέ τή στενή έννοια, οί θεσμοί ανήκουν στην « ύπερδομή », και καθορίζονται, σύμφωνα μ' αυτή τήν αντίληψη, από τήν « ύποδομή ». "Όπως προσπαθήσαμε νά τό δείξουμε πιο πάνω, αυτή ή άποψη είναι καθ' έαυτήν άδύσημη. 'Επί πλέον, άν τή δεχόμαστε, θά έπρεπε νά θεωρήσουμε τούς θεσμούς σαν « μορφές » πού ύπηρετούν και εκφράζουν ένα « περιεχόμενο » ή μιά ύπόσταση τής κοινωνικής ζωής, πού θά είχαν δομηθεί από τούς θεσμούς, διαφορετικά αυτός ό καθορισμός τών μορφών από τήν περιεχόμενο ή τήν ύπόσταση δέν θά είχε νόημα. Αυτή ή ύπόσταση είναι ή « ύποδομή », πού, όπως δείχνει ή λέξη, είναι ήδη δομημένη. 'Αλλά πού μπορεί νά είναι δομημένη, χωρίς νά είναι θεσμισμένη; "Αν ή « οικονομία », επί παραδείγματι, καθορίζει τό « δίκαιο », άν οί σχέσεις παραγωγής καθορίζουν τίς μορφές ιδιοκτησίας, αυτό σημαίνει ότι οί σχέσεις παραγωγής μπορούν νά συλλαμβάνονται και συλλαμβάνονται πράγματι ως διαρθρωμένες, « πριν » (λογικά και πραγματικά) αποκτήσουν νομική έκφραση. "Όμως, σχέσεις παραγωγής, διαρθρωμένες στην κλίμακα τής κοινωνίας (όχι ή σχέση του Ροβινσώνα μέ τόν Παρασκευά) σημαίνουν ipso facto ένα πραγματικό και ταυτόχρονα συμβολικό δίκτυο πού αυτό κυρώνεται τό ίδιο – συνεπώς ένα θεσμό¹⁷. Οί τάξεις υπάρχουν ήδη στις σχέσεις παραγωγής, είτε αναγνωρίζονται ως τέτοιες είτε όχι από αυτό τόν « δευτεροβάθμιο » θεσμό, τό δίκαιο. – Αυτό προσπαθήσαμε άλλοι νά δείξουμε, σχετικά μέ τή γραφειοκρατία και τήν « έθνικοποιημένη » ιδιοκτησία στην ΕΣΣΔ¹⁸. 'Η σχέση προλεταρίου-γραφειοκρατίας στην ΕΣΣΔ είναι θεσμισμένη ως ταξική, παραγωγική - οικονομική - κοινωνική σχέση, έστω και άν δέν θεσμίζεται ως τέτοια και μέ τρόπο ρητό άπονομική άποψη (όπως άλλωστε ποτέ δέν θεσμίστηκε πουθενά και ή σχέση αστικής τάξης - προλεταριάτου ως τέτοια). Κατά συνέπεια, τό πρόβλημα του θεσμικού συμβολισμού και τής σχετικής του αυτονομίας ως προς τίς λειτουργίες του θεσμού, εμφανίζεται ήδη στό επίπεδο τών παραγωγικών σχέσεων, κι ακόμη πιο έντονα στό επίπεδο τής οικονομίας μέ τή στενή έννοια, ήδη δέ σ' αυτό τό επίπεδο ή άπλως φουνξιοναλιστική άποψη είναι άδύνατο νά σταθεί. Δέν πρέπει νά συγχέεται αυτή ή ανάλυση μέ τήν κριτική όρισμένων νεο-καντιανών, όπως του R. Stammler, κατά τόν μαρξισμό, κριτική πού βασίζεται στην ιδέα τής προτεραιότητας τής

¹⁷ 'Επίσης, έχει μερικές φορές κανείς τήν έντύπωση ότι όρισμένοι σύγχρονοι ψυχο-κοινωνιολόγοι ξεχνούν ότι τό πρόβλημα τής γραφειοκρατίας ξεπερνά κατά πολύ τήν άπλή διαφοροποίηση τών ρόλων στην στοιχειώδη ομάδα, έστω και άν αυτή μπορεί κανείς νά βρει μιά απαραίτητη αντιστοιχία.

¹⁸ « Οί παραγωγικές σχέσεις στην Ρωσία », *La Société bureaucratique*, 1, όπ.π., σ. 205-282, *Η γραφειοκρατική κοινωνία*, 1, όπ.π., σ. 211-292.

μορφής » τής κοινωνικής ζωής (δίκαιο) ως προς τήν « ύλη » της (οικονομία). Αυτή ή κριτική είναι έξίσου άμφισημαντική μέ τή μαρξιστική άποψη πού θέλει νά καταπολεμήσει. 'Η ίδια ή οικονομία, δέν μπορεί νά καθορίσει παρά ως θεσμός· αυτό όμως δέν συνεπάγεται κατ' ανάγκην μιά απαραίτητη « νομική μορφή ». "Όσον αφορά στην σχέση θεσμού και κοινωνικής ζωής πού εκτυλίσσεται μέσα στον θεσμό, αυτή δέν μπορεί νά θεωρηθεί ως σχέση μορφής και ύλης μέ τήν καντιανή έννοια, και έν πάση περιπτώσει δέν συνεπάγεται μιά « προτεραιότητα » τής μιās έναντι τής άλλης. Πρόκειται για στιγμές μέσα σε μιά δομή – πού δέν είναι ποτέ άκαμπτη και ποτέ όμοια από τή μιά κοινωνία στην άλλη¹⁹.

Ότε προφανώς μπορούμε νά πούμε ότι ό θεσμικός συμβολισμός καθορίζει » τό περιεχόμενο τής κοινωνικής ζωής. 'Εχουμε εδώ μιά είδική, sui generis σχέση, τήν όποία παραγνωρίζουμε και παραμορφώσαμε, θέλοντας νά τή συλλάβουμε ως καθαρή αίτίωση ή καθαρή νοηματική αλύσωση, ως άπόλυτη έλευθερία ή πλήρη καθορισμό, ως διάφανη λογικότητα ή άκολουθία άνεπεξέργαστων γεγονότων.

Η κοινωνία συγκροτεί τόν συμβολισμό της, όχι όμως μέσα σε μιά άπόλυτη έλευθερία. 'Ο συμβολισμός πιάνεται απ' τή φύση, και πιάνεται κατ' τήν ιστορία (από αυτό πού ήδη ύπάρχει)· συμμετέχει, τέλος, στην λογικότητα. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα νά αναδύονται αλύσώσεις σημαίνόντων, σχέσεις μεταξύ σημαίνόντων και σημαιομένων, διασυνδέσεις και συνέπειες, πού δέν είχαν ούτε επιδιωχθεί, ούτε προβλεφθεί. 'Ο συμβολισμός, πού ούτε επιλέγεται έλεύθερα, ούτε επιβάλλεται στην υπάρχουσα κοινωνία, πού δέν είναι ούτε άπλό ούδέτερο εργαλείο και διαφανές medium, ούτε άπροσπέλαστη άδιαφάνεια και άδάμαστη έναντιότητα, ούτε κύριος τής κοινωνίας, ούτε ύπάκουος σκλάβος τής λειτουργικότητας, ούτε μέσο άμεσης και πλήρους συμμετοχής σε μιά όρθοταξική τάξη, καθορίζει πλευρές τής κοινωνικής ζωής (και όχι μόνο αυτές πού ύποτίθεται ότι καθορίζει), ένω συγχρόνως βρίθεται από διαλείμματα και βαθμούς έλευθερίας.

Όμως, αυτά τά χαρακτηριστικά του συμβολισμού, άν ύποδεικνύουν τό πρόβλημα πού αποτελεί κάθε φορά για τήν κοινωνία ή συμβολική σχέση τών θεσμών της, δέν τό καθιστούν ώστόσο άλυτο, και δέν επαρκούν για νά εξηγήσουν τήν αυτόνομη τών θεσμών ως προς τήν κοινωνία. Στόν βαθμό πού συναντούμε στην ιστορία μιά αυτόνομη του συμβολισμού, αυτή ή αυτόνομη δέν αποτελεί έσχατο γεγονός, και δέν εξηγείται άπ' έαυτής. 'Υπάρχει μιά άμεση χρήση του συμβολικού, όπου τό

¹⁹ Bl. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 5η έκδοση, Βερολίνο, de Gruyter, 1924, ειδικότερα σ. 108-131 και 177-211. Βλέπε επίσης τήν άυστηρή κριτική του Max Weber στα *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Tübingen, Mohr, 1973, σ. 291-359].

υποκείμενο μπορεί να αφηθεί να κυριαρχηθεί από αυτό, υπάρχει όμως και μία διαυγής ή ανακλασμένη χρήση του. 'Ακόμη και αν αυτή δεν μπορεί ποτέ να είναι εκ των προτέρων έγγυμημένη (δέν μπορούμε να κατασκευάσουμε μία γλώσσα, ούτε καν ένα αλγόριθμο, όπου τό σφάλμα να είναι « μηχανικά » αδύνατο), εντούτοις πραγματοποιείται, και δείχνει έτσι την όδο και τή δυνατότητα μιᾶς άλλης σχέσης, όπου τό συμβολικό δέν είναι πλέον αυτόνομημένο και μπορεί να φθάσει στην αντίστοιχία μέ τό περιεχόμενο. 'Ενα είναι να λέμε ότι δέν μπορούμε να επιλέξουμε μία γλώσσα μέσα σέ μία απόλυτη έλευθερία, και ότι κάθε γλώσσα σφετερίζεται αὐτό πού « ἔχουμε να πούμε ». 'Αλλο είναι να πιστεύουμε ότι βρισκόμαστε υπό τήν μοιραία κυριαρχία τῆς γλώσσας και ότι πρέπει πάντοτε να λέμε αὐτό πού ἡ γλώσσα μᾶς ἀναγκάζει να λέμε. Δέν μπορούμε ποτέ να θυγοῦμε ἀπό τή γλώσσα, ἀλλά ἡ κινητικότητά μας μέσα στή γλώσσα δέν ἔχει ὅρια, και μᾶς ἐπιτρέπει να θέτουμε τά πάντα σέ ἀμφισβήτηση, συμπεριλαμβανομένης και τῆς γλώσσας και τῆς σχέσης μας μ' αὐτή^α. Τό ἴδιο ἰσχύει και γιά τόν θεσμικό συμβολισμό – ἐκτός φυσικά ἀπό τό ότι ἐδῶ ὁ βαθμός πολυπλοκότητας είναι ἀσύγκριτα πιό ὑψηλός. Τίποτα ἀπό ὅ,τι ἀνήκει ὡς ἴδιον στό συμβολικό δέν ἐπιβάλλει ἀναπόφευκτα τήν κυριαρχία ἑνός αυτόνομημένου συμβολισμοῦ τῶν θεσμῶν πάνω στήν κοινωνική ζωή· τίποτα, μέσα στόν ἴδιο τόν θεσμικό συμβολισμό, δέν ἀποκλείει τή διαυγή του χρήση ἀπό τήν κοινωνία – ὄντας κι ἐδῶ προφανές ότι δέν είναι δυνατό να συλλάβουμε θεσμούς πού να ἀπαγορεύουν « ἐκ κατασκευῆς », « μηχανικά », τήν ὑποδούλωση τῆς κοινωνίας στόν συμβολισμό τῆς. 'Από αὐτή τήν ἀποψη, ὑπάρχει, στό δικό μας ἑλληνοδυτικό πολιτισμικό κύκλο, μία πραγματική ἱστορική διαδικασία βαθμιαίας κατάκτησης τοῦ συμβολισμοῦ, τόσο στίς σχέσεις μέ τή γλώσσα, ὅσο και στίς σχέσεις μέ τούς θεσμούς²⁰. 'Ακόμα και οἱ καπιταλιστικές κυβερνήσεις ἔμαθαν τελικά να χρησιμοποιοῦν περίπου σωστά, ἀπό ὀρισμένες ἀπόψεις, τήν οἰκονομική « γλώσσα » και τόν οἰκονομικό συμβολισμό, να λένε αὐτό πού θέλουν να πουν μέ τήν πιστωτική, τή δημοσιονομική πολιτική κ.λπ. (τό περιεχόμενο αὐτῶν πού λένε είναι φυσικά ἄλλο πράγμα). Αὐτό βέβαια δέν συνεπάγεται ότι ὅποιοδήποτε περιεχόμενο μπορεί να ἐκφρασθεῖ μέσα σέ μία ὅποιαδήποτε γλώσσα· ἡ μουσική σκέψη τοῦ Τριστάνου ἦταν ἀδύνατο να ἐκφρασθεῖ στή γλώσσα τοῦ Καλῶς συγκεκριασμένου κλειδοκύμβαλου, ἡ ἀπόδειξη ἑνός μαθηματικοῦ θεωρήματος, ἔστω και ἀπλοῦ, δέν είναι δυνατή μέσα στήν καθημερινή γλώσσα. Μία καινούργια κοινωνία θά δημιουργήσει

^α Βλέπε τό δεύτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, εἰδικότερα τά κεφάλαια Ε και Ζ ἐπίσης « Le dicible et l'indicible », *l'Arc*, τεῦχ. 46 (4ο τρίμηνο 1971), σ. 67-79 [= *Les Carrefours du labyrinthe*, ὅπ.π., 125-145].

²⁰ Πρὸβλ. αὐτά πού εἶπαμε πιό πάνω γιά τό ρωμαϊκό δίκαιο.

προφανῶς ἕναν καινούργιο θεσμικό συμβολισμό, και ὁ θεσμικός συμβολισμός μιᾶς αυτόνομης κοινωνίας δέν θά ἔχει πολλές σχέσεις μ' αὐτά πού πρῶτο μὲν ἔχουμε μέχρι σήμερα.

Ἡ κυριαρχία τοῦ συμβολισμοῦ τῶν θεσμῶν δέν θά ἔθετε λοιπόν προβλήματα οὐσιαστικῶς διαφορετικά ἀπό ἐκεῖνα πού θέτει ἡ κυριαρχία τῆς γλώσσας (κάνουμε ἀφαίρεση πρὸς στιγμήν τῆς ὑλικῆς του « ἐπιβάρυνσης » – τάξεις, ὅπλα, ἀντικείμενα κ.λπ.), αν δέν ὑπῆρχε κάτι ἄλλο. 'Ενας συμβολισμός μπορεί να κυριαρχηθεῖ, ἐκτός και αν παραμένει, τελικά, σέ κάτι πού δέν είναι συμβολικό. Αὐτό πού ξεπερνᾶ τήν ἄλλη « πρόοδο μέσα στήν ὀρθολογικότητα »· αὐτό πού ἐπιτρέπει στόν θεσμικό συμβολισμό ὄχι ἀπλῶς να παρεκκλίνει πρόσκαιρα, γιά να ἐπαυθῆ στήν εὐθεία (ὅπως μπορεί να γίνει και μέ τόν διαυγή λόγο), ἀλλά να αυτόνομηθεῖ· αὐτό, τέλος, πού τοῦ παρέχει τό οὐσιαστικό του συμπέρασμα καθορισμοῦ και ἰδιαιτερότητας, δέν ὑπάγεται στό συμβολικό.

Τό συμβολικό και τό φαντασιακό

Οἱ καθορισμοί τοῦ συμβολικοῦ πού περιγράψαμε, δέν ἐξαντλοῦν τήν εὐθεία του. Παραμένει μία οὐσιαστική και ἀποφασιστική γιά τό θέμα μας ερώτηση : ἡ φαντασιακή συνιστώσα κάθε συμβόλου και κάθε συμβολισμοῦ, σέ ὅποιοδήποτε ἐπίπεδο και αν τοποθετοῦνται. 'Ας ὑπενθυμίσαμε τήν τρέχουσα ἔννοια τοῦ ὄρου φαντασιακός, ἡ ὁποία πρὸς τό παρόν μᾶς ἀρκεῖ : μιλοῦμε γιά φαντασιακό, όταν θέλουμε να μιλήσουμε γιά κάτι τό « ἐπινοημένο » – εἴτε πρόκειται γιά « ἀπόλυτη » ἐπινόηση (« μία θεωρία ἐξ ὀλοκλήρου φανταστική ») ἢ γιά μία ὀλίσθηση, μία μετατόπιση πνεύματος, ὅπου διαθέσιμα ἤδη σύμβολα ἐπενδύονται μέ διαφορετικές και τίς κανονικές σημασίες τους (« τί πᾶς να φανταστεῖς », λέει ἡ γυναίκα στόν ἄνδρα πού τήν κατηγορεῖ γιά ἕνα χαμόγελο πού ἀνταλλάσσει μ' ἕναν τρίτο). Και στίς δύο περιπτώσεις, ἐξυπακούεται ότι τό φαντασιακό χωρίζεται ἀπ' τό πραγματικό, εἴτε γιά να πάρει τή θέση του (πράγμα) εἴτε ὄχι (μυθιστόρημα).

Οἱ βαθιές και σκοτεινές σχέσεις συμβολικοῦ και φαντασιακοῦ ἐμφανίζονται ἀμέσως, ἐάν σκεφθοῦμε τό ἀκόλουθο γεγονός : τό φαντασιακό πρέπει να χρησιμοποιήσει τό συμβολικό, ὄχι μόνο γιά να « ἐκφρασθεῖ », πράγμα πού είναι αὐτονόητο, ἀλλά και γιά να « ὑπάρξει », γιά να περάσει ἀπό τό δυνάμει σέ κάτι περισσότερο. Τό πιό ἐπεξεργασμένο παραλήρημα, ὅπως και τό πιό μυστικό και τό πιό ἀσαφές φάντασμα, ἀποτελοῦνται ἀπό « εἰκόνες », αὐτές ὁμως οἱ « εἰκόνες » ὑπάρχουν ὡς ἐκπρόσωποι ἄλλου πράγματος, λειτουργοῦν ἐπομένως συμβολικά. 'Αλλ' ἀντιθέτως, ὁ συμβολισμός προϋποθέτει τή φαντασιακή ἰκανότητα, και αὐτό διότι προϋποθέτει τήν ἰκανότητα να θεωροῦμε ἕνα πράγμα σαν κάτι πού δέν είναι, να τό βλέπουμε διαφορετικά ἀπ' ὅ,τι είναι. 'Εντού-

τοίς, στό μέτρο πού τό φαντασιακό σημαίνει τελικά τήν πρωταρχική σύνδεση. Η δύναμη νά θέτει κανείς ἢ νά δίνει στόν ἑαυτό του, ὑπό τόν τρόπο τῆς παράστασης, ἕνα πράγμα καί μία σχέση πού δέν ὑπάρχουν (πού δέν δίδονται ἢ πού δέν δόθηκαν ποτέ στήν αντίληψη), θά μιλοῦμε γιά ἕνα ἔσχατο ἢ ριζικό φαντασιακό, σάν κοινή ρίζα τοῦ πραγματικοῦ φαντασιακοῦ καί τοῦ συμβολικοῦ²¹. Εἶναι τελικά ἡ στοιχειώδης καί ἀπειροσταλτή ἰκανότητα νά ἀνακαλοῦμε στόν νοῦ μας μιά εἰκόνα²². Ἡ ἀκόλουθη παρατήρηση μπορεῖ νά βοηθήσει στήν κατανόηση τῆς ἀποφασιστικῆς ἐπιβολῆς τοῦ φαντασιακοῦ ἐπάνω στό συμβολικό : ὁ συμβολισμός ὑποθέτει τήν ἰκανότητα νά θέτουμε μεταξύ δύο ὄρων μία διαρκή σύνδεση, ἔτσι ὥστε ὁ ἕνας ὄρος νά « ἐκπροσωπεῖ » τόν ἄλλο. Μόνο ὁμοστατά πιά προχωρημένα στάδια τῆς διαυγοῦς ὀρθολογικῆς σχέσης αὐτά τρία στοιχεῖα (τό σημαῖνον, τό σημαϊνόμενο καί ἡ *sui generis* σύνδεσμός τους) διατηροῦνται ὡς ταυτοχρόνως ἑνωμένα καί διακεκριμένα, μέσα σ' ἕνα μιά σχέση συγχρόνως στέρεη καί εὐκαμπτη. Διαφορετικά, ἡ συμβολική σχέση (τῆς ὁποίας ἡ « ἰδία » χρήση ὑποθέτει τή φαντασιακή λειτουργία καί τήν κυριάρχησή της ἀπό τήν ὀρθολογική λειτουργία) ἐπανέρχεται ἡ μᾶλλον παραμένει ἐξαρχῆς στό σημεῖο ὅπου ξεκίνησε : στήν ἀκαμπτη σύνδεση (τόν περισσότερο καιρό, ὑπό τόν τρόπο τῆς ταύτισης, τῆς συμμετοχῆς ἢ τῆς αἰτίωσης) σημαῖνοντος καί σημαϊνομένου, συμβόλου καί πράγματος, δηλαδή στό πραγματικό φαντασιακό. Ἄν, ὅπως εἶπαμε, τό συμβολικό προϋποθέτει τό φαντασιακό καί στηρίζεται σ' αὐτό, τοῦτο δέν σημαίνει ὅτι τό συμβολικό, συνολικά καί στό περιεχόμενό του, εἶναι ἀπλῶς καί μόνο πραγματικό φαντασιακό. Τό συμβολικό περιλαμβάνει

²¹ Θά μπορούσαμε νά προσπαθήσουμε νά διακρίνουμε στήν ὀρολογία αὐτό πού ὀνομάζουμε τό ἔσχατο ἢ ριζικό φαντασιακό, τήν ἰκανότητα νά κάνουμε νά ἀναδύεται ὡς εἰκόνα κάτι πού δέν εἶναι καί πού δέν ὑπῆρξε, ἀπό τά προϊόντα τῆς φύσεως πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε τό φαντασμένο. Ὅμως ἡ γραμματική μορφή αὐτοῦ τοῦ ὄρου μπορεῖ νά δημιουργήσῃ συγχύσεις, καί γι' αὐτό προτιμοῦμε νά μιλοῦμε γιά πραγματικό φαντασιακό.

²² « Ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτή ἡ νύχτα, αὐτό τό κενό μηδέν, πού περιέχει τά πάντα στήν ἀπλότητά του, ἕνας πλοῦτος ἕνας ἀπειρου ἀριθμοῦ παραστάσεων, εἰκόνων πού καμιά τους δέν προβάλλει ἀκριδῶς μέσα του ἢ πού δέν εἶναι παρούσες. Εἶναι ἡ νύχτα, ἡ ἐσωτερικότητα τῆς φύσης, πού ὑπάρχει ἐδῶ – ὁ καθαρὸς ἑαυτός. Στις φαντασμαγορικές παραστάσεις εἶναι νύχτα ὀλόγυρα· τότε ἐμφανίζονται, ξεφαιρικά, ἐδῶ μιά αἱματοδαμμένη κεφαλή, ἐκεῖ μιά λευκή φηγούρα· καί ἐξαφανίζονται τό ἴδιο ξεφαιρικά. Αὐτή τῆ νύχτα βλέπουμε, ὅταν κοιτάζουμε τόν ἄνθρωπο σ' ἕνα μάτι – σέ μιά νύχτα πού γίνεται τρομαχτική· εἶναι ἡ νύχτα τοῦ κόσμου πού στέκει τότε ἐνώπιόν μας. Ἡ δύναμη νά βγάζουμε ἀπό αὐτή τῆ νύχτα τίς εἰκόνες, ἡ νά τίς ἀφήνουμε νά πέφτουν μέσα της, [αὐτή εἶναι] τό αὐτοτίθεσθαι, ἡ ἐσωτερική συνείδηση, τό πράττειν, τό σχίσσιμο ». Χέγκελ, *Jenenser Realphilosophie* (1805-1806), ἔκδ. J. Hoffmeister, 1931, ἀνατ. Ἀμβούργο, F. Meiner, 1969, σ. 180-181 (γαλλ. μετάφρ. Κ. Παπαϊοάννου, *Hegel*, Παρίσι, 1962, σ. 180).

αὐτόν πάντοτε, μιά « ὀρθολογική-πραγματική » συνιστώσα : αὐτό πού ἐκπροσωπεύει τό πραγματικό, ἢ αὐτό πού εἶναι ἀπαραίτητο γιά νά τό ἀποφθεῖ ἢ γιά νά δράσουμε ἐπάνω του. Ὅμως αὐτή ἡ συνιστώσα εἶναι ἀπαραίτητα συνυφασμένη μέ τήν πραγματική φαντασιακή συνιστώσα – καί αὐτό θέτει, τόσο στή θεωρία τῆς ἱστορίας ὅσο καί στήν πολιτική, ἕνα ἀποφασιστικό πρόβλημα.

Ὅπως ἀναφέρεται στοὺς Ἄριθμούς (15, 32-36), ὅταν οἱ Ἑβραῖοι ἀποκάλυψαν κάποιον πού ἐργαζόταν τό Σάββατο, πράγμα πού ἀπαγόρευε ὁ Νόμος, τόν ὀδήγησαν μπροστά στόν Μωυσή. Ὁ Νόμος δέν ὀριζε καμιά ποινή γιά τήν παράβαση. Ὅμως ὁ Κύριος παρουσιάστηκε στόν Μωυσή, ἀπαιτώντας τόν λιθοβολισμό τοῦ παραβάτη – πράγμα πού ἐγένετο.

Εἶναι δύσκολο νά μὴν ἐκπλαγοῦμε σ' αὐτή τήν περίπτωση – ὅπως ἄλλοτε συχνά ὅταν διατρέχουμε τόν Μωσαϊκό Νόμο – ἀπό τόν ὑπέρομο ἠρωτικό χαρακτήρα τῆς ποινῆς, ἀπό τήν ἀπουσία ἀναγκαίας σύνδεσης ἀνάμεσα στό γεγονός (τήν παράβαση) καί στή συνέπεια (τό περιεχόμενο τῆς ποινῆς). Ὁ λιθοβολισμός δέν εἶναι τό μόνο μέσο γιά νά μάθουν οἱ ἄνθρωποι νά σέβονται τό Σάββατο, ὁ θεσμός (ἡ ποινή) ξεπερνάει αἰσθητά αὐτό πού ἡ λογική ἀλύσωση αἰτίων καί ἀποτελεσμάτων, μέσων καί στόχων θά απαιτοῦσε. Ἄν λόγος εἶναι, ὅπως ἔλεγε ὁ Χέγκελ, ἡ σύμφωνη πρὸς ἕνα ἀποφασιστικό πράξη, φάνηκε ὁ Κύριος σ' αὐτή τήν περίπτωση λογικός; Ἄς σημειθοῦμε ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Κύριος εἶναι φαντασιακός. Πίσω ἀπό τόν Νόμο, πού εἶναι « πραγματικός », ἕνας πραγματικός κοινωνικός θεσμός, ἵσταται ὁ φαντασιακός Κύριος πού παρουσιάζεται ὡς ἡ ἔσχατη πηγή καί ἀποκάλυψη τοῦ Νόμου. Ἡ φαντασιακή ὑπαρξη τοῦ Κυρίου εἶναι λογική; Μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι σέ κάποιο στάδιο τῆς ἐξέλιξης τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν, ἡ θέσμιση ἑνός φαντασιακοῦ ἐπενδυμένου μέ περισσότερη πραγματικότητα ἀπ' ὅ,τι τό πραγματικό – ὁ Θεός, ἢ γενικότερα ἕνα ἀποφασιστικό φαντασιακό – εἶναι « σύμφωνη πρὸς τοὺς σκοπούς » τῆς κοινωνίας, ἀπορρέει ἀπό τίς πραγματικές συνθήκες καί ἐκπληρώνει μιά ἀποφασιστική λειτουργία. Μποροῦμε νά ἐπιχειρήσουμε νά δείξουμε, μέσα σέ ἕνα μαρξιστική ἢ φροϋδική προοπτική (πού ἐν προκειμένω δέν ἀποκλείονται ἀμοιβαῖα, ἀλλά ἀλληλοσυμπληρώνονται) ὅτι αὐτή ἡ κοινωνία ἀναγκαστικά αὐτό τό φαντασιακό, αὐτή τήν « αὐταπάτη », ὅπως ἔλεγε ὁ Φρόυντ μιλώντας γιά τή θρησκεία, τῆς ὁποίας ἔχει τήν ἀναγκη γιά νά λειτουργήσῃ. Αὐτές οἱ ἐρμηνεῖες εἶναι πολύτιμες καί ἀπαραίτητες. Ὅμως συναντοῦν τό ὄριό τους στά ἀκόλουθα ἐρωτήματα : Γιατί μιά κοινωνία πρέπει ν' ἀναζητήσῃ τό ἀναγκαῖο συμπλήρωμα τῆς ἀπλοῦς της μέσα στό φαντασιακό; Γιατί συναντοῦμε κάθε φορά, μέσα στόν πυρήνα αὐτοῦ τοῦ φαντασιακοῦ καί μέσα ἀπ' ὅλες τίς ἐκφράσεις αὐτοῦ, κάτι πού δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στό λειτουργικό, καί πού εἶναι κάτι πού ἔχει ἀρχική ἐπένδυση, ἀπό τήν κοινωνία, τοῦ κόσμου καί τοῦ ἑαυτοῦ της

μ' ένα νόημα πού δέν « ύπαγορεύεται » από τούς πραγματικούς παραγοντες, άφου αυτό μάλλον τό νόημα προσδίδει σ' αυτούς τούς παράγοντες μιά όρισμένη σημασία και θέση μέσα στό σύμπαν πού διαμορφώνεται αυτή ή κοινωνία – νόημα πού αναγνωρίζουμε στό περιεχόμενο και τήν τάχρωνα στό στυλ τής ζωής της (και πού δέν απέχει τόσο από αυτό πού Χέγκελ όνόμαζε « πνεύμα ενός λαού ») ; Γιατί, άπ' όλα τά νομαδικά φύλα πού περιπλανήθηκαν κατά τή διάρκεια τής δεύτερης χιλιετηρίδας π.Χ. μέσα στην έρημο ανάμεσα στή Θήβα και τή Βαβυλώνα, ένα μόνο διάλεξε νά έξαποστείλει στον Θύρανό έναν άκατονόμαστο, αυστηρό και έκδικητικό Πατέρα, νά τόν καταστήσει μοναδικό δημιουργό και θεμέλιο του Νόμου, και νά εισαγάγει έτσι τόν μονοθεϊσμό στην ιστορία ; Και γιατί, άπ' όλους τούς λαούς πού δημιούργησαν πόλεις στή λεκάνη τής Μεσογείου, ένας μόνο αποφάσισε ότι ύπάρχει ένας άπρόσωπος νόμος πού επιβάλλεται άκόμα και στους Θεούς, τόν έθεσε σαν όμοούσιο μέ τόν συνεκτικό λόγο, και θέλησε νά θεμελιώσει πάνω σ' αυτό τόν Λόγο τή σχέση μεταξύ ανθρώπων, έπινοώντας έτσι, και διά μιās, φιλοσοφία και δημοκρατία ; Πώς γίνεται κι ύστερα από τρεις χιλιάδες χρόνια, ύφιστάμεθα άκόμα τίς συνέπειες αυτών πού είχαν όνειρευθεί οί Έβραίοι και οί Έλληνες ; Γιατί και πώς αυτό τό φαντασιακό, άφου τεθει, επιφέρει δικές του συνέπειες, πού ύπερβαίνουν τούς λειτουργικούς « σκοπούς » του και μερικές φορές τούς εναντιώνονται, πού επιδιώνουν πολύ περισσότερο από τίς περιστάσεις πού τίς γέννησαν – πού δείχνουν τελικά τό φαντασιακό ως ένα αυτόνομημένο παράγοντα τής κοινωνικής ζωής ;

Άς θεωρήσουμε τή θεσμισμένη έβραϊκή θρησκεία. Όπως κάθε θρησκεία, έχει ως κέντρο της ένα φαντασιακό. Σάν θρησκεία, πρέπει νά καθιερώσει λατρευτικές τελετές· σαν θεσμός, πρέπει νά περιβληθεί από κυρώσεις. Άλλά ούτε σαν θρησκεία, ούτε σαν θεσμός μπορεί νά ύπάρξει, εάν γύρω από τό κεντρικό φαντασιακό δέν αρχίσει ή ανάπτυξη ενός δευτέρου φαντασιακού. Ό Θεός έπλασε τόν κόσμο σε έπτά ήμέρες (έξή σόν μία). Γιατί έπτά ; Μπορούμε νά έρμηνεύσουμε τόν αριθμό έπτά μέ τόν φροϋδικό τρόπο· θά μπορούσαμε επίσης ένδεχομένως νά παραπέμψουμε σε όποιαδήποτε γεγονότα ή έθιμα συνδεόμενα μέ τήν παραγωγή. Παραμένει πάντως τό γεγονός ότι αυτός ό γήινος καθορισμός (ίσως « πραγματικός », αλλά ίσως και φαντασιακός), άφου στάλθηκε στον Θύρανό, επανήλθε μέ τή μορφή του καθγιασμού τής έβδομάδας. Η έβδομη ήμέρα γίνεται τώρα ήμέρα λατρείας του Θεού και ύποχρεωτικής άνάπαυσης. Και οί συνέπειες αρχίζουν νά απορρέουν, άπειράριθμες. Η πρώτη ήταν ό λιθοβολισμός αυτού του πτωχού ανθρώπακου πού μάζεψε κλαδάκια στην έρημο τήν ήμέρα του Κυρίου. Άνάμεσα στις πιό πρόσφατες, άς αναφέρουμε, στην τύχη, τό ύψος τής ύπεραξίας²³, τήν καμπύλη

²³ Θά ήταν προφανώς πολύ πιό σύμφωνο μέ τή « λογική » του καπιταλισμού να

συχνότητας των συνουσιών στις χριστιανικές κοινωνίες μέ τά περιβάλλοντα της μέγιστα ανά έπταήμερο, και τή θανάσιμη πλήξη τίς Κυριακές στην Αγγλία.

Άς θεωρήσουμε, σε ένα άλλο παράδειγμα, τίς « διαβατήριες » τελετές, οι τελετές « επιβεβαίωσης » και « μύησης » πού σηματοδεύουν τήν είσοδο στην κλάση ήλικίας έφήβων στην κλάση των ένηλίκων· τελετές πού κάνουν έναν τόσο σημαντικό ρόλο στή ζωή όλων των αρχαϊκών κοινωνιών, και των όποιων κατάλοιπα όχι άμελητέα παραμένουν και στις σύγχρονες κοινωνίες. Στο κάθε φορά συγκεκριμένο πλαίσιο, αυτές οί τελετές εμφανίζουν μιά σημαντική λειτουργικο-οικονομική συνιστώσα, και εμφανίζονται μέ χίλιους τρόπους μέ τή « λογική » τής ζωής τής θεωρητικής κοινωνίας (« λογική » σε αρκετά μεγάλο ποσοστό μή συνειδητή, φυσικά). Είναι άναγκαίο, ή άπόκτηση από μιά σειρά άτομων τής αληθότητας των δικαιωμάτων τους, νά έπισημαίνεται δημόσια και παθητικά (έλλείψει ληξιαρχείου, θά έλεγε ένας πεζός φουνξιοναλιστής), ή γίνεται « δεβαίωση » του γεγονότος· και είναι άναγκαίο για τόν ψυχοσύνθετο του έφήβου, αυτό τό κρίσιμο στάδιο τής ώρίμανσής του νά σηματοδοτηθεί μέ μιά γιορτή και μιά δοκιμασία. Γύρω όμως από αυτό τόν πυρήνα – δοκιμάστε σχεδόν στον πειρασμό νά πούμε, όπως για τά μαρξιστοφόρα στρείδια : γύρω από αυτή τή μόλυνση – κρυσταλλώνεται ένα άμέτρητο στρώμα από κανόνες, πράξεις, τελετές, σύμβολα, μέ λίγα άλλα, από συνιστώσες γεμάτες από στοιχεία μαγικά, και γενικότερα φαντασιακά, των όποιων ή δικαίωση σε σχέση μέ τόν λειτουργικό πυρήνα είναι όλο και περισσότερο έμμεση, και τελικά άνύπαρκτη. Οί έφηβοι πρέπει νά νηστεψουν τόσες μέρες, και νά φάνε μόνο έναν όρισμένο αριθμό φαγητού, πού έτοιμάζει ειδική κατηγορία γυναικών, νά ύποστούν στην τάδε συγκεκριμένη δοκιμασία, νά κοιμηθούν στην τάδε καλύβα, ή νά μην κοιμηθούν όρισμένες νύχτες, νά φορέσουν αυτά τά στολίδια και έμπίσματα και όχι άλλα, κ.λπ.

Ο έθνολόγος, βοηθούμενος από μαρξιστικές, φροϋδικές ή άλλες θεωρίες, θά προσπαθήσει κάθε φορά νά προσφέρει μιά έρμηνεία τής τελετής σε όλα της τά στοιχεία. Και καλά κάνει – αν τό κάνει καλά. Γίνεται όμως άμέσως προφανές ότι δέν μπορούμε νά έρμηνεύσουμε τήν τελετή μέ μιά άπευθείας αναγωγή στην λειτουργική πλευρά της (όπως ποτέ κανείς δέν έρμήνευσε τή νεύρωση, λέγοντας ότι έχει νά κάνει μέ τή σεξουαλική ζωή του ύποκειμένου)· ή λειτουργία είναι σχεδόν παντού ή ίδια, κατά συνέπεια άνίκανη νά έξηγήσει τήν άπίστευτη πληθώρα λεπτομερειών και περιπλοκών, σχεδόν πάντοτε διαφορετικών. Η έρμηνεία θά περιλάβει μιά σειρά από έμμεσες αναγωγές σε άλλες συνιστώσες, όπου θά ξανα-

πληρωθεί ένα ήμερολόγιο « δεκάδων » μέ 36 ή 37 ήμέρες άργίας κατά έτος, αντί να διατηρεί τίς έβδομάδες και τίς 52 Κυριακές.

βροῦμε ἐκ νέου ἓνα λειτουργικό στοιχείο καί κάτι ἄλλο (π.χ. ἡ σύνθεση τοῦ γεύματος τῶν ἐφήβων ἢ ἡ κατηγορία τῶν γυναικῶν πού τό παρὰ σκευάζουν, συνδέονται μέ τή φυλετική δομή ἢ μέ τό τροφικό pattern τῆ φυλῆς, πού μέ τή σειρά τους θά ἀναχθοῦν σέ στοιχεῖα «πραγματικά» ἀλλά καί σέ φαινόμενα τοτεμικά, σέ ταμπού πού πλήττουν ὀρισμένους τροφές κ.λπ.). Αὐτές οἱ διαδοχικές ἀναγωγές συναντοῦν ἀργά ἢ γρήγορα τά ὄριά τους, καί τοῦτο μέ δύο μορφές: τά ἔσχατα στοιχεῖα εἶναι συμβολα, ἀπό τή συγκρότηση τῶν ὁποίων τό φαντασιακό δέν μπορεῖ οὔτε νά ξεχωρισθεῖ οὔτε νά ἀπομονωθεῖ· οἱ διαδοχικές συνθέσεις αὐτῶν τῶν στοιχείων, οἱ «μερικές ὁλότητες» ἀπό τίς ὁποῖες ἀποτελεῖται ἡ ζωή καί ἡ δομή μιᾶς κοινωνίας, οἱ «φιγούρες» μέσα στίς ὁποῖες φαίνεται ἡ αὐτό πού εἶναι (οἱ φυλές, οἱ τελετές, οἱ θρησκευτικές στιγμές, οἱ μορφές τῶν σχέσεων αὐθεντίας κ.λπ.), κατέχουν οἱ ἴδιες ἓνα ἀδιαίρετο νόημα σάν αὐτό νά ἐκπορευόταν ἀπό μιά πρωταρχική πράξη πού τό ἔθεσε ἀπό τήν πρώτη στιγμή – καί αὐτό τό νόημα, ἐνεργό ἐφεξῆς ὡς τέτοιο, τοποθετεῖται σέ ἓνα ἐπίπεδο ὅπου κανεῖς λειτουργικός καθορισμός δέν τοποθετεῖται.

Αὐτή ἡ διπλή δράση φαίνεται πιό εὐκόλα στούς πιό «συναρθρωμένους» πολιτισμούς, ὅπως καί ἂν γίνεται αὐτή ἡ συνάρθρωση. Φαίνεται στόν τοτεμισμό, ὅπου ἓνα «στοιχειῶδες» σύμβολο εἶναι συγχρόνως ἀρχή ὀργανώτρια τοῦ κόσμου καί θεμέλιο τῆς ὑπαρξῆς τῆς φυλῆς. Φαίνεται στόν ἑλληνικό πολιτισμό, ὅπου ἡ θρησκεία (ἀξεχώριστη ἀπό τή πόλη καί τήν κοινωνικο-πολιτική ὀργάνωση) καλύπτει μέ τά σύμβολα τῆς κάθε στοιχείου τῆς φύσης καί τῶν ἀνθρώπινων δραστηριοτήτων καί προσδίδει ἔτσι ἓνα συνολικό νόημα στό σύμπαν καί στή θέση τῶν ἀνθρώπων μέσα σ' αὐτό²⁴. Καί ἐμφανίζεται καί στή δυτική καπιταλιστική κοινωνία, ὅπου, ὅπως θά δοῦμε, τό «ξεμάγεμα τοῦ κόσμου» καί ἡ κατα-

²⁴ Ἄς ὑπομνήσουμε γιά τήν εὐκολία καί τή συντομία του τό πιό κοινό ἀσφαλῶς παράδειγμα τῆς θεᾶς «τῆς γῆς», τῆς θεᾶ-γῆς, τῆς Δήμητρα. Ἡ πιό πιθανή ἐτυμολογία (ἔχουν προταθεῖ καί ἄλλες· βλ. π.χ. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Ὁξφόρδη, 1940) εἶναι Γῆ-Μήτηρ, Γαῖα-Μήτηρ. Γαῖα εἶναι ταυτόχρονα τό ὄνομα τῆς γῆς καί τῆς πρώτης θεᾶς, πού μαζί μέ τόν Οὐρανό ἀποτελοῦν τήν ἀρχή τοῦ γένους τῶν θεῶν. Ἡ γῆ θεωρεῖται ἐξ ὑπαρχῆς ὡς πρωταρχική θεᾶ· τίποτα δέν δείχνει ὅτι εἰδώθηκε ποτέ ὡς «ἀντικείμενο». Αὐτός ὁ ὄρος, πού δηλώνει τή γῆ, συνδηλώνει συγχρόνως τίς «ιδιότητες» ἢ, καλύτερα, τούς οὐσιαστικούς τρόπους τοῦ εἶναι τῆς γῆς: εἶναι γόνιμη καί τροφός. Αὐτό ἐπίσης συνδηλώνει καί τό σημαῖνον μητέρα. Ἡ σύνδεση ἢ μᾶλλον ἡ ταύτιση τῶν δύο σημασινομένων: Γῆ-Μήτηρ, εἶναι προφανής. Αὐτή ἡ πρώτη φαντασιακή στιγμή εἶναι ἀξεχώριστη ἀπό τήν ἄλλη: ὅτι ἡ Γῆ-Μήτηρ εἶναι θεότητα, καί ἀνθρωπομορφική θεότητα – φυσικῶς τῶ λόγῳ, ἀφοῦ εἶναι Μητέρα! Ἡ φαντασιακή συνιστώσα τοῦ ἰδιαίτερου συμβόλου εἶναι τῆς ἴδιας ὑποστάσεως, θά λέγαμε, μέ τό συνολικό φαντασιακό αὐτῆς τῆς κουλτούρας – αὐτό πού ἐμεῖς ὀνομάζουμε ἀνθρωπομορφική θεοποίησι τῶν δυνάμεων τῆς φύσεως.

ποίησι τῶν προηγούμενων μορφῶν τοῦ φαντασιακοῦ συμβαδίζει, ἀπὸ ἄλλοθεν ἀλλοῦ, μέ τή συγκρότηση ἑνός καινούργιου φαντασιακοῦ, μέ κέντρο «ψευδο-ὀρθολογικό», καί μέ ἀντικείμενο τά «ἔσχατα στοιχεῖα» τοῦ παλαιοῦ καί συγχρόνως τήν ὀλική του ὀργάνωση.

Αὐτά πού λέμε ἀφοροῦν σ' αὐτό πού μποροῦμε νά ὀνομάσουμε τό κεντρικό φαντασιακό κάθε κουλτούρας, εἴτε αὐτό τοποθετεῖται στό ἐπίπεδο τῶν στοιχειωδῶν συμβόλων εἴτε στό ἐπίπεδο τοῦ συνολικοῦ νοήματος. Υἰσχυρεῖ προφανῶς, ἐπί πλέον, αὐτό πού μποροῦμε νά ὀνομάσουμε κεντρικό φαντασιακό, πού δέν εἶναι λιγότερο σημαντικό ὡς πρός τά πραγματικά του ἀποτελέσματα, ἀλλά πού δέν θά μᾶς ἀπασχολήσει ἐδῶ. Ἀντιστοιχεῖ σέ μιά δεύτερη ἢ νιοστή φαντασιακή ἐπεξεργασία τῶν συμβόλων, σέ διαδοχικά στρώματα καθίζησης. Μιά βυζαντινὴ εἰκόνα εἶναι ἓνα συμβολικό ἀντικείμενο ἑνός φαντασιακοῦ – ἐπενδύεται ὁμως μέ μιά ὀλική φαντασιακή σημασία, ὅταν οἱ πιστοὶ ξύνουν τό χρῶμα γιά νά τό πᾶν σάν φάρμακο. Μιά σημαία εἶναι ἓνα σύμβολο μέ ὀρθολογική λειτουργία, σῆμα ἀναγνώρισης καί συσπείρωσης, πού γρήγορα γίνεται αὐτό πού τό ὀποῖο μπορεῖ καί πρέπει κανεῖς νά σκοτωθεῖ, κι αὐτό πού προκαλεῖ ὀργή στίς ραχοκοκαλιές τῶν πατριωτῶν πού βλέπουν νά περνᾶ μιά πρακτικὴ παρέλαση.

Ἡ σύγχρονη ἀποψη περί θεσμοῦ, πού ἀνάγει τή σημασία του στό λειτουργικό, δέν εἶναι παρὰ ἓν μέρος ὀρθή. Στόν βαθμό πού ἐμφανίζεται ὡς ἀλήθεια στό πρόβλημα τοῦ θεσμοῦ, ἀποτελεῖ ἀπλῶς μιά προβολή. Προβάλλει στό σύνολο τῆς ἱστορίας μιά ἰδέα δανεισμένη, ὄχι κᾶν ἀπό τήν πραγματικότητα τῶν θεσμῶν τοῦ δυτικοῦ καπιταλιστικοῦ κόσμου τῶν ἡμερῶν, πού δέν ὑπῆρξαν ποτέ καί δέν εἶναι πάντα παρὰ ἓν μέρος λειτουργικοί, παρ' ὄλη τήν τεράστια διαδικασία «ἐξορθολογισμοῦ», ἀλλά ἀπὸ αὐτό πού αὐτός ὁ κόσμος θά ἠθέλε νά εἶναι οἱ θεσμοὶ του. Ἀπόψεις ἀποψη πιό πρόσφατες, πού δέν θέλουν νά δοῦν μέσα στόν θεσμό παρὰ ἓν μέρος τό συμβολικό του στοιχείο (πού τό ταυτίζουν μέ τό ὀρθολογικό), ἀπὸ τὴν ἀποψη προσωπεύουν ἐπίσης μιά μερική μόνο ἀλήθεια, ἢ δέ γενίκευσή τους περιέχει ἐπίσης μιά προβολή.

Οἱ ἀρχαῖες ἀπόψεις γιά τή «θεϊκή» καταγωγή τῶν θεσμῶν ἦταν, ἀπὸ τό μυθικό τους ἔνδυμα, πολύ πιό ἀληθινές. Ὅταν ὁ Σοφοκλῆς²⁵ μιλοῦσε γιά θεϊκοὺς νόμους, πιό ἰσχυροὺς καί πιό διαρκεῖς ἀπὸ τοὺς πού ἔγιναν ἀπὸ χέρι ἀνθρώπου (καί, τί σύμπτωση, πρόκειται στή συγκεκριμένη περίπτωση γιά τήν ἀπαγόρευση τῆς αἱμομιξίας πού παρὰ τὴν ὀδύνη τῆς ὀιδίποδας), ἔδειχνε ὡς πηγὴ τῶν θεσμῶν κάτι πέρα ἀπὸ τή διανοητικὴ συνείδηση τῶν ἀνθρώπων ὡς νομοθετῶν. Ἡ ἴδια αὐτὴ ἀλήθεια ὑπο-

²⁵ «... ὄν νόμοι πρόκεινται ὑπίποδες, οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὣν ἑκάστος πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν θνατὰ φύσις ἀνέρων ἔτικτεν, οὐδέ μήποτε λάθα ἀπολακοιμάση· μέγας ἓν τούτοις θεός, οὐδέ γηράσκει», *Οἰδίπους Τύραννος*, στ. 865-871.

τείνει τόν μύθο του Νόμου πού δόθηκε στον Μωυσή από τόν Θεό – έναν *pater absconditus*, έναν άκατονόμαστο άόρατο. Πέρα από τήν αυθεντική δραστηριότητα τής θεσμοποίησης, οί θεσμοί έχουν τήν πηγή τού στο κοινωνικό φαντασιακό. Αυτό τό φαντασιακό θά διασταυρωθεί με τόν νόμο, τόν νόμο τού έθνός μέ τό συμβολικό, διαφορετικά ή κοινωνία δέν θά μπορούσε νά « συναρμοσθεϊ », άφ' έτέρου μέ τό οικονομικο-λειτουργικό, διαφορετικά ή κοινωνία δέν θά μπορούσε νά επιδιώσει. Μπορεί επίσης νά τεθεί, νά τίθεται αναγκαστικά, στήν ύπηρεσία τους: ύπάρχει άσφαλώς μία λειτουργία του φαντασιακού του θεσμού, μολονότι διαπιστώνουμε κι έπειτα ότι τό αποτέλεσμα του φαντασιακού ξεπερνά τή λειτουργία του: είναι « έσχατος παράγων » (άλλωστε δέν ψάχνουμε για τέτοιο) – όμως χωρίς αυτό, ό καθορισμός του συμβολικού, όπως και του λειτουργικού ή ιδιομορφία και ή ένότητα του πρώτου, ό προσανατολισμός και ή τελειότητα του δευτέρου, θά παρέμεναν άτελείς, και τελικά άκατανόητοι.

Η ξένωση και τό φαντασιακό.

Ο θεσμός είναι ένα συμβολικό δίκτυο, κοινωνικά κυρωμένο, μέσα στο οποίο συνδυάζονται, σε μεταβαλλόμενες αναλογίες και σχέση, μία λειτουργική μέ μία φαντασιακή συνιστώσα. Η ξένωση είναι ή αυτόνομη και ή δεσπόζουσα θέση τής φαντασιακής στιγμής μέσα στον θεσμό, που συνεπιφέρει τήν αυτόνομη και τή δεσπόζουσα θέση του θεσμού απέναντι πρὸς τήν κοινωνία. Αυτή ή αυτόνομη του θεσμού εκφράζεται και ενσαρκώνεται μέσα στην ύλικότητα τής κοινωνικής ζωής, όμως συγχρόνως προϋποθέτει πάντοτε ότι ή κοινωνία ζει τις σχέσεις της μέ τους θεσμούς της υπό τόν τρόπο του φαντασιακού, μέ άλλα λόγια, ότι δέν αναγνωρίζει, μέσα στο φαντασιακό των θεσμών, τό ίδιο της τό έργο.

Αυτό ό Μάρξ τό ήξερε. Ο Μάρξ ήξερε ότι « ό Απόλλων των Δελφών ήταν στή ζωή των Έλλήνων μία δύναμη εξίσου πραγματική όσο και οποιαδήποτε άλλη ». Όταν μιλούσε για τόν φετιχισμό του έμπορεύματος, και έδειχνε τή σπουδαιότητά του για τήν πραγματική λειτουργία τής καπιταλιστικής οικονομίας, ξεπερνούσε όλοφάνερα τήν άπλή οικονομική άποψη και αναγνώριζε τόν ρόλο του φαντασιακού²⁶. Όταν υπο-

²⁶ « ... Η καθορισμένη κοινωνική σχέση πού ύπάρχει ανάμεσα στους ίδιους τους ανθρώπους... παίρνει έδω στα μάτια τους τή φαντασμαγορική μορφή μιās σχέσης αντικειμένων. Πρέπει νά καταφύγουμε στή νεφελώδη περιοχή του θρησκευτικού κόσμου, για νά βρούμε κάτι ανάλογο. Έκει, τά προϊόντα του ανθρώπινου έγκεφάλου εμφανίζονται προικισμένα μέ μία δική τους ζωή, φιγούρες πού βρίσκονται ανεξάρτητες σε σχέση μεταξύ τους καθώς και μέ τους ανθρώπους. Τό ίδιο συμβαίνει, στον κόσμο των έμπορευμάτων, μέ τά προϊόντα τής ανθρώπινης εργασίας. Αυτό είναι πού ονομάζω φετιχισμό πού συνδέεται μέ τά προϊόντα τής εργασίας.

στή συνείδηση των ζώντων, έδειχνε πάλι αυτό τόν ιδιαίτερο ρόλο του φαντασιακού, τό παρελθόν τό διωμένο ως παρόν, τά φαντασιακά πού είναι πιό ισχυρά κι άπ' τους ανθρώπους μέ σάρκα και όστά, τό παλιό πού άρπάζει τόν ζωντανό, όπως του άρесе νά λείει. Και τόν ο Λούκατς λέει, σ' ένα άλλο πλαίσιο, επαναλαμβάνοντας τόν Ένγκελς ότι ή φενακισμένη συνείδηση των καπιταλιστών είναι ή προϋπόθεση τής ικανοποιητικής λειτουργίας τής καπιταλιστικής οικονομίας, μέ άλλα λόγια, ότι οί νόμοι δέν μπορούν νά πραγματοποιηθούν, αν δέν αναγνωρισθούν « τίς αυταπάτες των άτόμων, επισημαίνει πάλι ένα ιδιαίτερο φαντασιακό ως έναν από τους όρους τής λειτουργικότητας.

Αυτόν όμως τόν ρόλο του φαντασιακού ό Μάρξ τόν έβλεπε περιορισμένο, συγκεκριμένα σαν λειτουργικό, σαν ένα « μή οικονομικό » κρίκο της « οικονομικής » αλυσίδας. Και τούτο, διότι νόμιζε ότι μπορούσε νά αναγάγει σε μία παροδική έλαττωματικότητα (παροδικότητα πού αποκτούσε από τήν προϊστορία ως τόν κομμουνισμό) τής ιστορίας ως οικονομίας, στην τεχνική άνωριμότητα τής ανθρωπότητας. Ήταν έτοιμος νά αναγνωρίσει τή δύναμη των φαντασιακών δημιουργημάτων του ανθρώπου – ύπερφυσικών ή κοινωνικών – αλλά αυτή ή δύναμη ήταν γι' αυτόν άπλως και μόνο ή άντανάκλαση τής πραγματικής τους άδυναμίας. Ήταν ήταν σχηματική και ρηχή άπόδοση τής σκέψης του Μάρξ, αν λέγαμε γι' αυτόν ή ξένωση δέν ήταν τίποτ' άλλο από μία άλλη ονομασία τής σκεπτικότητας, αλλά είναι τελικά αλήθεια ότι στην αντίληψή του περί ιστορίας, όπως αυτή διατυπώθηκε στα έργα τής ώριμότητάς του, ή στενότητα είναι ή αναγκαία και ικανή συνθήκη τής ξένωσης²⁷.

... όπως μόλις αυτά παραχθούν ως έμπορεύματα ». Και πιό κάτω: « Η αξία... κατασκευάζει κάθε προϊόν τής εργασίας σε κοινωνικό ίερογλυφικό ». Τό Κεφάλαιο, ΜΕW τ. 23, σ. 86-87 και 88, la Pléiade, I, σ. 606 και 608. [Θά επανέλθουμε πιό κάτω στις έπιπτώσεις του « φετιχισμού του έμπορεύματος »].

Αυτή είναι άσφαλώς ή άποψη των έργων τής ώριμότητάς: « Η θρησκευτική άντανάκλαση του πραγματικού κόσμου δέν μπορεί νά εξαφανισθεϊ παρά τήν ύπαιθρο πού οί συνθήκες τής πρακτικής καθημερινής ζωής του εργαζόμενου ανθρώπου παρουσιάσουν καθαρά όρθολογικές σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους καθώς και μέ τή φύση. Ο κύκλος τής κοινωνικής ζωής, δηλαδή τής ύλικής διαδικασίας τής παραγωγής δέν απογυμνώνεται άπ' τό νεφελώδες και μυστικιστικό περίκλυτο του, παρά μόνο τήν ήμέρα πού τό σύνολό του εμφανίζεται ως τό προϊόν τής άμεσως συνεργαζόμενων ανθρώπων πού έξασκούν επάνω του ένα μεθοδικό και συνειδητό έλεγχο. Άλλά πρέπει γι' αυτό ή κοινωνία νά έχει μία ύλική βάση ή νά ύπάρχει μία όλόκληρη σειρά από ύλικές συνθήκες ζωής πού, άπ' τή μεριά τους, είναι τό φυσικό προϊόν μιās μακράς κι επίπονης εξέλιξης. Τό Κεφάλαιο, ΜΕW, τ. 23, σ. 94, la Pléiade, I, σ. 614. Και επίσης, στην άδημοσίευτη ζώντος του Μάρξ « Εισαγωγή σε μία κριτική τής πολιτικής οικονομίας » (γραμμένη συγχρόνως μέ τήν Κριτική τής πολιτικής οικονομίας πού τέλειωσε τό 1859): « Κάθε μυθολογία

Δέν μπορούμε νά δεχθούμε αὐτή τήν αντίληψη γιά τούς λόγους πού ἀναπτύξαμε ἄλλοῦ²⁸: συνοπτικά, διότι δέν μπορούμε νά καθορίσουμε ἕνα ἐπίπεδο τεχνικῆς ἐξέλιξης ἢ οἰκονομικῆς ἀφθονίας, πάνω ἀπό ὁποῖο ἡ διαίρεση σέ τάξεις ἢ ἡ ξένωση θά ἔχαναν τούς « λόγους ὑποξέως » τούς· διότι μιᾶ ἀφθονία τεχνικά ἐπιτεύξιμη, ἤδη παρεμποδίζεται σήμερα κοινωνικά· διότι οἱ « ἀνάγκες » βάσει τῶν ὁποίων καί μόνο μιᾶ κατάσταση στενότητος μπορεῖ νά ὀρισθεῖ, δέν ἔχουν τίποτα τό πάγιον, ἀλλά ἐκφράζουν μιᾶ κοινωνικο-ἱστορική κατάσταση^α. Κυρίως, ὁμοίως

δαμάζει καί ὑποτάσσει καί πλάθει τίς δυνάμεις τῆς φύσης στή φαντασία καί ἐν τῆς φαντασίας καί ἄρα ἐξαφανίζεται, ὅταν ἐπιτυγχάνουμε νά κυριαρχήσουμε πραγματικά πάνω σ' αὐτές» (*Grundrisse*, ὁπ.π., σ. 30, γαλλ. μετάφρ. ὑπό L. Lafargue, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Παρίσι, 1928, σ. 351). Ἐάν ἦταν ἔτσι, ἡ μυθολογία δέν θά ἐξαφανιζόταν ποτέ, οὔτε ἀκόμα καί τήν ἡμέρα πού ἡ ἀνθρωπότητα θά μποροῦσε νά παίξει τόν *maître de ballet* μερικῶν δισεκατομμυρίων γαλαξιῶν πού εἶναι ὄρατοί μέσα σέ μιᾶ ἀκτίνα δεκατριῶν δισεκατομμυρίων ἐτῶν φωτός. [Θά ἔμενε ἀκόμα τό μή ἀντιστρεπτό τοῦ χρόνου καί ὀρισμένες ἄλλες μικρολεπτομέρειες νά « δαμασθοῦν καί νά κυριαρχηθοῦν »]. Διότι θά καταλαβαίναμε ἐπίσης πῶς ἡ μυθολογία, ἡ σχετική μέ τή φύση, ἐξαφανίσθηκε πρὸ πολλοῦ στόν δυτικό κόσμο· ἂν ὁ Δίας γελοιοποιήθηκε μέ τό ἀλεξικέραυνον καί ὁ Ἑρμῆς μέ τό *Crédit Mobilier*, γιατί δέν ἐφεύραμε ἕνα θεό-καρκίνο, ἕνα θεό-ἀθήρωμα ἢ ἕνα θεό-μεῖον ὠμέγα; Αὐτό πού ὁ Μάρξ ἔλεγε στήν *4η θέση γιά τόν Φόουερπαχ* ἦταν πῶς πλούσιος: « Τό γεγονός ὅτι ἡ κοσμική θεμελίωση (τοῦ θερησκευτικοῦ κόσμου) ἀποσπᾶται ἀπό τόν ἴδιο τῆς τόν ἑαυτοῦ καί ἐγκαθίσταται σέ ἀνεξάρτητο κράτος στά σύννεφα, μπορεῖ νά ἐξηγηθεῖ μόνο ἀπό τό ὅτι αὐτή ἡ κοσμική θεμελίωση στερεῖται συνοχῆς καί βρίσκεται σέ ἀντίφαση μέ τόν ἑαυτοῦ τῆς. Πρέπει συνεπῶς αὐτή ἡ θεμελίωση νά γίνει καθ' ἑαυτήν κατανοητή στήν ἀντίφασή της καί νά ἐπαναστατικοποιηθεῖ στήν πράξη. Ἐπειδή λοιπόν, π.χ., ἡ γήινη οἰκογένεια ἀποκαλύφθηκε ὡς τό μυστήριον τῆς Ἁγίας Οἰκογένειας, πρέπει νά ἐκμηδενισθεῖ στή θεωρία καί στήν πράξη ». Τό φαντασιακό εἶναι ἔτσι ἡ φαντασμευμένη λύση τῶν πραγματικῶν ἀντιφάσεων. Αὐτό εἶναι ἀληθές γιά ἕνα ὀρισμένο τύπο φαντασιακοῦ, ἀλλά γιά ἕναν τύπο παράγωγο. Δέν ἐπαρκεῖ, γιά νά καταγοηθεῖ τό κεντρικό φαντασιακό μιᾶς κοινωνίας, γιά τούς λόγους πού ἐξηγῶνται παρακάτω στό κείμενο, καί πού συνοψίζονται στό ἐξῆς: ἡ ἴδια ἡ συγκρότηση αὐτῶν τῶν πραγματικῶν ἀντιφάσεων εἶναι ἀξεχώριστη ἀπό αὐτό τό κεντρικό φαντασιακό.

²⁸ Βλέπε « τό ἐπαναστατικό κίνημα στόν σύγχρονο καπιταλισμό », *S. ou B*, τεύχ. 33 σ. 75 ἐπ. [*Capitalisme moderne et révolution*, I, ὁπ.π., σ. 137 ἐπ.].

^α Εἶναι προφανές ὅτι οἱ ἀνάγκες, μέ τήν κοινωνικο-ἱστορική ἔννοια (πού δέν εἶναι ἐκεῖνη τῶν βιολογικῶν ἀναγκαιοτήτων) εἶναι ἕνα προϊόν τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ.

Τό « φαντασιακό » πού ἀντισταθμίζει τή μὴ-ἱκανοποίηση αὐτῶν τῶν ἀναγκῶν δέν εἶναι συνεπῶς παρά ἕνα δευτερεύον καί παράγωγο φαντασιακό. Ἐπειδή εἶναι καί γιά μερικῆς σύγχρονης ψυχαναλυτικῆς τάσεως, γιά τίς ὁποῖες τό φαντασιακό « συρράφει » ἕνα πρωταρχικό ἀνοιγμα ἢ σχάση τοῦ ὑποκειμένου. Ἀλλά αὐτό τό ἀνοιγμα ὑπάρχει μόνο μέσω τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ τοῦ ὑποκειμένου. Θά ἐπαλέθουμε λεπτομερῶς στό δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου.

αὐτή ἡ αντίληψη παραγνωρίζει τελείως τόν ρόλο τοῦ φαντασιακοῦ, ἡ δηλαδή τό φαντασιακό βρίσκεται στή ρίζα τόσο τῆς ξένωσης, ὅσο καί τῆς δημιουργίας μέσα στήν ἱστορία.

Διότι ἡ δημιουργία προϋποθέτει, τό ἴδιο ὅπως καί ἡ ξένωση, τήν ἱκανότητα νά προσφέρουμε στόν ἑαυτοῦ μας κάτι πού δέν ὑπάρχει (πού δέν εἶναι μέσα στήν αντίληψη, ἢ πού δέν δίδεται μέσα στίς συμβολικῆς ἐκφράσεις τῆς ἤδη συγκροτημένης ὀρθολογικῆς σκέψης). Καί δέν μποροῦμε νά διακρίνουμε τό φαντασιακό πού δρᾷ στή δημιουργία, ἀπό τό « ἀπλῶς καί μόνο » φαντασιακό, λέγοντας ὅτι τό πρῶτο « προλαμβάνει » μιᾶ μὴ ἀκόμη δεδομένη πραγματικότητα, ἀλλά « ἐπαληθεύεται » ἐν τῆς συνέχειᾳ. Διότι θά ἔπρεπε πρῶτα νά ἐξηγήσουμε πῶς αὐτή ἡ « πρόκληση » θά μποροῦσε νά συντελεσθεῖ χωρὶς ἕνα φαντασιακό, καί τί θά ἐμποδίζε αὐτό τό φαντασιακό ἀπό τό νά παρεκτραπεῖ. Ἐπειτα, τό οὐδέποτε τῆς δημιουργίας δέν εἶναι « ἀνακάλυψη », ἀλλά συγκρότηση τοῦ φαντασιακοῦ· ἡ τέχνη δέν ἀνακαλύπτει, συγκροτεῖ· καί ἡ σχέση αὐτοῦ τοῦ φαντασιακοῦ ἀπὸ τὸ « πραγματικό », σχέση ἀσφαλῶς ἐξαιρετικῆς ἀπλοπλοχῆς, δέν εἶναι πάντως σχέση ἐπαλήθευσης. Καί στό κοινωνικό ἐπίπεδο, πού ἀποτελεῖ ἐδῶ τό κεντρικό μας ἐνδιαφέρον, ἡ ἀνάπτυξη νέων θεσμῶν καί νέων τρόπων ζωῆς, δέν εἶναι μιᾶ « ἀνακάλυψη »· εἶναι μιᾶ ἐνεργὸς συγκρότηση. Οἱ Ἀθηναῖοι δέν βρῆκαν τή δημοκρατία ἀνακάλυψαν σ' ἄλλα ἀγριολούλουδα πού φύτεωναν στήν Πνύκα, καί οἱ Ἰταλινοὶ ἐργάτες δέν ξέθαψαν τήν Κομμούνια σκάδοντας τά βουλεβάρτα. Καί οὔτε « ἀνακάλυψαν », καί οἱ μὲν καί οἱ δέ, αὐτούς τούς θεσμούς στόν οὐρανὸ τῶν ιδεῶν, μετὰ ἀπὸ ἐπιθεώρηση ὅλων τῶν μορφῶν ἀνακάλυψαν τῆς ἀνακάλυψης πού βρίσκονται ἐκεῖ αἰώνια ἐκτεθειμένες καί τακτοποιημένες στίς διτρίνες τους. Ἐφεύραν κάτι, πού ἀσφαλῶς ἀποδείχθηκε βιώσιμο μέσα στίς δεδομένες περιστάσεις, ἀλλά πού μέ τή σειρά του, ἀπὸ τὴν πρώτη κιόλας στιγμή πού ἄρχισε νά ὑπάρχει, τίς τροποποίησε σημαντικά – καί τό ὁποῖο ἄλλωστε, εἴκοσι πέντε αἰῶνες ἢ ἑκατὸ χρόνια μετὰ, ἐξακολουθεῖ νά εἶναι « παρόν » μέσα στήν ἱστορία. Αὐτή ἡ « ἐπαλήθευση » δέν ἔχει καμιά σχέση μέ τήν ἐπαλήθευση, μέ τόν περίπλου τοῦ φαντασιακοῦ, τῆς ιδέας ὅτι ἡ γῆ εἶναι στρογγυλή – ιδέα πού καὶ αὐτή ἀλλάζει στήν ἀρχὴ κάτι πού δέν ὑπάρχει στήν αντίληψη, ἀλλά πού ἀναφέρεται σέ ἕνα ἤδη συγκροτημένο πραγματικό²⁹.

Φυσικά, πάντα κάποιος θά μπορεῖ νά πεῖ ὅτι αὐτές οἱ ἱστορικῆς δημιουργίες εἶναι ἀπλῶς προοδευτικῆ ἀνακάλυψη τῶν δυνατοτήτων, πού περιέχονται μέσα σέ ἕνα ἰδεατό καί « προ-συγκροτημένο » ἀπόλυτο σύστημα. Ὅμως μιᾶ καί αὐτό τό ἀπόλυτο σύστημα ὅλων τῶν δυνατῶν μορφῶν δέν μπορεῖ ἐξ ὀρισμοῦ ποτέ νά ἀποδειχθεῖ, καί δέν εἶναι παρόν στήν ἱστορία, ἡ ἀντίρρηση εἶναι ἀνευ ἀντικειμένου καί ἀποτελεῖ λογομαχία. Ἐκ τῶν ὑστέρων, θά μπορεῖ κανεὶς πάντα νά πεῖ γιά ἕνα ἰστορικό γεγονός ὅτι ἦταν ἰδεατὰ δυνατὰ. Εἶναι μιᾶ κενὴ ταυτολογία, καί δέν μᾶς μαθαίνει τίποτα.

Όταν λοιπόν ισχυρίζονται ότι, στην περίπτωση του θεσμού, το φαντασιακό δεν παίζει ρόλο παρά διότι υπάρχουν « πραγματικά » προβλήματα που οι άνθρωποι δεν κατορθώνουν να επιλύσουν, ξεχνούν, εντός, ότι οι άνθρωποι δεν κατορθώνουν ακριβώς να επιλύσουν αυτά τα πραγματικά προβλήματα, εάν τό κατορθώνουν, παρά διότι έχουν την ικανότητα του φαντάζεσθαι· και, αφ' ετέρου, ότι αυτά τὰ πραγματικά προβλήματα δεν μπορούν να αποτελούν προβλήματα, δεν συγκροτούνται ως αυτά τὰ συγκεκριμένα προβλήματα που ή άλφα ή βήτα εποχή κοινωνία αναλαμβάνει να επιλύσει, παρά σέ συνάρτηση μ' ένα κεντρικό φαντασιακό τής συγκεκριμένης εποχής ή κοινωνίας. Τοῦτο δέν σημαίνει ότι αυτά τὰ προβλήματα ἐπινοούνται ἐκ τῶν ἐνότων, ἀναδύονται ἀπὸ τοῦ μηδενός και μέσα στό κενό. Τοῦτο σημαίνει ότι αὐτό που, γιά κάποιον, ἡ κοινωνία, ἀποτελεῖ πρόβλημα ἐν γένει (ή προβάλλει ὡς τέτοιο σ' ένα δεδομένο ἐπίπεδο εἰδίκευσης και συγκεκριμενοποίησης), εἶναι ἀξιοπρόσφορο στο ἀπό τόν ἐν γένει τρόπο τοῦ εἶναι του, ἀπό τό, ἀκριβώς, προβληματικό νόημα μέ τό ὁποῖο ἐπενδύει τόν κόσμο και τή θέση του μέσα σ' αὐτόν, νόημα που ὡς τέτοιο δέν εἶναι οὔτε ἀληθές, οὔτε ψευδές, οὔτε ἐπαληθεύσιμο οὔτε παραποιήσιμο σέ σχέση μέ « πραγματικά » προβλήματα και τήν « ἀληθή » τους λύση, ἐκτός μέσα σέ μιὰ ἐντελῶς εἰδική ἐκδοχή, στήν ὁποία θά ἐπανέλθουμε.

Προκειμένου περί τής ἱστορίας ἐνός ἀτόμου, τί νόημα ἔχει νά ποῦμε ότι οἱ φαντασιακοί του σχηματισμοί δέν ἀποκτοῦν σπουδαιότητα, δέν παίζουν ρόλο, παρά διότι « πραγματικοί » παράγοντες – ή καταστολή τῶν ἐνορμήσεων, ἕνας τραυματισμός – εἶχαν ἤδη δημιουργήσει μιὰ σύγκρουση; Τό φαντασιακό δρᾷ σ' ἕνα πεδίο, ὅπου ὑπάρχει καταστολή τῶν ἐνορμήσεων, και δάσει ἐνός ή περισσοτέρων τραυμάτων· αὐτή ὅμως ή καταστολή τῶν ἐνορμήσεων ὑπάρχει πάντα, τί εἶναι δέ αὐτό που συνιστᾷ ἕνα τραῦμα; Ἐξω ἀπό ὀριακές περιπτώσεις, ἕνα συμβάν δέν εἶναι τραυματικό παρά ὡς « βιωμένο ὡς τέτοιο » ἀπό τό ἄτομο, αὐτή δέ ή φράση στήν προκειμένη περίπτωση σημαίνει: διότι τό ἄτομο ἀποδίδει στό τραυματικό συμβάν μιὰ δεδομένη σημασία ή ὁποία δέν εἶναι ή « κανονική » του σημασία, ή που ἐν πάση περιπτώσει δέν ἐπιβάλλεται ἀναπόφευκτα ὡς τέτοια³⁰.

Κατά τόν ἴδιο τρόπο, στήν περίπτωση μιᾶς κοινωνίας, ή ἰδέα ότι οἱ φαντασιακοί της σχηματισμοί « ἐγκαθίστανται ὡς κράτος ἀνεξάρτητο μέσα στά σύννεφα », διότι ή συγκεκριμένη κοινωνία δέν κατορθώνει νά ἐπιλύσει « μέσα στήν πραγματικότητα » τὰ προβλήματά της, εἶναι ἀληθής στό δεύτερο ἐπίπεδο, ἀλλ' ὄχι στό πρωταρχικό. Διότι αὐτό δέν ἔχει νόημα παρ' ὅσον ἂν μπορούμε νά ποῦμε ποιό εἶναι τό πρόβλημα τής

κοινωνίας, πρόβλημα που ή κοινωνία ἀδυνατεῖ, πρόσκαιρα, νά ἐπιλύσει. Ἡ ἀπάντηση ὅμως σ' αὐτό τό ἐρώτημα εἶναι ἀδύνατη, ὄχι διότι οἱ ἔρευμας δέν ἔχουν προχωρήσει ἀρκετά ή διότι ή γνώση μας εἶναι σχετικῶς εἶναι ἀδύνατη, διότι τό ἐρώτημα δέν ἔχει νόημα. Δέν ὑπάρχει ἕνα πρόβλημα που εἶναι τό πρόβλημα τής κοινωνίας. Δέν ὑπάρχει « κάτι » που οἱ ἄνθρωποι θέλουν βαθιά, και τό ὁποῖο δέν μπόρεσαν ὡς τώρα ν' ἐπιλύσουν, διότι ή τεχνική ἦταν ἀνεπαρκής ή και διότι ή κοινωνία ἦταν χωρισμένη σέ τάξεις. Οἱ ἄνθρωποι ἦταν, ἀτομικά και συλλογικά, αὐτό τό θέλω, αὐτή ή ἀνάγκη, αὐτό τό πράττω, που κάθε φορά ἔχει κάτι ἄλλο ὡς ἀντικείμενο στόν ἑαυτό του, και, ὡς ἐκ τούτου, ἕναν ἑαυτό « ὀρισμό » τοῦ ἑαυτοῦ του.

Ἀποφασίζοντας ότι τό φαντασιακό δέν ἀναδύεται – ή δέν παίζει ἕνα ρόλο – ἀπὸ διότι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀνίκανος νά λύσει τό πραγματικό του πρόβλημα, προϋποθέτουμε ότι ξέρουμε και μπορούμε νά ποῦμε ποιό εἶναι αὐτό τό πραγματικό πρόβλημα, παντοῦ και πάντοτε, και ότι αὐτό ἦταν, ἦταν και θά εἶναι παντοῦ και πάντοτε τό ἴδιο (διότι, ἂν ἀλλάξει, εἴμαστε ἀδύνατοι νά ἐρωτήσουμε γιατί, και ἀναγόμαστε ἔτσι στό προηγούμενο ἐρώτημα). Και προϋποθέτουμε ότι ξέρουμε, και ότι μπορούμε νά ποῦμε, αὐτό που εἶναι και θέλει ή ἀνθρωπότητα, αὐτό πρὸς τό ὁποῖο ἔχουμε, ὅπως τό λέμε (ή νομίζουμε ότι μπορούμε νά τό ποῦμε) γιά τὰ ἀντικείμενα.

Στό αὐτό τό ἐρώτημα οἱ μαρξιστές δίνουν πάντοτε μιὰ διπλή ἀπάντηση, μιὰ ἀπάντηση ἀντιφατική, τής ὁποίας καμιά « διαλεκτική » δέν μπορεῖ νά καλύψει τή σύγκρουση και, ὀριακά, τήν κακοπιστία:

« Η ἀνθρωπότητα εἶναι αὐτό που πεινάει.

« Η ἀνθρωπότητα εἶναι αὐτό που θέλει τήν ἐλευθερία – ὄχι τήν ἐλευθερία τής πείνας, ἀλλά τήν ἐλευθερία ἀπλῶς, γιά τήν ὁποία θά συμφωνήσουμε τελείως ότι δέν ἔχει οὔτε μπορεῖ νά ἔχει ἕνα ἐν γένει καθορισμένο ἀντικείμενο ».

« Η ἀνθρωπότητα πεινάει, ἀσφαλῶς! Ἄλλά πεινάει γιά τί πράγμα, και πεινάει ἀκόμη, στήν κυριολεξία, ὅσον ἀφορᾷ στό ἐν δεύτερον τῶν ἰσχυρίσεων της, και αὐτή ή πείνα πρέπει ὁποσοδήποτε νά ἱκανοποιηθεῖ. Ἄλλά πεινάει τάχα μόνο γιά τροφή; Και σέ τί διαφέρει τότε ἀπό τούς σπόγγους ή τά κοράλια; Γιατί αὐτή ή πείνα, μόλις ἱκανοποιηθεῖ, ἀφήνει ἄλυτα ἐρωτήματα, ἄλλα αἰτήματα νά ἐμφανισθοῦν; Γιατί ή ζωή τῶν κοινωνικῶν στρωμάτων που ἀνέκαθεν εἶχαν τή δυνατότητα νά ἱκανοποιοῦν τήν πείνα τους, ή ὀλόκληρων κοινωνιῶν σήμερα που μπορούν και τό κατορθώνουν, δέν ἔγινε ἐλεύθερη – ή δέν ξανάγινε φυτική; Γιατί ὁ κομμουνισμός τής πείνας, ή ἀσφάλεια, τό κατά βούλησιν συνουσιάζεσθαι στίς κοινωνικῶς ἀνεξαρτητικῶς κοινωνίες, ἀλλά και ὄλο και περισσότερο σέ ὄλες τίς σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες (ἕνα δισεκατομμύριο ἀτόμων) δέν εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἀνάδυση αὐτόνομων ἀτόμων και κοινωνικῶν ὁμά-

³⁰ Τό τραυματικό συμβάν εἶναι πραγματικό ὡς συμβάν και φαντασιακό ὡς τραυματικό.

δων ; Ποιά είναι η ανάγκη πού αυτοί οι πληθυσμοί δέν μπορούν νά ικανοποιήσουν ; Ἡ ἀπάντηση ὅτι αὐτή ἡ ανάγκη διατηρεῖται συνεχῶς ἀνικανοποίητη ἀπό τήν τεχνική πρόοδο, πού προκαλεῖ τήν ἐμφάνιση ἄλλων ἀναγκῶν, ἢ ἀπό τήν ὑπαρξη προνομιοῦχων στρωμάτων πού δείχνουν, στά ἄλλα, ἄλλους τρόπους ικανοποίησης τῶν ἀναγκῶν – σημαίνει παραδοχή αὐτοῦ πού θέλουμε νά πούμε : ὅτι αὐτή ἡ ανάγκη δέν φέρει μέσα της τόν ὀρισμό ἑνός ἀντικειμένου πού θά μπορούσε νά τήν καλύψει, ὅπως ἡ ανάγκη ἀναπνοῆς ἔχει ὡς ἀντικείμενο τόν ἀτμοσφαιρικό ἀέρα, ὅτι γεννᾶται ἱστορικά, ὅτι καμιά συγκεκριμένη ανάγκη δέν εἶναι ἡ ανάγκη τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει πεινάσει καί πεινάει γιά τροφή, ἀλλά ἔχει πεινάσει καί γιά ροῦχα, καί μετά γιά ροῦχα ἄλλα ἀπό τά περσινά, ἔχει πεινάσει γιά αὐτοκίνητα καί γιά τηλεόραση, γιά ἐξουσία καί γιά ἀγιοσύνη, γιά ἀσκητισμό καί γιά ἀκολασία, γιά μυστικισμό καί γιά ὀρθολογική γνώση, ἔχει πεινάσει γιά ἀγάπη καί ἀδελφοσύνη, ἀλλά καί γιά τά ἴδια της τά πτώματα, ἔχει πεινάσει γιά γιορτές καί γιά τραγωδίες, καί τώρα φαίνεται ὅτι πεινάει γιά Σελήνη καί γιά πλανήτες. Χρειαζεται μιά γερή δόση κρετινισμού γιά νά μπορέσει κανεῖς νά ἰσχυρισθεῖ ὅτι ὄλες αὐτές τίς πείνες τίς ἐπινόησε γιατί δέν κατόρθωνε νά φάει ἢ νά γαμήσει ἀρκετᾶ.

Ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι αὐτή ἡ συγκεκριμένη ανάγκη πού συνοδεύεται ἀπό τό συμπληρωματικό « σωστό ἀντικείμενο » της, μιά κλειδαριά μέ τό κλειδί της (πού πρέπει νά τό βροῦμε ἢ νά τό κατασκευάσουμε). Ὁ ἄνθρωπος δέν μπορεί νά ὑπάρξει παρά ὀριζόμενος κάθε φορά ὡς ἕνα σύνολο ἀναγκῶν καί ἀντιστοίχων ἀντικειμένων, ὑπερβαίνει ὅμως πάντοτε αὐτούς τούς ὀρισμούς – καί, ἂν τούς ὑπερβαίνει (ὄχι μόνο σέ ἕνα διηγετικές δυνάμει, ἀλλά μέσα στήν πραγματικότητα τῆς ἱστορικής κίνησης), τοῦτο συμβαίνει διότι ἐξέρχονται ἀπό τόν ἑαυτό του, διότι τούς ἐπινοεῖ (ὄχι βέβαια ἀρθαίρετα, ὑπάρχει πάντοτε ἡ φύση, τό *minimum* τῆς συνόχης πού ἀπαιτεῖ ἡ λογικότητα, καί ἡ προηγούμενη ἱστορία), διότι συνεπῶς τούς ποιεῖ ποιώντας, καί ποιώντας τόν ἑαυτό του, καί διότι κανένας λογικός, φυσικός ἢ ἱστορικός ὀρισμός δέν ἐπιτρέπει τήν ὀριστική παγίωσή τους. « Ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι αὐτό πού εἶναι, καί πού εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι », ἔλεγε ἤδη ὁ Χέγκελ.

Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες

Εἶδαμε ὅτι δέν μπορούμε νά κατανοήσουμε τούς θεσμούς, κι ἀκόμη λιγότερο τό σύνολο τῆς κοινωνικής ζωῆς, σάν ἕνα ἀπλῶς λειτουργικό σύστημα, σάν μιά συναρθρωμένη σειρά διευθετήσεων πού τελοῦν ἐν δουλεία ικανοποίησης τῶν ἀναγκῶν τῆς κοινωνίας. Διότι κάθε ἐρμηγεία αὐτοῦ τοῦ τύπου ἐγείρει ἀμέσως τό ἐρώτημα : λειτουργικό ὡς πρὸς

τι καί γιά ποιό σκοπό – ἐρώτημα πού δέν ἔχει ἀπάντηση μέσα σέ μιά λειτουργική προοπτική³¹. Οἱ θεσμοί εἶναι ἀσφαλῶς λειτουργικοί, καθόσον ὀφείλουν ἀναγκαστικά νά ἐξασφαλίσουν τήν ἐπιβίωση τῆς συγκεκριμένης κοινωνίας³². Ἡδη ὁμως, αὐτό πού ὀνομάζουμε « ἐπιβίωση » ἔχει ἕνα ἐντελῶς διαφορετικό περιεχόμενο ἀνάλογα μέ τήν κοινωνία πού ἐξετάζουμε· καί πέρα ἀπό αὐτή τήν πλευρά τοῦ ζητήματος, οἱ θεσμοί εἶναι « λειτουργικοί » σέ σχέση μέ σκοπούς πού δέν ἐξαρτῶνται οὔτε ἀπό τή λειτουργικότητα, οὔτε ἀπό τό ἀντίθετό της. Μιά θεοκρατική κοινωνία, μιά κοινωνία διευθετημένη οὐσιαστικά γιά νά ἐπιτρέψει σέ ἕνα στρώμα ἀρχόντων νά θρῖσκονται σέ ἀτέλειωτους πολέμους, ἢ τέλος μιά κοινωνία, ὅπως ἡ σύγχρονη καπιταλιστική, πού δημιουργεῖ μιά συνεχῆ ροή νέων « ἀναγκῶν » καί ἐξαντλεῖται γιά νά τίς ικανοποιήσει, δέν μποροῦν οὔτε νά περιγραφοῦν, οὔτε νά κατανοηθοῦν στήν ἴδια τους τή λειτουργικότητα παρά μόνο σέ σχέση μέ δλέψεις, προσανατολισμούς, ἀλυσίδες σημασιῶν, οἱ ὁποῖες ὄχι μόνο ξεφεύγουν ἀπό τή λειτουργικότητα, ἀλλά καί κατά μέγα μέρος τήν καθιστοῦν ὑποτελή τους.

Οὔτε μπορούμε νά κατανοήσουμε τούς θεσμούς ἀπλῶς σάν ἕνα συμβολικό δίκτυο³³. Οἱ θεσμοί σχηματίζουν ἕνα συμβολικό δίκτυο, ἀλλά

³¹ « ... ὅτι μιά κοινωνία λειτουργεῖ εἶναι μιά κοινοτοπία, ὅτι ὁμως τό πᾶν σέ μιά κοινωνία λειτουργεῖ εἶναι παραλογοισμός. », Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Παρίσι, 1958, σ. 17.

³² Ἀλλά κι αὐτό, ὄλωςτε, περιέχει προβλήματα: ὑπενθυμίσαμε ἤδη τήν ὑπαρξη θεσμῶν δυσλειτουργικῶν, ἰδίως στίς σύγχρονες κοινωνίες, ἢ τήν ἀπουσία θεσμῶν πού θά ἦταν ἀναγκαῖοι γιά ὀρισμένες λειτουργίες.

³³ Ὅπως φαίνεται νά θέλει νά κάνει ὄλο καί περισσότερο ὁ Claude Lévi-Strauss. Βλέπε κυρίως τό *Totémisme aujourd'hui*, Παρίσι, 1962, καί τή συζήτηση μέ τόν Paul Ricoeur στό *Esprit*, Νοέμβρ. 1963, κυρίως σελ. 636: « Λέτε... ὅτι ἡ *Pensée Sauvage* κάνει μιά ἐπιλογή ὑπέρ τοῦ συντακτικοῦ καί κατά τῆς σημασιολογίας· γιά μένα δέν τίθεται θέμα ἐπιλογῆς... τό νόημα προκύπτει πάντοτε ἀπό τόν συνδυασμό στοιχείων πού δέν εἶναι καθ' ἑαυτά σημαίνοντα... τό νόημα ἀνάγεται πάντα σέ κάτι ἄλλο... πίσω ἀπό κάθε νόημα ὑπάρχει ἕνα μή-νόημα, τό δέ ἀντίθετο δέν εἶναι ἀληθές... ἡ σημασία εἶναι πάντοτε φαινομενική ». Ἐπίσης, *le Cru et le Cuit*, Παρίσι, 1964: « Δέν ἰσχυρίζομαστε λοιπόν ὅτι δείχνουμε πῶς οἱ ἄνθρωποι νοοῦν μέσα στοῦς μύθους, ἀλλά πῶς οἱ μύθοι νοοῦνται οἱ ἴδιοι μέσα στοῦς ἀνθρώπους καί ἐν ἀγνοία τους. Καί ἴσως... ἐπιβάλλεται νά πᾶμε ἀκόμα πῶς μακριά, κάνοντας ἀφαίρεση κάθε ὑποκειμένου, γιά νά θεωρήσουμε ὅτι, κατά κάποιο τρόπο, οἱ μύθοι νοοῦνται μεταξύ τους. Διότι ἐδῶ ἔχουμε νά βγάλουμε ὄχι τόσο αὐτό πού ὑπάρχει μέσα στοῦς μύθους... ἀλλά τό σύστημα τῶν ἀξιωματικῶν καί τῶν αἰτημάτων πού ὀρίζουν τόν καλύτερο δυνατό κώδικα, ἱκανό νά δώσει μιά κοινή σημασία σέ ἀσυνείδητες ἐπεξεργασίες... » (σ. 20, ὑπογραμμ. στό κείμενο). Ὡς πρὸς αὐτή τή σημασία, « ... στήν ἐρώτηση, σέ ποιό ἔσχατο σημαίνοντο παραπέμπουν αὐτές οἱ σημασίες πού σημαίνουν ἢ μίαν ἄλλη, ἀλλά πού τελικά καί ὄλες μαζί πρέπει νά ἀναφέρονται σέ κάτι, ἢ μοναδική ἀπάντηση πού ὑπαινίσσεται αὐτό τό διβλίον εἶναι ὅτι οἱ μύθοι σημαίνουν τό πνεῦμα πού τούς ἐπεξερ-

αυτό τό δίκτυο παραπέμπει, έξ όρισμοϋ, σέ κάτι πέρα από τό συμβολισμό. Κάθε καθαρά συμβολική έρμηνεία τών θεσμών γεννά άμέσως τά έρωτήματα : γιατί αυτό τό σύστημα συμβόλων και όχι άλλο; ποιές είναι οί σημασίες πού μεταφέρονται από τά σύμβολα; ποιό είναι τό σύστημα τών σημειομένων στο όποιο παραπέμπει τό σύστημα τών σημειόντων; γιατί και πώς τά συμβολικά δίκτυα καταφέρνουν νά αυτονομηθοϋν; Και ήδη ύποψιάζεται κανείς ότι οί άπαντήσεις σ' αυτά τά έρωτήματα είναι βαθιά συνδεδεμένες μεταξύ τους.

α) Τό νά κατανοήσουμε, στο μέτρο του δυνατού, τήν « έπιλογή », από μία κοινωνία, του συμβολισμού της, άπαιτεί νά ξεπεράσουμε τίς τυπικές ή έστω και « δομικές » θεωρήσεις. Όταν λένε, σχετικά μέ τόν τοτεμισμό, ότι όρισμένα είδη ζώων έπενδύονται τοτεμικά όχι γιατί είναι « κατάλληλα προς δρώσιν » αλλά « κατάλληλα προς σκέψιν »³⁴, άποκαλύπτουν μία άλήθεια άσφαλώς σημαντική. Όμως αυτό δέν πρέπει νά συσκοτίσει τά έρωτήματα πού άκολουθοϋν : Γιατί αυτά τά είδη είναι « καταλληλότερα προς σκέψιν » από άλλα; Γιατί επιλέχτηκε αυτό τό ζεύγος αντιθέσεων, κατά προτίμησιν τών αναρίθμητων άλλων πού προσφέρει ή φύση; Ποιός θά τά σκεφθεί, πότε και πώς ; Μέ λίγα λόγια, αυτή ή άλήθεια δέν πρέπει νά χρησιμεύει για νά έξαφανίσει τό ζήτημα του περιεχομένου, για νά έξαλείψει τήν αναφορά στο σημειόμενο. Όταν μία φυλή θέτει δύο γένη ως όμόλογα του ζεύγους γεράκι-κουρούνα, άμέσως ανακύπτει τό ζήτημα : Γιατί αυτό τό ζεύγος επιλέχτηκε άνάμεσα σέ όλα τά άλλα πού θά μπορούσαν νά συνδηλώσουν μία διαφορά στή συγγένεια ; Και είναι σαφές ότι τό ζήτημα τίθεται μέ άπειρώς μεγαλύτερη έπιμονή στην περίπτωση τών ιστορικών κοινωνιών³⁵.

β) Τό νά κατανοήσουμε, ή και άπλώς νά συλλάβουμε τόν συμβολισμό

γάζεται μέσω του κόσμου, του όποιου αυτό τό ίδιο άποτελεί μέρος » (αυτ. σ. 346). Όπως ξέρουμε ότι, για τόν Lévi-Strauss, πνεύμα σημαίνει έγκέφαλος και ότι αυτός είναι άκρως της τάξεως τών πραγμάτων, εκτός από τό ότι κατέχει αυτή τήν παράξενή ιδιότητα νά μπορεί νά συμβολίζει τά άλλα πράγματα, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ή δραστηριότητα του πνεύματος συνίσταται στο νά συμβολίζεται αυτό τό ίδιο ως ένα πράγμα προικισμένο μέ τή συμβολιστική δύναμη. Πάντως, αυτό πού έχει σημασία για μάς εδώ, δέν είναι οί φιλοσοφικές άπορίες στίς όποιες οδηγεί αυτή ή θέση, αλλά αυτό πού αφήνει νά διαφύγει σάν ουσιαδές από τό κοινωνικο-ιστορικό.

³⁴ Lévi-Strauss, *Le Totemisme aujourd'hui*, όπ.π., σ. 128.

³⁵ Αυτό τό έρώτημα, ή έπιστήμη πού άς ποϋμε δουλεύει πιο κοντά στον συμβολισμό, ή γλωσσολογία, πρόσφατα τό ξανάθεσε και πάλι. Πρβλ. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Παρίσι, 1963, κεφ. VII. (« Η φωνολογική και ή γραμματική πλευρά της γλώσσας στίς μεταξύ τους σχέσεις »). Κι ακόμα λιγότερο μπορούμε νά άποφύγουμε νά τό θέσουμε στίς άλλες περιοχές της ιστορικής ζωής, όπου ό F. de Saussure δέν θά είχε ποτέ σκεφθεί νά έπεκτείνει τήν αρχή της « αυθαιρεσίας του σημείου ».

μιάς κοινωνίας, σημαίνει νά συλλάβουμε τίς σημασίες πού φέρει. Αυτές οί σημασίες δέν εμφανίζονται παρά καθόσον μεταφέρονται από σημαίνουσες δομές· τοϋτο όμως δέν σημαίνει ότι άνάγονται σέ αυτές, ούτε ότι προκύπτουν μονοσήμαντα ή και ότι καθορίζονται από αυτές. Όταν, μελετώντας τόν μύθο του Οιδίποδα, εμφανίζονται μία δομή πού συνίσταται σέ δυό ζεύγη αντιθέσεων³⁶, ύποδεικνύουν πιθανόν μία προϋπόθεση πού είναι άναγκαία (όπως οί φωνηματικές αντιθέσεις στή γλώσσα) για νά μπορέσει κάτι νά λεχθεί. Όμως τί λέγεται ; Ότιδήποτε ; — δηλαδή τό μηδέν ; Είναι τάχα άδιάφορο εν προκειμένω ότι αυτή ή δομή, αυτή ή πολυόροφη όργάνωση ιδιαιτέρων σημειόντων και σημειομένων, εκπέμπει τελικά μία συνολική σημασία, ή ένα διαρθρωμένο νόημα, τήν άπαγόρευση και τήν κύρωση της αίμομιξίας, και, ως εκ τούτου, τή σύσταση του ανθρώπινου κόσμου ως αυτή τήν τάξη συνύπαρξης, όπου ό άλλος δέν είναι άπλό αντικείμενο του πόθου μου, αλλά ύπάρχει για τόν έαυτό του και διατηρεί μ' έναν τρίτο σχέσεις, στίς όποιες μου άπαγορεύεται νά ύπεισέλθω ; Και όταν πάλι μία δομική άνάλυση άνάγει ένα όλόκληρο σύνολο αρχαϊκών μύθων στην πρόθεσή τους νά σημάνουν, μέσω της αντίθεσης ώμου-ψημένου, τή μετάδοση από τή φύση στον πολιτισμό³⁷, δέν είναι σαφές ότι τό κατ' αυτό τόν τρόπο σημειόμενο περιεχόμενο κατέχει ένα θεμελιώδες νόημα : τό νόημα του ζητήματος και της έμμονης ιδέας τών αρχών, πού είναι μορφή και μέρος της έμμονης ιδέας της ταυτότητας, του είναι της κοινωνικής ομάδας πού τό θέτει ; Αν ή εν λόγω άνάλυση είναι άληθής, τότε σημαίνει τό έξής: οί άνθρωποι διερωτώνται τί είναι ό ανθρώπινος κόσμος — και άπαντοϋν μέ ένα μύθο : ό ανθρώπινος κόσμος είναι εκείνος πού ύποβάλλει τά φυσικά δεδομένα σ' ένα μετασχηματισμό (έκει όπου τά τροφίμα ψήνονται)· πρόκειται τελικά για μία όρθολογική άπάντηση πού δίδεται μέσα στο φαντασιακό μέ μέσα συμβολικά. Υπάρχει ένα νόημα πού δέν μπορεί ποτέ νά δοθεί ανεξάρτητα από κάθε σημείο, αλλά πού είναι κάτι άλλο άπ' τήν αντίθεση τών σημείων, και πού δέν συνδέεται κατ' ανάγκην μέ καμιά ιδιαίτερη σημαίνουσα δομή, άφοϋ είναι, όπως έλεγε ό Shannon, αυτό πού μένει άμετάβλητο, όταν ένα μήνυμα μεταφράζεται από έναν κώδικα σέ άλλο, και μάλιστα, θά μπορούσαμε νά προσθέσουμε, αυτό πού επιτρέπει νά όρίσουμε, μέσα στον ίδιο κώδικα, τήν έστω και μερική ταυτότητα μηνυμάτων, τών όποιων ή κατασκευή είναι διαφορετική. Είναι άδύνατο νά ύποστηριχθεί ότι τό νόημα είναι άπλώς αυτό πού προκύπτει άπ' τόν συνδυασμό τών σημείων³⁸. Μπορούμε έξίσον νά ποϋμε ότι ό συνδυασμός τών σημείων προκύπτει από τό νόημα, διότι επιτέλους ό κόσμος δέν εί-

³⁶ Βλ. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, όπ.π., σ. 235-243.

³⁷ Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, όπ.π.

³⁸ Όπως τό κάνει ό Lévi-Strauss στο *Esprit*, όπ.π.

ναι φτιαγμένος μόνο από ανθρώπους που έρμηνεύουν τόν λόγο των άλλων· για να υπάρξουν αυτοί που έρμηνεύουν, πρέπει πρώτα κάποιος να μιλήσουν, και να μιλήσουν σημαίνει να επιλέξουν σημεία, να διατάξουν, να ξαναρχίσουν, να διορθώσουν τα σημεία που έχουν ήδη επιλέξει – και τούτο σέ συνάρτηση με ένα νόημα. Ο στρουκτουραλιστής μουσικολόγος είναι ένα πρόσωπο καθόλα σεβαστό, υπό την προϋπόθεση να μην ξεχνά ότι οφείλει την ύπαρξή του (από την οικονομική, αλλά και από την οντολογική άποψη) σέ κάποιον άλλο, ο οποίος, πριν από αυτόν, διέτρεξε τόν αντίστροφο δρόμο· συγκεκριμένα στόν δημιουργό μουσικό, ο οποίος (συνειδητά ή ασυνειδητά, αδιάφορο) έθεσε και μάλιστα διάλεξε αυτές τις « αντιθέσεις σημείων », έσθησε νότες στήν παρτιτούρα, έμπλούτισε ή φτώχυνε την άρμονία, έμπιστευτήκε τελικά στά ξύλινα πνευστά τή φράση που άρχικά προόριζε για τά χάλκινα, οδηγημένος από μία μουσική σημασία που είχε να εκφράσει (και ή όποια, άσφαλώς, δέν παύει να έπηρεάζεται, όσο διαρκεί ή έργασία της σύνθεσης, από τά σημεία που διαθέτει ο χρησιμοποιούμενος κώδικας, μέσα στή μουσική γλώσσα που υιοθέτησε ο συνθέτης – αν και τελικά ένας μεγάλος συνθέτης τροποποιεί αυτή την ίδια γλώσσα και συγκροτεί μαζικά τά δικά του σημαίνοντα). Τό ίδιο ισχύει και για τόν στρουκτουραλιστή μυθολόγο ή ανθρωπολόγο, μέ τή διαφορά ότι εδώ δημιουργός είναι μία όλόκληρη κοινωνία, ή ανασυγκρότηση των κωδίκων είναι πολύ πιο ριζική, και πολύ πιο κρυφή – μέ λίγα λόγια, ή συγκρότηση των σημείων σέ συνάρτηση με ένα νόημα είναι μία υπόθεση άπειρος πολυπλοκότερη. Θεωρώντας κανείς τό νόημα σάν απλό « άποτέλεσμα » της διαφοράς των σημείων, μεταμορφώνει τις αναγκαίες συνθήκες της *ανάγνωσης* της ιστορίας σέ ικανές συνθήκες της *ύπαρξής της*. Και βέβαια, αυτές οι συνθήκες *ανάγνωσης* είναι ήδη έγγενεις συνθήκες *ύπαρξης*, άφου ιστορία ύπάρχει μόνο λόγω του ότι οι άνθρωποι *επικοινωνούν* και *συνεργάζονται* μέσα σ' ένα συμβολικό περιβάλλον. Αυτός όμως ο συμβολισμός είναι ο ίδιος *δημιουργημένος*. Η ιστορία δέν ύπάρχει παρά μέσα στή « γλώσσα » (κάθε είδος γλώσσας) και μέσω αυτής, αλλά αυτή τή γλώσσα ή ίδια ή ιστορία την παρέχει στόν έαυτό της, τή συγκροτεί, τή μετασχηματίζει. Αγνοώντας αυτή την πτυχή του ζητήματος, θέτουμε για πάντα την πολλαπλότητα των συμβολικών (και άρα θεσμικών) συστημάτων και τή διαδοχή τους ως άνεπεξέργαστα γεγονότα, σχετικά μέ τά όποια δέν θά είχαμε τίποτα να πούμε (κι άκόμη λιγότερο να πράξουμε), *έξαλείφουμε* τό ιστορικό πρόβλημα κατ' έξοχήν : τή *γένεση* του νοήματος, τή παραγωγή καινούργιων συστημάτων σημασιμμένων και σημασιόντων. Και, αν αυτό *άληθεύει* για τήν ιστορική συγκρότηση νέων συμβολικών συστημάτων, *άληθεύει* *έξισου* και για τήν ανά πάσα στιγμή χρησιμοποίηση ενός καθιερωμένου και δεδομένου συμβολικού συστήματος. Και ούτε και σ' αυτή την περίπτωση μπορούμε να πούμε, *άπόλυτα*, ότι τό νόημα « προκύπτει » από τήν αντίθεση των

σημείων, *άλλ'* ούτε και τό αντίστροφο· διότι αυτό θά μετέφερε *έδω* σχέσεις αίτιότητας, ή εν πάση περιπτώσει *άσθηξης* *άμφιμονοσήμαντης* *άντιστοιχίας*, που θά *κάλυπταν* και θά *έκμηδένιζαν* αυτό που *άποτελεί* τό *θαυότερο* χαρακτηριστικό του συμβολικού φαινομένου, τή σχετική *άκαθοριστία* του. Στό πιο στοιχειώδες επίπεδο, αυτή ή *άκαθοριστία* *ύποδεικνύεται* ήδη καθαρά από τό φαινόμενο του *ύπερ-καθορισμού* των συμβόλων (πολλά σημασιόμενα μπορούν να προσδεθούν στο ίδιο σημασιονον) – φαινόμενο στο όποιο θά πρέπει να προσθέσουμε τό *άντίστροφο*, που θά μπορούσαμε να *ονομάσουμε* *ύπερ-συμβολισμό* του νοήματος (τό ίδιο σημασιόμενο με περισσότερα σημαίνοντα ως φορείς του· μέσα στόν ίδιο κώδικα ύπάρχουν *ισοδύναμα* μηνύματα, σέ κάθε γλώσσα ύπάρχουν « *χαρακτήρες* *πλεοναστικοί* » κ.λπ.).

Οι άκραιοι τάσεις του στρουκτουραλισμού *άπορρέουν* από τό ότι *ύποκύπτει* πραγματικά στήν « *ουτοπία* του αιώνα », που δέν είναι να « *κατασκευασθεί* ένα σύστημα σημείων *έπάνω* σ' ένα μόνο επίπεδο *διάρθρωσης* »³⁹, αλλά *άσφαλώς* να *έξαλειφθεί* τό *νόημα* (και μέ μία άλλη μορφή, να *έξαλειφθεί* ο άνθρωπος). "Ετσι, *άνάγουν* τό νόημα, στο μέτρο που δέν μπορεί να *ταντισθεί* μ' ένα συνδυασμό σημείων (έστω και ως *άναγκαίο* και *μονοσήμαντο* *άποτέλεσμά* του), σέ μία μη μεταφερόμενη *έσωτερικότητα*, σέ μία « *κάποια* *γεύση* »⁴⁰. Και τούτο, διότι φαίνεται ότι δέν μπορούν να *συλλάβουν* τό νόημα παρά μόνο στήν πιο περιορισμένη *ψυχολογικο-αίσθηματική* *έκδοχή* του. Η *άπαγόρευση* όμως της *άιμομίας* δέν είναι μία *γεύση*· είναι ένας νόμος, δηλαδή ένας θεσμός φορέας *μιάς* *σημασίας*, *σύμβολο*, *μύθος* και *έκφραση* του κανόνα που *παραπέμπει* σ' ένα νόημα *όργανωτικό* *μιάς* *άπειρίας* *άνθρωπίνων* *πράξεων*, που *όρθώνει* στο μέσο του πεδίου του δυνατού τό *τείχος* που *χωρίζει* τό *θεμιτό* από τό *άθέμιτο*, που *δημιουργεί* μία *άξια*, και *άναδιαρθρώνει* *όλο* τό σύστημα των σημασιών, *δίνοντας* *έπί* *παραδείγματι* στήν *έξ* *αίματος* *συγγένεια* ένα περιεχόμενο που δέν είχε « *πριν* ». Η διαφορά *ανάμεσα* στή φύση και στόν πολιτισμό, δέν είναι ή *άπλή* *διαφορά* της *γεύσης* *ανάμεσα* στο *ώμο* και στο *ψημένο*, είναι ένας *κόσμος* *σημασιών*.

γ) Τέλος είναι *άδύνατο* να *παραμερίσουμε* τό *έρώτημα* : *πώς* και *γιατί* τό *συμβολικό* σύστημα των θεσμών *κατορθώνει* να *άυτονομηθεί* ; *πώς* και *γιατί* ή *θεσμική* *δομή*, *άμέσως* *μόλις* *τεθεί*, γίνεται ένας *παράγοντας*, στόν *όποιο* ή *πραγματική* *ζωή* της *κοινωνίας* *ύποτάσσεται* και *κατά* *κάποιο* *τρόπο* *ύποδουλώνεται* ; Η *άπάντηση* ότι *έκ* *φύσεως* ο *συμβολισμός* *άυτονομείται*, θά ήταν *χειρότερη* κι από μία *άθωα* *ταυτολογία*. Αυτό θά *έσήμαινε* ότι *έκ* *φύσεως* τό *ύποκείμενο* *ξενώνεται* στά *σύμβολα* που *χρησιμοποιεί*, και θά *έσήμαινε* *συνεπώς* τήν *κατάργηση* *κάθε* *λόγου*, *κάθε*

³⁹ Lévi-Struss, *Le Cru et le Cuit*, σ. 32.

⁴⁰ Lévi-Strauss, *Esprit*, *δπ.π.*, σ. 637, 641.

διαλόγου, κάθε αλήθειας, θέτοντας ότι διττώποτε λέμε φέρεται από το αυτόματο πεπρωμένο των συμβολικών ἀλλοιώσεων⁴¹. Καί ξέρουμε ἐν πάση περιπτώσει ότι ἡ αὐτονόηση τοῦ συμβολισμοῦ ὡς τέτοιου, στήν κοινωνική ζωή, εἶναι ἕνα φαινόμενο δευτερογενές. Ὅταν ἡ θρησκεία στέκει, μικροτά στήν κοινωνία, ὡς αὐτονομημένος παρίσταντας, τά θρησκευτικά σύμβολα δέν ἔχουν ἀνεξαρτησία καί ἄξια παρά ὅς ἐνοίκηση τῆς θρησκευτικῆς σημασίας, ἡ λάμψη τους εἶναι δανεισμένη – ὅπως τό δείχνει τό γεγονός ὅτι ἡ θρησκεία μπορεῖ νά ἐπενδύσει νέα σύμβολα, νά δημιουργήσι νέα σημαίνοντα, νά καταλάβει ἄλλες περιοχές γιά νά τοῖς δώσει ἱερό χαρακτήρα⁴².

Δέν εἶναι ἀναπόφευκτο νά πέσουμε στίς παγίδες τοῦ συμβολισμοῦ, ἀπό τό γεγονός ὅτι ἀναγνωρίζουμε τή σπουδαιότητά του. Ὁ λόγος δέν εἶναι ἀνεξάρτητος τοῦ συμβολισμοῦ, καί αὐτό σημαίνει κάτι ἐντελῶς ἄλλο ἀπό μιᾶ ἀπλή « ἔξωτερική συνθήκη » : ὁ λόγος περιλαμβάνεται στόν συμβολισμό. Αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι τὸν εἶναι μοιραία ὑποδουλωμένος. Καί κυρίως, αὐτό στό ὅποιο σκοπεῖτε ὁ λόγος εἶναι κάτι ἄλλο ἀπ' τόν συμβολισμό : εἶναι ἕνα νόημα, τό ὅποιο μπορούμε νά ἀντιληφθούμε, νά σκηθεύουμε ἢ νά φαντασθούμε· καί αἱ τρόποι αὐτῆς τῆς σχέσεως μέ τό νόημα, τό κάνουν λόγο ἡ παραλήρημα (πού μαρεῖ νά εἶναι γραμματικά, συντακτικά καί λεξιλογικά τέλει). Ἡ διάκριση, πού μᾶς εἶναι ἀδύνατο νά ἀποφύγουμε, ἀνάμεσα σ' ἐκείνον πού παρατηροῦντας τόν Πύργο τοῦ Ἄιφελ λέει : « Εἶναι ὁ Πύργος τοῦ Ἄιφελ » καί σ' ἐκείνον πού στίς ἴδιες περιστάσεις λέει : « Α ! ἡ γιγαί μου », δέν μπορεῖ νά βρεθῆ παρά μόνο στή σχέση τοῦ σημαίνοντος τοῦ λόγου τους μ' ἕνα κοινωνικό σημαίνοντο τῶν ὁσων πού χρησιμοποιεῖ, καί μ' ἕνα πύργου ἀνεξάρτητο ἀπό κάθε λόγο καί συμβολισμό. Τό νόημα εἶναι αὐτός ὁ ἀνεξάρτητος

⁴¹ Μπορούμε, φυσικά, νά ὑποστηρίξουμε ὅτι εἶναι δυνατή μιᾶ διαγνήσι χρῆση τοῦ συμβολισμοῦ στό ἄσχετο ἐπίπεδο (γιά τή γλώσσα, π.χ.) καί ὅτι δέν εἶναι δυνατή στό σπυλοκό ἐπίπεδο (ὡς πρός τοῦς θεομυστίς). Ἄλλά θά ἔπρεπε νά τό δείξουμε, καί αὐτή ἡ ἀπόδειξη δέν θά μπορούσε προφανῶς νά στηριχθῆ στή γενική φύση τοῦ συμβολισμοῦ ὡς τέτοιου. Δέν λέμε δὲ δέν ὑπάρχει διαφορά ἀνάμεσα στά δύο ἐπίπεδα, οὔτε καί ἐν εἰναι μιᾶ ἀπλή διαφορά βαθμοῦ (μεγαλύτερη ποσικλοκότητι τοῦ κοινωνικοῦ κ.λπ.). Ἄπλως λέμε ὅτι αὐτή δέν ἐξαρτᾶται ἀπό τόν συμβολισμό, ἀλλά ἀπό ἄλλους παράγοντες, συγκεκριμένα ἀπό τόν πολὺ δεινότερο (καί δύσκολο νά ἐξηγηθῆ) χαρακτήρα τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, καί ἀπό τή « ἑλοποίηση » τους. Βλέπε τὸν κῆτο.

⁴² Ἡ κριτική τοῦ « στρουκτουραλισμοῦ » πού σκιαγραφεῖται ἑδῶ, δέν ἀνταποκρίνεται γιά τὸν συγγραφέα ὅς κομῆ « ἐσωτερική ἀναγκασμένη », ἀλλά μόνο στήν ἀνάγκη νά καταπολεμηθῆ ἕνας φρενισμός, ἀπὸ τὸν ὅποιο, πρὶν ἄλλο χρόνο, πολὺ λίγο ξέφυγαν. Θά μπορούσε νά ἐκτεταθῆ καί νά διευρυνθῆ, ἀλλὰ αὐτό δέν ἐπιτελεῖ, στό μέτρο πού ὁ κῆτος τοῦ στρουκτουραλισμοῦ ἔχει ἀρχίσει νά δειλόταται.

πύργου, πού φθάνει στήν ἐμφραση (πού, σ' αὐτὸ τό παράδειγμα, εἶναι ἡ « πραγματική κατάσταση πραγμάτων »).

Θά θέσουμε λοιπὸν ὅτι ὑπάρχουν σημασιῶς σχημά ἀνεξάρτητα ἀπὸ τά σημαίνοντα πού τῶς φέρονται, καί ὁ ὅποιος παίζουν ἕνα ῥόλο στήν ἐπιλογή καί στήν ὀργάνωση αὐτῶν τῶν σημαίνοντων. Αὐτοῖς ὁ σημασιῶς μποροῦν νά ἀντιστοιχοῦν στό ἀντιληπτό, στό ὀρθολογικό, ἢ στό φαντασιακό. Οἱ στενές σχέσεις πού πρακτικὰ ὑπάρχουν πάντοτε ἀνάμεσα σ' αὐτοῖς τοῖς τρεῖς πόλους, δέν πρέπει νά μᾶς κάνουν νά ξεχνοῦμε τήν ἰδιομορφία τους.

Ἄς πάρουμε τό παράδειγμα τοῦ Θεοῦ. Ὅποια καί ἂν εἶναι τά στηρίγματα πού ἡ παράσταση τοῦ Θεοῦ ἀντλεῖ ἀπὸ τό ἀντιληπτό, ὅποια καί ἂν εἶναι ἡ ὀρθολογική ἀποτελεσματικότητά του ὡς ἀρχῆς ὀργανώσεως τοῦ κόσμου γιά ὀρισμένους πολιτισμούς, ὁ Θεός δέν εἶναι οὔτε σημασιῶς πού πραγματικῶς, οὔτε σημασιῶς τοῦ ὀρθολογικοῦ· οὔτε εἶναι σύμβολο ἄλλου πράγματος. Τί εἶναι ὁ Θεός – ὄχι ὡς θεολογική ἔννοια οὔτε ὡς φιλοσοφική ἰδέα – ἀλλὰ γιά μᾶς πού σκοπεύομαστε τί ἀποτελεῖ γ' αὐτοῦς πού πιστεύουν σ' αὐτόν : Δέν μποροῦν νά τὸν ἐπικαλεσθῶν, νά ἀναφερθῶν σ' αὐτόν, παρά μέ τή δοθῆναι συμβόλων, ἔτσι καί ἂν αὐτά περιορίζονται στό « Ὄνομα » – ἀλλὰ γ' αὐτοῦς, καί γιά μᾶς πού θεωροῦν αὐτό τό ἱστορικό φαινόμενο πού συγχροτεῖται ἀπὸ τὸν Θεό καί αὐτοῦς πού πιστεύουν σ' αὐτόν, ὁ Θεός ξεπερνᾶ ἀπεριόριστα αὐτό τό « Ὄνομα », εἶναι κάτι ἄλλο. Ὁ Θεός δέν εἶναι οὔτε τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ, οὔτε ὁ εἰκόνης πού ἕνας λαός μπορεῖ νά ἔχει γ' αὐτόν, οὔτε τίποτε παρόμοιο. Φερόμενος, ὑποδεικνυόμενος ἀπὸ ὅλα αὐτά τά σύμβολα, εἶναι, σέ κάθε θρησκεία, αὐτό πού καθιστᾶ αὐτά τά σύμβολα, σύμβολα θρησκευτικά – μιᾶ κεντρική σημασιῶς, ὀργάνωση σὲ σύστημα σημαίνοντων καί σημαίνοντων, αὐτό πού στηρίζε τή διασταυρούμενη ἐνότητα τὸν μὲν καί τὸν δέ, αὐτό πού ἐπιτελεῖ ἐπίσης τήν ἐπέκταση, τὸν πολλαπλασιασμό καί τὴν τροποποίησή τους. Καί αὐτή ἡ σημασιῶς, πού δέν εἶναι σημασιῶς ἕνός (πραγματικοῦ) ἀντιληπτοῦ, οὔτε μιᾶς (ὀρθολογικῆς) σκέψης, εἶναι μιᾶ σημασιῶς φαντασιακῆς.

Ἄς πάρουμε ἄκόμα αὐτό τό φαινόμενο πού ὁ Μάρξ ὀνόμασε πραγματικοῦ, καί γενικότερα τὸν « ἀπανθρωπισμό » τῶν ὀπίμων πού ἀνήκουν στίς ὑπὸ ἐκμεταλλεῖται τάξεις σὲ ὀρισμένους ἱστορικούς φάσεις : ἕνας σκλάβος θεωρεῖται ὡς ζῶον φωνήν ἔχον, ὁ ἐργάτης σὺν « βίδα τῆς μηχανῆς » ἢ ἀπλὸ ἐπιτόρμημα. Ἐχει μιᾶ σημασιῶς ἑδῶ, ὅτι αὐτή ἡ ἐξομῶση δέν κατορθώνει ποτέ νά πραγματοποιηθῆ ὀλοκληρωτικά, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη πραγματικότητα τῶν σκλάβων ἢ τῶν ἐργαζομένων τῆ θέτι ὑπὸ ἀμφιοδότηση κ.λπ.⁴². Ποιά εἶναι ἡ φύση αὐτῆς τῆς σημασιῶς – ἡ ὅποια,

⁴² Ἐκθέομε ἄλλοτε τὴν ἀποψη πού τὸν ὀφορὸ στίς σχετικότητάς τῆς ἑννοιας τῆς πραγματικοῦσης· πρῶτ. « Τὸ ἐπαναστατικό κίνημα στὸν σπύγγρονο καπιταλισμό »,

πρέπει να υπενθυμίσουμε, άπχει πολύ από τό να είναι άπλώς έννοια ή παράσταση, είναι μία τελειοτική* σημασία, με βαριές ιστορικές και κοινωνικές συνέπειες : Ένας σκλάβος δέν είναι ζώο, ένας εργάτης δέν είναι πράγμα· αλλά ή πραγματικότητα δέν είναι ούτε ψευδής αντίληψη του πραγματικού, ούτε λογικό σφάλμα· και ούτε μπορούμε να τή θεωρήσουμε ως μία « διαλειπτική στιγμή » μέσα σέ μία άλοποιήνη ιστορία της άνόδοις της άλήθειας τής ανθρώπινης ουσίας, άπου αυτή, για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί θετικά, θά προέβαινε πρην σέ μία ριζική άρνηση του έναιού τής. Η πραγματοποίηση είναι μία φαντασιακή σημασία (περιτό να ύπογραμμίσουμε ότι τό κοινωνικό φαντασιακό, όπως τό έννοούμε, είναι πραγματικότερο του « πραγματικού »). Από τή στενά συμβολική ή « γλωσσολογική » άποψη, εμφανίζεται ως μετατόπιση νοήματος, ως συνδυασμός μεταφοράς και μετωνυμίας. Ο σκλάβος, μόνο μεταφορικά μπορεί να « είναι » ζώο, αυτή δέ ή μεταφορά σημεύεται, άπως κάθε μεταφορά, σέ μία μετωνυμία, τό μέρος λαμβανόμενο άντί του όλου τόσο στο ζώο όσο και στον σκλάβο, και ή ψευδο-ταυτότητα των έπί μέρους ιδιοτήτων προεκτεινόμενη στο όλον των θεωρούμενων άντικειμένων. Ατή όμως ή νοηματική άλλοίωση – έτσι τελικά λειτουργεί ό συμβολισμός, επαναλαμβάνοντας τήν πράξη επ' άόριστον – τό γεγονός ότι κάτω από ένα σημαίνον έπέρχεται ένα άλλο σημαίνόμενο, είναι άπλώς ένας τρόπος περιγραφής αυτού που συνέβη, και δέν έξηγει ούτε τή γένεση, ούτε τον τρόπο του είναι του θεωρούμενου φαινομένου. Αυτό για τό όποιο πρόκειται στην πραγματοποίηση – στην περίπτωση τής δουλείας ή στην περίπτωση του προλεταριάτου – είναι ή έγκυαθίδρωση μιας τελειοτικής σημασίας, ή σύλληψη μιας κατηγορίας ανθρώπων από μία άλλη κατηγορία ως δυνατής να έξομοιωθεί, από κάθε πρακτική άποψη, με ζώα ή πράγματα. Είναι μία φαντασιακή δημιουργία, τήν όποια ούτε ή πραγματικότητα, ούτε ή όρθολογικότητα, ούτε οι νόμοι του συμβολισμού δέν μπορούν να έξηγήσουν (άλλο άν αυτή ή δημιουργία δέν μπορεί να « παραδει » τούς νόμους του πραγματικού, του όρθολογικού και του συμβολικού), και ή όποια δέν έχει ανάγκη να έκφραστοίρη ρητά στίς έννοιες ή στίς παραστάσεις για να ύπαρξει, ή όποια όρα στην πρακτική και στο πράττειν τής θεωρούμενης κοινωνίας ως νόημα όργανωτικό τής ανθρώπινης συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων, άνεξάρτητη από τήν ύπαρξη τής « για τή συνείδηση » αυτής τής κοινωνίας. Ο δούλος θεωρείται μεταφορικά ως ζώο και ό εργάτης ως έμπόρευμα, στην

πραγματική κοινωνική πρακτική, πολύ πρην άπ' τούς ρωμαίους νομικούς, τον Άριστοτέλη ή τον Μάρξ.

Αυτό που άσκολείται τό πρόβλημα, αυτό που έξηγει γιατί έπί μακρόν τό είδαν μόνο μερικά, και γιατί σήμερα άκόμη, τόσο στην άνθρωπολογία όσο και στην ψυχανάλυση, διαπιστώνουμε τις μεγαλύτερες δυσκολίες για να διακρίνουμε τά πεδία και τή δράση του συμβολικού και του φαντασιακού, δέν είναι μόνο ό « ρεαλιστικές » και « όρθολογικές » προκαταλήψεις (των όποιών οι πιο άρραίες τάσεις του σύγχρονου « στρουκτουραλισμού » άντιπροσωπεύουν ένα περίεργο μίγμα), οι όποιες ήμποδίζουν τήν άποδοχή του ρόλου του φαντασιακού. Ο λόγος είναι ότι, στην περίπτωση του φαντασιακού, τό σημαίνόμενο, στο όποιο παραπέμπει τό σημαίνον, είναι σχεδόν άσύλληπτο ως τέτοιο, και, έξ όρισμού, ό « τρόπος του είναι » του είναι ένας τρόπος του μή-είναι. Στο πεδίο του (πραγματικού) άντιληπτού, « έξωτερικού » ή « έσωτερικού », ή έλικα διακεκριμένη ύπαρξη του σημαίνόμενου και του σημαίνοντος είναι άμση : κανείς δέν συγχέει τή λέξη δένδρο με ένα πραγματικό δένδρο, τή λέξη όργη ή θλίψη με τό αντίστοιχα αίσθημα. Στο πεδίο του όρθολογικού, ή διάκριση είναι έξίσου σαφής : έξέρουμε ότι άλλο ή λέξη (ό « όρος ») ή όποια δηλώνει μία έννοια, και άλλο ή ίδια ή έννοια. Στην περίπτωση όμως του φαντασιακού, τά πράγματα είναι λιγότερο άπλά. Βέβαια, μπορούμε και εδώ, σ' ένα πρώτο επίπεδο, να διακρίνουμε τις λέξεις από αυτό που κατονομάζουν, σημαίνουν από σημαίνόμενο : ό Κένταυρος είναι μία λέξη που παραπέμπει σ' ένα φαντασιακό δέν ξεχωριστό από τή λέξη, και τό όποιο μπορούμε να « όρίσουμε » με λέξεις (έτσι έξομοιώνεται με ψευδο-έννοια) ή να παραστήσουμε με εικόνες (έτσι έξομοιώνεται με ένα ψευδο-αντίληπτό)⁴³. Τήν όμως αυτή ή εύκολη και έπιφανειακή περίπτωση (ό φαντασιακός Κένταυρος δέν είναι τίποτ' άλλο από συναμοίολογηση κομματιών που έχουν έξοκληθεί από πραγματικά όντα) δέν έξαντλείται· οι αυτές τις παρατηρήσεις, διότι για τον πολιτισμό που ζούσε τή μυθολογική πραγματικότητα των κενταύρων, τό είναι αυτών των όντων ήταν άσφαλώς κάτι άλλο από τή φραστική περιγραφή ή τή γλυπτική παράσταση που θά μπορούσε κανείς να τους όώσει. Όμως αυτή τήν έοχτη ή-πραγματικότητα πώς να τήν πιάσουμε ; Δέν προσφέρεται, κατά κάποιο τρόπο, όπως τά « πράγματα καθ' έαυτά », παρά μόνο βάσει των συνεπειών τής, των αποτελεσμάτων τής, των παραγώγων τής. Πώς άλλως να συλλάβουμε τον Θεό, ως φαντασιακή σημασία, άν μη από σκιές (Abschattungen) που προβάλλονται έπάνω στο πραγματικό κοινωνικό όδράν των λειών – όμως, συγχρόνως,

Ιδιαίτερα S. ou B. τούχ, 33, σ. 64-65 [*Capitalisme moderne et révolution*, 2, δ.π., σ. 152-154] - έπίσης « Νά έναραχίσουμε τήν επανάσταση », Η πείρα του ίσχυρικού κινήματος, 2, δ.π., σ. 222. Αυτό που θέτει υπό συζήτηση τήν πραγματοποίηση και τή σχετικοποίησ ός κατηγορία και ως πραγματικότητα, είναι ή πάλη των σκλάβων ή των έργατιών.

⁴³ Υπάρχει μία « οσεία » του Κενταύρου: δύο όρισμένα σύνολα δυνατών και άδυνατων. Ατή ή « οσεία » είναι « παραστατή » : δέν ύπαρχει καμία άόρατη σχετικά με τή « διαγενική »* φυσική έμφανση του Κενταύρου.

πώς να μη δοῦμε ότι, ὅπως καὶ τὸ ἀντιληπτό πράγμα, εἶναι ὄρος τῆς δυνατότητας μιάς ἀνεξάντητης σειράς τέτοιων οὐκίων, ἀλλὰ, ἀντίθετα ἀπὸ τὸ ἀντιληπτό πράγμα, δὲν δίδεται ποτέ « ἀποπροσώπως » :

Ἔστω ἓνα ὑποκείμενο ποῦ ζεῖ μιά σκηνή ποῦ φαντασιακῶ, παραδίδεται σέ ὄνειροπόληση ἢ ἀναπαράγει φαντασματικῶς μιά σκηνή ποῦ ἔζησε. Ἡ σκηνή συνίσταται σέ « εἰκόνες », μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὄρου. Ἀλλές οἱ εἰκόνες ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὸ ἴδιο ὕλικό μὲ τὸ ὅποιο μπορούμε νὰ φτιάξουμε σύμβολα· εἶναι ὅμως σύμβολα ; Στὴ σκητὴ συνείδηση τοῦ ὑποκειμένου, ὄχι· δὲν ὑπάρχουν ἀντὶ ἄλλου, « εἰώνονται » δι' ἑαυτές. Ὅμως αὐτὸ δὲν ἐξενελεῖ τὸ πρόβλημα. Μποροῦν νὰ ἐκπροσωποῦν κάτι ἄλλο, ἓνα ἀσυνείδητο φάντασμα – καὶ ἔτσι συνήθως θά τις δεῖ ὁ ψυχολογιστὴς. Ἡ εἰκόνα εἶναι ἐδῶ λοιπὸν σύμβολο – ἀλλὰ σύμβολο τίνος; Γιὰ νὰ τὸ μάθουμε πρέπει νὰ εἰσχωρήσουμε στοὺς δαυδολογισμοὺς τῆς συμβολικῆς ἐπεξεργασίας τοῦ φαντασιακοῦ μέσα στὸ ἀσυνείδητο. Τὶ ὑπάρχει στὴν ἄλλη ἄκρη ; Κάτι ποῦ δὲν ὄρισκεται ἐκεῖ γιὰ τὴν ἐκπροσώπηση κάτι ἄλλο, ποῦ εἶναι μᾶλλον τελεσιδικῶς ὄρος κάθε μεγενθυμένης παράστασης, ἀλλὰ ποῦ ὑπάρχει ἤδη τὸ ἴδιο μὲ τὸν τρόπο τῆς παράστασης ; τὸ βασικό φάντασμα τοῦ ὑποκειμένου, ἢ πυρηνικὴ τῆς σκηνῆς (ὄχι ἢ « πρωταρχικὴ σκηνή »), ὅπου ὑπάρχει αὐτὸ ποῦ συγκροτεῖ τὸ ὑποκείμενο στὴ μοναδικότητά του : τὸ ὄργανωτικό-ὄργανωμένο σχῆμα τοῦ ποῦ εἰκονίζει τὸν ἑαυτὸ του, καὶ τὸ ὅποιο ὑπάρχει, ὄχι στὴ συμβόλωση, ἀλλὰ στὴ φαντασιακὴ παροντοποίηση* ποῦ εἶναι ἤδη γιὰ τὸ ὑποκείμενο ἐνασχολημένη καὶ τελεσιδικὴ σημασία, πρώτη σύλληψη καὶ ἀρχικὴ συγκρότηση ἐνὸς διαρθρωμένου συστήματος σχέσεων ποῦ θέτει, χωρίζει, καὶ συνενώνει « ἐσωτερικῶς » καὶ « ἐξωτερικῶς », οιαγραφίματα κίνησης καὶ οιαγραφίματα ἀντίληψης, διανομὴ ἀρχετυπικῶν ρόλων καὶ πρωταρχικὴ ἀπόδοση ρόλου στὸ ἴδιο τὸ ὑποκείμενο, θετικὴ καὶ ἀρνητικὴ ἀξιολόγηση, πηγὴ τῆς μεταγενέστερης συμβολικῆς σημαντικότητας*, ἀρχὴ τῶν προνομιούχων καὶ εἰδικῶν ἐπενδύσεων τοῦ ὑποκειμένου, ἓνα δομοῦν-δομημένο. Στὸ ἀτομικὸ ἐπίπεδο, ἢ παραγωγὴ αὐτοῦ τοῦ βασικοῦ φαντασματικῶ ἀνήκει ὁ αὐτὸ ποῦ ὀνομάσαμε ριζικὸ φαντασιακὸ (ἢ ριζικὴ φαντασία)· αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ φάντασμα ὑπάρχει μέσα στὸν τρόπο τοῦ πραγματικοῦ φανταστικοῦ (τοῦ φαντασμοῦ) καὶ εἶναι συγχρόνως πρώτη σημασία καὶ πυρηνὴς μεταγενέστερων σημασιῶν.

Αὐτὸ τὸ βασικὸ φάντασμα εἶναι ἀμφίβολο ὅτι θὰ μπορούσαμε νὰ τὸ συλλάβουμε ἀπευθείας· τὸ πολὺ, μπορούμε νὰ τὸ ἀνακατασκευάσουμε ὅσοι τῶν ἐκδηλώσεών του, διότι ἐμφανίζεται πράγματι ὡς θεμέλιο τῆς δυνατικότητας καὶ τῆς ἐνότητας ὅλων αὐτῶν ποῦ κἀνουν τὴν μοναδικότητα τοῦ ὑποκειμένου ὡς κάτι ἄλλο ἀπὸ καθαρὰ συνδυαστικὴ, ὅλων αὐτῶν ποῦ στὴ ζωὴ τοῦ ὑποκειμένου ὑπερβαίνουν τὴν πραγματικότητά, ὅλων αὐτῶν τὴν ἱστορία του, διότι εἶναι ἔσχατη προεπιλοῦσα, γιὰ νὰ ἐπέλθει μιά πραγματικότητα καὶ μιά ἱστορία στὸ ὑποκείμενο.

Ὅταν πρόκειται γιὰ τὴν κοινωνία – ποῦ δὲν τίθεται προφανῶς θέμα νὰ μετασχηματίσουμε σέ « ὑποκείμενα », οὔτε χωριολογικὰ οὔτε μεταφορικὰ – σπανιστὴρ αὐτὴ τὴ διευκρίνιση εἶναι διπλὸ βαρῆμο. Διότι ἔχουμε ἐδῶ, μὲ τὸ φαντασιακὸ ἀπὸ τὸ ὅποιο εἶναι ὁμῶς κατὰμνησιν ἡ ἐπιπέδωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, τὴ δυνατότητα νὰ διεποδύσουμε στὸν καθ'ἑνὸ τῆς συμβόλωσης τοῦ φαντασιακοῦ· καὶ μὲ τὴν πρόοδο τῆς ἀναλύσεως, φθάνουμε σὲ σημασίες ποῦ δὲν ὑπάρχουν γιὰ τὴν ἐκπροσώπηση κάτι ἄλλο, οἱ ὁποῖες εἶναι ὡς οἱ ἔσχατες διαρθρώσεις ποῦ ἢ θεωροῦμεν κοινωνία ἐπέδωκε στὸν κόσμο, στὸν ἑαυτὸ τῆς καὶ στὴς ἀνάγκες τῆς, τὰ ὄργανωτικὰ σχήματα ποῦ ἀποτιοῦν τὴν προεπιλοῦση τὸν παραστατικὸν ὅσον αὐτῶν ποῦ αὐτὴ ἢ κοινωνία μπορεῖ νὰ παράσχει στὸν ἑαυτὸ τῆς. Ἀπὸ τὴν ἴδια τὸν ὅμοιο τῆς φύση, αὐτὰ τὰ σχήματα δὲν ὑπάρχουν τὰ ἴδια ἐπὶ τὸν τρόπο μὴς παραστάσεως, τὴν ὅποια θὰ μπορούσαμε νὰ θεωρήσουμε μὲ μιά ἐξονυχιστικὴ ἀνάγνωση. Δὲν μπορούμε νὰ μιλοῦμε ἐδῶ γιὰ « εἰκόνα », ὅσο ἀσφίξῃ καὶ ἀόριστο νόημα καὶ ἂν δοῦσαμε ὁ αὐτὸ τὸν ὄρο. Ὁ Θεὸς εἶναι ἴσως, γιὰ κάθε πιστὸ, μιά « εἰκόνα » – ποῦ μπορεῖ μάλιστα νὰ εἶναι καὶ μιά « ἀκριβὴς » παράσταση –, ὁ Θεὸς ὅμως, ὡς κοινωνικὴ φαντασιακὴ σημασία, δὲν εἶναι οὔτε τὸ « ἀθροισμα », οὔτε ἢ « τομὴ », οὔτε ἢ « ἀριθμητικὴ μῆση » αὐτῶν τῶν εἰκόνων, ἀλλὰ ὁ ὄρος τῆς δυνατικότητος ποῦ αὐτὸ ποῦ κἀνουν αὐτές τίς εἰκόνες νὰ εἶναι « εἰκόνες » τοῦ Θεοῦ ». Καὶ ὁ φαντασιακὸς πυρηνὴς τοῦ φαινομένου τῆς πραγματικότητας δὲν εἶναι « εἰκόνα » γιὰ κανένα. Οἱ κοινωνικὴς φαντασιακῆς σημασίες δὲν ὑπάρχουν, κατὰ χωριολογίαν, μὲ τὸν τρόπο τῆς παράστασης· εἶναι ἄλλης φύσεως, γιὰ τὴν ὅποια εἶναι μάταιο νὰ ἀναζητήσουμε μιά ἀναλογία στους ἄλλους τομῆς τῆς ἡμιταξίας μας. Συγκρινόμενες μὲ τίς ἀτομικῆς φαντασιακῆς σημασίες, εἶναι ἀπίστευτα εὐρύτερες ἀπὸ ἓνα φάντασμα (τὸ σχῆμα ποῦ ὑπόκειται ὁ αὐτὸ ποῦ ὀνομάζουμε Ἰουδαϊκὴ, ἑλληνικὴ ἢ δυτικὴ « κομμουνιστικὰ » ἔκπεινα ἀπὸ ἄπειρο) καὶ δὲν ἔχουν συγκεκριμένον τόπο ἐπαρξέως (ἂν μπορούμε νὰ ὀνομάσουμε συγκεκριμένον τόπο ἐπαρξέως τὸ ἀτομικὸ ἀσυνείδητο). Δὲν μποροῦν νὰ ἀλληγηθοῦν, ἐκτός μ' ἓναν παρῶργο καὶ πλείονο τρόπο : ὡς ἢ ταυτόχρονα προφανῆς καὶ ἀδυνατὴ νὰ ἀποθετηθεῖ ἐπαρξίμως ἀπόσταση ἀνάμεσα ὁ αὐτὸ τὸν πρώτο ὄρο : στὴ ζωὴ καὶ στὴν πραγματικὴ ὄργανωσι τῆς κοινωνίας, καὶ ὁ αὐτὸ τὸν ἐπίσης ἀδύνατο νὰ ὀριθεῖ ὄρο : αὐτὴ τὴ ζωὴ καὶ αὐτὴ τὴν ὄργανωσι ὡς ἀίστηρά « λειτουργικῆς ὀρθολογικῆς » – ὡς μὴ « συνεκτικῆς παραμόρφωση » τοῦ συστήματος τῶν ὑποκειμένων, τῶν ἀντικειμένων καὶ τῶν σχέσεών τους· ὡς ἢ εἰδικὴ κάθε κοινωνικὸν χώρον στήνῃ· ὡς ὁ ἀόριστος δεσμός ποῦ συνέγει ἀσχηκτὰ αὐτὸ τὸ τεράστιο συνονθύλευμα ἀπὸ πραγματικὴ, ὀρθολογικὴ καὶ συμβολικὴ ποῦ συγκροτεῖ κάθε κοινωνία· ὡς ἢ ἀρχὴ ποῦ ἐπιλέγει καὶ πληροφορεῖ τὰ διάφορα κομμάτια ποῦ θὰ γίνον δεκτὰ. Οἱ κοινωνικῆς φαντασιακῆς σημασίες – ταυλιζόμεναι ἐκείνες ποῦ εἶναι πράγματι ἔσχατες –

δέν δηλώνουν τίποτα, και συνδηλώνουν περίπου τὰ πάντα· και γι' αὐτὸ τὸν λόγο συγχέονται τόσο συχνά με τὰ σύμβολά τους, ὄχι μόνο ἀπὸ τοὺς λαοὺς πού τίς φέρουν, ἀλλὰ και ἀπὸ τοὺς ἐπιστήμονες πού τίς ἀναλύουν και πού φθάνουν ὡς ἐκ τούτου νά θεωροῦν ὅτι τὰ σημαίνοντά τους σημαίνουν ἀπὸ μόνα τους τὸν ἴδιο τους τὸν ἑαυτὸ (ἀφοῦ δέν παραπέμπουν σέ κανένα πραγματικό, σέ κανένα ὀρθολογικό πού θά μπορούσε νά κατανοηθεῖ), και νά ἀποδίδουν σ' αὐτὰ τὰ σημαίνοντα ὡς τέτοια, στὸν συμβολισμό θεωρούμενο καθ' ἑαυτὸν, ἕνα ρόλο και μιά ἀποτελεσματικότητα ἀπείρως ἀνώτερος ἀπὸ τὸν ρόλο και τὴν ἀποτελεσματικότητά πού ἀσφαλῶς κατέχουν.

Ἄλλὰ δέν ὑπάρχει ἄραγε ἡ δυνατότητα μιᾶς « ἀναγωγῆς » αὐτοῦ τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ στὸ ἀτομικό φαντασιακό – πράγμα πού θά παρεῖχε συγχρόνως σ' αὐτὰ τὰ σημαίνοντα ἕνα περιεχόμενο *δυνάμενο νά δηλωθεῖ*; Δέν θά μπορούσαμε νά ποῦμε ἐπὶ παραδείγματι ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀπόρροια τῶν ἀτομικῶν ἀσυνειδήτων, και ὅτι σημαίνει ἀκριβέστατα μιά οὐσιώδη φαντασματική στιγμή αὐτῶν τῶν ἀσυνειδήτων, τὸν φαντασιακό πατέρα; Τέτοιες ἀναγωγές – ὅπως αὐτὴ πού ἐπιχειρήθηκε ἀπὸ τὸν Φρόντ για τὴ θρησκεία, και ὅπως αὐτές πού θά μπορούσαμε νά ἐπιχειρήσουμε για τίς φαντασιακές σημασίες τοῦ δικοῦ μας πολιτισμοῦ – μᾶς φαίνονται ὅτι περιέχουν ἕνα σημαντικό μέρος ἀλήθειας, ἀλλ' ὅτι δέν ἐξαντλοῦν τὸ θέμα. Εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι μιά φαντασιακή σημασία πρέπει νά βρεῖ στηρίγματα στὸ ἀσυνείδητο τῶν ἀτόμων· αὐτὴ ὅμως ἡ συνθήκη δέν εἶναι ἰκανή, και μάλιστα μπορούμε νόμιμα νά διερωτηθοῦμε ἂν πρόκειται για συνθήκη ἢ για ἀποτέλεσμα. Τὸ ἄτομο και ἡ ψυχὴ του φαίνονται ἀπὸ ὀρισμένες ἀπόψεις, και κυρίως για μᾶς τοὺς σημερινούς ἀνθρώπους, νά κατέχουν μιά ἐξέχουσα « πραγματικότητα », τὴν ὁποία τὸ κοινωνικό φαίνεται νά στερεῖται. Ἀπὸ ἄλλες ὅμως ἀπόψεις, αὐτὴ ἡ ἀντίληψη εἶναι ἀπατηλὴ, « τὸ ἄτομο εἶναι μιά ἀφαίρεση »· τὸ γεγονός ὅτι τὸ κοινωνικό-ἱστορικό πεδίο δέν μπορεῖ ποτέ νά συλληφθεῖ ὡς τέτοιο ἀλλὰ μόνο ἀπὸ τὰ « φαινόμενα » πού προκαλεῖ, δέν ἀποδεικνύει ὅτι κατέχει μιά μικρότερη πραγματικότητα, τουναντίον. Τὸ βάρος ἐνός σώματος ἐκφράζει μιά ιδιότητα αὐτοῦ τοῦ σώματος, ἀλλὰ και μιά ιδιότητα τοῦ πεδίου βαρύτητας πού τὸ περιβάλλει, πεδίο πού δέν γίνεται ἀντιληπτό παρὰ ἀπὸ « μικτὰ » φαινόμενα αὐτῆς τῆς τάξεως· αὐτὸ δέ πού ἀνήκει « ὡς ἴδιον » στὸ θεωρούμενο σῶμα, ἢ μάζα του στὴν κλασικὴ ἀντίληψη, δέν εἶναι, ἂν πιστέψουμε ὀρισμένες σύγχρονες κοσμολογικές ἀντιλήψεις, μιά « ιδιότητα » τοῦ σώματος, ἀλλὰ ἡ ἔκφραση τῆς δράσης ὅλων τῶν ἄλλων σωμάτων τοῦ σύμπαντος πάνω σ' αὐτὸ τὸ σῶμα (ἀρχὴ τοῦ Mach), με λίγα λόγια, μιά ιδιότητα « συνυπαρξῆς » πού ἀναδύεται στὸ ἐπίπεδο τοῦ συνόλου. Ὅτι στὸν ἀνθρώπινο κόσμο συναντοῦμε κάτι πού εἶναι συνάμα λιγότερο και περισσότερο ἀπὸ « ὑπόσταση », τὸ ἄτομο, τὸ ὑποκείμενο, τὸ δι' ἑαυτὸ, δέν πρέπει νά μᾶς κάνει

νά θεωροῦμε ὡς ἐλαττωμένη τὴν πραγματικότητα τοῦ « πεδίου ». Συγκριμένα, θέτοντας, ὅπως τὸ κάνει ἡ φροϋδικὴ ἐρμηνεία τῆς θρησκείας, ὅτι ὑπάρχει μιά « θέση πρὸς πλῆρωσιν » μέσα στὸ ἀτομικό ἀσυνείδητο, και ἀποδεχόμενοι τὴν ἀνάγνωσή της για τίς διαδικασίες πού παράγουν τὴν ἀναγκαιότητα τῆς θρησκευτικῆς μετουσίωσης*, παραμένει πάλι τὸ γεγονός ὅτι τὸ ἄτομο δέν μπορεῖ νά πληρώσει αὐτὴ τὴ θέσι με τίς δικές ἄλλωστε νά διαθέτει ὅπως θέλει, ἐλεύθερα. Αὐτὸ πού μπορεῖ νά παράγει τὸ ἄτομο, εἶναι ἰδιωτικά φαντάσματα, και ὄχι θεομοί. Ἡ συμβολὴ πραγματοποιεῖται μερικὲς φορές, με τρόπο μάλιστα πού μπορούμε νά ἐντοπίσουμε και νά χρονολογήσουμε, στοὺς ἰδρυτές θρησκειῶν και σέ μερικά ἄλλα « ἐξαιρετικά ἄτομα », τῶν ὁποίων τὸ ἰδιωτικό φάντασμα ἐρχεται νά καλύψει ἐκεῖ πού πρέπει και στὴν κατάλληλη στιγμή τὸ ἀνοιγμα πού ὑπάρχει στὸ ἀσυνείδητο τῶν ἄλλων, και τὸ ὅποιο κατέχει μιά σέ ἰκανὸ βαθμὸ λειτουργικὴ και ὀρθολογικὴ « συνοχή » για νά μπορέσει νά ἐπιδιώκει, ἀφοῦ συμβολισθεῖ και περιβληθεῖ με κυρώσεις – ἀφοῦ δηλαδὴ θεομοποιηθεῖ. Αὐτὴ ὅμως ἡ διαπίστωση δέν λύνει τὸ πρόβλημα, με τὴν « ψυχολογικὴ » ἔννοια, ὄχι μόνο γιατί αὐτές οἱ περιπτώσεις εἶναι οἱ πιὸ σπάνιες, ἀλλὰ γιατί ἀκόμη και σ' αὐτές φαίνεται καθαρὰ ὁ μὴ περαιτέρω ἀναγώγιμος χαρακτήρας τοῦ κοινωνικοῦ. Για νά πραγματοποιηθεῖ αὐτὴ ἡ συμβολὴ ἀνάμεσα στίς τάσεις τῶν ἀτομικῶν ἀσυνειδήτων, για νά μὴ μείνει ὁ λόγος τοῦ προφήτη προσωπικὴ ψευδαίσθηση ἢ πιστεύω μιᾶς ἐφήμερης αἴρεσης, πρέπει εὐνοϊκές κοινωνικὲς συνθήκες νά ἔχουν διαπλάσει, σέ μιά μὴ καθορισμένη ἔκταση, τὰ ἀτομικά ἀσυνείδητα, και νά τὰ ἔχουν προπαρασκευάσει γι' αὐτὸ τὸ « χαρμόσυνο ἄγγελμα ». Καὶ ὁ προφήτης δουλεῖ ὁ ἴδιος μέσα στὸ θεσμισμένο και μέσω αὐτοῦ· ἀκόμη και ὅταν τὸ κλονίζει, σ' αὐτὸ στηρίζεται· ὅλες οἱ θρησκείες, τῶν ὁποίων γνωρίζουμε τὴ γένεση, εἶναι μετασχηματισμοὶ προηγουμένων θρησκειῶν, ἢ περιέχουν μιά τεράστια συνιστώσα συγκριτισμοῦ. Μόνον ὁ μῦθος τῶν ἀρχῶν, πού διατύπωσε ὁ Φρόντ στὸ *Τοτέμ και Ταμπού*, ξεφεύγει ἐν μέρει ἀπὸ αὐτές τίς θεωρήσεις, κι αὐτὸ γιατί εἶναι μῦθος, ἀλλὰ και στὸ βαθμὸ πού ἀναφέρεται σέ μιά ἐμφαφρόδιτη και, στὴν πραγματικότητα, μὴ συνεκτικὴ κατάσταση. Τὸ θεσμισμένο ὑπάρχει ἤδη, ἢ ἴδια ἢ ἀρχικὴ ὀρδὴ δέν εἶναι ἕνα φυσικό γεγονός· οὔτε ὁ εἰνουςχισμὸς τῶν ἀρσενικῶν παιδιῶν, οὔτε ἡ προφύλαξη τοῦ ὑπερέρτου, μποροῦν νά θεωρηθοῦν ὡς ἐξαρτώμενα ἀπὸ ἕνα « βιολογικό » ἐνοτικτο (ἐνοτικτο με ποιὸ σκοπὸ, και πῶς αὐτὸ « ἐξαφανίστηκε » στὴ συνέχεια); ἀλλὰ ἐκφράζουν ἤδη τὴν πλήρη δράση τοῦ φαντασιακοῦ, χωρίς ἄλλωστε τὴν ὁποία ἡ ὑποταγὴ τῶν ἀπογόνων εἶναι ἀδιανόητη, ὁ φόνος τοῦ πατέρα δέν εἶναι ἐναρκτήρια πράξη τῆς κοινωνίας, ἀλλὰ ἀπάντηση στὸν εἰνουςχισμὸ (κι αὐτὸς τί ἄλλο εἶναι, ἂν ὄχι προληπτικὴ ἄμυνα:). ὅπως ἡ κοινότητα τῶν ἀδελφῶν, ὡς θεσμός, διαδέχεται τὴν ἀπόλυτη ἐξ-

ουσία του πατέρα, και είναι συνεπώς επανάσταση, και όχι πρωταρχική εγκαθίδρυση. Αυτό που δεν υπάρχει ακόμη, στην « αρχική όρδη », είναι ότι ο θεσμός, του οποίου όλα τα άλλα στοιχεία είναι παρόντα, δεν έχει ακόμα συμβολισθεί, ως τέτοιος.

Παραμένει λοιπόν τό γεγονός ότι, έξω από τή θέση του μυθικού αιτήματος των αρχών, κάθε προσπάθεια εξαντλητικής παραγωγής των κοινωνικών σημασιών από τήν ατομική ψυχή φαίνεται καταδικασμένη σέ άποτυχία, διότι παραγνωρίζει τήν αδυνατότητα άπομόνωσης αυτής τής ψυχής από ένα κοινωνικό συνεχές, πού δεν μπορεί νά υπάρξει, άν δεν είναι πάντοτε ήδη θεσμισμένο. Καί, γιά νά υπάρξει κοινωνική φαντασιακή σημασία, χρειάζονται σημαίνοντα συλλογικώς διαθέσιμα, αλλά κυρίως σημαίνόμενα πού δεν υπάρχουν μέ τόν τρόπο πού υπάρχουν τά ατομικά σημαίνόμενα (ώς αντικείμενα αντίληψης, νόησης ή φαντασίας ενός ύποκειμένου).

Η λειτουργικότητα δανείζεται τό νόημά της έξω από τόν έαυτό της· ό συμβολισμός αναφέρεται κατ' ανάγκην σέ κάτι πού δεν είναι συμβολικό, και πού δεν είναι μόνο πραγματικό-όρθολογικό. Αυτό τό στοιχείο, πού δίνει στή λειτουργικότητα κάθε θεσμικού συστήματος τόν ειδικό του προσανατολισμό, πού υπερεκαθορίζει τήν έπιλογή και τίς διασυνδέσεις των συμβολικών δικτύων, δημιουργία κάθε ιστορικής έποχής, ό ιδιάζων τρόπος μέ τόν όποιο ζει, βλέπει και φτιάχνει τήν ίδια της τήν ύπαρξη, τόν κόσμο της, και τίς σχέσεις της μ' αυτόν, αυτό τό πρωταρχικό δομούν, αυτό τό κεντρικό σημαίνόμενο-σημαίνον, πηγή αυτού πού δίδεται εκάστοτε ως άναμφισβήτητο και μη άμφισβητούμενο νόημα, στήριγμα των διαρθρώσεων και των διακρίσεων αυτών πού έχουν σημασία κι αυτών πού δεν έχουν, προέλευση του υπερεκβάλλοντος είναι τών ατομικών ή συλλογικών αντικειμένων πού επενδύονται πρακτικά, αισθηματικά ή διανοητικά – αυτό τό στοιχείο, δεν είναι άλλο από τό φαντασιακό τής συγκεκριμένης κοινωνίας ή έποχής.

Καμιά κοινωνία δεν μπορεί νά υπάρξει, εάν δεν οργανώσει τήν παραγωγή τής υλικής της ζωής και τήν αναπαραγωγή της ως κοινωνίας. Άλλά ούτε ή μία ούτε ή άλλη από αυτές τίς οργανώσεις δεν ύπαγορεύονται, ούτε μπορούν αναπόφευκτα νά ύπαγορευθούν, από φυσικούς νόμους ή από όρθολογικές θεωρήσεις. Μέσα σ' αυτά πού έμφανίζονται έτσι ως περιθώρια άκαθοριστίας, τοποθετείται αυτό πού είναι τό ουσιώδες από τήν άποψη τής ιστορίας (για τήν όποία, αυτό πού έχει σημασία δεν είναι άσφαλώς ότι οι άνθρωποι κάθε φορά έτρωγαν ή γεννούσαν παιδιά, αλλά πρώτα απ' όλα ότι τό έκαναν μέσα σέ μιά άπειρη ποικιλία μορφών) – δηλαδή ότι ό υλικός κόσμος πού δίδεται στή συγκεκριμένη κοινωνία, συλλαμβάνεται μέ τρόπο πρακτικά, αισθηματικά και νοητικά καθορισμένο, ότι του επιβάλλεται ένα διαρθρωμένο νόημα, ότι πραγματοποιούνται διακρίσεις, σύστοιχες ως προς αυτό πού άξίζει και ως προς

αυτό πού δεν άξίζει (μέ όλες τίς έννοιες του ρήματος, από τήν πιό οικονομική ως τήν πιό καθαρά θεωρητική), καθώς κι άνάμεσα σ' αυτό πού πρέπει και σ' αυτό πού δεν πρέπει νά γίνει⁴⁴.

Αυτή ή δόμηση δρίσκει δέβαια σημεία στριζέως στή σωματικότητα, στον βαθμό πού ό κόσμος πού προσφέρεται στό αισθητηριακό, είναι κατ' ανάγκην διαρθρωμένος, και στον βαθμό πού ή σωματικότητα είναι ήδη ανάγκη, πού συνεπώς υλικό αντικείμενο και ανθρώπινο αντικείμενο, τροφή και σεξουαλική συνεύρεση, είναι ήδη χαραγμένα στό καλούπι αυτής τής ανάγκης, και πού μιά σχέση προς τό αντικείμενο και μιά σχέση προς τόν άλλο άνθρωπο, έπομένως ένας πρώτος « όρισμός » του ύποκειμένου ως ανάγκης και σχέσης προς αυτό πού μπορεί νά καλύψει αυτή τήν ανάγκη, έχουν ήδη τή διολογική ύπαρξη του ύποκειμένου ως φορέα. Αυτή όμως ή καθολική, παντού και πάντοτε ή ίδια προϋπόθεση, είναι άπολύτως άνίκανη νά έξηγήσει τόσο τίς παραλλαγές όσο και τήν εξέλιξη των μορφών κοινωνικής ζωής.

Ρόλος των φαντασιακών σημασιών

Η ιστορία είναι αδύνατη και άδιανόητη έξω από τήν παραγωγική ή δημιουργική φαντασία, έξω από αυτό πού όνομάσαμε ριζικό φαντασιακό, όπως αυτό εκδηλώνεται ταυτόχρονα και άδιάρηκτα στό ιστορικό πράττειν, και στή συγκρότηση, πριν από κάθε ρητή όρθολογικότητα, ενός σύμπαντος σημασιών⁴⁵. Αν περιλαμβάνει αυτή τή διάσταση πού οι ιδεαλιστές φιλόσοφοι όνόμασαν έλευθερία, και πού θά ήταν πιό

⁴⁴ Άξια και άπαξία, θεμιτό και άθέμιτο είναι συστατικά στοιχεία τής ιστορίας και, μ' αυτή τήν έννοια, ως άφηρημένη δομίζουσα αντίθεση, προϋποτιθέμενα κάθε ιστορίας. Όμως αυτό πού κάθε φορά είναι άξια και άπαξία, θεμιτό και άθέμιτο, είναι ιστορικό και πρέπει νά έρμηνευθεί, όσο αυτό είναι δυνατό, στό περιεχόμενό του.

⁴⁵ Ο θεμελιώδης ρόλος τής φαντασίας, μέ τήν πιό ριζική έννοια, είχε ιδωθεί καθαρά από τή γερμανική φιλοσοφία, ήδη από τόν Κάντ, αλλά κυρίως από τόν Φίχτε, γιά τόν όποιο ή *Produktive Einbildungskraft* είναι ένα « *Factum* του άνθρώπινου πνεύματος » πού είναι, σέ τελευταία άνάλυση, μη θεμελιώσιμο και μη θεμελιωμένο και πού καθιστά δυνατές όλες τίς συνθέσεις τής ύποκειμενικότητας. Αυτή είναι τουλάχιστον ή θέση τής πρώτης *Wissenschaftslehre*, όπου ή παραγωγική φαντασία είναι αυτό στό όποιο « θεμελιώνεται ή δυνατότητα τής συνείδησής μας, τής ζωής μας, τού είναι μας δι' έαυτούς, δηλαδή τού είναι μας ως 'Εγώ ». Βλέπε μεταξόν άλλων, R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2η έκδ., Τυβίγγη, 1961, τ. I, σ. 448 έπ., 477-480, 484-486. Αυτή ή ουσιώδης διαίσθηση έπιστάθηκε στή συνέχεια (και ήδη στα ύστερα έργα του Φίχτε) κυρίως σέ συνάρτηση μέ μιά έπιστροφή στό πρόβλημα τής γενικής ισχύος (Allgemeingültigkeit) τής γνώσεως, πού φαίνεται σχεδόν αδύνατο νά νοηθεί μέ όρους φαντασίας. [Πραγματευόμαστε τό ζήτημα διά μακρών στό δεύτερο μέρος του διόλιου.]

σωστό νά ὀνομάσουμε ἀκαθοριστία (ἢ ὁποία, προϋποτιθέμενη ἀπό αὐτό πού ὀρίσαμε ὡς αὐτονομία, δέν πρέπει νά συγγέεται μέ αὐτήν), τοῦτο γίνεται διότι αὐτό τό *πράττειν* θέτει καί προσφέρει στόν ἑαυτό του κάτι ἄλλο ἀπό αὐτό πού ἀπλῶς εἶναι, καί διότι κατοικεῖται ἀπό *σημασίες* πού δέν ἀποτελοῦν οὔτε ἀντανάκλαση τοῦ ἀντιληπτοῦ, οὔτε ἀπλή προέκταση καί μετουσίωση τῶν τάσεων τῆς ζωικότητας, οὔτε αὐστηρά ὀρθολογική ἐπεξεργασία τῶν δεδομένων.

Ὁ κοινωνικός κόσμος συγκροτεῖται καί διαρθρώνεται κάθε φορά σέ συνάρτηση ἑνός συστήματος τέτοιων σημασιῶν, αὐτές δέ οἱ σημασίες *ὑπάρχουν*, ἀφοῦ πρῶτα συγκροτηθῶν, ὑπό τόν τρόπο αὐτοῦ πού ὀνομάσαμε *πραγματικό φαντασιακό* (ἢ *φαντασμένο*). Μόνο σέ σχέση μ' αὐτές τίς σημασίες μπορούμε νά κατανοήσουμε τόσο τήν « ἐπιλογή », ἀπό κάθε κοινωνία, τοῦ συμβολισμοῦ της, καί κυρίως τοῦ θεσμικοῦ συμβολισμοῦ της, ὅσο καί τούς σκοπούς, στούς ὁποίους ὑποτάσσει τή « λειτουργικότητα ». Ἐναντιοθέτεια αἰχμάλωτη τῶν καταναγκασμῶν τοῦ πραγματικοῦ καί τοῦ ὀρθολογικοῦ, ἐντεταγμένη πάντα μέσα σέ μιά ἱστορική συνέχεια καί συνεπῶς συγκαθοριζόμενη ἀπό αὐτό πού ἤδη ὑπῆρχε, ἐργαζόμενη πάντοτε μ' ἕνα συμβολισμό ἤδη δεδομένο, καί ὁ ὁποῖος δέν μπορεῖ ἐλεύθερα νά χειραγωγηθεῖ, ἢ παραγωγή τους δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ ἐξαντλητικά σέ ἕναν ἀπό αὐτούς τούς παράγοντες ἢ στό σύνολό τους. Δέν μπορεῖ, διότι κανεῖς ἀπό αὐτούς τούς παράγοντες δέν μπορεῖ νά ἐκπληρώσει τόν ρόλο τους, δέν μπορεῖ νά « ἀπαντήσει » στά ἐρωτήματα, στά ὁποία αὐτές « ἀπαντοῦν ».

Κάθε κοινωνία μέχρι σήμερα προσπάθησε νά δώσει μιά ἀπάντηση σέ ὀρισμένα θεμελιώδη ἐρωτήματα : ποιοί εἴμαστε σάν σύνολο ; τί εἴμαστε οἱ μέν γιά τούς δέ ; πού καί μέσα σέ τί ὀρισκόμαστε ; τί θέλουμε, τί ἐπιθυμοῦμε, τί μᾶς λείπει ; Ἡ κοινωνία πρέπει νά ὀρίσει τήν « ταυτότητά » της, τή διάρθρωσή της, τόν κόσμο, τίς σχέσεις της μ' αὐτόν καί μέ τά ἀντικείμενα πού περιέχει ὁ κόσμος, τίς ἀνάγκες καί τίς ἐπιθυμίες της. Χωρίς τήν « ἀπάντησή » σ' αὐτά τά « ἐρωτήματα », χωρίς αὐτούς τούς « ὀρισμούς », δέν ὑπάρχει ἀνθρώπινος κόσμος, δέν ὑπάρχει κοινωνία, οὔτε πολιτισμός – διότι τά πάντα θά παρέμεναν χάος ἀκατασκεύαστο. Ὁ ρόλος τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν εἶναι νά δώσουν μιά ἀπάντηση σ' αὐτά τά ἐρωτήματα, ἀπάντηση πού, προφανῶς, οὔτε ἢ « πραγματικότητα », οὔτε ἢ « ὀρθολογικότητα » δέν μποροῦν νά παράσχουν (ἐκτός μέ μιά εἰδική ἔννοια, στήν ὁποία θά ἐπανέλθουμε).

Φυσικά, ὅταν μιλοῦμε γιά « ἐρωτήματα », γιά « ἀπαντήσεις », γιά « ὀρισμούς », μιλοῦμε μεταφορικά. Δέν πρόκειται γιά ἐρωτήματα καί ἀπαντήσεις πού τίθενται ρητά, καί οἱ ὀρισμοί δέν δίδονται μέσα στή γλώσσα. Καί μάλιστα, τά ἐρωτήματα δέν τίθενται πρῖν ἀπό τίς ἀπαντήσεις. Ἡ κοινωνία συγκροτεῖται πραγματοποιώντας τήν ἀνάδυσή μέσα στή ζωή της, μέσα στή δραστηριότητά της, μᾶς ἐκ τῶν πραγμάτων

ἀπαντήσεως σ' αὐτά τά ἐρωτήματα. Αὐτή ἢ ἀπάντηση ἐμφανίζεται ὡς ἐνσαρκωμένο νόημα μέσα στό *πράττειν* κάθε κοινωνίας, καί αὐτό τό κοινωνικό *πράττειν* δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ παρά ὡς ἀπάντηση σέ ἐρωτήματα πού θέτει ὑπόρρητα αὐτό τό ἴδιο.

Ὅταν ὁ μαρξισμός νομίζει ὅτι δείχνει πῶς αὐτά τά ἐρωτήματα καί οἱ ἀντίστοιχες ἀπαντήσεις ὑπάγονται σ' ἐκεῖνο τό τμήμα τοῦ ἰδεολογικοῦ « ἐποικοδομήματος » πού εἶναι ἡ θρησκεία ἢ ἡ φιλοσοφία, καί ὅτι στήν πραγματικότητα ἀποτελοῦν παραμορφωμένη καί διαθλασμένη ἀντανάκλαση τῶν πραγματικῶν συνθηκῶν καί τῆς κοινωνικῆς δραστηριότητος τῶν ἀνθρώπων, ἔχει ἐν μέρει δίκαιο, στόν βαθμό πού ἀποβλέπει στή ρητή *θεωρητικοποίηση*, στόν βαθμό ἐπίσης πού αὐτή εἶναι *πραγματικά* (ἂν καί ὄχι ὀλοκληρωτικά) μετουσίωση καί ἰδεολογική παραμόρφωση, καί στόν βαθμό πού τό αὐθεντικό νόημα μᾶς κοινωνίας πρέπει νά ἀναζητηθεῖ κατά πρῶτο λόγο στήν πραγματική της ζωή καί δραστηριότητα. Ἐχει ὁμως ἄδικο, ὅταν πιστεύει ὅτι αὐτή ἡ ζωή καί αὐτή ἡ δραστηριότητα μποροῦν νά συλληφθοῦν ἔξω ἀπό ἕνα νόημα πού φέρονται, ἢ ὅτι αὐτό τό νόημα εἶναι « αὐτονόητο » (πού εἶναι π.χ. ἡ « ἰκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν »). Ἡ ζωή καί ἡ δραστηριότητα τῶν κοινωνιῶν εἶναι ἀκριβῶς ἢ θέση καί ὁ ὀρισμός αὐτοῦ τοῦ νοήματος· ἡ ἐργασία τῶν ἀνθρώπων (μέ τή στενότερη ὅπως καί μέ τήν εὐρύτερη ἔννοια τῆς λέξεως) ὑποδεικνύει ἀπ' ὅλες τῆς τίς πλευρές, στά ἀντικείμενά της, στούς σκοπούς της, στίς μεθόδους της, στά ἐργαλεῖα της, εἰδικούς κάθε φορά τρόπους σύλληψης τοῦ κόσμου, ὀρισμοῦ τῆς ἀνάγκης, σχέσεων μέ τά ἄλλα ἀνθρώπινα ὄντα. Χωρίς ὅλα αὐτά (καί ὄχι ἀπλῶς διότι προϋποθέτει τήν πρό τοῦ ἀποτελέσματος νοητική παράσταση, ὅπως λέει ὁ Μάρξ), δέν θά διέφερε πραγματικά ἀπό τή δραστηριότητα τῶν μελισσῶν, στήν ὁποία θά μπορούσαμε νά προσθέσουμε μιά « προηγούμενη τῶν ἀποτελέσματος παράσταση », χωρίς τίποτα ν' ἀλλάξει. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ἀσυνείδητο φιλοσοφικό ζῶο, πού ἔθεσε, στά πράγματα, τά προβλήματα τῆς φιλοσοφίας πολύ πρῖν ὑπάρξει ἡ φιλοσοφία ὡς ρητός στοχασμός· καί εἶναι ἕνα ποιητικό ζῶο, πού ἔδωσε, μέσα στό φαντασιακό, ἀπαντήσεις σ' αὐτά τά ἐρωτήματα.

Ἴδου μερικές προκαταρκτικές ἐνδείξεις γιά τόν ρόλο τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν στούς χώρους πού ἀναφέραμε πῶς πάνω.

Πρῶτα, τό εἶναι τῆς ομάδας καί τοῦ συνόλου : ὁ καθένας ὀρίζεται ὁ ἴδιος, καί ὀρίζεται γιά τούς ἄλλους, σέ σχέση μ' ἕνα « ἐμεῖς ». Αὐτό ὅμως τό « ἐμεῖς », αὐτή ἡ ομάδα, αὐτή ἡ κοινότητα, αὐτή ἡ κοινωνία, ποῖός εἶναι, καί τί εἶναι ; Εἶναι πρῶτα ἕνα σύμβολο, τά διάσημα τῆς ὑπαρξῆς πού κάθε φυλή, κάθε πόλη, κάθε λαός, ἀλένευαν ἀνέκαθεν *στόν ἑαυτό τους*. Πρῖν ἀπ' ὅλα εἶναι ἀσφαλῶς ἕνα ὄνομα. Ὅμως αὐτό τό ὄνομα, συμβατικό καί αὐθαίρετο, εἶναι τόσο συμβατικό καί αὐθαίρετο ;

Αυτό τό σημαῖνον παραπέμπει σέ δύο σημαίνόμενα, τά ὁποῖα ἄρρηκτα συνενώνει. Κατονομάζει τή συγκεκριμένη ομάδα, ἀλλά δέν τήν κατονομάζει ὡς ἀπλό πλάτος τῆς ἐννοιας· τήν κατονομάζει συγχρόνως ὡς βάθος, ὡς κάτι τί, ποιότητα ἢ ιδιότητα. Εἴμαστε οἱ λεοπαρδάλεις. Εἴμαστε οἱ παπαγάλοι. Εἴμαστε οἱ Υἱοί τοῦ Οὐρανοῦ. Εἴμαστε τά τέκνα τοῦ Ἀδραάμ, ὁ περιούσιος λαός πού μέ τή βοήθεια τοῦ Θεοῦ θά θριαμβεύσει ἐπί τῶν ἐχθρῶν του. Εἴμαστε οἱ Ἕλληνες – οἱ τοῦ φωτός. Ὀνομαζόμαστε ἢ οἱ ἄλλοι μᾶς ὀνομάζουν γερμανούς, φράγκους, teutsch, σλάβους. Εἴμαστε τά τέκνα τοῦ Θεοῦ πού ὑπέφερε γιά μᾶς. Ἄν αὐτό τό ὄνομα ἦταν σύμβολο μέ ἀποκλειστικά ὀρθολογική λειτουργία, θά ἦταν καθαρό σημεῖο πού ἀπλῶς θά δήλωνε αὐτούς πού ἀνήκουν σέ μιᾶ ὀρισμένη ομάδα, αὐτή δέ ἡ ομάδα θά καθοριζόταν μέ ἀναφορά σέ ἐξωτερικά καί ἀναμφισήμαντα χαρακτηριστικά (« οἱ κάτοικοι τοῦ 20οῦ διαμερίσματος τοῦ Παρισιοῦ »). Ἄλλ' ἡ περίπτωση δέν ἰσχύει παρά γιά τίς διοικητικές διαιρέσεις τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν. Διαφορητικά, γιά τίς ἱστορικές κοινωνίες τοῦ παρελθόντος, διαπιστώνουμε ὅτι τό ὄνομα δέν περιοριζόταν στό νά τίς δηλώνει, συγχρόνως τίς συνδήλωνε – αὐτή δέ ἡ συνδήλωση παραπέμπει σ' ἕνα σημαίνόμενο πού δέν εἶναι, καί δέν μπορεῖ νά εἶναι, πραγματικό, οὔτε ὀρθολογικό, ἀλλά φαντασιακό (ὁποῖο καί ἂν εἶναι τό εἰδικό περιεχόμενο, ἢ ἰδιαίτερη φύση, αὐτοῦ τοῦ φαντασιακοῦ).

Ὅμως, συγχρόνως μέ τό ὄνομα, ἡ πέραν τοῦ ὀνόματος, στά τοτέμ, στούς Θεούς τῆς πόλεως, στή χωρική καί χρονική ἐπέκταση τοῦ προσώπου τοῦ Βασιλέως, συγκροτεῖται, βαραίνει, ὑλοποιεῖται ὁ θεσμός πού θέτει τό κοινωνικό σύνολο ὡς ὑπάρχον, ὡς ὑπόσταση πού ὀρίζεται καί διαρκεῖ πέρα ἀπ' τά φθαεῖά του μόρια, πού ἀπαντά στό ἐρώτημα τοῦ εἶναι του καί τῆς ταυτότητάς του, ἀναφέροντάς τα σέ σύμβολα πού τό ἐνώνουν μέ μιᾶ ἄλλη πραγματικότητα.

Τό ἔθνος (τοῦ ὁποίου θά θέλαμε πολύ κάποιος ἄλλος μαρξιστής ἐκτός ἀπ' τόν Στάλιν νᾶ μᾶς ἐξηγοῦσε, πέρα ἀπό τά τυχήματα* τῆς ἱστορικής του συγκρότησης, τίς πραγματικές λειτουργίες, ἀπό τόν θρίαμβο τοῦ βιομηχανικοῦ καπιταλισμοῦ καί μετά) παίζει σήμερα αὐτό τόν ρόλο, ἐκπληρώνει αὐτή τή λειτουργία ταύτισης, μέσα ἀπό αὐτή τήν τριπλά φαντασιακή ἀναφορά σέ μιᾶ « κοινή ἱστορία » – τριπλά, διότι αὐτή ἡ ἱστορία εἶναι ἀπλῶς παρελθόν, διότι δέν εἶναι καί τόσο κοινή, καί τέλος διότι τά στοιχεῖα τῆς ἐκεῖνα πού γίνονται γνωστά καί χρησιμεύουν ὡς στήριγμα αὐτῆς τῆς κοινωνικοποιητικῆς ταύτισης μέσα στή συνείδηση τῶν ἀνθρώπων, ἔχουν μυθική ὑπόσταση κατά τό μεγαλύτερό τους μέρος. Αὐτό τό φαντασιακό τοῦ ἔθνους ἀποδεικνύεται παρ' ὅλα ταῦτα πῶ στέρεο ἀπ' ὅλες τίς πραγματικότητες, ὅπως τό ἔδειξαν δύο παγκόσμιοι πόλεμοι, καί ἡ ἐπιδίωση τῶν ἐθνικισμῶν. Οἱ σημερινοί « μαρξιστές » πού πιστεύουν ὅτι ἐξαλείφουν ὅλα αὐτά, λέγοντας ἀπλῶς : « ὁ ἐθνικισμός

είναι ένας φανακισμός», φανακίζονται προφανώς οι ίδιοι. Ότι ο εθνικισμός είναι ένας φανακισμός, δεν υπάρχει αμφιβολία. Ότι ένας φανακισμός έχει τόσο μαζικά και τρομακτικά στην πραγματικότητά του αποτελέσματα, ότι αποδεικνύεται ισχυρότερος από όλες τις «πραγματικές δυνάμεις» (συμπεριλαμβανομένου και του άπλου ένστικτου επιδιώσεως) που «θά όφειλαν» να ώθήσουν πρό πολλού τά προλεταριάτα στη συν-αδελφωση, ιδού τό πρόβλημα. Όταν λένε: «ή απόδειξη ότι ο εθνικισμός ήταν ένας άπλος φανακισμός, *συντεπώς* και τό *ά-πραγματικό*, είναι τό γεγονός ότι θά διαλυθεί τήν ήμέρα τής παγκόσμιας επανάστασης», δεν προδικάζουν άπλώς τό μέλλον, αλλά λένε μ' άλλα λόγια: «Εσείς, άνθρωποι που ζήσατε από τό 1900 ως τό 1965 και ποιός ξέρει για πόσο ακόμη, κι εσείς τά εκατομμύρια οί νεκροί τών δυο πολέμων, και όλοι οί άλλοι που υποφέρατε και συμπάσχατε, - όλοι εσείς, είσατε αν-ύπαρκτοι, δεν υπήρξατε ποτέ όσον αφορά τήν άληθινή ιστορία· όλα αυτά που ζήσατε, ήταν οί ψευδαισθήσεις σας, τά φτωχά σας όνειρα σμιών, δεν ήταν ή ιστορία. Η άληθινή ιστορία ήταν αυτό τό άόρατο δυνάμει που θά γίνει, και τό όποιο, πίσω από τίς πλάτες σας, προετοιμαζε τό τέλος τών αυταπατών σας». Αύτός δέ ο λόγος είναι χωρίς συνοχή, διότι αρνείται τήν πραγματικότητα τής ιστορίας στην όποία συμμετέχει (έναν λόγος δεν είναι επιτέλους μία μορφή τής κίνησης τών παραγωγικών δυνάμεων) και διότι καλλι μέ *ά-πραγματικά* μέσα αυτούς τούς *ά-πραγματικούς* ανθρώπους να κάνουν μία πραγματική επανάσταση.

Κατά τόν ίδιο τρόπο, κάθε κοινωνία όρίζει και επεξεργάζεται μία εικόνα του φυσικού κόσμου, του σύμπαντος μέσα στο όποιο ζει, προσπαθώντας κάθε φορά να διαμορφώσει ένα σημαίνον όλον, μέσα στο όποιο πρέπει να βρούν τή θέση τους και τά φυσικά αντικείμενα και όντα που έχουν σημασία για τή ζωή του κοινωνικού συνόλου, άσφαλώς, αλλά και αυτό τό ίδιο τό σύνολο, όπως και μία όρισμένη «τάξη του κόσμου». Αύτή ή εικόνα, αύτή ή κατά τό μάλλον και ήττον δομημένη θέαση του συνόλου τής διαθέσιμης ανθρώπινης πείρας, χρησιμοποιεί κάθε φορά τίς όρθολογικές νευρώσεις του δεδομένου, αλλά τίς διατάσσει σύμφωνα μέ σημασίες (στις όποιες άλλωστε και τίς υποτάσσει), οί όποιες ως τέτοιες δεν υπάγονται στο όρθολογικό (ούτε άλλωστε σ' ένα θετικό ανθρωπολογικό), αλλά στο φαντασιακό. Αυτό είναι προφανές τόσο για τίς δοξασίες τών αρχαϊκών κοινωνιών⁴⁶, όσο και για τίς θρησκευτικές αντίληψεις τών ιστορικών κοινωνιών· ο ίδιος δέ ο άκρατος «όρθολογισμός» τών συγ-

⁴⁶ Πιστεύουμε ότι σ' αύτή τήν προοπτική πρέπει να ιδωθεί τό μεγαλύτερο μέρος του ύλικού που εξέτάσθηκε κυρίως από τόν Lévi-Strauss στην *Pensée Sauvage*, και ότι, διαφορετικά, οί όμολογίες δομής ανάμεσα στη φύση και στην κοινωνία, π.χ. στον τοτεμισμό («άληθινό» ή «υποτιθέμενο»), παραμένουν άκατανόητες.

χρόνους κοινωνιών, δέν ξεφεύγει τελείως από αυτή την προοπτική.

Εικόνα του κόσμου και εικόνα του εαυτού της είναι προφανώς πάντοτε συνδεδεμένες⁴⁷. Όμως η έννοιά τους έχει με τη σειρά της ως φορέα τόν όρισμό που κάθε κοινωνία δίνει για τις ανάγκες της, έτσι όπως αυτές γράφονται στη δραστηριότητα, στο πραγματικό κοινωνικό πράγματο. Η εικόνα του εαυτού της που σχηματίζει η κοινωνία περιλαμβάνει ως οδοισακτική στιγμή την επίλογη των αντικειμένων, πράξεων κ.λπ., όπου ενορακόνται, ότι έχει νόημα και αξία γι' αυτήν. Η κοινωνία κρίνεται ως αυτό, του οποίου η ύπαρξη (ή « καταξιομένη » ύπαρξη, αυτή που « αξίζει να τή ζήσει κανείς ») μπορεί να θεθεί σε αμφισβήτηση από την άποψία ή τη στενότητα ορισμένων πραγμάτων και, οσοίτοιχα, ως δραστηριότητα που έχει ως στόχο τό να κάνει τό υπάρξουν αυτά τά πράγματα, ως έπαρκεί ποσότητες και με πρόσφορους τρόπους (πράγματα που μπορούν νά είναι, σε ορισμένες περιπτώσεις, τελείως άυλα, παράδειγμα ή « άγιότης »).

Είναι άνακταθεν γνωστό (τουλάχιστον από τήν εποχή του Έρωδότη) ότι ή ανάγκη, είτε πρόκειται για ανάγκη διατροφής, σεξουαλική κ.λπ., δέν γίνεται κοινωνική ανάγκη παρά σε συνάρτηση με μία πολιτισμική επέξεργασία. Άρνούται όμως πεισματικά τίς περισσότερες φορές τό έξαγγόνου τίς συνέπειες αυτού του γεγονότος, που άνασκειάζει, όπως είπαμε, κάθε φουνξενολογική έρμηνεία τίς ιστορίας ως « έσχατη έρμηνεία » (μιά και, άντί τό είναι έσχατη, μένει άντίθετα ξεκρέμαστη, αφού δέν μπορεί νά άπαντήσει στο ερώτημα πού είναι αυτό που όρίζει τίς άνέγκες μιάς κοινωνίας). Επίσης είναι σαφές ότι καμιά « ροσιονομική » έξηγήση δέν έπαρκεί για τό έξηγήσει αυτή τήν πολιτισμική επέξεργασία. Δέν γνωρίζουμε καμιά κοινωνία, όπου ή διατροφή, ή ένδυση,

⁴⁷ Στην πραγματικότητα, πρόκειται για ταυτολογία, αφού δέν μπορούμε νά δοίμε πώς μιά κοινωνία θά μπορούσε νά « παραστήσει » ή ίδια τόν εαυτό της χωρίς νά τοποθετηθεί στον κόσμο, και έξερουμε ότι όλες οι θεολογικές έντάσσουσ με τόν έναν ή τόν άλλο τρόπο τό είναι τίς ανθρώπινης σε ένα σύστημα του οποίου οι θεοί και ο κόσμος αποτελούν μέρος του. Έξερουμε επίσης, τουλάχιστον ήδη από τόν Έννοφάνη (Diels, 16), ότι οι άνθρωποι δημιουργούν τους θεούς κατ' εικόνα τους, δηλαδή κατ' εικόνα τών πραγματικών τους σχέσεων, πού είναι οι ίδιες φορημένες με φαντασιακό, και κατ' εικόνα τής εικόνας πού έχουν γι' αυτές τίς σχέσεις (αυτή ή τελευταία είναι εύριστα άσυνείδητη). Οι έργασίες του G. Dumézil επί είκοσι πέντε χρόνια δείχνουν με άκριβεια τήν όμιολογία διάφορων άνάμεου στο κοινωνικό σύστημα και τό σύμπαν τών θεοτήτων, πάνω στο παράδειγμα τών ίνδο-ευρωπαϊκών θεοκειών. Για πρώτη φορά στη σύγχρονη κοινωνία, ένω αυτή ή σύνδεση εξακολουθεί, με πολλαπλές μορφές, νά υπάρχει, τίθεται συγχρόνως σε άμφισβήτηση, γιατί εικόνα του κόσμου και εικόνα τής κοινωνίας ξεχωρίζονται, αλλά κυρίως γιατί τείνουν νά ξεαρθρωθούν κάθε μιά για λογαριασμό της. Έδώ έγκαιται μιά από τίς όψεις τής κρίσης του [θεωσιμίνου] φαντασιακού στον σύγχρονο κόσμο, πάνω στην όποία θά επανέλθουμε παρακάτω.

ή κατοικία, ύπακούουν σε καθαρά « όφελμιστικά » ή « όρθολογικά » ενδιαφέροντα. Δέν γνωρίζουμε πολιτισμό όπου δέν ύπάρχουν « καλύτερες » τροφές, και θά μέναμε εκκλητικοί, άν ποτέ άρχ ύπάρξει ένας τέτοιος πολιτισμός (έκτός από « καταστροφικές » ή περιθωριακές περιπτώσεις, όπως οι άστροαπό ίθαγενείς πού περιγράφονται στα *Τέκνα του πλοίαρχου Γκαρντ*⁴⁸).

Πώς γίνεται αυτή ή επέξεργασία ; Πρόκειται για ένα τεράστιο πρόβλημα, και κάθε « άλλη » άπάντηση πού θά άγνοούσε τήν πολύπλοκη άλληλεπίδραση ενός πλήθους παραγόντων (τά φυσικά διαθέσιμα, τίς τεχνικές δυνατότητες, τήν « ιστορική » κατάσταση, τίς συμβολικές διαδικασίες κ.λπ.) θά ήταν άπελπιστικά άφελής. Είναι όμως εύκολο νά δοίμε ότι αυτό που συγκροτεί τήν ανθρώπινη ανάγκη (ως ξεχωριστή από τή ζωική) είναι ή επένδυση του αντικειμένου με μιά αξία που ξεπερνά π.χ. τήν άπλή έγγραφη στην « έννοτική » αντίθεση θεατρικό-μύ θεατρικό (που « ίσχυει » και για τό ζώο), και ή όποία εγκαθάρθει, μέσα στο θεατρικό, τή διάκριση άνάμεσα σ' αυτό που τρώγεται και σ' αυτό που δέν τρώγεται, πού δημιουργεί τήν τροφή με τήν πολιτισμική έννοια, και κατατάσσει τίς τροφές σε μιά έιραρχία, τίς ταξινομεί σε « καλύτερες » και « λιγότερο καλές » (με τήν πολιτισμική έννοια, και όχι σύμφωνα με τίς ύποκειμενικές άρσεσεις). Αυτή ή πολιτισμική επίλογη μέσα από τίς διαθέσιμες τροφές, και ή αντίστοιχη έιραρχηση, δόμηση κ.λπ., στηρίζονται στα φυσικά δεδομένα, αλλά δέν άπορρέουν από αυτά. Η κοινωνική ανάγκη είναι εκείνη πού δημιουργεί τή στενότητα ως κοινωνική στενότητα, και όχι τό αντίστροφο⁴⁹. Δέν είναι ούτε διότι είναι διαθέσιμα τά σιτηράκια ή οι βάρβαροι, ούτε διότι είναι σπάνια, αυτό πού τό κάνει, σε συγγενικούς, σύγχρονους και κοντινούς μεταξύ τους πολιτισμούς, νά είναι, έδώ μέν μιά λιχουδιά για καλοφαγάδες, κι εκεί ένα έμετικό δέ-δης άποτελεσματικότητας. Δέν έχουμε παρά νά καταρτίσουμε τόν

⁴⁸ « Αυτό τό όντο, έξεπαισμένο άπ' τή μύξερια, ήταν άποκατάστατο. », Ιούλιος Βέγγ, *Τά τέκνα του πλοίαρχου Γκαρντ*, Παρίσι, Hachette, 1929, σ. 362 έπ. Ό Βέγγ μάλλον θά άνεπίσχετο, κατά τή συνήθειά του, τά στοιχεία τής διήγησης του από κάποιο ταξιδιώτη ή έξερευνητή τής έποχής του. [Βλέπε επίσης τώρα, Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Παρίσι, Stock, 1973].

⁴⁹ Όπως τό σκέπεται ο Σάρτρ, *Κριτική του διαλεκτικού λόγου*, σ. 200 έπ. Ό Σάρτρ θά φθάσει νά γράψει: « Έτσι, στο μέτρο πού τό σύμμα είναι λειτουργία, ή λειτουργία ανάγκη και ή ανάγκη πράξη, υπονοούμε νά πούμε ότι ή ανθρώπινη έργασία... είναι τελείως διαλεκτική » (σ. 173-174, ύπογραμμισμένο στο κείμενο). Είναι όσοιτο νά δέλπει κανείς τόν Σάρτρ νά άσκει διεδοκική κριτική τής « διαλεκτικής τής φύσης », γιά νά καταλήξει, μέσω αυτών τών διεδοκικών τυπίσεων σώμα = λειτουργία = ανάγκη = πράξη = έργασία = διαλεκτική, στο νά « φυσικοποιήσει » ο ίδιος τή διαλεκτική. Αυτό πού πρέπει νά πούμε είναι πώς μιά λέπει θεολόγιο μιά θεωρία τής πράξης στο ύμενότερο, πού ίσως ή συνέχεια τής *Κριτικής του διαλεκτικού λόγου* θά μιάς τήν προσφέρει.

κατάλογο όλων αυτών που οι άνθρωποι μπορούν να φέρνουν και έφερναν πραγματικά (παραμένοντας ύγιεινότετοι) διαφόρου διαφορετικών εποχών και κοινωνιών, για να αντιληφθούμε ότι αυτό που μπορεί να τρώγεται από τον άνθρωπο ξεπερνάει κατά πολύ εκείνο που υπήρξε, σύμφωνα με τον συγκεκριμένο πολιτισμό, ή τροφή, και ότι δεν είναι άπλωτα τα φυσικά δεδομένα, ούτε οι τεχνικές δυνατότητες, εκείνα που καθόρισαν αυτή την επιλογή. Αυτό φαίνεται ακόμα πιο καθαρά, όταν εξετάζουμε τις άλλες ανάγκες, πέρα από τη διατροφή. Αυτή η επιλογή φέρεται από ένα σύστημα φαντασιακών σημασιών που αξιολογούν βελικά και άρνητικά, δομούν και τεραστίζουν ένα διαστρεφόμενο σύνολο αντικειμένων και αντίστοιχων ελλείψεων, και πάνω στο οποίο μπορούμε να διαδοούμε, λιγότερο δύσκολα παρά σε κάθε άλλο, αυτό το εξίσου αδέσποτο και αδιαφύονίζητο πράγμα που είναι ο *προσανατολισμός* μιας κοινωνίας.

Παράλληλα μ' αυτό το σύνολο αντικειμένων, που συγχροτούνται ως ουσιαστικά και συνυπόστατα με τις ανάγκες, ορίζεται μια δομή ή μια διάθρωση της κοινωνίας, όπως το βλέπουμε στον τοτεμισμό («άληθνο» ή «υποτιθέμενο»), όπου η λειτουργία επί παραδείγματι μιας ψυλής είναι να «κάνει να υπάρξει» για τις άλλες το επώνυμο της είδος, Σ' αυτό το «στάδιο», ή καλύτερα σ' αυτή την ποικιλία, ή κοινωνική διάρθρωση είναι μόλις προς τη διάκριση των αντικειμένων, καμιά φορά και των ενδιαιτημάτων της φύσεως, που η κοινωνία θέσσει ως σημαντική. Όταν τα αντικείμενα τίθενται ως δευτερεύοντα σε σχέση με τις άφηρημένες στιγμές των κοινωνικών δραστηριοτήτων που τα παράγουν – πράγμα που ασφαλώς προϋποθέτει μια προωθημένη εξέλιξη αυτών των δραστηριοτήτων, ως *τεχνική*, μιά επέκταση του μεγέθους των κοινοτήτων, κ.λπ. – οι ίδιες αυτές δραστηριότητες είναι εκείνες που προσφέρουν τη βάση μιας διάρθρωσης της κοινότητας, όχι πλέον σε φύλες, αλλά σε κάστες.

Η εμφάνιση της ανταγωνιστικής διαίρεσης της κοινωνίας σε τάξεις, με τη μαρξιστική έννοια του όρου, είναι, χωρίς αμφιβολία, το κεφαλαιώδες γεγονός που χαρακτηρίζει τη γέννηση και την εξέλιξη των ιστορικών κοινωνιών. Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι καλύπτεται ακόμη μ' ένα βαθύ μυστήριο.

Οι μαρξιστές που πιστεύουν ότι ο μαρξισμός έξηγεί τη γέννηση, τη λειτουργία, και τον «λόγο υπάρξεως» των τάξεων, δεν δρισκονται σ' ένα άνοτερο επίπεδο κατανόησης από εκείνο των Χριστιανών που πιστεύουν ότι η Βίβλος έξηγεί τη δημιουργία και τών λόγο υπάρξεως του κόσμου. Ή δήθεν «έξηγηση» που δίνουν δήθεν οι μαρξιστές για τις τάξεις, ανάγεται στην πραγματικότητα σε δύο σχήματα, που κανένα, χωριστά, δεν ικανοποιεί, και που είναι μεταξύ τους έτερογενή. Το

πρώτο⁵⁰ θέλει, στην αρχή της εξέλιξης, μιά κατάσταση απόλυτης, θά λέγαμε, στενότητας, όπου η κοινωνία και είναι άνακνη να παράγει ένα αποκολλημένο «έτεροπρόιον», και δεν μπορεί να συντηρήσει ένα έμμεταλλευτικό κοινωνικό στρώμα (ή κατ' άτομο ανά χρόνο παραγωγικότητα είναι μόλις ίση με το βιολογικό ελάχιστο, έτσι ώστε να μην μπορεί κανείς να έμμεταλλευθεί κάποιον χωρίς να τον άφησει να πεθάνει από άσπια, ή από η γρήγορα). Στο τέλος της εξέλιξης θά τοποθετηθεί, ως γνωστόν, μιά κατάσταση απόλυτης άφθονίας, όπου η έμμετάλλευση δεν θά έχει καμιά ύπάρξεως, καθώς ο καθένας θά μπορεί να ικανοποιεί τελείως τις ανάγκες του. Ανάμεσα, τοποθετείται η γνωστή ιστορία, φάση σχετικής στενότητας, όπου η παραγωγικότητα της εργασίας αύξηθηκε αρκετά, για να επιτρέψει την επίτευξη ενός έτεροπρόιόντος, το οποίο θά χρησιμοποιούσαν εν μέρει (!) για τη συντήρηση της έμμεταλλευτικής τάξης.

Αυτός ο συλλογισμός καταρρέει άπ' όποια άκρη κι αν προσπαθήσουμε να τον ελέγξουμε. Άς δεχθούμε ότι από μιά στιγμή και μετά οι έμμεταλλευτικότερες τάξεις έγιναν δυνατές. Γιατί έγιναν *άναγκαίες*; Γιατί το έμμεταλλευτικό έτεροπρόιον δεν απορροφήθηκε βαθμιαία και άνελασθητα, μέσα σε μιά αύξανόμενη ετήμια (ή μιά μικρότερη « διασπαρία ») του συνόλου της ψυλής; Γιατί δεν έγινε άναπόσπαστο τμήμα του όριουμού του ελάχιστου, όπως αυτό ισχύει στη θεωρούμενη κοινωνία⁵¹; Οι περιπτώσεις στις οποίες οι υπό έμμετάλλευση τάξεις περιορίστηκαν σε ένα

⁵⁰ Από την άποψη της γενικότητας, όχι της χρονολογίας, στα γραπτά του Μάρξ και του Ένγκελς οι δύο άρχες της έξηγησης συνεπαράγουν και διασπαραχώνονται. Έν πάση περιπτώσει, ο Ένγκελς στην *Κατοχή της ιδιοκτησίας κ.λπ.* (1884) – κατά τα άλλα έργο συναρπαστικό που σε κάνει να σκεφθεί περισσότερο άπ' αυτό το άλλα έργο συναρπαστικό των μοντέρνων έθνολογικών έρευνών – τονίζει έντονα την μεγάλη πλοσότητα των μοντέρνων έθνολογικών έρευνών – τονίζει μεγάλες κοινωνικές διαχωρίσεις της εργασίας » (κτηνοτροφία, γεωργία) και η οποία έπηρεάζει « άναγκαστικά » τη δούλεια (MEW, τ. 21, σ. 155-157, γαλλ. μετάφρ. éd. Sociales, « Παρίσι, 1954, σ. 147-148). Αυτό το « άναγκαστικά » είναι όλο το ζήτημα. Κατά τα άλλα, σε όλο το κεφάλαιο « Βαρβάρου και πολιτισμού », όπου το ζήτημα της εμφάνισης των τάξεων θά έπρεπε να είχε άνημποσθηθεί, ο Ένγκελς μιλάει της εμφάνισης της εργασίας, αλλά σε καμιά στιγμή δεν συνδέει αυτή την συνεχώς για την εξέλιξη της εργασίας με τη γέννηση των τάξεων. Πώς θά μπορούσε εξέλιξη της τεχνικής ως τέτοια με τη γέννηση των τάξεων. Πώς θά μπορούσε άλλωστε να το κάνει, όφου το ύψος του τον φέρνει να εξετάσει ταυτόχρονα τέ πρώτα στάδια της κτηνοτροφίας, της γεωργίας και της βιοτεχνίας, δραστηριότητες που βασίζονται σε διαφορετικές τεχνικές και που όδρουν είτε στην ίδια διεύθυνση είτε στην αντίθετη, ή είναι συμβατικές μ' αυτή ή είτε αίσθηση της κοινωνίας σε κάποιες και δούλους (ή είναι συμβατικές μ' αυτή) είτε στην έλλοψη ατόης της διαίρεσης. Ή εμφάνιση της κτηνοτροφίας, της γεωργίας και της βιοτεχνίας, μπορούν καθ' εαυτές να άδηγήσουν σε μιά διαίρεση σε έπαγγελματάρια, όχι σε τάξεις.

⁵¹ Μόλις μιά κοινωνία παράγει ένα « έτεροπρόιον », ερχεται ένα ομοιόδες μέρος του σε παράλογες δραστηριότητες, όπως κηδείες, τελέτες, τοιχογραφίες, κατασκευή πυρμίδων κ.λπ.

βιολογικό ελάχιστο ύπηρεση ποτέ κάτι άλλο από περιθωριακές; Μπορούμε έστω να ορίσουμε ένα « βιολογικό ελάχιστο », και, έξω από συνθήκες που στερούνται σημασίας, συνάντησε ποτέ κανείς μιιά ανθρώπινη κοινότητα που να μην άπασχολείται παρά μόνο με τήν τροφή της; Δέν ύπηρεξε, κατά τή διάκριση της παλαιολιθικής και της νεολιθικής εποχής, μιιά πρόοδος εκληκτική, άν τό σκεφθούμε καλά, τής παραγωγικότητας τής εργασίας και, άσφαλώς, τού έπιπέδου ζωής, - χωρίς να μπορούμε να μιλούμε γιά « τάξεις » μέ τήν άληθινή έννοια τού όρου; Πίσω από όλα αυτά δέν ύπάρχει κάτι σάν εικόνα ανθρώπων που καραδοκούν τή στιγμή που ή άνοδος τής παραγωγής θά φθάσει τό έπιπεδο « που έπιτεύεται » τήν εκμετάλλευση γιά να έπιπέσουν οι μέν στους δέ και να εγκατασταθούν οι νικητές ως κύριοι, οι νικημένοι ως σκλάβοι; Αιτή ή ίδια ή εικόνα, δέν άντιστοιχεί κυρίως στό φαντασιακό τού 19ου αιώνα, και πώς μπορεί να συμβιβασθεί μέ τές περιγραφές τών 'Ιρσόκ και τών Γερμανών, γεμάτες ανθρώπια και εύγένεια, στίς όποιες άρέσκεται ιδιαίτερα ό 'Ενγκελς;

Τό δεύτερο σχήμα συνίσταται στή σύνδεση, όχι τής ύπαρξης τών τάξεων, ως τέτοιας, μέ μιιά γενική κατάσταση τής οικονομίας (μέ τήν ύπαρξη ενός « υπερχυρόντος » που παραμένει άνεπαρκές), αλλά κάθε συγκεκριμένης μορφής διαίρεσης τής κοινωνίας μ' ένα όρισμένο στάδιο τής τεχνικής. « Στόν χειρόμυλο άντιστοιχεί ή φεουδαρχική κοινωνία, στόν άπόμυλο ή καπιταλιστική ». 'Αλλά, άλλο ή ύπαρξη μιιάς σχέσης άνάμεσα στήν τεχνολογία κάθε εποχής και στή διαίρεση τής ως τάξεις, που δέν μπορούμε να άμφισβητήσουμε χωρίς να είμαστε παράλογοι, και άλλο ή θεμελίωση τής μέν στή δέ. Πώς να άναγάγουμε σε μιιά άγροτική τεχνική που παρέμεινε πρακτικά ή ίδια από τό τέλος τής νεολιθικής εποχής ως τίς μέρες μας (στί μεγάλη πλεονότητα τών χορών), κοινωνικές σχέσεις που έντείνονται από τίς ύποθετικές αλλά πιθανές πρωτόγονες άγροτικές κοινότητες, στους έλεύθερους φόρμες τών 'Ηνωμένων Πολιτειών τού 19ου αιώνα, περνώντας από τούς μικρούς άνεξάρτητους κλιμακωγείς τής αρχαϊκής 'Ελλάδας και τής αρχαϊκής Ρώμης, από τό colopatus, από τή μεσαιωνική δουλοπαροικία και, π.χ.; 'Ότι τα μεγάλα ύδραυλικά έργα προσόδιωσαν ή ένδονουν τήν ύπαρξη μιιάς συγκεκριμένης πρωτο-γραφειοκρατίας στήν Αίγυπτο, στή Μεσοποταμία, στήν Κίνα κ.λπ., είναι ένα - άλλο όμως είναι να άνάγουμε σ' αυτή τή σταθερή μέσα στόν χρόνο και στόν χώρο ύδραυλική τεχνική, τίς άρακτες, από τή μιιά χώρα στήν άλλη και μέσα στήν ιστορία κάθε χώρας, παραλλαγές τής ιστορικής ζωής και τών μορφών τής κοινωνικής διαίρεσης. Οι τέσσερις χιλιετηρίδες αλγευματικής ιστορίας δέν μπορούν να άναχθούν στίς τέσσερις χιλιάδες πλημμύρες τού Νείλου, ούτε στίς διάφορες παραλλαγές τών μέσων που χρησιμοποιήσαν οι Αιγύπτιοι γιά να τίς θέσουν υπό έλεγχο. Πώς θά μπορούσαμε να άναγάγουμε τήν ύπαρξη τών φεουδαρχών στήν

επιμορφία τών παραγωγικών τεχνικών τής εποχής, ότεν αυτοί οι φεουδαρχες είναι έξ όρισμού έξω από κάθε παραγωγή;

'Όταν οι μαρξιστικές έφημεριές έπερνούν τά άλλα σχήματα, όταν έχουν να κάνουν μέ τή συγκεκριμένη ύλη μιιάς ιστορικής κατάστασης, τότε εγκαταλείπουν, στίς καλύτερες περιπτώσεις, τήν άληθινή να δείξουν τόν συγκεκριμένο παράγοντα που παρήγαγε τή συγκεκριμένη διαίρεση τής κοινωνίας σε τάξεις, και προσπαθούν να λάβουν, ως μέσο εξήγησης, τήν ύλότητα τής ως ιστορικής θεωρούμενης πλέον κατάστασης, αιτή της δηλαδή που παραπέμπει, γιά τήν εξήγηση της, σε αυτό που υπήρχε ήδη πριν. Αυτό έκανε ό Μάρξ μέ επιτυχία, όταν περιέγραψε όρισμένες όψεις ή φάσεις τής γένεσης τού καπιταλισμού⁹. Όμως, πρέπει να απεληφθούμε τί σημαίνει αυτό, τόσο γιά τό πρόβλημα τής ιστορίας εν γενε, όσο και γιά τό ειδικότερο πρόβλημα τών τάξεων. Δέν έχουμε πιασόν τότε μιιά γενική εξήγηση τής ιστορίας, αλλά μιιά εξήγηση τής ιστορίας διά τής ιστορίας, μιιά θήμα πρós θήμα άνοδο, που προσπαθεί να δείξει στόν λογαριασμό τού σύνολο τών παραγόντων, ή όποία όμως συναντά πάντοτε τά γεγονότα, τά « άνεπιεξήγητα » γεγονότα, τόσο ως παράδους μιιάς νέας σημασίας που δέν άνάγεται σ' αυτό που ύπάρχει, όσο και ως προκαθορισμό όλων τών δεδομένων τής κατάστασης από ήδη υπάρχουσες σημασίες και δομές, που παρατίθενται « σε τελευταίο βαθμό » στό άνεπιεξήγητο γεγονός τής γέννησής τους, μέ γέννησης θεωρούμενης μέσα σε μιιά άδυσφορήτη άσχη. 'Όλα αυτά, όχι γιά να πούμε ότι όλοι οι παράγοντες είναι στό ίδιο έπιπεδο, ούτε ότι μιιά θεωρητικοποίηση πάνω στήν ιστορία είναι μάταιη ή χωρίς ένδυσφορόν - αλλά γιά να ύπογραμμίσουμε τα όρια αιτή της θεωρητικοποίησης. Διότι, στήν ιστορία, όχι μόνο έχουμε να κάνουμε μέ κάτι που είναι άνέκαστη και ήδη άρχιζόμενο, ότεν αυτό που είναι ήδη συγκροτημένο, στήν ιδιότητα του ως γεγονότος και στήν ιδιομορφία του, δέν μπορούμε να τό χειρισθούμε σάν άπλή « συνακόλουθη παραλλαγή », τήν όποία θά μπορούσαμε να παραμερίσουμε - αλλά επίσης, και κυρίως, διότι τό ιστορικό δέν ύπάρχει κάθε φορά παρά μέσα σε μιιά δόμηση φερόμενη από σημασίες, τών όποιών ή γένεση μάς διαφεύγει ως κατανοήσιμη διαδικασία, διότι ύπάγεται στό ερξικό φαντασιακό.

Μπορούμε να περιγράφουμε, να εξηγήσουμε, κι άκόμη και να « καταλάβουμε » πώς και γιατί οι τάξεις διαιώνίζονται στή σημερινή κοινωνία. Όμως δέν μπορούμε να πούμε πολλά πράγματα γιά τόν τρόπο που γεννιούνται ή μάλλον μέ τόν όποιο γεννήθηκαν. Διότι κάθε εξήγηση αυτού τού τύπου παίρνει τίς γεννώμενες τάξεις μέσα σε μιιά κοινωνία ήδη διη-

⁹ Πάνω στήν άντίθεση τών ιστορικών περιγραφών τού Μάρξ και τής κατασκευής που κάνει τής « έννοιας » τάξης, βλέπε, π.χ. « Τό ζήτημα τής ιστορίας τού εργατικού κινήματος » στήν *Πείρα τού εργατικού κινήματος*, 1, ό.π., σ. 35-51.

ρημένη σε τάξεις, όπου η σημασία τάξη ήταν ήδη διαθέσιμη. Από τη στιγμή που οι τάξεις γεννήθηκαν, πληροφορήσαν όλη τη μεταγενέστερη ιστορική εξέλιξη - από τη στιγμή που μπήκαμε στον κύκλο του πλούτου και τις φτώχειες, της εξουσίας και της ύπτασης, από τη στιγμή που η κοινωνία θεομίσθησε, όχι πάνω στη βάση των διαφορών ανάμεσα σε κατηγορίες ανθρώπων (που πιθανόν υπήρχαν πάντοτε), αλλά στη βάση μη συμμετρικών διαφορών, όλη η συνέχεια « εξηγείται » - από τη στιγμή αυτή » : ιδού το πρόβλημα.

Μπορούμε να δούμε τι είναι αυτό που, μέσα στους μηχανισμούς της σημερινής κοινωνίας, στηρίζει την ύπαρξη των τάξεων και τις αναποδογει συνεχώς. Η γραφειοκρατική οργάνωση είναι αυτοκαταλυτική, αυτοπολλαπλασιαστική, και μπορούμε να δούμε πως πληροφορεί το σύνολο της κοινωνίας. Άλλα από που προέρχεται ; Είναι, στις δυτικές κοινωνίες, η υπερανάπτυξη της βλαστικής καπιταλιστικής επιχείρησης (της « μεγάλης βιομηχανίας » του Μάρξ), που παραπέμπει με τη σειρά της στη μανουφιακούρα κ.λπ., και, όριακά, στη βιοτεχνία των αστών αφ' ενός, στην « πρωταρχική συσσώρευση » αφ' ετέρου. Ξέρουμε θειακά ότι εκεί, σ' αυτές τις περιοχές της Δυτ. Ευρώπης, από τον 11ο αιώνα και μετά, γεννήθηκε η άστική τάξη, πρώτα (και, ως τάξη, πραγματικά εκ του μηδενός), και ο καπιταλισμός, έστερα. Όμως η γέννηση της άστικής τάξης είναι γέννηση μιας τάξης, ακριβώς διότι είναι γέννηση μέσα σε μία κοινωνία ήδη διηρημένη σε τάξεις (χρησιμοποιούμε τη λέξη, όπως θα κατάλαβε κανείς, με την πιο γενική της έννοια - λίγο ενδιαφέρει εδώ η διαφορά ανάμεσα σε φεουδαρχικές « νομικές τάξεις », οικονομικές « τάξεις » κ.λπ.), μέσα σ' ένα διάλυμα, όπου τα πυρηνικά όξέα, φορείς αυτής της πληροφορίας, που είναι η σημασία : τάξη, είναι πανταχού παρόντα. Είναι παρόντα στην άτομική ιδιοκτησία που αναπτύσσεται εδώ από χλιετρίδες, στην ιεραρχημένη δομή της φεουδαρχικής κοινωνίας κ.λπ. Η αναγκαιότητα για το καινούργιο κοινωνικό σπορμα να τηθεί ως ιδιαίτερη, αλληγορία, αντιτιθέμενη προς την υπάρχουσα κοινωνία, δεν εγγράφεται μέσα στα έδικα χαρακτηριστικά της εμφανιζόμενης άστικής τάξης [μπορούμε καλύτερα να συλλάβουμε ένα σπορμα βιοτεχνών, με σχέσεις « ισότητας » των μελών του], αλλά μέσα στη γενική δομή της φεουδαρχικής κοινωνίας : η άστική τάξη γεννάται μέσα σ' έναν κόσμο που δεν μπορεί να συλλάβει και να ενεργοποιήσει την έσωτερική του διαφοροποίηση παρά ως διαίρεση σε κοινωνικές κατηγορίες, τις « τάξεις ». Άρκει να αναδοθούν ως την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας : 'Ασφαλώς όχι, διότι αυτή δεν δημιουργήσε μια tabula rasa, και τα γερμανικά φύλα, όποια κι αν ήταν η προηγούμενη κοινωνική τους οργάνωση, « μολύνθηκαν » χωρίς καμιά αμφιβολία από τις κοινωνικές δομές που συνάντησαν.

Αυτή την άνοδο δεν μπορούμε να τη σταματήσουμε πριν μάς διθίσει το

που σκοτάδι που καλύπτει το πέρασμα από τη νεολιθική έποχή στην πρωτο-ιστορία. Σ' αυτό που δεν ήταν πιθανώς παρά δύο ή τρεις χλιετη-φορές, τουλάχιστον στην Έγγλος και Μέση Ανατολή, βίκαουμε τη μετασχηματική περίοδο από τα πιο εξέλετρινα, χωρίς όμως κανένα φανερό σημάδι κοινωνικής διαίρεσης, νεολιθικά χωριά, στις πρώτες πόλεις των κοιμηρίων, όπου ήδη από τις αρχές της 4ης χλιετηρώας π.Χ. υπήρχε έπαιρξη και με μία μορφή πρακτικά ήδη ολοκληρωμένη, το σπείλαδες κάθε καλά οργανωμένης κοινωνίας : οι πατάδες, οι σπείλαδοι, ή άστνο-νια, οι πόρνες. Το πάν έχει ήδη παιχθεί και δεν μπορούμε να ξέρουμε πως έγινε αυτό και γιατί.

Θα τό μάθουμε μά μέσα ; Πιο προζωημενες ανακαμψές θα μάς κάνουν να κατανοήσουμε τό μυστήριο της γέννησης των τάξεων ; Όμοιο-λογοι ότι δεν βλέπουμε με τό τρόπο αρχαιολογικά εύρηματα θά μπορού-σαν να μάς κάνουν να κατανοήσουμε αυτό εδώ ; ότι από μία στιγμή και μετά οι άνθρωποι θεώρησαν οι μόν τούς δε όχι ως συμμάχους για να βοηθηθούν, ως αντίχλους για να ύποσκηλισθούν, ως έχθρους να ξεδο-ρθευθούν ή και να φαγωθούν, αλλά ως αντικείμενα πτήσως - και έδρα-σαν κατά συνέπεια. Όπως τό περιεχόμενο αυτής της θέσης η αυτής της δράσης είναι τελείως αθάτατο, δεν βλέπουμε σε τί θά μπορούσε να συνίσταται η έξήρρηση και η κατανοήσή του. Πως θά μπορούσαμε να συγχρητοήσουμε αυτό που συγχρητοί τις ιστορικές κοινωνίες ; Πως μπο-ρούμε να κατανοήσουμε αυτή την πρωταρχική θέση, που είναι όρος της κατανοητότητας της μεταγενέστερης εξέλιξης ; Πρέπει να κατακτήσουμε, να κατέχουμε ήδη αυτή την αρχική σημασία : ένας άνθρωπος μπορεί να είναι « οίοντι αντικείμενο » για έναν άλλο, και οίοντι αντικείμενο όχι σε μια σχέση μεταξύ δύο άτόμων, ιδιωτική, αλλά μέσα στην άνομνία της κοινωνίας (στό σπλαδαλάζαρο, στις βιομηχανικές πόλεις και στα έργο-στασία ενός μεγάλου μέρους της ιστορίας του καπιταλισμού), για να μπορούμε να κατανοήσουμε την ιστορία από έξη χλιετρίδες και μετά. Μπορούμε να κατανοήσουμε σήμερα αυτή την κατάσταση του « οίοντι αντικείμενου », διότι διαθέτουμε αυτή τη σημασία, διότι γεννη-θήκαμε μέσα σ' αυτή την ιστορία. Θέ άπταπατόμασαν όμως, αν πι-στεύαμε ότι θά μπορούσαμε να την παραγάγουμε, και να αναπαράγα-νουμε την άνάδοσή της μέσα στην κατανοήση. Οι άνθρωποι έκαναν να υπάρξει η δυνατότητα της δουλείας, κι αυτό ήταν μία δημιουργία της ιστορίας (για την όποια ο Έγγλιος έλεγε, χωρίς κενισμό, ότι ήταν η προϋπόθεση για μία μεγαλύτερη πρόοδο). Ακριβέστερα, μία μερίδα αν-θρώπων, έκαναν αυτή τη δυνατότητα να υπάρξει έναντιον των άλλων, οι οποίοι, χωρίς να πάνουν με χλιους τρόπους να την καταπολέμουν, πάλι με χλιους τρόπους συμμετείχαν σ' αυτήν. Η θέσιση της δουλείας είναι άνάδοση μιας νέας φαντασιακής σημασίας, ενός καινούργιου τρόπου για την κοινωνία να ζει, να βλέπει, να δρά τον έαυτό της, ως διαρθρωμένο

μέ ανταγωνιστικό και όχι συμμετρικό τρόπο, σημασία που συμβολίζεται και κυρώνεται άμεσως με κανόνες⁵¹.

Αυτή η σημασία συνδέεται στενά με τις άλλες κεντρικές φαντασιακές σημασίες της κοινωνίας, κυρίως με τον όρισμό των αναγκών της, και με την εικόνα που έχει για τον κόσμο. Δεν θα εξετάσουμε εδώ το πρόβλημα που θέτει αυτή η σχέση.

Αυτή όμως η αδυναμία να κατανοήσουμε την καταγωγή των τάσεων δεν μάς αφήνει άσπλους μπροστά στο πρόβλημα της ύπαρξης των τάσεων ως πρόβλημα θεωρινό και πρακτικό – όπως και στην ψευδανάλυση η αδυναμία προσέγγισης μιάς « καταγωγής » δεν μάς ημποδίζει να κατανοήσουμε, *ένεργα* και *σήμερα*, το θέμα που εξετάζουμε, ούτε να αναρεώσουμε τον απόλυτο, δεσμευτικό και ιερό χαρακτήρα των σημασιών που συγκροτούν το υποκείμενο ως άρροστο υποκείμενο. Έρχεται μιά στιγμή που το υποκείμενο, όχι γιατί ξαναδобрήκε την πρωταρχική σπηγή ή γιατί άγινευσε την όρεξη του πέους στη γαργαλιά του, αλλά με τον άγνοο του στην πραγματική του ζωή, και επαναλαμβάνοντας τις προσπάθειές του, ξεθιάβει το κεντρικό σημαίνον της νέφρωσης του και το παρατηρεί επιτέλους στη συμπτωματικότητα, τη φτώχεια και την *ασημαντότητα* του. Κατά τον ίδιο τρόπο, για τους σημερινούς ανθρώπους, το ζήτημα δεν είναι να κατανοήσουν πώς έγινε το πέρασμα από το νεολιθικό γένος στις έντονα διηρημένες πόλεις της 'Ακάδ. Το ζήτημα είναι να κατανοήσουν – κι αυτό προφανώς σημαίνει, εδώ περισσότερο από όπουδήποτε άλλο: να δράσουν – τη συμπτωματικότητα, τη φτώχεια και την ασημαντότητα αυτού του « σημαίνοντος » των ιστορικών κοινωνιών που είναι ο χωρι-

⁵¹ « Ο Έγγελς είχε σχεδόν άρρηξει αυτή την ιδέα: « Είδομε πού πάνω πώς, αφ ένα αρκετά πρωτόγονο δοξμό της ανάπτυξης της παραγωγής, η δύναμη της ανθρώπινης εργασίας γίνεται Ικανή να προσφέρει ένα προϊόν πολύ πού σημαντικό αφ' ου χρειάζεται για την επίβιωση των παραγωγών, και πως αυτός ο δοξμός ανάπτυξης είναι, ούσιαστικά, ο ίδιος με αυτόν στον οποίο εμφανίζεται η διαίρεση της εργασίας και η ανταλλαγή ανάμεσα στα άτομα. Δεν χραιστήκε πού, για να ανακαλυφθεί αυτή η μεγάλη αλήθεια: ότι ο άνθρωπος μπορεί να γίνει επίσης ένα εμπόρευμα, ότι η ανθρώπινη δύναμη είναι εικό ανταλλάξιμο και εκμεταλλεύσιμο, αφ κατατρέφουμε τον άνθρωπο αφ σκλάβο. Δεν ήταν πράγματι οι άνθρωποι ν αρχίζουν να ανταλλάσσουν, και άμεσα ανταλλάξιμοι αφ ίδιοι - (Η καταγωγή της οδογένεως κ.λπ., Ε.ά. σ. 170, γαλλ. μετ., Ε.ά., σ. 160-161, ύπογραμ. από μάς). Αυτή η μεγάλη αλήθεια », πού είναι ούσιαστικά η ίδια με την « εικό » πού κατηγορεί ο Ρουσσώ στο *Discours sur l'origine de l'inegalité* - αντεπίση ούτε αλήθεια ούτε άπληξη, δεν μπορεί ούτε να « ανακαλυφθεί » ούτε να « ξεκαλυφθεί » - έρχεται να υπάρξει μέου από τη φαντασία και να δημιουργηθεί 'Επίσης, θα παρατηρήσουμε ότι ο Έγγελς παρουσιάζει, εδώ όπως και άλλού, τη δουλεία ως μιά προϊέταση της ανταλλαγής από το αντικείμενα στους ανθρώπους. Ενώ η ούσιαστική της στιγμή είναι η μετατροπή των ανθρώπων αφ « αντι-ζευμένα » - κι αυτό είναι ακριβώς εικό που δεν μπορεί να αναχθεί αφ « οικονομικές » θεωρήσεις.

σούς αφ κυρίους και δούλους, κυριάρχους και κυριαρχούμενους.

Και πράγματι, η άμφισβήτηση αυτής της σημασίας πού άντυπρωσπέει η διαίρεση της κοινωνίας αφ τάξεις, η κάθαρση αυτού τού φαντασιακού, άρχίζει στην πραγματικότητα από πολύ νωρίς στην ιστορία, αφού σχεδόν ταυτόχρονα με τις τάξεις εμφανίζεται η *πάλη* των τάσεων, και μαζί μ' αυτήν, από το *πρωταρχικό φαινόμενο* πού άνοιγει μιά νέα φάση στην ύπαρξη των κοινωνιών: η άμφισβήτηση, ή αντίθεση μέου στην ίδια την κοινωνία. Αυτό πού ως τότε άποτέλευσε άπορρόφηση τού συνόλου από τους θεμούς του, άπλη ύποδοξωση των ανθρώπων στις φαντασιακές τους δημιουργίες, άπλητα πού μέου περιθωριακά διαταρασσόταν από τις παρεκκλίσεις και τις παραβάσεις, γίνεται τώρα άλόγητα σχισμένη και άντιθετική, άυτοάμφισβήτηση της κοινωνίας: τó έσωτερικό της κοινωνίας της γίνεται έξωτετικό, και τούτο, στον δοξμό πού σημαίνει την άυτοσχετικοποίηση της κοινωνίας, τή θέση αφ άπόσταση και τήν κριτική (στά γεγονότα και στις πράξεις) τού θεομομένου, είναι η πρώτη άνάδωση της άυτονομίας, τó πρώτο όργεμα τού [θεομομένου] φαντασιακού.

Είναι όξωμο πός αυτή η πάλη άρχίζει μέου στην άσάφεια, παραμένει πολύ καιρό μέου σ' αυτήν, και σ' αυτήν ζωνανέφει σχεδόν πάντα. Και πός θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά: Οι καταπιεζόμενοι, πού άγωνίζονται κατά της διατρέσεως της κοινωνίας αφ τάξεις, εναντίον της δικής τους καταπίεσης κυρίως άγωνίζονται: με χίλιους τρόπους παραμένουν ύποτέλεις τού φαντασιακού πού έντοτύτως άντιμόχονται αφ μιά από τις εκδηλώσεις του, και συχνά αυτό πού σκοπεύουν δεν είναι άλλο από μιά άπλη άντιμετάθεση των ρόλων μέου στο ίδιο σεναρίο. Άλλά και πού νωρίς, η καταπιεζόμενη τάξη άπασα άδνοτύτως όλο συλλήδδην τó κοινωνικό φαντασιακό πού την καταπιέζει, άντιτάσσοντας του την πραγματικότητα μιάς ούσιαστικής ισότητας των ανθρώπων, και όταν άκόμη εξακολουθεί να περιβάλλει αυτή τη θέση μ' ένα μυσικό ένδυμα:

Wenn Adam grub und Eva spann,

Wo war denn da der Edelmann?

(Όταν ο 'Αδάμ έσκαβε κι η Εβα ύφανει,

πού ήταν λοιπόν τότε ο ευγενής;)

τραγουδούσαν οι γερμανοί χωρικοί τον 16ο αιώνα, και όταν τους πύγους των άρχόντων.

Αυτή η άμφισβήτηση τού κοινωνικού φαντασιακού, έλαβε μιά άλλη διάσταση από τη γέννηση τού σύγχρονου προλεταριάτου και μετά. Θα επανέλθουμε σ' αυτό τó θέμα διεξοδικά.

Τό φαντασιακό στον σύγχρονο κόσμο

Ο σύγχρονος κόσμος παρουσιάζεται, σε μία επιπόλαιη ματιά, σαν ο κόσμος που όθσησε, που τείνει να ωθήσει, τον εξορθολογισμό στα όρια του, και ο οποίος επιτρέπεται ως έκ τομή στον εαυτό του να περιφρονεί - ή να παρατηρεί με μία περιέργεια όπου δεν λείπει ο σεβασμός - τα παράξεννα έθιμα, έφευρέσεις και φαντασιακές παραστάσεις των προηγμένων κοινωνιών. Όμως, παραδόξως, παρά τον άκραίο αυτό « εξορθολογισμό », ή μάλλον λόγω αυτού, ή ζωή στον σύγχρονο κόσμο εξαστάται έξισσο από τό φαντασιακό, όσο και σε όποιoδήποτε άλλο από τoύς άρχαίκούς ή ιστορικούς πολιτισμούς.

Αυτό που προσάφεται σαν όρθολογικότητα της σύγχρονης κοινωνίας, είναι άπλως ή μορφή, οι έξωτοικειά αναγκαίεσ διασυνδέσεις, ή διηλεκτική κυριαρχία του συλλογισμού. Άλλά ο' αυτούς τoύς συλλογισμούς της σύγχρονης ζωής, σε προκειμένες δυναζονται τό περιεχόμενό τους από τό φαντασιακό - και ή κατοίκηση του συλλογισμού ως συλλογισμού, ή έμμονη ιδέα της άποστασμένης από τό υπόλοιπο «όρθολογικότητας», αποτελεί ένα φαντασιακό δεύτερο βαθμό. Η σύγχρονη ψευδο-όρθολογικότητα είναι μία από τις ιστορικές μορφές του φαντασιακού - είναι αθάιρτη ως προς τoύς έχοτους σκοπούς της, καθόσο αυτοί δέν έξαρτώνται από κανέναν όρθό λόγο, και είναι αθάιρτη, όταν τίθεται ή ίδια ως σκοπός, σκοπεύοντας άκλως έναν τυπικό και κενό « έξορθολογισμό ». Σ' αυτή την πλευρά της ύπαρξής του, ο σύγχρονος κόσμος διασυνίζεται από ένα συστηματικό παράλληλο - τού όποιο ή πύ άμεσα αντίληπτή και κατ' έθειαν άπειληκτική μορφή είναι ή αυτόνομη της έξφραξης τεχνικής, που δέν είναι « στην ύπηρεσία » κανενός προσδιορισμένου σκοπού.

Η οικονομία στην πύ ερεία της έννοια (άπό την παραγωγή στην κατανάλωση) θεωρείται ως έκφράζουσα κατ' έξοχην την όρθολογικότητα του καπιταλισμού και των σύγχρονων κοινωνιών. Όμως ή οικονομία είναι εκείνη που επικινεί με τόν πύ χτηπιό τρόπο - άκριβώς γιατί θεωρεί τόν εαυτό της ως έξ ύσολόγηρο και έξαντιληκτικά όρθολογικό - την κυριαρχία του φαντασιακού σε όλα τά επίπεδα.

Ο όρισμός των άναγκών που ύποτίθεται ότι έξυπνιρεται, είναι προφανώς μία τέτοια περίπτωση. Ο « αθάιρτος », μη φυσικός, μη λειτουργικός χαρακτήρας του κοινωνικού όρισμού των άναγκών, έκφανίζεται στη σύγχρονη κοινωνία, περισσότερο άπ' ότι θά μπορούσε να φανεί σε μία όποιoδήποτε άλλη, λόγω άκριβώς της ανάπτυξης της παραγωγής της, του πλούτου της που ή επιτρέπεται να προχωρήσει πολύ πύ πέρα από την ικανοποίηση των « στοιχειωδών άναγκών » (πράγμα που άλλωστε έχει ως αντίκρισμα έξισσο χαρακτηριστικό, τό γεγονός ότι ή ικανοποίηση αυτών των στοιχειωδών άναγκών θυσιάζεται για την ικανο-

ποίηση « κενών » άναγκών). Καί, περισσότερο από όποιoδήποτε άλλη, ή σύγχρονη κοινωνία μās επιτρέπεται να διέπομε την ιστορική κατασκευή των άναγκών που κάθε μέρα παράγονται διομηχανικά μπροστά στα μάς μας. Η περιγραφή αυτής της κατάστασης πραγμάτων έγινε εδώ και χρόνια: αυτές τις αναλύσεις θά έπρεπε κανείς να τις έμαθαινε σημαντικά, δέν έγομε όμως την πρόθεση να επανέλθουμε αυτή τη στιγμή. Άς υπενθυμίσουμε μόνο τη βαθμιαία αυξανόμενη θέση που κατέχουν στα όρια των καταναλωτών ο άγορές άντικειμένων που άντιστοιχούν σε « τεχνητές » άνάγκες, ή ακόμα τη χωρίς κανένα « λειτουργικό » ρόλο συνείδηση άντικειμένων που θά μπορούσαν ακόμα να χρησιμοποιηθούν²², άπλως γιατί δέν είναι πιά της μόδας ή δέν περιλαμβάνουν την ύπηρεσία ή όθια « τελειοποίηση », που άλλωστε συχνά είναι άπατηλή.

Είναι μάταιο να παρουσιάζουμε αυτή την κατάσταση άπολυτιστικά ως μία « άπάντηση άντικατάστασης », ως προσφορά ύποκατάστατων άλλων άναγκών, « άληθινών » άναγκών, που ή παρούσα κοινωνία άφηνει άνικανοποίητες. Διότι, δεχόμενοι ότι τέτοιες άνάγκες ύπάρχουν και ότι μπορούμε να τις όρίσουμε, γίνεται ακόμα πιο έντονο τό γεγονός ότι ή πραγματικότητα τους μπορεί και καλύπτεται τελείως από μία « ψευδοπραγματικότητα » (ψευδο-πραγματικότητα συνεκτική, ως ύπενθυμίσουμε, του σημαντικότερου μέρους της σύγχρονης διομηχανίας). Είναι επίσης μάταιο να θέλουμε να έξολέψουμε τό πρόβλημα, περιορίζοντας το στην όψη της χειραγώγησης της κοινωνίας από τά ιθύνοντα στρώματα, ύπενθυμίζοντας τα « λειτουργικά » πλεονά αυτής της έξακολογητικής διομηχανίας νέων άναγκών, ως όσοι επέκτασης (όηλαδή επέυδοσης) της σύγχρονης διομηχανίας. Διότι, όχι μόνο αυτά τά κυρίαρχα κοινωνικά στρώματα κυριαρχούν τα ίδια από αυτό τό φαντασιακό που δέν δημιουργούν έλεύθερο - όχι μόνο τά άποτελέσματά του εκδηλώνονται ακόμη ή εκεί όπου δέν ύπάρχει για τό σύστημα ή αναγκαιότητα της κατασκευής μιάς ζήτησης που θά έξοφράζιζε την επέκτασή του (όπως αυτές άνατολικές εκδιομηχανισμένες κοινωνίες, όπου ή εισβολή του στυλ

²² Υπολόγιστρε πρόσφατα ότι τό άπό κόστος τών έπιθων άλλων τών μεθόδων τών ιδιωτικών αυτοκινήτων στις ΗΠΑ άνέχοτες ο' ένα minimum 5 δολ. δολαρίων τόν χρόνο για την περίοδο 1956-1960, ποσό που ξεπερνάει τό 1% τού εθνικού προϊόντος της χώρας [και κατά πολύ άνωτερο από τό έτησιο έθνικό προϊόν της Τουρκίας, χωρίς 30 εκ. κατοίκων] χωρίς να ύπολογίσουμε την αυξημένη κατανάλωση πετρελίου (σε σχέση με τις οικονομίες που θά μπορούσε να επιτρέψει ή τεχνολογική εξέλιξη). Ο οικονομολόγο που παρουσιάζουν αυτές τoύς ύπολογισμούς στο 47' έτησιο συνέδριο τού Άμερικανικού Οικονομικού Συλλόγου (Δεκέμβριος 1961) δέν άνούνται ότι αυτές οι άλλες έπέερες ενδοχρήστες οελτίωσης ούτε ότι μπορούσαν να ήταν ή « έπιθυμία » των καταναλωτών, « Έντούτως, τό κόστος φάνηκε τόσο άσσηνθίμο όηληλό, που νομίσαμε ότι έπρεπε να κάνουμε την όθρουση και να διαμητρίσουμε άν έξέλαι τόν κόπο » (Fischer, Griliches and Kaysen, *American Economic Review*, Μάιος 1962, σ. 259).

της σύγχρονης κατάναλωσης έγινε πολύ πριν υπομορέσει κανείς να μιλήσει για κορεσμό των άγορών). Άλλα διότι αυτό που κρείως διαπιστώνουμε με αυτό το παράδειγμα, είναι ότι αυτό το λειτουργικό κρέμαται από το φαντασιακό: η οικονομία του σύγχρονου καπιταλισμού δεν μπορεί να υπάρξει παρά στον βαθμό που άπαντά σε άνάγκες που αυτή η ίδια κατακενάζει.

Η κυριαρχία του φαντασιακού είναι επίσης φανερή και σε ό,τι άφορρά στη θέση των ανθρώπων σε όλα τα επίπεδα της οικονομικής και παραγωγικής δομής. Απτή η δόξη ενθολογική όργάνωση επιδεικνύει - άπως είναι γνωστό και άπως τό έπιαν πρό πολλού, χωρίς κανείς να τό πάρει στα σοβαρά, έκτός από αυτούς τους μη σοβαρούς ανθρώπους, τους κοπιτές και τους μπιτοριογράφους - όλα τά χαρακτηριστικά ενός συστηματικού παραληρήματος. Η άντικατάσταση, είτε πρόκειται για τον έργατή, τον υπάλληλο ή ακόμα και για τό « στέλεχος », του ανθρώπου με ένα σκόκο μερικόν χαρακτηρισμό που έπιλέγονται αυθαίρετα σε ανάρτηση ενός αυθαίρετου συστήματος σκοπών και σε άναφορά προς μία έξισον αυθαίρετη ψευδο-έννοιολογήση, και η συνεπακόλουθη μεταχείριση του στην πράξη, έκφράζει μία κάτσηση του φαντασιακού, που, άποια κα όν είναι η « άποτελεσματικότητα » του μέσα στο σύστημα, δεν διαφέρει σε τίποτα από αυτή των πιο « παράξενον » αρχαϊκών κοινωνιών. Η μεταχείριση ενός ανθρώπου ως πράγματος ή ως καθαρού μηχανικού συστήματος, δεν είναι λιγότερο, άλλα περισσότερο φαντασιακή από τον λαχρισμό ότι τον βλέπουμε σαν κουκουδάγια, και αντιπροσωπεύει έναν άλλο βαθμό κατάδυσης μέσα στο φαντασιακό: διότι, όχι μόνο η παραγωγική συγγένεια του ανθρώπου με την κουκουδάγια είναι άσύγκριτα μεγαλύτερη άπ' ό,τι με μία μηχανή, άλλα και διότι καμία πρωτόγονη κοινωνία δεν έφάρμοσε τόσο ριζικά τις συνέπειες των έξομώσεων που κάνει, των ανθρώπων με κάτι άλλο, όσο η σύγχρονη κοινωνία με τη μεταφορά της του ανθρώπου ως αυτομάτου. Ο αρχαϊκές κοινωνίες φαίνονται πάντοτε να διατηρούν μία κάποια διπλή στάση σ' αυτές τις έξομώσεις: η σύγχρονη όμως κοινωνία τις παίρνει στην πρακτική της κατά γράμμα, με τον πιο άγριο τρόπο. Και δεν υπάρχει καμία ούσιαστική διαφορά, όσον άφορρά στον τύπο νοητικών πράξεων κι όόμοι των κρυφών ψυχολογικών στάσεων, ανάμεσα σ' έναν ταυλοριστή μηχανικό ή έναν ψυχολόγο της διομηχανίας, από τη μία μεριά - που άπομόνιων χειρονομίες, μετρούν συντελεστές, αναλύουν την προσωπικότητα σε « παράγοντες » τελείως τεχνητούς και την άναυσιθτουν σε ένα δεύτερο άντικείμενο - και σε ένα φρετιχιστή, που ήθονίζεται στη θέα ενός ψηλοτάκουνου παπουτσιού, ή που ζητά από μία γυναίκα να του παραστήσει τό πολύφωτο. Και στίς δύο περιπτώσεις βλέπουμε εν δράσει αυτή την ιδιοτελή μορφή του φαντασιακού, την ταυτίση του ύποκειμένου με τό άντικείμενο. Η διαφορά είναι ότι ο φρετιχιστής ζει σ' έναν ιδιωτικό

κόσμο και τό φάντασμά του δεν έχει έπιπτώσεις πέρα από τον σύντροφό του, που δέχεται να συμμετάσχει - ά καπιταλιστικός όμως φρετιχισμός της « άποτελεσματικής γεινονομίας », ή του άτόμου που όριζεται από τό τέστ, καθορίζει την πραγματική ζωή του κοινωνικού κόσμου.⁵³

Πιο πάνω υπεψήμισαμε τό σκαγιαρισμα που έδινε ήδη ο Μάργε για τον ρόλο του φαντασιακού στην καπιταλιστική οικονομία, μιλώντας για τον « φρετιχιστικό χαρακτήρα του έμπορεύματος ». Αυτό τό σκαγιαρισμα θά έπρεπε να προσκαθεί με μία άνύληση του φαντασιακού στη θεσμική δομή, που άποκτά όλο και περισσότερο, δίπλα και πέρα από την « άγορά », τον κεντρικό ρόλο στη σημερινή κοινωνία: στη γραφειοκρατική όργάνωση. Τό γραφειοκρατικό σύμπαν κατοικείται από τό φαντασιακό από τη μία άκρη στην άλλη. Συνήθως δεν του δίνουν προσοχή - ή μόνο χάνει άστειοσμο - γιατί βλέπουν μόνο την υπερβολή, την κάταχρηση της ρουτίνας ή τά « λάθη », με λίγα λόγια, βλέπουν καθορισμούς άπολειστικά άρνητικούς. Όμως υπάρχει άσφαλώς σύστημα « θετικών » σημασιών που διαθρόνουν τό γραφειοκρατικό σύμπαν, σύστημα που μπορούμε να άναυγκροτήσουμε βάσει των άποσπασμάτων και των ένδειξεων που παρέχουν οι όδηγίες για την όργάνωση της παραγωγής και της έργασίας, τό ίδιο το μοντέλο αυτής της όργάνωσης, οι στόχοι που προτίθεται να έπιτύχει, ή χαρακτηριστική συμπεριφορά της γραφειοκρατίας κ.λπ. Αυτό τό σύστημα έξελήγθηκε άλλωστε με τον καιρό. Ούσιαστικοί χαρακτήρες της γραφειοκρατίας του άλλοτε, όπως ή άναφορά στο « προηγμένο », ή θέληση κατάργησης του καινούργιου ως τέτοιου, και όμοιομόρφωσης της ροής του χρόνου, άντικαταστάθηκαν από τη συστηματική πόληψη του μελλοντός: ή τό φάντασμα της όργάνωσης σαν μία καλά λαδωμένη μηχανή, άφινει τη θέση του στο φάντασμα της όργάνωσης ως αυτομεταρρυθμιζόμενης και αυτοεπικτεινόμενης μηχανής. Έπίσης, ή θέσση του ανθρώπου μέσα στο γραφειοκρατικό σύστημα τείνει να έξελιγθεί: υπάρχει, στους « προηγμένους » τομείς της γραφειοκρατικής όργάνωσης, μετάδοση από την εικόνα του αυτόματου, της μερικώς μηχανής, στην εικόνα της « καλά ένσωματωμένης μέσα σε μία ομάδα προσωπικότητας », παράλληλη με τη μετάδοση, που παρατηρήσαμε σε άμερικανικοί κοινωνιολόγοι (κυρίως ο Riesman ή ο Whyte), από τις άξιες « άπόδοσης » στις άξιες « προσαρμογής ». Η « άναλυτική » και πραγματιούσα ψευδο-όρθολογική κοινωνία τείνει να παραχωρήσει τη θέση της σε μία « έλασιούσα » και « κωινοκοπιούσα », και όχι λιγότερο

⁵³ Η προγμιοποίηση, έπει άπως την άνύλη ο Λούκινας (Ιστορία και ταξίση συνείδηση, Βερολίνο 1923, Παρίσι 1960, ιδιωτ. σελ. 94-122, σ. 110-141) είναι προφανώς μία φαντασιακή σημασία. Άλλά δεν ήμφανίζεται ως τέτοια σ' αυτόν, διότι η res έχει μία νοητικιστική φιλοσοφική όξία, στον βαθμό άκριβώς που άποτελεί μία « όρθολογική » κατηγορία που μπορεί να εισέλθει σε μία « ιστορική διαλεκτική ».

φαντασική, ψευδο-ορθολογική. Αυτή όμως ή εξέλιξη, μοιλονότι αποτελεί ένα σημαντικότατο δείκτη των ροημών και τελικά της κρίσης του γραφειοκρατικού συστήματος, δεν αλλοιώνει τις κεντρικές σημασίες του. Οι άνθρωποι, απλά σημεία κόμβων στα δίκτυα των μηχανισμών, δεν υπάρχουν και δεν αξίζουν παρά σε συνάρτηση με την κοινωνική στάθμη και θέση που κατέχουν στην κλίμακα της Ιεραρχίας. Το ουσιαστικό του κόσμου, είναι η δυνατότητα άεγυγής του σε ένα σύστημα τυπικών κανόνων, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που επιτρέπουν να « έπολογι-σουμε » τό μέλλον του. Η πραγματικότητα δεν αξίζει παρά καθόσον καταγράφεται, στην όριακή περίπτωση τό άληθινό δεν είναι τίποτα και άλλως είναι μόνο τό γραπτό μέσο. Και ιδώ εμφανίζεται αυτό πού μας φαίνεται ως *ό είδικός* και ό πύο θαθύς χαρακτηρισμός του σύγχρονου φαντασικού, ό πύο φρωτωμένος με συνέπειες αλλά και με έποσχέσεις. Αυτό τό φαντασικό δεν έχει *δική* τόν *σάρκα*, δανείζεται τήν έψη τόν από κάτι άλλο, είναι φαντασματική επένδυση, αξιολόγηση και αυτόνομη στοιχείων πού δεν άνήκουν καθ' έαυτά στό φαντασικό· κι αυτά τά στοιχεία είναι τό περιορισμένο ορθολογικό τής διανοίας και τό συμβολικό. Ό γραφειοκρατικός κόσμος αυτόνομη τό ορθολογικότητα σε μία από τίς μερικές στιγμές τής, τή στιγμή τής διανοίας, πού δεν νοιάζεται παρά μόνο γιά τή διάθωση τών έπί μέρους διασυνδέσεων και άγνοεί τά ζητήματα τών θεμελιώσεων, τής ολότητας, τών σκοπών, και τής σχέσης τού λόγου με τόν άνθρωπο και με τόν κόσμο (γι' αυτό ονομάσαμε τήν « ορθολογικότητα » του : ψευδο-ορθολογικότητα)· και ζει, οσιαστικά, σε ένα σήμαν συμβόλων πού, τόν περισσότερο καιρό, ούτε παριστάνει τό πραγματικό, ούτε είναι αναγκαία, γιά νά τό σκεφθούμε ή νά τό χειρισθούμε· είναι αυτός πού πραγματοποιεί στό έπακρο τήν αυτόνομηση πού καθαρού συμβολισμού.

Αυτή τήν αυτόνομηση, τόν βαθμό έπιρροής πού έξασκει στήν κοινωνική πραγματικότητα, σε σημείο πού νά προκαλεί τήν έξάρθρωσή τής, όπως και τόν βαθμό ψήνωσης στήν όποία επιβάλλει τό ίδιο τό κυρίαρχο στρώμα, όλα αυτά μπορέσαμε νά τά δούμε στίς πύο άκραίους τους μορφές στίς γραφειοκρατικές οικονομίες τών ανατολικών χωρών, κυρίως πρίν από τό 1956, όταν οι Πολωνοί οικονομολόγοι χρειάστηκαν, γιά νά περιγράψουν τήν κατάσταση στή χώρα τους, νά εφεύρουν τόν όρο « οικονομία τής Σλήνης ». "Αν και, σε όμαλές περιόδους, ή δικτική οικονομία παραμένει κάτω από αυτά τά όρια, εμφανίζει τά ίδια έξισου ουσιαώδη χαρακτηριστικά από αυτή τήν άποψη.

Αυτό τό παράδειγμα δεν πρέπει να δημοσιογηση σύγχυση ως προς τό τι έννοούμε με φαντασικό. Όταν ή γραφειοκρατία έπιμένει νά θέλει νά κατασκευάσει ήλόγειο μετρο σε μία πόλη – τή Βουδαπέστη – όπου αυτό είναι από φυσική άποψη άδύνατο· ή όταν, όχι μόνο ισχυρίζεται άπέναντι στόν πληθυσμό ότι τό σχέδιο παραγωγής πραγματοποιήθηκε, αλλά

έξακολουθεί ή ίδια να δρά, νά άποφασίζει, νά έπιτρατεύει έντελώς άντι-οικονομικά πραγματικούς πόρους σάν νά είχε πράγματι πραγματοποιηθεί, οι δύο έννοιες τού όρου φαντασικό, ή πύο τρέχουσα και έπιπόλεια και ή πύο θαθύα, συναντώνται και δεν μπορούμε νά κάνουμε τίποτα έπ' αυτού. Αυτή όμως πού έχει κυρίως σημασία, είναι προφανώς ή δεύτερη, πύο μπορούμε να τή δούμε να δρά, όταν μία σύγχρονη οικονομία λειτουργεί άποτελεσματικά και πραγματικά, σύμφωνα με τά δικά τής τά κριτήρια, όταν δεν πνίγεται από τίς δευτεροβάθμιες διογκώσεις τού ίδιου τής τού συμβολισμού. Διότι τότε ό ψευδο-ορθολογικός χαρακτηρισμός τής « ορθολογικότητας » τής εμφανίζεται καθαρά : τό πόν υποτάσσεται πράγματι στήν άποτελεσματικότητα – αλλά τήν άποτελεσματικότητα γιά πούον, ως προς τί, γιά τί πράγμα : "Η οικονομική αύξηση" πραγματοποιείται, όμως είναι αύξηση τίνος πράγματος, γιά πούον, με τί κόστος, γιά νά φτάσουμε πού ; Μία μερική στιγμή τού οικονομικού συστήματος (ούτε κών ή ποσοτική στιγμή : ένα μέρος τής ποσοτικής στιγμής πού άφορά σε *ορισμένα* αγαθά και ύπηρεσίες) άνυψώνεται σε δεσπόζουσα στιγμή τής οικονομίας· και, αντιπροσωπευμένη από αυτή τή μερική στιγμή, ή οικονομία, στιγμή ή ίδια τής κοινωνικής ζωής, άνυψώνεται σε δεσπόζουσα άρχη τής κοινωνίας.

Ακριβώς διότι δεν έχει *δική* τόν *σάρκα*, διότι δανείζεται τήν ύπόσταση τόν από τό ορθολογικό, από μία στιγμή τού ορθολογικού πού τή μετασηματίζει έτσι σε ψευδο-ορθολογικό, τό σύστημα κοινωνικό φαντασικό περιέχει μία ριζική άντινομία, είναι προσορισμένο γιά κρίση και φθορά· και γι' αυτό τόν λόγο, ή σύγχρονη κοινωνία περιλαμβάνει τήν « άντικειμενική » δυνατότητα ένός μετασηματισμού αυτού πού ήταν μέχρι σήμερα ό ρόλος τού φαντασικού στήν ιστορία. Πρίν όμως θίξουμε αυτό τό πρόβλημα, πρέπει νά ξεετάσουμε από πύο κοντά τή σχέση τού φαντασικού με τό ορθολογικό.

Φαντασικό και ορθολογικό

Είναι αδύνατο νά κατανοήσουμε τί ήταν και τί είναι ή ανθρώπινη ιστορία, έξω από τήν κατηγορία τού φαντασικού. Καμιά άλλη δεν επιτρέπει νά σκεφθούμε τά έρωτήματα : τί είναι αυτό πού θείει τόν τελικό σκοπό, χωρίς τόν όποιο ή λειτουργικότητα τών θεσμών και τών κοινωνικών διαδικασιών θά έμενε ακαθόριστο ; τί είναι αυτό πού μέου στήν άπειρία τών δυνατών συμβολικών δομών ξεδιεικνεί ένα συμβολικό σύστημα, εργασιστά δεσπόζουσες κανονικές σχέσεις, προσανατολίζει σε μία από τίς αναρίθμητες δυνατές κατευθύνσεις όλες τίς μεταφορές και μετανοήσεις πού μπορούμε να συλλάβουμε άφηρημένα ; Δεν μπορούμε νά κατανοήσουμε μία κοινωνία έξω από έναν έννοιαύο παράγοντα, πού θά

παράσχει ένα σημασιόμενο περιχόμενο και θά τό ουνεφάνει με τίς συμβολικές δομές. Αὐτός ὁ παράγοντας δέν εἶναι τό ἀπλό « πραγματικό »· κάθε κοινωνία συγκρότησε τό δικό της πραγματικό (δέν μποιούμε στόν κόπο νά τονίσουμε ὅτι αὐτή ἡ συγκρότησή δέν εἶναι ποτέ τελείως αὐθαίρετη). Αὐτός ὁ παράγοντας δέν εἶναι ἐπίσης τό « ὀρθολογικό », ἡ πιό σύντομη θεώρηση τῆς ιστορίας ἀρκεί γιά νά τό ἀποδείξει, καί ἄν ἐπερόκοι γιά κάτι τέτοιο, ἡ ιστορία δέν θά ἦταν ἀληθινά ιστορία, ἀλλά στυγία ἀνοδος σέ μιὰ ὀρθολογική τάξη, ἢ, τό ποῦ, καθορῶ πρόοδος μέσα στήν ὀρθολογικότητα. Ὅμως, ἄν ἡ ιστορία περιλαμβάνει ἀναμφορήτητα τήν πρόοδο μέσα στήν ὀρθολογικότητα – θι ἐπανέβηθουμε – δέν μορεῖ νά ἀναχθεῖ σ' αὐτήν. Ἐνα νόημα ἐμφανίζεται σ' αὐτήν ἀπό τήν ἀρχή κώλας, ποῦ δέν εἶναι νόημα *πραγματικό* (μέ ἀναφορά στό ἀντιληπτό) οὔτε ὀρθολογικό, ἡ θετικά ἀν-ὀρθολογικό, ποῦ δέν εἶναι οὔτε ἀληθές οὔτε ψευδές, καί ποῦ ἐντούτοις εἶναι τῆς τάξεως τῆς σημασίας· αὐτό εἶναι ἡ φαντασιακή δημιουργία, ἴδιον τῆς ιστορίας, αὐτό μέσα στό ὅποιο καί διά τοῦ ὁποίου ἡ ιστορία συγκροτεῖται ἀρχίζοντας.

Δέν ἔχουμε λοιπόν νά « ἐξηγήσουμε » πῶς καί γιατί αὐτονομοῦνται τό φαντασιακό, οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες καί οἱ θεοοί ποῦ τίς ἐνσαρκώνουν. Πῶς θά μπορούσαν νά μῆν αὐτονομηθοῦν, ἀφοῦ εἶναι αὐτό ποῦ πάντοτε ὑπῆρχε « στήν ἀρχή », αὐτό ποῦ, κατά κάποιο τρόπο, ὑπάρχει πάντα « στήν ἀρχή »; Στήν πραγματικότητα, ἡ ἴδια ἡ ἐκφραση « αὐτονομοῦμαι » εἶναι καταφανές ἀπόρροφη ἀπό αὐτή τήν ἀποψη· δέν ἔχουμε νά κάνουμε μ' ἕνα στοιχείο ποῦ, ἐξηρημνῶν στήν ἀρχή, « ἀποσπάται » καί γίνεται αὐτόνομο σ' ἕνα δεύτερο χρόνο (πραγματικό ἡ λογικό), ἀλλά μέ τό στοιχείο ποῦ συγκροτεῖ τήν ιστορία ὡς τέτοια. Ἐάν ὑπάρχει κάτι ποῦ ἀποτελεῖ πρόβλημα, εἶναι μάλλον ἡ ἀνόδωση τοῦ ὀρθολογικοῦ στήν ιστορία, καί κυρίως, ἡ συγκρότησή του ὡς σχετικά αὐτόνομη στιγμή.

Ἄν τὰ πράγματα ἔχουν ἔτσι, ἕνα τεράστιο πρόβλημα ἀνακύπτει ἤδη στό ἐπίπεδο τῆς διάκρισης τῶν ἐνοιῶν. Πῶς μπορούμε νά διακρίνουμε, μέσα στήν ιστορία, τίς φαντασιακές ἀπό τίς ὀρθολογικές σημασίες; Ὅρισμα πιό πάνω τό συμβολικό-ὀρθολογικό ὡς αὐτό ποῦ παριστάνει τό πραγματικό ἢ ποῦ εἶναι ἀπαραίτητο γιά νά τό σκεφθοῦμε ἢ νά δράσουμε πάνω σ' αὐτό. Ὅμως γιά ποιόν τό παριστάνει; Πῶς νά τό σκεφθοῦμε; Μέσα ἐν ποῦ πλάσιο νά δράσουμε; Γιά ποιό πραγματικό πρόκειται; Ποιός ὁ ὀρισμός τοῦ πραγματικοῦ σ' αὐτή τήν περίπτωση; Δέν εἶναι σαφές ὅτι διατρέχουμε τόν κίνδυνο νά εἰσαγάγουμε λάθρα μιὰ ὀρθολογικότητα (τή δική μας) γιά νά τῆς δώσουμε τόν ρόλο τῆς ὀρθολογικότητας;

Ὅταν, ἐξετάζοντας ἕναν πολιτικό ἄλλης ἐποχῆς ἢ ἄλλον χῶρον, χαρακτηρίζουμε φαντασιακό ἕνα ὀρισμένο στοιχείο τῆς κοσμοθεσίας του ἢ τήν ἴδια αὐτή τήν κοσμοθεσία, ποιό εἶναι τό σημείο ἀναφοράς; Ὅταν

ὀρισκόμαστε, ὄχι μπροστά σέ ἕνα « μετασχηματισμό » τῆς γῆς σέ θεοπολιτεία, ἀλλά μπροστά σέ μιὰ πρωταρχική ταυτότητα, γιά ἕνα δεδομένο πολιτικό, τῆς Γῆς-Θεῶς μητρος, ταυτότητα ἀρρηκτα συνφοσμένη, γι' αὐτό τόν πολιτικό, μέ τόν ἐν γένει τρόπο τῆς νά διέπει, νά σκεπτεῖται, νά δρά, καί νά ζεῖ τόν κόσμο, δέν εἶναι ἀδύνατο νά χαρακτηρίζουμε αὐτή τήν ὄντοτητα ὡς φαντασιακή, χωρίς περισσότερο συζήτηση; Ἄν τό συμβολικό-ὀρθολογικό εἶναι ἐκείνο ποῦ παριστάνει τό πραγματικό ἢ ἐκείνο ποῦ εἶναι ἀπαραίτητο γιά νά τό σκεφθοῦμε ἢ νά δράσουμε ἐπάνω του, δέν εἶναι προφανές ὅτι αὐτός ὁ ρόλος παίζειται ἐπίσης, σέ ὅλες τίς κοινωνίες, ἀπό τίς φαντασιακές σημασίες; Τό « πραγματικό » γιά κάθε κοινωνία δέν περιέχει, ἀξεχώριστα, αὐτή τή φαντασιακή οντιότητα, τόσο ὅσον ἀφορᾶ στή φύση, ὅσο κυρίως, ὅσον ἀφορᾶ στόν ἀνθρώπινο κόσμο; Τό « πραγματικό » τῆς φύσεως δέν μορεῖ νά συλληφθεῖ ἔξω ἀπό ἕνα πλαίσιο κατηγοριῶν, ἀπό ὀρχές ἀρχάνωσης τοῦ αἰσθητοῦ δεδομένου, καί αὐτά δέν εἶναι ποτέ – οὔτε καί στή δική μας κοινωνία – ἀλλῶς ἰσοδύναμα, χωρίς τίποτα νά περιοσεῖ ἢ νά λείπει, μέ τόν πίνακα τῶν κατηγοριῶν ποῦ καταστρώνουν ὁ λογικό (καί ποῦ ἄλλοις τροποποιεῖται αἰώνιος). Ὅσο γιά τό « πραγματικό » τοῦ ἀνθρώπινου κόσμου, αὐτό ὑποτάσσεται σέ κατηγορίες, μέσω τῆς κοινωνικῆς ὀδομήσος καί τοῦ φαντασιακοῦ ποῦ αὐτή σημαίνει, ὄχι μόνο ὡς δυνατοῦ ἀντικείμενο γνώσεως, ἀλλά ἑμμένως, στό καθ' ἑαυτοῦ καί δι' ἑαυτοῦ του εἶναι· σχέσεις ἀνάμεσα σέ ἄτομα καί ὀμάδες, συμπεριφορές, κίνητρα, ὄχι μόνο μένον ἀκατανόητα γιά μᾶς, ἀλλά εἶναι καί ἀδύνατα καθ' ἑαυτά ἔξω ἀπό αὐτό τό φαντασιακό. Ἐνας « πρωτόγονος » ποῦ θά ἤθελε νά δράσει ἀγνοώντας τίς φυλετικές ταξινομήσεις καί ἕνας Ἰνδός τῆς παλαιᾶς ἐποχῆς ποῦ θά ἀποφασίξει νά ἀρνηθεῖ πῶς ὑπάρχουν κάστες, θά ἦταν πιθανότατα τρελοῖ – ἢ θά γίνονταν σύντομα.

Πρέπει λοιπόν νά προσέχουμε, ὅταν μιλοῦμε γιά τό φαντασιακό, μήπως ἀποδύσουμε κατά λάθος στή θεωρούμενη κοινωνία μιὰ ἀπόλυτη ὀρθολογική ἱκανότητα, ἡ ὁποία, παρούσα ἔξ ὑπαρχῆς, ἀποθηθήκε ἡ καλύφθηκε ἀπό τό φαντασιακό. Ὅταν ἕνα ἄτομο ποῦ μεγαλώνει μέσα στόν πολιτικό μας, ποῦ σποντάφει σέ μιὰ δομημένη μ' ἕνα συγκεκριμένο τρόπο πραγματικότητα, ποῦ περιβάλλεται ἀπό ἕνα διαρκή κοινωνικό ἔλεγχο, « ἀποφορτίζει » ἢ « ἐπιλέγει » νά διέπει κάθε πρόσωπο ποῦ συναντᾷ ὡς ἕνα δυναμικὸ δίκτυο του καί ἀναπτύσσει ἕνα παραλήρημα καταδίωξης, μπορούμε νά χαρακτηρίσουμε τήν ἀντίληψη ποῦ ἔχει γιά τοῦς ἄλλους ὡς φαντασιακή, ὄχι μόνο « ἀντικειμενικά » ἢ κοινωνικά – ὡς πρὸς τὰ ἐγκυβερνημένα σημεῖα ἀναφορᾶς – ἀλλά ὑποκειμενικά, μέ τήν ἔννοια ὅτι « θά μπορούσε » νά εἶχε σχηματίσει μιὰ ὁσοτή ἀποψη γιά τόν κόσμο· ἡ ἔννοια ὑπερισχύουσα φαντασιακή λειτουργία στήν ἀνάπτυξή του ἵπαιται μιὰ ξεχωριστή ἐξήγηση, καθόσον ἄλλες μορφές ἀνάπτυξῆς ἦσαν δυνατές, καί πραγματοποιήθηκαν ἀπό τή μεγάλη πλειοψηφία τῶν

άνθρώπων. Κατά κάποιο τρόπο, καταλογίζουμε στους τρελούς μας την τρέλα τους, όχι με την έννοια πως είναι δική τους, αλλά ότι *θα μπορούσαν να μην την είχαν παρθεί*. Όμως ποιος μπορεί να πει για τους Έλληνες ότι ήξεραν πολύ καλά, ή ότι θα μπορούσαν να ξέρουν, ότι οι θεοί δεν υπάρχουν και ότι το μυθικό τους σύμπαν είναι μια «παρέκλιση» σε σχέση με μία νηφάλια άποψη για τον κόσμο, παρέκλιση που απαιτεί να εξηγηθεί ως τέτοια : Αυτή η νηφάλια, η δήτην νηφάλια άποψη, είναι απλούστατα η δική μας.

Αυτές οι παρατηρήσεις δεν εμπνέονται από μία άγνωστοκιστική ή σχετικιστική στάση. Ξέρουμε ότι οι θεοί δεν υπάρχουν, ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να «είναι» κοράκια, και δεν μπορούμε να τό ξεχάσουμε επίτηδες, όταν εξετάζουμε μία κοινωνία άλλου χρόνου ή χώρου. Όμως συναντούμε έδώ, σε ένα πιο βαθύ και δύσκολο επίπεδο, επίπεδο το ίδιο παράδοξο, την ίδια αντίνομία της αναδρομικής εφαρμογής των κατηγοριών, της «πρός τα πίσω προβολής» του δικού μας τρόπου σύλληψης του κόσμου, που αναφέραμε πιο πάνω με άροσημό τον μαρξισμό, αντίνομο που είχαμε ήδη πει ότι είναι στοιχείο που συγκροτεί την ιστορική γνώση. Είχαμε διαπιστώσει τότε ότι δεν μπορούμε, για τις περισσότερες προ-καπιταλιστικές κοινωνίες, να διατηρήσουμε το μαρξιστικό σχήμα ενός «καθορισμού» της κοινωνικής ζωής και των διαφόρων σφαιρών της, της εξουσίας επί παραδείγματι από την οικονομία, διότι αυτό το σχήμα προϋποθέτει μία αντίστροφή αυτών των σφαιρών, που δεν υπάγεται με πλήρη μορφή παρά μόνο στην καπιταλιστική κοινωνία : σε μία τόσο κοντινή σε μάζα, στον χώρο και στον χρόνο περίπτωση, όπως η φεουδαρχική κοινωνία (και οι γραφειοκρατικές κοινωνίες των Ανατολικών χωρών), σχέσις εξουσίας και οικονομικής σχέσις είναι δομημένες με τέτοιο τρόπο, που η ιδέα «καθορισμού» των μόν από τις δέ στρεφτεί νοήματος. Μ' έναν πολύ πιο βαθύ τρόπο, η προσπάθεια να διακρίνουμε καθαρά, με στόχο να διαρθρωθούν τη σχέση τους, τό λειτουργικό, τό φαντασιακό, τό συμβολικό και τό ορθολογικό, σε κοινωνίες άλλες από αυτές της Δύσεως των τελευταίων δύο αιώνων (και μερικές στιγμές της ιστορίας της Ελλάδας και της Ρώμης) σκοντάφτει πάνω στην άδυναμία να δοθεί σ' αυτή τη διάκριση ένα ακριβές περιεχόμενο, που να είναι πραγματικά χαρακτηριστικό για τις θεωρούμενες κοινωνίες, που να έχει πραγματική εφαρμογή επάνω σ' αυτές. Έάν οι θεϊκές δυνάμεις, εάν οι «τοτεμικές» ταξινόμησεις, είναι, για μία άρχαία ή αρχαϊκή κοινωνία, κατηγορηματικές άρχες οργάνωσης του φυσικού και κοινωνικού κόσμου, όπως άμφωσβήτητα είναι, τί σημαίνει, από μία τελευταία άποψη (δηλαδή για την κατανόησή και για την «εξήγηση» αυτών των κοινωνιών), η ιδέα ότι αυτές οι άρχες ύπάρχουν στο φαντασιακό ως αντιπθέτουμε στο ορθολογικό : Αυτό τό φαντασιακό είναι εκείνο που κάνει τον κόσμο των Έλλήνων και των Αράντα να μην είναι χάος αλλά διατεταγμένη

πολλαπλότητα, που κάνει τό έν να οργάνώνει τό πολυειδές* χωρίς να τό συνθλίβει, που προκαλεί την ανάδυση της άξιας και της άν-άξιας, που χαράσσει, γι' αυτές τις κοινωνίες, τό σύνορο ανάμεσα στο «άληθές» και τό «ψευδές», στο έπιτηρετό και τό απαγορευμένο - χωρίς τά όποια δεν θα μπορούσαν να ύπάρξουν ούτε δευτερόλεπτο⁵⁴. Αυτό τό φαντασιακό δεν έχει μόνο τη λειτουργία του ορθολογικού, είναι ήδη μία από τις μορφές του, τό περιλαμβάνει σε μία πρώτη και άπειρος γόνιμη άδριαρία, κι εκεί μπορούμε να ξεχωρίσουμε τά στοιχεία που προϋποθέτει ή δική μας ορθολογικότητα⁵⁵.

Θά ήταν λοιπόν, από αυτή την άποψη, όχι λάθος αλλά κυριολεκτικά χωρίς νόημα, να θελήσουμε να συλλάβουμε την προηγούμενη ιστορία της άνθρωπότητας σε συνάρτηση με τό ζεύγος κατηγοριών φαντασιακό-ορθολογικό, που δεν έχει πραγματικά τό πλήρες νόημα του παρά μόνο γιά μάζα. Και έντούτες - αυτό είναι τό παράδοξο - δεν μπορούμε να μόν τό κάνουμε. Όπως δεν μπορούμε, όταν μιλούμε για τη φεουδαρχική περίοδο, να προσπιθούμε ότι ξεχνάμε την έννοια της οικονομίας, ούτε να παραιτηθούμε από την ύπαγωγή σε οικονομικές κατηγορίες, όντομένων που δεν ήταν τέτοια για τους ανθρώπους της εποχής, έτσι δεν μπορούμε να διαζώμε ότι άγνοούμε τη διάκριση ορθολογικού-φαντασιακού μιλώντας για μία κοινωνία για την όποια αυτή ή διάκριση δεν είχε νόημα, ή δεν είχε τό ίδιο περιχόμενο που έχει για μάζα⁵⁶. Αυτή την έννομία, ή δική μας θεώρηση της ιστορίας, πρέπει άναγκαστικά να την έπιμοσθεί. Ό ιστορικός ή ό έθνολόγος πρέπει ύποχρεωτικά να προσπαθήσει να κατανοήσει τό φυσικό και κοινωνικό σύμπαν των Βαβυλωνίων και των Μυρορά, όπως διώθηκε από αυτούς, και, προσπαθώντας να τό

⁵⁴ Αυτό από την άποψη ύπάρχει λοιπόν μία «λειτουργικότητα» του πραγματικού φαντασιακού, στον βαθμό που είναι «όρος ύπαρξης» της κοινωνίας. Όμως είναι όρος ύπαρξης της κοινωνίας ως άνθρώπινης κοινωνίας, και αυτή ή ύπαρξή ως τέτοια δεν άνταποκρίνεται σε καμία λειτουργικότητα, δεν είναι τέλος κανενός πράγματος και δεν έχει τέλος.

⁵⁵ Αυτή μία φαίνεται και παρά τις προθέσεις του ότι είναι ή οδοιαστική συμβολή του Claude Lévi-Strauss, ειδικότερα στην *Pensée Sauvage*, πολύ περισσότερο από τη συγγένεια ανάμεσα στην «αρχαϊκή» σέση και τό μαστόρεμα ή την ταύτιση «αρχαία σέση» και σέση ορθολογικότητας. Όσο για τό τερόστο πρόβλημα, στο πιο ριζικό φιλοσοφικό επίπεδο, της σχέσις φαντασιακού και ορθολογικού, που ζητήματος έν τό ορθολογικό δεν είναι παρά μία στιγμή του φαντασιακού, ή έν εμφράζει την συνάντηση του ανθρώπου με μία ύπερβατική τάξη, δεν μπορούμε έδώ παρά να τό άφήσουμε άνοητο, άμφωβόλλοντα έξάλω εάν θέ μπορούσαμε ποτέ να κάνουμε διαφορετικά. [Παρατηρούμαστε από τό πρόβλημα διεξοδικά στο δεύτερο μέρος αυτού του βιβλίου.]

⁵⁶ Αυτό δεν έπηρεάζεται από τό γεγονός ότι κάθε κοινωνία διακρίνει άναγκαστικά από ποί είναι πραγματικό-ορθολογικό γι' αυτή από αυτό που είναι φαντασιακό γι' αυτή.

ξηγήσει, πρέπει να αποφεύγει να εισαγάγει μέσα σ' αυτό καθορισμούς που δεν ύπάρχαν γι' αυτό τον πολιτισμό (συνειδητά ή άσυνειδητά). "Όμως δεν μπορεί να μείνει εκεί. 'Ο θνολόγος που άφομοίωσε τη θέσση που έχουν οι Μτορορό για τον κόσμο τόσο καλά, ώστε δεν μπορεί πιά να τον δει παρά μόνο με τον δικό τους τρόπο, δεν είναι πιά θνολόγος, αλλά ένας Μτορορό – και οι Μτορορό δεν είναι θνολόγοι. 'Ο λόγος ύπαρξός του δεν είναι να εξομοιωθεί με τους Μτορορό, αλλά να ξηγήσει στους Παρισιούς, στους Λονδρέζους, στους Νεοϊρκέζους του 1965, αυτή την άλλη ανθρωπότητα που αντιπροσωπεύουν οι Μτορορό. Κι αυτό δεν μπορεί να γίνει παρά μέσα στη γλώσσα, με την βαθιά έννοια του όρου, μέσα στο σύστημα κατηγοριών των Παρισίων, Λονδρέζων κ.λπ. Απτός δέ οι γλώσσες δεν είναι «ισοδύναμοι κώδικες» – ακριβώς διότι στη δόμησή τους οι φαντασιακές σημασίες παίζουν ένα ρόλο κεντρικό⁵⁷.

Αυτός είναι ο λόγος που το δικτιό πρόταγμα της συγκρότησης μιιάς όλικής Ιστορίας, ξξαντηλνική κατανόηση και ξξήγηση των κοινωνιών άλλων έποχών και χώρων, περιέχει άναγκαστικά στη ρίζη του την άποτηχία, άν θεωρηθεί ως κατοπηριστικό πρόταγμα. 'Ο δικτικός τρόπος θεώρησης της Ιστορίας δοσίζεται στην ιδέα ότι αυτό που ήταν νόημα δι' έαυτό, νόημα της κοινωνίας τους για τούς Άσσυρους, μπορεί να γίνει,

⁵⁷ Όπως θά έλεγαν οι γλωσσολόγοι, αυτές οι γλώσσες δεν έχουν μόνο μιιά γνωστική λειτουργία: και μόνο τά γνωστικά περιεχόμενα [άθε έλγα τώρα: *intentional* (συνείδητα) είναι έξ ολοκλήρου μεταφορικά. Profr. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, όπ.π. σ. 78-86. Η όλική διαλεκτική της Ιστορίας, που συνδέεται τη δυνατότητα μιιάς ξξαντηλνικής δε ίαρε μετάφρασης κάθε πολιτισμού στη γλώσσα του « άνώτερου » πολιτισμού, συνδέεται μιιά τέτοια άναγωγή της Ιστορίας στο γνωστικό. Άπό αυτή την άποψη, το παράλληλο με την ποίηση είναι άπόλυτα άκριβές, το κείμενο της Ιστορίας είναι μιιά εξειδίκευτη άνάμειξη γνωστικών και ποιητικών στοιχείων. 'Η άκριβια στρογγυλοποιητική τάση λέει περίπου: Δέν μπορείς να σάς μεταφράσω τον Άμλετ από τα γαλλικά, ή θά το κάνω με τρόπο πολύ πτωχό, αλλά αυτό που είναι πιο ενδιαφέρον άπό το κείμενο του Άμλετ είναι ή γραμματική της γλώσσας στην όποία είναι γραμμένο και το γεγονός ότι αυτή ή γραμματική είναι μιιά ειδική περίσταση μιιάς καθολικής γραμματικής: Μτορορού με άπαντησότητα. 'Όχι, εδχρηστούμε, ή ποίηση που ενδιαφέρει στον βαθμό που περιλαμβάνει κάτι περισσότερο άπ' τη γραμματική. Κι έπισης μπορούμε να ρωτήσουμε: Καί γιατί λοιπόν ή άργλυχή γραμματική δέν είναι κατ' έπιθαν αυτή ή παγκόσμια γραμματική; Γιατί υπάρχουν πολλές γραμματικές; Προφανώς, τά ποιητικά στοιχεία, άν δέν είναι άπολύτως μεταφρασικά, δέν μένουν χωρίς πρόσβαση. Αυτή όμως ή πρόσβαση, είναι *επινοητική ανόγηση*: « ... ή ποίηση, έξ όρισμού, είναι έπινοηστική. Μόνο ή δημιουργική μεταφορά είναι δυνατή » (Jakobson, όπ.π., σ. 86). 'Υπόχρη, άκόμα και πέρα άπό το γνωστικό περιεχόμενο, προσεγγιστική άνάγηση και κατανόηση μέσα άπο τις διάφορες Ιστορικές φάσεις. Όμως αυτή ή άνάγηση πρέπει να άναλυθεί στο γεγονός ότι είναι άνάγηση άπό κάποιον.

με άπόλυτη άκρίβεια, νόημα για μιάς. Αυτό όμως είναι προσεγνός άδύνατο, και προσβάλλει συγκρόνως ως άδύνατο το κατοπηριστικό πρόταγμα μιιάς όλικής Ιστορίας. 'Η Ιστορία είναι πάντοτε Ιστορία για μιάς – πρόγμα που δέν σημαίνει ότι έχουμε το δικαίωμα να την άκρωτηρίσουμε όπως μιιάς άρεσία, ούτε να την ύποθέσουμε άρελώς στις δικές μας προβολές, άφού άκριβώς αυτό που μιάς ενδιαφέρει στην Ιστορία, είναι ή άθνητική μας έστρότητα, τά άλλα δυνατά του ανθρώπου στην άπόλυτη τους μοναδικότητα. Όμως, ως άπόλυτη, αυτή ή μοναδικότητα καταργείται άναγκαστικά τη στιγμή που προσπαθούμε να τη συλλάβουμε, όπως στη μικροφυσική « έμφανίζεται » στο στοιχειώδες σομάτιο, ως όρισμένη ποσότητα κίνησης, όταν προσδιοριστούμε τη θέση του.

Όστόσο, αυτό που έμφανίζεται ως άνυπερέβλητη άντινομία στον κατοπηριστικό λόγο, αλλάζει έννοια, όταν άποκαθιστούμε τη θεώρηση της Ιστορίας μέσα στο δικό μας πρόταγμα θεωρητικής διαύγησης του κόσμου, και ιδιαίτερα του ανθρώπινου κόσμου, όταν βλέπουμε σ' αυτήν ένα μέρος της προσπάθειάς μας να ξηγηρίσουμε τον κόσμο για να τον μετασηματίσουμε – όχι ύποθέσουμε την άλήθεια στις άπαιτήσεις της κομματικής γραμμής, αλλά έγκαθιδρύοντας ρητά τη διαρθρωμένη ένότητα διαύγησης και δραστηριότητας, θεωρίας και πρακτικής, για να δώσουμε την πλήρη της πραγματικότητα στη ζωή μας, ως αυτόνομο πράττειν, δηλαδή ως διαγνή δημιουργική δραστηριότητα. Διότι τότε, το έσχατο σημείο της συμβολής αυτών των δύο προταγμάτων – να κατανοήσουμε και να μετασηματίσουμε – δέν μπορεί να δρισταται κάθε φορά παρά μόνο μέσα στο ζωντανό παρόν της Ιστορίας, που δέν θά ήταν Ιστορικό παρόν, εάν δέν υπερέβαινε τον έαυτό του με κατέυθηση ένα μέλλον που είναι να γίνει άπό μιάς. Καί, το ότι δέν μπορούμε να κατανοήσουμε το άλλοτε και το άλλοτε της ανθρωπότητας παρά μόνο σ' συνάρτηση με τις κατηγορίες μας – πρόγμα που έπανέρχεται σ' αυτές τις κατηγορίες, τις σχετικοποιεί, και μιάς βοηθάει να ξεπεράσουμε την ύποδοίλωση στις δικές μας μορφές του φαντασιακού – όπως και της όρθολογικότητας – αυτό δέν έκφραζεται άπόλυς όρους κάθε Ιστορικής γνώσης και το ρίζωμα της, αλλά το γεγονός ότι κάθε διαύγηση που επισηρεύει είναι τελικά *ιδιωφελής*, είναι για μιάς με μιιά δυνατή έννοια, διότι δέν θεωρούμεται έδώ για να ποιείμε από ποιο είναι, αλλά για να κάνουμε να είναι αυτό που δέν είναι (στο όποιο ή έκφραση αυτού που είναι άνηκει ως στιγμή).

Το πρόταγμα της της διαύγησης των προηγούμενων μορφών της ύπαρξης της ανθρωπότητας δέν άποκτά το πλήρες νόημα του παρά ως στιγμή του προτάγματος της διαύγησης της ύπαρξης μας, με τη σειρά της άξεχρωστης άπό το πτωικό μας *πράττειν*. Είμαστε ήδη, ότι κι άν κάνουμε, στρατευμένοι σε ένα μετασημασιόμο αυτό της ύπαρξης, ως προς τον όποιο ή μόνη έπιλογή που έχουμε είναι άνάμεσα στο υφίσταμαι και

στό πράττω, στη σύγχυση και στη διαύγεια. Ότι αυτό μάς οδηγεί αναπόφευκτα στο να επανεξημενεύσουμε και να επαναδημιουργήσουμε το παρελθόν, όρσιμένοι μπορούν να το δοῦν με δυσφορία και να καταγγείλουν « ένα πνευματικό κανιβαλισμό, χειρότερο από τόν ἄλλο ». Δέν μπορούμε νά κάνουμε τίποτα ἐπ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὔτε καί αὐτοί, ὅπως δέν μπορούμε νά ἐμποδίσουμε τήν τροφή μας νά περιέχει, σέ συνεχῶς ἀξιογάμη ἀναλογία, τά στοιχεία πού ἀποτελοῦσαν τό σῶμα τῶν προγόνων μας ἐδῶ καί τριάντα χιλιάδες γενεές.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

**ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ
ΚΑΙ Η ΘΕΣΜΙΣΗ**

IV. ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΟ

Στόχος μας εδώ είναι η διαύγαση* του ζητήματος της κοινωνίας και του ζητήματος της ιστορίας, τα όποια δέν είναι δυνατό νά νοηθοῦν παρά σέ μία ἀναπόσπαστη ἐνότητα: τό ζήτημα τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ. Στή διαύγαση αὐτή ἡ συμβολή τῆς κληρονομημένης σκέψης εἶναι ἀποσπασματική. Ἴσως εἶναι κυρίως ἀρνητική, καθὼς διαγράφει ἀπλῶς τά ὄρια ἐνός τρόπου τοῦ σκέπτεσθαι καί ἐπιδεικνύει τίς ἀδυνατοτήτες του.

Ἐπίσης αὐτός μπορεῖ νά ξενίσει, ἂν λάβουμε ὑπόψη μας τήν ποσότητα καί τήν ποιότητα αὐτοῦ πού πρόσφερε ὁ στοχασμός σ' αὐτό τόν χώρο, ἀπό τόν Πλάτωνα τουλάχιστον, καί ἰδιαίτερα τοὺς τελευταίους αἰῶνες. Ἀλλά τό οὐσιώδες σ' αὐτό τόν στοχασμό – ἐκτός ἀπό γόνιμες παρεπιπτώσεις, παροδικές ἐκλάμψεις, στιγμές ὅπου παρουσιάστηκε ἐντονη ἡ ἀπορία – ἀναλώθηκε ὄχι γιά νά ἀνοίξει καί νά διευρύνει τό θέμα, ἀλλά γιά νά τό καλύψει, μάλις ἀποκαλυπτόταν, νά τό περιστείλει, μάλις ξεπεταγόταν. Ὁ ἴδιος μηχανισμός καί τά ἴδια κίνητρα ἐδρασαν σ' αὐτή τήν κάλυψη καί σ' αὐτή τήν περιστολή, ὅπως καί στήν κάλυψη καί τήν περιστολή τοῦ ζητήματος τῆς φαντασίας καί τοῦ φαντασιακοῦ – καί γιά τοὺς ἴδιους βαθεῖς λόγους.

Ἀπό τήν μιά μεριά, ὁ κληρονομημένος στοχασμός δέν κατόρθωσε ποτέ νά ξεκαθαρίσει τό ἴδιο τό ἀντικείμενο τοῦ ζητήματος καί νά τό θεωρήσει δι' ἑαυτό. Τό ἀντικείμενο αὐτό βρίσκεται, σ' αὐτή τήν σκέψη, σχεδόν πάντοτε ἀποδιαρθρωμένο, ἀφ' ἐνός μέσα σέ μιά κοινωνία συσχετισμένη μέ κάτι ἄλλο ἀπό τόν ἑαυτό της – συνήθως μέ μιά νόρμα*, μέ ἓνα σκοπό ἢ μέ ἓνα τέλος, θεμελιωμένα ἄλλου – καί ἀφ' ἑτέρου μέσα σέ μιά ἱστορία πού ἐπέρχεται σ' αὐτή τήν κοινωνία ὡς διαταραχή σέ σχέση μ' αὐτή τήν νόρμα ἢ ὡς ἀνάπτυξη, ὀργανική ἢ διαλεκτική, πού τείνει πρὸς αὐτή τήν νόρμα, τόν σκοπό ἢ τό τέλος. Ἔτσι, τό ἀντικείμενο πού μᾶς ἀπασχολεῖ, τό καθεαυτό εἶναι τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ, βρίσκεται διαρκῶς ἐκτοπισμένο σέ κάτι ἔξω ἀπό τόν ἑαυτό του καί ἀπορροφημένο ἀπό αὐτό. Οἱ πῶς βαθεῖς καί ἀληθινές ἀπόψεις πάνω στό κοινωνικο-ιστορικό.

αυτές που μας δίδαξαν τα περισσότερα, χωρίς τις οποίες δεν θα μπορούσαμε παρά να ψελλίζουμε άσχημα στην άσφαρτηαία, ρυθμίζονται πάντοτε υπόρρητα¹ από ένα άλλο, – και αυτό επίσης άνιγκη στην οσμία και στην Ιστορία της σκέψης – και σ' αυτό το άλλο οι άποψεις αυτές σκαπεύουν να όδηγήσουν ό,τι λέγουν για το κοινωνικο-ιστορικό. Αυτό που κυβερνάει εκ των όπισθεν τόν κληρονομημένο στοχασμό σχετικά με τήν κοινωνία και τήν Ιστορία – και ό,τι κιοφθάνει να άποκαλύψει αυτός ό στοχασμός τό κατορθώνει έναντίον τω – είναι π.χ. ή θέση της κοινωνίας και της Ιστορίας μέσα στην θεία οικονομία της δημιουργίας ή μέσα στην άπειρη ζωή της ratio²· ή ή δυνατότητα της κοινωνίας και της Ιστορίας να είνωήσουν ή να παρεμποδίσουν τήν τελείωση του άνθρώπου ως ήθικου ύποκειμένου· ή ό χαρακτήρας τος ως έχοντας μεταμόρφωσης του φυσικού ύπαόχοντος· ή ή σχέση της κοινωνικής ύλης και της Ιστορικής φθοράς της ή άσάθειας (ό χαρακτήρας της ως άορίστου-άκαθορίστου, άπειρου, με μόνο καθορισμό³ τή στέργη καθοριστικότητας, ως άει γινωμένον), ή σχέση λαλούν αυτή προς τή μορφή και τή νόημα της καθορισμένης και σθεσής πόλεως, πράγμα που συντελείται τό γεγονός ότι ή εξέταση της κοινωνίας και της Ιστορίας καθυποτάσσεται στις άπαιτήσεις της θεώρησης της πολιτείας, δηλαδή της όρθης μορφής της όρθης πόλεως, έτσι και άν πρόκειται να άποκλεισθεί ή δυνατότητα της⁴.

Έτσι επίσης, τήν παράσταση⁵, ή φαντασία, τό φανταστικό, ή κληρονομημένη σκέψη δεν τά εΐδε ποτέ δι' έαυτά⁶, αλλά πάντοτε τά άναφερε σε κάτι άλλο – αίσθηση⁷, νόηση⁸, αντίληψη⁹, άντικειμενική πραγματικότητα¹⁰ –, τά ύπέβαλε στην νομοκρίτεια¹¹ τήν έννομοποιημένη, στην παραδομένη όντολογία, τά όδηγησε κάτω από τή σκολιά τής άλήθειας και του ψεύδους, τά έννογράνωσε¹² σε μία λειτουργία, σάν μέσα που κρίνονται κατά τή δυνατότητα της συμβολής τος στην τελείωση αυτού του σκολού, που είναι ή άλήθεια ή ή πρόσβαση στο άληθινό όν, τό όντως όν.

Έτσι, τέλος, πρὸς λίγο άποχολήθηκε με τό τί σημαίνει να 'πράττει'¹³, ποίό είναι τό είναι του και τί αυτό τό πράττειν κάνει να είναι, καθώς ήταν άπορροφημένη από τά έξής μόνο έρωτήματα: τί είναι τό καλό και τί τό κακό πράττειν; Δέν στοχάζοιτο τό πράττειν, γιατί δέν θέλαιο να

στοχασθεί παρά αυτές τις δύο ιδιαίτερες στιγμές του, τήν ήθικη και τήν τεχνική. Καί ούτε καν κι αυτές τις σκέφθηκε άληθινά, έφόσον δέν είχε σκεφθεί αυτό του όπόσω ήταν στιγμές και έφόσον είχε τέ τόν προτέρων έκμηδένισει τήν ύπότασής¹⁴ του, με τό να έννοιόι τό πράττειν ως δημιουργό, ύπότάσσοντάς το σ' αυτούς τούς έπιμέρους καθορισμούς, προόντα του πράττειν, αλλά παρουσιάζοντες ως άπόλυτα που κυβερνούν από ένα άλλο, τό καλό και τό κακό (τόν όποίον τό άποτελεσματικό ή μη άποτελεσματικό είναι παράγωγα).

Άπό τήν άλλη, ό στοχασμός πάνω στην Ιστορία και τήν κοινωνία τοποθετήθηκε πάντοτε στο έδαφος και μέσα στά όρια της κληρονομημένης λογικής-όντολογίας – και πώς θα μπορούσε να γίνει άλλως; Κοινωνία και Ιστορία δέν μπορούν να είναι άντικειμενα στοχασμού, άν δέν είναι. Τι είναι όμως, πώς είναι, με ποιά έννοια είναι; Ό κλασικός κανόνας όρίζει: δέν πρέπει να πολλαπλασιάζοιμε τά όντα χωρίς άναγκασιότητα. Σ' ένα πιο βαθύ σπέρμα κείτοι ένας άλλος κανόνας; δέν πρέπει να πολλαπλασιάζοιμε τό νόημα που είναι, πρέπει τό είναι να έχει ένα μόνο νόημα¹⁵. Αυτό τό νόημα, καθορισμένο άπαρχής μέχρι τέλους ως καθοριστικότητα – πέρας στους Έλληνες, *Bestimmtheit* στον Χίγκελ –, άπέκλει ήδη άφ' έαυτού¹⁶ τή δυνατότητα να άναγνωρισθεί ένας τύπος του είναι που ξεφεύγει στην οσμία του από τήν καθοριστικότητα, όπως τό κοινωνικο-ιστορικό ή τό φαντασικό. Άπό τή στιγμή αυτή, είτε τό ήξερε ή όχι, είτε τό ήθελε ή όχι, άκόμα και στις περιπτώσεις που μόρφο να άποδελείπει σκαφός στο άντίθετο, ή κληρονομημένη σκέψη όδηγήθηκε άναγκαστικά στο να άναγάγει¹⁷ τό κοινωνικο-ιστορικό στους πρωταρχικούς τύπους του είναι, τούς όποιους έχοντάς τους κατασκευάσει, άρα καθορίσει, γνώριζε ή νόμιζε που γνώριζε από άλλο, και τό κατάστησι μία παραλλαγή, ένα σύννομο ή μία σύνθεση τών άντιστοιχών όντων: πράγμα, ύποκείμενο, ιδέα ή έννοια. Καί τήν ίδια στιγμή, κοινωνία και Ιστορία ήρθάνη έπιταγμένες στις ήδη δεκαωμένες λογικές πράξεις και λειτουργίες και έννομιζον ότι μπορούν να νοηθούν μέσα από κατηγορίες, που, ένω στην πραγματικότητα θεοποιήθηκαν για να σκιάδουν μερικά ιδιαίτερα όντα, ώστόσο τέθηκαν από τή φιλοσοφία ως καθολικάς¹⁸.

¹ Έτσι π.χ. ότι ό Μάρξ έχει να πει τό άληθινό, τό θεοτό, τό σημαντικό και τό καινούριο για τήν κοινωνία και τήν Ιστορία, τό λέει παρά αυτό τό άλλο που κυβερνάει όλη του τή σκέψη: ότι ή Ιστορία πρέπει (*muß, soll και wird*) να καταλήξει στην άπαιχική κοινωνία. Πράγμα που κάνει όποτε τό οσούδωότερα άπ' ό,τι άνακαλύπτει να μην μπορούν να συμβάδωθούν με τό ίδιο του τό όσότητα. Βλ. «La question de l'histoire du mouvement ouvrier» (Τό ζήτημα της Ιστορίας του εργατικού κινήματος), έν *L'expérience du mouvement ouvrier* (Η πείρα του εργατικού κινήματος), Ι, Παρίσι 1974, σελ. 11 ως 120. [Έλλην. μετάφ., Έκδ. Βέργος, Αθήνα 1978, σελ. 9 και έπ.].

² Η δεσκολία ή ή άδυνατότητα να ίκανοποιηθεί αυτή ή άπαιχία, άναγορίζεται, όπως είναι γνωστό, ήδη από τόν Σαρματή του Πλάτωνα, τουλάχιστον. Τό οσούδως στην προσπάθεια του Άριστοτέλους, στα *Μετά τά φυσικά*, θα άποδελείπει στο ξεπεράσμα της πολλαπλότητας του νοήματος του είναι, αυτό που όνομάει τό πολλαπλώς λεγόμενον. Η ύδληψ' αυτού του νοήματος ως ένας θα κυριαρχήσει επίσης σε όλη τή μεταγενέστερη φιλοσοφία, πράγμα που θα όδηγήσει, σκεδόν πάντα, στο να μεταφρασθούν οι διαφορές του νοήματος του είναι σε διαδεδομένες τής ποιότητας του ή της « όντολογικής έντάσεως » που άναγνωρίζεται στους άντιστοιχούς τύπους όντων.

Ἐδῶ ἔχουμε μπροστά μας ἄπλως δύο φάσεις τῆς ἴδιας κίνησης, δύο ἀξεχώριστα ἐπακόλουθα πού ἀπορρέουν ἀπό τὴν ἐπιβολή τῆς κληρονομημένης λογικῆς-ὄντολογίας στό κοινωνικο-ἱστορικό. Ἐάν τὸ κοινωνικο-ἱστορικό εἶναι νοητό μέσα ἀπὸ τίς κατηγορίες πού ἰσχύουν γιὰ τὰ ἄλλα ὄντα, δέν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι οὐσιαστικά ὁμογενές πρὸς αὐτά· ὁ τρόπος* τοῦ εἶναι του δέν θέτει ἰδιαίτερο ζήτημα, γιατί ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὸ ὅλικό εἶναι-ὄν. Ἀντίστροφα, ἂν τὸ εἶναι σημαίνει εἶναι καθορισμένο, κοινωνία καὶ ἱστορία δέν εἶναι παρὰ κατὰ τὸ μέτρο πού εἶναι καθορισμένη καὶ ἡ θέση τους μέσα στὴν ὅλική τάξη* τοῦ εἶναι (ὡς ἀποτέλεσμα αἰτιῶν, ὡς μέσο σκοπῶν ἢ ὡς στιγμή μιᾶς διαδικασίας*) καὶ ταυτόχρονα ἡ ἐσωτερική τους τάξη καὶ ἡ ἀναγκαία σχέση τῶν δύο. Πρόκειται γιὰ τάξεις, σχέσεις, ἀναγκαιότητες πού ἐξαργυρώνονται ὡς κατηγορίες, δηλαδή ὡς καθορισμοὶ τοῦ καθετί πού μπορεῖ νὰ εἶναι ὡς δυνάμενο νὰ εἶναι (νοητό). Τὸ καλύτερο πού μποροῦμε νὰ ἀποκτήσουμε ἔτσι, εἶναι ἡ ἐγελωμαρξιστικὴ ἄποψη τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἱστορίας: ἄθροισμα καὶ ἀλληλουχία πράξεων (συνειδητῶν ἢ μὴ) μιᾶς πολλαπλότητας ὑποκειμένων, πράξεων πού καθορίζονται ἀπὸ ἀναγκαῖες σχέσεις, μέσα ἀπὸ τίς ὁποῖες ἓνα σύστημα ἰδεῶν ἐνσαρκώνεται σὲ ἓνα σύνολο πραγμάτων (ἢ τὸ ἀντινακλᾶ). Αὐτὸ πού στὴν πραγματικὴ ἱστορία ἐμφανίζεται σὰν περισσευούμενο ἢ σὰν λειψὸ σὲ σχέση μὲ τὸ σχῆμα* αὐτό, χωρὶς δυνατότητα περιστολῆς, γίνεται τότε σκουριά, αὐταπάτη, ἐνδεχόμενο*, τύχη* – μὲ μιὰ λέξη ἀδιανόητο* – πράγμα πού δέν εἶναι σκάνδαλο καθ' ἑαυτὸ, ἀλλὰ πού πρέπει νὰ εἶναι σκάνδαλο γιὰ μιὰ φιλοσοφία, γιὰ τὴν ὁποία τὸ ἀδιανόητο δέν εἶναι παρὰ μιὰ ἄλλη ὀνομασία τοῦ ἀδυνάτου.

Ἄλλὰ, ἂν ἀποφασίσουμε νὰ θεωρήσουμε δι' ἑαυτὸ τὸ κοινωνικο-ἱστορικό, ἂν καταλάβουμε πῶς χρειάζεται νὰ τὸ διερευνήσουμε καὶ νὰ τὸ στοχασθοῦμε ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ἴδιο· ἂν ἀρνηθοῦμε νὰ ἀπαλείψουμε τὰ ἐρωτήματα πού θέτει ὑποβάλλοντάς το ἐκ τῶν προτέρων στοὺς καθορισμούς πού γνωρίζουμε ἢ πού νομίζουμε ὅτι γνωρίζουμε ἀπὸ ἄλλου, τότε θὰ διαπιστώσουμε ὅτι θρυμματίζει τὴν κληρονομημένη λογικὴ καὶ ὄντολογία. Διότι θὰ δοῦμε τότε ὅτι δέν ὑπάγεται σὲ τίς παραδοσιακὲς κατηγορίες παρὰ λογικῶς καὶ κενῶς, ὅτι μᾶς ἀναγκάζει μᾶλλον νὰ ἀναγνωρίσουμε τὰ στενά ὄρια τῆς ἰσχύος τους, ὅτι ἐπιτρέπει νὰ διαδύμε μιὰ λογικὴ ἄλλη, καινούργια, καὶ, πάνω ἀπ' ὅλα, νὰ ἀλλοιώσουμε ριζικά τὸ νόημα τοῦ εἶναι.

Οἱ δυνατοὶ τύποι τῶν παραδοσιακῶν ἀπαντήσεων

Τὸ ἐρώτημα: τί εἶναι τὸ κοινωνικο-ἱστορικό; συνενώνει μέσα του τὰ δύο ζητήματα πού παράδοση καὶ σύμβαση γενικῶς διαχωρίζουν, τὸ ζή-

τημα τῆς κοινωνίας καὶ τὸ ζήτημα τῆς ἱστορίας³. Μιὰ σύντομη ἐξέταση τῆς καταστατικῆς θέσης* τῶν παραδοσιακῶν ἀπαντήσεων θὰ διευκολυνθεῖ μὲ μιὰ πῶς συγκεκριμένη διατύπωση τοῦ πυρήνα αὐτῶν τῶν δύο ζητημάτων.

Τί εἶναι ἡ κοινωνία; Ἰδιαίτερα, τί εἶναι ἡ ἐνότητα καὶ ἡ ταυτότητα (*eccēitas*, τὸ τόδε τί) μιᾶς κοινωνίας ἢ τί συνέχει* μιὰ κοινωνία;

Τί εἶναι ἡ ἱστορία; Ἰδιαίτερα, πῶς καὶ γιατί ὑπάρχει χρονικὴ ἀλλοίωση μιᾶς κοινωνίας, ὡς πρὸς τί εἶναι ἀλλοίωση, ὑπάρχει ἀνάδυση* τοῦ καινούργιου μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἱστορία καὶ τί σημαίνει αὐτό;

Μποροῦμε νὰ φωτίσουμε περισσότερο τὸ νόημα καὶ τὴν ἐνότητα αὐτῶν τῶν ἐρωτημάτων, ἀναλογιζόμενοι: ὡς πρὸς τί καὶ γιατί ὑπάρχουν πολλές κοινωνίες καὶ ὄχι μόνο μία, ὡς πρὸς τί καὶ γιατί ὑπάρχει διαφορὰ μεταξύ κοινωνιῶν; Καί, ἂν ἔλεγε κανεὶς ὅτι ἡ διαφορὰ τῶν κοινωνιῶν καὶ ἡ ἱστορία τους εἶναι μόνο φαινομενικὲς, θὰ παρέμενε, ὅπως πάντα, τὸ ἐρώτημα: γιατί λοιπὸν ὑπάρχει αὐτὴ ἡ φαινομενικότητα*, γιατί τὸ ταυτό* ἐμφανίζεται ὡς διαφορετικό⁴;

Οἱ ἀναρίθμητες ἀπαντήσεις πού, ἀπὸ τότε πού ὑπάρχει στοχασμός, δόθηκαν σ' αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα, ἀνάγονται εὐκολὰ σὲ δύο οὐσιώδεις τύπους καὶ στοὺς διάφορους συνδυασμούς τους.

Ὁ πρῶτος τύπος εἶναι ὁ φυσικιστικὸς πού ἀνάγει, κατευθεῖαν ἢ πλάγια, ἄμεσα ἢ σὲ τελευταῖο βαθμὸ, τὴν κοινωνία καὶ τὴν ἱστορία στὴ φύση. Αὐτὴ ἡ φύση εἶναι, κατὰ πρῶτο λόγο, ἡ βιολογικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου· λίγο ἐνδιαφέρει ἂν αὐτὴ θεωρεῖται ὅτι μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ, μὲ τὴ σειρά της, στὸν ἀπλό φυσικὸ μηχανισμό ἢ νὰ τὸν ξεπεράσει, π.χ. ὅπως μὲ τὸ γενολογικὸ εἶναι (*Gattungswesen*) τοῦ νέου Μάρξ, ἐγελιανὴ ἔννοια⁵

³ Εἶναι γνωστὸ ὅτι, ἤδη ἀπὸ τὴν *Πολιτεία*, ὁ Πλάτων ἐξετάζει τὴν ἀλλοίωση* τῆς τάξης τῆς πολιτείας σὰν ἱστορικὴ διαδικασία· καὶ πῶς, στὴν ἄλλη ἀκρῆ, ὅλη ἡ προσπάθεια τοῦ Μάρξ τείνει στὸν καθορισμὸ τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὴν ὀργάνωση καὶ τὴ λειτουργία τῶν κοινωνικῶν συστημάτων καὶ στὴ δυναμικὴ τους, δηλαδή τὴν ἱστορία τους. Θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια ὅτι αὐτὸ πού ἐννοῶ μὲ ἐνότητα καὶ ἀδιαίρετο τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ τοποθετεῖται σ' ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο. Τὰ παραδείγματα τοῦ Husserl καὶ τοῦ Heidegger δείχνουν πόσο ὁ διαχωρισμὸς εἶναι ἀκόμη ἐπίμονος καὶ βαθιὰ ριζωμένος μέσα στὴν κληρονομημένη σκέψη. Γιὰ τὸν ἕναν ὅπως καὶ γιὰ τὸν ἄλλο, θέβαια μὲ τρόπο διαφορετικὸ στὸν καθέναν, ἓνα ζήτημα (ἀναιμικό) τῆς ἱστορίας ἐμφανίζεται ὡς ζήτημα φιλοσοφικό – ἀλλὰ ποτε ὡς ζήτημα φιλοσοφικό τῆς κοινωνίας.

⁴ Γιὰ μιὰ αἰτιολόγηση αὐτῶν τῶν διατυπώσεων μποροῦμε νὰ παραπέμψουμε σ' αὐτὰ πού εἶπαμε παραπάνω καὶ πού ἀφοροῦν τὴν ἱστορικὴ ἀνάδυση τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας καὶ τὴν ἐνότητά της ἢ τὴν ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἀσύμμετρης διαίρεσης τῆς κοινωνίας σὲ τάξεις (σ. 69 ἑπ., 224 ἑπ.).

⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Lasson), τόμ. II, σ. 426-429.

πού αντιπροσωπεύει μία ύστερη φάση της λογικο-όντολογικής ανάπτυξης της φύσεως του αριστοτελικού ζώου, είδος πάντοτε αναπαραγόμενο και παγιωμένο έσσει. Ο φουνξιοναλισμός είναι ο πιο καθαρός και ο πιο τυπικός εκπρόσωπος αυτής της άποψης: υποθέτει αυθαίρετα ότι υπάρχουν πάγιες ανθρώπινες ανάγκες και εξηγεί την κοινωνική οργάνωση σαν το σύνολο των λειτουργιών που αποβλέπουν στην ικανοποίησή τους. Αυτή η εξήγηση, τό είδαμε πιο πάνω, δεν εξηγεί τίποτα. Σε κάθε κοινωνία ένα πλήθος από δραστηριότητες δεν πληρούν καμία καθορισμένη λειτουργία με την έννοια του φουνξιοναλισμού και, κυρίως, τό ερώτημα που κατ' έξοχήν μάς ενδιαφέρει, της διαφορής δηλαδή των κοινωνιών, απαλείφεται ή καλύπτεται με κοινοτοπίες. Η δήθεν εξήγηση μένει αίωρούμενη, έφόσον της λείπει ένα σταθερό σημείο στο οποίο θα μπορούσε να αναφέρει τις λειτουργίες που εξυπηρετεί ή κοινωνική οργάνωση· αυτό τό σταθερό σημείο δεν θα μπορούσε να παρασχεθεί, παρά αν θέταμε τό αξίωμα μίας ταυτότητας των ανθρώπινων αναγκών διαμέσου των κοινωνιών και των ιστορικών περιόδων, ταυτότητα που διαψεύδει ή πιο επιφανειακή παρατήρηση της ιστορίας. Πρέπει τότε να καταφύγει κανείς στο πλάσμα ενός αναλλοίωτου πυρήνα αφηρημένων αναγκών που, εδώ κι εκεί, παρουσιάζονται με διαφορετικές εξειδικεύσεις ή επιδέχονται μεταβλητά μέσα ικανοποίησης. Και πρέπει να προσφύγει σε κοινοτοπίες ή ταυτολογίες, για να αιτιολογήσει αυτή τη διαφορά και αυτή τη μεταβλητότητα. Έτσι συγκαλύπτεται τό ουσιώδες γεγονός: οι ανθρώπινες ανάγκες, ως κοινωνικές και όχι απλώς βιολογικές, είναι άξεχώριστες από τά αντικείμενά τους και οι μέν, όπως και τά δέ, θεσμίζονται* κάθε φορά από τη δεδομένη κοινωνία. Τό ίδιο συμβαίνει και με τις κιβδηλίες που διασπείρονται τελευταία, από τότε που ο « πόθος» είναι της μόδας· ανάγκουν τελικά την κοινωνία στον πόθο και την καταστολή* του, χωρίς ούτε στιγμή να σταματήσουν, για να εξηγήσουν τη διαφορά των αντικειμένων και των μορφών του πόθου ή να απορήσουν μπροστά σ' αυτή την παράξενη διαίρεση του πόθου, σε πόθο και πόθο καταστολής του πόθου (που πρέπει σύμφωνα μ' αυτές τις αντιλήψεις να χαρακτηρίζει τις περισσότερες κοινωνίες), καθώς και στη δυνατότητα αυτής της διαίρεσης και στους λόγους της ανάδυσής της.

Ο δεύτερος είναι ο λογικιστικός τύπος, που περιβάλλεται μορφές διαφορετικές, ανάλογα με την έκαστοτε έκδοχή της ρίζας λογ- μέσα σ' αυτό τον ύρο. Όταν ή λογική για την οποία πρόκειται ανάγεται τελικά (όποιες και αν είναι οι επιφανειακές της επιπλοκές) στο να καταταχθεί ένας πεπερασμένος αριθμός άσπρων και μαύρων χαλκιών σ' έναν προκαθορισμένο αριθμό από τετραγωνάκια σύμφωνα με μερικούς άπλους κανόνες (π.χ., όχι περισσότερα από ν χαλκία του ίδιου χρώματος στην ίδια γραμμή ή στήλη), έχουμε την πιο πωχή μορφή του λογικισμού, τον στρουκτουραλισμό: ή ίδια λογική πράξη, επαναλαμβανόμενη όρισμένες

φορές, θα καταστήσει έτσι κατανοητό τό σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας και τις διαφορετικές μορφές της κοινωνίας, που δεν είναι, σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία, παρά οι δυνατοί διαφορετικοί συνδυασμοί ενός πεπερασμένου αριθμού των ίδιων διάκριτων* στοιχείων. Αυτή ή στοιχειώδης συνδυαστική – ή όποια κινητοποιεί τις ίδιες διανοητικές ικανότητες που χρησιμοποιούνται και για την κατασκευή μαγικών τετραγώνων ή σταυρολέξων – όφείλει κάθε φορά να θεωρήσει σαν αναμφισβήτητα τόσο τό πεπερασμένο σύνολο στοιχείων στο όποιο άφορούν οι πράξεις της, όσο και τις αντιθέσεις ή διαφορές μεταξύ τους που προϋποθέτει. Άλλά ούτε καν στή φωνολογία – της όποίας ο στρουκτουραλισμός δεν είναι παρά μία καταχρηστική παρεκβολή* – δεν είναι δυνατό να στηριχθούμε στο φυσικό δεδομένο ενός πεπερασμένου συνόλου διάκριτων στοιχείων – φωνημάτων ή διακριτικών χαρακτήρων που μπορούν να εκπνευθούν ή να γίνουν αντιληπτοί από τον άνθρωπο· όπως ο Πλάτων τό ήξερε ήδη⁶, εκπνευόμενοι και αντιληπτοί ήχοι είναι κάτι τό άκαθόριστο, άπειροι, και τό πέρας, ο καθορισμός, ή ταυτόχρονη θέση φωνημάτων και των σημαντικών διαφορών τους, είναι μία θέσμιση της γλώσσας και της κάθε γλώσσας. Αυτή τη θέσμιση και τις διαφορές της – τη διαφορά ανάμεσα στή φωνολογία της γαλλικής και της άγγλικής, για παράδειγμα – ή φωνολογία τη δέχεται σαν ένα πραγματικό γεγονός και δεν είναι υποχρεωμένη ν' αναρωτηθεί πάνω σ' αυτή· γνώση θετική και περιορισμένη, μπορεί να άδιαφορήσει για τό ζήτημα της προέλευσης του αντικειμένου της. Πώς θα μπορούσε να κάνει κανείς τό ίδιο, όταν τό ζήτημα της κοινωνίας και της ιστορίας είναι, στο σημαντικότερο μέρος του, ζήτημα της φύσης και της προέλευσης των διαφορών; Η άφέλεια του στρουκτουραλισμού από αυτή την άποψη άφοπλίζει. Δεν έχει τίποτα να πει για τά σύνολα στοιχείων που χειρίζεται, για τους λόγους που αυτά είναι έτσι όπως είναι, για τις μεταβολές τους στον χρόνο. Άρσενικό και θηλυκό, Βορράς και Νότος, πάνω και κάτω, ξηρό και ύγρό, του φαίνονται αυτονόητα, σαν να τά είχαν βρει μπροστά τους οι άνθρωποι, λιθάκια νοήματος άπλωμένα πάνω στή Γη από καταβολής κόσμου, σ' ένα ούτως-είναι* ταυτόχρονα πλήρως φυσικό και γεμάτο σημασία. Από αυτά τά λιθάκια κάθε κοινωνία επιλέγει μερικά (σύμφωνα με τό αποτέλεσμα ενός τυχερού παιχνιδιού⁷), προϋποτιθεμένου ότι δεν μπορεί να τά επιλέξει παρά μόνο κατά ζεύγη αντιθέτων και ότι ή επιλογή όρισμένων από τά ζεύγη επισύρει ή αποκλείει την επιλογή άλλων. Σαν να ήταν δυνατό ή κοινωνική οργάνωση να άναχθεί σε μία πεπερασμένη άκολουθία από

⁶ Φίληθος, 176 – 18 d.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire* col. Médiations, Gonthier, 1967. [Πρώτη έκδοση 1952, τώρα εν *Anthropologie structurale, deux*, Παρίσι, Plon, 1973, σελ. 377-422].

ναί/ὄχι και ὅαν, κι ἐκεῖ ἀκόμη πού ἓνα ναί/ὄχι δρᾶ, οἱ ὄροι στοὺς ὁπλοῦς ἀναφέρεται νά ἦταν δεδομένοι ἀπὸ ἄλλου καὶ ἀπὸ πάντοτε – τῆ στιγμῆ πού ὡς ὄροι καὶ ὡς οἱ συγκεκριμένοι ὄροι εἶναι δημιουργία τῆς δεδομένης κοινωνίας.

Στόν ἀντίποδα, ἡ λογική πού θέτει σέ ἐνέργεια ὁ λογικισμός στήν πλοῦσια μορφή του ἔχει τήν ἀξίωση νά κινητοποιήσει ὅλες τίς φιγοῦρες* τοῦ ὕλικου καὶ πνευματικοῦ σύμπαντος. Χωρίς νά ἀναγνωρίζει κανένα ὄριο, θέλει καὶ ὀφείλει νά τίς δραστηριοποιήσει ὅλες, σέ συσχετισμό μεταξύ τους, σέ τελειωμένη καθοριστικότητα καὶ ἐξαντλητικό ἀμοιβαῖο καθορισμό. Καί τότε πρέπει ἐπίσης νά τίς κάνει νά γεννηθοῦν ἢ μὰ ἀπὸ τήν ἄλλη, καὶ ὅλες μαζί ἀπὸ τό ἴδιο πρῶτο ἢ ἔσχατο στοιχεῖο, σάν ἀναγκαῖες καὶ ἀναγκαῖα ἐκτυλιγμένες σ' αὐτή τήν ἀναγκαῖα τάξη φιγοῦρες τῆς ἢ στιγμῆς. Καί κατ' ἀνάγκη, σ' αὐτή τήν τάξη πρέπει κι αὐτὴ νά συμμετέχει σάν ἀνταῦγια, ἀνάκλαση, ἐπανάληψη ἢ ἀποκορύφωμα. Δέν ἔχει καμία σημασία ἂν αὐτό τό στοιχεῖο ἐπονομάζεται νοῦς*, ὅπως στόν ἐγγελιανισμό, ὕλη ἢ φύση, ὅπως στήν κανονική* ἐκδοχή τοῦ μαρξισμοῦ (ὕλη ἢ φύση πού μποροῦν νά ἀναχθοῦν, αὐτοδικαίως, σέ ἓνα σύνολο ὀρθολογικῶν* καθορισμῶν). Ἐναφέραμε ἤδη, στό πρῶτο μέρος αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, μερικές ἀπὸ τίς ἀναρίθμητες καὶ ἀπέραντες ἀπορίες στίς ὁποῖες ὀδηγεῖ αὐτή ἡ ἀντίληψη.

Ἐτσι, τό ζήτημα τῆς ἐνότητας καὶ τῆς ταυτότητας τόσο τῆς κοινωνίας γενικά, ὅσο καὶ τῆς κάθε συγκεκριμένης κοινωνίας καταλήγει καὶ πάλι στή θέση μιᾶς δεδομένης ἐνότητας καὶ ταυτότητας ἐνός συνόλου ζώντων ὀργανισμῶν· ἢ ἐνός ὑπεροργανισμοῦ μέ τίς δικές του ἰδιόμορφες ἀνάγκες καὶ λειτουργίες· ἢ μιᾶς φυσικῆς-λογικῆς ομάδας στοιχείων· ἢ ἐνός συστήματος ὀρθολογικῶν καθορισμῶν. Μέσα σ' ὅλες αὐτές τίς κατασκευές δέν ἀπομένει τίποτε ἀπὸ τήν κοινωνία ὡς τέτοια, δηλαδή τίποτε ἀπ' ὅ,τι συνιστᾶ τό κατ' ἐξοχήν εἶναι τοῦ κοινωνικοῦ καὶ φανερώσει ἓναν τρόπο τοῦ εἶναι διαφορετικό ἀπὸ τοὺς ἤδη γνωστοὺς σέ ἄλλους τομεῖς. Καί σ' αὐτὸ ἀπομένει τίποτα περισσότερο ἀπὸ τήν ἱστορία, ἀπὸ τῆ χρονική ἀλλοίωση πού παράγεται μέσα στήν κοινωνία ἀπὸ τήν κοινωνία τήν ἴδια. Μπροστά στό ζήτημα τῆς ἱστορίας, ὁ φυσικισμός γίνεται αἰτιοκρατία, κατάργηση τοῦ προβλήματος. Διότι τό ζήτημα τῆς ἱστορίας εἶναι ζήτημα τῆς ἀνάδυσης τῆς ριζικῆς ἐτερότητας* ἢ τοῦ ἀπολυτοῦ καινούργιου (πράγμα πού θά τό ἀποδείκνυε ἀκόμα καὶ ὁ ἰσχυρισμός τοῦ ἐναντίου, ἐφόσον οὔτε οἱ ἀμοιβάδες οὔτε οἱ γαλαξίες μιλοῦν, γιά νά πούν ὅτι τά πάντα παραμένουν αἰώνια τά αὐτά). Ἀντίθετα, ἡ αἰτιότητα εἶναι πάντοτε ἄρνηση τῆς ἐτερότητας, εἶναι δηλαδή θέση μιᾶς διπλῆς ταυτότητας: ταυτότητα στήν ἐπανάληψη τῶν αὐτῶν αἰτιῶν μέ τά αὐτὰ ἐκάστοτε ἀποτελέσματα, ἔσχατη ταυτότητα αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος, ἐφόσον τό καθένα ἀνήκει ἀναγκαῖα στό ἄλλο ἢ καὶ τά δύο σέ ἓνα καὶ τό αὐτό⁸. Δέν εἶναι λοιπόν τυχαῖο ὅτι ἀκριβῶς τό στοιχεῖο ἐκεῖνο

μέσα καὶ χάρη στό ὁποῖο ἐκδιπλώνεται κατ' ἐξοχήν τό κοινωνικο-ἱστορικό, δηλαδή οἱ σημασίες*, ἀγνοεῖται ἀπὸ τήν ἀντίληψη αὐτή ἢ καὶ μεταβάλλεται σέ ἀπλό ἐπιφανόμενο, περιττή συνοδεία τῶν πραγματικῶν συμβάντων. Καί σ' ἀλήθεια, πῶς θά μπορούσε μιά σημασία νά εἶναι αἰτία μιᾶς ἄλλης καὶ πῶς θά μπορούσαν σημασίες νά εἶναι τά ἀποτελέσματα μὴ σημασιῶν;

Ἐξίσου καταργεῖ τό ζήτημα τῆς ἱστορίας καὶ ὁ λογικισμός, παίρνοντας ἀπέναντί του τῆ μορφή τοῦ ὀρθολογικοῦ φιναλισμοῦ. Διότι, μολονότι βλέπει στίς σημασίες τό στοιχεῖο τῆς ἱστορίας, εἶναι ἀνίκανος νά τίς θεωρήσει ἀλλιῶς παρὰ σάν σημασίες ὀρθολογικές (χωρίς αὐτό, ἐννοεῖται, νά συνεπάγεται ὅτι ὀφείλει καὶ νά τίς θέσει ὡς συνειδητές γιά τά δρῶντα ὑποκείμενα τῆς ἱστορίας). Ὅμως, σημασίες πού εἶναι ὀρθολογικές πρέπει καὶ μποροῦν νά συναχθοῦν ἀπαγωγικά ἢ νά παραχθοῦν λογικά οἱ μὲν ἀπὸ τίς δέ. Ἐπομένως, ἡ ἐκδίπλωσή τους δέν εἶναι παρὰ ἄπλωμα, τό καινούργιο κατασκευάζεται κάθε φορά μέ ταυτιστικές*⁹ πράξεις (ἔστω καὶ ἂν ἀποκαλοῦνται διαλεκτικές) μέσα ἀπὸ αὐτό πού ἤδη ὑπῆρχε· ἡ ὁλότητα τῆς διαδικασίας δέν εἶναι παρὰ ἡ ἐκθεση τῶν ἀναγκαῖα πραγματοποιημένων δυνατοτήτων μιᾶς πρωτογενούς ἀρχῆς, πού ὑπῆρχε ἀνεκαθεν καὶ θά ὑπάρχει ἔσαεί. Ἐτσι, ὁ ἱστορικός χρόνος καταντᾶ ἀπλό ἀφηρημένο medium τῆς διαδοχικῆς συνύπαρξης ἢ ἀπλό δεχόμενον* τῶν διαλεκτικῶν ἀλυσώσεων*· ὁ χρόνος τῆς ριζικῆς ἐτερότητας, ἢ ὁποῖα δέν μπορεῖ νά συναχθεῖ ἀπαγωγικά, οὔτε νά παραχθεῖ λογικά, δηλαδή ὁ ἀληθινός χρόνος, πρέπει νά καταργηθεῖ. Μόνο ἓνας συγκεκριμένος λόγος θά μπορούσε τότε νά ἐξηγήσει, γιὰ τῆ ὁλότητα τῆς περασμένης καὶ μελλοντικῆς ἱστορίας δέν θά ἦταν αὐτοδικαίως ἀπαγωγική. Τό τέλος τῆς ἱστορίας στενοχωρεῖ τοὺς σχολιαστῆς τοῦ Χέγκελ, γιὰ τοὺς φαίνεται παράδοξο νά τό τοποθετήσουν στό 1830· ἀνεπαρκῆς κατανόηση τῶν ἀναγκαιότητων τῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου, γιά τήν ὁποῖα αὐτό τό τέλος εἶχε ἤδη συμβεῖ, πρὶν ἀρχίσει ἡ ἱστορία. Διότι ἡ ἱστορία δέν μπορεῖ νά εἶναι Λόγος, ἂν δέν ἔχει λόγο ὑπάρξεως, πού εἶναι τό τέλος τῆς καὶ πού τῆς εἶναι ὀρισμένο τό ἴδιο ἀναγκαῖα (ἄρα ἀνεκαθεν) ὅσο καὶ οἱ ὁδοὶ τῆς προόδου τῆς. Δηλαδή, μέ ἄλλα λόγια, ὁ χρόνος καταργεῖται, ὅπως συμβαίνει σέ κάθε ἀληθινή τελεολογία· διότι, σέ κάθε τελειωμένη καὶ ἀναγκαῖα τελεολογία, τά πάντα κυβερνῶνται ἀπὸ τό τέλος πού, τεθειμένο καὶ καθορισμένο ἤδη ἀπὸ τήν ἀρχή τῆς διαδικασίας, θέτει καὶ καθορίζει τά μέσα πού θά τό ἐμφανίσουν ὡς ἐκπληρω-

⁸ (βλ. σ. 254). Τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον αἰεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν. Ἄριστοτέλης, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, II, 336a 27-28. Τὸ αὐτό, μέσα στίς αὐτές συνθήκες, γεννᾶ τό αὐτό: τό σύνολο τό διαμορφωμένο ἀπὸ τό αἶτιο, τίς συνθήκες, τό ἀποτέλεσμα, περιέχει ὅλα αὐτά ὡς μέρη του. Πρβλ. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, E, I, 16-17: Ἐνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἶτια αἰδία εἶναι.

⁹ Τὸ νόημα αὐτοῦ τοῦ ὄρου θά διασαφηνισθεῖ διεξοδικά στό Κεφάλαιο E.

μένο. Από αυτή τη στιγμή ο χρόνος δεν είναι παρά ψευδώνυμο της διάταξης της θέσης και της άμοιβαίας γέννησης των όρων της διαδικασίας, ή, ως χρόνος πραγματικός, απλή εξωτερική συνθήκη που δεν έχει καμία σχέση με τη διαδικασία ως τέτοια. Έδειξα ήδη παραπάνω και άλλου¹⁰ ότι ο κανονικός μαρξισμός αντιπροσωπεύει μία απόπειρα συγκόλλησης της αίτιοκρατικής και φινελιστικής άποψης.

Ας σημειώσουμε ότι πέρα από τη συγκυριακή ανικανότητα των εκπροσώπων του στρουκτουραλισμού να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα της ιστορίας (εκτός όταν αρνούνται, λιγότερο ή περισσότερο καθαρά, την ύπαρξή του) τίποτα δεν θα εμπόδιζε να τεθεί το πλάσμα μίας δομής της ιστορίας στη χρονική της ανέλιξη· ή, ακριβέστερα, ότι το αίτημα μίας τέτοιας δομής είναι αναπόφευκτο για μία στρουκτουραλιστική αντίληψη που θα ήθελε να είναι συνεπής. Στην πραγματικότητα, δεν μπορούμε να πάρουμε στα σοβαρά τον στρουκτουραλισμό ως γενική θεωρητική αντίληψη, όσο δεν τολμάει να δεβαιώσει ότι οι διάφορες κοινωνικές δομές, που ισχυρίζεται ότι περιγράφει, δεν είναι οι ίδιες παρά στοιχεία μίας υπερ- ή μεταδομής που θα αποτελούσε την όλική ιστορία. Και όπως αυτό θα ισοδυναμούσε με ένα κατ' ιδέαν κλείσιμο της ιστορίας – τό να μιλά κανείς για δομή δεν σημαίνει τίποτα, αν δεν μπορεί να καθορίσει μία για πάντα όλα τα στοιχεία της και τις σχέσεις τους – και με την αυτότοποθέτηση του θεωρητικού στον τόπο της απόλυτης γνώσης¹¹, δεν μπορούμε να τον πάρουμε στα σοβαρά ούτε και σ' αυτή την περίπτωση.

Αυτό που αληθινά ενδιαφέρει εδώ δεν είναι αυτές οι αντιλήψεις ως τέτοιες ούτε η κριτική τους, και ακόμη λιγότερο η κριτική των δημιουργών τους. Στους σημαντικούς στοχαστές οι θεωρητικές αντιλήψεις δεν είναι ποτέ καθαρές, ή χρησιμοποίησή τους σε επαφή με το υλικό που προσπαθούν να σκεφθούν αποκαλύπτει άλλο απ' ό,τι ρητά σκέπτονται. Τα αποτελέσματα είναι απείρως πλουσιότερα από τις προγραμματικές θέσεις. Ένας μεγάλος διανοητής σκέπτεται, έξ όρισμού, πιά πέρα από ό,τι τά μέσα του του επιτρέπουν. Είναι μεγάλος, καθόσον σκέπτεται κάτι άλλο απ' ό,τι άλλοι είχαν ήδη σκεφθεί και τά μέσα που χρησιμοποιεί είναι τό αποτέλεσμα όλης της προηγούμενης σκέψης, που αδιάκοπα επεμβαίνει σ' αυτό που ο διανοητής σκέπτεται. Και αυτό, έστω και μόνο διότι δεν μπορεί ο διανοητής να εκμηδενίσει ό,τι έχει κληρονομήσει και να τοποθετηθεί μπροστά σε μία *tabula rasa*, ακόμη και όταν έχει την

¹⁰ Βλέπε, εκτός από τό πρώτο μέρος αυτού του βιβλίου, « Τό ζήτημα της ιστορίας του εργατικού κινήματος », I.c.

¹¹ Όπως ρητά κάνει ο Claude Levi-Strauss τώρα: « ... μόνη ή δομική έρμηνεία... μπορεί να εξηγήσει και την ίδια και τις άλλες », *L' Homme nu* (Ο γυμνός άνθρωπος), 1971, σ. 561.

αυταπάτη ότι τό κάνει. Οι αντιφάσεις, οι πάντοτε παρούσες σ' ένα μεγάλο στοχαστή, μαρτυρούν γι' αυτό. Μιλώ για τις αντιφάσεις τις αληθινές, τις χοντρές, τις άξεπέραστες, για τις όποιες και άνόητο είναι να σκεφθούμε ότι άναιρούν από μόνες τους την προσφορά του συγγραφέα και μάταιο να προσπαθήσουμε να τις διαλύσουμε ή να περισώσουμε τό νόημά τους με διαδοχικές έρμηνείες σε βαθύτερα έλίπεδα.

Η πιά χτυπητή και ή πιά πλούσια μορφή, με την όποία αυτές οι αντιφάσεις περιβάλλονται, είναι εκείνη που άπορρέει από την άδυνατότητα να σκεφθούμε μαζί, και με τά ίδια μέσα, αυτό που ανακαλύπτει ο συγγραφέας – που είναι, στις σημαντικές περιπτώσεις, μία άλλη περιοχή, ένας άλλος τρόπος κι ένα άλλο νόημα του είναι – και αυτό που ήταν ήδη γνωστό. Τίποτα δεν εξασφαλίζει από πριν την συνοχή ή, ακριβέστερα, την ταυτότητα (άμεση ή μεσευμένη*) του τρόπου του είναι των αντικειμένων μίας καινούργιας περιοχής, συνεπώς της λογικής και της όντολογίας που μία τέτοια περιοχή άπαιτεί και της λογικής και της όντολογίας που έχουν ήδη αναπτυχθεί άλλοι. Ακόμη λιγότερο εξασφαλίζεται ότι αυτή ή συνοχή θα είναι της ίδιας τάξεως και του ίδιου τύπου με εκείνη που υπάρχει στις ήδη γνωστές περιοχές. Ίδιαίτερα, οι περιοχές για τις όποιες εδώ πρόκειται – τό ριζικό φαντασιακό και τό κοινωνικό-ιστορικό – προϋποθέτουν μία βαθιά άμφισβήτηση των παραδεδομένων σημασιών του είναι ως καθοριστικότητας και της λογικής ως καθορισμού. Στο μέτρο που ή σύγκρουση που άπορρέει από την άμφισβήτηση αυτή γίνεται αντιληπτή από τον διανοητή, τείνει τότε να λυθεί με την ύποταγή του νέου αντικειμένου στις ήδη κεκτημένες σημασίες και καθορισμούς, επισύροντας την επικάλυψη αυτού που ανακαλύφθηκε, την απόκρυψη αυτού που αποκαλύφθηκε, την περιθωριοποίησή του, την άδυνατότητα θεματοποίησής του, τον εκφυλισμό του (με την άπορρόφησή του σ' ένα σύστημα που του είναι ξένο), την έμμονή* του με τη μορφή μίας άνυπέρβλητης άπορίας.

Έτσι, ο Άριστοτέλης ανακαλύπτει φιλοσοφικά τη φαντασία – αλλά αυτό που λέει γι' αυτή, όταν πραγματεύεται τό θέμα συστηματικά και *ex professo* (καθηλώνοντας τη φαντασία στη δήθεν θέση της, ανάμεσα στην αίσθηση, της όποιας ύποτίθεται ότι είναι άναπαραγωγή, και στη νόηση, και κατευθύνοντας έτσι επί είκοσι πέντε αιώνες ό,τι όλοι πιστεύουν γι' αυτή), μετράει λίγο δίπλα σε ό,τι έχει πραγματικά να πει, που λέει εκτός τόπου, και που δεν μπορεί κανείς να τό συμφιλιώσει με αυτό που στοχάζεται για τη φύση, την ψυχή, τη σκέψη και τό είναι. Έτσι επίσης, ο Κάντ, με την ίδια κίνηση τρεις φορές (στις δύο εκδόσεις της *Κριτικής του καθαρού νοῦ* και στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*) αποκαλύπτει και επικαλύπτει τον ρόλο αυτού που καλεί *υπερβασιακή** φαντασία. Έτσι συμβαίνει και με τον Χέγκελ και άσύγκριτα περισσότερο με τον Μάρξ, που δεν μπορούν να πουν ό,τι θεμελιακό έχουν να πουν για την

κοινωνία και την ιστορία, παρά παραβαίνοντας αυτό που πιστεύουν ότι γνωρίζουν για τό είναι και τη σκέψη και τό όποιο περιστέλλουν τελικά εισάγοντάς το θίαια σέ ένα σύστημα που δέν μπορεί νά τό χωρέσει. *Ετσι τέλος και μέ τόν Φρόνντ, που άποκαλύπτει τό άσυνείδητο*, βεβαιώνει μέ έμφαση τόν άσυμβίβαστο μέ την ήμερινή* λογική-όντολογία τρόπο της ύπαρξής του, και έντούτοις δέν κατορθώνει νά τό στοχασθεί, ως τό τέλος, παρά καταφεύγοντας σ' ένα δλόκληρο μηχανοστάσιο ψυχικών όργάνων και έξουσιών*, τόπων, δυνάμεων, αίτίων και σκοπών, μέ άποτέλεσμα τελικά νά κρύψει την άκαθοριστία του ως ριζικής φαντασίας.

Η άναπαγωγή αυτών των καταστάσεων μέ ούσιαστικά άνάλογους χαρακτήρες, και προκειμένου για πνεύματα τόσο βαθιά και τόσο τολμηρά, δείχνει ότι έδώ δρούν παράγοντες θεμελιακοί. Η κληρονομημένη λογική-όντολογία είναι γερά έδραιωμένη μέσα στην ίδια τη θέσμιση της κοινωνικο-ιστορικής ζωής· ριζώνει μέσα σέ άνεξόριστες άναγκαιότητες αυτής της θέσμισης, είναι, μέ μία έννοια, έπεξεργασία και φούντωμα αυτών των άναγκαιότητων. Ο πυρήνας της είναι ή ταυτιστική ή συνολιστική* λογική, και αυτή άκριβώς ή λογική βασιλεύει κυρίαρχα και άναπόδραστα σέ δύο θεσμούς* χωρίς τούς όποιους δέν ύπάρχει κοινωνική ζωή: τόν θεσμό του λέγειν (άνεξάλειπτη συνιστώσα της γλώσσας* και του κοινωνικού παριστάνειν*), τόν θεσμό του τεύχειν (άνεξάλειπτη συνιστώσα του κοινωνικού πράττειν)¹². Τό ότι μπόρεσε νά ύπάρξει κοινωνική ζωή δείχνει ότι αυτή ή ταυτιστική ή συνολιστική λογική βρίσκει έφαρμογή σ' αυτό που ύπάρχει – όχι μόνο στον φυσικό κόσμο μέσα από τόν όποιο αναδύεται ή κοινωνία αλλά στην ίδια την κοινωνία, ή όποία δέν μπορεί νά παραστήσει και νά παρασταθεί, νά πει και νά λεχθεί, νά φτιάξει και νά φτιαχθεί, χωρίς νά θέσει σέ δράση κι αυτή την ταυτιστική ή συνολιστική λογική, και που δέν μπορεί νά θεσμίσει και νά θεσμισθεί, άν δέν θεσμίσει συγχρόνως τό λέγειν και τό τεύχειν.

Αυτή ή λογική – και ή όντολογία που της είναι όμόλογη – χωρίς καθόλου νά έξαντλεί αυτό που είναι και τόν τρόπο που είναι, δέν άφορά παρά σέ μία πρώτη στιβάδα* του· συγχρόνως όμως, ή έσώτερη άξίωση της είναι νά καλύψει ή νά έξαντλήσει κάθε δυνατή στιβάδα. Η προβληματική που σκιαγραφήσαμε παραπάνω δέν είναι παρά ή συγκεκριμενοποίηση, στους χώρους του φαντασιακού και του κοινωνικο-ιστορικού,

¹² Τό κεφάλαιο Ε είναι άφιερωμένο στη διασαφήνιση αυτών των δύο όρων. Τό λέγειν είναι ή ταυτιστική διάσταση του κοινωνικού παριστάνειν/λέγειν : λέγειν (έξ ού λόγος, λογική) σημαίνει διακρίνω - επιλέγω - θέτω - συλλέγω - μετρώ - λέγω. Μέσα στη γλώσσα, τό λέγειν αντιπροσωπεύεται από τη συνιστώσα κώδικας· ή σημασιακή συνιστώσα της γλώσσας θά καλείται έδώ φάτις*. Τό τεύχειν είναι ή ταυτιστική (ή λειτουργική ή εργαλειακή) διάσταση του κοινωνικού πράττειν: τεύχειν (έξ ού τέχνη, τεχνική) σημαίνει συνορμώζω - προσαρμώζω - τεχνουργώ - κατασκευάζω.

αυτής της άντινομίας. Φυσικισμός και λογικισμός, αίτιοκρατία και φιναλισμός, δέν είναι παρά τρόποι επέκτασης των άξιώσεων και των θεμελιωδών σχημάτων της ταυτιστικής λογικής στην κοινωνία και την ιστορία. Διότι ή ταυτιστική λογική είναι λογική του καθορισμού, που έξειδικεύεται κατά τις περιπτώσεις ως σχέση αίτιου προς αίτιατό, μέσου προς σκοπό, ή λογικής συνεπαγωγής.

Αυτή ή λογική δέν μπορεί νά δράσει παρά θέτοντας αυτές τις σχέσεις ως σχέσεις μεταξύ στοιχείων ενός συνόλου (μέ τό νόημα που αυτοί οί όροι έχουν στη σύγχρονη μαθηματική, αλλά τό όποιο δροά από της θεσμίσεως του λέγειν και του τεύχειν)· αυτό είναι τό ούσιώδες και όχι τό ότι χαρακτηρίζει τόν τρόπο του είναι αυτών των στοιχείων ως τόν τρόπο του είναι φυσικών όντων ή λογικών όρων. Διότι, όπωςδήποτε, γι' αυτή τη λογική, όπως και για την όντολογία που άπορρέει από αυτή, τό είναι σημαίνει είναι καθορισμένο και από αυτή μόνο την κοινή θέση και πέρα άναπτύσσονται οί άντιθέσεις που άφορούν τό ζήτημα της γνώσεως του τί είναι άληθινά, δηλαδή τί είναι άληθινά, στέρα και πλήρως καθορισμένο. Από αυτή τη σκοπιά, όχι μόνο ή αντίθεση μεταξύ ύλισμού και σπιριτουαλισμού είναι δευτερογενής· είναι επίσης δευτερογενής και ή αντίθεση μεταξύ Χέγκελ και Γοργία, για παράδειγμα, μεταξύ της απόλυτης γνώσης και της απόλυτης μή γνώσης. Πράγματι, και οί δύο συμμερίζονται την ίδια αντίληψη του είναι : ό πρώτος τό θέτει ως άπειρο αυτοκαθορισμό, ένω ό κεντρικός άξονας των έπιχειρημάτων του δευτέρου (όπως όλων των σκεπτικιστικών και μηδενιστικών έπιχειρημάτων που έξαγγέλθηκαν ποτέ), όταν θέλει ν' άποδείξει ότι τίποτα δέν είναι, και εάν κάτι είναι, δέν είναι γνωρίσιμο, συνοψίζεται στό έξής, ότι τίποτα δέν είναι άληθινά καθορίσιμο, ότι τό αίτημα του καθορισμού πρέπει νά παραμείνει έσαεί κενό και άνικανοποίητο, γιατί κάθε καθορισμός είναι άντιφατικός (συνεπώς είναι άκαθοριστία) – πράγμα που δέν έχει νόημα παρά ξεκινώντας από αυτό τό σιωπηρό κριτήριο : άν κάτι ήταν, θά ήταν καθορισμένο.

Η συζήτηση των κληρονομημένων αντιλήψεων για την κοινωνία και την ιστορία είναι λοιπόν άξεχώριστη από τόν φωτισμό των λογικών και όντολογικών τους θεμελιών· όπως και ή κριτική αυτών των αντιλήψεων δέν μπορεί νά είναι παρά κριτική αυτών των θεμελιών και διαύγαση του κοινωνικο-ιστορικού ως μή άναγώγιμου στην κληρονομημένη λογική και όντολογία. Η τυπολογία των άπαντήσεων στο ζήτημα της κοινωνίας και της ιστορίας, που διαγράψαμε παραπάνω, ένδιαφέρει στο μέτρο που αυτοί οί τύποι των άπαντήσεων είναι οί μόνοι δυνατοί, μέ άφετηρία αυτή τη λογική-όντολογία. Συγκεκριμενοποιούν τούς τρόπους που είναι άντιληπτά, για την κληρονομημένη σκέψη, μία συνύπαρξη και μία διαδοχή, τό είναι, τό ούτως-είναι και ό λόγος ύπάρξεως (τό γιατί) μίας συνύπαρξης και μίας διαδοχής.

Ἡ κοινωνία καί τά σχήματα τῆς συνύπαρξης

Ἡ κοινωνία δίδεται ἄμεσα ὡς συνύπαρξη ἑνός πλήθους ὄρων ἢ ὄντων διαφορετικῶν τάξεων. Τί διαθέτει λοιπόν ἡ κληρονομημένη σκέψη, γιά νά σκεφθεῖ μιᾶ συνύπαρξη καί τόν τρόπο τοῦ συν-εἶναι μιᾶς πολυειδίας* ὄρων;

Εἴτε αὐτή ἡ συνύπαρξη, αὐτό τό συν-εἶναι μιᾶς πολυειδίας, θεωρεῖται ὡς ἕνα πραγματικό σύστημα, ὅποια καί ἂν εἶναι ἡ πολυπλοκότητά του. Πρέπει τότε νά ὑπάρχει δυνατότητα πραγματικῆς ἀπο-σύνθεσης (ἀντικειμενικά πραγματικῆς ἢ ἰδεατῆς-ἀφηρημένης) τοῦ συστήματος σέ ὑποσυστήματα καλῶς ὀρίσιμα, σέ μέρη καί τελικά σέ στοιχεῖα προσωρινῶς ἢ ὀριστικῶς ἔσχατα. Αὐτά τά στοιχεῖα, καλῶς διακεκριμένα* καί καλῶς ὀρισμένα, πρέπει νά μποροῦν νά δεχθοῦν ἕνα μονοσήμαντο ὀρισμό. Ὁφείλουν νά συνδέονται μεταξύ τους μέ σχέσεις αἰτιακοῦ, γραμμικοῦ ἢ κυκλικοῦ (ἀμοιβαίου), κατηγορικοῦ ἢ πιθανοθεωρητικοῦ καθορισμοῦ – σχέσεις πού πρέπει ἐπίσης νά δέχονται μονοσήμαντο ὀρισμό· καί σχέσεις τοῦ ἰδίου τύπου πρέπει νά ἰσχύουν μεταξύ μερῶν, ὑποσυστημάτων κ.λπ. τοῦ συνολικοῦ συστήματος. Ἀπό αὐτό προκύπτει ἐπίσης ὅτι πρέπει νά ὑπάρχει δυνατότητα ἀνασύνθεσης (ἀντικειμενικά πραγματικῆς καί ἰδεατῆς-ἀφηρημένης), χωρίς τίποτα νά περισσεύει ἢ νά λείπει, τοῦ συστήματος ἀπό τά στοιχεῖα του καί ἀπό αὐτές τίς σχέσεις, στοιχεῖα καί σχέσεις πού θεωροῦνται ὡς τά μόνα πού κατέχουν μιᾶ ἔσχατη ἀντικειμενική πραγματικότητα. – Εἴτε, τό συν-εἶναι τῆς πολυειδίας εἶναι τό συν-εἶναι ἑνός λογικοῦ συστήματος (μέ τήν εὐρεία ἔννοια, συμπεριλαμβανομένης καί τῆς μαθηματικῆς). Καί σ' αὐτή τήν περίπτωση πρέπει νά ὑπάρχει θέση στοιχείων ἔσχατων, καλῶς διακεκριμένων καί καλῶς ὀρισμένων, ὀρισμένων μονοσήμαντα, καί νά ὑπάρχουν μεταξύ τους σχέσεις μονοσήμαντες.

Καί στίς δύο περιπτώσεις αὐτό πού δεῖ εἶναι ἡ συνολιστική-ταυτιστική λογική. Καί στίς δύο περιπτώσεις, ἡ κοινωνία νοεῖται σάν σύνολο στοιχείων διακεκριμένων καί ὀρισμένων, πού ἀναφέρονται τά μέν στά δέ διά καλῶς καθορισμένων σχέσεων. Κατά τό μέτρο πού ἡ κοινωνία – θά ἐπανέλθουμε διά μακρῶν – εἶναι ἐντελῶς ἄλλο πράγμα ἀπό ἕνα σύνολο ἢ μιᾶ ἱεραρχία συνόλων, ἀποκλείεται νά σκεφθοῦμε γι' αὐτή κάτι τό οὐσιαστικό σ' αὐτή τήν κατεύθυνση. Ἀλλά ἐπίσης προβάλλει ἀμέσως τό ἐρώτημα: αὐτά τά στοιχεῖα καί αὐτές οἱ σχέσεις, τῶν ὁποίων τό σύστημα (ἀντικειμενικά πραγματικό ἢ ἰδεατό-ἀφηρημένο) ὑποτίθεται ὅτι ἀποτελεῖ τήν κοινωνία ὡς συνύπαρξη-σύνθεση, τί εἶναι καί ποιά εἶναι; Ἡ δυσκολία ἢ ἡ ἀρνηση τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἰδιαίτερου τρόπου τοῦ εἶναι

τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ σημαίνει ἀναγκαστικά ὅτι, ὅποιες καί ἂν εἶναι οἱ ἐπιφυλάξεις, χαρακτηρισμοί, περιορισμοί ἢ συνακόλουθες τροπίσεις*, αὐτά τά στοιχεῖα καί αὐτές οἱ σχέσεις θά εἶναι, σέ τελευταῖο βαθμό, στοιχεῖα καί σχέσεις πού τό εἶναι καί ὁ τρόπος τοῦ εἶναι τους ἀναγνωρίσθηκαν ἤδη ἄλλου, καί ἄρα ἐπίσης ὅτι καί τά μέν καί οἱ δέ θά καθορισθοῦν τελικά ἀπό ἔξω καί ἀπό ἄλλου. Τέτοιες εἶναι προφανῶς οἱ σχέσεις αἰτιότητας, τελικότητας ἢ λογικῆς συνεπαγωγῆς. Τέτοια εἶναι ὁμοίως καί αὐτά τά στοιχεῖα στά ὅποια, γιά λόγους θαθεῖς, ἡ κληρονομημένη σκέψη πολύ νωρίς ὀδηγήθηκε νά προσδώσῃ μιᾶ ἔσχατη οὐσιαστικότητα καί σύσταση: τά ἄτομα, τά πράγματα, οἱ ἰδέες ἢ ἔννοιες.

Ἔτσι, παραδείγματος χάριν, κάθε κοινωνία παρουσιάζεται ἄμεσα ὡς συλλογή ἀτόμων. Αὐτή ἡ ἄμεση φαινομενικότητα ἀμφισβητεῖται ἀμέσως ἀπό τούς σοβαροῦς διανοητές. Ἀμφισβητεῖται ὁμοίως πραγματικά; Ἀπό αἰῶνες διαβεβαιώνεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν ὑπάρχει ὡς ἄνθρωπος ἐκτός τῆς πόλεως, καταδικάζονται οἱ ροβινσωνιάδες καί τά κοινωνικά συμβόλαια, διακηρύσσεται ἡ ἀναγωγικότητα τοῦ κοινωνικοῦ στό ἀτομικό. Ἀλλ' ὅταν κοιτάζει κανεῖς ἀπό πιο κοντά, διαπιστώνει ὅχι μόνο ὅτι τίποτα δέν λέγεται γι' αὐτό πού θά παρέμενε ἔτσι ἀναγώγιμο, ἀλλά ὅτι, τελικά, αὐτό τό ἀναγώγιμο στήν πραγματικότητα ἀνάγεται: ἡ κοινωνία ἐπανεμφανίζεται τακτικά σάν νά καθορίζεται ἀπό τό ἄτομο, θεωρούμενο ὡς ποιητικό ἢ τελικό αἶτιο· τό κοινωνικό ἐπανεμφανίζεται ὡς κατασκευαστό ἢ συνθετό ἀπό τό ἀτομικό. Ἔτσι εἶναι ἤδη ἡ κατάσταση στόν Ἀριστοτέλη, γιά τόν ὁποῖο πρότερον φύσει πόλις, σέ σχέση μέ τόν ἀτομικό ἄνθρωπο γιά τόν ὁποῖο ἐπίσης τό εἶναι τῆς πόλεως καθορίζεται ἀπό τόν σκοπό της καί αὐτός ὁ σκοπός εἶναι τό εὖ ζῆν ἀναφερόμενο στόν ἀτομικό ἄνθρωπο¹³. Ἀλλά ἴδια εἶναι καί ἡ κατάσταση στόν Μάρξ: ἡ « πραγματική θάση » τῆς κοινωνίας, πού « καθορίζει » τά ὑπόλοιπα, εἶναι « τό σύνολο τῶν παραγωγικῶν σχέσεων », πού εἶναι « καθορισμένες, ἀναγκαῖες, ἀνεξάρτητες ἀπό τή θέληση » τῶν ἀνθρώπων. Ἀλλά τί εἶναι αὐτές οἱ σχέσεις παραγωγῆς; Εἶναι « σχέσεις μεταξύ προσώπων πού μεσεύονται ἀπό πράγματα ». Καί ἀπό τί « καθορίζονται »; Ἀπό τήν « κατάσταση τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων » – δηλαδή ἀπό μιᾶ ἄλλη ὄψη τῆς σχέσης τῶν προσώπων πρός τά πράγματα, πού μεσεύεται καί συγχρόνως καθορίζεται ἀπό ἔννοιες, τίς ἔννοιες πού ἐνσαρκώνονται στήν τεχνική γνώση κάθε ἐποχῆς¹⁴. Τά πράγματα δέν εἶναι διαφορετικά γιά

¹³ Βλ. «Τό ζήτημα τῆς ἱστορίας τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος» (ἑλλ. μετάφρ.), ἰ.σ., σ. 25-28.

¹⁴ Μηχανές, ἀτμομηχανές, σιδηρόδρομοι, κ.λπ. εἶναι « ἐργαλεῖα τοῦ ἀνθρώπινου ἐγκεφάλου, δημιουργημένα ἀπό τό χέρι τοῦ ἀνθρώπου, ὅργανα ἀντικειμενοποιημένα τῆς γνώσης », ἔγραφε ὁ Μαρξ στά *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Φραγκφούρτη, ἐκδ. EVA, 1971, σ. 594 (γαλλ. μετάφρ., ἐκδ. 10/18, κεφ. 3, σ. 344).

τόν Φρόνυτ, στό μέτρο πού θεωρεί τό κοινωνικό, παρόλο πού υπάρχουν καί μερικές έκρηκτικές αλλά αναφομοιώτες διατυπώσεις μέσα στό έργο του: σ' αὐτή τήν περίπτωση, μόνη ἡ ψυχή, μέ τό ρίζωμά της στό σῶμα, τήν ἀντιπαράστασή της μέ μιά φυσική ἀνάγκη, τίς ἐσωτερικές συγκρούσεις της καί τήν φυλογενετική ἱστορία της, θά πρέπει νά δώσει τήν ἐξήγηση ὄλου τοῦ ἀνθρώπινου κόσμου¹⁵.

Πῶς ὅμως μποροῦμε νά σκεφθοῦμε τήν κοινωνία ὡς συνύπαρξη ἢ σύνθεση στοιχείων πού προϋπάρχουν ἀπό αὐτή ἢ πού καθορίζονται – ἀντικειμενικῶς πραγματικά, λογικά ἢ τελεολογικά – ἀπό ἔξω, ὅταν αὐτά τά δῆθεν στοιχεία δέν εἶναι ἐν γένει καί δέν εἶναι αὐτά πού εἶναι παρά μέσα σέ μιά κοινωνία καί δι' αὐτῆς; Δέν θά μπορούσαμε νά συνθέσουμε μιά κοινωνία – ἂν ἡ ἔκφραση εἶχε ἕνα νόημα – παρά ἀπό ἤδη κοινωνικά ἄτομα, πού φέρουν ἤδη μέσα τους τό κοινωνικό. Κι οὔτε περισσότερο εἶναι ἐδῶ δυνατό νά χρησιμοποιήσουμε τό σχῆμα πού φαίνεται λίγο ἢ πολύ ἐφαρμόσιμο σέ ἄλλους χώρους, δηλαδή τήν ἰδέα ὅτι στό ἐπίπεδο μιᾶς ὁλότητας ἀναδύονται ἰδιότητες πού δέν υπάρχουν ἢ δέν ἔχουν νόημα στό ἐπίπεδο τῶν συνιστωσῶν – αὐτό πού οἱ φυσικοί καλοῦν συνεργασιακά ἢ συλλογικά φαινόμενα¹⁶ καί πού ἀντιστοιχεῖ στό γνωστό θέμα τῆς μετατροπῆς τῆς ποσότητας σέ ποιότητα. Δέν ἔχει κανένα νόημα νά θεωρήσουμε ὅτι γλώσσα, παραγωγή, κοινωνικοί κανόνες εἶναι πρόσθετες ἰδιότητες, πού θά ἀναδύονταν, ἂν συμπαραθέταμε ἕναν ἐπαρκῆ ἀριθμό ἀτόμων· αὐτά τά ἄτομα δέν θά ἦταν ἀπλῶς διαφορετικά ἀλλά ἀνύπαρκτα καί ἀδιανόητα ἔξω ἢ πρὶν ἀπό αὐτές τίς συλλογικές ἰδιότητες – χωρίς ἐντούτοις νά ἀνάγονται σ' αὐτές.

Ἡ κοινωνία δέν εἶναι οὔτε πράγμα οὔτε ὑποκείμενο οὔτε ἰδέα – κι οὔτε κἂν συλλογή ἢ σύστημα ὑποκειμένων, πραγμάτων καί ἰδεῶν. Αὐτή ἢ διαπίστωση μοιάζει εὐκολα κοινός τόπος σ' αὐτούς πού εὐκολα ξεχνοῦν νά διερωτηθοῦν πῶς καί γιατί μποροῦμε τότε νά μιλοῦμε γιά μιά κοινωνία καί γι' αὐτή τή συγκεκριμένη κοινωνία. Διότι μέσα στήν κατεστημένη γλώσσα καί στή λογική πού αὐτή φέρει, τό «ἕνα» καί τό «αὐτό ἐδῶ» δέν ἐφαρμόζονται, παρά σ' αὐτό πού ξέρουμε νά ὀνομάζουμε, καί δέν ξέρουμε νά ὀνομάζουμε παρά πράγματα, ὑποκείμενα, ἔννοιες καί τίς συλλογές τους ἢ ἐνώσεις, σχέσεις, κατηγορήματα, καταστάσεις κ.λπ. Ἄλλά ἡ ἐνότητα μιᾶς κοινωνίας, ὅπως τό τότε τί (*ecceitas*) μιᾶς κοινωνίας – τό γεγονός ὅτι εἶναι αὐτή ἐδῶ ἢ κοινωνία καί ὄχι μιά ὁποιαδήποτε ἄλλη – δέν μποροῦν νά ἀναλυθοῦν σέ σχέσεις μεταξύ προσώπων, οἱ ὁποῖες μεσεύονται ἀπό πράγματα, ἐφόσον κάθε σχέση μεταξύ ὑποκειμένων εἶναι κοινωνική σχέση μεταξύ κοινωνικῶν ὑποκειμένων, κάθε σχέση

πρός ἀντικείμενα εἶναι κοινωνική σχέση πρὸς κοινωνικά ἀντικείμενα, καί ἐφόσον ὑποκείμενα, πράγματα καί σχέσεις δέν εἶναι ἐδῶ αὐτό πού εἶναι καί τέτοια πού εἶναι, παρά γιατί εἶναι ἔτσι θεσμισμένα ἀπό τή δεδομένη κοινωνία (ἢ ἀπό μιά κοινωνία ἐν γένει). Τό ὅτι ἄνθρωποι μποροῦν νά σκοτώσουν καί νά σκοτωθοῦν γιά χρυσάφι, καί ἄλλοι ὄχι, δέν ἔχει νά κάνει οὔτε μέ τό χημικό στοιχείο Αὐ οὔτε μέ τίς ἰδιότητες τοῦ DNA τῶν μὲν καί τῶν δέ· καί τί νά ποῦμε, ὅταν σκοτώνουν ἢ σκοτώνονται γιά τόν Χριστό ἢ τόν Ἀλλάχ;

Αὐτές οἱ δυσκολίες δέν ξεπερνιοῦνται παρά σιά λόγια, ὅταν ἐπικαλεῖται κανεῖς μιά συλλογική συνείδηση ἢ ἕνα συλλογικό ἀσυνείδητο, ἀθέμιτες μεταφορές, ὄροι τῶν ὁποίων τό μόνο δυνατό σημαίνόμενο* εἶναι τό ἴδιο τό ἐδῶ συζητούμενο πρόβλημα. Τό ἴδιο ἀκριβῶς συμβαίνει κι ὅταν κανεῖς δεβαιώνει ἀπλῶς τήν ὑπαρξη μιᾶς κοινωνικῆς ὁλότητας, τῆς κοινωνίας ὡς ὄλου, πού εἶναι ἄλλο ἀπό τά μέρη του καί πού τά ὑπερβαίνει καί τά καθορίζει. Διότι, ἂν αὐτό καί μόνο λέγεται, δέν μπορεῖ κανεῖς παρά νά ξαναπέσει στό ἴδιο σχῆμα πού διαθέτει ἢ κληρονομημένη σκέψη, γιά νά σκεφθεῖ ἕνα ὄλον πού δέν εἶναι ἕνα σύστημα *partes extra partes*: τό σχῆμα τοῦ ὄργανισμοῦ. Σχῆμα πού, παρά τίς ρητορικές προφυλάξεις πού παίρνονται, ἐπανέρχεται τελικά πολύ συχνότερα ἀπό ὅσο θά νόμιζε κανεῖς, καί σήμερα ἀκόμη, στίς συζητήσεις γιά τήν κοινωνία. Μιλώντας ὅμως γιά ὄργανισμό, κυριολεκτικά ἢ μεταφορικά, ἢ γιά ὑπεροργανισμό, μιλοῦμε γιά ἕνα σύστημα ἀλληλοεξαρτημένων λειτουργιῶν καθορισμένων ἀπό ἕνα τέλος· καί αὐτό τό τέλος εἶναι ἡ διατήρηση καί ἡ ἀναπαραγωγή τοῦ ταυτοῦ, ἢ κατάφαση τῆς διάρκειας, διαμέσου τοῦ χρόνου καί τῶν τυχημάτων*, τῆς οὐσίας, τοῦ εἶδους¹⁷. Ποιό λοιπόν θά μπορούσε νά εἶναι τό ταυτό πού, ἐδῶ, ὑποτίθεται ὅτι διατηρεῖται καί ἀναπαράγεται; Καί ποιές θά μπορούσαν νά εἶναι οἱ σταθερές καί καθορισμένες λειτουργίες πού θά ὑπηρετοῦσαν σ' αὐτή τή διατήρηση-ἀναπαραγωγή;

Μόνο φαινομενικά, καί μέ τόν πιό ἐπιφανειακό τρόπο, θά μπορούσαμε νά ταυτίσουμε αὐτές τίς λειτουργίες ἢ νά τίς φέρουμε σέ ἀντιστοιχία μέ τούς διάφορους τομεῖς ἢ χώρους στούς ὁποίους ἐκτυλίσσονται οἱ κοινωνικές δραστηριότητες – οἰκονομία, δίκαιο, πολιτική, θρησκεία, κ.λπ. Εἶναι χρήσιμο, πέρα ἀπό κάθε κριτική τοῦ φουνξιοναλισμοῦ, τῆς ὀργανικῆς θεωρίας, ἢ ἄλλων παρομοίων ἀντιλήψεων, νά θεωρήσουμε ἀπό πιό κοντά τό ζήτημα πού θέτει ἡ σχέση ἀνάμεσα σ' αὐτούς τούς

¹⁷ Τό ὅτι δέν βλέπουν πιά αὐτή τή διάρκεια μέσα στήν παγιότητα τῆς ἀριστοτελικῆς φύσεως, ἀλλά ὡς περιορισμένη καί σχετικοποιημένη ἀπό μιά ἐξέλιξη, δέν ἀλλάζει καθόλου τήν οὐσία τοῦ προβλήματος. Τό ζῶν δέν εἶναι τίποτα, ἂν δέν εἶναι σταθερό εἶδος, καί αὐτή ἡ σταθερότητα εἶναι οὐσιαστικά καθορισμένη ὡς ἰκανότητα τοῦ διατηρεῖσθαι καί τοῦ ἀναπαραγεῖσθαι μέσα στήν ἐπανάληψη τοῦ ταυτοῦ.

¹⁵ Θά ἐπανέλθουμε διά μακρῶν. Βλ. κατ., Κεφ. ΣΤ.

¹⁶ Πρὸβλ. D. Park, *Contemporary Physics*, Harcourt Brace, Νέα Ὑόρκη, 1964, σ. 131-149.

τομείς ή χώρους και την οργάνωση ή τη συνολική ζωή της κοινωνίας· διότι, κι εδώ ακόμα, πρόκειται για έναν τύπο συνύπαρξης ανάμεσα σ' ένα όλον και τὰ μέρη του, κι ακόμα για έναν τύπο ύπαρξης αυτών των μερών, ασύλληπτο μέσα στο πλαίσιο της κληρονομημένης σκέψης. Τό ζήτημα προφανώς δέν είναι νά συγκροτήσουμε την κοινωνία από μιά οικονομία, ένα δίκαιο, μιά θρησκεία, που θά ήσαν αὐθύπαρκες συνιστώσες και πού ή συνένωσή τους θά προκαλούσε την εμφάνιση της κοινωνίας (μέ επί πλέον μερικές καινούργιες ιδιότητες ή μή)· ή οικονομία, π.χ., δέν είναι διανοητή και δέν υπάρχει παρά ως κοινωνική οικονομία, οικονομία μᾶς κοινωνίας και αὐτῆς της συγκεκριμένης κοινωνίας. Τό πρόβλημα πάει πολύ πιά πέρα ἀπό αυτές τις προδηλότητες (προδηλότητες μέ συνέπειες πού ξεπερνούν κατά πολύ τό ζήτημα της κοινωνίας και πού πολύ απέχουν ἀπό τό νά έχουν συναχθεῖ). Κανένα διαθέσιμο σχῆμα δέν μᾶς ἐπιτρέπει νά συλλάβουμε πραγματικά τις σχέσεις ανάμεσα στην οικονομία, τό δίκαιο, την πολιτική, τή θρησκεία, ἀφ' ενός, και την κοινωνία, ἀφ' ἑτέρου· κι οὔτε και τις σχέσεις ανάμεσα σ' αὐτούς τούς ίδιους τούς τομείς. Διότι – κι αὐτό προηγείται κάθε συζητήσεως ἐπί τοῦ περιεχομένου, κάθε κριτικῆς π.χ. τοῦ αἰτιακοῦ καθορισμοῦ της δῆθεν ὑπερδομῆς ἀπό την δῆθεν ὑποδομή – κάθε γνωστό σχῆμα σχέσεως προϋποθέτει ὅτι τό σχῆμα τοῦ χωρισμοῦ* εἶναι ἐφαρμοσμένο μέσα στό θεωρούμενο πεδίο και ἐπιτρέπει τή σύσταση τῶν (ἀντικειμενικά πραγματικῶν ή ἀφηρημένων) ὄντων πού τίθενται σέ σχέση. Δέν εἶναι ή περίπτωσή μας ἐδῶ, γιατί οἱ χώροι της κοινωνικῆς δραστηριότητας δέν εἶναι ἀληθινά διαχωρισμοί* – ἐννοῶ, ἀκόμη και ἰδεατά – παρά λογικῶς και κενῶς. Και αὐτό παραπέμπει σ' ένα πιά βαθύ στρώμα τοῦ ζητήματος: τίποτα, στην κληρονομημένη σκέψη, δέν μᾶς ἐπιτρέπει νά πούμε τί αὐτοί οἱ χώροι εἶναι και μέ τί τρόπο εἶναι ὡς ἰδιαίτερες ὀντότητες. Δέν πρόκειται δέ βιαία για ἀφηρημένες ὀψεις, σύστοιχες τοῦ τόπου πού ἐπιλέγουμε, για νά παρατηρήσουμε τό ἀντικείμενο ή τῶν κατηγοριῶν πού κινητοποιούμε, για νά τό συλλάβουμε² και αὐτό, ἤδη για τόν ἐξῆς λόγο, ὅτι αὐτοί οἱ τόποι και αυτές οἱ κατηγορίες δέν υπάρχουν παρά ὡς ἀπόρροια και σέ συνάρτηση μᾶς ἰδιαίτερης, και καθόλου προνομιοῦχου, κοινωνικο-ιστορικῆς θέσμισης, πού τούς ἐφτιαξε μέσα σέ μιά ἰδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα και μέσω αὐτῆς. Ἄν ὁ θεωρητικός διακρίνει μιά θρησκευτική και μιά νομική ὄψη στις δραστηριότητες μᾶς τάδε παραδοσιακῆς ή ἀρχαϊκῆς κοινωνίας, ή ὅποια δέν τις διέκρινε, αὐτό δέν ὀφείλεται στην πρόοδο της γνώσεως ή στην ἀποκάθαρση και την ἐκλέπτυνση της γατῆ, ἀλλά στό γεγονός ὅτι ή κοινωνία μέσα στην ὅποια ζεῖ ἔχει θεσμίσει, ἀπό πολύ παλιά, στην πραγματικότητά της, τις νομικές και τις θρησκευτικές κατηγορίες ὡς σχετικά διακεκριμένες. Κι αυτές τις κατηγορίες και τή διάκρισή τους τις παρεκβάλλει στό παρελθόν, χωρίς ἔν γένει νά διερωτηθεῖ για τή νομιμότητα αὐτῆς της παρεκβολῆς και θέτοντας τό

σιωπηρό ἀξίωμα ὅτι οἱ διακρίσεις οἱ θεσμισμένες μέσα στή δική του κοινωνία ἀντιστοιχοῦν στην οὐσία κάθε κοινωνίας και ἐκφράζουν την ἀληθινή της ἀρθρωση.

Ἄλλά οὔτε και μπορούμε νά θεωρήσουμε αὐτούς τούς τομείς της κοινωνικῆς ζωῆς ὡς ἐπί μέρους συντεταγμένα συστήματα – ὅπως τό κυκλοφοριακό, ἀναπνευστικό, πεπτικό ή νευρικό σύστημα ἑνός οργανισμοῦ –, ἐφόσον μπορούμε νά συναντήσουμε, και συναντοῦμε συχνά, την ἐπικράτηση ή τή γενική αὐτονόμηση τοῦ ἑνός ή τοῦ ἄλλου ἀπ' αὐτούς τούς τομείς σέ μιά δεδομένη κοινωνική οργάνωση.

Τί εἶναι λοιπόν αὐτοί οἱ τομείς; Βλέπουμε ἤδη ὅτι, για ν' ἀρχίσουμε νά σκεπτόμαστε σοβαρά αὐτό τό ἐρώτημα, πρέπει νά λάβουμε πλήρως ὑπόψη μας αὐτό τό βαρύτατο, ἀπερίστατο και στην πραγματικότητα ἀναφομοίωτο για την παραδοσιακή σκέψη γεγονός: δέν υπάρχει ἀρθρωση τοῦ κοινωνικοῦ δοσμένη μιά για πάντα, οὔτε σέ ἐπιφάνεια οὔτε σέ βάθος οὔτε ἀντικειμενικῶς πραγματικά οὔτε ἀφηρημένα· αὐτή ή ἀρθρωση, τόσο ὡς πρὸς τά μέρη πού θέτει, ὅσο και ὡς πρὸς τις σχέσεις πού ἐγκαθιδρύει μεταξύ τῶν μερῶν ὅπως και μεταξύ τῶν μερῶν και τοῦ ὅλου, εἶναι κάθε φορά δημιουργία της θεωρούμενης κοινωνίας. Και αὐτή ή δημιουργία εἶναι ὄντολογική γένεση, εἶναι θέση ἑνός εἶδους: διότι αὐτό πού ἔτσι τίθεται, ἐγκαθιδρύεται, θεσμίζεται κάθε φορά, πού βέβαια πάντα φέρεται ἀπό την συγκεκριμένη ὑλικότητα τῶν πράξεων και τῶν πραγμάτων, ξεπερνᾶ αὐτή τή συγκεκριμένη ὑλικότητα και κάθε ἰδιαίτερο τόδε τί, εἶναι τύπος πού ἐπιτρέπει μιά ἐπ' ἀόριστον ἀναπαγωγή τῶν περιπτώσεών του, οἱ ὅποιες δέν εἶναι ἔν γένει και δέν εἶναι αὐτό πού εἶναι παρά ὡς περιπτώσεις αὐτοῦ τοῦ τύπου. Ἐνα συγκεκριμένο ἐργαλεῖο (τεῦχος) – μαχαίρι, τσεκούρι, σφυρί, τροχός, βάρκα – εἶναι ἕνας τέτοιος δημιουργημένος τύπος ή εἶδος· τό ἴδιο και μιά λέξις, ὅπως και ὁ γάμος, ή ἀγοραπωλησία, ή ἐπιχείρηση, ὁ ναός, τό σχολεῖο, τό βιβλίο, ή κληρονομιά, ή ἐκλογή, ὁ πίνακας. Ἄλλά τό ἴδιο εἶναι δημιουργημένοι, σ' ἕνα ἄλλο και ὡστόσο μή χωριστό ἐπίπεδο, ή αὐτοἀρθρωση κάθε κοινωνίας και οἱ τομείς ή χώροι μέσα και χάρη στους ὁποίους ὑπάρχει αὐτή ή κοινωνία. Ἡ κοινωνία θεσμίζεται ή ἴδια ὡς τρόπος και τύπος συνύπαρξης: ὡς τρόπος και τύπος συνύπαρξης ἔν γένει, χωρίς ἀνάλογο ή προηγούμενο σέ ἄλλη περιοχὴ τοῦ εἶναι, και ὡς αὐτός ὁ ἰδιαίτερος τρόπος και τύπος συνύπαρξης, εἰδοποιός δημιουργία της θεωρούμενης κοινωνίας. (Ὅπως θεσμίζεται ή ἴδια, θά τό δοῦμε, ὡς τρόπος και τύπος διαδοχῆς, δηλαδή ὡς κοινωνικο-ιστορικῆ χρονικότητα). Ἐτσι, ή ἀρθρωση τοῦ κοινωνικοῦ σέ τεχνικό, οικονομικό, νομικό, πολιτικό, θρησκευτικό, καλλιτεχνικό κ.λπ., πού μᾶς φαίνεται πρόδηλη, δέν εἶναι παρά ἕνας τρόπος θέσμισης τοῦ κοινωνικοῦ, ἰδιαίτερος σέ μιά σειρά κοινωνιῶν, ἐκ τῶν ὁποίων και ή δική μας. Ξέρουμε ἄριστα, π.χ., ὅτι οικονομία και δίκαιο δέν ἐμφανίζονται ὡς ρητές στιγμές, και τεθει-

μένες ως τέτοιες, τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης παρά σέ μιά ὑστερη φάση τῆς· πῶς τό θρησκευτικό καί τό καλλιτεχνικό, ὡς χωριστά, δέν εἶναι, στήν κλίμακα τῆς ἱστορίας, παρ' ἔντελῶς πρόσφατες δημιουργίες· πῶς ὁ τύπος (κι ὄχι μόνο τό περιεχόμενο) τῆς σχέσεως μεταξύ παραγωγικῆς ἐργασίας καί τῶν ἄλλων κοινωνικῶν δραστηριοτήτων ἐπιδεικνύει, στή διάρκεια τῆς ἱστορίας καί διαμέσου διαφορετικῶν κοινωνιῶν, τεράστιες τροποποιήσεις. Ἡ ὀργάνωση τῆς κοινωνίας ἐπανεκτυλίσσεται ἡ ἴδια μέ διαφορετικό τρόπο κάθε φορά, γιατί ὄχι μόνο θέτει διαφορετικές στιγμές, τομείς ἢ περιοχές, μέσα στίς ὁποῖες καί διαμέσου τῶν ὁποίων ὑπάρχει, ἀλλά γιατί δημιουργεῖ ἕναν τύπο σχέσης ἀνάμεσα σ' αὐτές τίς στιγμές καί τό ὅλον, πού μπορεῖ νά εἶναι καινούργιος, καί μάλιστα εἶναι πάντοτε καινούργιος μέ μιά μή τετριμμένη ἔννοια¹⁸. Οὔτε οἱ μὲν οὔτε τό δέ δέν μποροῦν νά συναχθοῦν δι' ἐπαγωγῆς ἀπό τίς μέχρι τώρα παρατηρούμενες μορφές κοινωνικῆς ζωῆς, νά ἀπαχθοῦν α ρησιῖ διά τοῦ θεωρητικοῦ στοχασμοῦ, νά νοηθοῦν μέσα σ' ἕνα ἅπαξ διά παντός δοσμένο λογικό πλαίσιο.

Ὁ στοχασμός τοῦ κοινωνικοῦ παραπέμπει ἔτσι σέ δύο ὄρια τῆς κληρονομημένης σκέψης, πού δέν εἶναι στήν πραγματικότητα παρά τό ἕνα ὄριο τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς-ὄντολογίας. Δέν ὑπάρχει τρόπος, μέσα ἀπ' αὐτό τό ὄριο, νά σκεφθοῦμε τήν αὐτοεκτύλιξη ἑνός ὄντος ὡς τοποθέτηση καινούργιων ὄρων μιάς ἀρθρωσης καί καινούργιων σχέσεων ἀνάμεσα σ' αὐτούς τούς ὄρους, συνεπῶς ὡς τοποθέτηση μιάς καινούργιας ὀργάνωσης, μιάς καινούργιας μορφῆς, ἑνός ἄλλου εἶδους· διότι δέν ὑπάρχει κανένας τρόπος σέ μιά λογική-ὄντολογία τοῦ ταυτοῦ, τῆς ἐπανάληψης, τοῦ ἀχρονικοῦ* πάντοτε (ἀεί) νά σκεφθοῦμε μιά δημιουργία, μιά γένεση πού νά μὴν εἶναι ἀπλό γίγνεσθαι, γένεσις καί φθορά, γέννηση ἀπό τό ταυτό τοῦ ταυτοῦ ὡς διαφορετικοῦ ἀντιτύπου τοῦ ἴδιου τύπου, ἀλλά ἔγερση τῆς ἑτερότητας, ὄντολογική γένεση, εἰδοποιός ἑνός εἶναι καί ποιήτρια οὐσίας εἶδους, ἄλλου τρόπου καί ἄλλου τύπου εἶναι καί εἶναι-ὄντος. Θά μποροῦσε βέβαια αὐτή ἡ προδηλότητα νά εἶναι πραγματικά ἐκτυφλωτική. Θά μποροῦσε τό πολὺ νά εἶναι ἀναγνωρίσιμη ἀλλά ὄχι νοήσιμη. Δέν θά μπορέσουμε ὁμως νά λύσουμε αὐτό τό ζήτημα, παρά ἀφοῦ τό ἀναγνωρίσουμε, τό ἀντίληφθοῦμε, τό δοκιμάσουμε καί πάψουμε νά τό ἐξαρνούμαστε* ἢ νά τό καλύπτουμε μέ τόν πέπλο τῆς ταυτολογίας.

Οὔτε κἀν μποροῦμε, μέσα σ' αὐτά τά ὄρια, νά σκεφθοῦμε τήν κοινωνία ὡς συνύπαρξη ἢ ὡς ἐνότητα μιάς πολυειδίας. Διότι ὁ στοχασμός

¹⁸ Ἐτσι ἡ ἄσικη τάξη θεοπίζει ἕναν καινούργιο τρόπο τοῦ εἶναι τῆς παραγωγῆς, καί ἕναν καινούργιο τύπο σχέσεως μεταξύ παραγωγῆς καί τοῦ ὑπολοίπου τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, πού εἶναι δημιουργία τῆς — καί πού ὁ Μάρξ προβάλλει ἀναδρομικά στήν ὁλότητα τῆς ἱστορίας. Βλ. « Τό ζήτημα τῆς ἱστορίας... », ὁ.π., σ. 35-51.

πάνω στήν κοινωνία μᾶς τοποθετεῖ μπροστά σ' αὐτή τήν ἀπαίτηση, τήν ὁποία δέν μποροῦμε νά ἱκανοποιήσουμε μέσω τῆς κληρονομημένης λογικῆς: νά θεωρήσουμε ὄρους πού νά μὴν εἶναι διακεκριμένες, χωριστές, ἐξατομικεύσιμες ὀντότητες (ἢ πού δέν μποροῦν νά τεθοῦν ἔτσι παρά μεταβατικά, ὡς ὄροι ἐπισήμανσης), μέ ἄλλα λόγια πού νά μὴν εἶναι στοιχεῖα ἑνός συνόλου οὔτε νά εἶναι δυνατό νά ἀναχθοῦν σέ τέτοια στοιχεῖα· σχέσεις ἀνάμεσα σ' αὐτούς τούς ὄρους πού νά μὴν εἶναι, οἱ ἴδιες, διαχωρίσιμες οὔτε μονοσήμαντα ὄριστές· τέλος, τό ζεῦγος ὄροι/σχέση, ὅπως παρουσιάζεται κάθε φορά σέ ἕνα δεδομένο ἐπίπεδο, ὡς ἀδύνατο νά συλληφθεῖ, σ' αὐτό τό ἐπίπεδο, ἀνεξάρτητα ἀπό τά ἄλλα. Αὐτό περί τοῦ ὁποίου ἐδῶ πρόκειται δέν εἶναι μιά μεγαλύτερη λογική πολυπλοκότητα, πού θά μπορούσαμε νά ὑπερβοῦμε πολλαπλασιάζοντας τίς παραδοσιακές λογικές πράξεις, ἀλλά κατάσταση λογικο-ὄντολογική πρωτόγνωρη.

Εἶναι πρωτόγνωρη αὐτή ἡ κατάσταση ἀπό τήν ὄντολογική σκοπιά: αὐτό τό ὁποῖο εἶναι τό κοινωνικό, καί ὁ τρόπος πού εἶναι, δέν ἔχει ἀνάλογο ἄλλοῦ. Ὑποχρεώνει λοιπόν νά ἀναθεωρήσουμε τό νόημα τοῦ εἶναι ἢ φωτίζει μιά ἄλλη ὄψη, ἀθέατη ὡς τώρα, αὐτοῦ τοῦ νοήματος. Ἐτσι λοιπόν, βλέπουμε ἀκόμη μιά φορά ὅτι αὐτό πού ὀνόμασαν « ὄντολογική διαφορά », διάκριση τοῦ ζητήματος τοῦ εἶναι καί τοῦ ζητήματος τῶν ὄντων, εἶναι ἀστήρικτη ἢ, μέ ἄλλα λόγια δέν φανερώνει παρά τό ὄριο τῆς κληρονομημένης σκέψης. Κοντολογίς, ἡ παραδοσιακή ὄντολογία δέν ἦταν παρά λαθραία θέση ὡς νοήματος τοῦ εἶναι, τοῦ τρόπου τοῦ εἶναι αὐτῶν τῶν ἰδιαίτερων κατηγοριῶν ὄντων στά ὁποῖα τό βλέμμα τῆς ἔμενε καθηλωμένο. Ἀπό αὐτές καί ταυτόχρονα — εἶναι σχεδόν τό ἴδιο — ἀπό τίς ἀναγκαιότητες τῆς γλώσσας ὡς λέγειν (ὡς συνολιστικοῦ-ταυτιστικοῦ ἐργαλείου) ἀντλήσε τό νόημα τοῦ εἶναι ὡς εἶναι καθορισμένο. Αὐτό δέν τήν ἐμπόδισε πάντοτε νά θεωρήσει ἄλλους τύπους τοῦ εἶναι, ἀλλά τήν ὀδήγησε πάντοτε στό νά τούς χαρακτηρίσει, ὑπόρητα ἢ ρητά, ὡς λιγότερο-εἶναι (ἤττον ὄν σέ ἀντίθεση μέ τό μᾶλλον ὄν), μέ τό ὁποῖο πάντοτε θέλησε νά πει αὐτό καί μόνο αὐτό: λιγότερο καθορισμένο ἢ λιγότερο καθορισίμο.

Εἶναι ἐπίσης πρωτόγνωρη αὐτή ἡ κατάσταση καί ἀπό τήν λογική σκοπιά — ἀξεχώριστη ὄψη τῆς προηγούμενης, ἐφόσον, παρά τήν παράξενη φαινομενικά ἀλλά στήν πραγματικότητα φυσική πάνω σ' αὐτό τό σημείο συμμαχία τῶν θετικιστῶν καί τοῦ Heidegger, δέν ὑπάρχει σκέψη τοῦ εἶναι πού νά μὴν εἶναι ἐπίσης λόγος τοῦ εἶναι καί λόγος ρυθμισμένος καί αὐτορυθμιζόμενος, ἄρα λογική, ὅπως δέν ὑπάρχει λογική χωρίς μιά θέση τοῦ εἶναι (ἔστω καί ὡς εἶναι ἐντός καί διά τοῦ λόγου*). Δέν μποροῦμε νά σκεφθοῦμε τό κοινωνικό, ὡς συνύπαρξη, μέσω τῆς κληρονομημένης λογικῆς· καί αὐτό θά πει: δέν μποροῦμε νά τό σκεφθοῦμε ὡς ἐνότητα μιάς πολλότητας*, μέ τήν συνηθισμένη ἔννοια αὐτῶν τῶν ὄρων,

δέν μπορούμε νά τό σκεφθοῦμε ὡς ἓνα καθορισμένο σύνολο καλῶς διακεκριμένων καί καλῶς ὀρισμένων στοιχείων. Πρέπει νά τό σκεφθοῦμε ὡς ἓνα μάγμα, καί μάλιστα ὡς ἓνα μάγμα μαγμάτων – μέ τό ὅποιο ἐννοῶ ὄχι τό χάος, ἀλλά τόν τρόπο ὀργάνωσης μιᾶς μή συνολίσιμης πολυειδίας, καί πού φωτίζεται ἀπό τά παραδείγματα τοῦ κοινωνικοῦ, τοῦ φαντασιακοῦ ἢ τοῦ ἀσυνειδήτου¹⁹. Γιά νά μιλήσουμε γι' αὐτό, πράγμα πού δέν μπορούμε νά κάνουμε παρά μέσα στήν ὑπάρχουσα κοινωνική γλώσσα, ἐπικαλούμαστε ἀναπόφευκτα τούς ὄρους τοῦ συνολιστικοῦ λέγειν, ὅπως ἓνας καί περισσότεροι, μέρος καί ὅλον, σύνθεση καί ἐγκλεισμός. Ἀλλά αὐτοί οἱ ὄροι δέν λειτουργοῦν ἐδῶ παρά ὡς ὄροι ἐπισήμανσης, ὄχι ὡς ἀληθινές κατηγορίες. Καί τοῦτο, διότι δέν ὑπάρχουν διαπεριοχικές κατηγορίες: ὁ κανόνας σύνδεσης πού περιέχει ἡ κατηγορία εἶναι κενός, ἂν δέν ληφθεῖ ὑπόψη αὐτό μέ τό ὅποιο πρέπει νά ὑπάρξει σύνδεση. Πράγμα πού δέν εἶναι, ἀκόμη, παρά ἓνας ἄλλος τρόπος, γιά νά ποῦμε ὅτι τό εἶναι δέν εἶναι ποτέ ἓνα ἀπλό εἶναι τῶν ὄντων καί ὅτι κάθε περιοχὴ τῶν ὄντων ἀποκαλύπτει μιᾶ ἄλλη ὄψη τοῦ νοήματος τοῦ εἶναι.

Ἡ ἱστορία καί τά σχήματα τῆς διαδοχῆς

Ἡ ἱστορία δίδεται ἄμεσα ὡς διαδοχῆ. Τί διαθέτει ἡ κληρονομημένη σκέψη, γιά νά σκεφθεῖ μιᾶ διαδοχῆ; Τά σχήματα τῆς αἰτιότητας, τοῦ τελικοῦ σκοποῦ ἢ τῆς λογικῆς συνέπειας. Αὐτά τά σχήματα προϋποθέτουν ὅτι αὐτό πού πρέπει νά συλληφθεῖ ἢ νοηθεῖ μέσω αὐτῶν εἶναι ἐπιδεκτικὸ ἀναγωγῆς, κατὰ τό οὐσιώδες, σέ ἓνα σύνολο. Πρέπει νά μπορεῖ νά διαχωρίσει κανεῖς στοιχεία ἢ ὀντότητες διακριτές, καλῶς διακεκριμένες καί καλῶς ὀρισμένες, γιά νά μπορεῖ νά πει ὅτι τό α εἶναι τό αἶτιο τοῦ β, ὅτι τό χ εἶναι τό μέσο τοῦ ψ ἢ ὅτι τό ρ εἶναι μιᾶ λογικὴ συνέπεια τοῦ ρ.

Ἡ κληρονομημένη σκέψη δέν θά μπορούσε λοιπόν νά συλλάβει μιᾶ διαδοχῆ μέσα στό κοινωνικό, παρά μέ τήν προϋπόθεση ὅτι τό ἔχει ἤδη συνολίσει ἢ συνολίζοντάς το· εἶδαμε καί θά τό ξαναδοῦμε διά μακρῶν ὅτι αὐτό εἶναι ἀδύνατο. Τό ἴδιο εἶναι, ἂν ποῦμε ὅτι δέν μπορεῖ νά σκεφθεῖ τῆ διαδοχῆ παρά ἀπό τήν ἀποψη τῆς ταυτότητας. Αἰτιότητα, τελικός σκοπός, συνεπαγωγή δέν εἶναι παρά μεγεθυμένες καί ἀναπτυγμένες μορφές μιᾶς ἐμπλουτισμένης ταυτότητας: ἐπιδιώκουν νά θέσουν τίς διαφορές ὡς ἀπλά φαινομενικές καί νά ξαναβροῦν, σ' ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο, τό αὐτό στό ὅποιο ἀνήκουν. Δέν εἶναι δέ σημαντικό στήν παρούσα ἀλληλουχία, ἂν τό αὐτό γιά τό ὅποιο μιλοῦμε νοηθεῖ ὡς ὄν ἢ ὡς νόμος. Βεβαίως, τό ζήτημα πῶς καί γιατί τό ταυτό δίδεται ἢ ἐμφανίζεται μέσα στή

¹⁹ Βλέπε κατ., Κεφ. Ζ, σελ. 475 ἐπ.

διαφορὰ καί διαμέσου τῆς διαφορᾶς παραμένει ἡ κεντρικὴ ἀπορία τῆς κληρονομημένης σκέψης ὑπὸ ὅλες τίς μορφές τῆς, εἴτε πρόκειται γιά τήν πιό ἀρχαία ὄντολογία εἴτε γιά τῆ θετικὴ ἐπιστήμη τήν πιό μοντέρνα. Ἀπορία πού ἀπορρέει ἀπὸ τό ὅτι ἀποφάσισαν ὅτι τό ταυτό εἶναι· καί, ἀκόμη περισσότερο, ὅτι μέ ἓνα ἔσχατο νόημα, μόνο τό ταυτό εἶναι. Εἶναι εὐκόλο νά δοῦμε ὅτι αὐτὴ ἡ πρόταση συμπορεύεται μέ τήν ἐξῆς ἄλλη, ὅτι αὐτό πού εἶναι εἶναι πλήρως καθορισμένο ἀπὸ πάντοτε καί μέσα στό πάντοτε, πάντοτε πού δέν μπορεῖ τότε νά νοηθεῖ αὐστηρά παρά ὡς ἓνα ἀχρονικό αἶ, μεταφραζόμενο ἢ ὄχι σ' ἓνα παγχρονικό* πάντοτε.

Ὅτι ἡ λογικὴ συνεπαγωγή εἶναι μιᾶ ἀναπτυγμένη ταυτότητα, ὅτι τό συμπέρασμα δέν εἶναι παρά ἓνα ξεδίπλωμα αὐτοῦ πού ἤδη βρίσκεται στίς προκείμενες (ἀναλυτικότητα) εἶναι πρόδηλο καί γνωστό. Ἀλλά τό ἴδιο συμβαίνει μέ τά σχήματα τῆς αἰτιότητας καί τοῦ τελικοῦ σκοποῦ. Αἰτία καί ἀποτέλεσμα ἀνήκουν στό αὐτό· ἂν μπορέσουμε νά διαχωρίσουμε καί νά καθορίσουμε ἓνα σύνολο αἰτιῶν, αὐτό τό σύνολο συμπορεύεται μέ τό σύνολο τῶν ἀποτελεσμάτων του, κανένα ἀπὸ αὐτά τά δύο δέν μπορεῖ νά εἶναι χωρὶς τό ἄλλο, συμμετέχουν σινεπῶς στό αὐτό, εἶναι μέρη ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ συνόλου²⁰. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά ὅ,τι ἀφορᾶ στά μέσα καί στοὺς σκοπούς. Καί τό ἴδιο, τέλος, ἂν θεωρήσουμε ὄχι τά ὄντα ἀλλά τούς νόμους, αἰτιακούς ἢ τελικούς: ὁ νόμος δέν εἶναι παρά ἐντός καί διά τοῦ αὐτοῦ, οὐσιώδης καί ἐσώτερη ταυτότητα στήν ὁποία παραπέμπει ἡ ἐξωτερικὴ διαφορὰ τῶν φαινομένων καί χωρὶς τήν ὁποία δέν θά μπορούσε νά ὑπάρχει αὐτὴ ἡ διαφορὰ. Ἡ: αὐτὴ ἡ διαφορετικὴ ἐξωτερικότητα τῶν φαινομένων ὡς φαινομένων πρέπει νά ὀδηγηθεῖ ἰδεατὰ στήν ταυτόσημη ἐσωτερικότητα ἑνός νόμου.

Οἱ αἰτίες βαίνουν μαζί μέ τά ἀποτελέσματα, τά μέσα μαζί μέ τόν σκοπό. Αὐτό τό συν-βαίνει ὑπάρχει ἤδη, τουλάχιστον ρητὰ, ἀπὸ τῆ στιγμῆ πού ὁ Ἀριστοτέλης δίνει τόν ὄρισμό τοῦ συλλογισμοῦ: « συλλογισμός ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῶ ταῦτα εἶναι »^{20α}. Συμβαίνει, βαδίζω μαζί, πηγαίνω μαζί, *comitari*

²⁰ Ἡ θεωρία τῶν συνόλων, ὅπως ὅλη ἡ μαθηματικὴ, προϋποθέτει τυπικά μιᾶ λογικὴ, τήν καλούμενη τυπικὴ ἢ συμβολικὴ λογικὴ, καί στηρίζεται σ' αὐτὴ· ἀλλὰ ἡ τυπικὴ ἢ συμβολικὴ λογικὴ προϋποθέτει ὅτι αὐτό γιά τό ὅποιο μιλάει ἀρχίζοντας, οἱ προτάσεις πού ἐπεξεργάζεται ὡς ἀπλητα μή ἀναλύσιμα καί ἀδιάφορα ὡς πρὸς τό περιεχόμενό τους εἶναι ἓνα σύνολο, πάνω στό ὅποιο ὀρίζει μιᾶ καθορισμένη σχέση, τῆ συνεπαγωγῆ. Ἡ κατάσταση παραμένει οὐσιαστικά ἡ ἴδια, ὅταν εἰσάγονται, σέ μιᾶ δῆθεν δευτέρη φάση, οἱ ποσοδείκτες. Ὑπάρχει λοιπόν λογικομαθηματικός κύκλος, φανερός ἐπίσης στό γεγονός ὅτι δέν μπορούμε νά κάνουμε τυπικὴ λογικὴ χωρὶς νά ἀριθμήσουμε – καί πού δέν σπᾶμε παρά μέ λόγια, ὅταν βεβαιώνουμε ὅτι οἱ ἀριθμοὶ πού κινητοποιοῦμε κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο εἶναι « ἄλλοι » ἀπὸ τούς ἀριθμούς τῆς ἀριθμητικῆς. Λογικὴ καί μαθηματικὴ εἶναι ἀδιάσπαστες, συν-τεθειμένες, δύο ὄψεις τοῦ αὐτοῦ – τοῦ ταυτιστικοῦ-συνολιστικοῦ.

^{20α} Ἀναλυτικὰ πρότερα, I, 1, 24 b 19.

(*cum-er*)· συμβεβηκός*, πού μεταφράστηκε ως *accidens* από τους Λατί-
νους, σημαίνει στην πραγματικότητα αυτό που *συν-βαίνει*, πού θά μπο-
ρούσε και έπρεπε νά είχε μεταφραστεί ως *comitans*. Συμβαίνει, συμβε-
βηκός κατονομάζουν τις περισσότερες φορές για τον 'Αριστοτέλη αυτό
πού βρέθηκε νά πηγαίνει μαζί, αυτό πού έξωτερικά συνέπεσε – τό τυ-
χημα ή σύμπτωση· αλλά κατονομάζουν επίσης, στό αντίθετο άκρο, αυτό
πού ούσιωδώς και αναγκαία συμπορεύεται μέ κάτι άλλο²¹. Μέσα στον
όρισμό του συλλογισμού, ό 'Αριστοτέλης δέν μπορεί προφανώς νά αφή-
σει θέση για καμιά άμφισημία: συμπέρασμα και προκείμενες έξ ανάγκης
συμβαίνει, πηγαίνουν αναγκαστικά μαζί, βαδίζουν αναπόδραστα μαζί.

'Αλλ' αυτό πού συμβαδίζει πάντα αναγκαστικά μέ κάτι άλλο, τί εί-
ναι παρά μέρος αυτού του άλλου πράγματος ή μέρος, όπως κι αυτό, ενός
και του αυτού άλλου πράγματος; Πώς και γιατί τά πόδια και τό σώμα
ένός ζώου πηγαίνουν πάντα μαζί, άν όχι γιατί ανήκουν στό αυτό ζώο;

'Εάν τό διάδοχο αναγκαστικά συν-βαίνει μέ αυτό τό όποιο διαδέχε-
ται, ή διαδοχή δέν είναι στην καλύτερη περίπτωση παρά μία ύποκειμε-
νική διευθέτηση της έπόπτευσης του όλικου πράγματος, πού τό πραγμα-
τικό αντίκριμά της μέσα στό πράγμα είναι, αποκλειστικά, μία τάξη
συνύπαρξης. Στην πραγματικότητα, τό συμπέρασμα δίδεται μαζί μέ τις
προκείμενες· ή Φιλοσοφία του πνεύματος μέ την 'Επιστήμη της λογι-
κής· και ή διαστολή του σύμπαντος μέ την άρχική ύπερπυκνη κατά-
σταση και τους νόμους πού διέπουν τό φυσικό ύπαρχον. 'Εάν ή διαδοχή
είναι καθορισμένη, ή αναγκαία, δίδεται μαζί μέ τον νόμο της και τον
πρώτο της όρο, δέν είναι ή ίδια παρά μία διάταξη του συν-είναι. 'Ο
χρόνος τότε δέν είναι παρά σχέση διατάξεως, πού τίποτα δέν επιτρέπει
έγγενώς νά τον διακρίνουμε από άλλες, π.χ. από μία χωρική διευθέτηση
ή από τή σχέση « μεγαλύτερος »· και, στό μέτρο πού οί όροι λαμβάνον-
ται αναγκαία μέσα σ' αυτή τή διάταξη, δέν είναι πιά παρά « μέρη » του
'Ενός-Όλου και συν-ύπαρχουν ως « μέρη » 'Ενός-Αυτού. Μέσα στό
άχρονο αεί μπορεί νά ύπάρξει, τό πολύ, διάταξη των συνυπάρξεων,
όχι διάταξη των διαδοχών· και, μέσα στό παγχρονικό αεί του καθορι-
σμού, ή διάταξη των διαδοχών δέν είναι παρά παραλλαγή της διάταξης
των συνυπάρξεων, ή διαδοχή μπορεί και πρέπει ν' αναχθεί σ' ένα ιδιαί-
τερο τύπο συνύπαρξης²².

²¹ Πράγμα πού βασάνισε τους έρμηνευτές και τους ύποχρέωσε νά μιλήσουν για
« ούσιώδη τυχήματα »· στην πραγματικότητα, ύπαρχουν για τον 'Αριστοτέλη ού-
σιώδη συμβεβηκτά και τυχηματικά (ή συμπτωσιακά) συμβεβηκτά.

²² Δέν είναι προφανώς τυχαίο άν μία άληθινή ιδιαιτεροποίηση* του χρόνου σχε-
τικά μέ τον χώρο δέν άρχίζει νά φαίνεται στη φυσική, παρά εκεί όπου τό σχήμα
του παντελούς καθορισμού πρέπει νά έγκαταλειφθεί, δηλαδή στη θερμοδυναμική,
όπου τό δέλος του χρόνου ταυτίζεται μέ μία αύξουσα πιθανότητα και όπου μία
μή αντιστρεπτότητα* του χρόνου εισάγεται και έρμηνεύεται ως ύστατη άπιθανό-

'Αλλά, όπως ή κοινωνία δέν μπορεί νά νοηθεί κάτω από κανένα από
τά παραδοσιακά σχήματα της συνύπαρξης, ούτε και ή ιστορία μπορεί
νά νοηθεί κάτω από κανένα από τά παραδοσιακά σχήματα της διαδο-
χής. Διότι αυτό πού παρέχεται μέσα στην ιστορία και από την ιστορία
δέν είναι καθορισμένη άλληλουχία του καθορισμένου αλλά άνάδυση της
ριζικής έτερότητας, έμμενης δημιουργία, μή τετριμμένος νεωτερισμός.

Αυτό φανερώνουν τόσο ή ύπαρξη μιας ιστορίας *in toto*, όσο και ή
έμφάνιση νέων κοινωνιών (νέων τύπων κοινωνιών) και ό άδιάκοπος αυ-
τομετασχηματισμός κάθε κοινωνίας. Και από αυτή τή ριζική έτερότητα ή
δημιουργία ξεκινώντας, μπορούμε νά σκεφθούμε άληθινά τή χρονικό-
τητα και τον χρόνο, των οποίων βρίσκουμε μέσα στην ιστορία την έξ-
έχουσα και κατ' έξοχήν πραγματικότητα. Διότι, ή ό χρόνος δέν είναι
τίποτα, παράδοση ψυχολογική αυταπάτη πού μεταμφιέζει την ούσιώδη
χρονικότητα μιας σχέσης διατάξεως· ή ό χρόνος είναι αυτό άκριδώς, ή
έκδήλωση του ότι άλλο πράγμα από αυτό πού είναι δημιουργείται, και
δημιουργείται ως καινούργιο ή άλλο και όχι άπλώς ως συνέπεια ή δια-
φορετικό αντίτυπο του αυτού.

Είναι χρήσιμο νά σταθούμε έδώ σε μία σύγχυση πού φαίνεται νά
διαδίδεται έδώ και λίγο καιρό. 'Η άνάδυση του καινούργιου φαίνεται μέ
μία ιδιαίτερη ένταση στις καταστροφικές ή μεγαλειώδεις άναστατώσεις
ή γεγονότα πού σημαδεύουν και ρυθμούν την ύπαρξη των κοινωνιών,
κοινωνίες πού τις όνομάζουν συχνά « ιστορικές » σε μία περιοριστική
έννοια αυτού του όρου· και εκφράζονται κάποτε σαν ή ιστορικότητα νά
μήν ανήκε παρά σ' αυτή την κατηγορία των κοινωνιών, στις όποιες θά
μπορούσαν ν' αντιτάξουν από αυτή την άποψη τόσο τις « ψυχρές » κοι-
νωνίες – όπου ή μεταβολή είναι δήθεν περιθωριακή ή άπλώς άνύπαρκτη,
τό ούσιώδες της ζωής τους έκτυλισσόμενο μέσα στη σταθερότητα και την
επανάληψη, – όσο και τις « χωρίς ιστορία » κοινωνίες, ιδίως δέ τις λε-
γόμενες αρχαϊκές, όπου όχι μόνο επανάληψη και άπουσία μεταβολής
φαίνονται πρόδηλες, αλλά και όπου φαίνεται νά ισχύει ένας τρόπος
σχέσης προς τό παρελθόν τους και τό μέλλον τους πού τις διακρίνει ρι-
ζικά από τις λεγόμενες « ιστορικές » κοινωνίες. Αύτές οί διακρίσεις δέν
είναι λανθασμένες και παραπέμπουν σε κάτι τό σημαντικό. Θά γίνονταν
άπατηλές, εάν ξεχνούσαμε σε τί παραπέμπουν: σε διαφορετικούς τρό-
πους ιστορικότητας και όχι σε μία παρουσία έδώ της ιστορίας σε αντί-

τητα (ένώ τά μηχανικά φαινόμενα ως τέτοια είναι αντιστρεπτά). Θά επανέλθουμε
παρακάτω για τό ζήτημα της μή αντιστρεπτότητας του χρόνου από την κοινωνι-
κο-ιστορική σκοπιά. Πρέπει άπλώς νά σημειώσουμε έδώ ότι ό πιθανοθεωρητικός
όρισμός του φυσικού χρόνου είναι, κι αυτός, σε τελευταίο βαθμό, ένας συνολιστι-
κός-ταυτιστικός όρισμός (τέτοιο είναι τό λογικο-όντολογικό θεμέλιο κάθε θεω-
ρίας των πιθανοτήτων)· και ότι ό θερμοδυναμικός « χρόνος » είναι ένας « χρό-
νος » έξίσωσης και άπο-διαφορισμού (αύξηση της έντροπίας).

θεση με μιά απουσία της εκεί. Σέ διαφορετικούς τρόπους πραγματικής θέσμησης του κοινωνικο-ιστορικού χρόνου από διαφορετικές κοινωνίες, με άλλα λόγια σέ διαφορετικούς τρόπους σύμφωνα με τους οποίους κοινωνίες διαφορετικές παριστάνουν και φτιάχνουν τήν αδιάκοπη αυτο-αλλοίωσή τους – όριακά, με τό νά τήν αρνούνται ή, μάλλον, επιχειρώντας νά τήν αρνηθούν. Βέβαια, αυτό συνιστά μιά διαφορά όχι μόνο ως προς τή φορά και τόν ρυθμό αυτής της αυτο-αλλοίωσης αλλά και ως προς τό περιεχόμενό της. Δέν τήν εμποδίζει, παρ' όλα αυτά, νά είναι.

Έτσι, ή εκπληκτική σταθερότητα των συνθηκών ζωής, των κανόνων, των παραστάσεων πού χαρακτηρίζει τήν ύπαρξη των χωρικών στήν Ευρώπη επί αιώνες (και, με μιά έννοια, των χωρικών από τή νεολιθική εποχή μέχρι τόν 20ό αιώνα) δέν μπορεί νά μήν κάνει έντύπωση, όταν αντιτίθεται στή σκηνή του θεάτρου της « ιστορίας » για τήν οποία μιλούν συνήθως, ή όποια συνεχώς δονείται από τόν θόρυβο και τόν παραξυσμό των πολέμων, των ανακαλύψεων, της διακίνησης των παραστάσεων και των ιδεών, των κυβερνητικών και καθεστωτικών αλλαγών. Έντούτοις, σημαντικές μερίδες αυτών των χωρικών περνούν, σέ μερικές δεκαετίες, από ένα σύμπαν παπισμού και μαγείας στή Μεταρρύθμιση. Τό ζήτημα πού θέτει αυτό τό πέρασμα – και κάθε πέρασμα – δέν διαγράφεται προφανώς, ούτε καν περιορίζεται κατά ένα χιλιοστό, από τήν απταπάτη της δήθεν – και μή πραγματοποιήσιμης – διαίρεσης εις τό άπειρον της απόστασης πού χωρίζει τό πριν και τό μετά (διαίρεση πού τό μόνο πού κάνει είναι νά πολλαπλασιάζει επ' άπειρον τό πρόβλημα). Για νά υπογραμμίσουμε άπλως μιά όψη: ή Μεταρρύθμιση συνεπάγεται μιά άνατροπή της ψυχικής όργάνωσης των περιού ό λόγος άτόμων, πού θά περάσουν από μιά κατάσταση όπου τό κάθε τί ήταν στερεά συνδεδεμένο στήν παράσταση του Άπολύτου, του Νόμου, του Κυρίου, παράσταση μέσα και χάρη στήν όρατή όργάνωση της Έκκλησίας και τους με σάρκα και όστά υπαλλήλους της, σέ μιά κατάσταση όπου, για τό άτομο, δέν είναι νοητό, άνάμεσα σ' αυτό τό ίδιο και στήν ύπερβατικότητα*, κανένα ένδιάμεσο άλλο από τή Γραφή, πού τήν έρμηνεύει παίρνοντας επάνω του τήν ευθύνη και τους κινδύνους της έρμηνείας του. Αυτή τήν άνατροπή, πρέπει όπωσδήποτε νά τήν έντάξουμε μέσα στή φαινομενικά σταθερή και επαναληπτική αυτοαναπαραγωγή της προηγούμενης φάσης: πατέρες και μητέρες καθολικοί, σέ μιά ψυχρή κοινωνία, παρήγαγαν γιούς και κόρες έτοιμους νά γίνουν διαμαρτυρόμενοι. Τό ότι αυτό έγινε σέ μιά γενιά ή σέ δέκα χιλιάδες δέν αλλάζει άπολύτως τίποτα στό θέμα. Πρόκειται έδώ προφανώς για τήν απταπάτη του ιστορικού – τήν απταπάτη μας τήν άναγκαία σέ όλους – πού μετράει τήν αιωνιότητα με τήν έλπίδα ζωής του και για τόν όποιο ό,τι δέν αλλάζει μέσα σέ τρεις αιώνες είναι « σταθερό ». Άς αλλάξουμε όμως τήν κλίμακα των χρόνων, και τ' άστέρια του ουρανού θ' άρχίσουν νά χορεύουν ώσπου νά μάς έρθει έλιγγος.

Τό ίδιο συμβαίνει και στις αρχαϊκές κοινωνίες, έστω κι άν έδώ είναι άπειρώς δυσκολότερο, για προφανείς λόγους, νά φωτίσουμε με τίς έμφανείς συνέπειές της τήν άδυσώπητη και αδιάκοπη αυτο-αλλοίωση πού εκτυλίσσεται στά βάθη τους²³. Ό « στατικός », « επαναληπτικός », « άνιστορικός », « άχρονος* » χαρακτήρας αυτής της κλάσης* των κοινωνιών δέν είναι παρά ό δικός τους τρόπος με τόν όποιο θέσμισαν τήν ίδια τους τήν ιστορική χρονικότητα.

Άλλά είναι άδύνατο νά άποφύγουμε τή συζήτηση του προβλήματος του χρόνου εν γενεί. Διότι, άφ' ενός, από έδώ ξεκινούν και έδώ επιστρέφουν όλα τά νήματα με τά όποια είναι ύφασμένα ή έξάρνηση της ιστορίας και της δημιουργίας από τήν κληρονομημένη σκέψη – έξάρνηση του άληθινού χρόνου, ως χρόνου μέσα στον όποιο και διαμέσου του όποιο υπάρχει έτερότητα, εν όνόματι του είναι έρμηνευμένου ως καθορισμένου και καθορισμένου μέσα στό αί. Άφ' έτέρου, είναι δυνατό, πάνω στό ζήτημα του χρόνου, νά επιχειρήσουμε μιά πρώτη διαύγηση των έξαιρετικά πολύπλοκων σχέσεων πού διατηρούν μεταξύ τους: ή άποδοχή από τήν κοινωνία ενός « φυσικού δεδομένου » και αυτό πού θά όνομάσουμε έδώ, δανειζόμενοι έναν όρο του Φρόυντ, *έρειση** της κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης πάνω στή φυσική στιβάδα· αυτή ή ίδια ή θέσμηση ως ταυτόχρονη και αδιάσπαστη θέσμηση ταυτιστικών σχέσεων και μή ταυτιστικών σημασιών· τέλος, ή φιλοσοφική προβληματική πού αναδύεται, από μιά στιγμή και πέρα, μέσα στήν κοινωνία και ή άρνηση και συνάμα κατάφαση από αυτή του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου των σημασιών.

Η φιλοσοφική θέσμηση του χρόνου

Κάθε κοινωνία υπάρχει θεσμίζοντας τόν κόσμο ως τόν κόσμο της ή τόν κόσμο της ως τόν κόσμο και αυτοθεσμίζόμενη ως τμήμα αυτού του κόσμου. Αυτής της θέσμησης, του κόσμου και της κοινωνίας από τήν ίδια τήν κοινωνία, ή θέσμηση του χρόνου είναι πάντοτε μιά ούσιαστική συνιστώσα. Ξέρουμε όμως γιατί ό χρόνος θεσμίζεται ως χωριστός, και από τόν χώρο και κυρίως από αυτό πού παράγεται μέσα στον χώρο;

Ό συνετός άνθρωπος κουνάει τό κεφάλι του μπροστά σ' αυτές τίς

²³ Η πρόσφατη ανάπτυξη των έθνοϊστορικών εργασιών τείνει νά δείξει πόσο ήταν άπατηλή, και ιδεολογικά καθορισμένη, ή έξάρνηση της ιστορικότητας των λεγόμενων « αρχαϊκών » κοινωνιών. Πρβλ. επίσης Cl. Lefort, Sociétés « sans histoire » et historicité (Κοινωνίες « χωρίς ιστορία » και ιστορικότητα), εν *Cahiers Internationaux de Sociologie*, X, 1952, σελ. 91-114 [τώρα στό βιβλίο του *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Παρίσι, Gallimard, 1978, σ. 30-48].

φιλοσοφικές λεπτολογίες: *ὑπάρχει* χρόνος, οἱ ἄνθρωποι βλέπουν ὁ ἓνας τὸν ἄλλο νὰ μεγαλώνουν, ν' ἀλλάζουν, νὰ πεθαίνουν, παρατηροῦν τὸν ἥλιο καὶ τ' ἄστρα πού ἀνατέλλουν καὶ δύουν κ.λπ. Τό ξέρουμε κι ἐμεῖς τό ἴδιο καλά ὅπως κι αὐτός. Ἀλλά γιατί λοιπόν αὐτό πού « ὑπάρχει » τόσο ἀναμφισβήτητα, αὐτοὶ οἱ ἀναμφισβήτητοι ἄνθρωποι τό ἔθεσαν καὶ τό φαντάστηκαν μέ τρόπο τόσο ἀναμφισβήτητα διαφορετικό μέσα στήν ἱστορία; Γιατί τό σκέφτηκαν σάν ἀνοιχτό ἢ κλειστό, αἰωρούμενο ἀνάμεσα στά δύο σταθερά ὄρια τῆς Δημιουργίας καὶ τῆς Παρουσίας, ἢ ἀπειρο, σάν χρόνο προόδου ἢ χρόνο πτώσης, σάν ἀπόλυτα ὁμογενές ἢ ποιοτικά διαφοροποιημένο; Ὅλα αὐτά εἶναι ἓνας παραστασιακός κυκλώνας, συνεχίζει ὁ συνετός ἄνθρωπος, καὶ ἡ ἐπιστημονική πρόοδος μᾶς ἀπαλλάσσει βαθμηδὸν ἀπὸ αὐτόν, ξέρουμε ὅσο πάει καὶ καλύτερα τί εἶναι ὁ χρόνος. Ὡς συνήθως, ὁ συνετός ἄνθρωπος ἀναφέρεται στήν ἐπιστήμη τόσο πιό εὐκόλα, ὅσο περισσότερο τὴν ἀγνοεῖ. Θά ἔπρεπε νὰ τοῦ δώσουμε τὴν εὐκαιρία – πράγμα πού γενικά δέν δέχεται – νὰ συναντήσῃ τὸν σύγχρονο φυσικό, πού θά τοῦ πεί πῶς αὐτός τουλάχιστον δέν γνωρίζει τί εἶναι ὁ χρόνος, ἂν πραγματικά διακρίνεται ἀπὸ τὸν χῶρο καὶ μέ ποιό τρόπο, ἂν εἶναι ἀπειρος ἢ πεπερασμένος, ἀνοιχτός ἢ κυκλικός, ἂν ἀντιστοιχεῖ σέ κάτι τό διαχωρίσιμο ἀπὸ τὸν παρατηρητὴ ἢ ἀπλῶς σ' ἓναν ὑποχρεωτικό, γιὰ κάθε παρατηρητὴ, τρόπο ἐπισκόπησης μιᾶς πολλαπλότητας.

Εἶναι πράγματι σαφές ὅτι, μόλις ἀρχίσουμε νὰ θέτουμε ἐρωτήματα, ἡ δυνατότητα νὰ διακρίνουμε ἀπόλυτα « χρόνο », « χῶρο » καὶ « ὅ,τι » ἐκεῖ ἀπαντᾶται γίνεται ἀπὸ τίς πιό προβληματικές, καὶ εἶναι περιττό νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἡ σχετική συζήτηση διατρέχει ἀπὸ τὴ μιά ἄκρη στήν ἄλλη τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀκόμα καὶ τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης, πού τὰ τελευταῖα τῆς πενήντα χρόνια κονιορτοποίησαν τίς βεβαιότητες πάνω σ' αὐτό τό σημείο, ὅπως καὶ σέ πολλά ἄλλα. Ὑπάρχει πολλαπλό – ἢ, ὅπως ἔλεγε ὁ Κάντ, πολυειδές· ὑπάρχει λοιπόν δεδομένο τῆς διαφορᾶς ἢ τῆς ἑτερότητας (ὄροι χρησιμοποιούμενοι ἐδῶ προσωρινά σάν ἰσοδύναμοι καὶ τοὺς ὁποίους θά ὀδηγηθοῦμε στὴ συνέχεια νὰ διακρίνουμε καὶ ν' ἀντιδιαστείλουμε ριζικά). Γιατί λοιπόν αὐτὴ ἡ διαφορὰ ἢ ἑτερότητα τίθεται πάντοτε ἀπὸ τό ὑποκείμενο καὶ τὴν κοινωνία, σάν δεδομένη μέσα σ' ἓνα πρῶτο περιβάλλον, τὸν « χῶρο », ὅπως καὶ μέσα σ' ἓνα δεῦτερο περιβάλλον, τὸν « χρόνο », καὶ ἐπίσης σάν διαχωρίσιμη ἀπὸ αὐτό μέσα στό ὁποῖο εἶναι:

Γιὰ ν' ἀναμετρήσουμε τό βάθος καὶ τίς λογικές συνέπειες αὐτοῦ τοῦ ζητήματος, θά ἔπρεπε νὰ ἀνατρέξουμε διὰ μακρῶν στό πρῶτο μεγάλο κείμενο τῆς φιλοσοφίας, ὅπου « χῶρος », « χρόνος » καὶ « ὅ,τι » εἶναι θεματοποιήθηκαν καὶ συζητήθηκαν ρητὰ στίς σχέσεις τους καὶ ὅπου ἐμφανίζονται ἤδη ὅλες οἱ σχεδόν ἀνυπερέδλητες ἀναγκαιότητες πού θά κυβερνήσουν μέχρι σήμερα τὴ φιλοσοφική σκέψη: σὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτω-

νος. Αὐτό δέν μπορεῖ νὰ γίνει ἐδῶ²⁴. Πρέπει ἀπλῶς νὰ ὑποδείξουμε μερικές ἀπὸ τίς ὀψεις πού ἐμφανίζονται τὴν ἀδυνατότητα τῆς κληρονομημένης σκέψης νὰ σκεφθεῖ πραγματικά τὸν χρόνο, ἓνα χρόνο οὐσιαστικά ἄλλο ἀπὸ τὸν χῶρο. Δέν ὑπάρχει, στήν ἀρχή, οὔτε χρόνος οὔτε χῶρος σέ αὐτό πού ὁ Πλάτων παρέχει σὸν ἑαυτό του – παρέχει σὸν Δημιουργό – γιὰ νὰ χτίσει τὸν κόσμο. Ὑπάρχει τό *ἀεὶ ὄν* καὶ τό *ἀεὶ γιγνόμενον*. « Πάντοτε » (*ἀεὶ*) εἶναι ἐδῶ, τό λέει ρητὰ ὁ Πλάτων, μιὰ τερατώδης γλωσσική κατάχρηση: δέν εἶναι ἡ παγχρονικότητα, εἶναι ἡ ἀχρονικότητα, πού τίθεται σαφῶς ὡς ἀδυνατότητα, ὡς ἀδυναμία νὰ συλληφθεῖ ἡ κίνηση καὶ ἡ ἀλλοίωση (*ἀκίνητον*). Ποιό εἶναι τό προνόμιο ἢ ἀπλῶς τό ἴδιον, ἡ οὐσία τοῦ *ἀεὶ ὄντος* – ποιὰ εἶναι ἡ οὐσία τῆς οὐσίας; Τό *ἀεὶ ὄν* εἶναι πάντοτε κατὰ τοὺς αὐτοὺς καθορισμούς (*ἀεὶ κατὰ ταυτά*)· αὐτό σημαίνει: ἀχρονικά, καὶ ἀπὸ κάθε ἄποψη, εἶναι ταυτοτικά καθορισμένο, κατὰ τό αὐτό. Τό *ἀεὶ γιγνόμενον* δέν γίνεται μαζί μ' ἓνα χρόνο ἢ μέσα σ' αὐτόν – δέν ὑπάρχει « ἀκόμη » χρόνος μέσα σὸν ὁποῖο θά μπορούσε νὰ γίνει, νὰ ἀλλοιωθεῖ. Αὐτό τό φαινομενικὰ ἴτιο εἶναι μιὰ καταφανῆς ἀναγκαιότητα: Τό *ἀεὶ γιγνόμενον*, ἡ *γένεσις* ὡς τέτοια ἢ αὐτό πού πρέπει νὰ τολμήσουμε νὰ ὀνομάσουμε τό *εἶδος γένεσις*, *γένεσις* ἀπόλυτη καὶ καθαρὴ, εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι « ποτέ » κατὰ τοὺς ἴδιους καθορισμούς, αὐτό πού εἶναι « πάντοτε » κατὰ καθορισμούς ἄλλους. Καί, καθῶς τό « πάντοτε » καὶ τό « ποτέ » δέν ἔχουν καὶ δέν μποροῦν νὰ ἔχουν ἐδῶ μιὰ χρονική σημασία, τοῦτο σημαίνει: αὐτό πού, « σέ κάθε (λογικὴ) στιγμή καὶ κάτω ἀπὸ ὅποια σχέση », στηρίζει ἀντιφατικούς καθορισμούς, πράγμα πού μέ τὴ σειρά του σημαίνει ὅτι δέν ἔχει, κάτω ἀπὸ καμία σχέση, ἓναν ὁποιοδήποτε καθορισμό. Τό *ἀεὶ γιγνόμενον* σημαίνει σ' αὐτό τό στάδιο: τό τελείως μὴ καθορισμένο.

Αὐτό δέν ἰσχύει γιὰ τὴν πραγματικὴ γένεση, γι' αὐτό πού γίνεται μέσα σὸν κόσμο, μείγμα ἀπὸ *ἀεὶ γιγνόμενον* – ἀκαθόριστο, ἀπειρον θά πεί ὁ Πλάτων σὸν *Φίληδο* – καὶ ἀπὸ *ἀεὶ ὄν*, καθορισμένο, *πέρας* – ἄρα πάντοτε ὑποταγμένο σέ μορφές, σέ ὀρθολογικές σχέσεις « καθ' ὅσον ἦν δυνατόν » (32 b), σέ ἐπὶ μέρους καθορισμούς. Μέσα σ' αὐτούς πρέπει νὰ ὑπολογίσουμε καὶ τὸν χρόνο τοῦ κόσμου: ἐάν ἀπὸ τὴ μιά μεριά ὁ χρόνος τοῦ κόσμου συγγενεῦει μέ τὴ γένεση λόγω τῆς κινητικότητάς του (πού, ἀκόμη μιὰ φορά, σημαίνει στήν πραγματικότητα: *ἀκαθοριστία*), ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά σχηματίζει-εἰκονίζει μέ τὴ συνολικὴ του ἀναλλοιωσιμότητα, μέ τὴν κυκλικὴ του ἐπανάληψη (γιατί εἶναι οὐσιαστικά κυκλικός), συνεπῶς μέ τὴν οἰονεί-ταυτότητά του πρὸς τὸν ἑαυτό του, τὴν αἰωνιότητα/ἀχρονικότητα, τῆς ὁποίας ἐκτυπώνεται τό ἴχνος σὸν κόσμο καὶ στό πραγματικὸ γίνεσθαι, καὶ ἐδῶ ἀκόμη μέσα στά ὄρια τοῦ δυνατοῦ (37 d): « *εἰκῶ... κινητὸν τινα αἰῶνος... μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν*

²⁴ Συνοψίζω στὰ ἐπόμενα μιὰ μελέτη τοῦ *Τιμαίου* πού ἴσως δημοσιεύσω προσεχῶς.

λοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα...»^{24α}. Ὁ χρόνος εἶναι εἰκόνα-φειγούρα τοῦ μῆ χρόνου: μέ μιά ἔννοια, ἡ φιλοσοφία (καί ἡ ἐπιστήμη), μόλις ἐγκαταλείπει τήν ἐκπληξη, τήν ἀπορία, καί θέλει νά πει κάτι, ποτέ δέν μιλάει κατά βάθος διαφορετικά γιά τόν χρόνο.

Ὁ χρόνος εἶναι αὐτό πού ἐπιτρέπει ἢ πραγματώνει τήν ἐπιστροφή τοῦ αὐτοῦ: δέν ἀλλάζει τίποτα τό σημαντικό, ἐν αὐτῇ ἡ ἐπιστροφή νοεῖται ὡς ἀναλλοίωτη κυκλικότητα τοῦ γίνεσθαι (ὅπως στίς ἀρχαίες κοσμολογίες ἀλλά ἐπίσης καί σέ μερικές λύσεις τῶν ἐξισώσεων τῆς γενικῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας) ἢ ἀπλῶς ὡς ἐπανάληψη μέσα στόν αἰτιώδη καθορισμό καί μ' αὐτόν. Γιατί λοιπόν κύκλοι πού ἐπαναλαμβάνονται εἶναι ἄλλοι; Δέν μπορούν νά λεχθῶν ἄλλοι λόγω τῆς ὑπαρξῆς τους σ' ἕναν « ἄλλο χρόνο », γιατί ὁ χρόνος εἶναι ἀποκλειστικά καί μόνο μέσα στόν καθέναν ἀπ' αὐτούς τούς κύκλους, δέν εἶναι παρὰ μιά « τοπική ιδιότητα », ὅπως ἄλλωστε καί τό « μῆ ἀντιστρεπτό » του (ὁ θάνατός μου σ' αὐτό τόν κύκλο προηγεῖται τῆς γέννησής μου στόν ἐπόμενο).

Ἄκόμα, πάνω σέ τί μπορούμε νά θεμελιώσουμε μιά οὐσιαστική διαφορά ἀνάμεσα στόν χρόνο καί τόν « χώρο »; Ὅχι μόνο ὁ χρόνος – αὐτός ὁ χρόνος – προϋποθέτει τόν « χώρο » ὡς κύκλο, ὡς καθαρή εἰκόνα (μιά εἰκόνα δέν μπορεί νά εἶναι παρὰ μέσα στήν ἀπόσταση καί στή δια-χώριση* καί στήν ἐνότητα αὐτοῦ πού εἶναι διαχωρισμένο) καί ὡς εἰκόνα τινός – συνελῶς, σέ μιά σχέση μέ αὐτό τοῦ ὁποίου εἶναι εἰκόνα, ἀλλά εἶναι χώρος, στό μέτρο πού τίποτα ἐδῶ δέν ἐπιτρέπει νά διακρίνουμε τόν τρόπο πού συνανήκουν τά μέρη του ἢ οἱ στιγμές, ἀπό τόν τρόπο πού συνανήκουν τά μέρη ἢ τά σημεῖα τοῦ χώρου.

Διότι, τί εἶναι χώρος; Μένει κανεῖς μέ τήν ἐντύπωση, διαβάζοντας τόν *Τίμαιο*, ὅτι ὁ Πλάτων εἶπε ὅ,τι εἶχε νά πει, διαν ξαφνικά, μετά ἀπό μιά διεξοδική ἀνάπτυξη καί μετά τήν κατασκευή τοῦ κόσμου (27d-48e), σταματάει, ξαναγυρίζει πίσω καί διαπιστώνει πῶς πρέπει ὅλα νά τά ξαναρχίσει, νά ξανατιάσει ἀπό πιό πάνω τή διαίρεση, νά θέσει πῶς ἐκτός ἀπό τό *ἀεὶ ὄν καί τό ἀεὶ γινόμενον* ὑπάρχει ἕνα *Τρίτον*: ἡ *χώρα*, ὁ « *χώρος* », « *αὐτό πού* » δέχεται « *αὐτό πού* » εἶναι-γίνεται, αὐτό « *μέσα στό ὁποῖο* » εἶναι ὅ,τι εἶναι ἐν γῆ ἢ κατ' οὐρανόν καί πού δέν εἶναι οὔτε νοητό, ὅπως τό *ἀεὶ ὄν*, οὔτε αἰσθητό, ὅπως τό *γινόμενον*, ἀλλά « *τρίτον γένος φθορᾶν οὐ προσδεχόμενον, πρὸς δὲ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες* », « *ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον* ». *Εἶδος*, δηλαδή μορφή/ὄψη, συνελῶς μορφή ἄμορφη, ὄψη ἀόρατη· « *μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν, λογισμῶ τινὶ νόθῳ* » – αἰσθητό ἀναισθητό, νοητό ἀ-νόητο. Ἄπορώτατον, ὑπερθετικά δυσμεταχειρίστο: δέν αἰσθανόμαστε τόν χώρο, λέει ὁ Πλάτων, καί ἐντούτοις τόν ἀγγίζουμε (*ἀπτόν*)· τόν ἀγγίζουμε, ὄχι μέ τά χέ-

^{24α} « Εἰκόνα τῆς αἰωνιότητος κινητή... τῆς ἀκίνητης αἰωνιότητος πού παραμένει στό ἐν, αἰῶνα εἰκόνα πού χωρεῖ κατ' ἀριθμόν... ».

ρια ἀλλά μ' ἕνα νόθο διαλογισμό· αὐτός ὁ νόθος διαλογισμός ἀπευθύνεται σέ κάτι πού μετέχει τοῦ νοητοῦ, πού δέν ἐπιδέχεται φθορά, πού εἶναι μιά ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα – βασισμένη σ' ἕνα ὄραμα, σέ μιά ὄνειροπόληση. Ἄπορώτατον, πράγματι – καί αὐτό τόσο μᾶλλον πού πρέπει συγχρόνως καί νά τόν χωρίσουμε ἀπό « *αὐτό πού* » δρῖσκειται καί πού συμβαίνει « *ἐκεῖ* », καί πού αὐτός ὁ χωρισμός δέν μπορεί πραγματικά νά γίνει. (*Τίμαιος*, 48a-52e).

Ἄς ἀνοίξουμε ἐδῶ μιά τριπλή παρένθεση. Πρῶτον, αὐτό τό χωριστό ἀχώριστο τοῦ *Λεχομένου* (50b) καί « *αὐτοῦ πού* » ἐμπεριέχεται ξανάχεται στή σύγχρονη φυσική μέ τή γενική θεωρία τῆς σχετικότητας: ἀπό τή μιά, ἡ ὕλη-ἐνέργεια « *εἶναι* » τοπική καμπυλότητα τοῦ χωρόχρονου, ἐνῶ ἀπό τήν ἄλλη, οἱ συνολικές του ιδιότητες « *ἐξαρτῶνται* » ἀπό τήν ποιότητα τῆς ὕλης-ἐνέργειας πού « *περιέχει* ». Δεύτερον, εἶναι ἀδύνατο νά ἀποφύγουμε τή σύγκριση τῆς πλατωνικῆς *χώρας*, ὄρατῆς σάν σέ ὄνειρο, πού μετέχει τοῦ αἰσθητοῦ καί τοῦ νοητοῦ, χωρίς νά εἶναι οὔτε τό ἕνα οὔτε τό ἄλλο, μορφή ἄμορφη – μ' αὐτό πού ὁ Κάντ θά πει γιά τίς καθαρές μορφές τῆς ἐποπτείας*, τόν χώρο καί τόν χρόνο. Ἄλλά ὁ Κάντ θά πιστέψει ὅτι μπορεί νά χωρίσει αὐτές τίς μορφές ὄχι μόνο ἀπό κάθε ἰδιαίτερο περιεχόμενο ἀλλά ἀπό ὁποιοδήποτε περιεχόμενο· θά πιστέψει ὅτι μπορεί νά θέσει ἕνα χώρο καί ἕνα χρόνο πού δέν περιέχουν τίποτα (οὔτε κἂν καθαρές φειγούρες), δηλαδή ἕνα χώρο καί ἕνα χρόνο σάν καθαρή δυνατότητα τῆς διαφορᾶς τοῦ ταυτοῦ πρὸς τόν ἑαυτό του, ἢ καθαρή παραγωγή τῆς διαφορᾶς ἀπό τό τίποτα – πράγμα πού συνεπάγεται στήν πραγματικότητα, ὅπως θά τό δοῦμε σέ λίγο, τήν ἀδυνατότητα μιάς ἀληθινῆς διάκρισης τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου. Ἔτσι ὁ Κάντ, ἀκολουθώντας τόν Ἀριστοτέλη, θέτει ὅτι παριστάνουμε τόν χρόνο μέσω τοῦ καθαροῦ μῆ-χρόνου, δηλαδή τῆς γραμμῆς· ὁ Χέγκελ θά συνεχίσει σ' αὐτό τόν δρόμο²⁵. Αὐτός ὁ χωρισμός – χωρισμός τῆς χρονικότητας ἀπό αὐτό πού εἶναι κἀνοντας τή χρονικότητα νά εἶναι, δηλαδή τήν ἑτερότητα – προῖόν μιάς ἀφαίρεσης ἀναλυτικῆς, ἀνακλαστικῆς καί δεύτερης, εἶναι στήν πραγματικότητα ἀδύνατος. Τρίτον, ἡ χρησιμότητα τῶν παρατηρήσεων πού ἀκολουθοῦν θά γίνει πιό εὐκόλα ἀνιληπτή, ἐάν ἡ ἰδέα πού τίς ὀδηγεῖ τεθεῖ ἀπό τώρα. Δέν ὑπάρχει χρόνος οὐσιαστικός, χρόνος μῆ ἀναγώγιμος σέ μιά ὁποιαδήποτε « *χωρικότητα* », χρόνος πού νά μὴν εἶναι ἀπλό σύστημα ἐπισήμανσης, παρὰ ἐάν καί ἐφόσον ὑπάρχει ἐπιτολή τῆς ριζικῆς ἑτερότητας, ἀπόλυτη δημιουργία – δηλαδή στόν βαθμό πού

²⁵ Ἀριστοτέλης, *Φυσικά*, IV, 10 ἕως 14, ἰδιαίτερος 219b 16-25, 220a 9-21, 222a 13· ἐπίσης, *Περὶ ψυχῆς*, III, 6, 430b 6-14. Κάντ, *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ νοῦ*, § 6b. Βλ. ἐπίσης τό αὐστηρά συγκροτημένο κείμενο τοῦ Jacques Derrida « *Ousia et grammè* », ἐν *Marges de la philosophie*, 1972, σελ. 31-78.

αυτό που αναδύεται δέν είναι μέσα σ' αυτό που είναι, έστω « λογικά » ή ως ήδη συγκροτημένη « δυνατότητα », που δέν είναι ενεργοποίηση προκαθορισμένων δυνατοτήτων (ή διάκριση της δύναμης από την ενέργεια δέν είναι παρά ο πιο λεπτός και ο πιο βαθύς τρόπος κατάργησης του χρόνου), άρα, στον βαθμό που ο χρόνος δέν είναι άπλως και μόνο ακαθοριστία αλλά ανάδυση καθορισμών ή καλύτερα μορφών-σημάτων-εικών-ειδών άλλων. Ο χρόνος είναι αυτο-αλλοίωση αυτού που είναι, και τό όποιο δέν είναι παρά στον βαθμό που αποτελεί πρός-είναι. Σ' αυτό τον βαθμό κάθε χωρισμός του χρόνου από αυτό που είναι αποκαλύπτεται ως ανακλαστικός, αναλυτικός, δευτερογενής – ταυτιστικός. Και έτσι, σάν τέτοιο χρόνο, χρόνο της αλλοίωσης-ετερότητας πρέπει να σκεφθούμε την ιστορία.

Ο Πλάτων θέτει μιά χώρα, ένα « χώρο », σάν χωριστό-αχώριστο από αυτό που εκτυλίσσεται « εκεί ». Αυτή τη χώρα, είδος ή ίδια, *αεί όν*, αδιάφθορη, άλλη από τη γένεση την οποία « δέχεται », δέν την ανάγει εδώ παρά στο αίσθητό *γιγνόμενον*, στην πραγματική γένεση, σ' αυτό που είναι « μέσα » στον κόσμο. Άλλά αυτή την ιδέα, πώς να μην τη γενικεύσουμε και πώς να μην την κάνουμε όσο πιο ριζική γίνεται; Ο ίδιος ο Πλάτων εκφράζεται αμφισήμαντα σχετικά μ' αυτό: « *Φαμέν αναγκαίον είναι που τό όν άπαν έν τινι τόπω και κατέχον χώραν τινά, τό δέ μήτ' έν γή μήτε που κατ' ούρανόν ούδέν είναι* ». (Τίμαιος, 52 b)^{25a}. Ο ούρανός είναι βέβαια εδώ ο κόσμος· αλλά τό όν άπαν πρέπει να είναι « κάπου » (που). Μήπως λοιπόν τό όν άπαν αποκλείει αυτό που είναι πραγματικά, τό *αεί όν*; Ο Πλάτων μιλάει σ' άλλους διαλόγους για τον « *υπερουράνιο τόπο* », όπου βρίσκονται οι Ίδέες. Ποιητικές μεταφορές, όπως θα πουν από τον Άριστοτέλη και μετά; Άλλά δέν υπάρχει νοητόν, δέν υπάρχει είδος, που να είναι χωρίς μιά σχέση πρός... όπως τό έδειξε ο Σοφιστής. Τό είναι του είδους συνεπάγεται αναγκαστικά ότι αυτό βρίσκεται « μαζί μέ », « αντίκρυ σέ... », « αντίθετα πρός... » κάποιο άλλο είδος. Ο τόπος, ούράνιος, υπερουράνιος ή « *ιδεατός* » σημαίνει, από αυτή την άποψη, αποκλειστικά και μόνο, τό είναι-σέ-μιά-σέση-πρός..., τό *σίν-είναι*: Η χώρα και ο τόπος είναι τό *συν-*, μέσα στη συνυπαρκτική διάταξη (για να μιλήσουμε όπως ο Leibniz) και αυτή ή ίδια ή διάταξη. Μπορεί να υπάρξει νοητό, άν όχι μέσα και χάρη σέ μιά συνυπαρκτική διάταξη; Χρειάζεται ένας χώρος, μιά διαστατικότητα, για να μπορούν τά είδη να υπάρχουν μαζί και ταυτόχρονα, *άμα* – και πρέπει να έχουν τη δυνατότητα

^{25a} « Ίσχυρίζομαστε ότι είναι αναγκαίο τό κάθε τί που υπάρχει να είναι κάπου, σέ κάποιο τόπο και κατέχοντας κάποιο χώρο, και ότι εκείνο που δέν είναι στη γή, ούτε κάπου στον ούρανό, δέν είναι τίποτα ».

αυτής της ύπαρξης, έφόσον δέν μπορούν να είναι τά μέν χωρίς τά δέ, μιά που δέν είναι παρά μόνο μέσα και χάρη σ' αυτή τη σχέση. Ο τόπος προκύπτει αναγκαία από τη στιγμή που υπάρχει κάτι πλέον του Ένός – όποια κι άν είναι ή φύση, ή ύπόσταση, ή σύσταση (αίσθητή, νοητή κ.λπ.) αυτού του πλέον. Ο τόπος ή χώρα είναι ή πρώτη δυνατότητα του πολλαπλού. (Είναι συνεπώς πρόδηλο ότι ή καθαρή σκέψη του Ένός πρέπει ν' αποκλείσει τον τόπο: Παρμενίδης). Μ' αυτή την έννοια, ο τόπος είναι αυτό που επιτρέπει την ταυτότητα του διάφορου (και όπως θα δούμε άμέσως, τη διαφορά του ταυτού μέ τον έαυτό του), αφού αυτός θεμελιώνει τό έσχατο συνανήκειν όλων των διαφορετικών, όποιες και άν είναι οι διαφορές τους: *δια-φέρω* σημαίνει μετακινώ, *μετα-φέρω*· σημαίνει ακόμη αναφέρομαι πρός..., *κείμαι* ή *τίθεμαι* ή *λαμβάνομαι* (κατά τις σχολές) *μαζί μέ* κάτι άλλο, άρα στην ένότητα μιάς δια-χώρισης ή μιάς απόστασης.

Πώς, εάν δέν υπήρχε τόπος, τό διαφορετικό θα μπορούσε να είναι; Θα μπορούσε μήπως να είναι μέσα και χάρη στη « *διάταξη των διαδοχών* »; Όμως, αφού οι όροι μιάς διαδοχής, έξ όρισμού, δέν είναι συνδυαστοί, δέν θα υπήρχε τότε διαφορετικό. Άκριβέστερα: Στην περίπτωση αυτή θα υπήρχε διαφορά μόνο στον βαθμό που τό Πολλαπλό, τό όποιο θα είχε τοποθετηθεί-τεθεί-ληφθεί μόνο μέσα στη διαδοχή, θα μπορούσε να *συν-τεθεί*, να *συν-ληφθεί*, *zusammengesetzt*, « κάπου » (είτε μέσα στην επισκόπηση ενός θεατή που συγκρατεί τις φάσεις της διαδοχής είτε μέσα στο Καθ' Έαυτό της ιδεατής συντήρησης του παρελθόντος). Κανείς δέν έχει ποτέ στοχασθεί, ούτε θα τό μπορούσε, την καθαρή διαδοχή παρά σάν τρόπο της συνύπαρξης των όρων μιάς σειράς. Ένας τόπος απαιτείται κι εδώ, και θ' απαιτείται πάντοτε, γιατί τόπος είναι ακριβώς αυτό, ότι υπάρχει ταυτότητα του διαφορετικού, συνανήκειν του πολλαπλού, *συνοχή των αποστάσεων*· όλα αυτά παρουσιάζονται (και λέγονται) από τη στιγμή που παρουσιάζεται (και λέγεται) τό διαφορετικό, τό πολλαπλό, ή απόσταση. – Και βέβαια, αντίστροφα, ο « *χρόνος* » ως « *διάταξη των διαδοχών* » *μοιάζει ν'* απαιτείται – και, μέσα σ' αυτό τό σύστημα αναφοράς, δέν απαιτείται παρά – για να επιτρέπει τη διαφορά του ταυτού πρός τον έαυτό του: τό « *ίδιο* » πράγμα δέν είναι πιά έντελώς τό ίδιο, έστω και άν δέν έχει υποστεί καμιά « *αλλοίωση* », από μόνο τό γεγονός ότι βρίσκεται μέσα σέ άλλο χρόνο. Άλλά ως πρός τί αυτός ο χρόνος είναι άλλος; Άληθινά, βρισκόμαστε ακόμα μέσα στο « *όνειρο* » εκείνο για τό όποιο μιλάει ο Πλάτων. Δέν μπορούμε να σκεφθούμε τον χρόνο, εάν δέν απαλλαγούμε από ένα όρισμένο τρόπο – τον κληρονομημένο – να σκεπτόμαστε τό είναι, δηλαδή να θέτουμε τό είναι σάν μιά καθοριστικότητα. Δέν είναι καθόλου αλήθεια ότι ο χρόνος είναι αναγκαίος, για να « *εμποδίζει* τά πάντα να συμβαίνουν συγχρόνως », *έφόσον, άν τά πάντα είναι ήδη δεδομένα* (έστω και ιδεατά), εάν

όλα είναι μέ μία έννοια « κερκτημένα » κάπου, όλα μπορούν να συμβαίνουν « συνάμα » – και ίσως όλα συμβαίνουν « αυτή τή συγκεκριμένη στιγμή » συνάμα αλλά άπλως άλλου· και κυρίως: όλα έχουν ήδη συμβεί συνάμα, και αυτό από πάντοτε, εκτός χρόνου. Είναι μοιραίο στο κληρονομημένο σύστημα αναφοράς να μην υπάρχει άληθινός τόπος για τον χρόνο ή ο χρόνος να μην μπορεί πραγματικά να λαμβάνει χώρα (= να είναι), διότι, άκριβώς, μέσα σ' αυτό τό σύστημα πρέπει να ψάξουμε ένα χώρο για τον χρόνο, έναν όντολογικό χώρο καθορισμένο μέσα στην καθοριστικότητα αυτού που είναι, ώστε ο χρόνος να μην είναι παρά ένας τρόπος του χώρου. Αυτό καμία φιλολογία πάνω στη « χρονικότητα » ή την « έποχικότητα του Είναι » δέν θά μπορέσει να τό μεταβάλει, όσο τό είναι θά νοείται μέσα στον ίδιο τον όρίζοντα της καθοριστικότητας και του άχρονου άεί ως ένα αναμφισβήτητο ταυτό, *selbst*, δηλαδή και πάλι όπως τό σκεπτόταν ο Πλάτων: αυτό, άεί κατά ταυτά.

Έάν ο χρόνος δέν είναι άυτογέννηση της άπόλυτης έτερότητας, εάν δέν είναι όντολογική δημιουργία, δηλαδή εκείνο διά του όποιου υπάρχει τό άλλο και όχι άπλως τό ταυτό, μέ τή μορφή, αναγκαστικά έξωτερική, της διαφοράς· εάν ο χρόνος δέν είναι αυτό, τότε είναι περιττός, επανάληψη στην κυκλικότητα ή άπλή άυταπάτη ενός « πεπερασμένου πνεύματος », και πάντως τρόπιση χωρίς προνόμιο μιās πρωταρχικής χώρας που ο « χώρος » θά της ήταν άπλως μιά άλλη τρόπιση. Περισσότερο από περιττός· όλέθριος, άν μπορούμε να πούμε (και όπως άδιάκοπα είπαν). Διότι αυτή ή ιδέα ότι τό Α, που παραμένει άπόλυτα τό ίδιο μέ τον έαυτό του, δέν είναι πιά « τελείως » τό ίδιο, άπλως διότι βρίσκεται « μέσα σε άλλο χρόνο », είτε είναι ένας καθαρός παραλογισμός (και από πάντα αναρίθμητη πηγή άμεσων και άλυτων παραδόξων στην ταυτιστική σκέψη) είτε δέν άποκτᾶ μιά έπίφαση νοήματος παρά μέ τον συσχετισμό – μέ τό « μέσα », του « μέσα σε άλλο χρόνο » – του Α μέ κάτι που συνυπάρχει μαζί του μέσα, σε μιá σχέση άλλη (όποιος κι άν είναι ο τύπος αυτής της σχέσης) από εκείνη που υπήρχε μέσα στον « πρώτο χρόνο » (π.χ. ένα ρολόγι που οι θελόνες του βρίσκονται σε μιá άλλη θέση). Άλλά τόσο αυτά τά « μέσα » όσο και ή σύγκριση (συν-έμφάνιση, συν-αρμολογία*) που έξυπακούεται ανάμεσα στην κατάσταση, όπως τόσο ώραία τό λέει ή γλώσσα, του « μετά » και την κατάσταση του « πριν », έχουν ήδη τοποθετήσει όλες αυτές τίς σκέψεις στην ιδεατή χώρα που τίς καθιστᾶ δυνατές και που θά τους επέτρεπε, ίσως, να είναι « άληθινές », ρυθμίζοντας τή λογική και άχρονη συν-ύπαρξη τους ως συν-ύπαρξη αναγκαία – δηλαδή ως άπόλυτη καθοριστικότητα των άμοιβαίων τους καθορισμών.

Σε τίποτα δέν χρησιμεύει ή κριτική της « χωροποίησης* » του χρόνου, ή « άναγωγή του στην έκταση », εάν διατηρούμε τους παραδοσιακούς καθορισμούς του είναι – του είναι ως καθοριστικότητας. Διότι από τή στιγμή που τό είναι νοήθηκε ως καθοριστικότητα, νοήθηκε επίσης,

αναγκαστικά, ως άχρονικότητα. Κάθε χρονικότητα δέν μπορεί, του λοιπού, να είναι παρά τρόπος δευτερογενής και παράγωγος· τό μόνο ζήτημα που παραμένει (και βασανίζει τή φιλοσοφία σε όλη της τήν ιστορία) είναι ή δυνατότητα διαφορετικών καθορισμών που δέν έκμηδενίζουν τήν ταυτότητα· άρα ή δυνατότητα του πολλαπλού, που για να είναι (νοητό) πρέπει και άρκει να υπάρχει χώρα ή πρωταρχική Δια-χώριση μέσα και χάρη στην όποία μπορεί να καθοριστᾶ αυτό που υπάρχει ως καθορισμένο. (Είναι τελείως άδιάφορο άν αυτό που υπάρχει είναι είδος, ούσία ή « ύλη » κ.τ.λ.). Αυτή ή δυνατότητα οίκονομείται, μέ τήν πιο « στοιχειώδη », άφηρημένη, γυμνή της μορφή, από τον καθαρό « χώρο », που δέν είναι τίποτε άλλο από αυτό τό θαύμα: τά σημεία χ και ψ είναι διάφορα χωρίς τίποτα να διαφοροποιεί τό ένα από τό άλλο εκτός από τή « θέση τους ». Άλλ' αυτή ή δυνατότητα της συνύπαρξης του διαφορετικού και ή τάξη που συνεπάγεται άπαιτούνται παντού. Άν οι άναμνήσεις είναι, μέ όποιαδήποτε έννοια, δεδομένες, τότε ή μνήμη είναι ένας τόπος, όπου αυτό τό πλήθος των άναμνήσεων μπορεί να συν-υπάρχει χωρίς ή μιá να διώχνει ή να καταστρέφει τήν άλλη (όπως άλλωστε και συμβαίνει αναμφισβήτητα). Επίσης, όπως τό ότι δέν μπορούμε να μετρήσουμε αυτό τον τόπο μέ ένα μέτρο δέν τον έμποδίζει να είναι τόπος, έτσι και ή άδυνατότητα να μετρήσουμε τίς άποστάσεις και τήν έγγύτητα των μαθηματικών προτάσεων δέν τίς έμποδίζει να συνυπάρχουν σ' αυτή τή χώρα, σ' αυτό τον τόπο των μαθηματικών που τον κάνουν να είναι όντας « άληθινές » – δηλαδή διατηρώντας μεταξύ τους μιá « καθορισμένη και αναγκαία συνυπαρκτική διάταξη » που διαβάζουμε « ύπακειμενικά » σαν μιá διάταξη διαδοχής άποδείξεων²⁶.

Δέν υπάρχει χρόνος, παρά μόνο άν υπάρχει άνάδυση του άλλου, αυτού που μέ κανέναν τρόπο δέν παρέχεται μαζί μέ ό,τι ήδη είναι, δέν συμβαδίζει μαζί του. Χρόνος είναι, όταν φηγούρες άλλες άναδύονται. Τά σημεία μιās γραμμής δέν είναι άλλα· είναι διαφορετικά μέσω αυτού που δέν είναι – της θέσης τους. Λαμβάνοντας τή γραμμή σαν φηγούρα του χρόνου, συγγέουμε τή (χωρική) διαφορά μέ τή (χρονική) έτερότητα. Τά σημεία μιās γραμμής τίθενται άπατηλά σαν άλλα και όχι άπλως διάφορα από τή στιγμή που θέτω τον χρόνο σαν αυτό που μέσα του έκτυλίσσεται ή θεώρηση ή ή χάραξη της γραμμής. Αυτό συνεπάγεται ότι έχω ήδη προσφέρει στον έαυτό μου όλα τά στοιχεία που μπορούν να διακρίνουν μιá « χρονική » από μιá « χωρική » γραμμή. Άλλ' αυτή ή δυνατό-

²⁶ Μιλώντας για τους μαθηματικούς συλλογισμούς, ο Γαλιλαίος λέει: « Αυτά τά περάσματα που ο νους μας κάνει μέ τον χρόνο, και θήμα προς θήμα, ο θεός νους, σαν τό φως, τά διανύει σε μιá στιγμή, πράγμα που μ' άλλα λόγια σημαίνει ότι είναι σε όλους πάντοτε παρών ». *Διάλογος πάνω στα δύο μεγαλύτερα συστήματα του κόσμου* (Ιταλ.), Ορεγε, τ. VII, σ. 183· εκ παραπομπής Alexandre Koyré, *Etudes galiléennes*, 1966, σ. 286.

τητα είναι άπαιτητή, εκτός και εάν ο χρόνος μου έχει ήδη δοθεί, και πράγματι μου δίδεται από την *έτερότητα*, από το γεγονός ότι εμφανίζεται κάτι άλλο. Δεν υπάρχει λοιπόν χρόνος «καθαρός», χωριστός απ' αυτό που φτιάχνεται από τον χρόνο φτιάχνοντάς τον τον ίδιο. Ακριβέστερα: τό «καθαρό» σχήμα του χρόνου είναι τό σχήμα της ουσιαστικής αλλοίωσης μιās φιγούρας/μορφής που παροντοποιεί τή διάρρηξη και κατάργησή της μέ τήν ανάδυση μιās άλλης. Έτσι, είναι ανεξάρτητο από κάθε ιδιαίτερη μορφή/φιγούρα, όχι όμως από οποιαδήποτε. Ο χρόνος ως «διάσταση» του ριζικού φαντασιακού (συνεπώς ως διάσταση τόσο της ριζικής φαντασίας του υποκειμένου ως υποκειμένου, όσο και του κοινωνικο-ιστορικού φαντασιακού) είναι έπιτολή μορφών άλλων (και ιδίως «εικόνων» γιά τό υποκείμενο, κοινωνικο-ιστορικών *ειδών*, θεσμών και κοινωνικών φαντασιακών σημασιών γιά τήν κοινωνία). Είναι έτερότητα-αλλοίωσή τους και, πρωταρχικά και πυρηνικά, δεν είναι παρά μόνο αυτό. – Αυτές οι φιγούρες είναι άλλες όχι μέσω αυτού που οι ίδιες δεν είναι («της θέσης» τους μέσα στον χρόνο), αλλά μέσω αυτού που οι ίδιες είναι· είναι άλλες, έφύσον συντρέδουν τήν καθοριστικότητα και δεν μπορούν νά καθορισθούν, στον βαθμό που τούτο είναι δυνατό, από καθορισμούς «έξωτερικούς» ή που έρχονται από άλλον.

Και ακριβώς ή διαφορά είναι αυτός ο καθορισμός ο έξωτερικός ή ο έρχόμενος από άλλου. Μ' αυτή τήν έννοια, ένας «καθαρός» χώρος είναι, από τήν ανακλαστική και αναλυτική άποψη, μιá αναγκαιότητα της σκέψης και των πιο στοιχειωδών της λειτουργιών. Γιά νά στοχασθούμε, πρέπει νά μπορούμε νά συλλάβουμε τό ταυτό σαν διαφορετικό και αντίστροφα· νά μπορούμε π.χ. νά παλινοδοούμε* ή νά επαναλαμβάνουμε, νά κατακρατούμε ως πολλαπλό και διάφορο τό άπόλυτα ίδιο μέ τον έαυτό του έν, που «επαναλαμβάνεται». Αυτή ή δυνατότητα προσφέρεται από τον «καθαρό» χώρο και είναι ή δυνατότητα τό «ίδιο» σημείο νά είναι διάφορο, αν τοποθετείται «άλλου»· και μ' αυτή τήν έννοια, ανακλαστικά, ο χώρος προϋπάρχει από τή φιγούρα και άποτελεί τό *αργίσι της*. Τίποτα από αυτά δεν ισχύει γιά τον χρόνο, που δεν θά ήταν τίποτα, αν υπήρχε σαν άπλή δυνατότητα παλινόδευσης του αυτού. Ένας «κενός» χώρος άποτελεί λογικό και φυσικό πρόβλημα· ένας «κενός» χρόνος είναι ένα άτοπο – ή ένα ιδιαίτερο όνομα δοσμένο, δεν ξέρουμε γιάτί, σέ μιá χωρική διάσταση. Τί θά ήταν ο χρόνος, αν δεν υπήρχε παρά ταυτό; Έάν «προεκτείνω» ένα τετράγωνο ή έναν κύκλο από τό επίπεδο σέ ένα άπειρο παραλληλεπίπεδο ή κύλινδρο, αν λοιπόν άτέλειωτα τά επαναλάβω σέ μιá επιπλέον διάσταση, δεν θά έχω ακριβώς παρά μιá επιπλέον χωρική διάσταση, θά κάνω πάντα γεωμετρία. Τό ίδιο, αν επεκτείνω τή «σφαίρα του κόσμου» κατά μιá τέταρτη διάσταση, δεν θά κάνω παρά τή γεωμετρία μιās υπερσφαίρας στό R^4 . Ακόμη και ή φυσική δεν θά μπορούσε νά παραμείνει έδω.

Ὁ « καθαρός » χώρος εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς διαφορᾶς, ὡς προϋπόθεση τῆς ἐπανάληψης τοῦ ταυτοῦ ὡς διάφορου, δηλαδή τῆς παλινόδευσης – ἄ-χρονης ἐπανάληψης, στό ἀεί, τῆς χωρικότητας ἢ τῆς συν-ὑπαρξης ἢ τῆς σύν-θεσης. Μέ τήν πιό στοιχειώδη μορφή του, παρέχει τή δυνατότητα νά βεβαιώνουμε (ἢ νά « βλέπουμε ») ὅτι τά σημεῖα χ καί ψ εἶναι συγχρόνως τά ἴδια (ἐφόσον τίποτα τό ἐγγενές* δέν τά διακρίνει) καί διαφορετικά (μέσα καί χάρη στή δια-χώρισή τους). Ἐτσι λοιπόν προϋποτίθεται « λογικά » (καί ὄχι « ψυχολογικά ») ἀπό τή λογική καί τά μαθηματικά, γιατί προϋποτίθεται ἤδη ἀπό τό πιό στοιχειώδες λέγειν. Γιά νά ὑπάρξει σημεῖο, πρέπει τό διάφορο νά εἶναι ταυτό καί τό ταυτό νά εἶναι διάφορο ἢ νά μπορεί νά διαφοροποιηθεῖ, νά πολλαπλασιασθεῖ, νά πληθυνθεῖ, χωρίς νά πάψει νά παραμένει τό ἴδιο. Τό α καί τό α ταυτίζονται, ἀνεξάρτητα ἀπό τά μέρη τῆς σελίδας πού ἔβρισκονται. Καί τό α δέν εἶναι σημεῖο – γράμμα ἢ φώνημα –, ἂν δέν μπορεί νά πληθυνθεῖ, νά παλινοδοθεῖ, καί ἂν δέν μπορεί νά γίνει « διάφορο » (νά λάβει διαφορές « τιμές ») παραμένοντας τό ταυτό καί ὄντας ἀπλῶς σέ ἄλλη « θέση »: τά δύο « I » τοῦ ἀριθμοῦ « II » ἀποκτοῦν τή διαφορά τους, μέσα στήν αὐτότητά* τους, ἀπό τή θέση τους.

Ὁ χώρος εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς διαφορᾶς τοῦ ταυτοῦ ἀπό τό ταυτό, χωρίς τήν ὁποία δέν ὑπάρχει τίποτα. Ἄν ὅ,τι εἶναι (καί νοεῖται) ὀφείλει νά εἶναι (καί νά νοεῖται) μέ τή μορφή τῆς διαφορᾶς τοῦ ταυτοῦ ἀπό τό ταυτό, τότε πρέπει καί ἄρκει νά ὑπάρχει χώρος ἢ πρωταρχική δια-χώριση. Κάθε σύστημα « αὐστηρά λογικό », δηλαδή ταυτιστικό, δηλαδή ταυτολογικό, εἶναι, ὡς τέτοιο σύστημα, καί στόν βαθμό πού θά ἦταν δυνατό νά εἶναι μόνο κάτι τέτοιο, κατ' οὐσίαν « χωρικό ». Ἐάν τά μαθηματικά μπορούσαν νά εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου τυποποιημένα καί κλεισμένα στόν ἑαυτό τους – πράγμα πού δέν μποροῦν κατ' οὐσίαν νά εἶναι –, θά ἦταν ἀκριβῶς ἔτσι. Διότι, ἂν διαθέτω « χώρο », ἓνα σημεῖο, καί τόν τελεστή* παλινόδευση (μέ τή δέσμη τῶν ταυτιστικῶν τελεστῶν πού συνεπάγεται ἢ συμπυκνώνει), μπορῶ νά θέσω ἓνα σημεῖο: « . » καί δύο σημεῖα: « .. » πράγμα πού σημαίνει πῶς ἔχω ἓνα δυαδικό ἀλφάβητο μέσα στό ὁποῖο μπορῶ νά γράψω τά πάντα (τά *Eléments de mathématique* τοῦ Ν. Βουρβακί, ἀλλά καί τήν Ὁρέστεια, τή Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος ἢ τήν Ἑρμηνευτική τῶν ὄνειρων). Καί, ἔάν τά μαθηματικά δέν ἦταν παρά ρυθμισμένος χειρισμός σημείων, πού νά ἀποτελεῖ κλειστό σύστημα, τότε δεδομένα καί ἀποδείξεις δέν θά ἦταν παρά διευθετήσεις τῶν ἐπαναλήψεων διάφορων βαθμῶν αὐτοῦ τοῦ « μοναδικοῦ » σημείου: « . » καί οἱ « κανόνες » πού ἀποφασίζουν τί εἶναι μία « καλά σχηματισμένη ἀπόφαση* » καί μία « ἀπόδειξη » δέν θά ἦταν στήν πραγματικότητα παρά οἱ « ἀποδεκτές » ἢ « ἐπιλεγμένες μορφές » διευθετήσεων σημείων στόν χώρο ἢ, ἂν προτιμάει κανεῖς, θά ἔβρισκαν μιά αὐστηρή παράσταση μέσα σ' αὐτές τίς μορφές. Τό ἴδιο θέλουν νά ποῦν, λέγοντας

πώς ή « έπαλήθευση » ενός ολοκληρωτικά τυλοποιημένου κειμένου σημαίνει μιά έποπτευση αυτού του κειμένου, πού εξασφαλίζει ότι σημεία κατάλληλης μορφής βρίσκονται σε κατάλληλες θέσεις, πράγμα πού οδηγεί στη διαπίστωση της συναρμογής σχημάτων στον χώρο με μιά « κατά κάποιον τρόπο μηχανική » εργασία²⁷.

Καί ακόμα για αυτό τον πρωταρχικό « χώρο » πρόκειται, όταν τό φυσικό ύπαρχον νοείται σαν έξορθολογικεύσιμο. Σ' αυτόν ύπόρρητα αναφέρεται ο Δημόκριτος, όταν σκέπτεται ότι μπορεί νά φτιάξει τον κόσμο με άτομα και κενό: οί διαφορές πού αντιλαμβάνεται είναι απλώς οί διαφορετικές διευθετήσεις ατόμων πού τίποτα δέν διαφοροποιεί εκτός από τή θέση τους. Καί σε αυτό πάλι τον πρωταρχικό « χώρο » αναφέρεται ο Πλάτων, θέτοντας ότι ή διαφορά των « στοιχείων » είναι ή διαφορά των κανονικών πολυέδρων, ή ακόμα ή δυτική φυσική, από την κλασική μηχανική μέχρι τή σύγχρονη έρευνα των κβάρκ.

Χρόνος και δημιουργία

Βέβαια, ο χρόνος – με τό νόημα πού δίνουμε εδώ στον όρο, ο χρόνος ως έτερότητα-αλλοίωση – συνεπάγεται τον χώρο, αφού είναι ανάδυση σχημάτων (ή μορφών κ.τ.λ., *figures*) άλλων και αφού τό σχήμα, τό διατεταγμένο ή τό κατ' ελάχιστον σχηματισμένο πολλαπλό, προϋποθέτει τή διαχώριση. Τό νά πούμε όμως ότι σχήματα είναι άλλα (και όχι απλώς διαφορετικά), δέν έχει νόημα, παρά εάν με κανέναν τρόπο τό σχήμα Β δέν μπορεί νά προέλθει από μιά διαφορετική διάταξη του σχήματος Α – όπως ο κύκλος, ή έλλειψη, ή ύπερβολή, ή παραβολή προέρχονται τό ένα από τό άλλο και έτσι είναι τά ίδια σημεία σε διαφορετικές διατάξεις: αν δηλαδή κανένας νόμος ή ομάδα ταυτιστικών νόμων δέν αρκεί, για νά παραγάγει τό Β από τό Α. Σ' αυτή λοιπόν και μόνο σ' αυτή τήν περίπτωση καλώς τά σχήματα άλλα: στίς υπόλοιπες περιπτώσεις τά καλώς διαφορετικά. Καί λέω ότι ο κύκλος είναι διαφορετικός από την έλλειψη, αλλά ότι ή *Θεία Κωμωδία* είναι άλλη από την *Οδύσσεια* και ή καπιταλιστική κοινωνία άλλη από τή φεουδαρχική.

Τό νά πούμε ότι τό σχήμα ή μορφή ή φιγούρα Β είναι άλλη από την Α, σημαίνει λοιπόν κατά πρώτο λόγο πώς δέν μπορεί νά συναχθεί, παραχθεί ή κατασκευασθεί μέσω αυτού πού βρίσκεται, ύπόρρητα ή ρητά, « μέσα » στην Α, ή πού έχει τεθεί, άμεσα ή έμμεσα, « μαζί με » την Α.

²⁷ N. Bourbaki, *Eléments de mathématique, Théorie des ensembles*, 1970, Introduction E.I.8. Αυτή τή χίμαιρα μεγάλοι μαθηματικοί την κυνήγησαν για αρκετό χρόνο και την εγκατέλειψαν εδώ και σαράντα χρόνια. Ξαναφάνηκε όμως σαν τό ψόφιο άλογο πού καθάλησαν τά διαδοχικά κύματα – έθνολογικό, γλωσσολογικό, ψυχαναλυτικό, σημειωτικό – τής παρισινής μόδας.

Μέ άλλα λόγια, έστω κι αν συναγάγω από την Α όλες τις προθέσεις, συνεπαγωγές, συνέπειες πού απαιτεί ή επισύρει (μέ τήν έπαλοπού σχεδόν όλη ή μαθηματική συνάγεται άμεσα ή έμμεσα από τό Α...), διασαφηνίσω όλους τους νόμους στους οποίους αναφέρεται ή καθορίζουν την Α στο γεγονός ότι είναι και στο ούτως-είναι πρέθια προέσω ποτέ, απ' όλα αυτά, νά κατασκευάσω, νά παραγάγω ή Β. – Τό ίδιο είναι αν πούμε ότι, έφόσον και στον βαθμό πού ή Β είναι καθορισμένη, οί καθορισμοί της δέν μπορούν οί ίδιοι νά καθορισθούν από τους καθορισμούς της Α – άρα, ότι είναι καθορισμοί άλλοι. ή έπίπτό είναι της Β δέν είναι παράγωγο του είναι της Α, αλλά ότι, ως έπίγεγονός του είναι ως ένα άλλο ούτως-είναι, οί δύο όψεις όντας (άεπαστες) έρχεται από τό τίποτα και από τό πουθενά – δέν προ-έρχεται (provenit) αλλά έρχεται (advenit), — ότι είναι δημιουργία.

Πολύ πριν τή διατύπωση των άρχών της διατήρησης στήδερική φυσική (ή την ανασκευή της ιδέας της « αυτόματης γένεσης » στή βιολογία), ή φιλοσοφία είχε δεχθεί ότι ή δημιουργία είναι αδύνατη ότι δέν μπορούμε νά σκεφθούμε ένα όν παρά ως προερχόμενο από άλλο όν – προέλευση βέβαια και « ύλική » αλλά κυρίως « τυπική », εϊθητική, ουσιαστική (λογικο-οντολογική). Η σύλληψη από τή σκέψη αϊσά πού είναι γίνεται τότε αναγκαστικά: ανάβαση προς την καταγωγή του ή την άρχή του²⁸. Αντίστροφα, εάν ή σκέψη είναι αυτή ή ανάβαση, και έφόσον αυτή δέν μπορεί νά μείνει μετέωρη, είναι ανάγκη νά σταθούμε κάπου, *ανάγκη στήναι*: αυτό τό σημείο στάσης είναι τότε αναπόφυκτα τό είδος (ή σύστημα ή ιεραρχία ειδών) ως λογικό και όντολογικό συγγρόνως a priori, και πού έτσι επισύρει αναγκαία τή σκέψη του άχρονου αεί ή της άχρονικότητας, συνεπώς και της από όλες τίς δυνατές απόψεις πλήρους καθοριστικότητας (πράγμα πού θά γίνει ο ρητός δρεμός του « είναι » από τον Κάντ). Μή μπορώντας νά επιτρέψει μιά δημιουργία ή μιά οποιαδήποτε ουσιαστική αλλοίωση, μιά όντολογική γένεση (πού σ' αυτές τίς συνθήκες είναι κάτι περισσότερο από άδιανόητη, είναι μιά αντίφαση), ή χρονικότητα δέν μπορεί τότε νά είναι παρά πτώση ή άτελής μίμηση της αιωνιότητας (Πλάτων), στην καλύτερη περίπτωση σχετική άκαθοριστία των ένωμάτων όντων, στο μέτρο πού αυτά διαθέτουν ήλη (δηλαδή άπειρον, άκαθόριστο) ή δύναμη (δύναμις ως άνολοκλήρωση, δυνατότητα νά είναι διαφορετικά, άρα έλλειμμα από είναι, δηλαδή από είδος) ή κίνηση, τρεις όροι εδώ αύστηρά ισοδύναμοι, μιά πού ε καθένας συνεπάγεται τους άλλους δυό²⁹.

²⁸ Είναι άρχή αυτό από τό όποιο ή έστιν ή γίνεται ή γινώσκειται. Άριστοτέλης, *Τά μετά τά φυσικά*, Δ, 1, 1013a-1520.

²⁹ Ο Άριστοτέλης όρίζει, όπως ξέρουμε, τον χρόνο ως αριθμόν κινήσεως κατά τό πρότερον και ύστερον (Φυσ. IV, 219 b-1 - 2· πρβλ. 220 a 3-4) και την κίνηση ως τήν του δυνάμει όντος εντελέχειαν, ή τοιοούτων (III, 201a 10-11), δηλαδή « τήν

πώς ή « έπαλήθευση » ενός ολοκληρωτικά τυποποιημένου κειμένου σημαίνει μιά έπόμενη αὐτοῦ τοῦ κειμένου, πού εξασφαλίζει ὅτι σημεία κατάλληλης μορφῆς βρίσκονται σέ κατάλληλες θέσεις, πράγμα πού ὁδηγεῖ στή διαπίστωση τῆς συναρμογῆς σχημάτων στόν χῶρο μέ μιά « κατά κάποιο τρόπο μηχανική » ἐργασία²⁷.

Καί ἀκόμα γιά αὐτό τόν πρωταρχικό « χῶρο » πρόκειται, ὅταν τό φυσικό ὑπάρχον νοεῖται σάν ἐξορθολογικεύσιμο. Σ' αὐτόν ὑπόρρητα ἀναφέρεται ὁ Δημόκριτος, ὅταν σκέπτεται ὅτι μπορεῖ νά φτιάξει τόν κόσμον μέ ἄτομα καί κενό: οἱ διαφορές πού ἀντιλαμβάνεται εἶναι ἀπλῶς οἱ διαφορετικές διευθετήσεις ἀτόμων πού τίποτα δέν διαφοροποιεῖ ἐκτός ἀπό τή θέση τους. Καί σέ αὐτό πάλι τόν πρωταρχικό « χῶρο » ἀναφέρεται ὁ Πλάτων, θέτοντας ὅτι ἡ διαφορά τῶν « στοιχείων » εἶναι ἡ διαφορά τῶν κανονικῶν πολυέδρων, ἢ ἀκόμα ἡ δυτική φυσική, ἀπό τήν κλασική μηχανική μέχρι τή σύγχρονη ἐρευνα τῶν κβάρκ.

Χρόνος καί δημιουργία

Βέβαια, ὁ χρόνος – μέ τό νόημα πού δίνουμε ἐδῶ στόν ὄρο, ὁ χρόνος ὡς ἑτερότητα-ἀλλοίωση – συνεπάγεται τόν χῶρο, ἀφοῦ εἶναι ἀνάδυση σχημάτων (ἢ μορφῶν κ.τ.λ., *figures*) ἄλλων καί ἀφοῦ τό σχῆμα, τό διατεταγμένο ἢ τό κατ' ἐλάχιστον σχηματισμένο πολλαπλό, προϋποθέτει τή δια-χώριση. Τό νά ποῦμε ὅμως ὅτι σχήματα εἶναι ἄλλα (καί ὄχι ἀπλῶς διαφορετικά), δέν ἔχει νόημα, παρά ἐάν μέ κανέναν τρόπο τό σχῆμα Β δέν μπορεῖ νά προέλθει ἀπό μιά διαφορετική διάταξη τοῦ σχήματος Α – ὅπως ὁ κύκλος, ἡ ἔλλειψη, ἡ ὑπερβολή, ἡ παραβολή προέρχονται τό ἓνα ἀπό τό ἄλλο καί ἔτσι εἶναι τά ἴδια σημεία σέ διαφορετικές διατάξεις: ἂν δηλαδή κανένας νόμος ἢ ομάδα ταυτιστικῶν νόμων δέν ἀρκεῖ, γιά νά παραγάγει τό Β ἀπό τό Α. Σ' αὐτή λοιπόν καί μόνο σ' αὐτή τήν περίπτωση καλῶ τά σχήματα ἄλλα: στίς ὑπόλοιπες περιπτώσεις τά καλῶ διαφορετικά. Καί λέω ὅτι ὁ κύκλος εἶναι διαφορετικός ἀπό τήν ἔλλειψη, ἀλλά ὅτι ἡ *Θεία Κωμῳδία* εἶναι ἄλλη ἀπό τήν *Ὀδύσεια* καί ἡ καπιταλιστική κοινωνία ἄλλη ἀπό τή φεουδαρχική.

Τό νά ποῦμε ὅτι τό σχῆμα ἢ μορφή ἢ φιγούρα Β εἶναι ἄλλη ἀπό τήν Α, σημαίνει λοιπόν κατά πρῶτο λόγο πώς δέν μπορεῖ νά συναχθεῖ, παραχθεῖ ἢ κατασκευασθεῖ μέσω αὐτοῦ πού βρίσκεται, ὑπόρρητα ἢ ρητά, « μέσα » στήν Α, ἢ πού ἔχει τεθεῖ, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, « μαζί μέ » τήν Α.

²⁷ N. Bourbaki, *Eléments de mathématique, Théorie des ensembles*, 1970, Introduction E.I.8. Αὐτή τή χίμαιρα μεγάλοι μαθηματικοί τήν κινήσαν γιά ἀρκετό χρόνο καί τήν ἐγκατέλειψαν ἐδῶ καί σαράντα χρόνια. Ξαναφάνηκε ὅμως σάν τό ψόφιο ἄλογο πού καθάλησαν τά διαδοχικά κύματα – ἔθνολογικό, γλωσσολογικό, ψυχχαναλυτικό, σημειωτικό – τῆς παρισινῆς μόδας.

Μέ ἄλλα λόγια, ἔστω κι ἂν συναγάγω ἀπό τήν Α ὅλες τίς προθέσεις, συνεπαγωγές, συνέπειες πού ἀπαιτεῖ ἢ ἐπισύρει (μέ τήν ἐπιτακτική ὁδόν ὄλη ἢ μαθηματική συνάγεται ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ἀπό τό 1, 2, ...), διασαφηνίσω ὅλους τούς νόμους στούς ὁποίους ἀναφέρεται πύ καθορίζουν τήν Α στό γεγονός ὅτι εἶναι καί στό οὕτως-εἶναι τῆς Β θά μπορέσω ποτέ, ἀπ' ὅλα αὐτά, νά κατασκευάσω, νά παραγάγω τή Β. – Τό ἴδιο εἶναι ἂν ποῦμε ὅτι, ἐφόσον καί στόν βαθμό πού ἡ Β ἐπικαθορισμένη, οἱ καθορισμοί τῆς δέν μποροῦν οἱ ἴδιοι νά καθορισθῶν ἀπό τούς καθορισμούς τῆς Α – ἄρα, ὅτι εἶναι καθορισμοί ἄλλοι ἢ ἄπὸ εἶναι τῆς Β δέν εἶναι παράγωγο τοῦ εἶναι τῆς Α, ἀλλά ὅτι, ὡς εἶναι γεγονός τοῦ εἶναι ὡς ἓνα ἄλλο οὕτως-εἶναι, οἱ δύο ὄψεις ὄντας ἀεπάστες) ἔρχεται ἀπό τό τίποτα καί ἀπό τό πουθενά – δέν προ-έρχεται (provenit) ἀλλά ἔρχεται (advenit), — ὅτι εἶναι δημιουργία.

Πολύ πρὶν τή διατύπωση τῶν ἀρχῶν τῆς διατήρησης στήδαική φυσική (ἢ τήν ἀνασκευή τῆς ἰδέας τῆς « αὐτόματης γένεσης » στή βιολογία), ἡ φιλοσοφία εἶχε δεχθεῖ ὅτι ἡ δημιουργία εἶναι ἀδύνατη ὅτι δέν μποροῦμε νά σκεφθοῦμε ἓνα ὄν παρά ὡς προερχόμενο ἀπό ἄλλο ὄν – προέλευση βέβαια καί « ὑλική » ἀλλά κυρίως « τυπική », εἰδητική, οὐσιαστική (λογικο-οντολογική). Ἡ σύλληψη ἀπό τή σκέψη αὐτοῦ πού εἶναι γίνεται τότε ἀναγκαστικά: ἀνάβαση πρὸς τήν καταγωγή του ἢ τήν ἀρχή του²⁸. Ἀντίστροφα, ἐάν ἡ σκέψη εἶναι αὐτή ἢ ἀνάβαση, καί ἐφόσον αὐτή δέν μπορεῖ νά μείνει μετέωρη, εἶναι ἀνάγκη νά σταθῶμε κάπου, ἀνάγκη στήναι: αὐτό τό σημείο στάσης εἶναι τότε ἀναπόφυκτα τό εἶδος (ἢ σύστημα ἢ ἱεραρχία εἰδῶν) ὡς λογικό καί ὄντολογικό συγχρόνως a priori, καί πού ἔτσι ἐπισύρει ἀναγκαῖα τή σκέψη τοῦ ἀχρονου ἀεί ἢ τῆς ἀχρονικότητας, συνεπῶς καί τῆς ἀπό ὅλες τίς δυνατές ἀπόψεις πλήρους καθοριστικότητας (πράγμα πού θά γίνει ὁ ρητός δρεμὸς τοῦ « εἶναι » ἀπό τόν Κάντ). Μή μπορώντας νά ἐπιτρέψει μιά δημιουργία ἢ μιά ὁποιαδήποτε οὐσιαστική ἀλλοίωση, μιά ὄντολογική γένεση (πού σ' αὐτές τίς συνθήκες εἶναι κάτι περισσότερο ἀπό ἀδιανόητη, εἶναι μιά ἀντίφαση), ἡ χρονικότητα δέν μπορεῖ τότε νά εἶναι παρά πτώση ἢ ἀτελής μίμηση τῆς αἰωνιότητας (Πλάτων), στήν καλύτερη περίπτωση σχετική ἀκαθοριστία τῶν ἐνσωμάτων ὄντων, στό μέτρο πού αὐτά διαθέτουν ἔλη (δηλαδή ἀπειρον, ἀκαθόριστο) ἢ δύναμη (δύναμις ὡς ἀνολοκλήρωση, δυνατότητα νά εἶναι διαφορετικά, ἄρα ἔλλειμμα ἀπὸ εἶναι, δηλαδή ἀπὸ εἶδος) ἢ κίνηση, τρεῖς ὄροι ἐδῶ αὐστηρά ἰσοδύναμοι, μιά πού εἶναι καθένας συνεπάγεται τούς ἄλλους δύο²⁹.

²⁸ Εἶναι ἀρχή αὐτό ἀπὸ τό ὅποιο ἢ ἔστιν ἢ γίνεταί ἢ γινώσκειται. Ἀριστοτέλης, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, Δ, 1, 1013a-1520.

²⁹ Ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει, ὅπως ξέρουμε, τόν χρόνο ὡς ἀριθμὸν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καί ὕστερον (Φυσ. IV, 219 b-1 - 2· πρβλ. 220 a 3-4) καί τήν κίνηση ὡς τήν τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέθειαν, ἢ τοιοῦτον (III, 201a 10-11), δηλαδή « τήν

Ἡ δημιουργία, μέσα στήν κληρονομημένη σκέψη, είναι αδύνατη. Ἡ δημιουργία τῆς θεολογίας δέν είναι προφανῶς παρά μιά ψευτο-δημιουργία· είναι κατασκευή ἢ παραγωγή. Μποροῦμε νά συζητοῦμε ἀτέλειωτα γιά τό ἄν οἱ « αἰώνιες ἀλήθειες » ἐπιβάλλονται στόν Θεό ἢ ὄχι. Τό γεγονός είναι ὅτι ἕνας Θεός, στόν ὁποῖο καμία « αἰώνια ἀλήθεια » δέν ἐπιβάλλεται ποτέ καί ἀπό καμία ἄποψη (π.χ. τό ὅτι είναι ὢν, τό ὅτι, ὢν, είναι ἀναγκαστικά τέτοιος πού είναι, δηλαδή Θεός· τό ὅτι είναι ἀδύνατο, ἀκόμη καί στόν ἴδιο, νά μήν είναι ἢ νά μήν είναι Θεός ἢ νά είναι ἄλλο ἀπό Θεός ἢ νά κατέχει κάποιον κατηγορημα, πού ἀποκλείει ἢ οὐσία του κ.λπ.) είναι κυριολεκτικά καί στόν ὑπερθετικό βαθμό ἀδιανόητος, δέν μπορεί νά είναι παρά ἐκστατική καί ἄρρητη παράσταση. Ὁ « δημιουργημένος » κόσμος είναι ἀναγκαῖα δημιουργημένος, ἔστω καί ὡς ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα τῆς ἀναγκαῖας οὐσίας τοῦ Θεοῦ καί, ὡς ἐνεργημα καί προϊόν τοῦ Θεοῦ, είναι ἀναγκαστικά τέτοιος πού είναι στό οὐτως-εἶναι του³⁰. Ἡ ἴδια ἢ δημιουργία είναι προκαθορισμένη καί τελειῶς καθορισμένη ἀπό τό ἄλλο καί τό ἄχρονο αἰε τοῦ Θεοῦ· ἔγινε μιά γιά πάντα (γι' αὐτό προορισμός, ἁμαρτία, σωτηρία, χάρις, ὅποια καί ἄν είναι ἢ ἐρμηνεῖα τους, καί εἴτε τίς ἀποδεχόμεστε ἢ τίς ἀρνούμαστε, πρέπει νά παραμείνουν μυστήρια τῆς πίστεως, πέρα ἀπό τά ὅρια τῆς λεγόμενης ὀρθολογικῆς θεολογίας). Ἡ συνεχιζόμενη δημιουργία δέν θέλει καί δέν μπορεί νά πει τίποτα περισσότερο, σ' αὐτό τό σύστημα ἀναφο-

ἐντελέχεια τοῦ ἐν δυνάμει ὄντος ὡς τέτοιου » ἢ, ἀκριβέστερα, ὡς « τήν ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ὡς κινητοῦ ». Αὐτό σημαίνει ὅτι τό κινητόν (ἢ τό ἀλλοιωτόν κ.λπ.) ἀποκτᾷ, μέ τή δράση ἑνός ἐν ἐνεργείᾳ ὄντος, τό εἶδος στοῦ ὁποῖο ἦταν προ-ὀρισμένο. Πρβλ. Φυσ. III, 202 a 7-12 : Ὁ ἐντελέχεια ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἄνθρωπον ἄνθρωπον.

³⁰ « Συμβαίνει λοιπόν αὐτοί οἱ δύο Κανόνες (sc. οἱ κανόνες « κατά τούς ὁποίους πρέπει νά σκεπτόμαστε ὅτι ὁ Θεός κάνει τή Φύση νά δρᾷ ») νά ἀπορρέουν ἐμφανῶς ἀπό αὐτό καί μόνο, ὅτι ὁ Θεός είναι ἀκίνητος καί, δρώντας πάντοτε κατά τόν ἴδιον τρόπο, παράγει πάντοτε τό ἴδιο ἀποτέλεσμα » (Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, A.T. τ. X, σ. 43). Ἐπίσης: « Καί ἀπό αὐτό ἀκόμη, ὅτι ὁ Θεός δέν ὑπόκειται σέ καμία μεταβολή, καί ὅτι δρᾷ πάντοτε κατά τόν αὐτό τρόπο, μποροῦμε νά φθάσουμε στή γνώση ὀρισμένων κανόνων, τούς ὁποίους καλῶ νόμους τῆς φύσεως... » (*Principes de Philosophie*, A.T. τ. IX, 2, σ. 84). Είναι εὐκολο νά δοῦμε ὅτι ἡ ἀριστοτελική φυσική (ἀδυνατότητα ἀναίτιας ἀλλαγῆς τόπου) καί ἡ γαλιλαϊκή-καρτεσιανή-νευτώνεια φυσική (ἀδυνατότητα ἀναίτιας ἀλλαγῆς τῆς ταχύτητας· ἀδράνεια) δέν είναι παρά δύο συγκεκριμενοποιήσεις τῆς ταυτότητας καί τῆς καθοριστικότητας, πού ἀκολουθοῦν δύο διαφορετικές ἐρμηνεῖες αὐτοῦ πού ἀνήκει στους ἰδιαίτερους καθορισμούς τοῦ ὑλικοῦ πράγματος: τόν : « φυσικό του τόπο » ἢ τήν « κίνησή » του. Ἡ δεύτερη ἐρμηνεῖα δέν καθίσταται δυνατή παρά ξεκινώντας ἀπό τήν πλήρως ταυτιστική τοποθέτηση τοῦ χώρου ὡς τελειῶς ὁμογενοῦς, στερημένου παντός προνομιοῦχου καί « φυσικοῦ τόπου », καθαρή διαφορά τοῦ ταυτοῦ πρὸς τόν ἑαυτό του : Ἡ ἀρχή τῆς Σχετικότητας ἀπορρέει « ἀμέσως ».

ρᾶς, ἀπό τό ἀπαραίτητο στήριγμα πού τό μόνο ἀληθινό πού εἶναι, ὁ Θεός, παρέχει διαρκῶς στά δημιουργημένα ὄντα, γιά νά τά ἀποστήσῃ ἀπ' αὐτό τόν ἐλάσσονα τρόπο ὑπαρξης πού τούς ταιριάζει καί κινεῖται ἀπ' αὐτόν· ὁ δημιουργημένος κόσμος δέν μπορεί νά στηρᾷ ἑαυτό τόν ἑαυτό του μέσα στό εἶναι, δέν είναι ὄντολογικά ἀντάρκτη ἀσπαστάζεται ἀπό τό μόνο ὄν στό ὁποῖο « δέν λείπει τίποτα, γιά νά πῶμε ».

Τό πρόβλημα είναι τόσο σοβαρό καί τόσο εὐρύ, ποιεῖται καί μποροῦμε, ἀκολουθώντας τόν ἄξονα τῶν ζητημάτων πού ἀπασχολοῦν, νά τό ἐμβαθύνουμε ἀκόμη περισσότερο. Τί μποροῦμε γιά τά χωρία ἐκεῖνα ὅπου ὁ Πλάτων διαβεβαιώνει, ἀντίθετα μὲ, λέει ἄλλο καί ἀντίθετα μέ τή θέση πού καταλογίζουμε σέ ἀληθινοπαράδοσιακή ὄντολογία, ὅτι ὑπάρχει δημιουργία (ποίησις) καί ὅτι εἶναι « ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀφειλόμεναί τινι αἰτία », « πᾶν ὄντι δὲ μὴ πρότερον τις ὄν ὑστερον εἰς οὐσίαν ἔγη »³¹; Ὅτι δέν μποροῦν νά ἐνοηθοῦν καί νά ἐρμηνευθοῦν ὀρθά, παρά ἀφοῦ λάβουμε ὑπόψη τί σημαίνει, ἐδῶ, αὐτή ἡ πορεία, αὐτό τό « ἄγειν », καί ἀπό τί καί πρὸς τί ἄγειν. Τά συμφοραζόμενα δέν ἀφήνουν ἐδῶ καμία ἀμφισβόλια. Ὁ Πλάτων πρᾶττει ὅτι περιορίζουμε χωρὶς λόγο τούς ὄρους « δημιουργός » καί « δημιουργία » (ποιητής,ποίησις) ἀπλῶς σ' ἕνα μέρος τῆς « ποιητικῆς » (αὐτό πού ἀφορᾷ « τή μουσική καί τή μετρική »), ἐνῶ κάθε ἐργασία πού ἀπακούει σέ μιά τέχνη εἶναι στήν κυριολεξία ποιητική καί οἱ τεχνίτες τῶ τήν ἐκτελοῦν εἶναι ὅλοι « δημιουργοί » – ποιηταί. Σέ τί ὁμοῦς συνίσταται αὐτή ἢ ἐργασία καί τί εἶναι τέχνη; Ὡς πρὸς τί ἕνας τεχνίτης εἶναι τεχνίτης καί, ἔτσι, « δημιουργός »; Δίνοντας σ' ἕνα ἄμορφο κομμάτι ὑλῆς τή μορφή του, τό εἶδος του (καί ἐδῶ μποροῦμε ἀδιακρίτως νά χρησιμοποιήσουμε τή γλώσσα τοῦ Πλάτωνος ἢ τοῦ Ἀριστοτέλους, γιά ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης συγκεκριμενοποιεῖ ἀπλῶς καί ὠθεῖ στό ὄριό τῆς τῆ σέψη τοῦ Πλάτωνος σ' αὐτό τό σημείο). Αὐτό λοιπόν τό εἶδος, αὐτή ἡ μορφή, κάνει ὥστε τό ξύλο νά εἶναι τραπέζι, ὁ ὀρειχάλκος ἀγαλμα, ὁ πηλός ἀγγεῖο. Ὁ ὀρειχάλκος ὁμοῦς εἶναι ὀρειχάλκος, ὅποια καί ἄν εἶναι ἡ μορφή του. Ἀλλά τό ἀγαλμα δέν εἶναι ἀγαλμα, παρά μέ τή μορφή πού παίρνει· τό εἶναι τοῦ ἀγάλματος, ἢ οὐσία του, εἶναι τό εἶδος του. Ὅταν λέγουμε λοιπόν ὅτι δημιουργοῦμε τό ἀγαλμα (ὄντολογικά), αὐτό δέν ἔχει νόημα, παρά ἄν πούμε (πράγμα πού εἶναι ἢ ἀλήθεια, τουλάχιστον γιά τόν γλύπτη πού δέν ἀντιγράφει ἄλλον) ὅτι δημιουργοῦμε τό εἶδος αὐτοῦ τοῦ ἀγάλματος, ὅτι δημιουργοῦμε εἶδος. Δέν κάνουμε νά εἶναι τό ἀγαλμα ὡς ἀγαλμα καί ὡς αὐτό τό συγκεκριμένο ἀγαλμα, παρά ἐάν ἐ φεύρουμε, φαντασθοῦμε, θέσουμε ἀπό τό τίποτα τό εἶδος του· ἐάν ἀπο-απώσουμε

³¹ Συμπόσιο, 205 b-c (« αἰτία μεταβάσεως ὁποιοῦδήποτε πράγματος ἀπ' αὐτό τό μὴ ὄν στό ὄν »). Σοφιστής, 219 b (« Κάτι τι πού ὀδηγεῖ ἕνα πρότερον μὴ ὄν σέ μιά ὑστερη οὐσία »). ib., 265 b-266d (Ἡ γὰρ πον μίμησις ποιήσις τίς ἐστι κ.λπ.)

σ' ένα κομμάτι ορείχαλκου ένα δεδομένο ήδη είδος, απλώς επαναλαμβάνουμε αυτό που, ουσιαστικά, ως ουσία-είδος υπήρχε ήδη, δέν δημιουργούμε τίποτα, μιμούμαστε, παράγουμε. Αντίστροφα, αν « κατασκευάσουμε » ένα άλλο είδος, κάνουμε κάτι περισσότερο από « παραγωγή », δημιουργούμε. Ο τροχός που γυρίζει γύρω από έναν άξονα είναι μία απόλυτη όντολογική δημιουργία· κι όχι μόνο αυτό, όντολογικά ζυγίζει πολύ περισσότερο από ένα νέο γαλαξία που αύριο βράδυ θά πρόβαλλε ξαφνικά, από τό τίποτα, ανάμεσα στον Γαλαξία μας και στην Ανδρομέδα. Διότι υπάρχουν ήδη δισεκατομμύρια γαλαξίες – αυτός όμως που έφευρε τον τροχό, ή ένα γραπτό σημείο δέν έμμείτο και δέν επαναλάμβανε τίποτα.

Αυτή δέ ή δημιουργία είδους μέσα και χάρη στο κοινωνικό-ιστορικό πράττειν που προϋποθέτει ή ύπαρξη του τεχνίτη, π.χ. τό γεγονός ότι ό τεχνίτης δέν μπορεί νά είναι τεχνίτης παρά δημιουργώντας ένα είδος ή μιμούμενος ένα είδος που δημιουργήθηκε από άλλον (ή, σ' έναν άλλο τομέα, ότι ό θεσμός τής πόλεως δέν μιμείται ούτε επαναλαμβάνει τίποτα αλλά είναι δημιουργία είδους), επικαλύπτεται έντελώς και ούτε λαμβάνεται υπόψη από τήν κληρονομημένη σκέψη, ήδη από τον Πλάτωνα και τον Άριστοτέλη και, στη συνέχεια, από όλη τή δυτική φιλοσοφία³². Και αυτό, γιατί θά συνέτριβε τήν καθοριστικότητα του είναι και τήν ιδέα του είναι ως καθοριστικότητας που πρέπει νά μετατραπεί αναγκαστικά σε άκινήσια, αναλλοίωτο των ειδών σαν ένα κλειστό και δεδομένο όλον, σύστημα και ίεραρχία, αποκλείοντας τή δυνατότητα εισαγωγής άλλων ειδών και αφήνοντας άθικτα αυτά που προϋπάρχουν· και ποιά άλλα είδη και από που θά έρχονταν; Για νά δοϋμε καθαρά τήν κατάσταση, δέν έχου με καμιά ανάγκη νά συζητήσουμε για τήν καταγωγή του είδους, που θεωρεί, μιμείται και αναπαράγει ό γήινος τεχνίτης. Άρκει νά λάβουμε υπόψη μας τό παράδειγμα κάθε τεχνίτη, του οποίου κάθε άλλος τεχνίτης δέν είναι παρά μία ώχρη απομίμηση, τον ίδιο τον Δημιουργό, όταν « δημιουργεί », δηλαδή στην πραγματικότητα κατασκευάζει ή παράγει τον κόσμο. Στόν Τίμαιο καλείται, ακριβώς, και δημιουργός³² « (κατασκευαστής, παραγωγός, τεχνίτης) και ποιητής (δημιουργός). Ποιητής όμως δέν είναι καθόλου στην πραγματικότητα: « παρατηρεί » τό μοντέλο του (παράδειγμα) και, σύμφωνα μ' αυτό, διαπλάσσει τον κόσμο:

³² Μέ εξαίρεση τον Κάντ στην Κριτική τής κριτικής δύναμης, όπου, ώστόσο, αυτό που τελικά αναγνωρίζεται στην πραγματικότητα ως δημιουργικότητα τής φαντασίας (στο έργο τέχνης) δέν έχει όντολογικό βάρος. Δέν είναι καθόλου τυχαίο αν στον Κάντ και τό πρόβλημα τής μεταφυσικής, έργο άφιερωμένο, σ' ένα μεγάλο μέρος, στον ρόλο τής φαντασίας στον Κάντ, ό Χάιντεγκερ δέν λαμβάνει καθόλου υπόψη τήν τρίτη Κριτική.

^{32a} Υπογραμμίζουμε τον όρο του Πλάτωνος αντιδιαστέλλοντάς τον προς τή σύγχρονη σημασία του όρου. Σ.τ.Μ.

« ανάγκη τόνδε τον κόσμο εικόνα τινός είναι » (29b). Η εξήγηση του κόσμου άπαιτεί τή διάκριση τής εικόνας από τό παράδειγμά της (αυτ.). Αυτό τό παράδειγμα είναι τό αιώνιο, νοητό και έντελώς ζών (παντελεί, 31b). Η δημιουργία του κόσμου από τον Δημιουργό δέν είναι δημιουργία, δέν είναι πέραςμα από τό μή είναι στο είναι, ρυθμίζεται πάνω στο προϋπάρχον παράδειγμα, προκαθορίζεται από τό είδος που μιμείται, επαναλαμβάνει ανα-παράγει. Και ό Σοφιστής θά πιά, σε τέλεια συνοχή μ' αυτή τήν άποψη, πώς « αυτά που λέγεται ότι υπάρχουν φύσει, δημιουργήθηκαν από μία θεία τέχνη »³² ή « δημιουργία » του κόσμου ανάγεται πράγματι σε μία τέχνη, μέ τήν έννοια ακριβώς ότι μιμείται ένα μοντέλο. Ο Άριστοτέλης, οδηγώντας στο όριο τής τή σκέψη του Πλάτωνος σ' αυτό τό θέμα, θά βρεθεί πάλι στο σύνορο ή πέρα από τό σύνορο τής έλληνοδυτικής σκέψης, και μερικές από τίς διατυπώσεις του πάνω στην τέχνη μπορούν νά έρμηνευθούν σαν άμφισβήτηση του όλου οίκοδομήματος· αλλά, κεντρικά, δέν θά πει τίποτε άλλο. Η κατ' έξοχήν δημιουργική τέχνη που, όπως τό παρατηρεί ό Πλάτων, έφτασε νά μονοπωλήσει τον όρο ποιήσις, ή ποίηση και ή τραγωδία, θά όρισθεί και από τον ίδιο ως μίμησις³³.

Δέν θά τελειώναμε ποτέ, αν θέλαμε νά διασαφηνίσουμε και νά άπαριθμήσουμε τίς συνέπειες αυτής τής βασικής θέσης· μέ μία έννοια, ό,τι σχεδόν σκέπτεται ή Δύση σήμερα, άκόμη και μέσα στους φαινομενικά πιο ανατρεπτικούς λόγους τής, πηγάζει από αυτή, συνδέεται μαζί τής, δέν αποκτά νόημα παρά αναφερόμενο σ' αυτή. Τό παράδειγμα, που για μας είναι τό πιο σημαντικό, προσφέρεται από τήν απόκρυψη του φαντασιακού και του κοινωνικό-ιστορικού, που κυβερνάται πάντοτε από τήν έξάρτηση τής δημιουργίας, τήν ανάγκη νά αναχθεί μέ κάθε μέσο ή ιστορία στην επανάληψη, και νά παρουσιασθεί αυτή ή ίδια ή επανάληψη ως καθορισμένη από ένα άλλου – φυσικό, λογικό ή όντολογικό. Έτσι ό Χάιντεγκερ και οι « μαρξιστές » συναντώνται περίεργα (περίεργα φαινομενικά) πάνω στο θέμα τής « παραγωγής » – του οποίου έντούτοις είναι σαφές ότι τό νόημα (*pro-ducere, hervorbringen*, προ-άγω, παράγω) δέν μπορεί νά είναι παρά ακριβώς αυτό που ή χαϊντεγκεριανή όντολογία επισύρει και άπαιτεί : ή « αποκάλυψη », ή προ-άγωγή αυτού που παρέμενε κρυμμένο, αλλά που ήταν, έννοείται, ήδη εδώ. Που ήταν λοιπόν κρυμμένο τό πιάνο κατά τή νεολιθική έποχή ; Στίς δυνατότητες του Είναι· αυτό σημαίνει πώς ή ουσία του ήταν « ήδη εδώ ». Έτσι και ό

^{32b} Άλλά θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιῆσθαι θεία τέχνη (265e).

³³ Στην πραγματικότητα, ή πολυπλοκότητα και ή άμφισημία των άριστοτελικών διατυπώσεων σ' αυτό τό θέμα είναι τεράστιες· έπιχείρησε άλλου νά δώσω μερικές ένδείξεις επ' αυτού (« Technique », *Encyclopaedia Universalis*, τ. 15, 1973, σ. 803 έπ., τώρα στα *Carrefours du labyrinthe*, Παρίσι, εκδ. Seuil, 1978, σελ. 221-248). Πρόβλ. επίσης *Tà metὰ τὰ φυσικά*, Α, ΙΙΙ, 1069b-1070a.

Κάντ καλοῦσε τὴ φαντασία « παραγωγική » (*productiv*), παραγωγική καὶ ὄχι δημιουργική. Αὐτὸ ἀντιστοιχοῦσε ἄριστα στὸν ρόλο ποῦ ἔπρεπε ἀναγκαστικά νὰ τῆς ἀποδώσει : νὰ παράγει πάντοτε τὶς ἴδιες μορφές, ποῦ δὲν ἰσχύουν, παρὰ ἐφόσον ἐπιτελοῦν καθορισμένες λειτουργίες μέσα στὴ γνῶση τοῦ δεδομένου καὶ γι' αὐτὴ. Ἔτσι, τέλος, ἀπὸ τὶς ἀναγκαιότητες αὐτοῦ τοῦ συστήματος καὶ μέσα σὲ μιὰ ἀτέλειωτη *Κωμωδία τῶν παρεξηγήσεων* ὁ « ὑλισμὸς » ἀνατρέπεται συχνά σὲ « ἰδεαλισμὸ » καὶ ὁ « ἰδεαλισμὸς » σὲ « ὑλισμὸ ». Ἔδωσα ἤδη ἄφθονα παραδείγματα γιὰ τὴν πρώτη πρόταση· νὰ καὶ ἓνα γιὰ τὴ δεύτερη. Γιατί, σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ καὶ τὸν Χάιντεγκερ³⁴ (καὶ στὴν πραγματικότητα μὲ ὅλη τὴ φιλοσοφία), ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα « πεπερασμένο ὄν » : (Ἄς ἀφήσουμε τὸ παράδοξο αὐτῆς τῆς ἔκφρασης, ποῦ φανερά στερεῖται νοήματος – ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἀριθμὸς, καὶ δὲν βλέπω τί σημαίνει πεπερασμένο ἔξω ἀπὸ τὰ μαθηματικά ἢ τὸ μαθηματοποιήσιμο – καὶ ποῦ δὲν ἀποκτᾶ νόημα παρὰ σὲ ἀναφορὰ καὶ σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ θεολογικὸ φάντασμα καὶ τὴ μετάφρασή του σὲ φιλοσοφικὴ θέση γιὰ τὸ ἄπειρον τοῦ Θεοῦ). Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα « πεπερασμένο ὄν », ὄχι σὲ σχέση μ' αὐτοὺς τοὺς « κοινούς τόπους », ὅπως ἡ θνητὴ του ὑπόσταση, τὸ ρίζωμά του στὸν χωρόχρονο κ.λπ.· σὲ φιλοσοφικὴ γλῶσσα, καὶ ἐν συντομία, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα « πεπερασμένο ὄν », *γιατί δὲν μπορεῖ νὰ δημιουργήσῃ τίποτα*. Ἀλλὰ νὰ δημιουργήσῃ τί: Νὰ δημιουργήσῃ ἓνα χιλιοστόγραμμα ὕλης, γι' αὐτὸ πρόκειται στὴν πραγματικότητα. Ὄταν ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ θεομοῦς, ποιήματα, μουσικὴ, ἐργαλεῖα, γλῶσσες – ἢ τερατουργήματα, στρατόπεδα συγκεντρώσεως κ.τλ. – δὲν δημιουργεῖ τίποτα (καὶ μάλιστα, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, λιγότερο καὶ ἀπὸ τίποτα). Βέβαια, ὅλα αὐτὰ, εἶναι εἶδη· συνεπῶς δημιουργεῖ εἶδος. Αὐτὴ ἡ ἰδέα ὅμως εἶναι ἀδιανόητη σὲ κληρονομημένο σύστημα ἀναφορᾶς. Τὸ εἶδος εἶναι ἀκίνητον, οἱ πραγματικές μορφές εἶναι ἀμετακίνητες, ἀδιάφθορες, ἀγέννητες· πῶς ἓνας ὅποιοςδήποτε θὰ μπορούσε νὰ τὶς δημιουργήσῃ; Στὴν καλύτερη περίπτωση, οἱ μορφές ποῦ ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ εἶναι παραγωγές κατασκευασμένες θάσει τῆς τάδε φόρμας-νόρμας καὶ σύμφωνα μ' αὐτὴ. Συνεπῶς ὁ ἄνθρωπος δὲν δημιουργεῖ εἶδη· καὶ μιὰ καὶ δὲν ἔχει « ἐποπτικὴ διάνοια », ὅπως λέει ὁ Κάντ, δὲν μπορεῖ νὰ παράσχει στὸν ἑαυτό του, μέσα στὴν αἰσθητὴ ἐποπτεία, αὐτὸ ποῦ σκέπτεται ἢ ἔχει ὡς παράσταση (φαντάζεται), δὲν κάνει νὰ εἶναι ὡς αἰσθητό (δηλαδή ὡς πραγματικὴ ὕλη) αὐτὸ ποῦ σκέπτεται ἢ φαντάζεται ἀπλῶς καὶ μόνο μὲ τὸ νὰ τὸ σκέπτεται ἢ νὰ τὸ φαντάζεται. Τὸ « πεπερασμένο » τοῦ ἀνθρώπου σημαίνει ἀποκλειστικά καὶ μόνο τοῦτο: ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ κάνει νὰ ὑπάρξῃ ἓνα

ἠλεκτρόνιο ἀπὸ τὸ τίποτα. Ὅλα τὰ ἄλλα ποῦ *κάνει* ἢ ἀπὸ τὸ τίποτα δὲν μετροῦν : ἡ νόρμα τοῦ εἶναι, γι' αὐτοὺς τοὺς ἠλεκτρονίους φιλοσόφους, εἶναι ἓνας κόκκος ὕλης.

Ἄς ξαναγυρίσουμε στὸ ζήτημα τῆς ἑτερότητας καὶ σὲ ἄλλη ὄψη του, πιὸ σημαντικὴ ἀκόμα. Λέγοντας ὅτι τὸ σχῆμα *ἢ ἢ* B εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ φιγούρα A, μὲ τὸ νόημα ποῦ δίνουμε *ἔδω* σ' ἄπαιτόν δο, λέμε ὅτι ἀπὸ τὴν A στὴ B ὑπάρχει οὐσιώδης ἀκαθορισία. Ἀπὸ, πρό-δηλα, δὲν σημαίνει ὅτι ἡ ἀκαθορισία εἶναι ὀλοκληρωτικὴ, πῶς, τι εἶναι καθορισμοὶ στὴ B πρέπει νὰ εἶναι ἄλλο ἀπὸ ὅ, τι εἶναι καθορισμοὶ στὴν A. Μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ, καὶ στὴν πραγματικότητα ὑπάρχει, ἕως ἐπιμονὴ παραμονὴ ἢ ἐπιδίωξη ὀρισμένων καθορισμῶν. Ἡ πραγματοποίηση « αὐτῶν τῶν καθορισμῶν καὶ ἡ σύστοιχη διαβεβαίωση πὶ οἱ καθορισμοὶ ποῦ παραμένουν καὶ ἐπιδιώνουν εἶναι πάντοτε ἀναγκαστικά οἱ « κύριοι » καὶ « οὐσιώδεις » καθορισμοὶ εἶναι ἡ φυσικὴ θέση τῆς *substantia-essentia*, τῆς οὐσίας, μετάφραση καὶ φιλοσοφικὴ κάθαρση μέσα σὲ ταυτιστικὸ σύστημα ἀναφορᾶς τῆς κοινωνιο-ιστορικῆς θέσμισης τοῦ « πράγματος » μὲ τὴ γενικότερη ἔννοια.

Ἡ ἀναγνώριση μιᾶς τέτοιας οὐσιαστικῆς ἀκαθορισίας δημιουργεῖ ἀνυπερέδλητες δυσκολίες γιὰ τὴν ταυτιστικὴ λογικὴ-ὄντολογία. Διότι δὲν συνεπάγεται μόνο τὴν ἀμφισβήτηση τοῦ σχήματος τῆς ἀναγκαιῆς διαδοχῆς τῶν γεγονότων « μέσα » στὸν χρόνο (αἰτιότητα) ἀλλὰ καὶ τῆς ὀμάδας τῶν κεντρικῶν λογικο-ὄντολογικῶν καθορισμῶν (κατηγοριῶν) ὡς κλειστῆς, βέβαιας καὶ ἐπαρκοῦς, γιὰ νὰ μὴ μιλήσουμε γιὰ τὴν ἀδυνατότητα μιᾶς ὀποιασδήποτε « συναγωγῆς » τῶν κατηγοριῶν. Ἔτσι πάντως συμβαίνει, ἐάν οἱ κατηγορίες θεωροῦνται ὅτι πρέπει νὰ ἐξασφαλίσουν μιὰ πραγματικὴ σύλληψη αὐτοῦ ποῦ εἶναι καὶ δὲν τίθενται ἀπλῶς σάν κατάλογος τῶν ἐλαχίστων ἀπαιτήσεων τοῦ λόγου ὡς ὄργανον ἐπισήμανσης· ἐάν, μὲ ἄλλα λόγια, οἱ κατηγορίες θεωροῦνται ὡς ἀναγκαιῆς καὶ καθολικῆς μορφῆς τῆς νοητικῆς σύλληψης αὐτοῦ ποῦ εἶναι (ἢ τῆς σύστασής του) καὶ ὄχι ὡς γραμματικοὶ τύποι³⁵. Διότι, ἂν ὁ χρόνος εἶναι πρα-

³⁵ Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὀποψη, οἱ κατηγορίες τοῦ Ἀριστοτέλους ποῦ τόσο ἐπικριθῆκαν, σὲ *Περὶ κατηγοριῶν*, προσανατολισμένες πραγματικά σύμφωνα κυρίως μὲ τὶς ἀναγκαιότητες τοῦ λέγειν ἐν γένει καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ λέγειν ἰδιαιτέρως, ἀντιστοιχοῦν σὲ κάτι τὸ λιγότερο ἀβέβαιο ἀπὸ τὶς καντιανῆς κατηγορίες, παραδείγματος χάριν, ποῦ « ἀπάγονται » ἀπὸ τὶς καθαρῆς ἀναγκαιότητες τῆς ὑπερθεωρητικῆς ἐνότητας τῆς κατάληψης*, ἀλλὰ ποῦ στὴν πραγματικότητα καθόλου δὲν « ἀπάγονται » καὶ ποῦ δὲν ἐκφράζουν παρὰ μιὰ ἰδιαιτέρως γραμματικὴ-λογικὴ μεταφυσικὴ συστατικὴ ἐννοεῖται τὸ ἴδιο χρονολογημένη. Ἄς πῶμε ἐν παρόδῳ πῶς ὅ, τι λειτουργεῖ πραγματικά ὡς κατηγορίες στὸν Ἀριστοτέλη ἐκτίθεται ἀπὸ αὐτὸν ὄχι στὴν πραγματεία *Περὶ κατηγοριῶν* ἀλλὰ σὲ τὸ βιβλίο *Διακρίσεων Μετὰ τὰ φυσικά*.

³⁴ Βλ. *Kant und das Problem der Metaphysik*, passim. Τροποποίησε σημαντικὰ αὐτὴ τὴ θέση, χωρὶς νὰ τὴν ἐγκαταλείψῃ, σὲ ἔργο του *Vom Wesen des Grundes* (γαλλ. μετάφρ. ἐν *Questions I*, 1968, σελ. 146-158).

γματικά ετερότητα-αλλοίωση, αποκλείεται να μπορέσουμε να περικλείσουμε, σε μία οποιαδήποτε στιγμή, μία ομάδα ούσιωδών καθορισμών αυτού που είναι – και ακόμη λιγότερο, να πούμε πραγματικά γιατί αυτοί οι καθορισμοί είναι αυτοί που είναι· αντίθετα, γίνεται επιτακτικό να λάβουμε υπόψη μας την άλλη πλευρά, έξισου αποφασιστική, του ζητήματος, και πού έξισου αναγκαστικά παραγνωρίζεται και αποκρύπτεται μέσα στην κληρονομική λογική-όντολογία: την ιστορικότητα της σκέψης και του γνωρίζοντος πράττειν. Ο χρόνος, έγερση μορφών/εικόνων άλλων, άρα και καθορισμών άλλων, είναι γένεση λογικο-όντολογική· για να σκεφθούμε αυτό που είναι ως χρονικό, απαιτείται να τό σκεφθούμε ως κάτι που κάνει να είναι τρόπους του είναι (και σκέψης) άλλους. Πάνω σ' αυτό, ή ιστορία ή ίδια και τό ξετύλιγμά της προσφέρουν ένα παράδειγμα έκτυφλωτικό. Η ανάδυση της ιστορίας ανάγει κυριολεκτικά στό μηδέν ό,τι ελώθηκε ποτέ για τό είναι και τίς αναγκαιότητες που επιβάλλει ό στοχασμός του· διότι αυτό που είναι ή ιστορία δέν είναι, άν σταθούμε σε ό,τι μέχρι τώρα μπόρεσαν να σκεφθούν για νόημα του είναι. Κι έτσι, είναι ανάγκη ζωής ή θανάτου για την κληρονομημένη σκέψη να εξαλείψει, μέ τόν έναν ή τόν άλλο τρόπο, την ίδια την ιστορία – όπως να εξαλείψει την κοινωνία ή τή φαντασία και τό φαντασιακό. "Ό,τι μπόρεσε να ειπωθεί τό αληθινό και γόνιμο από τούς πιο μεγάλους, ειπώθηκε πάντοτε εναντίον αυτού που σκέπτονταν για τό είναι και τό νοήσιμο, όχι δυνάμει αυτού ή σε συμφωνία μέ αυτό. Και άσφαλώς, και μέσα σ' αυτό τό εναντίον, εκφράζεται άκόμα τό μεγαλείο τους.

Η παραδομένη φιλοσοφική θέσμιση του χρόνου είναι λοιπόν θέσμιση του χρόνου, ως χρόνου ταυτιστικού, ως υπεράριθμης διάστασης του χώρου – και πέρα από αυτό ζούγκλα « υπόλοιπων » άποριών. Είναι αυτή που θεμελιώνει τή συνηθισμένη επιστημονική θέσμιση του χρόνου – ως τή στιγμή, όπως σήμερα, πού τό ίδιο τό επιστημονικό πράττειν την κλονίζει συθέμελα. Είναι ή ίδια προϊόν και κατάληξη της λογικο-όντολογικής κάθαρσης της κοινωνικο-ιστορικής θέσμισης του χρόνου σε μία από τίς διαστάσεις του, τή διάσταση του λέγειν και της επισήμανσης, μετά την ολοκληρωτική ύποταγή αυτής του της διάστασης στις όριακές απαιτήσεις του λέγειν, δηλαδή στις απαιτήσεις της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής.

Αυτός ό ταυτιστικός χρόνος είναι όμογενές και ούδέτερο medium « διαδοχικής συνύπαρξης », πού είναι άπλώς συνύπαρξη για τό Βλέμμα (Θεωρία) πού την επιθεωρεί άπλωμένη μπροστά του. Έδώ, παραδοσιακή όντολογία, λογική, μαθηματικά και κλασική μηχανική (καθώς και φυσική) συναντώνται άπόλυτα. Μέσα σ' αυτό τόν ταυτιστικό χρόνο υπάρχει τό ταυτιστικό παρόν – και αντίστροφα, ό ταυτιστικός χρόνος

δέν είναι παρά άναρίθμητη (και άριθμημένη) επανάληψη ταυτιστικών παρόντων, πού είναι πάντοτε τά ίδια ως τέτοια και διαφορετικά μόνο από τή « θέση » τους, όπως μέ θαυμαστό τρόπο τό άπε ό Άριστοτέλης: « Τό δέ νυν έστι μέν ως τό αυτό, έστι δ' ως ού τό αυτό· ή μέν γάρ έν άλλω και άλλω, έτερον..., ή δέ ο ποτε έν έστι τό νυν, τό αυτό »· « ή μέν ούν πέρασ τό νυν, ού χρόνος, αλλά συμβέβηκεν »³⁶. Αυτός ό ταυτιστικός χρόνος είναι άπαραίτητος, για να ύπάρξει ταυτιστικός καθορισμός. Και αυτό ακριβώς τό ταυτιστικό παρόν προσφέρεται ως όργανο κάθε καθοριστικότητας και καθιστά δυνατό τό άμα, τή συμπαρουσία και τό « συνανήκειν », τόσο τό « άντικειμενικό », όσο και τό « ύποκειμενικό ». Για την κατάφαση της άρχής της ταυτότητας έχω ανάγκη από τό νυν, από τό άπόλυτο παρόν: τό Α δέν μπορεί να είναι διαφορετικό από τό Α τήν ίδια στιγμή και στην ίδια σχέση, λένε άδιάκοπα. Αιτή τή στιγμή τό Α είναι πράγματι Α, πλήρως Α και τίποτε άλλο από Α. Και, για να μπορέσω να τό πω αυτό, πρέπει να είμαι παρών και κοντά στό Α τήν ίδια στιγμή πού τό λέω και όπου τό Α είναι έτσι όπως τό λέω³⁷.

Άλλά ό χρόνος πού δέν έχει περισταλεί στις άνάγκες της επισήμανσης και του λέγειν, ό πραγματικός χρόνος, ό χρόνος της ετερότητας-αλλοίωσης, είναι χρόνος της έκρηξης, της επιτολής, της δημιουργίας. Τό παρόν, τό νυν, είναι έδώ έκρηξη, σχίσμα, ρήξη – ή ρήξη αυτού πού είναι, ως ρήξη. Αυτό τό παρόν είναι ως πρωταρχή, ως έμμενής* υπερβατικότητα, ως πηγή, ως ανάδυση της όντολογικής γένεσης. "Ό,τι συμβαίνει μέσα σ' αυτό τό παρόν, δέν συγκρατείται μέσα του, γιατί τό διαρρηγνύει

³⁶ Φυσική IV, 219b 12-15 («Τό παρόν είναι λοιπόν κατά μία άποψη τό αυτό και κατά μία άλλη όχι· γιατί, στον βαθμό πού βρίσκεται σ' ένα άλλο και σ' ένα άλλο, είναι διαφορετικό..., στον βαθμό όμως πού τό παρόν είναι αυτό πού είναι, είναι τό αυτό)· ib., 220a 21-22 (« Τό παρόν θεωρημένο ως πέρασ δέν είναι χρόνος αλλά συμβεβηκός του χρόνου »). Τό πέρασ – τό όριο, ό όρος, ό καθορισμός –, πού τό παρόν συνεπάγεται, αποκλείει ούσιαστικά τόν χρόνο· συμβαίνει μόνο να βρισκείται « μέσα στον χρόνο ».

³⁷ Μ' αυτή την έννοια, ή έρμηνεία από τόν Χάιντεγκερ του είναι ως « παρουσία » μέσα στην παραδοσιακή όντολογία είναι θεμελιωμένη αλλά παράγωγη. Η παρουσία, ως συναρμογή ή σύμπτωση και συνάμα ως αιωνιότητα, ά-χρονικότητα, απαιτείται από την καθοριστικότητα. Και επειδή ακριβώς είναι σημαίνει είναι καθορισμένο – έστω και άν αυτό πού είναι είναι άλλο, μακριά, άλλοτε, μελλοντικό, άρα όχι παρόν – γι' αυτό τόν λόγο τό γεγονός του είναι, δηλαδή ή καθοριστικότητα, πρέπει να μετατραπεί σε διαφορετικές μορφές « παρουσίας », συμπεριλαμβανομένης και της δυνάμει. Θα δείξω άλλο (στό Φαντασιακό στοιχείο) ότι αυτή ή απαίτηση κυβερνά ό,τι παραμένει (έπί παραδείγματι στό *Περί Ψυχής* του Άριστοτέλους) ως ύπόρρητη προϋπόθεση της « αληθινής όρασης »: ή όραση είναι « αληθινή » κατά τό μέτρο πού είναι « έγγύς », ύπάρχει μία κανονική-άριστή-άπόλυτη άπόσταση, για να « βλέπουμε αληθινά » – και αυτή ή άπόσταση δέν μπορεί να είναι, όριακά, παρά ή « άπόσταση μηδέν »: ή αλήθεια της όρασης είναι συναρμογή, σύμπτωση « χωρική ».

ὡς καθορισμένο «τόπο», τόπο ὅπου κάτι τό καθορισμένο θά μπορούσε ἀπλῶς νά διαμείνει ὡς συμπαρουσία συμβιβαστῶν καθορισμῶν. Αὐτοῦ τοῦ χρόνου, ὁ κοινωνικο-ἱστορικός χρόνος – ὁ χρόνος πού εἶναι τό κοινο-ἱστορικό – μᾶς κάνει καί βλέπουμε τήν πιό μεστή καί χτυπητή μορφή. Αὐτοῦ τοῦ παρόντος, τό κοινωνικο-ἱστορικό παρόν μᾶς προσφέρει τό ἐκτυφλωτικό καί παροξυστικό παράδειγμα, κάθε φορά πού ὑπάρχει εἰσβολή τῆς θεομίζουσας κοινωνίας στή θεομισμένη κοινωνία, αὐτοκαταστροφή τῆς κοινωνίας ὡς θεομισμένης ἀπό τήν κοινωνία ὡς θεομίζουσα, δηλαδή αὐτοδημιουργία μιᾶς ἄλλης θεομισμένης κοινωνίας. Ἄλλά δέν πρέπει νά σκεφθοῦμε, ἐπειδή θέλουμε μ' αὐτό τό παράδειγμα νά ἀποδώσουμε σαφέστερα αὐτό πού λέμε, ὅτι μόνο αὐτές οἱ κατακλυσμαιῖες εἰσβολές κάνουν τόν χρόνο νά εἶναι ὡς χρόνος ἱστορικός, ὅτι δέν ὑπάρχει ἱστορικό παρόν παρά τή στιγμή μιᾶς καταστροφῆς ἢ μιᾶς ἐπανάστασης. Καί ὅταν ἀκόμη, φαινομενικά, ἀπλῶς «διατηρεῖται», μιᾶ κοινωνία δέν ὑπάρχει παρά στήν ἀκατάπαυστη ἀλλοίωσή της.

Ἡ κοινωνική θέσμιση τοῦ χρόνου

Ὅλα αὐτά τά προβλήματα ἀνακύπτουν, ὅταν θεωροῦμε τήν κοινωνική θέσμιση τοῦ χρόνου. Μᾶς φαίνεται πρόδηλο ὅτι ἡ θέσμιση τοῦ κόσμου ἀπό τήν κοινωνία πρέπει νά περιλαμβάνει ἀναγκαστικά ὡς μία ἀπό τίς «συνιστώσες» ἢ «διαστάσεις» τῆς μιᾶς θέσμισης τοῦ χρόνου. Ἄλλά εἶναι ἐπίσης πρόδηλο ὅτι καί αὐτή ἡ προδηλότητα εἶναι ἀναπόσπαστη ἀπό τήν ἐμπειρία μας μιᾶς ζωῆς μέσα σέ μιᾶ θεομισμένη χρονικότητα. Ἀπό αὐτή τήν ἐμπειρία πῶς θά μπορούσαμε νά ξεφύγουμε; Μποροῦμε νά ἐπιχειρήσουμε νά δοκιμάσουμε τά ὄριά της, καί τό κάνουμε ἀτέλειωτα, πρὸς τήν κατεύθυνση τῆν «ἐμπειρική» (τοῦ χρόνου ὡς «φυσικοῦ δεδομένου»), τήν «ψυχολογική» (τοῦ χρόνου ὡς «βιωμένης προδηλότητας»), τήν «ὑπερβασιακή» ἢ «ὀντολογική» (τοῦ χρόνου ὡς προϋπόθεσης τῆς ἐμπειρίας γιά ἓνα ὑποκείμενο – ἢ ὡς διάστασης, ὡς στοιχείου, ὡς ὀρίζοντα ἢ ὅπως ἀλλιῶς θέλουμε τοῦ εἶναι). Αὐτή ὅμως ἡ δοκιμασία εἶναι προβληματική γιά λόγους πολύ κοινούς, γνωστούς ἀπό παλιά. Δέν ἔχουμε ποτέ, π.χ., πρόσβαση σέ πρωτοταγῶς «φυσικά» δεδομένα ἀλλά πάντοτε σέ ἤδη ἐπεξεργασμένα δεδομένα. Βέβαια, καμιά ἐπεξεργασία τοῦ Χ δέν θά ἦταν δυνατή, ἐάν τό Χ δέν ἦταν ἐπιδεκτικό ἐπεξεργασίας, δέν ἔφερε ἤδη μέσα του μιᾶ κάποια ὀργάνωση· ἀλλά γι' αὐτή τήν ὀργάνωση τό μόνο πράγμα πού μπορούμε κάθε φορά νά διαβεβαιώσουμε, εἶναι ὅτι «εἶναι ἐπιδεκτική» ἐνός τάδε τύπου ἐπεξεργασίας (ἤτοι ἐνός τάδε τρόπου θέσμισης τοῦ κόσμου, ἀφελούς ἢ ἐπιστημονικοῦ), ὡς ἓνα ὀρισμένο σημεῖο – καί ἀκριβῶς σ' αὐτό τό «ὡς ἓνα ὀρισμένο σημεῖο» (ἢ σέ ὀρισμένες σχέσεις ἢ ὡς πρὸς..., *quatenus*) ἔγκειται ὅλο τό ζήτημα.

Ἄς θεωρήσουμε, παραδείγματος χάριν, αὐτό τό οὐσιώδες, ἀφελές ταυτόχρονα καί ἐπιστημονικό, πυρήνα τῆς ἐμπειρίας τοῦ χρόνου καί συστατικό κάθε κοινωνικοῦ θεσμοῦ, πού ὄχι ἀντιστοιχό του καί τό ἔρειμά του στό «φυσικό» γεγονός τῆς ἀντιστρεπτότητας τῆς διαδοχῆς τῶν συμβαινόντων ἢ φαινομένων. Νά εἶναι ἀμφισβητήτο δεδομένο, ἐπαληθευόμενο κάθε δευτερόλεπτο ἀκόνηθνα μας καί γιά κάθε ἀντικείμενο τῆς ἐμπειρίας μας. Θά ἦταν ἄτοπο νά ποῦμε ὅτι ἡ μὴ ἀντιστρεπτότητα τοῦ χρόνου εἶναι θεομισμένη τήν ἔννοια ὅτι ὑπάρχει ἡ δυνατότητα γιά μιᾶ κοινωνία νά μὴ τῆ λάβει ὑπόψη της· δέν εἶναι ἀπλῶς καί μόνο θεομισμένη – ὅπως καί οἱ ἀπλοῖ, τὰ ζῶα ἢ τὰ ἄστρα δέν εἶναι ἀπλῶς καί μόνο θεομισμένα. Ἀπὸ στήν πρώτη φυσική σιτιάδα πού κάθε θέσμιση τῆς κοινωνίας πρέπει νά ὀδραστα (ἐπὶ ποινῆ θανάτου) νά ὑπολογίσει. Ἄλλά, ὅπως γιά τίποτε ἀνήκει σ' αὐτή τή σιτιάδα, παρατηροῦμε ἀμέσως ὅτι ἡ κοινωνικο-ἱστορική ἐπεξεργασία ὑποχρεώνεται νά τῆ λάβει ὑπόψη κατὰ κάποιο ὄρο καί ὄχι «ἀπόλυτα»· πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ μὴ ἀντιστρεπτότητα τοῦ χρόνου εἶναι θεομισμένη μέσα στό οὕτως-εἶναι μιᾶς συγκεκριμένης κοινωνίας. Πράγματι, εἴτε πρόκειται γιά μιᾶ ἀρχαϊκή κοινωνία (τε γιά τῆ δυτική ἐπιστήμη σιά πιό ἀκριβῶς ραφινάρισματά της, ἢ ἐπεξεργασία δέν εἶναι ὑποχρεωμένη νά λάβει ἀπόλυτα ὑπόψη της παρά μιᾶς ἀπλοῦς μὴ ἀντιστρεπτότητα. Πέρα ἀπ' αὐτό, μπορεί, ὅπως σ' ἓνα μεγάλο ἀριθμό γνωστῶν πολιτισμῶν καί φιλοσοφικῶν ἢ ἐπιστημονικῶν κοσμογονιῶν, νά θυθῆσει αὐτή τήν τοπική μὴ ἀντιστρεπτότητα σ' ἓνα χρόνο πού, λαμβανόμενος στό σύνολό του, εἶναι κυκλικός (ὅπου συνεπῶς ὁ θάνατος καί προηγείται τῆς γέννησης καί τήν ἀκολουθεῖ)· ἢ νά τῆ θέσει ὡς μιᾶ αὐταπάτη· νά τῆ θεωρήσει ὡς μιᾶ ἀπλή «πιθανότητα», ἔστω καί πολύ μεγάλη· ἢ νά πεί πῶς δέν πρόκειται παρά γιά ἓνα ὑποχρεωτικό τρόπο θεώρησης τοῦ πολλαπλοῦ, πού ἀπορρέει ἀπό τά χαρακτηριστικά τοῦ «παρατηρητῆ» μᾶλλον παρά τοῦ «παρατηρουμένου» (πράγμα, βέβαια, πού παραπέμπει σ' ἓνα οὕτως-εἶναι, προϋποτιθέμενο ὡς ἀναμφισβητήτο, τοῦ ἴδιου τοῦ «παρατηρητῆ» καί μᾶς τοποθετεῖ ἐκ νέου πρὸς στήν ἴδια ἐρώτηση ἀλλιῶς διατυπωμένη).

Κι ἔτσι λοιπόν, ὅπως τό κοινωνικό-εἶναι τοῦ κοινωνικοῦ δέν ἐπιδηλώνεται στίς ιδιότητες τῶν ἀνθρώπων ὡς ζῶων τῶν δυῶ φύλων ἀλλά στό οὕτως-εἶναι τῶν ἀνδρῶν καί τῶν γυναικῶν καί τῆς διαφορᾶς τῶν φύλων ὅπως εἶναι θεομισμένα, ἔτσι κι αὐτό πού χαρακτηρίζει μιᾶ κοινωνία δέν εἶναι ἡ ὑποχρεωτική ἀναγνώριση ἀπὸ αὐτή τῆς τοπικῆς μὴ ἀντιστρεπτότητας τοῦ χρόνου, ἀναγνώριση τετριμμένη καί παντοῦ ἢ ἴδια, ἀλλά ὁ τρόπος πού αὐτή ἡ τοπική μὴ ἀντιστρεπτότητα θεομίζεται καί λαμβάνεται ὑπόψη μέσα στό παριστάνειν καί τό πράττειν τῆς κοινωνίας. Κι αὐτό εἶναι ἀξεχώριστο ἀπὸ τόν κόσμο τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν ἀπὸ τῆς τῆς κοινωνίας ἐν γένει καί, ιδιαίτερα, ἀπὸ τόν συνολικό φαντασιακό ὁ χρόνο

μέσα στον οποίο αυτός ο τοπικά μη αντιστρεπτός χρόνος βρίσκεται θυσιάζοντας. Πάνω σ' αυτή την ανάληψη του « φυσικού » δεδομένου της μη αντιστρεπτότητας από την κοινωνική θέσμιση του χρόνου θα στηριχθεί ή δυνατότητα (ή μή) της μετεμψύχωσης, ή επιστροφή του προγόνου στο νεογέννητο, ή ύπαρξη και ή δύναμη της μαγείας και τά όρια της, τό ένδεχόμενο του θαύματος ή ή άποψη – μέ την όποία ή « πολιτισμένη » Δύση έζησε δυό χιλιετηρίδες – ότι αυτός ο μη αντιστρεπτός χρόνος δέν είναι παρά έλάχιστη παρένθεση σέ μία αιωνιότητα πού ή εισβολή της μέσα σ' αυτό τόν χρόνο, κάθε στιγμή επικείμενη, θά τόν καταργήσει. Πώς νά συναγάγουμε ή νά επαγάγουμε όλα αυτά από τό « φυσικό » δεδομένο της μη αντιστρεπτότητας του χρόνου;

Τί μπορούμε τώρα νά πούμε, αν θέλουμε νά δοκιμάσουμε τά όρια της αθαιρεσίας της κοινωνικο-ιστορικής θέσμισης του χρόνου από φιλοσοφική άποψη – « υπερβασιακή » ή « όντολογική »; Σχεδόν τίποτα, αν θέλουμε νά ακριβολογούμε: διότι τίποτα, σέ μία υπερβασιακή φιλοσοφία, δέν παρέχει τό μέσο νά σκεφθούμε μία πολλαπλότητα υποκειμένων, παρά σάν μία έμπειρική συντυχία (πού άλλωστε, άκόμη και σάν τέτοια, παραμένει αναφομοίωτη, αν αυτοί οι άλλοι έμπειρικοί άνθρωποι πρέπει επίσης νά είναι συνειδήσεις – όπως τό δείχνει ή άπερίσταλη άδυνατότητα του *alter ego* στή φιλοσοφία του Husserl, όσο αυτή παραμένει συνειπής προς τόν έαυτό της). Άς υποθέσουμε ότι αυτή ή συντυχία γίνεται πραγματική. Τυχαίνει τότε νά υπάρχει πολλαπλότητα υποκειμένων, συνειδήσεων. Κάθε μία από αυτές οργανώνει την έμπειρία της (*Erfahrung*), αναγκαστικά κατά τις καθαρές μορφές του χώρου και του χρόνου και τις κατηγορίες (ή τή δική της θέαση των ούσιων, *Wesensschau*)· και, μέσω μιας κρίσης μονάχα πιθανής και ποτέ αναγκαίας, έφόσον περιέχει έμπειρικά στοιχεία, αιτείται ότι τά όμιλούντα φαινόμενα πού συναντά είναι έμπειρικά στηρίγματα άλλων συνειδήσεων. Αναγνωρίζει τότε μία ουσιαστική (πιθανή)* ταυτότητα ανάμεσα στον έαυτό της και τις άλλες συνειδήσεις ως συνειδήσεις, δηλαδή δυνάμεις οργανώτριες μιας έμπειρίας, αλλά καθόλου μία ταυτότητα έμπειριών, έφόσον ή έμπειρία περιέχει επίσης αυτό πού έρχεται από την « προσληπτικότητα* των έντυπώσεων », και κάθε κρίση πάνω στην ουσιαστική όμοιότητα (ο όρος ταυτότητα δέν θά είχε νόημα έδώ) των « έντυπώσεων » πού έχουν δεχθεί οι μόν και οι δέ θά ήταν έμπειρική στό τετράγωνο (θά έπρεπε νά περάσει από την έμπειρική μελέτη της ψυχοφυσιολογίας των υποκειμένων κ.λπ.). Τί έξασφαλίζει τότε την έστω και κατά προσέγγιση συνοχή αυτών των διάφορων έμπειριών, όχι στή μορφή τους, έφόσον όλες υπόκεινται στον χρόνο εν γενει, στον χώρο εν γενει, στις ίδιες κατηγορίες – αλλά στό πλήρες και συγκεκριμένο ούτως-είναι τους; Σίγουρα όχι ή ταυτότητα ή ή όμοιότητα του « δεδομένου » άφου, σέ μία τέτοια προοπτική, τό δεδομένο ως τέτοιο ισούται μέ Χ, και αυτό είναι τό μόνο πού μπορούμε νά

πούμε. Υπάρχει προκαθορισμένη μοναδολογική **θεομορφία**; Ή μήπως, πριν από κάθε κοινωνικό συμβόλαιο, οι συνειδήσεις **ομάδα** ένα όντολογικό συμβόλαιο (προφανώς προϋπόθεση του **πρόσας** π' τις δεσμεύει ν' αναγνωρίζουν, ή μία στην άλλη, υποκειμένα **έμπειριών**, συμβιβαστών μεταξύ τους όχι μόνο τυπικά αλλά ουσιαστικά, κι τις κατορθώνουν νά μάθουν αν ή κάθε μία τους σέβεται τό **συμβόλαιο**; Όποια κι αν είναι ή απάντηση, τό μόνο συμπέρασμα πού μπορούμε συναγάγουμε ως προς την κοινωνικο-ιστορική θέσμιση **είναι**, σην. αλύτερη περίπτωση, ότι αυτή πρέπει νά περιλαμβάνει, έτσι **ή άλλως**, ότι μέσα στό όποιο παροντοποιείται ή ένσαρκώνεται ή **τυπική / μορφή** συμβιβαστότητα των έμπειριών των υποκειμένων, καθόσον αυτές **κόκκινται** στή **μορφή** του χρόνου. Μέ άλλα λόγια παραμένουμε σ' αυτό τό τετριμμένο: πρέπει νά υπάρχει κοινωνική θέσμιση μιας **κοινής ή ολλογικής** επισήμανσης του χρόνου.

* Άς ξαναρχίσουμε από πιο πάνω ή από πιο κάτω · **όπως** είναι γνωστό ή δόδος είναι μία.

Μέσα στό είναι, στό προς - είναι, αναδύεται τό **κοινωνικό-ιστορικό**, ρήξη του είναι και « περίπτωση »* της εμφάνισης της **ετερότητας**. Τό κοινωνικό-ιστορικό είναι ριζικό φαντασιακό, **άεννη** πρωταρχική πηγή **ετερότητας** πού εικονίζει* και εικονίζεται, είναι μέ τό νά εικονίζει και νά εικονίζεται, δίνεται σάν εικόνα και εικονίζεται για τόν έαυτό του στον δεύτερο βαθμό (« ανακλαστικά »).

Τό κοινωνικό-ιστορικό είναι θέση εικόνων και σχέση αυτών των εικόνων και προς αυτές τις εικόνες. Έμπεριέχει τή δική του **χρονικότητα** ως δημιουργία· ως δημιουργία είναι επίσης **χρονικότητα** και, ως **επτή έδώ** ή δημιουργία, είναι επίσης **απτή έδώ** ή **χρονικότητα**, **χρονικότητα** κοινωνικο-ιστορική ως τέτοια, και **χρονικότητα** ιδιόμορφη πού **είναι** κάθε φορά ή συγκεκριμένη κοινωνία στον χρονικό τρόπο του είναι της, τόν όποιο κάνει νά είναι, όντας απτή έδώ ή κοινωνία. Αυτή ή **χρονικότητα** ρυθμίζεται μέ τή θέση του θεσμού και συνάμα παγιώνεται και **καθλώνεται** σ' απτή τή θέση, αντιστρέφεται σέ άρνηση και **έξάρνηση** της **χρονικότητας**. Τό κοινωνικό-ιστορικό είναι ρούς διηνεκής αυτοαλλοίωσης – και δέν μπορεί νά είναι παρά χορηγώντας στον έαυτό του « **σταθερές** » φιγούρες/εικόνες μέ τις όποιες γίνεται **όρατό**, και **όρατό** επίσης **προς** τόν έαυτό του και για τόν έαυτό του, στην **άπρόσωπή** του **ανακλαστικότητα**,

* Στην πραγματικότητα, μία τέτοια άρμονία τίθεται πάντοτε **οιωπηρά** ως αίτημα από τους ιδεαλιστές φιλοσόφους για τις υλιστικές φιλοσοφίες, « **έξηγητα** », ή δέ **έξηγηση** παρέχεται, τή αίτήσει, από τόν άπόλυτο **έπιστημονικό** θεατή, **π**ού **δυστυχώς** αλλάζει συνεχώς διεύθυνση.

ή όποία αποτελεί συγχρόνως μιά διάσταση του τρόπου του είναι του · ή πρωτοταγής « σταθερή » φιγούρα είναι έδω ό θεσμός.

Τό κοινωνικό - ιστορικό αναδύεται μέσα από αυτό πού δέν είναι τό κοινωνικό-ιστορικό - μέσα από τό προ-κοινωνικό ή τό φυσικό. Ή ανάδυση τής έτερότητας είναι ήδη έγγεγραμμένη μέσα στην προ-κοινωνική, ή φυσική, χρονικότητα. Αύτός ό όρος αποβλέπει σέ ένα ούτως-είναι καθ' έαυτό άπαράκαμπτο και άπερίγραπτο συνάμα τής πρώτης « φυσικής » και « βιολογικής » στιβάδας. Καί όχι μόνο κάθε κοινωνία προϋποθέτει αυτή τή στιβάδα, αλλά και δέν μπορεί ποτέ νά διαχωρισθεί-διακριθεί-άφαιρεθεί άπόλυτα άπ' αυτή πού μέ μιά έννοια τή διαπερνάει άπ' άκρου εις άκρον. Ή κοινωνία τήν « αποδέχεται » ύποχρεωτικά, αλλά τήν « αναλαμβάνει » άλλιώς και αυθαίρετα, μέσα στή θέσμισή της και διαμέσου αυτής τής θέσμησης. Τό άδιάσπαστο αυτής τής ύποχρεωτικής αποδοχής και αυτής τής αυθαίρετης ανάληψης δηλώνεται έδω μέ τόν όρο έρειση τής θέσμησης πάνω στην πρώτη φυσική στιβάδα.

Είναι όμως πρόδηλο ότι ή κοινωνικο-ιστορική θέσμηση τής χρονικότητας δέν είναι και δέν μπορεί νά είναι επανάληψη ή προέκταση τής φυσικής χρονικότητας - όπως και ούτε ή κοινωνικο-ιστορική θέσμηση τής ταυτότητας, παραδείγματος χάριν, δέν μπορεί νά είναι επανάληψη ή προέκταση μιάς φυσικής ταυτότητας. Τί είναι ή φυσική ταυτότητα; Ύπάρχει κάτι σαν μιά φυσική ταυτότητα, ένα αίνιγματικό και ανεξάλειπτο νόημα, άδύνατο νά εκτεθεί ρητά και πού συγχρόνως χωρίς αυτό δέν θά μπορούσαμε νά κάνουμε ήημα, σύμφωνα μέ τό όποιο οί άνθρωποι τής νεολιθικής έποχής ζούσαν πάνω στην ίδια μέ μās Γη, πού ως άνθρωποι ήταν οί ίδιοι μέ μās και ούτω καθεξής. Δέν ύπάρχει όμως πλήρης και καθαρή ταυτότητα παρά ως θεσμισμένη, μέσα και χάρη στην κοινωνικο-ιστορική θέσμηση τής ταυτότητας και του ταυτού. Ή αίνιγματικότητα τής φυσικής ταυτότητας τών ανθρώπων, παραδείγματος χάριν, δέν ύπάρχει και δέν ύπάρχει ως αίνιγματικότητα παρά μέσω τής αναμφίβολης ταυτότητας τής λέξης « άνθρωπος », όποιος κι αν είναι αυτός πού τήν προφέρει ή ή στιγμή πού προφέρεται. Ή ταυτότητα είναι θεσμισμένη ως πυρηνικό σχήμα του κοινωνικού λέγειν. Καί αν έλεγε κανείς πώς ούτε κι έδω δέν είναι ποτέ « πραγματική », θά επιβεβαίωνε άπλως αυτό πού λέω: ή ταυτότητα θεσμιζεται ως κανόνας και νόρμα ταυτότητας, ως πρώτη νόρμα και μορφή, χωρίς τήν όποία τίποτα δέν μπορεί νά ανήκει στην κοινωνία, νά είναι μέσα στην κοινωνία ή για τήν κοινωνία. Ή θέσμηση είναι πάντοτε και θέσμηση τής νόρμας. « Ή Γη ήταν ή ίδια Γη έδω και διακόσια εκατομμύρια χρόνια » - έκφραση αναμφίβολη και άστήρικτη. Άλλά, για νά ξαναπάρουμε τό σχολικό παράδειγμα, τό θεώρημα του Πυθαγόρα είναι τό ίδιο στην Σάμο έδω και είκοσι πέντε αιώνες και στην Άθήνα σήμερα. Λίγο ενδιαφέρει μέσα σέ τί πλαίσιο λαμβάνεται από αυτούς πού τό σκέπτονται ή ακόμα αν είναι « πραγματικά » τό ίδιο:

πρέπει νά είναι τό ίδιο: δέν μπορώ νά μιλήσω, νά σκεφθώ, θέτοντας αυτή τήν ύπόθεση. Πρέπει νά τή θέσω, ακόμα κι αν θέλω νά δείξω ότι είναι άτοπη, και για νά μπορέσω νά τό δείξω. Έννοείται για τό ότι μόνο ή κοινωνικο-ιστορική θέσμηση μπορεί νά έγγείλει, « διατυπώσει », « εκθέσει ρητά » τήν ιδέα, τό σχήμα, τήν πραγματικότητα τής ταυτότητας· πρόκειται για τό ότι ή κοινωνικο-ιστορική θέσμηση, για πρώτη φορά στην ιστορία του κόσμου, κάνει άίνα τήν ταυτότητα ως τέτοια, κάνοντας νά είναι τό αυτό ως αυτό-αυτό. Μ' αυτή τήν έννοια, ή « πλήρης » ταυτότητα είναι, και δέν άπαρά ως θεσμισμένη. Ή ταυτότητα, πού ή κοινωνία κάνει νά είναι, είναι άπλή από τήν « ταυτότητα » πού μπορούμε (οφείλουμε) νά προϋποθέσουμε μέσα στην φύση: ή κοινωνία κάνει τήν ταυτότητα νά είναι σ' έναν τρόπο του είναι άδύνατο και ασύλληπτο άλλου. Δέν πρόκειται μόνο γι' αυτό ότι ή ταυτότητα « τίθεται » από τόν θεσμό σαν ένα διάταγμα πού θεσπίζει τό ταυτό - τούτο είναι δευτερογενές· πρόκειται για τό ότι ό ίδιος θεσμός δέν μπορεί νά είναι παρά ως νόρμα ταυτότητας, ταυτότητα πού θεσμού μέ τόν ίδιο του τόν έαυτό, δέν μπορεί νά είναι παρά όντας ό ίδιος αυτό πού επιτάσσει ως δέον νά είναι: ταυτότητα τής νόρμας προς όν έαυτό της τεθειμένη από τή νόρμα, για νά μπορεί νά ύπάρχει νόρμα τής ταυτότητας όποιονδήποτε πράγματος προς τόν έαυτό του. Ήτοι ή πρόταση « ύπάρχουν νόμοι » είναι νόμος πού προϋποτίθεται από κάθε σύνολο νόμων και πού δέν μπορεί νά είναι νόμος, παρά εάν και μόνο εάν ύπάρχουν νόμοι. Ή ακόμα, τό « οφείλουμε ύπακοή στον νόμο » είναι ό πρώτος νόμος, χωρίς τόν όποιο δέν ύπάρχει νόμος - και πούδέν είναι νόμος, διότι είναι κενός, αν δέν ύπάρχουν νόμοι.

Μέ άνάλογο και πολύ πιό σύνθετο τρόπο τίθεται τό ζήτημα τής σχέσης τής κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης του χρόνου και τής φυσικής χρονικότητας. Διότι, « πριν » νά είναι ρητή θέσμηση του χρόνου - θίση σημαδιών* και μέτρων, σύσταση ενός ταυτιστικού χρόνου βυθισμένου σ' ένα μάγμα φαντασιακών σημασιών, πού είναι τό ίδιο θεσμισμένο ως χρόνος φαντασιακός - ή κοινωνία είναι ή ίδια θέσμηση μιάς « ύπόρρητης » χρονικότητας, τήν όποία κάνει νά είναι όντας ή ίδια και ή όποια, όντας, τήν κάνει νά είναι. Καί αυτή ή θέσμηση είναι άδύνατη, και τυπικά και ουσιαστικά, χωρίς μιά ρητή θέσμηση του χρόνου. Ή κοινωνία, και κάθε κοινωνία, είναι « κατά πρώτο λόγο » θέσμηση μιάς ύπόρρητης χρονικότητας· είναι « κατά πρώτο λόγο » ως αυτο-άλλοίωση και ως ειδικός τρόπος αυτής τής αυτο-άλλοίωσης. Δέν λέμε ότι κάθε κοινωνία έχει τόν δικό της τρόπο νά ζει τόν χρόνο, αλλά ότι κάθε κοινωνία είναι επίσης ένας τρόπος πού κάνει τόν χρόνο και πού τόν κάνει νά είναι - κι αυτό σημαίνει: ένας τρόπος πού κάνει τόν έαυτό της νά είναι ως κοινωνία. Καί αυτή ή δημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού χρόνου, πού είναι επίσης ή αυτοδημιουργία τής κοινωνίας τής ίδιας ως χρονικότητας, δέν

μπορεί να αναχθεί στη ρητή θέσμιση του κοινωνικο-ιστορικού χρόνου, αν και είναι αδύνατη χωρίς αυτή. Το κοινωνικο-ιστορικό, είναι αυτή ή χρονικότητα, κάθε φορά ειδική, θεσμισμένη ως συνολικός θεσμός της κοινωνίας, που δεν εκφράζεται ρητά ως τέτοιος. Ο χρόνος, τον οποίο κάθε κοινωνία κάνει να είναι και ο οποίος την κάνει να είναι, είναι ο δικός της τρόπος ιστορικής χρονικότητας που εκτυλίσσει υπάρχοντας και διά του οποίου εκτυλίσσεται ως ιστορική κοινωνία, χωρίς κατ' ανάγκην να τον γνωρίζει ή να τον παριστάνει στον εαυτό της ως τέτοιο. Δεν θά ήταν καν επαρκές να πούμε ότι η περιγραφή ή η ανάλυση μιας κοινωνίας είναι άξεχωριστη από την περιγραφή της χρονικότητάς της· ή περιγραφή και η ανάλυση μιας κοινωνίας είναι πρόδηλα περιγραφή και ανάλυση των θεσμών της· και από αυτούς, ο πρώτος είναι εκείνος που τη θεσμίζει ως είναι, ως ούσα-κοινωνία και ως *τή συγκεκριμένη* κοινωνία, δηλαδή ή θέσμισή της ως ιδιαίτερης χρονικότητας.

Μπορούμε να φωτίσουμε αυτό που λέμε υπενθυμίζοντας με συντομία δυό παραδείγματα λίγο πολύ γνώριμα.

Τί είναι καπιταλισμός; Ένα πλήθος αναρίθμητο πραγμάτων, γεγονότων, συμβάντων, πράξεων, ιδεών, παραστάσεων, μηχανών, θεσμών, σημασιών, αποτελεσμάτων – που μπορούμε καλώς ή κακώς να αναγάγουμε σε μερικούς πυρηνικούς ή σπερματικούς θεσμούς και σημασίες. Άλλ' αυτοί οι θεσμοί και αυτές οι σημασίες είναι, θά ήταν, πραγματικά αδύνατες έξω από την πραγματική χρονικότητα που εγκαθιδρύει ο καπιταλισμός, έξω από αυτό τον ιδιαίτερο τρόπο αυτο-άλλοίωσης της κοινωνίας που εισβάλλει μαζί με τον καπιταλισμό, μέσα και χάρη σ' αυτόν, και που τελικά, με μιά έννοια, είναι ο καπιταλισμός. Μπορούμε να πούμε πως ο καπιταλισμός κάνει να είναι αυτή την πραγματική ιστορική χρονικότητα, αλλά επίσης ότι ο καπιταλισμός δεν μπορεί να είναι παρά *μέσα και χάρη σ' αυτή* και ως μιά τέτοια πραγματική χρονικότητα. Αυτή ή χρονικότητα *δεν είναι ρητά* θεσμισμένη ως τέτοια και ούτε καν νοείται ή παριστάνεται (έκτός, ίσως, με όχι συνειδητό τρόπο). Διότι ή ρητή θέσμιση του χρόνου μέσα στον καπιταλισμό, ως χρόνου ταυτιστικού ή χρόνου επισήμανσης, είναι θεσμός μιας ομογενώς μετρήσιμης ροής, ομοιόμορφης και τελείως αριθμητικοποιημένης· και, ως χρόνος φαντασιακός ή χρόνος της σημασίας, ο χαρακτηριστικός καπιταλιστικός χρόνος είναι ένας « άπειρος » χρόνος που παριστάνεται σαν χρόνος προόδου άορίστου, άπεριόριστης ανάπτυξης, συσώρευσης, έξορθολογισμού, κατάκτησης της φύσης, όλο και πιο στενής προσέγγισης προς μιά όλική ακριβή γνώση, πραγμάτωσης ενός φαντάσματος παντοδυναμίας. Ότι αυτά δεν είναι μάταια λόγια, ότι αυτές οι φαντασιακές σημασίες είναι πιο « αντικειμενικά πραγματικές » από κάθε αντικειμενικά πραγματικό, ή σημερινή κατάσταση του πλανήτη τό δείχνει καθαρά. Η καπιταλιστική κοινωνία υπάρχει μέσα και χάρη στη ρητή αυτή θέσμιση του ταυ-

τιστικού και φαντασιακού της χρόνου, που άλλωστε είναι προφανώς αδιάσπαστοι μεταξύ τους. Δεν είναι όμως αυτή ή πραγματική χρονικότητα του καπιταλισμού, *αυτό που ο καπιταλισμός κάνει να είναι* ως χρονικότητα, μέσω του οποίου είναι αυτό που είναι. Κι αυτή ή πραγματική χρονικότητα δεν είναι « απλή » ή « ομογενής ». Σέ μιά στιβάδα της πραγματικότητάς του ο καπιταλιστικός χρόνος είναι ο χρόνος της ακατάπαυσης ρήξης, των επαναλαμβανόμενων καταστροφών, των επαναστάσεων, ενός διαρκούς ξεριζώματος αυτού που ήδη υπάρχει, που θαυμάσια αντιλήφθηκε και περιέγραψε ο Μάρξ ως τέτοιο και στην αντίθεσή του με τον χρόνο των παραδοσιακών κοινωνιών. Σέ μιά άλλη στιβάδα της πραγματικότητάς του, ο καπιταλιστικός χρόνος είναι χρόνος της σώρευσης, της καθολικής εϋθυγράμμισης, της χώνευσης-άφομοίωσης, της στατικοποίησης του δυναμικού, της πραγματικής κατάργησης της ετερότητας, της ακινησίας στη διηνεκή « αλλαγή », του καινούργιου σαν παράδοσης, της αντιστροφής του « ακόμα περισσότερο » στο « είναι πάλι τό ίδιο », της καταστροφής της σημασίας, της αδυναμίας στην καρδιά της δύναμης, μιας δύναμης που αδειάζει όσο επεκτείνεται. Κι αυτές επίσης οι δυό στιβάδες είναι αδιάσπαστες, είναι ή μιά μέσα στην άλλη και διά της άλλης, και ακριβώς μέσα και χάρη σ' αυτή την ανάμειξη* και τον ανταγωνισμό τους ο καπιταλισμός είναι καπιταλισμός³⁹. Άς σημειώσουμε την ετερότητα που χωρίζει αυτή την πραγματική χρονικότητα του καπιταλισμού από εκείνη των περισσότερων αρχαϊκών κοινωνιών. Κατ' αρχάς, μέσα στη ρητή θέσμιση του χρόνου που κάνουν αυτές οι κοινωνίες, ή σχέση μεταξύ του ταυτιστικού χρόνου (χρόνος επισήμανσης, ημερολογιακός χρόνος) και του χρόνου της σημασίας (φαντασιακός χρόνος) δεν είναι ή ίδια, ή σύνδεσή τους είναι πιο βαθιά (τά σημάδια έχουν μιά σημασία και υπάρχουν σέ συνάρτηση με μιά σημασία· οι εποχές δεν είναι απλώς « λειτουργικές » εποχές κ.λπ.). Έπειτα, ή σχέση ανάμεσα στον ρητά θεσμισμένο χρόνο και την πραγματική χρονικότητα της κοινωνίας είναι άλλη ή τουλάχιστον μάς φαίνεται άλλη· δεν διαπιστώνουμε μεταξύ τους την ίδια σχέση*, τον ίδιο βαθμό και τον ίδιο τύπο σχέσης. Η ρητή θέσμιση του χρόνου σέ μιά αρχαϊκή κοινωνία δεν είναι στην πραγματικότητα, ή δεν είναι ουσιαστικά, θέσμιση μιας ομογενούς ροής που μέσα της κάτι αναπτύσσεται χωρίς τέλος (όπως είναι στον καπιταλισμό), αλλά πολύ περισσότερο ή θέσμιση ενός κύκλου επαναλήψεων που ρυθμίζεται με την παλινόδευση φυσικών συμβάντων μεστών από φαντασιακές σημασίες ή σημαντικών τελετουργιών. Έτσι, είναι

³⁹ Είναι πρόδηλο ότι ο πραγματικός χρόνος του καπιταλισμού δεν είναι κι ο ίδιος « καθαρός »· για πολύ χρόνο, υπερτίθεται στην πραγματική χρονικότητα των προηγούμενων κοινωνικών σχηματισμών και στρωμάτων που επιδιώνουν υπό τον καπιταλισμό, ή δίπλα σ' αυτόν, και συνυπάρχει μαζί της, χωρίς να κατορθώνει να τη συντρίψει.

πολύ περισσότερο κοντά στην πραγματική χρονικότητα αυτής της κοινωνίας, όπως μπορούμε να την καταλάβουμε και την όποια μπορούμε να τη συγκρίνουμε με κανονικούς σφυγμούς – έφ’ όσον έξωτερικά « τυχήματα » δέν έρχονται να ανακόψουν ή μεταβάλουν την πορεία της – πίσω από τούς όποιους ή αυτοαλλοίωση της συνεχίζεται σιωπηλά, όπως κάθε νύχτα ο άληθής ουράνιος πόλος μετατοπίζεται άνεπαίσθητα.

Νά, δεύτερο παράδειγμα, πώς ο Θουκυδίδης περιγράφει μέ τό στόμα τών Κορινθίων άπεσταλμένων στή Σπάρτη, μερικές πλευρές της πραγματικής χρονικότητας της Σπάρτης και της Αθήνας στή αντίθεσή τους:

«Οί μὲν γε (sc. οί Αθηναίοι) νεωτεροποιοί και έπινοήσαι όξεις και έπιτελέσαι έργω ό άν γνώσιν, ύμεις δέ (sc. οί Λακεδαιμόνιοι) τά ύπάρχοντά τε σφύζειν και έπιγνώσαι μηδέν και έργω ούδέν ταναγκαία έξικέσθαι. Αύθις δέ οί μὲν και παρὰ δύναμιν τολμηταί και παρὰ γνώμην κινδυνευταί και έν τοίς δεινοίς εύέλπιδες· τό δέ ύμέτερον της τε δυνάμεως ένδεά προΰξει της τε γνώμης μηδέν τοίς θεδαίοις πιστεΰσαι τών τε δεινών μηδέποτε οίεσθαι άπολυθήσεσθαι. Και μήν και άοκνοι προς ύμās μελλήτας και άποδημηταί προς ένδημοτάτους· οίονται γάρ οί μὲν τή άπουσία άν τι κτάσθαι, ύμεις δέ τώ έπελθειν και τά έτοιμα άν θλάσαι. Κρατούντες τε τών έχθρών επί πλείστον έξέρχονται και νικώμενοι επ' έλάχιστον άνανίπτουσιν (...). Και ά μὲν άν έπινοήσαντες μη έπεξέλθωσιν, οίκειών στέρεσθαι ήγοΰνται, ά δ' άν έπελθόντες κτήσωνται, όλίγα προς τά μέλλοντα τυχείν πράξαντες, ήν δ' άρα του και πείρω σφαλώσιν, άντελπίσαντες άλλα έπλήρωσαν την χρεία· μόνοι γάρ έχουσι τε όμοίως και έλπίζουσιν ά άν έπινοήσωσι δια τό τυχείαν την έπιχείρησιν ποιείσθαι ών άν γνώσιν. Και ταύτα μετά πόνων πάντα και κινδύνων δι' όλον του αίώνος μοχθοΰσι, και άπολαύουσιν έλάχιστα τών ύπαρχόντων δια τό άει κτάσθαι και μήτε φορτήν άλλο τι ήγεισθαι ή τό τά δέοντα προΰξει ξυμφοράν τε ούχ ήσσον ήσυχίαν άπράγμονα ή άσχολίαν έπίπονον. "Ωστε εί τις αύτούς ξυνελών φαίη πεφνέναι επί τώ μήτε αύτούς έχειν ήσυχίαν μήτε τούς άλλους ανθρώπους έάν, όρθώς άν είποι.»⁴⁰

⁴⁰ Θουκυδίδης, Ι, 70, 2-9.

Αυτοί είναι καινοτόμοι και όξεις στή έπινοήση και Ικανότατοι στή εκτέλεση αύτών που θά άποφασίσουν, ενώ έσεις άρκεισθε στή διατήρηση τών κεκτημένων και τίποτα δέν έπινοείτε και δέν φέρνετε εις πέρας ούτε τά αναγκαία. Έξ άλλου, αυτοί αποτολμοΰν χωρίς να μετροΰν τίς δυνάμεις τους, διακινδυνεύουν χωρίς να τούς σταματοΰν οί ύποδείξεις της λογικής και μέσα στα δεινά διατηροΰν την έλπίδα. Ένώ έσεις κάνετε λιγότερα άπ' όσα μπορείτε και δυσιπιστείτε και προς εκείνα που κρίνετε θεβαία και πιστεύετε ότι ποτέ δέν θά λιτρωθείτε από τά δεινά σας. Και είναι άκαταπόνητοι, ενώ έσεις διστακτικοί, και ξηνητεύονται εύκολα, ενώ έσεις ριζώνετε στον τόπο σας· γιατί εκείνοι πιστεύουν ότι μέ την άπουσία τους θά κερδίσουν κάτι, ενώ έσεις πώς φεύγοντας θά θέσετε σε κίνδυνο κι αυτά που έχετε. Κι όταν νικούν τούς έχθρούς τους, εκμεταλλεύονται τή νίκη όσο τό δυνατό περισσότερο, και νικημένοι έλάχιστα υποχωροΰν. (...) Και άν δέν κατα-

θά μπορούσαμε να σχολιάσουμε αυτό τό άπόσπασμα δια μακρών. Άς σημειώσουμε άπλώς ότι έμφανίζεται έδω καθαρά ή πραγματική χρονικότητα μιας κοινωνίας ως ο τρόπος της του πράττειν, ότι αυτός ο τρόπος φαίνεται έδω στή βαθιά του σχέση μέ τή σημασία του παρελθόντος και του μέλλοντος, που είναι άξεχώριστη μέ τή σειρά της από τή σημασία της « άντικειμενικής πραγματικότητας » (ό,τι είναι ήδη, ή είναι κεκτημένο, δέν είναι τίποτα ως προς αυτό που μέλλει να ύπάρξει ή ν' άποκτηθεί) ή, πράγμα που είναι τό ίδιο, στή σχέση του μέ τίς έσχατες θεμελιώσεις αυτού που αξίζει/ισχύει και αυτού που δέν αξίζει/ισχύει· και ότι, για να είναι έτσι τά πράγματα, δέν έχουν καθόλου άνάγκη οί Αθηναίοι να τροποποιήσουν στο έλάχιστο τον ρητό τους θεσμό του χρόνου, τόσο ταυτιστικό όσο και φαντασιακό, που τούς είναι, εκτός από λεπτομέρειες, κοινός μέ τούς άλλους Έλληνες. Για να είναι έτσι, πρέπει και άρκει να κάνουν ό,τι κάνουν, να θεσμίζονται ως Αθηναίοι του ε' αίώνος, κάνοντας να ύπάρχει αυτός ο τρόπος του πράττειν, τρόπος του είναι μιας πόλεως, που τείνουν άλλωστε να επιβάλουν σε όλους, μήν αφήνοντας κανέναν ήσυχο, υποχρεώνοντας τούς άλλους να κάνουν όπως αυτοί έναντίον τους ή να εξαφανισθοΰν. Και αυτό επίσης είναι ένα από τά μεγάλα θέματα που διακυβεΰονται μέ τον Πελοποννησιακό πόλεμο, από τον όποιο ή Αθήνα θά βγει ήττημένη αλλά ή άθηναϊκή χρονικότητα νικήτρια για άριθμό αίώνων – και ίσως έως σήμερα.

Ταυτιστικός και φαντασιακός χρόνος

Άν θεωρήσουμε τώρα τον χρόνο που ρητά θεσμίζει ή κάθε κοινωνία, άμέσως επιβάλλεται ή διάκριση άνάμεσα σε δύο διαφορετικές και υποχρεωτικές διαστάσεις αυτής της θεσμίσης, την ταυτιστική και την καθαρά φαντασιακή. Ό ως ταυτιστικός θεσμισμένος χρόνος είναι ο χρόνος ως χρόνος έπισήμανσης ή χρόνος-σημάδι και χρόνος τών σημαδιών. Ό ως φαντασιακός (κοινωνικά φαντασιακός, έννοείται) θεσμισμένος χρό-

φέρουν να εφαρμόσουν αυτό που έπινοήσαν, θεωροΰν ότι στερήθηκαν κάτι που ήδη τούς άνηκε, αυτά όμως που μέ τή δραστηριότητά τους άποκτήσουν, τά θεωροΰν λίγα, σχετικά μέ αυτά που τούς μέλλεται να πετύχουν, και, άν πάλι δοκιμάσουν κάτι και άποτύχουν, τό αναπληρώνουν άμέσως μέ νέες έλπίδες. Γιατί, μόνο γι' αυτούς, τό να έχουν κάτι και τό να περιμένουν ν' άποκτήσουν αυτό που έδωσαν στο νου τους, είναι ένα και τό αυτό, επειδή γρήγορα επιχειροΰν να εφαρμόσουν όσα σκεφθοΰν. Και για όλα αυτά μοχθοΰν μέ δάσανα και κινδύνους όλη τους τή ζωή και χαίρονται έλάχιστα άπ' όσα έχουν, αφού πάντοτε άποκτούν άλλα, μη νομίζοντας γιορτή άλλη από την εκτέλεση τών δεόντων, γιατί την ήσυχία της άπραξίας τή θεωροΰν μεγαλύτερη συμφορά από την έπίπονη άσχολία. "Ωστε, άν μ' ένα λόγο έλεγε κανείς γι' αυτούς ότι ή φύση τους είναι να μην έχουν ούτε οί ίδιοι ήσυχία ούτε τούς άλλους ν' αφήνουν ήσυχους, θά έλεγε την άλήθεια.

νος, είναι ο χρόνος της σημασίας ή σημασιακός (διάκριση που δεν συνεπάγεται καθόλου ένα διαχωρισμό αυτού που διακρίνουμε).

Ο χρόνος ο θεσμοσμένος ως ταυτιστικός, ή χρόνος της επισήμανσης, είναι ο σχετικός με τη μέτρηση του χρόνου ή με την επιβολή στον χρόνο ενός μέτρου, και ως τέτοιος είναι τετμημένος σε « ίδια » ή ιδεατώς (αλλά και αδυνατώς) « συναρμόσιμα » μέρη· είναι ο ημερολογιακός χρόνος, με τις « αριθμητικές » του διαιρέσεις, που τις περισσότερες φορές ερείδονται στα περιοδικά φαινόμενα της φυσικής στιβάδας (ήμέρα, σεληνιακός μήνας, εποχές, έτος) κι αργότερα εκλεπτύνονται σε συνάρτηση με μία λογικο-επιστημονική επεξεργασία, πάντοτε όμως σε αναφορά με φαινόμενα σχετικά με τον χώρο. Κι αυτή όμως η έρεση πάνω στη φυσική στιβάδα δεν είναι απολύτως καθοριστική, ήδη για γνωστούς « φυσικούς » λόγους, δηλαδή ότι οι μεγάλες φυσικές περιοδικότητες δεν έχουν μεταξύ τους απλές αριθμητικές σχέσεις (δεν υπάρχει ακέραιος αριθμός ημερών ή σεληνιακών μηνών στο ήλιακό ή αστρικό έτος, αυτά τα δύο έτη δεν συμπίπτουν αυστηρά κ.λπ.). 'Αλλ' επίσης για λόγους που σχετίζονται αποκλειστικά και μόνο με τη θεωρούμενη κοινωνία. Οι εκπληκτικές αστρονομικές γνώσεις των Μάγια, για παράδειγμα, (που τους επέτρεπαν, όπως φαίνεται, να προβλέπουν κάθε φορά την άνατολή της 'Αφροδίτης με λάθος μίας ημέρας σε έξι χιλιάδες χρόνια) δεν τους εμπόδιζε παράλληλα να χρησιμοποιούν τελετουργικά έτη 260 ημερών. 'Επίσης, το μουσουλμανικό ημερολόγιο με τους σεληνιακούς του μήνες και τα « βραχέα » του έτη σε σχέση με τα ήλιακά δεν επωφελήθηκε από αυτό που ήταν κεκτημένη γνώση στην πολιτιστική περιοχή και την εποχή που θεοπίστηκε.

Ο χρόνος, ο θεσμοσμένος ως χρόνος της σημασίας, σημασιακός ή φαντασιακός (κοινωνικός) χρόνος, διατηρεί με τον ταυτιστικό χρόνο τη σχέση της αμοιβαίας σύμφυσης* ή της κυκλικής συνεπαγωγής που υπάρχει πάντοτε ανάμεσα στις δύο διαστάσεις κάθε κοινωνικού θεσμού: τη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση και τη διάσταση της σημασίας. Ο ταυτιστικός χρόνος δεν είναι « χρόνος », παρά γιατί αναφέρεται στον φαντασιακό χρόνο που του προσδίδει τη σημασία του ως « χρόνου »· και ο φαντασιακός χρόνος θά ήταν ακαθόριστος, μη έπισημάνσιμος, ασύλληπτος – δεν θά ήταν τίποτα έξω απ' τον ταυτιστικό χρόνο. 'Ετσι, π.χ., οι άρθρώσεις του φαντασιακού χρόνου φοδράρουν ή παχύνουν τα αριθμητικά σημάδια του ημερολογιακού χρόνου. Αυτό που έτσι συμβαίνει δεν είναι απλό επαναλαμβανόμενο συμβάν αλλά ουσιώδης εκδήλωση της τάξεως του κόσμου, όπως αυτός θεσμίζεται από τη συγκεκριμένη κοινωνία, των δυνάμεων που τον έμψυχώνουν, των προνομιούχων στιγμών της κοινωνικής δραστηριότητας – είτε αυτή αφορά στην εργασία, τις ιεροτελεστίες, τις γιορτές, την πολιτική. 'Ετσι είναι προφανώς προκειμένου για τις κύριες στιγμές του ημερήσιου κύκλου (αύγη, σούρουπο,

μεσημέρι, μεσάνυχτα), για τις εποχές και συχνά για τα ίδια τα χρόνια που τοποθετούνται υπό τό ζώδιο μίας τάδε ιδιαίτερης σημασίας. Είναι περιττό να υπενθυμίσουμε πως η αρχή της άνοιξης ή του καλοκαιριού δεν υπήρξαν ποτέ, για καμιά κοινωνία πριν από τη σύγχρονη εποχή, αλλά σημάδια στο ξετύλιγμα της χρονιάς, ούτε καν λειτουργικά σήματα για τό άρχινομα μίας « παραγωγικής » δραστηριότητας, αλλά ήταν πάντοτε συνυφασμένες μ' ένα σύμπλεγμα μυθικών ή θρησκευτικών σημασιών· κι ότι ούτε και η σύγχρονη κοινωνία δεν κατάφερε να ζήσει τον χρόνο ως απλά ημερολογιακό.

Μέσα στον φαντασιακό χρόνο τίθενται επίσης από τη μιά τα όρια, από την άλλη οι περίοδοι του χρόνου. Τα όρια του χρόνου φωτίζουν τη λογική αναγκαιότητα της θέσμησης του χρόνου ως φαντασιακού. Τόσο η ιδέα μίας αρχής και ενός τέλους των χρόνων, όσο και η ιδέα της απουσίας μίας τέτοιας αρχής και ενός τέτοιου τέλους δεν έχουν κανένα περιεχόμενο ή φυσικό, λογικό, επιστημονικό ή ακόμα και φιλοσοφικό νόημα. 'Αλλά και η μιά και η άλλη πρέπει αναγκαστικά να τοποθετηθούν μέσα στην κοινωνική θέσμηση του κόσμου· αυτός ο χρόνος, « μέσα » στον οποίο ζει ή κοινωνία, πρέπει να είναι είτε αιωρούμενος μεταξύ μίας αρχής κι ενός τέλους είτε « άπειρος ». Και στη μιά περίπτωση όπως και στην άλλη, η θέση είναι αναγκαστικά και καθαρά φαντασιακή, στερείται κάθε ερείσματος, φυσικού ή λογικού. 'Ετσι υπάρχει « ήμερομηνία » της δημιουργίας του κόσμου ή απλώς « στιγμή » μίας δημιουργίας του κόσμου ή κύκλοι που επαναλαμβάνονται, « τέλος » του κόσμου που αναμένεται και απαιτεί προπαρασκευή ή « ακαθόριστο μέλλον » κ.λπ. 'Όσο για τη διαίρεση του χρόνου σε περιόδους, δεν είναι προφανώς τίποτε άλλο παρά μέρος του μάγματος των φαντασιακών σημασιών της θεωρούμενης κοινωνίας : χρονολογία των χριστιανών ή των μουσουλμάνων, « εποχές » (χρυσή, άργυρή, χάλκινη κ.λπ.), « αιώνες », μεγάλοι κύκλοι των Μάγια κ.λπ. Αυτή η διαίρεση σε περιόδους μπορεί να παίξει ένα ουσιώδη ρόλο μέσα στη φαντασιακή θέσμηση του κόσμου για τη θεωρούμενη κοινωνία. 'Ετσι υπάρχει, για τους χριστιανούς, απόλυτη ποιοτική διαφορά μεταξύ του χρόνου της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, ή 'Ενσάρκωση θέτει μιά ουσιώδη διχοτομία της ιστορίας του κόσμου ανάμεσα στα όρια της Δημιουργίας και της Παρουσίας, ή αιώνια μοίρα ενός ανθρώπου θά είναι ριζικά διαφορετική, ανάλογα με τό αν έζησε πριν ή μετά την 'Ενσάρκωση, χωρίς να φταίει σε τίποτα γι' αυτό.

Τέλος, υπάρχει για κάθε κοινωνία αυτό που μπορούμε να καλέσουμε ποιότητα του χρόνου ως τέτοιου, αυτό που ο χρόνος « έγκυμονεί », « παρασκευάζει » ή « κυοφορεί » : χρόνος της 'Εξορίας για τους 'Εβραίους της Διασποράς, χρόνος δοκιμασίας και έλπίδας για τους χριστιανούς, χρόνος « προόδου » για τους δυτικούς. Ποιότητα συσχετική με τό μάγμα των θεσμοσμένων φαντασιακών σημασιών, που μπορεί να φα-

νει σαν « παράγωγη » του, αλλά πού θά ήταν ακριβέστερο νά ποῦμε, ἔστω καί καταχρηστικά, ὅτι εἶναι τό οὐσιώδες « αἶσθημα* » τῆς θεωρούμενης κοινωνίας. Αὐτή ἡ ποιότητα τοῦ χρόνου ὡς τέτοιου δείχνει πῶς ὁ θεσμισμένος χρόνος δέν μπορεί ποτέ νά ἀναχθεῖ στήν ἀπλῶς ταυτιστική, ἡμερολογιακή καί μετρήσιμη ὄψη του. Ἄκόμα καί στίς δυτικές κοινωνίες τοῦ σύγχρονου καπιταλισμοῦ, ὅπου ἡ ἀπόπειρα αὐτῆς τῆς ἀναγωγῆς ὠθήθηκε στό ἔπακρο, ὄχι μόνο ἐπιδιῶνει, καί μάλιστα μαζικά, μιᾶ ποιότητα τῆς χρονικῆς ροῆς ὡς ροῆς (χρόνος τῆς « προόδου », τῆς « συσσώρευσης » κλπ.)· ἀλλά αὐτή ἡ ἴδια ἡ ἀναγωγή, τοῦ χρόνου σέ χρόνο ἀπλῶς καί μόνο μετρήσιμο, δέν εἶναι παρά μιᾶ μεταξύ τῶν ἄλλων ἐκδήλωση τοῦ φαντασιακοῦ αὐτῆς τῆς κοινωνίας καί ἐργαλεῖο τῆς « ὑλοποίησής » του. Πρέπει ὁ χρόνος νά μὴν εἶναι παρά αὐτό καί μόνο, καθαρῶ, ὁμογενές, οὐδέτερο μέσο, ἢ ἡ παράμετρος τ μιᾶς οἰκονομολογίας ἐκθετικῶν συναρτήσεων, γιά νά ὑπάρχει, ὅπως λένε οἱ οἰκονομολόγοι, ἓνα « ἐπιτόκιο πού ἐπιτρέπει τήν ἀναγωγή τοῦ μέλλοντος στό παρόν », ὥστε ὅλα νά ἐμφανίζονται μετρήσιμα καί ὑπολογίσιμα, γιά νά μπορεί ἡ κεντρική φαντασιακή σημασία αὐτῆς τῆς κοινωνίας: ὁ ψευδο-« ἐξορθολογισμός », νά φαίνεται ὅτι κατέχει ἓνα ἐλάχιστο συνοχῆς σύμφωνα μέ τίς δικές του νόρμες. Αὐτό τό παράδειγμα ἀπλῶς φωτίζει, γιά τήν περίπτωση τοῦ χρόνου, μιᾶ καθολική ἀρχή: ἓνας χρόνος θεσμισμένος ὡς καθαρῶ ταυτιστικός εἶναι ἀδύνατος, διότι ἓνας κόσμος θεσμισμένος ὡς καθαρῶ ταυτιστικός εἶναι ἀδύνατος, διότι ὁ χωρισμός τῆς συνολιστικῆς ὀργάνωσης τοῦ κοινωνικοῦ κόσμου καί τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν εἶναι ἀδύνατος.

Ὅ,τι εἶπαμε πῶς πάνω ἀναφέρεται ἐν πρώτοις, καί ρητά, στόν χρόνο τοῦ κοινωνικοῦ παριστάνειν – τοῦ ὁποῦ ὁ χρόνος πού παριστάνεται ὡς τέτοιος δέν εἶναι παρά ὄψη ἢ στιγμή. Εἶναι ὁ χρόνος πού πρέπει νά θεσμισθεῖ (ὡς ταυτιστικός καί φαντασιακός συνάμα), γιά νά εἶναι δυνατό τό κοινωνικό παριστάνειν, ὁ χρόνος μέσα καί χάρη στόν ὁποῖο ὑπάρχει αὐτό τό παριστάνειν καί πού μέ τή σειρά του τόν κάνει νά ὑπάρχει. Ἄλλά αὐτός ὁ χρόνος εἶναι ἀξεχώριστος ἀπό τόν χρόνο τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν: χρόνος πού πρέπει νά θεσμισθεῖ, ὥστε τό κοινωνικό πράττειν νά εἶναι δυνατό, ὁ χρόνος μέσα καί χάρη στόν ὁποῖο ὑπάρχει αὐτό τό πράττειν, ὁ χρόνος, τέλος, πού αὐτό τό πράττειν τόν κάνει νά ὑπάρχει. Αὐτός ὁ χρόνος στηρίζεται στά ἡμερολογιακά σημάδια τοῦ ταυτιστικοῦ χρόνου, ἀλλά μπορούμε ἐπίσης νά ποῦμε ὅτι αὐτά τά σημάδια ἔχουν πρωταρχικά καί οὐσιαστικά τεθεῖ, διότι ἐπιτρέπουν τήν ἐνοργάνωση τοῦ πράττειν – τό τεύχειν.

Κι ἐδῶ πάλι ὑπάρχει δέβια φυσικό ἔρεισμα, προφανές στήν περίπτωση τῶν ἐργασιῶν πού ἔχουν νά κάνουν ἄμεσα μέ τή φύση ἢ στόν

πόλεμο. Αὐτό τό ἔρεισμα, ἀφοῦ τοποθετήσῃ μέ φροντίδα ὅλα τά ἡμερολογιακά σημάδια πού διαθέτει, ὁ ἱστορικός τό ἐκθέτει ἀνάγλυφα: « Τέσσαρα μὲν γάρ καί δέκα ἔτη ἐνέμειναν αἱ τριακοντούτεις σπονδαὶ αἱ ἐγένοντο μετὰ Εὐβοίας ἄλωσιν· τῷ δὲ πέμπτῳ καὶ δεκάτῳ ἔτει, ἐπὶ Χρυσίδος ἐν Ἄργει τότε πενήτηντα δυοῖν δέοντα ἔτη ἱερωμένης καὶ Αἰνησίου ἐφόρον ἐν Σπάρτῃ καὶ Πυθοδώρου ἐτι τέσσαρας μῆνας ἄρχοντος Ἀθηναίων, μετὰ τὴν ἐν Ποτειδαίᾳ μάχην μηνὶ ἕκτῳ καὶ ἅμα ἤρι ἀρχομένῳ Θηβαίων ἄνδρες ὀλίγῳ πλείους τριακοσίων (...) ἐσῆλθον περὶ πρῶτον ὕπνον ξὺν ὄπλοις ἐς Πλάταιαν τῆς Βοιωτίας, οὓσαν Ἀθηναίων ξυμμαχίδα». ⁴¹

Ἡ ἔρεση στή φύση φαίνεται ὡς μιᾶ δύναμις ἐπιταγή, συνάθροιση συνθηκῶν γιά τό πράττειν, εὐνοϊκῶν ἢ δυσμενῶν· ἀλλά δέν εἶναι καί δέν γίνεται ἔρεση παρά συσχετικά μέ τό πράττειν καί μέ συγκεκριμένο πράττειν. Κι ἐδῶ πάλι βλέπουμε τήν ἀδυναμία ἀναγωγῆς τοῦ χρόνου σέ χρόνο ἀπλῶς ἡμερολογιακό, ἐφόσον, ἔστω κι ἂν ἐρείδεται στή φύση, ὁ χρόνος τοῦ πράττειν παρουσιάζεται, καί εἶναι, ὡς ἐσωτερικά διαφοροποιημένος, ὀργανωμένος, ἀνομοιογενής, ἀδιαχώριστος ἀπὸ αὐτό πού συμβαίνει μέσα του. « Καιρὸς τοῦ τεκεῖν καὶ καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν, (...), καιρὸς τοῦ ἀποκτεῖναι καὶ καιρὸς τοῦ ἰάσασθαι... » ⁴². Ὅμως αὐτή ἡ ἔρεση στή φύση ὄχι μόνο δέν ἐξαντλεῖ τόν χρόνο τοῦ πράττειν (ὁ χρόνος τῆς σποράς καί ὁ χρόνος τοῦ θερισμοῦ « εἶναι αὐτονόητοι », ἀλλ' ὄχι οἱ αἰσίες καί ἀποφράδες μέρες ἢ ἔτη), ἀλλά ὁ χρόνος τοῦ πράττειν δέν θά ἦταν χρόνος τοῦ πράττειν, καί μάλιστα δέν θά ἦταν κἂν χρόνος, ἂν δέν ἐμπεριεῖχε τήν κρίσιμη στιγμή, τὴ μοναδικότητα*, πού δέν εἶναι μοναδικότητα « ἀντικειμενικά » καί δέν θά γίνει τέτοια παρά μέ τό κατάλληλο πράττειν καί γι' αὐτό, πού οὔτε ἡ ἐμφάνισή της ὡς τέτοιας οὔτε ἡ ἡμερολογιακή στιγμή κατὰ τὴν ὁποία πραγματώνεται ἢ παρουσιάζεται δέν εἶναι δέβιας ἢ προβλεπτής (εἴτε πρόκειται γιά τό πρωτόγονο κινήγι ἢ γιά τὴ στιγμή τῆς ἐρμηνείας σέ μιᾶ ψυχανάλυση) – ἂν, μέ λίγα λόγια, δέν ἐνέκλειε αὐτό πού τά ἱπποκρατικά κείμενα καλοῦν καιρὸν (κατάλληλη στιγμή καί κρίσιμο χρονικό διάστημα, εὐκαιρία ἀπόφασης) καί ἀπὸ τό ὁποῖο ὀρίζουν τόν χρόνο: χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρὸς, καιρὸς δ' ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς. Ὅρισμός δέβιας πολὺ πῶς οὐσιαστικός ἀπὸ ἐκείνον πού βλέπει μέσα στόν χρόνο ἀπλῶς μιᾶ ἀπέραντη ἄθροιση στιγμικῶν « παρόντων » πού θά ἦταν ὅλα τά ἴδια: δέν ὑπάρχει χρόνος, λένε τά ἱπποκρατικά κείμενα, παρά ὡς αὐτό πού μέσα του ὑπάρχει ἀφορμὴ καί εὐκαιρία γιά δράση.

Ὁ χρόνος λοιπὸν τοῦ πράττειν πρέπει νά θεσμισθεῖ ἔτσι πού νά περιέχει ἐπίσης μὴ ἐκ τῶν προτέρων καθορίσιμες μοναδικότητες, ὡς δυνατό-

⁴¹ Θουκυδίδης, II, 2.

⁴² Ἐκκλησιαστής, 3, 1-8.

τητα της εμφάνισης του ανώμαλου, του τυχήματος, του συμβάντος, της διάρρηξης της επανάληψης. Πρέπει, στη θέσμισή του, να διαφυλάξει τη δυνατότητα της ανάδυσης της ετερότητας ή να της κάνει τόπο, και αυτό έγγενως (και όχι ως δυνατότητα του θαύματος ή της μαγικής πράξης). Έξ αιτίας αυτού του χαρακτήρα του, ο χρόνος του πράττειν είναι υποχρεωτικά πολύ πιο κοντά στην αληθινή χρονικότητα από ό,τι είναι, και μπορεί να είναι, ο χρόνος του κοινωνικού παριστάνειν.

Πράγματι, η κοινωνική θέσμιση του φαντασιακού χρόνου ως χρόνου του κοινωνικού παριστάνειν τείνει πάντα να γίνει επικάλυψη και απόκρυψη, εξάρτηση της χρονικότητας ως ετερότητας-αλλοίωσης. Από αυτή την άποψη, είναι απόλυτα αδιάφορο αν ο χρόνος παριστάνεται σαν κυκλικός, σαν γραμμικός και άπειρος, ή σαν αίνιγματική αυταπάτη εξαρτημένη από την υπερβατικότητα. Στην άγχώδη ερώτηση που θέτει στον εαυτό του, στη βεβαιότητα της αβεβαιότητάς του: «*Είδον σὺν τὸν περισπασμὸν, ὃν ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τοῦ ἀνθρώπου τοῦ περισπᾶσθαι ἐν αὐτῷ· σὺν τὰ πάντα ἐποίησεν καλὰ ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν, ὅπως μὴ εὕρῃ ὁ ἄνθρωπος τὸ ποίημα, ὃ ἐποίησεν ὁ θεός, ἀπ' ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους*», ὁ Ἐκκλησιαστής ἀπαντᾷ ὁ ἴδιος καταφάσκοντας τὴ μηδενικότητα τοῦ χρόνου: «*Ἔγνων ὅτι πάντα, ὅσα ἐποίησεν ὁ θεός, αὐτὰ ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα· ἐπ' αὐτῷ οὐκ ἔστιν προσθεῖναι, καὶ ἀπ' αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀφελεῖν (...), τὸ γεγόμενον ἤδη ἐστίν, καὶ ὅσα τοῦ γίνεσθαι, ἤδη γέγονεν...*»⁴³.

Ἔτσι, τὸ κάθε τί συμβαίνει σάν ὁ χρόνος τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν, οὐσιωδῶς ἀνώμαλος, ἀκανόνιστος, ἀλλοιωτικός, νά ἔπρεπε πάντοτε νά ἀπορροφᾶται φαντασιακά ἀπὸ μιά εξάρτηση τοῦ χρόνου μέσω τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς τοῦ ταυτοῦ, τῆς παράστασής του ὡς καθαρῆς φθορᾶς καὶ διαφθορᾶς, τῆς ἐπιπέδωσής του στὴν ἀδιαφορία τῆς ἀπλῶς ποσοτικῆς διαφορᾶς, τῆς ἀκύρωσής του μπρὸς στὴν Αἰωνιότητα. Τὸ κάθε τί συμβαίνει σάν τὸ πεδίο, ὅπου ἡ δημιουργικότητα τῆς κοινωνίας ἐκδηλώνεται μὲ τὸν πιὸ ἀπτό τρόπο, τὸ πεδίο ὅπου ἡ κοινωνία κάνει, κάνει νά εἶναι καί, κάνοντας νά εἶναι, κάνει νά εἶναι τὸν ἑαυτό της, νά ἔπρεπε νά ἐπικαλυφθεῖ ἀπὸ μιά φαντασιακὴ δημιουργία μὲ τέτοιο τρόπο διευθετημένη, ὥστε ἡ κοινωνία νά μπορεῖ νά συγκαλύψει ἀπὸ τὸν ἑαυτό της αὐτὸ πού ἡ ἴδια εἶναι. Τὸ κάθε τί συμβαίνει σάν ἡ κοινωνία νά ἔπρεπε νά ἀρνηθεῖ τὸν ἑαυτό της ὡς κοινωνία, νά ἀποκρύψει τὸ κοινωνικό της εἶναι ἀρνούμενη τὴ χρονικότητα πού εἶναι κατὰ πρῶτο καὶ κύριο λόγο ἡ ἴδια της ἡ χρονικότητα, ὁ χρόνος τῆς ἀλλοίωσης-ετερότητας πού ἡ ἴδια κάνει νά εἶναι καὶ πού τὴν κάνει νά εἶναι ὡς κοινωνία. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ κάθε τί συμβαίνει σάν ἡ κοινωνία νά μὴν μποροῦσε νά ἀναγνωρίσει

τὸν ἑαυτό της ὡς αὐτοδημιουργούμενο, ὡς θέσμιση τοῦ ἑαυτοῦ της, ὡς αὐτοθέσμιση.

Αὐτὴ τὴν εξάρτηση, αὐτὴ τὴν ἀπόκρυψη, μποροῦμε νά τὴν κατανοήσουμε, νά τὴν ἐρμηνεύσουμε σέ πολλὰ ἐπίπεδα καὶ μὲ πολλοὺς τρόπους, ἀντὶ νά ἀντιφάσκουν μεταξύ τους ἢ ν' ἀλληλοαποκλείονται, συγκλίνουν. Ἀντιστοιχεῖ στὶς ἀνάγκες τῆς ψυχικῆς οἰκονομίας τῶν υποκειμένων, ὡς κοινωνικῶν ἀτόμων. Μὲ τὸ νά τὰ ξεριζώνει βίαια ἀπὸ τὴ μνήρη* τους τρέλα, ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ τους παράσταση-πόθο-αἴσθημα ἀχρονικότητας, ἀνετερότητας, κι ἀργότερα παντοδυναμίας, μὲ τὸ νά τοὺς ἐπιβάλλει, θεσμίζοντας τα ὡς κοινωνικά ἄτομα, τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου, τὴ διαφορά, τὸν περιορισμό, τὸν θάνατο, ἡ κοινωνία τοὺς ἐξοικονομεῖ, μὲ τὴ μιά ἢ τὴν ἄλλη μορφή, ἕνα ἀντιστάθμισμα* μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἔσχατη εξάρτηση τοῦ χρόνου καὶ τῆς ετερότητας. Ὑποχρεώνοντας τα νά ἐνταχθοῦν θέλοντας καὶ μὴ (ἢ ἐπὶ ποινῇ ψυχώσεως) μέσα στὴ ροή τοῦ θεσμισμένου χρόνου, ἡ κοινωνία προσφέρει ταυτόχρονα στὰ υποκείμενα τὰ μέσα πού τοὺς ἐπιτρέπουν νά ἀμύνονται ἐξουδετερώνοντας τον, παριστάνοντας τον σάν νά ρέει πάντα στὶς ἴδιες ὄχθες, σάν νά παρασέρνει πάντα τὶς ἴδιες μορφές, σάν νά ἐπαναφέρει ὅ,τι ἔγινε καὶ νά προεικονίζει ὅ,τι θά γίνει. Ἐκφράζει, τὸ ἴδιο βαθιά, τὴν ἴδια τὴ λογικὴ τῆς λογικῆς, μιά οὐσιαστικὴ ἀναγκαιότητα τῆς ταυτιστικῆς-συνολιστικῆς λογικῆς, ριζωμένη στὴν ἴδια τὴν ὑπαρξη τῆς γλώσσας, τοῦ λέγειν, τοῦ αἰτήματος ἀχρονικότητας πού ἡ γλώσσα κάνει νά ὑπάρχει καὶ πού τὸ ἐνσαρκώνει. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὶς ἀναγκαιότητες αὐτὲς στὶς ἀναγκαιότητες τῆς φιλοσοφίας, τῆς ὄντολογίας, εἶναι σχεδὸν ἄμεσο. Γιὰ τὸν παλαιολιθικὸ κυνηγὸ, ἡ πρόταση «*χθὲς ὑπῆρχε μιά ἀρκούδα στὸ δάσος*» πρέπει νά ἐξακολουθεῖ νά εἶναι ἀληθινή καὶ σήμερα καὶ αὐριο ὡς ἀπόφανση γιὰ τὸ χθὲς. Γιὰ τὸν φιλόσοφο, ἡ πρόταση «*τὸ ρ εἶναι ἀληθές*» δὲν σημαίνει τίποτα, ἂν δὲν λέει ὅτι «*τὸ ρ εἶναι πάντοτε ἀληθές*», «*τὸ ρ εἶναι ἀληθές ἀνεξαρτήτως χρόνου*», «*ἡ ἀλήθεια τοῦ ρ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν χρόνο*». Καὶ τί ὑπάρχει πιὸ σπουδαῖο ἀπ' τὴν ἀλήθεια; Τί ὑπάρχει ἄλλο ἀπ' τὴν ἀλήθεια; Εἶναι σήμαινε πάντοτε ἀληθῶς εἶναι, καὶ ἀληθῶς εἶναι σήμαινε πάντοτε εἶναι. Πῶς λοιπὸν αὐτὸ πού εἶναι ἀληθινά θά μποροῦσε νά ἐξαρτᾶται ἀληθινά ἀπὸ τὸν χρόνο, πῶς θά μποροῦσε νά εἶναι «*μέσα*» στὸν χρόνο, πῶς τελικὰ ὁ χρόνος θά μποροῦσε νά εἶναι ἀληθινά, ἐφόσον ὅ,τι εἶναι ἀληθές εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸν χρόνο κι ἐφόσον, ἂν δὲν ἦταν ἄλλο ἀπὸ τὸν χρόνο καὶ χωρὶς σχέση μ' αὐτόν, δὲν θά ἦταν; Διότι, εἴτε οἱ καθορισμοὶ του θά ἄλλαζαν ἀκαθόριστα μὲ τὸν χρόνο, καὶ δὲν θά ἦταν ἀληθινοὶ ἢ δὲν θά ἦταν παρὰ κατὰ ἕναν ἐλάσσονα τρόπο τοῦ εἶναι· εἴτε θά ἄλλαζαν μὲ καθορισμένο τρόπο – καὶ ὁ χρόνος δὲν θά ἦταν. Κι ἔτσι βλέπουμε, τέλος, ὅτι αὐτὴ ἡ εξάρτηση τοῦ χρόνου φανερώνει μιά ἀναγκαιότητα τοῦ θεσμοῦ ὡς θεσμοῦ. Γεννημένος μέσα σέ μιά ρήξη τοῦ χρόνου, μέσω αὐτῆς καὶ ὡς αὐτὴ ἡ ρήξη, ἐκδήλωση

⁴³ Ἐκκλησιαστής, 3, 10-11 καὶ 14-15.

της αυτοαλλοίωσης της κοινωνίας ως θεσιμίζουσας κοινωνίας, ο θεσμός, με τό βαθύ νόημα του όρου, δέν μπορεί νά είναι παρά θέτοντας τόν έαυτό του ως έκτός χρόνου, άρνούμενος τήν αλλοίωσή του, θέτοντας τή νόρμα τής άμετακίνητης ταυτότητάς του και θέτοντας τόν έαυτό του ως νόρμα άμετακίνητης ταυτότητας, χωρίς τήν όποία δέν είναι τίποτα. Κι όταν λέμε ότι ο θεσμός μπορεί νά προβλέψει, ρυθμίσει, διαχειρισθεί τήν ίδια του τήν αλλαγή, λέμε πάλι ότι τή θεσιμίζει ως τή μή αλλαγή του, ότι έχει τήν αξίωση νά ρυθμίζει τόν χρόνο, ότι άρνείται νά αλλοιώνεται ως θεσμός.

Μπορούμε έτσι νά καταλάβουμε, νά έρμηνεύσουμε τή συγκάλυψη τής έτερότητας, τήν έξάρτηση του χρόνου, τήν παραγνώριση από τήν κοινωνία του ίδιου της του κοινωνικο-ιστορικού είναι, ως ριζωμένες μέσα στην ίδια τή θέσμιση της κοινωνίας, έτσι όπως τή γνωρίζουμε, δηλαδή: έτσι όπως μέχρι σήμερα ή κοινωνία θεσιμίσθηκε. Τό ίδιο είναι, αν πούμε ότι τίς έρμηνεύουμε ως έκφραση τής ξένωσης της κοινωνίας στον έαυτό της, ως έκδηλώσεις τής έτερονομίας της (έτερος, ο άλλος, πού έδώ είναι ο κανένας, ούτις), του τρόπου πού θεσιμίζει ή ίδια τόν έαυτό της και πού ένέχει τήν άρνηση νά δει ότι αυτή αυτο-θεσιμίζεται. Άρνηση: μερικοί θά έλεγαν αδυνατότητα ούσίας ή όντολογική δομή. Δέν τό λέμε. Ο λόγος πού, σ' αυτό τόν χώρο, ισχυρίζεται ότι καθορίζει μή τετριμμένες αδυνατότητες ούσίας είναι αυτός ακριβώς πού άρνούμαστε και πού προσπαθήσαμε, σ' όλη τήν προηγούμενη ανάπτυξη, ν' ανασκευάσουμε. Διότι τοποθετεί πάλι τήν ούσία ή τό είναι της κοινωνίας σ' ένα άεί, σ' ένα άχρονικό πάντοτε, όπου τοποθετείται επίσης, και τήν ίδια στιγμή, εκείνος πού μιλάει έτσι. Αυτό πού ξέρουμε είναι ότι ή έξάρτηση του χρόνου και τής έτερότητας (πού μεταφράζεται άτέλειωτα, μέσα στά πράγματα, σέ άδιάκοπη αυτοκαταστροφή τής δημιουργικότητας της κοινωνίας και των ανθρώπων) είναι ή ίδια θεσμός, διάσταση και τρόπος τής θέσμισης της κοινωνίας όπως αυτή ύπάρχει μέχρι σήμερα. Είναι λοιπόν άθθαίρετη, όπως κάθε θεσμός – κι αυτό ως ένα σημείο πού κανείς θεωρητικός λόγος δέν μπορεί εκ των προτέρων νά προσδιορίσει. Διότι, σ' αυτό τό πεδίο, αν άφήσουμε κατά μέρος τίς κοινοτοπίες, οι λέξεις αδύνατο και άναπόφευκτο δέν έχουν κανένα νόημα. Σέ ποιό βαθμό και μέσω τίνος τά άτομα μπορούν ν' άποδεχθούν τους έαυτούς τους σαν θνητούς, χωρίς θεσιμισμένο φαντασιακό αντίστάθμισμα; Σέ ποιό βαθμό ή σκέψη μπορεί νά διατηρήσει συνεκτικές τίς άπαιτήσεις της ταυτιστικής λογικής, τίς ριζωμένες μέσα στό λέγειν, και τίς άπαιτήσεις αυτού πού είναι, και πού δέν είναι άσφαλώς ταυτιστικό, χωρίς νά έκμηδενισθεί ή ίδια μέσα στην άπλή άσυναρτησία; Σέ ποιό βαθμό, τέλος, και κυρίως, ή κοινωνία μπορεί πραγματικά ν' άναγνωρίσει μέσα στή θέσμισή της τήν αυτοδημιουργία της, ν' άναγνωρισθεί ως θεσιμίζουσα, ν' αυτοθεσιμισθεί ρητά και νά ύπερβεί τήν αυτοδιαιώριση του θεσιμισμένου, άποδεικνυόμενη ίκανή νά

τό αναλάβει και νά τό μεταβάλει σύμφωνα μέ τίς δικές της άπαιτήσεις και όχι μέ τή δική του αδράνεια, ν' άναγνωρισθεί ή ίδια ως πηγή τής δικής της έτερότητας; – Αυτά είναι ζητήματα, τό ζήτημα τής επανάστασης, πού όχι μόνο ξεπερνούν τά σύνορα του θεωρητικοποιήσιμου, αλλά τοποθετούνται έξ άρχής σ' ένα άλλο πεδίο. Αν ό,τι λέμε έχει ένα όποιοδήποτε νόημα, αυτό τό πεδίο είναι ακριβώς τό πεδίο τής δημιουργικότητας της ιστορίας. Και ή δημιουργικότητα αυτή έχει ήδη κάνει νά ύπάρξουν ρήξεις περίπου ανάλογες. Αυτή παραδείγματος χάριν πού, έδώ και είκοσι πέντε αιώνες, μέ τή σύγχρονη και συνυπόστατη θέσμιση της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας εγκαινίασε τή ρητή άμφισβήτηση από τήν κοινωνία του ίδιου της του θεσιμισμένου φαντασιακού.

Τό άξεχώριστο του κοινωνικού και του ιστορικού.

Η σύγχρονη και ή διαχρονία σαν άφαιρέσεις.

Είναι λοιπόν αδύνατο νά διατηρήσουμε μία έγγενή διάκριση του κοινωνικού και του ιστορικού, άκόμη κι αν πρόκειται νά βεβαιώσουμε ότι ή ιστορικότητα είναι « ούσιώδες κατηγορημα » της κοινωνίας ή ή κοινωνικότητα « ούσιώδης προϋπόθεση » της ιστορίας. Τέτοιου είδους άποφάνσεις είναι στην πραγματικότητα και άνεπαρκείς και πλεοναστικές*. Δέν πρόκειται άπλώς για τό ότι κάθε κοινωνία είναι κατ' ανάγκην « μέσα » σ' ένα χρόνο ή ότι μία ιστορία « επενδύει » άναγκαστικά κάθε κοινωνία. Τό κοινωνικό είναι ακριβώς αυτό, αυτο-άλλοίωση, και δέν είναι τίποτα, αν δέν είναι αυτό. Τό κοινωνικό φτιάχνεται και δέν μπορεί νά φτιαχτεί παρά ως ιστορία· τό κοινωνικό φτιάχνεται ως χρονικότητα· και φτιάχνεται κάθε φορά ως ειδικός τρόπος πραγματικής χρονικότητας, θεσιμίζεται ύπόρητα ως ποιότητα χρονικότητας μοναδική. Κατά τόν ίδιο τρόπο, δέν πρόκειται άπλώς για τό ότι ή ιστορία « προϋποθέτει » τήν κοινωνία ή ότι αυτό για τό όποιο ύπάρχει ιστορία είναι άναγκαία κοινωνία, μέ μία περιγραφική έννοια. Τό ιστορικό είναι ακριβώς αυτό, αυτοαλλοίωση αυτού του ειδικού τρόπου « συνύπαρξης » πού είναι τό κοινωνικό και δέν είναι τίποτα έξω άπ' αυτό. Τό ιστορικό φτιάχνεται και δέν μπορεί νά φτιαχτεί παρά ως κοινωνικό· τό ιστορικό είναι, για παράδειγμα και κατ' έξοχήν, ή άνάδυση του θεσμού και ή άνάδυση ενός άλλου θεσμού. Βέβαια, κι έδώ δύσκολα μπορούμε νά λυγίσουμε τή δύναμη της γλώσσας και της παράδοσης, ύποχρεωμένοι καθώς είμαστε νά χρησιμοποιήσουμε αυτούς τους όρους σαν ξεχωριστούς, για νά βεβαιώσουμε πώς είναι άξεχώριστοι. Αυτό δέν είναι σοβαρό, για όποιον ξέρει νά στοχάζεται και νά θυμάται· άκόμα περισσότερο, μ' αυτή τήν προϋπόθεση, ή διάκριση είναι χρήσιμη κατά τό μέτρο πού μās επιτρέπει νά επικαλούμαστε διαδοχικά αυτό πού δέν μπορούμε νά άπο-

φύγουμε ν' αντιμετωπίζουμε, πάνω στην πορεία μας, σαν « πτυχές » ενός και του αυτού αντικειμένου.

Αυτό γίνεται εντούτοις ολέθριο, όταν οι αναιμικές αφαιρέσεις της « συγχρονίας » και της « διαχρονίας » ανυψώνονται σε κάτι τό απόλυτο. Αυτή η μόδα των τελευταίων δεκαετιών είναι ακόμη ένα μέσο συγκάλυψης του κοινωνικο-ιστορικού. Διότι εδώ η συγχρονία είναι έγγενως διαχρονισμένη και διαχρονίζουσα, όπως η διαχρονία είναι έγγενως συγχρονίζουσα και συγχρονισμένη. Ο Saussure ήταν, συγκυριακά, δικαιολογημένος όταν, αντιδρώντας σ' έναν ψευδο-ιστορισμό στο γλωσσολογικό χώρο, υποστήριζε επίμονα πώς είναι αδύνατο να καταλάβουμε οτιδήποτε από τη γλώσσα με την απλή περιγραφή της φωνολογικής ή σημασιολογικής εξέλιξης, της έτυμολογίας των λέξεων ή των μορφολογικών μεταβολών και υπογράμμισε την ανάγκη να τη συλλάβουμε ως ένα σύστημα πού κάθε στιγμή πρέπει να λειτουργεί, και λειτουργεί πραγματικά, ανεξάρτητα από τό παρελθόν του. Έκτοτε όμως, η διάκριση συγχρονικής και διαχρονικής άποψης ανυψώθηκε σε απόλυτη αντίθεση, η συγχρονική άποψη παρουσιάσθηκε σαν η μόνη νόμιμη και οι διαχρονικές απόψεις αντιμετωπίσθηκαν με συγκατάθεση, αναγνωρίσθηκαν μόνο σαν περιγραφή, αποκλείσθηκαν από την « έπιστημονικότητα ». Στην πραγματικότητα, αυτό για τό όποιο επρόκειτο, ήταν, για μία ακόμη φορά, η κατάργηση του χρόνου. Ξέρουμε ότι οι « στρουκτουραλιστές » διακρίθηκαν σ' αυτή τη ρητορική πού τους επέτρεπε να καλύπτουν τό κενό με τό όποιο αντικαθιστούν τόν στοχασμό πάνω στην ιστορία. Η ιστορία γίνεται έτσι απλή συμπαράθεση διαφορετικών « δομών » (ή, σ' άλλους χώρους, « έπιστημών »), άπλωμένων ή μία μετά την άλλη και κάθε μία τους ουσιαστικά άχρονη. Γιατί τότε υπάρχουν πολλές δομές πού « διαδέχονται » ή μία την άλλη; Γιατί υπόκεινται, όπως γράφτηκε, σε « διάβρωση ». Οι δομές, φθείρονται, φαίνεται, με την πολλή τους χρήση. Περίεργη ιδιότητα του χρόνου, πού του επιτρέπει, χωρίς να είναι τίποτα, χωρίς να θέτει τίποτα, χωρίς να φτιάχνει τίποτα, να φθείρει αυτό πού είναι. Η άγρια σκέψη είναι πάντοτε μεταξύ μας.

Είναι εντούτοις σαφές ότι η ιδέα πώς τό ίδιο αντικείμενο είναι δυνατό να θεωρηθεί σε άκαριαίες τομές από τη μία, στο γίνεσθαι του, από την άλλη, χωρίς ούτε στιγμή να επικοινωνούν μεταξύ τους αυτές οι απόψεις, είναι άτοπη. Και τό ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στο « σύστημα » και τό « γίνεσθαι » έχει ήδη τεθεί με τρόπο άπαράκαμπτο σε χώρους πού « άπλούς » ή πού « τυποποιήσιμους » από τόν κοινωνικο-ιστορικό χώρο: έχει τεθεί ως ζήτημα της ίδιας της δυνατότητας αυτής της διάκρισης, από τη στιγμή πού εγκαταλείπουμε τις έπιφανειακές περιγραφές. Τέτοια είναι ήδη η κατάσταση στη σύγχρονη φυσική, ιδιαίτερα στην κοσμολογία, όπου η διάκριση μεταξύ « δομής » και « γίνεσθαι » φαίνεται όλο και περισσότερο σκοτεινή, έφόσον η δομή του σύμπαντος συνεπάγεται

μία ιστορία – στην όπτική της γενικής θεωρίας της σχετικότητας – ή είναι ή ιστορία του – στην όπτική της θεωρίας της στατικής κατάστασης. Τέτοια είναι επίσης ή κατάσταση στη βιολογία, όπου τό σύστημα δεν είναι κάθε φορά ζωντανό σύστημα παρά με την ικανότητά του να « εξελίσσεται », τόσο στο όντογενετικό όσο και στο φυλογενετικό επίπεδο και ως συνολικό βιοσύστημα · εάν τό σύστημα δεν ήταν παρά ικανότητα διαφύλαξης της « κατάστασής » του και των « ροών » του, όμοιότητα και όμοιόρρηση, δεν θά υπήρχε ποτέ ζωντανός όργανισμός, και αν ακόμη, ως εκ θαύματος, υπήρχε ένας, δεν θά υπήρχε παρά μόνο αυτός. Μία έγγενής ιδιότητα του ζώντος είναι όχι μόνο να αναπτύσσεται, αλλά να εξελίσσεται, συνεπώς να όργανώνεται άλλιώς · ή ίδια του ή όργάνωση είναι και ικανότητα μεταμόρφωσης του τυχήματος ή της διαταραχής σε νέα όργάνωση.

Άλλά η αδυνατότητα της διάκρισης ανάμεσα στη συγχρονία και τη διαχρονία (έκτός αν πρόκειται για διάκριση έλάσσονα, δευτερεύουσα, πάντοτε προσωρινή) εμφανίζεται στον κοινωνικο-ιστορικό χώρο και μ' έναν άλλο τρόπο και σ' έναν άλλο βαθμό. Τό πιο σαφές παράδειγμα προσφέρεται ακριβώς από την ίδια τη γλώσσα, θεωρούμενη στην ουσιώδη της πλευρά, τη σχέση της προς τη σημασία. Διότι μία ουσιαστική ιδιότητα της γλώσσας ως συστήματος είναι να μην εξαντλείται στη συγχρονική της κατάσταση, να μην είναι ποτέ αναγώγιμη σε μία κλειστή όλότητα παγίων, καθορισμένων, διαθέσιμων σημασιών, αλλά να περιλαμβάνει πάντα ένα κατ' έξοχήν και συνεχώς επικείμενο επί πλέον, να είναι πάντοτε συγχρονικά άνοιχτή σε μία μεταμόρφωση των σημασιών. Μία λέξη δεν είναι λέξη, δεν « έχει » μία σημασία ή δεν αναφέρεται σε μία σημασία, παρά εάν και μόνο εάν μπορεί να αποκτήσει κι άλλες, να αναφερθεί σε άλλες⁴⁴. Διαφορετικά δεν θά ήταν λέξη, θά ήταν στην καλύτερη περίπτωση σύμβολο μίας μαθηματικής έννοιας. (Στην πραγματικότητα, άλλωστε, δεν θά ήταν ούτε αυτό, γιατί ούτε και στά μαθηματικά είναι έτσι ή κατάσταση · τό π « ήταν » στην αρχή λόγος της περιφέρειας προς τη διάμετρο του κύκλου, σήμερα « είναι » ένα πλήθος πραγμάτων επί πλέον.) Μία γλώσσα, ως σύστημα, είναι άδιανόητη σαν καθαρή συγχρονία · δεν είναι γλώσσα, παρά κατά τό μέτρο πού η άέναη μεταβολή της τροφοδοτείται από την ίδια, έτσι όπως είναι « σε μία δεδομένη στιγμή ». Έτσι, παραδείγματος χάριν, η γλώσσα καθιστά δυνατό, με μέσα

⁴⁴ « Αυτή είναι η παράξενη μοίρα της γλώσσας, ότι δεν υπάρχει ούτε μία λέξη πού να μη φέρει μέσα της την αίτια της έρείπωσής της και σαν μία μηχανή άνατροπής της σημασίας της », Jean Paulhan, *Le don des langues*, Œuvres complètes (Cercle du livre précieux) τ. III, σ. 390. Άπό αναφορά του Serge Viderman, *La construction de l' espace analytique*, 1970, σ. 94, ό όποιος φωτίζει άριστα τη μη αναγωγιμότητα των σημασιών του ψυχαναλυτικού πεδίου σε όποιαδήποτε λογικά σχήματα.

« ἐπίκτητα », ἓνα λόγο ἄλλο, ἐπιτρέπει μιά ἀσυνήθιστη χρήση τοῦ συνηθισμένου, ἐνοργανώνει τὴν πρωτοτυπία σ' αὐτό πού, φαινομενικά καί πραγματικά, κυλιέται παντοῦ – καί μέσα ἀπὸ τὴν καθολικὴ τῆς ἐκπόρευση μπορεῖ πάντα νά ξαναβρεῖ μιά ἀσπιλη παρθενία.

Ἡ γλῶσσα πρέπει ἤδη νά περιλαμβάνει τὴ δυνατότητα γέννησης καινούργιων ὑλικῶν-ἀφηρημένων « ὄρων », ὑπὸ μορφὴν λέξεων· πρέπει νά κατέχει μιά « λεξικολογικὴ παραγωγικότητα ». Ἄλλ' αὐτὴ ἡ ἀποψη μᾶς ἐνδιαφέρει λίγο ἐδῶ, γιατί ἀφορᾷ τὴ γλῶσσα ὡς κώδικα. Ἐνα σύστημα σημείων, πού οἱ ὄροι του καί οἱ σχέσεις του εἶναι πάγιοι καί δεδομένοι ἀπαξ διὰ παντός καί σέ ἀμφιμονοσήμαντη ἀντιστοιχία μ' ἓνα ἄλλο σύστημα, εἶναι ἓνας κώδικας. Εἶναι ἀκόμη κώδικας (« ἐλεύθερος »), ἐάν τοῦ προσθέσουμε καθορισμένες πράξεις γέννησης ἀπὸ μιά « βάση » (οἰκογένεια στοιχείων) δεδομένη καί πάγια, καινούργιων ὄρων⁴⁵. Τὸ ὑλικό-ἀφηρημένο μέρος τῆς γλώσσας (τὸ σύστημα τῶν « σημαίνοντων ») εἶναι ἓνας κώδικας ἢ, καλύτερα, μιά ἱεραρχία κωδίκων· ὡς κώδικας ὑποτάσσεται στὴν ταυτιστικὴ-συνολιστικὴ λογικὴ, ἢ « λεξικολογικὴ παραγωγικότητά » του εἶναι (σχεδόν) καθορισμένη καί καθορίσιμη – δέν εἶναι στὴν πραγματικότητα παρά παραγωγή. Ἄλλὰ ἡ γλῶσσα εἶναι ἐπίσης φάτις, κατὰ τὸ μέτρο πού ἀναφέρεται στὶς σημασίες. Οἱ σημασίες ὅμως δέν εἶναι ἀλγεβρίσιμες· δέν ὑπάρχει ἀλγεβρα σημασιῶν, γιατί δέν ὑπάρχουν στοιχεία ἢ ἄτομα σημασίας, οὔτε καθορισμένες πράξεις πού συνθιζοῦν μιά « παραγωγή » τῶν σημασιῶν ἀπὸ τέτοια στοιχεία ἢ ἄτομα (ἐκτός, ἐν μέρει, σέ συνολίστους χώρους καί ἐφόσον αὐτὴ ἡ συνόλιση δέν προσδιορίζει παρά μιά σιβάδα τους: ἔτσι π.χ. στὴ βιολογικὴ ταξινόμηση). Ἄλλὰ ἡ δυνατότητα ἀνάδυσης ἄλλων σημασιῶν εἶναι ἐμμενῆς στὴ γλῶσσα καί διαρκῆς, ὅσο ἡ γλῶσσα εἶναι ζωντανή. Ἐδῶ τὸ ἄτοπο τῆς « αὐστηρᾶ συγχρονικῆς » καί δομικῆς ἀποψης γίνεται ξεκάθαρο. Ἐάν τὰ σημαίνοντα τῆς γλώσσας διαμορφώνουν « σύστημα » καί, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ στρουκτουραλισμός, καθένα ἀπὸ αὐτὰ δέν εἶναι κυριολεκτικὰ τίποτα παρά τὸ σύνολο τῶν σχέσεών του (διαφορῶν) μὲ τὸ σύνολο τῶν ἄλλων, ἔπεται τότε ὅτι, ὅσο ὀλόκληρο τὸ σύμπαν θά κατέρρεε, ἂν καταστρεφῶταν ἓνας μόνος κόκκος ὕλης (Leibniz), ἄλλο τόσο ἡ γαλλικὴ γλῶσσα δέν εἶναι πιά ἢ αὐτὴ (τὸ αὐτὸ « συγχρονικὸ σύστημα »), ἂν ἔστω κι ἓνα μόνον σημαίνοντα μετακινηθεῖ. Ἡ « συγχρονικὴ κατάσταση » λοιπὸν τῆς γαλλικῆς γλώσσας, ἦτοι αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ γλῶσσα, ἀλλάζει π.χ. ἀνάμεσα στὸ 1905 καί τὸ 1922, κάθε φορά πού ὁ Προύστ τελειώνει μιά φράση. Καί ὅπως συγχρόνως γράφουν οἱ Σαίν-Τζὼν Πέρς, Ἀπολλιναίρ, Μπερξόν, Βαλερύ καί τόσοι ἄλλοι, – πού κανεὶς τους δέν θά ἦταν συγγραφεὺς, ἂν δέν ἀποτύπωνε σ' ἓνα μεγάλο μέρος τῶν « σημανομένων » πού μπαίνουν στὸ κείμενό του μιά ἀλλοίωση πού ὀφείλεται σ' αὐτόν,

⁴⁵ Οἱ ὄροι κώδικας καί φάτις συζητοῦνται διεξοδικότερα πιὸ κάτω (Κεφ. Ε).

ἄλλὰ πού θά ἀνήκει τοῦ λοιποῦ στὴ σημασία τῶν λέξεων τῆς γλώσσας – ποιά εἶναι τότε ἡ « συγχρονικὴ κατάσταση » τῆς γαλλικῆς ὡς γλώσσας, σέ σχέση μὲ τίς σημασίες, σ' αὐτὴ τὴν περίοδο; Οὔτε καν θεμιτὴ ἀφαίρεση δέν εἶναι· εἶναι ἓνα καθαρὰ ἁσυνάρτητο πλάσμα, κατασκευασμένο μὲ τέλεια ἔλλειψη κατανόησης τοῦ τί εἶναι μιά γλῶσσα.

Ἄν ποτὲ ὑπῆρξε, μιά μοναδικὴ φορά στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, μιά μοναδικὴ καινούργια ἰδέα, ἓνας μοναδικὸς πρωτότυπος λόγος, τοῦτο ἀρκεῖ, γιὰ νά καταδείξει αὐτό πού λέμε ἐδῶ: ἡ ἴδια ἡ γλῶσσα, θεωρούμενη « συγχρονικά », ἦταν οὐσιαστικὰ ἀνοιχτὴ στὴ « διαχρονία », περιείχε τὴ δυνατότητα τοῦ δικοῦ τῆς μετασχηματισμοῦ καί παρεῖχε « ἐνεργητικά » γι' αὐτὸ τὸν σκοπὸ τὰ ἐπὶ μέρους μέσα. Αὐτὸς ὁ μετασχηματισμὸς δέν εἶναι δυνατό ν' ἀναχθεῖ σέ « πράξεις », πάνω σέ στοιχεῖα σημασίας ἤδη διαθέσιμα. Ὁ τρόπος πού ἐνοργανώνεται μέσα καί χάρις σ' ὅ,τι εἶναι κτῆμα γλωσσολογικό, καί πού στηρίζεται σ' αὐτό πού ὑπάρχει γιὰ νά φτιάξει τὸ ἄλλο, γιὰ νά προκαλέσει τὴν ἀνάδυση τοῦ καινούργιου, πρέπει νά ἀποτελέσει ἀντικείμενο ἐξερεύνησης καί σκέψης γιὰ τὸν ἑαυτό του καί μὲ βάση τὸν ἴδιο· εἶναι πρωτότυπος καί χωρὶς κανένα μοντέλο ἢ ἀνάλογο ἄλλοῦ.

Ἀντίστροφα, ἐξίσου μιά οὐσιώδης ιδιότητα τῆς γλώσσας ὡς ἱστορίας εἶναι νά γεννάει ὡς τροποποιήσεις τῆς « καταπάσεως » τῆς ὅ,τι εἶναι πάντα ἐνσωματώσιμο σέ μιά « κατάσταση », νά μπορεῖ νά ἀλλοιώνεται συνεχίζοντας νά λειτουργεῖ ἀποτελεσματικά, νά μετασχηματίζει σταθερὰ τὸ ἀσύνηθες σέ συνηθισμένο, τὸ πρωτότυπο σέ κεκτημένο, νά εἶναι ἀδιάκοπη κτήση ἢ ἐξάλειψη καί νά διακονεῖ ἔτσι τὴν ἱκανότητά της νά εἶναι ὁ ἑαυτὸς της. Ἡ γλῶσσα, στὴ σχέση της μὲ τίς σημασίες, μᾶς δείχνει πῶς ἡ θεσμίζουσα κοινωνία ἐργάζεται ἀκατάπαυστα καί ἐπίσης, σ' αὐτὴ τὴν ἰδιαίτερη περίπτωσι, πῶς αὐτὸ τὸ ἔργο πού δέν ὑπάρχει παρά ὡς θεσμισμένο δέν δεσμεύει τὸ συνεχιζόμενο θεσμίζον πράττειν τῆς κοινωνίας. Εἶναι οὐσιώδες ἢ φάτις νά παραμένει ἡ ἴδια, ἐνῶ δέν παραμένει ἡ ἴδια, καί ἀντίστροφα. Δέν θά ὑπῆρχε οὔτε γλῶσσα οὔτε κοινωνία οὔτε ἱστορία οὔτε τίποτα, ἂν ἓνας συνηθισμένος σημερινὸς Γάλλος δέν ἦταν ἱκανὸς νά καταλάβει τόσο τὸ Κόκκινο καί τὸ Μαῦρο ἢ κι ἀκόμα τὰ Ἀπομνημονεῦματα τοῦ Σαίν-Σιμόν, ὅσο κι ἓνα καινοτόμο κείμενο ἑνὸς πρωτότυπου συγγραφέα. Ξεχνώντας αὐτό, ξεχνοῦμε αὐτὴ τὴν ἄλλη θεμελιώδη λειτουργία τῆς γλώσσας, πού εἶναι νά ἐξασφαλίζει σέ κάθε κοινωνία μιά πρόσβαση στὸ ἴδιο τῆς τὸ παρελθόν.

Αὐτό πού μᾶς δείχνει ἡ φάτις ὡς πρὸς τὴν ἀδυνατὴ νά διακρίνουμε ἀπόλυτα ἀνάμεσα σέ μιά συγχρονικὴ καί μιά διαχρονικὴ, μιά κοινωνικὴ καί μιά ἱστορικὴ διάσταση, ἐμφανίζεται τὸ ἴδιο ἐντονα στὸ ἐπίπεδο τῆς συνολικῆς θεώρησης. Ὁ κοινωνικὸς « χώρος » καί ὅ,τι « περιέχει » δέν εἶναι αὐτό πού εἶναι καί ἔτσι πού εἶναι παρά δυνάμει τοῦ συστατικοῦ ἀνοίγματός τους πρὸς μιά χρονικότητα. Τίποτα δέν ὑπάρχει

σέ καμιά κοινωνία (όσο αρχαϊκή, όσο ψυχρή κι αν είναι), πού νά μήν είναι ταυτόχρονα ασύλληπτη παρουσία αυτού πού δέν είναι πιά, και προμήνυμα έρχομou εξίσου ασύλληπτο αυτού πού δέν είναι ακόμη. Όσο επαναληπτικοί και όσο άκαμπτοι κι αν είναι οι κύκλοι τών δραστηριοτήτων της και τών τελετουργιών της, ή ζωή ή πλέον στενά τωρινή μιάς κοινωνίας εκτυλίσσεται πάντοτε μέσα στη ρητή ή υπόρητη αναφορά στό παρελθόν, όπως και μέσα στην άναμονή και την προπαρασκευή αυτού πού είναι « κοινωνικά δέβαιο » αλλά και μέσα στη βεβαιότητα της άβεβαιότητας και μπρός στη δυνατότητα της άπρόοπτης και άπροσδόκητης έτερότητας. Η πραγματική ύπαρξη του κοινωνικού είναι πάντοτε έξαρθρωμένη έσωτερικά ή, αν θέλουμε, συγκροτημένη καθ' έαυτήν από τό έκτός έαυτής. Είναι άποτελεσματικότητα του « παρελθόντος » παρούσα στην παράδοση και στό κεκτημένο (πολύ πιο πέρα από εκείνα τά στοιχεία της παράδοσης ή του κεκτημένου πού κάθε φορά είναι γνωστά, εκφράζονται ρητά, λαμβάνονται υπόψη)· όπως είναι άποτελεσματικότητα του « μέλλοντος » παρούσα στην πρόβλεψη, στην άβεβαιότητα, στό έγχείρημα (πολύ πιο πέρα, και σ' αυτή την περίπτωση, από ό,τι μπορεί νά ληφθεί υπόψη, νά προβλεφθεί, νά περικλεισθεί σέ μιά ζώνη πιθανοτήτων). Και αυτό, μέσα στό όποιο και διά του όποιου τό κοινωνικό απεικονίζεται και φτιάχνεται, ό θεσμός, είναι αυτό πού είναι στό μέτρο πού, θεμελιωμένο πίσω, θεμελιώθηκε άκριβώς, για νά καταστήσει δυνατή την ύποδοχή αυτού πού είναι μπροστά, έφόσον ό θεσμός δέν είναι τίποτα, αν δέν είναι μορφή, κανόνας και όρος αυτού πού δέν είναι ακόμη, άπόπειρα πάντοτε έπιτυχής και πάντοτε άδύνατη νά θέσει τό « παρόν » της κοινωνίας σαν νά ξεπερνιόταν από τις δυό πλευρές και νά κάνει νά συνυπάρχουν, μέσα σ' αυτό τό παρόν, τόσο τό παρελθόν όσο και τό μέλλον.

Αυτή ή κατάσταση είναι ασύγκριτη μέ οποιαδήποτε άλλη, δέν μπορούμε νά τή σκεφθούμε ξεκινώντας από άλλου ή από κάτι άλλο από την ίδια. Δέν μπορούμε έδώ νά διαχωρίσουμε, έκτός μέ τόν πιο έξωτερικό τρόπο και έξαναγκασμένοι από τή γραμμικότητα του λόγου, ένα « χώρο », ένα « χρόνο » και « αυτό » πού εκδιπλώνεται μέσα τους. Η « διαστασιακότητα » του κοινωνικο-ιστορικού δέν είναι « πλαίσιο » πού μέσα του τό κοινωνικο-ιστορικό απλώνεται και εκτυλίσσεται, είναι, ή ίδια, τρόπος της αυτοεκτύλιξης του κοινωνικο-ιστορικού. Διότι τό κοινωνικο-ιστορικό είναι αυτό άκριβώς ή φτιάχνεται τό ίδιο ως φιγούρα, άρα δια-χώριση, και έτερότητα-άλλοίωση της φιγούρας, χρονικότητα. Ο « χωρόχρονος » (τό R^4) μέσα στον όποιο « τοποθετούμε » κάθε « πραγματικότητα », κι άκόμα και την ίδια την κοινωνικο-ιστορική « πραγματικότητα », όταν τή θέτουμε ως απλή έξωτερικότητα, είναι κι αυτός προϊόν της κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης και, πέραν τούτου, άπέραντο αίνιγμα. Τό ιστορικό « παρόν » δέν είναι παρά επιφανειακά « αρχή τών

συντεταγμένων », δέν είναι τέτοιο, παρά μόνο καθόσον τό αξιώνει αναγκαία ή ταυτιστική λογική. Δέν μπορεί νά είναι αρχή τών συντεταγμένων, γιατί δέν είναι « στιγμικό » παρά μ' μιά βιαιότατη άφαιρέση. Όπως ήδη είπαμε στό πρώτο μέρος αυτού του βιβλίου, έμπεριέχει « όλους όσους υπήρξαν και όλους όσους πρόκειται ακόμη νά γεννηθούν », ύφίσταται μέσα του την έργασία του « παρελθόντος » και του « μέλλοντος » πού « τό έξαρθρώνουν, ενώ ταυτόχρονα τό καθλώνουν ». Η « άκαριαία τομή » της κοινωνικο-ιστορικής ζωής (ή « υπερεπιφάνεια $t = \text{σταθερά}$ ») είναι απλό μέσον, από όρισμένες όψεις πρόσφορο, από άλλες, πολύ πιο σπουδαίες, άπατηλό, επισήμανσης και ταξιθέτησης αυτού για τό όποιο μιλάμε. Κανένα από τά « σημεία » πού την άποτελούν δέν μπορεί ούτε στιγμή νά θεωρηθεί χωρισά από τό θέλος, από τόν « χρονικό » προσανατολισμό και τή « χρονική » πόλωση πού τό συνιστούν εξ άδικαιρέτου και πού χωρίς αυτά δέν είναι τίποτα. Και καμιά από τις ουσιώδεις « χωρικές ίνες » του δέν μπορεί νά θεωρηθεί ανεξάρτητα από τις άλλες. Άκόμη και σήμερα μπορούμε νά γράψουμε μιά σύγχρονη όπτική ή μιά σύγχρονη θερμοδυναμική άφου πρώτα θέσουμε μιά για πάντα μερικές προτάσεις δανεισμένες από τή θεμελιώδη φυσική — έστω και αν ξέρουμε πως φως και θερμοότητα δέν είναι παρά « όψεις » του φυσικού υπάρχοντος. Δέν μπορούμε όμως νά γράψουμε μιά οικονομία, συμπυκνώνοντας « τό υπόλοιπο » της κοινωνικής ζωής σέ μερικές υποθέσεις *ne varietur* πού θά παρείχαν τό « θεσμικό πλαίσιο » και τά « έξωγενή δεδομένα »· ό,τι γράφηκε κατ' αυτό τόν τρόπο ισοδυναμεί περίπου μέ άσκήσεις στοιχειώδους άλγεβρας κενές από κάθε πραγματικό περιεχόμενο. Μπορώ πάντα νά προβάλλω έναν όγκο σ' ένα έπίπεδο, ένα σχήμα σ' έναν άξονα· ή πράξη μου αφήνει κάτι στά χέρια· δέν μπορώ νά προβάλλω την κοινωνικο-ιστορική ζωή σ' έναν από τους « άξονές » της· ή πράξη δέν μου αφήνει τίποτα.

V. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ: ΛΕΓΕΙΝ ΚΑΙ ΤΕΥΧΕΙΝ

Αιτιότητα, τελικός σκοπός, κίνητρο, ανάκλαση λειτουργία, δομή δέν είναι παρά ψευδώνυμα ή μεταμφιέσεις του αναγκαίου και επαρκούς λόγου. Αυτός ο αναγκαίος και επαρκής λόγος, αποφυάδα του λόγου, έγινε ο αποκλειστικός του εκπρόσωπος, στο τέρας μιας εξέλιξης και μέσω μιας έρμηνείας που οι ρίζες της θυθίζονται βαθιά στην ίδια τη θέσμιση του κοινωνικο-ιστορικού. Αυτή η έρμηνεία, ομοειστατή στην κληρονομημένη λογική (μέ την πιο εύρεια έννοια του όρου λογική), είναι, ταυτόχρονα, ομοούσια με την οντολογία που της αντιστοιχεί· όπως και η κεντρική θέση αυτής της οντολογίας, αυτή που συλλαμβάνει και θέτει τό είναι ως είναι καθορισμένο, την οντότητα ως καθοριστικότητα, συνίσταται σε μία ανάπτυξη και σε μία ολοκληρωτική επέκταση των απαιτήσεων αυτής της λογικής. Έδώ και είκοσι πέντε αιώνες, η έλληνο-δυτική σκέψη συγκροτείται, αναπτύσσεται, διευρύνεται, εκλεπτύνεται πάνω σ' αυτή τη θέση: είναι, σημαίνει είναι κάτι τό καθορισμένο (*είναι τι*), λέγειν, σημαίνει λέγειν κάτι τό καθορισμένο (*τί λέγειν*)· και, βέβαια, άληθώς λέγειν σημαίνει τόν καθορισμό του λέγειν και αυτού ποι λέγεται, με βάση τους καθορισμούς του είναι ή τόν καθορισμό του είναι με βάση τους καθορισμούς του λέγειν, και την τελική διαπίστωση της ταυτότητας των μόν και των δέ. Αυτή η εξέλιξη, που στηρίζεται στις απαιτήσεις μιας διάστασης του λέγειν και που ισοδυναμεί με τη δεσποτεία και την αυτόνομηση αυτής της διάστασης, δέν ήταν ούτε τυχαία ούτε αναπόφευκτη· ήταν η θέσμιση από τη Δύση της σκέψεως ως Λόγου (*ratio*).

Η ταυτιστική λογική και τά σύνολα

Καλώ τη λογική για την οποία πρόκειται ταυτιστική λογική και, επίσης, έχοντας επίγνωση του αναχρονισμού και της ορολογικής βίας, συνολιστική λογική για λόγους που θά φανούν άμέσως. Τό προνόμιό της είναι ότι αποτελεί μία βασική και ανεξόριστη συνιστώσα όχι μόνο της

γλώσσας αλλά και κάθε ζωής και κάθε κοινωνικής δραστηριότητας. Και επίσης ότι δρα ακόμα και μέσα στον λόγο εκείνο που θά έπεδίωκε να την περιφράξει, να τη σχετικοποιήσει, να τη θέσει υπό αμφισβήτηση. Έτσι που κι εμείς, μετά από τόσους άλλους, θά χρησιμοποιήσουμε αναγκαστικά τά μέσα που μās παρέχει – όπως θέβαια συνεχώς τό κάναμε ως έδω –, για να μπορέσουμε να πούμε πώς δέν ισώνονται ούτε μ' αυτό που έχουμε να σκεφθούμε ούτε μ' αυτό που έχουμε να κάνουμε.

Η πιο προχωρημένη και πιο πλούσια απόληξη της ταυτιστικής λογικής είναι ή έπεξεργασία των μαθηματικών. Έδω πρέπει, χωρίς αμφιβολία, να αναζητήσουμε τον κύριο λόγο της γοητείας που αυτή ή επιστήμη έξάσκησε στη φιλοσοφία, από τον Πυθαγόρα και τον Πλάτωνα μέχρι τον Χούσερλ. Τό ίδιο είναι, αν πούμε πώς τά μαθηματικά φάνηκαν πάντα να παρέχουν τό μόνο διαθέσιμο και πραγματικά εκπληρωμένο μοντέλο μās άληθινής απόδειξης, δηλαδή ενός έπαρκους καθορισμού αυτού που λέγεται μέσα στην αναγκαιότητά του. Αυτή ή απόληξη επιστρέφει σήμερα στό σημείο απ' όπου ξεκίνησε, τό καλύπτει ή καλύτερα συγγέεται μαζί του, έφόσον ή λογική καθίσταται τυποποιήσιμη και πρέπει να τυποποιηθεί, δηλαδή να μαθηματικοποιηθεί: ή λεγόμενη τυπική λογική γίνεται άλγεβρα των προτάσεων, λογισμός των κατηγορημάτων κ.λπ. Έδω υπάρχει κύκλος που θά ήταν επιφανειακό να τον χαρακτηρίσουμε φαύλο: αυτός ό κύκλος δέν είναι μόνο αναλόφευκτος, ή κυκλικότητα είναι, μέ μία βαθιά έννοια, ή έσχατη ουσία αυτής της λογικής: Δέν είναι φαύλοι παρά οί τοπικοί κύκλοι· ή όλότητα όμως του συστήματος σχηματίζει αναγκαστικά κύκλο (που ή διάμετρος του μπορεί θέβαια να διασταλεί, καθώς φαίνεται άπεριόριστα). Διότι κάθε γραμμική ή άνοικτη λογική διάταξη (όπως για παράδειγμα μία ύποθετικο-άπαγωγική διάταξη) αφήνει άνοιχτό τό ζήτημα της δικαιολόγησης, ή της αναγκαιότητας, του σημείου άφετηρίας της, συνεπάγεται λοιπόν ότι αυτό τό σημείο είναι έξω από τον συγκεκριμένο λόγο (discours), που μās άπασχολεί, και ότι τίθεται από άλλου. Άλλ' αυτή ή τοποθέτηση δέν μπορεί να παραμείνει έξω από κάθε λόγο, πρέπει να αναληφθεί και να δικαιολογηθεί μέσα στον λόγο και μέσω αυτού· και, όριακά, ή δικαιολόγηση της πρώτης θέσης βρίσκεται μέσα στην όλότητα των συνεπειών της, που έτσι θεμελιώνουν αυτό που τίς θεμελιώνει. Αναγνωρισμένη ήδη από τον Πλάτωνα και τον Άριστοτέλη, ή κατάσταση που περιγράφεται έδω διασαφηνίζεται και καθολικεύεται μέσα στην απόληξη της δυτικής λογικής-όντολογίας, τό έγελιανό σύστημα, τό όποιο είναι αναγκαία κυκλικό¹.

¹ Οί φιλοσοφίες που θέλησαν να θέσουν ένα άπόλυτο σημείο έκκίνησης ή μία άνυπόθετη άρχή, ένα αυτοθεμελιούμενο θεμέλιο, περιείχαν πάντοτε, από αυτή την άποψη, λογικά σοφίσματα –όπως ό Descartes– ή δέν μπόρεσαν ποτέ να βγούν άληθινά από αυτή την « άρχή » και από αυτό που, ταυτολογικά, συνεπάγεται –όπως περίπου ό Χούσερλ.

Η μαθηματική είναι προφανώς άπεραντη, όχι μόνο σε ό,τι άφορα στό πλήθος των αποτελεσμάτων της, αλλά και σε ό,τι άφορα στην ύπόσταση των ιδεών της. Ούτε στην περίπτωση της, όπωι και σε καμία άλλη, δέν θά μπορούσαμε να σκεφθούμε ότι τό τελευταίο ήμισυ του αιώνα δλοκλήρωσε τό οικόδομημά της· μάλλον τό έκανε να έκραγει. Είδε όμως να συγκροτείται μία σημαντική ένοποίηση της μαθηματικής, όπως συγχρόνως και μία σπουδαία διαύγαση των ζητημάτων των σχετικών μέ τά θεμέλιά της. Και τά δυό αποτελέσματα συνδέονται ουσιαστικά μέ τη συγκρότηση και την ανάπτυξη της θεωρίας των συνόλων, που παρέχει σήμερα σε όλους τους κλάδους της μαθηματικής ή γλώσσα και τά στοιχειώδη εργαλεία τους, και έτσι άποτελεί τό πρώτο μέρος τους².

Οί στοιχειώδεις λογικές άρχές της θεωρίας των συνόλων μās ενδιαφέρουν έδω, γιατί, ό,τι και να συμβεί στό μέλλον επό την άποψη της ίδιας της μαθηματικής, συμπυκνώνουν, άποσαφηνίζουν και έμφανίζουν καθαρά ως παράδειγμα αυτό που, άνέκαθεν, υπέκειτο στην ταυτιστική λογική και που, πολύ πριν αυτή ή λογική δεχθεί τό έλάχιστο σκιαγράφημα διατύπωσης, άποτελούσε μία ουσιώδη και άνεξόριστη διάσταση κάθε κοινωνικής δραστηριότητας και ζωής. Αυτές οί στοιχειώδεις άρχές θέτουν πράγματι και συγκροτούν ρητά και τον τύπο του άντικειμένου, στη μεγαλύτερη γενικότητά του, που άπαιτείται από την ταυτιστική λογική, και τίς σχέσεις τίς αναγκαίες και σχεδόν έταρκείς, για να λειτουργεί αυτή ή λογική άνεμπόδιστα και άπεριόριστα· τύπο του άντικειμένου και σχέσεις, που τίθενται και συγκροτούνται τό ένα από τό άλλο, τό ένα διά του άλλου, άξεχώριστα. Αυτός ό τύπος του άντικειμένου και αυτές οί σχέσεις ένέχονται επίσης σε κάθε θεσμό της κοινωνίας και, κατ' έξοχήν, στον θεσμό της γλώσσας.

Ο « άφελής » όρισμός του συνόλου που έδωσε ό Κάντορ³ ήταν: « Ένα σύνολο είναι μία συλλογή όρισμένων και καλώς διακεκριμένων άντικειμένων της έποπτείας μας ή της σκέψης μας σε ένα όλον. Αυτά τά άντικείμενα όνομάζονται στοιχεία του συνόλου ». Αυτός ό δήθεν όρισμός είναι θεμελιώδης, όχι παρά τους μή όρισμένους και μή όριστούς όρους του, τίς κυκλικότητες και τίς άφέλειές του (που σύντομα όδήγησαν τους μαθηματικούς να τον παραμερίσουν και να τον άντικαταστή-

² Στά κατωτέρω αναφέρομαι στη λεγόμενη « άφελή » θεωρία των συνόλων για λόγους που θά φανούν μέ την άνάγνωση του κειμένου και που έξέθεσα διεξοδικότερα, από μία άλλη άποψη, στό « Science moderne et interrogation philosophique » (Σύγχρονη επιστήμη και φιλοσοφική έρώτηση), *Encyclopaedia Universalis*, τ. 17 *Organum*, 1973, ίδιαιτ. σ. 45-48. (τόρα στα *Carrefours du labyrinthe*, όπ. π. σελ. 203 έπ.).

³ G. Cantor, *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre* (Συμβολές για ή θεμελίωση της θεωρίας των άπειρων συνόλων), I, *Math. Annalen*, 46 (1895), σ. 481 έπ.

σουν από την άλφα ή βήτα ομάδα αξιωμάτων) άλλ' έξ αιτίας αυτών. Έπιδεικνύει ακριβώς τόν μὴ ὀρισμο χαρακτήρα, ἐκτός μὲ κυκλικό τρόπο, τῶν πρώτων ὄρων τῆς θεωρίας τῶν συνόλων (καί κάθε λογικῆς ἢ μαθηματικῆς), δείχνει ὅτι αὐτή ἡ θεωρία εἶναι τεθειμένη διὰ μίας ἢ ὅτι προϋποθέτει τὴν ἴδια τῆς τῆ θέσης, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ συσταθεῖ παρὰ προϋποθέτοντας ὅτι ἔχει ἤδη συσταθεῖ. Αὐτό τό οὐσιώδες χαρακτηριστικό πού καλῶ ἀντικειμενική ἀνακλαστικότητα τῆς θεωρίας τῶν συνόλων καί τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς (καί πού χαρακτηρίζει κάθε πρωταρχικό θεσμό) ἀποκρύπτεται ἢ συγκαλύπτεται μέσα στίς νεώτερες πραγματεύσεις. Ἄλλ' ἐπίσης, ὁ ὀρισμός τοῦ Κάντορ συμπυκνώνει θαυμαστά τίς θεμελιώδεις καί οὐσιώδεις πράξεις τοῦ λέγειν· θέτει, ρητά ἢ ὑπόρητα, τὰ ἀντικείμενα καί τίς σχέσεις πού πρέπει νὰ συσταθοῦν ἀπό τίς πράξεις τοῦ λέγειν, καί γιά νὰ μπορέσουν αὐτές οἱ πράξεις νὰ γίνουν.

Λέγειν: διαλέγω-ἐπιλέγω-θέτω-συλλέγω-μετροῶ-λέγω : ταυτόχρονα προϋπόθεση καί δημιουργία τῆς κοινωνίας, προϋπόθεση δημιουργημένη ἀπό αὐτό πού ἢ ἴδια καθορίζει. Γιά νὰ μπορέσει νὰ ὑπάρξει ἡ κοινωνία, γιά νὰ μπορέσει νὰ θεσπισθεῖ καί νὰ λειτουργήσῃ μιά γλώσσα, γιά νὰ μπορέσει μιά λελογισμένη πρακτική νὰ ἀναπτυχθεῖ, γιά νὰ μποροῦν οἱ ἄνθρωποι νὰ ἀναφέρονται οἱ μὲν στοὺς δέ μὲ τρόπο ἄλλο ἀπὸ τόν τρόπο τοῦ φαντάσματος, πρέπει ἔτσι ἢ ἄλλιως, σέ ἓνα ὀρισμένο ἐπίπεδο, σέ ἓνα ὀρισμένο στρώμα ἢ στιβάδα τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν καί παριστάνειν, τό κάθε τί νὰ μπορεῖ νὰ συναρμοσθεῖ μὲ αὐτό πού ὁ ὀρισμός τοῦ Κάντορ συνεπάγεται. Γιά νὰ τό δοῦμε αὐτό, ἀρκεῖ νὰ θεωρήσουμε τί διακυβεύεται μέσα σ' αὐτό τόν ὀρισμό, τὴν ὁμοουσιότητά του μὲ τὴν ταυτιστικὴ λογική, ὅπως καί μὲ αὐτό πού τίθεται πάντοτε μέσα στή γλώσσα καί ἀπὸ τὴ γλώσσα.

Γιά νὰ μπορέσουμε νὰ μιλήσουμε γιά ἓνα σύνολο, ἢ νὰ σκεφθοῦμε ἓνα σύνολο, πρέπει νὰ μποροῦμε νὰ διαλέγουμε-ἐπιλέγουμε-θέτουμε-συλλέγουμε-μετροῦμε-λέγουμε ἀντικείμενα. Ἡ φύση αὐτῶν τῶν ἀντικειμένων λίγῃ⁴ ἐνδιαφέρει, ἢ καθολικότητα εἶναι ἐδῶ – ὅπως καί ἡ δυνάμει καί πραγματικὴ καθολικότητα τῆς γλώσσας – ἀπόλυτη: αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα μποροῦν νὰ ἀνήκουν στὴν ἀντίληψη ἢ στὴν ἔξω ἢ ἔσω αἴσθηση, στὴ σκέψη ἐν στενῇ ἐννοίᾳ ἢ στὴν παράσταση μὲ τὴν εὐρύτατη ἐννοία αὐτοῦ τοῦ ὄρου. Πρέπει νὰ μποροῦμε νὰ θέτουμε αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα ὡς ὀρισμένα, μὲ τὴν ἐννοία ἐνός ἀποφασιστικοῦ-πρακτικοῦ ὀρισμοῦ, καί ὡς διακεκριμένα. Πρέπει λοιπὸν νὰ μποροῦμε νὰ θέτουμε διακρίνοντας – ἢ νὰ μποροῦμε νὰ κάνουμε σάν νὰ μποροῦσαμε νὰ διακρίνουμε· καί νὰ μποροῦμε νὰ θέτουμε ὀρίζοντας – ἢ νὰ μποροῦμε νὰ μιλοῦμε σάν νὰ μποροῦσαμε νὰ ὀρίσουμε, δηλαδή μὲ τρόπο τέτοιο, ὥστε αὐτό στό ὁποῖο ἀποβλέπουμε νὰ εἶναι ἐπίσης, μέσω τοῦ λέγειν, ἀρκετὰ καί πρόσφορα κατονομασμένο γιά τὴ βλέψη τῶν ἄλλων.

Πρέπει λοιπὸν νὰ διαθέτουμε τό σχῆμα τοῦ χωρισμοῦ* καί τό οὐσια-

στικό τοῦ προῖόν, πού προϋποτίθεται ἤδη στήλειτουργία τοῦ σχήματος τοῦ χωρισμοῦ: τόν ὄρο ἢ στοιχείο. Ξεκινώντας ἀπὸ πού θὰ μπορούσαμε νὰ ξεχωρίσουμε δύο ἀντικείμενα, ἂν δὲν ξεκινίσουμε ἀπὸ χαρακτηριστῆρες ἢ ὄρους – ὀριακά ἀπὸ ἓναν μόνον ὄρο, τό σημεῖ πού χωρίζει σέ δύο ἓνα τμήμα μίας γραμμῆς – πού ἔχουν ἤδη τεθεῖ ὡς χωριστοί; Τό σχῆμα τοῦ χωρισμοῦ, ἢ τῆς διακριτότητας*, δὲν εἶναι μόνον μὴ ἀναγώγιμο περιτέρω ἢ ἐφαρμογὴ τοῦ προϋποθέτει ὅτι ἤδη ἐφορμόστηκε. Τό νὰ θέσουμε ὅμως ἓναν ὄρο ἢ ἓνα στοιχείο ὡς διακεκριμένο καί ὀρισμένο, συνεπάγεται τουλάχιστον ὅτι τό θέτουμε στὴν καθαρὴ τῆ ταυτότητα πρὸς ἑαυτό καί στὴν καθαρὴ τῆ διαφορά πρὸς ὅτιδήποτε δὲν εἶναι ὁ ἑαυτός του. Ταυτότητα καί διαφορά – πού δῆθεν κατασκευάζονται σέ πολὺ πῖο ὕστερες φάσεις τῆς τυποποιημένης μαθηματικῆς, ὡς ἰδιαίτερες περιπτώσεις τῆς σχέσεως ἰσοδυναμίας καί τῆς ἀρνησίτης – τίθενται στὴν πραγματικότητα ἐξαρχῆς, ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἢ μαθηματικὴ ἢ τό λέγειν ἀρχίζουν.

Ἔτσι μποροῦμε νὰ μιλοῦμε γιά ἓνα σύνολο, ἢ νὰ σκεπτόμαστε ἓνα σύνολο, νὰ « συλλέγουμε σέ ἓνα ὅλον » αὐτὰ τὰ διακεκριμένα καί ὀρισμένα ἀντικείμενα, σημαίνει θέβαια καί ὅτι διαθέτουμε τό σχῆμα τῆς ἐνώσεως*⁴. Πρέπει νὰ μποροῦμε νὰ θέτουμε τὰ διακεκριμένα ἀντικείμενα ὡς συναθροισμένα σέ ἓνα ὅλον, πού εἶναι τό ἴδιο ἓνα διακεκριμένο καί ὀρισμένο ἀντικείμενο ἀνωτέρου τύπου· ἢ νὰ μποροῦμε νὰ μιλοῦμε σάν νὰ μπορούσαμε νὰ συλλέξουμε σέ ἓνα ὅλον αὐτὴ τὴν πολυειδία ἀντικειμένων. Ἡ ἐφαρμογὴ ὅμως αὐτοῦ τοῦ ἴδιου τοῦ σχήματος προϋποθέτει ἐπίσης ὅτι ἐφορμόστηκε ἤδη, γιά νὰ γίνει δυνατὸ νὰ ἐφορμοσθεῖ: ὅτι καθέννας ἀπὸ τοὺς ὄρους πού συλλέγησαν σέ ἓνα ὅλον ἔχει ἤδη τεθεῖ ὑπόρητα ὡς συλλεγεῖς σ' αὐτό τό ὅλον πού εἶναι ὁ ἴδιος, ὅτι ἢ πολυειδία τῶν χαρακτήρων πού τόν ὀρίζουν καί τόν διακρίνουν (λίγο ἐνδιαφέρει ἂν ἀριθμητικὰ περιορίζεται σέ μιά μονάδα) ἐνάθηκε, γιά νὰ θέσει-διαμορφώσει-εἶναι αὐτό τό ἀντικείμενο. Ὡς συλλογὴ σέ ἓνα ὅλον, τό σύνολο εἶναι ἐνότητα πού ταυτίζεται μὲ τόν ἑαυτὸ τῆς, τῶν διαφορετικῶν· αὐτό πού διακρίνει τό σύνολο ἀπὸ τό στοιχείο εἶναι ὅτι ἢ θέση τοῦ συνόλου ὡς ἐνότητας πού ταυτίζεται μὲ τόν ἑαυτὸ τῆς δὲν καταργεῖ τὴ διαφορά τῶν στοιχείων πού τοῦ ἀνήκουν, ἀλλὰ σινυπάρχει μαζί τῆς ἢ τῆς ὑπερτίθεται – ἐνῶ οἱ ἐσωτερικὲς διαφορὲς τοῦ στοιχείου καταργοῦνται προσωρινὰ μὲ τὴ θέση του ὡς στοιχείου ἢ θεωροῦνται ὡς μὴ σημαντικὲς ἢ ἀδιάφορες.

Εἶναι ἄμεσα φανερό ὅτι τὰ σχῆματα τοῦ χωρισμοῦ καί τῆς ἐνώσεως καθιστοῦν δυνατὸ τό σχῆμα τῆς ἀπο-σύνθεσης, πού ἐπιτρέπει νὰ ξανα-

⁴ Δὲν χρειάζεται νὰ διευκρινίσουμε ὅτι ὁ ὄρος « ἐνωσις » δὲν ἔχει ἐδῶ τὴν ἐννοία πού τῆς δίδεται στὴν ἐπεξεργασία τῆς θεωρίας τῶν συνόλων· ὅπως καί ὅτι οἱ ὄροι « χωρισμός » καί « διακριτότητα » πού χρησιμοποιοῦνται ἐδῶ καί πῖο κάτω δὲν ἔχουν τὴν ἐννοία πού τοὺς δίδεται στὴν τοπολογία.

βροῦμε σέ ένα δεδομένο ὄλον τίς κατωτέρου τύπου ὁλότητες ἢ τὰ διακριμένα καί ὀρισμένα στοιχεῖα ἀπό τὰ ὁποῖα συνετέθη. Γενικότερα, εἶναι πρόδηλο ὅτι τὰ σχήματα τοῦ χωρισμοῦ καί τῆς ἔνωσης συνεπάγονται καί προϋποθέτουν τό ένα τό ἄλλο. Ἄλλ' ἐπίσης: τό νά ποῦμε ὅτι τό τάδε σύνολο εἶναι ένα σύνολο στοιχείων – ἢ εἶναι τό ἴδιο ένα στοιχεῖο, ὅτι ένα ἀντικείμενο τίθεται ὡς ἀντικείμενο – ἢ ὡς συλλογή ἀντικειμένων, συνεπάγεται ὅτι διαθέτουμε τό θεμελιώδες σχῆμα τοῦ ὡς πρός... (πρός τι, *quatenus*) ἢ ὡς... (ἤ). Τέλος καί κυρίως: ὁ χωρισμός καί ἡ ἔνωση κινητοποιοῦν τή θεμελιώδη πράξη τοῦ λέγειν (τή συνεπάγονται καί προκύπτουν ἀπό αὐτή), τήν κατονομασία, ἡ ὁποία προϋποθέτει τή δυνατότητα τῆς ἑξατόμισης* καί τῆς συνάθροισης καθαρῶν αὐτῶν ἐδῶ (τῶνδε τινῶν) ὡς τέτοιων.

Μιά ἄλλη σειρά συνεπειῶν προκύπτει ἀπό τόν ὀρισμό τοῦ Κάντορ. Ἐάν ένα ὄλον μπορεῖ νά ἐνωθεῖ, ένα ἄλλο μπορεῖ ἐπίσης νά ἐνωθεῖ, καί αὐτό πάντοτε (παραδείγματος χάριν, μέ τήν ἐφαρμογή τῶν σχημάτων τοῦ χωρισμοῦ καί τῆς ἔνωσης στό πρῶτο ὄλον, μέ ἄλλα λόγια μέ ἀπόσπωση ἑνός μέρους ἀπό ένα δεδομένο σύνολο). Τότε τὰ στοιχεῖα ἀπό τὰ ὁποῖα τό πρῶτο ὄλον συναθροίσθηκε δέν διαφέρουν πιά ἀπό τὰ στοιχεῖα τοῦ δευτέρου ἀποκλειστικά ὡς στοιχεῖα, ἀλλά ἐπίσης ὡς πρός τό ὅτι ἔχουν ἐγκλεισθεῖ στό δεύτερο καί ὄχι στό πρῶτο ὄλον. Ἀπό αὐτή τή στιγμή, στήν ἀπλή κατονομασία τους, προστίθεται ὁ ἐγκλεισμός τους στό ένα ἢ στό ἄλλο ὄλον (σύνολο), δηλαδή μία ιδιότητα, ένα κατηγορημα πού τούς εἶναι κοινό. Ἀντίστροφα, ἐάν ένα τέτοιο κατηγορημα δίδεται μέ ἕναν ὁποιοδήποτε τρόπο (πῶς, *irgendwie*), ἐπιτρέπει τότε νά συνθέσουμε τὰ στοιχεῖα στά ὁποῖα κατηγορεῖται. Χωρίς νά ποῦμε ἐδῶ στίς συζητήσεις πού αὐτό τό ζήτημα ἐκ νέου προκάλεσε ἀπό δεκαετίες, γιατί δέν εἶναι καιρίες γι' αὐτό στό ὁποῖο ἐδῶ ἀποβλέπουμε, ἡ συνολιστική λογική συνεπάγεται ὅτι διαθέτουμε στήν πραγματικότητα τήν τελεστική ἰσοδυναμία ιδιότητα \equiv σύνολο ἢ κατηγορημα \equiv κλάση: ένα σύνολο ὁρίζει μία ιδιότητα τῶν στοιχείων του (τό ὅτι ἀνήκουν σ' αὐτό τό σύνολο), ένα κατηγορημα ὁρίζει ένα σύνολο (σχηματισμένο ἀπό τὰ στοιχεῖα γιά τὰ ὁποῖα ἰσχύει). Τό ἴδιο σημαίνει, ἂν ποῦμε ὅτι ὁ ὀρισμός τοῦ Κάντορ συνεπάγεται τήν κατασκευή τοῦ ζεύγους ὑποκείμενο-κατηγορημα, ὄχι μόνο ἐν γένει, ἀλλά εἰδικῶς: λέγοντας ὅτι X εἶναι ένα σύνολο, λέμε, στήν ἀφελή ἐκδοχή, ὅτι ὑπάρχει x πού ἀνήκει στό X ἢ, στίς σύγχρονες ἐκδοχές, ὅτι ὑπάρχει Y στό ὁποῖο τό X ἀνήκει· συνεπῶς λέμε ὅτι κάτι εἶναι κατηγορητό ὡς πρός τό ὅτι ἀνήκει κάπου.

Τέλος, σάν τελευταῖο παράδειγμα, μία πού ὅλα αὐτά δέν εἶναι παρά μία σειρά παραδειγμάτων: ἐάν χωρισμός καί ἔνωση ἐπαναλαμβάνονται, δίδεται ἡ δυνατότητα σχηματισμοῦ νέων συνόλων ἀπό ἤδη τεθειμένα σύνολα· ἀντίστροφα, αὐτή ἡ δυνατότητα ἀπαιτεῖ τή δυνατότητα ἐπανάληψης τῶν πράξεων τοῦ χωρισμοῦ καί τῆς ἔνωσης. Ἀπαιτεῖ λοιπόν τό

θεμελιώδες σχῆμα τῆς παλινόδευσης* – πού εἶναι ἄλλωστε ἤδη ἐν ἐνεργεία στή θέση ἑνός συνόλου (αὐτό ἐδῶ καί αὐτό ἐδῶ καί αὐτό ἐδῶ... εἶναι στοιχεῖα τοῦ συνόλου) καί πού, ὅπως θι τό δοῦμε, εἶναι ένα οὐσιώδες σχῆμα τοῦ λέγειν. Ἡ παλινόδευση ὁμῶς τοῦ χωρισμοῦ καί τῆς ἔνωσης πάνω σέ δεδομένα σχήματα παράγει μία ἱεραρχία, στήν ὁποία συγκεκριμενοποιεῖται ἐδῶ τό σχῆμα τῆς διάταξης – σχῆμα πού εἶναι ἤδη, ὅπως θά τό δοῦμε μέ ἀφορμή τό λέγειν, ἤδη ἐν ἐνεργεία μέσα στή δυνατότητα ὄλων τῶν πράξεων γιά τίς ὁποῖες μιλήσαμε. Ἀλλά μία ἱεραρχία συνόλων, γιά τούς λόγους πού εἶπαμε, εἶναι ἴσο facto μία ἱεραρχία κατηγορημάτων· μέ ἄλλα λόγια, αὐτή ἡ δυνατότητα περιέχει ἤδη ὅλη τήν κλασική συλλογιστική. Ἡ κατασκευή τοῦ ζεύγους οὐσία-τύχημα πηγάζει ἄμεσα. Λέγοντας ὅτι γιά τό στοιχεῖο x ὡς ἀνήκον στό σύνολο X , τό τάδε κατηγορημα εἶναι οὐσιώδες, θέλουμε νά ποῦμε πῶς αὐτό τό κατηγορημα ὁρίζει τό σύνολο X ἢ ἀπορρέει ἀναγκαῖα ἀπό αὐτά πού τό ὁρίζουν (παραδείγματος χάριν, διότι τό X τέθηκε ὡς ἐγκλεισμένο μέσα σ' ένα σύνολο Y , πού χαρακτηρίζεται ἀπό αὐτό τό κατηγορημα). Λέγοντας ὅτι, γι' αὐτό τό ἴδιο στοιχεῖο x ὡς ἀνήκον στό σύνολο X , ένα ἄλλο κατηγορημα εἶναι τυχηματικό, θέλουμε νά ποῦμε πῶς αὐτό τό κατηγορημα δέν ὁρίζει παρά μέρη τοῦ X . Ἡ ἀνθρώπινη καί ἡ θνητή ὑπόσταση ἀνήκουν στήν οὐσία τοῦ Σωκράτη, τό χρῶμα τοῦ δέρματος καί τό ὕψος στά τυχηματά. Ἐπίσης: λέγοντας ὅτι μία ιδιότητα p ἔχει ένα νόημα σέ σχέση μέ τό σύνολο X , θέλουμε νά ποῦμε ὅτι ὑπάρχει ένα μέρος μή κενό τοῦ X ὀρισμένο ἀπό αὐτή τήν ιδιότητα ἢ ὅτι ὑπάρχει ένα τουλάχιστον στοιχεῖο, ἀνήκον στό X τέτοιο, ὥστε ἡ p (x) νά εἶναι ἀληθινή. Ἀλλά, λέγοντας ὅτι τό x εἶναι καθορισμένο ὡς πρός τό p , αὐτό σημαίνει ὅτι μποροῦμε νά ποῦμε ἂν ἡ p (x) εἶναι ἀληθής ἢ ψευδής· καί λέγοντας ὅτι τό x ὡς στοιχεῖο τοῦ συνόλου X εἶναι πλήρως καθορισμένο, τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶναι καθορισμένο ὡς πρός ὅλες τίς ιδιότητες ἢ δια τὰ κατηγορηματά πού ἔχουν ένα νόημα σέ σχέση μέ τό X , ἤτοι ὅτι μποροῦμε νά ὀρίσουμε ὅλα τά μέρη τοῦ X στά ὁποῖα τό x ἀνήκει ἢ δέν ἀνήκει. Οἱ φιλοσοφικές συνέπειες αὐτῆς τῆς ἀθώας ταυτολογίας εἶναι τεράστιες. Πράγματι: φαίνεται πρόδηλο πῶς, ἐάν ένα στοιχεῖο x ἀνήκον στό σύνολο X εἶναι δεδομένο, εἶναι συγχρόνως καθορισμένα χωρίς ἀμφισημία ὅλα τά μέρη τοῦ X στά ὁποῖα τό x ἀνήκει ἢ δέν ἀνήκει. Δηλαδή: ὅλα τά δυνατά κατηγορηματά τοῦ x καταφάσκονται ἢ ἀποφάσκονται ἀμέσως. Καί μέ ἄλλα λόγια: λέγοντας ὅτι ένα πράγμα εἶναι, λέγουμε ὅτι εἶναι καθορισμένο ὡς πρός ὅλα τά δυνατά κατηγορηματά του (Κάντ).

Ὅτι ἡ ταυτιστική λογική προϋποτίθεται ἀπό τή θεωρία τῶν συνόλων εἶναι πρόδηλο: ταυτότητα καί διαφορά δορῶν μέσα στόν καντοριανό ὀρισμό, ὅπως καί ἡ ἀρχή τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ τρίτου (χωρίς τήν ὁποία ἡ ιδιότητα ἑνός στοιχείου νά ἀνήκει σέ ένα σύνολο θά παρέμενε ἀκαθόριστη). Ἀλλά εἶναι ἐξίσου πρόδηλο ὅτι ἡ ταυτιστική λογική δέν μπορεῖ

νά λειτουργήσει, ή απλώς νά διατυπωθεί, παρά εάν και μόνο εάν υπάρχουν σύνολα μέ την καντοριανή έννοια. Η λογική των προτάσεων, επί παραδείγματι, θέτει ένα σύνολο στοιχείων p, q, \dots διακεκριμένων και ορισμένων (και άδιαιρέτων: ούτε τό « περιεχόμενο », ούτε τά υποστοιχεία μιās προτάσεως λαμβάνονται υπόψη), στό όποιο όρίζονται δύο κατηγορήματα (άληθές και ψευδές) και ένας όρισμένος αριθμός πράξεων (ή σχέσεων). Αυτό είναι τελείως ανεξάρτητο από τό γεγονός ότι ή σύγχρονη λογική είναι τυποποιημένη: ή συνόλιση είναι ήδη έν δράσει όχι μόνο στό άριστοτελικό *Όργανον* αλλά πολύ πριν, από τότε πού υπάρχει κοινωνία και γλώσσα. Επίσης είναι άδιάφορο, από την άποψη πού μάς ενδιαφέρει εδώ, ότι ό καντοριανός όρισμός έχει έλεγχθεί ως άφελής και αντικατασταθεί από άλλους πιο έκλεπτυσμένους, σέ μία πιο αναπτυγμένη τυποποίηση. Όλες αυτές οι τυποποιήσεις προϋποθέτουν τό κύρος του καντοριανού όρισμού, καθώς προϋποθέτουν πάντοτε σημεία πού έχουν τεθεί ως στοιχεία διακεκριμένα και όρισμένα και τά όποια έχουν ένωθεί σέ ένα όλον, τό σύνολο των σημείων της δεδομένης θεωρίας. Κάθε θεωρία συνόλων προϋποθέτει την ταυτιστική λογική και κάθε τυποποιήσιμη λογική προϋποθέτει τή δυνατότητα συνόλισης των στοιχείων πάνω στό όποια ενεργεί. Τουτό σημαίνει ότι όλες αυτές οι τυποποιήσεις είναι κινητοποιήσεις του λέγειν, τό όποιο είναι συνολίζον και ταυτιστικό. Η άμοιβαία σύμφυση της ταυτιστικής λογικής και της θεωρίας των συνόλων (ή της τυλικής και τυποποιήσιμης μαθηματικής) δέν είναι παρά ή έκφραση αυτού του γεγονότος, ότι και οι δύο είναι άνάπτυξη και έκθεση αυτού πού ήδη όρα έντός και διά του λέγειν.

Επαναλαμβάνω ότι ή ταυτιστική λογική δέν μπορεί νά διατυπωθεί, παρά εάν και μόνο εάν υπάρχουν σύνολα μέ την καντοριανή έννοια του όρου· κατά μείζονα λόγο, δέν μπορεί νά λειτουργήσει παρά μέ αυτή την προϋπόθεση. Μπορούμε νά σκεφθούμε πώς εδώ ή έκφραση « υπάρχουν » δέν είναι παρά μία αυστηρή άναφορά στό δυνατότητα μιās καθαρής κατονομασίας. Αλλά άν ήταν έτσι, αυτή ή κατονομασία θά παρέμενε άκριβώς καθαρή, δηλαδή κατονομασία του τίποτα, κενή κατονομασία, μή κατονομασία. Τό νά πούμε πώς ή ταυτιστική λογική μπορεί νά διατυπωθεί και νά λειτουργήσει, ίσοδυναμεί λοιπόν μέ τό νά πούμε ότι πραγματικά υπάρχουν σύνολα. Αλλά συγχρόνως, και επίσης, δέν υπάρχουν σύνολα παρά έντός και διά της ταυτιστικής λογικής, μέσα και χάρη στό λέγειν. Μ' αυτή την έννοια, ή ταυτιστική λογική, όπως και τό λέγειν, είναι ίσοδύναμα μέ όντολογική άπόφαση πάνω σ' αυτό πού είναι και στόν τρόπο πού είναι: αυτό πού είναι, είναι μέ τέτοιο τρόπο, πού μέσα του υπάρχουν σύνολα (ταυτιστικά πράγματα και σχέσεις). Απόφαση πού είναι συγχρόνως έκφραση μιās δημιουργίας, μιās όντολογικής γένεσης: σύνολα, αυτά τά σύνολα και τό είδος σύνολο από εδώ και πέρα τίθενται-θεσμίζονται, και έτσι όρίζονται μέσα σέ μία καινούργια περι-

οχή του είναι. Δέν μπορούμε νά σκεφθούμε αυτή ή δημιουργία χωρίς μιā sui generis σχέση μερικής στήριξης σ' αυτό πού προηγείται από αυτή· ή θεσμισμένη από τό λέγειν συνόλιση στηρίζεται έν μέρος στό γεγονός ότι αυτό πού όρίζει μπροστά της είναι έν μέρος συνολισμο. Αυτή ή sui generis σχέση μερικής στήριξης είναι ή έρειση της κοινωνίας πάνω στην πρώτη ή φυσική στιβάδα του δεδομένου.

Η κοινωνική θέσμιση του συνόλου

Διαπιστώνουμε άμεσα ότι ή ίδια ή ύπαρξη της κοινωνίας, ως άνώνυμο συλλογικό πράττειν/παριστάνειν, είναι άδύνατη (ή πάση περιπτώσει άσύλληπτη για μάς) χωρίς τή θέσμιση του λέγειν (ταύ διαλέγω-έπιλέγω-θέτω-συλλέγω-μετρώ-λέγω) και χωρίς την κινητοποίηση της ταυτιστικής-συνολιστικής λογικής πού είναι ένσωματωμένη ε' αυτό.

Τό κοινωνικό πράττειν/παριστάνειν προϋποθέτει πάντοτε και άναφέρεται σέ διακεκριμένα και όρισμένα αντικείμενα πού μπορούν νά συλλεχθούν και νά καταρτίσουν σύνολα συνθέσιμα και αναλύσιμα, σύνολα πού μπορούν νά όρίζονται από καθορισμένες ιδιότητες και πού χρησιμεύουν ως στηρίγματα για τόν όρισμό αυτών των ιδιοτήτων. Τουτό άληθεύει, όποιος κι άν είναι ό τύπος και τό περιεχόμενο της συνολικής και λεπτομερειακής όργάνωσης του κόσμου και του έαυτού της πού θεσμίζει ή κοινωνία· όποιος και άν είναι ό ρητός τρόπος σκέψης πού συνοδεύει αυτή τή θέσμιση, όσο άπρόσιτες και άν είναι έξάλιου οι φαντασιακές σημασίες πού ύπο-τείνουν αυτή την όργάνωση. Μπορεί τό τάδε όρατό αντικείμενο νά κατέχει άόρατες ιδιότητες· αυτή ή πέτρα ή εκείνο τό ζώο νά είναι θεός· τό παιδί νά είναι μετενσάρκωση του προγόνου ή ό ίδιος ό πρόγονος αυτοπροσώπως· μπορεί αυτές οι κατηγορήσεις, ιδιότητες, σχέσεις, τρόποι του είναι, νά διώνονται, νά μιλοϋνται, νά νοϋνται, νά δρώνται μέσα στην ειλικρίνεια, τή διπροσωπία ή (στό μάτια μας) την πιο όλοκληρωτική σύγχυση. Και όμως όλα αυτά δέν αλλάζουν τό γεγονός ότι θά πρέπει πάντοτε και άπολύτως κάθε άγελάδα και όποια άγελάδα νά άνήκει στις άγελάδες, νά μήν μπορεί νά είναι ταύρος (ή όχι μέ όποιοδήποτε τρόπο), νά γεννά μέ μιā πρακτικά άπόλυτη ββαιότητα μοσχάρια και δαμάλια· θά πρέπει πάντοτε τό σύνολο των καλιβιών νά σχηματίζει τό χωριό, πού είναι αυτό τό χωριό και στό όποιο δέν άνήκουν οι άνθρωποι του άλλου χωριού ούτε κανενός άλλου χωριού. Θά πρέπει πάντοτε και άπολύτως τά μαχαίρια νά κόβουν, τό νερό νά ρέει και ή φωτιά νά καίει. Η κοινωνία δέν είναι ούτε σύνολο ούτε σύστημα ή ιεραρχία συνόλων (ή δομών)· είναι μάγμα και μάγμα μαγμάτων. Υπάρχει όμως μιā ανεξόριστη διάσταση του κοινωνικού πράττειν/παριστάνειν, κάθε ζωής και κάθε κοινωνικής όργάνωσης, μιā ανεξάλειπτη διάσταση της θέσμι-

σης της κοινωνίας, πού συναρμόζεται αναγκαστικά με την ταυτιστική ή συνολιστική λογική, και τούτο διότι τίθεται ή απλώς: είναι μέσα σ' αυτή τή λογική και μέσα από αυτή.

Βέβαια θά ήταν θεμελιώδες λάθος, μιά δολοφονία του αντικειμένου —ή στρουκτουραλιστική δολοφονία—, νά ισχυρισθούμε ότι αυτή ή λογική εξαντλεί τή ζωή ή καν τή λογική μιάς κοινωνίας. Καί θά παραιτούμασταν από τόν στοχασμό, αν παραμερίζαμε τό ερώτημα: πώς και γιατί μιά δεδομένη κοινωνία διαλέγει, επιλέγει, θέτει, συλλέγει, μετρά και λέγει αυτούς τούς όρους και όχι άλλους, έτσι κι όχι άλλιώς; και αν κάναμε έτσι, σαν τά σύνολα στοιχείων πού έθεσαν οί διάφορες κοινωνίες νά ήταν δεδομένα μιά για πάντα, αυτονόητα, ή νά αντιστοιχοῦσαν σέ μιά καθ' έαυτήν όργάνωση του δεδομένου αναμφισβήτητη και ταυτόχρονα πλήρως κυριαρχημένη από αυτόν πού όμιλεί (ένώ ακόμη και οί όροι άρσενικό/θηλυκό, ως κοινωνικοί και όχι βιολογικοί όροι, θεσμίζονται κοινωνικά και διαφορετικά έδω ή εκεί). Σέ όλες αυτές τίς περιπτώσεις παραμένουμε όλοκληρωτικά και άφελώς αλχμάλωτοι όχι μόνο της συνολιστικής λογικής, αλλά ενός ειδικού υλικού περιεχομένου αυτής της λογικής, κοινωνικά θεσμισμένου, και πού είναι τό περιεχόμενο της κοινωνίας και της εποχής του έρευνητή.

Αυτές οί άφέλειες δέν πρέπει νά μιάς έμποδίσουν νά διαπιστώσουμε ότι ή θέσμιση της κοινωνίας είναι πάντοτε αναγκαστικά και θέσμιση του λέγειν, μέσα και χάρη στό όποιο εκδιπλώνεται ή συνολιστική-ταυτιστική λογική. Γιατί συμβαίνει αυτό: Ίδου ένα ερώτημα πού πάντα θά μιάς κυριεύει και πού δέν θά μπορέσουμε ποτέ νά τό κυριεύσουμε άληθινά. Κι αυτό, διότι δέν μπορούμε ούτε νά σκεφθούμε ούτε νά μιλήσουμε έγκαταλείποντας τελείως τήν ταυτιστική λογική, δέν μπορούμε νά τήν άμφισβήτησουμε παρά χρησιμοποιώντας την, ν' άμφιβάλλουμε γι' αυτή παρά επιβεβαιώνοντάς την έν μέρος. Αυτό τό ερώτημα είναι πράγματι ερώτημα του λέγειν, άρα και ερώτημα της γλώσσας (διότι ή γλώσσα δέν περιορίζεται στό λέγειν, αλλά είναι αδύνατη χωρίς αυτό, χωρίς, κι έδω, νά μπορούμε νά πούμε γιατί), στό όποιο δέν είναι δυνατό νά άπαντήσουμε παρά μέσα στη γλώσσα και μέσω αυτής. Τούτο άποκλείει τή δυνατότητα νά τό συγκροτήσουμε σέ θεωρία, άλλ' όχι και νά μπορέσουμε νά τό διαυγάσουμε, μέ τό νόημα πού δίνουμε έδω στον όρο.

Λέγοντας όλα αυτά, θέλουμε νά πούμε ότι ή όντολογική άπόφαση για τήν όποία έγινε λόγος παραπάνω είναι έν μέρος καλά θεμελιωμένη· ή ότι ή όντολογική δημιουργία πού αντιπροσωπεύει ή θέσμιση της κοινωνίας ερείδεται σέ μιά στιβάδα του ήδη υπάρχοντος, πράγμα πού σημαίνει ότι βρίσκει σ' αυτό ένα μερικό στήριγμα και μιά μερική προτροπή. Λέγοντας ότι κάθε γνωστή κοινωνία μπόρεσε νά ύπάρξει θεσμίζοντας μιά ταυτιστική λογική, λέγουμε ότι ύπάρχει ένα στρώμα ή στιβάδα αυτού πού ύπάρχει, τό όποιο δίδεται ή παρουσιάζεται πραγματικά ως επιδεκτικό

μιάς συνολιστικής όργάνωσης. Αυτό πού ύπάρχει σ' αυτή τή στιβάδα, τήν πρώτη φυσική στιβάδα, επιδέχεται μιά άτέλειωτη έπεξεργασία, πού συγκροτεί μέσα του διακεκριμένα και όρισμένα στοιχεία· στοιχεία πού μπορούν πάντοτε νά ένωθούν σέ έπισημάνσιμες συλλογές, πού κατέχουν πάντοτε έπαρκείς ιδιότητες, για νά όρίσουν κλάσεις, πού συμμορφώνονται πάντοτε στις άρχές της ταυτότητας και του άποκλεισμού του τρίτου, πού ταξινομούνται σέ ίεραρχίες και σέ συμπαραθέσεις ή σέ μη διαφορούμενες διασταυρώσεις ίεραρχιών. Αυτή ή στιβάδα διαθέτει έναν επιόλητικό εκπρόσωπο: τά ζωντανά όντα, φυτικά και ζωικά, μέ τά όποια ή κοινωνία έχει νά κάνει άμεσα και αναπόφευκτα από καταβολής της και τά όποια, εξίσου άμεσα, συνθέτουν τή δική της ύλη: *Άνθρωπος άνθρωπο γεννά*, έπαναλαμβάνει ακούραστα ό *Άριστοτέλης: άνθρωπος γεννάει τόν άνθρωπο, άνθρωπο γεννάει ό άνθρωπος· ύπάρχουν, άφ' έαυτών, είδη, άτομα, ως αντίτυπα ενός γένους, του διαφορετικού πού ανήκει στό ταυτό. Όχι μόνο οί πάγιες ιδιότητες, οί έπαρκεις άποφασιακοί χαρακτήρες είναι έγγενώς αναγκαίοι για τήν ύπαρξη των ζωντανών όντων και του άνθρώπου πού ζει και πού ζει από αυτά· αλλά επίσης, τό ζωντανό όν παρουσιάζεται σαν νά πραγματοποιεί ήδη καθ' έαυτό μιά άριστοτελική συνόλιση-ίεράρχηση, συγκροτημένο άφ' έαυτού σέ γένη και είδη πλήρως όρισίμα, μέ ένωση, μέ τομή ή διάζευξη* ιδιοτήτων ή κατηγορημάτων.*

Ή έρειση της κοινωνίας στη φύση

Πώς νά έννοήσουμε αυτή τήν έρειση πάνω στη συνολίσιμη διάσταση της πρώτης φυσικής στιβάδας: *Άνδρες και γυναίκες ζούν σέ μιά κοινωνία· μπορούν νά έπισημανθούν χωρίς άμφισημία ως άρρενα και θήλεα. Γεννούν άγόρια και κορίτσια πού είναι παντού και πάντοτε άνίκανα νά επιβιώσουν, εκτός αν οί ενήλικες τά φροντίσουν για ένα άρκετά μεγάλο χρονικό διάστημα. Όλα αυτά δέν εκπορεύονται ούτε από τή νομοθεσία της ύπερδασιακής συνείδησης ούτε από τή θέσμιση της κοινωνίας. Τά σύνολα των άρσενικών και των θηλυκών, ή των παιδιών πού δέν έχουν φθάσει σέ ένα δεδομένο βαθμό βιολογικής ώριμησης, είναι, θεωρούμενα αυστηρώς, δοσμένα από τή φύση· όπως είναι δοσμένα από τή φύση τά βέβαια ή εξαιρετικώς πιθανά κατηγορήματα πού αποδίδονται σ' αυτά τά σύνολα. Αυτόν τόν μερισμό της ανθρώπινης κοινότητας (αν τή θεωρήσουμε σαν ένα σύνολο από κεφάλια) σέ ένα άρσενικό και σέ ένα θηλυκό ύποσύνολο, ή θέσμιση της κοινωνίας είναι παντού και πάντοτε ύποχρεωμένη νά τόν λογαριάσει· αλλά αυτό τό « λογάρισμα » γίνεται μέσα και χάρη σέ μιά μεταμόρφωση του φυσικού γεγονότος του είναι - άρρεν και του είναι - θήλυ σέ κοινωνική φαντασιακή σημασία του είναι*

- άνδρας ή τοῦ εἶναι - γυναίκα καί ἡ ὁποία παραλέμπει στό μάγμα ὄλων τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν τῆς δεδομένης κοινωνίας. Οὔτε αὐτή ἡ μεταμόρφωση ἀπό μόνη της οὔτε τό κάθε φορά εἰδικό περιεχόμενο τῆς σημασίας στήν ὁποία παραλέμπει δέν μποροῦν νά ἀπαχθοῦν, παραχθοῦν, παραγωγισθοῦν ἀπό τό φυσικό γεγονός, παντοῦ καί πάντοτε τό αὐτό. Αὐτό τό φυσικό γεγονός προκαλεῖ ἐμπόδια ἢ θέτει ὄρια στή θέσμιση τῆς κοινωνίας· ἡ θεώρηση ὅμως αὐτῶν τῶν ὀρίων δέν παρέχει παρά κοινοτοπίες. "Όταν, ὅπως πράγματι συμβαίνει, μιᾶ ἀρχαϊκή κοινωνία ὑποχρεώνει τόν άνδρα, ἐβδομάδες ὀλόκληρες μετά τή γέννηση τοῦ παιδιοῦ, νά μιμεῖται τή λεχώ καί νά παίρνει τή θέση της, μπορεῖ κανεῖς νά ὑποδείξει θριαμβολογώντας ὅτι ποτέ αὐτή ἡ κοινωνία δέν θά μποροῦσε νά τόν ὑποχρεώσει νά ξεγεννήσει πραγματικά! Ἄλλά, γιά νά τό μάθουμε αὐτό, δέν ἔχουμε καμιᾶ ἀνάγκη νά θεωρήσουμε τήν κοινωνία, θά μπορούσαμε νά ἀρκεσθοῦμε στήν παρατήρηση τῶν κατοικιῶν. Αὐτό πού ἔχει γιά μᾶς σημασία εἶναι προφανῶς: πῶς καί γιατί μιᾶ κοινωνία ὑποχρεώνει τούς άνδρες νά μιμηθοῦν τήν κατάσταση τοῦ ἄλλου φύλου καί τί σημαίνει αὐτό; Ἐπίσης, μποροῦμε νά ποῦμε: ἀποκλείεται μιᾶ κοινωνία νά θεσμίσει μέ τέτοιο τρόπο τούς άνδρες καί τίς γυναῖκες, ὥστε νά εἶναι, οἱ μὲν γιά τούς δέ, τό ἀπολύτως μή ποθητό. Τό νά ποῦμε ὅμως ὅτι ἕνας ἐλάχιστος ἐτερόφυλος πόθος πρέπει νά εἶναι ἀνεκτός ἀπό τή θέσμιση τῆς κοινωνίας, ἐπί ποινή ταχείας ἐξαλείψεως τῆς δεδομένης κοινότητας, δέν λέει πάλι τίποτε γιά τήν ἀπέραντη ἀλχημεία τοῦ πόθου πού παρατηροῦμε στήν ἱστορία – καί ἀκριβῶς αὐτή μᾶς ἐνδιαφέρει⁵. Ἐπίσης, τό φυσικό γεγονός μπορεῖ νά παράσχει ἕνα στήριγμα ἢ ἕνα ἐρέθισμα γι' αὐτή ἡ ἄλλη θέσμιση τῆς σημασίας· ἕνα βάραθρο ὅμως χωρίζει τό στήριγμα ἢ τό ἐρέθισμα ἀπό τήν ἀναγκαῖα καί ἱκανή συνθήκη. Στήριγματα καί ἐρεθίσματα ἐδῶ λαμβάνονται ὑπόψη, ἐκεῖ παραμελοῦνται, ἄλλοῦ ἐκμηδενίζονται ἢ χρησιμοποιοῦνται ἀνάστροφα, σέ κάθε ὅμως περίπτωση ἀναλαμβάνονται, μετασηματίζονται, μετουσιώνονται μέ τήν ἐνταξίη τους στό δίκτυο τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν· δέν ἔχουμε παρά νά δοῦμε τί γίνονται, σέ διάφορες κοινωνίες, τά φυσικά γεγονότα τῆς ἀνωτέρας φυσικῆς δυνάμεως τοῦ άνδρα ἢ τῆς γυναικείας ἐμμῆνου ρύσεως.

Ἄκόμη καλύτερα, ἴσως, μποροῦμε νά δείξουμε τί σημαίνει ἔρριση στή φυσική στιβάδα, θεωρώντας τή διαφορά παιδιῶν-ἐνηλίκων. Σ' αὐτή τήν περίπτωση, ὄχι μόνο ἡ σημασία εἶναι-παιδί θεσμίζεται διαφορετικά καί μέ διαφορετικό περιεχόμενο, ὄχι μόνο σπάνια εἶναι μιᾶ, ἀλλά τά στηρί-

γματα καί τά ἐρεθίσματα πού αὐτή ἡ θέσμιση βρῖσκει στά φυσικά γεγονότα τῆς ὠρίμανσης μπορεῖ στήν πράξη νά τά κάνει ὀτιδήποτε. Τό μόνο φυσικό ἀμετάτροπο εἶναι ἐδῶ αὐτή ἡ θλιβερή κοινοτοπία: κάποιος πρέπει νά ἀσχοληθεῖ μέ τό παιδί (νά τό ταῖσει, νά τῷ ἀναθρέψει) ἐπί ἕνα ὀρισμένο χρονικό διάστημα. Εἶναι λάθος, λογικό καί πραγματικό, ὅτι αὐτός ὁ κάποιος πρέπει ἀναγκαστικά νά εἶναι ἡ μητέρα ἢ ἡ βιολογική οἰκογένεια. Αὐτοῖ πού ἀναλαμβάνουν τή φροντίδα τοῦ παιδιοῦ μπορεῖ νά εἶναι ἐνήλικοι ἢ, ἀπό μιᾶ στιγμή καί μετά, ἄλλοι πιά μεγάλα παιδιά· αὐτά τά πρόσωπα μποροῦν νά ἔχουν μαζί του σχέσεις ἐξ αἵματος ἢ οἰκογενειακούς δεσμούς ἢ ὄχι· οἱ διαδοχικές ἀλλαγές στήν καταστατική θέση τῶν παιδιῶν μποροῦν νά συνδέονται μέ στομικούς τῆς βιολογικῆς τους ὠρίμανσης ἢ μέ κριτήρια καί δοκιμασίες πού θεσμίζονται ἀθθαίρετα· οἱ σεξουαλικές τους δραστηριότητες μποροῦν νά καταστέλλονται, νά εἶναι ἀνεκτές, νά ἀγνοοῦνται, νά ἐνθαρρύνονται, νά θεσμοποιοῦνται ἐπίσημα· μποροῦν τά παιδιά νά συμμετέχουν στίς ἐργασίες τῆς κοινότητας πολύ νωρίς ἢ νά μή συμμετέχουν σ' αὐτές ἐπι πολύ καιρό μετά τή βιολογική τους ἀνάπτυξη· νά συνάπτουν γάμο πολύ μετά τή σεξουαλική τους ὠρίμανση, πρῖν ἀπό αὐτή ἢ μέ τή γέννησή του;· καί οὔτω καθεξῆς.

Σ' αὐτές τίς περιπτώσεις, τό ἔρρισμα πού ἡ θέσμιση βρῖσκει στή φυσική στιβάδα, τήν ἐσωτερική, θά λέγαμε, στήν κανονία φαίνεται, καί εἶναι, ἀσαφές καί μακρινό. Εἶναι μηδαμινό γιά ὅτι ἀφορᾶ τό περιεχόμενο τῶν θεσμισμένων φαντασιακῶν σημασιῶν, ἄς σημασιῶν. Συγχρόνως ὅμως εἶναι καί ἀνεξόριστο, ὄχι μόνο ὡς φυσική καί βιολογική συνθήκη (τετριμμένη) τῆς ὑπαρξης τῆς κοινωνίας ἀλλέ ὡς ὑποστήριγμα λογικό, σημεῖο ὅπου γαντζώνεται ἡ πραγματική συνόλιση πού προκύπτει ἀπό τή θέσμιση τῆς κοινωνίας, ὅπου προσηλώνονται οἱ ὄροι ἐπισήμανσης, χωρίς τούς ὁποίους οἱ φαντασιακές σημασίες δέν θά ἔβρισκαν σημαῖα ἀναφορᾶς. Ὅποιο καί ἂν εἶναι, γιά παράδειγμα, τό περιεχόμενο τῆς κοινωνικῆς φαντασιακῆς σημασίας εἶναι-παιδί οἱ ἀρθρώσεις καί οἱ διακλαδώσεις της, πρέπει νά ξέρουμε κάθε φορά ποιός εἶναι παιδί, σέ ποιᾶ κλάση ἀνήκει κ.λπ. Εἴτε ἡ διάβαση ἀπό μιᾶ κλάση στήν ἄλλη προσδιορίζεται ἀπό τήν ἡλικία πού προκύπτει ἀπό τά ληξιαρχικά βιβλία εἴτε ἀπό τήν εἰσαγωγή στό γυμνάσιο, ἀπό τή συμμετοχή στήν τάδε τελετή μύησης ἢ ἀπό τήν πρώτη ἐμμῆνο ρύση – πρέπει πάντοτε τό κοινωνικό λέγειν νά ἔχει μπορέσει νά παγιώσει μονοσήμαντα τούς ὄρους ἐπισήμανσης καί ἀναφορᾶς, οἱ ὁποῖοι ἐπιτρέπουν νά διαλέξουμε καί νά συλλέξουμε, στίς πράξεις καί στούς λόγους, τά στοιχεῖα τῶν θεσμισμένων κλάσεων, μέ ἄλλα λόγια νά τούς κατονομάσουμε χωρίς ἀμφισημαντότητα. Καί αὐτή ἡ δυνατότητα δέν ὑπάρχει, παρά γιατί ἡ πρώτη φυσική στιβάδα εἶναι συνολίσιμη – γιατί μποροῦμε νά ἀποκόπτουμε καί νά καθλώνουμε μοναδικά συμβαίνοντα μέσα στή ροή τοῦ γίνεσθαι, γιατί ἡ φυσική περιοδικότητα ὀρισμένων φαινομένων παρέχει ἕνα στήριγμα στή

⁵ Ἄκόμα καί αὐτός ὁ ἐλάχιστος ὄρος πού μνημονεύσαμε δέν εἶναι ἀπολύτως ἀυτονόητος, ἐκτός μέ μιᾶ νεοδαρβινική ἔννοια: μιᾶ κοινωνία, πού θά ἀνέστειλε ἀπολύτως τόν ἐτερόφυλο πόθο, θά γινόταν γρήγορα μή παρατηρήσιμη. Γιά τή δυνατότητα μιᾶς κοινωνίας νά φθάσει στά ὄρια τῆς αὐτοεξάλειψής της, βλ. Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, γαλλ. μετάφρ. 1973.

συνολιστική και μετρήσιμη επισήμανση του θεσμιζόμενου χρόνου κ.λπ.

Ἡ κατάσταση εἶναι οὐσιαστικά ἀνάλογη γιὰ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἔρεση τῆς κοινωνικο-ἱστορικῆς θέσμισης στὴ φύση τὴν ἐξωτερική, θὰ λέγαμε, στὴν κοινωνία. (Οἱ ἐκφράσεις ἐσωτερικός καὶ ἐξωτερικός στὴν κοινωνία εἶναι προφανῶς χονδροειδεῖς γλωσσικὲς καταχρησεις). Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ κοινωνία συναντᾷ ἐξ ἀρχῆς μιὰ πρώτη φυσική στιβάδα – αὐτὴ ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ὁποία ἡ ἀνθρωπότητα ἀναδύεται – πού ὄχι μόνον εἶναι συνολίσιμη ἀλλ' ἤδη ἀφ' ἑαυτῆς συνολισμένη: ἔμβια εἶδη, ποικιλίες γαιῶν καὶ ὀρυκτῶν, Ἥλιος, Σελήνη καὶ ἀστέρια, δέν περιμέναν κάποιον νὰ τὰ ὀνομάσει καὶ νὰ τὰ θεσμίσει, γιὰ νὰ γίνουν διακεκριμένα καὶ ὀρισμένα, γιὰ νὰ ἀποκτήσουν σταθερές ιδιότητες καὶ νὰ σχηματίσουν κλάσεις. Νὰ γίνουν ὁμως διακεκριμένα καὶ ὀρισμένα ἀπὸ ποιά ἄποψη, νὰ ἀποκτήσουν σταθερές ιδιότητες ὡς πρὸς τί, νὰ σχηματίσουν κλάσεις στὰ μάτια τίνος; Ἡ ἀπατηλὴ προδηλότητα μιᾶς δεδομένης καὶ προσδιοριστῆς ὀργάνωσης τῆς φύσης πού ἡ κοινωνία δέν ἔχει παρὰ νὰ ἀναλάβει, εἴτε ὑπὸ τὴ μορφή μιᾶς προϊούσας κατάκτησης τῆς λογικῆς αὐτῆς τῆς ὀργάνωσης, μιᾶς αὐθαίρετης ἀπόσπασης ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὀργάνωση στοιχείων πού σχηματίζουν σύστημα ἢ δομὴ, ἢ ἐνός καθορισμοῦ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς ἀνθρώπινης, τοῦ τί θὰ ἀναληφθεῖ, ἀπατηλὴ προδηλότητα πού συμμερίζονται ἀναρίθμητοι συγγραφεῖς, ἀπὸ τὸν Μάρξ μέχρι τὸν Lévi-Strauss, δέν μπορεῖ νὰ βασίζεται, ὅταν κοιτάξουμε ἀπὸ κοντὰ, παρὰ σέ μιὰ πολὺ παράδοξη ἰδέα: ὁ ἀρχικός ἀνθρώπος θὰ πρέπει νὰ ἦταν ἓνα ἀπλό ζῶο καὶ ταυτόχρονα ἓνας ἐπιστήμονας τοῦ 19ου αἰῶνα πού πάσχει ἀπὸ μερική καὶ προσωρινὴ ἀμνησία.

Γιατί ἓνας ἐπιστήμονας τοῦ 19ου αἰῶνα; Διότι ἡ παράσταση τῆς φύσεως πού ὑπὸκειται στίς συζητήσεις γιὰ τίς σχέσεις φύσεως καὶ κοινωνίας ἢ φύσεως καὶ πολιτισμοῦ, ἢ ἰδέα μιᾶς δεδομένης, προσδιοριστῆς (καὶ οὐσιαστικά, δηλαδή ὄντολογικά, ἀπλῆς) ὀργάνωσης τῆς φύσεως, πού ἡ κοινωνία μπορεῖ νὰ ἀναλάβει κατὰ μέρη ἢ βαθμιαία, δέν εἶναι στὴν πραγματικότητα παρὰ τὸ ἀσυνάρτητο φάντασμα μιᾶς ὀρισμένης φάσης τῆς δυτικῆς ἐπιστήμης. Καὶ πῶς τάχα τὰ κατάφεραν οἱ ἄνθρωποι τοῦ Νεάντερταλ νὰ συμβιδιάζουν τὴ γενικὴ θεωρία τῆς σχετικότητας μέ τὴ θεωρία τῶν κβάντα; – Ἀλλά, ὅταν μιλοῦμε γιὰ φύση, ἀποδλέπουμε σέ ἐκείνες τίς ὄψεις τῆς φύσεως πού εἶναι σημαντικέσ* γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου. – Γιὰ τὴν ὑπαρξὴ ποιοῦ ἀνθρώπου; Καὶ σέ σχέση μέ τί; Εἶναι τάχα ἡ ὑπαρξὴ κοιτασμάτων πετρελαίου ἢ ἡ σύντηξη τοῦ ὑδρογόνου σημαντικέσ γιὰ τὸν ἄνθρωπο; Ἡ ἢ ὀνομασία τῶν λουλουδιῶν ἢ τῶν ἀστεριῶν; Ἡ οἱ ιδιότητες τῶν παλλομένων στηλῶν ἀέρος;

Δέν ὑπάρχει παρὰ μιὰ μόνη ἄποψη ἀπὸ τὴν ὁποία θὰ μπορούσαμε πραγματικά νὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ συλλάβουμε τίς ὄψεις τῆς φύσεως, πού εἶναι, *ne varietur*, καίριες γιὰ τὸν ἄνθρωπο, καὶ νὰ τίς συλλάβουμε μέσα

στό πλαίσιο μιᾶς ταυτιστικής λογικής: εἶναι ἡ ἄποψη πού θεωρεῖ τόν ἄνθρωπο ὡς ζῶο καί μόνο ἢ ὡς ἀπλό ἔμβιο ὄν.

Εἶναι δυνατό πράγματι νά περιγράψουμε τό ἔμβιο ὄν ὡς ἕνα ταυτιστικό αὐτόματο⁶ – ἂν καί μιά τέτοια περιγραφή εἶναι βέβαια ἀνεπαρκής. Θά μπορούσαμε λοιπόν νά ποῦμε ὅτι τό ἔμβιο ὄν διαθέτει ἕνα πρῶτο φίλτρο-μετασχηματιστή μέ τό ὅποιο ἕνα μέρος τῶν « ἀντικειμενικῶν » συμβάντων μετατρέπονται σέ συμβάντα ἢ σέ πληροφόρηση γιά τό ἔμβιο ὄν· ἕνα δεύτερο φίλτρο-μετασχηματιστή, πού διαφορίζει στό σύνολο αὐτῆς τῆς πληροφόρησης ἕνα ὑποσύνολο σημαντικῶν πληροφοριῶν καί ἕνα ὑποσύνολο μή σημαντικῶν πληροφοριῶν, ἢ θόρυβο· καί, πέραν αὐτῶν, μιά σειρά μηχανισμῶν, πού ἐπεξεργάζονται τά στοιχεῖα τῆς σημαντικῆς πληροφόρησης προσδίδοντάς τους, παραδείγματος χάριν, βάρος, ἀξίες, μονοσήμαντες « ἐρμηνεῖες » – ἀπ' ὅπου κατόπιν μποροῦν νά τεθοῦν σέ κίνηση μηχανισμοί (« προγράμματα ») ἀπαντήσεων. (Γιά ἕνα συγκεκριμένο τύπο ἐμβίου, τά καταστροφικά συμβάντα εἶναι τό ὄριο τῶν σημαντικῶν συμβάντων, ἀπέναντι στά ὅποια δέν διαθέτει κανένα πρόγραμμα ἀπάντησης.) Ἔτσι, τά ραδιοκύματα δέν ὑπάρχουν, ἢ δέν εἶναι τίποτα, γιά τά γήινα ἔμβια ὄντα ὡς τέτοια – δέν εἶναι στοιχεῖα τοῦ συνόλου τῶν πληροφοριῶν πού ὀρίζεται γι' αὐτά καί ἀπό αὐτά τά αὐτόματα· ἐνῶ οἱ ἠλιακές ἀκτίνες εἶναι κάτι γιά τά περισσότερα ἀπό αὐτά – ἀλλά εἶναι κάτι γιά τά φυτά, γιά παράδειγμα, καί κάτι ἄλλο γιά τίς θαλάσσιες χελῶνες. Ἔτσι ἐπίσης εἶναι πιθανό ἕνα μεγάλο μέρος ἀπό τήν αἰσθητήρια πληροφόρηση πού δέχονται τά ἀνώτερα ζῶα νά μὴ εἶναι σημαντική⁷. Τό οὐράνιο στερέωμα (ἐκτός ἀπό τόν ἥλιο, τή Σελήνη καί μερικά ἐξαιρετικά φαινόμενα) δέν εἶναι πιθανῶς σημαντικό γιά τά θηλαστικά πού μποροῦν νά τό ἀντιληφθοῦν.

Μποροῦμε λοιπόν νά ποῦμε ὅτι τό ἔμβιο ὄν κάνει νά ὑπάρχει δι' ἑαυτοῦ ἕνα μέρος τοῦ « ἀντικειμενικοῦ » κόσμου· ὅτι συνιστᾶ μέσα σ' αὐτό τό μέρος ἕνα μερισμό ἀνάμεσα σ' ἕνα ὑποσύνολο σημαντικό καί σ' ἕνα ἄλλο μή σημαντικό· ὅτι μέσα στό πρῶτο συνιστᾶ νέους ὑπομερισμούς σέ κλάσεις συμβάντων, τά ὅποια ὀρίζονται ἀπό τίς ιδιότητές τους· ὅτι « ἀνα-

⁶ Ὑπενθυμίζουμε ὅτι αὐτόματο σημαίνει ἐντελῶς ἄλλο πράγμα ἀπό τό « ρομπότ » ἢ τήν ἀπλή « μηχανή »: αὐτόματο σημαίνει αὐτό πού κινεῖται ἀπό μόνο του.

⁷ Γιατί εἶναι ἔτσι, αὐτό εἶναι ἄλλο ζήτημα. Ὁ πληροφορησιακός μηχανισμός, ὅπως ὅλοι οἱ μηχανισμοί τοῦ ἐμβίου ὄντος, φαίνεται ὅτι δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει παρά μέ μιά τεράστια περισευομένη ἰκανότητα ἢ ὑπεραφθονία*. Ξέρουμε ἐν μέρει τή σημασία αὐτῆς τῆς ὑπεραφθονίας, ὑπό διάφορες μορφές, γιά τήν ἐπιείκηση τοῦ ἀτόμου, τοῦ εἶδους – καί γιά τήν ἐξέλιξη· αὐτό δέν ἀποτελεῖ προφανῶς μιά « ἐξήγηση » αὐτῆς τῆς ὑπεραφθονίας. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, εἶναι πιθανό ὅτι ὁ μερισμός τῶν προσλαμβανομένων ἀπό τό ἔμβιο ὄν πληροφοριῶν σέ σημαντικές/μή σημαντικές δέν εἶναι οὔτε « πάγιος » οὔτε « ὀριστικός », πράγμα πού δείχνει ἤδη ἕνα ἀπό τά ὄρια τῆς περιγραφῆς τοῦ ἐμβίου ὡς ταυτιστικοῦ αὐτομάτου.

γνωρίζει» τό τάδε συμβάν ως άτομική περίπτωση μιᾶς δεδομένης κλάσης καί ὅτι τοῦ ἀπαντάει λαμβάνοντας ὑπόψη τό σύνολο τῶν ἄλλων σημαντικῶν πληροφοριῶν πού διαθέτει καί τήν ἐπεξεργασία πού τοῦς ἔχει γίνει σύμφωνα μέ δεδομένα καί πάγια προγράμματα, πού μποροῦν δέδομαι νά εἶναι ἐξαιρετικά πλούσια⁸.

Στό μέτρο πού υἱοθετοῦμε αὐτή τήν περιγραφή καί αὐτή τή γλώσσα (πού, νά τό ὑπενθυμίσομε; ὄχι μόνο δέν κατέχουν κανένα ἀπόλυτο προνόμιο, ἀλλά δέν εἶναι παρὰ ἡ ἐκφραση τῆς ταυτιστικῆς μας λογικῆς σ' ἕνα ὀρισμένο στάδιο τῆς ἀνάπτυξης καί ἐφαρμογῆς τῆς), μποροῦμε νά ποῦμε πώς τό ἔμβιο ὑπάρχει συνολίζοντας μέρη τοῦ κόσμου (διακρίνοντας στοιχεῖα μέ σταθερές ιδιότητες καί πού ἰσχύουν γιά τό ἴδιο ὡς ἐκπρόσωποι* κλάσεων κ.λπ.). Καί ἐδῶ πάλι πρέπει νά ποῦμε (ταυτολογικά) πώς, ἂν αὐτό εἶναι δυνατό, τοῦτο ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι αὐτό πού ὑπάρχει εἶναι συνολισμοί σ' ἕνα κάποιο ἐπίπεδο. Ἄλλά σέ καμιά περίπτωση δέν μποροῦμε νά διαβεβαιώσομε πώς αὐτό πού εἶναι, εἶναι πραγματικά καί δέν εἶναι παρὰ μιά μοναδική καί καλῶς διατεταγμένη ἱεραρχία συνόλων. Δέν ξέρομε τίποτε ἐπ' αὐτοῦ (καί μάλλον εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά σκεφθοῦμε ὅτι δέν συμβαίνει ἔτσι). Μποροῦμε μόνο νά ποῦμε ὅτι, ὅπως τό συλλαμβάνομε σήμερα, τό ἔμβιο ὄν ἀναδύεται ὡς θέτοντας σύνολα καί ὡς τιθέμενο ἐντός καί διά τῶν συνόλων. Ἐνα κουνέλι καί ἕνα σκυλί εἶναι, τό ἕνα γιά τό ἄλλο, ἐκπρόσωποι μιᾶς κλάσης πού ὀρίζεται ἀπό σταθερές ιδιότητες, « πράγματα » ἐπαρκῶς καθορισμένα. Ἄλλά τί εἶναι « πράγμα » ἐν γένει; Ἐδῶ, τόσο κοινωνιολόγοι ὅσο καί βιολόγοι ξεχνοῦν τόν περισσότερο καιρό ὄχι μόνο τή φιλοσοφία ἀλλά καί τή φυσική. Διότι, γιά τή φυσική, « ὑπάρχει » (σήμερα) ἕνας χορός ἠλεκτρονίων ἢ ἄλλων στοιχειωδῶν σωματιδίων – ἢ ἕνα δυναμικό πεδίο – ἢ τοπικές στρέψεις τοῦ χωροχρόνου κ.λπ. Μέσα ἐδῶ, τά ἔμβια ὄντα ἐγκαθιδρύουν « πράγματα » καί ἐγκαθιδρύονται ὡς « πράγματα »· δημιουργοῦν γιά τούς ἑαυτούς τους μεταφράσεις ἐνός ἀπειροελάχιστου ἀριθμοῦ χαρακτήρων τοῦ ὑπάρχοντος, μεταφράσεις πού εἶναι αὐτό πού εἶναι καί ὅπως εἶναι, ἐκτός τῶν ἄλλων καί γιατί τά φίλτρα-μετασχηματιστές πού τίς κάνουν νά ὑπάρχουν εἶναι αὐτά πού εἶναι καί ὅπως εἶναι. Αὐτό πού γιά τό ἔμβιο ὄν – συμπεριλαμβανομένου καί τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐμβίου ὄντος – εἶναι πρᾶγμα καί ιδιότητα σταθερή, εἶναι ἔτσι ἀπλῶς καί μόνο λόγω τῆς ἐξαιρετικά χονδροειδοῦς (ἢ λεπτῆς) διαμόρφωσης τοῦ φίλτρου-μετασχηματιστή του, καί τῆς « χρονικῆς ρύθμισης » αὐτοῦ τοῦ φίλτρου. Μέ μιά ἄλλη « χρονική ρύθμιση », ἢ διαμόρφωση τῶν βουνῶν

⁸ Ὁ ὅρος « ἀναγνωρίζω » εἶναι ἐδῶ μιά βίαιη ἀκυριολεξία· καλύπτει τόσο τόν στερεοχημικό μηχανισμό μέ τόν ὁποῖο, σέ ἕνα κύτταρο, ἕνα μόριο « ἀναγνωρίζεται » ὡς ἄνηκον σέ μιά δεδομένη κλάση μορίων, ὅσο καί τήν « ἀναγνώριση » τοῦ κυρίου ἀπό τόν σκύλο του ἢ ἀπό τό ἄλλο γό του. Αὐτό δέν ἔχει καμιά σημασία γιά τήν παρούσα συζήτηση.

καί τῶν ἠπείρων θά μποροῦσε νά ἀλλάξει τόσο εὐκολα γιά ἕνα ἔμβιο ὄν, ὅσο καί τό σχῆμα πού παίρνουν τά σύννεφα μιά ἀνεμοδαρμένη μέρα, ὅπως, ἴσως, αὐτό πού μᾶς φαίνεται σάν διαστολή τοῦ σύμπαντος δέν εἶναι παρὰ ἡ διαστολή τῆς καρδιάς ἐνός ζῶου πού παρασιτοῦμε. Καί τί « πράγματα » θά βλέπαμε, ἂν ὁ ἀμφιβληστροειδῆς μας εἶχε τή διαχωριστική ἱκανότητα τοῦ ἠλεκτρονικοῦ μικροσκοπίου! – Βέβαια, ὅλα αὐτά μᾶς παραπέμπουν πάλι σέ ιδιότητες τοῦ ὑπάρχοντος, στό ὅτι τοῦτο παρυσιαίζεται, διαμέσου τῶν διαδοχικῶν στιβάδων του, ὡς ὄργανωσιμο, καί, ὀριακά, στό ὅτι δέν εἶναι ὀτιδήποτε καί ὀπωσδήποτε. Ἄλλά ἐπίσης, αὐτό πού κάθε φορά ἐμφανίζεται ὡς ὄργανωμένο εἶναι ἀξεχώριστο ἀπό αὐτό πού τό ὀργανώνει· καί αὐτό τόν κύκλο μποροῦμε νά τόν διαστέλλομε, ὡς φαίνεται, ἀπεριόριστα, δέν μποροῦμε ὁμως νά βγοῦμε ἀπό αὐτόν.

Ἄναφερόμενοι λοιπόν στή φύση σάν νά ἦταν μιά δεδομένη ὄργάνωση ἢ ἕνα σύστημα συνόλων ἢ ὑποταγμένη σέ κάποια ἰδιαιτεροποίηση τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς (ἐκείνη π.χ. πού « βλέπει » στό φυσικό ὑπάρχον « ὑλικά πράγματα », ἀντί νά « δεῖ » τοπικές συστροφές τοῦ χωροχρόνου), ἀναφερόμαστε στόν ἄνθρωπο ὡς ζῶο καί μόνο ἢ ὡς ἀπλό ἔμβιο ὄν, γιά τό ὁποῖο ὑπάρχει ἕνα « σύμπαν τοῦ λόγου » καθιερωμένο καί πάγιο, ὁμόλογο τῆς ὄργάνωσης τοῦ συνόλου τῶν μηχανισμῶν πού τόν κάνουν ἔμβιο ὄν καί αὐτό τό συγκεκριμένο ἔμβιο ὄν. Ἀντίστροφα, μόνο στόν βαθμό πού ἀναφερόμαστε στόν ἄνθρωπο ἀπλῶς σάν ζῶο ἢ ἔμβιο ὄν, τότε μόνο μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι πρέπει νά ὑπάρχει γι' αὐτόν μιά πάγια καί σταθερή ὄργάνωση τῆς φύσης, μιά κατηγορησιμότητα ἢ συνολιστική ταξινόμηση αὐτοῦ πού σάν ἔμβιο πού εἶναι τοῦ ἐνός ἀποδομένου – ἢ πού τό κάνει νά εἶναι καί νά εἶναι κατά ἕνα συγκεκριμένο τρόπο. Καί οὔτε κἀν γίνεται νά ποῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν θά μποροῦσε νά τήν ἀγνοήσει ἢ νά παραβῆ αὐτή τήν πάγια καί σταθερή ὄργάνωση, παρὰ θέτοντας σέ κίνδυνο τήν ὑπαρξή του ὡς ἐμβίου ὄντος· ἐξ ὀρισμοῦ, δέν ὑπάρχει καμιά περίπτωση νά τήν ἀγνοήσει ἢ νά τήν παραβῆ – ὅπως καί κανένα ἄλλο ἔμβιο ὄν δέν μπορεῖ νά ἀγνοήσει ἢ νά παραβῆ αὐτό πού ἀποτελεῖ γιά τό ἴδιο τήν ὄργάνωση τῆς φύσης πού ἀντιστοιχεῖ στή δική του ὄργάνωση.

Αὐτή ἡ πάγια καί σταθερή ὄργάνωση ἐνός μέρους τοῦ κόσμου, ὁμολογῶν μέ τήν ὄργάνωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀπλοῦ ἐμβίου ὄντος (πού εἶναι βέβαια δύο συμπληρωματικά μέρη τοῦ ἴδιου συστήματος γιά ἕνα μεταπαρατηρητή, π.χ. γιά τόν ἄνθρωπο πού ἐπιχειρεῖ νά συγκροτήσει μιά θεωρία γι' αὐτό τό σύστημα), εἶναι αὐτό πού καλῶς πρώτη φυσική στιβάδα, στήν ὁποία ἐρεῖδεται ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας καί τήν ὁποία αὐτή ἡ θέσμιση δέν μπορεῖ νά ἀγνοήσει ἀπλῶς οὔτε νά τήν κάμψει μέ ἕναν ὀποιοδήποτε τρόπο.

Τό ὅτι ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας ἐρεῖδεται στήν ὄργάνωση τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδας, τοῦτο σημαίνει ὅτι δέν τήν ἀναπαράγει, δέν τήν ἀν-

τανακλά, δέν καθορίζεται από αυτή μέ έναν οποιοδήποτε τρόπο· άπλώς θροίσκεϊ έκεϊ μιá σειρά από συνθήκες, από στηρίγματα και έρεθίσματα, από προσκόμματα και εμπόδια. Στη γλώσσα τών προηγουμένων σελίδων, ή κοινωνία, όπως κάθε αυτόματο, όρίζει τό δικό της σύμπαν τού λόγου· και, στό μέτρο πού ή κοινωνία δέν είναι άπλώς τό ανθρώπινο είδος ως άπλώς έμβιο ή ζωϊκό, αυτό τό σύμπαν τού λόγου είναι αναγκαστικά άλλο από έκεινο τού ζώου άνθρωπος. Και όχι μονάχα αυτό. Κάθε ιδιαίτερη κοινωνία είναι ένα αυτόματο διαφορετικού τύπου, άφου (και έφόσον) θέτει ένα διαφορετικό σύμπαν τού λόγου, δηλαδή άφου ή θέσιση τής κοινωνίας θέτει κάθε φορά για τή δεδομένη κοινωνία τό τί είναι και δέν είναι, τί είναι σημαντικό και τί όχι, θέτει τό βάρος, τήν άξία, τή « μετάφραση » αυτού πού είναι σημαντικό – και τήν αντίστοιχη « άπάντηση ».

Άλλά, άν έξετάσουμε από πιό κοντά τούς όρους πού χρησιμοποιήσαμε, διαπιστώνουμε ότι τό μεταφορικό σχήμα τού αυτόματου είναι έδω σχεδόν κενό σημασίας ή, ακριβέστερα, ότι ή κοινωνία δέν είναι ένα ταυτιστικό ή συνολιστικό αυτόματο, όποιος και άν είναι ό βαθμός πολυπλοκότητας ενός τέτοιου αυτόματου πού θά μπορούσαμε νά ύποθέσουμε. Αυτό θά έφρεπε νά είναι σαφές ήδη από τό γεγονός ότι βάρος, άξία, « μετάφραση » τών σημαντικών πληροφοριών, και « άπάντηση » σ' αυτές, δέν προσδιορίζονται για μιá δεδομένη κοινωνία μέ τρόπο μονοσήμαντο (ή πολυσήμαντο πεπερασμένο). Είναι όμως χρήσιμο νά τό δείξουμε ακόμα πιό καθαρά μέ τή βοήθεια μιās πιό στοιχειώδους παρατήρησης.

Ένα ταυτιστικό αυτόματο συνεπάγεται τή διαίρεση τού αντικειμενικού κόσμου (τού κόσμου για ένα μετα-παρατηρητή, δηλαδή κάποιον πού μπορεί νά χειρισθεί τό αυτόματο και τόν κόσμο του σαν αντικείμενά του) σ' ένα μέρος πού είναι για τό αυτόματο και σ' ένα μέρος πού δέν είναι γι' αυτό· και, μέσα στό πρώτο μέρος, συνεπάγεται έπίσης τή διαίρεση σ' ένα ύποσύνολο σημαντικών πληροφοριών και σ' ένα άλλο μη σημαντικών πληροφοριών ή « θορύβου ». Αυτοί όμως οι μερισμοί δέν έχουν καθόλου τό ίδιο νόημα για τήν κοινωνία ως κοινωνία (όχι ως άθροισμα διπόδων).

Κατά πρώτο λόγο, είναι για τήν κοινωνία όντότητες πού δέν αντιστοιχούν σέ καμιά (ταυτιστική ή μη) οργάνωση τής φυσικής στιβάδας: για νά αναφέρουμε άμεσα και αναμφισβήτητα παραδείγματα, είναι για τήν κοινωνία πνεύματα, θεοί, μύθοι κ.λπ. Και ό,τι δέν είναι για τήν κοινωνία δέν είναι, πάντοτε και κατ' ανάγκην, ένα άπλό μη όν, ένα άπόλυτο μη όν, κάτι πού δέν θά μπορούσε ποτέ νά μπει στό σύμπαν τού λόγου έστω για νά άπορριφθεί. Έντελώς αντίθετα, ύπάρχει πάντοτε για τήν κοινωνία και ένα είναι τού μη-είναι ή ένα μη-είναι ως τέτοιο. Μέσα στό δικό της σύμπαν τού λόγου ύπείσερχονται όντότητες πού τό είναι τους άπο-

φάσκεται ή πρέπει νά άπορριφθεί, θέσεις πού πρέπει νά άρθουν μέ ρητές άρνήσεις ή πού δέν τίθενται παρά για νά καταπούν άντικείμενα άρνήσεως. Η δυνατότητα τών προτάσεων « αυτό δέν είναι » ή « αυτό δέν είναι έτοι », τίθεται πάντοτε ρητά μέσα στη θέσιση τής κοινωνίας.

Κατά δεύτερο λόγο, για τήν ίδια τήν κοινωνία δέν ύπάρχουν μη σημαντικές πληροφορίες· τό μη σημαντικό δέν είναι παρά ένας όριστικός τρόπος τού σημαντικού. Μέ άλλα λόγια: δέν ύπάρχει για τήν κοινωνία « θόρυβος » ως θόρυβος· ό « θόρυβος » είναι πάντοτε κάτι και, όριακά, είναι ρητά θεθειμένος ως θόρυβος ή ως μη σημαντική πληροφορία. Αυτό όδηγει, μ' αυτή τήν έλάχισσα φαινομενικά όδό, στην ίδια τήν καρδιά τού προβλήματος τού κοινωνικού: ό,τι μέ τόν έναν ή τόν άλλο τρόπο συλλαμβάνεται ή γίνεται άντιληπτό από τήν κοινωνία, πρέπει νά σημαίνει κάτι, νά επενδύεται μέ μιá σημασία και ακόμα περισσότερο: συλλαμβάνεται πάντοτε εκ τών προτέρων μέσα και χάρη στη δυνατότητα τής σημασίας, και ακριβώς μέσα και χάρη σ' αυτή τή δυνατότητα μπορεί τελικά νά χαρακτηρισθεί ως στερούμενο σημασίας, άσήμαντο, άτοπο. Είναι σαφές ότι τό άτοπο δέν μπορεί νά έμφανισθεί – ακόμα, και ιδίως, όταν παραμένει άνυπερέβλητο – παρά μέ βάση τήν άπόλυτη άπαίτηση τής σημασίας.

Για ένα ταυτιστικό αυτόματο (ή, πράγμα πού είναι τό ίδιο, για έναν πλήρως τυποποιημένο λογισμό) « ένας όρος είναι » σημαίνει: ένας όρος έχει μιá αναγνωρίσιμη μορφή, καθορισμένη και προκαθορισμένη (είναι εκπρόσωπος ενός δεδομένου είδους). Ένας όρος « έχει νόημα » (γλωσσική κατάχρηση) σημαίνει: αυτή ή μορφή καθορίζει τήν είσοδο αυτού τού όρου σέ μιá καθορισμένη και προκαθορισμένη σύνταξη πράξεων. (Βέβαια, αυτό πού δέν είναι ή πού δέν έχει νόημα για τό αυτόματο, μπορεί νά δράσει επάνω του και, παραδείγματος χάριν, νά τό καταστρέψει έν μέρος ή τελείως).

Για μιá κοινωνία, « ένας όρος είναι » θέλει νά πει: ένας όρος σημαίνει (είναι μιá σημασία, τίθεται ως σημασία, συνδέεται μέ μιá σημασία). Από τή στιγμή πού είναι, έχει πάντοτε ένα νόημα, στη στενή εκδοχή τού όρου πού αναφέραμε πιό πάνω, δηλαδή μπορεί πάντοτε νά μπει σέ μιá σύνταξη ή νά δημιουργήσει μιá σύνταξη, για νά μπει μέσα της. Η θέσιση τής κοινωνίας είναι θέσιση ενός κόσμου σημασιών – πού είναι προφανώς δημιουργία ως τέτοιος κόσμος και δημιουργία κάθε φορά ιδιόμορφη.

Μέσα σ' αυτό τόν κόσμο πρέπει πάντα νά θρει μιá θέση, και μιá σπουδαία θέση, ή πρώτη φυσική στιβάδα, τής όποιας τό είναι και τό ούτως-είναι (για τόν άνθρωπο ως έμβιο όν) είναι όρος ύπάρξεως τής κοινωνίας. Άλλά πάλι αυτή ή στιβάδα δέν αναλαμβάνεται ποτέ άπλως ως τέτοια – και δέν θά ήταν δυνατό. Ό,τι άνήκει σ' αυτή αναλαμβάνεται έντός και διά τού μάγματος τών σημασιών πού ή κοινωνία θεσιμίζει.

μετουσιώνεται, έτσι, ή αλλοιώνεται οντολογικά. Άλλοιώνεται στον τρόπο του είναι του – στο μέτρο που είναι και που είναι μόνο από το γεγονός ότι επενδύεται από τη σημασία. Άλλοιώνεται επίσης στον τρόπο της οργάνωσής του, και δεν θά μπορούσε να μὴν αλλιωθῆι. Διότι ὄχι μόνο ὁ τρόπος που οργάνωνεται τὸ σύμπαν τῶν σημασιῶν δὲν εἶναι ὁ τρόπος τῆς συνολικῆς οργάνωσης τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδας, ἀλλὰ, ἐπίσης, ἀπὸ τῆ στιγμῆ ὅπου τὸ κάθε τί πρέπει νὰ σημαίνει, αὐτὴ ἡ συνολιστικὴ οργάνωση δὲν ἀνταποκρίνεται, ὡς τέτοια, στὸ ζήτημα τῆς σημασίας, καὶ παύει ἀκόμα καὶ νὰ εἶναι οργάνωση, ἔστω καὶ συνολιστικῆ.

Τὸ ὅτι ἡ συνολιστικὴ οργάνωση δὲν ἀνταποκρίνεται στὸ ζήτημα τῆς σημασίας τὸ δείχνει ἀρκετὰ τὸ γεγονός ὅτι οἱ σύγχρονοι φορμαλιστές, εἴτε εἶναι μαθηματικοί, γλωσσολόγοι ἢ ἐθνολόγοι, εἶναι ὑποχρεωμένοι νὰ ἀρνηθοῦν ὅτι ὑπάρχει ἓνα ζήτημα σημασίας. – Ὅτι ἡ συνολιστικὴ οργάνωση παύει νὰ εἶναι οργάνωση, ἔστω καὶ συνολιστικῆ, μόλις ἐμφανίζεται ἡ ἀπαίτηση τῆς σημασίας, δὲν εἶναι δύσκολο νὰ τὸ δοῦμε· διότι αὐτὴ ἡ οργάνωση, ἔτσι ὅπως παρουσιάζεται ἄμεσα, δὲν εἶναι οργάνωση (καὶ δὲν παρουσιάζει ἐσωτερικὴ συνοχή) παρὰ ὡς πρὸς ὀρισμένες ὀψεις καὶ ὡς πρὸς μίαν ὀρισμένη σκοπιά: τὴ σκοπιά τοῦ ἀνθρώπου-ζώου, ἀκριβῶς γιατί ἀπὸ αὐτὴ τὴ σκοπιά τὸ ζήτημα τῆς σημασίας δὲν τίθεται. Ἄς υποθέσουμε, γιὰ παράδειγμα, ὅτι ἡ κανονικότητα τοῦ δεδομένου ἐξαιλεῖται ἢ ἀποκλείει τὸ ζήτημα τῆς σημασίας – πράγμα πού ἄλλωστε δὲν εἶναι καθόλου ἀλήθεια καὶ δὲν θά ἦταν παρὰ μίαν μοντέρινα ἐπιστημονικὴ καὶ ἀφελῆς προβολή, διότι ἡ διατύπωση ἢ ἡ διαβεβαίωση μίαν κανονικότητας θέτει ἀκόμη τὸ ζήτημα τῆς σημασίας αὐτῆς τῆς κανονικότητας. Ὅλες οἱ κοινωνίες ἐξηγοῦν τίς κανονικότητες πού διαπιστώνουν, ἢ τίς ἐρμηνεύουν, καὶ θά ἔπρεπε πάλι νὰ ξέρομε τί ἐννοοῦμε λέγοντας κανονικότητα, ποιά ἀντιζείμενα μπορεῖ νὰ καλύψει καὶ μέχρι πού μπορεῖ νὰ πάει. – Μία τέτοια ὁμως κανονικότητα ἢ πρώτη φυσικὴ στιβάδα καὶ τὴν προσφέρει καὶ τὴν ἀρνείται: τὰ θηράματα γίνονται σπάνια, οἱ βροχές ἀρροῦν νὰ ἔρθουν, τὸ παιδί εἶναι θνησιγεννῆτο, γίνεται ἐκλειψη σελήνης – τί σημαίνουν αὐτὰ τὰ διάφορα γεγονότα; Καὶ θά ἦταν λάθος νὰ ποῦμε ὅτι ἡ συνολιστικὴ οργάνωση τῆς πρώτης φυσικῆς στιβάδας, ὅπως παρουσιάζεται « φυσικά », εἶναι ἀτελής, ἀνεπαρκῆς ἢ χασματικῆ. Ἄν τοποθετηθοῦμε στὴ σκοπιά τοῦ ἀνθρώπου-ζώου, δὲν εἶναι οὔτε ἐντελής οὔτε ἀτελής, εἶναι αὐτὸ πού εἶναι καὶ ὅπως εἶναι, εἶναι ἀναγκαία καὶ ἐπαρκῆς (κατόπιν ἐορτῆς) γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου-ζώου – εἶναι ὁμολογία καὶ συνυπόστατη μὲ αὐτὴ τὴν ὑπαρξὴ. Ἄλλ' ἂν τοποθετηθοῦμε στὴ σκοπιά τῆς σημασίας, ὅπως ἡ κοινωνία τοποθετεῖται ἤδη ἀπὸ τὴν πρώτη τῆς ἡμέρας συνολιστικὴ οργάνωση τῆς φύσης, ὡς τέτοια οργάνωση, δὲν εἶναι σχεδὸν τίποτα· καὶ ἂν δώσουμε στὸν ὄρο σημασία τὸ (καταχρηστικὸ) νόημα τῆς συνοχῆς ἢ τῆς κανονικότητας, ἡ οργάνωση τῆς φύσης δὲν εἶναι κἀν ἑλλειπῆς, εἶναι λιγότερο κὶ ἀπὸ ἀποσπασμα-

τικῆ· τὸ μέρος τῆς ἐκείνου πού θά μπορούσε νὰ φανεί ὡς ἀκανόνιστο ἢ μὴ συνεκτικὸ δὲν εἶναι οὔτε λιγότερο ἐπιτεταμένο οὔτε λιγότερο σπουδαῖο ἀπὸ τὸ μέρος πού θά μπορούσε νὰ φανεί κανονικὸ καὶ συνεκτικὸ. Καὶ βέβαια, αὐτὸ τὸ τελευταῖο μέρος ὄχι μόνο προσορίζει τὴ βιολογικὴ ὑπαρξὴ τῆς κοινωνίας, ἀλλὰ προσφέρεται ὡς ἔρεσμα στὴ θέσμιση, καὶ κατ' ἐξοχίαν στὴ συνολιστικῆ-ταυτιστικῆ διάσταση αὐτῆς τῆς θέσμισης. Μία τεράστια ὁμως ἀπόσταση χωρίζει αὐτὴ τὴ διαπίστωση ἀπὸ τὴν ἰδέα ὅτι ἡ δημιουργία ἐνός κόσμου σημασιῶν ἀπὸ τὴν κοινωνία δὲν ὑπάρχει, παρὰ γιὰ νὰ γεμίσει μερικὰ κενὰ μέσα σὲ μίαν ἤδη δεδομένη καθ' ἑαυτὴν, μαζὶ μὲ τὴ φύση, ὀρθολογικῆ (δηλ. συνολιστικῆ-ταυτιστικῆ) οργάνωση ἢ ὅτι δὲν ὑπάρχει παρὰ ὡς ὑποκατάστατο, ἰαθμιαία περιοριζόμενο, τῆς ἀνακάλυψης αὐτῆς τῆς διθην ὀρθολογικῆς οργάνωσης. Μποροῦμε τώρα νὰ ἀναλύσουμε αὐτὴ τὴν τελευταία, καὶ τόσο διαδεδομένη, ἰδέα (οἱ φαντασιακὲς σημασίες ὡς ὑποκατάστατο ἢ ἀντιστάθμισμα) εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη: ὁ δυτικὸς ἐπιστήμων, κατεχόμενος ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο φαντάσματα, ὅτι ὑπάρχει μίαν ὀρθολογικὴ οργάνωση τοῦ κόσμου (δὲν ξέρει τίποτα γι' αὐτὴ) καὶ ὅτι ἡ ἐπιστήμη του πολὺ σύντομα θά τὴν ἀποκαλύψει ἐξ ὀλοκλήρου ἢ σχεδὸν (ἡ ἐπιστήμη του παραγεῖ περισσοτέρα αἰνίγματα ἀπὸ ὅσα λύνει), τὰ μεταφέρει ἐκεῖ ἑξῆς χιλιάδες χρόνια πίσω ἢ δέκα χιλιάδες χιλιομέτρα μακρύτερα καὶ ἐρμηνεύει τίς παραστάσεις τῶν πρωτογόνων σάν μίαν προσπάθεια νὰ καλύψουν τὰ κενὰ πού θά ἔπρεπε νὰ εἶχαν ἀνακαλύψει στὴν οργάνωση τοῦ κόσμου τους, εἰάν κατέχονταν ἀπὸ τὰ δικὰ του φαντάσματα. Ἰδοῦ ὡστόσο μίαν ταυτολογία πού εἶναι χρησιμο νὰ διατυπωθεῖ καθαρά: τὰ χάσματα στὴν οργάνωση τῆς φυσικῆς στιβάδας δὲν ἐμφανίζονται ὡς χάσματα μίαν ὀρθολογικῆς οργάνωσης, παρὰ ἀπὸ τὴ στιγμῆ πού ἀποφασίστηκε πὺς ἡ μόνη σημαντικὴ ἀποψη εἶναι ἡ ἀποψη τῆς ὀρθολογικῆς ἐξηγήσεως ἢ πὺς ἡ μόνη πραγματικὰ οργάνωση εἶναι ἡ συνολιστικῆ-ταυτιστικῆ οργάνωση. Αὐτὴ ὁμως ἡ ἀπόφαση εἶναι μίαν κοινωνικο-ιστορικῆ θέσμιση, ἰδιαίτερη καὶ πρόσφατη. Γι' αὐτὸ τὸν λόγο εἶναι ἐπίσης ἀφελῶς ἐθνοκεντρικὴ καὶ ἡ ἄλλη τρέχουσα ἰδέα: ὅτι ἡ μυθικὴ σκέψη εἶναι στὴν οὐσία τῆς μίαν ταξινομικῆ σκέψης, ἄρα ἀναγώγιμη στὶς στοιχειώδεις ἀρχές τῆς συνολιστικῆς λογικῆς (οἱ φαντασιακὲς σημασίες ὡς γεύσεις, ἀπατηλά λαμπυρίσματα ἢ αὐτὰ πάτες πού τίς μοιράζονται οἱ καλοὶ ἄγριοι καὶ οἱ κακοὶ ἐθνολόγοι). Γιὰ νὰ παραφράσουμε τὸν πατέρα αὐτῆς τῆς ἰδέας: τὸ ὅτι οἱ πρωτόγονοι ταξινομοῦν, εἶναι μίαν κοινοτοπία (χωρὶς αὐτὸ δὲν θά μιλοῦσαν)· τὸ ὅτι ὁμως στὴν οὐσία δὲν κάνουν τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ ταξινομοῦν, αὐτὸ εἶναι παράλογο. Ὅτι, μὴ μπορεῖ νὰ φανεί σὰ μάτια τοῦ σύγχρονου δυτικοῦ ἐπιστήμονα ὡς χασματικὸτητα στὴν οργάνωση τῆς φυσικῆς στιβάδας καὶ πού θά ἔπρεπε νὰ κινητοποιήσει τὴν ὀρθολογικὴ οργάνωση, τὴν ἀποβλέπουσα στὴν πλήρωση αὐτῆς τῆς χασματικὸτητας, δὲν ἐμφανίζεται στὴν πραγματικότητα ὡς χασματικὸτητα αὐτοῦ τοῦ τύπου, παρὰ ἀπὸ τὴ

στιγμή που θεομίστηκε ή απεριόριστη ἐρώτηση μέσα στον ὀρίζοντα τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς καί σέ συνάρτηση μ' αὐτή τῆ θεομίστη. Τό δεδομένο δέν εἶναι λογικά ἢ ὀρθολογικά ἀτελές, παρὰ ἀπό τῆ στιγμή πού ἡ ἐντέλεια* τέθηκε ὡς ἐντέλεια λογική ἢ ὀρθολογική. Ἐλλά ἡ ἰδέα ὅτι τό κάθε τί πρέπει νά ἀνταποκρίνεται στήν ἀπαίτηση τῆς λογικῆς ἢ ὀρθολογικῆς ἐντέλειας (τό *λόγον δίδοναι*, δίδω λόγον καί λογαριασμό· τό « ὅ,τι εἶναι πραγματικό εἶναι λογικό » τοῦ Χέγκελ) δέν εἶναι παρὰ μία ἰδιαίρετη ἐνσάρκωση τῆς ἰδέας ὅτι τό κάθε τί πρέπει νά ἀνταποκρίνεται στήν ἀπαίτηση τῆς σημασίας – ἂν βέβαια μπορούμε νά ὀνομάσουμε ἰδέα αὐτό πού εἶναι προϋπόθεση κάθε ἰδέας. Ἡ θεομίστη τῆς κοινωνίας εἶναι συγχρόνως θεομίστη αὐτῆς τῆς ἀπαίτησης καί τῆς ἀπάντησης πού κάθε φορά τῆς δίδεται. Καί βέβαια, μιά ἔνταση μπορεῖ πάντα νά ἀναφανεῖ ἀνάμεσα στήν ἀπαίτηση καί τήν ἀπάντηση· αὐτό ἀποτελεῖ μέρος τοῦ ζητήματος τῆς ἱστορίας ὡς αὐτοαλλοίωσης τῆς κοινωνίας. Παρ' ὅλα αὐτά, γιά τῆ μεγάλη πλειονότητα τῶν τύπων τῶν γνωστῶν κοινωνιῶν, γιά τίς μυθικές κοινωνίες, τό δεδομένο δέν ἐμφανίζεται ὡς *λογικά* ἀτελές, ὄχι γιατί αὐτές οἱ κοινωνίες ταξινομοῦν ὅ,τι εἶναι ταξινομήσιμο οὔτε ἐπειδή οἱ ταξινομήσεις τους εἶναι λογικά πλήρεις καί στεγανές, ἀλλά γιατί δέν εἶναι αὐτό τό κριτήριό τους· καί δέν ἐμφανίζονται οὔτε καν ὡς ἀτελές μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο τρόπο, γιατί ἡ μυθική ἀπάντηση στό ἐρώτημα τῆς σημασίας εἶναι μιά οὐσιαστικά *κορροστική* ἀπάντηση, πράγμα πού ἡ λογική ἢ ὀρθολογική ἀπάντηση δέν μπορεῖ ποτέ νά εἶναι (καί ἔτσι ὀδηγεῖται ἀκαταμάχητα πρὸς τόν μῦθο τῆς ὀρθολογικῆς ἐντέλειας, τῆς ὀλοκληρωτικῆς ὀρθολογικότητας αὐτοῦ πού εἶναι, τοῦ εἶναι ὡς καθοριστικότητας).

Τό « λέγειν » καί ἡ γλώσσα ὡς κώδικας

Ἡ κοινωνικο-ἱστορική θεομίστη εἶναι αὐτό μέσα καί χάρις στό ὁποῖο ἐκδηλώνεται καί εἶναι τό κοινωνικό φαντασιακό. Αὐτή ἡ θεομίστη εἶναι θεομίστη ἑνός μάγματος σημασιῶν, τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν. Τό μεθεκτικό* παραστασιακό στήριγμα αὐτῶν τῶν σημασιῶν – στό ὁποῖο βέβαια δέν περιορίζονται καί πού μπορεῖ νά εἶναι ἄμεσο ἢ ἔμμεσο – συνίσταται σέ εἰκόνες ἢ φηγοῦρες, μέ τήν εὐρύτατη ἔννοια τοῦ ὄρου: φωνήματα, λέξεις, χαρτονομίσματα, καλικάντζαροι, ἀγάλματα, ἐκκλησίες, ἐργαλεῖα, στολές, ζωγραφική στά κορμιά, ἀριθμοί, συνοριακά φυλάκια, κένταυροι, ράσα, ραβδοῦχοι, παρτιτοῦρες – ἀλλά καί τό σύνολο τοῦ φυσικοῦ ἀντιληπτοῦ πού ἡ δεδομένη κοινωνία ὀνομάζει ἢ μπορεῖ νά ὀνομάσει. Οἱ εἰκονικές συνθέσεις ἢ φηγοῦρες προοῦν νά εἶναι, καί εἶναι συχνά μέ τῆ σειρά τους, εἰκόνες ἢ φηγοῦρες καί συνεπῶς νέες στήριγματα σημασίας. Τό κοινωνικό φαντασιακό εἶναι πρωταρχικά δημιουργία σημασιῶν καί δημιουργία εἰκόνων ἢ μορφῶν πού τό στήριζον. Ἡ σχέση

μεταξύ τῆς σημασίας καί τῶν στήριγμάτων τῆς (εἰκόνες ἢ φηγοῦρες) εἶναι ἡ μόνη συγκεκριμένη ἔννοια πού μπορούμε νά ἀποδώσουμε στόν ὄρο συμβολικός· καί μέ αὐτή τήν ἔννοια χρησιμοποιεῖται ὁ ὄρος ἐδῶ⁹.

Ἐνα σημαντικό μέρος ἀπό τίς σημασίες μιᾶς κοινωνίας, αὐτές πού ἐκφράζονται ἢ δύνανται νά ἐκφραστοῦν ῥητά, θεομίστηται ἐπίσης, ἄμεσο ἢ ἔμμεσο, μέσα καί χάρις στή γλώσσα. Ἐλλά ἐπίσης, καί συγχρόνως, ἡ συνόλιση ἢ ταυτιστική ὀργάνωση τοῦ κόσμου πού θεομίστηται ἢ κοινωνία γίνεται μέσα καί χάρις στή *λέγειν* (δηλ. τό διαλέγω – ἐπιλέγω – θέτω – συλλέγω – μετῶ – λέγω). Τό *λέγειν* εἶναι ἡ συνολιστική-συνολίζουσα διάσταση τοῦ κοινωνικοῦ παριστάνειν-λέγειν, ὅπως τό *τεύχειν* (δηλ. τό συλλέγω – προσαρμόζω – τεχνουργῶ – κατασκευάζω) εἶναι ἡ συνολιστική-συνολίζουσα διάσταση τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν. Καί τά δύο ἐρεῖδονται στήν ταυτιστική πλευρά τῆς πρώτης φυσικῆς σιδάδας – ἀλλά καί τά δύο εἶναι, ἤδη ἀπό μόνα τους, κοινωνικές δημιουργίες, πρωταρχικοί καί ἐργαλειοκοί θεομοί κάθε θεομοῦ (πράγμα πού δέν συνεπαίεται καμία λογική ἢ χρονική προτεραιότητα).

Ἡ γλώσσα εἶναι μέσα καί χάρις σέ δύο ἀξεχώριστες διαστάσεις ἢ συνιστώσες. Εἶναι *φάτις* στό μέτρο πού σημαίνει, δηλαδή καθόσον ἀναφέρεται σέ ἕνα μάγμα σημασιῶν. Εἶναι *κώδικας* στό μέτρο πού ὀργανώνει καί ὀργανώνεται ταυτιστικά, δηλαδή καθόσον εἶναι σύστημα συνόλων (ἢ συνολισμῶν σχέσεων)· ἢ, ἀκόμη, καθόσον εἶναι *λέγειν*.

Ἡ θεομίστη ἀπό τήν κοινωνία συνόλιση τοῦ κόσμου δέν ἐνεργεῖται ἀπλῶς *μέσω* τῆς γλώσσας ὡς κώδικος, δηλ. ὡς *λέγειν*, ὡς ἐργαλεῖο πού δρᾷ πάνω σέ κάτι πού τοῦ εἶναι ἐξωτερικό. Ἐνσωματώνεται καί πραγματοποιεῖται ἐπίσης, καί κυρίως, *μέσα* στήν ἴδια τῆ γλώσσα, παρνοποεῖται μέσα στό *λέγειν* ὡς προϊόν τῆς ἴδιας τῆς ἐνεργείας· μόνο μέσα σ' αὐτή τῆ συνόλιση, καί δι' αὐτῆς, μπορεῖ ἡ γλώσσα νά εἶναι καί κώδικας¹⁰.

⁹ Ὁ ὄρος « συμβολικός », ὅπως χρησιμοποιεῖται στή Γαλλία ἀπό ὀρισμένα ψυχαναλυτικά ρεύματα, ἀντιστοιχεῖ στήν πραγματικότητα σέ μιά συνιστώσα ὀρισμένων κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, τῆ θεομισμένη νορμικότητά τους· ἂν καί αὐτές οἱ σημασίες θεομίστηται ἐκαστοτε μέ ἕνα ἰδιαίτερο περιεχόμενο, ὁ ὄρος αὐτός ἀφήνει νά ἐννοηθεῖ – τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τίς παραπάνω ψυχαναλυτικές τάσεις – ὅτι πίσω ἀπό αὐτές τίς σημασίες δριάζεται μιά μὴ θετική νορμικότητα (μὴ ἀπορρῶουσα ἀπό τήν ἰδιαίτερη θεομίστη τῆς κοινωνίας) καί γεννά ἔτσι τήν αὐτᾶται μιάς νορμικότητας « ὑλικᾶ ὀρισμένης » καί συνάμα διά- ἢ μεταπολιτιστικῆς. Ἐτσι μιλοῦν, παραδείγματος χάριν, γιά « συμβολικό πατέρα » – πρᾶγμα πού δέν σημαίνει τίποτα περισσότερο ἀπό τόν θεομισμένο πατέρα.

¹⁰ Ὁ ὄρος κώδικας δέν χρησιμοποιεῖται ἐδῶ μέ τήν ἔννοια πού ἔγινε τρέχουσα στή γλωσσολογία, ἀπό τόν Saussure καί μετά (καί πού ἐπαναλαμβάνει ἀπλῶς τήν ἰδέα τῶ συστήματος). Χρησιμοποιεῖται μέ τήν ἔννοια πού ἔχει στήν ἐκφραση « κρυπτογραφικός κώδικας »· ἢ στή γνωστή ἐκφραση τοῦ Shannon « τό νόημα εἶναι αὐτό πού μένει ἀμετάτρωπο, ὅταν περνοῦμε ἀπό τῶν ἑναν κώδικα στόν

Ἡ γλώσσα εἶναι πάντοτε ἀναγκαῖα καὶ κώδικας· συνιστᾷ πάντοτε ὄρους (συνολιστικά στοιχεία) καὶ σχέσεις πρακτικά μονοσήμαντες (συνολιστικές ἢ συνολισμικές) μεταξύ ὄρων· περιλαμβάνει καὶ θεομίζει πάντοτε μιά διάσταση μονοσημαντικότητας ἢ ταυτιστική διάσταση. Δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά θεομίζοντας μιά ταυτιστική διάσταση καὶ θεομίζοντας τόν ἑαυτό της σέ μιά τέτοια διάσταση. Ἡ γλώσσα, ὡς κώδικας, θεομίζεται ἐπίσης ἢ ἴδια ὡς σύστημα συνόλων καὶ συνολιστικῶν ἢ συνολισμικῶν σχέσεων – δηλ. ἀπεικονίσεων, μέ τή μαθηματική ἔννοια τοῦ ὄρου, ἀπό ἕνα σύνολο σέ ἄλλο. Ἡ σύγχρονη γλωσσολογία δέν ἀσχολεῖται, σχεδόν ἀποκλειστικά, παρά μέ αὐτή τήν πλευρά της γλώσσας.

Ἔτσι εἶναι κατά πρόπο λόγο ἡ κατάσταση σέ ὅ,τι ἀφορᾷ στή γλώσσα στήν ὑλική-ἀφηρημένη ὑπαρξή της, ὡς παραστασιακοῦ ὑποστηρίγματος, ἱεραρχίας συνόλων ἀπό εἰκόνες-φίγούρες ἢ συστήματος σημαινόντων σέ διάφορα ἐπίπεδα. Γιά νά μπορεῖ μιά γλώσσα νά ὑπάρξει, πρέπει τό ἡχητικό συνεχές νά χωρισθεῖ σέ ταινίες πού ἡ κάθε μιά τους νά ἀντιστοιχεῖ σέ ἕνα καὶ μόνο φώνημα. Τό εἶναι τοῦ φωνήματος, ὅπως κατόρθωσαν νά τό ξεδιαλύνουν ὁ Τρουμπέτσκοι καὶ ὁ Γιάκομπσον, εἶναι ἕνα ὑλικό-ἀφηρημένο εἶναι. Ἐνα φώνημα εἶναι μιά ἀφηρημένη ὄντοτητα – εἰκόνα ἢ φίγουρα –, ἀνεξάρτητη, μέσα στά ὄρια πού τήν ὀρίζουν, ἀπό τή συγκεκριμένη ὑλική πραγμάτωσή της καὶ ἀπό τίς ἀναπόφευκτες καὶ ἀόριστες παραλλαγές αὐτῶν τῶν ὀρίων, ὄχι ὅμως καὶ ἀπό κάθε ὑλική πραγμάτωση. Ἐνα φώνημα εἶναι μιά φόρμα, ἕνα εἶδος πού ἡχητικά φαινόμενα, τά ὁποῖα, ἐξ ὀρισμοῦ, δέν εἶναι καὶ δέν μποροῦν νά εἶναι ταυτά στή φυσική τους ὑπαρξη, τά κάνει νά εἶναι ὡς ταυτά (ἀξεχώριστα μεταξύ τους). (Ἡ συζήτηση γιά τή δυνατότητα ἢ μή τῆς ἀνάλυσης τῶν φωνημάτων σέ διακριτικούς χαρακτήρες δέν εἶναι σημαντική γιά μᾶς ἐδῶ). Τό ἴδιο συμβαίνει ἄν, ἀντί γιά τά φωνήματα, θεωρήσουμε ὁποιαδήποτε στηρίγματα ἄγραφης. Τό φωνολογικό σύστημα μιάς γλώσσας (καὶ γενικότερα κάθε σημειωτικό σύστημα) εἶναι λοιπόν θέσμιση ὄρων διακριτῶν, δηλαδή καλῶς διακεκριμένων καὶ καλῶς ὀρισμένων στοιχείων· εἶναι, ταυτόχρονα, συνόλιση τοῦ ἡχητικοῦ συνεχούς, ὀρισμός ἑνός πεπερασμένου συνόλου φωνημάτων καὶ ἀπεικόνιση (μέ τή μαθηματική ἔννοια) τοῦ πρώτου στό δεῦτερο. Σ' αὐτή τή βάση οἰκοδομοῦνται, μέ συν-

ἄλλο – ἔκφραση πού εἶναι προφανῶς ὀρισμός τοῦ κώδικα καὶ καθόλου τοῦ νοήματος. Ἐνας κώδικας δέν εἶναι καλός κώδικας, καὶ δέν εἶναι κᾶν κώδικας, παρά ἐφόσον οἱ ὄροι του βρίσκονται σέ ἀμφιμονοσήμαντη ἀντιστοιχία μέ τοῖς ὄρους ἄλλου κώδικα. Στήν περίπτωση τῆς γλώσσας ὡς κώδικος, ἢ ἀμφιμονοσημαντη ἀντιστοιχία εἶναι αὐτή πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στά σημαινόντα (λέξεις ἢ φράσεις) καὶ τά κατονομαζόμενα ἀπό αὐτά στοιχεία (τά σημαινόμενα, καθόσον σχηματίζουν συνολιστικό-ταυτιστικό σύστημα).

ολιστικές πράξεις, νέα σύνολα καὶ καθορισμένες ἱεραρχίες συνόλων (μορφήματα, γραμματικές κλάσεις, συντακτικοί τύποι καὶ λεξικό), μεταξύ τῶν ὁποίων τίθενται σχέσεις συνολιστικοῦ ἢ συνολισμικῶν τύπου. Ἔτσι, ὑπάρχει σέ κάθε στιγμή ἕνα πεπερασμένο καὶ ὀρισμένο σύνολο τῶν δυνατῶν « λέξεων » μᾶς γλώσσας, πού εἶναι ἕνα ὑποσύνολο μᾶς πεπερασμένης καρτεσιανῆς δυναμείας τοῦ συνόλου τῶν φωνημάτων ἢ, μέ ἀπλούστερα λόγια, τό ἀποτέλεσμα μᾶς πεπερασμένης συνδυαστικῆς τῶν στοιχείων τοῦ συνόλου τῶν φωνημάτων μέ ἀποκλεισμό ὀρισμένων συνδυασμῶν. Οἱ γραμματικές κλάσεις ἀντιπροσωπεύουν ἕνα μερισμό τοῦ συνόλου τῶν λέξεων· οἱ συντακτικοί τύποι μιά συνδυαστική στά στοιχεία τῶν μερῶν πού ὀρίζονται ἀπό αὐτό τόν μερισμό κ.λπ. Αὐτοὶ οἱ ὀρισμοί, οἱ πράξεις καὶ οἱ σχέσεις εἶναι κάθε φορά ἰδιόμορφοι καὶ χαρακτηριστικοί τῆς συγκεκριμένης γλώσσας. Ἡ γλώσσα δέν μπορεῖ νά ἐπιχειρήσει τή συνόλιση τοῦ κόσμου, παρά ἔάν ἢ ἴδια εἶναι σύστημα συνόλων καὶ συνολιστικῶν σχέσεων καὶ ἔάν θεομίζεται ἢ ἴδια ὡς ἕνα τέτοιο σύστημα. Μέσα στήν ὑλική-ἀφηρημένη ὑπαρξή της ὡς κώδικος ἢ συστήματος ἀπό κώδικες σημαινόντων, ἡ γλώσσα εἶναι τό πρόπο καὶ τό μόνο ἀληθινό σύνολο πού ὑπῆρξε ποτέ, τό μόνο « ἀντικειμενικά πραγματικό » καὶ ὄχι ἀπλῶς « τυπικό » σύνολο· κάθε ἄλλο σύνολο ὄχι μόνο τό προϋποθέτει λογικά, ἀλλά καὶ δέν μπορεῖ νά συγκροτηθεῖ παρά μέσα ἀπό τόν ἴδιο τύπο πράξεων. Κάθε ταυτιστική λογική (καὶ « τελικά » κάθε ὄντολογία) δέν εἶναι παρά κινητοποίηση τῶν ταυτιστικῶν πράξεων πού εἶναι θεομισμένες μέσα καὶ χάρη στό λέγειν, μέσα καὶ χάρη στή γλώσσα ὡς κώδικα.

Αὐτές ἀκριβῶς οἱ πράξεις προϋποτίθενται ἀπό δλόκληρη τήν τυποποιημένη μαθηματική, πράξεις ἀναγκαῖες καὶ ἐπαρκεῖς γιά τή σύσταση της ὡς τυποποιημένης μαθηματικῆς (πού οὔτε δευτερόλεπτο δέν θά ἔπρεπε νά τή συγγέουμε μέ τή μαθηματική). Στό μέτρο – κατ' ὀρχήν ἀτελές, ὅπως εἶναι γνωστό – πού κατορθώνει νά πραγματοποιήσει τό πρόγραμμα της, ἢ τυποποιημένη μαθηματική εἶναι πράγματι ἕνα σύνολο ἀπό τυπικά, δηλαδή ὑλικά-ἀφηρημένα, στοιχεία (σημεῖα: φίγουρες ἢ εἰκόνες), πού θεομίζονται ὡς τέτοια (καὶ γενικά παρέχονται μέ ἐπίδειξη εἴτε μέ πραγματική ἢ ἐν δυνάμει δεῖξη*). Οἱ νόμοι ἢ κανόνες σύνθεσης αὐτῶν τῶν σημείων εἶναι ἀπλῶς ὀρισμοὶ τῶν ἐπιτρεπόμενων καὶ ἀπαγορευόμενων συνδυασμῶν τους, οἱ ἐπιτρεπόμενοι δέ συνδυασμοί, οἱ « λέξεις », εἶναι ἐδῶ οἱ καλῶς σχηματισμένες ἀποφάνσεις ἢ τύποι· νόμοι ἢ κανόνες σύνθεσης (συναλύσωση*) τῶν τύπων – δηλαδή ἕνας καινούργιος μερισμός τῶν συνδυασμῶν τους σέ ἐπιτρεπόμενους καὶ ἀπαγορευόμενους – ὀρίζουν μιά σύνταξη· τό τελικό ἀποτέλεσμα εἶναι ἕνας τυποποιημένος μαθηματικός « λόγος ». Αὐτή ἡ κατασκευή εἶναι δυνατή σέ κάθε μιά ἀπό τίς φάσεις της μόνο μέσω τῶν πράξεων τῆς συνολιστικῆς ἢ ταυτιστικῆς λογικῆς πού προϋποθέτει μέ τρόπο ὄχι ἀφελή, ὅπως λέγουν συνήθως, ἀλλά ἀπαράκαμπτο καὶ μὴ ἐποπτεύσιμο. Ἔτσι φοβόμαστε ὅτι

ὁ ἀξιοσέβαστος συγγραφέας τῆς τόσο ωραίας «Εἰσαγωγῆς» τῶν *Éléments de mathématique*¹¹ δείχνει μία μικρὴ ἔλλειψη λογικῆς αὐστηρότητας, ὅταν γράφει: «Εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἡ περιγραφή τῆς τυποποιημένης γλώσσας γίνεται σέ τρέχουσα γλώσσα, ὅπως ἡ περιγραφή τῶν κανόνων τοῦ σκακιού· δὲν θὰ ἀσχοληθοῦμε μέ τῆ συζήτηση τῶν ψυχολογικῶν ἢ μεταφυσικῶν προβλημάτων πού προκαλεῖ τό κύρος τῆς χρήσεως τῆς τρέχουσας γλώσσας σέ τέτοιες περιστάσεις (π.χ. ἡ δυνατότητα νά ἀναγνωρίζουμε ὅτι ἓνα γράμμα τοῦ ἀλφαβήτου εἶναι «τό αὐτό» σέ δύο διαφορετικά μέρη μιᾶς σελίδας κ.λπ.)». Τά προβλήματα γιά τά ὅποια πρόκειται ἐδῶ δὲν εἶναι οὔτε ψυχολογικά οὔτε μεταφυσικά· καί δὲν θὰ μπορούσαμε οὔτε κἀν νά τά ὀνομάσουμε λογικά, γιατί εἶναι ὁμοούσια μέ τῆ δυνατότητα (καί μέ τὴν πραγματικότητα) τῆς λογικῆς καί κάθε λογικῆς. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιά τό «κύρος τῆς χρήσεως τῆς τρέχουσας γλώσσας σέ τέτοιες περιστάσεις», ὡς ὑλικῆς χρήσεως τῶν ἀποτελεσμάτων ἢ προϊόντων τῆς γλώσσας – ἀλλά γιά τὴν ἀνυπέροβλητη ἀναγκαιότητα νά χρησιμοποιοῦμε, νά θεσμίζουμε, τίς ἴδιες πράξεις, τοὺς ἴδους τύπους πράξης, μέ αὐτές πού θεσμίζει καί χρησιμοποιεῖ συνεχῶς ἡ γλώσσα ὡς κώδικας. Εἴτε ἔχει νά «περιγράψει» σέ κάποιον αὐτό πού κάνει εἴτε ὄχι, ὁ μαθηματικός δὲν μπορεί νά κάνει μαθηματικά – καί τό μαθηματικό βιβλίο δὲν μπορεί νά ὑπάρξει ὡς βιβλίο μαθηματικό –, παρὰ παίρνοντας τὴν ἀπόφαση ὅτι οἱ ἀναρίθμητες ἐμφανίσεις κάποιου πράγματος, ἐνός ὄρου ἢ *quid*, πού ἐπισημαίνεται κατὰ τὸν ἓναν ἢ τὸν ἄλλο τρόπο (ἀλλά πάντοτε ὡς εἰκόνα ἢ φιγούρα καί πάντοτε μέ ἓνα παραστασιακό στήριγμα) ἀνήκουν στό αὐτό, ὅτι παρὰ τίς διαφορές τοῦ τόπου ἢ τῆς στιγμῆς πού παρουσιάζονται, τοῦ σημείου τῆς σελίδας, τῶν τυπογραφικῶν στοιχείων ἢ τῆς προσωπικῆς γραφῆς, καί ἀκόμα καί τῶν συμφραζομένων (καί τοῦτο ὄχι πάντοτε ἀλλά χωρὶς ἀξεπέραστη ἀμφισβημία), δὲν εἶναι παρὰ οἱ ἐκπρόσωποι μιᾶς κλάσης πού κατέχει ἓναν κανονικό ὑλικό-ἀφηρημένο ἐκπρόσωπο, ὁ ὅποιος εἶναι τό σημεῖο « χ » ἢ τό σημεῖο « $=$ » ἢ τό σημεῖο « $!$ ». Σημεῖο πού πρέπει νά εἶναι καλῶς διακεκριμένο καί καλῶς ὀρισμένο, νά μπορεί νά πολλαπλασιασθεῖ ἀπεριόριστα, χωρὶς νά παύει νά εἶναι ἓνα, ἴδιο μέ τὸν ἑαυτό του καί διαφορετικό ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα, πού οἱ ἐμφανίσεις του παραπέμπουν στό αὐτό, ἐνῶ προφανέστατα εἶναι διαφορετικές, καί πού εἶναι στήν οὐσία του τέτοιο πού μπορεί νά συντίθεται μέ ἄλλα σημεῖα. Ὁ ἀποχωρισμός σ' αὐτό πού προσφέρεται ὡς φυσικά ἐποπτεύσιμο, ἐνός συνόλου σημείων πού ἀντιτίθεται σέ ὅ,τι δὲν εἶναι σημεῖο, ἢ ἐπιβολή στό σύνολο σημείων μιᾶς οἰκογένειας σχέσεων ἰσοδυναμίας πού κάνουν νά ὑπάρχει ὡς σημεῖο ἓνα « χ », ἓνα « ψ », κ.λπ. (δηλ. πού θέτουν ὅλα τὰ « χ » πού θὰ μπορούσαμε νά συναντήσουμε ὡς ἰσοδύναμα modulo μιᾶς ἀπὸ αὐτές τίς

¹¹ N. Bourbaki, ὁ.π., E.I. 9–E.I.10.

σχέσεις), ἡ δυνατότητα νά σχηματίζουμε σημεῖα ἀνωτέρας τάξεως μέ συνδυασμούς στοιχειωδῶν σημείων – ὅλες αὐτές οἱ πράξεις εἶναι ἤδη συνολιστικές καί συνολίσιμες, χωρὶς τίς ὁποῖες ἡ θεωρία τῶν συνόλων (ἀφελῆς ἢ μή) δὲν μπορεί κἀν νά ἀρχίσει. Καί μάταια θὰ προσπαθοῦσαμε νά καλύψουμε αὐτὴ τὴν κατάσταση μέ τό αἴτημα, ἐνῶ γιατί δὲν θὰ μπορούσε νά πραγματοποιηθεῖ, τῆς ὑπαρξῆς μιᾶς ἱεραρχίας μεταγλωσσῶν, ἀναγκαστικά ἀπειρης, πού ἡ κατασκευὴ τῆς ἀπλῶς θὰ ξαναδημιουργοῦσε σέ κάθε βαθμίδα αὐτὴ τὴν κατάσταση καθιστώντας τὴν πολυπλοκότερη.

Ξέρουμε πῶς, ἀκόμα καί στήν περίπτωση τῆς τυποποιημένης μαθηματικῆς καί ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ ζητήματα πού συζητήσαμε, ἡ συνόλιση δὲν μπορεί νά καταλήξει στήν ὀλοκλήρωση καί στή λογικὴ περίφραξη τῶν συγκροτημένων συστημάτων, ἐκτός ἂν αὐτὰ εἶναι τετριμμένα, δηλ. πεπερασμένα (ὅπως εἶναι αὐτὰ πού χειρίζονται οἱ στρουκτουραλιστές σέ διάφορες κοινωνικές καί ἱστορικές ἐπιστῆμες). Ἐνα τυποποιημένο σύστημα, ἀρκετὰ πλούσιο γιά νά περιλάβει τὴν ἀριθμητικὴ τῶν φυσικῶν ἀκεραίων – τὴν πιὸ φτωχὴ μορφή τοῦ ἀπείρου – ἐνέχει ἀναγκαστικά προτάσεις μὴ ἀποφασίσιμες – δηλαδή κάτι τό μὴ καθορισμένο καί τό ἀκαθόριστο. Μποροῦμε νά παρατηρήσουμε ὅτι ἡ ἀριθμητικὴ τῶν φυσικῶν ἀκεραίων εἶναι ἐδῶ ἓνας ταραξίας, καθῶς παροντοποιεῖ τό ἀριθμητισμο ἀπειρο, δηλαδή τὴν ἀπλή ἀόριστη παλινῶδευση τοῦ αὐτοῦ – ἐκφραση τελείως κατανοητὴ καί γιά ὅλους γεμάτη σημασία, καί συγχρόνως κυριολεκτικὰ ἀνεπίδεκτη ὀρισμοῦ. καί τοῦτο σέ ἓναν ἄλλο βαθμὸ ἀπὸ ἐκεῖνο ὅπου οἱ ὄροι καί οἱ στοιχειώδεις σχέσεις μιᾶς τυποποιημένης θεωρίας εἶναι ἀνεπίδεκτοι ὀρισμοῦ. Διατί ἐδῶ ἐνέχεται ἡ ἀναφορὰ στήν ἐξασφαλισμένη δυνατότητα μιᾶς ἀνεπίτευκτης πράξης¹², κάτι δηλαδή πού ἀνοίγει μιὰ ρωγμὴ στήν ἀπόλυτη καθοριστικὴ τὴν ἀπαιτούμενη ἀπὸ τὴν ταυτιστικὴ λογικὴ. Ὅτι αὐτὴ ἡ ρωγμὴ μπορεί καί φράσσεται κάθε φορὰ μέ μέτρα πού παίρνουν ad hoc οἱ μαθηματικοί, μαρτυρεῖ κυρίως τὴ δημιουργικὴ φαντασία αὐτῶν τῶν τελευταίων καί δείχνει ὅτι, ἀκόμα καί σ' αὐτό τό ἀκραῖο παράδειγμα τῆς τυποποιημένης μαθηματικῆς, ὁ αὐτοματισμός τοῦ ρυθμισμένου χειρισμοῦ σημείων, ὅταν ἐγκαταλείπεται σὶν ἑαυτό του, δὲν μπορεί νά παραγάγει παρὰ τετριμμένα ἀποτελέσματα (ἂν παραμείνουμε στό πεπερασμένο) ἢ ἀσυναρτησίες (ἂν περάσουμε στό ἀπειρο). Τοῦτο φαίνεται καθαρότερα, μῶλις θεωρήσουμε τὴν ὑπόσταση τῶν μαθηματικῶν. Τό γεγονός ὅτι ὅλες οἱ προτάσεις ἐνός

¹² Φαινομενικά μόνο λύνουμε τό πρόβλημα θέτοντας τό ἀξίωμα «Ἐπάρχει ἓνα ἀπειρο σύνολο» (π.χ. N. Bourbaki, ὁ.π., E.III 45A), εἴτε ὀρισθεῖ ὡς «ἀπειρο» ἓνα σύνολο πού δὲν εἶναι πεπερασμένο (συνεπῶς τέτοιο πού ὁ πληθικός του ἀριθμὸς $a \neq a+1$) εἴτε ὀρισθεῖ ὡς ἀπειρο ἓνα σύνολο ἰσοδυναμικό πρὸς ἓνα ἀπὸ τὰ ἴδια του τὰ μέρη. Καί στίς δύο περιπτώσεις προσφέρουμε σὶν ἑαυτό μας τὴν (ἀνεπίτευκτη) δυνατότητα μιᾶς ἀόριστης παλινῶδευσης τῆς αὐτῆς πράξεως.

δεδομένου κλάδου τῶν μαθηματικῶν μποροῦν νά ἀναχθοῦν σέ ἓνα πολύ μικρό ἀριθμό ἀξιωμάτων καί νά παραχθοῦν ἀπό αὐτά μέσω ἑνός μικροῦ ἀριθμοῦ σχημάτων, ὑποκαταστατικῶν καί παραγωγικῶν κριτηρίων¹³, καλύπτει τό γεγονός, ἐξίσου ἂν ὄχι πῶς σημαντικό, ὅτι ὅλα τὰ « ἀξιώματα » πού θά μπορούσαμε « ἐλεύθερα » νά ἐπιλέξουμε ἀπέχουν πολύ ἀπό τό νά εἶναι κατά τόν ἴδιο τρόπο γόνιμα ἢ ἐνδιαφέροντα, ὅτι ἡ δημιουργική φαντασία τῶν μαθηματικῶν εἶναι ἐκείνη πού θέτει μαθηματικές ἰδέες πλούσιες καί καρποφόρες, χωρίς αὐτοί νά εἶναι ἀναγκαστικά σέ θέση νά τίς θεμελιώσουν ἢ νά τίς αἰτιολογήσουν ὡς τέτοιες¹⁴, ὅτι ἡ ἱστορία κάθε κλάδου τῶν μαθηματικῶν σφραγίζεται μέ τήν ἀνακάλυψη ἀποδεικτικῶν μεθόδων ἐξειδικευμένων ἀλλά ἰσχυρῶν, χαρακτηριστικῶν ἀλλά μή ἀναγώγιμων σέ τυπικά καί γενικά παραγωγικά σχήματα (ἀπό τήν ἐξαντλητική μέθοδο τοῦ Ἀρχιμήδους^{14α} ἢ τήν ἀπειρη κάθοδο τοῦ Fermat, ὡς τή διαγώνιο μέθοδο τοῦ Κάντορ ἢ τήν παραγόντιση τῶν προτάσεων ἀπό τόν Gödel) καί ὅτι αὐτές ἀκριβῶς οἱ μέθοδοι εἶναι τὰ ἀληθινά ἐργαλεῖα τῆς ζωντανῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης. Ἡ τυποποιημένη μαθηματική δέν εἶναι παρά τό ἀδρανές ὑπόλειμμα τῆς συντελεσμένης μαθηματικῆς καί ὄχι ἡ μαθηματική πού ζεῖ καί δημιουργεῖται. Ἄν τὰ πράγματα ἦταν διαφορετικά, ἡ μαθηματική δέν θά ἦταν παρά μιᾶ ἀπλή σημειοτεχνία, δηλαδή περίπου τό ἰσοδύναμο αὐτοῦ πού ὀνομάζουν σήμερα πομπωδῶς σημειωτική καί τό ἴδιο θλιβερᾶ πτωχῆ ὅσο καί ἡ τελευταία.

Παρ' ὅλα ταῦτα, μέσα στά ὄρια πού διαγράψαμε, ἡ μαθηματική (καί γενικότερα ὅ,τι μποροῦμε νά συλλάβουμε ὡς τυπικό σύστημα) καθυποτάσσεται ἀπ' ἄκρον εἰς ἄκρον στή συνολιστική ἢ ταυτιστική λογική. Τό ἴδιο προφανῶς ἰσχύει γιά τήν τυπολογία πού ἔγινε προσφάτως τῆς μόδας σέ ἀναπάντεχους χώρους, ἴσως σέ συνάρτηση μέ τήν ὑπερβολική προσοχή πού ἀποδίδεται ἐδῶ στό σημαῖνον εἰς βάρος τοῦ σημανομένου. Ἡ τοπολογία μπορεῖ νά μᾶς προσφέρει μερικές χτυπητές μεταφορές ἢ, σέ ὀρισμένες περιπτώσεις, νά ἐπιτρέψει τήν κατασκευή μοντέλων λιγότερο ἀκαμπτῶν ἀπό ὅ,τι ἄλλοι μαθηματικοί κλάδοι. Ἄλλά τό νά κάνεις τοπολογία δέν εἶναι τίποτα οὐσιαστικά περισσότερο ἀπό τό νά κάνεις

ἀριθμητική· ἀπό μιᾶ βασική ἀποψη, τόσο οἱ λογικές πράξεις ὅσο καί ὁ τρόπος τοῦ εἶναι τοῦ ἀντικειμένου εἶναι, καί ἐδῶ καί ἐκεῖ, τὰ ἴδια.

Τό κωδικό εἶναι τῆς γλώσσας δέν περιορίζεται στήν ὑλική-ἀφηρημένη ὄψη τῆς· ἐπεκτείνεται καί στή σημασιακή. Ἄκομη, ἡ γλώσσα περιλαμβάνει, ἀναγκαστικά, τή συνολιστική-ταυτιστική διάσπαση γιά ὅ,τι ἀφορᾶ στά σημαίνόμενά της – μέ ἄλλα λόγια, οἱ σημασίες εἶναι ἤδη συγκροτημένες, ἐν μέρει, ὡς κώδικας (πράγμα πού συνέβαλε στήν παραπλάνηση τῶν στρουκτουραλιστῶν σημασιολόγων). Αὐτό εἶναι ἄμεσα προφανές, ὅταν θεωρήσουμε τίς σημασίες πού ἐνέχονται στίς πράξεις τῆς κατονομασίας (ἢ ὀνοματοθεσίας): ἡ τεράστια πλειονότητα τῶν λέξεων μιᾶς γλώσσας ἀντιπροσωπεύει μιᾶ κωδίκευση*, τή θέσμιση ἑνός συνόλου στοιχείων ἢ ὄρων διακεκριμένων καί ὀρισμένων μέσα στό ἀντιληπτό, δηλαδή τήν ἐγκαθίδρυση μέσα σ' αὐτό ὄντων ἢ ἰδιοτήτων πού ὡς ὄντα ἢ ἰδιότητες εἶναι χωριστά, πάγια καί σταθερά· συγχρόνως, ἀντιπροσωπεύει τή θέσμιση ἑνός συνόλου γλωσσικῶν ὄρων (λέξεων ἢ φράσεων) καί τήν ἐγκατάσταση μιᾶς ἀμφιμονοσήμαντης ἀντιστοιχίας ἀνάμεσα σ' αὐτά τὰ δύο σύνολα. Πρόκειται ἐδῶ, στήν πραγματικότητα, γιά τρεῖς ὄψεις τῆς ἴδιας πράξης. Εἶναι ἀδιάφορο, ἀπό αὐτή τήν ἀποψη (καί καθόλου ἀπό ἄλλες), ἂν τὰ στοιχεῖα τὰ ὀρισμένα μέσα στό ἀντιληπτό ἀντιστοιχοῦν σέ « πράγματα » (δένδρα), σέ « διαδικασίες » (τρέχω) ἢ σέ « καταστάσεις » (κάνει καλό καιρό)· σέ « ἄτομα » (ὁ Πέτρος, ὁ Ὀλυμπος) ἢ σέ κλάσεις (σκύλος)· εἶναι ἐπίσης ἀδιάφορο ἂν ἡ ἀντιστοιχία δέν εἶναι τελείως ἀμφιμονοσήμαντη, ἂν δηλαδή διατηροῦνται « τοπικά » ἀμφισημίες (ἀπό τό γεγονός τῆς συνωνυμίας, τῆς ὀμωνυμίας, ἢ ἀπό τίς δυσκολίες νά χωρίσουμε καθαρά τίς κλάσεις τῶν ἀντικειμένων: θουνό, λόφος, ἐπὶ παραδείγματι), μέ τήν προϋπόθεση ὅτι ἡ μονοσημαντικότητα « ἐπαρκεῖ γιά τή χρήση » (πρὸς τήν χρείαν ἱκανῶς, ὅπως ἔλεγε σέ ἄλλη ἀλληλουχία ὁ Ἀριστοτέλης) ἢ καλύτερα ὅτι μπορεῖ νά ἀρθεῖ μέσω ἑνός πεπερασμένου ἀριθμοῦ συμπληρωματικῶν πράξεων¹⁵. Ἄμεσα προκύπτει ὅτι ἡ συνόλιση τοῦ κόσμου (πού ἐνέχεται τόσο στήν ἀπαρίθμηση ἑνός κοπαδιοῦ ἀπό κασιέρες, ὅσο καί στήν ἀποστολή ἀνθρώπων στή Σελήνη) εἶναι ὁμοούσια μέ αὐτή τή θέσμιση τῆς γλώσσας ὡς κώδικος σημασιῶν καί ὅτι ἐνεργεῖ μέσα καί χάρι σ' αὐτή. Τό ἴδιο ἄμεσα προκύπτει ὅτι ἡ τεράστια πλειονότητα τῶν σημασιῶν, πού μποροῦμε νά ὀνομάσουμε ὀρθολογικές (οἱ « ἐννοίες »), κατασκευάζονται μέ ἐκλέπτυνση καί ἐπεξεργασία τῶν στοιχείων αὐτοῦ τοῦ κώδικα τῶν σημασιῶν, κινητοποιώντας ἀποκλειστικά πράξεις τῆς ταυτιστικῆς-συνολιστικῆς λογικῆς (π.χ. ὅλη ἡ ταξινομία τῶν ζώωντων ὀργανισμῶν).

¹³ Βλ. π.χ. N. Bourbaki, ὁ.π., E.I. σ.16–38.

¹⁴ Ἄν ὁ Νεύτων καί ὁ Λάιμπνιτς ἐγνώριζαν, κατά κακή τους τύχη, τὰ κριτήρια τῆς τυποποιημένης μαθηματικῆς, δέν θά τολμοῦσαν ποτέ νά δημοσιεύσουν τίς ἀνακαλύψεις τους πάνω στόν διαφορικό λογισμό. Ἡ ἀνάλυση ἦταν ἓνα λογικό πορνείο ἐπὶ ἐνάμιση αἰῶνα, ἕως ὅτου ὁ Cauchy καί ὁ Weierstrass ξεκαθαρίσουν σχεδόν τήν κατάσταση. Πρβλ. Abraham Robinson, Non-standard Analysis, 1966, σ. 260–282. Εἶναι ἐπίσης γνωστό ὅτι πολλές ἀπό τίς ἀποδείξεις πού παρουσίασε ὁ Galois γιά βασικές καί ἀληθεῖς προτάσεις ἦσαν ψευδεῖς.

^{14α} Στό ἔργο του Τετραγωνισμός παραβολῆς. Πρόκειται γιά τίς ἀπαρχές τοῦ ὁλοκληρωτικοῦ λογισμοῦ (ΣΤΜ).

¹⁵ Πρβλ. π.χ. Μετά τὰ φυσικά, Γ, 4.

Ἄλλά ὑπάρχει κάτι περισσότερο: ἡ συνολιστική-ταυτιστική διάσταση εἶναι παρούσα σέ ὅλες τίς σημασίες, συμπεριλαμβανομένων καί αὐτῶν πού δέν ἔχουν καμιά σχέση μέ τό ἀντικειμενικά πραγματικό ἢ τό ὀρθολογικό. Σέ κάποιον πού δέν εἶναι αἰχμάλωτος τῆς σύγχρονης ἰδεολογίας, σέ κάποιον πού στοχάστηκε κάποτε τό εἶναι τῆς σημασίας, αὐτός ὁ ἰσχυρισμός μπορεῖ νά φανεῖ παράδοξος, ἂν μή παράλογος. Διότι μία σημασία, κάθε σημασία, ἀκόμη καί αὐτές πού ἀναφέρονται στό ἀντικειμενικά πραγματικό ἢ στό ὀρθολογικό – σκύλος, κύκλος – εἶναι κατά βάθος ἀόριστη καί ἀκαθόριστη· ὅταν λάβουμε ὑπόψη τό πλήρες εἶναι τῆς σημασίας, βλέπουμε ὅτι ἡ ταυτιστική-συνολιστική λογική δέν μπορεῖ νά τό συλλάβει τελείως. Τό νά ποῦμε γιά μιᾶ σημασία ὅτι ἀνήκει σέ κάτι ἢ ἀναλύεται σέ κάτι, ἂν δέν θεωρήσουμε αὐτές τίς ἐκφράσεις σάν τίς πιό ἀδέξιες μεταφορές, δέν ἔχει σχεδόν περισσότερο νόημα ἀπό τό νά ποῦμε ὅτι εἶναι γαλάζια ἢ κίτρινη, φορτισμένη θετικά ἢ ἀρνητικά¹⁶. Θεωρημένες στήν πληρότητά τους οἱ σημασίες δέν εἶναι στοιχεῖα καί δέν ἀπαρτίζουν σύνολα· ὁ κόσμος τῶν σημασιῶν εἶναι ἓνα μάγμα. Καί ὅμως, ἡ σημασία δέν μπορεῖ νά εἶναι σημασία, δέν μπορεῖ νά εἰσέλθει ἀκόμη καί στόν λόγο πού προσπαθεῖ νά ἐκφράσει αὐτό πού ἐπιχειροῦμε νά ποῦμε ἐδῶ, παρὰ μόνο στόν βαθμό πού, μέ μιᾶ ἀπό τίς ὀψεις τῆς, μέσα σέ μιᾶ ἀπό τίς στιβάδες τῆς, ἐπιτρέπει τή σύλληψή τῆς σάν νά ἦταν κάτι τό διακεκριμένο καί τό ὀρισμένο, χωρίς τό ὅποιο δέν θά ξέραμε καν γιά τί μιλοῦμε. Δέν μπορῶ νά χρησιμοποιήσω τίς λέξεις « ἀμυδρός », « ἀσαφής », « περίπου », παρὰ μέ τήν ὑπόρρητη προϋπόθεση ὅτι ἐξακολουθοῦν νά ὀρίζουν καλῶς καθορισμένες τροπικότητες ἢ ἰδιότητες, ὅτι ἡ γειννίαση πού περιγράφεται μέ τό « περίπου », ἡ κλάση τῶν ἀμυδρῶν ἢ ἀσαφῶν τῶνδε τινῶν τίθεται χωρίς ἀμφισβημία, διαθέτει σύνορα ἀρκετά καλά χαραγμένα.

Τί εἶναι μιᾶ σημασία; Δέν μποροῦμε νά τήν περιγράψουμε παρὰ σάν μιᾶ ἀόριστη δέσμη ἀτέλειωτων παραπομπῶν σέ κάποιο ἄλλο πράγμα ἀπό (αὐτό πού θά φανόταν ὡς ἄμεσα εἰπωμένο). Αὐτά τά ἄλλα κάποια εἶναι πάντοτε καί σημασίες καί μή-σημασίες – αὐτό στό ὅποιο οἱ σημασίες ἀναφέρονται ἢ παραπέμπονται. Τό λεξικό τῶν σημασιῶν μιᾶς γλώσσας δέν περιστρέφεται περί τόν ἑαυτό του, δέν κλείνεται στόν ἑαυτό του, ὅπως εἰπώθηκε ρηχά. Αὐτό πού κλείνεται στόν ἑαυτό του, πλασματικά, εἶναι ὁ κώδικας, τό λεξικό τῶν ταυτιστικῶν-συνολιστικῶν σημειομένων, πού τό καθένα ἐπιδέχεται ἓναν ἢ μερικούς ἐπαρκεῖς ὀρισμούς. Τό λεξικό ὅμως τῶν σημασιῶν εἶναι παντοῦ ἀνοικτό· γιατί ἡ πλήρης σημασία μιᾶς λέξης εἶναι κάθε τί πού, μέ ἀφετηρία ἢ μέ ἀφορμή

αὐτή τή λέξη, μπορεῖ κοινωνικά νά εἰπωθεῖ, νά νοηθεῖ νά παρασταθεῖ, νά φτιαχθεῖ¹⁷. Μέ ἄλλα λόγια, δέν μποροῦμε καθόλου νά τῆς ἀποδώσουμε καθορισμένα ὄρια, ἓνα πέρας. Βέβαια αὐτή ἡ δέσμη παραπομπῶν, πού κάθε μιᾶ τους καταλήγει σέ κάτι πού εἶναι ἀπαρχή νέων παραπομπῶν, δέν εἶναι καθόλου χάος ἀδιαφοροποίητο· σ' αὐτό τό μάγμα ὑπάρχουν ροές λάβας πιό πυκνές, κόμποι*, ζῶνες πιό καθαρές ἢ πιό σκοτεινές, καί θραύσματα βράχων ἀνακατεμένα μαζί τους. Ἄλλά τό μάγμα δέν παύει νά ταρασσεται, νά φουσκώνει καί νά κατακάθεται, νά ὑγροποιεῖ ὅ,τι ἦταν στερεό καί νά στερεοποιεῖ ὅ,τι δέν ἦταν περίπου τίποτα. Καί ἀκριβῶς γιατί τέτοιο εἶναι τό μάγμα, ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά κινεῖται καί νά δημιουργεῖ μέσα στόν λόγο καί χάρη σ' αὐτόν, δέν εἶναι καθηλωμένος γιά πάντα ἀπό σημειομένα μονοσήμαντα καί πάγια τῶν λέξεων πού χρησιμοποιεῖ – μέ ἄλλα λόγια, γι' αὐτό ἡ γλώσσα εἶναι γλώσσα. Καί ὅμως, ὄχι μόνο αὐτή ἡ περιγραφή ἀλλά καί τό πράγμα τό ἴδιο θά ἦταν ἀδύνατο, ἂν ἡ ταυτιστική-συνολιστική διάσταση δέν ἦταν ταυτοχρόνως παρούσα. Γιατί αὐτή ἡ σημασία πρέπει νά εἶναι αὐτή ἡ δέσμη καί ὄχι ἄλλη καί αὐτές οἱ παραπομπές πρέπει νά εἶναι παραπομπές ἀπό κάτι σέ κάτι, σχέσεις μεταβατικά τεθειμένες ὡς σταθερές, μεταξύ ὄρων πού τίθενται μεταβατικά ὡς πάγιοι. Μιᾶ σημασία δέν εἶναι τίποτα « καθ' ἑαυτήν », δέν εἶναι παρὰ ἓνα γιγαντιαῖο δάνειο – καί ἐντούτοις ὀφείλει νά εἶναι αὐτό ἐδῶ τό δάνειο· εἶναι, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, ὀλόκληρη ἔξω ἀπό τόν ἑαυτό τῆς – ἀλλά αὐτή ἡ ἴδια εἶναι ἔξω ἀπό τόν ἑαυτό τῆς.

Ἡ σημασία ξεφεύγει στήν οὐσία τῆς ἀπό τούς καθορισμούς τῆς συνολιστικῆς-ταυτιστικῆς λογικῆς. Καί ὅμως, ἀκόμα καί σ' αὐτή τήν περίπτωση, διαπιστώνουμε ὅτι αὐτή ἡ λογική, καί οἱ ἀναγκαιότητές τῆς, τή συλλαμβάνουν μέχρις ἑνός ὀρισμένου σημείου. Θά ἐπανέλθουμε πιό κάτω (Κεφ. VII).

*Ὄψεις τοῦ « λέγειν »

Ἡ πυρηνική πράξη τοῦ λέγειν εἶναι ἡ κατονομασία. Ἦδη ἡ ἐκφραση « αὐτό καλεῖται... » κινητοποιεῖ πλήρως ὅλη τή δέσμη τῶν τελεσῶν πού συνήθως θεωροῦμε ὡς χωριστούς καί διαχωρίσιμους.

Πράγματι, ἐνέχεται κατά πρῶτο λόγο, ἐδῶ, καί δοῦν πλήρως τό σημείο (καί ἡ ποσότητα σημείων) καί κάθε τί πού αὐτό τό σημείο κάνει νά εἶναι. (Σημεῖο ἔχει ἐδῶ τήν τρέχουσα ἐννοια καί ὄχι αὐτή πού τοῦ ἔδωσε ὁ Saussure). Παρουσιάζεται ὡς συγκεκριμένη περίπτωση, ὑλική συστα-

¹⁶ Σέ μιᾶ ἀστραπή μεγαλοφυΐας, ἓνας διαπρεπῆς γλωσσολόγος ἔγραψε μιᾶ μέρα: « φοράδα = ἵππος + θῆλυ ». Ἄν, ὡς συνήθως, τό σημείο + δείχνει σ' αὐτή τήν ἐκφραση τήν πράξη μιᾶς προσθετικῆς ομάδας, προκύπτει ὅτι, γιά τόν L. Hjelmslev, ἓνα θῆλυ εἶναι μιᾶ φοράδα ἀπό τήν ὁποία ἀφαιρέθηκε ἡ ἵπτικότητα.

¹⁷ Ἐπαναλαμβάνω: κοινωνικά· δέν λέγω ὅτι ἡ σημασία εἶναι ἡ ὁλότητα τῶν συνειρημάτων, τούς ὁποίους μιᾶ λέξη μπορεῖ νά προκαλέσει στό τῆδε συγκεκριμένο άτομο.

τικότητα χωριστή από όλα τα άλλα, πού τίθεται ως διακεκριμένη και όρισμένη: ή πρόταση « αυτό έδώ καλείται χ » προϋποθέτει ότι τό χ (προφορική ή γραπτή λέξη, ιδεόγραμμα κ.λπ.) συγκροτήθηκε ως « χωριστό αντικείμενο » τής ήρακλείειας ροής. Παρουσιάζεται ταυτόχρονα ως τυπικό είδος: τό χ δέν είναι σημείο παρά μόνο ως τύπος ή φόρμα· και δύναμει αυτού του τύπου ή φόρμας κάθε συγκεκριμένο χ πού θά μπορούσαμε νά συναντήσουμε είναι σημείο ως σημείο. Παρουσιάζεται τέλος σαν αυτή ή *sui generis* σχέση τής συγκεκριμένης περίπτωσης και του τυπικού είδους πού συνιστά τό σημείο. Οί διαφορετικές γραφές* ή έκφωνήσεις* του χ δέν είναι διαφορετικές από τό είδος του χ όπως ο συγκεκριμένος σκύλος από τό είδος σκύλος ή από τήν έννοια του σκύλου. Αυτό χ είναι έπαρκώς διαμορφωμένο, « έξαντλεί » τό χ ως είδος· δέν διαφέρει « καθ' έαυτό » από κανένα άλλο χ, δέν μπορεί νά του είναι διαφορετικό παρά από τή θέση του, είναι τό αυτό μέ όλα τά άλλα χ χωρίς νά είναι αυτά τά άλλα χ, και τουτο όχι ως διαφορετική περίπτωση τής ίδιας έννοιας, έφόσον τό χ δέν είναι « έννοια ». Είναι τό αυτό ως *φигура*, και αυτή ή ταυτότητα είναι ανάλογη μέ τήν καθολικότητα ή, καλύτερα, μέ τή διαγενικότητα* τής *φигуρας* (τό τρίγωνο σέ κάθε τρίγωνο) χωρίς καθόλου νά μπορεί νά άφομοιωθεί από αυτή. Όλες οι « συμπτωσιακές » ιδιότητες πού μπορεί νά κατέχει τό σημείο είναι μή σημαντικές· άρκει οι συγκεκριμένες περιπτώσεις του νά είναι παρόμοιες « πρós τήν χρεία ικανώς » και αυτή ή χρεία είναι ή χρεία του σημείου ως σημείου, ένδι αντιθέτως μπορεί κανείς νά παραπλανηθεί μέσα σέ μία γεωμετρική κατασκευή πού άφορά σέ ένα τρίγωνο, γιατί αναγκαστικά χαράσσει ένα ιδιαίτερο τρίγωνο – ίσοσκελές, σζαληνό – και πρέπει νά άφιερώσει μία ιδιαίτερη προσοχή στά συμπεράσματα πού θά συναγάγει. Τό χ είναι ή δέν είναι χ, είναι και δέν είναι άναγνωρίσιμο ως χ· εάν είναι, τότε είναι κανονικός εκπρόσωπος μίας άόριστης κλάσης, ίσοδυναμεί άπόλυτα ως σημείο μέ όλα τά δυνατά χ. Θέτοντας τό σημείο, τό κοινωνικό φαντασιακό κάνει νά υπάρξει, για πρώτη φορά στό ξετύλιγμα του σύμπαντος ή ταυτότητα, όπως δέν υπάρχει και δέν μπορεί νά υπάρξει πουθενά άλλου· θεσμίζει τήν ταυτότητα και τή θεσμίζει μέσα στή *φигура* και μέσω αυτής.

Παρουσιάζεται κατόπιν έδώ τό « αντικείμενο » (μέ τή μορφή ταυτόχρονα του σημείου και μέ τή μορφή αυτού του όποιου τό σημείο είναι σημείο) ως « πράγμα », « ιδιότητα » κ.λπ. Από αυτή τή στιγμή τό αντικείμενο έμφανίζεται και τίθεται ως μία ένότητα όρισμένη μίας άοριστίας (όχι αναγκαστικά μίας πολλαπλότητας), ως διαχωρίσιμο-χωρισμένο, ως έλεύθερα άποσπασίμο από τό υπόλοιπο και εκ νέου ένσωματώσιμο σ' αυτό, ως άνήκον σέ μία κλάση ή σ' ένα σύνολο και ως εκπρόσωπος αυτής τής κλάσης πού δέν συγγέεται ούτε μέ τους άλλους εκπροσώπους της ούτε μέ τήν κλάση ως κλάση· τέλος, ως *index sui*, δείκτης του έαυτου

του, αυτοεκπροσωπούμενος και ύφιστάμενος μέσα από όλα τά « μέρη », « έκδηλώσεις », « ποιότητες » πού δέν φαίνονται άμεσα ή πού μπορούν νά έμφανισθούν στή συνέχεια. Έτσι θεσμίζεται ή ταυτότητα ως πλήρης και ύποστασιακή, όχι ταυτότητα άνάμεσα σ' αυτό και σ' εκείνο, αλλά ή ταυτότητα πρós έαυτήν, *αυτότης, Selbstheit*.

Παρουσιάζεται τέλος έδώ ή *σημειακή* σχέση, ή σχέση σημείο-αντικείμενο ως άπόλυτα έξειδικευμένη, μή αναλύσιμη και μή κατασκευάσιμη, πού θέτει και παίρνει έξ άρχής αυτούς τους δύο όρους θεωρώντας ότι συνανήκουν, χωρίς νά ύπάρχει μεταξύ τους μία όποιαδήποτε πραγματική ή λογική σχέση (ταυτολογία, έφόσον πραγματικές και λογικές σχέσεις δέν μπορούν νά ύπάρξουν παρά μέ άφετηρία τή σημειακή σχέση και μέσω αυτής). Αυτή ή σχέση κάνει τους δύο όρους της νά είναι άμέσως ως καθολικοί ή, καλύτερα, διαγενικοί· είναι καθολικεύουσα ή διαγενικεύουσα, γιατί, μέ τήν ίδια κίνηση πού θέτει αυτούς τους δύο όρους, θέτει δύο « κλάσεις » και δέν μπορεί νά θέτει παρά κλάσεις. Δέν ύπάρχει ποτέ ούτε σημείο ούτε αντικείμενο « άτομικό »: τό « άτομικό » αντικείμενο, όπως τό « στιγμικό συμβάν » είναι μία άφηρημένη διεργασία πού ανήκει σέ μία ύστερη φάση τής εξέλιξης του λέγειν ως λογικο-έπιστημονικό. Η σημειακή σχέση είναι κάθε φορά μοναδική καθ' έαυτήν (ή άπόφαση « ...καλείται... » είναι σχέση μοναδική μεταξύ δύο κλάσεων και δέν ύπάρχει, άν δέν είναι μοναδική) και πυρήνας καθολικεύσιμος (διαθέτω μία σχέση κατονομασίας, σημαίνει διαθέτω τή δυνατότητα νά κατονομάζω παντού).

Έχουμε λοιπόν, από αυτή τή στιγμή, τή θέση δύο συγκεκριμένων ως διαχωρίσιμων-χωρισμένων, δύο ειδών, και έχουμε συγκεκριμένα πού τίθενται ως εκπρόσωποι των αντίστοιχων ειδών, σέ μία ειδική σχέση συγκεκριμένου πρós συγκεκριμένο πού είναι συγχρόνως σχέση είδους πρós είδος, και επίσης πολλαπλές διασταυρωμένες σχέσεις εκπροσώπησης. Αυτός ο σκύλος εκπροσωπεί τους σκύλους, μπορεί όμως άκόμη νά χρησιμοποιηθεί, για νά « δώσουμε νά καταλάβει » σέ κάποιον, πού δέν θά τή γνώριζε, τή λέξη « σκύλος » – και τό προφορικό ή γραπτό παράδειγμα αυτής τής λέξης μπορεί νά κατονομάσει αυτό τον σκύλο, κάθε σκύλο και τους σκύλους γενικά.

Αυτό πού ή σημειακή σχέση θέτει σέ δράση είναι τό *quid pro quo*, τό τί αντί τινός, τήν εκπροσώπηση (*Vertretung*), ή όποία, όπως θά δούμε, « συνεπάγεται » ή « έπισύρει » τίς λογικές κατηγορίες, αλλά είναι άδύνατο νά κατασκευασθεί από αυτές, άφού κάθε κινητοποίηση των κατηγοριών τήν προϋποθέτει. Αυτή ή εκπροσώπηση είναι, προφανώς, θεσμός. Αυτό τό είχε δεί μέ καθαρότητα και σέ βάθος ο Δημόκριτος, όταν, μέ έπιχειρήματα στα όποια σχεδόν τίποτα δέν προστέθηκε από τότε, έδειχνε ότι ή γλώσσα είναι θεσμισμένη και όχι « φυσική », όχι μόνο στό μέτρο πού τό σημείο είναι συμβατικό ή αυθαίρετο – όπως όταν από τή

μιά μεριά του Ρήγου ονομάζουν « boeuf » αυτό που από την άλλη ονομάζουν « Ochs » — αλλά και στο μέτρο που αυτά τα ίδια το « αυτό » είναι θεομιμνή. Το ζεστό και το κρύο είναι δυνατόν της θεομίμνωσης (νόμος), λέει ο Διμόκριτος, όχι οι « λέξεις » ζεστό και κρύο ούτε η σχέση τους προς ένα δεδομένο και αναμφισβήτητο « ζεστό » και « κρύο », αλλά το ζεστό και το κρύο¹⁴. Δεν είναι μόνο, και δεν είναι τόσο, ότι τα *κόσμοι* και *κάθε* ιδιαίτερο σημείο είναι « αθάνατο » (αντίθετα: η αθάνατη είναι περιορισμένη και τελικά προβληματική στην περίπτωση κάθε σημείου, όταν λαμβάνεται ιδιαίτερα). Είναι « αθάνατα » ή *σχήτη* του σημείου ως τέτοιου σχέσης και *τά λέγει* ως τέτοιου και λαμβανόμενου ολίκα.

Αλλά επίσης αυτό που ή σηματική σχέση θέτει σε δράση είναι μία συγκεκριμένη φιούρα, υλική-αισθητή (συνήθως ακουστή ή όρατη), αλλά που δεν είναι σημείο, παρά εφόσον υπάρχει ως αισθητό άνευ ύλης για τα μέλη της δεδομένης κοινωνίας, και τούτο πέμα από τη συγκεκριμένη ύπαρξη του όποιουδήποτε ιδιαίτερου άτομου. Το άνευ ύλης αισθητό είναι ακριβώς αυτό που ο Αριστοτέλης δίνει για όρισμό του *φαντασμάτου*, της « εικόνας »¹⁵. Αυτό που φαίνεται πάν άόριστη πολλαπλότητα συγκεκριμένων περιπτώσεων (λέξεις πραγματικά εκφερόμενες προφορικά ή γραπτά κ.λπ.) όφειλε τη συνοχή του στο ότι η άόριστη πολλαπλότητα των άνευ ύλης αισθητών ειδώνων, των *φαντασμάτων*, των αισθητών διαγεννητών καριστάσεων (« άκουστικές εικόνες » παραδείγματος χάριν), των ατόμων (πολλαπλότητα διπλά άόριστη: πολλαπλότητα άόριστη για κάθε άτομο και άόριστη πολλαπλότητα ατόμων) συνίζεται με τη σειρά της από την αισθητή άνευ ύλης φιούρα που είναι το σημείο και *από* το σημείο για όλους σε μία δεδομένη κοινωνική περιοχή· συνίζεται δε άκόμα από αυτό που είμαστε υποχρεωμένοι να όνομάσουμε κοινωνικο-ιστορικό *φάντασμα*, την « κοινωνική παράσταση » (παράσταση για κανένα και για όλους, άλλους άοριστους) της λέξης και αυτής της λέξης *ρήτη* υλική-άφηρημένη της ύπαρξη και έντελώς ανεξάρτητα από τη σχέση της προς τη σημασία. Αυτό το κοινωνικό *φάντασμα* δεν μπορεί να άναχθεί στα σχήματα μέσω των ατόμων προσπαθήσαν πάντα να *σκεφθούν* τη *φαντασία* και *το φαντασιακό*, χωρίς να *τά σκέπτονται*· δεν είναι προφανές οπτε έξασθενημένη επανάληψη, αναπαρογογή, μερική διατήρηση ενός δεδομένου, μίμηση ή *αυτάρχη* παράμοιο. Είναι δημιουργία, θέση (θέσμιση) από το κοινωνικό φαντασιακό μίως μη πραγματικής φιούρας (όμάδας από φιούρες), που κάνει να *είναι* συγκεκριμένες φιούρες (τις ύλοποιήσεις, τις ιδιαίτερες περιπτώσεις της « λεκτικής εικόνας ») ως *από* που αυτές είναι: φιούρες λέξεων, σημείων και όχι θόρυβοι ή ήχηη). Φαντασιακό: άδικαιολόγητη δημιουργία, που

δέν είναι παρά μέσα και χώρα στη θέση εικόνων. Κοινωνικό: *από* άλληλο ως έργο ή προϊόν ενός ατόμου ή ενός πλήθους ατόμων (το άτομο είναι κοινωνικός θεσμός), μη παραγωγή από την ψυχή ως τέτοιου και καθ' έαυτήη.

Τό κοινωνικό *φάντασμα*, που είναι τό σημείο (τά σημεία), δημιουργεί ταυτόχρονα τη δυνατότητα της παράστασής του (*Verstellung*) και της αναπαρογογής του από τόν όποιοδήποτε που τοποθετείται στη θεοφούμενη κοινωνική περιοχή· έτσι, *έπεται* από αυτή, τη σχεδόν άπόλυτη δεδαιότητα του μέσω της διαμόρφωσης του ατόμου ως κοινωνικού, της ύλοπης άποτελει μέσο κεντρικό. Αλλά δέν μπορεί να είναι σημείο, παρά εάν όχι μόνο ή δυνατότητα της παράστασής του για τό άτομα είναι έξασφαλισμένη, αλλά και ή άνάλψη και ή άκατάπαιστη αναπαρογογή του από τό άτομα είναι κατηγορηματικά δέδοτη. Αυτό συνεπάγεται όχι μόνο ότι τό άτομο *όμλει* μέσω στην παράσταση και μέσω από αυτή, άλλ' ότι δέν μπορεί να *όμλησει* παρά από μέτρο που ή παράσταση είναι εκκέντρωση¹⁶ και έτερότητα προς έαυτήη: *όμλω*, είμαι μέσω στά σημεία, σημαίνει κατά γράμμα ότι *ήλεπα σ'* αυτό που είναι αυτό που δέν είναι. Όχι « έμπειρικά » ή « ψυχολογικά » αλλά σε όλα τό επίπεδα, και όχι μόνο μία φορά αλλά μίριες επί μυριάδες φορές ή σέσηη, φιλοσοφική ή άλλη, ή μαθηματική, ό *ήπλος* χειρισμός ενός όποιουδήποτε άλογόριθμου προϋποθέτει την παράσταση, προϋποθέτει τη φαντασία, προϋποθέτει τό κοινωνικό φαντασιακό και τη θέσμιση του *λέγει*.

Πρέπει να έτιμείνουμε στον άπερίσπαστο χαρακτήρα της σημασιικής σχέσης. Τότε μόνο τό σημείο μπορεί να είναι σημείο ενός « αυτό έδω », δταν αυτό τό τελευταίο όροθετηθεί *έπαρκώς* και « ταυτισθεί »· ή όροθεσία και ή ταύτιση ενός « αυτό έδω » δέν είναι ποτε *έπαρκής*, όσο ένα σημείο ή μία ομάδα σημείων δέν τού έχει συνταχισθεί. Και άκόμη περιωότερο: τό « αυτό έδω » δέν μπορεί ν' άρχισει να όροθετείται και να « ταυτίζεται », παρά από τη στιγμή που γίνεται *ήδη δείκτης του έαυτού του* — από τη στιγμή συνεπώς που είναι *ήδη « μολυσμένο »* από τη σηματική πράξη. Τό « αυτό έδω » της κατονομασίας, τό κατονομαζόμενο « άντικείμενο » πεία να είναι ένα άπόλυτο άμεσο (ή, περίγμο που είναι τό έδω, ποτε δέν ήταν άπόλυτο άμεσο, έξω από την άνακλαστική *απαίτηση* που ίσχυρίζεται να τοποθετείται έξω από τη γλώσσα και πριν από τό *λέγειν*): κοιλώνεται έσωτερικά ή άνοίγεται, άποκτώντας ένα βάθος, καθιστώντας δυνατές όλες τις μετέπειτα αποδόσεις ή όλους τούς μετέπειτα καθορισμούς που θά τό έχουν ως *ανάφορα*¹⁷. Αλλά *έπίσης* διαλλασιάζεται ή πολλαπλασιάζεται επ' άόριστον, γινόμενο *επάρσωπος* του έαυτού του μέσω στην άνοικτή σειρά των *εμφανισμών* του. Έτσι, τό « *άντικείμενο* », *από* που κατονομάζεται, είναι συνάμα και κάτι λιγό-

¹⁴ Diels, Fr. 9, 26, 125.

¹⁵ *Περί Ψυχής*, III, 9, 432a 9-10.

τερο και κάτι περισσότερο από τὴν « ἐαυτοῦ του » – και ταυτόχρονα, καθώς τίθεται μέσα καὶ γὰρ στο ἴδιον, εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, διακεκριμένο καὶ ὁρισμένο στοιχεῖο, ἠνθαμῶνεται ἔνδρα ἀόριστον μέσα στὴν πράξη τῆς συνολιστικῆς-παισιωτικῆς λογικῆς. Τὸ ἴδιο, γὰρ νὰ μπορεῖ ἓνα πράγμα νὰ εἶναι σημεῖο, πρέπει νὰ ὁροθετεῖται καὶ νὰ « ταυτίζεται » ὡς σημεῖο καὶ ὡς αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ σημεῖο. Ἡ θέσμιση τοῦ σημείου εἶναι ἄμεσα θέσμιση τῆς κλάσης τῶν σημείων καὶ κάθε σημεῖο εἶναι, ὡς σημεῖο, δείκτης τῆς ὑπαρξῆς σημείων (καὶ, βέβαια, ὅλων ὅσα αὐτὴ ἢ ὑπαρξὴ συνεπάγεται). Μὲ μίαν ἐννοία, πρέπει τὸ σημεῖο νὰ δείχνει τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτὸ ὡς σημεῖο – νὰ δείχνεται προφανῶς σὲ κάποιον, γὰρ νὰ μπορέσει νὰ ὑπάρξει σημεῖο – νὰ δείχνει τὰ ἄλλα σημεῖα καὶ νὰ δείχνεται ἀπὸ αὐτὰ ὡς σημεῖο. Αὐτὸ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἰσχύσει γιὰ ἓνα ἀπομονωμένο σημεῖο – ὑπάρχει, κατ' ἀνάγκην, πάντοτε, κλάση σημείων ποὺ διαμορφώνει « σύστημα » (κώδικας). Γι' αὐτὸ, μόνο καταχρηστικὰ μποροῦμε νὰ μιλοῦμε γιὰ « φυσικὰ σημεῖα » (καπνὸς καὶ φωτιὰ κ.λπ.). Ἡ κανονικὴ σύμπτωση, τὸ συμβαίνει δύο « φυσικῶν » ἐμφανίσεων μπόρεσε, ἐδῶ ὅπως κι ἄλλου, νὰ χρησιμεύσει γιὰ ἔκφραση σὲ μερικὲς σημεϊακὲς σχέσεις: μιά ἄβυσσος τῆ χωρίζει ἀπὸ τῆ θέσμιση ἑνὸς συστήματος σημείων. Ἐπίσης, ἡ θεωρία τῆς πληροφορίας δὲν βοηθεῖ σὲ τίποτα σ' αὐτὸ τὸ χῶρο. Τὸ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ μᾶς παρασχεῖ εἶναι αὐτὸς ὁ τετριμμένος ὅρος, ὅτι « κατὰ τὸ πᾶν φυσικὸ » ὑπερβολικὰ συχνὰ ἐμφανιζόμενες φαινοῦσες δὲν μοιοῦν νὰ παίζουν τὸν ὅλο σημεῖον, γιατί θὰ ἔπρεπε ὁ κίνδυνος νὰ συγχέονται συνεχῶς μὲ αὐτὸ ποὺ τὴν προβάλλει, νὰ λαμβάνονται δηλ. γιὰ « ἀντικείμενα ». Ἀλλὰ, εἶσι κι ἄλλως, αὐτὸ προκύπτει ἤδη ἀπὸ τῆ σημεϊακὴ σχέση, γιατί τὸ σημεῖο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι « ἀντικείμενο » (ἐκτός ὡς ἀντικείμενο-σημεῖο)· τὰ ἀντικείμενα-σημεῖα πρέπει νὰ εἶναι σὴν μιὰ κλάση φυσικο-ἀντικειμένων χωριστῆ ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα ποὺ κατονομάζονται· πρέπει λοιπὸν νὰ δημιουργοῦνται ὡς ἀντικείμενα-σημεῖα (φῶρμες, τύποι, εἶδη σημείων ὡς σύστημα). Τὸ ἀντικείμενο ἢ τὸ ἀπίθανο ἢ ἐξαιρετικὸ συμβᾶν εἶναι *οπιον*, « φυσικὸ σημεῖο » – δὲν εἶναι σημεῖο. Πρέπει τὸ σύστημα σημείων νὰ δείχνεται σὴν σύστημα σημείων – κι αὐτὸ δραχυκεκλάνει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ καθὼς ἀπόπειρα κατασκευῆς μιάς ὁποιασδήποτε « μεταγλώσσας » ποὺ θὰ προσπαθοῦσε νὰ ἐξηγήσει αὐτὴ τὴν πράξη.

Κυρίως ὅμως, αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀπερίστατο καὶ ἀκατανεύαστο εἶναι ἡ σημεϊακὴ σχέση, ὡς σχέση. Μποροῦμε βέβαια νὰ ποῦμε ὅτι « τὸ χ κατονομάζει τὸ ψ », θέτει σὲ κίνηση ὅλες τὴς κατηγορίες μέσο τῶν ὁποίων τὸ χ καὶ τὸ ψ συγκροτοῦνται ὡς « ἀντικείμενα », ὡς *αὐτὰ-ἑαυτὰ ἀντικείμενα* καὶ ὡς « ἀντικείμενα μέσα σὲ μιὰ σχέση ». Ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι περὶ που χωρὶς νόημα. Στὴν πρόταση « τὸ χ (σημεῖο) κατονομάζει τὸ ψ (ἀντικείμενο) », τὸ χ δὲν συγκροτεῖται ἀκριβῶς ὡς ἀντικείμενο, τίθεται ὡς μὴ-ἀντικείμενο-σημεῖο, οἱ συγκροτοῦσες ἢ συστατικὲς κατηγορίες τῆς

ἀντικειμένου εἶναι χωρὶς σημασία. Ἄλλοι πυρηνικοὶ τελεστές, γὰρ τοὺς ὁποίους θὰ συζητήσουμε σὲ λίγο, κληρονομοῦνται ἐδῶ, – ὅπως καὶ στὴ θέση τοῦ « ἀντικειμένου » ψ ὡς ἀντικείμενο κατονομασίας. Τὸ « κατονομάζειν » δὲν εἶναι μιὰ σχέση ποὺ ἔχει μιὰ θέση στὴν κληρονομημένη λογικῆ-ἀνταλογία· δὲν εἶναι οὔτε κατηγορία ποὺ ἀντιστοιχεῖ σὲ μιὰ μορφή κώδικος ἢ σὲ ἓνα ἐπίπεδο τοῦ εἶναι· οὔτε λογικὰ κατασκευαστὴ, ἐφόσον κάθε λογικὴ κατασκευὴ τὴν προϋποθέτει λογικά. Ἡ κατονομασία (ἢ ἐκπροσώπηση, *Vertretnng*), τὸ τί ἀπὸ τινός (*quid pro quo*), εἶναι θεσμὸς πρωταρχικός.

Αὐτὸ ποὺ, στὴν ἀνακλαστικῆ-ἀφρημένη σκέψη, μπορεῖ νὰ φανεῖ σὴν μιὰ ἀπλή κινήσειση, μέσα στο ἴδιον, « συστατικῶν » κατηγοριῶν (ἔνας, περισσότεροι, ὑπόταση κ.λπ.) ἢ « ἀνακλαστικῶν ἐννοιῶν » (ταυτότητα, διαφορά, μορφή, ὅλη κ.λπ.), προϋποθέτει στὴν πραγματικότητα (« πραγματικά » καὶ « λογικά ») κάτι ἐντελῶς ἄλλο ἀπὸ « κατηγορίες » ἢ « ἐννοιες »: προϋποθέτει μιὰ ὁροθὴ τελεστικῶν σχημάτων ποὺ δὲν εἶναι « λογικὲς λειτουργίες », ποὺ ὑπάρχουν σὴν εἰκόνες-εἰκονίσεις ἐν δράσει, καὶ ὅπο τὰ ὁποῖα κανένα δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσει, ὅν τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἴδιας του τῆς λειτουργίας καὶ τῆς λειτουργίας ὅλων τῶν ἄλλων δὲν εἶναι ἤδη παρόντα (πράγμα ποὺ ἀποκλείει κάθε δυνατότητα « κατασκευῆς » τους). Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὰ τελεστικά σχήματα τοῦ τεύχειν· καὶ ἰσχύει ἐπίσης καὶ γιὰ τὴς σχέσεις ἀνάμεσα στο ἴδιον καὶ τὸ τεύχειν. Δὲν ὑπάρχει λέγειν, παρὰ ὅν τὸ τεύχειν καὶ τὸ ἀποτελέσματά του εἶναι ἤδη διαθέσιμα· δὲν ἰσχύει τεύχειν, παρὰ ἐφόσον τὸ λέγειν καὶ τὰ ἀποτελέσματά του εἶναι ἤδη διαθέσιμα. Τὸ λέγειν εἶναι μιὰ τεύξις (« τεχνουργία, κατασκευὴ ») καὶ ἓνα τεύχος· ἢ ἓνα τεύχον (ἐργαλεῖο, ὄργανο καλὰ κατασκευασμένο, τεχνούργημα)· τὸ τεύχειν εἶναι μιὰ λέξις (ἓνα καλὰ ἀρθρωμένο « λέγειν ») καὶ ἓνα ληκτόν (ἓνα ἀποτελέσμα αὐτοῦ τοῦ « λέγειν » καὶ αὐτὸ τὸ « λέγειν » ὡς δυνατὸ). Αὐτὸ ποὺ εἶσι ἐκδηλώνεται ἐδῶ εἶναι μιὰ ἀποφασιστικὴ δὴση τοῦ πρωταρχικοῦ θεομίζειν καὶ τῆς πρωταρχικῆς θέσμισης – ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἐκφράσουμε, ἀσχημα, λέγοντας ὅτι ἡ θέσμιση « προϋποθέτει τὸν ἑαυτὸ τῆς », ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ σὴν νὰ εἶχε ἤδη πλήρως ἐπαρθεῖ (σὴν νὰ ἐπρόκειτο, ἀπερίφραστα, νὰ ὑπάρχει). Τὸ κοινωνικὸ φαντασιακὸ ὑπάρχει ὡς κοινωνικο-ἱστορικὸ πρᾶττειν/λαριστάνειν· ὡς τέτοιο, θεομίζει καὶ πρέπει νὰ θεομίζει τοὺς « ἐργαλειοκοῦς ὄρους » τῆς κοινωνικο-ἱστορικῆς του ὑπαρξῆς, ποὺ εἶναι τὸ πρᾶττειν/λαριστάνειν ὡς ταυτιστικὸ ἢ συνολιστικὸ, δηλαδὴ τὸ τεύχειν καὶ τὸ λέγειν· αὐτὴ ὅμως ἡ ἴδια ἡ θέσμιση, ἢ θέσμιση τῶν « ἐργαλειοκοῦν ὄρων » τοῦ πρᾶττειν καὶ τοῦ λαριστάνειν, εἶναι πάλι ἓνα πρᾶττειν καὶ ἓνα λαριστάνειν – ἓνα πρᾶττειν-εἶναι ὡς παρουσίωση, μιὰ εἰκόνιση-εἰκόνη – ἢ θέσμιση τοῦ λέγειν καὶ τοῦ τεύχειν, ὡς θέσμιση, εἶναι πάλι ἓνα λέγειν-τεύχειν.

Μπορούμε νά φωτίσουμε αυτή τήν κατάσταση φέρνοντας τό περιέδωγμα μερικών από τά κυριότερα τηλεπτικά σχήματα τοῦ λέγειν (πού εἶναι ἐπίσης καί οὐσιώδη τηλεπτικά σχήματα τοῦ τείζειν).

Ἡ σημειακή σχέση συνεπάγεται κυκλικά ἢ καλύτερα: εἶναι σέ ἀμοιβαία σύμφυση μέ τό τελευταίκο σχήμα τῆς διακριτότητας-χωρισμοῦ²⁰. Σημείο καί ἀντικείμενο πρέπει, ὅπως εἶναι ἐντελῶς φανερό, νά χωρίζονται ἀπό ὅλα τά ἄλλα καί μεταξύ τους. Αὐτός ὁ τελευταῖος χωρισμός ἀρκεῖ, γιά νά διακρίνουμε ἀμέσως καί ριζικά τό λέγειν ἀπό τή δῆλιν « γενετική γλώσσα » ἢ ἀπό τή « γλώσσα τῶν ἠλεκτρονικῶν ὑπολογιστῶν ». Διότι, σ' αὐτές τίς περιπτώσεις, « σημεῖο » καί « ἀντικείμενο » εἶναι πραγματικά καί λογικά τό αὐτό: αὐτό πού καταχρηστικά παρωσιόσθηκε ὡς « σημεῖο » εἶναι ἀντικείμενο καί ἐνεργεῖ ὡς ἀντικείμενο. Δέν μπορούμε ἐδῶ νά μιλήσουμε γιά « σημεῖο » πῶρά χρησιμοποιεῖται, ἔναν ἀμελή ἀνθρωπομορφισμό, ξεχνώντας ὅτι τό δῆθεν « σημεῖο » δέν λειτουργεῖ παρά ὡς ἀντικείμενο, ὅτι ἐνεργεῖ ὡς πραγματικό αἶτιο. Ἡ στερεοχημικές ιδιότητες τοῦ μορίου εἶναι αὐτές πού προξενοῦν, μέ τόν πιό κοινό τρόπο (ἀπό αἰτή τήν ἀποψη), τήν τάδε σύνδεση μέ ἕνα ἄλλο μόριο ἢ τήν « κατασκευή » τοῦ τάδε προϊόντος. Ἡ κατάσταση εἶναι ἡ ἴδια, πραγματικά καί λογικά, σέ ἕναν ἠλεκτρονικό ὑπολογιστή, καί μόνον τά « σημεῖα » τῆς αἰτιακῆς ἀλληλοσχίας εἶναι διαφορετικά.

Ἡ σημειακή σχέση συνεπάγεται ἐπίσης τό τελευταῖκο σχήμα τῆς ἔνωσης: ἔνωση αὐτοῦ τό ὅμοιο ἀνήκει στό σημεῖο, ἔνωση αὐτοῦ τό ὅμοιο ἀνήκει στό ἀντικείμενο, ἔτσι πού τό ἕνα καί τό ἄλλο εἶναι σάν αὐτό τό σημεῖο καί σάν αὐτό τό ἀντικείμενο. Ἐνωση ὅμως καί ἑνός ἄλλου τύπου, πού κάνει νά εἶναι τό ζεῦγος σημεῖο-ἀντικείμενο· τό σημεῖο εἶναι σημεῖο αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου καί τό ἀντικείμενο ἔχει ἀποδοθεῖ σ' αὐτό τό σημεῖο. Ἡ κυκλική συνεπαγωγή ἢ ἀμοιβαία σύμφυση τοῦ χωρισμοῦ καί τῆς ἔνωσης εἶναι ἀμφοῖς πρόδηλη: δέν μπορούμε νά ἐνώσουμε παρά χωρίζοντας (αὐτό πού ἐνώνουμε ἀπό τό ὑπόλοιπο), δέν μπορούμε νά χωρίσουμε παρά ἐνώνοντας (ὀρίζοντας μαζί ὅτι χωρίσαμε ἀπό τό ὑπόλοιπο²¹).

²⁰ Ἄν ἐδῶ μιλούσαμε γιά ἀμοιβαία συνεπαγωγή, πᾶ ἦταν προφανῶς περισσότερο ἀπό κατάχρηση, ἀπέναντι στίς συνήθειες τίς καθιερωμένες στή λογική καί στή μαθηματικά. Λέγοντας γιά ὅσο προτάσεις ὅτι συνεπάγονται (ἀμοιβαία) ἢ μέ τήν ἄλλη, λέγουμε ὅτι εἶναι καινούριες ἢ ταυτές. Ἀλλά χωρισμός καί ἔνωση δέν εἶναι ὁριστικά τό ἕνα χωρίς τό ἄλλο καί χωρίς τά ἄλλα τηλεπτικά σχήματα γιά τά ὅποια θά μιλήσουμε παρακάτω, ἀλληλοκαταρρέηται. ἀναφαίνονται καθένα ἀπό τό ἴδιον τό γεγονός ὅτι τό ἄλλο ἐμφανίζεται· δέν θά εἶχε ὅμοιο νόημα νά πούμε ὅτι εἶναι « ταυτά ». Θά μιλήσουμε γιά ἀμοιβαία σύμφυση, ἢ γιά κυκλική συνεπαγωγή, μὴ διαθέτοντας πιά κατάλληλους ὅρους.

²¹ Χωρισμός/ ἔνωση μποροῦν ἐπίσης νά εἰπωθοῦν ἀποκλεισμός/ ἐγκλεισμός, ὅπου

Τό τελεστικό σχήμα της ένωσης είναι στην πραγματικότητα διπλό – «εί κάνει να εμφανισθεί άμεσα ένα άλλο, μέσω του οποίου είναι διπλό. Η ένωση μπορεί επίσης να λεχθεί συνανήκειν⁶: τό « αντικείμενο » συνανήκειν συνεπάγεται τό συνανήκειν έκείνων ή των άλλων όψεων, ιδιοτήτων, μερών κ.λπ.· τό σημείο (προφορικό ή γραπτό) « ακίλος » συνεπάγεται τό συνανήκειν φωνημάτων, γραμμάτων κ.λπ. Αυτό όμως τό συνανήκειν δεν είναι ούτε απόλυτο ούτε υποκειμενικό: είναι συνανήκειν (ή ένωση) «... πρὸς... (πρὸς τι, *quatenus*)· καί, τό ίδιο, κάθε χωρισμός είναι χωρισμός ὡς πρὸς... Αυτό τό ὡς πρὸς... είναι, τό ίδιο, τελεστικό σχήμα άπεριωριστοῦ καί άκατασκευάστου. Ἡ σημειωτική δέ σχέση ὡς τέτοια συνεπάγεται κυκλικά τό τελεστικό σχήμα τοῦ ὡς πρὸς..., καί μάλιστα μέ πολλούς τρόπους· ἀλλ' ἐπίσης ἡ ίδια είναι ὡς τελεστικό σχήμα πού δέν ἀνάγεται στην ένωση-διαχωρισμό-ὡς πρὸς..., ἀλλά ἀντίθετα, « ἀπαιτεῖται » ἀπό αὐτή. Διότι ἡ σημειωτική σχέση ὡς τέτοια (« τό χ κατονομάζει τό ψ ») θέτει προφανῶς ένα συνανήκειν τοῦ χ καί τοῦ ψ, ἀλλά ὡς ἐξειδικευμένο συνανήκειν, σημειωτικό: ἀντικείμενα καί σημείο (τό τάδε αντικείμενο καί τό σημείο « του ») συνανήκουν ὡς (ὡς πρὸς...) σημείο αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου καί ὡς ἀντικείμενο αὐτοῦ τοῦ σημείου· συνανήκουν ἀπό τό γεγονός τῆς σημειωτικῆς σχέσης καί σέ ὅ,τι ἀφορᾷ σ' αὐτή τή σχέση. Καί, μόνο γιατί είναι αὐτό τό συνανήκειν τοῦ σημείου καί τοῦ ἀντικειμένου συνανήκειν πού τίθεται ἀπό τή σημειωτική σχέση), ὑπόκειται συνανήκειν των « μερῶν » τοῦ ἀντικειμένου καί των « μερῶν » τοῦ σημείου. Σ' αὐτή τήν κοινοτοπία θά ἔπρεπε κανείς νά ἀφιερῶσει πολλή σκέψη: ἡ λέξη ακίλος καί ὁ πάλος συνανήκουν – καί μ' ἕναν ἐντελῶς ἄλλο τρόπο ἀπό πρῶτον πού τά πόδια καί τό κεφάλι τοῦ σκύλου συνανήκουν. Χωρίς τό πρῶτο συνανήκειν, τό δεύτερο δέν είναι – δέν είναι μέσα καί γιά τό λεῖπειν, τή γλώσσα, τή σκέψη, δέν είναι « γιά μᾶς ». Ἡ σημειωτική σχέση δέν μπορεί νά « κατασκευασθεῖ » ἢ νά « συντεθεῖ » ἀπό τόν χωρισμό-ένωση-ὡς πρὸς...· ἀντίθετα, αὐτό τό σχήμα τήν προϋποθέτει ἢ, καλύπτεται, τή συνεπάγεται κυκλικά. Αὐτό μπορεί νά χωρισθεῖ-ένωθεῖ, γιατί « αὐτό » τό κατονομάζει. Καί, ἀπό τή στιγμή πού « διαθέτουμε » αὐτά τά τελεστικά σχήματα, πού ἐνσαρκώνονται μέσα σέ ἐνεργά προϊόντα, ἡ λειτουργία τους μπορεί νά χρησιμοποιεῖται ἀτέλειωτα γιά τήν « κατασκευή » άλλων ἐκείνων καί « ἐκείνων ».

Αὐτό τό συνανήκειν, πού μπορούμε νά ὀνομάσουμε σημειωτικό συνανήκειν, γιά νά τό διακρίνουμε ἀπό τό « αντικειμενικό » ἢ « ἀντικειμενικά λειτουργικό » συνανήκειν, δέν μπορεί προφανῶς νά είναι χωρίς τό τελεστικό σχήμα τοῦ κανόνα (τό συνεπάγεται κυκλικά): τό χ πρέπει νά χρησιμοποιεῖται, γιά νά κατονομάζει τό ψ καί ὄχι τό ω, τό ψ πρέπει νά

⁶Επίσης διακριτότητα / συνέχεια· έτσι τίθενται ὑπόρρητα τό ἐσωτερικό καί τό ἔξωτερικό, ὅπως ἐπίσης τό σύννομο καί ἡ γειτονία.

κατονομάζεται από το χ και όχι από το τ . Αυτό το πρέπει (*Sollen*) είναι άπλως και μόνο ένα γεγονός: ή παράδοσή του, ως παράδοσή, δεν επισημαίνει ούτε λογική αντίφαση ούτε ήθικη παραβίαση ούτε αισθητική άσχημια. (Γιά το *Itomio* που το παρωδούνει, παρεμπιπτόντως ή συστηματικά, μπορεί νά υπάρξουν «πραγματικές κυρώσεις» - άλλ' αυτό είναι άλλο ζήτημα). Δεν μπορεί νά «θεμελιωθεί» σέ τίποτε άλλο έξω από τον έαυτό του· όχι μόνο καμία ιδιαίτερη σημειακή σχέση δεν μπορεί νά «θεμελιωθεί» (άλλά, τό πολύ, νά «ξηγηθεί» εν μέρει ή νά «δικαιολογηθεί» σέ ένα δευτερογενές επίπεδο), αλλά ή σηματική σχέση ως τέτοια και ό κανόνας που συνεπάγεται κυκλικά δεν μπορούδν νά θεμελιωθούν παρά στίς αναγκαιότητες του λέγειν: πρέπει νά υπάρχει κανόνας της κατονομασίας σχεδόν μινουσήμεντος, γιά νά υπάρχει λέγειν - και πρέπει νά υπάρχει λέγειν, γιά νά υπάρχει ένας τέτοιος κανόνας.

Άς επιμείνουμε σ' αυτό τό γεγονός: τίποτα, σ' όλη τήν κληρονομημένη λογική και όντολογία, δεν επιτρέπει νά στοχασθούμε τί είναι και που, είναι αυτό τό σημειακό συνανήκειν (όπως τίποτα δεν επιτρέπει, μέσα στήν ίδια παράδοση, νά σκεψθούμε τί και πώς είναι ό θεομός). Δεν είναι, πράδηλα, ούτε «λογική σχέση» ούτε «πραγματική σχέση»· δεν μπορεί νά είναι ούτε τό ένα ούτε τό άλλο. Και στήν περίπτωση που θή θέλαμε νά κάνουμε, καταχρηστικά, τό «αντικείμενο» μιά έννοια, θα δοσκόταν μέσω του σημειακού συνανήκειν σέ σχέση μέ κάτι που δέν είναι έννοια - τό σημείο. Δεν είναι λοιπόν «λογική σχέση». Και ούτε μπορούμε νά τό παρουσιάσουμε ως «πραγματική σχέση» - εκτός άν αναφερθούμε στίς πραγματικές ατομικές παραστάσεις: σέ τούτες εδώ, «λεκτική εικόνα» και «είκόνα πράγματος» είναι συνδεδεμένες (και παραπέμπουμε στήν ιστορία του άτομου, γιά νά εξηγήσουμε τό πώς και τό γιατί). Αύτή όμως ή παρουσίαση είναι πολλαπλά άσπρηκτική. Τό σημειακό συνανήκειν ένοργανώνεται δέβαια μέσα και χάρι στίς ατομικές παραστάσεις, αλλά κατά κανέναν τρόπο δεν μπορούμε νά πούμε ότι είναι εκεί μέσα ως τέτοιο: αυτό που είναι κάθε φορά εκεί μέσα, είναι, γιά κάθε άτομο, ή άτέρμονη ακολουθία των *ιδιαιτέρων* πραγματώσεων του αντικειμένου, του σημείου και τής σχέσης τους («συνειρμός»). Τίποτα δεν λέει, εάν, σέ τί και γιατί αύτή ή σχέση (ή «συνειρμός») διαφέρει από έναν όποιοδήποτε συνειρμό μεταξύ όποιασδήποτε «εικόνων». (Ο σχετιωμός (παραπομπή) των παραστάσεων μέσα και χάρι στον ατομικό παραστασιακό που είναι δέβαια αναγκαίο στήριγμα κάθε γλώσσας - δεν ξηγει όμως τή γλώσσα. Μιλώ, δεν σημαίνει κάνω εν γενεί συνειρμούς ούτε ότι συναλυσώνω «λεκτικές εικόνας»· σημαίνει: συνδέω και αναπαράγω σημεία, ως σημεία του..., σύμφωνα μέ κανόνες - και ιδιαίτερα σύμφωνα μέ τόν κανόνα τόν προϋποτιθέμενο στό σημειακό συνανήκειν. Και δεν μπορώ νά σκεφθώ αυτούς τούς κανόνες ως μιά περιγραφική άφάριση που εξαγάγαμε από τήν πραγματική χρήση τής όμι-

μεις σε μία δεδομένη κοινότητα, έφθσον αυτή ή ομιλία δέν υπέρχει ως «μιλία παρά μέσω αυτών των κανόνων. Οι ιδιαίτερες, από κάθε άτομο, ηχηματώσεις της σχέσεως αντικείμενο-σημείο, μπορούν να είναι μόνο γιατί υπάρχουν σημειακό συνανήκειν και κανόνας ως κοινωνικοί, ως θεματισμένοι - δηλ. σάν μή «πραγματικοί», σάν άνευ τόπου ή εκτός τόπου («πραγματικού» ή «λογικού»). Καί γι' αυτό ούτε καν μπορούμε να παραστήσουμε άμεσα μέσα μας αυτό τό συνανήκειν, ως σημειακό συνανήκειν. Μπορώ να χαράσσω όσο θέλω τίς λέξεις «δένδρο» και *arbor* κάτω από τό σχέδιον ενός δένδρου ή να τίς φαντασθώ ή να τίς επαυλομυδάνω άπέλειωτα παρατηρώντας ένα πραγματικό δένδρο· δέν μπορώ ποτέ να παραστήσω σάν έαυτό μου τό συνανήκειν της λέξης και του πράγματος ως συνανήκειν ούτε να τό σκεπείσω δι' έαυτό ούτε καν να τό σκεπθώ παρά μέ πλάγια τρόπο. Αυτό όμως δέν ίσχύει ποτέ, όταν πρόκειται για έναν άπλό σενειρισμό παραστάσεων: όσο αίνιγματική, όσο επίθετη, όσο έτερουγενής, όσο άκατάληπτη κι άν μπορεί να είναι ή σύνδεση δυο πραγματικών συμβάντων ή άνωμήσεων μέσα στην παράστασή μου, αυτή ή σύνδεση ή αυτός ό σενειρισμός μου παρέχεται «αυτοπροσώπως» σάν σύμπτωση, όμοιότητα, έγκλεισμός ενός «μέρους» σε ένα «όλον» κ.λπ., όπως ταυτόχρονα και οι όροι του, όταν παρουσιάζεται ή σύνδεση παρέχεται ως πραγματικό μέρος εκείνου πού είναι συνδεδεμένο και αυτό δέν έχει σχέση μέ τό γεγονός ότι μπορώ να διερευνήσω άπέλειωτα τό γιατί και τό πώς αυτής της σύνδεσης. Ή σύνδεση των παραστάσεων είναι πραγματικό «μέρος» του παραστασιακού ρού, τό σημειακό συνανήκειν δέν μπορεί να είναι. Ή, γιά να μιλήσουμε τη γλώσσα του Κάντ: κάθε σύνδεση ή σχέση (όποιοιδήποτε σκέψων ή παραστάσεων) είναι σύνδεση ή σχέση «είκόνων» ή σχημάτων, πού στήνεται, παρουσιοποιείται και εικονίζεται ή ίδια μέσα και χάρη σ' ένα οχήμα άνωτέρας τάξεως. Άλλά κανένα συλλαμπτό ή κατασκευασίμο οχήμα δέν μπορεί να εξηγήσει τη σημειακή σχέση ως τέτοια σχέση (ή να τη διαμορφώσει σε «φυγόμα») ήδη γι' αυτό τον στοιχειώδη λόγο: τίποτα, μέσα στην Κριτική του καθαρού Νοϋ και ούτε και σε όλη τη φιλοσοφία, από τις απαρχές της ως σήμερα, δέν επιτρέπει, δέν δίνει τό δικαίωμα, να καθορίσουμε μία έπισημωμένη διαφορά ανάμεσα σε μία έλλειψη και τό γράμμα O, σ' ένα τμήμα εθεσίας και τό γράμμα I. Τό γράμμα O (και κανένα γράμμα, - κι αυτό μετιετίθεται άμεσα και πρόδηλα στα φωνήματα) δέν είναι, δέν μπορεί να είναι, γιά τον Κάντ όπως και γιά κανένα φιλόσοφο, καί δέν είναι ούτε καν τίποτα. Δέν είναι πηροφανώς ούτε «πράγμα» ούτε «έννοια». Κι ούτε περισσότερο άνηκει στο τίποτα: δέν είναι όν του νοϋ (*ens ratiouis*) ούτε στερητικό μή όν (*nihil privativum*) ούτε άρνητικό μή όν (*nihil negativum*)· και δέν μπορεί να είναι φανταστικό όν, *ens imaginarium*, γιατί ως *ens imaginarium* τό I είναι μία έλλειψη και όχι γράμμα. Ή φιλοσοφία, ή πιο άσπτηρή, ίσως

ή πιά ἀπειρητική πού ἔχει μέχρι σήμερα γραφεί, στοχάζεται μέσα σέ μιὰ γλώσσα, καί μέσω μιᾶς γλώσσας, τήν ὁποία καθιστᾶ ἀπείρως πιά ἀδιανόητη ἀπό τό ἀρνητικό μὴ ὄν, ἢ ὁποῖα δέν μπορεί κἄν νά τεθεῖ σάν αὐτό πού αὐτο-αἴρεται ὡς ἔννοια ἀντιφατική: ἡ γλώσσα, μέσω σ' αὐτὴ τὴν προσηπτική, δέν ὑπάρχει κἄν ἐπισημῶς, γιὰ νά μπορούμε νά ποῦμε ὅτι δέν ὑπάρχει, ὅπως μπορούμε νά τό ποῦμε γιὰ τὸν τετραγώνου κύκλου.

Αὐτό γιὰ τό ὁποῖο ἐδῶ προδύκεται, εἶναι μιὰ συνέπειε τῆς ἐγλωσσικῆς τοποθέτησης μέσα στήν κληρανομημένη σκέψη καί τῆς ἀπόκρυψης τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ, τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ, πού συμπορεύεται μέ αὐτὴ. Τό Ο καί τό Ι εἶναι λιγότερο ἀπὸ Τίποτα – διότι τό Ο καί τό Ι εἶναι θεσμοί (*θεσμομενᾶ στοιχεῖα*), φρυγῶνες-μορφές-εἰδή δημιουργημένα ἱστορικά. 'Απόκρυψη τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ: τὸ σημεῖο ὡς σημεῖο δέν μπορεί νά εἶναι παρὰ ὡς φηγοῦσα θεσμομενῆ, μορφῆ-νόημα, δημιουργία τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ. Ἀλλὰ ἐπίσης, καί ἀκόμα περισσότερο, τὸ σημειωκὸ συνανήκει δέν μπορεί νά εἶναι παρὰ ὡς θέασιση, ὡς τελειοτικό σχῆμα, εἰκόνισι εἰκόνων μέ ἕναν τρόπο πού, ὡς τέτοιος, δέν μπορεί νά περισταθεῖ μέσα στὸ ἐγλωσσικὸ πεδίο καί πού εἶναι κυριολεκτικὰ ἀδιανόητος ὡς τέτοιος. Τέλος, οὐτὸν ὑαθμὸ πού, ὅπως εἶπαμε καί ὅπως εἶναι προδήλο, αὐτὸ τό συνανήκειν εἶναι καί πρέπει πάντοτε νά εἶναι ἐπίσης ἐνοργεντιομένο μέσα στίς παραπτώσεις τῶν ἀτόμων καί χάρη σ' αὐτέξ, τοῦτο συνεπάγεται, πέν ἀντίκρισμα στήν φρενή τῶν ἀτόμων, αὐτὴ τὴν οὐσιώδη ιδιότητα τῆς ῥιζικῆς φαντασίας (πού ἢ παραδοσιακὴ φιλοσοφία δέν τὴν ἀγγάζει, παρὰ μόνο ἐφόσον ὀδηγεῖ στὸ ἀληθές ἢ τὸ φρενές): ὄχι: «φαντάζομαι αὐτὸ πού δέν εἶναι», ἀλλὰ: φαντάζομαι/εἰκονίζω κάτι μέ κάτι ἄλλο, μπορῶ νά «δῶ» σ' αὐτό πού εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι, παρουσιάζω ἢ φέρνω στὸ παρὸν ἕνα πράγμα μέσω ἄλλου πράγματος.

Ἡ σημειωκὴ σχέση συνεπάγεται κυκλικὰ τὸ τελειοτικό σχῆμα τῆς ἀξίας, ἢ τοῦ ἀξίξενι/ισχύειν* καί στίς δύο λειτουργίες του: τὸ ἀξίξενι/ισχύειν ὡς... (ἀξίξω/ισχύω τὸ ἴδιο μέ..., ἔχω τὴν ἴδια ἀξία μέ..., ἢ) καί τὸ ἀξίξενι/ισχύειν γιὰ... (ἀξίξω/ισχύω γιὰ τὸν σκοπὸ ἄνωγ..., ἀξίξω/ισχύω γι' αὐτὸ τὸν σκοπὸ, ἢ...) πού μποροῦν ἐνδεχόμενα νά ξεχωρισθοῦν καί νά ἐξερδικηθοῦν στὴ συνέχεια, ὡς «ἀντάλλακτικὴ ἀξία» καί «ἀξία χρήσεως». σέ διάφορους χώρους. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἡ σημειωκὴ σχέση συνεπάγεται προφρενῶς τὸ σχῆμα τοῦ ἀξίξενι/ισχύειν ὡς..., ὡς σχῆμα ἰσαξίας/ισοδυναμίας* ὑπὸ διάφορες μορφές. Ἡ διαγενετικότητα τῆς φηγοῦρας ἢ εἰκόνας (τοῦ σημείου ἢ τοῦ ἀντικειμένου) γίνεται ἐδῶ προτογενεῖς καθολικότητα καί δημιουργία κλάσεων (συνόλων). Οἱ ἐμφανίσεις τοῦ «αὐτοῦ σημείου» εἶναι ἰσαξίες/ισοδύναμες ὁποῖες κἄν εἶναι οἱ «συνγεκριμένες διαφορές» τους (γραφῆς, προφορᾶς – ἢ θί

σης): οι περιπτώσεις του « αὐτοῦ ἀντικείμενου » είναι ἰσαξίες/ισοδυναμίες στὸν βαθμὸ πού ἀντιστοιχοῦν στοῦ « αὐτοῦ σημείου ». Ὑπενθυμίζουμε ὅτι ἡ γλῶσσα δημιουργεῖται πιτυτόχρονα μὲ τὸ ἀντικείμενο, τὸ ἀντικείμενο εἶναι γλῶσσα, ἀκρίβη καὶ ἂν εἶναι « μοναδική », δὲν ὑπάρχει κύριον ὄνομα: αὐτὸς ἐδῶ ὁ σκύλος εἶναι τάξη τῶν ἀπροσδιόριστων ἐμφανίσεων του καὶ οἱ ἐμφανίσεις τοῦ « αὐτοῦ σκύλου » τίθενται ὡς ἰσαξίες/ισοδυναμίες ὡς πρὸς... (ἢ, πρὸς γινῆ πού εἶναι τὸ ἴδιο, αὐτὸς ὁ σκύλος δὲν εἶναι « ὁ ἴδιος » σκύλος, παρὰ μόνο μέση τοῦ σχήματος ἰσαξίας/ισοδυναμίας πού ἐνεργεῖ πάνω στὶς διαφορετικές ἐμφανίσεις του). Ἡ ἰσαξία/ισοδυναμία εἶναι δημιουργία ἱστορική, πού ἐρείδεται στὰ δεδομένα τῆς πρώτης φυσικῆς σταθίδας (τὸ βιολογικὸ « εἶδος » σκύλος, αὐτὸς ὁ σκύλος ὡς « βιολογικός » ὄργανισμός). Ἐς θεωρήσουμε ἰδιαίτερα τὴν ἰσαξία/ισοδυναμία σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ στὰ σημεία. Στὸ λέγειν, ὅλες αἱ ἐμφανίσεις ἑνὸς σημείου ἀξίζουν/ισχύουν τὸ ἴδιο μεταξὺ τους σὲ ἓνα ὁρισμένο ἐπίπεδο (καὶ ὡς πρὸς...), ἂν, καὶ μόνο εἶναι, εἶναι διακριτές ὡς ἐμφανίσεις αὐτοῦ τοῦ σημείου. Εἶναι λοιπὸν ἀνταλλάξιμες, ἀντικαταστατέες – ἰσοκαταστατέες οἱ μὲν σὶς δέ. Αὐτὴ ἡ ἰσοκαταστατότητα λειτουργεῖ σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τοῦ λέγειν: θεμελιώνει τὴν « προουθετική » (Saussure) ἢ παραδειγματική (Hjelmslev) σχέση, πού εἶναι προτιμότερο νὰ ὀνομάσουμε σχέση ἰσοκαταστατική. Ἡ ἰσαξία/ισοδυναμία ἐμφανίζεται ὡς ἀπόλυτη ἰσαξία/ισοδυναμία ἢ τέλεια ἰσοκαταστατότητα ὄλων τῶν ὑλοποιήσεων ἑνὸς σημείου, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι αὐτές οἱ ὑλοποιήσεις εἶναι ἔστω καὶ ἐλάχιστα διακριτές: καὶ ἐμφανίζεται ὡς σχετικὴ ἰσοδυναμία ἢ ὡς περιορισμένη ἰσοκαταστατότητα στὴν « παραδειγματική » μὲ τὴ στενὴ ἰννοια σχέση.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ σημειακὴ σχέση συνεπύγεται τὸ σχῆμα τοῦ ἀξίζειν/ισχύειν γὰ... Δὲν ὑπάρχει λέγειν μὲ ἓνα μόνο σημείο: ὑπάρχει σύστημα σημείων σὲ διάφορα ἐπίπεδα (δὲν χρειάζεται ἐδῶ νὰ συζητήσουμε τὸ ζήτημα τοῦ ἀναγκαίου ἢ μὴ χαρακτηριστοῦ τῆς « διπλῆς ἀρθρωσης »). Σὲ κάθε ἐπίπεδο, τὰ σημεία λειτουργοῦν μέσα ἀπὸ τὸν συντόνισμό τους (αὐτὸ πού ὁ Saussure ὀνόμαζε συνταγματική* σχέση). Ὁ συντόνισμός δὲν θά ἦταν συνδυασμὸς σημείων, ἀλλὰ ἀπλή ἐκδήλωση τοῦ χωρισμοῦ/ἔνωσης σὲ ἐπαναλαμβανόμενα ἐπίπεδα, ἂν ἂν παρενέβαινε τὸ κλεστικὸ σχῆμα τοῦ ἀξίζειν/ισχύειν γὰ... Κάθε σημείο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ δυνατὴ χρῆση του, μὲ ἄλλα λόγια ἀπὸ τοὺς ἐπιτρεπόμενους συνδυασμούς μέσα στοὺς ὁποίους μπορεῖ νὰ μπεῖ. Ἀπὸ μόνῃ τῆς, ἢ « ἀξία χρήσεως » ἑνὸς σημείου εἶναι ἡ συνδυαστικὴ ἀξία τῆς (ὅπως ἢ « ἀνταλλακτικὴ ἀξία » τῆς εἶναι ἡ ἰσοκαταστατότητά τῆς). Ἔτσι, στὰ ἐλληνικά, τὸ « φώνημα » σ ἔχει μιά « ἀξία χρήσεως » μηδέν μεταξὺ δύο συμφώνων. Κάθε σημείο βαρύνεται λοιπὸν μὲ λανθάνοντες δείκτες τοῦ ἀξίζειν/ισχύειν γὰ... ἢ μὲ « ἀξίες χρήσεως ». Στὸν βαθμὸ πού θεωροῦμε τὸ λέγειν (μὲ ἄλλα λόγια, τὴ γλῶσσα ὡς κώδικα, ὡς συνολιστικὸ-ταυτιστικὸ

σύστημα), αυτοί οι δεικτές είναι, έξ' όρισμού, όρισμένοι και πεπερασμένοι σέ αριθμό. Οι δυνατός χρήσεις ενός φωνήματος, τά συντάγματα* όπου μία λέξη μπορεί νά μπει είναι καθορισμένα, όρισμένα και πεπερασμένα σέ αριθμό²². Αντίθετα, στον βαθμό που θεωρούμε τή γλώσσα ως φάτιν, πέρα δηλαδή από τήν ταυτιστική-συνολιστική διάστασή της, και αναφέρουμε τίς λέξεις και τίς φράσεις στίς σημασίες, οι δυνατός χρήσεις μιάς λέξης ή μιάς φράσης δέν είναι αυστηρά περιγεγραμμένες, δέν είναι τελείως καθορισμένες, δέν είναι ούτε πεπερασμένες ούτε άπειρες, είναι άόριστες – γιατί ή τάδε χρήση μιάς λέξης, παραδείγματος χάριν, μπορεί νά είναι στήριγμα μιάς άλλης σημασίας, μή δεδομένης έξ' άρχής μέ τή γλώσσα και τόν κώδικα. Καθόσον άφορά στή σχέση της γλώσσας μέ τή σημασία (φάτις), τό άξιζείν/ισχύειν ώς... και τό άξιζείν/ισχύειν γιά... ή Ισαξία/ισοδυναμία και ή δυνατή χρησιμοποίηση, ή ύποκειμενικότητα και ή συνδυαστικότητα δέν μπορούν πιά νά καθορισθούν ταυτιστικά.

Τό άδιόσπαστο τών δύο μορφών του τελευταίου σχήματος του άξιζείν/ισχύειν, ή άμοιβαία σύμφυση του άξιζείν/ισχύειν ώς... και του άξιζείν/ισχύειν γιά... είναι ήδη εκδήλα, άν θεωρήσουμε τή σημαϊκή σχέση. Γιατί αυτή εδώ θέτει, ώς πρός τό λέγειν, ταυτόχρονα μιά όρισμένη « Ισαξία/ισοδυναμία » του σημείου και του άντικειμένου και μιά όρισμένη « χρησιμοποίηση » του σημείου και του άντικειμένου μέσα σ' αυτό τόν ιδιαίτερο συνδυασμό που είναι ή σημαϊκή σχέση. Γενικότερα: ήδη από τή στιγμή που θεομίζεται τό λέγειν, υπάρχει θέσιση του τελευταίου σχήματος του άξιζείν/ισχύειν, γιατί υπάρχει χωρισμός τών ύλικών-άφηρημένων στηριγμάτων του λέγειν από τά ύπόλοιπα, χωρισμός που θέτει ότι τό τάδε σύνολο εμφανίσιον δέν είναι « φυσικά συμβάντα », αλλά άξιζούν/ισχύουν ώς σημεία: όλα άξιζούν/ισχύουν ώς... είναι Ισαξία/ισοδύναμα, καθόσον είναι σημεία και όχι συμβάντα, και όλα άξιζούν/ισχύουν γιά... μπορούν νά χρησιμοποιηθούν, γιά νά κατονομάσουν. Ατή ή διπλή χιαστή πράξη επαναλαμβάνεται στά διαδοχικά επίπεδα του λέγειν. Κάθε σημείο ή συνδυασμός σημείων άξιζείν/ισχύει (ή όχι) γιά... τήν ένταξή του σ' ένα συνδυασμό σημείων, μέ τή δυνατότητα

²² Δέν θά μπορούσε νά ήταν άλλως, παρά εάν συντάγματα αθάίφειτοι αριθμού λέξεων ήταν έπιτρεπτά – πράγμα που είναι παράλογο. Για μιά γλώσσα που περιέχει ένα έκατομμύριο λέξεις, και που έπιτρέπει ένα μέγιστο μήκος συνταγμάτων 100 λέξεων, ο αριθμός τών δυνατών συνταγμάτων είναι τό πολύ $1.000.000^{100} = 10^{600}$. Αν και τεράστιος – ο « αριθμός τών σημασιών του Σύμπαντος » δέν είναι, φαίνεται, παρά 10^{50} – αυτός ο αριθμός θά έτίθετο ως μηδενικής τάξεως σέ κάθε μαθηματικό ζήτημα, όπου θά έπρεπε νά συγκριθεί μέ τό πιο πτωχό άπειρο, τή δύναμη του άριθμήσιμου (τόν « πληθύς αριθμό » τών φυσικών άκεραίων 1, 2, 3, ...) Και όλα αυτά τά συντάγματα είναι « έξ' άρχής δεδομένα » μέ τόν κώδικα, τά στοιχειώδη σημεία του και τούς συνταγματικούς κανόνες του. Δέν έχει λοιπόν σχεδόν νόημα νά άμιλούσε γιά τή « δημιουργικότητα τών άμιλούντων ύποκειμένων » τοποθετώντας τήν σέ μιά συνδυαστική ενός πεπερασμένου συνόλου.

του να κάνει να είναι... θάσει το... με τρόπο κατάλληλο για... και μι
 «καλό να...» βλέπουμε εδώ άμεσα ότι το λέγειν είναι ένα τείχισμα. Κάθε
 «εμείς» αξίζει/ισχύει. εφόσον μπορεί να «χρησιμοποιηθεί» με ένα συν-
 ωλο προϋποθέσεων, και να χρησιμοποιηθεί «καλά ή κακά». 'Αλλά τί
 σημαίνει εδώ το «καλά ή κακά»: Είναι το αξίζει/ισχύει με την έλλη
 του μορφή, τή μορφή της Ισαξίας/ισοδυναμίας. 'Ό,τι ήταν, μιλώντας
 ιερημένα, στο επίπεδο του άτομικου σημείου, ο δείκτης της
αξίας/άξιας του ως σημείο - αυτό που το θεομίζει ως σημείο και το
 διακρίνει από ένα φυσικό συμβάν - μεταφέρεται τώρα σ' ένα ανώτερο
 επίπεδο, όπου ένας συνδυασμός σημείων αξίζει/ισχύει ως σημείο και
 όπου μόνο ορισμένοι συνδυασμοί αξίζουν/ισχύουν ως σημεία και όχι
 άλλοι. Τί σημαίνει ότι ένα φωνήμα αξίζει/ισχύει για ένα συγκεκριμένο
 συνδυασμό με ορισμένα άλλα φωνήματα; 'Ότι αυτός ο συνδυασμός είναι
 μία λέξη και, ως λέξη, αξίζει/ισχύει ως οποιαδήποτε άλλη λέξη. «'Εγώ
 αυτό ντυλάτι», ή έλεγε ένας γλωσσολόγος, δέν είναι μία φράση της
 ελληνικής - δέν έχει αξία φράσεως, δέν ισχύει ως φράση - τό «'εγώ»,
 «αυτό», «ντυλάτι» δέν ισχύουν γι' αυτό τόν συνδυασμό = αυτός ο
 συνδυασμός δέν ισχύει ως συνδυασμός (φράση) = αυτή ή «φράση» δέν
 αξίζει, γιά να μπει σέ ένα λόγο²³. Στο άλλο άκρο της λειτουργίας του
 λέγειν, τό αδιάσπαστο τών δύο μορφών του αξίζει/ισχύει φαίνεται
 μέσα στο άπέραντο αίνιγμα της σχέσεώς του προς τά άνάφορα του λέ-
 γειν, προς αυτό που λέγεται. Πώς ο λόγος μπορεί να αξίζει/ισχύει, γιά
 να πει αυτό που είναι, άν με μία έννοια δέν αξίζει/ισχύει ως αυτό που
 είναι (λίγο ένδιαφέρει άν αυτό τό ισχύει ως... αυτή τήν Ισαξία/ισοδυ-
 ναμία, με τή γενική έννοια που δώσαμε εδώ στάν άρα, τά ονομάζουν
 άσθητή ταυτότητα, άνταπόκριση*, άντιστοιχία, άντανάκλαιση); Λέγω
 κάτι σημαίνει λέγω τήν αλήθεια, λέγω αυτό που είναι έτσι που είναι. Τί
 σημαίνει εδώ τό έτσι, άν όχι μία Ισαξία/ισοδυναμία; Πώς είναι δυνατή
 μία Ισαξία/ισοδυναμία άνόμεσα σέ μία ακολουθία λέξεων και μία ομάδα
 γεγονότων, πραγμάτων κ.λπ. - άν όχι ως θεσμός;²⁴

²³ 'Ας σημειώσουμε, χωρίς να μπορούμε να επιμείνουμε, ότι άκόμα και εδώ ή
 ταυτιστική-συνολιστική λογική με κανέναν τρόπο δέν έξηγει όλες τίς πλευρές της
 λειτουργίας της γλώσσας ως λέγειν. Αυτό τό δυνατό μη αξίζει/ισχύει τοποθε-
 τείται πάλι σέ μία περιογή γενικού αξίζει/ισχύει και δέν είναι ποτέ καθάρ
 τίποτα, άπλό μη αξίζει/ισχύει αλλά πάλι και πάντοτε κοινωνικό γεγονός. Μία
 άσχημα εζπωμένη λέξη, μία άσχημα κατασκευασμένη ή άσυνάρτητη φράση είναι
 άκόμα «σημεία», όχι φυσικά συμβάντα. 'Η παράδοση του κανόνα μπορεί νό έχει
 ως αποτέλεσμα μία άτέλεια που έλαττώνει τήν αξία χρήσεως χωρίς να τήν άναιρεί
 - έλαττωματική προφορά, άδόκιμη αλλά «κατανοητή» φράση - ή μία «δια-
 στροφή» ή κατάργηση της κανονικής αξίας χρήσης: παρολογισμός, ότοπο, πρα-
 γματικό λάθος κ.λπ.

²⁴ Είναι γνωστό ότι αυτό τό ζήτημα δασάωσε, από τήν άρχή ως τό τέλος, τήν
 ελληνική φιλοσοφία. Δέν έχασε τίποτα από τό νόημα και τήν αξιότητά του.

Τά τελειωτικά σχήματα του άξιζειν/ίσχυειν είναι επίσης αποφασιστικά σέ ό,τι άφορά στίς σχέσεις του θεσμού του λέγειν μέ τά άτομα. Το λέγειν έχει πρώτιστα ός συνέπεια όπι, καί κάκει έωστε, τό κάθε άτομο νά άξιζει τό όποιοδήποτε άλλο άτομο τής θεωρούμενης κοινότητας, σέ ό,τι άφορά στό λέγειν: άξιζει/ίσχυει ός όποιοδήποτε άλλο, ίσχυει γιά τή συλλογική χρήση του λέγειν²⁵. Καί ή θέσμιση του λέγειν, άξεχώριστη από τή θέσμιση του άτόμου ός κοινωνικό άτομο, συνεπάγεται όπι αυτή ή θέσμιση είναι επιβολή τής ίσαξίασ/ισοδυναμίασ των σημείων καί των συνδιασμών σημείων γιά όλα (μέ τήν άόριστη έννοια του όρου) τά άτομα μίασ δεδομένησ περιοχής του λέγειν. Ίσαξία/ισοδυναμία σημαίνει ίσαξία/ισοδυναμία καί όχι ταυτότητα ατμού του, σέ κάθε άτομο, « αντιστοιχεί » στό σημείο. Ό ίσχυρισμόσ τής ύπαρξης τέτοιασ ταυτότητας δέν θά είχε προφανώς νόημα. έφάσον αυτό στό οποίο αντίστοιχεί ένα σημείο γιά ένα άτομο είναι άξεχώριστο από τον παραστασιακό*/αισθηματικό*/προθεσιακό* ρού του αυτό τό άτομο είναι: οι παραστάσεις που αντίστοιχούν στό αυτά σημεία, γιά διαφορετικά άτομα, είναι άπύγκριτες μεταξύ τους. Αυτό τό άπύγκριτο είναι άκριδώς ένας άλλος τρόπος, γιά νά πούμε όπι κάθε άτομο είναι επίσης αυτόσ ό μοναδικόσ παραστασιακόσ ρούσ που αυτό είναι. Αιολόν, ή ύπαρξη του άτόμου ός κοινωνικό άτόμο καί ή « λειτουργία » του μέσα στό λέγειν καί δύναμι του λέγειν, συνεπάγονται καί άπαιτούν « θετικά » νά είναι ένας τέτοιοσ παραστασιακόσ ρούσ: άν δέν ήταν αυτό, δέν θά ήταν παρά μία όμιλοόσα μηχανή — δηλαδή άτολίτως τίποτα. Αύτή τή θετική καί ούσιώδη γιά τήν κοινωνικο-ιστορική ζωή προώποθεση, ή φιλοσοφία τήν έκανε τίς περιοδοτερες φερές ψυχολογική σκωρία, ύπαχρωσμένη καθώσ ήταν, μέσα στην έγωλογική καί ταυτιστική προοπτική τής, νά διατυπώσει τήν κατάφαση όπι ή γλώσσα συνεπάγεται καί άπαιτεί τήν άποστητή ταυτότητα « ατμού του ». στόν καθένα, αντίστοιχεί στό αυτό λέγειν. Άλλά, όπως τό λέγειν δέν μπορεί νά είναι παρά σάν μία άξεχώριστη από τή γλώσσα διάσταση καί έπειδή δέν θά ύπήρχε γλώσσα, άν τό άτομο δέν λειτουργούσων έτσι που είναι καί « μαζί » μέ όλα αυτά που είναι, αυτή ή κατάφαση μίασ άποστητής ταυτότητας, μέσα στό άτομο, ατμού του είναι « ούσιώδες » στό λέγειν, δέν είναι μόνο κενή: ίσοδυναμεί μέ μία καταστροφή τής γλώσσιασ. Αύτή ή καταστροφή — προώπλη « αντιφατική », καί ή όποία άναίρει τήν

²⁵ Τό ίδιο συμβαίνει στίς περιπτώσεις όπου « διαφορετικές γλώσσες » (σάμφωνα μέ τίς κάσεις ή μέ τό φίλα/γενέσ) θεομίζονται μέσα σέ μία κοινότητα: ύπάρχει ίσαξία/ισοδυναμία των άτόμων στό έσωτερικό των γλωσσικών όπα-όμάδων που σχηματίζονται μέ αυτό τον τρόπο, καί μάλιστα γενική ίσαξία/ισοδυναμία, έφάσον αυτές οι όμάδες πρέπει όλες νά κατέχουν τίς αντίστοιχες γλώσσες τους.

ίδια τη φιλοσοφία που, χωρίς να το ξέρει, τη σκοπεύει – είναι άλλωστε αύθαιρτη και άνωφελη. Για να υπάρχει κοινωνική επικοινωνία (και, άλλωστε, σκέψη), πρέπει και αρχικά να υπάρχει ισαξία/ισοδυναμία ως προς το λέγειν (και επίσης ως προς το τεύχειν) «αυτού που», στον καθένα, αντιστοιχεί στο κοινωνικό σημείο, και αυτή η ισαξία/ισοδυναμία να μεριτεύει την πρόσβαση στις σημασίες²⁶.

Τό τελεστικό σχήμα της ισαξίας/ισοδυναμίας, του *ἀξιζειν/ισχίειν* ως..., συνεπάγεται κυκλικά το σχήμα της *κατενοδότησης*: τό καθιστά δυνατό, εφόσον *κατενοδότη* σημαίνει επαναλαμβάνω τό αυτό ως διαφορετικό ή θέτω τό διαφορετικό ως ταυτό ως προς... και καθίσταται δυνατό από αυτό, εφόσον δέν θά μπορούσε ποτέ να λειτουργήσει χωρίς αυτή την επανάληψη του ταυτού ως διαφορετικού και του διαφορετικού ως ταυτού.

Επίσης υπάρχει κυκλική συνεπαγωγή ανάμεσα στο σχήμα του *ἀξιζειν/ισχίειν* για... που δέν μπορεί να συγκεκριμενοποιηθεί χωρίς τη συνδυαστική διευθέτηση και τό τελεστικό σχήμα της *διατάξεως* γενικά. Ο συνδυασμός – συνδυασμός σημείων – συνεπάγεται πρόγραμμα ότι η αξία/ισχύς ενός όρου εξαρτάται από τη «θέση» του μέσα σε μία συνθήκη, στην οποία η διάταξη είναι σημαντική²⁷. Δέν είναι λοιπόν δυνατό παρά μέσω του σχήματος της διατάξεως, και, για την ακρίβεια, της καλής διατάξεως (ό ακόλουθος ενός όρου, έν υπάρχει, είναι πάντοτε καλώς καθορισμένος). Αντίστροφα, τό σχήμα της καλής διατάξεως δέν μπορεί ποτέ να *επιτελεσθεί* (να λειτουργήσει μέσα και χώρο στην γκόνισή του) χωρίς μία συνδυαστική διευθέτηση. Γενικότερα, τό σχήμα της καλής διατάξεως συνεπάγεται κυκλικά τό *λέγειν* και τό *τεύχειν*, διότι συνεπάγεται τό δεδομένο διακριτών όρων, και τέτοιοι όροι δέν «έπάρχουν», για πρώτη φορά, παρά έντός και διά του *λέγειν* και του *τεύχειν*. Δέν μπορεί να έπάρξει «καλή διάταξη» μέσα στον άτομικό πωριστασιακό ρου, ούτε σ' ένα οποιοδήποτε «φυσικό» δεδομένο, πριν και χωρίς την ένεργεια των σχημάτων του χωρισμού/ένωσης. Αντίστροφα, δέν μπορεί να υπάρχει *λέγειν* και *τεύχειν* χωρίς μία σχέση καλής διατάξεως²⁸. Μόνο ένιν υπαινιγμό μπορούμε έδω να κάνουμε για τη βαθιά

²⁶ Είναι αυτό που θά μου έρεσε να ονομάσω τό αίτημα του Άριστοτέλους: «Τά εν τη φωνή των εν τη ψυχή παθήματα σύμβολα και τά γραφόμενα των εν τη φωνή και ώσπερ οίδη γράμματα πάσι τά αυτά, οίδη φωναί αί αίτια· άν μέντοι ενίοι σημαία πρώτως, ταύτά πάσι παθήματα της ψυχής...» (Περί Έρμηνείας, Ι). Θά έπανέλεθε άλλου πάνω στη σύνθεση μεταξύ φωνασίας και γλώσσας που μέ γκόνιο όδιλο ολόλα θέσαι έθεσε ό Άριστοτέλης και Ξαναπήρε ό Πλωτίνος.

²⁷ Πρόκειται προφανώς γι' αυτά που καλούνται στα μαθηματικά *διευθετήσεις*, συνδυασμοί, όπου η διάταξη των όρων δέν είναι άδιάφορη.

²⁸ Έτσι, δέν μπορεί να έπάρξει μαθηματική χωρίς μία σχέση καλής διατάξεως, γι'αυτή που είναι προϋπόθεση της ακολουθίας των σημείων και των προτάσεων.

σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις απαιτήσεις που τίθενται από το σχήμα της καλής διατάξεως – με άλλα λόγια, τη « διακριτή διαδοχή » του λέγειν – και τη θέσμιση μιας στιγμικής « συνειδήσεως » στο άτομο, από το ένα μέρος, τη « γραμμικότητα » του ρητά θεομοσμένου ταυτιστικού χρόνου, από το άλλο. Τέλος, άμεσα προκύπτει ότι τα σχήματα της παλινόδευσης και της καλής διατάξεως αλληλοσυνεπάγονται κυκλικά – πράγμα που παραπέμπει στην κυκλική συνεπαγωγή των δύο μορφών του σχήματος του *ἀξιζειν/ισχύειν*.

Μέσω αυτών των σχημάτων – ή *τέτοιων* σχημάτων: η προηγούμενη συζήτηση είναι ένδεικτική, όχι εξαντηλητική – , μέσω της μεταφοράς τους, της παλινόδευσης, της σύνθεσης, της σέ άμοιβαία σύμφυση λειτουργίας τους, θεομίζεται, μέσα στο λέγειν και μέσω αυτού, μία ιεραρχία, ή καλύτερα ένα δίκτυο που τείνει να ιεραρχηθεί, σημείων και συνδυασμών σημείων διαφόρων τάξεων, σέ αντίστοιχία με ένα ταυτιστικό ψευδόκοσμο, *κωδικευμένο* από αυτά τα σημεία και σχηματισμένο από διακεκριμένα και όρισμένα « αντικείμενα » και διακεκριμένες και ορισμένες « σχέσεις » ανάμεσα σ' αυτά τα « αντικείμενα ». Μέσα σ' αυτό το ιεραρχημένο δίκτυο, και τα αντίστοιχα μέρη του ταυτιστικού ψευδόκοσμου, εγκαθιδρύονται θέβαια χώροι ιδιαίτεροι, μέσα στον καθένα από τους οποίους τα σχήματα του χωρισμού/ένωσης, του ως προς..., του *ἀξιζειν/ισχύειν* ως... και *ἀξιζειν/ισχύειν* για..., της διατάξεως και της παλινόδευσης κ.λπ. λειτουργούν δεχόμενα, και φτιάχνοντας, ιδιαίτερες εξειδικεύσεις. (Έτσι, οί κανόνες του σημαντικού, *pertinent*, δέν μπορούν να είναι χωρίς να έχουν ένα « περιεχόμενο » κάθε φορά ειδικό, σχετικό με την περιοχή για την οποία πρόκειται). Αυτή ή εγκαθίδρυση, εγκαθίδρυση της ταυτιστικής διάστασης του κοινωνικού πράττειν και παριστάειν, είναι *ἀξεχώρητη* από το δίκτυο των θεσμών, με την ευρεία έννοια του όρου, μέσα και χάρη στους οποίους εκτυλίσσεται αυτό τό πράττειν και αυτό τό παριστάειν. Έτσι, ή θέσμιση του δικαίου είναι θέσμιση νομικών « αντικειμένων » και « σχέσεων » – δέν μπορεί να είναι, εάν δέν είναι θέσμιση ειδικά ενός νομικού λέγειν· αλλά τά πράγματα δέν είναι διαφορετικά για τή μαγεία, τή θρησκεία ή ακόμα και για τή τέχνη.

και αυτό ισχύει επίσης για μία μεταμαθηματική ή για μία οποιαδήποτε μεταγλώσσα. Αυτό που παρουσίασαν, οικόδομώντας τήν τυποποιημένη μαθηματική σάν μία ιδιαίτερη περίπτωση της σχέσεως διατάξεως γενικά, ή σχέση καλής διατάξεως, είναι, από μία άλλη άποψη, ή προϋπόθεση κάθε σχέσεως διατάξεως, και μάλιστα κάθε σχέσεως άπλης, που δέν μπορούν να γεννηθούν, χωρίς να χρησιμοποιήσουν τήν καλή διατάξη.

« Λέγειν », καθοριστικότητα, διάνοια

Ίσως είναι πιο εύκολο να δούμε, μετά από αυτή τή σήση, ως προς τί και γιατί ή κληρονομημένη λογική-όντολογία *ριζώνεται* μέσα στο λέγειν και στίς απαιτήσεις του, του οποίου αποτελεί, με μίνοια κεντρική, τήν ατέρμονη επεξεργασία και τήν προσπάθεια *τηλεδιορίστης* επέκτασής του, έτσι που τό λέγειν να μπορεί να *ἀπαρρη* και αυτό ακόμα που τό « αποφάσκει ». Μέσα και χάρη στο λέγειν *γιατί* τό λέγειν ή καθοριστικότητα βασιλεύει κυρίαρχα: δέν μπορεί να είναι / δέν μπορεί να *ἀξιζειν/ισχύει*, παρά αυτό που είναι *διακεκριμένο* και *ορισμένο* (και θέβαια με μία *μη όρισμη* άλλώς έννοια *απένων* όρων), αυτό που είναι *άναγκαία* και *επαρκώς χωρισμένο/ένωμένο* ως προς..., αυτό που είναι πάντοτε μέσα και χάρη σέ μία *καλή διατάξη* αυτό που είναι *αδιάφορο ως προς* τόν χρόνο και *ως προς τήν* *ύλη* ή αυτό του οποίου ή ύλη επιδέχεται *άπεραντα* τόν καθορισμό (*δηλαδή* τό λέγειν), αυτό του οποίου όλοι οί τρόποι του *ἀξιζειν/ισχύειν* – *ως* στίς *ισαξίες/ισοδυναμίες* και *δυνατές χρήσεις* – είναι *πάγιοι*, *δεδιμένοι*, χωρίς *άμφισημία*. Ποιά είναι τό όριο αυτών των *απαιτήσεων*, ή *ήγεια* *έκπληρωσή* τους; « ... *κάθε ύπαρκτό πράγμα είναι τελείως καθορισμένο*... όχι μόνο από κάθε *ζεύγος δεδομένων* αντιφατικών *κατηγορημάτων*, αλλά και από όλα τά *δυνατά κατηγορήματα* *ύπάρχει πάντοτε* *ή* που του προσήκει »²⁹. Είναι, μέσα στο λέγειν, σημαίνει είναι καθορισμένο. Άρκει, σ' αυτή τήν έκφραση, να παραλείψουμε τόν όρο: « μέσα στο λέγειν » και να εξειδικεύσουμε τόν όρο « καθορισμένο » (ως έντέως καθορισμένο, λιγότερο καθορισμένο κ.λπ.), για να *άποκτήσουμε* *ή* τήν κληρονομημένη *όντολογία*. Και, μέσα στο λέγειν, όπως στήν *όντολογία*, είναι και *ἀξιζειν/ισχύειν* δέν μπορούν να διακριθούν, σημαίνουν τό αυτό: είναι ένα σημείο, σημαίνει: *ἀξιζειν/ισχύει* ως σημείο – και: είναι ένα *αντικείμενο*, σημαίνει: *ἀξιζειν/ισχύει* ως *αντικείμενο*. Μία *ανάθροιση* *αντικειμένων* είναι ή *ίδια* *αντικείμενο* ή δέν είναι *αντικείμενο*, εάν *ἀξιζειν/ισχύει* ως *αντικείμενο* – αν έχει *θεθεί* από τό λέγειν ως *αντικείμενο*. Τό *χθονιοοβραδινό* μου *όνειρο*, ή *μάχη* των *Καντών*, ή *πυρήνας* του νεφελώματος της *Άνδρομέδας* και ή *μύτη* της *Κλεοπάτρας* *είναι*: είναι, *καλώς* ή *κακώς*, « *αντικείμενα* ». Η *συνάθροιση* τους *όμως* δέν είναι *γιατί* από *καμιά* *δυνατή άποψη* δέν είναι « *αντικείμενο* » *μέσα* στο λέγειν (σέ *καμιά* *στιβάδα* του λέγειν) – δέν *ἀξιζειν/ισχύει* ως *αντικείμενο*. Τό λέγειν είναι, και *κάνει* να είναι, *δίδοντας* *άξια/ισχύ*.

Έτσι, με μία *αντιστροφή* *φαινομενικά* μόνο *παράδοξη*, ή *φιλοσοφία*, ως *επεξεργασία* και *προέκταση* του λέγειν, των *κανόνων* και τών *απαιτήσεων* του, *όδηγείται* στο να *άποκρύψει*, να *καλύψει* και να *συγκαλύ-*

²⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akad.-Ausg., τ. III, Βερολίνο 1902, 4/11, σ. 386.

πει τό ίδιο τό λέγειν καί τήν ίδια της τή σχέση μαζί του. Μή λογαριάζοντας, μήν μπορώντας, γιά λόγους βαρύτατους, νά λογαριάσει τό πυρηνικό καί θεμελιακό σχήμα του λέγειν, τή σημειακή σχέση, – μήν μπορώντας νά δώσει λόγο καί λογαριασμό (λόγον διδόναι) γι' αυτό, δέν μπορεί, στην κανονική περίπτωση, παρά νά κάνει σάν νά είχε άμεση πρόσβαση σ' αυτό γιά τό όποιο μιλάνε – είτε τοúτο είναι τά πράγματα, οί ιδέες ή τω ύποκειμένο. Φέρεται δηλαδή σάν νά μπορούσε είτε νά εξαλείψει έντελώς, τό λέγειν είτε νά τό μεταχειρισθεί σάν ένα έντελώς διάφανο óπτικό διάμεσο ή ένα τελείως ουδέτερο έργαλειο, είτε νά τό « διορθώσει » τελείως, ή νά τό απορροφήσει óλοκληρωτικά μέσα σέ μιά εκκαθαρισμένη λογική πού δέν θά του όφειλε τίποτα. Τό ίδιο άκόμα συμβαίνει, όταν « άσπι κριτική στή γλώσσα », γιατί αυτή ή κριτική γίνεται πάντοτε σέ άναφορά μέ έναν άλλο τρόπο πρόσβασης σ' αυτό πού είναι, τελείως πρόσφορο καί ύποτιθέμενο ως έπιτεύξιμο (έτσι ο Πλάτων στήν 'Εδóμη έπιστολή ή ο Χουσερελ στίς Λογικές ξενικές και άλλου) ή ανεπίτευκτο (οί σκεπτικο γενικώς). Καί προφανώς άκόμα περισότερο συμβαίνει αυτό, όταν η γλώσσα λαμβάνεται in toto ως « όρθολογική » καί ως « ή συγκεκριμένη "Υπαρξη του Πνεύματος »· ή διαδικασία κατά τή διάρκεια της όποία φαίνονται (Φαινομενολογία), μέσα καί χάρη στή γλώσσα, ή Ratio καί η άπόλυτη Γνώση δέν είναι παρά ή προς ήμáς πλαγιά της άχρονης, « διαλεκτικής »-ταυτολογικής, διαδικασίας, μέσα καί χάρη στήν όποία ή Ratio πρέπει επίσης άναγκαστικά καί καθοριστικά νά τεθεί ως γλώσσα, δηλαδή νά κατατεθεί μέσα στή γλώσσα καί νά είπωθει μέσω αυτής. « Δέν λογαριάζει », γιατί δέν μπορεί νά δώσει λόγο καί λογαριασμό· σάση εκδήλη σέ κάθε φιλοσοφία πού τοποθετείται στην προοπτική τή « θεμελίωση » ή τής « άπαγωγής », έφόσον μιά τέτοια προοπτική δέν είναι τίποτε άλλο παρά ή άναζήτηση μιáς άρχής πού θά έπεδείκνυε τήν ίδια της τήν άναγκαιότητα, ταυτόχρονα ως νοητή καί ως λεκτική, σέ σχέση συνεπώς μέ τήν όποία ή θέσμιση του λέγειν είναι έξωτερική καί άδιάφορη. 'Αντίστροφά* μιά άκατανίκητη άναγκαιότητα γιά μιά φιλοσοφία πού κινείται σ' αυτή τήν προοπτική είναι νά αποκρύψει τό σημείο σάσης πού άποτελεί γιά τό έργο της ό θεσμός του λέγειν – έφόσον δέν γνωρίζει παρά τό ένδεχόμενο καί τό άναγκαίο καί έφόσον τό λέγειν ούτε « ένδεχόμενο » ούτε « άναγκαίο », είναι εκείνο από τό όποιο καί μόνο άναγκαιότητα καί ένδεχομενικότητα μπορούν νά έχουν ένα όποιοδήποτε νόημα. 'Αλλά είναι έξίσου αδύνατο νά δώσει λόγο καί λογαριασμό γιά τή σημειακή σχέση ως τέτοια, ως άπερίσταλη, άκατασκευάστη, μή παραγωγική σχέση – συνεπώς νά τή λογαριάσει μιά φιλοσοφία, γιά τήν όποία ύπάρχει κυκλική λογική διάταξη, όπως ή έγελιανή διαλεκτική. άφού σέ μιά τέτοια διάταξη μιά ισόδυναμία ή γενικευμένη μεταβλητότητα συνέχει όλες τίς στιγμές της διαδρομής, στήν όποία δέν θά μπορούσαμε νά συναντήσουμε τίποτα πού νά είναι « άπερίσταλο ».

Όλα αυτά βέβαια δέν είναι παρά ένας άλλος τρόπος γιά νά πούμε ότι τό λέγειν είναι πρωταρχικός θεσμός καί ότι, σ' αυτό τό έπίπεδο, ή ταυτιστική λογική δέν μπορεί νά συλλάβει τόν θεσμό, μιά πού δέν είναι ούτε άναγκαίος ούτε ένδεχόμενος, μιά πού ή άνάδυσή του δέν είναι καθορισμένη, αλλά είναι εκείνο από τό όποιο, μέσα καί χάρη στό όποιο καί μόνο, ύπάρχει τό καθορισμένο. 'Αναγνωρίζοντας ως ουσιώδη καί άπερίσταλη τή σημειακή σχέση, τό *quid pro quo* (τί αντί τινός), τό εκπροσωπείν (*vertreten*), άναγνωρίζουμε τόν « αúθαιρέτο » (θεσμισμένο) χαρακτηριστήρα αυτού του εκπροσωπείν· καταργούμε λοιπόν τήν καθοριστικότητα ως υπέρτατη νόρμα.

'Υπαινιχθήκαμε ήδη πío πάνω τό γεγονός ότι τό λέγειν κινητοποιεί ένα σημαντικό μέρος των άνακλαστικών κατηγοριών καί έννοιών, άλλ' ότι δέν μπορεί νά « κατασκευασθεί » από αυτές. 'Η διάνοια* ένέχεται στό λέγειν: δέν μπορούμε νά τήν ξεχωρίσουμε από αυτό, προϋποθέτει τό λέγειν καί προϋποτίθεται συγχρόνως από αυτό – αλλά προϋποτίθεται από αυτό σάν ένα από τά μέρη του, άδιάσπαστο από τά ύπόλοιπα. 'Υπάρχει « κάτι περισσότερο » στό λέγειν από ό,τι στή διάνοια, ή διάνοια δέν είναι παρά τμήμα του θεσμού του λέγειν, αúθαιρέτα (καί άπατηλά) διαχωρισμένο από αυτόν καί θεωρούμενο δι' έαυτό βάσει ενός ειδικού κοινωνικο-ιστορικού θεσμού, του λογικο-έπιστημονικο-φιλοσοφικού γνωρίζειν, καί σέ συνάρτηση μέ αυτόν. Διαθέτω τό λέγειν σημαίνει διαθέτω τή διάνοια, αλλά « διαθέτω » τή διάνοια δέν σημαίνει καί ότι διαθέτω τό λέγειν – καί όταν « διαθέτω » τή διάνοια χωρίς τό λέγειν, δέν διαθέτω τίποτα. 'Η θέσμιση του λέγειν είναι έξ άρχής θέσμιση (ύπόρρητη) της διάνοιας καί κάτι άλλου – τής σημειακής σχέσης, μή αναλύσιμης πραγματικά καί χωρίς τήν όποία τίποτε δέν είναι δυνατό τό λέγειν συνεπάγεται τή σημειακή σχέση πού ή διάνοια δέν μπορεί νά κατασκευάσει ή νά παραγάγει.

Είδαμε πράγματι ότι τό ουσιώδες τελεστικό σχήμα της σημειακής σχέσης, τό τί αντί τινός (*quid pro quo*), ή εκπροσώπηση (*Vertretung*) ή παρουσίαση του Α διά μέσου του μή Α ή ενός άλλου από τό Α δέν είναι καί δέν μπορεί νά είναι λογική ή όντολογική κατηγορία ή προϊόν τέτοιων κατηγοριών. 'Αλλά έπίσης, ή ενεργοποίηση των κατηγοριών, ή συγκεκριμένη τους χρήση, είναι αδύνατη έξω από τή σημειακή σχέση καί ιδιαίτερα έξω από τό σχήμα του τί αντί τινός. Καί τοúτο, διότι δέν ύπάρχει σκεπτόμενο ύποκειμένο χωρίς γλώσσα ή σκέψη χωρίς γλώσσα· καί έπίσης (από τήν έγγενή « υπερδοσιακή » άποψη) διότι, γιά νά είναι τό αντικείμενο ή νά είναι διανοητό ή νά είναι συγκροτημένο, πρέπει νά διατηρείται ως « δείκτης του έαυτου του », νά είναι εκπρόσωπος του « έαυτου του », μέσα στίς διαφορετικές (λογικές) « στιγμές » του είναι του, του διανοητου ή του συγκροτημένου είναι του. 'Η συγκρότηση του αντικειμένου άπαιτεί ήδη μιά πρώτη « διαγενίκευση/συμβολισμός » του

ἀντικειμένου (αὐτοῦ πού δέν εἶναι ἀκόμη ἀντικείμενο) σέ σχέση μέ τόν « ἑαυτό του ». Ἐπίσης, κανένα ἀντικείμενο δέν « εἶναι » (συγκροτημένο), ἂν δέν συλλαμβάνεται μέσα στίς σχέσεις τῆς αἰτιότητας καί τῆς ἀλληλεπίδρασης, οἱ ὁποῖες συνεπάγονται ἄλλα ἀντικείμενα καί, σταδιακά, τήν ὁλότητα τῶν φαινομένων· εἴτε λοιπόν αὐτή ἡ ὁλότητα εἶναι κάθε φορά « αὐτοπροσώπως » παρούσα, ὅταν σκέπτομαι ἕνα ἀντικείμενο, πράγμα πού εἶναι παράλογο – εἴτε εἶναι χωρίς νά εἶναι καί, εἰδικότερα, ἐκπροσωπεῖται· κάτι πού δέν εἶναι ἡ ἴδια ἔχει τεθεῖ γι' αὐτή καί σάν νά ἦταν αὐτή « στή θέση τῆς ».³⁰

Ἡ διάνοια εἶναι θεσμιομένη, γιατί δέν εἶναι παρά « μέρος » τοῦ λέγειν. Ἄς φωτίσουμε μιά ἄλλη ὄψη αὐτῆς τῆς συνέπειας. Ἡ διάνοια εἶναι « ἡ δύναμη σύνδεσης σύμφωνα μέ κανόνες » (Κάντ) καί δέν ὑπάρχουν κανόνες ἔξω ἀπό τοὺς θεομούς. Ὁ κανόνας συνεπάγεται τόν θεομό. Ἡ δυνατότητα τοῦ κανόνα δημιουργεῖται ἀπό τόν θεομό καί τίθεται μαζί του. Ἡ κατηγορία εἶναι κανόνας σύνδεσης αὐτοῦ πού δίδεται· ἡ ἐνότητα σημαίνει τήν ἐπιταγή νά σκεφθοῦμε αὐτό πού δίδεται ἀπό τή σκοπιά τοῦ « ἐνός », ἡ ὑπόσταση τήν ἐπιταγή νά σκεφθοῦμε μέσα σ' αὐτό πού δίδεται τό « παραμένον », « τό διαρκές », τό « ἐπίμονο » – ἡ « αὐτό πού δέν μπορεῖ νά εἶναι κατηγορημα ἄλλου πράγματος » καί οὕτω καθ' ἑξῆς. Βέβαια, αὐτές οἱ ἐπιταγές δέν εἶναι ποτέ ἐπιταγές, παρά καθόσον ἀξίζουν/ισχύουν – καί δέν ἀξίζουν/ισχύουν ποτέ, στή συγκεκριμένη τους χρησιμοποίηση, παρά ὡς πρός... Μόνο ὡς πρός... ἕνα ὁποιοδήποτε πράγμα εἶναι ἕνα, παραδείγματος χάριν. Βέβαια ἐπίσης, οἱ κατηγορίες εἶναι τελεστικά σχήματα τοῦ λέγειν καί τοῦ τεύχειν συνάμα καί, ὅπως ὅλα τά τελεστικά σχήματα, εἶναι οἱ ἴδιες « ἀποτελέσματα » ἐνός τεύχειν: σκέπτομαι σύμφωνα μέ τίς κατηγορίες, σημαίνει ὅτι κάνω νά εἶναι... βάσει τοῦ... μέ τρόπο κατάλληλο γιά... καί μέ σκοπό νά... Συνδέω σύμφωνα μέ ἕναν κανόνα, εἶναι, προφανῶς, ἐξίσου λέγειν ὅσο καί τεύχειν.

Ἔννοιες τοῦ « τεύχειν »

Τεύχειν σημαίνει: συλλέγω-προσαρμόζω-τεχνουργῶ -κατασκευάζω. Δηλαδή, κάνω νά εἶναι ὡς... βάσει τοῦ... μέ τρόπο κατάλληλο γιά... καί

³⁰ Ὁ Κάντ τό εἶδε αὐτό ἐν μέρει: ἡ « διατήρηση » τοῦ ἀντικειμένου μέσα ἀπό τίς φάσεις τῆς συγκρότησής του εἶναι μιά λειτουργία πού καταλογίζει – ὀρθά, μέσα στό ἐνωλογικό σύστημα ἀναφοράς του – στή φαντασία. Ἄλλ' ἀκόμη καί σ' αὐτό τό σύστημα, ἡ ἐνταξή αὐτοῦ τοῦ « ἀντικειμένου » μέσα στήν ἐμπειρία – χωρίς τήν ὁποία τό ἀντικείμενο δέν εἶναι τίποτα – εἶναι ἀδύνατη χωρίς τήν ἐκπροσώπηση (Vertretung) τῶν ἄλλων ἀντικειμένων ἀπό ὄρους, προϊόντα τοῦ λέγειν. Θά ἐπαπέλθω ἐπ' αὐτοῦ στό Φαντασιακό στοιχείο.

μέ σκοπό νά... Ὅτι ὀνομάσθηκε τέχνη, παράγωγο τοῦ εἶναι, καί πού ἔδωσε τόν ὄρο τεχνική, δέν εἶναι παρά μιά ἰδιαίτερη ἐξήγηση τοῦ τεύχειν καί δέν ἀφορᾷ παρά στίς δευτερεύουσες καί παρρηγες πλευρές του³¹. Παραδείγματος χάριν, « πρὶν » μπορεῖ νά ἴσχυε θέμα μιάς ὁποιασδήποτε « τεχνικῆς », πρέπει τό κοινωνικό φαινόμενο νά συλλέγει-προσαρμόζει-τεχνουργεῖ -κατασκευάζει τόν ἑαυτό τοῦ κοινωνία καί τῆ συγκεκριμένη κοινωνία, νά κάνει τόν ἑαυτό τοῦ ἑαυτοῦ ὡς κοινωνία καί αὐτή ἡ συγκεκριμένη κοινωνία, μέ βάση τὸ ἑαυτό τὸν ἑαυτό καί αὐτό πού « ὑπάρχει », μέ τρόπο κατάλληλο γιά « εἶναι κοινωνία καί ἡ συγκεκριμένη κοινωνία καί μέ αὐτό τὸν ὄρο. Τό τεύχειν ἐνέχεται στή θέσμιση, ὅπως καί τό λέγειν.

Τά οὐσιώδη τελεστικά σχήματα τοῦ λέγειν εἶναι, ἐκτὸς ἀπὸ μιά ἐξαιρέση, κατευθείαν καί ἄμεσα, τά ἴδια μέ τοῦ τεύχειν. Γι' αὐτὸ συλλέξω-προσαρμόζω-τεχνουργῶ-κατασκευάζω, πρέπει νά διακρίνῃ τὸν χωρισμό καί τὴν ἔνωση, τὸ ὡς πρός..., τὸ ἀξίζειν/ισχύειν ἢ ἐξ δύο του ὄψεως, τὸ ἀξίζειν/ισχύειν ὡς... καί τὸ ἀξίζειν/ισχύειν γιά... ὑπερῶς τὴν ἰσαξία/ισοδυναμία καί τὴ δυνατὴ χρήση, τὴν παλινῶδεια καί τὴ διάταξη. Θά ἦταν ἄσκοπο, καί μάλιστα χωρίς νόημα, νά σπηήσουμε γιά τὸ ἂν τὸ λέγειν δανειζεται τά σχήματά του ἀπὸ τὸ τεύχειν ἢ ἀντιστρόφως (ἂν ἡ « ὀμιλία » προηγείται τοῦ « ἐργαλείου » ἢ τὸ ἀντίθετο. Διότι εἶναι εἰκόλο νά δοῦμε ὅτι λέγειν καί τεύχειν παραπέμποντο ἕνα στό ἄλλο καί συνεπάγονται τὸ ἕνα τὸ ἄλλο κυκλικά. Δέν προέκυψε γιά ἕναν ἐξωτερικό προσδιορισμό, γιά τὸ ὅτι, π.χ., ἡ τεχνική, ὡς κοινωνική τεχνική, ἀπαιτεῖ οἱ ἄνθρωποι νά συνεργάζονται καί, γι' αὐτὸ, νά συνομιλοῦν· ἀλλά γιά μιά οὐσιαστικὴ ἀνάμειξη τοῦ λέγειν καί τοῦ τεύχειν. Τό τεύχειν συνεπάγεται ἐγγενῶς τὸ λέγειν, εἶναι μέ μιά ἔννοια ἵνα λέγειν· διότι λειτουργεῖ καί δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά διακρίνοντας-ἐπιλέγοντας -συλλέγοντας-θέτοντας-μετροῦντας. Τό τεύχειν χωρίζει « σταθεῖα », τὰ παγιώνει ὡς τέτοια, τὰ διατάσσει, τὰ συνδυάζει, τὰ ἐνώνει σέ ὁλόκλητες καί σέ ὀργανωμένες ἱεραρχίες ἀπὸ ὁλόκλητες μέσα στό πεδίο τοῦ πράττειν. Καί μέσα σ' αὐτό τὸ πεδίο, λειτουργεῖ ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς καθοριστικότητας καί ὡς πραγματικός καθορισμός καί προϋπόθεση κάθε καθορισμοῦ. – Ἀντίστροφα, τὸ λέγειν συνεπάγεται ἐγγενῶς τὸ τεύχειν, εἶναι μέ μιά ἔννοια ἵνα τεύχειν. Διότι συλλέγει -προσαρμόζει-τεχνουργεῖ-κατασκευάζει τὰ « ὑλικά-ἀφηρημένα » στοιχεῖα τῆς γλώσσας καί καὶ ταυτόχρονα τὸ σύνολο « ἀντικειμένων » καί « σχέσεων » πού τοὺς ἀντιστοιχεῖ. Ἡ κατασκευὴ τῆς γλώσσας ὡς κώδικος εἶναι ἔργο τοῦ τεύχειν: ἕνα ποιεῖν-εἶναι μέ βάση τό... μέ τρόπο κατάλληλο γιά... καί μέ σκοπό νά... Τό λέγειν δέν εἶναι λέγειν, ἂν δέν εἶναι ὀργανωμένη ὁλόκληρη ἀποτελεσματικῶν πράξεων μέ « ὑλικό » ὑποστήριγμα. Τό τεύχειν δέν εἶναι τεύ-

³¹ Βλέπε καί τὸ ἄρθρο « Τεχνική » πού ἀναφέραμε στή σημ. 33 τοῦ Κεφ. Δ.

χειν, ἂν δέν εἶναι θέση στοιχείων διακεκριμένων καί ὀρισμένων, πού λαμβάνονται μέσα σέ σχέσεις λειτουργικές καί συναρτησιακές.

Ἐς φωτίσουμε αὐτή τήν ταυτότητα τῶν οὐσιωδῶν τελεστικῶν σχημάτων τοῦ λέγειν καί τοῦ τεύχειν μέ τό παράδειγμα τοῦ τελεστικοῦ σχήματος τοῦ ἀξιίζειν/ισχύειν. Εἶναι φανερό ὅτι κάθε τεχνική στηρίζεται στό σχῆμα τοῦ ἀξιίζειν/ισχύειν γιά... (καί, βέβαια, καί στό σχῆμα τοῦ ὡς πρός...). Τό τάδε ἀντικείμενο ἢ ἐργαλεῖο, ἢ τάδε πράξη, μία χειρονομία εἰσέρχονται σ' αὐτό τό σχῆμα, στόν βαθμό πού εἶναι κατάλληλα γιά... μέ σκοπό νά..., δηλ. στόν βαθμό πού ἔχουν μία « ἀξία χρήσεως » μέσα σέ ἓνα δεδομένο συνδυασμό, μέσω αὐτοῦ καί γι' αὐτόν. Ἄλλ' ἐπίσης, καί αὐτό πρῖν ἀπό κάθε « τυποποίηση » τῶν προϊόντων καί τῶν ἐργαλείων, δέν ὑπάρχει τεχνική ὡς κοινωνική (καί ὄχι ὡς συμπτωματική καί μοναδική χρησιμοποίηση ἑνός « φυσικοῦ » ἀντικειμένου) παρά μέσω τοῦ ἀξιίζειν/ισχύειν ὡς., τῆς ἰσαξίας/ἰσοδυναμίας, τῆς δυνατότητας ἐπανάληψης. Τό τάδε ἐργαλεῖο ἢ προϊόν ἔχει ἴδια χρήση μ' ἓνα ἄλλο, μπορεῖ νά ἀναπαραχθεῖ, ἔχει ἢ μπορεῖ νά ἔχει ἰσάξια-ἰσοδύναμα, καί εἶναι κατά πρῶτον λόγο ἐργαλεῖο στόν βαθμό πού εἶναι ἰσάξιο/ἰσοδύναμο μέ τόν ἑαυτό του στίς διάφορες εὐκαιρίες πού χρησιμοποιεῖται. Ἡ δημιουργία ἑνός ἐργαλείου εἶναι δημιουργία ἑνός εἶδους, μιᾶς φόρμας, τῶν ὁποίων οἱ συγκεκριμένες περιπτώσεις ἢ τά συγκεκριμένα ἀντίτυπα ἀξιίζουν/ισχύουν ἀμοιβαῖα ὡς περιπτώσεις αὐτοῦ τοῦ εἶδους, τό ὁποῖο ἐπιτρέπει τήν ἐπ' ἀόριστον ἐπανάληψή τους. Καί αὐτά τά ἐργαλεῖα ἀξιίζουν/ισχύουν ὡς ἐργαλεῖα, κατά τό μέτρο πού ἀξιίζουν/ισχύουν, γιά νά κάνουν αὐτό πού ἐπιτρέπουν νά γίνει.

Δέν πρόκειται μόνο γιά τά ὑλικά ἐργαλεῖα. Ἡ « κατασκευή » τῶν ἀτόμων ἀπό τήν κοινωνία, ἢ ἐπιβολή στά σωματικά-ψυχικά ὑποκείμενα, κατά τή διάρκεια τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ τους, τοῦ λέγειν ἄλλα καί ὅλων τῶν ποικιλιῶν συμπεριφορᾶς, στάσης, χειρονομιῶν, πρακτικῆς, διαγωγῆς, κωδικοποιήσιμων δεξιότητων, εἶναι πρόδηλα ἓνα τεύχειν, μέσω τοῦ ὁποίου ἢ κοινωνία κάνει νά εἶναι αὐτά τά ὑποκείμενα ὡς κοινωνικά ὑποκείμενα, μέ βάση σωματικά-ψυχικά δεδομένα, μέ τρόπο κατάλληλο γιά τή ζωή, τή ζωή τους σ' αὐτή τήν κοινωνία καί μέ σκοπό τή θέση πού θά ἔχουν μέσα της. Μ' αὐτό τόν τρόπο, τά κοινωνικά ἄτομα συντελοῦνται κατά τό μέτρο πού ἀξιίζουν/ισχύουν ὡς ἄτομα, καί πού ἀξιίζουν/ισχύουν γιά τόν ἓναν ἢ τόν ἄλλο κοινωνικό « ρόλο », κοινωνική « λειτουργία » καί « θέση ». Γενικότερα, τό θεσμίζειν ὡς τέτοιο εἶναι πάντοτε καί ἓνα τεύχειν καί συνεπάγεται τό σχῆμα τοῦ ἀξιίζειν/ισχύειν, ὅπως αὐτό ἐνεργεῖ μέσα στό τεύχειν. Διότι κάθε θέσμιση εἶναι ἐπίσης συλλογή γιά κάποιο σκοπό· καί μέσα σ' αὐτή, οἱ θεσμιζόμενοι ὄροι λειτουργοῦν πάντοτε οἱ μὲν σέ σχέση μέ τούς δέ καί ὅλοι σέ σχέση μέ τή θέσμιση, ἀξιίζουν/ισχύουν συνεπῶς ὡς ὄροι αὐτῆς τῆς θέσμισης καί ἀξιίζουν/ισχύουν γιά τή θέσμιση, ἀξιίζουν/ισχύουν μέσω τῆς ἔνταξής τους σέ

θεσμισμένους συνδυασμούς. Ἄτομα, ἀντικείμενα, διαδικασίες, πού τίθενται ὡς « ὄροι » ἢ « στοιχεῖα » μέσα σέ μιά καθορισμένη θέσμιση καί χάρη σ' αὐτή ἔχουν τό καθένα μιά « ἀξία χρήσεως » ὡς πρός..., σέ σχέση μέ τό κατ' αὐτό τόν τρόπο θεσμιζόμενο δίκτυο. Ἔτσι, ὡς ζῶο πού διαιρεῖται σέ δύο φύλα, ἰκανό πρός συνουσία καί ἀναπαραγωγή, κάθε ἄνθρωπος « ἀξίζει/ισχύει γιά » νά ζευγαρώνεται καί « ἀξίζει/ισχύει ὡς » ὁποιοσδήποτε ἄλλος τοῦ αὐτοῦ φύλου. Ἄλλ' ὡς δυνατοί σύζυγοι, ἄνδρες καί γυναῖκες ἀποκτοῦν δείκτες « ἀξίας χρήσεως » σχετικά μέ τόν θεσμό τοῦ γάμου, « ἀξία χρήσεως » πού δημιουργεῖται ἀπό αὐτό τόν θεσμό πού ξεπερνάει σέ ἀσύλληπτο βαθμό τό βιολογικό του στήριγμα (ἀρκεῖ νά σκεφθοῦμε τί προϋποθέτει, ἐπισύρει, σημαίνει παντοῦ καί πάντοτε ὁ γάμος) καί πού οὔτε κἀν ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ἀπό αὐτό (ἀνικανότητα ἢ στειρότητα δέν ἐμποδίζουν ἀπόλυτα οὔτε διαλύουν ἀναγκαστικά παντοῦ καί πάντοτε τόν γάμο). Ἀλλά ἡ θέσμιση εἶναι ἐπίσης, ἄμεσα, θέση ἴδιων ἀξιῶν, σχέσεων ἰσαξίας/ἰσοδυναμίας, ἐφόσον ἡ θέσμιση δέν μπορεῖ νά εἶναι παρὰ δημιουργώντας μαζί ὁρισμένες κλάσεις ὑποκαταστατότητας γιά τά ἄτομα, τίς πράξεις, τά ἀντικείμενα: γαμικές καί συγγενικές κλάσεις, ὑποκαταστατότητα τῶν ἀτόμων ὡς πρός τίς « λειτουργίες » καί τούς « ρόλους » πού ἐπιτελοῦν, ἀντικαταστατότητα τῶν ἀντικειμένων κ.λπ.

Ἐνα κεντρικό τελεστικό σχῆμα τοῦ λέγειν δέν ἐμφανίζεται ὡς τέτοιο μέσα στό τεύχειν: ἡ σημειακή σχέση μέ τή στενή ἔννοια. Ἐνα κεντρικό τελεστικό σχῆμα τοῦ τεύχειν δέν ἐμφανίζεται ὡς τέτοιο μέσα στό λέγειν: ἡ σχέση τελικότητας ἢ ἐργαλειακότητας*, πού ἀναφέρει αὐτό πού εἶναι σ' αὐτό πού δέν εἶναι καί θά μπορούσε νά εἶναι. Δέν ὑπάρχει πιά ἐδῶ τό *quid pro quo*, τό κάτι στή θέση κάτι ἄλλου, ἀλλά τό κάτι γιά τήν ἐπίδιωξη κάτι ἄλλου (« μέσον » καί « σκοπός », « ἐργαλεῖο » καί « προϊόν » ἢ « ἀποτέλεσμα »). Αὐτή ἡ σχέση ὑπερβαίνει κατά πολύ τό ἀπλό ἀξίζειν/ισχύειν γιά...: τό ἐργαλεῖο, βέβαια, ἀξίζει/ισχύει γιά... – ἀλλά γιά νά κάνει νά εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι. Ἡ « ἀξία χρήσης » του εἶναι πολύ περισσότερο ἀπό ἀξία χρήσης – γιατί εἶναι ἀξία παραγωγῆς ἢ μετασχηματισμοῦ. Ἔτσι τό τεύχειν συγκροτεῖ καί συγκροτεῖται μέσα καί χάρη σέ μιά καθολικότητα πού ἔχει ἕνα χαρακτήρα ἄλλο ἀπό τόν χαρακτήρα τῆς καθολικότητας τοῦ λέγειν. Τό « ἐργαλεῖο » δημιουργεῖται ὡς φόρμα, ὡς εἶδος, ὄχι μόνο καθόσον εἶναι πραγματικά ἀναπαραγώγιμο ἢ ἐπαναλήψιμο μέ τή μορφή ἄλλων ἀντιτύπων τοῦ « αὐτοῦ » ἐργαλείου· οὔτε μόνο καθόσον ἐπαναλαμβάνεται τό ἴδιο στίς ἐνδεχόμενες διαδοχικές χρήσεις του· ἔστω καί σάν μοναδικό ἀντίτυπο πού δέν θά ἐπρόκειτο νά χρησιμοποιηθεῖ παρὰ μιά μόνο φορά εἶναι εἶδος στόν βαθμό πού δέν εἶναι ἀπλό « πράγμα », ἀλλά « ἰδεατά » ἤδη τεθειμένο ὡς στοιχεῖο τῆς σχέ-

σεως τῆς τελικότητας, ὡς τό « μέσον » πού μπορεῖ ἢ πρόκειται νά κάνει ὥστε... Αὐτό δέ πού τό « μέσον » θά μπορέσει νά κάνει νά εἶναι δέν εἶναι, δέν εἶναι ἀκόμα, ὅταν τό « μέσον » τίθεται, λαμβάνεται, κατασκευάζεται ὡς μέσον. Τό « ἐργαλεῖο » εἶναι αὐτό πού εἶναι μέ βάση αὐτό πού δέν εἶναι τό ἴδιο καί αὐτό πού δέν εἶναι, μέ βάση αὐτό πού μπορεῖ νά κάνει νά εἶναι.

Βλέπουμε ἀπό ὅλα αὐτά ὅτι ἡ σχέση τῆς τελικότητας συνεπάγεται κυκλικά τό σχῆμα τῆς δυνατότητας, τῆς δυνατότητας τοῦ ποιεῖν-εἶναι, τῆς δυνατότητας τοῦ εἶναι. Δέν θά ὑπῆρχε τελικότητα, συνεπῶς τεύχειν, συνεπῶς κοινωνία, ἂν δέν μπορούσε νά εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι, ἢ ἂν αὐτό πού εἶναι δέν μπορούσε ποτέ νά εἶναι καί ἄλλως. Τό σχῆμα τοῦ δυνατοῦ ἐγκαθιδρύει *ipso facto* τή διαίρεση σέ δυνατό καί ἀδύνατο (τό ἀναγκαῖο δέν εἶναι προφανῶς παρά ἓνα ἄλλο ὄνομα τοῦ ἀδύνατου: εἶναι ἀναγκαῖο αὐτό τοῦ ὁποίου ἢ μὴ-ὑπαρξῆ εἶναι ἀδύνατη, εἶναι ἀδύνατο αὐτό τοῦ ὁποίου ἢ μὴ-ὑπαρξῆ εἶναι ἀναγκαῖα). Ἀκριβῶς μέ τήν ἀνάμειξη τοῦ δυνατοῦ καί τοῦ ἀδύνατου ἢ κοινωνία, καί κάθε κοινωνία, συγκροτεῖ τό « ἀντικειμενικά πραγματικό » καί τό « ἀντικειμενικά πραγματικό » τῆς. Ἡ ἀντικειμενική πραγματικότητα δέν εἶναι μόνο, ὅπως τό ἐπαναλαμβάνουν ἀπό τόν Dilthey καί ἐδῶ, « αὐτό πού ἀντιστέκεται »· εἶναι συγχρόνως, καί ἀξεχώριστα, αὐτό πού μπορεῖ νά μετασχηματισθεῖ, αὐτό πού ἐπιτρέπει τό ποιεῖν/πράττειν (καί τό τεύχειν) ὡς κάτι πού δημιουργεῖ κάτι ἄλλο ἀπό αὐτό πού εἶναι, ἢ ἄλλιῶς αὐτό πού εἶναι ἔτσι.

Ἡ ἀντικειμενική πραγματικότητα εἶναι αὐτό πού μπορούμε νά κάνουμε καί αὐτό πού δέν μπορούμε νά κάνουμε. Ἐτσι, τό ποιεῖν/πράττειν καί τό τεύχειν ἐγκαθιδρύουν, μέσω τῆς θέσμισης τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας, μιά νέα διαίρεση, ἢ ὅποια προστίθεται στίς διαίρεσεις εἶναι/μὴ εἶναι, ἀξίζειν/ισχύειν μὴ ἀξίζειν/ισχύειν πού ἐγκαθιδρύει τό λέγειν: τή διαίρεση τοῦ δυνατοῦ/ἀδύνατου, ἐφικτοῦ/ἀνέφικτου. Ἀμέσως συνάγεται ὅτι ἡ « ἀντικειμενική πραγματικότητα » εἶναι κοινωνικά θεσμισμένη, ὄχι μόνο ὡς ἀντικειμενική πραγματικότητα γενικά ἀλλά ὡς αὐτή ἡ ἀντικειμενική πραγματικότητα, ἀντικειμενική πραγματικότητα τῆς συγκεκριμένης κοινωνίας. Ἐτσι, ἡ γονιμοποίηση μιᾶς γυναίκας ἀπό ἓνα πνεῦμα εἶναι δυνατή, συνεπῶς ἀντικειμενικῶς πραγματική, γιά ὀρισμένες κοινωνίες καί ἀδύνατη, συνεπῶς μὴ πραγματική, γιά τή δική μας.

Ἐπιμένουμε σ' αὐτό τό σημείο: ἡ διάκριση δυνατοῦ/ἀδύνατο εἶναι δευτερογενῆς καί παράγωγη μέσα στό λέγειν ὡς τέτοιο, δηλ. ὡς κώδικα. Ὅταν τό λέγειν ἀποφαίνεται γιά τό δυνατό καί τό ἀδύνατο, ἐκφράζει αὐτό πού τό τεύχειν ἔθεσε καί κάνει νά εἶναι. Ὡς κώδικας, τό λέγειν τείνει πρὸς τή διχοτομία ὑποχρεωτικό/ἀδύνατο³². Γιά τούς λόγους πού

ἀναφέραμε, δέν πρόκειται ἐδῶ γιά μιά ἀληθινὴ διχοτομία (τό ἀδύνατο εἶναι αὐτό πού ὑποχρεωτικά δέν πρέπει νά εἶναι ἢ νά ληθεῖ), ἀλλά γιά ἓνα ἀποκλεισμό, μιά ἀπέλαση ἀπὸ τό σύμπαν τοῦ λέγειν αὐτοῦ πού δέν εἶναι σύμφωνο μέ τούς νόμους του. Ἀλλὰ ἡ ἐγκαθιδρύση ἀπὸ τό τεύχειν διαίρεση σέ δυνατό/ἀδύνατο εἶναι μιά ἀληθινὴ διχοτομία, μέ βάση τὴν ὁποία τό « ἀντικειμενικά πραγματικό » εἶναι ὡς δηρημένο. Ἐτσι, κοινωνία καί άτομα ζοῦν καί λειτουργοῦν κάθε φορὰ μέσα στὴν ὑποχρεωτικὴ παράσταση τῆς ἀπόλυτης ὑπαρξῆς προκατασκευασμένων « δυνατῶν » καί « ἀδυνάτων », μέ ἄλλα λόγια, μέσα στὴ φαντασιακὴ θέση μιᾶς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας, στὴν ὁποία τό σύνορο μεταξύ « δυνατοῦ » καί « ἀδύνατου » θά ἦταν ἀκριβέστερα χαρραγμένο μιά γιά πάντα – καί ἀπὸ πάντα. Τό ἴδιο τό δυνατό τίθεται ἔτσι ὡς καθορισμένο (ὅτι εἶναι κάθε φορὰ δυνατό καί ὅ,τι δέν εἶναι, εἶναι ὀρισμένο καί διακεκριμένο)· ὅπως, τίθενται ὡς καθορισμένα τὰ μέσα, τὰ ὄργανα, οἱ διαδικασίες, οἱ μέθοδοι πού τό μετασχηματίζουν σέ ἐνιργό ἢ πραγματικό (εἴτε πρόκειται γιά ἐργαλεῖα, γιά ἐπικλησεις πνευμάτων, γιά τελετές, γιά μαγικὲς πράξεις κ.λπ.) Μ' αὐτό τὸν τρόπο τό τεύχειν ἐκτείνει τὴν καθοριστικότητα ἐπάνω σ' ὅλο τό παραστάσιμο καί τὴ διπλασιάζει πικνώνοντάς τιν, θέτοντας ὅτι, ἀκόμα κι αὐτό πού δέν « εἶναι », εἶναι καθορισμένο ὡς πρὸς τό δύνασθαι-εἶναι ἢ τό μὴ-δύνασθαι-εἶναι του. Καί τίθεται ἐπίσης ὡς καθορίζον τούς καθορισμένους τρόπους κατὰ τούς ὁποίους αὐτό πού μπορεῖ νά εἶναι, ἀλλά δέν εἶναι, μπορεῖ νά ὀδηγηθεῖ στό εἶναι. Συνεπάγεται, ἔτσι, κυκλικὰ, τὴν καθορισμένη μέσα στὴ διαδοχὴ σχέση ὡς, ἀξεχώριστα, ποιητικὴ αἰτιότητα καί τελικὴ αἰτιότητα (δέν χρειάζεται σχεδὸν νά ὑπενθυμίσουμε τίς ἀέραντες φιλοσοφικὲς προεκτάσεις αὐτῆς τῆς ἀξεχώριστης σχέσης).

Ὁ « σκοπὸς », τό « ἀποτέλεσμα », τό « προϊόν », ἐν ὄψει τῶν ὁποίων τίθεται ἢ εἶναι τό μέσο, τό ἐργαλεῖο, τό ὄργανο, τό ἐνέργημα, δέν εἶναι « πραγματικά » τὴ στιγμὴ πού γίνεται αὐτὴ ἡ θέση. Εἶναι ὡς βλέψη, καί αὐτὴ ἡ βλέψη, κοινωνικά, δέν μπορεῖ νά εἶναι παρὰ ὡς εἶδος, μορφή ἢ τύπος, φηγούρα θεσμισμένη παριστάνουσα αὐτό πού, κατὰ τό δυνατό, θά εἶναι. Τό « προϊόν » πρέπει νά ὑπάρχει μέσα καί χάρις στό πραγματικὸ κοινωνικὸ φαντασιακό, πρὶν νά εἶναι καί γιά νά μπορεῖ νά εἶναι « ἀντικειμενικά πραγματικό ». Τό ὑποκειμενικὸ ἀντικείμενο εἶναι ἡ φαντασία ὡς παράσταση αὐτοῦ πού θά μπορεῖ νά εἶναι, μέ ἄλλα λόγια τό νά μπορεῖ κανεὶς νά θέτει ὡς δυνάμενο νά εἶναι αὐτό πού δέν εἶναι. « Τό ἀποτέλεσμα στό ὁποῖο καταλήγει ἡ ἐργασία προϋπάρχει ιδεατὰ μέσα στὴ

διχοτομία – πού εἶναι ἀπραγματοποίητη στὴν πραγματικότητα. Αὐτὸ ἤδη γραμμίζει τὰ στρουκτουραλιστικὰ ἀξιώματα πού ἀπαιτοῦν ὅτι δέν εἶναι ὑποχρεωτικό νά εἶναι ἀπαγορευμένο. Στὰ ἑλληνικά, λέξη ἐγγελάδα δέν ὑπάρχει, χωρὶς καί νά ἀπαγορεύεται. Νά τὴν ὀνομάσουμε « φωνολογικὴ λέξη », δέν ἀλλάζει τίποτα.

³² Ἀκόμα καί τό λέγειν δέν πραγματοποιεῖ πλήρως αὐτὴ τὴ διχοτομία, τείνει πρὸς αὐτή. Ἡ λογικὴ τοῦ λέγειν ὡς κώδικα εἶναι προσανατολισμένη πρὸς αὐτὴ τὴ

φαντασία του έργατη», λέει ο Μάρξ, επαναλαμβάνοντας κι εδώ αυτό που ο Ἀριστοτέλης έλεγε πολύ πιό γενικά για τήν πρακτική ή βουλευτική φαντασία³³. Είναι όμως σαφές ότι, στο μέτρο που μιλούμε αυστηρά για «εργασία» ή και για τό *τεύχειν* ως τέτοιο, αυτή ή «φαντασία» κάνει άπλως νά είναι για τό άτομο, ως παράσταση, μία παράσταση του κοινωνικά θεσμισμένου είδους (ως τό προϊόν που πρόκειται νά κατασκευασθεί σύμφωνα μέ τήν τάδε μέθοδο κ.λπ.). Ὁ δημιουργικός ρόλος τής ριζικής φαντασίας των υποκειμένων είναι άλλου: βρίσκεται στή συμβολή τους στή θέση μορφών-τύπων-ειδών άλλων από αυτά που ήδη είναι και που άξιίζουν/ισχύουν για τήν κοινωνία, συμβολή ουσιώδης, ανεξάλειπτη, αλλά που προϋποθέτει πάντοτε τό θεσμισμένο κοινωνικό πεδίο και τά μέσα που αυτό παρέχει, και που δέν γίνεται συμβολή (κάτι άλλο από όνειροπόλημα, ανήμπορη θέληση, παραλήρημα) παρά στόν βαθμό που αναλαμβάνεται κοινωνικά μέ τή μορφή τροποποίησης του θεσμού ή θέσης άλλου θεσμού. Οί προϋποθέσεις αυτής τής ανάληψης, όχι μόνο «τυπικές» αλλά «ύλικές», ξεπερνούν σέ άπειρο βαθμό οτιδήποτε μπορεί νά παράσχει ή άτομική φαντασία.

Ὅπως τό *λέγειν* ένοσαρκώνει και κάνει νά είναι τήν ταυτιστική-συνολιστική διάσταση τής γλώσσας, και γενικότερα του κοινωνικού παριστάμενου, τό *τεύχειν* ένοσαρκώνει και κάνει νά είναι τήν ταυτιστική-συνολιστική διάσταση του κοινωνικού πράττειν. Καί, ὅπως στήν περίπτωση τής γλώσσας ή ταυτιστική-συνολιστική διάσταση, μέσα και χάρη στήν όποία ή γλώσσα είναι ως *κώδικας*, είναι αδύνατη χωρίς τή σημασιακή της διάσταση, μέσα και χάρη στήν όποία ή γλώσσα είναι ως *φάτις*, και άξεχώριστη από αυτή, έτσι και τό *τεύχειν*, ως ταυτιστικό-συνολιστικό, είναι άξεχώριστο από τή φαντασιακή διάσταση του *πράττειν* και του μάγματος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, τίς όποιες τό κοινωνικό πράττειν κάνει νά *είναι* και μέσα και χάρη στίς όποιες αυτό τό πράττειν είναι ως κοινωνικό πράττειν. Ὁ παραλληλισμός είναι βαθύς και ὀδηγεῖ μακριά. Τό *λέγειν*, ως άπλως ταυτιστικό-συνολιστικό, γίνεται ὀραικά τό άσυνάρτητο και άσπτήριο πλάσμα του τυποποιημένου και κλεισμένου στόν έαυτό του καθαρού συστήματος. Τό *τεύχειν*, ως άπλως ταυτιστικό-συνολιστικό, γίνεται τό άσυνάρτητο και άσπτήριο πλάσμα τής τεχνικής, διά τής τεχνικής και για τήν τεχνική. Ἀλλά προφανώς, κάθε *τεύχειν* και κάθε τεχνική είναι πάντοτε *για* κάτι άλλο από τόν έαυτό τους, έξαρτώνται από σκοπούς που δέν συνάγονται από τούς δικούς τους έγγενείς καθορισμούς. Ἐνώ, παραδείγματος χάριν, ή τεχνική θά μπορούσε νά φαίνεται σάν «αυτοσκοπός», ὅπως τείνει νά φαίνεται μέσα στή σύγχρονη

καπιταλιστική κοινωνία, αυτή ή θέση τής τεχνικής ως αυτοσκοπού δέν είναι κάτι που ή τεχνική θά μπορούσε, ως τεχνική, νά θέσει· είναι μία θέση φαντασιακή: ή τεχνική *άξιίζει/ισχύει* σήμερα ως αυτό τό καθρό κοινωνικό παραλήρημα που παρονομασιάζει τό φαντασμαπαντοδυναμίας, παραλήρημα που *είναι*, σ' ένα μεγάλο μέρος, ή «αντικαμενική πραγματικότητα» και ή «ὀρθολογικότητα», μέ εισαγωγικά, αλλά κυρίως χωρίς αυτά, του σύγχρονου καπιταλισμού. Γενικότερα μέσα στόν χρόνο και ιδιαίτερα ως προς τίς «ὀψεις» των κοινωνικών δραστηριοτήτων, κάθε «παραγωγική» τεχνική δέν είναι «παραγωγική» τεχνική παρά μέ τήν αναφορά σ' αυτούς τούς ιδιαίτερους «σκοπούς» που τήν καθορίζουν και που τούς καθορίζει (μέ κυκλική συνεπαγωγή), και οι όποιοι είναι οι κοινωνικές ανάγκες ή *χρείες*, παντού και πάντοτε φαντασιακά ὀριζόμενες και που δέν θά μπορούσαν άλλως νά ὀρισθοῦν (τό *μόνο* πράγμα που δέν ὀρίζεται φαντασιακά στίς ανθρώπινες ανάγκες εδώ και τρία εκατομμύρια χρόνια είναι ένας κατά προσέγγιση αριθμός θερμοῖδων τήν ήμερα, μέ μία ποιοτική σύνθεση κατά προσέγγιση δοσμένη). Χωρίς νά επανέλθουμε πάνω σ' αυτά που είπαμε στο πρώτο μέρος του βιβλίου για τήν τεχνική και τίς ανάγκες, ὀφείλουμε άπλως νά υπογραμμίσουμε αυτή τήν κυκλική συνεπαγωγή που υπάρχει ανάμεσα στα δύο και που, κι εδώ ακόμα, καθιστά τό *τεύχειν* και τίς φαντασιακές σημασίες *άξεχώριστα* όχι μόνο «στά άκρα» αλλά *in medias res*: δέν υπάρχει δυνατότητα νά θέσουμε μία ανάγκη ως κοινωνική ανάγκη (και όχι ως όνειρο ή Γή τής Ἐπαγγελίας) παρά στόν βαθμό που *αυτό* που θά μπορούσε νά τήν ικανοποιήσει *έμφανίζεται* μέσα και χάρη στο κοινωνικό *τεύχειν* ως *έφικτό*, *έστω* και *δυνάμι*· και αυτή ή θέση κοινωνικών αναγκών προσανατολίζει και καθορίζει συνεχώς και *έσωτερικά*, μέ αναρίθμητους δρόμους, τούς τρόπους και τίς συγκεκριμένες *ένοργανώσεις* του *τεύχειν*. Καί επίσης, στο άλλο άκρο, κάθε *τεύχειν* και κάθε τεχνική «προϋποθέτουν» ή *έχουν* ως *άφετηρία* τή θέση, *άπόλυτη δημιουργία*, μέσα και χάρη στο κοινωνικό φαντασιακό, των *εικόνων* και των *σημάτων* – «πραγμάτων» χωρισμένων-ένωμένων, «αντικειμένων», ως μέσον μέ σκοπό νά... κ.λπ. – που θεσμίζουν τόν κόσμο ως κόσμο μέσα στόν όποιο ένα *τεύχειν* είναι δυνατό, και ή όποία θέση είναι ή *ίδια* ένα προϊόν του *τεύχειν* ως *ανεξόριστο* «μέσον» κάθε θεσμίσης.

Ἐς φωτίσουμε ακόμα τήν κατάσταση μέ ένα τελευταίο παράδειγμα. Μιλήσαμε πιό πάνω για τό τελεστικό σχήμα του *άξιζειν/ισχύειν* ὅπως *έμφανίζεται* και μέσα στο *τεύχειν* μέ τίς δύο του μορφές, *άξιζειν/ισχύειν* για... και *άξιζειν/ισχύειν* ως...· υπενθυμίσαμε *ιδίως* ότι ή θεσμίσση είναι πάντοτε μέ τό νά δημιουργεί *μαζικά* *κλάσεις* *ισαξίας/ισοδυναμίας* (ή *υποκαταστατότητας*) – *παραδείγματος χάριν* τίς *κλάσεις* *ισαξίας/ισοδυναμίας* *μεταξύ* κοινωνικών *ατόμων* (*γαμικές* ή *συγγενειακές* *ὀμάδες*, *γένη*, *κλάστες*, «*κοινωνικές καταστάσεις**», *τάξεις* μέ τή *σπενή* *έννοια* του

³³ *Περί ψυχής*, III, 9–12, ιδιαίτερα 434a 5–15.

όρου κ.λπ.). Ἡ ταυτιστική διάσταση δρᾷ ἐδῶ ἔντονα, τόσο ὡς λέγειν ὅσο καὶ ὡς τεύχειν. Ἄλλὰ ὄχι μόνο αὐτὸ πού, κάθε φορά, « ὀρίζει » τίς κλάσεις ἰσαξιάς/ἰσοδυναμίας μεταξύ ἀτόμων τίς ἀναφέρει σέ φαντασιακές σημασίες (ἀπὸ τὴν πιὸ ἐπιφανειακὴ μέχρι τὴν ἔσχατη ἔννοια τοῦ ὄρου φαντασιακῶς)· ἀλλὰ τὸ κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο θεομισμένο δίκτυο ἀπὸ τῶν τῶν κλάσεων δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει παρὰ ἀναφερόμενο τελικὰ σέ ὄρουσ ρητὰ θετιμένους ὡς μοναδικούς, ἐνικούς, ἀναντικατάστατους, θεμέλιο ἢ πηγὴ τῶν θεομισμένων ἰσαξιῶν/ἰσοδυναμιῶν: ἰδρυτὴ ἥρωα, ἔδαφος, ἱερὴ πόλη, χαρισματικὸ ἡγέτη – ὅπως καί, συσχετικά, αὐτὸ τὸ μυστηριώδες καὶ ἀσύλληπτο ὄν, τὴ δι' ἑαυτὴν θεωρούμενη κοινωνία, τὸ ἀόριστο, ἀνώνυμο, συλλογικὸ, ἀνοιχτὸ « ἐμεῖς », ὄχι μόνο ὡς ἀκαθόριστο ἀριθμὸ ἀτόμων ἀλλ' ὡς συνύπαρξη καὶ διαδοχὴ πού εἶναι θεομισμένες καὶ θεομισμένες ἔτσι, μέ αὐτὸ τὸν μοναδικὸ, ἀναντικατάστατο, προνομιοῦχο τρόπο. Αὐτέσ οἱ δυὸ μοναδικότητες μποροῦν νά εἶναι διακεκριμένες: ἔτσι, οἱ χριστιανοὶ ὀρίζονται ὡς ὀριζόμενοι ἀπὸ τὸν Χριστό, μέ ἀναφορά στὸν Χριστό – καὶ δέν πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὸν ὀρισμὸ πού συγκεκριμένοι χριστιανοὶ δίνουν « ἐλεύθερα » στὸν ἑαυτὸ τους καὶ στὸν Χριστό, ἀλλὰ γιὰ τὴ θέση μέσα καὶ χάρη στὴν ὁποία, ἀπὸ τὴν κοινωνικο-ἱστορικὴ ἀποψη, εἶναι ὡς χριστιανοὶ, καὶ ὁ Χριστός, ὡς φαντασιακὸς πόλος αὐτῆς τῆς θεομισμένης κοινότητος, εἶναι ὡς Χριστός (καὶ ὄχι σάν ἀπλό φανταστικὸ πλάσμα, ἕνα ὁποιοδήποτε ἐμπειρικὸ ἄτομο ἢ ὡς ἡγέτης μιᾶς σκοτεινῆς αἴρεσης τῆς Γαλιλαίας). Μποροῦν ἐπίσης νά συγγέονται: ἡ Γαλλία δέν εἶναι τίποτε ἄλλο, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη (ὡς « γαλλικὸ ἔθνος » ἢ ὡς ὑποκειμένο τῆς « γαλλικῆς ἱστορίας »), παρὰ « μιὰ κάποια εἰκόνα τῆς Γαλλίας », ὅπως εἶπαν μὴ φανταζόμενοι πόσο δίκαιο εἶχαν, πράγμα πού σημαίνει τὸ ἐντελῶς ἀντίθετο μιᾶς βέβαιης εἰκόνας τῆς Γαλλίας^{33α}. Τὸ θεομισμένο δίκτυο δέν μπορεῖ νά εἶναι παρὰ θέτοντας τέτοια μοναδικὰ ὄντα πού εἰκονίζουν-παροντοποιοῦν κοινωνικῆς φαντασιακῆς σημασίας ἢ ἀναφερόμενο σ' αὐτά.

Ὅπως τὸ λέγειν, ἔτσι καὶ τὸ τεύχειν ἐπιδεικνύει αὐτὸ τὸν χαρακτήρα τοῦ μὴ κατασκευάσιμου, τοῦ μὴ ἀπαγωγίμου, μὴ παραγωγίμου, αὐτοπροϋποτιθέμενου, πού ὀνόμασα ἀντικειμενικὴ ἀνακλαστικότητα. Ἡ ἐνέργεια τῶν οὐσιωδῶν σχημάτων τοῦ λέγειν προϋποθέτει ὅτι αὐτὰ τὰ σχήματα ἔχουν ἤδη ἐνεργῆσει, πρὶν ἐνεργῆσουν καὶ γιὰ νά μπορέσουν νά ἐνεργῆσουν: πῶς νά χωρίσουμε, ἂν δέν διαθέτουμε ἕνα διαχωριστικὸ στοιχεῖο πού εἶναι τὸ ἴδιο διαχωρίσιμο καὶ χωρισμένο; Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, τὸ τεύχειν στηρίζεται πάντοτε σ' ἕνα τεῦχος ἢ ἕνα τυκτόν, ἕνα

^{33α} Ὁ συγγραφεὺς παίξει ἐδῶ μέ τίς ἐκφράσεις *une certaine image* καὶ *une image certaine* καὶ ὑπαινίσσεται τὴ γνωστὴ φράση τοῦ Ντέ Γκῶλ στὴν ἀρχὴ τῶν Ἀπομνημονευμάτων του (ΣτΜ).

« ἐργαλεῖο » πού ὑπάρχει ἤδη· ἡ κατασκευὴ προϋποθέτει κάτι τὸ κατασκευασμένο, τὸ μέσο παραγωγῆς εἶναι πάντοτε, τὸ ἴδιο προϊόν. Κάθε τεύχειν συνεπάγεται ὅτι κάτι ἤδη συλλέχτηκε-συναρμολογήθηκε ὡς... μέ τρόπο κατ'ἀλλῆλο γιὰ... καὶ μέ τὸν σκοπὸ νά... (ὀριακά, τὸ ἴδιο τὸ σῶμα ἐκείνου ὁ ὁποῖος τεύχει, πού συλλέγει-προσαρμύζει γιὰ τὰ..., σῶμα πού, ἀπὸ αὐτὴ τὴ στιγμή, δέν εἶναι ἀπλῶς « φυσικὸ σῶμα »). Ἡ τεχνικὴ θεομιρίζει τὸν ἑαυτὸ της, ἢ καλύτερα εἶναι πρωτο-θεσμός, ἢ ἐνεργεία τῆς προϋποθέτει ὅτι ἤδη ἐνήργησε, οἱ συνθήκες λειτουργίας τῆς περιέχουν ἔξ ἀρχῆς ἤδη τὰ ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς ἐνεργείας. Κάθε ἀπόπειρα νά « ἀπαγάγουμε » ἢ νά « παραγάγουμε » αὐτὰ τὰ ἀποτελέσματα ἀπὸ αὐτέσ ἢ ἐκείνεσ τίς προϋποθέσεις, ἀποτυγχάνει, γιὰτι αὐτέσ οἱ προϋποθέσεις, δέν μποροῦν νά εἶναι προϋποθέσεις, παρὰ ἔάν περιέχουν τέτοια ἀποτελέσματα, ἔάν ἔχουν ἐν μέρει παραχθεῖ. Αὐτὴ εἶναι ἡ πλευρὰ πού μέ μιὰ ἰδεολογικὴ καὶ φενακισμένη μορφή ἐπανερχεται στὰ ἐπιχειρήματα τῆς ἀστικῆς πολιτικῆς οἰκονομίας γιὰ τὸν χαρακτήρα τοῦ « κεφαλαίου » ὡς « πρωταρχικοῦ, πρώτου, ἀπερίστατου παράγοντα » τῆς παραγωγῆς. Γι' αὐτὸ τὸν λόγο ἐπίσης δέν ὑπάρχει ποτέ « ἀπλὴ ἐργασία », μέ τὴν ἔννοια τῆς ἀπλῆς κίνησης τοῦ ἀνθρώπου-ζώου ἢ τῆς ἀπλῆς « κατανάλωσης νευρικῆς καὶ μυϊκῆς ἐνεργείας » τοῦ ὄργανισμοῦ του. Ἦδη, ἢ « ἐργασία » τὸ δοθῶν ἢ τοῦ ἀλόγου δέν εἶναι « ἀπλὴ », συνεπάγεται αὐτὴ τὴν τεράστια κατανάλωση καὶ διαφοροποίησι μέσω τῶν ὁποίων οἱ νεολιθικῆς κοινωνίης κατασκεύασαν τὸ βόδι καὶ τὸ ἄλογο (καὶ τόσα ἄλλα ἔμβια εἶδη) ὡς ἐργαλεῖα μέ τὴν πιὸ γενικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. Ἡ διάκριση τῆς « ἀπλῆς » καὶ « ἐξειδικευμένης ἐργασίας » εἶναι σχετικὴ καὶ δευτερῆ· ἢ « ἀπλὴ ἐργασία » προϋποθέτει αὐτὴ τὴν τεράστια « ἐξειδίκευση » (καὶ τὴν ἀντίστοιχη « ἐπένδυση ») μέσω τῆς ὁποίας ἢ κοινωνία, καὶ κάθε κοινωνία μέ τὸν ἰδιαίτερο τρόπο τῆς καὶ μέ ἀποτελέσματα ἄλλα, μεταβάλλει τὸ σῶμα-ψυχὴ σέ κοινωνικὸ ἄτομο, δηλ. πάντοτε καὶ σέ ἐργαλεῖο κατασκευασμένο μέ τρόπο κατ'ἀλλῆλο γιὰ... μέ σκοπὸ νά... Τὸ κοινωνικὸ ἄτομο εἶναι πάντοτε καὶ κατασκευασμένο ἐργαλεῖο, τοῦ ὁποίου ἢ κατασκευὴ προϋποθέτει ὅτι ἄλλα ἐργαλεῖα τοῦ ἴδιου τύπου ὑπάρχουν ἤδη καὶ ἐνεργοῦν.

Ἔτσι, θά ἔπρεπε κανεῖς νά ἔχει στὴ διάθεσή του τὴν τεχνικὴ, δηλαδή τὸ τεύχειν, γιὰ νά μπορεῖ νά τὴν ἐπινοήσει – ὅπως θά ἔπρεπε νά κατέχει τὴ γλῶσσα, γιὰ νά μπορέσει νά τὴν ἐγκαθιδρύσει. Τίποτα τὸ περιεργό, ἂν καὶ ἢ μὲν καὶ ἢ δέ παρουσιάζονται στοὺς μύθους σάν νά ἔχουν μιὰ ἐξω-ανθρώπινη ἢ ὑπερανθρώπινη προέλευση, καὶ δέν λείπει τίποτε ἄλλο ὁ Αἰσχύλος, ὅταν διαβεβαιώνει ὅτι « ὅλεσ οἱ τέχνες ἔχουν δοθεῖ στοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὸν Προμηθεά », ἀφοῦ πρώτα ἦταν στὴν ἀποκλειστικὴ κατοχὴ τῶν θεῶν³⁴: μποροῦμε νά πούμε ὅτι ὁ τάδε ἐφεῦρε τὴν τάδε τέχνη.

³⁴ Προμηθεὺς, στ. 506 (πάσα τέχνηι θεοτοῖσιν ἐκ Προμηθεὺς).

τό νά πούμε όμως ότι ένας άνθρωπος, ή πολλοί, εφεύραν *τήν τέχνη* φαίνεται παράλογο, και είναι πραγματικά, εφόσον τό νά προσπαθήσουμε νά εξηγήσουμε αυτή τήν εφεύρεση θά άπαιτούσε νά ανέλθουμε « πέραν » αυτής, ενώ θά συνεχίζαμε πάντοτε νά τήν προϋποθέτουμε. Βέβαια, στήν περίπτωση αυτή, πολύ περισσότερο άπ' ό,τι στό ζήτημα τής « γένεσης τής γλώσσας », ή άργή και μακρά εξέλιξη τών πιό πρωτόγονων εργαλείων δημιουργεί τήν εντύπωση μιás ανεπαίσθητης μετάβασης, πού μέσα της θά μπορούσαμε νά διαλύσουμε τόν θεσμό τού *τεύχειν* ως άλλωίωση, ή όποία περνάει τόν άνθρωπο-ζώο (ή τήν « κοινωνία » τών πρωτανθρωποειδών) στήν κοινωνία· οί ήόλιθοι διατηρήθηκαν, οί « πρωτολέξεις », εάν ύπήρξαν, όχι. Άλλά τό πρόβλημα, και τό κριτήριο, είναι και στίς δύο περιπτώσεις τό ίδιο. Τό ζήτημα δέν είναι άν ή κοινωνία « άρχίζει » μέ τούς άνθρωπους τού Κρομανιόν, τού Νεάντερταλ, τούς Ζινγιανθρώπους ή πριν άπό αυτούς – άφού αυτό δέν έχει νόημα, παρά εάν ξέρουμε τί *είναι* ή κοινωνία ή, άν προτιμάμε, εάν « όρίσαμε » τί έννοούμε μέ κοινωνία. Καί γιά μäs δέν ύπάρχει κοινωνία, παρά εκεί πού ύπάρχει θεσμός, και ή τεχνική, ή γενικότερα τό *τεύχειν*, είναι ή ταυτιστική-συνολιστική διάσταση τού κοινωνικά θεμισμένου πράττειν. Άνθρωποειδείς μπορούν νά χρησιμοποιήσουν συμπωματικά ή « ένστικτωδώς » ξερά κλαδιά ή πέτρες – και αυτή ή χρησιμοποίηση μπορεί νά στηρίξει τό πέραςμα στήν τεχνική· άλλα ύπάρχει τεχνική, όταν τό ξερό κλαδί ή ή κροκάλα δέν έμφανίζονται πιά σέ μία τυχαία ή άπλως « φυσική » άλληλουχία, αλλά διακρίνονται-χωρίζονται-άναζητούνται-συλλέγονται, γιά νά κάνουν νά είναι... μέ τρόπο κατάλληλο γιά... και μέ σκοπό νά...· μέ άλλα λόγια, όταν τίθενται ως μέσα άποτελεσματικά, διαρκή και τυπικά, μέσα στό σχήμα τής *τελικότητας*. Όσο παράξενος και άν φαίνεται αυτός ό τρόπος έκφρασης, αυτό σημαίνει ότι ή κροκάλα θεσμίζεται ως εργαλείο, όχι άξίζει/ισχύει ως εργαλείο, γιατί άξίζει/ισχύει γιά τή μία ή τήν άλλη χρήση (τήν πραγμάτωση τού τάδε σκοπού), ότι είναι άμέσως *τίπος* ή *είδος* κ.λπ.· και, *πιθ'συγκεκριμένα*, ότι ύπάρχει ήδη παραγωγή τής κροκάλας ως μέσου παραγωγής. Η άναζήτηση και ή διατήρηση λίθων μεγαλύτερου άπλως δάρους ή πιό κοφτερών άπό τούς άλλους είναι ήδη παραγωγή εργαλείων, ή ένα *τεύχειν*· ή κροκάλα πού διατηρείται γιά κάποιον σκοπό, χωρίς άμεση χρησιμοποίηση και χωρίς βιολογική διαδικασία πού θά μπορούσε νά ρυθμίσει τήν « άποθήκευση » της (όπως ρυθμίζεται ή άποθήκευση τής γλυκόζης μέσα στόν όργανισμό), παράγεται στόν βαθμό πού άπλως διατηρείται. Η διατήρηση τής κροκάλας είναι ήδη « κατασκευή », ή όποία προϋποθέτει αυτή τήν άλλη κατασκευή πού είναι ή άναζήτηση ή ή έπιλογή τής συγκεκριμένης κροκάλας· και αυτή μέ τή σειρά της παραπέμπει στή μεταβολή – συνεπώς στήν παραγωγή – τού ίδιού σώματος* τού ανθρώπου σέ τρόπο πού νά είναι κατάλληλο γιά... και μέ σκοπό νά..., δηλ. σέ σώμα ικανό νά χρησιμοποιεί τήν κροκάλα ως

ύποτυπώδες εργαλείο. Άλλ' αυτή ή μεταβολή είναι άδύνατη χωρίς τήν ίδια τήν κροκάλα και δέν θά μπορούσε ποτέ νά έπιτευχθεί – ούτε νά « έπιλεγεί » ούτε νά « άναζητηθεί » ούτε νά « διατηρηθεί », άν συγχρόνως δέν γινόταν έπιλογή και άναζήτηση γιά κατάλληλες κροκάλες και διατήρησή τους. Δέν μπορώ νά γίνω πιανίστας χωρίς πιάνο, όπως και ένα πιάνο δέν μου χρησιμεύει σέ τίποτα, άν δέν είμαι πιανίστας. Άν, όπως τό λέει ό Leroi-Gourhan, τό εργαλείο « δέν είναι παρά ό μάρτυρας τής έξωτερέυσης μιás άποτελεσματικής χειρονομίας »³⁵, αυτή ή χειρονομία δέν είναι, ή δέν γίνεται, άποτελεσματική, παρά γίνοντας νά είναι τό εργαλείο. Η χειρονομία δέν γίνεται άποτελεσματική, παρά γιατί ή κροκάλα γίνεται εργαλείο, και αντιστρόφως. Αυτά τά δύο πρέπει νά συν-τεθούν, κανένα τους δέν θά ήταν « μέσον », άν τό άλλο δέν ήταν ήδη διαθέσιμο και δέν ήταν ήδη ως προϊόν μιás κατάλληλης γιά... μέ σκοπό νά... μεταβολής, όσο έλάχιστη και « βαθμιαία » κι άν θάει κανείς νά τή θεωρήσει. Καί δέν μπορούν αυτά τά δύο – άποτελεσματική χειρονομία και εργαλείο – νά είναι και νά είναι αυτό πού είναι παρά λαμβανόμενα μέσα στό μη άναλόσιμα σχήματα τής τελικότητας, τής έννοργάνωσης – και τού *δυνατοῦ*.

Δέν ύπάρχει άμφιβολία, άπό τήν άποψη τής θετικής μας γνώσης, ότι ή *εργαλειοποίηση* τών ήολίθων κατά τή διάρκεια μιás έξαιρετικά μεγάλης περιόδου πρέπει νά ήταν μία βαθμιαία διαδικασία, όπως και ή επικράτηση τής όρθίας στάσεως, ή ανάπτυξη τού έγκεφάλου και τού χεριού, στό όποια πιθανώς ύπήρξε παράλληλη· και ότι, μέσα σέ μία έξαιρετικά μακρόχρονη φάση, « σπέεματα » αυτού πού έμελλε νά γίνει ή τεχνική πόρρεσαν τυχαία νά φανούν, νά έξαφανισθούν, νά ξαναφανούν και τελικά νά επιβληθούν. Θά μπορούσαμε νά χαρακτηρίσουμε αυτή τή διαδικασία ως μία νεο-δαρβινική διαδικασία, μέσω τής όποίας τυχαίες αλλαγές επιβάλλονται μέ τά άνταγωνιστικά πλεονεκτήματα πού προσδίδουν στους κατόχους τους – άν δέν ύπήρχε άκριβώς τό γεγονός ότι σέ μία νεο-δαρβινική διαδικασία αυτές οί αλλαγές διατηρούνται γενετικά. Στήν περίπτωση πού συζητούμε, δέν μπορούν νά διατηρηθούν παρά μέσα στόν θεσμό και μέσω αυτού, μέ τή δημιουργία τού θεσμού γενικώς, τόσο ως *καθήλωση** τού τυχαίου και τού προαιρετικού σέ συστηματικό και ύποχρεωτικό, όσο και ως *διατήρηση* και *περαιτέρω μετάδοση* αυτού πού καθηλώθηκε μ' αυτό τόν τρόπο και, τέλος, ως δυνατότητα *παράλληλης* και *άλλοίωσης* (μέ τή σειρά της καθηλώσεως και μεταδοτής) πού δέν έξαρτάται καθόλου άπό τό « βιολογικό ύπόστρωμα* » και πού δέν τό επιδάρνει μέ τίποτα.

³⁵ A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière* (Ό άνθρωπος και ή ύλη), 1971. σ. 318.

Ἱστορικότητα τοῦ « λέγειν » καί τοῦ « τεύχειν »

Ὅπως τό *λέγειν* ἔτσι καί τό *τεύχειν* δέν μπορούμε νά τό σκεφθοῦμε παρά ὡς θεσμό καί μέ ὅ,τι ὁ θεσμός προϋποθέτει καί συνεπιφέρει: τήν καθήλωση καί τή διάχυση τοῦ « προϊόντος » καί τοῦ τρόπου τοῦ ἐνεργεῖν μέσα στήν κοινότητα· τίς « ιδιότητες », μοναδικές καί ἄλλωστε μή ἀναλύσιμες, πού κάνουν ὥστε « προϊόν » καί τρόπος τοῦ ἐνεργεῖν νά εἶναι *μεθεκτικά* γιά τά ἄτομα ἐν γένει καί νά καθιστοῦν τά ἄτομα ἰκανά νά μετέχουν σ' αὐτά· τήν ἰκανότητα τῆς κοινότητος νά τά « ἀναγνωρίζει » ὡς τέτοια, νά τά καθηλώνει, νά τά διατηρεῖ, νά τά μεταδίδει, νά τά κάνει νά παραλλάσσουν καί νά τά ἀλλοιώνει. Ὅλα αὐτά συνεπάγονται ἄμεσα ἕναν τρόπο τοῦ εἶναι αὐτῆς τῆς κοινότητος πού δέν μπορεί πιά νά συλλαμβάνεται ὡς φυσικός, πού πρέπει νά εἶναι *θεσμισμένος* – συνεπῶς συνεπάγονται ἤδη τό *λέγειν* καί τό *τεύχειν* ὡς ἀπαραίτητα γιά τή θέσμιση τῆς ἴδιας τῆς κοινωνίας, ἐφόσον μιά τέτοια θέσμιση δέν μπορεί νά εἶναι, ἐάν « πράγματα », « ἄτομα », « ἀντικείμενα », « σημεῖα », « ἐργαλεῖα » δέν ἔχουν χωρισθεῖ, ἐνωθεῖ, κατονομασθεῖ, συλληχθεῖ, κατασκευασθεῖ μέ τρόπο κατάλληλο γιά τό εἶναι τῆς κοινωνίας καί γι' αὐτό τόν σκοπό. Πρέπει ἢ κοινωνία νά κατασκευάζει καί νά λέγει *τόν ἑαυτό της*, γιά νά μπορεί νά κατασκευάσει καί νά πει. Αὐτοκατασκευή καί αὐτόφαση εἶναι ἔργο τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ ὡς θεσμιζουσας κοινωνίας. Ἄλλά οὔτε ἢ μία οὔτε ἢ ἄλλη δέν μπορούν νά συντελεσθοῦν χωρίς ἀναφορά στή σημασία, χωρίς νά κάνουν νά εἶναι ἕνα μάγμα κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν. Διότι ἢ κοινωνία δέν μπορεί νά θεσμισθεῖ ἢ ἴδια χωρίς νά *θεσμισθεῖ* ὡς « κάτι » καί αὐτό τό « κάτι » εἶναι ἀναγκαστικά ἤδη σημασία φαντασιακή (καί *apex* τοῦ μάγματος τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν), γιατί δέν *μπορεῖ* νά εἶναι τίποτε ἄλλο. Μ' αὐτό ἤδη τόν τρόπο, ἔτσι ἢ ἄλλιως, τό *λέγειν* καί τό *τεύχειν* βρίσκονται *δυθισμένα* μέσα στό μάγμα τῶν σημασιῶν.

Λέγειν καί *τεύχειν* ὡς τέτοια εἶναι ἀπόλυτες δημιουργίες τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ. Βέβαια, μέ μία ὀρισμένη ἔννοια, τά ξαναβρίσκουμε στή *ζωή*. Τό ζωντανό ὄν δέν εἶναι ζωντανό, παρά στόν βαθμό πού διακρίνει-ἐπιλέγει-συλλέγει-προσαρμόζει-μεταβάλλει μέ τρόπο κατάλληλο γιά... καί μέ σκοπό νά...³⁶. Ἄλλά αὐτό τό *λέγειν-τεύχειν* τοῦ ζῶντος διαφέρει *to toto caelo* ἀπό τό κοινωνικο-ἱστορικό *λέγειν-τεύχειν*. Δέν ὑπάρχει ἐδῶ οὔτε σημειακή σχέση οὔτε σχέση τελικότητος μέ τήν ἀληθινή ἔννοια τοῦ ὄρου (ἐκ τῶν προτέρων θέση μέσα στό *εἶδος* αὐτοῦ πού δέν εἶναι). Τό

³⁶ Ἀνακάλυψαν πάλι πρόσφατα τήν τελεολογία στή βιολογία – βαπτίζοντάς την *τελεονομία*. Τί θά γινόταν ἢ μεταφυσική τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν χωρίς τά γλωσσικά μέσα πού προσφέρει ἢ ἑλληνική;

λέγειν-τεύχειν τοῦ ζωντανοῦ ὄντος εἶναι τό ἴδιο τό ζωντανό ὄν, πού ὡς τέτοιο δέν εἶναι τίποτα ἔξω ἀπό αὐτό· τίποτα «πραγματικά» καί τίποτα «ἰδεατά». Καί τά δύο εἶναι, στήν περίπτωση τοῦ ζωντανοῦ ὄντος πάγια, καθηλωμένα σ' ἓνα ἀναλλοίωτο ὑπόστρωμα πού τά καθλώνει, καθορισμένα ὡς αὐτά τά μέσα πού ὑπακούουν σ' αὐτούς τούς σκοπούς. Τέλος, καί κυρίως, γιά τό ζωντανό ὄν ὡς τέτοιο, ὅ,τι δέν λαμβάνεται ὑπόψη στήν ὀργάνωση τοῦ λέγειν-τεύχειν του, δέν εἶναι καθόλου ἢ δέν εἶναι παρά ὡς θόρυβος ἢ καταστροφή.

Ὁ κοινωνικο-ιστορικός ὁμως θεσμός τοῦ λέγειν καί τοῦ τεύχειν εἶναι, δυνάμει, μέσο ἑνός ἐπ' ἀόριστον ἀνοιγματος σ' αὐτό πού, στήν ἀρχή, δέν εἶχε ληφθεῖ ὑπόψη στήν ὀργάνωσή του. Λαμβανόμενα κάθε φορά μέσα στόν «κλειστό» κόσμο πού ὀργανώνει καί θεομίζει κάθε κοινωνία, καί ὄργανα αὐτοῦ τοῦ κλεισίματος, συγχρόνως προμηθεύουν πάντοτε τά μέσα πού καθιστοῦν δυνατή τή διάρρηξη αὐτοῦ τοῦ κλεισίματος, τήν ἀλλοίωση τῆς κοινωνίας καί τοῦ κόσμου τῆς. Καί αὐτό, διότι ἡ ἐκπατότητα καί ἡ μετατρέπτοτητα τῶν χώρων πού καλύπτονται ἀπό τό λέγειν καί τό τεύχειν εἶναι «ἐνωματωμένη» μέσα στήν ἴδια τήν ὀργάνωση τοῦ λέγειν καί τοῦ τεύχειν. Ἐχω στή διάθεσή μου τό σχῆμα τῆς σημειακῆς σχέσης, σημαίνει ὅτι τό διαθέτω παντοῦ καί ἀπέναντι σέ ὅτιδήποτε θά μπορούσε νά «παρουσιασθεῖ» ὡς «πραγματικό», «ὀρθολογικό» ἢ «φαντασιακό»· ἢ ὅτι μπορῶ νά ὀνομάσω ὅτιδήποτε μπορεῖ κανεῖς νά «δειξέι» ἢ «σημάνει»· καί, ἔχω στή διάθεσή μου τά ἄλλα τελεστικά σχήματα πού ὀργανώνουν τό λέγειν, σημαίνει ὅτι μπορῶ πάντοτε νά συγκροτῶ μέ διαφορετικό τρόπο σέ ὁμάδες, νά ὀρίζω νέες κλάσεις ἢ ιδιότητες, νά διῦλίξω ἢ νά τροποποιῶ τή λεξικολογική-σημαιολογική περιχαράκωση* τοῦ δεδομένου. Ἐχω στή διάθεσή μου τό τεύχειν, σημαίνει ὅτι ἔχω στή διάθεσή μου τά σχήματα τοῦ δυνατοῦ καί τοῦ ἐφικτοῦ, τοῦ τέλους ὡς εἶδους αὐτοῦ πού δέν εἶναι καί πού ἐπηρεάζει αὐτό πού εἶναι (συντελεῖται) σήμερα, τοῦ μέσου («ἐργαλείου») ὡς προϊόντος, ἄρα ὡς ἀποτελέσματος πού ὑπῆρξε προηγουμένως ὡς ἀνύπαρκτο εἶδος καί ὡς ἀπλό δυνατό, πού θά μπορούσε νά μήν ὑπάρχει – ἢ νά ὑπάρχει ἀλλιῶς, μέσω μιᾶς ἄλλης δραστηριότητας. Βέβαια, οἱ δύο περιπτώσεις δέν εἶναι σύμμετρες, στόν βαθμό πού μπορεῖ νά φανεῖ ὅτι ἡ ὀλότητα τῶν δυνατοτήτων μιᾶς γλώσσας ὡς λέγειν εἶναι ἤδη δοσμένη ἀπό τή στιγμή πού ὑπάρχει ἀπλῶς γλώσσα· καί, ταυτόχρονα, στόν βαθμό πού ὁ τρόπος ὀργάνωσης τῆς ὑλικῆς-ἀφηρημένης «βάσης» φαίνεται νά ἔχει φθάσει ἐξ ἀρχῆς (ἢ πολύ νωρίς ἢ ὅσο μακριά μπορούμε νά δοῦμε) σέ μιά κατάσταση ἰσορροπίας καί ἀνταπόκρισης τέτοια, πού νά μή βλέπει κανεῖς «πρόοδο» γιά ὅ,τι ἀφορᾶ στίς δυνατότητες τοῦ λέγειν. Δέν συμβαίνει τό ἴδιο γιά τό τεύχειν, ἐν πάσῃ περιπτώσει γιά τίς τεχνικές ὑλικῆς παραγωγῆς, τῶν ὁποίων μόνο οἱ πῖο ἀφηρημένοι «ὄροι δυνατότητας» τίθενται στήν ἀρχή, καί τό ὁποῖο παρουσιάζει, ὅπως εἶναι

γνωστό, ἐδῶ καί ἕνα ἑκατομμύριο χρόνια τουλάχιστον, μιά ἐκπληκτική « πρόοδο ». Θά ἐπανέλθουμε σέ λίγο σ' αὐτή τή διαφορά πού δέν ἐπι-
ρεάζει τήν οὐσία αὐτοῦ πού λέγουμε: *λέγειν* καί *τεύχειν* εἶναι ἔγγενες
ἐκτατά καί μετατρέπτά.

Μ' αὐτό τόν τρόπο συμβιδάζονται μέ μιά ἱστορία καί συγχρόνως
ἀνοίγονται τά ἴδια στή δυνατότητα μιάς ἱστορίας. Συμβιδάζονται μέ μιά
ἱστορία, γιατί μποροῦν νά ἐνοργανώσουν τίς διαδοχικές δημιουργίες τοῦ
ριζικοῦ φαντασιακοῦ καί τῆς ριζικῆς φαντασίας, εἴτε αὐτά ἐκδηλώνον-
ται ὡς βίαιες ρήξεις εἴτε ὡς « ἀνεπαίθητες » ἀλλοιώσεις. Παρέχουν σέ
σημασίες ἄλλες καί καινούργιες τό στήριγμα, γιά νά θεσμοθοῦν. Αὐτό
συνεπάγεται ὅτι εἶναι ἀνοιχτά στή δυνατότητα μιάς ἱστορίας, ὅτι ἀλ-
λοιοῦνται. Αὐτό πού ἀλλοιώνεται εἶναι βέβαια τό περιεχόμενο, ἡ κάθε
φορά ἐιδική σύσταση τοῦ *λέγειν* καί τοῦ *τεύχειν*: οἱ ἐξειδικευμένες τῶν
τροπῶν ἐνεργείας τους, τά προνομιακά πεδία τους, τά « προϊόντα » τους
– στήν πραγματικότητα ἀξεχώριστα. Αὐτή ἡ ἐιδική περιεκτικότητα καί
σύσταση εἶναι, μέ τή σειρά τῆς, ἀξεχώριστη ἀπό τό μάγμα φαντασιακῶν
σημασιῶν, τοῦ ὁποῦ ἐνοργανώνει τήν κοινωνικο-ἱστορική θέσμιση.
Ἔτσι, ἡ ἱστορία τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ *πράττειν* εἶναι ἐπίσης καί συγ-
χρόνως ἱστορία τοῦ *τεύχειν*, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ στήριγμα καί ἀνεξόριστη
διάσταση τοῦ *πράττειν* καί τοῦ ὁποῦ ἡ « παραγωγική τεχνική », τά
ὕλικά ἐργαλεῖα, μέ τή στενή ἔννοια τοῦ ὄρου, δέν εἶναι παρά ἕνα χωρῆς
εἰδικό προνόμιο τμήμα. Σ' αὐτή τήν ἱστορία, ἡ σημαντικότερη ἐκδήλωση
τοῦ *τεύχειν* εἶναι τό συλλέγειν-προσαρμόζειν-κατασκευάζειν πού φανε-
ρῶνται στόν ἴδιο τόν θεσμό: τό χωριό ἢ ἡ πόλη, ἢ « ἀσιατική » μοναρχία,
ἢ πόλις, τό σύγχρονο κράτος εἶναι ἐπίσης προϊόντα τοῦ *τεύχειν*,
γιγαντιαία ἐργαλεῖα ἢ ὄργανα· ἢ μεγα-μηχανή τοῦ Lewis Mumford³⁷, οἱ
ὀργανωμένες στρατιές ἐργαζομένων ἢ σκλάβων πού κινητοποίησαν οἱ
« ἀσιατικές » μοναρχίες εἶναι ὡς τέτοιες ἀποτελέσματα καί μέσα τοῦ
κοινωνικοῦ *τεύχειν*, παραχθέντα μέσα παραγωγῆς. Τέτοιες εἶναι καί
ὄλες οἱ τέχνες μέ τήν εὐρύτατη ἔννοια τοῦ ὄρου: τεχνικές παραγωγικές ἢ
σεξουαλικές, μαγικές ἢ πολιτικές, τῆς ὀργάνωσης τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῦ
λόγου, τοῦ σώματος ἢ τῆς σκέψης, τῆς καλλιτεχνικῆς ἔκφρασης ἢ τοῦ
πολέμου. Τέτοια εἶναι καί ἡ τέχνη πού κάνει νά εἶναι τό πιό ἀποτελε-
σματικό ἐργαλεῖο πού κατασκευάσθηκε ποτέ ἀπό τήν κοινωνία: τό κοι-
νωνικό ὄτομο. Ἄλλ' ἐπίσης, ἡ ἱστορία τοῦ κοινωνικοῦ *παριστάνειν* καί
λέγειν, ὅτιδήποτε ἀπό τή δημιουργία σημασιῶν, μεθεκτικῶν παραστά-
σεων, ἰδεῶν, μπορεῖ νά ἐκδηλωθεῖ στή γλώσσα, εἶναι συγχρόνως καί
ἱστορία τοῦ *λέγειν*. Καί σ' αὐτή βέβαια τήν περιπτώση, ὅπως δεῖξαμε πιό
πάνω, διαπιστώνουμε τήν ὑπαρξή ἐνός ἱστορικοῦ ἀμετάτρουπου πού δέν
ξέρουμε νά « ἐξηγήσουμε »: ἡ ἱστορία τῆς γλώσσας καί τῶν γλωσσῶν

³⁷ Lewis Mumford, *The Myth of the Machine*, 1966, Κεφ. 9.

ἐπιρεάζει καί ἀλλοιώνει τίς συγκεκριμένες γλώσσες, συμπεριλαμβανο-
μένης καί τῆς, κάθε φορά ἐιδικῆς, « ὕλικῆς-ἀφρημένης » βάσης τους,
ὄχι ὁμως τόν γενικό τύπο τῆς ὀργάνωσής τῆς. Ὑπάρχει ἐξέλιξη φωνολο-
γική, γραμματική, συντακτική, σημασιολογική· ἀλλά ἡ γλώσσα, ὡς *λέ-
γειν*, ἐνεργεῖ παντοῦ καί πάντοτε θέτοντας φωνήματα, συνδυάζοντάς τα
σέ μορφήματα ἢ λέξιματα, συγκροτώντας αὐτά τά τελευταῖα σέ γραμμα-
τικές κλάσεις, ὀργανώνοντας τά στοιχεῖα αὐτῶν τῶν κλάσεων σύμφωνα
μέ κανόνες συντακτικούς. Ἄλλά πέρα ἀπό αὐτή τήν ἀμετατροπία τοῦ
ἀφρημένου τρόπου ἐνεργείας του, τό *λέγειν* παρασῆρατα μέσα στήν
ἱστορική ἀλλοίωση καί συνάμα τῆς προσφέρει ἕνα δραστηῖο ἐργαλεῖο.
Αὐτό πού κυρίως ἐνδιαφέρει ἀπό αὐτή τήν ἄποψη, εἶναι ἡ σημασιολο-
γική του ἱστορία. Καί τοῦτο, ὄχι τόσο στόν βαθμό πού αὐτή ἡ ἱστορία
ἐκφράζει ἀλλαγές πού συμβαίνουν μέσα στή « λεξικολογική-σημασιολο-
γική » περιχαράκωση τοῦ « ἀντικειμενικά πραγματικοῦ » ἢ « φυσικοῦ »
ἢ « ὀρθολογικοῦ ταυτιστικοῦ » δεδομένου (ἢ « ὀνομασία » τῶν διαφό-
ρων πολυγῶνων εἶναι αὐτονόητη, θά λέγαμε· ἐπίσης, παρά τήν τεράστια
καί ἀξιοθαύμαστη προσπάθεια πού ἀντιπροσώπευσε, ἡ ἀρχαίκα βιολο-
γική ταξινόμια εἶναι, ἀπό αὐτή τήν ἄποψη, μιά « τετριμμένη » πράξη·
μποροῦμε πάντοτε νά ξεχωρίσουμε μέ τήν παρατήρηση καί νά ὀνομά-
σουμε δύο διαφορετικά εἶδη πουλιῶν, ἂν διαθέτουμε μιά « ὑποτυπώδη »
γλώσσα)· ἀλλά κυρίως, στόν βαθμό πού ἐπιτρέπει σέ συνολικές ὀργαν-
ώσεις τοῦ κόσμου κάθε φορά ἄλλες, σέ φαντασιακές σημασίες καινούρ-
γιες, νά ὑπάρχουν κοινωνικά, καθώς « ἐνσαρκώνονται » μέσα του ἄμεσα
ἢ ἔμμεσα σέ ὄρους τῆς γλώσσας, καθώς βρίσκονται συμβολισμένες μέσα
σέ ὄρους τῆς γλώσσας, σό *λέγειν*. Ἡ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ,
γιά μιά δεδομένη κοινωνία, εἶναι ἡ ὑπαρξη, μέσα στή γλώσσα τῆς,
τῆς λέξης « Θεός ». Ἄν κάνομε ἀφαίρεση τῆς γενικοῦ τύπου ἀμετατροπίας
τῆς ὀργάνωσής τοῦ *λέγειν* πού μνημονεύσαμε πιό πάνω, ὑπάρχει βέβαια
μιά τεράστια ἱστορία τοῦ *λέγειν* ὡς *λέγειν* μέ τήν εὐρύτατη ἔννοια, ἡ
ὁποία, θεωρούμενη περιληπτικά καί στή σύγχρονη ὀπτική μας, φαίνεται
σάν μιά « προοδευτική » ἐξέλιξη τόσο σημαντική, ὅσο καί ἡ ἐξέλιξη τῆς
παραγωγικῆς τεχνικῆς μέ τή στενή ἔννοια (πράγμα πού μέ μιά ἔννοια
εἶναι αὐτονόητο, ἐφόσον κάθε *τεύχειν* εἶναι καί ἕνα *λέγειν* καί ἡ τεχνική
εἶναι ἕνα εἶδος λογικῆς). Ἡ ἱστορία πού προωθεῖ τή γνώση ἀπό τό
« ἕνα, δύο τρία, πολλά » στή θεωρία τῶν κατανομῶν, ἀπό τήν ταξινό-
μηση τῶν ζώτων ἐιδῶν τοῦ ἀμέσου βιότοπου στή μοριακή βιολογία,
ἀπό τήν ἀναγνώριση τῶν κινήσεων τοῦ οὐρανοῦ στή σύγχρονη κοσμολο-
γία δέν εἶναι παρά μιά τεράστια ἀνέλιξη, κάτω ἀπό τίς ἀπαιτήσεις τῆς
ταυτιστικῆς λογικῆς καί τῆς καθοριστικότητας, τοῦ διαλέγω-ἐπιλέγω-
συλλέγω-θέτω-μετῶ-λέγω, δηλαδή μιά ἀτέρμονη προέκταση τῶν πεδίων
τοῦ *λέγειν*, ἕνας ἄνευ ὀρίων πολλαπλασιασμός τῶν προϊόντων τῆς λει-
τουργίας του, μιά καταπληκτική ἐκπέπτυση τῶν ἐιδικῶν μεθόδων του.

Δέν είναι ο τόπος, για να μιλήσουμε εδώ. Άς σημειώσουμε μόνο ότι, όταν την εξετάζουμε από πιο κοντά, διαπιστώνουμε ότι η ενέργεια του λέγειν και της ταυτιστικής λογικής από αυτή την άποψη ήταν, κάθε φορά, ισχυρά εξαρτημένη από τη φαντασιακή οργάνωση του κόσμου, τη θεσμισμένη από την κοινωνία, η οποία της προσδιόριζε τα αντικείμενά της, τον προσανατολισμό της, τα ενδιαφέροντά της, τους σκοπούς της. Οί διαδοχικές ανατροπές που επισημαίνουμε στην « ορθολογική γνώση » των κοινωνιών που γνωρίζουμε επηρεάστηκαν πάντοτε αποφασιστικά από ανατροπές της συνολικής φαντασιακής παράστασης του κόσμου (όπως και της φύσεως και των σκοπών της ίδιας της γνώσεως) – εκ των οποίων η τελευταία μέχρι στιγμής, επελθούσα στη Δύση εδώ και μερικούς αιώνες, δημιούργησε αυτή την ιδιαίτερη φαντασιακή παράσταση, σύμφωνα με την οποία οι είναι « ορθολογικό » (και ιδιαίτερα μαθηματικοποιήσιμο), ότι υπάρχει προς γνώσιν είναι αυτοδικαίως εξαντλητικό και ο σκοπός της γνώσεως είναι ο εξουσιασμός και η κατοχή της φύσεως.

VI. ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ : ΤΟ ΑΤΟΜΟ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΑΓΜΑ.

Είμαστε υποχρεωμένοι να θέσουμε ότι αυτό που είναι, σε οποιονδήποτε χώρο, επιδέχεται μια συνολιστική-ταυτιστική οργάνωση και συγχρόνως δέν βρίσκεται σε απόλυτη και έσχατη συναρμογή* με αυτή. Την επιδέχεται απεριόριστα και όχι απλώς ονομαστικά. Της επιτρέπει να συλλάβει εν μέρει αποτελεσματικά κάποιες από τις όψεις του και με τρόπο που μās απαγορεύεται να τη σκεφθούμε σαν μια καθαρή και απλή κατασκευή, σαν αποκλειστικά αποδοτέα στην « τρομερή δύναμη της διανοίας », για να επαναλάβουμε την έκφραση του Χέγκελ. Δέν μπορούμε να συνολίσουμε αυτό που είναι, παρά γιατί είναι συνολίσιμο. Δέν μπορούμε να τό υπαγάγουμε σε κατηγορίες, παρά γιατί είναι κατηγορήσιμο. Κάθε όμως συνόλιση, κάθε κατηγορήση, κάθε οργάνωση που εγκαθιδρύουμε/ανακαλύπτουμε, ελέγχεται άργα ή γρήγορα ως μερική, χασματική, αποσπασματική, ανεπαρκής – και άκομη, και σημαντικότερο, ως έγγενως έλλιπής, προβληματική και τελικά ασυνάρτητη.

Αυτή η κατάσταση – που δέν έχει τίποτα τό κοινό με την άπατηλή ιδέα της « ασυμπτωτικής προόδου της γνώσεως » ούτε με τις κοινοτοπίες των « επιστημολογικών τομών » – φωτίζεται άπλετα από την ιστορία της κατ' έξοχήν « άκριθούς » επιστήμης, της φυσικής, όπως προσπάθησα να τό δείξω άλλου ¹.

Τά προβλήματα και οί άπορίες με τά οποία παλεύει η σύγχρονη φυσική παραπέμπουν σε ένα λανθάνοντα τρόπο του είναι του φυσικού υπάρχοντος, ο οποίος παραμένει ασύλληπτος με τά μέσα της ταυτιστικής λογικής. Άκόμα και αν γινόταν δυνατό να τους δοθεί μια λύση – όπως άλλωστε πρέπει να τό περιμένουμε – με τίμημα νέες θεωρητικές ανατροπές, θά παρέμενε η βεβαιότητα πως όχι μόνο οί καινούργιες λύσεις θά γεννούσαν, άργα ή γρήγορα, καινούργια αινίγματα, αλλά κυρίως πως θά ήταν δύσκολο να χειρισθεί κανείς με τά μέσα που διαθέτει η ταυτιστική λογική και όντολογία τη σχέση αυτών των καινούργιων αινιγμάτων με

¹ Βλ. « Science moderne et interrogation philosophique », δ.π.

τά παλιά – όπως είναι δύσκολο να χειρισθεί κανείς τη σχέση της νευτώνειας φυσικής με τη θεωρία της Σχετικότητας.

Η κατάσταση γίνεται ασύγκριτα δεξύτερη, μόλις εγκαταλείψουμε τον κόσμο της φυσικής. Προσπαθήσαμε να δείξουμε πió πάνω πώς οι κεντρικές κατηγορίες και οι κεντρικοί καθορισμοί της ταυτιστικής λογικής καταρρέουν, μόλις έρχονται σε έπαφή με τό κοινωνικο-ιστορικό – πράγμα πού μās επιτρέπει να καταλάβουμε γιατί τό κοινωνικο-ιστορικό δέν μπόρεσε να νοηθεί πραγματικά ως τέτοιο από την παράδοση. Είδαμε επίσης, και θά τό αναπτύξουμε ακόμη περισσότερο, ότι αυτές οι κατηγορίες και αυτοί οι καθορισμοί, αν και προϋποτίθενται από τον κόσμο των σημασιών και από τη σχέση μας μ' αυτόν, δέν μπορούν ώστόσο να συλλάβουν τον τρόπο του είναι του. Ξαναβρίσκουμε την ίδια κατάσταση στον τομέα, με τον όποιο τώρα θά ασχοληθούμε : τον τομέα της κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης του άτομου (και, αντίστοιχα, της αντίληψης και του πράγματος), δηλαδή της μετάπλασης της ψυχικής μονάδας σε κοινωνικό άτομο, για τό όποιο υπάρχουν άλλα άτομα, αντικείμενα, κόσμος, κοινωνία, θεσμοί – πράγματα πού δέν έχουν, πρωταρχικά, νόημα και ύπαρξη για την ψυχή. Αυτό θά μās οδηγήσει στη συζήτηση του προβλήματος της ψυχής, πού στην πραγματικότητα δέν χωρίζεται από τό πρόβλημα του κοινωνικο-ιστορικού – δύο εκφράσεις του ριζικού φαντασιακού, εκεί ως ριζικής φαντασίας, εδώ ως κοινωνικού φαντασιακού. Η συζήτηση θά γίνει με άφετηρία τη φρουδική αντίληψη, την όποία δέν σκοπεύουμε να θελιώσουμε ή να ξαναφτιάξουμε, αλλά να φωτίσουμε διαφορετικά, ξεκινώντας από τά δύο αυτά θέματα πού παρέμειναν γι' αυτή, και όχι κατά τύχη, τυφλά σημεία : την κοινωνικο-ιστορική θέσμηση και την ψυχή ως ριζική φαντασία – δηλαδή, ουσιαστικά, ως ανάδυση παραστάσεων ή σαν παραστασιακή ροή πού δέν υποτάσσεται στην καθοριστικότητα ².

² Ο όρος παράσταση – πού χρησιμοποιείται από τον Φρόντ σχεδόν σε κάθε του σελίδα – δίνει λαβή σε μικροαντιλογίες, στον βαθμό πού αφήνει να έννοηθεί ότι « αυτό τό όποιο » τίθεται μέσα και χάρη στην παράσταση εκπροσωπεί άλλο πράγμα (*Vertretung*, στά γερμανικά). Η γερμανική λέξη *Vorstellung* (από τό *vorstellen*, δάξω, θέτω, τοποθετώ μπροστά) δίνει λιγότερο άφορμή για παρεξήγηση· αυτό δέν έμπόδισε τον Χάιντεγκερ να την καταγγείλει σαν εκδήλωση της σύγχρονης « λήθης του Είναι » σε διάφορα κείμενα, τά όποια, είτε διαβάζονται είτε όχι, έξακολουθούν να ξεσηκώνουν θύελλα ανάμεσα στις καλλιεργημένες κυρίες του Παρισιού, πού ο όρος παράσταση τούς προκαλεί φρίκη. Δελεάσθηκα από τούς όρους τοποθέτηση/παρουσίαση ή ακόμη περισσότερο από τον όρο *φάντασμα*. Είναι όμως προτιμότερο να περιορίσουμε στο έλάχιστο τις λεξιλογικές αλλαγές· ο αναγνώστης πού ξέρει να διαβάξει, θά καταλάβει γρήγορα με ποιά έννοια ο όρος χρησιμοποιείται εδώ. [Η σημείωση αυτή άπευθύνεται ειδικότερα στο γαλλόφωνο κοινό, δεδομένου ότι ο όρος παράσταση (*Vorstellung*) έπιδίδεται στα γαλλικά με τη λέξη *représentation*, πού όμως είναι δισημάντη και σημαίνει επίσης εκπροσώπηση (*Vertretung*). ΣτΜ].

Ο τρόπος του είναι του άσυνειδήτου

Τό άσυνείδητο, έγραφε ό Φρόντ, άγνοεί τόν χρόνο και άγνοεί τήν αντίφαση. Από αυτή τήν ιλιγγιώδη σκέψη, πού μεγεθύνεται και καθίσταται όλο και πιό έπίμονη μέσα sé όλο τό έργο του Φρόντ, δέν κατάφεραν νά βγάλουν σχεδόν τίποτα – έκτός από μερικές φορές πού τήν έκαναν νά πει τό αντίθετο από αυτό πού λέει, μεταβάλλοντας τόν ψυχισμό σ' ένα πραγματικό μηχανοστάσιο ή περιορίζοντάς τον sé μιά λογική δομή. Τό άσυνείδητο συνιστά έναν « τόπο », όπου ό (ταυτιστικός) χρόνος – ως καθορισμένος από μιά διατεταγμένη διαδοχή και καθορίζοντας αυτή τή διαδοχή – δέν ύπάρχει, όπου οι αντιφατικοί όροι δέν αποκλείονται, πιό συγκεκριμένα, όπου δέν γεννᾶται ζήτημα αντιφατικών όρων, και πού δέν είναι πραγματικά ένας τόπος, αφού ό τόπος συνεπάγεται τή διάταξη και τή διάκριση. Για τήν παράσταση, τήν ίδια τή στόφα του άσυνειδήτου, δέν μπορούμε νά πούμε τίποτα, αν παραμείνουμε στή συνηθισμένη μας λογική. Ήδη διάζουμε τά πράγματα, όταν, αναφερόμενοι στό άσυνείδητο (ή άκόμη και στό συνειδητό), μιλούμε για παράσταση χωρίζοντάς την από τά άσυνείδητα αισθήματα και προθέσεις, πράγμα πού είναι αδύνατο, τόσο *de iure* όσο και *de facto*³. Τό άσυνείδητο δέν είναι παρά σάν ένιαίος παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός ρουός. Άλλά άς θεωρήσουμε τόν διαχωρισμό πραγματοποίησιμο και πραγματοποιημένο και άς παραμείνουμε στήν παράσταση ως τέτοια. Πώς μπορούμε νά μή δούμε ότι ξεφεύγει από τά λογικά σχήματα τά πιό στοιχειώδη, ότι διαρρέει απ' όλες τίς μεριές, ότι δέν θά μπορούσαμε νά τήν ύποτάξουμε sé καμιά από τίς άπαιτήσεις τής καθοριστικότητας ;

Έστω για παράδειγμα τό όνειρο του Φρόντ : « Ο φίλος Ρ. είναι ό θεός μου, έχει μιά μεγάλη κίτρινη γενειάδα... ». Αυτό τό όνειρο σχηματίζει μιά παράσταση ή *περισσότερες και πόσες* ; Τί είναι ένα πράγμα, για τό όποιο δέν μπορούμε νά πούμε, έστω *ως προς* κάτι, αν είναι ένα ή περισσότερα ; Ή έστω ή ανάλυση του « μικρού Χάνς ». Τί είναι για τόν μικρό Χάνς ή παράσταση του πατέρα του, του άλόγου, τής φοβίας του, και ή σχέση αυτών των παραστάσεων μεταξύ τους ; Βανκαλιζόμαστε, σ' αυτή τήν τελευταία περίπτωση, όταν, παρασυρμένοι από τή συνήθεια τής έρμηνείας, τήν αναγκαιότητα νά μεταφραστούν τά δεδομένα του άσυνειδήτου sé όρους τής γλώσσας και sé σχέσεις σφυρηλατημένες μέσα

³ Προσπάθησα νά δείξω τήν αδυνατότητα αυτού του χωρισμού στά « *Epilégomènes à une théorie de l' âme que l' on a pu présenter comme science* » (Έπιλεγόμενα sé μιά θεωρία τής ψυχής πού μόρρεσαν νά παρουσιάσουν σάν επιστήμη), *L' Inconscient*, τεύχ. 8 (Όκτ. 1968), σ. 47-87 (τώρα στά *Carrefours du labyrinthe*, ό.π.α.ρ., σ. 29-64).

καί χάρη σ' αὐτή, θέτουμε τὴν παράσταση τοῦ πατέρα καί τὴν ἐκπροσώπηση ἢ « συμδόλιση » τῆς ἀπὸ τὸ ζῶο τῆς φοβίας σάν μιὰ σχέση διαυγῆ καί διακεκριμένη, σάν ἓνα ἀπλό *quid pro quo* (κάτι γιὰ κάτι ἄλλο), σάν τὴ θέση ἑνὸς πράγματος ἀντὶ ἄλλου. Βέβαια, ἂν δὲν ἐπιστρέφαμε σ' αὐτόν τὸν κόσμον τῆς ἐρμηνείας καί τῆς μετάφρασης σέ γρηγορούσα* γλώσσα, δὲν θά μπορούσαμε νά πούμε τίποτα γιὰ τὴν παράσταση. Ἡ πραγματικὴ ὁμως κατάσταση δὲν συναρμολογείται ἀληθινὰ μ' αὐτὸ πού τὴν κάνουμε, ὅταν τὴ λέμε – ὅπως τὸ ξέρεי ὁποῖος ὄνειρεύθηκε ἔστω καί μιὰ φορά. Καί δὲν ἔχει ἀνάγκη κανεὶς νά ὄνειρευθεῖ, γιὰ νά τὴ δεῖ. Ὁ μικρός Ριχάρδος τῆς Μελανίας Κλάιν λέει : « Ἡ μαμά εἶναι τὸ ψάρι καί τὸ μεγάλο ψάρι ἐκεῖ ψηλά...⁴ »· δὲν λέει ὅτι τὸ χ εἶναι (στὴ θέση τοῦ) ψ , λέει ὅτι τὸ ψ εἶναι συνάμα χ καί z .

Θέλουν ἐδῶ καί μερικὸ καιρὸ, νά ἀντικαταστήσουν τὶς φροϋδικεῖς ἐννοιες μετατόπιση* καί συμπύκνωση* μὲ τὴ μετωνυμία καί τὴ μεταφορά. Αὐτὴ ἡ ὀρολογία, πού ἐξομοιώνει τὶς ἐνέργειες τοῦ ἀσυνειδήτου μὲ τοὺς δευτερογενεῖς τρόπους λειτουργίας τῆς γρηγορούσας γλώσσας⁵, ὀρηχεῖ τὴ μεγαλοφυῆ ἀνακάλυψη τοῦ Φρόντλ καί ἀποκρύπτει ἀκόμη περισσότερο τοὺς θεσαυροὺς τοῦ Ἐκτου κεφαλαίου τῆς Ἑρμηνευτικῆς τῶν ὄνειρων. Τὸ πολὺ, θά μπορούσε κανεὶς νά πεῖ τὸ ἀντίθετο : πὺς μεταφορά, μετωνυμία, ὅπως καί οἱ ἄλλοι τρόποι τῆς γρηγορούσας γλώσσας, δανεῖζονται κάτι ἀπὸ τὶς ἐνέργειες τοῦ ἀσυνειδήτου, χωρὶς νά μπορούν νά ἀναπαραγάγουν τὴν ἀφθονία καί τὸν πλοῦτο του. Ἐπρεπε ὁμως πάση θυσία νά ὑποταγεῖ τὸ ἀσυνειδήτο στὴ δομῆ, τὴ δὴθεν ἤδη θεμελιωμένη ἀπὸ τὴ γλωσσολογία. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού, ὅταν μιλάμε γιὰ τὴν παιδικὴ σεξουαλικότητα, παίρνουμε σχεδὸν ἀκαταμάχητα τὴ ματιὰ τοῦ μεγάλου ἀποδίδοντας στὸ παιδί ὅ,τι τοῦ λείπει σέ σχέση μὲ τὰ δῶματα τοῦ μεγάλου, καί ἐπομένως ἓνα δῶμα πού δὲν εἶναι δικό του, καί περιγράφοντας ἔτσι τὸ σεξουαλικὸ του εἶναι παραμορφωνόντας τὸ τελείως, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο μεταφράζουμε σέ μιὰ λογικιστικὴ γλώσσα τὸν τρόπο πού εἶναι καί τῆς ὀργάνωσης τοῦ ἀσυνειδήτου, ἐπινοώντας μέσα του διάκριτα σημαίνοντα πού ὑποτάσσονται σέ ὑποκαταστάσεις καθορισμένες ἀπὸ νόμους πού τὸλμησαν νά ὀνομάσουν ἀλγεβρικούς. Αὐτὸ ὁμως πού τὸ ἀσυνειδήτο μᾶς δίνει καί μᾶς ἐξαναγκάζει νά σκεφθοῦμε, αὐτὸ πού καμιά γλώσσα καί καμιά ἀλγεβρα δὲν θά μᾶς ἔδιναν ποτέ, εἶναι ριζικὰ ἄλλο. Δέν εἶναι ὅτι ἓνα α ὀρισμένο καί διακεκριμένο ἔρχεται, μέσω ἑνὸς πλέγματος σχέσεων, ὅσο συνθέτων καί ἂν τὶς φαντασθούμε, νά πάρει τὴ θέση ἑνὸς β ἐπίσης ὀρισμένου καί διακεκριμένου· αὐτὸ δὲν θά ἦταν παρὰ ἢ ἀπόδοση στὸ ἀσυνειδήτο τῆς γρηγορούσας ἀποψης,

⁴ Melanie Klein, *Narrative of a Child Analysis* (Ἀφήγηση μιᾶς παιδικῆς ψυχολογίας), 1961, σ. 70.

⁵ Βλέπε πιὸ κάτω, Κεφ. VII, σελ. 483 ἐπ.

ἀναπόφευκτης ἐν μέρει, ἂν θέλουμε νά μιλήσουμε γιὰ τὸ ἀσυνειδήτο, ἀλλὰ τελείως παράλογη, ἂν τὴν πάρουμε στὰ σοβαρά, πέρα ἀπὸ τὶς ἀναγκαιότητες τοῦ λέγειν. Τὸ ὄνειρο : « Ὁ φίλος P. εἶναι ὁ θεῖος μου » δέν λέει : « Ὑπάρχει χ , $\chi = \text{ὁ φίλος P.}$, καί ὑπάρχει ψ , $\psi = \text{ὁ θεῖος μου}$ καί, δεδομένων τῶν ὁμῶν τοῦ ἀσυνειδήτου, $\chi = \psi$ καί $\chi \neq \psi$ ». Τὸ ὄνειρο δίνει τὴν ἀσυνειδήτη παράσταση ὅπως εἶναι, μέσα σ' αὐτὸ πού εἴμαστε ὑποχρεωμένοι, μιλώντας γι' αὐτή, νά ὀνομάσουμε συγχώνευση καί ἀδιακρισία τῆς παράστασης – καί οἱ ὁποῖες δὲν τὴν κάνουν ἐντούτοις ἓνα χάος. Καί αὐτὸ δὲν προκύπτει ἀπὸ ἐπιγεγόμενες, μεταγενέστερες πράξεις, πού δὴθεν θά περιπλέξουν φιγούρες χωριστές, καθαρές καί διακεκριμένες, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ εἶναι τῆς ψυχῆς πού εἶναι γένεση παραστάσεων, μέσα στὴν ὁποία, ἴσως, ἐδῶ, « ὁ φίλος P. » σχηματίσθηκε ἀπὸ « τὸν θεῖο μου » καί σέ σχέση μ' αὐτόν. Ἐν πάσῃ δέ περιπτώσει, ὅλες γενικὰ οἱ « χωριστές » παραστάσεις πού ἀπαραίτητα διακρίνει ἢ γρηγορούσα λογικὴ, σχηματίσθηκαν σίγουρα ἀπὸ ἓνα ἐλάχιστο ἀριθμὸ ἀρχαϊκῶν παραστάσεων πού ἦταν, γιὰ τὴν ψυχὴ, ὁ « κόσμος », καί σέ σχέση μ' αὐτές. Αὐτές τὶς παραστάσεις ἢ μακρόχρονη ἐργασία τῆς διάπλασης τοῦ ἀτόμου τὶς χώρισε γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς γρηγορούσας ὑπαρξῆς, μᾶς παραπέμπουν δὲ μὲ τὴ σειρά τους στὸ αἰνίγμα ἑνὸς πρωταρχικοῦ παραστάσεων-παραστάσης. Ἐκεῖνο πού ἀποτελεῖ πρόβλημα, δὲν εἶναι αὐτὴ ἢ συγχώνευση καί ἀδιακρισία, ἀκόμη λιγότερο οἱ ἀντιφάσεις πού συνεπάγεται γιὰ τὴ γρηγορούσα λογικὴ – ἢ, καλύτερα, γιὰ τὴν ταυτιστικὴ λογικὴ, διότι ὅ,τι εἶναι ἐν ἐγγρηγόρσει ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νά εἶναι ταυτιστικὸ. Μεγαλύτερο πρόβλημα ἀποτελεῖ αὐτὸς ὁ χωρισμὸς καί ἡ δυνατότητά του, ἢ καταγωγή τοῦ σχήματος τῆς διακριτότητας καί ἢ ἰκανότητά του νά συλλαμβάνει ἐν μέρει αὐτὸ πού εἶναι. Γιὰ ἐκείνον, πού ἔστω καί μιὰ φορά θυθίσθηκε στὸ παραστασιακὸ-φαντασιακὸ μάγμα τοῦ ἀσυνειδήτου, ἀνεξάντλητη πηγὴ ἐκπληξης γίνεται ὄχι πιά αὐτὸ τὸ μάγμα ἀλλὰ τὸ σχῆμα τῆς διακριτότητας, ἢ ἰδέα τῆς ταυτότητας, ἢ σχετικὴ ἀποτελεσματικότητα τοῦ χωρισμοῦ.

Ἡ παράσταση – εἴτε εἶναι ἀσυνειδήτη εἴτε συνειδητὴ – εἶναι πραγματικὴ μὴ ἀναλύσιμη (χωρὶς ἐντούτοις νά εἶναι καθόλου ἀπλή). Ἐδῶ κάθε ἀνάλυση σέ στοιχεῖα ἀποτελεῖ ἓνα πρόσκαιρο κατασκευάσμα, κάθε ἐπιβολὴ διαχωριστικῶν-ἐνοποιητικῶν σχημάτων μιὰ ἀδέξια προσπάθεια νά καλυφθεῖ ἓνα εἶναι ἀπροσδιόριστο ἀριθμοῦ διαστάσεων, ἀπὸ λίγα κουρέλια πού ἀποσπάσθηκαν ἀπὸ αὐτό. Ἡ παράσταση δὲν ἔχει σύνορα καί κανένας χωρισμὸς πού θά μπορούσαμε νά εἰσαγάγουμε μέσα τῆς δὲν θά εἶχε ποτέ ἐξασφαλισμένη τὴν προσφορότητά του – ἢ, μᾶλλον, θά εἶχε πάντοτε ἐξασφαλισμένη τὴν μὴ προσφορότητά του γιὰ κάποια οὐσιαστικὴ σχέση. Ὅ,τι εἶναι μέσα στὴν παράσταση, παραπέμπει σέ ὅ,τι δὲν εἶναι ἢ τὸ καλεῖ, ἀλλὰ δὲν τὸ καλεῖ ὑπὸ τὴν αἰγίδα ἑνὸς καθορισμένου καί διατυπώσιμου κανόνα, ὅπως ἓνα θεώρημα καλεῖ τὶς συνέπειές του,

ἔστω καί ἄπειρες, ἕνας ἀριθμὸς τοὺς ἀκολούθους του, μία αἰτία τὰ ἀποτελέσματά της, ἔστω καί ἀναρίθμητα. Ἡ ἄδυσσος, πού χωρίζει τὸ ἀπροσδιόριστο τῆς παράστασης ἀπὸ τὸ μαθηματικὸ ἄπειρο τοῦ πιο ὑψηλοῦ βαθμοῦ, εἶναι ἀκόμη πιο βαθιά ἀπὸ αὐτὴ πού χωρίζει τὸ μαθηματικὸ ἄπειρο ἀπὸ ἕναν κοινὸ ἀριθμὸ· εἶναι μιά ἄδυσσος ὄντος καὶ ὄχι μιά διαφορὰ πληθικότητος*. Ὅ,τι δέν εἶναι μέσα σέ μιά παράσταση, μπορεῖ παρ' ὄλα αὐτὰ νὰ βρῆσκειται μέσα της, καὶ σ' αὐτὸ δέν ὑπάρχει κανένα ὄριο, κανένα πέρασ.

Γι' αὐτὸ τὸν λόγο – θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε: μέ ἄλλα λόγια – ἡ οὐσιώδης πραγματικὴ «σχέση» ἀνάμεσα σέ παραστάσεις, αὐτὸ δηλαδή πού ἀποκαλεῖται συνειρμὸς, δέν εἶναι γιὰ τὴν ἀκρίβεια μιά σχέση· οὔτε εἶναι συσχετισμὸς ἀνάμεσα σέ ὄρους ἐξωτερικοὺς μεταξὺ τους οὔτε λογικὴ ἐκδίπλωση αὐτοῦ πού δέν θὰ εἶχε νόημα παρὰ στὴ σύνθεσή του. Ὁ λεγόμενος «ἐλεύθερος» συνειρμὸς, ὅπως προσπαθοῦν νὰ τὸν ἐπαγάγουν στὴν ψυχανάλυση – καὶ πού προφανῶς δέν εἶναι οὔτε ἐλεύθερος οὔτε μὴ ἐλεύθερος – εἶναι μερικὴ ἀποκάλυψη ὄψεων ἑνὸς συνανήκειν, γιὰ τὸ ὁποῖο δέν θὰ μπορούσαμε ποτέ νὰ ποῦμε ἂν προϋπήρχε, πρὶν διατυπωθεῖ, ἢ ἂν δημιουργήθηκε ἀπὸ αὐτὴ τὴ διατύπωση – καὶ ἄλλωστε δέν ἔχει καμιά σημασία. Ὁ συνειρμὸς εἶναι αὐτὸ τὸ σύμμα τὸ τεντωμένο ἀνάμεσα στίς κορυφές μιᾶς βυθισμένης ὀροσειρᾶς καὶ πού συχνὰ χάνεται στὰ βάραθρα τῶν ὠκεάνειων βυθῶν. Κορυφές ὅμως καὶ βάραθρα δέν βρῆσκονται σέ μιά πάγια διάταξη, τίποτα δέν ὀρίζει ἐδῶ ἕνα ἀναγκαῖο πρὶν ἢ μετὰ καὶ ποτέ δέν ξέρουμε ἂν μιά κορυφὴ δέν θὰ ἀποκαλυφθεῖ τελικὰ βάραθρο ἢ ἂν τὸ βάραθρο κορυφὴ καὶ οὔτε κἀν ἂν πρέπει ἐδῶ νὰ μιλοῦμε γιὰ ἀποκάλυψη ἢ γιὰ μεταμόρφωση. Ἄν θέλαμε νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴ μαθηματικὴ ὀρολογία, θὰ ἔπρεπε νὰ ποῦμε ὅτι ὄχι μόνο εἶναι ἀδύνατο νὰ παραστήσουμε τίς συνειρμικὲς ἀλυσίδες – ἢ ὁποιαδήποτε ἄλλη σχέση ἀνάμεσα σέ παραστάσεις – σάν θέση ἀμφιμωνοσήμαντων σχέσεων μεταξὺ διακεκριμένων καὶ ὀρισμένων ὄρων, ἀλλὰ ὅτι εἶναι καὶ ἀδύνατο αὐτὴ τὴ θέση νὰ τὴν ὀνομάσουμε «ἀντιστοιχία», μέ τὴν ἔννοια πού ἔχει αὐτὸς ὁ ὄρος στὴ θεωρία τῶν συνόλων, δηλαδή μιᾶς σχέσεως πολλῶν μέ πολλά. Διότι ὄχι μόνο αὐτὴ ἡ ἀντιστοιχία θὰ ἦταν, δυνάμει, ἀντιστοιχία ἀνάμεσα σέ κάθε οἰκογένεια στοιχείων, ἀλλὰ, κυρίως, αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἰσέρχεται σ' αὐτὴ τὴν ἀντιστοιχία, διαρκῶς ξαναορίζεται, ἀναπλάθεται, ἀναμορφώνεται, ὁ τρόπος πού εἰσέρχεται ἀλλοιώνεται, αὐτὴ δέ ἢ ἴδια ἢ ἀλλοίωση, καὶ ὄχι μόνο τὸ προῖόν της, γίνεται ὄρος αὐτοῦ πού πρέπει νὰ θεωρήσουμε.

Αὐτὸ πού μᾶς προσφέρει ἡ παράσταση, εἶναι ἡ «σαθρὴ πολλαπλότητα», γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε μιά ἔκφραση τοῦ Κάντορ, δηλ. ἕνας τύπος τοῦ εἶναι πού ὄχι μόνο εἶναι ἕνας καὶ περισσότεροι συνάμα, ἀλλὰ γιὰ τὸν ὁποῖο αὐτοὶ οἱ καθορισμοὶ δέν εἶναι οὔτε ἀποφασιστικοὶ οὔτε ἀδιάφοροι. Βέβαια, οἱ «ὄψεις» μέ τίς ὁποῖες συλλαμβάνεται ὅτι εἶναι

ως ένα και περισσότερα, δέν είναι ποτέ παρά μεταβατικές και μάλιστα κάτι λιγότερο, είναι στηρίγματα για τήν πορεία του λόγου, όπως άλλωστε όλοι οι όροι και τά σταθερά σημεία του λέγειν. Ἄλλά αὐτές οἱ « ὄψεις » μπορούν στίς ἄλλες περιπτώσεις – στό φυσικό ὑπάρχον, γιά παράδειγμα – νά καθορίζονται πρὸς τήν χρείαν ἰκανῶς, οἱ δέ σχέσεις πού κατασκευάζονται πάνω σ' αὐτά τά στηρίγματα παρουσιάζουν μιά ἀξιοσημείωτη σταθερότητα· τό ὑποχρεωτικό και τό ἀδύνατο, ἀκόμη και ἂν δέν τίς καθορίζουν ἐξαντλητικά, ἀπαντῶνται μέσα τους σχεδόν σέ κάθε σημείο. Τίποτα τό παρόμοιο στήν παράσταση· ἐδῶ τό ὑποχρεωτικό είναι τετριμμένο και κενό και τό ἀδύνατο δέν ὑπάρχει σχεδόν καθόλου.

Ἡ σχέση πού συνεχῶς ἀλλοιώνεται μέσα στήν πραγματική ἐκτύλιξη αὐτοῦ στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε, μπορεί νά προσεγγίσει μεταξύ τους ὁποιοσδήποτε « ὄρους » ἢ και νά τοὺς διατηρήσει χωριστοὺς ἐπ' ὀριστον. Σέ τρόπο ὥστε οἱ γειτονιές ἐκεῖ δέν καθορίζονται, ἢ συνεχῶς ξανακαθορίζονται, και, γιά νά χρησιμοποιήσουμε μιά τοπολογική μεταφορά, κάθε σχεδόν σημείο θρῖσκεται αὐθαίρετα κοντά και συνάμα αὐθαίρετα μακριά ἀπό σχεδόν κάθε ἄλλο σημείο.

Μιλοῦμε βέβαια γιά τήν παράσταση – πῶς θά μπορούσαμε νά μή μιλήσουμε ; – και ὅ,τι λέμε γι' αὐτή δέν είναι τελείως μάταιο. Κι αὐτό τό κάνουμε χρησιμοποιώντας κομμάτια της πού ἀκίνητοποιοῦμε και πού παίζουν τόν ρόλο ὄρων ἐπισήμανσης· κομμάτια πάνω στά ὁποῖα στερεώνουμε ὄρους τῆς γλώσσας, ἔτσι πού καταφέρνουμε νά ξέρουμε περίπου « γιά τί μιλοῦμε ». Θά χανόμασταν ὅμως, ἂν ξεχνούσαμε ὅτι αὐτοί οἱ ὄροι δέν μπορούν νά βαστάξουν ὀλόκληρο τό βάρος τῶν συνολιστικῶν και ταυτιστικῶν πράξεων κι ἀκόμη λιγότερο τό βάρος « αὐστηρῶν » ἐπιστημονικῶν κατασκευῶν. Τοὺς χρησιμοποιοῦμε ὅπως τό ἄλογο πού καλπάζει χρησιμοποιεῖ ὀρισμένα τμήματα τοῦ ἐδάφους· δέν μᾶς ἐνδιαφέρουν αὐτά ἀλλά ὁ καλπασμός. Τό ὅτι ὑπάρχουν ἔδαφος και ἴχνη εἶναι προϋπόθεση και συνέπεια τῆς διαδρομῆς· κι αὐτή τῆ διαδρομῆ θά θέλαμε νά συλλάβουμε. Ἐπὶ τά ἴχνη τῶν ὀπλῶν μπορούμε ἐνδεχόμενα ν' ἀναπαρστήσουμε τήν κατεύθυνση τοῦ ἀλόγου, ἴσως νά πάρουμε μιά ἰδέα γιά τήν ταχύτητά του και γιά τό βάρος τοῦ καβαλλάρη· δέν μπορούμε ὅμως νά μάθουμε ποιός ἦταν αὐτός, τί εἶχε στό νοῦ του και ἂν ἔτρεχε πρὸς τήν ἀγάπη του ἢ πρὸς τό θάνατό του.

Ὅμως ἡ ἐρμηνεία δέν ἀποκαθιστᾶ μιά λογική και μιά τάξη μέσα στίς ἀσυνείδητες παραστάσεις και δέν ἐπιδιώκει νά καθορίσει τό νόημά τους; Καί ἡ φροῦδική θεωρία, ἰδίως ἡ μεταψυχολογία, δέν ἀναφέρεται συνεχῶς σ' ἓνα ψυχικό μηχανισμό, δομημένο ἔτσι και ὄχι ἀλλιῶς, σέ τόπους, σέ δυνάμεις, σέ ὀντότητες πού δανεῖζεται ἀπό τήν ταυτιστική λογική τοῦ πραγματικοῦ και σέ κατασκευές της σέ ἄλλους τομεῖς;

Κατά πρώτο λόγο αναρωτιέται κανείς πώς και γιατί τό είναι του όνειρου, ή γενικότερα της άσυνείδητης παράστασης, θά μπορούσε νά καταργηθεί από τό έρμηνευμένο (ή έρμηνεύσιμο) είναι του. Θά καταργείτο τάχα τό είναι της τρέλας σάν τρέλα, εάν μπορούσε, έστω και έξ όλοκλήρου νά έρμηνευθεί; (Δέν έννοώ προφανώς μιá πραγματική κατάργηση, μέ θεραπεία της τρέλας, αλλά κατάργηση όντολογική). Καταλύονται ό τρόπος ή τό επίπεδο του είναι και τό ούτως-είναι του παραληρήματος ή της ψευδαίσθησης μέ τό αίτημα ότι τό περιεχόμενο του παραληρήματος ή της ψευδαίσθησης είναι έρμηνεύσιμο; Καταλύεται τάχα τό είναι-χρώμα του χρώματος από τίς έξισώσεις της φυσικής; Όσο τό χρώμα είναι μιá έξίσωση, άλλο τόσο τό όνειρο είναι τό νόημα του όνείρου. Υπάρχει έδώ μιá όλίσηση σχεδόν άδιόρατη (τόσο μεγάλη είναι ή δύναμη της κληρονομημένης λογικής-όντολογίας, πού διεισδύει παντού) αλλά άποφασιστική και έξίσου σοβαρή μ' εκείνη πού, από τή γέννηση της έπιστημονικής σκέψης και περίπου μέχρι τόν Φρόντ, άρνιόταν νά πάρει στά σοβαρά τό νόημα του είναι. Τό όνειρο δέν προσφερόταν σάν ένα νόημα διαρθρωμένο κατά τούς κανόνες της ταυτιστικής λογικής· γι' αυτό ακριβώς βρισκόταν έξορισμένο ανάμεσα στίς σκουριές τών ψυχικών λειτουργιών. Από τή στιγμή πού ή έρμηνεία βρίσκει σ' αυτό κάτι πού ίσοδυναμεί μέ ένα νόημα, γίνεται μιá όντολογική σκωρία, ένα άπόλυτο τίποτα, ένα *nichtiges Nichts*. Μ' αυτή τήν έννοια, μέ τήν άναγωγή του στό νόημα πού του άποδίδεται, όσο και μέ τήν έξήγηση τών λόγων γιά τό στό όποιους αυτό τό νόημα παρουσιάζεται είναι αυτή ή παράσταση, τό όνειρο έμφανίζεται σάν νά διαλύεται όλοκληρωτικά.

Και γιατί λοιπόν, στήν ψυχή, τό νόημα έν γενεί παρουσιάζεται και δέν μπορεί νά παρουσιασθεί παρά ως παράσταση; Πώς μιá όποιαδήποτε έρμηνεία ή άναγωγή του φαντασιακού σέ πραγματικό-όρθολογικό θά μπορούσε νά έξαλείψει τό γεγονός του είναι (τό *Das-sein*) του φαντασιακού και τόν ιδιαίτερό του τρόπο του είναι (*Was-sein*);

Άλλ' αυτή ή δηθ⁶ άναγωγή δέν είναι παρά ένα άσυνάρτητο πλάσμα. Η πραγματική έρμηνεία του όνείρου άποτελεί ένα ιδιόμορφο έγχείρημα, μέσα σ' ένα ιδιαίτερο πρακτικό-ποιητικό πλαίσιο, τό πλαίσιο της ανάληψης· οι άντιστοιχιές πού έγκαθιστά ανάμεσα στήν παράσταση και στό νόημα δέν ίσχύουν παρά στό πλαίσιο της άνάλυσης, δέν μπορούν ούτε νά γενικευθούν ούτε νά μεταφερθούν, δέν μπορούν καν νά έπαληθευθούν, μέ τήν κρατούσα έννοια του όρου⁶. Αυτό δέν σημαίνει ότι είναι αυθαίρετες, ότι μπορούν νά είναι ότιδήποτε, άλλ' ότι ή σημασία τους μπορεί νά αναλαμβάνεται διαρκώς – και σέ μιá άνάλυση άξια αυτού του όνόματος αναλαμβάνεται πάντοτε αυτοδικαίως· δέν υπάρχει πράγματι παρά γιά τό αναλυόμενο ύποκείμενο, ύποκείμενο αίνιγματικό κατ' έξ-

ήν, άγνωστο, ούτε ό άσθενής όπως είναι ούτε ό άσθενής όπως θά έπρεπε νά είναι σύμφωνα μέ μιá εκ τών προτέρων καθορισμένη νόμα, αλλά ό άσθενής όπως φτιάχνεται και θά φτιάξει τόν έαυτό του μέσα και γι' αυτή στήν αναλυτική διαδικασία. Και είναι άτέλειωτες αυτές οι άντιστοιχίες, όπως είναι άτέλειωτη και ή έρμηνεία, όπως θά ήταν και ή άνάληψη, άν άποτελούσε άπλώς πρόβλημα έρμηνείας. Διότι, άν τό ζήτημα, στήν άνάλυση, ήταν ούσιαστικά νά έγκατασταθούν ίσοδυναμίες νοήματος, κάθε άνάλυση θά ήταν κυριολεκτικά άτέλειωτη, μόνο ό θάνατος θά ίσχύοταν όχι νά τήν τελειώσει, αλλά νά τή διακόψει.

Ό Φρόντ έγγραφε : « Κάθε όνειρο έχει τουλάχιστον έναν τόπο όπου είναι άβυθόμετρο, σάν έναν όμφαλό άπ' όπου συνδέεται μέ τό άγνωστο ». Και έγγραφε έπίσης : « Στο έρώτημα άν κάθε όνειρο μπορεί νά έρμηνευθεί (zur Deutung gebracht werden kann), πρέπει ν' άπαντήσουμε άποφαστικά ». Γιατί; Στίς γραμμές πού ακολουθούν, ό Φρόντ, σέ μιá καταπληκτικά λογική διάταξη, άπαντά στήν πραγματικότητα σέ δυό διαφορετικά έρωτήματα και μέ τρόπο έτερογενή. Μόνο ένα διατυπώνει ρητά : Κάθε όνειρο είναι έρμηνεύσιμο ; Όχι, υπάρχουν όνειρα μή έρμηνεύσιμα· τελικά αυτό έξαρτάται από τόν « συσχετισμό δυναμείων » ανάμεσα στίς « έσωτερικές άντιστάσεις » και σ' αυτό πού τό συνειδητό μπορεί νά κινητοποιήσει για τούς σκοπούς της έρμηνείας. – Μετά άπαντάει σ' ένα έρώτημα πού δέν τό διατυπώνει ρητά : Υπάρχουν όνειρα πλήρως έρμηνεύσιμα ; Ό Φρόντ αρχίζει λέγοντας ότι, ακόμη και στά έρμηνευμένα μέ τόν καλύτερο τρόπο όνειρα, πρέπει συχνά νά αφήσουμε ένα μέρος στή σιά, και καταλήγει θεδαιώνοντας πώς τό άνολοκλήρωτο της έρμηνείας είναι μιá άναγκαιότητα καθολική και ούσιαστική. « Στά πολύ καλά έρμηνευμένα όνειρα είμαστε συχνά ύποχρεωμένοι νά αφήσουμε ένα μέρος στό σκοτάδι, γιατί παρατηρούμε κατά τή διάρκεια της έρμηνείας ότι άνασηκώνεται εκεί ένα κουβάρι σκέψων του όνείρου πού δέν θέλει νά ξεμπλεχτεί και τό όποιο καμία άλλη συμβολή δέν πρόσφερε στό περιεχόμενο του όνείρου. Κι αυτό είναι ό όμφαλός του όνείρου, τό μέρος όπου τό όνειρο στηρίζεται πάνω στό άγνωστο. Οι σκέψεις του όνείρου, στίς όποιες φθάνουμε κατά τή διάρκεια της έρμηνείας, παραμένουν μάλιστα άναγκαία και μέ τρόπο τελείως καθολικό (ή : παραμένουν πραγματι άναγκαία..., müssen ja ganz allgemein...), χωρίς κατάληξη και διαρρέουν άπ' όλες τίς μεριές μέσα στό μερδεμένο δίκτυο του κόσμου τών σκέψων μας. Από ένα μέρος πιό πυκνό αυτού του πλέγματος έγχειρεται τότε ή έπιθυμία του όνείρου, όπως τό μανιτάρι από τό μυκήλιο του »⁷. Η έπιθυμία του όνείρου, αυτό πού στήν άντίληψη του Φρόντ του πα-

⁷ Die Traumdeutung. (Η έρμηνευτική τών όνείρων), *Gesammelte Werke*, II, σ. 116, σημ. 1 και σσ. 529-530. Οι μεταφράσεις του δευτέρου χωρίου τόσο στήν *Standard Edition* (V, σ. 525), όσο και στή γαλλική μετάφραση (Έκδ. 1967, σ. 446) περιέχουν μιá φανερή παρανόηση.

⁶ Πρβλ. « Epilégomènes... », op. cit.

ρέχει τό νόημα, « ἐγείρεται ἀπό ένα μέρος πιό πικνό αὐτοῦ τοῦ πλέγμα-
τος »· ὁ « ὄμφαλός τοῦ ὄνειρου » εἶναι ένα « κομβάρι σκέψεων τοῦ
ὄνειρου πού δέν θέλει νά ξεμπλεχτεῖ ». Τό πιό πικνό, τό πιό πλούσιο, τό
πιό σημαντικό μέρος τοῦ ὄνειρου εἶναι « ἀβυθομέτρητο »· ἡ ἐξερείνηση
τοῦ κεντρικοῦ τοῦ σημείου δέν μπορεῖ νά καταλήξει πουθενά· ὄχι γιατί
δέν εἴμαστε ἀρκετά ἔξυπνοι, δέν ἀφιερώνουμε ἀρκετό χρόνο ἢ γιατί
συναντοῦμε ἀντιστάσεις πολύ ἰσχυρές, ἀλλά ἀπό τή φύση τοῦ ἴδιου τοῦ
πράγματος : καί τοῦτο πάλι οἱ σκέψεις τοῦ ὄνειρου müssen ganz allge-
mein νά παραμείνουν χωρίς κατάληξη. Müssen ganz allgemein· εἶναι
ἀδύνατο νά ἐκφρασθεῖ κανεῖς ἐντονότερα στά γερμανικά : τό müssen
ἐκφράζει τήν ἀπόλυτα ἀξεπέραστη ἀναγκαιότητα, τό ganz (τελείως) ἐν-
τείνει τό allgemein (καθολικά). « Διαρρέουν ἀπ' ὄλες τίς μεριές μέσα
στό μπερδεμένο δίκτυο τοῦ κόσμου τῶν σκέψεών μας » : Εἶναι μείγματα
μέσα σ' ένα μάγμα. Τό νόημα τοῦ ὄνειρου, ἂν ἀκολουθήσουμε πιστά τόν
Φρόνυτ, δέν μπορεῖ πλήρως νά προσδιορισθεῖ, νά καθορισθεῖ, γιατί εἶ-
ναι στήν οὐσία του, ἐγγενές, « χωρίς κατάληξη » (ohne Abschluss)·
ἀτέλειωτο, ἀκαθόριστο, ἄπειρο, ἀόριστο (δέν εἶναι ἄπειρο μέ τό
νόημα πού ὁ ὄρος ἔχει στά μαθηματικά· τό μαθηματικό ἄπειρο εἶναι
ὀρισμένο καί καθορισμένο). Τό νόημα τοῦ ὄνειρου σάν ἐπιθυμία τοῦ
ὄνειρου εἶναι συμπύκνωση τοῦ ἀσύλληπτου, ἄρθρωση αὐτοῦ πού δέν
ἐπιδέχεται ἄρθρωση. Τό νόημα τοῦ ὄνειρου, ὅπως τό παρέχει ἡ ἐρμη-
νεῖα, εἶναι αὐτό πού συμπληρώνει, πού καθορίζει καί κάνει ὥστε « σκέ-
ψεις », πού ἀπό μόνες τους δέν θά κατέληγαν πουθενά, νά καταλήξουν
κάπου. Αὐτές τίς σκέψεις ἡ ἐρμηνεῖα τίς διατυπώνει καί τίς μεταφράζει
στή γλώσσα τῶν κρίσεων καί τῶν προθέσεων· εἶναι ὅμως, καί τοῦτο
ἀδιάσπαστα, παραστάσεις/προθέσεις/αἰσθήματα. Κι αὐτή ἡ ἀδιάσπαστη
σύνδεση εἶναι ἐπίσης sui generis.

Σέ τί ὅμως συνίσταται τό νόημα πού δίνει ἡ ἐρμηνεῖα; Στίς σημαντικές
περιπτώσεις, στό νά διατυπώνει ένα μεγάλο ἀριθμό τμημάτων νοήματος
ἀντιφατικῶν γιά τῆ γρηγορούσα λογική, ἀσυμβίβαστες ἐπιθυμίες, τήν
ἀμφιθυμία τῶν αἰσθημάτων, τίς ἴδιες εἰκόνες παρμένες μέσα σέ ἄλυσώ-
σεις πού θά ἔπρεπε νά ἀποκλείονται ἢ νά καταργοῦνται ἀμοιβαῖα. Αὐτό
πού ἡ ἐρμηνεῖα ἀποκαθιστᾷ σάν νόημα, δέν εἶναι νόημα – ἢ εἶναι ἀδύ-
νατο, σύμφωνα μέ τούς κανόνες τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς. Πρέπει λοιπόν
νά δάλομαι τάξη σ' αὐτή τήν ἀφόρητη κατάσταση, κι ἔτσι τό σχήμα τοῦ
χωρισμοῦ μπαίνει σέ λειτουργία. Τό ἀσυνείδητο μεταβάλλεται τελικά σέ
μία πολλαπλότητα συνειδήσεων, πού ἀντιτίθενται οἱ μὲν στίς δέ – καί
αὐτή ἡ μεταβολή ἀρχίζει καί ὁδηγεῖται στό τέρας τῆς ἡδῆ ἀπό τόν ἴδιο
τόν Φρόνυτ· ἡ « ἀντίφαση » γίνεται σύγκρουση τῶν ψυχικῶν ἐξου-
σιῶν*, σέ κάθε μία ἀπό τίς ὁποῖες ἀποδίδονται, σάν νά ἦταν ἡ κάθε μία
τους μία διάφανη καί ξεχωριστή ὑποκειμενική συνείδηση, ἰδιαιτέρως καί
καλῶς ὀρισμένες βλέψεις, μία ἰκανότητα ἡδονῆς* -ἀπαρέσκειας* δι' ἑαυ-

τήν, μιά ἀνεξάρτητη, συνεκτική καί ἀποτελεσματική ὀρθολογική ἐνορ-
γάνωση. Μ' αὐτή τήν ἔννοια, ἡ σύγκρουση, ἡ σύμπτυξη*, ἡ ἀ-διακρισία, ἡ
ἀκαθοριστία, μέσα καί χάριη στίς ὁποῖες εἶναι τό ἀσυνείδητο καί γενικό-
τερα ἡ ψυχή, συμπεριλαμβανομένου καί τοῦ συνειδητοῦ, δέν εἶναι παρὰ
τό χάος πού προκαλεῖται ἀπό τή συνύπαρξη πολλῶν λόγων καί ἀπό τή
σύνθεσή τους, λόγους πού θά ἀρκοῦσε νά διακρίνομε, γιά νά ἀντιλη-
φθοῦμε πῶς καθέννας εἶναι πλήρως συνεπής μέ τόν ἑαυτό του, στήν ὑπῆρ-
ρεσία ἑνός διακεκριμένου ψυχικοῦ προσώπου πού ξέρει τί θέλει καί πῶς
νά τό πετύχει, καί πού θά τό πετύχαινε πάντοτε, ἂν δέν ὑπῆρχε ἡ ἀντί-
θεση τῶν ἄλλων ψυχικῶν ἐξουσιῶν. Βέβαια αὐτή ἡ περιγραφή δέν εἶναι
ένα ἀπλό πλάσμα ἢ ἔστω μιά κατασκευή· ἀντιστοιχεῖ ὄχι μόνο στίς
ἀναγκαιότητες τῆς γλώσσας καί τῆς νοητικότητας, τουλάχιστον σ' αὐτό
πού συνηθίζουμε νά καλοῦμε ἔτσι, ἀλλά καί σέ ὀρισμένες ὁψεις τοῦ
ἴδιου τοῦ πράγματος. Ἐντούτοις, μέ κανέναν τρόπο δέν τό ἐξάντλει καί
οὔτε κἀν ἀγγίζει τό οὐσιώδες· καί σέ καμιά περίπτωση δέν λύνει τό
πρόβλημα πού συζητοῦμε. Δέν τό ἔλυνε οὔτε γιά τόν Φρόνυτ τόν ἴδιο,
ἀφοῦ δέν τόν ἐμπόδισε ν' ἀνακαλύψει, γιά παράδειγμα, αὐτό πού ὀνό-
μασε σχάση τοῦ Ἐγῶ (Ichspaltung), δηλαδή τό γεγονός πῶς ἡ ἴδια ψυ-
χική ἐξουσία, τό ἀσυνείδητο Ἐγῶ, μπορεῖ νά ἐνεργεῖ ὑπακούοντας σέ
ἀσυμβίβαστες ἐπιταγές (γιά νά μή μιλήσουμε γιά τό συνειδητό Ἐγῶ, πού
δέν θά μποροῦσε νά ἐπιδιώσει οὔτε στιγμή, ἂν ἡ δεξιά του ἔπαιε νά
ἀγνοεῖ τί κάνουν οἱ ἀναρίθμητες ἀριστερές του)· δέν τόν ἐμπόδισε ἐπί-
σης νά καταστρέψει, γράφοντας τό « Οἰκονομικό πρόβλημα τοῦ μαζοχι-
μοῦ », τίς ἴδιες τίς ἔννοιες τῆς ἡδονῆς/ἀπαρέσκειας σάν ὄρους καθαροῦ
ἀντίθετους μεταξύ τους. Τό ἴδιο μποροῦμε νά ποῦμε γιά τό ἔργο τῆς
Μελανίας Κλάιν : ἡ ἀμφιθυμία τῶν αἰσθημάτων, οἱ ἀσυμβίβαστες
μεταξύ τους ιδιότητες τῶν παραστάσεων, οἱ συγκρούσεις τῶν πόθων τί-
θενται τελικά στό ἔργο τῆς σάν πρωταρχικοί καί οὐσιαστικοί χαρακτη-
ρες τῆς ψυχῆς, στήν ἀδιαίρετη ἐνότητά τῆς, παρ' ὄλες τίς προσπάθειες
νά τούς περιορίσει ἀναλύοντάς τους, γιά νά τούς ἀποδώσει σέ ἐπί μέ-
ρους ἀνεξάρτητα συστήματα.

Ἡ ἀ-λογική τοῦ ἀσυνείδητου εἶναι λοιπόν τελείως ἄλλο ἀπό μιά συμ-
παράθεση πολλῶν διαφορετικῶν ἀντιτύπων τῆς ἴδιας λογικῆς. Τό ἀσυ-
νείδητο δέν ὑπάγεται στήν ταυτιστική λογική καί στήν καθοριστικότητα.
Ἦς προϊόν καί συνεχιζόμενη ἐκδήλωση τῆς ριζικῆς φαντασίας, ὁ τρόπος
τοῦ εἶναι του εἶναι τρόπος ἑνός μάγματος.

Τό ζήτημα τῆς προέλευσης τῆς παράστασης

Ἡ οὐσία τοῦ ἔργου τοῦ Φρόνυτ συνίσταται ἴσως στήν ἀνακάλυψη τοῦ
φαντασιακοῦ στοιχείου τῆς ψυχῆς – στό ὅτι ἀποκαλύπτει τίς βαθύτερες

διαστάσεις αυτού που εδώ καλῶ ριζική φαντασία. Ἄλλά μπορούμε ἐξίσου νά ποῦμε πῶς ἓνα μεγάλο μέρος ἀπό τό ἔργο του ἀποβλέπει, ἢ ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα, στόν περιορισμό, στή συγκάλυψη καί στήν ἀπόκρυψη αὐτοῦ τοῦ ρόλου, γιά ἄλλη μιά φορά. Μέσα στή θετικιστική ἀτμόσφαιρα πού τόν περιέβαλλε καί πού τόν ἐπηρέασε βαθιά καί γιά πάντα – καί πίσω ἀπό τήν ὁποία βρίσκεται προφανῶς ἡ παραδοσιακή μεταφυσική, τό εἶναι ὡς καθορισμένο, οἱ αἰτίες πού γίνονται δυνάμεις, οἱ σκοποὶ πού γίνονται « ἀρχές » – ὁ Φρόντ ἀρχισε νά ἀναζητεῖ τούς « ἀντικειμενικά πραγματικούς » παράγοντες πού θά ἐξηγοῦσαν τήν ἱστορία τῆς ψυχῆς, τήν ὀργάνωσή της καί τελικά τό εἶναι της. Γνωρίζουμε τήν ἀρχική του πίστη στή θετική πραγματικότητα τοῦ γεγονότος πού ἀντιστοιχεῖ στήν τραυματική ἀνάμνηση τῶν νευρωτικῶν· τήν ἀνατροπή στήν ὁποία ὀδηγήθηκε, μήν μπορώντας νά πιστεύσει ὅτι ὁ τεράστιος ἀριθμός σκηνῶν ἀποπλάνησης ἑνός παιδιοῦ ἀπό ἓνα ἐνήλικο πού ἀναφέρονται ἀπό τούς ἀσθενεῖς εἶναι ἀληθινός· τήν ἀναζήτηση τῆς πρωταρχικῆς σκηνῆς σάν πραγματικῆς σκηνῆς – πού τελικά τήν ἐγκαταλείπει ἄλλά μέ προφανή λύπη καί ἀντίσταση – κατά τή διάρκεια τῆς ἀνάλυσης τοῦ Ἄνθρώπου μέ τούς λύκους· καί τέλος, ὅταν ἡ ὄντογένεση ἀρνεῖται νά προσφέρει ἓνα πραγματικό ὑλικό ὡς βάση, ἂν ὄχι αἰτία, ἀναγκαῖα καί ἐπαρκή, τοῦ φαντάσματος, τή μεταφορά (πόσο παράδοξη καί ἐγγενῶς ἀντιφατική!) στή φυλογένεση, τῆς θεωρητικῆς ἐλπίδας μιᾶς « θετικῆς » ἐπαλήθευσης τῶν θέσεών του γιά τήν ψυχή.

Ὁ οὐσιαστικός ρόλος τῆς φαντασίας, χωρίς αὐτή νά ἀναγνωρίζεται ἢ καί νά ὀνομάζεται, ἐμφανίζεται τελικά στόν Φρόντ μέσω τῆς κεντρικῆς σημασίας πού ἔχει τό φάντασμα στήν ψυχή καί τῆς σχετικῆς ἀνεξαρτησίας καί αὐτονομίας τῆς φαντασμάτευσης*. Ἡ φαντασμάτευση ἀνακαλύπτεται σάν μιά ἀνεξάλειπτη συνιστώσα τῆς βαθύτερης ψυχικῆς ζωῆς. Πῶς ὅμως νά ἐξηγήσουμε τή σχέση της πρός τίς ἄλλες συνιστώσες αὐτῆς τῆς ζωῆς, τήν προέλευση τοῦ περιεχομένου της, τήν πηγὴ τῆς δυνάμεις της;

Ἡ ἐνόρμηση* (Trieb) δέν μπορεί νά ἐκδηλωθεῖ στήν ψυχή παρά μέσω μιᾶς παράστασης· ἡ ψυχή ὑποβάλλει στήν ἐνόρμηση τήν ὑποχρέωση τῆς παραστασιακῆς ἐκπροσώπησης* (Vorstellungsrepräsentanz des Triebes)· καί ἀσφαλῶς, καί τῆς « αἰσθηματικῆς ἐκπροσώπησης », ἀλλ' αὐτό εἶναι ἓνα ἄλλο πρόβλημα. Ποιά ὅμως εἶναι ἡ προέλευση αὐτῆς τῆς παράστασης, ποῖο μπορεί νά εἶναι τό περιεχόμενό της καί, κυρίως, γιατί εἶναι αὐτό τό περιεχόμενο;

Μιά σειρά ἀπό παράδοξα ἀναφύονται, μόλις θίξουμε αὐτά τά ζητήματα.

Ἡ παράσταση δέν μπορεί νά διαμορφωθεῖ παρά μέσα στήν ψυχή καί ἀπό τήν ψυχή· αὐτός ὁ ἰσχυρισμός ἀποτελεῖ ἄλλωστε πλεονασμό, γιατί ἡ ψυχή εἶναι αὐτό ἀκριβῶς, ἀνάδυση παραστάσεων πού συνοδεύονται

ἀπό ἓνα αἶσθημα καί πού ἐντάσσονται σέ μιά προθεσιακή διαδικασία. Αὐτή ἡ παράσταση, διαβεβαιώνει σιωπηρά ὁ Φρόντ, δέν μπορεί νά διαμορφωθεῖ παρά ἔπειτα ἀπό ὀδηγίες τῆς ἐνόρμησης – ἡ ὁποία ἐντούτοις, στήν ἀρχή, δέν διαθέτει ἐκπρόσωπο (ἐντολοδόχο) στήν ψυχή, καί πρέπει λοιπόν νά καταδικασθεῖ στή σιωπή. Μιά πρώτη γέφυρα πρέπει ἀξιωματικά νά τεθεῖ ἀνάμεσα στήν « ψυχή » καί στό « σῶμα »· ἓνας πρῶτος παραστασιακός πυρήνας πρέπει νά βρίσκεται συγκροτημένος, σύμφωνος, ἢ καλύτερα σχετικός μέ τίς ἀπαιτήσεις τῆς ἐνόρμησης ὡς μέσευση ἀνάμεσα στήν ψυχή καί τό σῶμα, πρῖν ἀπό τήν ἐγκαθίδρυση μιᾶς ὁποιασδήποτε κανονικῆς διαδικασίας μέσευσης. Μποροῦμε βέβαια νά ποῦμε ὅτι ἡ πρώτη ἐκπροσώπηση τῆς ἐνόρμησης μέσα στήν ψυχή εἶναι τό αἶσθημα, ἰδίως τό αἶσθημα τῆς ἀπαρέσκειας. Δέν μπορούμε ὅμως τίποτα νά συναγάγουμε ἀπό ἓνα αἶσθημα, ἀπαρέσκειας ἢ ἡδονῆς, πού νά μπορεῖ νά ἐξηγήσει τή μορφή ἢ τό περιεχόμενο μιᾶς παράστασης· τό πολύ, θά μπορούσε τό αἶσθημα νά ἐπαγάγει τήν « τελικότητα » ἢ τήν « κατεύθυνση » τῆς παραστασιακῆς διαδικασίας. Πρέπει λοιπόν νά θέσουμε κατ' ἀνάγκη (ἔστω καί ἂν αὐτό γίνεται ὑπόρρητα) τό αἶτημα ὅτι ἡ ψυχή εἶναι ἰκανότητα ἀνάδυσης μιᾶς « πρώτης » παράστασης, μιᾶς ἐνεικόνισης (Bildung καί Einbildung, μόρφωση καί ἐνδομόρφωση). Τοῦτο φαίνεται ἴσως αὐτονόητο. Αὐτή ὅμως ἡ ἐνεικόνιση πρέπει συγχρόνως νά εἶναι σχετική τῆς ἐνόρμησης, σέ μιά στιγμή ὅπου τίποτα δέν ἐξασφαλίζει αὐτή τή σχέση. Ἐδῶ βρίσκεται ἴσως τό σημεῖο συμπύκνωσης καί συσσώρευσης ὅλων τῶν μυστηρίων τοῦ « συνδέσμου ψυχῆς καί σώματος ».

Ἀπό πού ἡ ψυχή παίρνει τά στοιχεῖα – τά ὑλικά καί τήν ὀργάνωση – αὐτῆς τῆς παράστασης; Τά παράδοξα πού συναντοῦμε ἐδῶ, καί πού δέν χαρακτηρίζουν μόνο τόν φροϋδισμό, ἔχουν μιά ἀξιοσέβαστη φιλοσοφική ἱστορία. Ἄν ἡ ψυχή κάνει τά πάντα νά πηγάζουν ἀπό αὐτή τήν ἴδια, ἂν εἶναι καθαρὴ καί ὀλική παραγωγή τῶν παραστάσεων της ὡς πρός τή μορφή (ὀργάνωση) καί τό περιεχόμενό τους, μπορούμε νά διερωτηθοῦμε πῶς καί γιατί θά συναντοῦσε ποτέ κάτι ἄλλο ἀπό τόν ἑαυτό της καί τά προϊόντα της. Καί ἂν ποῦμε ὅτι δανεῖζεται τά στοιχεῖα τῆς παράστασης ἀπό τό « πραγματικό », ἰσχυριζόμαστε κάτι πού δέν ἔχει νόημα (πῶς νά δανεισθοῦμε ἀπό κάποιον κάτι πού δέν κατέχει; Τό πραγματικό δέν μπορεί νά εἶναι πραγματικό καί συνάμα πραγματικὴ παράσταση τοῦ πραγματικοῦ μέσα στό πραγματικό) καί ἀπαλείφουμε αὐτό πού εἶναι μιά σταθερὴ κατεύθυνση τῆς φροϋδικῆς σκέψης. Μέ ἄλλα λόγια : αὐτό μέσω τοῦ ὁποίου τό « πραγματικό » ἀγγέλλεται στήν ψυχή, ἢ « ἐντύπωση » (Eindruck, γιά νά χρησιμοποιήσουμε τόν καντιανό ὄρο), δέν γίνεται στοιχεῖο μιᾶς παράστασης παρά σέ συνάρτηση μιᾶς ψυχικῆς διεργασίας, ἡ ὁποία μπορεί νά παραγάγει, σύμφωνα μέ τά ὑποκείμενα καί τίς στιγμές, τά πιό διαφορετικά καί τά πιό ἀπροσδόκητα ἀποτελέσματα.

Ἡ ἀπόπειρα νά λυθεῖ ἡ ἀντινομία μέ τή μέθοδο τῶν διαβαθμίσεων δέν εἶναι ἐδῶ, ὅπως καί πούθενά, παρά μιᾶ ἀπατηλή φυγή. Σύμφωνα μέ αὐτή τήν ἀντίληψη, οἱ ἐντυπώσεις ὑφίστανται μιᾶ ἐπεξεργασία πού γίνεται σέ κάθε στάδιο πιά « πλούσια » καί πιά « προχωρημένη », σέ συνάρτηση μέ τήν ὁλότητα τῆς προηγούμενης « πείρας ». Ἦδη ὁμοίως, σέ « πρῶτο στάδιο » συγκρότησης αὐτῆς τῆς πείρας προϋποθέτει τήν ἐκτενότητα τῆς ψυχῆς νά ὀργανώνει σέ πείρα, ὅσο ὑποτυπώδης καί ἂν εἴη αὐτή, ὅ,τι χωρίς αὐτή τήν ὀργάνωση θά παρέμενε ἕνα χάος ἐνδογενῶς καί ἐξωγενῶν ἐντυπώσεων. Δέν ὑπάρχει καμία ἀμφιβολία πῶς αὐτή ἡ ἰκανότητα ὀργάνωσης ὑφίσταται μιᾶ τεράστια ἀνάπτυξη μέσα στήν ἱστορία τοῦ ὑποκειμένου καί διαμέσου αὐτῆς τῆς ἱστορίας· πῶς ὁμοίως γινόταν αὐτό, ἂν αὐτή ἡ ἰκανότητα δέν ἦταν, σέ ἕνα ἐλάχιστο ἀλλά ἀποφασιστικό βαθμό, παρούσα ἐξ ἀρχῆς; Τό ἴδιο τό αἴτημα τῆς διαβαθμίσεως ἀποψῆς, δηλαδή πῶς αὐτή ἡ ἰκανότητα ἐκλεπτύνεται σέ συνάρτηση μέ τά « προϊόντα » τῆς καί μέ τήν ἀνάδρομη δράση αὐτῶν τῶν « προϊόντων », προϋποθέτει ἕναν πρῶτο παραγωγό ἑνός πρώτου προϊόντος.

Δέν ὑπάρχει καμία δυνατότητα νά καταλάβουμε τήν προβληματική τῆς παράστασης, ἂν ἀναζητοῦμε τήν προέλευσή της ἔξω ἀπό τήν ἴδια τήν ψυχή εἶναι βέβαια « προσληπτικότητα* τῶν ἐντυπώσεων », ἰκανότητα νά πάσχει ἀπό κάτι· ἀλλά εἶναι ἐπίσης (καί κυρίως – διαφορετικά ἀπό τήν προσληπτικότητα τῶν ἐντυπώσεων δέν θά προσέφερε τίποτα) ἀνάπτυξη τῆς παράστασης ὡς τρόπος τοῦ εἶναι ἀπερίσταλτος καί μοναδικός ὡς ὀργάνωση ἑνός πράγματος μέσα καί χάρη στήν εἰκόνιση ἢ εἰκονοποίηση του. Ἡ ψυχή εἶναι κάτι πού μορφώνει, πού δέν ὑπάρχει παρά μέσῳ καί χάρη σ' αὐτό πού μορφώνει καί ὅπως τό μορφώνει· εἶναι Bilden καί Einbildung – μόρφωση καί φαντασία –, εἶναι ριζική φαντασία πού προκαλεῖ τήν ἀνάδυση μιᾶς « πρώτης » παράστασης ἀπό ἕνα τίποτα παράστασης, δηλαδή ἀπό τό τίποτα.

Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει ψυχική ζωή, ἂν ἡ ψυχή δέν εἶναι πρωταρχική ἰκανότητα πού προκαλεῖ τήν ἀνάδυση παραστάσεων, καί « ἀρχική μιᾶς « πρώτης » παράστασης. Αὐτή ἡ « πρώτη » παράσταση πρέπει σέ κάποιο τρόπο νά περιέχει μέσα της τήν δυνατότητα ὀργάνωσης καί παράστασης – ὡς μόρφωμα πού μορφώνει, ὡς εἰκόνα πού θά γίνει σπέρμα τῶν σχημάτων τῆς εἰκόνισης. Πρέπει συνεπῶς νά περιέχει, ἔστω μέ τήν πιά ἐμβρυώδη μορφή πού μποροῦμε νά φαντασθοῦμε, τά ὀργανικά ἐκεῖνα στοιχεία τοῦ ψυχικοῦ κόσμου πού θά ἀναπτυχθεῖ στή συνέχεια, βέβαια μέ προσθήκες ἀποφασιστικές πού θά προέρχονται ἀπό ἄλλο, ἀλλά πού ἀναγκαστικά θά γίνονται ἀποδεκτές, καί θά ὑφίστανται διεργασίες, σύμφωνα μέ τίς ἀπαιτήσεις τῆς πρωταρχικῆς παράστασης.

Αὐτή ἡ ἀναγκαιότητα, πού εἶναι συμφυῆς τῆς προϋδικῆς προβληματικῆς, δέν βρίσκεται μέσα της ρητά ἐκφρασμένη. Βρίσκεται μάλιστα ἀκρυβῆς, γιατί ἀκριδῶς ὑπάρχουν τά βαθιά ἐκεῖνα κίνητρα πού ἡμῶς

ἐν τόν Φρόντ νά θεματοποιήσει τό ἴδιο τό ζήτημα τῆς φαντασίας, ἂν καί περιέχεται στίς ἐγγενεῖς δυνατότητες τῆς σκέψης του, συγκαλύπτεται τελικά, καί στόν Φρόντ ἀλλά περισσότερο στούς ἐπιγόνους του, σέ μιᾶ δευτερογενῆ προβληματική, τήν προβληματική τοῦ φαντάσματος καί τῶν παράγωγων φαντασιακῶν σχηματισμῶν.

Ἐκεῖ πού βλέπουμε, μέ τήν παρατήρηση καί τήν κλινική πρακτική, τή φαντασία ἐν δράσει, εἶναι προφανῶς στό φάντασμα καί τούς παρόμοιους σχηματισμούς. Καί, ἂν περιορισθοῦμε στήν ἀνάλυση καί στήν ἐρμηνεία τῶν φαντασμάτων πού παρέχει τό κλινικό ὕλικό, θά ἔχουμε πάντοτε νά κάνουμε, ἐξ ὀρισμοῦ, μέ παράγωγα προϊόντα, τῶν ὁποίων ἡ σύσταση κινητοποιεῖ ὅλη τήν κλίμακα τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν. Εἶναι ἄρα πιθανό νά δοῦμε τή φαντασματέυση (καί τή φαντασία) ἀπλῶς σάν δευτεγενέστερους τρόπους λειτουργίας, τῶν ὁποίων ὁ λόγος ὑπάρξεως, ἢ ἀνάπτυξη καί τό περιεχόμενο δέν θά μπορούσαν νά κατανοηθοῦν χωρίς τήν ἐπίκληση ἄλλων λειτουργιῶν καί παραγόντων. Ἔτσι ὁ Φρόντ θά πῶναι πῶς τό φαντασμεῦν (phantasieren) περιορίζεται σέ ὅ,τι συμβαίνει « μετά τήν ἐγκαθίδρυση τῆς ἀρχῆς τῆς πραγματικότητας » καί πῶς ἔτσι ὑπάρχει « ἀπλή ψευδαισθησιακή τοποθέτηση τοῦ νοουμένου (ποθομένου) » – δηλαδή τοῦ παριστανομένου : « Μέ τήν ἐγκαθίδρυση τῆς ἀρχῆς τῆς πραγματικότητας, ἕνα εἶδος διανοητικῆς δραστηριότητος χωροποιήθηκε, παρέμεινε ἐλεύθερο ἀπό τόν ἔλεγχο τῆς πραγματικότητας καί ἐπιτάχθηκε μόνο στήν ἀρχή τῆς ἡδονῆς. Αὐτό εἶναι ἀκριδῶς τό φαντασμεῦν, πού ἀρχίζει ἤδη μέ τά παιδικά παιχνίδια καί τό ὅποιο, συνεχιζόμενο ἀργότερα ὡς ἡμερινή ὄνειροπόληση, παραιτεῖται ἀπό τήν ἐρεῖση καί ἀντικείμενα πραγματικά ». Πρίν ἀπό αὐτή τή φάση, ὅταν δηλαδή ἡ παράσταση τῆς ψυχικῆς ἡρεμίας διαταρασσόταν ἀπό τίς ἀπαιτήσεις τῶν ἐξωγενῶν ἀναγκῶν, « τό νοούμενο (ποθούμενο) ἐτίθετο ἀπλῶς μέ ψευδαισθησιακό τρόπο, ὅπως καί σήμερα συμβαίνει κάθε νύχτα μέ τίς σκέψεις τῶν ὄνειρων μας ». « Νοούμενο », σημαίνει ἐδῶ, ὅπως τόσο συχνά ὁ Φρόντ, παριστάμενο⁸. Τό γλίστρομα δέν εἶναι δυνατό, παρά ἔάν ἂν ἀναρωτηθοῦμε βαθύτερα γιά τή σημασία αὐτοῦ τοῦ « ψευδαισθησιακοῦ τρόπου » καί γιά τήν ἰσοδυναμία του μέ τό ὄνειρο. Ἐξηγεῖται ἔτσι, ἂν δέν δικαιολογεῖται κιόλας, μέ τή φαινομενική καί παράδοξη ἀπογοήτριά στο πραγματικό πού συνεπάγεται ὁ ὄρος ψευδαίσθησης. Πράγματι, τόσο γενικά, ὅσο καί στίς περιπτώσεις πού ἔχει ὑπόψη του ἐδῶ ὁ Φρόντ, ἡ ψευδαίσθηση δανείζεται τά στοιχεία της ἀπό τό « πραγμα-

⁸ Formulierungsmen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens » (Διατυπώσεις σχετικά μέ τίς δύο ἀρχές τοῦ ψυχικοῦ γίγνεσθαι), 1911, G. W. VIII, σ. 234. Ἡ παραγωγή τῆς « σκέψης » ἀπό τήν παράσταση διατυπώνεται καθαρά, ὁμοίως, σ. 233.

τικό» και ή κατ' ἐξοχήν « πρώτη » ψευδαισθήση για τόν Φρόντ είναι εκείνη πού σκεπάζει τήν ἀπουσία τοῦ μητρικοῦ στήθους, θέτοντας τήν εικόνα του ὡς « πραγματική ». Πάνω σ' αὐτό τό μοντέλο προσπάθησαν πάντα, στή συνέχεια, νά σκεφθοῦν τό θέμα τοῦ φαντάσματος, ἡ « πρωταρχικό » καί ἄν τό ἀπεκάλεσαν, ὅπως καί τό θέμα τῆς φαντασίας – δηλαδή στό μοντέλο τοῦ προϊόντος τῆς φαντασίας πού ἐρχεται, ἡ τήν πίεση τῆς ἐνόρμησης (ἢ καί τῆς ἀνάγκης, ὅπως τό λέει ὁ Φρόντ) σκεπτόμενο στό ὁποῖο παραλέμψαμε πιό πάνω) νά καλύψει μιά « ἔλλειψη » μέ τήν ἀναπαραγωγή τῆς παράστασης (τεθειμένης ὡς ἴδιας μέ τήν ἀντίληψη) μιᾶς σκηνης ἰκανοποίησης πού ἔχει ἕνα προηγούμενο σέ « πραγματική » ἀντίληψη. Θά μπορούσαν ὡστόσο νά ἀναρωτηθοῦν εἰναι καί ἀπό τί εἶναι φτιαγμένη ἡ « κατάσταση τῆς ψυχικῆς ἡρεμίας » στήν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Φρόντ, καί ποιᾶ εἶναι ἡ παράσταση πού τή συνοδεύει. Διότι, ἄν πρόκειται για μιά ψυχική κατάσταση, αὐτή ὑπόκειται ἀναγκαστικά καί ὡς παράσταση· ἡ ρῆξη αὐτῆς τῆς κατάστασης, ἡ συντελεῖται ἀπό τήν « ἐνδογενή ἀνάγκη », εἶναι ἀμφισβήτηση αὐτῆς τῆς παράστασης, στή δέ ἀποκατάστασή της, μέ τή βοήθεια μιᾶς παραστασιακῆς δραστηριότητος (ψευδαισθησιακῆς ἢ μή), ἡ βλάβη τῆς ψυχῆς ἀφήσει νά διαφανεῖ τό statu quo ante στό ὁποῖο θέλει νά ἐπανέλθει.

Ἡ ἐξερεύνηση αὐτοῦ τοῦ πρωταρχικοῦ ἐπιπέδου, πού ὑπερβαίνει τήν συνήθειες δυσκολίες, δέν ἔχει ἐπιχειρηθεῖ· παρακάμφθηκε μᾶλλον, μέ διάφορων τύπων ἀναφορᾶς στό « πραγματικό ». Ἔτσι, ἀκόμη καί ἡ Μελανία Κλάιν, πού ἐντούτοις ἀπέδωσε μιά ἀποφασιστική σημασία στή φαντασματικούς σχηματισμούς, ὅταν χαρακτηρίζει τά « καλά » καί τά « κακά » ἀντικείμενα σάν « ... ἰμάγκο, πού εἶναι μιά παραμορφωμένη φαντασματική εἰκόνα τῶν πραγματικῶν αντικειμένων πάνω στά ὁποῖα βασίζονται (καί πού) ἐγκαθίστανται ἔτσι ὄχι μόνο στόν ἐξωτερικό κόσμο, ἀλλά ἐπίσης, μέ τή διαδικασία τῆς ἐνσωμάτωσης, στό ἐσωτερικό τοῦ Ἐγώ »⁹, καθιστᾶ τελικά τά φαντάσματα, ὅπως τό παρατηροῦν οἱ J. Laplanche καί J. B. Pontalis¹⁰, ψευδεῖς ἀντιλήψεις – πράγμα πού ἀφήνει τελείως ἀνοιχτό ὄχι μόνο τό ζήτημα τῆς « ἀρχῆς τοῦ ψεύδους », ἀλλά κυρίως τῆς ἀρχῆς τοῦ συστηματικοῦ του χαρακτήρα καί, ἀκόμη περισσότερο, τῆς ὁργανώτριας λειτουργίας του. Ἔτσι, ὁ ἐπιδιωκόμενος « ρεαλισμός » καταλήγει στήν ἐξῆς ἀντινομία: ἡ ψυχή τίθεται ὡς ἰκανότητα νά παραμορφώνει φαντασματικά καί συστηματικά αὐτό πού τῆς προ-

⁹ « A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states » (Συμβολή στήν ψυχογένεση μανιακο-καταθλιπτικῶν καταστάσεων), ἐν *Contribution to Psycho-analysis*, 1950, σ. 282.

¹⁰ Jean Laplanche καί J. B. Pontalis, « Fantasma originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme », (Πρωταρχικό φάντασμα, φαντάσματα τῶν ἀρχῶν καταγωγή τοῦ φαντάσματος), *Les Temps Modernes*, τεύχ. 215 (Ἄπρ. 1964), σ. 1834.

ἔχει ἡ ἀντίληψη τοῦ πραγματικοῦ – συνεπῶς νά παράγει ἀπό τό τίποτα κάτι πού ἔχει γι' αὐτή ἕνα νόημα (τό ὅτι βρῖσκει ἕνα ἐρέθισμα στήν ἀπουσία ἢ τήν ἀπουσία αὐτοῦ τοῦ « κάτι » εἶναι ἀδιάφορο ἀπό αὐτή τήν ἀντίληψη). Ἐπίσης, στό ἴδιο ζήτημα, ἡ Susan Isaacs¹¹, θέτοντας τό αἷτημα τῆς ὁργάνωσης τῆς ἐνόρμησης πού « προηγείται τοῦ φαντάσματος », ἀντιτίθεται νά παραγνωρίζει ὅ,τι ὁ Φρόντ εἶχε καθαρά διατυπώσει στήν περίπτωση τῆς « παραστασιακῆς ἐκπροσώπησης ».

Οἱ δυσκολίες πού συναντοῦν οἱ I. Laplanche καί J. B. Pontalis¹² στήν προσπάθειά τους νά ἀναχθοῦν ὡς τό πρωταρχικό φάντασμα ὀφείλονται ἰδίως. Ἐπιτυχάνουν μιά σειρά ἀπό σημαντικά ἀποτελέσματα: τήν ἀναγνώριση τοῦ ὁργανωτικοῦ (« δομικοῦ ») στήν ὁρολογία τους) χαρακτήρα τοῦ φαντάσματος, τήν ξεκάθαρη διάκριση τοῦ πρωταρχικοῦ ἀπό ἄλλα φαντάσματα, τή σύνδεση τοῦ φαντάσματος μέ τήν « ἐποχή τοῦ ἠμιπροσωπικοῦ »· δέν κατορθώνουν ὅμως νά διακρίνουν μέ ἀκρίβεια αὐτό πού μπορούμε νά ὀνομάσουμε σύνολο τῶν « συγκροτημένων » φαντασμάτων ἀπό τό « συγκροτοῦν » φάντασμα/φαντασματέυση. Για νά ἀναχθοῦν αὐτό, θά ἔπρεπε νά διαχωρίσουν ριζικά τίς διατυπώσεις (ἄλλωστε καί περισσότερες) τοῦ Φρόντ, πού ἀναφέρονται στή δευτερογενή φαντασματική δραστηριότητα (ἀσυνείδητη ἢ καί συνειδητή· ὅπως οἱ Laplanche καί Pontalis τό παρατηροῦν πολύ σωστά, ἡ ἡμερινή ὀνειροποίηση διατηρεῖ μιά στενή συγγένεια μέ τό καθ' ἑαυτό φάντασμα), ἀπό τίς ἄλλες πού ἀναφέρονται στίς ἔσχατες προϋποθέσεις τῆς ψυχικῆς δραστηριότητος καί στόν πρωταρχικό της τρόπο τοῦ εἶναι. Εἶναι ἐπί παραπονοίᾳ φανερό ὅτι, ὅταν ὁ Φρόντ μιλοῦσε¹³ γιά « φάντασμα πού ἀναφέρεται ἀπό ἕνα ἀσυνείδητο συνδυασμό πραγμάτων πού ἔχουν βίωμα καί ἀκουστεῖ », εἶχε κατά νοῦ μεταγενέστερους σχηματισμούς. Ἄν αὐτό λιγότερο ἐμφανές, τοῦτο δέν εἶναι λιγότερο βέβαιο στήν περίπτωση τοῦ πού ὀνομάζει « πρωταρχικά φαντάσματα (Ur-phantasien)¹⁴, ὁποῖα καί ἄν εἶναι τά ἴχνη ἀρχαϊσμοῦ πού φαίνονται σ' αὐτά τά φαντάσματα – ἢ στό φάντασμα « δέρνουν ἕνα παιδί » –, ὁ δευτερογενῆς καί μεταγενόμενος χαρακτήρας τῶν σεναρίων, πού δανείζονται τά παραστα-

¹¹ Susan Isaacs, « Nature et fonction du phantasme » (Φύση καί λειτουργία τοῦ φαντάσματος), *La Psychanalyse*, τεύχ. 5, 1959, σ. 125 ἐπ.

¹² Στό ἄρθρο πού ἀναφέραμε πιό πάνω.

¹³ Draft M. Ἀνάλογες διατυπώσεις βρῖσκονται στό *Draft L*.

¹⁴ Καλῶ αὐτούς τοὺς φαντασματικούς σχηματισμούς, [πού ἀναφέρονται] στήν ἀναγνώριση τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων τῶν γονέων, στήν ἀποπλάνηση, στήν ἐκπαίδευση, ὅπως καί ἄλλους, πρωταρχικά φαντάσματα, θά ἐξετάσω δέ ἄλλοῦ διεξοδικά τήν καταγωγή, ὅπως καί τή σχέση τους μέ τό ἀτομικό βίωμα, « Mitteilungs über der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia » (Ἀνακοίνωση μιᾶς περίπτωσης παράνοιας πού ἀντιτίθεται στήν ψυχαναλυτική θεωρία), 1915, G. W., X, σ. 242.

σιακά τους στοιχεία από μία πολύ προχωρημένη και διαφοροποιημένη πείρα, είναι πρόδηλος. Πώς μπορούμε να χαρακτηρίσουμε αυτή τη νοθεσία σαν μία δομή υποδοχής για ό,τι θα συμβεί στον ψυχισμό του υποκειμένου, όταν αυτή προϋποθέτει μία τεράστια σειρά από επεξεργασμένα ψυχικά γεγονότα; Πώς μπορούμε να δούμε μέσα της την πηγή της σημαντικότητας*, όταν περικλείει, σίς συνθήκες της δυνατότητας να προωθημένη άρθρωση «πραγματικών» στοιχείων ως σημειώνεται. Τό *Ich* του αρχαϊσμού στο φάντασμα «δέρνουν ένα παιδί» είναι ένας νος ο αποφασιστικός χαρακτήρας, πού οι Laplanche και Pontalis σπάνια είναι ικανοί να ξεκαθαρίσουν, αλλά χωρίς να τον θεματοποιήσουν και να τον εκμεταλλευθούν αρκετά. Είναι η αδυνατότητα να καθηλώσουμε το υποκείμενο σε μία από τις θέσεις του φαντάσματος. Και αυτό, όχι γιατί ανάλογα με τις στιγμές και τις περιστάσεις, ή «θέση» του υποκειμένου μπορεί να ταυτισθεί με τον έναν ή τον άλλο όρο (συμπεριλαμβανομένου και ενός μη ουσιαστικού) του σεναρίου ή, όριακά, να βρεθεί «μέσα στα ίδια της σύνταξη της αλληλουχίας για την όποια συζητούμε»¹⁵, αλλά γιατί η ασυνείδητη βλέψη είναι η όλικη κατάσταση πού σκηνοθετείται από τό φάντασμα υπό τον θεμελιώδη τρόπο της *α-διακρισίας* υποκειμένου και μη υποκειμένου. Τό ίδιο είναι, αν πούμε ότι κάθε φάντασμα, το οποίο περικλείει μία πολλαπλότητα «διακεκριμένων» παραστασιακών στοιχείων, είναι εξ' όρισμού δευτερογενές· ή παρουσία τέτοιου είδους στοιχείων πού εμφανίζονται υπό τον τρόπο της «διάκρισης» αποτελεί άμαχητο τεκμήριο μίας επεξεργασίας, φέρει όμως τό *Ich* της πρωταρχικής κατάστασης της ψυχής, καθόσον αυτή επιδιώκει να συμπέσει με μέ την όλικη σκηνή, διότι ακριβώς ή πρωταρχική της κατάσταση «πρώτη» παράσταση, είναι «ολική σκηνή».

Επίσης, δέν μπορούμε να θεωρήσουμε ως πραγματικά πρωταρχικά φαντάσματα τις *Ur-phantasien* του Φρόντ¹⁶ – έκτομη, αποπλάνητη πρωτογενή σκηνή – , οι όποιες προϋποθέτουν μία προωθημένη άρθρωση και οργάνωση του «περιεχομένου», των «προσώπων», των «προσώπων» αυτών των «προσώπων» – αν και εδώ ακόμη τό αρχαϊκό *Ich* παραμένει όρατό στή δυνατότητα της αντιμετάθεσης, ή όποια εκφράζεται στή πρόθεση, τή βλέψη της ψυχής.

Ο ρόλος αυτού του αρχαϊκού *Ich* είναι θεμελιώδης· πράγματι, η δυνατότητα αυτή της αντιμετάθεσης είναι εκείνη πού εξασφαλίζει σιγή χρόνως τό ούτως-είναι της οργάνωσης του φαντάσματος και κυρίως

¹⁵ Αύτ., σελ. 1862 και 1868. Ο όρος «σύνταξη» είναι προφανώς εδώ ένα αποτέλεσμα της στρουκτουραλιστικής-γλωσσολογικής γοητείας. Δέν πρόκειται για μία απομονώσιμη «σύνταξη», αλλά για τή συνολική διευθέτηση της σκηνής, όπου ή οργάνωση και αυτό πού είναι οργανωμένο είναι άξεχωριστά.

¹⁶ Στή φράση της σημ. 14, ο Φρόντ όμιλει για παρατήρηση της «πρωταρχικής σκηνής».

σημαντικότητά του για τό υποκείμενο. Τό φάντασμα μπορεί να δανειστεί από τήν «πείρα» ό,τι θέλουμε, εκτός, για μία ακόμη φορά, αυτό πού ή πείρα δέν μπορεί, αφού δέν τό έχει, να του τό δανείσει και πού πού αυτή ή οργάνωση, ή γεμάτη από σημαντικότητα ή πρωτογενές φάντασμα για τό υποκείμενο – νόημα πού δέν βρίσκεται μέσα στή «φύση» των οργανωμένων στοιχείων αλλά στον τρόπο οργάνωσης, καθόσον αυτό, με τή δυνατότητα αντιμετάθεσης, παροντοποιεί και εικονίζει, μέσα στή γάχη στή «διάκριση», μία *α-διακρισία* ή μία ουσιαστική «εκ νέου ούσιοποίηση». Οι Laplanche και Pontalis μιλούν σ' αυτή τήν περίπτωση για «δομικό συνδετικό». Ός προς τί προσοδεύουμε στήν κατανόηση της σύνδεσης αναφέροντάς την σε μία συνδετική άρχή; Και κυρίως: πού αυτή ή συνδετική άρχή θά εκδηλωνόταν και θά δρούσε διαφορετικά στήν πρωτογενή διαδικασία και άλλου;

Αν, όπως σωστά υπενθυμίζουν οι Laplanche και Pontalis, «ο Φρόντ σπάνια δέν προσπαθεί να θεμελιώσει τό φάντασμα πάνω σίς ένορμητική, αλλά μάλλον έξαρτά τήν κίνηση των ένορμήσεων από προηγούμενες φαντασματικές δομές»¹⁷, πρέπει τότε να δεχθούμε ότι ή πρωταρχική ούσιοποίηση, αυτό πού καλώς ριζική φαντασία, προϋπάρχει και καθορίζει κάθε οργάνωση, και της πλέον πρωταρχικής, της ένορμητικής, ότι αποτελεί τήν προϋπόθεση της πρόσδωσης της τελευταίας στήν ούσιοποίηση ή ύπαρξη και ότι, «στήν άρχή», ή ένορμηση δανείζεται τήν παραστασιακή της εκπροσώπηση» τήν *Vorstellungsrepräsentanz*, από τό απόθεμα πρωταρχικής παράστασης (*Ur-vorstellung*). Αλλά, αν είναι έτσι, δέν άρχει να πούμε ότι μπορούμε «να ξαναβρούμε τήν ανάδυση του φαντάσματος... (συνδέοντάς την) με τήν εμφάνιση του αυτοερωτισμού»¹⁸. Διότι αυτό πού συνήθως έννοούμε με αυτοερωτισμό, αυτό στό οποίο τουλάχιστον ο Φρόντ αναφέρεται στά *Τρία δοκίμια*¹⁹, είναι τήν πρώτη φορά ένας δευτερογενής σχηματισμός πού προϋποθέτει τήν παρουσία του παιδιού να «βλέπει στο σύνολό του τό πρόσωπο στο οποίο άνήκει τό όργανο πού του παρέχει μία ίκανοποίηση», και τήν «απόκλιση του αντικειμένου», και ή όποια συνδέεται με μία εκδηλη σωματική δραστηριότητα. Υπάρχει όμως και κάτι άλλο, σε άπειροστή και άσπαστη απόσταση από τό προηγούμενο, πού ο Φρόντ στή συνέχεια, και πού στο πλαίσιο της θεωρίας του ναρκισσισμού, έφερε στο φώς και δέν κατέλειψε ποτέ. Είναι αυτό πού μπορεί να ονομάσουμε πρωταρχικό αυτοερωτισμό ή πρωτογενή ναρκισσισμό, τό γεγονός δηλαδή ότι τό πρόσωπο αντικείμενο της λιβιδούς* είναι τό άδιαφοροποίητο Αυτό -

και αυτό, ήδη σε πολύ παλαιότερα κείμενα, όπως τό *Draft N*· πρδλ. επίσης *J.W.*, X, σ. 294 ή *G.W.*, XII, σ. 156.

Laplanche και Pontalis, αύτ., σ. 1865.

J.W., V, σ. 123.

Ἐγώ», ὅτι ὁ μαστός, « πού στήν ἀρχή δέν διακρίνεται βέβαια ἀπό τὸ ἰδιόσωμα*, ὅταν πρέπει νά χωρισθεῖ ἀπὸ αὐτό καί νά μετατοπισθεῖ πρὸς τὰ ἔξω..., παίρνει μαζί του ὡς ἀντικείμενο ἓνα μέρος ἀπὸ τὴν πρωταρχική ναρκισσική ἐπένδυση τῆς λιβιδουῦς »²⁰. Δέν πρόκειται λοιπὸν γιὰ ἄλλο ὅτι « θά ἔπρεπε νά ὑποθέσουμε μιά μορφή τῆς ἐνόρμησης ἀνακλαστικῆς αὐτοπαθῆς (βλέπω τὸν ἑαυτὸ μου), πού θά ἦταν κατὰ τὸν Φρόντ « ἀρχική »²¹, ἀλλὰ γιὰ τὸ ὅτι ἡ « αὐτοπαθῆς » μορφή – ὅρος ἀπρόσφορος ὅπως θά τὸ δοῦμε – τῆς λιβιδουῦς εἶναι, ἂν ἀκολουθήσουμε τὸν Φρόντ ἢ ἀρχική τῆς μορφή. Αὐτὴ ἡ πρωταρχική ναρκισσική ἐπένδυση εἶναι ἀναγκαστικά καὶ παράσταση (ἀλλίως δέν θά ἀποτελοῦσε μέρος τοῦ ψυχισμοῦ) καὶ δέν μπορεῖ ἔτσι νά εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ « παράσταση (γιὰ μᾶς ἀφάνταστη καὶ ἀπαράστατη) τοῦ Ἐαυτοῦ. Ἄν, ὅπως ὁ Φρόντ παρατηροῦν οἱ Laplanche καὶ Pontalis, θά ἔπρεπε νά « ἀναζητήσουμε αὐτὸ τὸν ἀρχικὸ βαθμὸ ἐκεῖ ὅπου τὸ ὑποκείμενο δέν τοποθετεῖται ἀπὸ μέσα στοὺς διαφορετικοὺς ὅρους τοῦ φαντάσματος », τοῦτο συμβαίνει γιὰ τὸν ἀπλὸ λόγῳ ὅτι τὸ πρωταρχικὸ ψυχικὸ ὑποκείμενο εἶναι αὐτὸ τὸ ἀρχικὸ « φάντασμα » : παράσταση καὶ συνάμα ἐπένδυση ἐνός Ἐαυτοῦ πού εἶναι τὸ Πᾶν. Πράγμα πού ἔχει σάν ἀποτέλεσμα ὅτι τὸ ὑποκείμενο δέν εἶναι ἐκεῖνο ἢ τὸ ἄλλο μέσα στό φάντασμα – οὔτε ὅτι στὰ ἀσυνειδητά φαντάσματα πού θά συμβοῦν ἀργότερα θά εἶναι τίποτα περισσότερο, ἐφόσον αὐτά θά ὑπακούουν ἐξ ὀλοκλήρου στοὺς κανόνες τῆς πρωτογενοῦς διαδικασίας.

Ἡ ἴδια δυσκολία νά διακρίνουμε, ἀνάμεσα στοὺς διάφορους σχηματισμούς πού προσφέρονται ἀνακατεμένοι στό ἐπίπεδο τῶν φαινομένων, τίς διαφορετικὲς στιβάδες τῆς σύστασής τους καὶ αὐτὸ στό ὁποῖο ἢ πῶς μιά ἀπὸ αὐτὲς παραπέμπει σάν τρόπο τοῦ εἶναι καὶ τρόπο ὀργάνωσης, ἐπιφανίζεται, ὅταν θεωροῦμε τίς κοινωνικὲς φαντασιακὲς σημασίες. Ἐτσι ὁ Φρόντ θά μιλήσει γιὰ « φαντάσματα ἀντισταθμιστικά* τοῦ πόθο »²², ἀναφερόμενος σέ πολιτιστικὸς σχηματισμούς, ὅπως ἡ θρησκεία ἢ τὴν τέχνη κ.λπ.²². Γενικότερα, ἡ ψυχαναλυτικὴ ἀντίληψη τῶν κοινωνικῶν φαινομένων θά τείνει νά τὰ ἐξομοιώσει μὲ ἀντισταθμίσεις, καλύψεις ἄμυνες* κ.λπ.· αὐτὸ εἶναι ὀρθὸ σ' ἓνα ὀρισμένο ἐπίπεδο ἢ ὅταν πρόκειται γιὰ μιά ὀρισμένη διάταξη αὐτῶν τῶν σχηματισμῶν. Αὐτὲς ὁμως οἱ ἀντισταθμίσεις, καλύψεις ἢ ἄμυνες ἀποκτοῦν νόημα καὶ δυνατότητα

²⁰ G. W., XVII, σ. 115. Ἡ λέξη ὑπογραμμίζεται στό πρωτότυπο.

²¹ Laplanche καὶ Pontalis, I.c., σ. 1867.

²² Βλ. π.χ. «Das Interesse an die Psychoanalyse», 1913, G. W., VIII, σ. 416 : «οἱ νευρώσεις ἀποδείχθηκαν σάν ἀπόπειρες νά λυθοῦν μὲ ἀτομικὸ τρόπο τὰ προβλήματα τῆς ἀντιστάθμισης τοῦ πόθου, προβλήματα πού πρέπει νά λυθοῦν κοινωνικά μὲ τοὺς θεσμούς». Ἡ ἔκφραση Wunschkompensatorische Phantasien φαντάσματα ἀντισταθμιστικά τοῦ πόθου ἢ τῆς ἐπιθυμίας, ἐπανέρχεται συχνότατα στὰ γραπτά τοῦ Φρόντ.

ἐπιπέδῳ μόνον ἀπὸ τὴν θέσμιση τῆς κοινωνίας, θέσμιση πού εἶναι ἀπόθεση ἤδη σημαίνουσα κάθε ἐπεξεργασμένης σημασίας, πού θά ἦταν ἀδύνατο νά δανεισθεῖ τὸν τρόπο τοῦ εἶναι τῆς ἢ τὸ περιεχόμενό της ἀπὸ ὁποιαδήποτε πηγὴ ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς, πού εἶναι « ἀπάντηση » στό αἶτημα τῆς σημασίας πού θέτει τὸ κοινωνικο-ἱστορικὸ, ἀπάντηση πού πρέπει ἐπίσης νά δώσει τὴν εὐκαιρία τῆς δυνατότητας καὶ τῆς πραγματικότητας τοῦ νοήματος γιὰ τὰ κοινωνικὰ ἄτομα πού θεομίζει καὶ κατασκευάζει.

Τὸ ξέχασμα αὐτῆς τῆς διαφορᾶς ἄγει σέ σύγχυση τίς ἀντιλήψεις ἐκεῖ πού – ὅπως ἀνέκαθεν κι οἱ λαϊκὲς ἐρμηνεῖες²³ – ἐπιδιώκουν νά ὑψώσουν τοὺς φαντασιακοὺς σχηματισμούς σέ « ἀπάντηση » σέ μιά κατάσταση (τοῦ ὑποκειμένου ἢ τῆς κοινωνίας) ἤδη καλῶς ὀρισμένη ἔξω ἀπὸ τὴν φανταστικὴ συνιστώσα, μὲ βάση « πραγματικά » (ἢ « δομικά ») δεδομένα. Ὅταν ἡ βλέψη τους δέν εἶναι ἡ ἐρμηνεία τοῦ περιεχομένου δευτερογενῶν καὶ παράγωγων σχηματισμῶν, αὐτὲς οἱ ἀντιλήψεις δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν παρὰ μὲ τὴ συγκάλυψη τῶν οὐσιαστικῶν ζητημάτων. Κατὰ πρῶτο λόγο, ἀκόμη καὶ ὅταν πρόκειται γιὰ δευτερογενεῖς σχηματισμούς, πῶς συμβαίνει ὁ κύριος τρόπος ἀπάντησης τοῦ ὑποκειμένου (ἢ τῆς κοινωνίας) νά τοποθετεῖται στό φαντασιακὸ καὶ πῶς ἓνας φαντασιακὸς σχηματισμὸς μπορεῖ νά « ἀπαντήσει » σέ μιά πραγματικὴ κατάσταση ἢ σέ μιά « δομικὴ », δηλαδή λογικὴ, ἀναγκαιότητα; Ἐπειτα, πῶς ἀπάντηση, ὅπως καὶ ἂν αὐτὴ ὀρίζεται, πού « θέτει σέ κίνηση » ὅλους τοὺς σχηματισμούς, καταλήγει νά σημαίνει κάτι γιὰ τὸ ὑποκείμενο (ἢ τὴν κοινωνία), μὲ τρόπο πού νά προκαλεῖ ἢ νά ἐπάγει μιά ἀπάντηση; Τέλος, ἀπὸ πού τὸ ὑποκείμενο (ἢ ἡ κοινωνία) παίρνει τὰ στοιχεία αὐτῆς τῆς ἀπάντησης; Αὐτὲς οἱ ἀντιλήψεις εἶναι οἱ μόνες πού ἐμφανίζονται στὴ σύγχρονη ψυχαναλυτικὴ γραμματεία – ὅπως καὶ σχετικῶς μόνον οἱ ὁμολογῆς τους ἐμφανίζονται στὴν κοινωνιολογικὴ γραμματεία. Οἱ διαφορὲς παραλλαγὲς τους συμμερίζονται τὸ ἀκόλουθο κοινὸ στοιχεῖο : ὅλη ἡ ψυχικὴ διεργασία, ὅποια καὶ ἂν εἶναι τὰ στοιχεῖα πού ἐμφανίζεται δεξιὰ ἢ ἀριστερὰ καὶ οἱ νόμοι πού τὴ διέπουν, ξεκινᾶει ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα πού ἐπιβάλλεται στό ὑποκείμενο νά γεμίσει, νά καλύψει, νά κλείσει ἓνα κενό, μιά ἔλλειψη, μιά ἀπόσταση, πού τοῦ εἶναι ἀνεπὶπόστατα. Λίγο ἐνδιαφέρει ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὀρίζεται αὐτὴ ἡ ἀπόσταση : Ὅς ἀνυπέρβλητη ἄρνηση τοῦ ἀσυνειδήτου νά παραιτηθεῖ ἀπὸ τὸν οἰδιπόδειο πόθο (πράγμα πού ἐμφανῶς ἀναφέρεται σέ σχετικὰ παλαιότερους σχηματισμούς καὶ θέτει τὴν ἀπόσταση ὡς ἐξαρτημένη ἀπὸ κάτι ἔξω « ἐξωτερικὸ », ὡς μιά διαίρεση συντεταγμένη μὲ τὴ σχέση τοῦ συνειδήτου καὶ τοῦ ἀσυνειδήτου)· ὡς διαφορὰ ἀνάμεσα σέ ἀναζητούμενη καὶ ἀπληρωμένη ἱκανοποίηση· ὡς ἀναζήτησις ἐνός πρώτου χαμένου ἀντι-

²³ « Ὁ πεινασμένος καρβέλια ὄνειρεύεται », λέει μιά ἑλληνικὴ παροιμία.

κειμένου, εξ όρισμού άνίκανη νά καταλήξει πουθενά· ώς σχίσμα στην ίδια τή δομή του ύποκειμένου. Σέ όλες τίσ περιπτώσεις, ή έξης λειτουργία άποδίδεται στό φαντασιακό : νά γεμίζει, νά συμπληρώνει, νά καλύπτει αυτό πού άποτελεί αναγκαστικά χάσμα, σχάση, έλλειψη όντος του ύποκειμένου.

Πώς λοιπόν ή έλλειψη κατορθώνει νά είναι, ως έλλειψη για ένα ύποκείμενο; Τό ύποκείμενο, ίσχυρίζονται, είναι άκριδώς αυτό, πόθος· και ό πόθος δέν τρέφεται παρά από τήν έλλειψη του άντικειμένου του.

Άλλά αυτή ή φαινομενικά άθώα ταυτολογία, ότι δέν μπορούμε νά έπιθυμήσουμε παρά κάτι πού δέν έχουμε²⁴, γίνεται στή συγκεκριμένη περίπτωση όργανο ενός παραλογισμού. Αυτό πού στηρίζει τόν πόθο είναι ή έλλειψη του ποθούμενου άντικειμένου. Πώς όμως νά μιλήσουμε για άντικείμενο πού λείπει, αν πρώτα ή ψυχή δέν τό έθεσε ως ποθητό. Πώς ένα άντικείμενο μπορεί νά είναι ποθητό, αν δέν επενδύθηκε ποτέ. Καί πώς μπορεί νά έχει επενδυθεί, αν ποτέ και μέ κανέναν τρόπο δέν ήταν « παρόν »; Ό πόθος είναι βέβαια πόθος ενός άντικειμένου που λείπει (ή πού μπορεί νά λείπει), τό άντικείμενο όμως αυτό συγκροτείται ως άντικείμενο πού λείπει σέ συνάρτηση του πόθου. Η έλλειψη ως έλλειψη, « πραγματική » ή μή, δέν συγκροτεί τίποτα και κάθε ύποκείμενο πλέει σέ μιά αναρίθμητη άπειρία « έλλείψεων ». Θά έπρεπε λοιπόν νά θέσουμε τουλάχιστον τήν έξης διάρθρωση : τό ύποκείμενο αναδύεται θέτοντας τόν έαυτό του ως ποθούντα ένα όρισμένο άντικείμενο, πράγμα πού σημαίνει ότι θέτει συγχρόνως αυτό τό άντικείμενο ως δυνάμενο νά καταστεί άντικείμενο του πόθου του. Τό ύποκείμενο συγκροτείται ως ποθούν ύποκείμενο, συγκροτώντας συνάμα τό άντικείμενο ως ποθητό άντικείμενο. Μπορούμε όμως νά σταματήσουμε εδώ και νά θεωρήσουμε αυτή τή στιγμή σαν τήν « πρώτη », τήν έναρκτήρια στιγμή του ύποκειμένου; Μόνο αν άποφύγουμε νά θέσουμε τό βασικό έρώτημα : υπό ποίους όρους ένα άντικείμενο μπορεί νά συγκροτηθεί από τήν ψυχή ως άντικείμενο πόθου (έκτός από τήν τετριμμένη προϋπόθεση ότι πρέπει νά « λείπει »); Μέ άλλα λόγια, υπό ποίους όρους μιά έλλειψη, μιά άπώλεια, μιά διαφορά μπορούν νά είναι για τήν ψυχή – και νά είναι αυτό άκριδώς, έλλειψη, άπώλεια, διαφορά; Καί ακόμη : υπό ποίους όρους αυτή ή έλλειψη, ή άπώλεια ή ή διαφορά μπορούν νά είναι, κάθε φορά, άλλες, νά « συγκροτούνται » άλλιως από τό ένα ή τό άλλο ύποκείμενο;

Είναι μάταιο νά θελήσουμε νά αναγάγουμε αυτές τίσ συνθήκες σέ χαρακτηριστικά του « άντικειμένου » ως άντικειμένου και σέ, αντίστοιχα και συντονισμένα μέ αυτά, χαρακτηριστικά του ύποκειμένου ως ζώντος.

²⁴ Ό Πλάτων, στό *Συμπόσιο* (200 c-e), έθετε πιά σωστά ότι μπορούμε νά ποθούμε αυτό πού δέν μάς λείπει, μέ τήν έννοια ότι θέλουμε νά εξακολουθήσουμε νά τό έχουμε.

Τό « άντικείμενο πού λείπει » – χαρακτηριστικά και γενικά : ό μαστός – είναι τό ίδιο παντού και πάντοτε. Καί είναι τό ίδιο για όλα τά θηλαστικά, παραδείγματος χάριν· αλλά, αν μερικές « ποθούσες μηχανές » είναι μωσχάρια, όλα τά μωσχάρια δέν είναι « ποθούσες μηχανές ». Ό συσχετισμός, ό συντονισμός, ή εκ των των προτέρων προσαρμογή του « άντικειμένου » στό ύποκείμενο ως ζωντανό όργανισμό παραλέμπουν βέβαια σ' αυτό πού τό ύποκείμενο, ως ζωντανός όργανισμός, δέν θά μπορούσε ν' άγνοήσει ή νά παραλείψει, προσδίδουν σέ όρισμένα άντικείμενα μιά προνομιούχο σπουδαιότητα, εκφράζοντας έτσι τήν ένταξη του ύποκειμένου σέ μιά ήδη ύπάρχουσα και τοποθετημένη πριν και ανεξάρτητα από αυτό όργάνωση· αυτή όμως ή όργάνωση είναι ή όργάνωση τής πρώτης φυσικής στιβάδας, όλα δέ αυτά άφορούν τό ύποκείμενο ως ένα άπλό ζωντανό όργανισμό, δηλαδή ως άνθρωπο-ζώο. Αυτή ή ένταξη του ύποκειμένου ως ζώντος και ή ένταξη όρισμένων άντικειμένων σέ μιά άλλη-λουχία πού εκφράζει τή σωματική-βιολογική πραγματικότητα του ύποκειμένου, πού είναι αυτή ή ίδια ή πραγματικότητα, δέν λείει ακόμη τίποτε, ως τέτοια, για τό τί συμβαίνει στον ψυχικό κόσμο. Είναι όλοφάνερο : αυτό πού ή ψυχή κάνει νά είναι, δέν ύπαγορεύεται από αυτή τή σωματική-βιολογική πραγματικότητα, γιατί τότε θά ήταν παντού και πάντοτε τό ίδιο· ούτε γίνεται σέ μιά « άπόλυτη έλευθερία » σχετικά μ' αυτή τήν πραγματικότητα, πραγματικότητα πού δέν μπορεί ούτε νά άγνοηθεί ούτε νά χειραγωγηθεί μέ τρόπο τελείως αυθαίρετο (κι αυτός άλλωστε ό ίσχυρισμός ύπόκειται σέ περιορισμό : ένα άνορεκτικό όρέφος προκαλεί τόν ίδιο του τόν θάνατο, ή ψυχή του είναι ίσχυρότερη από τή βιολογική του ρύθμιση).

Σ' αυτή τή σχέση τής ψυχής μέ τή σωματική-βιολογική πραγματικότητα, σχέση πρωτότυπη και άπερίσταλη, άποδλέπει ή φροϋδική ιδέα τής *ερείσης* (Anlehnung), ιδέα πού ύπερβαίνει τήν άπλή θέση αυτών των δύο άκρότατων και άφηρημένων όρίων, ότι δηλαδή ή ψυχική διεργασία ούτε ύπαγορεύεται από τή βιολογική όργάνωση ούτε βρίσκεται σέ άπόλυτη έλευθερία άπέναντί της. Αυτό πού ή ιδέα τής ερείσης λείει, είναι τά έξης : κατά πρώτο λόγο, δέν θά μπορούσε νά ύπάρχει στοματική* ένόρμηση χωρίς στόμα-μαστό ούτε προωκτική* ένόρμηση χωρίς προωκτό – και ή ύπαρξη του στόματος-μαστου ή του προωκτου δέν λείει τίποτα για ό,τι άφορά τή στοματική ή τήν προωκτική ένόρμηση εν γένει, τίποτα γι' αυτό πού αυτές οι ένορμήσεις θά γίνουν σ' ένα συγκεκριμένο πολιτισμό και ακόμη λιγότερο σ' ένα συγκεκριμένο άτομο. Άλλά κυρίως, κατά δεύτερο λόγο : ή ύπαρξη του στόματος-μαστου ή του προωκτου δέν είναι ένας άπλός « έξωτερικός όρος », χωρίς τόν όποιο δέν θά μπορούσε νά ύπαρξει στοματική ή προωκτική ένόρμηση, και γενικότερα ψυχική λειτουργία, έτσι πού τή γνωρίζουμε – μέ τόν ίδιο τρόπο πού είναι σαφές ότι, χωρίς τό όξυγόνο τής άτμόσφαιρας ή χωρίς κυκλοφορία του αίματος, δέν θά

μπορούσαν να υπάρξουν ψυχή, φαντάσματα ή μετουσίωση*. Τό δευγόνον δέν προσφέρει τίποτα στά φαντάσματα, ἀπλῶς τούς « ἐπιτρέπει νά υπάρξουν ». Τό στόμα-μαστός, ἢ ὁ πρωκτός, πρέπει νά « ληφθῆ ὑπόψη » ἀπό τήν ψυχή καί, σημαντικότερο ἀκόμη : στηρίζει καί ἐπάγει. Στηρίζει καί ἐπάγει τί καί πῶς; Ἐδῶ ἀκόμη μπορούμε νά δοῦμε τή ριζική ἀνικανότητα τοῦ παραδοσιακοῦ στοχασμοῦ, τῆς κληρονομημένης λογικῆς-ὄντολογίας, ὅταν ἀπομακρυνόμαστε ἀπό τούς χώρους σέ σχέση μέ τούς ὁποίους ἀναπτύχθηκαν. Στόμα καί μαστός, ὅπως πέος ἢ κόλπος, δέν εἶναι οὔτε αἰτίες οὔτε μέσα, καί πάντως ὄχι « σημαίνοντα » πού βρίσκονται σέ μιά μονοσήμαντη σχέση μ' ἕνα σημανόμενο τό ἴδιο παντοῦ καί πάντοτε, καί πού δέν εἶναι κἀν τό ἴδιο γιά τό ἴδιο ὑποκείμενο. Πρέπει νά μάθουμε νά σκεπτόμαστε ἀλλιῶς· πρέπει νά καταλάβουμε ὅτι ἡ ἰδέα τῆς ἔρσεως εἶναι ἐξίσου ἀπερίσταλη καί πρωταρχική, ὅσο καί ἡ ἰδέα τῆς αἰτίας ἢ ἡ ἰδέα τῆς συμβόλισης. Τά προνομιούχα σωματικά δεδομένα θά ἀναλαμβάνονται πάντοτε ἀπό τήν ψυχή, ἢ ψυχική ἐπεξεργασία θά πρέπει « νά τά λαμβάνει ὑπόψη », θά ἀφήνουν ἐπάνω τῆς τῆ σφραγίδα τους – ἀλλά ποιά σφραγίδα καί μέ ποιο τρόπο θά τήν ἀφήνουν; Αὐτό δέν μπορούμε νά τό σκεφθοῦμε μέσα στό ταυτιστικό σύστημα ἀναφορᾶς τῆς καθοριστικότητας. Διότι ἐδῶ παρεμβαίνει γιά πρώτη φορά ἡ δημιουργικότητα τῆς ψυχῆς ὡς ριζική φαντασία, ἢ ἀνάδυση τῆς παράστασης (φαντασμάτευση) καί ἡ ἀλλοίωση τῆς παράστασης, οἱ ὁποῖες καθιστοῦν καταγέλαστη τήν ἰδέα ὅτι ὁ μαστός ἢ ὁ πρωκτός εἶναι « αἰτία » ἐνός φαντάσματος, ὅπως καί τήν ἰδέα ὅτι θά μπορούσαμε νά ἀποδώσουμε μιά γιά πάντα, σέ ἕναν καθολικό καί ἄρτιο καθορισμό-καθοριστικότητα, τή στοματική ἢ πρωκτική ἐνόρμηση.

Ἐτσι λοιπόν, ἡ « ἔλλειψη » τοῦ ἀντικειμένου – πού προφανῶς δέν εἶναι παρά μιά ἄλλη ὄψη τοῦ εἶναι τοῦ ἴδιου τοῦ ἀντικειμένου – ἀποτελεῖ ἔρσειμα τῆς ψυχικῆς δημιουργίας. Γιά νά ὑπάρχει ἔλλειψη γιά τήν ψυχή, πρέπει ἡ ψυχή νά εἶναι αὐτό πού κάνει κάτι – τήν παράσταση – νά εἶναι, καί νά μπορεῖ νά κάνει κάτι νά εἶναι ὡς « ἔλλειπον »· πράγμα πού συνεπάγεται τό νά μπορεῖ νά θέτει σάν νά εἶναι κάτι πού δέν εἶναι, συνεπῶς νά τό παροντοποιεῖ-εἰκονίζει καί συνάμα νά τό εἰκονίζει σέ μιά ἄλλη φιγούρα, στήν ὁποία περιέχεται καί σέ σχέση μαζί τῆς : Φιγούρα ἢ παράσταση « ἐαυτῆς » (καταχρηστικά) ὡς κάτι στό ὁποῖο « δέν λείπει τίποτα ». Βρισκόμαστε σχετικά πῶς κοντά στό ψυχικό φαντασιακό, στή ριζική φαντασία, ὅταν ὁ Φρόντ ὁμιλεῖ γιά τόν μαστό ὡς « ἀντικείμενο ψευδαίσθησης » τοῦ βρέφους – παρά ὅταν μιλοῦν γιά τό « εἰδωλικό * », πού δέν εἶναι παρά ἕνα παράγωγο τῆς χυδαίας ὄντολογίας τῆς « ἀντανάκλασης ». Ἐάν μπορούμε νά πούμε ὅτι ἀπό μιά στιγμή καί μετά τό « ἀντικείμενο » ἀποκτᾶ τή σημασία του (ὡς ἀντικείμενο) σέ συνάρτηση μέ τήν ἐξαφάνιση ἢ τήν ἀπώλειά του, μέ ἄλλα λόγια, διότι ἀνακαλύπτεται ὡς μὴ αὐτονόητο (« weil sie [:die Brust] so häufig vom Kind vermisst

wird », « γιατί ὁ μαστός λείπει τόσο συχνά στό παιδί », λέει ὁ Φρόντ) πρέπει ἀκόμη νά ἀναρωτηθοῦμε τί εἶναι αὐτό πού αὐτή ἢ ἀνακάλυψη προϋποθέτει καί συνεπάγεται. Διότι τό γεγονός ὅτι δέν εἶναι αὐτονόητο νά ὑπάρχουν πράγματα μὴ αὐτονόητα, καί αὐτό ἀκόμη δέν εἶναι αὐτονόητο. Ὅπως σ' ἕναν ἀδιαφιλονίκητο « δευτερεύοντα » σχηματισμό, μέ ὅλες ἤδη τίς διακρίσεις καί διαρθρώσεις του, ἔτσι καί ἐδῶ δέν ὑπάρχει « ἀνακάλυψη » τοῦ μαστοῦ ὡς ἀπόντος, παρά σέ συνάρτηση μέ τήν ἀπαίτηση, ἢ καί βάση αὐτῆς, ὅτι τίποτα δέν πρέπει νά εἶναι ἀπόν, ὅτι τίποτα δέν πρέπει νά λείπει· ἔτσι μόνο ἕνα πράγμα μπορεῖ νά τεθεῖ ὡς « ἔλλειπον », ὡς μὴ ὑπάρχον ἐκεῖ ὅπου ἔπρεπε νά εἶναι. Αὐτό παραπέμπει ἀναγκαστικά σέ ἕναν πρωταρχικό τρόπο τοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς παρονσιάζω-παρουσίαση, ὅπου δέν « λείπει » τίποτα, σέ μιά πάντα πραγματοποιημένη ἐπιδίωξη-πρόθεση-τάση τοῦ νά εἰκονίζει-παροντοποιεῖ κανεῖς καί νά εἰκονίζεται-παροντοποιεῖται, μέσα καί χάρις σ' αὐτή τήν παράσταση· ἐδῶ πρέπει βέβαια νά συνάψουμε ἕνα πρωταρχικό « αἰσθημα », ἐννοεῖται ὅμως ὅτι αὐτές οἱ ἴδιες οἱ διακρίσεις (παράσταση, πρόθεση, αἰσθημα) δέν εἶναι παρά τρόποι περιγραφῆς, στή δευτερογενή καί γρηγορούσα γλώσσα μας, ἐνός πράγματος πού προηγείται τῆς δυνατότητάς τους. Στό πρωταρχικό ἐπίπεδο, ὄχι μόνο δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει διάκριση παράστασης, πρόθεσης καί αἰσθήματος, ἀλλά καί δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει « ἔλλειπον ἀντικείμενο » καί πόθος, γιατί ὁ « πόθος » ἐκπληρώνεται-« πραγματοποιεῖται » πάντοτε, πρὶν μπορέσει νά διαρθρωθεῖ ὡς « πόθος ». Ὁ « πόθος », μέ τόν ὁποῖο μᾶς ἔχουν ζαλίσει τά τελευταῖα χρόνια, ἀφορᾶ τόν ἄνθρωπο πού βλέπουμε στόν δρόμο. Στό ἐπίπεδο τοῦ πρωταρχικοῦ ἀσυνειδήτου, τό νά πούμε πῶς μιά πρόθεση, μιά βλέψη, ἕνας « πόθος » ὑπάρχουν, σημαίνει ipso facto ὅτι ὑπάρχει μιά παράσταση πού εἶναι αὐτή ἢ πρόθεση ὡς πραγματωμένη, στή μόνη πραγματικότητα πού ὑπάρχει καί πού μετράει ἀπό τήν ψυχική ἀποψη : σ' αὐτή ὅπου δέν ὑπάρχουν καί δέν μποροῦν νά ὑπάρχουν παρά « εἰκόνες » καί « φιγούρες ». Ὁλων αὐτῶν τόσο ἢ « ψευδαισθησιακή ἱκανοποίηση », ὅσο καί ἡ ὁργάνωση τοῦ φαντάσματος, φέρουν ἐκδηλα, σέ μιά δευτέρα φάση, τήν ἀνεξάλειπτη σφραγίδα.

Ἡ ψυχική πραγματικότητα

Πρέπει νά διερευνήσουμε ὅσο γίνεται πῶς βαθιά τίς ἀκόλουθες διατυπώσεις τοῦ Φρόντ: « Στό ἀσυνείδητο δέν ὑπάρχει δείκτης τῆς πραγματικότητας ». « Εἶναι ἀδύνατο νά ξεχωρίσουμε [στό ἀσυνείδητο] τήν ἀλήθεια ἀπό τό πλάσμα τό ἐπενδεδυμένο μέ αἰσθημα »²⁵. Αὐτές οἱ διατυπώ-

²⁵ Πρβλ. τό γράμμα πρὸς τόν Fliess τῆς 21ης Σεπτ. 1897 καί τίς « Διατυπώσεις σχετικά μέ τίς δύο ἀρχές τοῦ ψυχικοῦ γίνεσθαι », G. W. VIII, σ. 230 ἑπ.

σεις δέν λένι ότι στό άσυνείδητο ύπάρχει μιά αλήθεια και ένα πλάσμα από τά όποια κάποιος έδγαλε τίς έτικέτες· ούτε ότι είναι δύσκολο να προμηθευθούμε ένα φανάρι, για νά τά διακρίνουμε στό σκοτάδι πού βυσιλεύει εκει. Τό στοιχείο ύπαρξης του άσυνείδητου δέν έχει σχέση μέ την αλήθεια ή τή μή-αλήθεια· ριζικά έτερογενές σέ σχέση μ' αυτούς τους καθορισμούς, ανήκει σέ μιά άλλη περιοχή του είναι. Ός άσυνείδητο, ή ριζική φαντασία κάνει ή ίδια τόν έαυτό της, κάνει νά είναι αυτό πού δέν είναι πουθενά άλλου, αυτό πού δέν είναι, και αυτό πού είναι για μιά προϋπόθεση, για νά ύπάρξει ότιδήποτε. Αυτό τό κατά τους ήμερινούς κανόνες μή-είναι, είναι εκείνο πού όνομάζει ό Φρόντ « ψυχική πραγματικότητα ».

Αυτή ή ψυχική πραγματικότητα είναι ουσιαστικά καμωμένη από παραστάσεις. Άν θά ύπάρξει κάτι για τήν ψυχή, τοϋτο θά γίνει μόνο μέ τόν τρόπο της παράστασης – πράγμα πού τό δείχνει ήδη ό όρος « παραστασιακή έκπροσώπηση της ένόρμησης » (Vorstellungsrepräsentanz des Triebes) και αναρίθμητες άλλες διατυπώσεις του Φρόντ. « Η διαδικασία της σκέψης... σχηματίσθηκε μέ άφετηρία τό παριστάνειν »²⁶. Πολύ αργότερα, και μόνο έν μέρος, οι « διαδικασίες της σκέψης » συνδέονται μέ « λεκτικές παραστάσεις ». μεταφέρονται ή μεσεύονται από αυτές – « λεκτικές παραστάσεις » πού αποτελούν μέρος από τά μνημονικά ίχνη του προσυνείδητου και οι όποιες, για τόν Φρόντ, δέν ανήκουν ποτέ στό καθαυτό άσυνείδητο, όπου δέν ύπάρχουν παρά « εικόνες πραγμάτων ». Και μόνο όταν ή διαδικασία της σκέψης αποτελεί αντικείμενο ύπερεπένδυσης, και γι' αυτό τόν λόγο « αντικείμενο άντίληψης » (μέ τήν πιό πλατιά έννοια του όρου), « σκεπτόμαστε ότι σκεπτόμαστε τήν αλήθεια ».

Άν ό Φρόντ μιλά άρκετά συχνά, ακόμη και όταν πρόκειται για τό άσυνείδητο, για « διαδικασία της παράστασης » ή απλώς για τό « παριστάνειν », αυτό τό κάνει, διότι εκτός των άλλων αποδλέπει κατά κύριο λόγο στη συσχέτιση ή σύνδεση (άν θέλουμε νά θυμηθούμε τόν Κάντ) των παραστάσεων και ενδιαφέρεται κυρίως γι' αυτή τή συσχέτιση ή σύνδεση στον βαθμό πού αυτή ύποτάσσεται σέ όρισμένους « νόμους », « κανόνες » ή « αρχές ». Αυτοί οι νόμοι ή κανόνες, πού κατευθύνουν τήν άνάδυση και τή συσχέτιση των παραστάσεων, άνάγονται στα έξής δύο αίτήματα : Μέσα στην ψυχή, τίποτα δέν είναι μάταιο· ή συσχέτιση πραγματώνεται ως εκπλήρωση μιάς άσυνείδητης πρόθεσης. Μέσα στην ψυχή, τίποτα δέν είναι άδιάφορο (τό άδιάφορο δέν θά άναδυόταν μέσα της)· ή συσχέτιση συνοδεύεται άναγκαστικά από ένα *αισθηματικό φορτίο*. Για άλλη μιά φορά, αυτές οι διαδοχικές φάσεις χωρισμού και παρουσίασης « διάφόρων στιγμών » δέν είναι παρά μιά άναγκαιότητα πού επιβάλλεται από τή γλώσσα. Οι άσυνείδητες « διαδικασίες της σκέψης » δέν

ύπάρχουν παρά στην ά-διακρισία αυτών των « στιγμών ». Αυτό εκφράζει ό Φρόντ, όταν μιλά για τήν « άπεριορίστη κυριαρχία της αρχής της ήδονής » στις πρωτογενείς διαδικασίες. Η άσυνείδητη ψυχή είναι λοιπόν αυτό : παραστασιακή διαδικασία, όπου ή άνάδυση και ή συσχέτιση των παραστάσεων « ρυθμίζονται »/κατευθύνονται από τήν αρχή της ήδονής. Τό ζήτημα της ψυχικής πραγματικότητας στό πρωταρχικό της είναι άποτελεί λοιπόν ζήτημα της προέλευσης της παράστασης, της προέλευσης της σχέσης μεταξύ των παραστάσεων και της προέλευσης της αρχής της ήδονής ως πρόθεσης πού αποδλέπει σέ ένα αίσθημα.

Άς στηριχθούμε, για νά διαυγάσουμε αυτό τό ζήτημα, σέ παρατηρήσεις πού άναφέρονται σέ πολύ μεταγενέστερες φάσεις της εξέλιξης της ψυχής και ιδίως σέ δευτερογενείς και συνειδητούς ψυχικούς σχηματισμούς ενός ώριμου και « κανονικού » άτομου. Μπορούμε, και τό κάνουμε άλλωστε συχνά, νά διακρίνουμε σ' αυτούς τους σχηματισμούς, ως προς τήν προέλευση των παραστάσεων, μιά « προέλευση πραγματική » (σύγχρονη ή διατηρημένη παρουσία ενός έξωγενούς ή ένδογενούς « άντιληπτού »), μιά « προέλευση ιδεατή ή όρθολογική » (μίγμα συμπλεγμάτων από λεκτικές παραστάσεις και από άποθέματα προηγουμένων όρθολογικών έπεξεργασιών), τέλος μιά « προέλευση φαντασιακή », μέ τήν τρέχουσα και δευτερεύουσα έννοια του όρου (άνάδυση παραστάσεων πού δέν ύπαγορεύονται από τό « πραγματικό » ή τό « όρθολογικό » και πού συχνά άλλ' όχι πάντοτε άναλογούν σέ πραγματικά ή ιδεατά στοιχεία ή τά άναπαράγουν). – Παράλληλα μπορούμε, σχετικά μέ τους « κανόνες » ή « νόμους » της συσχέτισης των παραστάσεων, νά διακρίνουμε : σέ μιά πρώτη περίπτωση, τήν κυριαρχία του έλέγχου της πραγματικότητας· σέ μιά δεύτερη, τήν κυριαρχία ενός έλέγχου όρθολογικότητας (επιδίωξη συμφωνίας μέ κάτι, μεταβολή ή έλεγχος σύμφωνα μέ τους κανόνες της συνεπαγωγής, της συναγωγής, της συνοχής κ.λπ.)· σέ μιά τρίτη, τήν κυριαρχία (μερική, στις δευτερεύουσες και παράγωγες διαδικασίες για τίς όποιες πρόκειται έδω) της αρχής της ήδονής (πού εκδηλώνεται έδω μέ τή μορφή της *άντιστάθμισης του πόθου*).

Λίγο ενδιαφέρει, άν, ακόμη και σ' αυτή τή φάση, τό κύρος αυτών των διακρίσεων είναι μερικό και σχετικό. Αυτό πού μäs ενδιαφέρει είναι ότι δέν έχουν κανένα νόημα σχετικά μέ τό άσυνείδητο και ότι, όταν θεωρούμε αυτό τό τελευταίο, οι « στιγμές » πού διακρίνουμε κατ' αυτό τόν τρόπο απορροφώνται μέσα στην « ψυχική πραγματικότητα » και στον τρόπο του είναι της – δηλαδή στην ριζική φαντασία. Δέν ύπάρχει στό άσυνείδητο δείκτης της πραγματικότητας και δείκτης της αλήθειας – αυτό σημαίνει πώς δέν ύπάρχει και πώς δέν μπορεί νά ύπάρξει ούτε « έλεγχος της πραγματικότητας » ούτε « έλεγχος της όρθολογικότητας »· δέν ύπάρχει παράσταση λέξεων ως λέξεων, για νά μεταφέρει μιά όποιαδήποτε όρθολογικότητα, και δέν ύπάρχει, ούτε μπορεί νά ύπάρξει, συμ-

²⁶ « Διατυπώσεις κ.λπ. », I.c., σελ. 233.

βολισμός και συμβολικό. "Ό,τι μπορεί να υπάρξει ως « αντίληψη », λείπει δείκτου και έλέγχου της πραγματικότητας, δεν μπορεί ποτέ να είναι άλλο από « αντίληψη », δηλαδή παράσταση του *εαυτού* – όχι ως παράσταση ενός « μέσα », σε διάκριση και αντίθεση με ένα « έξω », αλλά παράσταση, πριν από αυτή τή διάκριση, του παντός (ως) *εαυτού*, του *εαυτού* (ως) παντός – οι λέξεις σε παρενθέσεις δείχνουν απλώς την αδυναμία της γρηγορούσας σκέψης μας να εκφράσει αυτή τήν « κατάσταση ».

Αυτή ή « απορρόφηση » μέσα στην ψυχική πραγματικότητα των στοιχείων που συνήθως διακρίνουμε, αυτή ή πρωταρχική α-διακρισία αυτών των « στοιχείων », οδηγεί λοιπόν, δριακά, σε μία παράσταση του « παντός (ως) *εαυτού* », μόνη πραγματική για τήν ψυχή. Αυτή ή παράσταση δρiscεται αυτόματα και ολοκληρωτικά υπό τό κράτος της άρχης της ήδονης. Είναι αυτό που προηγείται από τόν πόθο, αφού ένα « αντικείμενο » που δεν υπάρχει δεν θά μπορούσε να λείπει, και αφού αυτό που υπάρχει είναι αυτό που πρέπει να υπάρχει²⁷. παρέχει για πάντα στόν πόθο τήν αδύνατη βλέψη του, βλέψη μιās κατάστασης, όπου ή παρουσία του « αντικειμένου » και ή ικανοποίηση είναι εκ κατασκευής εξασφαλισμένες, στόν βαθμό που « υποκείμενο » και « αντικείμενο » του πόθου καλύπτονται άμοιβαία, χωρίς τίποτα να λείπει ή να περισσεύει, στόν βαθμό που συμπίπτουν αυτόματα. "Όλη ή « ψυχική ενέργεια » του υποκειμένου δεν μπορεί να επενδύσει τίποτε άλλο σ' αυτή τή φάση απ' αυτό τό « *εαυτός-πάν* » που είναι τό υποκείμενο, δεν μπορεί να είναι παρά απόλυτη πρωταρχική ναρκισσική λιιδιδώ ή καλύτερα « αυτιστική * » λιιδιδώ, αποκλείοντας δηλαδή τό αυτοπαθές στοιχείο που ενέχεται στόν ναρκισσισμό, άκόμη και στόν « πρωτογενή ». "Όχι: παίρνω τόν « *εαυτό* » μου για « αντικείμενο », ξεκινάω από τόν *εαυτό* μου, για να επανέλθω σ' αυτόν, αλλά : παραμένω σε άμεση σχέση με τόν *εαυτό* μου ή μέσα σ' αυτόν. Τέλος, στόν ά-νοητό χαρακτήρα της, ή παράσταση είναι ή μήτρα και τό πρότυπο αυτού που θά είναι πάντοτε, για τό υποκείμενο, τό νόημα : ή άφθαρτη *συννοχή* που αποδίδει στόν *εαυτό* της και θεμελιώνεται στόν *εαυτό* της, άπεριορίστη πηγή ήδονης, από τήν όποία δεν λείπει τίποτα και που δεν αφήνει τόπο σε καμιά άλλη επιθυμία.

Ο μονήρης πυρήνας του πρωταρχικού υποκειμένου

Στήν πρώτη του « κατάσταση » και στήν πρώτη του « οργάνωση » – στους αντίποδες αυτού που έννοούμε με τούς όρους « κατάσταση » και

²⁷ Πρβλ. Φρόντ, G.W., II-III, σ. 571-574. – « Όρεκτικόν δέ ούκ άνευ φαντασίας », έλεγε ό Άριστοτέλης (Περί Ψυχής, 433b 29).

« οργάνωση » – τό υποκείμενο, αν υποκείμενο υπάρχει, δεν μπορεί να αναφέρεται παρά στόν *εαυτό* του, μιά διάκριση του *εαυτού* και του υπολοίπου κόσμου δεν τίθεται και δεν μπορεί να τεθεί. Στόν βαθμό που μπορούμε να μιλούμε σ' αυτό τό πλαίσιο για έναν « κόσμο » του « υποκειμένου », αυτός ό κόσμος ταυτίζεται με τόν *εαυτό*, πρωτοϋποκείμενο και πρωτόκοσμος αλληλοκαλύπτονται πλήρως. Δεν υπάρχει κανένας τρόπος να χωρίσουμε εδώ τήν παράσταση από τήν « αντίληψη » ή τήν « αίσθηση ». "Ό μητρικός μαστός ή αυτό που τόν αντικαθιστά άποτελεί τμήμα, χωρίς να είναι ξεχωριστό, αυτού που αργότερα θά γίνει τό « ίδιόσωμα » και που δεν είναι προφανώς άκόμη « σώμα ». "Η λιιδιδώ που κυκλοφορεί ανάμεσα στο δρέφος και στόν μαστό είναι λιιδιδώ αυτοεπένδυσης. Είναι προτιμότερο να μή μιλούμε σ' αυτή τήν περίπτωση για « ναρκισσισμό », έστω και πρωτογενή, αφού ό ναρκισσισμός παραπέμπει σε μιά προσηλωμένη στόν *εαυτό*, με αποκλεισμό όλου του υπολοίπου κόσμου, λιιδιδώ, ενώ εδώ πρόκειται για ολοκληρωτικό *εγκλεισμό*. Θά έπρεπε να χρησιμοποιήσουμε εδώ τόν όρο του Bleuler *αυτισμός*²⁸, όρο που ρητά αποδέχθηκε ό Φρόντ στο ίδιο αυτό πλαίσιο και για τό ίδιο πρόβλημα. Αυτός ό αυτισμός είναι « άδιαίρετος » : Δεν είναι αυτισμός, ξεχωριστά, της παράστασης, του αισθήματος και της πρόθεσης, αλλά ένα μόνο αίσθημα που είναι άμεσα παράσταση (του *εαυτού*) και πρόθεση άχρονης παραμονής αυτής της « κατάστασης ». Σ' αυτή τήν άμεση ταυτότητα αυτού που θά γίνει στή συνέχεια « στιγμές », όπου ή όλότητα είναι άπλή ένότητα, όπου ή διαφορά δεν έχει άκόμη αναδυθεί, είναι σημαίνει είναι μέσα σ' αυτό τόν κύκλο, και τό είναι άποτελεί άμέσως « νόημα » : πρόθεση εκπληρωμένη πριν από κάθε διατύπωση και πριν από κάθε άπόσταση ανάμεσα σε μιά « κατάσταση » και σε μιά « βλέψη », και άμεση « ύπαρξη » του υποκειμένου για τό υποκείμενο.

²⁸ « Διατυπώσεις κ.λπ », ό. παρ., σ. 232, σημ. Θά έπρεπε να παραθέσουμε in extenso αυτή τή σημείωση, όπου ό Φρόντ δεβαιώνει (αποκρούοντας τήν « αντίρρηση της πραγματικότητας ») ότι τό δρέφος, και μαζί οι μητρικές φροντίδες, άποτελεί ένα ψυχικό σύστημα υπό τήν πλήρη κυριαρχία της « άρχης της ήδονης »· ότι ένα ώραίο παράδειγμα « ενός ψυχικού συστήματος που δεν υπόκειται στους έρεθισμούς του έξωτερικού κόσμου » και που ικανοποιεί άκόμη και τίς ανάγκες της τροφής του « με αυτιστικό τρόπο (σύμφωνα με μιά έκφραση του Bleuler) » προσφέρεται από τόν νεοσσό μέσα στο κελυφό του· και ότι οι « μηχανισμοί », μέσω των οποίων τό σύστημα που ζει σύμφωνα με τήν άρχή της ήδονης μπορεί ν' αποφύγει τούς έρεθισμούς της πραγματικότητας, « δεν είναι παρά τό σύστοιχο της "άπώθησης" που χειρίζεται τούς ένδογενείς έρεθισμούς άπαρέσκεπτας, σάν να ήταν έξωγενείς, και έτσι τούς ώθει πρός τόν έξωτερικό κόσμο ». "Αντίθετα με ό,τι ισχυρίστηκαν επ' αυτού, τό θέμα μιās « πρωταρχικής ναρκισσικής επένδυσης » του *εαυτού* παραμένει στόν Φρόντ μέχρι τέλους – όπως μπορούμε να τό διαπιστώσουμε στήν *Επιτομή* που άφησε άτέλειωτη (π.χ. G.W., XVII, σ. 115).

«Όχι μόνο υποκείμενο και αντικείμενο, αλλά και τό « συνδυαζόμενο μέρος » που τὰ ἐνάγει εἶναι ἓνα καὶ τό αὐτό : ὄχι μόνο « τό Α εἶναι Β », ἀλλὰ καὶ « ἐγώ = εἶμαι = αὐτό » καὶ « εἶμαι = ἐγώ = εἶμαι » καὶ « αὐτό = εἶμαι = αὐτό » καὶ ὅλοι οἱ ἄλλοι δυνατοὶ συνδυασμοί.

Αὐτὴ ἡ παράλογη περιγραφή δὲν περιέχει τίποτα περισσότερο ἀπὸ τὰ « παράλογα » τῆς φροῦδικῆς περιγραφῆς τοῦ ἀσυνειδήτου, ὅταν τὴν πάρουμε πράγματι στὰ σοβαρὰ καὶ τὴν καθαρῶς ἀπὸ τὰ θετικιστικὰ ἢ στρουκτουραλιστικὰ ἐπιχρίσματα μὲ τὰ ὁποῖα τὴν κάλυψαν ἀπὸ νωρὴ καὶ ἔτσι τὴν ἔκαναν « καθὼς πρέπει ». Ἄς προσπαθῆσουμε πάλι νὰ δειξοῦμε τὴν ἀναγκαιότητά της.

Ὅταν γράφουν : « Ἀλλὰ τό φάντασμα δὲν εἶναι τό ἀντικείμενο τοῦ πόθου, εἶναι σκηνή. Στό φάντασμα, πράγματι, τό υποκείμενο δὲν ἀποβλέπει στό ἀντικείμενο ἢ στό σημεῖο τοῦ ἀντικειμένου. Εἰκονίζεται τό ἴδιο κατελιμμένο στήν ἀλληλουχία εἰκόνων. Δὲν παριστάνει στὸν ἑαυτὸ του τό ποθούμενο ἀντικείμενο, ἀλλὰ παριστάνεται νὰ συμμετέχει στὴ σκηνή, χωρὶς, στίς μορφές τίς πιό κοντινές στό πρωταρχικό φάντασμα, νὰ μπορεῖ νὰ τοῦ ἀποδοθεῖ μιὰ θέση »²⁹. Εἶναι τόσο δύσκολο νὰ δοῦμε, μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἀκριβὴ ἐκτός ἀπὸ ἓνα σημεῖο περιγραφή, τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς κατάστασης, ἀπ' ὅπου τό φάντασμα ἐκπορεύεται καὶ τὴν ὁποῖα προσπαθεῖ νὰ ἀναπαραγάγει ; Τό γεγονός ὅτι δὲν μποροῦμε ν' ἀποδώσουμε ἓναν τόπο στό υποκείμενο, μοιάζει νὰ δέχεται μιὰ διπλὴ ἐρμηνεία. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε εἴτε ὅτι τό υποκείμενο εἶναι « κατελιμμένο », μὲ ὅλο τό βάρος τῆς λέξεως, μέσα στήν ἀλληλουχία τῶν εἰκόνων εἴτε ὅτι οἱ εἰκόνες τό καταλαμβάνουν, ὅτι τό υποκείμενο παριστάνεται πρωταρχικὰ σάν ἐγκλωδισμένο, ὑποταγμένο, ξενωμένο, μέσα σέ μιὰ σκηνή, ὅπου δὲν θὰ ἦταν παρά ἓνα στοιχεῖο στὴ διάθεση τοῦ « σκηνοθέτη ». Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία, ἐκτός καὶ ἂν πρόκειται γιὰ δευτερογενεῖς σχηματισμούς (καὶ οὔτε κἀν, γιατί καὶ σ' αὐτὴ ἀκόμη τὴν περίπτωση ἢ ἀναπόφευκτη κυκλοφορία τῶν ρόλων ἀποκλείει αὐτὴ τὴν ἀποψη), δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἐξηγήσει τό γεγονός ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀποδώσουμε στό υποκείμενο ἓναν τόπο μέσα στό φάντασμα του· ἡ ξενωτικὴ παράσταση θὰ ἀπαιτοῦσε ἀκριβῶς αὐτὴ τὴ σταθερότητα, αὐτὴ τὴν ὑποταγὴ τοῦ υποκειμένου. Ὅμως, δὲν πρόκειται μόνο γιὰ τό ὅτι, μόλις κοιτάξουμε ἀπὸ πιό κοντὰ μέσα στό φάντασμα, δὲν μποροῦμε πιά νὰ ποῦμε ποιὸς δέρνει καὶ ποιὸς δέρνεται· δὲν ἀρκεῖ κἀν νὰ ποῦμε ὅτι αὐτό πού ὀδηγεῖ τό χέρι τοῦ μαστιγωτῆ εἶναι ὁ πόθος τοῦ μαστιγωνόμενου. Τό υποκείμενο δὲν εἶναι πότε ἐδῶ καὶ πότε ἐκεῖ· εἶναι κάτι παραπάνω ἀπὸ τὴν ὁλότητα τῶν προσώπων καὶ τὴν ὁργάνωση τῆς σκηνῆς.

²⁹ Laplanche καὶ Pontalis, ὁ. π., σ. 1868.

εἶναι ἡ σκηνή. Ὅμως τό « υποκείμενο » δὲν εἶναι « σκηνή » μέσα στὴν ἡμερινὴ πραγματικότητα, οὔτε κἀν μέσα στοὺς ἀσυνειδήτους δευτερογενεῖς σχηματισμούς. Τό υποκείμενο εἶναι ἡ σκηνή τοῦ φαντάσματος (συγχρόνως : στοιχεῖα, ὁργάνωση, « σκηνοθέτης » καὶ σκηνή μὲ τὴ στενὴ ἔννοια τοῦ ὄρου), διότι τό υποκείμενο ὑπῆρξε αὐτὴ ἡ ἀδιαφοροποίητη μορφοῦς « κατάσταση ». Καὶ τοῦτο, ὄχι μόνο καθόσον ἀποσκοπεῖ στὴν ἀναπαραγωγή αὐτῆς τῆς « κατάστασης », ἀλλὰ ἐπίσης, καὶ κατὰ κύριο λόγο, γιατί τό φάντασμα, μὲ τὴν ἀντιμεταθετικότητα (οὐσιαστικὴ συνταύτιση, ἐξαντλητικὴ ἀμοιβαία συμμετοχὴ) τῶν « στοιχείων » του, δὲν μπορεῖ παρά νὰ δανεισθεῖ ἀπὸ αὐτὴ τὸν τρόπο τῆς τοῦ εἶναι καὶ τῆς ὁργάνωσης, γιατί φέρει τὰ ἀνεξάλειπτα ἴχνη αὐτῆς τῆς « κατάστασης ». Τό φάντασμα παραπέμπει ἀναπόφευκτα σέ μιὰ « κατάσταση » ὡς τὴν ἀρχὴ του, σέ μιὰ « κατάσταση », ὅπου τό υποκείμενο εἶναι παντοῦ, ὅπου τό πᾶν, συμπεριλαμβανομένου τοῦ τρόπου τῆς συνύπαρξης, δὲν εἶναι παρά υποκείμενο. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, μποροῦμε ἐξίσου νὰ ποῦμε ὅτι τό φάντασμα εἶναι « ἀντικείμενο τοῦ πόθου », ὅσο καὶ « πραγμάτωση τοῦ πόθου » – καί, πράγματι, εἶναι ἀδύνατο σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσιν νὰ ποῦμε τό ἓνα χωρὶς τό ἄλλο. Δὲν ἔχει νόημα νὰ διακρίνουμε, ἐδῶ, τό ἀντικείμενο τοῦ πόθου, τὴν πραγμάτωσή του καὶ τὴ σκηνή. Μόλις ἐγκαταλείψουμε τοὺς δευτερογενεῖς σχηματισμούς, ἡ ἰδέα ἑνὸς ἀντικειμένου τοῦ πόθου, στήν ψυχανάλυση, ἐμφανίζεται καθαρὰ σάν ρεαλιστικὸ κατάλοιπο. Αὐτό στό ὁποῖο ὁ πόθος ἀποβλέπει δὲν εἶναι ἓνα « ἀντικείμενο », ἀλλὰ αὐτὴ « ἡ κατάσταση », αὐτὴ « ἡ σκηνή », ἡ ὁποῖα, ὅταν μπορεῖ καὶ τὴ συλλαμβάνει κανεὶς (καὶ τοῦτο, ἐξ ὀρισμοῦ, δὲν εἶναι δυνατό παρά σέ παράγωγες καὶ δευτερογενεῖς μορφές), συνεπάγεται ὄχι μόνο ἓνα « υποκείμενο » καὶ « ἀντικείμενα », ἀλλὰ μιὰ ὀρισμένη σχέση μεταξύ τους (ἐννοεῖται, πάντοτε ἐξειδικευμένη μὲ τὸν ἓναν ἢ τὸν ἄλλο τρόπο στίς μορφές πού μᾶς εἶναι προσιτές καὶ πού φέρουν τὰ βαθιὰ ἴχνη ὅλης τῆς μεταγενέστερης ἱστορίας τοῦ υποκειμένου) – καὶ σ' αὐτὴ ἀκριβῶς τὴ σχέση βρῖσκεται τό νόημα τοῦ φαντάσματος γιὰ τό υποκείμενο (τὰ « ἀντικείμενα » ὄντας πάντοτε ἐνδεχόμενα καὶ ἀντικαταστατά).

Οἱ ἐκφράσεις ἀντικείμενο τοῦ πόθου καὶ πόθος ἑνὸς πόθου εἶναι θραύσματα, καί, σάν τέτοια, χωρὶς πολὺ νόημα, τῆς ἐκφρασης πόθος μιᾶς κατάστασης, κατάστασης πού ἡ φαντασματικὴ σκηνή προσπαθεῖ, ἐπιτυχημένα ἢ μὴ, νὰ ἀναπαραγάγει μὲ τὰ μέσα πού διαθέτει, καὶ ὅπου τό ἀντικείμενο τοῦ πόθου, ὅπως καὶ ὁ πόθος τοῦ ἄλλου, ὑποτάσσονται στό υποκείμενο σέ τέτοιο σημεῖο, ὥστε νὰ συνενώνονται μαζί του. Στὴ ρήξη τοῦ κόσμου του, τοῦ ἑαυτοῦ του, πού ἀντιπροσώπευσε, σέ μιὰ φάση, ἡ διάρρηξη πού διέπραξε τό χωριστὸ ἀντικείμενο καὶ ὁ ἄλλος, τό υποκείμενο ἀπαντᾷ ἀνασυγκροτώντας ἀτέλειωτα μέσα στό φάντασμα αὐτό τὸν πρῶτο κόσμο, ἂν ὄχι στήν παρθενικὴ ἐνότητά του, τώρα πιά ἀπρόσιτη, τουλάχιστον στὰ χαρακτηριστικὰ του ὡς φραγμοῦ, κυριαρχο-

χίας, απόλυτον συγχρονισμό και απόλυτη ισοτιμία ανάμεσα στην πρόθεση, την παράσταση, το αίσθημα. Η Ξένωση του υποκειμένου στον πόθο του άλλου είναι μιά δεύτερη στιγμή· η πρώτη είναι η (ψυχική) πραγμάτωση της Ξένωσης του άλλου μέσα στο υποκείμενο, με την καθοπτάξη του και τον όλικο του σφετερισμό μέσα στο φάντασμα. Και αυτή η πρώτη στιγμή μιά παραλείπει σε μιά στιγμή μηδέν, όπου ο άλλος και το αντικείμενο δέν είναι « ξενωμένα » στο υποκείμενο, αλλά υπάρχουν, αν υπάρχουν, μόνο σαν το υποκείμενο, με απαλλοτριωμένη την ύπαρξή τους, πριν καν την απόκτησούν.

Ο πόθος είναι άφρατος, έγραψε ο Φρόντ μετ' τον Σοφοκλή και τον Πλάτωνα, και θά μπορούσαμε ν' αναρωτηθούμε γιατί. Η μόνη δυνατή απάντηση είναι ότι, στην ουσιαστική του μορφή, είναι άπραγματοποίητος. Άλλά τί είναι άπραγματοποίητο μέσα στον πόθο ; Και για ποιόν είναι άπραγματοποίητο ; Φοβούμεν ότι πολύ συχνά αυτό στο οποίο για άλλη μιά φορά αναφέρονται, συγκαταλαμβάνουν, αυτές οι θέσεις είναι ο πολιτης που περπατάει στον δρόμο - κι αυτός είναι γεμάτος από άπραγματοποιήτους πόθους και μάλιστα και από άνικανοποίητες ανάγκες, πράγματα έξισου οεσαστά, σημαντικά, άποφασιστικά, και τά μέν και τά δε. Άλλά τό ζήτημα δέν είναι αυτό, στην ψυχαναλυτική προσοχή. Στην ψυχική πραγματικότητα όλοι οι πόθοι δέν είναι άπλως πραγματοποιήσιμοι αλλά πάντοτε πραγματοποιημένοι. Πώς μπορούμε να πούμε ότι ο οιδιπόδειος πόθος είναι άπραγματοποίητος, όταν συνεχώς πραγματοποιείται από όλα τά οιδιπόδεια όνειρα :

Ο μόνος άπραγματοποίητος (και γι' αυτό ακριβώς τον λόγο άφρατος) πόθος για την ψυχή είναι εκείνος που αποβλέπει όχι σ' αυτό που ποτέ δέν θά μπορούσε να παρουσιασθεί μέσα στο πραγματικό, αλλά σ' αυτό που δέν θά μπορούσε ποτέ να δοθεί, σαν τέτοιο, μέσα στην παράσταση, δηλαδή μέσα στην ψυχική πραγματικότητα. Αυτό που λείπει, και που θά λείπει ίσως, είναι τό άπαράστατο μιάς πρώτης « κατάστασης », τό; πριν από τον χωρισμό και τον διαφορισμό, μιά πρωτο-παράσταση που η ψυχή δέν είναι πιά ικανή να παραγάγει, και τό όποιο μηνγήνη για πάντα τό ψυχικό πεδίο σαν παροντοποίηση μιάς αδιάσπαστης ένότητας της φηγούρας, του νοήματος και της ήδονης. Αυτός ο πρώτος πόθος είναι ριζικά άπεριόριστος, γιατί αυτό στο οποίο αποβλέπει όχι μόνο δέν μπορεί να βρεθί στην πραγματικότητα ένα αντικείμενο, για να ένοικωθεθεί, ή στη γλώσσα λόγια, για να ειπωθεί, αλλά ούτε καν στην ψυχή εικόνα, για να είκωνισθεθεί. Από τή στιγμή που η ψυχή ύπέστη τή ρήξη της μονήρους καταστάσεώς της, ρήξη που της επέδωλαν τό « αντικείμενο », ο άλλος και τό ίδιόσωμα, είναι για πάντα εκκεντρωμένη οι σχέση με τον εαυτό της και προσανατολίζεται από εκείνο που ή Ιδία δέν είναι πιά, που δέν είναι πιά και δέν μπορεί πιά να είναι. Η ψυχή είναι τό ίδιο της τό χαμένο αντικείμενο. Η άναγωγή σ' ένα μόνο κόσμο, συ-

χνόνως υποκείμενο και στην απόλυτη διάθεση του υποκειμένου, όλων αυτών που, από εδώ και πέρα, εμφανίζονται πιά άνεπαρόρθωτα παραπροσμένα και διαφορισμένα είναι άθένατη, έστω και σαν καθαρή φαντασματική παράσταση. Η δέληη τους όμως θά βασιλεύει για πάντα με τον πιο όλοκληρωτικό, άτόμιο, άγριο και άδάμαστο τρόπο στις άουερίητες διαδικασίες και θά τίς κάνει, σ' ένα άλλο δαθμό από ό,τι οποιαδήποτε απόθεση θά μπορούσε να τίς κάνει, αυτό που δέν μπορεί αληθινά να έρθει ποτέ στην ομιλία, γιατί τό « νόημα » του είναι μέσα σ' ένα για πάντα χαμένο άλλοτο. Αυτή ή άπόλεια του εαυτού, αυτό τό σχίσμα από τον εαυτό, είναι ή πρώτη έργασία που επιβάλλεται στην ψυχή από τό γεγονός της ένταξης της μέσα στον κόσμο - και συμβαίνει μερικώς φορές νά άρνείται να την έκτελέσει.

Σ' αυτή την πρώτη θέση του υποκειμένου, ριζικά φανταστική, βρίσκειται ή πρώτη « συνταύτιση » ή, ακριβέστερα, ή προ-συνταύτιση που κάθε συνταύτιση προϋποθέτει. Οι συνταύτισεις, για τίς όποιες συνήθως πρόκειται και που πράγματι είναι « τό ίζημα των έπενδύσεων των έγκαταλειμμένων αντικειμένων », συνεπάρονται προφανώς ότι οι δύο « όροι », τούς όποιους συσχετίζουν, έχουν ήδη τεθεί σ' ένα όποιοδήποτε τρόπο - δέβαια όχι « λογικά » - ως « ταυτά προς εαυτούς ». Τό « Ich bin die Brust » (είμαι ο μαστός) του Φρόντ³⁰ μπορεί να έχει, και έχει πράγματι, δύο σημασίες που πρέπει να διαρθρωθούν στη σχέση τους και στον χρόνο. « Είμαι ο μαστός » μπορεί να σημαίνει, και θά σημαίνει επίσης, στη συνέχεια, ότι τό χαμένο ή έγκαταλειμμένο αντικείμενο έχει ένδοξήρη* με τον συνταυτιστικό τρόπο. Άλλά σ' ένα προηγούμενο χρόνο και σ' ένα βαθύτερο στρώμα, αυτή ή πρόταση σημαίνει την άλλη, όχι μεσομένη, ταυτότητα του υποκειμένου και τού μαστού - όπως τό δείχνουν οι διατυπώσεις του Φρόντ, σύμφωνα με τίς όποιες τό αντικείμενο (αυτό που θά γίνει « αντικείμενο ») δέν φαίνεται στην άρχή σαν χωριστό ή διαφορετικό από τον εαυτό. Πριν να είναι, μεταδατικά, ο μαστός, τό υποκείμενο είναι μαστός έμετάστατα, και αυτό τό είναι, είναι επίσης τό είναι τού μαστού ως άξερχώριστο από τό υποκείμενο. Κάθε « μεταδατική » ή « κατηγορηματική » συνταύτιση (τό Α είναι Β, έγώ είμαι αυτό τό αντικείμενο) είναι μετασχηματισμός και επεξεργασία μιάς πρώτης ταυτότητας, που θά μπορούσαμε να ονομάσουμε *αυτιστική συνταύτιση* ή *αυτοποίηση*. Μέσω αυτής, οι « όροι » που ονομάζουμε μέσα στη γλώσσα έγώ, στόμα, μαστός, γάλα, στοματική αίσθηση, αυτοληπτική αίσθηση, ήδονη, είναι, όλων, έγώ είναι άπόλυτος ταυτό χωρίς να « ανάγονται » ο ένας στον άλλο, ταυτίζονται με τρόπο μιά κατηγορηματικό ή άποδοσιακό.

³⁰ Σημείωση της 12ης Ιουλίου 1938 (Λονδίνο), G. W., XVII, σελ. 151.

Ἡ μεταγενέστερη, διαπιστώσιμη, ἐξέλιξη τοῦ ὑποκειμένου εἶναι, ἀπὸ ἓνα σημεῖο ρήξεως καὶ μετὰ, ἱστορία μίας σειρᾶς ἀπὸ δημιουργίες παρουσιάσεων ὡς διαφοροποιημένων καὶ διαφορητικῶν, ἐνὸς παραστασιακοῦ/αἰσθηματικοῦ/προθεσιακοῦ ροῦ ποὺ δὲν θὰ παύσει παρὰ μὲ τὸν θάνατο τοῦ ὑποκειμένου, ποὺ ἐκτυλίσσεται μέσα ἀπὸ διαδοχικὲς ἐναλλοπούς καὶ βαθιᾶς ἀνακατατάξεις τῆς ψυχικῆς ὀργάνωσης, ἀνατροπές καὶ ἀνακατατάξεις τῶν ὁποίων τὸ « ἔωμο » ὑποκείμενο ἐνορακῶνται τὰ καταλαγιασμένα καὶ ἀλληλοσυνδεόμενα στρώματα, καὶ ποὺ εἶναι οὐσιαστικὴ ἡ ἱστορία τοῦ ἐκκωνισμού τῆς ψυχῆς, μὲ ἄλλα λόγια τῆς δημιουργίας, ἀπὸ τὸ *εὔχειν* καὶ τὸ πράττειν τῶν ἄλλων, ἐνὸς κοινωνικοῦ ἀτόμου. Αὐτὴ ὁμοῦς ἡ ἱστορία φέρει, σὲ ὅλες τῆς τῆς φάσεις, τὰ ἴχνη τῆς πρωταρχικῆς καταβολῆς τῆς, μίας πρώτης καταστάσεως, ὅπου ὑποκείμενο, κόσμος, αἰσθημα, πρόθεση, σύνδεση, νόημα εἶναι ταυτὰ. Τὸ κοινωνικὸ ἀτομο, ὅπως τὸ κατασκευάζει ἡ κοινωνία, εἶναι ἀδιανόητο « χωρὶς ἄσυνειδητο » - ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας, ποὺ εἶναι, ἀεξηχώριστο, καὶ θέσμιση τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου, εἶναι ἐπιβολὴ στὴν ψυχὴ μίας ὀργάνωσης ποὺ τῆς εἶναι οὐσιαστικὰ ἑτερογενεῆς, καὶ αὐτὴ ὁμοῦς ἡ θέσμιση, μὲ τὴν σειρά τῆς, « ἐρεῖδαται » στὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (ἡ ἐδῶ πάλι ὁ ὅρος ἔρειση παίρνει ἓνα διαφορητικὸ περιεχόμενο) καὶ πρέπει, ἀναγκαστικὰ, νὰ τὸ « λάβει ὑπόψη τῆς ».

Αὐτὸ τὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, σ' ἕναν ἀπὸ τοὺς πόλους του, διέπεται ἀπὸ τὸν πρωταρχικὸ ἄσυνειδητο, τὸν κινήση δηλαδή πυρῆνα τῆς ψυχῆς, ποὺ δὲν ἀποθνήσκει ποτέ, ἀλλὰ ἐγινε ἀδύνατος - ἀπαράστατος - ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ ἕνας κόσμος τῆς πολυειδίας καὶ τῆς ἀπερόκειας ἐγκαταδιδρύθηκε ἀπὸ τὸν πυρῆνα τοῦ, ἀπαράστατος ὁ ἴδιος, παρουσιάζονται καὶ εἰκονίζονται μέσα στὶς ἴδιες τῆς τροπικότητες τῶν βαθύτερων ψυχικῶν διαδικασιῶν καὶ χάρις σ' αὐτές. Πρέπει πρῶτα νὰ ἐγκατασταθεῖ μία κατάσταση πραγματικότητας, ὡς ἄλλη ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο, γιὰ νὰ ὑποστεί ἡ ἀρχὴ τῆς ἡδονῆς τὴ στρέψη-μεταμόρφωση ποὺ θὰ τῆς ἀποσπάσει μιὰ ἀρχὴ τῆς πραγματικότητας: πρέπει νὰ γίνῃ δυνατὸς ὁ ἔλεγχος τῆς πραγματικότητας, αὐτὸ ποὺ δὲν κάμπτεται μπρῶς στὴν παράσταση νὰ ἀγγελθεῖ καὶ νὰ ἐπιβληθεῖ στὴν ψυχὴ, ὥστε ἡ ἀπόψη, ποὺ σὸν τέτοια δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ συνέπεια τῆς ἀποφυγῆς τῆς ἀπερόκειας, συνεπῶς ἐκδήλωσις τῆς ἀρχῆς τῆς πραγματικότητας μετὰ τὴν εὐρεία ἔννοια τοῦ ὄρου³¹, νὰ μποροῦσι ν' ἀρχίσουν. Ἡ ἀπόψη εἶναι ἡ δεύτερη ἐγγυαία ποὺ ἐπιβάλλεται στὴν ψυχὴ ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς ἐνταξῆς τῆς στὸν κόσμο. Τὸ δυναμικὸ ἄσυνειδητο, μὲ τὴ συνήθη ἔννοια τοῦ ὄρου, ἡ τὸ σύνολο αὐτοῦ ποὺ ὁ Φρόντντ ὀνομάζει πρωτογενεῖς διαδοχίες, θὰ κατοικηθεῖ

βαθμιαία ἀπὸ ὅλες τῆς δημιουργίες τῆς ψυχῆς ποὺ θὰ ἔχουν ἀποθνήσκει καὶ ἡ ὀργάνωση του θὰ ὑποστεί πολλαπλῆς ἀνακατατάξεις. Θὰ κυριαρχεῖται ὡς πᾶντοτε ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἵπληξε ὁ πρῶτος πυρῆνας τῆς ψυχῆς, τὴν ψυχικὴ μονάδα ποὺ, ἀποῦσα σὸν τέτοια ἀπὸ τὸ ἄσυνειδητο, θὰ σηματοδοτεῖ μὲ τὴ σφραγίδα τῆς δ.τ.ι.θ. καὶ συμβαίνει ἐκεῖ. Αὐτὸ ποὺ σὸν πεδίο ποὺ ἄσυνειδητο δευθετεῖ, σύμφωνα μὲ τῆς δικῆς τοῦ δυναμικῆς γραμμῆς, ὅλες τῆς ἀναυδόμενες παραστάσεις, εἶναι αὐτὸς ὁ πόθος, κύριος ὅλων τῶν πόθων, ὁ πόθος τῆς ὀλικῆς ἐνοποίησης, τῆς κατάρρησῆς τῆς διαφορᾶς καὶ τῆς ἀπόστασης, ποὺ ἐκδηλώνεται πρὸν ἅπ' ὅλα σὸν ἄγνοια τῆς διαφορᾶς καὶ τῆς ἀπόστασης. Ἐν τὰ ἄσυνειδητο ἀγνοεῖ τὸν χρόνον καὶ τὴν ἀντίρρηση, τοῦτο συμβαίνει ἐπίσης, γιὰτὶ, κρυμμένο σὸν πῶ σκεπτικὸν σημεῖο αὐτῆς τῆς σπηλιάς, τὸ τέλος τῆς ἐνοποιητικῆς τρέλας βασιλεύει ὁμοῦς αὐτῆς τῆς σπηλιάς, τὸ τέλος τῆς ἐνοποιητικῆς τρέλας βασιλεύει ὁμοῦς αὐτῆς τῆς σπηλιάς, τὸ τέλος τῆς ἐνοποιητικῆς τρέλας βασιλεύει ὁμοῦς αὐτῆς τῆς σπηλιάς, τὸ τέλος τῆς ἐνοποιητικῆς τρέλας βασιλεύει ὁμοῦς αὐτῆς τῆς σπηλιάς. Ἐν πρέπει νὰ πούμε ὅχι ὅτι ὁ πόθος δὲν μπορεῖ ποτε νὰ ἐκπληρωθεῖ, ὡλλ' ὅτι, ἐντελῶς ἀντίθετα, σὸν ἄσυνειδητο ὁ πόθος εἶναι ἴσως ἁπλοῦς ἑκπληρωμένος, μὴν ἀναδέεται, ἐκπληρωμένος σὸν μόνον ἐπίπεδο ποὺ ἔχει σημασία, τῆς ἄσυνειδητῆς παραστάσεως: ἂν τὸ ὑποκείμενο εἶναι ἡ φαντασματικὴ σπηλιὰ ἂν τίποτα δὲν περιορίζει μέσα σὸν ἄσυνειδητο τὴ « μαγικὴ παντοδυναμία τῆς σκέψης », τοῦτο συμβαίνει, γιὰτὶ ἔχουμε ἰδῶ τὰ ἀποτελέσματα καὶ τὰ ὑπολείματα μᾶς πρῶτης « κατάστασε », ὅπου τὸ ἀντικείμενο δὲν ἦταν παρὰ τμήμα τοῦ ἐαυτοῦ, ἄμεσα συνδεμένο σὸν ὑποκείμενο ἡ μέρος ἐνὸς ἐνωτικοῦ ὑποκειμένου κυκλώματος, τροποποιημένο κατὰ βούληση ἀπὸ μιὰ ἀπεριόριστη καὶ ἄπειρα πλαστικὴν ψευδοαἰσθησὴν. Αὐτὴ ἡ συστατικὴ ἐμμονή³² εἶναι ἐκεῖνη ποὺ καθιστᾷ δυνατὴ αὐτὴ τὴν διὰ τῶν ἐναντιῶν παρουσίαση, αὐτὴ τὴν διὰ συνάφειας, συμπενοκώσεως καὶ μεταπολίσεως ταυτότητα καὶ τελικὰ ὅλη τὴ λογικὴ καὶ ὅλη τὴ ρητορικὴ τὸν φαντάσματος, τοῦ ὄνειρου καὶ τῆς τρέλας, ἐμμονὴ ποὺ διαωνίζεταί μέσα καὶ χάρις τῆς λειτουργίας τῆς ἴδιας τῆς ἡμερησῆς γλώσσας καὶ ποὺ μένει νὰ τὴ σκεφθῶμε ἐξ ὀλοκλήρου, μὴ καὶ τίποτα τὸ οὐσιαστικὸ δὲν ἔχει ἐπιλοιπὸ πᾶνω σ' αὐτὴ ἀπὸ τὴ δημιουργικὴ ἐκρηξὴ τῆς *Ἐρημνευτικῆς τῶν ὄνειρων* καὶ μετὰ.

Σ' αὐτὸ ἐπίσης τὸν πρωταρχικὸ τρόπο τοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ὀρίζεται ἡ πρώτη μήτρα τοῦ νοήματος, τὸ τελεστικό-τελειωμένο σχῆμα τῆς συζήτησε ἡ τῆς σύνδεσης, ἡ παρουσιάζονται κάποιοι πράγματα ποὺ, σὸν βαθμὸ ποὺ ὑπάγει, ἐκπληρώνει τὴν ἀπαίτηση ποὺ ὅθεν μὲ τὴν ὑπαρξὴ του. Ἐδῶ τὸ ὑποκείμενο ἵπληξε « αὐτοπροσώπως » τὸ πρότυπο τῆς σύνδεσης, πρότυπο ποὺ γιὰ πάντα θὰ ἀναζητᾶ παρὰ τὴν ἀντίθεση τῶν πάντων. Ἡ ἀπαίτηση τῆς καθολικῆς γνωστικῆς σύνδεσης, ἡ γενικότερα, μὲ μεταφορὰ σὸν κοινωνικὸ ἐπίπεδο, ἡ ἀπαίτηση τῆς καθολικῆς σημασίας, τῆς ἀντιστοιχίας τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πόθου, τοῦ πόθου καὶ τῆς γνώσεως, τῶν συμπερασμάτων τῆς γνώσεως καὶ τῶν βλεψῶν τοῦ πόθου ὀρίζεται καὶ ἰδῶ μὴ ἀπὸ τῆς ὑστεριότερης πηγῆς τῆς. Δὲν εἶναι δύσκολο νὰ ἀναγνωρίσουμε ὡς μὴ ἀπὸ τῆς καταβολῆς τῆς γαίω αὐτὴ τὴν τρέλα τῆς

³¹ Βλ. τὴν παραπομπὴν στὸν Φρόντντ τῆς σμ. 28.

ένταξης-ἐξάπλωσης, τῆς πολλαπλότητας σάν μονάδας, τῆς ἔσχατης « ἀπλότητας » τοῦ δεδομένου. Τό πρωτονόημα πραγματώνει μόνο του, ἐκεῖ ὅπου ἓνα νόημα δέν μπορεῖ προφανῶς ἀκόμα νά ὑπάρξει, τό ὀλικό νόημα, τήν καθολική καί ἀρρηκτη συσχέτιση, ἡ ὁποία θά τείνει νά θελήσει νά περιβάλλει ἀκόμη καί αὐτό πού τήν ἀρνεῖται (καί νά μεταμορφώσει ἐπί παραδείγματι τόν θάνατο σέ αἰώνια ζωή). Ἐάν ἡ τρέλα αὐτῆς τῆς φάσης μεταμορφώνεται σέ ratio τοῦ ἐνηλίκου, τοῦτο βέβαια συμβαίνει μέ τήν ἐπιβολή στό άτομο τῆς κοινωνικῆς του θέσμωσης, ἀλλά ἐπίσης διότι, παρ' ὅλο πού ἔχει ὑποχρεωθεί νά παραιτηθεῖ ἀπό τήν ἄμεση ἱκανοποίησή της, διατηρεῖ τή βλέψη τῆς συσχέτισης, τῆς καθολικῆς καί ὀλικῆς σύνδεσης. Ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι ἓνα λογικό ζῶο, ὅπως τό βεβαιώνει ὁ παλαιός κοινός τόπος. Οὔτε ὁμως ἓνα ἀρρωστο ζῶο. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα τρελό ζῶο (πού στήν ἀρχή εἶναι τρελό) καί πού, γι' αὐτό ἐπίσης τόν λόγο, γίνεται ἢ μπορεῖ νά γίνει λογικό. Τό σπέρμα τῆς ratio περιέχεται ἐπίσης στήν ὀλοκληρωτική τρέλα τοῦ πρώτου αὐτισμοῦ. Μιά οὐσιαστική διάσταση τῆς θρησκείας, δέν χρειάζεται νά τό ὑπομνήσουμε, ἀλλά καί μία οὐσιαστική διάσταση τῆς φιλοσοφίας καί τῆς ἐπιστήμης ἀπορρέουν ἀπό αὐτό. Δέν τοποθετοῦμε ὅπως πρέπει τήν ratio καί, ἀκόμη σοβαρότερο, δέν ἀποκτοῦμε μία συντετή στάση ἀπέναντί της, δέν τῆς εἴμαστε τελικά πιστοί, ἀλλά μάλλον τήν προδίδουμε, ὅταν ἀρνούμαστε νά τή δοῦμε, ἐκτός τῶν ἄλλων, καί ὡς μεταμόρφωση τῆς ἐνοποιητικῆς τρέλας. Εἴτε πρόκειται γιά τόν φιλόσοφο εἴτε πρόκειται γιά τόν ἐπιστήμονα, ἡ ἔσχατη καί κυρίαρχη βλέψη : νά ξαναδρῶμε μέσω τῆς διαφορᾶς καί τῆς ἑτερότητας τίς ἐκδηλώσεις τοῦ ταυτοῦ (ὅποιο καί ἂν εἶναι τό ὄνομά του, ἔστω καί τό εἶναι τό ἴδιο), πού θά γέμιζε πλήρως καί ὡς τελείως ἴδιο μέ τόν ἑαυτό του τήν πολυειδία τῶν φαινομένων, στηρίζεται πάνω στό ἴδιο τό σχῆμα, συνάμα παρουσιαστικό, τελεστικό καί ἀξιοποιητικό, μᾶς ἔσχατης, δηλαδή πρώτης, ἐνότητας. Ἡ λογική χρήση τῆς μορφῆς τοῦ Ἐνός, πού ἐπιτρέπει τήν πρόσβαση σ' ἓνα κόσμο, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι παρά ὡς ἓνας καί τό ἄλλο τοῦ Ἐνός, τείνει σχεδόν πάντοτε νά μεταμορφωθεῖ σέ λογική-φαντασιακή χρήση τῆς ιδέας τοῦ Ἐνός, πού ἀπορροφᾷ τή Σχέση θέτοντάς την ὡς ψευδώνυμο τοῦ Ἀνήκειν, τό ὁποῖο τελικά δέν θά ἦταν παρά μία μορφή τῆς Ταυτότητας. Ἐτσι, ἡ σχέση γίνεται σχέση τοῦ εἶναι μέ τόν ἑαυτό του καί τά πρόσσημα τῆς ἀλήθειας καί τῆς αὐταπάτης δρῖσκονται, κατά κάποιον τρόπο, ἀντεστραμμένα : ἡ ὑπαρξη σχέσεων, μέ τήν ἰσχυρή ἐννοια τοῦ ὄρου, πού συνελάγονται μή ἀναγώγιμες ἑτερότητες, κλίνει πρός τό μέρος τῆς αὐταπάτης, ἐνῶ τό εἶναι δέν περιέχει τή σχέση παρά σάν αὐτοπαθή καί ὄχι σάν ἀληθινά πραγματική. Τό ὅτι ἡ φιλοσοφία πολύ γρήγορα ἀναγνώρισε τήν ἀδυνατότητα αὐτῆς τῆς βλέψης καί ἔλαβε ἐπίγνωση τῶν ὀρίων της, βεβαιώνοντας ὅτι ἔπρεπε νά παραιτηθεῖ ἀπό αὐτή³², εἶναι ἀσφαλῶς θεμελιώδες· τό ὅτι αὐτή ἡ ἀναγνώριση περιοδικά καί ταιχτικά συγκαλύφθηκε, ξεχάστηκε.

καταργήθηκε, δείχνει τή δύναμη τῶν κινήτρων πού δρῶν ἐδῶ – καθώς καί τήν ἀκαταμάχητη « φυσική » τάση τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς.

Ἡ ῥήξη τῆς μονάδας καί ἡ τριαδική φάση

Ἡ διαδικασία τῆς κοινωνικῆς θέσμωσης τοῦ ἀτόμου, δηλαδή τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ τῆς ψυχῆς, ἀποτελεῖ ἐνιαία διαδικασία ψυχογένεσης ἢ *ιδιογένεσης* καί κοινωνιογένεσης ἢ *κοινογένεσης*. Εἶναι μία ἱστορία τῆς ψυχῆς, κατά τή διάρκεια τῆς ὁποίας ἡ ψυχή ἀλλοιώνεται καί ἀνοίγεται στόν κοινωνικο-ἱστορικό κόσμο μέσω ἐπίσης τῆς ἴδιας τῆς ἐργασίας καί τῆς ἴδιας τῆς δημιουργικότητας, καί μία ἱστορία ἐπιβολῆς στήν ψυχή ἀπό τήν κοινωνία ἐνός τρόπου τοῦ εἶναι πού ἡ ψυχή δέν θά μπορούσε ποτέ ἀπό μόνη της νά τόν κάνει νά ἀναδυθεῖ καί ὁ ὁποῖος κατασκευάζει-δημιουργεῖ τό κοινωνικό άτομο. Ἡ κοινή κατάληξη τῶν δύο αὐτῶν ἱστοριῶν εἶναι ἡ ἀνάδυση τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου ὡς συνύπαρξης, πάντα ἀδύνατης καί πάντα πραγματοποιημένης, ἐνός *κόσμου ἰδίου* ἢ *ιδιωτικοῦ* καί ἐνός *κόσμου κοινού* ἢ δημοσίου. Πῶς τά πράγματα, τά άτομα, οἱ λέξεις, ἓνας κόσμος, μία κοινωνία καταφέρνουν νά ὑπάρχουν γιά τήν ψυχή, πού δέν εἶναι καθόλου « ἐκ φύσεως προορισμένη » γι' αὐτό (καί ἡ ὁποία στίς τελευταῖες της στιβάδες τῆς ἀρνεῖται καί, ἀκόμα περισσότερο, τῆς ἀγνοεῖ μέχρι τό τέλος) – εἶναι τό ζήτημα, ἀσφαλῶς ἀνεξάντλητο καί ἄλυτο, πού προτίθεμαι, γιά μία ἀκόμη φορά, νά συζητήσω.

Ἡ ψυχική μονάδα εἶναι κάτι πού μορφώνει καί συγχρόνως μορφώνεται, εἶναι διαμόρφωση καί εἰκόνιση τοῦ ἑαυτοῦ, εἰκόνιση εἰκονιζόμενη ἀπό τό τίποτα. Εἶναι βέβαια μία « ὄψη » τοῦ ζωντανοῦ σώματος ἢ, ἂν θέλουμε, *εἶναι* τό ἴδιο τό σῶμα στόν βαθμό πού αὐτό μορφώνει-μορφώνεται, εἰκονίζει-εἰκονίζεται *δι' ἑαυτό*. Ἴσως ἀπό αὐτή τήν ἀποψη δέν θά μπορούσαμε ποτέ νά πούμε περισσότερα ἀπό ὅσα λέει γιά αὐτή ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι δηλ. δέν εἶναι παρά σάν « μορφή » ἢ « ἐντελέχεια » τοῦ σώματος – ὑπό τόν ὄρο νά ξεκαθαρίσουμε αὐτούς τούς ὄρους ἀπό τή μεταφυσική, μέσα καί χάρη στήν ὁποία τέθηκαν, καί νά καταλάβουμε πῶς ἡ ψυχή εἶναι μορφή στόν βαθμό πού μορφώνει, πῶς ἡ « ἐντελέχεια » γιά τήν ὁποία πρόκειται εἶναι τελείως ἄλλο πράγμα ἀπό τόν προορισμό τόν προκαθορισμένο σ' ἓνα σκοπό, σ' ἓνα ὀρισμένο τέλος, πῶς αὐτή ἢ « ἐντελέχεια » εἶναι ριζική *φαντασία* πού δέν καθυποτάσσεται σέ κανένα σκοπό, ἀλλά εἶναι δημιουργός τῶν σκοπῶν της, πῶς τό ζωντανό ἀνθρώπινο σῶμα εἶναι ζωντανό ἀνθρώπινο σῶμα, στόν βαθμό πού παριστάνει καί παριστάνεται, πού « εἰκονοθετεῖ » καί « εἰκονοθετεῖται » πολύ πέραν ἀπό αὐτό πού ἡ « φύση » του ὡς ζῶντος θά ἀπαιτοῦσε καί

³² (βλ. σ. 422) Πλάτων, *Φίλητος*, 16 c : « ...ὡς ἐξ ἑνός μὲν καί πολλῶν ὄντων τῶν αἰετιζομένων εἶναι, πέρασ δὲ καί ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων ».

θά συνεπαγόταν. Για τό ζωντανό ανθρώπινο σώμα, δηλαδή πρωταρχικά για τήν ψυχική μονάδα, κάθε εξωτερική παρότρυνση, κάθε « αίσθητήριος έρεθισμός », εξωτερικός ή έσωτερικός, κάθε « έντύπωση » γίνεται *παράσταση*, δηλαδή « ενεικόνιση », ανάδυση εικόνων. Άλλά αυτή ή ανάδυση εικόνων δέν είναι « καθορισμένη » από τίς αισθήσεις ούτε στό γεγονός του είναι της ούτε στό ούτως-είναι της (όριακά, είναι αδύνατο νά αποδοθεί ένα οποιοδήποτε νόημα στην ιδέα ενός τέτοιου « καθορισμού »). Ο παραστασιακός ρους της ψυχής συνεχίζεται, είτε υπάρχει είτε δέν υπάρχει « εξωτερικός έρεθισμός », *φτιάχνεται* ακατάπαυστα και οι « πρωτογενείς διαδικασίες » δέν σταματούν νά εκτυλίσσονται, είτε τρώμε είτε κοιμάμαστε είτε δουλεύουμε είτε κάνουμε έρωτα. Αυτή ή ανάδυση εικόνων γίνεται κατά πρώτο λόγο (και μέ μία έννοια, πάντοτε) υπό τήν κυριαρχία της εικόνας πού εικονίζει τό « όλον = έαυτός », μέσα στό ά-διάκριτο της « ενεργητικότητας » και της « παθητικότητας », όπως μέσα στό ά-διάκριτο του « έσωτερικού » και του « έξωτερικού ». Τό *Their esse is percipi* (τό είναι των πραγμάτων είναι τό αντίληπτό τους είναι) του Berkeley, « τό σώμα μου άπλώνεται μέχρι τ' άστέρια » του Bergson είναι πάντοτε και απολύτως άληθινά για τήν ψυχή – και δέν παύουν ποτέ τελείως νά είναι άληθινά για τό έν έργηγόρσει άτομο. Μέ μία έννοια, ή ψυχή δέν κάνει ποτέ τίποτε άλλο από τό νά διαστέλλει τή διάμετρο της σφαίρας πού ή ίδια είναι, πού τή φαντάζεται σαν τον έαυτό της, ενώ συγχρόνως φαντάζεται ότι είναι τοποθετημένη στό κέντρο της.

Τό μεγάλο αίνιγμα, εδώ όπως και παντού, και πού θά παραμείνει αιώνιο, είναι ή ανάδυση του *χωρισμού*. Χωρισμού πού θά καταλήξει στην ξεχωριστή, και άλληλέγγυο του άτόμου, έγκαθίδρυση ενός ιδιωτικού και ενός δημόσιου ή κοινού κόσμου. Αυτό πού ξέρουμε και πού μπορούμε νά πούμε, είναι ότι ο χωρισμός υπάρχει στον βαθμό πού δημιουργείται και θεσμίζεται από τήν κοινωνία· είναι, όπως τό είδαμε, τό ουσιαστικό *τελεστικό* σχήμα, ο παραγωγός-προϊόν της θέσμησης του *λέγειν* και του *τεύχειν*. Η επιβολή του εκκοινωνισμού στην ψυχή είναι ουσιαστικά επιβολή του χωρισμού. Ισοδυναμεί, για τήν ψυχική μονάδα, μέ μία βίαιη ρήξη πού προκύπτει άναγκαστικά από τή « σχέση » της μέ τους άλλους, ειδικότερα από τήν είσοδή των άλλων ως άλλων, ρήξη μέσω της οποίας συγκροτείται για τό υποκείμενο άφ' ενός μία « πραγματικότητα », συγχρόνως σαν άνεξάρτητη, εύλύγιστη και μεθεκτή, και άφ' έτέρου ο σχισμός (ποτέ τελείως έκπληρωμένος) άνάμεσα στό « ψυχικό » και στό « σωματικό ». Αυτή ή ρήξη είναι έξιςου συμβατική αναφορικά μέ τό μελλοντικό άτομο³³, όσο είναι και ή άκαταμάχητη τάση της ψυχι-

κής μονάδας νά κλείνεται πάντα στον έαυτό της. Άν γίνεται τό νεογέννητο κοινωνικό άτομο, αυτό συμβαίνει στό μέτρο πού ύφίσταται αυτή τή ρήξη και πού κατορθώνει νά τήν ξεπεράσει και νά επιδιώσει – πράγμα πού, μυστηριωδώς, συμβαίνει σχεδόν πάντοτε. Πράγματι, όταν κοιτάξουμε από πιο κοντά αυτή τή διαδικασία, αυτό πού μās κάνει ν' απορούμε είναι πολύ περισσότερο ή σπανιότητα αυτών των άποτυχιών από τήν ύπαρξή τους.

Η επιβολή της σχέσης προς τον άλλο και προς τους άλλους (σχέσης πού είναι πάντοτε, και συγχρόνως, έξιςου « πηγή ήδονής » και « ικανοποιητική », όσο και « πηγή άπαρέσκειας » και « διαταρακτική ») είναι διαδοχή ρήξεων πού επιβάλλονται στην ψυχική μονάδα και μέσω των οποίων τό κοινωνικό άτομο κατασκευάζεται ως διχασμένο άφ' ενός στον μονήρη πόλο, ο οποίος τείνει πάντοτε νά κλείσει τά πάντα και νά θραχυκυκλώσει τά πάντα, για νά τά ξανα-οδηγήσει στην άδύνατη μονήρη « κατάσταση » και, έλλείψει αυτής, στά υποκατάστατά της, ψευδαιοθησιακή ικανοποίηση και φαντασμάτευση, και άφ' έτέρου στή σειρά των διαδοχικών κατασκευών, μέσω των οποίων ή ψυχή καταφέρει κάθε φορά, μέ μεγαλύτερη ή μικρότερη έπιτυχία, νά ενσωματώνει (δηλαδή νά παριστάνει, νά επενδύει αισθηματικά και νά συνδέει μέ μία τάση ή πρόθεση) αυτό πού της είχε επιβληθεί. Οι διαδοχικές « διαμορφώσεις » του υποκειμένου, πού πρέπει όλες, σ' έναν προοδευτικά αυξανόμενο βαθμό, νά λαμβάνουν υπόψη τους τον χωρισμό και τήν πολυειδία πού επιβάλλονται στην ψυχή και πού δέν είναι παρά σαν προσπάθειες νά συγκρατηθεί ή συνοχή αυτής της συνεχώς και πολλαπλά διαφοροποιούμενης πολυειδίας, αντιπροσωπεύουν αυτά τά διάφορα επίπεδα ενσωμάτωσης. Αυτή ή ενσωμάτωση γίνεται πάντα υπό τήν αίγίδα της ένοποιού άρχης, ή οποία εκφράζει τό γεγονός ότι όλόκληρο τό ψυχικό πεδίο μαγνητίζεται από τον μονήρη πόλο. Όπως ήδη είπαμε, αυτός ο πόλος σαν τέτοιος είναι άπαράστατος – άλλ' επίσης, πάντοτε, τά αποτελέσματά του βλέπουμε, όταν θεωρούμε, σέ όλα τά επίπεδα της ψυχικής ζωής, τήν τάση ένοποίησης, τήν άμεση ή έμμεση κυριαρχία της άρχης της ήδονής, τή μαγική παντοδυναμία της σκέψης, τήν άπαίτηση νοήματος. Αυτό τό πράγμα επίσης « λαμβάνει υπόψη της » ή κοινωνική θέσμηση του άτόμου, όταν του έξασφαλίζει μία *μοναδική ταυτότητα*, τό θέτει σαν « κάποιον » άγνωρισμένο από τους άλλους, του έξοικονομεί ικανοποιήσεις, έστω (ή κυρίως) στό φαντασιακό επίπεδο, του παρουσιάζει έναν κόσμο, όπου τά πάντα μπορούν ν' αναφερθούν σέ μία σημασία.

Η ρήξη της ψυχικής μονάδας έρείδεται δέβαια στις άνάγκες του σώ-

απόφανση), Παρίσι, 1975, θά βρούμε μία άνάλογη αντίληψη, μέσα στην ιδιαίτερη προοπτική της συγγραφής, πού δέν αποκλίνει καθόλου από αυτή πού υιοθετούμε εδώ.

³³ Στο βιβλίο της Piera Castoriadis-Aulagnier. *La violence de l'interprétation — Du pictogramme à l'énoncé* (Η βία της έρμηνείας — Άπό τό εικονόγραμμα στην

ματος· απλώς όμως ερείδεται. Οί ανάγκες του σώματος δέν « ἐξηγοῦν » τίποτα· ἡ πείνα ἀναγγέλλεται στήν ψυχή καί δέν μπορεῖ νά « ἀγνοηθεῖ » τελείως ἀπό αὐτή, δέν εἶναι ὅμως οὔτε ἀναγκαῖα οὔτε ἰκανή συνθήκη. Μὲ τό νά μπουκώνει κανεῖς ἓνα νεογέννητο ἢ νά τό παραφυλάει 24 ὥρες τό 24ωρο, γιά νά τοῦ προσφέρει τόν μαστό ἢ τό μπιμπερό, μόλις ξυπνήσει, θά τό καταστήσει ἴσως ἓνα ψυχωτικό παιδί, ποτέ ὅμως ἓνα μοσχάρι μέ ἀνθρώπινη μορφή. Ἡ κανονική « ἀπάντηση » στήν ἀνάγκη εἶναι ἡ ψευδαίσθηση καί ἡ φαντασματική ἰκανοποίηση· γίνεται στή φαντασία καί ἀπό τή φαντασία καί μέ τρόπο ἀκαθόριστο. Βέβαια, ἡ φαντασία δέν παρέχει θερμίδες καί, ἂν τίποτε ἄλλο δέν συνέβαινε, τό βρέφος θά πέθαινε – ὅπως πεθαίνει πράγματι ἀπό τή φαντασία του καί ἀνεξάρτητα ἀπό τίς τροφές πού τοῦ προσφέρουμε, ὅταν εἶναι ἀνορεκτικό. Καί κάθε φορά πού ἡ « πραγματική ἰκανοποίηση » ἐμφανίζεται, παριστάνεται σάν ἐκδήλωση, ἐπιβεβαίωση, ἀποκατάσταση τῆς πρώτης ἐνότητας τοῦ ὑποκειμένου. Ἡ πείνα κατευνάζεται κανονικά μέ τήν παρουσίαση καί τή θέση τοῦ μαστοῦ, ἡ αὐτοῦ πού τόν ἀναπληρώνει, στή διάθεση τοῦ βρέφους. Αὐτό απλώς ἀποκαθιστᾷ στήν ἀρχή τή μονήρη κατάσταση πού δέν μπορεῖ νά « βιωθεῖ » αὐτή τήν ἐποχή παρά σέ σχέση μέ τίς παραστάσεις καί τά σχήματα πού διαθέτει τό ὑποκείμενο – καί δέν διαθέτει παρά μόνο αὐτό. Ὁ μαστός δέν μπορεῖ νά συλληφθεῖ παρά ὡς ἑαυτός : Εἶμαι ὁ μαστός, Ich bin die Brust, μέ τό πρώτο νόημα τῆς ἐκφρασης. Αὐτό πού ἐκτυλίσσεται, στό σωματικό ἐπίπεδο, σάν κατευνασμός τῆς ἀνάγκης, γίνεται κατανοητό ἀπό τήν ψυχή – στήν κανονική περίπτωση – καί στή δική της γλώσσα σάν ἀποκατάσταση τῆς ἐνότητας καί τοῦ πρωτο-αἰσθηματος πού τῆς ἦταν ἀξεχώριστο. Αὐτό εἶναι ἐκεῖνο πού θά σχηματίζει στό ἐξῆς τόν πυρήνα τῆς ἡδονῆς. Τό ψυχικό ἰσοδύναμο, δηλαδή ἡ « παραστασιακή ἐκπροσώπηση » τῆς σωματικῆς διαδικασίας τῆς ἀνάγκης καί τῆς ἰκανοποίησής της, θά εἶναι αὐτή ἡ ἀποκατάσταση τῆς ἐνότητας· ἐδῶ ἡ ψυχή θ' ἀναζητήσει στήν ἀρχή τήν ἡδονή της – καί μ' ἓναν ὀρισμένο τρόπο θά τήν ἀναζητᾷ, στό ἀσυνείδητο, αἰώνια. Σ' αὐτό τό στάδιο *πραγματικῆς* παντοδυναμίας της, ἡ ψυχή θά εἶναι ἰκανή ν' ἀναπαράγει αὐτή τήν ἡδονή μόνη της, παράγοντας τήν ἀντίστοιχη παράσταση καί δημιουργώντας τήν ψευδαίσθηση ἢ τό φάντασμα τοῦ μαστοῦ.

Ἀντίστοιχα, ἡ ἀπαρέσκεια εἶναι ρήξη τῆς αὐτιστικῆς μονάδας. Ἡ πείνα ἀποτελεῖ βέβαια – ἢ μπορεῖ νά ἀποτελέσει – τό ἔρεισμα αὐτῆς τῆς ρήξης· ἀλλά ὁ ἀπὸν μαστός δέν ἔχει, καί δέν μπορεῖ νά ἔχει, τό νόημα *αἰτίας* τῆς πείνας, νόημα πού ἀπλούστατα δέν ὑπάρχει καί δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει σ' αὐτό τό στάδιο. Ὁ ἀπὸν μαστός εἶναι ἄρνηση τοῦ νοήματος ἢ ἄρνητικό νόημα, στόν βαθμό πού ἀποτελεῖ ρήξη τοῦ μονήρους φραγμοῦ – ἀνοιγμα στήν ὑποκειμενική σφαῖρα, *ἀποτομή** ἐνός οὐσιώδους τμήματος τοῦ ὑποκειμένου (ἐξ οὗ ἀναμφισβήτητα ἢ κατ' ἐξοχήν ἀσυγκράτητη ἔνταση τῆς στοματικῆς ἀγωνίας, ἀμφισβήτηση τῆς πρώτης ταυ-

τότητας τοῦ ὑποκειμένου). Στήν πρώτη τους μορφή, ἑτερότητα, πραγματικότητα, ἄρνηση τοῦ νοήματος ἢ ἄρνητικό νόημα, δέν εἶναι παρά ἡ *ἀπαρέσκεια* πού ἔρχεται στό παρόν μ' αὐτή τήν ἀποτομή τοῦ μαστοῦ, τήν ὁποία ὑφίσταται ἡ ψυχική μονάδα. Ἡ ἀπουσία τοῦ μαστοῦ εἶναι ἀπαρέσκεια, ἐφόσον ἀποτελεῖ σχίσμο τοῦ αὐτιστικοῦ κόσμου. Τό γεγονός ὅτι αὐτή ἡ ἀπουσία μπορεῖ νά γίνει *φιγούρα*, εἰδικότερα : στοιχειοσυστατικό τοῦ « ἀντικειμένου », στήν ἐναλλαγή της μέ τήν « παρουσία » τοῦ μαστοῦ, ὀφείλεται στό ὅτι τό πρωταρχικό σχῆμα παραμένει μόνιμα ὡς προϋπόθεση καί παροντοποίηση κάθε σημαντικότητας, ὅτι τό κάθε τί διώνεται πάντοτε ἀπό τήν ψυχή σέ συνάρτηση μέ τήν ἀ-διακρισία τοῦ ἐγώ – κόσμος – αἰσθήσεις – ἡδονή. Μιά ζώνη ἐνός δυνάμει μὴ-εἶναι ἀρχίζει νά χαράσσεται στίς παρυφές τῆς παράστασης· οἱ πόλοι τοῦ ναί / ὄχι, τῆς πραγματικότητας καί τῆς ἄρνησης, τοῦ δυνατοῦ καί τοῦ πραγματικοῦ βρῖσκουν ἐδῶ τοὺς πρώτους ὑποκειμενικούς σπόρους, ἀπό τοὺς ὁποίους θά σχηματισθοῦν, καί τό σχῆμα φόντο-φιγούρα ἀρχίζει νά τίθεται σάν γενική ἄρθρωση μιᾶς ἐμβρυώδους « συνείδησης » καί « ἀντίληψης ».

Ἀπό τήν ἀποψη ὅμως τῆς ψυχῆς, ἡ ἡδονή ἀποκλείει τήν ἀπαρέσκεια, ἡ ταυτότητα ἀποκλείει τήν ἑτερότητα. Κατά συνέπεια, ὁ μαστός, « ἐπειδή τόσο συχνά λείπει στό παιδί », « πρέπει νά μετατοπισθεῖ πρὸς τὰ "ἐξω" »³⁴. Ἄς ποῦμε καλύτερα πὼς ἓνα « ἐξω » *δημιουργεῖται*, γιά νά μπορέσει ἡ ψυχή νά ἐξώσει ἐκεῖ αὐτό πού δέν θέλει, αὐτό γιά τό ὁποῖο δέν ὑπάρχει μέσα της τόπος, τό μὴ-νόημα ἢ ἄρνητικό νόημα, τόν μαστό ὡς ἀπόντα, τόν κακό μαστό. Εἶναι φανερό ὅτι αὐτή ἡ συγκρότηση ἐνός ἐμβρυώδους ἀντικειμένου δέν εἶναι δυνατή παρά μέσα στήν ταυτόχρονη συγκρότηση ἐνός « ἐξωτερικοῦ χώρου » καί μέσω αὐτῆς. Ἡ ψυχή ἐπινοεῖ-σχηματίζει ἓνα ἐξω, γιά νά τοποθετήσει τόν μαστό τῆς ἀπαρέσκειας. Ὅ,τι θά γίνει ἀργότερα « κόσμος » καί « ἀντικείμενο » εἶναι κυριολεκτικά *προβολή*, πού στήν ἀρχή της ἦταν ἐξώση τῆς ἀπαρέσκειας (καί ἡ ὁποία θά κρατήσει αὐτό τόν χαρακτήρα σέ ὅλους τοὺς συγγενικούς πρὸς τήν ἀρχαϊκή κατάσταση μηχανισμούς καί ἰδίως στήν ψύχωση). Ταυτόχρονα, ἡ ἄλλη ὀψη τοῦ μαστοῦ, ὁ παρὼν ἢ ἰκανοποιῶν μαστός, ἐξακολουθεῖ νά ὑπόκειται στό σχῆμα τοῦ ἐγκλεισμοῦ. Ὅμως ὁ ἐγκλεισμός αὐτός δέν μπορεῖ πιά απλώς καί μόνο νά ἀγνοεῖ τελείως τή σχετική ἑτερότητα τοῦ ἀντικειμένου, δέν μπορεῖ πιά νά εἶναι μιά ἀπλή

³⁴ Φρόνντ, *Abriss* (Ἐπιτομή), G. W., XVII, σ. 115 : « Ἀσφαλῶς ὁ μαστός δέν διακρίνεται στήν ἀρχή ἀπὸ τό ἰδιόσωμα· ὅταν χωρίζεται ἀπὸ τό σῶμα καί πρέπει νά μετατοπισθεῖ πρὸς τὰ "ἐξω", γιὰ τόσο συχνά λείπει στό παιδί, παίρνει μαζί του σάν "ἀντικείμενο" ἓνα μέρος τῆς πρωταρχικῆς ναρκισσικῆς ἐπένδυσης τῆς λιβιδούς ». (Υπογραμμισμένο στό πρωτότυπο). Πρόκειται, ὡς γνωστόν, γιά τό τελευταῖο κείμενο τοῦ Φρόνντ, κείμενο τοῦ ὁποίου ἡ σύνταξη διακόπηκε ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ συγγραφέα.

καί καθαρή ταυτότητα· στηριζόμενη στην πρώτη σκιαγράφηση της ἄρθρωσης ἑαυτοῦ καί μή-ἑαυτοῦ, γίνεται ἐνδοβολή* καί ἐνσωμάτωση. Ἡ ἔκφραση « εἶμαι ὁ μαστός » ἀποκτᾶ ἔτσι τό δεύτερο νόημά της, ὅπου ἡ κατηγορήση εἶναι κτητική ἢ ἀποδοσιακή πρὸς ἑαυτήν.

Οἱ φαντασιακές δημιουργίες τῆς προβολῆς καί τῆς ἐνδοβολῆς ἰσοδυναμοῦν, ὅπως εἶπαμε ἤδη, μέ τό πρῶτο χάραγμα τῶν συνόρων ἐσωτερικοῦ / ἐξωτερικοῦ· συμβαδίζουν ἐπίσης μέ τήν πολικότητα τῆς ἀξίας (καλός / κακός). Κι ἐδῶ πάλι ἀρχίζει νά ἐγκαθίσταται μιά σχετική ἄρθρωση τῶν τριῶν « στιγμῶν » τῶν ψυχικῶν διαδικασιῶν, παράστασης, αἰσθήματος, προθέσεως· διότι μόνο ἔτσι μιά πρόθεση μπορεῖ νά κατευθυνθεῖ πρὸς ἕνα θετικό αἰσθημα καί νά παρακάμψει ἕνα ἀρνητικό, συντονιζόμενη δηλαδή μέ τίς ἀντίστοιχες παραστάσεις πού ἀρχίζουν νά διακρίνονται ὡς « ἀντιτιθέμενες ». Ἐδῶ, τέλος, σκιαγραφεῖται μιά πρώτη διαίρεση τῆς αὐτιστικῆς λιθιδούς, πού ἐπενδύει θετικά πάντοτε τό ὑποκείμενο καί τόν καλό μαστό καί ἀρνητικά τό « ἐξωτερικό » καί τόν κακό μαστό πού βρῖσκεται ἐκεῖ.

Ὡστόσο, δέν ἔχουμε ἀκόμα τή συγκρότηση τοῦ πραγματικοῦ ἀντικειμένου, ἐκείνου δηλαδή πού ξεφεύγει ἀπό τήν ἐπήρεια τοῦ ὑποκειμένου. Τότε μόνο τό πραγματικό ἀντικείμενο μπορεῖ νά φανεῖ, ὅταν ὁ καλός καί ὁ κακός μαστός ἀρχίσουν νά συμπλῖπτουν γιά τό ὑποκείμενο, ὅταν οἱ δύο φαντασιακές ὀντότητες φανοῦν σάν συνδεδεμένες μέ μιά τρίτη ὀντότητα πού εἶναι τό θεμέλιο τῶν δύο, χωρῖς νά εἶναι, ταυτοτικά, οὔτε ἡ μία οὔτε ἡ ἄλλη. Εἶναι ὅμως περισσότερο καί ἀπό πιθανό, ὅπως λέει ὁ Φρόντ, ὅτι αὐτή ἡ συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου ὡς πραγματικοῦ δέν μπορεῖ νά τελειωθεῖ παρά τή στιγμή πού συλλαμβάνεται πραγματικά τό « ἀνήκειν » τοῦ ἀντικειμένου σέ ἕνα « πρόσωπο ». Μέ ἄλλα λόγια, τό ἀντικείμενο μπορεῖ νά συγκροτηθεῖ μόνο ὡς μερικό – δέν συγκροτεῖται λοιπόν ὡς πραγματικό, παρά μόνο τή στιγμή πού « χάνεται » σ' ἀλήθεια, καί τοῦτο γιατί τοποθετεῖται στήν ἐξουσία ἄλλου. Καί ἀσφαλῶς, ὁ ἄλλος τίθεται ὡς τέτοιος μόνο ἀπό τή στιγμή πού μπορεῖ νά τεθεῖ ὡς ἐκεῖνος πού ἔχει τήν ἐξουσία διαθέσεως τοῦ ἀντικειμένου.

Τά δύο διακεκριμένα καί ἀντιτιθέμενα μεταξύ τους οἰονεῖ ἀντικείμενα τῆς προηγούμενης φάσης, ὁ καλός καί ὁ κακός μαστός, καθίστανται τό αὐτό ἀντικείμενο, στόν βαθμό πού τίθεται τό αὐτό πρόσωπο ἀπό τό ὁποῖο ἐξαρτῶνται. Αὐτό ἄμεσα σημαίνει ὅτι ὁ ἄλλος, πού διαθέτει τό ἐνοποιημένο στό ἐξῆς, ἀλλά πού συνενώνει τίς δύο ἀντιτιθέμενες ιδιότητες, ἀντικείμενο, συλλαμβάνεται πάραυτα μέ τρόπο δισήμαντο. Σάν φορέας τοῦ κακοῦ ἀντικειμένου εἶναι μισητός· σάν φορέας τοῦ καλοῦ ἀντικειμένου εἶναι ἀγαπητός. Ὁ ἄλλος συγκροτεῖται ἀναγκαστικά μέσα στήν ἀμφιθυμία – μέ ἄλλα λόγια, ἢ γιά πάντα ἀνεξάλειπτη ἀμφιθυμία πού βαρύνει τόν ἄλλο (καί, ἀπό κληρονομική ἀποψη, ὅ,τι θά τόν διαδεχθεῖ ὡς ἀντικείμενο ἐπένδυσης γιά τήν ψυχή) εἶναι τό συμπεριῶν τῶν

φαντασιακῶν στιγμῶν πού πρυτάνευσαν στή συγκρότησή του. Πιό ἀποφασιστική ἀκόμη εἶναι ἡ προβολική του συγκρότηση μέ βάση τό σχῆμα τῆς παντοδυναμίας. Δέν ἔχουν ἐξαχθεῖ, μού φαίνεται, ὅλες οἱ ἀναγκαῖες συνέπειες τῆς παντοδυναμίας, τήν ὁποία ἀποδίδει τό μωρό στόν ἄλλο, καί ὅ,τι αὐτή συνεπάγεται ὡς πρὸς τά σχήματα πού διαθέτει ἡ ψυχή τή στιγμή πού ὁ πρῶτος ἄλλος συγκροτεῖται γι' αὐτή. Τό ὑποκείμενο δέν μπορεῖ νά συλλάβει τόν ἄλλο, παρά μόνο μέσω τοῦ μόνου σχήματος πού τοῦ εἶναι διαθέσιμο, καί τοῦ εἶναι πάντοτε διαθέσιμο, ἀφοῦ τό ἐξάγει ἀπό τόν ἑαυτό του, τοῦ σχήματος τῆς παντοδυναμίας. Ἡ κατ' αὐτό τόν τρόπο συγκροτημένη εἰκόνα τοῦ ἄλλου εἶναι συνεπῶς προβολή τῆς « ἰδιοεικόνας » τοῦ ὑποκειμένου γιά τόν ἑαυτό του. Μπορεῖ νά πει κανεῖς ὅτι ὁ ἄλλος εἶναι πραγματικά παντοδύναμος σ' αὐτή τή φάση, ὡς πρὸς τό μόνο πράγμα πού εἶναι σημαντικό, δηλαδή τόν μαστό, καί ὅτι γιά τό παιδί εἶναι ἀδιάφορο ἂν ὁ ἄλλος δέν μπορεῖ νά πετάξει ἢ νά παραβεῖ τή δεύτερη ἀρχή τῆς θερμοδυναμικῆς. Αὐτό εἶναι φανερό, ἀλλά δέν ἀπαντᾶ στό ἐρώτημα : ἀπό πού λοιπόν τό παιδί μπόρεσε καί πήρε μιά σημασία παντοδυναμίας καί τήν ἰκανότητα νά τήν προικίζει μ' αὐτή τήν προσαύξηση, μ' αὐτό τό ὑπερβάλλον ὡς πρὸς ὅτιδήποτε τό πραγματικό ; Ὅτι αὐτή ἡ σημασία ἐρεῖδεται στήν πραγματική σχέση πού συνάπτεται γύρω ἀπό τόν μητρικό μαστό, δέν ἀντικρούει, ἀλλά ἐνισχύει αὐτό πού λέγω. Τή φαντασιακή παντοδυναμία ὡς πρὸς τόν μαστό, πού τό μωρό στήν ἀρχή τήν ἀποδίδει στόν ἑαυτό του, πολύ θά ἤθελε νά ἐξακολουθοῦσε νά τήν ἀποδίδει στόν ἑαυτό του καί μετά, ἐξαναγκάζεται ὅμως τελικά νά τήν τοποθετήσει ἄλλου, σ' ἕναν ἄλλο· τοῦτο σημαίνει, κατά πρῶτο καί κύριο λόγο, ὅτι δέν μπορεῖ νά συγκροτήσει ἕναν ἄλλο, παρά προβάλλοντάς σ' αὐτόν τό δικό του φαντασιακό σχῆμα παντοδυναμίας.

Ἀπό αὐτή τή στιγμή ἐγκαθιδρύεται τό βασικό pattern τοῦ φαντάσματος, ὡς σχῆμα οὐσιαστικά τριαδικό πού περιλαμβάνει πάντοτε τό ὑποκείμενο, τό ἀντικείμενο, τόν ἄλλο. Καί ἐγκαθιδρύεται, τοῦτο εἶναι φανερό, κάτω ἀπό τήν κυριαρχία τῶν προηγουμένων ἀπαιτήσεων καί σχημάτων – μολονότι συμπεριλαμβάνει τή δυνατή κυκλοφορία τῆς παντοδυναμίας μέσα στούς « ὅρους » πού μπαίνουν στή σκηνή. Τό φάντασμα καθυποτάσσει τούς ὅρους πού βάζει στή σκηνή, ὑποβάλλοντάς τους στήν πρώτη ἀπαίτηση τοῦ ὀλικοῦ νοήματος, τῆς ἀμοιβαίας σύμφυσης αὐτοῦ πού στό ἐξῆς εἶναι διακεκριμένο, τῆς ἀνεμπόδιστης κυκλοφορίας τοῦ αἰσθήματος. Αὐτό πού συγκρατεῖ δεδομένα τά στοιχεῖα τοῦ τριαδικοῦ σχήματος τοῦ φαντάσματος, εἶναι τό βίωμα τοῦ νοήματος ὡς συμπαρουσίας, βασικό χαρακτηριστικό τῆς μονήρους φάσεως.

Αὐτό πού προκύπτει ἀπό τή ριζικά φαντασιακή καί προβολική θέση τοῦ ἄλλου ὡς παντοδύναμου γιά τή μεταγενέστερη ζωή τοῦ ὑποκειμένου, ἢ ὅ,τι ἀπό αὐτό συνεχῶς μεταφράζεται στό περιεχόμενο τῶν κοινωνικῶν

φαντασιακῶν σημασιῶν ἢ βρῖσκει τό ἰσοδύναμό του, εἶναι ἀρκετά κατανοητό ἀφ' ἑαυτοῦ, γιὰ νά ἐπιμείνουμε ἐδῶ. Πρέπει ὅμως νά ὑπογραμμίσουμε, μέ τόν κίνδυνο νά μᾶς βαρεθεῖ ὁ ἀναγνώστης, τόν δεσπότην χαρακτήρα τῆς ριζικῆς φαντασίας σέ ὅλες αὐτές τίς φάσεις. Τό ὑποκείμενο δέν μπορεῖ νά ἀρχίσει νά σκιαγραφεῖ τά στοιχεῖα τοῦ πραγματικοῦ, τό ἀντικείμενο καί τόν ἄλλο ἄνθρωπο, παρὰ μέ βάση καί ὑπό τήν ἀποκλειστική κυριαρχία τῶν δικῶν του φαντασιακῶν σχημάτων. Δέν προφταίνει νά συλλάβει μιά ἄκρη « πραγματικότητας », καί πρέπει ἀμέσως νά τή μεταμορφώσει, γιὰ νά τήν ἐναρμονίσει μέ τήν ἀπραγματικότητα, πού μόνη ἔχει, γιὰ τό ὑποκείμενο, νόημα. Παρ' ὅλα αὐτά ἡ σπουδαιότητα τῆς τριαδικῆς φάσεως γιὰ τή διαμόρφωση τοῦ ὑποκειμένου εἶναι ἀποφασιστική. Τό πέρασμα ἀπό τήν τριαδική φάση – ὑποκείμενο, ἄλλος, ἀντικείμενο – εἶναι σχεδόν ὑποχρεωτικό ἐπὶ ποιῆ θανάτου. Αὐτός εἶναι ὁ λόγος γιὰ τόν ὁποῖο μιά ἀπόλυτη, δηλαδή τελείως αὐτιστική, ψύχωση εἶναι πρακτικά ἀπαρτήρητη καί γιὰ τόν ὁποῖο ὅλη ἡ ψυχαναλυτική πείρα, συμπεριλαμβανομένης καί τῆς σχετικῆς μέ τήν ψύχωση, τρέφεται ἀπό ὅ,τι προέρχεται ἀπό αὐτή τήν τριαδική φάση ἢ ἀπό ὅ,τι τήν ἀκολουθεῖ, θεωρητικοποιεῖται πολλές φορές σάν νά ἦταν ἡ μόνη – καί, ἐν πάση περιπτώσει, δέν μπορεῖ νά ἀνατρέξει ἐπέκεινα παρὰ μόνο μέσω κατασκευῆς ἢ ἀνακατασκευῆς, ὅπως αὐτή πού ἐπιχειρεῖται ἐδῶ³⁵.

Τό πέρασμα ἀπό τήν τριαδική φάση ἀντιπροσωπεύει μιά πρώτη σκιαγράφηση τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ τῆς ψυχῆς, στόν βαθμό πού ἡ ψυχὴ ἀποστερεῖται τῆς παντοδυναμίας· αὐτός ὁ ἐκκοινωνισμός εἶναι ὥστόσο ἐντελῶς σχετικός, ἀφοῦ ἡ παντοδυναμία ἀπλῶς μετατίθεται στόν ἄλλο καί ἀφοῦ, ἔστω καί ἔτσι, ἡ ψυχὴ διατηρεῖ τήν ἐξουσία τῆς ἐπὶ τοῦ φαντασιακοῦ αὐτοῦ ἄλλου κάνοντάς τον νά κάνει ὅ,τι αὐτὴ ἐπιθυμεῖ μέσα στό φάντασμα. (Οἱ θρησκευτικές προεκτάσεις αὐτῆς τῆς κατάστασης εἶναι καταφανείς καί μᾶς ἀπαλλάσσουν ἀπό τό νά ἐπιμείνουμε σ' αὐτές). Ἡ ἴδια ἡ « πραγματικότητα », ἡ ἀπαράκαμπτη ἐπιβολὴ τῆς παρουσίας / ἀπουσίας τοῦ ἄλλου καί τῆς ἐξουσίας του νά διαθέτει τό ἀντικείμενο, συγκροτεῖται ὡς ἐκδήλωση τῆς φαντασιακῆς παντοδυναμίας τοῦ ἄλλου. Ὡς τέτοια δέν εἶναι, προφανῶς, « πραγματικότητα ».

Συμβαίνει ὅμως ὅτι αὐτός ὁ ἄλλος εἶναι ἤδη ὁ ἴδιος κοινωνικό ἄτομο πού μιλάει, μιλάει στό παιδί καί μιλάει στόν ἑαυτό του, ὅτι, τόσο μέ τήν ὀμιλία του ὅσο καί μέ τή συμπεριφορὰ του, τόν σωματικό του τρόπο νά εἶναι καί νά πράττει, νά ἀγγίζει, νά παίρνει τό παιδί καί νά συμπεριφέρεται σ' αὐτό, ἐνσαρκώνει, παροντοποιεῖ, εἰκονίζει τόν κόσμο τόν θεμιτισμένο ἀπό τήν κοινωνία καί παραπέμπει σ' αὐτό τόν κόσμο μέ ἀπειρους τρόπους. Ὁ ἄλλος μιλάει : Κατονομάζει καί σημαίνει ἑαυτόν, κατονομάζει καί σημαίνει τό παιδί, κατονομάζει καί σημαίνει στό παιδί τό

« ἀντικείμενα » καί τίς « σχέσεις » μεταξύ « ἀντικειμένων ». Τοῦτο δέν ἀρκεῖ, γιὰ νά τό συγκροτήσει ὡς πραγματικό καί γιὰ νά συγκροτήσει μιά πραγματικότητα, ἀντιθέτως, προκαλεῖ ὅμως ἤδη μιά νέα σειρά ἀποφασιστικῶν ἀνακατατάξεων στόν κόσμο τοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς καί στόν τρόπο τοῦ εἶναι αὐτοῦ πού « εἶναι » γιὰ τήν ψυχὴ. Ἀπό τή μιά μεριά ὁ ἄλλος ἐξακολουθεῖ νά εἶναι στήν οὐσία φαντασιακός, ὅλες του οἱ ἐκδηλώσεις δέν μποροῦν νά συλληφθοῦν καί νά ἐρμηνευθοῦν ἀπό τό ὑποκείμενο παρὰ μόνο μέσα στό δικό του φαντασματικό σχῆμα, ὅμως ἀποτελεῖ ἐπίσης καί μιά ἐξωτερικὴ ψυχικὴ ἐξουσία, πού κάμπτεται ἢ ὄχι στίς παρακλήσεις τοῦ ὑποκειμένου, ἀγαπάει ἢ μένει ἀδιάφορη, ὑπόσχεται, ἀπαγορεύει, δίνει, ἀφαιρεῖ, μαλώνει, ἀγκαλιάζει, τιμωρεῖ μέ τρόπο πού τό ὑποκείμενο κατασκευάζει ὡς συνδεόμενο μέ τίς προσωπικές του « στάσεις », δηλαδή οὐσιαστικά μέ τίς δικές του παραστάσεις, αἰσθήματα καί προθέσεις. Ἔτσι, ἐπὶ παραδείγματι, οἱ ἀνέκφραστες καί οὔτε κἀν ἐκφράσιμες ἐπιθυμίες, πού συνοδεύουν ἀναπόφευκτα τήν ἀμφιθυμία πού βαρύνει, γιὰ τό ὑποκείμενο, τόν ἄλλο, προκαλοῦν φαντασιακά τόν φόβο ἀντιποίνων τοῦ παντοδυναμοῦ (καί προφανῶς παντογνώστη) ἄλλου, πράγμα πού θά ἀποτελέσει τόν πυρήνα τῆς ἀσυνείδητης ἐνοχῆς. Ἔτσι τό ὑποκείμενο δημιουργεῖ, προβολικά, ἕνα σχῆμα δράσης καί ἀντίδρασης, σχῆμα πού ὁ « ἀνακλαστικός » του χαρακτήρας εἶναι φανερός (τό ἀποτέλεσμα ἐπιστρέφει στήν αἰτία, ἡ ἐπιθυμία καταστροφῆς τοῦ ἄλλου μπορεῖ νά ἐπισύρει τήν καταστροφή τοῦ ὑποκειμένου ἀπό τόν ἄλλο) καί καθιστᾷ τόν ἄλλο πρώτη καί ἀναγκαία ἐνσάρκωση μιάς χωριστῆς ἀπό τό ὑποκείμενο αἰτίας καί στήριγμα τοῦ « ἐάν..., τότε... ».

Ὅπως εἰδείξε ὁ Φρόυντ, ἡ φάση πού ἐγκαθίσταται ἔτσι, μέσα ἀπό τή διέλευση τῶν « ἐπὶ μέρους ἀντικειμένων » καί τίς διαδοχικὲς ἀνακατατάξεις τῶν « κεντρικῶν » παραστάσεων καί τῶν ἐπενδύσεων τοῦ ὑποκειμένου πού τή χαρακτηρίζουν, ἀφήνει βαθιὰ καί ἀνεξάλειπτα ἴχνη τόσο σ' ὅ,τι ἀργότερα θά ἀποτελέσει τό « πραγματικό » ἄτομο, ὅσο καί στό ἀσυνείδητό του, ὅπου διατηροῦνται τά ἐπὶ μέρους ἀντικείμενα πού ἐγκαταλείπονται διαδοχικά καί οἱ φαντασματικὲς εἰκονίσεις πού τούς ἀντιστοιχοῦν.

Σ' αὐτὴ τή φάση τό ὑποκείμενο παραμένει ὑπὸ τήν ἐξάρτηση τοῦ ἄλλου, στόν ὁποῖο προβάλλει τό ἀδιαίρετο τῆς ἐξουσίας καί τῆς « γνώσης », τῆς παράστασης καί τοῦ νοήματος, τοῦ πόθου καί τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ πόθου, ἀδιαίρετο πού ὅλο καί τό χάνει καθῶς « συνειδητοποιεῖται ». Ἡ διασταύρωση προβολῶν καί ἐνδοβολῶν ἐξακολουθεῖ νά γίνεται πολυπλοκότερη καί νά διευρύνεται. Ὁ συνταυτισμός ἀποκτᾷ τό δευτερογενές του νόημα· παύει νά εἶναι αὐτιστικός, γιὰ νά γίνει μεταβατικός, συναυτισμός μέ κάτι ἢ κάποιον (συνήθως καί τά δύο συνάμα)· μέσα του ἐναλλάσσονται ταυτόχρονα ἢ συνυπάρχουν, ὡς διακεκριμένες κι ὥστόσο ἀλληλένδετες, ἡ θέση τοῦ ὑποκειμένου σάν νά ἦταν ὁ ἄλλος (πού, γιὰ

³⁵ Πρὸβλ. ἐπίσης Serge Viderman, *La construction de l'espace analytique*, 1.c.

άλλη μιά φορά, είναι απλώς ή προβολή του υποκειμένου στην παντοδυναμία του) και η θέση του υποκειμένου σαν να ήταν τό αντικείμενο τό τεθειμένο (από τό υποκείμενο) ως αντικείμενο του πόθου του άλλου. () αὐτοερωτισμός δέν είναι πιά κύκλωμα τῆς λιιδιδουῦς ἄμεσα κλειστό στόν ἑαυτό του, παίρνει ἕνα δευτερογενή και διαρθρωμένο χαρακτήρα μέσα και χάρη σέ φαντασματικούς σχηματισμούς, ὅπου ὁ ἄλλος εἰκονίζεται ὡς τέτοιος και ὡς ποθῶν³⁶. Ὁ διαφορισμός τῆς μοναδικῆς πρώτης ἀρχῆς τῆς ἡδονῆς φθάνει σ' ἕνα καινούργιο στάδιο. Ἡ ἀρχή τῆς ἡδονῆς σχίζεται στά δύο : στήν ἀρχή τῆς ἡδονῆς, μέ τήν ἰσχυρή ἔννοια του ὄρου, πού πέφτει πρός τό μέρος του ἀσυνειδήτου και ἐξακολουθεῖ νά ικανοποιεῖται μέ τή φαντασιακή δραστηριότητα πάνω στήν ὁποία βασιλεύει· και στήν ἀρχή ἀποφυγῆς τῆς ἀπαρέσκειας, πού συνδέεται ὄλο και πιό πολύ μέ τίς ἐνέργειες και ἀντιδράσεις του ἄλλου και τά « ἀποτελέσματα » τους στό υποκείμενο. Ἐνέργειες, ἀντιδράσεις, ἀποτελέσματα πάντοτε κατασκευαζόμενα μέσα στή φαντασία του υποκειμένου και ἀπό αὐτή, ὄχι μόνο στόν βαθμό πού ὁ ἄλλος εἶναι πάντοτε φαντασιακός, ἀλλά και στόν βαθμό πού συνεπάγονται τή φαντασιακή ἀπόδοση σ' αὐτόν « ἡδονῶν » και « ἀπαρεσκειών » πού « προξενοῦνται » ἀπό τίς φαντασιακές καταστάσεις του υποκειμένου και στίς ὁποῖες ὁ ἄλλος ὑποτίθεται ὅτι ἀντιδρά μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο τρόπο.

Μιλήσαμε για « συνειδητό » και « ἀσυνειδήτο ». Πράγματι ἡ ἐγκαθί-

³⁶ Ἡ προοπτική και τά ἰδιαίτερα ἐνδιαφέροντα πού κατευθύνουν τή συζήτηση πάνω στήν ἱστορία τῆς ψυχῆς πού κάνω ἐδῶ δέν ἐπιτρέπουν νά ἐξετάσω μέ τήν ἀπαιτούμενη ἔκταση πολλά κεφαλαιώδη ζητήματα, και κατά πρώτο λόγο τό ζήτημα τῆς σεξουαλικότητας. Ὁ βαθιά φαντασιακός χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης σεξουαλικότητας (πέρα ἀπό κάθε « φαντασμάτευση », μέ τήν τρέχουσα ἔννοια του ὄρου), δηλαδή ἡ ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα ὡς φαντασιακή δημιουργία (συνάμα ψυχική και κοινωνικο-ἱστορική), θά ἀπαιτοῦσε ἄλλο ἕνα ὄλοκληρο βιβλίο. Περιορίζομαι νά σημειῶσω πῶς ἡ ἀπόλυτη και πραγματική ἐρωτογένεια τῆς ὀλότητας τῆς σωματικῆς ἐπιφάνειας στή μονήρη φάση, καθῶς και ἡ δύναμη ἐρωτογένεια αὐτῆς τῆς ὀλότητας καθ' ὄλη τή διάρκεια τῆς ζωῆς του ἀτόμου, ξεπερνῶν και αὐτές τίς δυνατότητες πού παρέχει ἡ ἔννοια τῆς ἐρείσης και ἐκφράζουν τήν αὐτιστική ἐπέκταση τῆς σωματο-ψυχικῆς μονάδας. Ἡ « πρώτη » ἡδονή τῆς μονάδας, ἀδιαφοροποίητη σωματο-ψυχική ἡδονή, φανερώνει ὅτι ὁ ἐξερωτισμός* τῆς ὀλότητας του « ἰδιοσώματος » ὑπάρχει ἤδη πρὶν ἀκόμη ὑπάρξει « ἰδιοσῶμα » ὡς « χωριστό ». Ἡ « δεύτερη » ἡδονή, τῆς τριαδικῆς φάσεως, ἀντιστοιχεῖ στόν « εἰδικό » ἐξερωτισμό ἰδιαίτερων σωματικῶν ζωνῶν, ἐξερωτισμό πού συνδέεται μέ τά ἀντίστοιχα « ἐπί μέρους ἀντικείμενα », και για τόν ὁποῖο ἡ μέσωση του φαντασιακοῦ ἄλλου (κατά γενικό κανόνα, τῆς μητέρας) εἶναι οὐσιαστική. Τέλος, μετά τήν ἐγκαθίδρυση τῆς « πραγματικότητας », ἡ σταθεροποίηση και ἐξειδίκευση (στήν « κανονική » περίπτωση) τῶν διαφόρων εἰδῶν « σωματικῆς ἡδονῆς » συμβαδίζει μέ τήν ἐμφάνιση αὐτοῦ του αἰνίγματος : τῆς « μή ὑλικῆς » ἡδονῆς (*intellektuelle Lust*, θά πει μέ θάρρος ὁ Φρόντ : « Διατυπώσεις... », l.c., σ. 236), πού συνδέεται ἰδιαίτερα μέ τίς μετουσιωμένες δραστηριότητες, ὅπου ξαναβρίσκουμε τήν καθαρῆ παράσταση ὡς πηγῆ ἡδονῆς.

δρυση του ἄλλου στήν παντοδύναμη θέση του εἶναι ταυτόχρονα ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἐσωτερικευμένης ψυχικῆς ἐξουσίας ἀπώθησης και ἀπαρχῆς αὐτῆς τῆς ἐξουσίας. Ὁ ἄλλος, σαν κύριος τῆς ἡδονῆς και τῆς ἀπαρέσκειας, εἶναι ἀπαρχή και φαντασιακή πηγῆ ἑνός « δέοντος » και « μή δέοντος », ἑνός σπέρματος τῆς νόρμας. Ἡ ἐνδοβολή του – ἐπιστροφή στήν πηγῆ τῆς τῆς φαντασιακῆς παράστασης του υποκειμένου, παράστασης πού προβάλλεται πρός τά « ἔξω » και βαρύνεται ἀπό τόν χωρισμό τῆς, ὅπως και ἀπό τήν ἐρείσή τῆς σ' ἕνα « ἀνεξάρτητο » πρόσωπο – ἐνδοβολή μιᾶς εἰκόνας πού ἐπιτάσσει ἢ ἀπαγορεύει, εἶναι ἐγκατάσταση του « ἀρχαϊκοῦ » Ὑπέρ-Ἐγώ, ἀσφαλῶς προ-οἰδιπόδειο, και για τήν ἐξήγηση του ὁποῖου ἡ προσφυγή στή φυλογένεση εἶναι συγχρόνως περιττή και μάταιη. Ἐτσι ἐγκαθιδρύεται ἕνα ἀσυνειδήτο, μέ τή δυναμική ἔννοια του ὄρου και μιᾶ ἀληθινῆ ἀπώθηση : ἀπώθηση ὄχι αὐτοῦ πού δέν μπορεῖ νά ἐκφρασθεῖ, ἀφοῦ δέν μπορεῖ νά παρασταθεῖ, ἀλλά ἀπώθηση αὐτοῦ πού δέν πρέπει νά ἐκφρασθεῖ, γιατί ἔχει παρασταθεῖ και ἐξακολουθεῖ νά παριστάνεται.

Ἡ συγκρότηση τῆς πραγματικότητας

Ὅλα αὐτά ἀπέχουν ἀκόμα πολύ ἀπό τή συγκρότηση μιᾶς « πραγματικότητας » και ἀπό τή συγκρότηση του υποκειμένου ὡς ἀτόμου χωριστοῦ, συσχετικοῦ πρός μιᾶ πραγματικότητα χωριστή ἀπό τό ἴδιο και ἀνεξάρτητη ἀπό τήν ἐξουσία ἑνός φαντασιακοῦ ἄλλου. Συμβαίνει, για ἄλλη μιᾶ φορά, αὐτός ὁ ἄλλος νά μιλάει. Ἀλλά και αὐτό ἀκόμη δέν ἀρκεῖ. Αὐτή ἡ γλώσσα – πού τό παιδί τήν αἰσθάνεται, τήν ἀκούει και γρήγορα τήν ἀναπαράγει – εἶναι ἀναμφίβολα ἀπαραίτητος ὄρος, για ν' ἀρχίσει μιᾶ « ἀντίληψη » νά ἐγκαθιδρύεται, για νά μποροῦν τά « ἀντικείμενα » νά χωρισθοῦν ἀπό τήν παράσταση και συνάμα τά μέν ἀπό τά δέ, για ν' ἀποκτήσουν τήν ἀ-πραγματικότητα ἢ νά φοδραρισθοῦν μέ τήν ἀ-πραγματικότητα, πού κάνει νά ὑπάρχει ἡ « πραγματικότητά » τους, στό μέτρο πού ὑφίστανται τήν ἀναφορά σ' ἕνα σημείο ἢ σέ μιᾶ σημασία πού τά « συγκεντρώνουν » τό καθένα στόν ἑαυτό του, τά διαιωνίζουν, τά καθιστοῦν στηρίγματα σχέσεων κ.λπ. Ἀλλά και αὐτό ἀκόμα δέν φτιάχνει παρά ψευδοαντικείμενα σ' ἕναν ψευδόκοσμο, ὅσο ὁ ἄλλος παραμένει παντοδύναμος· ἀπό αὐτόν ἐξακολουθοῦν νά ἐξαρθῶνται αὐτά τά ψευδοαντικείμενα και αὐτός ὁ ψευδόκοσμος ὄχι μόνο στήν ὑπαρξή τους ἀλλά κυρίως, και τό ἀποφασιστικότερο, ὡς αὐτό πού εἶναι. Ἡ πρόσβαση στό σημείο, ὕστερα σέ « σημασίες » – πού δέν εἶναι ἀκόμη σ' ἀλήθεια σημασίες, θά δοῦμε ἀμέσως τόν λόγο – δέν ἔχει καμιά ἐπίδραση, ὅσον ἀφορᾶ στή συγκρότηση τῆς πραγματικότητας και του ἀτόμου. Ὡς τέτοια, ἡ πρόσβαση ἀρχίζει θυθίζοντας, εἰ δυνατόν, ἀκόμη περισσότερο τό υποκείμενο στήν

ἀ-πραγματικότητα, στον βαθμό που αυτή ή σημασία παραμένει στην ευσουσία του άλλου, όπως συμβαίνει πάντοτε στην αρχή και επί πολύ χρόνο μετά, στον βαθμό ακριβώς που ο άλλος την εξουσιάζει και την ορίζει, που είναι και μή-είναι, σχέση και μή-σχέση, νόημα και μή-νόημα, καλό και κακό, είναι ό,τι του λέει ότι είναι. "Όσο ανάμεσα στο παιδί και στον άλλο δεν υπάρχει παρά η γλώσσα – και ενώ μάλιστα αυτή η γλώσσα δεν μπορεί να υπάρξει στον άλλο παρά με την κοινωνική της θέμιση και σαν κάτι που συνοδεύει δύναμει όλόκληρο τό είναι του κοινωνικού – ο άλλος δεν μπορεί να εκθρονισθεί από τη φαντασιακή του θέση ούτε και ο ψευδόκοσμος που στηρίζεται σ' αυτόν να μεταβληθεί σε αληθινό κόσμο, κόσμο κοινό ή δημόσιο. Η γλώσσα όμως που συνδέει τό παιδί και αυτόν που τό φροντίζει είναι στην αρχή « ιδιωτική » – χρήση ιδιωτική της γλώσσας· εγκαθιδρύεται μάλιστα κατ' ανάγκην στην αρχή ως « ιδιωτική γλώσσα », με τον ίδιο τρόπο που δύο ψυχωτικά παιδιά μπορούν να εγκαθιδρύσουν μεταξύ τους μία προωθημένης τελειότητας ιδιωτική γλώσσα. Συγχρόνως, οι « σημασίες » με τις οποίες αυτή η γλώσσα συμπορεύεται, όπως και ο ψευδόκοσμος στον οποίο αναφέρεται, είναι επίσης εξίσου ιδιωτικοί.

Ο άλλος δεν μπορεί να εκθρονισθεί από τη φαντασιακή παντοδυναμία του, παρά εφόσον εκθρονίζεται από την εξουσία που έχει πάνω στις « σημασίες ». Αυτή την εκθρόνιση ούτε η γλώσσα ως τέτοια ούτε η « πραγματικότητα » ως τέτοια δεν μπορούν να την επιτελέσουν αυτοδύναμα (όπως τό δείχνουν τόσο οι χιλιάδες λογικά και πραγματικά στεγανοί και ανεπίδεκτοι ανασκευής λόγοι που διατυπώνουν καθημερινά διάφοροι παρανοϊκοί, όσο, από μία άλλη άποψη, και τό μεγαλύτερο μέρος των κοινωνικών και θρησκευτικών συστημάτων). Ο άλλος δεν μπορεί να γίνει « πραγματικός » – και να καταστήσει « πραγματικά » τόσα « αντικείμενα », όσο και τον κόσμο –, παρά εάν εκθρονισθεί από την παντοδυναμία του, δηλαδή αν περιορισθεί· και δεν μπορεί να περιορισθεί μέσα στην « πραγματικότητα » και μέσω αυτής, αφού η « πραγματικότητα » έχει αποκλειστικά και μόνο τη σημασία που της έχει αποδοθεί – και της έχει αποδοθεί, στά μάτια του παιδιού, ακριβώς από τον άλλο³⁷. Ο άλλος δεν μπορεί να εκθρονισθεί, παρά εάν εκθρονίσει ο ίδιος τον εαυτό του, αν δώσει ο ίδιος για τον εαυτό του τη σημασία ότι δεν είναι η πηγή και ο κύριος της σημασίας (και της αξίας και της νόμας κ.λπ.). Και, για να τό κάνει αυτό, δεν είναι ούτε αναγκαίο ούτε επαρκές να μπορέσει να δείξει, να κατονομάσει ένα τρίτο « πραγματικό » πρόσωπο (τον πατέρα, αν πρόκειται για τη μητέρα) – αν αυτό τό τρίτο

³⁷ Έτσι, π.χ., σε μία και μόνη νύχτα, για χιλιάδες κομμουνιστές, στη Γαλλία και στον άλλο κόσμο, ο Τίτο μεταμορφώθηκε από δοξασμένος ηγέτης μιας λαϊκής δημοκρατίας σε κατάσκοπο συμμοριτή πράκτορα του ιμπεριαλισμού – διότι έτσι είχε αποφασίσει ο Κύριος των σημασιών, ο μακαρίτης Ίωσήφ Στάλιν.

πρόσωπο είναι άπλως τό άλλο του άλλου, μέ τή σειρά του πηγή καί κύριος τών σημασιών, άν λοιπόν ή παντοδυναμία άπλως μετατοπίζεται σ' ένα άλλο υπόβαθρο.

Πρέπει καί άρχει ό άλλος νά μπορεί νά σημαίνει στό παιδί ότι *κάνεις*, ανάμεσα σ' όλους αυτούς πού θά μπορούσε νά συναντήσει, δέν είναι πηγή καί άπόλυτος κύριος τής σημασίας. Μέ άλλα λόγια, πρέπει καί άρχει νά παραπεμφθει τό παιδί στόν *θεσμό* τής σημασίας καί στή σημασία ως θεσμοσμένη καί μή έξαρτώμενη από κανένα ιδιαίτερο πρόσωπο. Μ' αυτή τήν έννοια, μιά μητέρα, πού μετά από νανάγιο σώθηκε μέ τό δρέφος της σ' ένα έρημο νησί, μπορεί, κατά τίς περιστάσεις, νά έκκοινωνίσει τό παιδί καί νά κάνει νά ύπάρξει γι' αυτό ένας άληθινός κόσμος – καί μπορεί κάλλιστα μιά « πραγματική » οίκογένεια στό Παρίσι νά κάνει τά παιδιά της ψυχωτικά. Διότι, έννοείται, ό πατήρας δέν είναι πατέρας, άν δέν παραπέμπει ό ίδιος στήν κοινωνία καί στόν θεσμό της, άν δέν παρέχεται στό παιδί ή σημασία ότι είναι ένας πατέρας μεταξύ άλλων, ότι είναι πατέρας στόν βαθμό πού επιθυμεί νά είναι σέ μιά θέση πού δέν ήταν στήν έξουσία του νά δημιουργήσει ό ίδιος καί ότι έτσι εικονίζει καί παροντοποιεί γιά τό παιδί αυτό πού ρητά τόν ύπερβαίνει τόν ίδιο σέ άπειρο βαθμό – μιά άνώδυμη καί άκαθόριστη κοινότητα άτόμων πού συνυπάρχουν μέσα καί χάρη στόν θεσμό, σέ μιά συνέχεια έντεϋθεν καί εκείθεν του χρόνου. Μόνο ό θεσμός τής κοινωνίας, ό εκπορευόμενος από τό κοινωνικό φαντασιακό, μπορεί νά περιορίσει τή ριζική φαντασία τής ψυχής καί νά κάνει νά είναι γι' αυτή μιά πραγματικότητα, κάνοντας νά είναι μιά κοινωνία. Μόνο ό θεσμός τής κοινωνίας μπορεί νά βγάλει τήν ψυχή από τήν πρωταρχική μονήρη της τρέλα καί από αυτό πού θά μπορούσε κάλλιστα νά είναι – καί είναι καμιά φορά στήν πραγματικότητα – ή « αϋθόρμητη » συνέχειά της, μιά τρέλα δυό, τριών ή περισσοτέρων. Καί αυτό συνεπάγεται τήν « κληρονομική » κατασκευή άτόμων ως κοινωνικών άτόμων – πράγμα πού σημαίνει επίσης : άτόμων πού μπορούν καί επιθυμούν νά συνεχίσουν τήν κατασκευή κοινωνικών άτόμων.

Σ' αυτό ακριδώς έγκείται, πέρα από κάθε κοινωνικο-πολιτισμική σχετικότητα, ή βαθιά σημασία του οιδιποδείου συμπλέγματος³⁸. Διότι στήν

³⁸ Γιά όποιον ξέρει νά διαβάξει, είναι έκτυφλωτικό στήν προφάνειά του, θρισκόμαστε ακριδώς στήν περίπτωση, ότι τό πρόβλημα πού ό Φρόνυτ έθετε καί πού τόν άπασχολούσε στή θεματική του « οιδιποδείου συμπλέγματος » καί του « φόνου του πατέρα » ήταν τό πρόβλημα του έκκοινωνισμού τής ψυχής. "Ότι οί λύσεις πού έδινε σ' αυτό τό πρόβλημα παρέμεναν μυθολογικές από τό γεγονός ότι πίστευε πώς μπορούσε νά συναγάγει δι' άπαγωγής τόν θεσμό από τήν ψυχική λειτουργία τό έγραφα ήδη τό 1964 (βλ. τό 1^ο μέρος αυτού του βιβλίου, σ. 215) καί άσφαλώς δέν ήμουν ό πρώτος. Τουτό δέν άλλαζει τίποτα στό γεγονός ότι αυτός ό έκκοινωνισμός περιλαμβάνει μιά άνεξάλειπη ψυχογενετική ή ιδιογενετική διάσταση καί

οιδιπόδεια κατάσταση τό παιδί πρέπει ν' αντιμετωπίσει μιά κατάσταση πού δέν είναι πιά φαντασιακά χειραγώγημη κατά βούλησιν : ὁ ἄλλος, ἡ μητέρα, παραιτεῖται ἀπό τήν παντοδυναμία της, ἀναφερόμενη σ' ἕναν τρίτο, καί συνάμα σημαίνει στό παιδί ὅτι ὁ δικός της πόθος ἔχει ἕνα ἄλλο ἀντικείμενο πού δέν βρῖσκεται στό παιδί, ἀλλά ἔξω ἀπό αὐτό, καί ὅτι ἡ ἴδια εἶναι ἀντικείμενο τοῦ πόθου ἑνός ἄλλου, τοῦ πατέρα. Ἡ κατάσταση δέν μπορεῖ νά συλληφθεῖ ἀπό τό παιδί οὔτε ὡς χειραγώγημη (παρά τίς ἀτέλειωτες προσπάθειές του γι' αὐτό) οὔτε ὡς συμπτωσιακή (παρά τίς ἀναρίθμητες ἐπιθυμίες του, γιά νά διαλυθεῖ αὐτή ἡ κατάσταση μέ τόν θάνατο τοῦ πατέρα, λόγου χάρη) οὔτε ὡς ἕνα καθαρό γεγονός χωρίς νόημα : εἶναι μεστή μιᾶς σημασίας πού μιλάει μόνη της, καί μέσα καί χάρη σ' αὐτή τή σημασία τίθεται ἕνας κόσμος πυρηνικός, πού εἶναι κόσμος ὑποκειμένων, ὅπου τό ὑποκείμενο βρῖκε τήν ἀρχή του καί ἀπό ὅπου μέ μιᾶ ἔννοια ἀποκλείστηκε. Καί αὐτῆς τῆς σημασίας κανεῖς δέν εἶναι κύριος : ὁ πατέρας καί ἡ μητέρα εἶναι πατέρας καί μητέρα μέσω τοῦ θεσμοῦ τοῦ ζεύγους τῶν γονέων, θεσμό πού δέν διαθέτουν ἐλεύθερα. Ὡς τέτοια, ἡ οιδιπόδεια συνάντηση ὀρθώνει μπροστά στό παιδί, μέ τρόπο ἀπαράκαμpto, τό γεγονός τῆς θέσμωσης ὡς θεμέλιο τῆς σημασίας, καί ἀντιστρόφως, καί τό ὑποχρεώνει νά ἀναγνωρίσει τόν ἄλλο ἄνθρωπο καί τούς ἄλλους ἄνθρώπους ὡς αὐτόνομα ὑποκείμενα πόθων, πού μποροῦν νά συνδέονται οἱ μὲν μέ τούς δέ ἀνεξάρτητα ἀπό τό παιδί, μέχρι τοῦ σημείου καί νά τό ἀποκλείουν ἀπό τό κύκλωμά τους. Αὐτή ἡ ἀπολύτως ἀδύνατο νά κυριαρχηθεῖ κατάσταση ἰσοδυναμεῖ πάντοτε, γι' αὐτό τόν λόγο, μέ μιᾶ « ἔκτομη ». Γι' αὐτό ἐπίσης τόν λόγο, παραπέμπει ὀριστικά τό ὑποκείμενο σέ πραγματικές-λογικές διασυνδέσεις, ὀλοκληρώνει τή συγκρότηση τοῦ « πραγματικοῦ Ἐγώ » (Real-Ich) καί προσδιορίζει τά ὅρια τῆς ἀπόθησης στήν περίπου ὀριστική μορφή τους. Ἄνοίγει γιά τό ὑποκείμενο, πέρα ἀπό τό πρωτόνομα τοῦ ὁποῖου ἡ ἀπαίτηση θά δε-

ὅτι αὐτή ἡ τελευταία δέν³⁹ μπορεῖ τοῦ λοιποῦ νά νοηθεῖ παρά ξεκινώντας ἀπό τόν Φρόντ καί μέ βάση τίς θεμελιώδεις ἀνακαλύψεις του. Ἀνακαλύψεις πού δέν ἐκμηδενίζονται οὔτε ἀπό τόν κοινωνικο-πολιτισμικό ὀρίζοντα τοῦ Φρόντ οὔτε, πράγμα πού ἰσοδυναμεῖ μέ τό προηγούμενο, ἀπό τόν ἐπιστημονισμό καί τόν θετικισμό του (πρὸς. « *Epiélégements...* », l.c.). Ἀπόδειξη, ὅτι λεηλατοῦνται καί παρασιτοῦνται ἀτελεύτητα ἀπό τούς ἀγύρτες πού σαρκάζουν σήμερα μέ τό « μπαμπάς-μαμά » (χωρίς ἀμφιβολία τά παιδιά τοῦ μέλλοντος θά φθάνουν ἐλεύθερα στόν πόθο μέ τό νά μαθαίνουν ἀπλῶς νά ψελλίζουν « ντεντέ-γκαγκά ». [Ὁ συγγραφέας ὑπαινίσσεται ἐδῶ τούς G. Deleuze καί F. Guattari καί τό βιβλίον τους *L'anti-Oedipe*, Παρίσι, 1972. Στ. Μ]). Αὐτή τή σημασία τοῦ « οιδιποδέου συμπλέγματος » τή φώτισε ὁ Jacques Lacan, ὑπερακοντίζοντας τίς ἀναλύσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Φρόντ, καί τοῦτο ἦταν μιᾶ ἀπό τίς πῶ ἀποφασιστικές συμβολές του. Γιά ὅποιον ξέρει νά βλέπει, οὔτε κι αὐτό μπορεῖ νά καλυφθεῖ ἀπό τά νοσηρά νεφελώματα μέσα στά ὁποῖα ἀποπλανᾶται καί ἀποπλανᾶ τούς ἄλλους ἐδῶ καί κάμποσα χρόνια.

σπύζει γιά πάντα στό ἀσυνείδητό του, τήν πρόσβαση στό νόημα ὡς νόημα ἀνοιχτό καί, στήν κυρίως σημασία, ὡς μιᾶ δυνάμει ἀτέρμονη συσχέτιση πού μεσεύεται ἀπό τό ἄλλο ἀπόλυτο τῆς ψυχῆς, τῆς παράστασης, τῆς πρόθεσης καί τοῦ αἰσθήματος, πού εἶναι τό πραγματικό ἢ λογικό γεγονός καί πού συμπορεύεται μέ τόν θεσμό. Προσδιορίζει αὐτό πού θά εἶναι γιά τό ὑποκείμενο τά μοντέλα του καί τά συνταυτιστικά του σημεία ἀναφορᾶς, μέ τήν τρέχουσα ἔννοια τοῦ ὄρου – καί τοῦτο, ὀλοκληρώνοντας τή δυνατότητα τῶν διαδικασιῶν μετουσίωσης, στίς ὁποῖες θά ἐπανέλθω.

Αὐτές οἱ ἀνεξόριστες ἐκκοινωνιστικές λειτουργίες ἢ πράξεις πραγματοποιήθηκαν σέ μιᾶ σειρά πολιτισμῶν, ἐκ τῶν ὁποῖων καί ὁ δικός μας, μέσω ἑνός ἰδιαίτερου (ἂν καί μέ τεράστιες ἀσφαλῶς παραλλαγές) θεσμοῦ, τοῦ θεσμοῦ τῆς πατριαρχικῆς οἰκογένειας. Ὅτι αὐτός, σέ βαθιά κρίση σήμερα, μπορεῖ ἢ πρέπει νά τροποποιηθεῖ ἢ νά καταργηθεῖ, δέν εἶναι τό θέμα μας ἐδῶ³⁹. Ὅτι ἡ ἀνάλυση τοῦ Φρόντ καί ἡ προέκτασή της ἀπό τόν Λακάν φαίνονται καί εἶναι πραγματικά συνδεδεμένες μέ μιᾶ συγκεκριμένη μορφή τοῦ θεσμοῦ τῆς « οἰκογένειας » (τοῦ θεσμοῦ πού ἐξασφαλίζει τήν ἀναπαραγωγή τῶν ἀτόμων ὡς κοινωνικῶν ἀτόμων), καί ἰδίως μέ τήν πατριαρχική οἰκογένεια πού παρουσιάζεται καταχρηστικά ὡς μιᾶ μεταπολιτισμική καί ὑπεριστορική ἀναγκαιότητα, εἶναι προφανές καί γνωστό πρό πολλοῦ⁴⁰. Τό σημαντικό ὅμως εἶναι ἄλλο. Μόνο ἂν πιστεύουμε – πράγμα πού διαφαίνεται ὄλο καί περισσότερο μέσα ἀπό τόν σύγχρονο ψευδο-« ἀνατρεπτικό » κομφουζιονισμό – ὅτι τό νεογέννητο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι προορισμένο ἀπό τή φύση του, ἀπό τήν Ἄγαθή Φύση, ἀπό τή Μητέρα μας πού ὄλους μᾶς ἀγαπᾷ ἢ ἀπό τόν Θεό, τόν Καλό μας Πατέρα ἢ ἀπό τό Ἅγιο Πνεῦμα πού μιᾶ μέ τό στόμα τοῦ τελευταίου προφήτη τῆς μόδας, γιά μιᾶ κοινωνική ὑπαρξη πού ὀριμαίνει μέσα του μέ τά χρόνια, ὅπως ἀναπτύσσονται τά μέλη του καί αὐξάνει τό βάρος του· μόνο ἂν ὀνειρευόμαστε ὅτι εἶναι, γενετικά ἢ δέν ξέρω πῶς ἄλλιως, ὀργανωμένο ἐκ τῶν προτέρων ἔτσι, πού νά συγκροτεῖ (ἢ νά « ἀντανακλᾷ ») μιᾶ πραγματικότητα σέ πλήρη συνοχή μέ ὄλων τῶν ἄλλων ἀτόμων καί ἀναφερόμενο στίς ἴδιες σημασίες, νά ἀναγνωρίζει αὐθόρμητα τόν ἄλλο καί τήν αὐτονομία του, νά ἀναγνωρίζει τόν ἑαυτό του ὡς ἄτομο, νά μήν ἔχει ποτέ πόθους ἄλλους ἀπό αὐτούς πού μιᾶ προδιατεταγμένη ἀρμονία συμβιδάζει μέ ἐκείνους τῶν ἄλλων, νά μπορεῖ νά ὑπάρχει μέσα σέ μιᾶ κοινότητα ἐξ ὀλοκλήρου ἀθέσμιστη ἢ νά μπορεῖ ἀπό τή γέννησή του (ἢ ἀκριβέστερα ἀπό τή σύλληψή του) νά διαπραγμα-

³⁹ Βλ. πῶς πάνω, σ. 143-144.

⁴⁰ Ὡς γνωστόν, ἡ σχετική πολεμική ἀρχίζει τουλάχιστον μέ τόν Malinowski καί τά πρῶτα χρόνια τῆς δεκαετίας τοῦ 1920 καί εἶναι ἤδη πλήρως ἀναπτυγμένη στόν W. Reich.

τεύεται ἐλεύθερα τὴν εἰσοδὸ τοῦ σέ μιά θεσμισμένη κοινωνία· κοντολογίς, μόνο ἂν ἀγνοοῦμε τελείως τί εἶναι ψυχὴ καὶ τί εἶναι κοινωνία, εἶναι δυνατό νά παραγνωρίσουμε ὅτι τὸ κοινωνικὸ ἄτομο δέν φυτρώνει σὰν ἓνα φυτό, ἀλλὰ δημιουργεῖται-κατασκευάζεται ἀπὸ τὴν κοινωνία, καὶ τοῦτο πάντοτε μέσα ἀπὸ μιά βίαιη ρήξη αὐτοῦ πού ἦταν ἡ πρώτη κατάστασις τῆς ψυχῆς καὶ οἱ ἀπαιτήσεις της. Γι' αὐτὸ τὸ πράγμα, πάντοτε ἓνας κοινωνικὸς θεσμὸς, μέ τὴ μιά ἢ τὴν ἄλλη μορφή, θά μεριμνήσει. Ἡ μορφή καὶ ὁ προσανατολισμὸς αὐτοῦ τοῦ θεσμοῦ μποροῦν, καὶ πρέπει, ν' ἀλλάξουν· ὅπως μπορεῖ καὶ πρέπει ν' ἀλλάξει κι αὐτὸ πού ὁ θεσμὸς δημιουργεῖ-κατασκευάζει – τὸ κοινωνικὸ ἄτομο στὸν τρόπο τοῦ εἶναι του, στίς ἀναφορὲς του, στὰ εἶδη τῆς συμπεριφορᾶς του – ἀλλαγὴ που χωρὶς αὐτὴ μιά ἐπανάστασις τῆς κοινωνίας εἶναι ἀδύνατη ἢ καταδικασμένη νά ξαναπέσει βραχυπρόθεσμα στὸν « παλαιὸ κυκεῶνα ». Ἄλλὰ θά πρέπει πάντοτε, χωρὶς νά τοῦ ζητοῦμε μιά γνώμη πού δέν μπορεῖ νά δώσει, νά ἀποσποῦμε τὸ νεογέννητο ἀπὸ τὸν κόσμον του, νά τοῦ ἐπιβάλλουμε – ἐπὶ ποινὴ ψυχῶσεως – τὴν παραίτησι ἀπὸ τὴ φαντασιακὴ παντοδυναμία του, νά τὸ ὑποχρεῶνουμε ν' ἀναγνωρίζει τὸν πόθον τοῦ ἄλλου ὡς ἕξιμου νόμιμο μέ τὸν δικόν του, νά τοῦ μαθαίνουμε ὅτι δέν μπορεῖ νά κάνει τίς λέξεις τῆς γλώσσας νά σημαίνουν ὅ,τι θά ἠθελε νά σημαίνουν⁴¹, νά τὸ εἰσάγουμε στὸν κόσμον, στὸν κοινωνικὸν κόσμον καὶ στὸν κόσμον τῶν σημασιῶν, κόσμον ὄλων καὶ κανενός. Δέν βλέπουμε πῶς αὐτοὶ πού θὰ ἔχουν τὴ φροντίδα τοῦ νεογέννητου θά μπορούσαν ποτέ νά μὴ γίνουν τὰ στηρίγματα ἑνὸς φαντασιακοῦ ψευδόκοσμου, ὅπου θὰ ἐνσαρκώνουν τίς εἰκόνες τῆς παντοδυναμίας, οὔτε πῶς θά μπορούσαν νά τὸ βοηθήσουν νά βγεῖ ἀπὸ αὐτόν, χωρὶς νά παροντοποιοῦν-εἰκονίζουσιν γιὰ τὸ παιδί, μὴ τὸν ἓναν ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, τὴν ὑπαρξὴ ἑνὸς πόθου, στὸν ὅποιο τὸ παιδί δέν πρέπει νά ἔχει πρόσβασι – διαφορετικὰ, οὔτε ὁ ἄλλος δέν θά μποροῖ ποτέ νά ὑπάρχει γιὰ τὸ παιδί ὡς ὑποκείμενον ἑνὸς αὐτόνομου πόθου οὔτε τὸ ἴδιον τὸ παιδί νά εἶναι ποτέ ἓνα τέτοιο ὑποκείμενον. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀληθινὴ σήμασις τῆς οἰδιπόδειας κατάστασις, τῆς ὁποίας, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη, ἡ ἐνσάρκωσις μέσα στὴν πατριαρχικὴ οἰκογένεια εἶναι συνάμφο ὑποδειγματικὴ καὶ συμπτωσιακὴ. Ἔχουμε τὸ δικαίωμα νά φαντασθοῦμε τὰ πάντα σχετικὰ μέ τίς μεταμορφώσεις τῶν θεσμῶν τῆς κοινωνίας· ὅχι ὅμως αὐτὸ τὸ ἀσυνάρτητον πλάσμα, ὅτι ἡ εἰσοδος τῆς ψυχῆς στὴν κοινωνία θά μπορέσει ποτέ νά γίνει ἀνέξοδα. Τὸ ἄτομον δέν εἶναι καρπός, ἔστιν τροπικός, εἶναι δημιουργία καὶ θεσμὸς τῆς κοινωνίας.

⁴¹ « Words mean what I want them to mean » (οἱ λέξεις σημαίνουν αὐτὸ πού ἐγὼ θέλω νά σημαίνουν) λέει, ὡς γνωστόν, ὁ Χάμπτυ-Ντάμπτυ.

Ἡ μετουσίωση καί ὁ ἔκκοινωνισμός τῆς ψυχῆς

Ἡ « μετουσίωση » δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό τήν ψυχογενετική ἢ ἰδιογενετική πλευρά τοῦ ἔκκοινωνισμοῦ ἢ ὁ ἔκκοινωνισμός τῆς ψυχῆς θεωρούμενος ὡς ψυχική διαδικασία. Αὐτή ἡ διαδικασία δέν μπορεῖ νά γίνει παρά μόνο μέσα ἀπό ὄρους οὐσιώδεις πού τῆς εἶναι αὐστηρά ἐξωτερικοί· συνίσταται στήν ἀνάληψη ἀπό τήν ψυχή τῶν κοινωνικά θεσμισμένων μορφῶν, *εἰδῶν*, καί τῶν σημασιῶν πού αὐτά συνοδεύουν, ἢ στήν οἰκειοποίηση τοῦ κοινωνικοῦ ἀπό τήν ψυχή μέ τή σύσταση μιᾶς ἐνδιάμεσης ἐπιφάνειας ἐπαφῆς ἀνάμεσα στόν ἰδιωτικό καί τόν δημόσιο ἢ κοινό κόσμο.

Σ' ἕνα ἀπό τά τελευταῖα του ἔργα ὁ Φρόντ ἐγγραφε : « Ἄν ἀφεθοῦμε στήν πρώτη ἐντύπωση, μπαίνουμε στόν πειρασμό νά ποῦμε ὅτι ἡ μετουσίωση εἶναι τελικά ἕνα πεπρωμένο τῆς ἐνόρμησης πού τῆς ἐπιβάλλει διά τῆς βίας ὁ πολιτισμός. Θά κάναμε ὅμως καλύτερα νά σκεφθοῦμε περισσότερο πάνω σ' αὐτό »⁴². Τό νά λέει κανεῖς ὅτι ἡ μετουσίωση ἐπιβλήθηκε στίς ἐνορμήσεις ἀπό τόν πολιτισμό, τή στιγμή πού εἶναι προφανές ὅτι ὁ « πολιτισμός » – δηλαδή μιᾶ ὀποιαδήποτε μορφῆ θεσμισμένης κοινωνίας καί ἤδη ἡ γλώσσα – δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει, παρά ἐάν καί μόνο ἐάν ὑπάρχει μετουσίωση, δείχνει τήν ἀδυνατότητα ἀναγωγῆς τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ στό ψυχικό, ὅπως δείχνει συγχρόνως καί τήν ἀδυνατότητα τοῦ ἀντιστρόφου. Ἐπίσης – καί παρά τήν ὑπαρξη ἄλλων πολύ περισσότερο ἐπιφανειακῶν διατυπώσεων⁴³ – ὁ ἀπερίσταλτος χαρακτήρας τοῦ κοινωνικοῦ ἀναγνωρίζεται ὑπόρρητα στήν ἀκόλουθη φράση τοῦ *Τοτέμ καί Ταμπού* : « Ἀπό γενετική ἄποψη, ἡ ἀκοινωνική φύση τῆς νεύρωσης ἀπορρέει ἀπό τήν πιό πρωταρχική τάση της νά φεύγει, μπρός σέ μιᾶ μή ἱκανοποιητική πραγματικότητα, πρὸς ἕναν κόσμο φαντασματικό, ὅπου ὑπάρχει περισσότερο ἡδονή. Σ' αὐτό τόν πραγματικό κόσμο πού ὁ νευρωτικός ἀποφεύγει, βασιλεύει ἡ κοινωνία τῶν ἀνθρώπων καί τῶν θεσμῶν πού αὐτοί παρήγαγαν συλλογικά· τό νά ἀποφεύγει κανεῖς τήν πραγματικότητα σημαίνει ταυτόχρονα ὅτι βγαίνει ἀπό τήν ἀνθρώπινη κοινότητα »⁴⁴. Μέ ἄλλα λόγια, δέν ὑπάρχει γιά τόν ἀνθρωποπρα-

⁴² *Das Unbehagen in der Kultur* (Ὁ πολιτισμός, πηγή δυσφορίας), *G. W.*, XIV, σ. 457. Σχετικά μέ τή μετουσίωση, ὁ Φρόντ εἶπε τά πιό ἐκπληκτικά καί τά πιό ἀντιφατικά πράγματα. Ἔτσι, π.χ., στό *Ἐγώ καί τό Αὐτό* (*G. W.*, XIII, σ. 258) ἡ ἐσωτερίκευση τοῦ ἐγκαταλειμμένου ἀντικειμένου ἀποτελεῖ « ἕνα εἶδος μετουσίωσης ». Ἡ διαφορά ἀνάμεσα στή μετουσίωση καί τήν ἐξιδανίκευση* (« Εἰσαγωγή στόν ναρκισσισμό », *G. W.*, X, σ. 161 ἐπ.) δέν θά μᾶς ἀπασχολήσει ἐδῶ.

⁴³ Ὅπως οἱ περισσότερες ἀπό αὐτές πού ὑπάρχουν στήν *Ψυχολογία τῶν μαζῶν καί ἀνάλυση τοῦ Ἐγώ*. Σ' αὐτό τό ἔργο, π.χ., ὁ Φρόντ ταυτίζει τελείως τό κοινωνικό μέ « τήν ἐπιρροή ἑνός μεγάλου ἀριθμοῦ προσώπων ».

⁴⁴ *G. W.*, IX, σ. 92. Πρβλ. ἐπίσης *G. W.*, XIV, σ. 439-440.

γματικότητα έξω από εκείνη στήν όποία « βασιλεύει » ή κοινωνία και οι θεσμοί της, δέν υπάρχει ποτέ πραγματικότητα άλλη από αυτή πού έχει κοινωνικά θεσμοθετεί, και αυτό θά έπρεπε νά ληφθεί υπόψη στίς προσπάθειες νά όρισθεί τό περιεχόμενο της « άρχής της πραγματικότητας » – δηλαδή τό άνάφορο του όρου πραγματικότητα – πού παραμένει ακαθόριστη στή φρουδική θεωρία και πού υπερβολικά συχνά ταυτίστηκε – και πρώτα-πρώτα από τον ίδιο τον Φρόνυτ – μέ μία « φυσική πραγματικότητα » δήθεν άπλή και άναμφισβήτητη.

Ή από την άποψη πού θεωρούμε έδώ σημαντική, ή μετουσίωση είναι ή διαδικασία μέ την όποία ή ψυχή έξαναγκάζεται νά αντικαταστήσει τά « δικά της » ή « χωρίς » έπένδυση « άντικείμενα » (μέσα στα όποια συμπεριλαμβάνεται και ή ίδια ή « εικόνα » πού έχει για τον έαυτό της) μέ άντικείμενα πού υπάρχουν και άξιζουν/ισχύουν μέσα στην κοινωνική τους θέσμιση και μέσω αυτής και νά τά καταστήσει « αίτίες », « μέσα » ή « στηρίγματα » πόθου γι' αυτή. Αυτό προφανώς συνεπάγεται άφ' ενός την ψυχή ως φαντασία, δηλαδή ως δυνατότητα νά θέτει τί αντί τινός, κάτι στή θέση άλλου (*quid pro quo*), και άφ' έτέρου, τό κοινωνικό-ιστορικό ως κοινωνική φαντασία, δηλαδή ως θέση, μέσα και χάρη στή θέσμιση, μορφών και σημασιών πού ή ψυχή ως τέτοια είναι τελείως άνίκανη νά δημιουργήσει. Ή πρόσβαση στή γλώσσα, μέ την πλήρη έννοια του όρου (ως δημόσια γλώσσα), και ή πρόσβαση στό πράττειν, ως κοινωνικό, εκπροσωπούν μ' έναν κεντρικό τρόπο αυτή τή διαδικασία.

Αυτό για τό όποιο λοιπόν πρόκειται στή μετουσίωση, όπως την έννοούμε έδώ, δέν είναι μόνο. ούτε άναγκαστικά, ή « άποσεξουαλικοποίηση » της ένόρμησης αλλά ή έγκαθίδρυση μιās τομής μή κενής του ιδιωτικού και του δημόσιου κόσμου, τομής σύμφωνης « προς την χρείαν ίκανώς », προς τίς άπαιτήσεις πού θέτει ο θεσμός της κοινωνίας, όπως αυτός εξειδικεύεται κάθε φορά. Τουτό συνεπάγεται γενικά μία αντίστροφή ή μία άλλαγή του σκοπού της ένόρμησης, πάντοτε όμως, και ουσιαστικά, μία άλλαγή άντικειμένου, μέ την ευρύτατη έννοια αυτού του όρου. "Ο,τι ήταν « άντικείμενο » στίς προηγούμενες φάσεις, πρέπει ή ψυχή νά τό αναλάβει μ' έναν άλλο τρόπο του είναι και μέσα σ' άλλες σχέσεις – άποτελεί συνεπώς στό έξής ένα άλλο άντικείμενο, γιατί έχει άλλη σημασία, έστω κι άν είναι « τό ίδιο » στή φυσική του ύπόσταση και έστω κι άν, για την ψυχή, αυτός ο διαχωρισμός δέν γίνεται ποτέ σ' αλήθεια και άν τά διαδοχικά στρώματα λάδας⁴⁵ πού αντιστοιχούν στίς διαδοχικές διαμορφώσεις του άντικειμένου όχι μόνο είναι διάτρητα από ήφαιστιακούς άγωγούς, αλλά δέν έχουν ποτέ όριστικά στερεοποιηθεί (πράγμα πού παραπέμπει σε ό,τι είπαμε πιο πάνω για τή μαγματική φύση της παράστασης). Αυτή ή πλευρά – ή αλλοίωση του άντικειμένου –

⁴⁵ Πρβλ. « Triebe und Tribschicksäle », G.W., X, σ. 223.

παραμένει καλυμμένη στις συνήθεις πραγματεύσεις που έχουν ως αντικείμενο τη μετουσίωση, *ὅταν* λόγου χάρη λένε γι' αυτή ότι δεν αφορά παρά μία αλλαγή του σκοπού της ἐνόρμησης, τὴν ἀντικατάσταση τῆς σεξουαλικῆς μέ μιᾶ μὴ σεξουαλικῆ ἱκανοποίηση⁴⁶. Τό « ἀντικείμενο » τῆς ἐνόρμησης δὲν μπορεῖ νά συλληφθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν σκοπὸ τῆς ἐνόρμησης, ὅπως καὶ δὲν μπορεῖ νά διαχωρισθεῖ ἀπὸ τὸ δίκτυο τῶν σχέσεων, μέσα στὶς ὁποῖες καὶ μέσω τῶν ὁποίων τίθεται ὡς « ἀντικείμενο » καὶ ὡς τὸ *συγκεκριμένο* « ἀντικείμενο ». Ἡ « μετουσίωση τῆς ὁμοφυλοφιλίας » στὶς κοινωνικὲς σχέσεις μεταξύ ἀτόμων δὲν σημαίνει μόνο, καὶ δὲν σημαίνει τόσο, ὅτι ποραιεῖται κανεὶς ἀπὸ τὴ σεξουαλικῆ ἱκανοποίηση πού οἱ ἄλλοι θά μπορούσαν νά τοῦ προσφέρουν, ἀλλὰ ὅτι αὐτοὶ οἱ ἄλλοι δὲν εἶναι πιά ἀπλῶς σεξουαλικά « ἀντικείμενα », ἀλλὰ κοινωνικά ἄτομα⁴⁷.

Ἡ μεταμόρφωση τῆς μητέρας-σεξουαλικὸ ἀντικείμενο σὲ τρυφερὴ μητέρα δὲν εἶναι μόνο ἀντιστροφή τοῦ σκοποῦ τῆς ἐνόρμησης ἀλλὰ τροποποίηση τοῦ ἀντικειμένου : ἡ τρυφερὴ μητέρα δὲν εἶναι καὶ δὲν μπορεῖ νά εἶναι ἡ μητέρα-σεξουαλικὸ ἀντικείμενο, γιατί δὲν μπορεῖ νά εἶναι (γιὰ τὸ ὑποκείμενο) τρυφερὴ μητέρα παρά ὡς μητέρα κοινωνικά θεσμισμένη, ἀναφερόμενη σ' ἕνα πλῆθος σχέσεων καὶ σημασιῶν πού τὴν υπερβαίνουν σὲ ἄπειρο βαθμὸ καὶ οἱ ὁποῖες δὲν ὑφίστανται παρά ὡς θεσμισμένες κοινωνικὲς σημασίες. Εἶναι ἡ ἴδια μητέρα γιὰ τὸν γιατρό ἢ τὸν ζωολόγο· δὲν εἶναι ἡ ἴδια ὡς πρὸς αὐτὸ πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ. Στόν βαθμὸ δὲ ἀκριβῶς πού αὐτὲς οἱ διαδοχικὲς καὶ διαφέρουσες μητέρες – ἡ παντοδύναμη μητέρα τῆς τριαδικῆς φάσεως, ἡ οἰδιπόδεια μητέρα, ἡ τρυφερὴ μητέρα – συνυπάρχουν γιὰ τὴν ψυχὴ καὶ παραπέμπουν οἱ μὲν στὶς δέ, μπορούμε πάλι νά δοῦμε, πάνω σ' αὐτὸ τὸ παράδειγμα, τί εἶναι γιὰ ἕνα ὑποκείμενο ἡ παράσταση τῆς μητέρας ὡς μάγμα. Τό νά σκεφθοῦμε τὸ ἀντίθετο, θά ἰσοδυναμοῦσε μέ τὸ νά σκεφθοῦμε ὅτι ἡ παράσταση (ἢ τὸ « ἀντικείμενο ») εἶναι γιὰ τὴν ψυχὴ σάν μιᾶ κρεμάστρα, ὅπου κρέμονται διαδοχικά διαφορετικὰ αἰσθήματα, προθέσεις, σχέσεις καὶ σημασίες, πού τὸ καθένα τους διάγει μιᾶ ὑπαρξὴ ἀνεξάρτητη καὶ πού ὅλα μαζί ἀφήνουν ἄθικτο τὸ κοινὸ τους « ὑπόβαθρο ».

Αὐτὴ ἡ αλλαγὴ ἀντικειμένου εἶναι ἐκεῖνη πού κάνει νά μὴν ὑπάρχουν πιά « ἀντικείμενα » γιὰ τὸ ὑποκείμενο – ἀλλὰ πράγματα καὶ ἄτομα· οὔτε « ἰδιωτικά σημεῖα ἢ λέξεις » ἀλλὰ μιᾶ δημόσια γλώσσα. Γι' αὐτὸ τὸν λόγο ἐπίσης, δὲν εἶναι δυνατὸ νά ποῦμε πὼς μετουσίωση καὶ ἀπώ-

⁴⁶ « Εἰσαγωγή στὸν ναρκισσισμό », *G.W.*, X, σ. 161. Ἀντίθετα, στὴν 32η παράδοση τῆς *Νέας σειρᾶς παραδόσεων κ.λπ.* ὁ Φρόντ διακρίνει μετουσίωση καὶ ἀναστολή* μέ κριτήριον τὸν σκοπὸ πού ἐπιδιώκουν καὶ βεβαιώνει πὼς οὔτε ἡ μιᾶ οὔτε ἡ ἄλλη δὲν ἔχουν γιὰ αἰτία τὴν ἀπώθηση.

⁴⁷ Γιὰ ἀπόδειξη, οἱ πολυάριθμες κοινωνίες, ὅπου ἡ ὁμοφυλοφιλία ὑπῆρξε ρητὰ θεσμισμένη.

θηση είναι πεπρωμένα της ενόρμησης πού αλληλοαποκλείονται. Πράγματι, οί διαδοχικές απωθήσεις, πού συμβαίνουν από τή στιγμή πού εγκαθιδρύεται τό σχίσμα συνειδητού/ασυνειδήτου, αντιστοιχοῦν σέ ίσάριθμες στιγμές τής μετουσιωτικής διαδικασίας. Αὐτές οί απωθήσεις είναι πράγματι ἀδύνατες, χωρίς συνακόλουθες ἀλλαγές, ἔστω καί ἐμβρυοειδούς τοῦ σκοποῦ καί τοῦ ἀντικειμένου τής ενόρμησης. Τό μωρό πρέπει νά ἐπενδύσει τή θέα ἢ τή σύλληψη ἀντικειμένων ἄλλων ἀπό τόν μωρό, ὅπως πρέπει νά ἐπενδύσει τήν ὀμιλία, διαφορετικά δέν θά μιλοῦσε. Ἡ ὀμιλία, στήν ἀρχή αὐτές οί ἐπενδύσεις εἶναι πλήρως (ἢ, καλύτερα, ἁμιακά) « ἐρωτικές »· αὐτό δέν ἀλλάζει τίποτα στό γεγονός ὅτι ὁ σκοπός τῆς ὁποῖο ἐπιδιώκει τό ψέλλισμα τοῦ μωροῦ δέν εἶναι πιά ὁ ἴδιος μέ ἔκρινε πού ἐπιδιώκει τό θύζαγμα. Καί, ἀσφαλῶς, ὁ ἐξερωτισμός* τῶν ἀντικειμένων πού ἔχουν ἐπενδυθεῖ δέν ἐξαφανίζεται ποτέ ὁλότελα. Τό ὑποκείμενο δέν ἐγκαταλείπει ποτέ ὁλοκληρωτικά τίς θέσεις πού εἶχε κάποτε καταλάβει (ἐπενδύσει, *besetzt*)· αὐτή εἶναι μεταξύ ἄλλων ἡ ἱστορία του. Αὐτές ὁμως οί θέσεις δέν ἐξακολουθοῦν νά ὑφίστανται, « κανονικά » παρά ὡς κυρίως ἀσυνειδήτες. Ἀπώθηση καί μετουσίωση δέν εἶναι προπρωμένα τής ενόρμησης πού αλληλοαποκλείονται, ἀλλά κατανομή τῆς ἐπενδυσιακῆς ἐνέργειας ἀνάμεσα σέ παλιές παραστάσεις καί σέ ἀλλοιωμένες καί καινούργιες παραστάσεις/σημασίες. Ἡ μετουσίωση, πού καλλιστά τήν οἰδιπόδεια μητέρα τρυφερή μητέρα, ὄχι μόνο δέν ἐμποδίζει, ἀλλά συνοδεύει πάντοτε τή διατήρηση τῆς μητέρας ὡς ἀπωθημένου ἱστορικοῦ ἀντικειμένου. Ἐπίσης, ὑπάρχουν συνιστώσες τῆς προκτικῆς ἐνόρμησης πού πάντοτε μετουσιώνονται καί ἀπωθοῦνται συνάμα – ἡ δὲ προκτική ζώνη, λόγω ἀκριβῶς τῆς διατήρησης τῆς ἐρωτογένειάς της, θά γίνει συχνά τό ἀντικείμενο μιᾶς « ὑπερβολικῆς » ἀντιεπένδυσης στο λεγόμενο « κανονικό » ἄτομο πολλῶν πολιτισμῶν. Ἡ « κανονικότητα » τοῦ ἀτόμου γιά μιᾶ δεδομένη κοινωνία ἐξαρτᾶται ἐπίσης, καί κυρίως, ἀπό τή σχέση πού διατηροῦν μεταξύ τους ἀπώθηση καί μετουσίωση καί ἀπό τοὺς τρόπους μέ τοὺς ὁποῖους ἐμφανίζεται αὐτή ἡ σχέση.

Δέν χρειάζεται νά μπουμέ ἐδῶ στήν ἐξέταση τῶν « τοπικῶν » καί « οἰκονομικῶν » ἀνακατατάξεων πού συνελάγεται ἡ τελική φάση τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ τῆς ψυχῆς. Ἄς σημειώσουμε μόνο ὅτι ἀπό τή στιγμή πού ἐμφανίζεται ἕνα « πραγματικό Ἐγώ » (Real-Ich) καί οί « συνθετικές λειτουργίες », γιά νά ἀκολουθήσουμε τήν ὀρολογία τοῦ Φρόυντ – ἀπό τή στιγμή δηλαδή πού τό κοινωνικό ἄτομο, ὅπως τό ἐννοοῦμε, κατασκευάζεται ὀριστικά, ἢ πρόθεση, τό τείνει πρὸς, ὁ « πόθος » τῆς ψυχῆς ἱκανοποιεῖται μέ τή σειρά τους μιᾶ οὐσιαστική ἀλλοίωση στόν τρόπο τοῦ εἶναι τους. Ἡ πρόθεση γίνεται πρόθεση τροποποίησης μέσα στό πραγματικό καί τροποποίησης τοῦ πραγματικοῦ – πρόθεση πού θά στηρίξει στό ἴδιό τό πράττειν τοῦ ἀτόμου ὑπὸ τίς διάφορες μορφές του. Αὐτή ἡ τροποποίηση τῆς πρόθεσης εἶναι ἐξεχώριστη ἀπὸ μιᾶ « ἀντιστροφή του πού

οῦ » τῆς ενόρμησης (γενικότερα, τῆς ψυχικῆς δραστηριότητος), πού συνοδεύεται μέ τήν ἀνάδυση μιᾶς νέας μορφῆς ἡδονῆς ἢ μιᾶς νέας μορφῆς ικανοποίησης. Ἡ ἡδονή ξεκίνησε ὡς πρωτο-ἡδονή τῆς ψυχικῆς μονάδας, μέση παρουσία τῆς ικανοποίησης ἀδιάκριτη ἀπὸ τήν παράσταση· ἐγινε ἐπίσης ἐρωτική, μέ μιᾶ περιορισμένη ἐννοια τοῦ ὄρου, ἀπὸ τή στιγμή πού μιᾶ διαφορισμένη (ἔστω καί ὑποτυπώδης) παράσταση τοῦ « σώματος » ἐμφανίσθηκε καί τό ἔκανε, μέ τή μέσευση τοῦ ἄλλου, ἕνα προνομιακό πεδίο ικανοποίησης. Γιά τό κοινωνικό ἄτομο, μιᾶ τρίτη ἡδονή ἐμφανίζεται στό ἐξῆς (ὄχι κατ' ἀνάγκη πάντοτε συνειδητή)· τό ἄτομο μπορεί, καί πρέπει νά μπορεί, νά βρεῖ ἡδονή σέ μιᾶ τροποποίηση τῆς ἐσωτερικῆς πρὸς αὐτό « καταστάσεως πραγμάτων » ἢ στήν ἀντίληψη μιᾶς τέτοιας « καταστάσεως πραγμάτων ». Ἡ « φύση » αὐτῶν τῶν πραγμάτων λίγο ἐνδιαφέρει – ὄντας θεβαίως αὐτονόητο ὅτι πρόκειται γιά πράγματα κοινωνικά. Ὅποιες κι ἂν εἶναι οί συνιστώσες τῶν προηγούμενων φάσεων, πού πάντοτε θά εἶναι παρούσες, τό κοινωνικό ἄτομο εἶναι κάποιος πού μπορεί νά αἰσθανθεῖ ἡδονή κατασκευάζοντας ἕνα ἀντικείμενο, μιλώντας μέ ἄλλους, ἀκούοντας μιᾶ ἀπαγγελία ἢ ἕνα τραγούδι, κοιτάζοντας ἕνα ζωγραφικό πίνακα, ἀποδεικνύοντας ἕνα θεώρημα ἢ αποκτώντας γνώσεις· ἐπίσης, μαθαίνοντας ὅτι οἱ ἄλλοι ἔχουν μιᾶ καλή γνώμη » γι' αὐτόν κι ἀκόμα σκεπτόμενος ὅτι « ἔπραξε καλά ». Αὐτή ἡ μεταμόρφωση, τόσο τῆς « πηγῆς » ὅσο καί τοῦ « χαρακτήρα » τῆς ἡδονῆς, καθ' ἑαυτήν ἕνα ἀπὸ τά πιό καταπληκτικά πράγματα πού ἡ ψυχὴ μᾶς ὑποχρεώνει ν' ἀντιμετωπίσουμε, θέτει ἀσφαλῶς σέ ἐνέργεια ἕνα πλῆθος ἀπὸ διαδικασίες καί στηρίγματα⁴⁸. Πῶς νά μὴ διαπιστώσουμε ὅτι ἡ δυνατότητά της στηρίζεται σέ μιᾶ ὀρισμένη κατάσταση τῆς παράστασης – ὅτι δηλαδή, σέ ὅλες τίς περιπτώσεις πού μνημονεύσαμε, αὐτή πού παρέχει τήν ικανοποίηση εἶναι ἡ παράσταση ὡς τέτοια;

Ἔτσι μπορούμε, παράδοξα, νά πούμε ὅτι στό τέρας τῆς διαδικασίας τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ τοῦ τό ὑποκείμενο ξαναβρίσκει κοντά στήν ἀρχική του κατάσταση, ὅπου ἡ παράσταση ἦταν, ὡς τέτοια, ἡδονή. Ἡ διαφορὰ εἶναι ὅτι τότε εἶχε τήν « ἐξουσία διαθέσεως » αὐτῆς τῆς παραστάσεως, γι' αὐτὸν αὐτή ἡ παράσταση μεσεύεται ἀπὸ μιᾶ « κατάσταση πραγμάτων » πού δέν βρίσκεται στή διάθεση τοῦ ὑποκειμένου. Τό κοινωνικό ἄτομο δέν μπορεί νά συγκροτηθεῖ, « ἀντικειμενικά », παρά μέσα ἀπὸ τήν ἀναφορά σέ πράγματα καί σέ ἄλλα κοινωνικά ἄτομα, τά ὁποῖα εἶναι τό ἴδιο ὄντολογικά ἀνίκανο νά δημιουργήσει, διότι δέν μπορούν νά ὑπάρθουν παρά μέσα στόν θεσμό καί μέσω αὐτοῦ· συγκροτεῖται δέ, « ὑποκειμενικά », στόν βαθμὸ πού κατορθώνει νά κάνει αὐτά τά πράγματα

* « ... θά μπορέσουμε ἀσφαλῶς μιᾶ μέρα νά βροῦμε, ἀπὸ τήν ἀποψη τῆς μεταψυχολογίας, τόν χαρακτήρα » αὐτῆς τῆς ἡδονῆς (τῆς συνδεδεμένης μέ τήν καλλιτεχνική δημιουργία ἢ τή γνώση), ἔγραφε ὁ Φρόυντ τό 1930 (Ὁ πολιτισμὸς, πηγὴ ψυχοφυσιολογίας, G.W., XIV, σ. 438).

καί αυτά τά άτομα νά υπάρχουν γιά τόν έαυτό του – στόν βαθμό δηλαδή πού κατορθώνει νά επενδύει τά αποτελέσματα τής θέσμησης τής κοινωνίας.

Αυτή ή « ανάληψη » από τό άτομο του δικτύου πού έχει συγκροτηθεί από άλλα άτομα και από πράγματα, συνεπάγεται προφανώς και ότι τό άτομο τό ίδιο βρίσκει μία θέση σ' αυτό τό δίκτυο και ότι εισέρχεται σ' αυτό. Θεωρούμενο από τήν ψυχογενετική του άποψη, τούτο δέν είναι τίποτε άλλο από τή συγκρότηση του τελικού « συνταυτιστικού μοντέλου » του ατόμου. Σ' έναν από τους πόλους του, αυτό τό μοντέλο είναι μία κοινωνική φαντασιακή σημασία πού συγκεκριμενοποιεί και άρθρώνει τή θέσμηση του ατόμου από τή συγκεκριμένη κοινωνία (ό κυνηγός, ό πολεμιστής, ό τεχνίτης, ή mater familias, ή στάρλετ, ό κομματικός άγωνιστής, ό έφευρέτης κ.λπ.). Μεσευμένο από τήν ιδιαίτερη ιστορία του ατόμου, διαθέτει ένα δεύτερο πόλο : τή μοναδικότητα τής άτομικής δημιουργικής φαντασίας. Έτσι, μπορεί καμιά φορά νά ξεπεράσει, λιγότερη ή περισσότερο, τό κοινωνικά προτεινόμενο (και γενικότερα « πρὸς τήν χρείαν ίκανῶς » επιβαλλόμενο) « μοντέλο » και νά γίνει, άν συμβεί μέ τή σειρά του νά αναληφθεί και καταξιωθεί κοινωνικά, πηγή και άρχή μιας αλλοίωσης του θεσμού του κοινωνικού ατόμου στό ιδιαίτερό του περιεχόμενο. Άλλά αυτό πού μέσω του « συνταυτιστικού μοντέλου » επενδύεται, είναι ωστόσο, πάντοτε, και μία « εικόνα » του ατόμου γιά τόν έαυτό του, μεσευμένη από τήν « εικόνα » πού φαντάζεται ότι παρέχει στους άλλους⁴⁹. Τούτο συνεπάγεται άκόμη ότι τά άλλα κοινωνικά άτομα επενδύονται από τό υποκείμενο και διατηροῦν ένα μέρος από τόν ρόλο των κυρίων τής σημασίας. Άλλ' επίσης, ή συμφωνία του ατόμου και τήν ίδιας τής εικόνας του έαυτού του αποτελεί μέρος αυτής τής εικόνας και του ίδιου του είναι του ατόμου, πού είναι άδύνατο χωρίς τήν εικόνα, και μπορεί ν' αποδειχθεί – και αποδεικνύεται μάλιστα μέ τρόπο χαρακτηριστικό και εξέχοντα – σημαντικότερη από τή σωματική άκραιότητα ή τή ζωή, πράγματα πού θυσιάζονται τακτικά στόν δωμό τής διατήρησης τής άκραιότητας τής εικόνας – πού χωρίς αυτό άλλωστε ό άνθρωπος δέν θά ήταν άνθρωπος. Η άπόλυτη επένδυση τής κλειστής αυτοπαράστασης τής πρωταρχικής ψυχικής μονάδας βρίσκεται διατηρημένη και συνάμα ριζικά αλλοιωμένη ως απaráκαμπτη σπουδαιότητα, γιά τό άτομο, τής άκραιότητας τής εικόνας του, τής αυτοπαράστασής του, έσχατο στήριγμα γι' αυτό κάθε νοήματος και κάθε σημασίας.

⁴⁹ Άκόμη και ό Σωκράτης λέει στόν Κρίτων (Κρίτων, 53e) ότι, άν αποφάσιζε νά αποδράσει, γιά νά πάει νά εὔχεται στή Θεσσαλία, θά άκουγε πολλά και άνάξιόν του. Είναι αλήθεια πώς δέν του λέει μόνο αυτό. Άλλά σέ όλο τόν λόγο, πού ο Σωκράτης απευθύνει στόν έαυτό του μέσα από τους άθηναϊκούς νόμους, δέν είναι τελικά δυνατό νά χωρισθεί όλοτετα τό « δέν πρέπει νά αντιφάσκω » από τό « δέν μπορώ νά δώσω γιά τόν έαυτό μου τήν εικόνα κάποιου πού αντιφάσκει ».

ό κοινωνικό-ιστορικό περιεχόμενο τής μετουσίωσης

Η ψυχογενετική προοπτική είναι λοιπόν από μόνη της ριζικά άνίκανη νά εξηγήσει τή διαμόρφωση του κοινωνικού ατόμου, τή διαδικασία του κοινωνισμού τής ψυχής. Κοινοτοπία πού ή συντριπτική πλειονότητα των ψυχαναλυτών – άρχίζοντας από τόν ίδιο τόν Φρόυντ – επιμένουν εισιατικά νά άγνοοῦν. Αυτό πού κυβερνά αυτή τήν έπιμονή, και τήν πόκρουση του κοινωνικο-ιστορικού πού συνοδοιπορεί, είναι ή πεισματική αυταπάτη τής δυνατότητας νά αναχθεί τό ψυχικό στό βιολογικό (ή, πιο πρόσφατα, στή « δομή » και στό λογικό), αυταπάτη πού κυβερνάται ίδια από τή θέληση νά εξαλειφθεί τό φαντασιακό τόσο ως κοινωνικό φαντασιακό, όσο και ως ριζική φαντασία τής ψυχής – δηλαδή ως άδάμαστη πρωταρχική και άείρροος πηγή τής ιστορίας εν γενει και τής ιστορίας τής ιδιαίτερης ψυχής άδάμαστη στήν πραγματικότητά της, άδάμαστη από τόν στοχασμό. Έτσι, ή ίδια σωματική συγκρότηση, ή ίδια έξουαλικότητα, ό ίδιος Έρως και ό ίδιος Θάνατος, οι ίδιες ένορμήσεις στοματική, πρωκτική, γενετήσια –, εν δράσει παντού και πάντοτε, παράγουν δήθεν, σέ συνάρτηση μέ δέν ξέρω ποιές ελάσσονες και έξωτερικές συμπτώσεις, άλλοτε τήν πολυγαμία και άλλοτε τή μονογαμία, άλλοτε μπούμεραγκ και άλλοτε άτομικές βόμβες, άλλοτε ένα Θεό-Βασιλέα και άλλοτε μία έκκλησία του δήμου, άλλοτε σαμάν και άλλοτε ψυχαναλυτές, άλλοτε τήν έξύμνηση και τήν επίσημη καθιέρωση τής άνδρικής φιλοφυλίας και άλλοτε τήν καταστροφή των Σοδόμων από τό πύρ του Ούρανού. Έν όνόματι του αὐστηρου έπιστημονικού πνεύματος, καταλήγουμε γιά άλλη μία φορά σ' αυτό τό τερατώδες έπιστημονικό συμπέρασμα : παράγοντες σταθεροί παράγουν αποτελέσματα μεταβλητά. Τό πολύ, θά μπορούσε κανείς νά προσθέσει σ' αυτό τό κάπως ιδιαίτερο ζώο – αυτό δέν κοστίζει τίποτα – ένα επί πλέον « ένστικτο », μία γνωστική ένορμηση, και νά προικίσει αυτή τήν « ένορμηση » μέ μία περίεργη και μοναδική ιδιότητα πού θά τή διέκρινε από τίς άλλες – και αυτό δέν κοστίζει τίποτα –, τό νά « προσδεύει » από μόνη της, στά έγγενή αποτελέσματά της όπως και στίς τροποποιήσεις πού είναι ίκανή νά εισάγει στήν « πραγματικότητα ». Άλλά κι εδώ, οι « υποθέσεις » πού δέν κοστίζουν τίποτα – όπως και οι φυλογενετικές υποθέσεις, στίς οποίες συχνά προστρέχει ό Φρόυντ – δέν προσφέρουν τίποτα. Είναι εξίσου μάταιες όσο κι άνέξοδες.

Έτσι, « στοματική » και « γενετήσια » ένορμηση φαίνονται αυτονόητες ως συνέπειες τής βιολογικής συγκρότησης του ανθρώπινου όντος αλλά και ως όροι τής διατήρησης του ατόμου και του είδους. Τούτο όμως απέχει βέβαια άπειρα από αυτό πού είναι ή εν γενει στοματική και

γενετήσια ενόρμηση του ανθρώπου, ακόμη περισσότερο από αυτό πιά είναι, με άλλο τρόπο, στις διάφορες κοινωνίες, και εν τέλει, με άλλη επίσης τρόπο, μεταξύ διαφορετικών ατόμων της ίδιας κοινωνίας. Και αυτή όμως ή δήθεν βιολογική « αναγκαιότητα » καταρρέει, όταν εξετάζουμε την πρωκτική ενόρμηση. Διότι είναι βλοφάνερο ότι με κανέναν τρόπο δεν θα μπορούσαμε να αποδώσουμε, με τόν έναν ή τόν άλλον τρόπο, στις βιολογικές λειτουργίες της αποβολής τή συγκρότηση μιᾶς « πρωκτικής ενόρμησης ». Ἡ πρωκτική ενόρμηση ὡς τέτοια καὶ ὡς ἐνόρμηση εἶναι μιὰ καθαρὴ κοινωνικο-ἱστορικὴ δημιουργία. Δέν ἔχει καμιά σχέση με τή λειτουργία τῆς αποβολῆς (γιατί ὄχι μιὰ αναπνευστικὴ ενόρμηση;) οὔτε καν με μιὰ ιδιαίτερη « εὐαισθησία » (ἢ ἐρωτογένεια) τῆς πρωκτικῆς ζώνης, ὅπως μπορούμε, με μιὰ ἔννοια, νά τήν παρατηρήσουμε σέ μερικά θηλαστικά. Τίποτα δέν ὑπῆρχε πού νά ἐπέβαλλε ἢ οὔτε νά προκαλοῦσε, σ' αὐτή τήν περίπτωση, ἀπό τή σωματικὴ ἢ βιολογικὴ ἀποψη, τή μεταμόρφωσή τῆς σέ προνομιοῦχο πεδίο ὑποκειμενικοῦ σωματός καὶ ἐπένδυσης ἀποφασιστικῆς σημασίας γιά τήν ψυχικὴ καὶ κοινωνικὴ ζωὴ τοῦ ἀτόμου. Πρωκτικὴ ενόρμηση ὑπάρχει μόνο ἀπό τό γεγονός, ὄχι ὅτι ἡ πρωκτικὴ ζωὴ εἶναι ἐρωτογενῆς « ἀφ' ἑαυτῆς », ἀλλὰ ὅτι αὐτὴ ἢ ἐρωτογένεια ὀρίζεται καὶ διατηρεῖται, γιατί τὰ κόπρανα τίθενται ὡς σημασιακὸ ἀντικείμενο στίς σχέσεις ἀνάμεσα στό παιδί καὶ στή μητέρα. Καὶ δέν τίθενται ἔτσι, παρά γιατί εἶναι ἤδη γιά τή μητέρα ἰκανῶς ἐντελῶς ἄλλο πράγμα ἀπό ἓνα προϊόν τῆς βιολογικῆς λειτουργίας τοῦ παιδιοῦ, γιατί γύρω ἀπό τὰ κόπρανα καὶ τήν « καθαρὴτητα » πλέκονται (γενικότερα, μπορούν νά πλεχθοῦν ἀνάλογα με τόν θεσμό τῆς κοινωνίας, πού ποικίλλει κατ' ἐξοχὴν ἀπὸ αὐτὴ τήν ἀποψη) μιὰ σειρά ἀπὸ σημασιολογικῶς τελείως αὐθαίρετες ἀπὸ τή βιολογικὴ ἀποψη. Θά ἦταν ἀντιφατικὸ νά σκεφθοῦμε μιὰ κοινωνία, ὅπου οἱ ἄνθρωποι δέν θά εἶχαν, ἔστω καὶ ἑλαχιστα, ἐπενδύσει τήν ἑτερόφυλῆ γενετήσια ἔλξη. Δέν εἶναι καθόλου ἀντιφατικὸ νά σκεφθοῦμε μιὰ κοινωνία, ὅπου οἱ ἄνθρωποι θά ἀφόδευαν καὶ θά οὔρουσαν ὅπου βρίσκονταν καὶ ὅταν αἰσθάνονταν τήν ἀνάγκη. Τὰ κόπρανα εἶναι ἓνα ἀντικείμενο πού δέν ὑπάρχει παρά μέσω τῆς κοινωνικο-ἱστορικῆς του δημιουργίας ὡς ἀντικειμένου. Ὁ ἄνθρωπος-ζωὴ δέν παράγει κόπρανα, ἀποβάλλει περιττώματα. Καί, πρὶν ἢ πέρα ἀπὸ αὐτὴ τήν ἀποψη, ἢ ἐρωτογένεια τῆς πρωκτικῆς ζώνης (ὡς προνομιακῆ, μέσα στή γενικὴ ἐρωτογένεια ὅλης τῆς ἐπιφάνειας τοῦ σώματος) εἶναι τελείως ἀκατανόητη ἔξω ἀπὸ τήν ἀλημεία τῆς ψυχικῆς φαντασίας, πού εἶναι ἰκανὴ νά κάνει αὐτό τό ἀνοιγμα καὶ ὅτι ἐξέρχεται ἀπὸ αὐτό, τὰ σηρίγματα τῶν πιὸ καταπληκτικῶν καὶ τῶν πιὸ ποικίλων παραστασιῶν.

Μπορεῖ λοιπὸν κανεὶς νά προσποιεῖται ὅτι θέτει ὡς δεδομένη μιὰ « στοματικὴ » ἢ μιὰ « γενετήσια ενόρμηση » σάν λίγο πολὺ αὐτονόητη δέν μπορεῖ νά τό κάνει προκειμένου γιά τήν πρωκτικὴ ενόρμηση. Ὁμοίως

πό ἴδιο ἐλάχιστα μπορεῖ κανεὶς νά θέσει ὡς δεδομένη μιὰ πρωκτικὴ ενόρμηση ἐν γένει καὶ νά προσπαθῆσει νά ἀναγάγει στή « μετουσίωσή » τῆς κοινωνικο-ἱστορικῶς προϊόντα καὶ θεσμούς τόσο διαφορετικὰ, ὅσο ἡ ἐργασία καὶ ἡ τάξη, τό χρῆμα καὶ ἡ ζωγραφικὴ. Διότι ὄχι μόνο αὐτὴ ἢ μετουσίωση εἶναι ἀδύνατη, ἀν τὰ ἀντικείμενά τῆς δέν τῆς προσφέρονται καὶ δέν τῆς παρουσιάζονται ἀπὸ ἄλλου, πράγμα πού δέν μπορεῖ νά γίνει παρά στόν βαθμὸ πού αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα ἔχουν κοινωνικὰ δημιουργηθεῖ καὶ θεσμισθεῖ, ἀλλὰ αὐτὴ ἢ μετουσίωση εἶναι κάθε φορὰ τέτοια πού εἶναι, ἰδιότυπα – ἀλλιῶς δέν θά ὑπῆρχε οὔτε ψυχὴ οὔτε ενόρμηση οὔτε ψυχανάλυση –, μέσα ἀπὸ τή θέσμιση τῆς κοινωνίας, θέσμιση πού καθιστᾶ ὑποχρεωτικὰ γιά τὰ ἀναρίθμητα μέλη τῆς κοινωνίας τὰ τὰδε ἀντικείμενα μετουσίωσης, ἀποκλείοντας τὰ ὑπόλοιπα, καὶ αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα ἐντεταγμένα σέ ἀμοιβαῖες σχέσεις πού ὄχι μόνο τοὺς προσδίδουν τή σημασία τους, ἀλλὰ καθιστοῦν δυνατὴ τή ζωὴ τῆς κοινωνίας ὡς ζωῆς σχετικὰ συνεκτικῆς καὶ ὀργανωμένης. Τοῦτο εἶναι ἀκριβῶς τό ἐντελῶς ἀντίθετο ἀπὸ τή « μεταβλητότητα » ἢ τήν « ἀναπληρωματικότητα » τῶν ἀντικειμένων τῆς ενόρμησης, ὅπως τήν ἔθετε ὁ Φρόυντ⁵⁰, καὶ ἢ ὅποια δέν ἔχει νόημα παρά στό στενὰ θεωρούμενο ἀτομικὸ πεδίο. Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει κοινωνία, παρά στόν βαθμὸ πού τὰ ἀντικείμενα τῆς μετουσίωσης εἶναι συνάμα χαρακτηριστικά, κατηγορημένα, καὶ συμπληρωματικά τὰ μὲν τῶν δέ· ὅπως, παράλληλα, καὶ οἱ κοινωνικὰ προσφερόμενοι στὰ άτομα συνταυτιστικοὶ πόλοι πρέπει νά εἶναι συνάμα χαρακτηριστικοὶ καὶ συμπληρωματικοί. Ὁ συνταυτιστικὸς πόλος « αὐθέντης », γιά παράδειγμα, προτεινόμενος σ' ἓνα γιὸ ἐνός αὐθέντη τῆς φεουδαρχικῆς ποχῆς, θά ἦταν ἓνα καθαρὸ μηδέν στήν πραγματικὴ ψυχικὴ λειτουργία του (ἢ θά παρήγε ἀπλῶς παράξενους ψυχωτικούς), ἀν παράλληλα ἢ κοινωνία δέν πρότεινε καὶ δέν ἐπέβαλλε σέ ἀναρίθμητα ἄλλα παιδιά τοὺς συνταυτιστικούς πόλους καὶ τίς σημασίες πού θά τὰ ἔκαναν δουλοπάροικους γιά ὅλη τους τή ζωὴ.

Ἄς διασαφηνίσουμε ἀκόμη τήν κατάστασιν μ' ἓνα παράδειγμα. Μιὰ ψυχαναλυτικὴ ἐρμηνεία θά ἔπρεπε νά μπορεῖ νά ἐξηγήσει τί καθιστᾶ ἰκανὸ ἓνα ἄτομο νά ἐπωμίζεται, κατὰ τό μᾶλλον ἢ ἦττον, τήν πραγματικὴ του κατάστασιν, πού εἶναι βέβαια πάντοτε μιὰ κοινωνικὴ κατάσταση. Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει καπιταλιστικὴ κοινωνία, ἀν καπιταλιστὲς καὶ προλετᾶριοι δέν παράγονται καθημερινὰ σέ ἑκατομμύρια ἀντίτυπα ἀπὸ τήν κοινωνικὴ λειτουργία, ἐκεῖ ἀκριβῶς πού αὐτὴ ἢ λειτουργία δέν παρήγε τίποτε ἄλλο, πρὶν μόλις ἓναν αἰῶνα, παρά μισο-φεουδάρχες καὶ ἀγρότες. Οἱ ψυχογενετικὲς διαδικασίες πού καθιστοῦν τὰ ἄτομα ἰκανὰ νά ἐπωμίζονται τίς καταστάσεις τοῦ καπιταλιστῆ καὶ τοῦ προλετᾶριου ἔχουν ἀποφασιστικὴ σημασία, εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς ὅρους ὑπάρξεως τοῦ

⁵⁰ « Triebe und Tribschicksäle », G.W., X, ἰδιαίτερα σ. 215-219.

καπιταλιστικού συστήματος – πράγμα που οι μαρξιστές εν γένει ξιχνούν, θέλοντας να τις αναγάγουν σ' ένα επιφανόμενο, αυτόματο συν ακόλουθο του « τρόπου παραγωγής ». Αυτές οι διαδικασίες είναι αδύνατο να αναχθούν σε καθαρά κοινωνικές διαδικασίες· συγχρόνως όμως τις προϋποθέτουν, λογικά και πραγματικά, εφόσον πρόκειται, στην περίπτωση μας, να διαμορφωθεί το άτομο ως καπιταλιστής ή προλετάριος και όχι ως μεσαιωνικός αθένης, πατρίκιος ή ιερέας του Άμμωνος-Ρά. Τίποτα, στην ψυχή ως τέτοια, δεν μπορεί να παραγάγει αυτές τις σημασίες, τόν κόσμο των σημασιών, χωρίς τόν όποιο αυτές δεν είναι τίποτα, τόν τρόπο του είναι αυτών των σημασιών ως θεσμισμένων. Καμιά « συστατική » συνιστώσα, έκτροπή της ανάπτυξης, αναπληρωματικότητα του αντικειμένου της ενόρμησης ή διαστροφή των γονέων δεν θα μπορούσε να προδιαμορφώσει, στην Αθήνα ή στη Ρώμη, ένα παιδί έτσι, που να γίνει Πρόεδρος της General Motors· καμιά τέτοια συνιστώσα δεν μπορεί σήμερα, στο Παρίσι ή στη Νέα Υόρκη, να το προδιαμορφώσει έτσι, που να γίνει φαράω ή σαμάν – εκτός αν τό κάνει ψυχωτικό και στον βαθμό που τό περιεχόμενο του ψυχωτικού παραληρήματος μπορεί να χρησιμοποιήσει σημασίες ιστορικά διαθέσιμες. « Πρώτες αλήθειες »· και γιατί τάχα ; Γιατί ιδίως ό ψυχαναλυτικός λόγος είναι κανονικά υποχρεωμένος να κάνει σαν αυτές οι « πρώτες αλήθειες » να μην υπήρχαν :

Ας θεωρήσουμε από πιο κοντά τόν καπιταλιστή ως άτομο. Δεν αρκεί να υπομνήσουμε πώς, για να υπάρξει αυτός ό τύπος ατόμου, πρέπει τό υποκείμενο να αναφέρεται σ' έναν άλλο, στους άλλους και στην « πραγματικότητα ». Ποιά « πραγματικότητα » ; Συμμετρική στη λυσοσάλιμ έξάρτηση του φαντασιακού και όμοούσιά της, είναι ή έπίσης λυσοσάλιμ έξάρτηση που αντίσσειται εν γένει από την ψυχανάλυση στον ιστορικά χαρακτήρα της πραγματικότητας που δεν είναι, πάντοτε, παρά κοινωνική πραγματικότητα, όπως συμμετρικό σ' αυτή είναι τό κενό των ψυχαναλυτικών λόγων, όταν πρόκειται να πουν για ποιά πραγματικότητα πρόκειται και τί την κάνει πραγματικότητα. Για κάποιον που ζει μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία, ή πραγματικότητα είναι αυτό που τίθεται από τη θέσμιση του καπιταλισμού ως πραγματικότητα – αυτή μετρείται και είναι σημαντική από την ψυχαναλυτική άποψη και όχι ή παγκόσμια έλξη ή ή δομή του πυρήνα του ατόμου. Αυτή ή πραγματικότητα είναι, στην περίπτωση μας, ή πραγματικότητα ενός πλήθους δευτερογενών θεσμών, ατόμων που έχουν υπαχθεί σε κοινωνικές κατηγορίες (ως καπιταλιστές και ως προλετάριοι) μηχανών κ.λπ., κοινωνικο-ιστορικών δημιουργιών, που δρίζουν τη συνοχή τους στην κοινή τους αναφορά σ' ένα μάγμα φαντασιακών κοινωνικών σημασιών, που είναι οι φαντασιακές κοινωνικές σημασίες του καπιταλισμού, και μέσω της όποιας αναφοράς υπάρχουν και είναι αυτό που είναι, εν γένει και για κάθε άτομο. Αυτή ή πραγματικότητα περιλαμβάνει μέσα της την κοινωνική και

σκευή ατόμων που να είναι καπιταλιστές και είναι αδύνατη χωρίς αυτή την κατασκευή, ή όποια, με τη σειρά της, απαιτεί περισσότερα από, επί παραδείγματι, την προκτική ενόρμηση και τη « μειουσίωση » της με τη στενή έννοια. Ότι τό χρήμα αντιστοιχεί σε μία μειουσίωση τών κοινών από την ψυχογενετική άποψη προϋποθέτει ότι υπάρχει τό χρήμα ως κοινωνικός θεσμός (και τούτο δεν είναι ούτε αυτονόητο ούτε μία καθαρή έξωτερική σύμπτωση) και ως όρος της μειουσίωσης, πρακτικά υποχρεωτικός στον άλφα ή βήτα τύπο κοινωνίας (χωρίς αυτό άλλωστε ούτε αυτές οι κοινωνίες θα μπορούσαν να υπάρξουν ούτε τά άτομα που γεννιούνται σ' αυτές να επιζήσουν). Αλλά υπάρχει κάτι πολύ περισσότερο, γιατί ό καπιταλισμός συνεπάγεται κάτι τό πολύ ειδικότερο από μία έντατική επένδυση χρήματος ή και της κτήσεως εν γένει – και τούτο τόσο από την κοινωνικο-ιστορική άποψη, όσο και από την ψυχαναλυτική· Ός ψυχικός σχηματισμός, ένας καπιταλιστής, με την κύρια έννοια του όρου, δεν είναι ούτε ένας φιλάργυρος ούτε ένας τοκογλύφος ούτε κάποιος που σωρεύει γή – ούτε ένας Γκραντέ ούτε ένας Ζερόμ Νικολά Σεράρ. Ανήκει σ' ένα άλλο σύμπαν τόσο κοινωνιολογικά, όσο και ψυχαναλυτικά. Τό να είναι κανείς καπιταλιστής, όπως ήταν τά άτομα που ενσάρκωσαν τη γέννηση, τη διάδοση και τόν θρίαμβο του βιομηχανικού καπιταλισμού κατά τη διάρκεια τών τελευταίων αιώνων στη Δυτική Ευρώπη, σημαίνει ότι επενδύει όχι τό χρήμα ή την κτήση εν γένει αλλά τη μηχανή και την επιχείρηση, και αυτό πάλι μ' έναν ειδικό τρόπο. Όχι τη σχέση προς τη μηχανή ως μηχανή : αυτοί που έφευρίσκουν μηχανές ή έχουν πάθος μ' αυτές δεν είναι καπιταλιστές, ή είναι μόνο συμπτωματικά. Ούτε την ήγετική σχέση μέσα σε μία κοινότητα, τη σχέση προς την έξουσία ως έξουσία : ένας καπιταλιστής δεν είναι ένας στρατηγός, ένας ύπουργός ή ένας έπισκοπος. Ούτε πάλι τη σχέση προς μία όποιαδήποτε « όρθολογικότητα » ως όρθολογικότητα ή έναν όποιοδήποτε « έξορθολογισμό » ως έξορθολογισμό : ένας καπιταλιστής δεν είναι ένας μαθηματικός, ένας έπιστήμων ή ένας φιλόσοφος. Τό να είναι κανείς καπιταλιστής σημαίνει ότι επενδύει αυτό τό ειδικό αντικείμενο που δεν μπορεί να υπάρξει παρά ως κοινωνικός θεσμός : την επιχείρηση, ως πολύπλοκη διεύθυνση ανθρώπων και μηχανών, που συνεπάγεται και προϋποθέτει έναν ακαθόριστο αριθμό άλλων θεσμών και διαδικασιών έξω από την επιχείρηση, και ότι τό επενδύει ως στήριγμα και ως ένοργάνωση ενός ειδικού υποκειμενικού φαντασματικού σχηματισμού : μιās όντότητας που ακατάπανστα εξαπλώνεται και πολλαπλασιάζεται, που τείνει σε μία συνεχή αυτο-μεγέθυνση και που θυθίζεται σε μία θρηπτική διάλυση, μία « αγορά », όπου μία κοινωνική, ανώνυμη, προσφορά και ζήτηση πρέπει να αναδυθούν και να γίνουν αντικείμενο έκμετάλλευσης – όντότητας που δεν θα ήταν παρά φάντασμα ή στοιχείο παραληρήματος, αν δεν συνέβαινε να ήταν, συγχρόνως, κάτι τό κοινωνικά πραγματοποιήσιμο

καί ἤδη πραγματοποιημένο. Καί συμβαίνει ἐπίσης ὅτι αὐτός ὁ καπιταλιστής δέν θά ὑπῆρχε, ὅτι ἡ « μετουσίωση » του δέν θά ἦταν παρά μὴ ψύχωση, ἀν, ἐπὶ παραδείγματι, τὴν ἴδια στιγμή, ἡ « μετουσίωση » ἄλλων ἀτόμων δέν τὰ κινούσε στό νά ἐφεύρουν μηχανές, νά συγκροτήσουν θετικές ἐπιστῆμες, νά μεταρρυθμίσουν τὴ θρησκεία ἢ νά ἐργασθοῦν γιὰ τὴ θέσμιση τῶν ἐθνικῶν Κρατῶν – ἔχι ὡς φαντασματικῶν στοιχείων ἀλλὰ ὡς συνιστωσῶν τῆς θέσμισης τῆς κοινωνίας.

Τό άτομο καί ἡ παράσταση ἐν γένει

Ἡ κοινωνική θέσμιση τοῦ ἀτόμου πρέπει νά προκαλέσει τὴν ἐπιφυγή γιὰ τὴν ψυχὴ ἑνός κόσμου, ὡς κόσμου δημόσιου καί κοινού. Δέν μπορεί νά κάνει, ὥστε ἡ ψυχὴ νά ἀπορροφηθεῖ ἀπὸ τὴν κοινωνία. Κοινωνία καί ψυχὴ εἶναι ἀξεχώριστες καί μὴ ἀναγώγιμες ἢ μιά στήν ἄλλη. Οἱ ἀντιθέτες ἀντιστοιχίες καί συστοιχίες πού μπορούμε νά διαπιστώσουμε ἢ ὑποδείξαμε μερικῆς πὶό πάνω – ἀνάμεσα π.χ. σέ μερικούς σημαντικοὺς χαρακτήρες τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν καί στίς τάσεις ἢ ἰδιαίτερες ἀπαιτήσεις τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ τῆς ψυχῆς, δέν μπορούν, ἀ καμιά περίπτωση, νά μᾶς κάνουν νά σκεφθοῦμε ὅτι οἱ μὲν μπορούν νά συναχθοῦν ἀπὸ τίς δέ δι' ἀπαγωγῆς ἢ παραγωγῆς – ἤδη γιὰ τὸν λόγο ὅτι ὁ τρόπος τοῦ εἶναι τους εἶναι ριζικά ἄλλος.

Θεωρώντας τὰ πράγματα ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς θέσμισης τῆς κοινωνίας, μπορούμε νά πούμε ὅτι αὐτὴ ἡ θέσμιση πρέπει νά ἐπιφυλάξει – ἢ : δέν μπορεί νά μὴν ἐπιφυλάξει – γιὰ τὸ άτομο τὴ δυνατότητα νά θρῖσκει καί νά φτιάχνει γιὰ τὸν ἑαυτό του ἕνα νόημα μέσα στὴ θεσμισμένη κοινωνική σημασία. Πρέπει ὁμως ἐπίσης νά τοῦ ἐπιφυλάξει – καί δέν μπορεί νά μὴν τοῦ ἐπιφυλάξει, ὅτι καί νά κάνει – ἕναν κόσμο ἰδιωτικό, ὅχι μόνο ὡς ἐλάχιστο κύκλο « αὐτόνομης » δραστηριότητος (ξέρουμε ὅτι μπορούμε νά ἔχουμε πολὺ μακριὰ στὸν περιορισμὸ αὐτοῦ τοῦ κύκλου) ἀλλὰ καί ὡς κόσμος τῆς παράστασης (καί τοῦ αἰσθήματος καί τῆς πρῶτης), τῆς ὁποίας τὸ άτομο παραμένει πάντα καί ὡς τὸ τέλος τὸ κέντρο γιὰ τὸν ἑαυτό του.

Τὸ ἴδιο εἶναι, ἀν πούμε ὅτι ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας δέν μπορεί ποτε νά ἀπορροφήσει τὴν ψυχὴ ὡς ριζικὴ φαντασία – καί ὅτι αὐτὸ εἶναι, ἄλλωστε, μιά θετικὴ προϋπόθεση τῆς ὑπαρξης καί τῆς λειτουργίας τῆς κοινωνίας. Ἡ συγκρότηση τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου δέν καταργεῖ καί δέν μπορεί νά καταργήσει τὴ δημιουργικότητα τῆς ψυχῆς, τὴν ἀέναη αυτοαλλοίωσή της, τὸν παραστασιακὸ ροῦ ὡς συνεχὴ ἀνάδυση παραστάσεων ἄλλων. Καί τοῦτο μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἐκ νέου ἐξέταση τοῦ ζητήματος τῆς παράστασης ἐν γένει.

Ἀπὸ τὴν ἀποψη πού ἐνδιαφέρει ἐδῶ, τίποτα δέν διακρίνει, ὡς προ-

τό γεγονὸς καί τὸν τρόπο τοῦ εἶναι, τὴν ἀσυνείδητη ἀπὸ τὴν κοινὴ, συνειδητὴ παράσταση, στὴν ὁποία εἴμαστε διαρκῶς θυθισμένοι ἢ, καλύτερα, ὅπου μὲ μιά ἔννοια εἴμαστε. Ἄν αὐτὴ ἡ τελευταία θεωρηθεῖ δι' ἑαυτὴν καί χωρὶς προκαταλήψεις· ἀν καταφέρουμε νά τὴν ξεκαθαρίσουμε ἀπ' ὅ,τι συνολιστικό-ταυτιστικό τὴ σκεπάζει· ἀν καταφέρουμε τὸν ἑαυτό μας ν' ἀποδιοργανώσῃ, ἔστω καί ἐλάχιστα, τὴν κανονικὴ κοινωνικὴ θεώρηση πού ἐπιβάλλεται συνεχῶς· ἀν ἡ ἐποχὴ, ἡ προσπάθεια ἀναστολῆς μιᾶς ἐκ τῶν προτέρων κρίσεως γιὰ ὅ,τι ἀφορᾷ σ' αὐτὸ πού δίδεται μὲ τὸν τρόπο πού δίδεται, ἀποβλέπει ὅχι ἀπλῶς καί ὅχι τόσο σέ μιά θέση ἐπὶ τοῦ εἶναι ἢ τοῦ μὴ-εἶναι του ἀλλὰ στὸν τρόπο τοῦ εἶναι του, τὴ λογικὴ του ὀργάνωση, τὰ ὑποτυπώδη του νήματα πού τὸ κάνουν νά εἶναι ὅπως εἶναι, ὁ καθένας μας μπορεί τότε νά ἀντιληφθεῖ ὅτι ἔχει ἄμεσα καί κατ' εὐθείαν πρόσβαση σέ ὅ,τι ξεφεύγει ἀπὸ τὴν ταυτιστικὴ λογικὴ.

Οἱ παραστάσεις πού κάθε στιγμή καί σ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του ἔχει ἕνα άτομο, – ἢ καλύτερα : ὁ παραστασιακός (-αἰσθηματικός-προθεσιακός) ροῦς πού εἶναι ἕνα άτομο, ἀποτελοῦν κατὰ πρῶτο καί κύριο λόγο ἕνα μάγμα. Δέν ἀποτελοῦν σύνολο ὀρισμένων καί διακεκριμένων στοιχείων, καί ἐντούτοις δέν εἶναι κατὰ κανέναν τρόπο ἕνα ἀπλό χάος. Μποροῦμε νά ἀποχωρίσουμε ἀπὸ τὸ μάγμα ἢ νά ἐπισημάνουμε μέσα σ' αὐτὸ μιά συγκεκριμένη παράσταση – ἀλλὰ αὐτὴ ἡ πράξη εἶναι προφανῶς, σέ σχέση μὲ τὸ ἴδιο τὸ πράγμα, μεταβατικὴ (καί ἀκόμη, οὐσιαστικὰ πραγματιστικὴ καί ὠφελμιστικὴ), τὸ δὲ ἀποτελέσματῆς, ὡς τέτοιο, δέν εἶναι οὔτε ἀληθές οὔτε ψευδές, οὔτε ὀρθό οὔτε μὴ ὀρθό. Κάνει νά ὑπάρξει – μέσω τοῦ λέγειν – ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ παραστασιακοῦ ροῦ, μιά ὄψη του, μιά στιγμή του, ὡς προσωρινὰ χωριστὴ ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα, ὡς πρὸς... καί μὲ κάποιον σκοπὸ καί, γιὰ νά τὸ κάνει αὐτὸ, τὴν καθelώνει συνήθως σ' ἕναν ὄρο τῆς γλώσσας.

Δέν εἶναι ἀναγκαῖο νά ἐπαναλάβουμε ἢ νά μεταθέσουμε ἐδῶ ὅ,τι ἤδη εἶπαμε γιὰ τὴν ἀσυνείδητη παράσταση. Ἐρωτούσαμε : Πόσες παραστάσεις ὑπάρχουν σ' ἕνα ὄνειρο ; Μποροῦμε ἐξίσου νά ἐρωτήσουμε : Πόσες παραστάσεις ὑπάρχουν σέ μιά παράσταση ; Τί εἶναι ἡ παράσταση τοῦ σκύλου, ἐπὶ παραδείγματι, τοῦ σπιτιοῦ, τῆς θάλασσας, τοῦ φίλου μου Κ. ; Πόσους ὀρισμένους καί διακεκριμένους ὄρους περιέχουν, τί εἶναι σ' αὐτὲς οὐσιώδεις καί τί δευτερεύον, ποῖο εἶναι τὸ ὑποκείμενο καί ποιά τὰ κατηγορούμενα ; Ἄν μοῦ μιλοῦν γιὰ σκύλο, παραδείγματος χάριν, σκέπτομαι καί φαντάζομαι – εἰκονίζω, παριστάνω μέσα μου – τὸν σκύλο πού δέν εἶναι κανένας ἰδιαίτερος σκύλος – οὔτε κυνηγετικός οὔτε τσοπανόσκυλο, οὔτε τερριέ οὔτε μπάσταρδος – ἀλλὰ πού μπορεί κάλλιστα νά εἶναι, χωρὶς αὐτὸ νά μὲ ἐνοχλεῖ ἢ νά μὲ ἐμποδίζει νά μιλῶ γιὰ σκύλους· μπορῶ νά φαντάζομαι ἕνα μουσοῦδι κι ἕνα κεφάλι καί αὐτιά καί μερικὰ πόδια κι ἕνα τριχωτὸ σῶμα – ἢ τίποτα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ ἢ τὸν τάδε ὀρισμένο σκύλο μὲ μιά ἰδιαίτερη ἀκρίβεια. Ὅλα αὐτὰ δέν μ' ἐμποδίζουν

νά « αναγνωρίσω » – νά φαντασθώ, νά εικονίσω – ένα σκύλο βλέποντας ένα ζώο άγνωστης σέ μένα ράτσας και περιέργης όψης, σκεπτόμενος « περιέργος σκύλος ». Μόνο αν λειτουργώ ως θεωρητικός ή πρακτικό ζωολόγος, και στίς περιπτώσεις όπου προκύπτει μιά άμφισβόλη, μι πραγματική ή μιά δύναμει άμφισδήτηση, τότε μόνο καταρτίζω ένα κατάλογο τών σημαντικών και άποφασιστικών χαρακτηριστικών του όντος-σκύλου, για νά αποφασίσω αν τό συγκεκριμένο ζώο είναι ή όχι σκύλος. Μόνο όταν μιά μαθηματική συζήτηση ύπεισέρχεται στην εξέταση τής άυστηρότητας μιάς άποδείξεως, μόνο τότε διερωτώμαι αν τό τρίγωνο, πού φανταζόμουνα ή πού χάραξα στον πίνακα, ήταν ίσοσκελές ή οσκαληνό και αν αυτό πού έλεγα ήταν έξαρτημένο από αυτές τίς ιδιαιτερότητες. Διαφορετικά, δέν έχω καμιά δυσκολία νά φαντασθώ-εικονίσω παραστήσω μέσα μου τό τρίγωνο, πού είναι πάντοτε στην παράσταση-είκόνα πού έχω ένα ιδιαίτερο τρίγωνο μέ ειδικά χαρακτηριστικά, χωρίς νά είναι τέτοιο κατ' ανάγκη και χωρίς αυτά τά χαρακτηριστικά νά είναι άδιάφορα, αλλά και χωρίς νά τίθενται καθαρά ως σημαντικά ή ως τυχαία.

Όλα αυτά τά παραδείγματα λαμβάνονται από μιά ιδιαίτερη περίπτωση τής παράστασης, την αντίληπτική παράσταση (ή τή « ρυθμισμένη » παράσταση του τριγώνου), στην όποία τό θάρος τής έπιβολής τής συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής είναι ιδιαίτερα μεγάλο. Αυτό μπορεί νά δημιουργήσει – και δημιούργησε άτελείωτα στην κληρονομημένη σκέψη – την άυταπάτη ότι τό άκαθόριστο τής παράστασης είναι ένα έλλειμμα σχετικά μέ τόν ύποτιθέμενο (αίτούμενο) καθορισμό του « πράγματος », έλλειμμα όφειλόμενο σέ μιά ανεπαρκή προσοχή, σέ μιά άτελή αλλά πάντοτε ολοκληρώσιμη και επανορθώσιμη άσκηση τών λογικών ικανοτήτων μας κ.λπ. Θα ήταν πάρα πολύ εύκολο νά άκολουθήσουμε αυτή την άυταπάτη, και τή θεωρητική αντίληψη πού επικαλείται, στο ίδιο της τό πεδίο και ως τό όριο τής, νά τής παραχωρήσουμε τή μεγαλύτερη προσοχή, τίς πιό διεισδυτικές λογικές ικανότητες, τό σύμπαν όλόκληρο της μαθηματικής και τά όργανα τά πιό ισχυρά και νά τή ρωτήσουμε : πού καλά, τώρα πέστε μας αν αυτό πού « βλέπετε » εδώ είναι ένα κύμα ή ένα σωμάτιο, αν είναι και τά δύο μαζί ή πότε τό ένα, πότε τό άλλο όντας τό αυτό – και πώς όλα αυτά είναι δυνατά ; Για νά έχουμε μιά αντίληψη του « πράγματος » ως καθορισμένου, πρέπει νά του δώσουμε προσοχή άλλ' όχι και πάρα πολλή· πρέπει νά τό πάρουμε στα σοβαρά – άλλ' όχι και πάρα πολύ. Πρέπει νά του δώσουμε προσοχή και νά τό πάρουμε στα σοβαρά μόνο ως τά όρια πού έθεσε για μās ή κοινωνικο-ιστορική μεθόδοσιση ως άτομων συνειδητών και όρώντων μέσα στο λέγειν και τό τι χουν και μέσω αυτών. Η κοινωνικο-ιστορική θέσμιση του « πράγματος » και τής αντίληψης του πράγματος είναι όμολογη τής κοινωνικο-ιστορικής θέσμισης του άτόμου, όχι μόνο στον βαθμό πού δέν υπάρχει « πρ

γμα » και τό συγκεκριμένο πράγμα παρά για τά άτομα, αλλά και στον βαθμό πού τό άτομο, ως άτομο, είναι ένα κεντρικό « πράγμα », αναγκαστικά θεσμισμένο έπίσης ως τέτοιο από κάθε κοινωνία⁵¹. – Αν αυτά τά όρια τής προσοχής και τής σοβαρότητας ξεπερνιούνται, ότι ήταν πλήρες και φαινομενικά καθορισμένο είναι του « πράγματος », γίνεται άπτότομο οντολογικό κενό, άκαθόριστο αίνιγμα πού ξεφεύγει από όλες τίς μεριές, σαγήνευση, καταποντισμός, φιλοσοφική σημασία, ποίημα ή άφετηρία μιάς άτέλειωτης άλυσίδας έπιστημονικών έξερευνήσεων, όχι κατ' ανάγκην σέ άρμονία μεταξύ τους.

Ας θεωρήσουμε την παράσταση ως τέτοια, τόν παραστασιακό ρου, πού μās δίδεται συνεχώς ή πού μέ μιά έννοια είμαστε οί ίδιοι, ως προσπαθήσουμε νά τόν άπαλλάξουμε από την « αντίληψη τών πραγμάτων » και από ότι ειπώθηκε για την άντανάκλαση, τή μίμηση, την προσληπτικότητα τών έντυπώσεων και την άυθορησία τών έννοιών, τή φανέρωση τών όντων στο ξέφωτο του είναι κ.λπ. Ας κλείσουμε τά μάτια, ως βουλώσουμε τ' αυτιά, ως άφεθοΰμε σέ άναμνήσεις, σέ μιά όνειροπόληση, σέ τίποτα. Σέ τίποτα : αυτό είναι άδύνατο⁵². Υπάρχει – και άδιαφοροΰμε αν αυτό πού υπάρχει « είναι » ή « δέν είναι », αν είναι « πραγματικό » ή « μή πραγματικό » – άέναη άνάδυση ενός παραστασιακού ρου, παντός είδους εικόνων (όπτικών, άκουστικών, λεκτικών κ.λπ.), πού τίθενται ή συνωθοΰνται, καθυστεροΰν ή διαρρέουν, μπαίνουν οί μέν στίς δέ ή δγαίνονται χωρίς νά δγοΰν, συγχωνεύονται ή άποσυντίθενται, συγκρατούνται ή μιά από την άλλη, ενώ διαρκώς έξαφανίζονται. Υπάρχει πάντα είκόνα, εκτός από τόν ύπνο χωρίς όνειρα, είκόνα μέ την πιό γενική, την πιό άόριστη έννοια του όρου : υπάρχει πάντα παράσταση.

Αυτό πού ενδιαφέρει εδώ, δέν είναι τό γεγονός του είναι τής παράστασης (πού θέτει άσφαλώς άτέλειωτα ζητήματα, τά όποια όστόσο δέν άφοροΰν στο γεγονός ότι υπάρχει παράσταση – άφοροΰν στο νόημα του είναι), αλλά ό τρόπος του είναι της· όχι ό τρόπος πού είναι για κάποιον, αλλά ό τρόπος πού είναι καθ' έαυτήν. Δέν είναι άνάγκη νά επιμείνουμε σ' αυτό τόν τρόπο του είναι : είναι σαφέστατος, καθόσον είναι τελείως μυστηριώδης και άσύλληπτος μέ όλα τά μέσα πού διαθέτει ή κληρονομημένη, ή ταυτιστική - συνολιστική λογική. Θα μπορούσαμε νά επαναλάβουμε εδώ ότι είπαμε πιό πάνω για την άσυνείδητη παράσταση. Η

⁵¹ Στην πραγματικότητα, ή Lebenswelt του Χούσερλ είναι αυτή ή κοινωνικο-ιστορική θέσμιση τών πραγμάτων και ενός κόσμου· κι αυτή άκριβώς ή Lebenswelt θρίσκεται, μόλις μεταμφιεσμένη, πίσω από ότι ό Χάιντεγκερ έχει νά πει για τά όντα, την ένθαδική ύπαρξη (Dasein) και τό είναι.

⁵² « To die. – to sleep; — To sleep! perchance to dream : — ay, there 's the rub; For in that sleep of death what dreams may come... » (Αμιετ, III, I. « Θάνατος· — ύπνος· — ύπνος, ίσως όνειρα! Έ, εδώ είν' ό κόμπος· τι σ' αυτό τόν ύπνο του θανάτου τί όνειρα θα 'ρθουν... ». Μετάφρ. Β. Ρώτα, Αθήνα, Ίκαρος, 1974).

παράσταση δέν είναι ούτε μία ούτε περισσότερες, και αυτοί οι κλιμακοί δέν τής είναι ούτε ουσιώδεις ούτε αδιάφοροι. Περιλαμβάνει ή παρουσιάζει ή αφήνει νά φανούν σχέσεις του άνήκειν, του εγκλεισμού κλπ., αυτές όμως οι σχέσεις είναι ακαθόριστες ή ανακαθορίζονται συνεχώς. Οι αντίστοιχες θέσεις και λειτουργίες των « όρων » πού θά μπορούσαμε νά διακρίνουμε μέσα της είναι ρευστές και ξαναορίζονται συνεχώς. Τό μόνο πού θά μπορούσαμε γενικά νά πούμε για τήν οργάνωσή της, αντίγεται σ' αυτή τή σχεδόν κενή προϋπόθεση : υπάρχει πάντοτε φηγούρα και φόντο (άλλά ή φηγούρα μπορεί ή ίδια νά γίνει φόντο και τό φόντο φηγούρα, ως γνωστόν). Θά έπρεπε ίσως καλύτερα νά πούμε : υπάρχει πάντοτε ένας ελάχιστος διαφορισμός ή έτερογένεια ή έτερότητα. 'Αλλά αυτή ή έτερότητα ως συγκεκριμένη έτερότητα αλλοιώνεται ή ίδια, και για τή στηρίγματά της, από τά όποια είναι κάθε φορά άξεχώριστη, δέν μπορούμε νά πούμε έν γενεί τίποτα. Στηριζόμαστε σ' αυτά, όταν εφαρμόζουμε στην παράσταση τό σχήμα του χωρισμού ή τής διακριτότητας, άλλ' αυτή ή εφαρμογή είναι πάντοτε, από άπειρες άπόψεις, ελίπλωστη. 'Η παράσταση του κεφαλιού ενός ανθρώπου δέν χωρίζεται ποτέ απ' αλήθεια από τον άνθρωπο και, αν φαντασθώ ένα κομμένο και αποκομμένο από τό σώμα κεφάλι, μπορεί αυτό νά σέρνει ακόμη μαζί του έν ακαθόριστο σώμα ενός άπροσδιόριστου ανθρώπου. 'Υποθέτοντας πραγματοποιημένο αυτό τον χωρισμό, υπάρχουν, ανάμεσα στις κατ' αυτή τον τρόπο τεμαχισμένες παραστάσεις, σχέσεις διαφόρων ειδών· ή μόνη όμως πού είναι παντού και πάντοτε παρούσα είναι ή σχέση τής παρουσιαιότητας : κάθε παράσταση παραπέμπει σέ άλλες (αυτό δέ πού στην ψυχολογία ονόμασαν συνειρμό είναι άπλώς μία ιδιαίτερη περίπτωση αυτής τής σχέσεως). Παραπέμπει : τίς γεννά ή προκαλεί τήν ανάδυσή τους. Πώς, από τί, στηριζόμενη σέ τί και πρός τί; Τίποτα τό καθολικό δέν μπορεί νά λεχθεί επ' αυτού. 'Ιδιαίτερα, είναι αδύνατο νά καθορίσουμε τήν κλάση των δ' στά όποια παραπέμπει τό α, νά προσδιορίσουμε τήν ολότητά των όρων πού στηρίζουν μ' έναν άλλο τή σχέση τής παρουσιαιότητας⁵³. Βέβαια ο παραστασιακός ροός εμφανίζεται επίσης ως υποκείμε-

⁵³ 'Η σχέση τής παρουσιαιότητας μπορεί νά θεωρηθεί σαν μία δυναμική ψευδο-ισοδυναμία. 'Αν τό α μπορεί νά παραπέμπει στό β και τό β στό γ, τότε τό α μπορεί νά παραπέμπει στό γ. 'Η σχέση είναι τότε « δυναμικά μεταβατική ». 'Επίσης, αν το α μπορεί νά παραπέμπει στό β, τό β μπορεί νά παραπέμπει στό α. 'Η σχέση είναι « δυναμικά συμμετρική ». 'Αν τό κατάρτι μέ κάνει νά σκεφθώ τό καράδι, τό καράδι μπορεί νά μέ κάνει νά σκεφθώ τό κατάρτι. Και, αν τό καράδι μέ κάνει νά σκεφθώ τον Σανσελόρ, τό κατάρτι μπορεί νά μέ κάνει νά σκεφθώ τον Σανσελόρ. 'Αν προσθέσουμε τή φαινομενικά άβλαβή υπόθεση ότι ή σχέση τής παρουσιαιότητας είναι ανακλαστική (δτι τό α παραπέμπει στό α), θά έχουμε μία δυναμική ψευδο-ισοδυναμία δυναμική· και θά μπορούμε νά πούμε δτι οι κατ' αυτό τον τρόπο συνδεδεμένες παραστάσεις είναι δυναμικά ισοδύναμες modulo αυτή τη

νος στή σχέση τής χρονικής διαδοχής - συνεπώς σέ μία σχέση διατάξεως, και μάλιστα ολικής. 'Αλλά, μόλις ξεπεράσουμε τό πλαίσιο του κοινωνικο-ιστορικού θεσμού του χρόνου ως χρόνου ταυτιστικού-συνολιστικού, χρόνου επισήμανσης γεγονότων ορισμένων και διακεκριμένων, δέν μπορούμε ν' αποφύγουμε τό πρόβλημα : ο παραστασιακός ροός είναι εκείνος πού υπόκειται σέ μία σχέση χρονικής διαδοχής ή ή αυτο-γέννηση του παραστασιακού ροού ως έπιτολή τής έτερότητας, πού είναι επίσης, έδώ, συνεχιζόμενη δημιουργία του χρόνου ή χρόνος τής συνεχιζόμενης δημιουργίας; Αυτό πού ο Κάντ ονόμαζε χρόνο ως καθαρή μορφή τής έπιτολείας - δηλαδή καθαρή παράσταση μίας διαδοχής (και καθαρή σημαίνει έδώ ανεξάρτητη από κάθε « όρο », εμπειρικό ή μή, του όποιου θά έπόπτευε κανείς τή διαδοχή σ' έναν άλλο), διαδοχής από τίποτα σέ τίποτα ή από τό ταυτό στό ταυτό, γέννηση του ταυτού ως διαφορετικού - είναι σι' αλήθεια δυνατό ή μήπως προϋποθέτει τήν ανάδυση τής εικονισμένης έτερότητας, ως ανάδυση μίας εικόνας άλλης, και γίνεται άξεχώριστα μέσα και χάρη σ' αυτή τήν ανάδυση; Τό ζήτημα συζητήθηκε πιά πάνω σέ μία γενικότερη άλληλουχία και δέν χρειάζεται νά επανέλθουμε. 'Πρέπει άπλώς νά υπενθυμίσουμε πώς αυτή ή ανάδυση τής έτερότητας, ως παραστασιακός ροός, είναι πάντοτε συγχρόνως χρονοποίηση και χωροποίηση, εφόσον αυτό πού είναι δέν είναι ποτέ αδιαίρετο σημείο, αλλά εικόνα ή φηγούρα πού προϋποθέτει ότι δια-χωρίσεις, άποστάσεις, έπεκτάσεις, διαφορισμοί είναι έξ ύπαρχής δεδομένα. 'Εδώ προφανώς, και όπως τό ξέρουμε πρό πολλού, ή γραμμικότητα του χρόνου είναι άπλώς άποτέλεσμα τής συνειδητής σύλληψης των παραστάσεων, τής προβολής τους (μέ τή γεωμετρική έννοια του όρου) στον μονοδιάστατο άξονα τής όμιλίας, τον άπαιτούμενο από τό « ένα-κάτι-διακεκριμένο -και-ορισμένο-συνάμα » πού προϋποτίθεται από τό ταυτιστικό λέγειν.

Στόν βαθμό λοιπόν πού εμφανίζονται έδώ καθορισμοί και σχέσεις τής συνολιστικής λογικής, δέν έχουν, έστω και ελάχιστα, τον ίδιο ρόλο και τήν ίδια λειτουργία παρά στους τομείς όπου αυτή ή λογική συλλαμβάνει πραγματικά τό αντικείμενό της. Στερούμενοι ουσιαστικά σπουδαιότητας, δέν συγκροτούν τίποτα μέσα στό αντικείμενο, δέν αποκαλύπτουν τίποτα από αυτό, δέν καθιστούν καμιά του πλευρά κατανοητή. Τό μόνο πού κάνουν είναι νά μās έπιτρέπουν νά μιλούμε γι' αυτό και, υπό τον όρο ότι αυτό τό καταλαβαίνουμε, νά τό σκεπτόμαστε. Μ' αυτή τήν έννοια, δέν μπορούμε άσφαλώς νά μήν έχουμε τήν ανάγκη τους, και μ' αυτή πάλι τήν έννοια, δέν μπορούν νά μήν έπεμβαίνουν σέ ό,τι λέμε γι'

σχέση, σχέση πού δέν πρέπει νά συγγέουμε μέ τήν πραγματική μαθηματική ισοδυναμία, ή όποια έχει ως έξής : όποια και αν είναι τά χ, ψ, z, τά άνήκοντα σέ ένα σύνολο, χRψ συνεπάγεται άναγκαστικά ψRχ (συμμετρική ιδιότητα) : χRψ και χRz συνεπάγονται άναγκαστικά χRz (μεταβατική ιδιότητα)· και είναι πάντοτε άληθές ότι χRχ (ανακλαστική ιδιότητα).

αυτούς. Τό παράδοξο ή, καλύτερα, ή αντίνομία πού προκύπτει – και πού πρό πολλού θά φάνηκε στόν αναγνώστη και ίσως θά τόν εξόργισι βαθύτατα, αφού γράφουμε συνεχώς: δύο παραστάσεις δέν είναι δύο παραστάσεις, μιά παράσταση πού περιέχει μιά άλλη δέν τήν περιέχει, κι αφού επίσης πρέπει συνεχώς νά ενεργοῦμε μέ συλλογισμό – δέν μπορεί νά παραμερισθεῖ μέσα στήν ταυτιστική λογική και από αὐτή. Ἐπίσης, δέν ὑπάρχει ἀντινομία μέ τήν ἰσχυρή ἔννοια τοῦ ὄρου παρά από τήν ἀλοπῆ αὐτῆς τῆς λογικῆς. Πρέπει νά μάθουμε, και νά ξαναμαθαίνουμε πάντοτε, νά ζοῦμε – νά σκεπτόμαστε – σέ δύο κυκλώματα, πού ὁδηγοῦν συνεχώς τό ἕνα στό ἄλλο, πού διασταυρώνονται παντοῦ και ἀτέλειωτα. ἀλλά πού δέν είναι οὔτε ταυτά οὔτε ἀναγώγιμα τό ἕνα στό ἄλλο οὔτε ἀπαγώγιμα τό ἕνα ἀπό τό ἄλλο: στό κύκλωμα τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς και στό κύκλωμα τῆς σκέψης. Ὅταν πρόκειται γιά τήν παράσταση, τά μέσα πού μᾶς παρέχει ή συνολιστική-ταυτιστική λογική δέν μποροῦν τίποτα περισσότερο ἀπό τό νά μᾶς ἐπιτρέπουν νά μιλοῦμε γι' αὐτή. Λειτουργοῦν οὐσιαστικά ἐδῶ ὡς ὄροι και μέσα ἐπισημάνσης. Ἐπιτρέπουν νά θέτουμε, μέ τρόπο μεταβατικό και ἐξωτερικό, αὐτό γιά τό ὁποῖο μιλοῦμε ή « αὐτό στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε » και τήν ὄψη ὑπό τήν ὁποία ἀναφερόμαστε. Δημιουργεῖται τότε ή ἐντύπωση ὅτι « αὐτό στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε » ἔχει ἔτσι συλληφθεῖ μέσα στό δίκτυο τῶν συνηθῶν ταυτιστικῶν συνολιστικῶν σχέσεων: αὐτή ὁμως ή ἐντύπωση εἶναι ἀπατηλή. Ἀντίθετα μέ ὅ,τι συμβαίνει στίς περιοχές ὅπου ή ταυτιστική λογική εἶναι, κατά διάφορους βαθμούς, σημαντική, δέν ὑπάρχει ἐδῶ καμιά ἀληθινή σύλληψη τοῦ ἀντικειμένου, ἐκτός ἀπό τή δυνατότητα νά ἐπισημαίνεται και νά λέγεται.

Μπορεῖ νά πει κανείς ὅτι αὐτή ή ἐκφραση, « αὐτό στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε », συνεπάγεται ὄχι μόνο μιά ὁλόκληρη λογική ἀλλά και μιά ὁλόκληρη ὄντολογία. Αὐτό ἀκριβῶς λέω – προσθέτοντας ὅτι ή ὄντολογία δέν είναι ὁλόκληρη ή ὄντολογία και ὅτι ἐδῶ γίνεται αὐτό τό σχεδόν ἀκαταμάχητο γλίστρομα. Ὡς ποιό σημείο εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά δεχθοῦμε και νά ἐπωμισθοῦμε τήν ὄντολογία πού βαστάζει ή γλώσσα ή μάλλον ή ἀνεξάλειπτη διάστασή της, τό λέγειν, αὐτό δέν μπορεί νά κριθεῖ μέ μόνο τό γεγονός ὅτι οὔτε δευτερόλεπτο δέν μποροῦμε νά ὄνειρευθοῦμε μιά σκέψη χωρίς γλώσσα ή ἐκτός γλώσσας: πρέπει νά κριθεῖ ἐπίσης, και κυρίως, ἀπό τόν στοχασμό αὐτοῦ πού σκεπτόμαστε και ἀπό τόν τρόπο τοῦ εἶναι του. Και ὅτι αὐτό μποροῦμε νά τό κάνουμε, προκύπτει ἐπίσης ἀπό τό ὅτι ή γλώσσα δέν εἶναι ἀπλῶς λέγειν, ἀλλά ἀναφέρεται ἐπίσης, και ἐξίσου, στό μάγμα τῶν σημασιῶν.

Στήν ἐκφραση « αὐτό στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε », τό « ἀναφέρεσθαι » δέν εἶναι μονοσήμαντο. Ἄν αὐτό στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε εἶναι ἕνας

σκύλος, λόγου χάρι, ἕνας « πραγματικός » σκύλος, ὑπάρχει μιά ἰδιαίτερη σημασία τοῦ « ἀναφέρεσθαι »: ἀνεξάρτητα ἀπό τόν ἀτέλειωτα ἀνιγματικό χαρακτήρα τοῦ γεγονότος εἶναι-σκύλος, ἀπό τίς ἀπειρες διαφορετικές σχέσεις στίς ὁποῖες ἕνας σκύλος ή ὁ σκύλος μπορεί νά ἐνταχθεῖ, ἀπό τίς ἀπόψεις ἀπό τίς ὁποῖες μπορεί νά θεωρηθεῖ – ή ἐκφραση θέτει και ὀρίζει ἄμεσα τό « ἀντικειμενικό » τῆς σύστοιχο ὡς σταθερό, ἐποπτεύσιμο ἀπό ὄλους, λαμβανόμενο μέ βεβαιότητα μέσα ἀπό ἕνα πλήθος καθορισμένων σχέσεων και κατηγορήσεων, ὄχι μόνο εἰδικῶν ἀλλά κατηγοριακῶν και τελικά ὄντολογικῶν. Ἐνας σκύλος ὡς σκύλος εἶναι πραγματικά ἕνας: τό ὡς πρός... ὑπό τό ὁποῖο εἶναι ἕνας, παρ' ὅλα τά δισεκατομμύρια τῶν κυττάρων του κλπ., εἶναι οὐσιώδες: οἱ ἀτέλειωτες ἀνταλλαγές πού διατηρεῖ μέ τό σύμπαν δέν τόν ἐμποδίζουν νά εἶναι ὁ ἴδιος αὐτό τό καλά χαραγμένο σύνορο ὡς πρός μιά ἄλλη οὐσιώδη ἀποψη, τό γεγονός ὅτι εἶναι ζωντανός. Ἀποκλείεται νά ἐξατμισθεῖ, νά ἀντικατασταθεῖ ἀπό ἕνα θεώρημα, ἀπό μιά μελωδία ή ἀπό ὅτιδήποτε ἄλλο ἐκτός ἀπό μιά συνέχιση τοῦ ἑαυτοῦ του, νά περιέχει ἄλλους σκύλους (ἐκτός ἀπό ἔμβρυα σκύλων, ἂν πρόκειται γιά σκύλα σέ ἐγκυμοσύνη) ή νά ἀποτελεῖ τμήμα ἄλλων σκύλων. Τό ὄν και τό ἐν ταυτόν, ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης. Ἀναφερόμαστε σ' ἕνα σκύλο, αὐτό σημαίνει ὅτι ἄμέσως τόν ὑπάγουμε σ' ἕνα πλήθος καθορισμῶν, τόν θέτουμε ὡς, ή ἀναγνωρίζουμε σ' αὐτόν μιά οὐσιωδῶς ὀρισμένη ὄντολογική πυκνότητα, ἀναγόμεστε σέ μιά ἤδη πραγματοποιημένη (ἂν και πάντοτε ἀτελή) συστατικότητα, σέ κάτι τό ἤδη καμωμένο και λεγόμενο ὡς ἤδη καμωμένο. – Βλέπουμε καλά ἐδῶ γιά ποιό λόγο τό « πράγμα » ἐν γένει ἐμμελε νά γίνει, σχεδόν μοιραία, λογικό και ὄντολογικό πρότυπο.

Ἄν ὁμως ἀναφερόμαστε σέ μιά ἀπλή παράσταση – σέ μιά ἀνάμνηση-σ' ἕνα ὄνειρο ή και στήν παράστασή « μου » τοῦ σκύλου « αὐτή τή στιγμή » –, ή ἐκφραση « ἀναφέρομαι » ἔχει μιά ἐντελῶς ἄλλη σημασία. Δέν συμπαράσχει αὐτοδύναμα σχεδόν τίποτα – ἐκτός ἀπό ἕναν πρῶτο ὄρο ἐπισημάνσης, ἕνα ἀρχικό στήριγμα, μέ βάση τό ὁποῖο μποροῦμε νά ἀρχίσουμε νά λέμε και νά σκεπτόμαστε. Λέγοντας: αὐτή ή παράσταση... αὐτό δέν δεσμεύει σέ τίποτα και δέν ἐπισύρει τίποτα (ἂν μή κοινοτοπίες κενές περιεχομένου) ὡς πρός αὐτό γιά τό ὁποῖο πρόκειται. Ἡ ἐκφραση εἶναι φοδερᾶ ἀδύνατη, δέν ὑπάρχει ἐδῶ κανένα οὐσιώδες ὡς πρός... καμιά κατηγοριακή ὀργάνωση δέν τίθεται ipso facto σέ ἐνέργεια ἀπό τήν ἐκφραση: αὐτή δέν ἐπιβάλλει σχεδόν τίποτα και δέν ἀποκλείει σχεδόν τίποτα, δέν ἔχει κανένα περιεχόμενο και καμιά ἄλλη λειτουργία ἀπό τό νά ταυτίζει προσωρινά ἕνα ρέον και φευγαλέο κάτι, ἄπ' ὅπου ξεκινοῦν τροχιές ἀκαθόριστες σέ ἀριθμό και κατεύθυνση και γιά τό ὁποῖο μόνο αὐτό εἶναι κατηγορηματικά βέβαιο: ὅτι θά διαλυθεῖ ή θά διαρραγεῖ, γιά ν' ἀφήσει χώρο σέ κάτι ἄλλο ἀπό τόν « ἑαυτό του ». Αὐτό στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε ἐδῶ εἶναι μιά συστατικότητα πρός πραγμάτων, κάτι

πού δέν είναι ήδη καμωμένο, αλλά πού κάνει τόν *εαυτό του* μέ το νά κάνει τόν *εαυτό του* ως κάτι άλλο. – Καί βλέπουμε πάλι κι εδώ γιατί αὐτή τήν περιοχή καί τόν ιδιαίτερο τρόπο τοῦ εἶναι τῆς ἢ κληρονομημένη φιλοσοφία δέν τήν ἔλαβε ποτέ ὑπόψη τῆς, γιατί αὐτός ὁ τρόπος ἀποτέλεσε, καί ἐξακολουθεῖ νά ἀποτελεῖ, τό ἀντικείμενο μιᾶς λυσοειρημένη ἐξάρνησης, γιατί ἡ λογική καί ἡ ὄντολογία τοῦ εἶναι ως καθοριστικότητας αἰσθάνονται, ἀπό πάντοτε, καί δικαίως, ὅτι ἀπειλοῦνται θανάσιμα ἀπό τήν παράσταση, τή φαντασία, τό φαντασιακό.

Ξανά καί πάλι : μόλις χρησιμοποιήσαμε τό ρῆμα « ταυτίζω »· λέμι *ὅτι* ἡ παράσταση, ὁ παραστασιακός ροῦς, κάνει « τόν *εαυτό του* » : « τόν *εαυτό του* », – ποιόν *εαυτό*; Ἡ προβληματική πού θέλω νά φωτίσω ἰσχυρῶς ἐμφανίζεται κι ἐδῶ. Διότι τό κάθε τί θά διέφευγε, θά καταδικαζόταν, ἴσως στή σιωπή, συμπεριλαμβανομένης καί τῆς « ἐσωτερικῆς », ἂν *αὐτή* ἡ παράσταση δέν ἦταν *αὐτή* ἡ παράσταση, ἂν συνεπῶς δέν ἦταν ταυτή μέ τόν *εαυτό* τῆς καί διαφορετική ἀπό κάθε ἄλλη· καί θά χάναμε οὕτως ἄνευ ἐλπίδας νά προσανατολισθοῦμε, ἂν παίρναμε αὐτούς τῆς ὄρους ως πλήρεις καθορισμούς καί σάν ν' ἀφοροῦσαν στό ἴδιο τό πράγμα, ἂν ξεχνούσαμε πῶς τό εἶναι τῆς παράστασης δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό αὐτή τή διηγετική καί πανταχοῦ κατευθυνόμενη – σέ χρόνο καί χώρο – φυγή ἐξω ἀπό τόν ἴδιο τῆς τόν *εαυτό* – ὁ ὄρος *εαυτός* ἐπαναλαμβάνεται καί πάλι τήν ἴδια προβληματική, καί οὕτω καθ' ἑξῆς, ἐπ' ἀόριστον, πῶς ἡ παράσταση δέν ἐπιδέχεται τή συνολιστική - ταυτιστική ἀλληλεπίδραση ἀπό τό *λέγειν* παρά μέ τόν πιό ἐξωτερικό καί κενό τρόπο καί πως τελικά τό ἴδιο τό *λέγειν* δέν θά μπορούσε οὔτε νά εἶναι οὔτε νά λειτουργεῖ, ἂν δέν ρίζωνε, ἐπίσης, στήν παράσταση.

Τό νά πούμε ὅτι τό κάθε τί ἐπιδέχεται τή συνολιστική-ταυτιστική λογική καί τούς καθορισμούς τῆς – τή λογική καί τούς καθορισμούς τοῦ *λέγειν* –, ἀπό τή στιγμή πού μπορεί νά *λεχθεῖ*, εἶναι μιά ταυτολογία ἢ ταυτολογία τῆς ὁποίας τό μεγαλύτερο μέρος τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἀπέραντη, καί πλουσιότατη, καί γονιμότατη ἀνάπτυξη. Αὐτή ἡ ταυτολογία γίνεται σόφισμα ἀπό τή στιγμή πού ἀποκρύπτεται ἡ διαφορά τῶν τομέων, ὅπου ἡ ταυτιστική λογική λειτουργεῖ κατά τό μέλλον καί ἤττον πλήρως, ἀπό ἐκείνους στούς ὁποίους δέν λειτουργεῖ πια ὡς ἀνεξάλειπτο μέν ἀλλά ἐξωτερικό, τυπικό καί σχεδόν κενό μέσο ἐπισημάνσεως. Κι αὐτό ἀκόμη δέν μπορούμε νά τό πούμε, χωρίς νά χρησιμοποιήσουμε τούς ὄρους καί τίς σχέσεις πού σφυρηλατήθηκαν μέσα στο *λέγειν* καί ἀπό αὐτό. Καί ἂν μπορούμε νά τό πούμε, τοῦτο συμβαίνει γιατί μπορούμε καί σκεπτόμαστε, πέραν τοῦ *λέγειν*, καί σκεπτόμαστε ἤδη τά ὄριά του, ὄρια πού δέν μπορούν νά φανοῦν μέσα στό *λέγειν* πια σάν ἀκαθοριστίες καί χονδροειδεῖς ἀντιφάσεις, προκαλούμενες ἀπό τό ἴδιο τό *λέγειν*, καί οἱ ὁποῖες, σύμφωνα μέ τούς κανόνες του, θά ἐπι-

τά τό καταργοῦν, χωρίς νά ἀπομένει τίποτα. Ἄν πάρουμε ἐντελῶς στό σοβαρά τίς ἀπαιτήσεις τοῦ *λέγειν*, τό *λέγειν* καταστρέφεται ἀπό μόνο του : τά πάντα πρέπει νά ὀρίζονται – ὑπάρχουν ὅμως, προφανῶς καί κατ' ἀνάγκην, πρῶτοι ὄροι μὴ ὀρίσιμοι, συνεπῶς ὅ,τι ἀκολουθεῖ εἶναι πίσης μὴ ὀρίσιμο καί ἄρα δέν εἶναι τίποτα· τά πάντα πρέπει νά καθορίζονται – ἀλλά τά πάντα δέν καθορίζονται, ὑπάρχει μὴ ἀποφασισμο, καί, ἂν παίρναμε τόν φορμαλισμό καί τήν ταυτιστική ἀπαίτηση ἐντελῶς στό σοβαρά, θά εἴμασταν ὑποχρεωμένοι νά πούμε πῶς ὀλόκληρη ἡ μαθηματική εἶναι ἄκυρη καί ἀνύπαρκτη (μέ ἐξαίρεση τίς πράξεις πάνω στό τετρασμένα σύνολα). Πολύ πρὶν ἀπό τόν Gödel, ὁ ἴδιος ὁ ἰδρυτής τῆς λογικῆς τά ἤξερε ὅλα αὐτά πολύ καλά : τῶν πρώτων ὄρων καί τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος. Ἡ λογική χρήση τῆς λογικῆς ἀπαιτεῖ κάτι ἄλλο ἀπὸ τή λογική : τόν νοῦ, τή σκεπτόμενη σύλληψη. Ἐξω ἀπὸ αὐτή, τό *λέγειν* εἶναι ταυτόχρονα κενό καί μετέωρο· διότι τό *λέγειν* δέν μπορεί νά κλεισθεῖ στόν *εαυτό* του παραμένοντας αὐτό πού εἶναι καί συμμορφωμένο στούς δικούς του κανόνες.

Ὁ κενός αὐτός χαρακτήρας τῆς χωρισμένης ἀπὸ τή σκέψη ταυτιστικῆς λογικῆς καλύπτεται ἐδῶ καί αἰῶνες ἀπ' τίς ἀπατηλές ἀνταύγειες τῆς ἐννοίας, πού δημιουργεῖ τήν αὐταπάτη τῆς δυνατότητας ἑνός λόγου ταυτόχρονα ταυτιστικοῦ καί πλήρους. Αὐτός ὅμως ὁ θρόνος τῆς παραδοσιακῆς λογικῆς-ὄντολογίας γίνεται θρύψαλα, μόλις τόν ἀγγίξουμε· αὐτός ὁ καθαρὸς ἐκπρόσωπος μιᾶς πλήρους λογικῆς εἶναι ἀπλῶς ἕνα σύμφυρμα ὄρων ἐπισημάνσεως καί σημασιῶν. Εἴτε δώσουμε στόν ὄρο τήν περιοριστική ἐκδοχή τοῦ ἀποφασιακοῦ ὀρισμοῦ εἴτε μιλήσουμε γιὰ τό συστηματικό σύνολο τῶν ἀληθῶν κρίσεων πού ἀναφέρονται στό ἴδιο ἀντικείμενο εἴτε τόν χαρακτηρίσουμε ὡς ἕνα καθορισμένο πλάτος καί βάθος (τῆς ἐννοίας), ξαναβρίσκουμε τίς ἴδιες ἀπορίες, πέφτουμε στήν ἀδυσσο τῶν ἰδίων αἰνιγμάτων. Ἐννοεῖται ὅτι ἕνας ἀποφασιακὸς ὀρισμὸς δέν εἶναι παρά ἕνας διευρυμένος καί ρητὰ ἐκφρασμένος ὄρος ἐπισημάνσεως (σημασιακός ἀπὸ μιά ομάδα τέτοιων ὄρων) πού, συγχρόνως, παραλέμπει στήν ὀλότητα τῆς γλώσσας (ἂν ζητηθεῖ ἡ διασαφήνιση τῶν ὄρων πού τόν ἀποτελοῦν), μπορεί νά εἶναι ἀποφασιακὸς ὄντας τελείως « ἐξωτερικός » αὐτοῦ γιὰ τό ὁποῖο πρόκειται καί δέν εἶναι ποτέ ἀποφασιακὸς παρά σέ μιά δεδομένη ἀλληλουχία καί γιὰ μερικά ἄτομα. Τό νά πούμε ὅτι ἕνα συστηματικό σύνολο κρίσεων ἀναφέρεται στό ἴδιο ἀντικείμενο, ἐγείρει προφανῶς ἀμέσως τό ἐρώτημα τί εἶναι ἀντικείμενο καί ὑπὸ ποιούς ὄρους εἶναι τό ἴδιο· σ' αὐτό τό ἐρώτημα ἡ μόνη ἀπάντηση, κι αὐτή ἀπέραντα αἰνιγματική, πού μπορεί νά δοθεῖ, θρῖσκεται σέ μιά κάποια μεταφυσική, τή μεταφυσική τῆς ὑπόστασης-οὐσίας. Ὁ Ἀριστοτέλης τό ἤξερε πολύ καλά, ὅταν ἔλεγε : Ἔστι δ' ὄρος (= ὀρισμὸς) μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων (ἐκεῖνο πού ἦταν πρὸς εἶναι) ὁ τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῆς οὐσίας⁵⁴.

πού δέν είναι ήδη καμωμένο, αλλά πού κάνει τόν *εαυτό του* μέ τό νά κάνει τόν *εαυτό του* ως κάτι άλλο. – Καί βλέπουμε πάλι κι ἐδῶ γιατί αὐτή τήν περιοχή καί τόν ιδιαίτερο τρόπο τοῦ εἶναι τῆς ἢ κληρονομημένη φιλοσοφία δέν τήν ἔλαβε ποτέ ὑπόψη τῆς, γιατί αὐτός ὁ τρόπος ἀποτέλεσε, καί ἐξακολουθεῖ νά ἀποτελεῖ, τό ἀντικείμενο μιᾶς λυσοειρημένης ἐξάρνησης, γιατί ἡ λογική καί ἡ ὄντολογία τοῦ εἶναι ως καθοριστικότητας αἰσθάνονται, ἀπό πάντοτε, καί δικαίως, ὅτι ἀπειλοῦνται θανάσιμα ἀπό τήν παράσταση, τή φαντασία, τό φαντασιακό.

Ξανά καί πάλι : μόλις χρησιμοποιήσαμε τό ρῆμα « ταυτίζω »· λέμε ὅτι ἡ παράσταση, ὁ παραστασιακός ροῦς, κάνει « τόν *εαυτό του* » : « τόν *εαυτό του* », – ποιόν *εαυτό*; Ἡ προβληματική πού θέλω νά φωτίσω ἐπιανεμφανίζεται κι ἐδῶ. Διότι τό κάθε τί θά διέφευγε, θά καταδικαζόταν στή σιωπή, συμπεριλαμβανομένης καί τῆς « ἐσωτερικῆς », ἂν αὐτή ἡ παράσταση δέν ἦταν αὐτή ἡ παράσταση, ἂν συνεπῶς δέν ἦταν ταυτή μέ τόν *εαυτό* τῆς καί διαφορετική ἀπό κάθε ἄλλη· καί θά χάναμε συγχρόνως κάθε ἐλπίδα νά προσανατολισθοῦμε, ἂν παίρναμε αὐτούς τοῦς ὅρους ως πλήρεις καθορισμούς καί σάν ν' ἀφοροῦσαν στό ἴδιο τό πράγμα, ἂν ξεχνούσαμε πώς τό εἶναι τῆς παράστασης δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό αὐτή τή διηνεκή καί πανταχοῦ κατευθυνόμενη – σέ χρόνο καί χωρῶς – φυγή ἔξω ἀπό τόν ἴδιο τῆς τόν *εαυτό* – ὁ ὅρος *εαυτός* ἐπαναλαμβάνοντας καί πάλι τήν ἴδια προβληματική, καί οὕτω καθ' ἑξῆς, ἐπ' ἀόριστον, πώς ἡ παράσταση δέν ἐπιδέχεται τή συνολιστική - ταυτιστική τῆς σύλληψη ἀπό τό *λέγειν* παρά μέ τόν πιό ἐξωτερικό καί κενό τρόπο καί πως τελικά τό ἴδιο τό *λέγειν* δέν θά μπορούσε οὔτε νά εἶναι οὔτε νά λειτουργεῖ, ἂν δέν ρίζωνε, ἐπίσης, στήν παράσταση.

Τό νά ποῦμε ὅτι τό κάθε τί ἐπιδέχεται τή συνολιστική-ταυτιστική λογική καί τοῦς καθορισμούς τῆς – τή λογική καί τοῦς καθορισμούς τοῦ *λέγειν* –, ἀπό τή στιγμή πού μπορεῖ νά *λεχθεῖ*, εἶναι μιά ταυτολογία ἢ ταυτολογία τῆς ὁποίας τό μεγαλύτερο μέρος τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἀπέραντη, καί πλουσιότατη, καί γονιμότητα ἀνάπτυξη. Αὐτή ἡ ταυτολογία γίνεται σόφισμα ἀπό τή στιγμή πού ἀποκρύπτεται ἡ διαφορά τῶν τομέων, ὅπου ἡ ταυτιστική λογική λειτουργεῖ κατά τό μέλλον καί ἤττον πλήρως, ἀπό ἐκείνους στούς ὁποίους δέν λειτουργεῖ πια ὡς ἀνεξάλειπτο μέν ἀλλά ἐξωτερικό, τυπικό καί σχεδόν κενό μέσο ἐπισημάνσης. Κι αὐτό ἀκόμη δέν μπορούμε νά τό ποῦμε, χωρίς νά χρησιμοποιήσουμε τοῦς ὅρους καί τίς σχέσεις πού σφυρηλατήθηκαν μέσα στό *λέγειν* καί ἀπό αὐτό. Καί ἂν μπορούμε νά τό ποῦμε, τοῦτο συμβαίνει γιατί μπορούμε καί σκεπτόμαστε, πέραν τοῦ *λέγειν*, καί σκεπτόμαστε ἤδη τά ὄριά του, ὄρια πού δέν μπορούν νά φανοῦν μέσα στό *λέγειν* πια ὡς ἀκαθοριστίες καί χονδροειδεῖς ἀντιφάσεις, προκαλούμενες ἀπό τό ἴδιο τό *λέγειν*, καί οἱ ὁποῖες, σύμφωνα μέ τοῦς κανόνες του, θά ἐπι-

νά τό καταγοῦν, χωρίς νά ἀπομένει τίποτα. Ἄν πάρουμε ἐντελῶς στά σοβαρά τίς ἀπαιτήσεις τοῦ *λέγειν*, τό *λέγειν* καταστρέφεται ἀπό μόνο του : τά πάντα πρέπει νά ὀρίζονται – ὑπάρχουν ὅμως, προφανῶς καί κατ' ἀνάγκην, πρῶτοι ὅροι μὴ ὀρίσιμοι, συνεπῶς ὅ,τι ἀκολουθεῖ εἶναι πίσης μὴ ὀρίσιμο καί ἄρα δέν εἶναι τίποτα· τά πάντα πρέπει νά καθορίζονται – ἀλλά τά πάντα δέν καθορίζονται, ὑπάρχει μὴ ἀποφασίσιμο, καί, ἂν παίρναμε τόν φορμαλισμό καί τήν ταυτιστική ἀπαίτηση ἐντελῶς τά σοβαρά, θά εἴμασταν ὑποχρεωμένοι νά ποῦμε πώς ὀλόκληρη ἡ μαθηματική εἶναι ἄκυρη καί ἀνύπαρκτη (μέ ἐξαίρεση τίς πράξεις πάνω στά τεπερασμένα σύνολα). Πολύ πρὶν ἀπό τόν Gödel, ὁ ἴδιος ὁ ἰδρυτής τῆς λογικῆς τά ἤξερε ὅλα αὐτά πολύ καλά : τῶν πρώτων ὅρων καί τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος. Ἡ λογική χρήση τῆς λογικῆς ἀπαιτεῖ κάτι ἄλλο ἀπὸ τή λογική : τόν νοῦ, τή σκεπτόμενη σύλληψη. Ἐξω ἀπὸ αὐτή, τό *λέγειν* εἶναι ταυτόχρονα κενό καί μετέωρο· διότι τό *λέγειν* δέν μπορεῖ νά κλεισθεῖ στόν *εαυτό* του παραμένοντας αὐτό πού εἶναι καί συμμορφωμένο στούς δικούς του κανόνες.

Ὁ κενός αὐτός χαρακτήρας τῆς χωρισμένης ἀπὸ τή σκέψη ταυτιστικῆς λογικῆς καλύπτεται ἐδῶ καί αἰῶνες ἀπ' τίς ἀπατηλές ἀνταύγειες τῆς ἐννοίας, πού δημιουργεῖ τήν αὐταπάτη τῆς δυνατότητας ἑνός λόγου ταυτόχρονα ταυτιστικοῦ καί πλήρους. Αὐτός ὅμως ὁ βράχος τῆς παραδοσιακῆς λογικῆς-ὄντολογίας γίνεται θρύψαλα, μόλις τόν ἀγγίξουμε· αὐτός ὁ καθαρὸς ἐκπρόσωπος μιᾶς πλήρους λογικῆς εἶναι ἀπλῶς ἕνα σύμφυρμα ὅρων ἐπισήμανσης καί σημασιῶν. Εἴτε δώσουμε στόν ὄρο τήν περιοριστική ἐκδοχή τοῦ ἀποφασιακοῦ ὀρισμοῦ εἴτε μιλήσουμε γιὰ τό συστηματικό σύνολο τῶν ἀληθῶν κρίσεων πού ἀναφέρονται στό ἴδιο ἀντικείμενο εἴτε τόν χαρακτηρίσουμε ὡς ἕνα καθορισμένο πλάτος καί βάθος (τῆς ἐννοίας), ξαναβρίσκουμε τίς ἴδιες ἀπορίες, πέφτουμε στήν ἄβυσσο τῶν ἰδιῶν αἰνιγμάτων. Ἐννοεῖται ὅτι ἕνας ἀποφασιακὸς ὀρισμὸς δέν εἶναι παρά ἕνας διευρυμένος καί ρητὰ ἐκφρασμένος ὄρος ἐπισήμανσης (σηματισμένος ἀπὸ μιά ομάδα τέτοιων ὄρων) πού, συγχρόνως, παραπέμπει στήν ὀλότητα τῆς γλώσσας (ἂν ζητηθεῖ ἡ διασαφήνιση τῶν ὄρων πού τόν ἀποτελοῦν), μπορεῖ νά εἶναι ἀποφασιακὸς ὄντας τελείως « ἐξωτερικός » αὐτοῦ γιὰ τό ὁποῖο πρόκειται καί δέν εἶναι ποτέ ἀποφασιακὸς παρά σέ μιά δεδομένη ἀλληλουχία καί γιὰ μερικά ἄτομα. Τό νά ποῦμε ὅτι ἕνα συστηματικό σύνολο κρίσεων ἀναφέρεται στό ἴδιο ἀντικείμενο, ἐγείρει προφανῶς ἀμέσως τό ἐρώτημα τί εἶναι ἀντικείμενο καί ὑπὸ ποίους ὄρους εἶναι τό ἴδιο· σ' αὐτό τό ἐρώτημα ἡ μόνη ἀπάντηση, κι αὐτή ἀπέραντα αἰνιγματική, πού μπορεῖ νά δοθεῖ, βρίσκεται σέ μιά κάποια μεταφυσική, τή μεταφυσική τῆς ὑπόστασης-οὐσίας. Ὁ Ἀριστοτέλης τό ἤξερε πολύ καλά, ὅταν ἔλεγε : Ἔστι δ' ὄρος (= ὀρισμὸς) μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων (ἐκεῖνο πού ἦταν πρὸς εἶναι) ὁ τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῆς οὐσίας⁵⁴.

λεχθεῖ, ἂν ὄχι μέσα καί χάρη σέ μιά ἄλλη παράσταση). Ἐδῶ, θά εἶναι γιά πάντα ἀδύνατο νά χωρίσουμε ἀπόλυτα αὐτό πού ἔρχεται ἀπό αὐτό πού τίθεται σέ εἰκόνα καί αὐτό πού ἔρχεται ἀπό αὐτό πού θέτει αἰσθητική ζώνη, τή ριζική φαντασία, τόν παραστασιακό ροῦ. Ἐπίσης, ἡ παρουσία (Vorstellung) δέν εἶναι ἐπιπροσώπηση (Vertretung), δέν εἶναι ἐπιπροσώπηση ἀντί ἄλλου πράγματος ἢ στή θέση ἄλλου πράγματος, γιά νά τὸ ἐκπροσωπήσει μιά δευτέρα φορά. Τί τάχα ἐκπροσωποῦσε ἡ χαρακτηριστική καί βασική συγχωρδία τοῦ Τριστάνου, ὅταν ὠρίμασε στή σκέψη τοῦ Βάγκνερ;

Ἡ προκατάληψη τῆς ἀντίληψης καί τὸ προνόμιο τοῦ « πράγματος »

Γιατί σκέφθηκαν πάντοτε τὴν παράσταση – ἂν ποτέ στ' ἀλήθεια τὴν σκέφθηκαν – σέ σχέση μὲ ὅ,τι δέν εἶναι καί γιά νά τὴν ἀναγάγουν ἀμέσως σέ συγκεκριμένη σκέψη ἢ ἐξασθενημένη ἀντίληψη, σέ μιμητικό καί ἐλαττωματικό συννοσήλευμα αὐτῶν πού μιά ἐπαρκῆ καί κατάλληλη συγκέντρωση τῆς προσοχῆς θά ἀποκαθιστοῦσε σάν σκέψη, σάν καθαρὴ ἐποπτεία ἢ σάν ἀντίληψη; Γιατί τὴν σκέφθηκαν σάν ὁθόνη προσοχῆς, πού χωρίζει, δυστυχῶς, τὸ « ὑποκείμενο » ἀπὸ τὸ « πράγμα ». Κι ἀκόμη, γιατί, μὲ τὰ διατάγματα μιᾶς πρόσφατης « ὄντολογικῆς » μόδας, σαφῶς τὴν κατάργησαν, τὴν κατάγγειλαν σάν μιά κατασκευὴ αὐτῶν των ἀθλιῶν μοντέρνων καιρῶν, πού δῆθεν ἐπιδιώκουν νά καλύψουν μὲ τρόπο δόλιο, μέσα ἀπὸ αὐτὴ, τὴν λήθη τοῦ εἶναι; Γιατί πάντοτε τὴν σκέφθηκαν γιά ὅ,τι δέν εἶναι; Διότι ἡ κληρονομημένη σκέψη δέν μπορούσε νὰ τὴν συλλάβει ἀλλιῶς, διότι ἡ παραδοσιακὴ λογικὴ καί ὄντολογία δέν οὐσκουν ἐφαρμογὴ ἐπάνω της. Τὸ πρόβλημα τῆς παράστασης δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῆς ριζικῆς φαντασίας στὴν πιὸ στοιχειώδη της ἐκδήλωση· ἡ συγκάλυψη καί τῶν δύο ἐκπορεύεται ἀπὸ τοὺς ἴδιους, θαθεῖς παράγοντες.

Διότι ἡ παράσταση θέτει σέ ἀμφισβήτηση, καί στὴν κυριολεξία καταστρέφει, τόσο τὴν θέση γιά τὸ εἶναι πού ὑποτείνει ἀπ' τὴν ἀρχὴ μέχρι τὸ τέλος τὴν ἑλληνο-δυτικὴ φιλοσοφία, τὴν θέση τοῦ εἶναι ὡς καθοριστικότητας, καί τίς οὐσιώδεις συνέπειές της, τοῦ εἶναι ὡς ἑνός καί τοῦ εἶναι ὡς ταυτοῦ, καί ταυτοῦ γιά ὅλους, συνεπῶς τοῦ εἶναι ὡς κοινοῦ, ὅσο καί τὸν σενυπόστατο, ὁμόλογο αὐτῆς τῆς θέσεως, λογικὸ τύπο ὀργάνωσης. Αὐτό πού δίδεται μέσα καί χάρη στὴν παράσταση, ὅταν τὴν θεωρήσουμε δι' ἑαυτήν, εἶναι ἀνυπότακτο στὰ λογικὰ σχήματα τὰ πιὸ στοιχειώδη. Ἀπὸ αὐτό ἡ κληρονομημένη σκέψη ἀπέστρεψε ἀπὸ πάντα τὴν κεφαλὴ μὲ ἐνόχληση καί φρίκη· διότι – μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού δέν μπορούσε νά δεῖ στὸ ὄνειρο παρά σκωρίες τῆς ψυχικῆς λειτουργίας – ἐβρίσκει ἀπλῶς στὴν

παράσταση μιά ἀπουσία ἢ διατάραξη τῶν σχημάτων, χωρὶς τὰ ὁποῖα δέν μπορεί νά ὑπάρξει. Ἐτσι ἐξηγεῖται τὸ φαινομενικὸ παράδοξο τῆς δίαιης ἀπόκρουσης καί τῆς σφοδρῆς καταγγελίας τῆς λέξεως καί τοῦ γεγονότος τῆς παράστασης, τὴ στιγμὴ ἀκριβῶς πού ἡ ψυχαναλυτικὴ θεωρία τὴν ξανατοποθετοῦσε στὸ κέντρο τῆς ζωῆς τοῦ ὑποκειμένου, φωτίζοντας ἀπλῶς τοὺς ἀ-λογικοὺς χαρακτήρες της, τόσο ἀπὸ φιλοσόφους ὅπως ὁ Χάιντεγκερ, πού ἔκαναν τὰ πάντα, γιά νά ἀγνοήσουν τὴν ψυχανάλυση (καί τὴ σεξουαλικότητα, ὅπως ἄλλωστε καί τὴν κοινωνία, τὴν ἐξουσία, τὴν πολιτικὴ), ὅσο, κομικότερα, ἀπὸ ἄλλους πού τὴν ἐπικαλοῦνται ἢ ἀναφέρονται σ' αὐτή. Φαινομενικὸ μόνον παράδοξο, διότι αὐτό πού ἡ ψυχανάλυση θατιᾶ ἀμφισβητοῦσε, χωρὶς ἄλλωστε νά τὸ ξέρει ἡ ἴδια, ἦταν, πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὴν ἠθικὴ τάξη τῆς κοινωνίας, ἡ λογικὴ καί ὄντολογικὴ τῆς τάξης.

Ἐπίσης, ἔπρεπε νά ἀποκρουσθεῖ ἢ νά ἀναχθεῖ σέ κάτι ἄλλο ἢ παράσταση, γιά νά διασωθεῖ τὸ εἶναι, ἀφοῦ εἶναι σημαίνει εἶναι καθορισμένο, ἔν, ταυτό, ταυτό γιά ὅλους, κοινὸ – κι ἀφοῦ ἡ παράσταση ὡς τέτοια ἀγνοεῖ αὐτὲς τίς νόρμες ἢ τίς παραβαίνει. Ἀποδοχὴ τῆς παράστασης σάν κατὰ πρῶτο λόγο ἀπεριόριστος, θά σήμαινε κοινιοροποίηση τοῦ εἶναι καί τοῦ κόσμου, λένε μὲ μιά φωνὴ ἰδεαλιστές, ρεαλιστές καί σκεπτικιστές – γιά νά καταλήξουν, οἱ μὲν, ὅτι ἡ παράσταση δέν ὑπάρχει ἢ ὅτι μπορεί νά ἀναχθεῖ σέ κάθε ἄλλο, οἱ δέ, ὅτι ἕνας κοινὸς κόσμος δέν ὑπάρχει ἢ ὅτι δέν μπορούμε νά ποῦμε τίποτα γι' αὐτόν. Σάν νά ἔπρεπε πάση θυσία νά διαδεβαιώσουμε ὅτι αὐτό πού ὁ καθένας μας ἀκούει, βλέπει, σκέπτεται, ζεῖ, ἀκούοντας τὴ λειτουργία σέ σὶ ἐλάσσονα δέν ὑπάρχει, γιά νά περισώσουμε τὸ εἶναι τῆς λειτουργίας σέ σὶ ἐλάσσονα ἢ νά τὸ καταστήσουμε « νοητό ». Τὸ εἶναι ὁμῶς τῆς λειτουργίας συνίσταται ἐπίσης στὸ ἐξῆς, στὴ δύναμη ἐκείνη πού κάνει νά εἶναι τὴν ἀπερισταλτὴ ἑτερότητα γιά ὅλους αὐτοὺς πού τὴν ἀκοῦν, καί αὐτὸ ἀτέλειωτα, ὅσο θά ὑπάρχουν αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι κι αὐτὴ ἡ μουσικὴ. Ὅσο γιά νά καταστήσουμε τὸ εἶναι τῆς λειτουργίας ἢ τοῦ κόσμου νοητό, μὲ τὴν καθιερωμένη ἔννοια αὐτοῦ τοῦ ὄρου, τὸ ἐγχείρημα εὐτυχῶς ἀποδείχθηκε ἀδύνατο.

Ἐτσι, ποτέ δέν θεώρησαν τὴν παράσταση δι' ἑαυτήν, ἀλλὰ πάντοτε ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἐξῆς ἐρωτήματος: Τί προσφέρει ὡς πρὸς τὸ ζήτημα τῆς ἀλήθειας, ποιά εἶναι ἡ συμβολὴ της στὴ συγκρότηση τῆς γνώσης, κατὰ ποιοὺ μέτρο ἐπιτρέπει μιά πρόσβαση στὸ εἶναι (εἶναι πού συνεπῶς τίθεται πάντοτε, σιωπηρὰ, σάν ἄλλοῦ καί μόνο ἄλλοῦ καί ἕνα μόνο ἄλλοῦ, μοναδικό, ἔν καί κοινό); Ἐτσι, τὴν εἶδαν πάντα σάν ἀντανάκλαση ἢ ἀντίγραφο (συνήθως ἀτελές), εἰκόνα κάποιου ἀντικειμένου ὄχι τελείως καθαρὴ καί διακεκριμένη, παραπέτασμα ἀνάμεσα στὴ συνείδηση καί τὸ πράγμα ἢ τὸν κόσμο, δόξα, καί, τέλος, πηγὴ πλάνης καί σειρήνα τοῦ μὴ ὄντος. Τὸ ἐλάχιστο εἶναι τῆς προέρχεται ἀπὸ αὐτό πού δέν εἶναι· ἡ ὄρ-

γάνωσή της, στον βαθμό που πρέπει πάση θυσία να της κατασκευάσουμε μια όργάνωση, συλλαμβάνεται πάντοτε από αυτά τα άλλα δύο στοιχεία: τό « υποκείμενο » και τό « πράγμα ». Γίνεται τότε « θέμα » πάγιο και σταθερό, πίνακας κρεμασμένος στο « έσωτερικό » του υποκειμένου, εκτύπωμα ελαττωματικό του « πράγματος », αντίληψη έξασθημένη και συγκρατημένη.

Η παράσταση όμως δεν είναι πίνακας κρεμασμένος στο έσωτερικό του υποκειμένου, συνδυασμένος με διάφορα οπτικά τεχνάσματα, ή ένα τεράστιο οπτικό τέχνασμα· δεν είναι κακή φωτογραφία του « θεάματος του κόσμου » που τό υποκείμενο σφίγγει στον κόρφο του και δεν μπορεί ποτέ να χάσει. Η παράσταση είναι ή διηγετική παρουσία, ή ακατάπιαστος ροός μέσα και χάρη στον οποίο δίδεται οτιδήποτε. Δεν ανήκει στο υποκείμενο, είναι αρχικά τό υποκείμενο. Είναι αυτό που μας κάνει να είμαστε στο φώς, ακόμη κι όταν κλείνουμε τα μάτια, αυτό που μας κάνει να είμαστε στο σκοτάδι, αυτό που κάνει τό ίδιο τό όνειρο φώς. Είναι αυτό που κάνει να υπάρχει πάντοτε, ακόμη και όταν « δεν σκεφτόμαστε τίποτα », αυτή ή πυκνή και συνεχής ροή που είμαστε, αυτό που κάνει να μην είμαστε παρόντες σέ μας, παρά μόνο όταν είμαστε παρόντες σέ κάτι άλλο από μας, ακόμη κι όταν κανένα « πράγμα » δεν είναι « παρόν », αυτό που κάνει ώστε ή παρουσία μας σέ μας να μην μπορεί ποτέ να είναι παρά σαν παρουσία αυτού που δεν είναι απλώς εμείς. Είναι ακριβώς αυτό που κάνει, ώστε αυτό τό « εμείς » να μην μπορεί ποτέ να κλεισθεί στον έαυτό του, αλλά να διαρρέει απ' όλες τις πλευρές, να γίνεται διαρκώς σαν κάτι άλλο από αυτό που « είναι », να τίθεται μέσα και χάρη στή θέση εικόνων και να ξεπερνά κάθε δεδομένη εικόνα. 'Ανόητα έξοσιμνος μέ μια δήθεν έμμενεια έν έαυτή της « ψυχολογικής συνείδησης », ή παραστασιακός ροός δείχνει ακριβώς τή ριζική φαντασία ως έμμενή υπερβατικότητα, πέρασμα στο άλλο, αδυνατότητα γι' αυτό που « είναι » να « είναι » χωρίς να κάνει να είναι τό άλλο, — μέ δυό λόγια, δείχνει τον τεχνητό και κατασκευασμένο χαρακτήρα της αντίθεσης του έμμενου και του υπερβατικού, έν αυτή συλληφθεί σαν βέβαιη και απόλυτη. 'Ως ριζική φαντασία, είμαστε αυτό που « έμμενοποιεί τόν έαυτό του » μέσω και χάρη στή θέση μιας φιγούρας και « υπερβαίνει τόν έαυτό του » καταστρέφοντας αυτή τή φιγούρα μέ τό ποιείν-είναι μιας άλλης. Η παράσταση δεν είναι εκτύπωμα του θεάματος του κόσμου, είναι μια μέσα στο οποίο και μέσω του οποίου ανατέλλει, από μια στιγμή και μετά, ένας κόσμος. Δεν είναι αυτό που παρέχει αποδυναμωμένες « εικόνες » των « πραγμάτων », αλλά εκείνο του οποίου όρισμένα τμήματα επιβαρύνονται μ' ένα « δείκτη της πραγματικότητας » και « σταθεροποιούνται », περισσότερο ή λιγότερο, και χωρίς αυτή ή σταθερότητα να είναι ποτέ όριστικά έξασφαλισμένη, σέ « αντιλήψεις πραγμάτων ». Το αντίθετο θά σήμαινε ότι θά είχαμε στή διάθεσή μας σαν πάγιο και

αναμφισβήτητο τόν χωρισμό « πραγματικού » και φαντασιακού και τή νόρμα της εφαρμογής του σέ κάθε περίπτωση — ισχυρισμός που δεν αξίζει ούτε ένα δευτερόλεπτο συζήτησης. Η κατάτμηση εκείνη που παράγει μέσα στον παραστασιακό ροό « εικόνες » δήθεν καλά χωρισμένες — αυτό συνήθως σκέπτεται ή φιλόσοφος, όταν όμιλεί γιά « παράσταση τινός » — έρείδεται βέβαια πάνω στις « μορφές », τις « φιγούρες », τις « μοναδικότητες », τις « διαφορές », τά « επίπεδα », τις έντάσεις που αναδύονται μέσα στον παραστασιακό ροό και που αυτός κάνει να είναι όντας ή ίδιος· αυτή όμως ή κατάτμηση αποτελεί έτσι κι άλλως μία πράξη επιγενόμενη και δεύτερη. Ο παραστασιακός ροός περιέχει ή, καλύτερα, δημιουργεί τά στηρίγματα και τά σπέρματα όλων αυτών — διαφορετικά, ούτε λέγειν ούτε σκέψη θά ήσαν δυνατά —, δεν αποτελεί όμως τήν εκ των ύστερων συγκεχυμένη σύνθεσή τους.

Στή συγκάλυψη της παράστασης και της φαντασίας, ή αποκλειστική, και έν πάση περιώσει κυρίαρχη ένασχόληση μέ τό « πράγμα », συνεπώς μέ τήν αντίληψη, δηλαδή ή φειχισμός της πραγματικότητας, έπαιξε προφανώς έναν ουσιαστικό ρόλο. Παράσταση και φαντασία δεν θεωρήθηκαν — και τούτο, έστω και έν οι όροι δεν προφέρθηκαν, από τή στιγμή που δημιουργήθηκε ζήτημα της θόξας ως αντιθέτου της αλήθειας — παρά αποκλειστικά και μόνο σέ αντίθεση μ' αυτή τή θέση μιας χωριστής, διακεκριμένης και καθορισμένης όντότητας, του όντος ως ήποστάσεως-ουσίας όρισμένης και ανεξάρτητης, αφ' έαυτής· θέση που πρόδηλα και κατά πρώτο λόγο είναι θέση του « πράγματος » και που είναι έξίσου πρωταρχική μέ τή θέσμιση του λέγειν και του τεύχειν, συνεπώς και μέ τή θέσμιση της κοινωνίας. Τό « πράγμα » και τό « άτομο », τό άτομο ως « πράγμα » και ως αυτό γιά τό οποίο αναμφισβήτητα υπάρχουν « πράγματα », αποτελούν κατά πρώτο λόγο ακριβώς αυτό, διαστάσεις της θέσμισης της κοινωνίας.

Τό υπερβολικό όντολογικό προνόμιο που παραχωρήθηκε στή *res* (*extensa* και *cogitans*, γιατί κι οι δυό είναι άξεχώριστες) εκφράζει τήν άδιάλειπτη καθυπόταξη της φιλοσοφίας στις απαιτήσεις της κοινωνικο-ιστορικής θέσμισης του λέγειν και του τεύχειν. Τό αποτέλεσμα ήταν μία προσήλωση στο πράγμα και στήν αντίληψη, προσήλωση τελείως ανεξάρτητη από τις χρησιμοποιούμενες λέξεις· μιλώ γιά τό υπο-κείμενο φαντασιακό σχήμα, σχήμα που άνύψωσε τό μέν πράγμα σέ διαγενικό τύπο του όντος τή δέ αντίληψη σέ μοντέλο κάθε σχέσης προς τό είναι.⁵⁸

⁵⁸ Η πλατωνική ψυχή θεωρεί τά είδη. "Όταν ή Χάιντεγκερ μεταφράζει τό *νοεΐν* (που συνήθως σημαίνει σκέπτομαι) του Παρμενίδου ως *vernehmen*, αντιλαμβάνομαι (που δίνει στα γερμανικά *Vernunft*), που είναι πράγματι μία από τις πιο παλιές σημασίες του, θέτει τόν δάκτυλο, είτε τό ξέρει είτε όχι (και ανεξάρτητα από τό γεγονός έν μπορούμε να σταματήσουμε εδώ σχετικά μέ τόν Παρμενίδη), στή θεσμισμένη κοινωνικο-ιστορική άρχή της έρμηνείας της σκέψης. (*Was heisst*

Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη δέν ὑπάρχει οὐσιώδης ἀλλαγὴ, ὅταν τὸ σχῆμα τῆς ἀντίληψης ἀντικαθίσταται μέ τὸ σχῆμα τῆς συγκρότησης. Στό πρῶτο, τὸ πρᾶγμα εἶναι ἐδῶ, ἤδη δεδομένο, ἀναφέρομαι σ' αὐτό παθητικῶς, ἀκόμη κι ὅταν ἡ « συνεργασία » μου ἀπαιτεῖται· αὐτὴ ἡ συνεργασία εἶναι ὄντολογικῶς παθητικῶς, κυβερνᾶται καὶ ρυθμίζεται ἀπὸ τὸ « πρᾶγμα » πού εἶναι αὐτὸ πού εἶναι – καί, ἀπὸ πῶς μακριά, ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, πού μιλάει μέσα μας καὶ μῖσα ἀπὸ μᾶς, βλέπει καὶ ἀσφαλῶς ἐπίσης ἀντιλαμβάνεται μέσα μας καὶ μέσα ἀπὸ μᾶς. Καί βέβαια, ὅπως στήν παραδοσιακῆ θεοδικία δέν πρέπει νά ἀνακινήσουμε τὸ ζήτημα γιατί ὁ Θεὸς εἶχε ἀνάγκη νά δημιουργήσῃ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀνθρώπους, εἶται καὶ στή χαιντεγκεριανῆ ὄντοδικία δέν πρέπει νά ἀνακινήσουμε τὸ ζήτημα γιατί τὸ εἶναι δέν μπορεῖ νά μιλήσῃ, νά δεῖ καὶ ν' ἀντιληφθεῖ παρὰ μόνο μέ τὴ δική μας ἐξουσιοδότηση. – Στό δεύτερο σχῆμα, ἐγὼ (ὡς συγκροτούσα συνείδηση) συγκροτῶ ἢ κατασκευάζω τὸ πρᾶγμα μέσω αὐτῶν τῶν « λειτουργιῶν », αὐτῶν τῶν καθολικῶν τύπων πράξης καὶ ἐνέργειας τοῦ πνεύματος, τῶν κατηγοριῶν, πλάθοντας ἐλεύθερα τὸν ἄμορφο πηλὸ πού μοῦ παρέχει ἡ προσληπτικότητα τῶν ἐντυπώσεων· τὸ πρᾶγμα εἶναι συνθεσὴ μου. Καί στίς δύο περιπτώσεις, κυριαρχοῦν τὰ σχήματα ἢ μάλλον τὸ σχῆμα τῆς ἐνεργητικότητας/παθητικότητας. Ὅμως εἶναι πρόδηλο, ὅτι δευτερογενῆς καὶ ἀνακλαστικὸς χαρακτήρας αὐτοῦ τοῦ σχήματος, ὅπως καὶ ὅτι ἀνήκει στίς κατασκευαστικὲς κατασκευές, στίς συνθήκες παραγωγῆς πού ἔχουν παραχθεῖ μέσα στό λέγειν καὶ τὸ τεύχειν καὶ μέσω αὐτῶν. Ἐνεργητικότητα/παθητικότητα εἶναι τρόποι μέ τοὺς ὁποίους κοινωνικο-ἱστορικά θεσμισμένα ἄτομα καὶ πράγματα ἀναφέρονται τὰ μὴ στὰ δέ. Τὸ σχῆμα τῆς ἐνεργητικότητας/παθητικότητας πού δέσποσε στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, δέν ἔχει κανένα πρωταρχικὸ χαρακτήρα, κανένα προνόμιο καὶ οὔτε καθολικὴ ἰσχὺ. Παραδείγματος χάριν, δέν τοῖσκει ἐφαρμογὴ στόν παραστασιακὸ ροῦ: ὑπάρχει ἀνάδυση τῆς παραστασιατικῆς, τὸ νά πῶ ὅτι τὴν κάνω ἢ τὴν ὑφίσταμαι στερεῖται νοήματος στή γενικὴ περίπτωση.

Αὐτὴ ἡ προσήλωση (πρὸς τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀντίληψη) ἔγινε δυνατὴ μόνο μέ τὴν ἐπικάλυψη μιᾶς ἄλλης, μέ μιὰ ἔννοια ἀναπόφευκτης, διαδρομῆς (ἢ προκάλεσε αὐτὴ τὴν ἐπικάλυψη), σέ σχέση μέ τὴν ὁποία ἀντίληψη καὶ πρᾶγμα εἶναι δευτερογενῆ καὶ ἐπιγενόμενα (πρᾶγμα πού ὀφείβεται δέν σημαίνει ὅτι μποροῦν νά συναχθοῦν ἀπαγωγικῶς ἢ νά κατα-

Denken? (Τί σημαίνει σκέψη), Niemeyer, 1954, σ. 124· πρὸς. *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, σ. 166). Δέν εἶναι ἄλλωστε δύσκολο νά δοῦμε ὅτι ὁ Χαιντεγκερ σκέφτηκε πάντοτε τὴν σχέση πρὸς τὸ εἶναι, βέβαια ὄχι ρητᾶ, σύμφωνα μέ τὸ σχῆμα τῆς ἀντίληψης. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ M. Merleau-Ponty, ἀλλὰ ἐδῶ ρητᾶ, σὲ βιβλίον του *Le visible et l'invisible* (τὸ ὄρατό καὶ τὸ ἀόρατο), Gallimard, 1964, ἰδιαίτερον στίς *Notes de travail*.

σκευασθοῦν λογικὰ μέσα της). Σ' αὐτὴ τὴ διαδρομῆ, διαπιστώνουμε ὅτι ἀντίληψη καὶ πρᾶγμα δέν δίδονται ἐξ ἀρχῆς, ἀλλὰ, ψυχογενετικά, ἀναδύονται μέσα στήν ἱστορία τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι ὑπάρχει παραστασιακὸς ροῦς ἀνεξάρτητος καὶ ἀναμφισβήτητος πρότερος ἀπὸ τὴν ἀντίληψη. Ἡ σημασία αὐτοῦ τοῦ πασίγνωστου γεγονότος διαστρεβλώθηκε πάντοτε ἀπὸ τὴ θέληση νά μὴ δοῦν μέσα στήν ἱστορία τοῦ ὑποκειμένου παρὰ μόνο τίς συνθήκες πού θά τοῦ ἐπιτρέπουν τὴν πρόσβαση στήν κανονικὴ κατάσταση ἑνὸς συνειδητοῦ ὑποκειμένου μέ σωστὴ καὶ ὁμαλὴ ἀντίληψη πραγμάτων πραγματικῶν, διακεκριμένων καὶ ὁρισμένων· σάν νά μὴν ὑπῆρχε τίποτε ἄλλο σὲ ὄψος καὶ σὲ παιδί νά δοῦμε καὶ νά σκεφθοῦμε ἀπὸ τὸν ἀτελὴ ἐνήλικον. Ἀλλὰ ὅτι τὸ παιδί θά γίνῃ ἐνήλικος, ὅτι ὑπάρχει σὲ νεογέννητο ἢ δυνατότητα, ἢ πάντοτε παρούσα, ἑνὸς ἀνοίγματος σ' ἕναν κόσμον, ἢ δυνατότητα τῆς αἰνιγματικῆς ἐκείνης ρήξης πού παράγει μιὰ διπλὴ καὶ ἄλλωστε ποτέ τελειωμένη ἐκκέντρωση τοῦ παραστασιακοῦ ροῦ πού τὸν παραπέμπει σ' ἕνα « ἐγὼ » καὶ σ' ἕνα « ἔξω », τοῦτο δέν ἀλλάζει τίποτα στόν δευτερογενῆ καὶ ἐπιγενόμενο χαρακτήρα τῆς ἀντίληψης καὶ τοῦ πρᾶγματος, στήν ἀσυνέχεια πού εἰσάγουν σ' αὐτὸ τὸν ροῦ οὔτε στήν ἀδυναμία στήν ὁποία θρῖσκονται νά ἀποχωρισθοῦν ποτέ ἀπὸ αὐτόν. Ὅτι αὐτὴ ἡ ρήξη μπορεῖ λίγο πολὺ νά ἀποτύχει, ὅπως τὸ δείχνουν διάφορες μορφές πρόωρης παιδικῆς ψύχωσης, τὸ ξέρουμε· ἀλλὰ εἶναι ἐπίσης γνωστὸ ὅτι, γιὰ τὴν κληρονομημένη ὄντολογία, τὸ παθολογικὸ εἶναι εἶναι πάντοτε λιγότερο ἀπὸ τὸ « κανονικὸ » εἶναι, δέν εἶναι παρὰ κλάσμα τοῦ εἶναι (ἀφοῦ δέν θρῖσκουμε σ' αὐτὸ παρὰ θρύψαλα ἢ κομμάτια τῆς οὐσίας, τῆς φύσεως, αὐτοῦ πού κάνει, ὥστε τὸ ὄν νά εἶναι, ὄντας, αὐτὸ πού εἶναι). Τὸ εἶναι, ὡς γνωστόν, εἶχε ἐπίσης, ἀπὸ πάντα, τὴ σημασία τῆς ἀξίας καὶ τῆς νόρμας τοῦ εἶναι.

Αὐτὴ ἡ ἀνάδυση τῆς ἀντίληψης καὶ τοῦ πρᾶγματος μέσα στήν ἱστορία τοῦ ὑποκειμένου δέν μπορεῖ ποτέ νά νοηθεῖ ἀπλῶς καὶ μόνο μέσα στήν ψυχογενετικὴ, ἢ γενικότερα ἰδιογενετικὴ, προοπτικὴ ὡς παραγωγὴ, δημιουργία, ὠρίμανση, ἀνακάλυψη ἑνὸς ἰδίου ὑποκειμένου ἢ ἀπὸ ἕνα τέτοιο ὑποκείμενο. Ὡστόσο, σ' αὐτὴ σχεδὸν πάντα τὴν προοπτικὴ θεωρεῖται – εἴτε αὐτὸ γίνεται ἀπὸ τὴν ψυχολογία, κι ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν ψυχολογία, ἢ ἀπὸ τὴν φιλοσοφία στήν ἀνυπέροκλη ἐγλωλογία της· καὶ τοῦτο, εἴτε συλλαμβάνεται ὡς γένεση ἢ ὡς ἐξ ἀρχῆς δεδομένη, ὡς ἀνάληψη ἢ ὡς συγκρότηση. Ἡ ἀνάδυση τῆς ἀντίληψης καὶ τοῦ πρᾶγματος δέν μπορεῖ νά νοηθεῖ παρὰ σέ μιὰ κοινωνιογενετικὴ ἢ κοινογενετικὴ προοπτικὴ. Διότι ὄχι μόνο ἄτομα, πράγματα καὶ κόσμος ὑπάρχουν ἀκριβῶς μέσα καὶ χάρις στή θέσμιση τῆς κοινωνίας (ἂν ὑπάρχουν καὶ γιὰ τὰ βακτηρίδια, πρέπει οἱ βιολόγοι νά τὸ ποῦν, ὑπὸ τὸν ὄρο ὅτι θά τὸ ποῦν χωρὶς νά χρησιμοποιήσουν τὴ γλῶσσα), ἀλλὰ καὶ κάθε κοινωνία εἶναι αὐτὴ ἢ συγκεκριμένη θέσμιση πού κάνει νά εἶναι αὐτὸ τὸ ἰδιαίτερο μάγμα τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν καὶ ὄχι ἄλλο, μ' αὐτὸ

τόν συγκεκριμένο τρόπο και όχι άλλο, και μέσω ενός συγκεκριμένου εκ κοινωνισμού της ψυχής και όχι άλλου. Η κοινωνία κάνει ήδη να υπάγεται αυτό το μάγμα στην ίδια την υλικότητα των πράξεων και των αισθητηριακών προδιαθέσεων των υποκειμένων, στην όρασή τους, την ακοή τους, την αφή τους, στη διάπλαση ήδη που επιβάλλει της σωματικής φαντασίας τους (χειρονομιακής, αυτοληπτικής): εκσφενδονίζω τή μπούμεραγκ, χορεύω όπως οι Αφρικανοί, τραγουδώ τό φλαμέγκο, αϊτή δέν είναι ούτε ένοτικτώδη ούτε διαπολιτιστικά. (Οί « τεχνικές του οίματος » είναι μία ιδιαίτερη περίπτωση της σωματικής φαντασίας, ακριβέστερα τό κωδικοποιημένο τμήμα της). Κάνει επίσης, και κυρίως, να υπάρχει αυτό τό μάγμα μέσα στη γλώσσα της και μέσω αυτής. Δέν είναι δυνατό να σκεφθούμε μία αντίληψη, με την πλήρη έννοια του όρου, έξω από τή γλώσσα· μία τέτοια δυνατότητα θά είχε σαν συνέπεια, ακριβώς γώντας, ότι καμιά « λογική » λειτουργία, καμιά σημασία και καμιά αντικλαστικότητα δέν παρεμβαίνουν στη διαμόρφωση του « πράγματος » (ή, μ' άλλα λόγια, ότι είναι όλες ήδη στο « πράγμα »). Είναι εξίσου αδύνατο να σκεφθούμε μία αντίληψη έξω από ένα πράττειν, έστω και ελάχιστο, του υποκειμένου. Όπως στην περίπτωση της γλώσσας, τό λέγειν, ή διάσταση της γλώσσας ως κώδικος, δέν είναι διαχωρίσιμη από τή φάτιν, τή σημασιακή της διάσταση, κι εδώ ακόμη, στην περίπτωση του πράττειν, τό τεύχειν, ή αυστηρά λειτουργική διάσταση, δέν είναι διαχωρίσιμο από τό κοινωνικό δράν, από τίς σημασίες όπου εμπλέκονται οί αντίστοιχοι δραστηριότητες των ατόμων. Προϋποθέσεις και οργάνωση του παριστάνειν και του πράττειν ως μεθεκτικές είναι, και δέν μπορούν παρά να είναι, κοινωνικά θεσμισμένες.

Η ύπαρξη ενός διαπολιτισμικού πόλου της θέσμισης του πράγματος, που έρείδεται βέβαια στη φυσική στιβάδα, τόσο την έξωτερική όσο και την έσωτερική, όπως αυτή είναι ίσως ήδη εν μέρει διαρθρωμένη για τον άνθρωπο-ζώο – δέν μάς λέει τίποτα, ούτε κι αυτή, για τό τί είναι πράγμα και ποιά είναι τά πράγματα για μία όρισμένη κοινωνία· όπως ούτε η ύπαρξη ενός διαπολιτισμικού πόλου του ατόμου δέν λέει τί είναι άτομο και πώς αυτό είναι για μία δεδομένη κοινωνία. Μέγα είναι τό θάρρος του φιλοσόφου, του κοινωνιολόγου ή του βιολόγου – δέν μάς έδόθη που δεβαιώνει την ταυτότητα της αντίληψης του πράγματος ως αντίληψης του πράγματος, για έναν άνθρωπο για τον όποιο τίποτα δέν υπάρχει άκατοίκτη, άψυχο, χωρίς πρόθεση, και για έναν άλλο για τον όποιο τα πράγματα είναι τον περισσότερο καιρό και κατά κύριο λόγο άδρανή έργαλεία, αντικείμενα στην κατοχή του ή μέσα που τον κάνουν να υπάρχει στα μάτια άλλου· ή ο όποιος πιστεύει ότι διαθέτει τό μέσο να χωρίζει με αυστηρή ακρίβεια έναν πυρήνα σχέσεων του ανθρώπου προς τό πράγμα και τον κόσμο, πυρήνα πάντα όμοιο με τον έαυτό του, από παραφυσικά « φαντασιακές » (πράγμα που έδω φυσικά σημαίνει έντελώς πλασματι-

κές) που τον περιβάλλουν στον έναν ή τον άλλο πολιτισμό. Άλλά, όπως ένας τέτοιος χωρισμός δέν είναι δυνατός, δέν μπορούμε να σκεφθούμε μία άτομική αντίληψη ούσιαστικά ανεξάρτητη από την κοινωνική θέσμιση του ατόμου, του πράγματος, του κόσμου. Και αντίστροφα, δέν μπορούμε να σκεφθούμε αυτή τή θέσμιση, στο γεγονός του είναι της, στον τρόπο του είναι της και σ' αυτό που κάθε φορά είναι, παρά ως δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, δημιουργία που είναι αδύνατο να συναχθεί άπαγωγικά ή να κατασκευασθεί βάσει της υποτιθέμενης κανονικής αντίληψης ενός αιώνιου κόσμου και αιώνιων πραγμάτων από έναν αιώνιο άνθρωπο. Δέν γνωρίζουμε άνοιγμα στον κόσμο άλλο από αυτό που υπάρχει για ένα κοινωνικο-ιστορικό άτομο που άνοιγεται σε μία συγκεκριμένη θέσμιση του κόσμου και που σχετίζεται με συγκεκριμένα πράγματα. Χωρίς άμφιβολία ή ψυχή περιέχει δύναμη τό άνοιγμα της στον κόσμο – δέν μπορούμε να τή σκεφθούμε άλλως, όμως κι αυτό είναι ταυτολογία – αλλά αυτό τό άνοιγμα δέν ενεργοποιείται παρά με τή ρήξη που της επιβάλλει ή συγκρότησή της σε κοινωνικο-ιστορικό άτομο· αυτή ή « ενεργοποίηση » είναι κάτι πολύ περισσότερο από μία ενεργοποίηση δυνατοτήτων εκ των προτέρων συγκροτημένων μέσα σε μία φύση της ψυχής, γιατί, αν αυτό ήταν αλήθεια, θά ήταν παντού και πάντοτε ή ίδια.

Αυτές οί σκέψεις δέν έχουν σαν στόχο να αντιπαρατάξουν και να αντιτάξουν μία γένεση de facto σε μία τάξη de iure, μία ψυχολογία και μία κοινωνιολογία του ατόμου, του πράγματος και του κόσμου στη λογική τους και την όντολογία τους, τό έμπειρικό στο υπερβασιακό. Λαμβανόμενες ως απόλυτες και έσχατες, αυτές οί διακρίσεις δέν έχουν κανένα νόημα· δέν έχουν αξία παρά σχετικά και ως προς κάτι. Όλες οί δήθεν υπερβασιακές θεμελιώσεις είναι στο τέλος υποχρεωμένες να επικαλεσθούν ένα γεγονός, και ένα άπλό γεγονός: ότι υπάρχει έμπειρία, για τον Κάντ, ότι υπάρχει Lebenswelt για τον Χούσσερλ. Αντίστροφα, ή ιδέα μιας επιστήμης των γεγονότων που δέν θά προϋπέθετε μία όντολογία, δέν ήταν ποτέ τίποτα άλλο από ένα άσυνάρτητο φάντασμα των επιστημών· φάντασμα άσυνάρτητο που ως τέτοιο, και στο περιεχόμενό του, εκφράζει ήδη μία ιδιαίτερη και ιδιαίτερα άσυνάρτητη μεταφυσική.

Η γλώσσα, λόγου χάρη, είναι μία προϋπόθεση όχι de facto αλλά λογική ή, αν θέλουμε, υπερβασιακή της πλήρους αντίληψης. Αυτό όμως για τό όποιο πρόκειται έδω, δέν είναι ποτέ μία γλώσσα εν γένει ή ή ικανότητα του όμιλούντος όντος εν γένει αλλά ή πρόσβαση σε μία καθορισμένη γλώσσα· και δέν υπάρχει υπερβασιακή ή καθαρή γλώσσα, και τούτο de iure και όχι de facto, διότι ή ιδέα μιας τέτοιας γλώσσας είναι αντιφατική καθ' έαυτήν, και μάλιστα όχι μία φορά αλλά πολλές. Τό να πούμε λοιπόν ότι ένα υποκείμενο έχει πρόσβαση σ' έναν κόσμο (ή ότι ή ύπαρξη, τό Dasein, συναντά τά όντα στον όρίζοντα του είναι) ίσοδυνα-

μεί με τό ότι τό υποκείμενο αυτό, υπερβασιακά και όντολογικά, είναι μέσα και χάρη σέ μία συγκεκριμένη γλώσσα. (Έξ ού βέβαια και ό σχεδόν άκαταμάχητος πειρασμός, για τόν φιλόσοφο πού θέλει νά είναι οπύλυτα συνεπής μέ τόν έαυτό του, νά πει ότι κάθε γεγονός, συμπεριλαμβανομένου και του γεγονότος μās ιδιαίτερης γλώσσας, τής γερμανικής ή ή παραδείγματι, υπάρχει *de iure*: Χέγκελ). Τό ίδιο συμβαίνει όσον αφορά στή σχέση τών πραγμάτων και του κόσμου μέ τόν παραστασιακό ρου: υπογραμμίσαμε έντονα πιο πάνω ότι πράγματα και κόσμος, ως πράγματα και κόσμος και όπως κάθε φορά, συγκεκριμένα, είναι, είναι κοινωνικο-ιστορικοί θεσμοί, δηλαδή, κάτω από αυτό τό πρίσμα, δημιουργίες του κοινωνικού φαντασιακού. Άλλ' επίσης, δέν υπάρχουν πράγματα και κόσμος παρά στον βαθμό πού υπάρχει ψυχή – και τουτο σημαίνει επίσης: στον βαθμό πού τό υποκείμενο δέν μπορεί νά αναχθεί στην κοινωνικο-ιστορική του θέσμιση, πού είναι πάντοτε κάτι άλλο και κάτι περισσότερο από τόν κοινωνικό του όρισμό, ως άτομου· διαφαντικά, δέν θά ήταν παρά ρομπότ ή ζόμπι. Έτσι πού ή ψυχολογία (μέ τήν όποία δέν έννοώ βέβαια τήν παρατήρηση τών άφουραίων σέ λαβύρινθους) είναι όρος λογικός-υπερβασιακός κάθε όντολογίας, κάθε στοιχειομοϋ πάνω στα πράγματα και στον κόσμο, στα όντα και στο είναι. Κόσμος και πράγματα (και λογική) δέν είναι δυνατά παρά στον βαθμό πού υπάρχει ψυχή και τρέλα τής ψυχής. Δέν υπάρχει αντίληψη, αν δέν υπάρχει παραστασιακός ροϋς ανεξάρτητος, μέ μία έννοια, από τήν αντίληψη. Ένα υποκείμενο πού θά είχε μόνο αντίληψη, δέν θά είχε καμία αντίληψη: θά καταβροχθιζόταν τελείως από τά « πράγματα », θά ίσωπεδωνόταν έπάνω τους, θά συντριβόταν πάνω στον κόσμο, άνίκανο ν' άποστρέψει από αυτόν τό βλέμμα του και, κατά συνέπεια, έξίσου άνίκανο νά τό προσηλώσει έπάνω του. Και αυτό δέν είναι, όπως τό είπαμε ρηγά, μιλώντας για τή φαντασία και τό φαντασιακό, απλή ίκανότητα άρνησης ή μηδενοποίησης αυτού πού δίδεται. Χωρίς καν νά όμιλήσουμε έδω γι' αυτό πού είναι τό ούσιώδες: για τή φαντασία ως ριζικά μορφώουσα, όχι *Einbildungskraft*, αλλά *Bildungskraft*, σαν κάτι πού είκονοποιεί και δίνει μορφή – αυτό συνεπάγεται και άπαιτεί, « θετικά », αυτό πού « δίδεται » νά έμπλέκεται συγχρόνως πάντοτε σ' αυτό πού « δέν δίδεται », σ' ένα άκαθόριστο πλήθος σκιών πού, όχι μόνο δέν συνίστανται σ' ένα απλό « αυτό μπορούσε νά μήν είναι », άλλ' έχουν ή κάθε μία του ένα περιεχόμενο άλλο από αυτό πού βλέπουμε. Δέν υπάρχουν « πράγματα », δηλαδή βάθος και πάχος « έξω », παρά μόνο γιατί υπάρχουν επίσης βάθος και πάχος « μέσα »· δέν υπάρχει παγιότητα και αντίσταση « έξω », παρά μόνο γιατί υπάρχουν επίσης εύπλαστία και ρευστότητα « μέσα »· όπως δέν υπάρχει κινητικότητα « έξω », παρά μόνο γιατί υπάρχει επίσης έμμονή « μέσα ». Δέν υπάρχει αντίληψη, παρά μόνο γιατί υπάρχει επίσης παραστασιακός ροϋς. Από αυτή επίσης τήν

άποψη, τό φαντασιακό – ως κοινωνικό φαντασιακό και ως φαντασία τής ψυχής – είναι λογική και όντολογική προϋπόθεση του « πραγματικού ».

Παράσταση και σκέψη

Βέβαια, τό φαντασιακό είναι επίσης και προϋπόθεση κάθε σκέψης – από τήν πιο ρηγή, τήν οίονει μή-σκέψη, πού σχεδόν περιορίζεται σ' ένα μηχανικό χειρισμό σημείων, εί δυνατόν, ως τήν πιο πλούσια και τήν πιο βαθιά. Θά επανέλθω άλλου σ' αυτό τό ζήτημα, του όποιου ή άπόκρυψη, όπως έτόνισα ήδη, κυβέρνησε δλη τήν ιστορία τής φιλοσοφίας. Δέν υπάρχει (« λογικά ») σκέψη χωρίς φιγοϋρες, σχήματα, εικόνες, λεκτικές εικόνες. Όπως τό ανέπτυξα έν έκτάσει πιο πάνω, τά τελεστικά σχήματα τής διακριτότητας, τής διάταξης, τής συνύπαρξης, τής διαδοχής είναι λογικώς άκατασκευάστα: κάθε λογική κατασκευή τά προϋποθέτει. Αύτά τά σχήματα πού παράγονται από τό κοινωνικό λέγειν και συνάμα προϋποτίθενται από αυτό, αναδύονται επίσης, μ' έναν άλλο τρόπο, ως τροπικότητες τής παράστασης και επίσης πρέπει πάντοτε, για νά μπορέσουν νά λειτουργήσουν, νά στηρίζονται σ' αυτή· και, ούτε στο κοινωνικό λέγειν ούτε στην ψυχική παράσταση, δέν μπορούν νά είναι και νά λειτουργούν, εάν δέν φέρονται από τίς φιγοϋρες/εικόνες πού τίθενται αυθαίρετα και « άναιτιολόγητα » από τό φαντασιακό και τή φαντασία. Έδω έγκείται, ως λεχθεί έν παρόδοι, ή βαθιά, αν και άτελής, αλήθεια (άτελής γιατί είναι έγωλογική και άγνοεί τό κοινωνικό και τή γλώσσα) τής υπερβασιακής Αίσθητικής και τής διδασκαλίας περί του Σχηματισμοϋ του Κάντ, πού καθόλου δέν κλονίσθηκε, όπως επιπόλαια ίσχυρίζονται έδω και έναν αιώνα, από τίς μή εύκλίδειες γεωμετρίες ή τή γενίκευση τής έννοιας του άριθμοϋ. Διότι αυτό στο όποιο πράγματι απέβλεπε ό Κάντ κάτω από τήν όνομασία τής καθαρής έποπτείας και τών σχημάτων τής υπερβασιακής φαντασίας (και του όποιου ό δεσμός μέ μία ιδιαίτερη φάση τής γνώσης άποδεικνύεται έδω τυχαίως) ήταν ή ρίζα τής φαντασιακής μαθήσεως, ρίζα μή άπαγωγίμη, άκατασκευάστη, προϋποτιθέμενη από κάθε κατασκευή ή άπαγωγή, όπως επίσης μή έπαγωγίμη, μή συναγωγήμη, προϋποτιθέμενη από κάθε έπαγωγή ή έμπειρική συναγωγή: πράγμα πού δέν μπορεί νά περιγραφεί παρά ως άδιάσπαστα αίσθητικολογικό, αλλά πού προηγείται στην πραγματικότητα κάθε αίσθητικής και κάθε λογικής, κάθε αίσθήσεως και κάθε λόγου. Αύτή ή ρίζα είναι ή δυνατότητα πού ή παράσταση τήν περιέχει και τή συνεπάγεται, δυνατότητα πού κάνει ν' αναδύονται τά πιο στοιχειώδη σχήματα και πού τά είκονίζει, δηλαδή τά παροντοποιεί, καθιστώντας δυνατές μ' αυτό ακριβώς τόν τρόπο, τίς πρώτες « λογικές » πράξεις και τόν διαχωρισμό μέσα στον παραστασιακό ροϋ ενός συνόλου αντικειμένων πού

μπορούν να καθορισθούν ως προς τη συνεκτικότητα και τις αμοιβαίες σχέσεις τους και, κατά πρώτο λόγο, ως προς την αντίστοιχη θέση τους σ' ένα « χώρο » και σ' ένα « χρόνο ». Ότι αυτός ο « χώρος » και αυτός ο « χρόνος » δέν αποτελούν στην πραγματικότητα έδω παρά εξειδικευμένο, ενός δεχομένου εν γένει και ότι ο Κάντ τούς σκέπτεται σαν ανεξάρτητους όχι μόνο από κάθε ιδιαίτερο περιεχόμενο του παραστασιακού ρου, αλλά από ένα οποιοδήποτε περιεχόμενο αυτού του ρου – πράγμα που ονομάζει *a priori* –, ενώ δέν μπορούν να είναι και να είναι αυτό που είναι παρά μέσα και χάρη στην έτερότητα που αναδύεται σ' αυτόν, τή συνεχή δημιουργία άλλων εικόνων, τό ξετύλιγμα τών έργων τής ριζικής φαντασίας· ότι λοιπόν χώρος και χρόνος δέν μπορούν να φανούν ως « καθαροί » παρά σχετικά μ' ένα δευτερογενή ανακλαστικό διαχωρισμό, αυτό θά έπρεπε να είναι φανερό απ' ό,τι ήδη είπαμε πιο πάνω για τή φιλοσοφική θέσμιση του χρόνου. Πρέπει απλώς να προσθέσουμε ότι όλα αυτά δέν θά ώφελοῦσαν σέ τίποτα, ότι ή ριζική φαντασία δέν θά μπορούσε ποτέ να γίνει σκέψη, αν τά σχήματα και οί φιγούρες που κάνει να είναι παρέμεναν απλώς μέσα στην άοριστία του παραστασιακού ρου, αν δέν « παγιώνονταν » και δέν « σταθεροποιούνταν » σέ ύλικά-άφηρημένα « στηρίγματα » (ύλικά ως καθορισμένο τότε τί, άφηρημένα στί μέτρο που αξίζουν/ισχύουν πέρα από αυτό τό καθορισμένο τότε τί), δηλαδή, εν συντομία, σέ σημεία. Η γλώσσα δέν είναι μόνο όργανο έπικοινωνίας ανάμεσα σέ διάφορες συνειδήσεις· είναι θεμέλιο τής έπικοινωνίας τής συνείδησης μέ τόν έαυτό της – μέ άλλα λόγια, είναι θεμέλιο τής συνείδησης, απλώς. Ακόμη και μία σολιψιστική σκέψη, για ν' αναφερθούμε σ' αυτό τό άσυνάρτητο κατασκευασμα, δέν θά μπορούσε να υπάρξει χωρίς γλώσσα. Αλλά ή γλώσσα συνεπάγεται τά σημεία – συνεπάγεται συνεπώς « πράγματα »-μή-πράγματα πάγια και σταθερά (πράγματα που λαμβάνονται ως μή πράγματα, δηλαδή ως σημεία), και οί δυό όψεις αυτής τής πράξης συνεπάρχουν τό λέγειν ως κοινωνικο-ιστορική θέσμιση, πράγμα που δείχνει για άλλη μία φορά τήν άδυνατότητα να σκεφθούμε τή σκέψη σέ μία έγωλογική προοπτική και άρα, τέλος, να σκεφθούμε τό είναι άγνοώντας τό κοινωνικό.

Η ψυχογενετική ή ιδιογενετική και ή κοινωνιογενετική ή κοινογενετική προοπτική είναι μή αναγώγιμες ή μία στην άλλη και συνάμα άξεχώριστες μεταξύ τους, παραπέμπουν συνεχώς ή μία στην άλλη· είναι ανεξόριστες, δέν μπορούμε να σκεφθούμε τό υποκείμενο, τά πράγματα, τόν κόσμο, παραμερίζοντας τες ή ξεχνώντας τες. Αλλά συγχρόνως σκεπτόμαστε, ή προσπαθούμε να σκεφθούμε, τό υποκείμενο, τήν κοινωνία, τό πράγμα, τόν κόσμο, και, μέ τόν έναν ή τόν άλλο τρόπο, λέμε συνεχώς και μέ τή μεγαλύτερη δυνατή πληρότητα ότι αυτά είναι, όπως είναι και ό θεσμός, ό κανόνας δικαίου, τό έμπόρευμα, ή Τέχνη τής φούγκας, τό

όνειρο, ή ψευδαίσθηση ως ψευδαίσθηση. Και ακόμη, δέν σκεπτόμαστε σ' αλήθεια παρά μόνο στί μέτρο που, ριζωμένοι μέσα στην κοινωνικο-ιστορική μας θέσμιση και στην κοινωνικο-ιστορική θέσμιση τής σκέψης, διαποτισμένοι από αυτές, αποβλέπουμε, πέρα από αυτή τή θέσμιση, σέ μία αλήθεια που, αν και τής χρωστά σχεδόν τά πάντα, σχεδόν δέν θά τής χρωστά τίποτα, και που θά ρυθμίζεται από κάτι άλλο, πέρα από τς άπλές αναγκαιότητες του συνεπούς λόγου, από τς φιγούρες του κόσμου και τών πραγμάτων που τίθενται από τήν κοινωνία μας και φέρονται από τήν παράστασή μας, από τς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που κάνουν αυτές τς φιγούρες να είναι κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο και να συνυπάρχουν. Δέν μπορούμε να σκεφθούμε παρά θέτοντας συγχρόνως αυτές τς αναμφισβήτητες και αναπόδεικτες αποφάνσεις : υπάρχει κόσμος, υπάρχει ψυχή, υπάρχει κοινωνία, υπάρχει σημασία. Και αυτή ή πορεία, είναι ή πορεία τής φιλοσοφίας και τής αληθινής και μόνης έπιστήμης, τής σκεπτόμενης έπιστήμης.

Λοιπόν, λέγοντας ότι ή φιλοσοφία είναι – όπως όλοφάνερα είναι – κοινωνικο-ιστορικός θεσμός, αυτό δέν τήν άναιρεί ως φιλοσοφία. Λέγοντας ότι μόνο μέσα και χάρη στή θέσμιση τής κοινωνίας υπάρχει άνοιγμα στίόν κόσμο, τούτο δέν φράσσει αυτό τό άνοιγμα – μέ μία έννοια μάλιστα, τό διευρύνει. Τό φράσσει μόνο για τήν παραδοσιακή όντολογία, τής όποιας ό Μερλώ-Ποντύ υπενθύμιζε τή διπλωπία, αλλά για τήν όποια πρέπει συγχρόνως και κυρίως να πούμε ότι έπασχε από συγγενή ήμιανοψία. Δέν μπορούσαν να δούν τόν κόσμο, παρά υπό τόν όρο να παύσουν να βλέπουν τήν παράσταση – ή αντίστροφα. Πώς θά μπορούσε να υπάρξει ένας κόσμος, αν υπήρχε αναρίθμητη πολλότητα ασύγκριτων μεταξύ τους παραστασιακών ρουών ; Πώς ό κόσμος θά μπορούσε να είναι κοινός, αν ό καθένας μας είχε τόν ιδίο του κόσμο ; Συνεπώς, δέν υπάρχει παράσταση – κρατούσα θέση στή φιλοσοφική Αυτοκρατορία· ή, δέν υπάρχει κόσμος για τούς σκεπτικιστές βαρβάρους πέρα από τά σύνορα τής Αυτοκρατορίας. Σάν να λυνόταν ένα πρόβλημα, αν καταργούσαμε τούς μισούς όρους που τό κάνουν να υπάρχει ως πρόβλημα. Δέν θά υπήρχε κανένα ζήτημα κόσμου ως κόσμου κοινού, και κανένα απλώς ζήτημα, αν δέν υπήρχε ένας ακαθόριστος άριθμός ιδιωτικών κόσμων. Και δέν θά υπήρχε κανένα ζήτημα αλήθειας, χωρίς τόν άπροσδιόριστο άριθμό γνωμών (δόξαι). Υπάρχει κόσμος και ζήτημα του κόσμου, διότι υπάρχει κόσμος κοινός και κόσμοι ιδιωτικοί. Δέν είμαι υποχρεωμένος να καταργήσω τήν παράσταση, για να μπορέσω να άναγνωρίσω τόν κόσμο, άλλ' ούτε είμαι υποχρεωμένος να κάνω τό αντίστροφο. Αν ή φιλοσοφία ήταν πραγματικά υποχρεωμένη να διαβεβαιώσει ότι ή διάσωση του κόσμου άπαιτεί τήν κατάργηση του είναι τής παράστασης, θά έπρεπε να παρατηρήσει κανείς ότι υπάρχει άπόλυτη συμμετρία αυτής τής θέσης – συνεπώς ταυτότητα τών προϋποθέσεων – μ' εκείνη που δέν

μπορεί να διασώσει τό είναι της παράστασης παρά καταργώντας τό είναι του κόσμου, πράγμα που άποτελεί έναν από τους δυνατούς όριομοί της ψύχωσης. Καί ούτε είμαι υποχρεωμένος να καταργήσω τή διαφορά των κοινωνιών – που εκδηλώνεται πρό πάντων στό γεγονός ότι κάθε μία από αυτές θεσμίζει και οργανώνει τόν κόσμο της ως τόν ιδιωτικό της (ιδιον) κόσμο και δέν αποδέχεται τόν κόσμο των άλλων, όταν τόν γνωρίζει, παρά ενσωματώνοντάς τον στόν δικό της, απορροφώντας τον, χωνεύοντάς τον μέ τόν έναν ή τόν άλλο τρόπο –, για να αναγνωρίσω ότι μόνο μέσα και χάρη στους διαφορετικούς ιδιαίτερους κόσμους τους, και μόνο έτσι, είναι ή φτιάχνεται ένας κόσμος ως κόσμος.

Οί δύο πορείες είναι λοιπόν ουσιώδεις, ανεξόριστες, άπερίστατες, άδιάσπαστες. Η μία είναι αυτή που μέ βάση τήν ιδιογένεση και τήν κοινογένεση δείχνει τό ρίζωμα του πράγματος, της αντίληψης, του κόσμου, της λογικής, της σκέψης, στό παραστασιακό μάγμα της ψυχής και συνάμα στήν κοινωνικο-ιστορική θέσμιση που δείχνει λοιπόν ότι πύγμα, κόσμος, άτομο, σκέψη, σημασία είναι θεσμοί και ίζηματα θεσμών που πρέπει επίσης και συγχρόνως να φέρονται από τόν παραστασιακό ρυθμό των υποκειμένων, για να μπορούν να είναι και να λειτουργούν· ότι, από τή στιγμή που σκεπτόμαστε-μιλούμε, δέν υπάρχει ένα « πριν » πού να μπορούμε να σκεφθούμε-πούμε, ότι μόνο από μέσα από αυτούς τους διαδοχικούς θεσμούς και βάσει αυτών μπορούμε να σκεπτόμαστε μιλούμε – έτσι που δέν είναι δυνατό να υπάρξει ποτέ άγραφος πίνακας, γενικευμένη άμφισβολία ή πρώτη θεμελίωση και έτσι που ή αναζήτηση των προϋποθέσεων της όμιλίας και της σκέψης δέν μπορεί ποτέ να είναι ριζική, αφού δέν μπορεί ποτέ να κάνει άφαιρέση αυτών των όρων ούτε να τους θέσει σε άμφισβήτηση παρά επιβεβαιώνοντάς τους ταυτόχρονα. Η άλλη είναι εκείνη που ξαναγυρίζει άκούραστα σε όλα αυτά τα σημεία, για να τά διερευνήσει μέ άλλο τρόπο, θέτει άντιμέτωπα τό ύπάρχει του ύπάρχει παράσταση μέ τό ύπάρχει του ύπάρχει πράγμα, επιχειρεί μέσα και χάρη στις διαφορές και έτερότητες των ιδιωτικών και των κοινωνικο-ιστορικών κόσμων ν' αποδλέψει σε μία σημασία κόσμος και ή έναν κόσμο, προσπαθεί να θέσει σε δοκιμασία τή θέσμισή της και κάθε δεδομένη θέσμιση και, στις πιο ευνοϊκές των περιπτώσεων, άπλώς καταλήγει στό σημείο όπου αποκρυσταλλώνεται μία καινούργια θέσμιση αλλά επίσης κάποτε στό σημείο όπου αρχίζει μία άλλη άτέλειωτη πορεία που θα διερευνήσει μέ άλλο τρόπο τή θέσμιση.

Σε όλα τους τά σημεία ή κάθε πορεία οδηγεί στήν άλλη· ή καθμία είναι παντού πυκνή στήν άλλη. Καί τή σχέση τους δέν μπορούμε να την ονομάσουμε ούτε άντινομία ούτε συμπληρωτικότητα ούτε κυκλικότητα· είναι αυτό που είναι, μοντέλο του έαυτού της, νοητή από τόν έαυτό τη. Είναι ό τρόπος του είναι της σκέψης ως ιστορικής και ως σκεπτόμενης πράττειν.

VII. ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΕΣ ΣΗΜΑΣΙΕΣ

Η αναγνώριση του γεγονότος ότι ή ταυτιστική ή συνολιστική λογική δέν μπορεί να συλλάβει παρά μία μόνο στιβάδα αυτού που είναι, όπως και του γεγονότος ότι τό γνωρίζον πράττειν οδηγείται αναπόφευκτα στό ξεπέρασμα αυτής της στιβάδας, μās φέρνει στό έρώτημα: μπορούμε να προχωρήσουμε πέρα από τήν άπλή διαπίστωση των όρίων της ταυτιστικής λογικής και της όμοούσιας μ' αυτή όντολογίας, να ξεπεράσουμε τήν άπλή άρνητική όντολογία, να διανοίξουμε ένα όρδιο (ή περισσότερους), για να σκεφθούμε αυτό που είναι, χωρίς να άρκούμαστε στό να λέμε πως δέν πρέπει να τό σκεπτόμαστε;

Αυτό τό τεράστιο έρώτημα υπερβαίνει κατά πολύ τά όρια και τόν στόχο αυτού του διδλίου. Ό,τι όμως είπαμε ήδη εδώ πάνω στό κοινωνικο-ιστορικό και τό φαντασιακό, τίς σημασίες, τήν παράσταση, επιτρέπει και επιβάλλει να τό φωτίσουμε μέ μερικές προκαταρκτικές σκέψεις.

Τά μάγματα

Η παρούσα φιλοσοφική και έπιστημονική κατάσταση, άμεση συνέπεια της γνωστικής δραστηριότητας των τελευταίων έβδομήντα πέντε έτών, άπαιτεί έπιτακτικά ένα στοχασμό πάνω στόν τρόπο του είναι και τή λογική της όργάνωσης αυτών των νέων αντικειμένων, όπως τά στοιχειώδη σωματία και τό κοσμικό πεδίο, ή αυτο-όργάνωση του ζώντος, τό άσυνείδητο ή τό κοινωνικο-ιστορικό, που μέ διαφορετικό άλλ' όχι λιγότερο δέβαιο τό καθένα τρόπο θέτουν όλα σε ριζική άμφισβήτηση τήν κληρονομημένη λογική και όντολογία.

Η γνώση αυτών των αντικειμένων δέν έγινε δυνατή παρά σε συνάρτηση μέ τή δημιουργία νέων σημασιών ή μητρών σημασίας που, στό μέτρο που είναι γόνιμες, είναι δέβαια ειδικές για κάθε μία από τίς θεωρούμενες περιπτώσεις· ή, αν προτιμάμε, έφερε στό φώς τρόπους του εί-

ναι και τρόπους οργάνωσης άλλους από τους ήδη γνωστούς. Αποτελεί μέρος αυτού που επιχειρώ να εκφράσω ή διαβεβαιώσω ότι είναι μάταιο να φιλονεικούμε για τό ποιά από αυτές τις δυό διατυπώσεις είναι ή πιά « αληθινή » – μέ άλλα λόγια, ότι στό έσχατο επίπεδο τό πρόβλημα δέν είναι άπλώς μή άποφασισμο, αλλά στερείται νοήματος.

Τό πρόβλημα που τίθεται είναι τό αν αυτές οι σημασίες, ή αυτές οι οργανώσεις, παρουσιάζουν κοινούς χαρακτήρες ή διατηρούν μεταξύ τους διερευνήσιμες σχέσεις και ποιές· επίσης, τό να φωτίσουμε μέ μεγαλύτερη ακρίβεια τή σχέση που κάθε φορά διατηρούν μέ τήν παραδοσιακή λογική. Είναι σαφές ότι κάθε άπόπειρα να σκεφθούμε αυτό τό ζήτημα πρέπει να έχει συνείδηση ότι αναφέρεται σ' αυτή τή φάση του γνωστικού πράττειν που διανύουμε, συνελώς στις στιβάδες αυτού που είναι, οι όποιες τής είναι συσχετικές· όπως, και ότι δέν θα έπρεπε να λησμονεί τήν ουσιαστική περιοχικότητα των σημασιών (και των κατηγοριών)¹ και να προφυλάσσεται από τους πειρασμούς τής άπλοϊκής καθολίκευσης ή ένοποίησης. "Ότι τά κβαντικά φαινόμενα άφ' ενός, τό άσυνείδητο άφ' έτέρου ξεπερνούν τό πλαίσιο τής ταυτιστικής λογικής, δέν σημαίνει ότι μπορούν άναγκαστικά να γίνουν αντικείμενα στοχασμού μέσα στο πλαίσιο μιας ίδιας καινούργιας λογικής. Είναι επίσης σαφές ότι, αν μία ή περισσότερες καινούργιες λογικές κατόρθωναν να σκιαθούν, ή σχέση τους μέ τήν ταυτιστική λογική δέν θα μπορούσε, μέ τή σειρά της, να γίνει νοητή μέσα στο κληρονομημένο πλαίσιο. Διότι δέν θα μπορούσε ούτε άπλώς να προστεθεί στην ταυτιστική λογική ούτε να θεωρηθεί ως μία γενίκευση ή ένα ξεπέρασμά της. Δέν θα μπορούσε να διατηρήσει μέ τήν ταυτιστική ή συνολιστική λογική παρά μία παράδοξη σχέση *suī generis*, άφου θα έπρεπε, παραδείγματος χάριν, να χρησιμοποιήσει ή ίδια διακεκριμένους και όρισμένους όρους – όπως τό κάνουμε έδώ άδιάκοπα –, για να πει ότι αυτό που είναι, που προσφέρεται στο να τό σκεφθούμε ή να πούμε, δέν είναι, στην τάδε περιοχή ή στην τοδε στιβάδα, οργανωμένο καθ' έαυτό κατά τους τρόπους του διακεκριμένου και του όρισμένου. Θα έπρεπε να χρησιμοποιήσει τό ταυτιστικό, για να εμφανίσει και να φωτίσει τό μή-ταυτιστικό – και, όσο γίνεται, και μίση στα άποφασιστικά όρια που μνημονεύσαμε πιο πάνω, να χρησιμοποιήσει τό μή-ταυτιστικό, για να διαυγάσει έν μέρος τήν άνοιξη του ταυτιστικού. (Η « διαλεκτική » δέν είναι παρά μία παραλλαγή τής ταυτιστικής λογικής, και τούτο όχι επειδή ο Χέγκελ χρησιμοποιεί ταυτιστικούς όρους, πώς θα μπορούσε να μιλήσει άλλιώς ; – αλλά γιατί εργάζεται ουσιαστικά μέ τό σχήμα ή υπερχατηγορία τής καθοριστικότητας).

"Ό,τι ξέρουμε για τις περιοχές που μνημονεύσαμε παραπάνω, και συμ

πραγματικότητα, τι ξέραμε άνεκαθεν², μάς οδηγεί στο να πούμε : Αυτό που είναι, σε οποιαδήποτε περιοχή, δέν μπορεί να νοηθεί ούτε ως άτακτο χάος, στο όποιο ή θεωρητική συνείδηση ή ο πολιτισμός έν γενει ή κάθε πολιτισμός μέ τόν τρόπο του επιβάλλουν, και είναι οι μόνοι που μπορούν να επιβάλλουν, μία τάξη που δέν εκφράζει παρά τή δική τους νομοθεσία ή τήν αυθαιρεσία τους· ούτε ως σύνολο πραγμάτων καλώς διαχωρισμένων και καλώς τοποθετημένων μέσα σ' έναν κόσμο τέλεια οργανωμένο άφ' έαυτού ή (πράγμα που είναι τό ίδιο) ως σύστημα ούσιών, όποια κι αν είναι ή πολυπλοκότητά του.

Αυτό που είναι δέν είναι και δέν μπορεί να είναι χάος άπολύτως άτακτο – όρος στον όποιο άλλωστε δέν μπορούμε να προσδώσουμε καμιά σημασία : ένα τυχαϊκό σύνολο αντιπροσωπεύει άκόμη ως τυχαϊκό μία φοβερή οργάνωση, που ή περιγραφή της γεμίζει τους τόμους όπου εκτίθεται ή θεωρία των πιθανοτήτων. Έάν ήταν άπολύτως άτακτο, δέν θα έπιδεχόταν καμιά οργάνωση ή θα τις έπιδεχόταν όλες· και στις δυό περιπτώσεις, κάθε συνεπής λόγος και κάθε δράση θα ήταν άδύνατες. – Έάν ή έμπειριστικο-σκεπτικιστική θέση ληφθεί άπόλυτα και ριζικά, κοριοποιεί τά πάντα, άκόμη και τήν προσδοκία εκείνου που τήν εκφέρει ότι ο άλλος ή και ο ίδιος καταλαβαίνει τί λέει, άκούει τί προφέρει ή και άκόμη ύπάρχει· εάν ληφθεί σχετικά, είναι υποχρεωμένη να κάνει τήν παραχώρηση πιθανοτήτων στα φαινόμενα ή, όπως ο Hume, συνηθειών στο ύποκείμενο, άρα ήδη να άρνηθεί τήν ιδέα ενός άπόλυτου χάους. – "Όταν ή κριτική φιλοσοφία (Κάντ) άρνεϊται, σε μία πρώτη φάση, τήν ιδέα μιας οποιασδήποτε οργάνωσης αυτού που δίδεται, εκτός αυτής που του επιβάλλει ή σκέψη, τό κάνει αυτό, γιατί θέτει ότι μία τέτοια οργάνωση δέν θα παρουσίαζε ποτέ άναγκαιότητα (δηλαδή αληθινή καθοριστικότητα) – και ή μόνη άναγκαιότητα είναι έξ όρισμού (ταυτολογικά, ταυτιστικά) εκείνη που άπορρέει από τις ίδιες τις άναγκαιότητες τής πράξης του σκέπτεσθαι. Έτσι, οι άναγκαίες μορφές οργάνωσης αυτού που δίδεται δέν μπορούν να είναι τίποτε άλλο από τις άναγκαίες μορφές μέ τις όποιες εκείνος, στον όποιο « κάτι = X » δίδεται, τό σκέπτεται (οι κατηγορίες)· θα συναντήσει όμως υποχρεωτικά στις ύστερες φάσεις της αυτή τή διαπίστωση, ότι τίποτε μέσα στην ίδια τή σκέψη δέν εξασφαλίζει ότι αυτό που δίδεται είναι τέτοιο, ώστε οι κατηγορίες να μπορούν πραγματικά να τό συλλαμβάνουν – μέ άλλα λόγια, ότι τό δήθεν χάος των αισθήσεων είναι παρ' όλα αυτά οργανωσιμο· και άκόμη περισσότερο, ότι ο κόσμος δέν είναι άπλώς γεμάτος από δυνατά στηρίγματα τής κατηγορίας τής ύπόστασης, παραδείγματος χάριν,

² Έκτός από τό χωρίο του Φιλίθου που παραθέσαμε στή σημ. 32 τής σ. 423, μπορούμε να τό δούμε και στον Φιλόλαο (Diels Fr. 1 και 2) που λέει σχεδόν κατά γράμμα τό ίδιο πράγμα.

¹ Βλέπε « Science moderne et interrogation philosophique », στα *Carrefours du labyrinthe*, σ. 211 έπ.

δέν είναι απλώς οργανώσιμος, ἀλλ' ἤδη κατά κάποιον τρόπο οργανωσιμος (ὅτι ὑπάρχουν ἄστρα, δένδρα, σκίλοι κλπ.), διαφορετικά, ἢ νομοθεσία τῆς συνείδησης θά ἦταν χωρίς ἀντικείμενο· τί θά μπορούσαμε νά φτιάξουμε μέ τήν κατηγορία τῆς αἰτιότητας, ἂν κάθε ἀκολουθία φαινομένων, παρατηρημένη μιά μόνο φορά, ἦταν σίγουρο ὅτι δέν θά ἀναγνωρίζονταν ποτέ; Ἡ ἰδέα μᾶς ἀπόλυτα ἀμορφῆς ὕλης εἶναι ἀδιανόητη, γιατί ἰσοδυναμεῖ μέ μία ἀπόλυτη ἀδιαφορία τῆς ὕλης ὡς πρός τή μορφή πού τῆς « ἐπιβάλλουμε », πράγμα πού συνεπάγεται ὅτι ἐπιβολές διαφορετικῶν μορφῶν στήν ὕλη εἶναι τό ἴδιο ἀδιάφορες μεταξύ τους (« ἡ τίχνη τοῦ ξυλουργοῦ θά μπορούσε νά ἐπενδυθεῖ στούς αὐλοῦς », θά ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης³) καί δέν θά ὑπῆρχε πιά οὔτε ἀληθές οὔτε ψευδές σέ σχέση μέ τήν ἐμπειρία. Ἡ κριτική φιλοσοφία ὑποχρεώνεται ἔτσι νά ἀναγνωρίσει ἀνάμεσα στή συνείδηση καί στό οὕτως-εἶναι τοῦ κόσμου μιά ἀντιστοιχία, πού τήν ὀνομάζει « εὐτυχῆ σύμπτωση » (*glücklicher Zufall*⁴· ὑπενθυμίζουμε ὅτι εἴχαμε ξεκινήσει ἀπό τήν ἀναγκαία ἰδέα τῆς ἀναγκαιότητας), ἀλλά γιά τήν ὁποία θά ζητήσῃ καί θά βρεῖ μιά ὑπερβατική ἐγγύηση – γιά τήν ὁποία ἀντιλαμβανόμεσθε ἀμέσως ὅτι στήν πραγματικότητα ὑπερκαθόριζε τά πάντα ἀπό τήν ἀρχή. Πράγματι, ὁ Θεός δέν εἶναι μόνο, καί δέν εἶναι τόσο, ἕνα αἶτημα τοῦ πρακτικοῦ νοῦ πού ἐπισύρει κοσμολογικές συνέπειες (ἂν ὁ Θεός εἶχε θελήσει ἕνα χαώδη κόσμον, πῶς θά μπορούσαμε ποτέ νά δράσουμε ἠθικά;): εἶναι κυρίως, ἂν καί ἀνάμεσα ἀπ' τῆς γραμμῆς καί παρά τῆς ἀνασκευῆς τῶν ἀποδείξεων τῆς « ὑπάρξεώς » του, κάτι περισσότερο ἀπό ἕνα αἶτημα τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ: ὡς « ὑπερβασιακό ἰδανικό », ὄχι μόνο ρυθμίζει τή χρήση τῆς νουθεσίας (ἢ ὁποία ρυθμίζει τή χρήση τῆς διάνοιας), ἀλλά, ὡς ὁ μόνος πλήρως καθορισμένος, εἶναι καί ὁ μόνος πού μπορεῖ πλήρως νά καθορίσῃ τὸ νόημα τοῦ εἶναι.

Αὐτό πού προσφέρεται δέν εἶναι ἐπίσης οὔτε σύνολο ἢ ἱεραρχία συνόλων, οὐσία ἢ σύστημα οὐσιῶν. Ὅτι εἶπαμε πῶς πάνω σχετικά μέ τὸ κοινωνικο-ἱστορικό, τὸ φαντασιακό, τῆς σημασίας στή γλώσσα, τῆς παράστασης (πού κάνουν νά εἶναι τὸ γνωστικό πράττειν), τὸ δείχνει σαφέστατα· ἢ κατὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σύγχρονης φυσικῆς, ἐπίσης⁵. Αὐτό πού προσφέρεται δέν εἶναι ἰσοτιμία τῆς συνολιστικῆς λογικῆς, τῆς ὁργάνωσης πού φέρεται ἀπὸ τὸ λέγειν. Μιά ἀπὸ τῆς στιβάδες αὐτοῦ πού δίδεται, ἢ πρώτη φυσικῆ στιβάδα, δέχεται ἐν μέρει αὐτὴ τὴν ὁργάνωση· μορφή, ὅμως ἢ λογικῆ ἐρώτηση ἐγείρεται καί διευρύνεται, αὐτὴ ἢ ὁργάνωση

³ *Περὶ ψυχῆς*, I, 3, 407b 24-25 (« ...ὡςπερ εἶ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐτὸν ἐνδύεσθαι »).

⁴ *Kritik der Urteilskraft* (Κριτικὴ τῆς κριτικῆς δυνάμεως), Akad.-Textausg., Berlin 1908/13, σ. 184.

⁵ Βλ. « Science moderne et interrogation philosophique », ὁ. π.

ἀποκαλύπτεται περισσότερο καὶ ἀπὸ ἀποσπασματικῆ, χασματικῆ, ἀτελῆς. Αὐτό πού συναντᾶμε τότε, πέρα ἀπὸ τὴν πρώτη φυσικῆ στιβάδα, ἐμφανίζεται ἀκόμη ὡς ὁργανώσιμος, ἀλλά καί ὡς ἤδη ὁργανωμένο μέ ἕναν τρόπο πού μᾶς ἀναγκάζει νά τροποποιήσουμε τῆς « κατηγορίες » μας – χωρὶς νά μπορούμε νά πούμε ὅτι τῆς ἐξάγουμε ἀπὸ αὐτὸ ἢ ὅτι τοῦ τῆς ἐπιβάλλουμε. Καί ὄχι μόνο κάθε καινούργια στιβάδα ἢ στρώμα ἐμφανίζεται μέ τὴν σειρά τῆς ἀργῆ ἢ γρήγορα ὡς χασματικῆ, ἀλλά καί οἱ σχέσεις πού διατηροῦν μεταξύ τους αὐτὲς οἱ στιβάδες ἢ στρώματα αὐτοῦ πού δίδεται – ὅρους πού δέν πρέπει δέβαια νά οὐσιαστικοποιήσουμε ἢ πραγματοποιήσουμε – δέν εἶναι οὔτε χαώδεις (ὑπάρχει ἕνα κάποιο πέρασμα ἀπὸ τὴν κβαντικὴ μικροφυσικὴ στὴ λεγόμενη κλασικὴ φυσικῆ) οὔτε ὑποκείμενες στήν ταυτιστικὴ λογικὴ (ἀπὸ τὴν ἀποψὴ τῆς εὐρίθουν παραδόξων καί ἀποριῶν). Μ' ἕναν ἄλλο τρόπο, εἶδαμε ἐπίσης ὅτι δέν εἶναι οὔτε χαώδεις οὔτε ταυτιστικῆς οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στὸν κώδικα καί στὴ φάτιν μέσα στήν ἴδια τὴ γλώσσα· καί μ' ἕναν ἄλλο ἀκόμη τρόπο, τοῦτο ἀληθεύει γιά τῆς σχέσεις ἀνάμεσα σέ « κόσμους ἰδίους » καί « κόσμον κοινόν » μέσα σέ μιά κοινωνία.

Σκοπεύουμε τὸν τρόπο τοῦ εἶναι αὐτοῦ πού δίδεται, πρὶν τοῦ ἐπιβληθεῖ ἢ ταυτιστικῆ ἢ συνολιστικῆ λογικῆ· αὐτό πού προσφέρεται ἔτσι μέσα σ' αὐτὸ τὸν τρόπο τοῦ εἶναι, τὸ καλοῦμε *μάγμα*. Δέν τίθεται προφανῶς θέμα νά δώσουμε ἕναν ὄρισμό, καθ' ὅλους τοὺς τύπους, στή γλώσσα πού ἔχουμε παραλάβει ἢ σέ οποιαδήποτε ἄλλη. Ἡ ἀκόλουθη πρόταση μπορεῖ ἐντούτοις νά μὴν εἶναι ἀνώφελη:

Μάγμα εἶναι αὐτό ἀπὸ τὸ ὁποῖο μπορούμε νά ἐξαγάγουμε (ἢ: μέσα σὲ τὸ ὁποῖο μπορούμε νά κατασκευάσουμε) συνολιστικῆς ὁργανώσεις ἀπροσδιόριστου ἀριθμοῦ, ἀλλά πού δέν μπορεῖ ποτέ ν' ἀνασυγκροτηθεῖ (ἰδεατά) μέ συνολιστικὴ (πεπερασμένη ἢ ἀπειρη) σύνθεση αὐτῶν τῶν ὁργανώσεων.

Τὸ ὅτι κάθε τί πού δίδεται ἐπιτρέπει τὴν ἐξαγωγή (ἢ τὴν κατασκευὴ) συνολιστικῶν ὁργανώσεων, σημαίνει ὅτι μπορούμε πάντοτε νά ὀρίσουμε μέσα σ' αὐτό πού δίδεται ὄρους ἐπισήμανσης (ἀπλοῦς ἢ πολὺπλοκούς). Τὸ ἂν θέλουμε νά χειρισθοῦμε αὐτοὺς τοὺς ὄρους ὡς στοιχεῖα συνόλων, μέ τὴν πλήρη ἔννοια τοῦ ὄρου, καί ἂν μποροῦν αὐτοὶ οἱ ὄροι νά ὑποστοῦν συνολιστικῆς πράξεις γόνιμες, εἶναι ἕνα ζήτημα πού ἀφορᾷ τόσο σὲ τὸ ἀντικείμενο πού θεωροῦμε, ὅσο καί σὲ τὸ τί θέλουμε νά φτιάξουμε μ' αὐτό (θεωρητικῶς ἢ πρακτικῶς). Κάθε τί εἶναι πάντοτε συνολιστικό (δηλαδή, ταυτολογικῶς, κάθε τί πού μπορεῖ νά λεχθεῖ ὑπακούει, ὡς λεγόμενο, στοὺς κανόνες τοῦ λέγειν)· ἀλλά, πέρα ἀπὸ ὀρισμένα ὄρια ἢ ἔξω ἀπὸ ὀρισμένες περιοχῆς, δέν εἶναι συνολιστικό παρά κατὰ ἕναν τρόπο τετριμμένο (μπορούμε πάντα νά μετρήσουμε τὰ τυπογραφικὰ στοιχεῖα

ένος διβλίου ή νά ζυγίσουμε τά ἀγάλματα τοῦ Λούδρου, πράγμα πολύ σημαντικό, ἂν θά ἔπρεπε νά τά μετακομίσουμε, ή νά μετατρέψουμε τοῦς μέν στοῦς δέ τοῦς μύθους τῶν Ἰνδιάνων τῆς Ἀμερικῆς, ἀφοῦ θέσοιμι ὅτι ὁ καθένας τους εἶναι σχηματισμένος ἀπό ἕνα μικρό ἀριθμό διαίκριτων στοιχείων) ή κατά τρόπο ἀτελή (τά μαθηματικά λαμβανόμενα in toto) ή ἀντινομικό (ή σύγχρονη φυσική). Ἡ ἀνάμειξη αὐτοῦ πού εἶναι συνολισμο κατά τρόπο πού νά ἔχει σημασία καί αὐτοῦ πού δέν εἶναι παρά κενά ή καθόλου μπορεῖ νά φθάσει σέ βαθμούς πολυπλοκότητας σχεδόν ἀφάνταστους (ὅπως συμβαίνει π.χ. μέ τή σχέση μαθηματικῶν καί οἰκονομίας).

Ἐὰν προσπαθήσουμε τέλος, συσσωρεύοντας ἀντιφατικές μεταφορές, νά δώσουμε μιά ἐποπτική περιγραφή τοῦ τί ἐννοοῦμε λέγοντας μάγμα (τό καλύτερο ἐποπτικό στήριγμα πού μπορεῖ νά χρησιμοποιήσῃ ὁ ἀναγνώστης εἶναι νά σκεφθῇ « ὅλες τίς σημασίες τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας » ή « ὅλες τίς παραστάσεις τῆς ζωῆς του »). Πρέπει νά σκεφθοῦμε μιά πολλαπλότητα πού δέν εἶναι μιά μέ τήν παραδεδομένη ἐννοια τοῦ ὄρου, ἀλλά πού ἐπισημαίνουμε ὡς μιά, καί πού δέν εἶναι πολλαπλότητα, μέ τήν ἐννοια ὅτι θά μπορούσαμε νά ἀπαριθμήσουμε, πράγματι ή δυνάμει, ὅτι « περιέχει », ἀλλά ὅπου μπορούμε νά ἐπισημαίνουμε κάθε φορά ὄρους ὄχι ἀπόλυτα συγκεκριμένους· ή ἀκόμη, ἕναν ἀκαθόριστο ἀριθμό ὄρων ἐνδεχόμενα μεταβαλλομένων πού ἔχουν συλλεχθῇ ἀπό μιά προ-σχέση δυναμικά μεταβατική (τήν παραπομπή)· ή τό συνέχειν τῶν διακεκριμένων ἀδιακρίτων συστατικῶν μιᾶς πολυειδίας· ή ἀκόμα τήν ἀπροσδιόρισται μπλεγμένη δέσμη συνδετικῶν ἰστίων, φτιαγμένων ἀπό διαφορετικές καί ἐντούτοις ὁμοιογενεῖς ὑφάνσεις, παντοῦ διάστικτη ἀπό ἐνδύναμες καί ἐφήμερες μοναδικότητες. – Καί πρέπει νά σκεφθοῦμε τίς πράξεις τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς ὡς πολλαπλές ταυτόχρονες ἀνατομές πού μεταωχηματίζουν ή ἐνεργοποιοῦν αὐτές τίς ἐν δυνάμει μοναδικότητες, αὐτά τῶν συστατικῶν, αὐτούς τοῦς ὄρους, σέ στοιχεῖα διακεκριμένα καί ὀρισμένα, σταθεροποιοῦν τήν προ-σχέση παραπομπῆς στή σχέση, ὀργανώνουν τὸ συνέχειν, τό εἶναι-ἐντός, τό εἶναι-ἐπάνω, τό εἶναι-ἐγγύς, σέ σύστημα σχέσεων καθορισμένων καί καθοριστικῶν (ταυτότητας, διαφορᾶς, ἀνηκεῖν, ἐγκλεισμοῦ), διαφορίζουν αὐτό πού διακρίνουν κατ' αὐτό τὸν τρόπο σέ « ὄντα » καί « ἰδιότητες », χρησιμοποιοῦν αὐτό τὸν διαφορισμό, γιά νά συγκροτήσουν « σύνολα » καί « κλάσεις ».

Θέτουμε ὅτι κάθε τί πού μπορεῖ νά δοθεῖ πραγματικά – παράσταση, φύση, σημασία – εἶναι σύμφωνα μέ τὸν τρόπο τοῦ εἶναι τοῦ μάγματος, ὅτι ή κοινωνικο-ἱστορική θέσμιση τοῦ κόσμου, τῶν πραγμάτων καί τῶν ἀτόμων, ὡς θέσμιση τοῦ λέγειν καί τοῦ τεύχειν, εἶναι πάντα καί θέσμιση τῆς ταυτιστικῆς λογικῆς, καί συνεπῶς ἐπιβολή μιᾶς συνολιστικῆς ὀργάνωσης σέ μιά πρώτη στιβάδα τοῦ δεδομένου πού τήν ἐπιδέχεται ἀπεριόριστα· ἀλλά καί ὅτι δέν εἶναι ποτέ, καί δέν μπορεῖ ποτέ νά εἶναι, μόνον

αὐτό – ὅτι εἶναι ἐπίσης πάντοτε καί ἀναγκαστικά θέσμιση ἑνός μάγματος κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν· τέλος, ὅτι ή σχέση τοῦ λέγειν καί τοῦ τεύχειν καί τοῦ μάγματος τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν δέν εἶναι νοητή μέσα στό ταυτιστικό καί συνολιστικό σύστημα ἀναφορᾶς – ὅπως δέν εἶναι νοητές καί οἱ σχέσεις λέγειν καί παράστασης, λέγειν καί φύσης ή παράστασης καί σημασίας ή παράστασης καί κόσμου ή « συνειδητοῦ » καί « ἀσυνειδητοῦ ».

Οἱ σημασίες στή γλώσσα

Ἐρχόμαστε τώρα στό ζήτημα τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν στόν πιό ἐκτεταμένο καί οἰκεῖο χῶρο: τῶν σημασιῶν μέσα στή γλώσσα. Ἡ σημασία εἶναι ἐδῶ τό συνανήκειν ἑνός ὄρου καί αὐτοῦ στό ὅποιο αὐτός ὁ ὄρος παραπέμπει, προοδευτικά, ἄμεσα ή ἔμμεσα. Εἶναι μιά δέσμη παραπομπῶν μέ ἀφετηρία ἕναν ὄρο καί γύρω ἀπό αὐτόν. Ἐτσι, μιά λέξη παραπέμπει στά κανονικά γλωσσικά σημαίνόμενά της, εἴτε πρόκειται γιά « κυριολεκτικά » εἴτε γιά « μεταφορικά », καί σέ καθένα ἀπό αὐτά, μέ τὸν τρόπο τῆς ταυτιστικῆς κατονομασίας. Αὐτά τά σημαίνόμενα εἶναι ἐκεῖνα πού καταγράφει ἕνα πλήρες λεξικό ή ἕνας Θεσαυρός γιά μιά « κατάσταση » τῆς γλώσσας πού θεωρεῖται δεδομένη· ἕνα τέτοιο λεξικό δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει παρά γιά ἕνα πεπερασμένο καί ὀρισμένο corpus γλωσσικῶν ἐκφράσεων, συνεπῶς γιά μιά νεκρή γλώσσα. Ὅπως ἤδη δείξαμε πιό πάνω, ή διαρκῆς δυνατότητα ἀνάδυσης γλωσσικῶν σημασιῶν ἀλλῶν ἀπό αὐτά πού ἔχουν ἤδη καταγραφῆ γιά μιά δεδομένη « συγχρονική » κατάσταση τῆς γλώσσας, εἶναι συστατική μιᾶς ζωντανῆς γλώσσας. Ἡ δέσμη αὐτῶν τῶν παραπομπῶν εἶναι συνεπῶς ἀνοικτή. – Ἀλλά ή λέξη παραπέμπει ἐπίσης στό ἀνάφορο ή στό ἀνάφορά της. Αὐτό ὅμως τό ἀνάφορο δέν εἶναι ποτέ μιά ἀπόλυτη καί χωριστή μοναδικότητα, δέν εἶναι οὔτε ἀπλό οὔτε αὐταρκές – ἔστω καί ὡς οὐσία. Δέν ὑπάρχουν « κύρια ὀνόματα ». Λαμβανόμενο αὐστηρῶς, τό γνωστότατο *singularia nominantur, sed universalia significantur* (τά ἄτομα ὀνομάζονται, ἐνῶ τά καθόλου σημαίνονται) στερεῖται νοήματος. Μιά καθολική ἐννοια « ὀνομάζεται » μέσα στήν ταυτιστική κατονομασία (ἔτσι, ή « ἐνότητα » « ὀνομάζεται » *unité, Einheit, ἕν κλπ*) καί ἕνα « μοναδικό » « σημαίνεται » μέ τό ὄνομά του, ἀφοῦ αὐτό τό ὄνομα δέν θά ἦταν ὄνομα, ἂν δέν ἐκάλυπτε αὐτόματα τὸν ἀπεριόριστο ἀριθμό τῶν « στιγμῶν » καί τῶν « ὄψεων » αὐτοῦ πού « κατονομάζει ». Τό « ὄνομα ἑνός ἀτόμου » – προσώπου, πράγματος, τόπου ή ὀτιδήποτε ἄλλο – παραπέμπει στόν ἀπέραντο ὠκεανό τοῦ τί αὐτό τό ἄτομο εἶναι· δέν εἶναι τό ὄνομά του παρά στό μέτρο πού ἀναφέρεται δυνάμει στό σύνολο τῶν ἐκδηλώσεων αὐτοῦ τοῦ ἀτόμου σ' ὅλη του τήν ὑπαρξή, πραγματικῶν καί δυνατῶν

(« ο Πέτρος δέν θά τό ἔκανε ποτέ αὐτό ») καί σ' ὄλες τίς ὄψεις πού θι μπορούσε νά εἶχε παρουσιάσει, στό μέτρο πού παραπέμπει σ' αὐτό τόν πολυδιάστατο ἀορίστων συνόρων κύλινδρο καί ὁ ὁποῖος ἀναμιγνύεται μέ ὄλες του τίς ἴνες σέ κάθε τί πού, ἐξ ἄλλου, εἶναι. Ἡ μόνη ἀπόλυτη, ἀφηρημένα κατασκευαστή μοναδικότητα, τό « συγκεκριμένο » ἐδῶ-τόρα (ὄχι ἡ μορφή τοῦ ἐδῶ-τόρα πού εἶναι πρόδηλα, ὅπως τό ἔδειχνε ὁ Νίγκελ, ἕνα ἀφηρημένο καθόλου), δέν εἶναι κατασκευαστή ὡς μοναδικότητα παρά ὡς « ἀπλή » ἢ « ἀτιμητή » – ὄχι ὡς « χωριστή » ἢ « αὐτάρκης ». Δέν μπορεῖ νά κατασκευασθεῖ (καί νά λεχθεῖ) παρά μέσω μιᾶς τρομακτικῆς σώρευσης ἀφαιρέσεων, πού ἡ κάθε μιά τους ἐπιστρατεύει ἕναν ἀπροσδιόριστο ἀριθμό παραπομπῶν σέ κάτι ἄλλο ἀπό αὐτό (ἄς σκεφθοῦμε τί ἀπαιτεῖται, γιά νά « δοθεῖ νόημα » στήν ἔκφραση : ἡ παρατήρηση ἔγινε στή 12 h 21' 7" τῆς 23 Νοεμβρίου 1974, σέ χ βαθμούς βορείου γεωγραφικοῦ πλάτους καί ψ βαθμούς ἀνατολικοῦ γεωγραφικοῦ μήκους, ἀναφερόμενου στόν τάδε μεσημβρινό). Ὅπως λοιπόν, πέρα ἀπό τήν ταυτιστική θέση τοῦ αἰτήματος τῆς κατονομασίας – τήν ταυτιστική χρήση τοῦ νοήματος – τό ἀνάφορο εἶναι τό ἴδιο καί, καθ' ἑαυτό, οὐσιαστικά ἀκαθόριστο, μὴ καθορισίμο καί ἀνοιχτό, ἢ δέσμη τῶν παραπομπῶν εἶναι τό ἴδιο ἀνοιχτή γιά τόν ἴδιο λόγο. Δέν λέω ὅτι ἡ γλωσσική σημασία δέν εἶναι παρά τό ἀνάφορο ἀπλῶς· ἀλλά ὅτι ἡ σημασία δέν εἶναι ποτέ διαχωρίσιμη ἀπό τό ἀνάφορο, ὅτι περιέχει ἐπίσης τήν παραπομπή στό ἀνάφορο. Θά δοῦμε, ἐξετάζοντας τίς πρώτες ἢ κεντρικές φαντασιακές σημασίες, ὅτι εἶναι ἐντελῶς δυνατό μιά σημασία νά μὴν ἔχει οὐσιαστικά « ἀνάφορο » πραγματικά διαφορῖμο, ἀπό μιά ὁποιαδήποτε πλευρή, ἀπό τή σημασία τήν ἴδια. Τέλος δέν μπορούμε, θεωρώντας τή γλώσσα, νά κάνουμε ἀφαίρεση τοῦ γεγονότος ὅτι, δέδαια μέ ἄλλο τρόπο, ἡ σημασία παραπέμπει στίς παραστάσεις τῶν ἀτόμων, πραγματικές ἢ ἐν δυνάμει, τίς ὁποῖες προκαλεῖ, ἐπάγει, ἐπιτρέπει, διαπλάθει. Χωρίς αὐτή τή σχέση, δέν ὑπάρχει γλώσσα· ἡ ἀκαθόριστη καί ἀόριστη διαπερατότητα ἀνάμεσα στοὺς κόσμους τῶν παραστάσεων τῶν ἀτόμων καί τὰ γλωσσικά σημασιόματα εἶναι ὅρος ὑπάρξεως, λειτουργίας καί ἀλλοίωσης καί γι' αὐτά ὅπως καί γιά ἐκείνους.

Ἄλλα αὐτά δέν σημαίνουν ὅτι ἀναγάγαμε τό κάθε τί στό νά μὴν εἶναι παρά σημασία ἢ ὅτι διαλύσαμε τή σημασία μέσα στό κάθε τί καί καθι μιά σημασία σέ ὄλες τίς ἄλλες. Δέν λέμε ὅτι ἡ σημασία ἐνός καί καθενὸ ὅρου εἶναι ὅλη ἡ γλώσσα – ὅπως δέν παρέλειψαν νά τό πουν καί ὅλοι στήν πραγματικότητα θά ἦταν κανεῖς ὑποχρεωμένος νά τό πει σέ μιὰ λογικιστική (στρουκτουραλιστική⁶) προοπτική. Γενικότερα, τό δῖλημμα

⁶ Σέ μιά τέτοια προοπτική, ἡ γλώσσα μὴ ὄντας παρά σύστημα διαφορῶν, ἰσχυρῶν χωρῖς ὅρους, κανεῖς ὅρος δέν δίδεται ποτέ, ἂν τό σύνολο τῶν ἄλλων οὐ δίδεται συγχρόνως.

κάθε ὅρος τῆς γλώσσας σημαίνει ἕνα καθορισμένο « ἀντικείμενο » πού μπορούμε νά ἐπιδείξουμε σέ μιά δεῖξη χωρῖς ἀμφισημία (ἢ νά τό « σκεφθοῦμε ») καί χωρῖς τίποτε ἄλλο νά προϋποθέτει ἢ νά συνεπάγεται· ἢ, ἕνας ὅρος τῆς γλώσσας δέν συρρικνώνεται ποτέ στή διαφορῶ « του » (:) μέ τοὺς ἄλλους, σ' « αὐτό πού » οἱ ἄλλοι δέν σημαίνουν· αὐτό τό δῖλημμα πού καί οἱ δύο του ὅροι εἶναι ἀβάσιμοι φανερώσει ἀπλῶς καί μόνο τό ἀδιέξοδο μιᾶς « λογικῆς » προσέγγισης τῆς γλώσσας. Εἴτε εἶναι κάτι, καί τότε εἶναι καθορίσιμη καί καθορισμένη, εἶναι συνεπῶς αὐτὴ ἢ μονοσήμαντη σχέση ἀνάμεσα σ' αὐτὴ τὴ « λέξη » καί σ' αὐτό τό « πράγμα » ἢ αὐτὴ τὴν « ἰδέα », καθένα ἀπὸ αὐτὰ χωρῖς ἀμφισημία καθορισίμο· εἴτε εἶναι καθαρὴ σχέση σχέσεων, πού ἡ καθεμιά τους καθορίζεται ὡς ἀρνηση ὄλων τῶν ἄλλων (δέν χρειάζεται νά προσθέσουμε ὅτι αὐτός ὁ « καθορισμός » εἶναι σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση ἀπολύτως κενός).

Ἄλλα αὐτό τό δῖλημμα εἶναι καθαρὰ πλασματικό. Ὡς μάγμα, οἱ σημασίες τῆς γλώσσας δέν εἶναι στοιχεῖα ἐνός συνόλου πού ὑπόκειται στήν καθοριστικότητά ὡς τρόπο καί κριτήριό του εἶναι. Μιά σημασία εἶναι ἀπεριόριστα καθορίσιμη (καί αὐτό τό « ἀπεριόριστα » εἶναι προφανῶς οὐσιώδες), χωρῖς αὐτό νά σημαίνει ὅτι εἶναι καθορισμένη. Μπορεῖ πάντοτε νά ἐπισημαίνεται, νά ἀποδίδεται προσωρινά ὡς ταυτιστικὸ στοιχεῖο σέ μιά ταυτιστικὴ σχέση μέ ἕνα ἄλλο ταυτιστικὸ στοιχεῖο (ὅπως στήν κατονομασία), ὡς τέτοια νά εἶναι « κάτι τί » ὡς ἀφετηρία μιᾶς ἀνοιχτῆς σειρᾶς διαδοχικῶν καθορισμῶν. Ἄλλ' αὐτοὶ οἱ καθορισμοὶ δέν τὴν ἐξαντλοῦν, κατ' ἀπόλυτον ἀρχήν, ποτέ. Ἀκόμη περισσότερο, μποροῦν νά ὑποχρεώσουν, καί στήν πραγματικότητα ὑποχρεώνουν πάντοτε, νά ἐπανεέλθουμε στό « κάτι τί » τῆς ἀφετηρίας καί νά ὀδηγήσουν στό νά τό θέσουμε ὡς « ἄλλο κάτι τί », ἀνατρέποντας ἔτσι ἢ γι' αὐτό τόν σκοπό, τίς σχέσεις μέσω τῶν ὁποίων εἶχε γίνει ὁ πρώτος καθορισμός. Εἶναι σίγουρο ὅτι τέτοιες πράξεις θά ἦταν ἀδύνατες γιά ἕναν ἠλεκτρονικὸ ὑπολογιστὴ καί εἶναι πιθανόν ὅτι ἕνας γλωσσολόγος, ὡς γλωσσολόγος, θά τὰ ἔκανε καὶ αὐτός· τό γεγονὸς εἶναι ὅτι ἕνας ἀγράμματος ψαρᾶς δέν τὰ χάνει σχεδόν ποτέ. Ἀκριβῶς ὡς μάγμα, οἱ σημασίες εἶναι τελείως ἄλλο πράγμα ἀπὸ χάος. Ὅτι περιγράψουμε ὡς δέσμη παραπομπῶν κάθε σημασίας δέν εἶναι προφανῶς ὅτιδήποτε, ὅπως οὔτε αὐτό στό ὁποῖο κάθε φορά μιά παραπομπὴ ὀδηγεῖ ἢ καί ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ὀδηγεῖ εἶναι ὅτιδήποτε. Τό τόξο δέν ὀδηγεῖ μέ τόν ἴδιο τρόπο στόν κύκλο καί στή θεά τοῦ κυνηγιοῦ. Αὐτός ὁ ἄλλος τρόπος εἶναι ἐκεῖνος πού γίνεται, μέσα στήν ταυτιστικὴ ἐπεξεργασία καί ἐκκαθάριση, τό ὡς πρός... πού ἀποσκοπεῖ στή σύλληψη καί καθήλωση τοῦ ἀσταθοῦς καί ἀκαθόριστου εἶναι τῆς σημασίας, μετασηματίζοντάς το σέ πεπερασμένο, ὀρισμένο καί καθορισμένο συνάθροισμα καθορισμένων καί μονοσήμαντων σχέσεων μεταξύ κάθε ὅρου καί μερικῶν ἄλλων.

Αὐτό τό εἶναι τῆς σημασίας, πού ἀπὸ παλιά τό συνέλαβαν οἱ φιλόσο-

φοι και οι γραμματικοί, από παλιά περιγράφεται και στην πραγματικότητα συγκαλύπτεται με τις διακρίσεις μεταξύ κυρίου και μεταφορικής νοήματος, κεντρικής σημασίας και σημασιολογικής άλω, δήλωσης και συνδήλωσης. Αυτό που στην πραγματικότητα τούτες οι διακρίσεις κεντρικού, χωρίς να μπορούν να το διατυπώσουν, είναι η διαφορά μεταξύ της ταυτιστικής συνολιστικής πλευράς του σημειομένου και της πλήρους σημασίας. Και, υπό το κράτος της ταυτιστικής λογικής και της ομολογίας προς αυτήν οντολογίας, θέτουν ρητώς το συνολιστικό-ταυτιστικό στοιχείο ως κύριο, κεντρικό, δήλωση ενός κάτι εξασφαλισμένου καθ' έαυτό. Δεν υπάρχει όμως κύριο νόημα, είναι αδύνατο να συλλάβουμε και να ἐγγλωδίσουμε ένα νόημα μέσα στην κυριότητά του· δεν υπάρχει παρά μία ταυτιστική χρήση του νοήματος. Δεν υπάρχει δήλωση, αντιτιθέμενη προς μία συνδήλωση, ή ιδέα της δήλωσης συνεπάγεται αναγκαστικά μία οντολογία της ύποστασης-ουσίας, ενός όντος καθ' έαυτό ορισμένου και διακεκριμένου εκτός γλώσσας, τελειωμένου και κλεισμένου στον έαυτό του, στο όποιο απευθύνεται ή λέξη, δηλαδή: το πράγμα, πραγματικού ή ιδεατού, στο όποιο θά μπορούσε κανείς να αντιτάξει τά συμβεβηκότα που του ἐπήλθαν αντικειμενικά ή τά τυχήματα που ἐπήλθαν στη λέξη μέσα στη γλωσσική της χρήση. Λίγο ενδιαφέρει αν αυτή ή οντολογία έχει «ιδεαλιστική» (όπως στον Frege ή «ρεαλιστική» απόχρωση. Λέγοντας ότι «ο νικητής του Άουστερλιτς» και «ο αιχμάλωτος της Αγίας Ελένης» έχουν την ίδια δήλωση (ή Bedeutung): τον Ναπολέοντα, και διαφορετικές συνδηλώσεις (ή Sinne), παρακάμπτουμε το γεγονός ότι και ή πρώτη και ή δεύτερη έκφραση ασφαλώς έχουν διαφορετικές δηλώσεις, για να μείνουμε μέσα σ' αυτή την οραλογία, έφόσον ή πρώτη κατονομάζει τον Ναπολέοντα ως (το ίδιο) ή κατονομάζει την τάδε ιδιότητα του Ναπολέοντα ή τον Ναπολέοντα ως υποκείμενο της τάδε πράξεως, και ή δεύτερη τον κατονομάζει ως (έκεينو) ή κατονομάζει την τάδε άλλη ιδιότητα ή κατηγορημα του Ναπολέοντα ή τον Ναπολέοντα ως έχοντα ύποστει τό τάδε πράγμα. Σ' αυτό, θά ήταν αδύνατο ν' αντιτάξουμε «τον Ναπολέοντα» με ένα καθαρά δηλωτικό νόημα, εκτός εάν θέταμε ότι υπάρχει ένα απόλυτα ξεχωριστό, πέρα, κάτω ή πάνω από κάθε κατηγορημα, ιδιότητα, ουσιαστικό ή συμπτωσιακό συμβεβηκότα, κάτι, ένα πράγμα, μία ουσία, ή οποία είναι ο Ναπολέον – θέτοντας δηλαδή ότι έχουμε τή δυνατότητα να μιλούμε έμμεσα από κάθε ως προς..., να μιλούμε απόλυτως. Αυτό όμως δεν είναι περιγραφή ή ανάλυση της γλώσσας αλλά μία πολύ ιδιαίτερη μεταφυσική μεταφυσική δέδαια ακαταμάχητα ἐπαγόμενη από την ταυτιστική χρήση της γλώσσας και την ύποστασιακή-ουσιαστική προέκτασή της, αλλά που δεν πρέπει εντούτοις να επικυρώσουμε τυφλά. Αυτός που οδήγησε αυτή τή μεταφυσική στο όριό της, ο Άριστοτέλης, πέρασε τή ζωή του διατυπώνοντας, διαθαίνοντας, συζητώντας τις απορίες που ανακινεί ή θέση

της ουσίας· οι σύγχρονοι λογικοί και γλωσσολόγοι φαίνεται συχνά ότι ούτε καν τις υποψιάζονται.

Τί είναι μία «φигούρα του λόγου», ένας τρόπος, και τί είναι τό κύριο νόημα; Αυτό που από την αρχαιότητα ονόμασαν τρόπος δεν είναι παρά ιδιαίτεροι τρόποι ή τρόποι στον δεύτερο βαθμό. Κάθε έκφραση είναι ουσιαστικά τροπική. Μία λέξη, ακόμη κι αν χρησιμοποιείται με τό δήθεν «κύριο νόημά» της, ή μέ την «κεντρική σημασία» της, χρησιμοποιείται πάλι μ' ένα τροπικό νόημα. Δεν υπάρχει «κύριο νόημα»· υπάρχει μόνο – αλλά πάντοτε, και ανεξάλειπτα, ακόμη και στις μεταφορές ή τις αλληγορίες τις πιο λεπτές ή τις πιο αχαλίνωτες – ταυτιστική επισήμανση, σημείο ενός δικτύου ταυτιστικών επισημάνσεων, που παρασύρεται τό ίδιο μέσα στο μάγμα αυτού που είναι. Υπάρχει κατηγορημα που να μην είναι μετωνυμική; Αν λέγαμε ότι υπάρχει, τούτο θά σήμαινε ότι υπάρχουν κατηγορήσεις ή αποδόσεις που δεν είναι ως προς..., ότι υπάρχουν κατηγορήσεις ή αποδόσεις απόλυτες. Τί όμως μπορεί να είναι μία απόλυτη κατηγορημα; Οριακά, δεν μπορεί να είναι παρά ή κατηγορημα της ουσίας στην ουσία, δηλαδή ή απόλυτη ταυτολογία, ο κενός τύπος της ταυτότητας προς έαυτήν. «χ είναι χ» σημαίνει τάχα κάτι άλλο από «χ είναι» και τό είναι αποτελεί κατηγορημα; Δεν υπάρχει κατά τά φαινόμενα καμιά φигούρα του λόγου, όταν λέω «αυτό τό βάζο είναι μπλέ»· εντούτοις είναι φανερό ότι ο όρος «βάζο» χρησιμοποιείται έδω ως ή δική μου μετωνυμία, pars pro toto, έφόσον αυτό στο όποιο αποβλέπει ή φράση δεν είναι τό βάζο αλλά ή επιφάνειά του. «Ο σκύλος κοιμάται», αυτή ή τόσο απλή φράση, γίνεται άδυσσαλέα, μόλις τή σκεφθούμε λίγο. «Αυτή τή νύχτα είδα ένα όνειρο», δεν είναι παρά μία σώρευση «λεκτικών καταχρήσεων»: είδα, έγώ είδα· αν αυτό τό έγώ δεν ληφθεί ως απλός όρος επισήμανσης, δεν είναι παρά όμίχλη που κρύβει μία άδυσσα· δεν βλέπει κανείς ένα όνειρο όπως βλέπει ένα αντικείμενο, έναν πίνακα, τό νόημα μίας φράσεως, την αλήθεια μίας γεωμετρικής απόδειξης ή «τό χάρο μέ τά μάτια του». Και ένα όνειρο, μέ ποιά έννοια; και πότε ένα όνειρο είναι ένα; Συνεπώς, ή φράση δεν είναι μία σώρευση λεκτικών καταχρήσεων – γιατί κάθε γλώσσα είναι γλωσσική κατάχρηση, δεν υπάρχει χρήση της γλώσσας ως γλώσσας που να είναι κυρία.

Προφανώς, ή «ανάλυση» αυτών των εκφράσεων μπορεί πάντοτε να γίνει· είναι πάντοτε, κατ' απόλυτον αρχήν, άτελής και άτέρμηση. Τό να πούμε ότι θά μπορούσε να είναι πλήρης, θά ισοδυναμούσε με τό να λέγαμε, θά επανέλθουμε σ' αυτό, ότι υπάρχει απόλυτη γνώση. Αυτό που έχει έδω σημασία είναι ότι ή γλώσσα δεν λειτουργεί μέσω αυτών των «αναλύσεων». Ο καθένας ξέρει «τί θέλει να πει» ο σκύλος κοιμάται, αυτό τό βάζο είναι μπλέ, είδα ένα όνειρο – και τό ξέρει χωρίς να κάνει, και χωρίς να είναι αναγκαστικά σέ θέση να επιχειρήσει, τή δήθεν «ανά-

λυση». Κι αυτές οι εκφράσεις λειτουργούν μέσα στη γλώσσα ως μονοσήμαντες «πρός την χρείαν ίκανώς». Και τούτο, γιατί η ταυτιστική συνολιστική διάσταση της γλώσσας είναι πάντοτε παρούσα. Πώς είναι παρούσα; Μέσα στην πιο στοιχειώδη αποφαντική πρόταση – ο σκύλος κοιμάται, αυτό τό θάξο είναι μπλέ – οι όροι συνοδεύουν μία δλέψη των σημασιών ως προσωρινά απλών και μή αναλύσιμων, από τό ένα μέρος, ως συνθέσιμων υπό μία καθορισμένη σχέση (ή έναν πεπερασμένο αριθμό σχέσεων), από τό άλλο· ή πρόταση θέτει συγχρόνως τό δικό της ιδιότυπο ως προς... χωρίς νά τό εκφράσει ή νά μπορέσει νά τό εκφράσει ρητά (ή ρητή έκφραση δέν θά είχε τέλος), σέ ένα προσωρινό περίφραγμα. Αυτό όμως τό περίφραγμα είναι γεμάτο πόρους, γιατί η ταυτιστική συνολιστική διάσταση δέν είναι στην πραγματικότητα ποτέ απομονωμένη ούτε απομονωμένη· απομονώσιμη και απομονωμένη θά ήταν μόνο ιδεατά, μέσα σέ ένα τελείως τυποποιημένο σύστημα, συνεπώς σέ κάτι πού δέν είναι πλέον γλώσσα.

“Ας ανοίξουμε εδώ μία παρένθεση. Δέν υπάρχει καμία κυριολεκτική λύση συνεχείας ανάμεσα στά πιο χονδροειδή σοφίσματα, τά πλησιέστερα στό πιο ήλίθιο λογοπαίγνιο του πλατωνικού διαλόγου πού περιέχει τό χειρότερο, δηλαδή του Εὐθύδημου, και τίς ἔσχατες ἀπορίες του Παρμηνίδου, του Σοφιστού, των Μετά τά φυσικά ή του ἐγγελιανου συστήματος. Αὐτά τά σοφίσματα δέν είναι σοφίσματα παρά χάρη στην ἀδυσώπητη χρήση της ταυτιστικής λογικής, στην ἀπαίτηση ἑνας ὅρος νά μήν ἔχει κάθε φορά παρά ένα νόημα και μόνο ένα, τό σιωπηρά σέ κάθε ἀποφανση ἐνεχόμενο ως προς... νά διασαφηνίζεται πλήρως και ἐντελώς. Πώς μπορούμε νά πούμε ότι ὁ Σωκράτης καθήμενος και ὁ Σωκράτης ὄρθιος είναι ὁ ἴδιος Σωκράτης, ἀφοῦ είναι ἐκτυφλωτικά φανερό ότι δέν είναι ὁ ἴδιος Σωκράτης; Μετέχουν ἄραγε τό είναι-καθήμενος και τό είναι-ὄρθιος τοῦ Σωκράτη στό νόημα ή στό είναι του Σωκράτη; “Αν δέν μετέχουν, τί είναι ὁ Σωκράτης καθήμενος και ὁ Σωκράτης ὄρθιος; “Αν μετέχουν, τότε ὑπάρχουν, ἀντίστοιχα, δύο νοήματα του Σωκράτη – και δύο Σωκράτηδες. Και προφανώς ὑπάρχει ἀπειρος και, ἀκριδέστερα, ἀπροσδιόριστος ἀριθμός ἀπό αὐτούς. “Αν ὁ ὁμορφος Κλεινίας δέν είναι σοφός, καθιστώντας τον σοφό, τόν καθιστούμε ἄλλον ἀπό ὅ,τι είναι, συνεπώς τόν καταργούμε τέτοιο πού είναι τώρα, καταστρέφουμε τό είναι του ως οὕτως-εἶναι και τόν κάνουμε νά είναι ως ένα ἄλλο οὕτως-εἶναι· « θέλετε λοιπόν τόν θάνατό του », λέει μέ ἔμφαση ὁ Διονυσόδωρος⁷. « Σύγχυση της ποιότητας μέ τό ἴδιο τό ἀντικείμενο και τήν ὑπαρξη του ἀντικειμένου », σημειώνουν οἱ σχολιαστές. “Υπάρχει λοιπόν ἀντικει-

⁷ Εὐθύδημος, 283 c-d.

μενο χωρίς καμία ποιότητα; Τό είναι-ζωντανό είναι μία ποιότητα του ἀντικειμένου ή είναι τό ἴδιο τό ἀντικείμενο; Είναι ἐντελώς προφανές ότι δέν μπορεί νά είναι τό ἴδιο τό ἀντικείμενο – ἀφοῦ κι ἄλλα ἀντικείμενα είναι ζωντανά. Είναι συνεπώς μία ποιότητα μέ τήν πιο γενική ἔννοια· τότε, ή ζωή είναι μία ποιότητα του Σωκράτη; Θά λέγαμε ὁμως ὅλοι, ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, ότι τό πτώμα δέν είναι πιά Σωκράτης παρά μόνο καταχρηστικά. Είναι τό είναι διαχωρίσιμο ἀπό τό οὕτως-εἶναι; Και ως ποιό βαθμό; Λέγοντας ότι ένα πράγμα είναι, λέγουμε ότι είναι τελείως καθορισμένο, ως προς ὅλα τά δυνατά κατηγορήματα, θεβαίωνε ὁ Κάντ. “Οντας ἄνθρωπος ὁ Κλεινίας, και σοφός/μή σοφός τά δυνατά κατηγορήματα του ἀνθρώπου, ὁ Κλεινίας δέν είναι πραγματικά, παρά ἄν είναι καθορισμένος ως προς τή σοφία και τή μή σοφία. Προφανώς ὁ Κλεινίας σοφός είναι ἄλλιως καθορισμένος ἀπό τόν Κλεινία μή σοφό. Είναι ἄλλος, ὡστόσο; Είναι ἄλλος ως προς... και δέν είναι ἄλλος, είναι ὁ αὐτός – ὁ αὐτός ως προς τί; “Ως προς τό εἶδος, ως προς τήν οὐσία. “Αλλά τί είναι τό εἶδος, τί είναι ή οὐσία; Τά Μετά τά φυσικά είναι μία γιγαντιαία προσπάθεια νά δοθεῖ ἀπάντηση σ’ αὐτό τό ἐρώτημα, προσπάθεια πού μένει χωρίς κατάληξη. Ὁ Πλάτων και ὁ Ἀριστοτέλης ξοδεύουν ένα μεγάλο μέρος της ζωής τους ἐξετάζοντας, διασαφηνίζοντας, ἀναπτύσσοντας, ἐπανορθώνοντας τό ως προς... (πρός τι), ἀγωνιζόμενοι δηλαδή νά σώσουν τόν λόγο σέ σχέση μέ τήν ἴδια του τήν ἀπαίτηση της καθοριστικότητας πού είναι ἀξεπέραστη, ἄλλά και ή ὁποία, λαμβανόμενη ἀπόλυτα, τόν καταστρέφει. Στό τέρμα αὐτοῦ του ἀγώνα – πού θά ἀξιώσει τή θέση και ἀντίθεση του ἀεί ὄντος και του ἀεί γιγνομένου, της δύναμης και της ἐνέργειας, της οὐσίας και του συμβεβηκότος – ὁ Πλάτων θά ὑποχρεωθεί νά παραδεχθεῖ ότι ἀκόμη και τό ὄν « ἀναμφισβητήτως αὐ μὴρία ἐπὶ μὴριοις οὐκ ἔστι », ότι τό ἄλλο είναι ως μή-ὄν, και ότι πρέπει ἐκάστοτε νά θεωροῦμε ως προς τί (ἐκείνη και κατ’ ἐκεῖνο) τό ταυτό είναι ἄλλο και τό ἄλλο ταυτό⁸. “Οπως και ὁ Ἀριστοτέλης πού ἀναγνωρίζοντας τήν ἀπαράκαμπτη πολυσημία (πολλαχῶς λεγόμενον) των ἔσχατων λέξεων της γλώσσας: είναι, ἐν, και παραδεχόμενος ότι οἱ ρητές πράξεις της ταυτιστικής λογικής προσδιορίζονται, στά δύο ἄκρα, ἀπό αὐτό πού δέν ἐπιδέχεται ρητή έκφραση μέσα στην λογική και μέσω αὐτῆς – « και γάρ των πρώτων ὄρων και των ἔσχατων νοῦς ἔστι και οὗ λόγος »⁹ – θά διαβεβαιώσει ότι δέν μπορούμε νά ἀντισταθοῦμε « τοῖς τήν βίαν ἐν τῷ λόγῳ ζητοῦσιν »¹⁰. Βία ὄχι βέβαια ὑλική, βία του λόγου: ἀποκλειστική και ἀνηλεής χρήση της ταυτιστικής λογικής, πού είναι μία οὐσιώδης ἀπαίτηση του λόγου ἀπό τή στιγμή πού τέθηκε τό ζήτημα της καθοριστικότη-

⁸ Σοφιστής, 259 a-d.

⁹ Ἡθ. Νικ. VI, 12, 1143a 35 ἐπ.

¹⁰ Μετά τά φυσικά, I, 6.

τας και της συνοχής – δηλαδή στην πραγματικότητα, ήδη από καταβολή, της γλώσσας – και απαίτηση που καταστρέφει αναπόφευκτα τον ίδιο τον λόγο, μιά και δεν μπορεί να ικανοποιηθεί μέσα σ' αυτόν. Με μία έννοια, ή αληθινή ουσία της μεγάλης σοφιστικής είναι ή ίδια με την αληθινή ουσία της κληρονομημένης φιλοσοφίας: είναι ή απαίτηση της ταυτολογίας· ως υπενθυμίσουμε ότι στη σύγχρονη λογική ή αλήθεια λέγεται ταυτολογία¹¹. 'Η σοφιστική θέτει αυτή την απαίτηση με βιαιότητα και αλλαζονεία και για να δείξει ότι δεν μπορεί να ικανοποιηθεί· ή φιλοσοφία τή θέτει με ένδοιασμό και επιχειρώντας να την ικανοποιήσει. Πράγμα που κάνει τον 'Αριστοτέλη να πει ότι ο σοφιστής και ο φιλόσοφος δεν διαφέρουν παρά « τῆ προαιρέσει » (κατά την ήθική επιλογή): δίν μπορεί κανείς να κάνει φιλοσοφία παρά ζητώντας την επικοινωνία μέσα στην αλήθεια, μέσα σέ έναν και τον αυτό συνεκτικό λόγο¹². 'Ανεκάλθεν, όλες οι « αναιρέσεις » της σοφιστικής και του σκεπτικισμού συνίσταντο πάντοτε στό να δείχνουν ότι ή σοφιστική καταστρέφεται ή ίδια ως συνεκτικός λόγος με έσωτερική συνοχή, ότι μπορεί να καταστρέφει την ίδια ενός τέτοιου λόγου αλλά καταστρέφοντας ή ίδια τον έαυτό της ως λόγο συνεκτικό· δεν ισχύουν λοιπόν παρά γι' αυτόν, για τον όποιο ισχύει η ιδέα ενός τέτοιου λόγου, και δεν έχουν καμία δύναμη έναντίον εκείνων, για τους όποιους ο λόγος δεν είναι παρά παιχνίδι ή πόλεμος – είτε ζουν στην 'Αθήνα του 5ου αιώνα ή στό Παρίσι σήμερα.

'Η ταυτιστική-συνολιστική διάσταση, είπαμε πιο πάνω, δεν είναι ποτέ πραγματικά απομονώσιμη ούτε πραγματικά απομονωμένη. 'Η βλάβη που θά είχε ως αντικείμενο την τέλεια απομόνωσή της, θά ήταν βλάβη καταστροφής της γλώσσας (όπως ή θέληση να άγνοήσουμε ή να έξαιψουμε αυτή τή διάσταση θά ήταν επίσης θέληση καταστροφής της γλώσσας). Είμαστε μέσα στη γλώσσα, αυτό σημαίνει ότι δεχόμαστε να είμαστε μέσα στη σημασία. Σημαίνει δηλ. ότι αποδεχόμαστε ότι στην έρώτηση « τί είναι ο Σωκράτης και ποιός είναι ο Σωκράτης; » δεν υπάρχει καθορισμένη απάντηση· ότι ο Σωκράτης – ήρακλείτειος σωματοψυχικός ροῦς, χορός ήλεκτρονίων και παραστάσεων, που ανήκει, όπως και τον θεωρήσει κανείς, σ' έναν άπροσδιόριστο αριθμό άλλων ροῶν και άλλων χορῶν – ως όνομα (άπατηλά καλούμενο « κύριο ») επικαλύπτει ταυτόχρονα έναν όρο επισήμανσης « πρὸς τὴν χρείαν ἰκανόν » και μια

¹¹ Π.χ. W.V.O. Quine, *Mathematical Logic*, αναθ. έκδ., Harper and Row, 1961 σ. 50 έπ.

¹² *Μετά τά φυσικά*, Γ, 2, 1004 b 22-25. 'Η αξίωση της αποδείξεως των πάντων συμπεριλαμβανομένων και των αρχῶν, είναι, λέει πιο κάτω, τό ίδιον της άπειροδυσίας, της έλλείψεως παιδείας (1006 a 4-11), αυτού δηλαδή που κάνει τον άνθρωπο να είναι άνθρωπος και άνθρωπος μέσα στην πόλη.

σημασία που παραπέμπει σ' έναν άπροσδιόριστο αριθμό άλλων σημασιῶν, όπως και σ' έναν άπροσδιόριστο αριθμό όψεων αυτού που είναι. Μιλῶ, σημαίνει εἶμαι μαζί και συγχρόνως μέσα σ' αυτές τις δύο διαστάσεις. 'Ακόμη και στις περιπτώσεις όπου ή γλώσσα φαίνεται να ενεργεί αποκλειστικά στην ταυτιστική διάσταση – ως απλό εργαλείο της πρακτικής συνεργασίας, παραδείγματος χάριν –, όπου ή λειτουργία των σημασινομένων φαίνεται τέλεια ρυθμισμένη σύμφωνα με ένα κώδικα, ή μετάδοση στην άλλη διάστασή της, στη διάσταση της φάτεως, είναι πάντα δυνατή και συνεχώς επικείμενη – διαφορετικά αυτή ή λειτουργία δεν θά μπορούσε να υπάρξει. Διότι ή διόρθωσή της, τόσο σέ συνάρτηση με αυτό που είναι, όσο και ως πρὸς τὴν όμιλία, πρέπει να είναι πάντοτε δυνατή και αυτή ή διόρθωση δεν μπορεί ποτέ να είναι άπλή μετάδοση από ένα ταυτιστικό υποσύστημα σ' ένα άλλο, αλλά θέτει εκ νέου σέ κίνηση τις σημασίες.

Παραμένουμε ακόμη άπειρώς μακριά από τό ίδιο τό πράγμα, όταν πιστεύουμε ότι ή ιδέα της « συμφραστικής έξάρτησης » αποκρίνεται στό έρώτημα του είναι της σημασίας. Αυτή ή ιδέα – άλλωστε προφανής – δεν λέει κάτι, παρά όσο παραμένει άσαφής: αυτό που προσανατολίζει κάθε φορά τή διερεύνηση της σημασίας ενός όρου ή μιάς φράσης, αυτό που φωτίζει προνομιακά μιά πλευρά τους, έχει να κάνει με τά συμφραζόμενα (ή σύμφραση) – όντας αυτόνομο ότι ή δύναμη συμβολή αυτών των ίδιων των συμφραζομένων στον φωτισμό του συγκεκριμένου όρου μπορεί να τροποποιηθεί, και τροποποιείται κατ' άρχήν πάντοτε, με τὴν έμφάνιση αυτού του ίδιου του όρου. 'Αλλά κατά πρώτο λόγο, αυτά τά συμφραζόμενα (έστω και αν περιορισθούμε στα άυστηρῶς γλωσσικά συμφραζόμενα) δεν μπορούν να όρισθουν με τρόπο ακριβή και μοναδικό· στην καλύτερη περίπτωση θά μπορούσαμε να τά συγκρίνουμε με μία οικογένεια από γειτονιές που καλύπτει ένα τεράστιο μέρος της συγκεκριμένης γλώσσας. 'Ακριβολογώντας, τό γλωσσικό πλέγμα συμφραζομένων μιάς φράσης είναι ή όλότητα της γλώσσας μέσα στην όποία λέγεται αυτή ή φράση, και τό μη γλωσσικό της πλέγμα τό σύμπαν όλόκληρο. 'Ετσι τιθέμενο τό ζήτημα, δεν λύνεται και ούτε θά μπορούσε να λυθεί (παρά μόνο στις τετριμμένες περιπτώσεις) με μιά « συμφραστική συνάρτηση » έγγεγραμμένη μέσα στη γλώσσα, όταν αυτή τή θεωρούμε ως κώδικα· λύνεται κάθε φορά με τό πράττειν των ανθρώπων μέσα στη γλώσσα – με τό όμιλῆν. Κατά δεύτερο λόγο, δεν μπορούμε να άγνοήσουμε τό γεγονός ότι ή φράση ή ο όρος δημιουργούν τό ιδιαίτερό τους πλέγμα συμφραζομένων. 'Εστω επί παραδείγματι ή φραστική μήτρα: « ο χ έκανε λάθος ». « 'Ο Πέτρος έκανε λάθος » δημιουργεί μιά σύμφραση σχετική π.χ. με μιά συζήτηση χθές σ' ένα καφεναείο. « 'Ο Παρμενίδης έκανε λάθος » δημιουργεί ως σύμφραση όλη τὴν ιστορία της φιλοσοφίας. Τέλος, δεν θά μπορούσαμε να δώσουμε στην έκφραση « συμ-

φραστική εξάρτηση » μιά αύστηρή έννοια και νά ισχυρισθούμε ότι άπαι-
τούμε μ' αυτή στό ζήτημα τής σημασίας, παρά εάν ή γλώσσα ήταν ένα,
κώδικας, μέ τήν έδω όριζόμενη έννοια ενός συστήματος καθορισμένων
ταυτιστικών σχέσεων. Λέγοντας λοιπόν σ' αυτή τήν περίπτωση ότι ή ση-
μασία ενός όρου εξαρτάται όχι μόνο από τόν ίδιο τόν όρο αλλά και από
τά συμφραζόμενά του, είναι σαν νά αντικαθιστούμε τήν $f(x)=a$ μέ τήν
 $f(x, \Phi)=b$ (όπου Φ είναι μιά ομάδα γραμμάτων ένδεχόμενα διατι-
γμένη, πού αντιπροσωπεύει τά « συμφραζόμενα »). Ήδη αυτό είναι μιά
κοινοτοπία πού δέν θά μπορούσε νά θαμπώσει παρά αυτούς πού πι-
στεύουν ότι ένας όλοκληρος κόσμος χωρίζει μιά συνάρτηση μιάς μετα-
βλητής από μιά συνάρτηση περισσοτέρων μεταβλητών. Αυτό όμως ή κοι-
νοτοπία είναι συγχρόνως και ένας παραλογισμός. Ο ισχυρισμός ότι
υπάρχει μιά απεικόνιση του συνόλου των λέξεων επί του συνόλου των
σημασιών ή ότι υπάρχει μιά απεικόνιση τής νιοστής καρτεσιανής δυνά-
μεως του συνόλου των λέξεων επί του συνόλου των σημασιών, προϋπο-
θέτει και στίς δύο περιπτώσεις ότι υπάρχει ένα σύνολο σημασιών (ότι οι
σημασίες σχηματίζουν ένα σύνολο) και ότι πρόκειται ασφαλώς για άπι-
κονίσεις (ότι ή τιμή πού λαμβάνει ή τάδε ομάδα όρων είναι καθορισμένη
και μοναδική και πάντοτε ή αυτή). Άλλ' αυτές οι δύο προϋποθέσεις
είναι μεταφυσικές και αυθαίρετες. Αντιστοιχούν, τό πολύ, σέ τελεστικά
αιτήματα μερικου χαρακτήρα (πού ισχύουν για κάποιες περιορισμένες
χρήσεις τής γλώσσας) και πού υφίστανται άδιάκοπες έκλείψεις. Δεν
ισχύουν παρά για τήν ταυτιστική χρήση του νοήματος, κατά τό μέτρο
δηλαδή πού κάποιος, μιλώντας, επαναλαμβάνει αυστηρώς αυτό πού έχει
ήδη λεχθεί και παραμένει αναπαραγωγίμο *pe varietur* – δηλαδή ακίνητο,
αυτό πού καταστάλαξε μέσα στή γλώσσα ως κώδικας μονοσήμαντων και
τονομασιών. Ή διαβεβαίωση όμως ότι αυτές οι δύο προϋποθέσεις καλι-
πτουν τήν όλότητα των πτυχών και τής λειτουργίας τής γλώσσας ισοδυ-
ναμεί μέ τή διαβεβαίωση ότι κάθε τί πού έχει ποτέ λεχθεί δέν είναι πια
αύστηρή επανάληψη αυτού πού είχε ήδη λεχθεί· κατά συνέπεια, πού
ό,τι μπορεί νά λεχθεί μέσα σέ μιά γλώσσα ήταν ήδη όρισμένο και καθο-
ρισμένο μέσα στή γλώσσα και μέσω τής γλώσσας από τήν πρώτη στιγμή
τής θέσμισής της, κι αυτό για πάντα. Άλλη συνέπεια επίσης, εφόσον
υπάρχουν περισσότερες γλώσσες κι εφόσον σέ κάθε μιά από αυτές μι-
ρούμε νά μιλούμε για τίς άλλες και νά τίς περιγράφουμε μέ τρόπο κοι-
νοποιητικό, ότι κάθε γλώσσα περιέχει μέσα της από καταβολής της την
πραγματική δυνατότητα όλων των άλλων γλωσσών πού υπήρξαν ή που
θά υπάρξουν ποτέ, τουλάχιστον ως πρός τίς σημασίες πού φέρουν. Που-
γματι, σ' αυτή τήν περίπτωση, είτε οι λέξεις *λόγος, omen, wirklich* δέν θα
μπορούσαν ποτέ νά βρουν ένα κοντινό ή μακρινό ισοδύναμο στά γα-
λλικά επί παραδείγματι ούτε νά γίνουν σέ οποιοδήποτε βαθμό κατανοη-
τές μέσα σ' αυτή τή γλώσσα· είτε δέν αντιπροσωπεύουν παρά ιδιαίτε-

ρους συνδυασμούς των ίδιων στοιχείων σημασίας πού τά γαλλικά συν-
δυάζουν άλλιώς. Ή πρώτη υπόθεση όντας έκδηλα ψευδής, έπεται ότι
όλες οι γλώσσες είναι τελείως μεταφράσιμες οι μέν στίς δε, εφόσον όλες
αναφέρονται στά ίδια έσχατα στοιχεία ή άτομα σημασίας, συνδυασμένα
άλλιώς από τή μιά ή τήν άλλη γλώσσα. Θά υπήρχε λοιπόν όχι καν ίσο-
δυναμία ή ισομορφισμός άλλ' άπόλυτη ταυτότητα του συνόλου σημα-
σιών, συνόλου στό όποιο όλες οι γλώσσες αναφέρονται. Πράγμα πού
σημαίνει πώς ό,τι θά μπορεί ποτέ νά λεχθεί ήταν ήδη λεκτό από τή
στιγμή πού υπήρξε μιά πρώτη γλώσσα και πώς ιδεατά ήταν ήδη τεθειμέ-
νο από πάντα και για πάντα. Βλέπουμε κι έδώ τό όμοιούσιο τής ταυτι-
στικής λογικής και τής όντολογίας τής άχρονης καθοριστικότητας και
του άεί, και βεβαίως τήν όλοκληρωτική και τυφλή ύποταγή τής « θετι-
κής » γλωσσολογίας σέ μιά ιδιαίτερη μεταφυσική. Ή ιδέα ότι μιά πλή-
ρης άνάλυση των εκφράσεων τής γλώσσας είναι δυνατή ισοδυναμεί μέ
τή θέση ότι υπάρχει μιά άπόλυτη γνώση.

Βέβαια, όχι μόνο ή ύπαρξη διαφορετικών γλωσσών και ή άδυνατό-
τητα άμοιβαίας τους άναγωγής (πού δέν σημαίνει άδυνατότητα έπικoi-
νωνίας) ή ή ύπαρξη μιάς ιστορίας κάθε γλώσσας και των σημασιών, στίς
όποιες αναφέρεται, αλλά και ο τρόπος του είναι των σημασιών μέσα στή
γλώσσα και χάρη σ' αυτή δείχνουν ότι αυτή ή άποψη είναι άστήρικτη.
Μία φάτις δέν είναι φάτις, παρά εφόσον νέες σημασίες ή νέες όψεις μιάς
σημασίας μπορούν πάντα ν' αναδυθούν, και συνεχώς αναδύονται· όπως
είπαμε πιο πάνω, αυτό δέν άποτελεί « διαχρονική » όψη αλλά ιδιότητα
ουσιώδη τής φάτεως ως « συγχρονικής » όλότητας. Μία φάτις δέν είναι
φάτις, παρά στον βαθμό πού προσφέρει στους συνομιλητές τή δυνατό-
τητα νά έπισημαίνονται μέσα και χάρη σ' αυτά πού λέγουν, για νά κι-
νούνται μέσα σ' αυτό, νά στηρίζονται επάνω του, για νά δημιουργούν τό
άλλο, νά χρησιμοποιούν τόν κώδικα των κατονομασιών, για νά προκα-
λουν τήν εμφάνιση άλλων σημασιών ή άλλων όψεων των κατ' έπίφασιν
ήδη δεδομένων σημασιών. Οι ψευδο-« απεικονίσεις » του συνόλου των
λέξεων και των φράσεων στό ψευδο-« σύνολο » των σημασιών δέν είναι
ποτέ τίποτε άλλο από μέσα περιγραφής τής ταυτιστικής διάστασης τής
γλώσσας. Και μόνο σέ σχέση μ' αυτή τή διάσταση ή ιδέα τής συμφραστι-
κής εξάρτησης, αυστηρώς λαμβανόμενη, μπορεί νά έχει νόημα.

Ύπάρχει λοιπόν λογική και πραγματική άδυνατότητα διαχωρισμού
αυτών των δύο όψεων τής σημασίας, του πέρατος και του άπείρου, τής
όριστικότητας-καθοριστικότητας-διάκριτου-περατου και τής άοριστίας-
άκαθοριστίας-άδιάκριτου-άπέραντου. Είναι ουσιώδες ότι ή γλώσσα πα-
ρέχει πάντοτε τή δυνατότητα νά χειριζόμαστε τίς σημασίες μέ τίς όποιες
συμπορεύεται ως ένα σύνολο σχηματισμένο από καθορισμένους όρους,
αύστηρά έντοπισμένους, πού ό καθένας τους είναι ταυτός μέ τόν έαυτό

του και διακεκριμένος από όλους τους άλλους, διαχωρίσιμους και χωριστούς. Και είναι ουσιαστικά ότι επίσης παρέχει πάντοτε τη δυνατότητα νέου όρου να αναδύονται, οι σχέσεις μεταξύ υπαρχόντων όρων να ορίζονται εκ νέου, και κατά συνέπεια και οι ίδιοι οι υπάρχοντες και άξιολογιστοί από τις σχέσεις τους όροι να ορίζονται εκ νέου. Αυτή η δυνατότητα βασίζεται στο γεγονός ότι οι μεταξύ ήδη δεδομένων όρων σχέσεις είναι ανεξάντλητες και ακαθόριστες, όπως και οι ίδιοι οι όροι είναι ανεξάντλητοι και ακαθόριστοι, εφόσον, επί παραδείγματι, σε καμιά περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να παραστήσουμε τη θέση μίας νέας σημασίας σαν μία εξωτερική πρόσθεση που θα άφηνε άθικτο αυτό που ήδη προϋπήρχε. Πέρα από κάθε σύνολο που θα μπορούσαμε να εξαγάγουμε από αυτές ή να κατασκευάσουμε μέσα σ' αυτές, οι σημασίες δεν αποτελούν σύνολο· ο τρόπος του είναι τους είναι άλλος, είναι ο τρόπος του είναι του μάγματος.

Οί κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και ή « αντικειμενική πραγματικότητα »

Συζητήσαμε ήδη πιο πάνω διά μακρών τη σχέση της κοινωνίας μ' αυτό που ονόμασα πρώτη φυσική στιβάδα, σχέση που κατονομάστηκε με τον φροϋδικό όρο έρειση. Το πράττειν και το παριστάνειν/λέγειν της κοινωνίας ούτε υπαγορεύονται από ένα ούτως-είναι καθ' έαυτό και αναμφιστότητα της φυσικής στιβάδας ούτε βρίσκονται σε μία « απόλυτη ελευθερία » σχετικά μ' αυτή – αυτό είναι πρόδηλο. Άλλά, και προσπαθήσαμε να το δείξουμε, ήδη στην ψυχική ανάλυση ή ιδέα της έρεισης λέει και πολύ περισσότερο, και άλλο πράγμα, από τη θέση αυτών των δύο μακρών και αφηρημένων όρων.

Η κατάσταση είναι ακόμα πιο πολύπλοκη και πλούσια, και μάλιστα ποιοτικά άλλη, όταν θεωρούμε την έρειση της θέσμισης στην πρώτη φυσική στιβάδα. Ο θεσμισμένος κάθε φορά από την κοινωνία κόσμος των σημασιών δεν είναι προφανώς ούτε ένα αντίγραφο ούτε ένα αποτύπωμα (« αντανάκλαση ») ενός « αντικειμενικά πραγματικού » κόσμου ούτε και χωρίς σχέση προς ένα ούτως-είναι της φύσεως. Ότι αυτό το ούτως-είναι πρέπει να « ληφθεί υπόψη » στη θέσμιση του κόσμου στην κοινωνία, ότι στηρίζει και επάγει αυτή τη θέσμιση, μπορεί να φανεί σαν κοινός τόπος· αυτός ο κοινός τόπος συγκαλύπτει αυτό που φάνηκε ως ή αλήθεια και, ταυτόχρονα, το αναγκαίο σόφισμα της ταυτιστικής συνολιστικής λογικής. Κι εδώ πάλι μπορούμε να ρωτήσουμε : ή φάνηκε στηρίζει και επάγει την οργάνωση του κόσμου από την κοινωνία – στηρίζει και επάγει τί, και πώς ; Δεν επάγει ούτε ως αίτια (θά είχαμε πάλι μία σταθερή αίτια που θα παρήγε μεταβλητά αποτελέσματα) ούτε «

άπλο μέσο (μέσο τίνος ;) ούτε ως « σύμβολο » (σύμβολο τίνος και για ποιόν ;). Και, αυτό μέσα στο οποίο επάγει, ή θέσμιση της κοινωνίας και ο αντίστοιχος κόσμος των σημασιών, αναδύεται ως τό άλλο της φύσεως, ως δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού.

Όπως στη « μετάβαση από το σωματικό στο ψυχικό » υπάρχει ανάδυση ενός άλλου επιπέδου και ενός άλλου τρόπου του είναι και τίποτα δεν υπάρχει ως ψυχικό, αν δεν είναι παράσταση, έτσι και στη « μετάβαση από το φυσικό στο κοινωνικό » υπάρχει ανάδυση ενός άλλου επιπέδου και ενός άλλου τρόπου του είναι και τίποτα δεν υπάρχει ως κοινωνικο-ιστορικό, αν δεν είναι σημασία, αν δεν παίρνεται από ένα θεσμισμένο κόσμο σημασιών και δεν αναφέρεται σ' αυτόν. Η οργάνωση αυτού του κόσμου ερείδεται σε όρισμένες όψεις της πρώτης φυσικής στιβάδας, βρίσκει εκεί σημεία στήριξης, ερεθίσματα, επαγωγές. Άλλά, όχι μόνο δεν είναι ποτέ απλή επανάληψη ή αναπαραγωγή αυτού του ερείσματος, αλλά δεν μπορεί ούτε καν να περιγραφεί σαν μία επί μέρους και κατ' επιλογήν « απόσπαση » στοιχείων αυτής της στιβάδας. « Αποσπάζεται » κάτι μόνο σε συνάρτηση με την οργάνωση του κόσμου την τεθειμένη από την κοινωνία και βάσει αυτής της οργάνωσης· και δεν « αποσπάζεται » παρά με τη μόρφωση και μεταμόρφωσή του μέσα στην κοινωνική θέσμιση και μέσω αυτής· και τέλος, και κυρίως, αυτή ή μόρφωση-μεταμόρφωση είναι πραγματική, εικονίζεται-παροντοποιείται μέσα και χάρη σε τροποποιήσεις του « αίσθητου κόσμου », σε τρόπο ώστε, τελικά, αυτό το ίδιο, πάνω στο οποίο υπάρχει έρειση, αλλοιώνεται κοινωνικά από το ίδιο το γεγονός της έρεισης – πράγμα που δεν έχει κανένα απολύτως ισοδύναμο στον ψυχικό κόσμο. Διότι ή θέσμιση του κόσμου των σημασιών ως κόσμου κοινωνικο-ιστορικού είναι ipso facto « έγγραφη » και « ενσάρκωση » μέσα στον « αίσθητο κόσμο » και, έχοντας αυτές ως άφετηρία, ο κόσμος μεταμορφώνεται ιστορικά στο ούτως-είναι του.

Βέβαια, κι αυτό ακόμη βρίσκει ένα έσχατο όρο δυνατότητας σε μία αποφασιστική όψη του ούτως-είναι του φυσικού κόσμου, για την οποία κάναμε ήδη υπαινιγμό. Η « φυσική πραγματικότητα » δεν είναι μόνο ότι αντιστέκεται και δεν ενδίδει, είναι εξίσου αυτό που επιδέχεται μεταμόρφωση, αυτό που επιδέχεται αλλοίωση « υπό όρους » μέσω σιγήματα των « ελεύθερων διαστημάτων » του και της « κανονικότητάς » του. Και αυτές οι δύο στιγμές είναι ουσιαστικές. Η φυσική « πραγματικότητα » είναι ακαθόριστη σ' ένα βαθμό ουσιαστικό για το κοινωνικό πράττειν· μπορούμε να κινήσουμε και να κινήσουμε μέσα της, να μετακινήσουμε και να μετακινήσουμε, να κόψουμε, να συναθροίσουμε. Υπάρχει ακαθόριστη ακόμη και στη μακροσκοπική κλίμακα – υπάρχει κίνηση, υπάρχει τό ενδεχόμενον και άλλως έχειν, υπάρχει « ύλη » ή και « δύναμις » με την αριστοτελική έννοια των όρων. Και αυτή ή ακαθόριστη συμβαδίζει με έναν καθορισμό, με ιδιότητες σχετικά πάγιες και σταθερές

καί μέ σχέσεις ἀναγκαῖες ἢ πιθανές : ἐάν... τότε..., ὅρος γιά νά κάνει νά εἶναι ἀλλιῶς αὐτό πού εἶναι. Αὐτή ἡ ἀντίσταση καί αὐτή ἡ εὐπλαστία ἀδιάσπαστες ἀπό τό « φυσικό δεδομένο », ἐπιτρέπουν τήν πραγματική ἐνοργάνωση τοῦ *τεύχειν* καί τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν ἐν γένει. Ἡ γραμμή ὅμως, πάνω στήν ὁποία ἐμφανίζονται κάθε φορά ἀντίσταση καί εὐπλαστία τοῦ « φυσικοῦ δεδομένου », καί ὁ τρόπος, πού ἡ μέν καί ἡ δι ἐμφανίζονται, ἐξαρτῶνται ἀπό τό κοινωνικό πράττειν καί *τεύχειν*. Ὁ τρόπος ὥστε αὐτός ὁ ἔσχατος ὅρος δυνατότητας γίνεται, μέ μιᾶ ἀφηρημένη ἐννοια : ἡ κοινωνία ἔχει πάντοτε νά κάνει μέ τό « φυσικό δεδομένο » σάν κάτι πού εἶναι πάντοτε συνάμα ἀνθεκτικό καί εὐπλαστο. αὐτό ὅμως πού εἶναι ἀνθεκτικό καί εὐπλαστο, καί ὁ τρόπος πού εἶναι ἔτσι, δέν εἶναι αὐτό πού εἶναι παρά σέ σχέση μέ τόν κάθε φορά θεωρούμενο κοινωνικό κόσμο. Τό ἄν ἡ σύντηξη τοῦ ὑδρογόνου εἶναι δυνατή καί πολύ δύσκολη νά πραγματοποιηθεῖ, ἔχει ἓνα νόημα γιά τή σύγχρονη κοινωνία καί γιά καμία ἄλλη. Τό ἄν τό τάδε ξύλο εἶναι ἐξαιρετο γιά τήν κατασκευή τόξων, δέν ἔχει σχεδόν κανένα νόημα γιά τή σημερινή κοινωνία, ἐνῶ εἶχε μιᾶ κεφαλαιώδη σημασία γιά τή ζωή τῶν ἀνθρώπων ἐπί χιλιετίες.

Δέν μπορούμε πιά νά μιλοῦμε γιά ἔρριση, ὅταν θεωροῦμε τή σχέση τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν καί τῆς θέσμισης τῆς κοινωνίας μέ τήν « πραγματικότητα », ὄχι πιά τήν φυσική ἀλλά τήν κοινωνική. μέ αὐτό πού μπορούμε νά ὀνομάσουμε « ἀφηρημένη ὑλικότητα » τῆς ἴδια τῆς κοινωνίας, μέ τά « πράγματα », ἀντικείμενα ἢ ἄτομα, πού ἡ κοινωνία κάνει νά εἶναι κατασκευάζοντάς τα (*τεύχειν*) ὡς συγκεκριμένα ὄντα καί συνάμα ἀντίτυπα ἢ περιπτώσεις ἑνός εἶδους πού ἔχει ἡ ἴδια δημιουργήσει (φαντασθεῖ, ἐπινοήσει, θεσμίσει). Θεώρησαν ἀναγκαῖο νά διαθεβαιώσουν ὅτι τά κοινωνικά γεγονότα δέν εἶναι πράγματα. Αὐτά πού πρέπει προφανῶς νά ποῦμε, εἶναι ὅτι τά κοινωνικά πράγματα δέν εἶναι « πράγματα »· δέν εἶναι κοινωνικά πράγματα καί τά συγκεκριμένα πράγματα, παρά στόν βαθμό πού « ἐνσαρκώνουν » ἢ καλύτερα εἰκονίζουν καί παροντοποιοῦν κοινωνικές σημασίες. Τά κοινωνικά πράγματα εἶναι αὐτό πού εἶναι μέσω τῶν σημασιῶν πού εἰκονίζουν, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, κατ' εὐθείαν ἢ πλάγια. Ἦδη ὁ Μάρξ τό ἤξερε αὐτό καί τό ἔδειξε μέ θαυμαστό τρόπο περιγράφοντας τόν « φετιχιστικό χαρακτήρα τοῦ ἐμπορεύματος » : μόνο πού γι' αὐτόν, αὐτή ἡ « φαντασμαγορία », αὐτή ὁ « ἱερογλυφικός » χαρακτήρας, δέν χαρακτηρίσαν τό πράγμα πᾶσι μέσα στόν καπιταλιστικό (ἢ, πολύ γενικότερα, ἐμπορευματοικό) τρόπο παραγωγῆς καί ὡς συνέπεια μιᾶς « λογικῆς » αὐτοῦ τοῦ τρόπου παραγωγῆς. Θά ἐπανέλθουμε σέ λίγο. — Ἀντίστροφα, οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες εἶναι μέσα καί χάρη στά « πράγματα » — ἀντικείμενα

καί ἄτομα — πού τίς παροντοποιοῦν καί τίς εἰκονίζουν, κατ' εὐθείαν ἢ πλάγια, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα. Δέν μπορούν νά εἶναι παρά μέσω τῆς « ἐνσαρκωσῆς » τους, τῆς « ἐγγραφῆς » τους, τῆς παρουσίας καί εἰκόνισῆς τους μέσα καί χάρη σ' ἓνα δίκτυο ἀτόμων καί ἀντικειμένων πού « πληροφοροῦν » — πού εἶναι συγκεκριμένα ὄντα καί συνάμα περιπτώσεις ἢ ἀντίτυπα τύπων, εἰδῶν —, ἀτόμων καί ἀντικειμένων πού δέν εἶναι ἐν γένει καί δέν εἶναι αὐτό πού εἶναι παρά μέσω αὐτῶν τῶν σημασιῶν. Αὐτή ἡ *suī generis* σχέση πρὸς κοινωνικά ἄτομα καί ἀντικείμενα κάνει τίς φαντασιακές σημασίες κοινωνικές καί μᾶς ἀπαγορεύει νά τίς συγχέουμε μέ τίς σημασίες ἐν γένει καί, ἀκόμη λιγότερο, νά τίς μεταχειριζόμαστε σάν κατασκευάσματα ἀπλῶς. Λέγοντας γιά τίς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ὅτι εἶναι θεσμισμένες ἢ λέγοντας ὅτι ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας εἶναι θέσμιση ἑνός κόσμου κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, αὐτό σημαίνει ἐπίσης ὅτι αὐτές οἱ σημασίες παροντοποιοῦνται καί εἰκονίζονται μέσα καί χάρη στήν πραγματικότητα τῶν ἀτόμων, τῶν ἐνεργειῶν καί τῶν ἀντικειμένων πού « πληροφοροῦν ». Ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας εἶναι αὐτό πού εἶναι καί ὅπως εἶναι στό μέτρο πού « ὑλοποιεῖ » ἓνα μάγμα κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν. Μόνο σέ σχέση μ' αὐτό τό μάγμα, ἄτομα καί ἀντικείμενα μπορούν νά συλληφθοῦν ἢ καί ἀπλῶς νά ὑπάρξουν· καί αὐτό τό μάγμα δέν μπορεί μέ τή σειρά του νά λεχθεῖ ὅτι εἶναι χωριστό ἀπό τά ἄτομα καί τά ἀντικείμενα πού κάνει νά εἶναι. Δέν ἔχουμε ἐδῶ σημασίες « πού ἀποσπῶνται ἐλεύθερα » ἀπό κάθε ὑλικό στηρίγμα, καθαρούς πόλους ἰδεατότητας· οἱ σημασίες εἶναι, καί εἶναι αὐτό πού εἶναι, μέσα καί χάρη στό εἶναι καί στό οὕτως-εἶναι αὐτοῦ τοῦ στηρίγματος.

Ὁ Μάρξ ἔγραψε : « Μιά μηχανή δέν εἶναι ἀπό μόνη της κεφάλαιο, ὅπως καί ὁ χρυσός δέν εἶναι ἀπό ὁμόνος του χρήμα ». Κι ἐδῶ, ὅπως κι ἐκεῖ πού μιλοῦσε γιά τόν φετιχιστικό χαρακτήρα τοῦ ἐμπορεύματος, σκόπευε, χωρίς νά τό ὀνομάζει ἔτσι, αὐτό πού καλοῦμε κοινωνική φαντασιακή σημασία. Τό ὅτι ὁ χρυσός δέν εἶναι ἀπό ὁμόνος του χρήμα, μπορεί νά φανεῖ, ἐπιφανειακά, σάν κοινοτοπία, ὁδηγεῖ ὅμως ἄμεσα στό ζήτημα τῆς θέσμισης τῆς κοινωνίας καί αὐτῆς τῆς θέσμισης ὡς κατ' οὐσίαν ἱστορικῆς. Γιά νά γίνει ὁ χρυσός χρήμα, δέν ἀρκεῖ νά κατέχει τίς « φυσικές » ιδιότητες πού ἀπαριθμοῦνται στά ἐγχειρίδια πολιτικῆς οἰκονομίας καί οἱ ὁποῖες τόν « προσόριζαν » γι' αὐτό τόν ρόλο· χρειάζεται αὐτή ἡ κοινωνικο-ἱστορικῆ ἀνάπτυξη πού, ξεκινώντας ἀπό τήν ἐμφάνιση ἐμβρυωδῶν μορφῶν ἀνταλλαγῆς, ὁδηγεῖ στή θέσμιση ἑνός « γενικοῦ ἰσοδύναμου » (αὐτή εἶναι τουλάχιστον ἡ ἀντίληψη τοῦ Μάρξ πού δέν τή συζητοῦμε ἐδῶ δι' ἑαυτήν). Γιά νά γίνει μιᾶ μηχανή κεφάλαιο, πρέπει νά ἐνταχθεῖ μέσα στό δίκτυο κοινωνικο-οἰκονομικῶν σχέσεων πού θεσμίξει ὁ καπιταλισμός. Μέσα σ' αὐτή τήν ἐνταξη, καί μέσω αὐτῆς, ἀποκτᾶ ἡ μηχανή τή σημασία-κεφάλαιο, ἡ ὁποία δέν « ἐξαρτᾶται » ἀπό τήν ἴδια

τή μηχανή ως μηχανή (ούτε από την ύπαρξη ενός επαρκούς αριθμού μηχανών, με τη μεταβολή της ποσότητας σε ποιότητα κ.λπ.) αλλά από το κοινωνικο-οικονομικό « σύστημα », από τον « τρόπο παραγωγής », όπου αυτή ή μηχανή βρίσκεται τοποθετημένη· το ίδιο « σύνολο » μηχανών δεν θα είναι πιά « κεφάλαιο » την επομένη μιας σοσιαλιστικής επανάστασης – όπως οι ίδιες « παραγωγικές ικανότητες » των ανθρώπων δεν θα είναι πιά « εργατική δύναμη » την επομένη μιας τέτοιας επανάστασης.

Ας σημειώσουμε εν παρόδω ότι κι εδώ φαίνεται ο αντινομικός χαρακτήρας της σκέψης του Μάρξ. Αν η « κατάσταση των παραγωγικών δυνάμεων », ή τεχνική εξέλιξη, καθορίζει αναμφισβήτητα την οργάνωση των παραγωγικών σχέσεων, και έτσι του κοινωνικού συστήματος στο σύνολό του – αν « στον χειρόμυλο αντιστοιχεί ή φεουδαρχική κοινωνία, στον ατμόμυλο ή καπιταλιστική » – τότε ή μηχανή, με τη στενή έννοια του όρου, και ο συγκεκριμένος τύπος των μηχανών, καθορίζουν την εμφάνιση μιας καπιταλιστικής κοινωνίας και μέσα σ' αυτή την κοινωνία ή μηχανή δεν μπορεί να είναι παρά « κεφάλαιο ». Δεν είναι « άμεσα » κεφάλαιο· αυτό όμως το άμεσο δεν αποτελεί, όπως κάθε άμεσο, παρά μία αφαίρεση· τό είναι της μηχανής δεν είναι πλήρως αυτό που είναι παρά μετά την πραγμάτωση όλων των μεσεύσεων και αφού τά αποτελέσματά τους, επανερχόμενα στο άμεσο, τό καθορίσουν τελείως σε όλο του τό βάθος. Μ' αυτή την έννοια, ή μηχανή είναι ασφαλώς κεφάλαιο – αντίθετα με τον χρυσό, του οποίου τό είναι-χρήμα είναι από αυτή την άποψη πολύ πιο έξωτερικό και περιστασιακό. Δεν είναι τό ίδιο, αν πούμε ότι ή μηχανή κάνει να είναι, έστω και « σε τελευταίο βαθμό », τον καπιταλισμό· και αν πούμε ότι ο καπιταλισμός είναι αυτός που κάνει να είναι τίς μηχανές, ουδέτερα καθ' έαυτές και απλά μέσα, ως κεφάλαιο.

Ο Μάρξ όμως λέει και τά δυό μαζί – πότε τό ένα, πότε τό άλλο – κι έτσι εκφράζεται ο έγκλωβισμός του μέσα στην κληρονομημένη οντολογία. Ως « ύλιστής », θέλει να καθορίσει τον καπιταλισμό από τη μηχανή· ως « έγγελιανός », ξέρει ότι ή μηχανή δεν είναι αυτό που είναι, δεν αποκτά τό νόημά της (τό είναι της) παρά θυθιζόμενη μέσα στην Όλότητα – εδώ, τό κοινωνικό σύστημα που της « προσδίδει » μία σημασία. Και προφανώς, κι οι δύο θέσεις είναι αστήρικτες. Δεν μπορούμε να σκεφθούμε τη μηχανή, έστω και αν την περιστείλουμε στο τεχνικό της είναι, ως ουδέτερη παρά μόνο περιστασιακά. Οι μηχανές της καπιταλιστικής περιόδου είναι ασφαλώς « έγγενως » καπιταλιστικές. Οι μηχανές που γνωρίζουμε δεν είναι « ουδέτερα » αντικείμενα που ο καπιταλισμός χρησιμοποιεί για καπιταλιστικούς σκοπούς « έκτρέποντάς » τες (όπως νομίζουν πολύ συχνά, και άφελώς, τεχνικοί και επιστήμονες) από την καθαρή τεχνικότητά τους και που θά μπορούσαν επίσης να χρησιμοποιηθούν για άλλους κοινωνικούς « σκοπούς ». Είναι από χίλιες από-

ψεις, ήδη καθ' έαυτές λαμβανόμενες οι περισσότερες από αυτές, αλλά και όπωσδήποτε γιατί είναι λογικά και πραγματικά αδύνατες έξω από τό τεχνολογικό σύστημα που σχηματίζουν, « ενσάρκωση », « έγγραφη », παρουσίαση και εικόνιση των ούσιωδών σημασιών του καπιταλισμού. Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν μιλάει κανείς, όπως ο Μάρξ, για τίς παραγωγικές σχέσεις ως « σχέσεις μεταξύ προσώπων μεσευμένες από πράγματα », δημιουργεί τον κίνδυνο να εμφανίσει αυτές τίς σχέσεις ως κάτι τό έξωτερικό και επίβλητο ως προς « πρόσωπα » και « πράγματα » που θά ήταν, έξ άλλου, όρισμα κατ' ιδέαν, και τουτό ανεξάρτητα από την ένταξή τους σ' αυτές τίς « σχέσεις », « σχέσεις » που θά μπορούσαν να « τροποποιηθούν » αφήνοντας άθικτα τά « πρόσωπα » και τά « πράγματα ». Και δεν πρόκειται καν για κίνδυνο αλλά για δεβαιότητα, όπως τό δείχνει τό γεγονός ότι ούτε ο Μάρξ ούτε τό μαρξιστικό κίνημα δεν σκέφθηκαν ποτέ τίποτε άλλο από τό να « θέσουν την (καπιταλιστική) τεχνική στην ύπηρεσία του σοσιαλισμού », να τροποποιήσουν τίς « σχέσεις παραγωγής » (που άλλωστε τίς ταύτισαν βιαστικά, και όχι τυχαία, με τίς νομικές μορφές ιδιοκτησίας) χωρίς ποτέ να σκεφθούν ότι ή κατάργηση του καπιταλισμού θά ήταν άδιανόητη χωρίς μία αναστάτωση της υπάρχουσας τεχνολογίας. Δεν υπάρχουν, εκτός από όριακές περιπτώσεις, « πρόσωπα » και « πράγματα » τά όποια, πέρα από τά κατηγορήματα, τίς ιδιότητες, τούς έγγενεις χαρακτήρες τους, θά προσλάμβαναν μερικές επιπρόσθετες ιδιότητες από τό γεγονός ότι θά βρίσκονταν θυθισμένα σ' ένα κοινωνικό σύστημα, καπιταλιστικό ή άλλο. Οι « σχέσεις μεταξύ προσώπων, οι μεσευμένες από πράγματα », δεν μπορούν να είναι καπιταλιστικές σχέσεις, επί παραδείγματι, παρά εάν και μόνο εάν μεσεύονται από ειδικά « πράγματα », που πρέπει να έχουμε την τόλμη να ονομάσουμε πράγματα καπιταλιστικά (ή πράγματα φεουδαρχικά ή πράγματα των Ατζέκων). Από τό άλλο όμως μέρος, τέτοια πράγματα δεν « επαρκούν », για ν' αναδυθούν τέτοιες σχέσεις, δεν καθορίζουν τίποτα. Οι καπιταλιστικές μηχανές, ως τέτοιες και καθ' έαυτές, « λαμβανόμενες χωριστά » (όπως πρέπει να τίς λάβουμε, αν θέλουμε να μιλήσουμε για αιτιακή σχέση ή σχέση καθορισμού), δεν επαρκούν καν, για να επαγάγουν καπιταλιστικές σχέσεις, αν δεν είναι δεδομένα συγχρόνως άτομα που να είναι (με τρόπο αντιφατικό και ανταγωνιστικό) « άτομα καπιταλιστικά », όπως τό αποδεικνύει, επί παραδείγματι, ή τεράστια δυσκολία διείσδυσης του καπιταλισμού στις περισσότερες « προ-καπιταλιστικές » κοινωνίες. Αυτή ή δυσκολία δεν είναι δυσκολία εισαγωγής μηχανών ούτε « κεφαλαίου » ούτε δυσκολία « τεχνικής μάθησης », της άρμοδιότητας των επαγγελματιών σχολών. Είναι δυσκολία και μάλιστα αδυνατότητα να γεννηθούν από τη μία μέρα στην άλλη, ή μέσα σε μερικά χρόνια, « καπιταλιστικοί άνθρωποι » (ως κυρίως καπιταλιστές και ως προλετάριοι) – να κατασκευασθούν δηλαδή, κοινωνικά, άτομα για τά όποια

αυτό που μετράει κι αυτό που δέν μετράει, αυτό που έχει σημασία κι αυτό που δέν έχει, αυτό που αποτελεί τή σημασία του τάδε πράγματος ή τής δείνα πράξεως είναι στό ἐξῆς ὀρισμένα, τεθειμένα, θεσμισμένα μὴ ἄλλο τρόπο ἀπὸ ὅ,τι ἦταν στήν παραδοσιακή τους κοινωνία· γιὰ τὰ ὅποια ὁ χῶρος καί ὁ χρόνος ὀργανώνονται, διαρθρώνονται ἐσωτερικῶς καί παριστάνονται φαντασιακά μέ τρόπο διαφορετικό· πού τό ἴδιο του τό σῶμα ὄχι μόνο βρῖσκεται ὑποταγμένο ἐφεξῆς σέ ἄλλα εἶδη ἐξωτερικῆς πειθαρχίας, ἀλλά λαμβάνεται σέ μιά ἄλλη σχέση πρός τόν κόσμο, εἶναι ἱκανό νά ἀγγίζει, νά παίρνει, νά χειρίζεται ἄλλιῶς τὰ ἀντικείμενα καί ἄλλα ἀντικείμενα· γιὰ τὰ ὅποια οἱ διυποκειμενικές σχέσεις ἔχουν ἀνιστατωθεῖ, οἱ παραδοσιακές ομάδες καί κοινότητες κωνιορτοποιηθεῖ καί οἱ ἀντίστοιχες στάσεις ἀλληλεγγύης ὅπως καί τὰ ἀντίστοιχα αἰσθήματα πίστεως καταστραφεῖ· γιὰ τὰ ὅποια, τέλος, τό ἐνδεχόμενο οἰκονομικό « ὑπερπροϊόν », ὅταν ὑπάρχει, προορίζεται ὄχι στό νά καταναλωθεῖ σί ἕνα προσκύνημα ἢ νά ἀποθησαυρισθεῖ, ἀλλά στό νά *συσσωρευθεῖ*. Ἀλλά μιά τέτοια κατασκευή, ἕνα τέτοιο *τεύχειν* τῶν ἀτόμων δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τήν κατασκευή τους σέ ἀναφορά πρός τίς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες τοῦ καπιταλισμοῦ καί μέσω αὐτῶν τῶν σημασιῶν· δέν μπορεί νά εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τήν ἐπιβολή, σ' αὐτές τίς κοινωνίες, τῆς καπιταλιστικῆς θέσμησης τοῦ κόσμου – χωρίς τήν ὅποια οἱ μηχανές ποῦ ἀφθονα εἰσάγονται εἶναι ἐξίσου « ἀχρηστες » καί γελοίες μέ τόν μέγαν ἐκχιονιστήρα πού οἱ Ρῶσοι προσέφεραν ἐν εἶδει βοήθειας στή Γουινέα καί πού γιὰ καιρό παρέμεινε ἐκτεθειμένος στό Κονακρύ.

Κατά τόν ἴδιο τρόπο, ἐκεῖ πού ἀνέτειλε γιὰ πρώτη φορά, στή Δυτική Εὐρώπη, ἡ θέσμηση τοῦ καπιταλισμοῦ ὑπῆρξε, ἀδιάσπαστα, ἀλλοίωση τῶν ἀτόμων, τῶν πραγμάτων, τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καί τῶν « θεσμών » μέ τή δευτέρη ἐννοια τοῦ ὄρου – δημιουργία ἐνός καπιταλιστικοῦ ἀνθρώπου, μιᾶς καπιταλιστικῆς τεχνικῆς, καπιταλιστικῶν σχέσεων παραγωγῆς, ἀδιανόητα καί ἀδύνατα τὰ μέν χωρίς τὰ δέ, καί πού ὅλα παροντοποιοῦν καί εἰκονίζον τήν καπιταλιστική θέσμηση τοῦ κόσμου καί τίς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πού φέρονται ἀπὸ αὐτή. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ ἰδιόμορφη ὀργάνωση τοῦ « φυσικοῦ » καί κοινωνικοῦ κόσμου πού πραγματοποιήσε ἡ καπιταλιστική Δύση, τό πρωτότυπο *λέγειν* καί *τεύχειν* τῆς στόν τρόπο λειτουργίας τους, στά μέσα πού αὐτή χρησιμοποιοῦν καί στά ἀποτελέσματα πού ἐπιτυγχάνουν, ἡ « κοινωνική πραγματικότητα » τήν ὅποια κάνουν νά ὑπάρχει ὡς τό ἀδιαίρετο τῆς πραγματικοῦ καί τοῦ δυνατοῦ ἀποτελοῦν συνάμα « ὄργανο » καί « ἐκφραση », εἰκόνιση καί παρουσίαση ἐνός πυρήνα κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, ὡς πρός τίς ὅποιες, γι' αὐτή τήν κοινωνία, τὰ πράγματα τὰ ἄτομα, οἱ παραστάσεις, οἱ ἰδέες *εἶναι ἢ δέν εἶναι, ἀξίζουν/ἰσχύουν ἢ δέν ἀξίζουν/ἰσχύουν*.

Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες καί ἡ θέσμηση τοῦ κόσμου

Ἡ θέσμηση τῆς κοινωνίας εἶναι κάθε φορά θέσμηση ἐνός μάγματος κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, πού μπορούμε καί πρέπει νά καλέσουμε *κόσμο* σημασιῶν. Διότι τό ἴδιο εἶναι, ἂν ποῦμε ὅτι ἡ κοινωνία θεσμίζει κάθε φορά τόν κόσμο ὡς τόν κόσμο τῆς ἢ τόν κόσμο τῆς ὡς τόν κόσμο ἢ ὅτι θεσμίζει ἕναν κόσμο σημασιῶν, ὅτι θεσμίζει τόν ἑαυτό τῆς μέ τή θέσμηση πού πραγματοποιεῖ τοῦ δικοῦ τῆς κόσμου σημασιῶν, σχετικῶς μέ τόν ὅποιο καί μόνο ὑπάρχει, καί μπορεί νά ὑπάρξει, κόσμος γι' αὐτή. Ἡ ριζική ρήξη, ἡ ἀλλοίωση τήν ὅποια ἀντιπροσωπεύει ἡ ἀνάδυση τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ στήν προ-κοινωνική φύση, εἶναι ἡ θέση τῆς σημασίας καί ἐνός κόσμου σημασιῶν. Ἡ κοινωνία κάνει νά ὑπάρξει ἕνας κόσμος σημασιῶν καί ὑπάρχει ἡ ἴδια ἀναφερόμενη σ' ἕναν τέτοιο κόσμο. Ἀντίστοιχα, τίποτα δέν μπορεί νά ὑπάρξει γιὰ τήν κοινωνία, ἂν δέν ἀναφέρεται στόν κόσμο τῶν σημασιῶν· ὅ,τι ἐμφανίζεται, ἀμέσως πιάνεται μέσα σ' αὐτό τόν κόσμο – διαφορετικά δέν μπορεί καν νά ἐμφανισθεῖ. Ἡ κοινωνία ὑπάρχει θέτοντας τήν ἀπαιτήση τῆς σημασίας ὡς καθολική καί ὀλική καί θέτοντας τόν κόσμο τῶν σημασιῶν τῆς ὡς αὐτό πού ἐπιτρέπει τήν ἱκανοποίηση αὐτῆς τῆς ἀπαιτήσεως. Καί μόνο ἀναφορικά πρός αὐτό τόν κάθε φορά θεσμιζόμενο κόσμο τῶν σημασιῶν μπορούμε νά σκεφθοῦμε τό ἐρώτημα πού θέσαμε πιό πάνω : τί εἶναι ἡ « ἐνότητα » καί ἡ « ταυτότητα ». δηλαδή ἡ *ecceitas* (τό *τόδε τί*) μιᾶς κοινωνίας; καί : τί εἶναι αὐτό πού συνέχει μιά κοινωνία; Αὐτό πού συνέχει μιά κοινωνία εἶναι ἡ συνοχή τοῦ κόσμου τῶν σημασιῶν αὐτῆς τῆς κοινωνίας. Αὐτό πού ἐπιτρέπει νά τή σκεφθοῦμε στήν *ecceitas* τῆς, ὡς *αὐτή τή συγκεκριμένη* καί ὄχι ἄλλη κοινωνία, εἶναι ἡ ἰδιαιτερότητα ἢ ἡ εἰδικότητα τοῦ κόσμου τῶν σημασιῶν τῆς ὡς θέσμηση τοῦ *συγκεκριμένου* μάγματος τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, πού εἶναι ἔτσι ὀργανωμένο καί ὄχι ἄλλιῶς. – Γίνεται ἀμέσως προφανές ὅτι μιά δεδομένη κοινωνία δέν εἶναι, καί δέν μπορεί νά εἶναι, ἕνα ἀντικείμενο διακεκριμένο καί ὀρισμένο οὔτε ἕνα ὀποιοδήποτε σύστημα τέτοιων ἀντικειμένων – ἀφοῦ ἄλλος εἶναι ὁ τρόπος τοῦ εἶναι τῶν σημασιῶν. Ἐπίσης, δέν μπορούμε ποτέ νά σκεφθοῦμε, μέσα στό ταυτιστικό σύστημα ἀναφοράς, ἐρωτήματα ὅπως : ἀπό ποιά στιγμή καί μετά μιά κοινωνία, μέσα στήν αὐτοαλλοίωσή τῆς, δέν εἶναι πιά *ἐκείνη* ἡ κοινωνία πού ἦταν; ἢ : ὑπό ποιές προϋποθέσεις μπορούμε νά ποῦμε ὅτι σύγχρονα καί « συγγενή » μεταξύ τους κοινωνικά σύνολα ἀποτελοῦν τμήματα τῆς « ἴδιας » κοινωνίας ἢ ἀποτελοῦν περισσότερες διαφορετικές κοινωνίες; Ἡ Ἀθήνα, ἡ Κόρινθος, ἡ Σπάρτη δέν εἶναι οὔτε ὀπλά τμήματα τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς κοινωνίας οὔτε περιπτώσεις τῆς « ἐννοιας » *πόλις* οὔτε κοινωνίες ἄλλες ἀπὸ τήν ἀρχαία

έλληνική κοινωνία. Αὐτός ὁ ἴδιος ὁ τρόπος πού οἱ ἑλληνικές πόλεις συνανήκουν στήν ἀρχαία ἑλληνική κοινωνία ἀποτελεῖ μέρος τῆς ἰδιαίτερης καί πρωτότυπης θέσμησης αὐτῆς τῆς κοινωνίας – ὅπως ὁ τρόπος πού τά ἔθνη Κράτη συνανήκουν σέ ἓνα εἶδος παγκόσμιας κοινωνίας ὑπό τόν σύγχρονο καπιταλισμό ἀποτελεῖ μέρος τῆς θέσμησης τοῦ σύγχρονου καπιταλισμοῦ. Καί στίς δύο περιπτώσεις, αὐτός ὁ τρόπος συμπεριλαμβάνει τή δυνατότητα καί τήν πραγματική ὑπαρξη ἰδιαίτερων θεσμών καί ἰδιαίτερων σημασιῶν μέσα στά ἐπί μέρους κοινωνικά σύνολα. – Κατά τόν ἴδιο τρόπο, ἀποκλείεται νά μπορέσουμε νά σκεφθοῦμε τή σχέση δημοκρατικῆς καί αὐτοκρατορικῆς Ρώμης ὡς ἀλλαγῆ μερικῶν κατηγορημάτων ἢ ἰδιοτήτων, μιά ἀλλαγῆ πού ἄφησε ἀναλλοίωτο ἓνα ὑπόστρωμα, μιά οὐσία-Ρώμη, ἢ νά τή σκεφθοῦμε ὡς ἀπόλυτη τομή ἢ ὡς « ἐπίδραση » τῆς πρώτης στή δεύτερη μέσα στόν χρόνο μέ τή μεταβίβαση μιᾶς κληρονομιάς. Ἐκεῖνο πού ἀλλοιώνεται μέσα σ' αὐτή τή μετάβαση, καί μέσω αὐτῆς, εἶναι ἡ ἴδια ἡ ρωμαϊκή κοινωνία· εἶναι ἐξίσου ἀδύνατο νά παραγνωρίσουμε τή διατήρηση ἢ τή συντήρηση ἑνός ἀναρίθμητου πλήθους θεσμών μέσα ἀπό αὐτή τή μετάβαση, ὅσο καί τήν οὐσιαστική ἀλλοίωση τῶν σημασιῶν, τῶν ὁποίων αὐτοί οἱ θεσμοί εἶναι οἱ φορεῖς, τίς ὁποῖες κάνουν νά εἶναι καί μέσω τῶν ὁποίων οἱ ἴδιοι εἶναι.

Γιατί ἡ κοινωνία θεσμίζει τόν ἑαυτό της θεσμίζοντας ἓναν κόσμο σημασιῶν, γιατί ἡ ἀνάδυση τοῦ κοινωνικοῦ-ἱστορικοῦ εἶναι ἀνάδυση τῆς σημασίας, καί τῆς σημασίας ὡς θεσμισμένης – γιατί, στό τέλος τῆς γραφῆς, ὑπάρχει σημασία, αὐτά τά ἐρωτήματα δέν ἔχουν καθόλου περισσότερο νόημα ἀπό τό ἐξῆς : γιατί ὑπάρχει κάτι ἀντί γιά τίποτα ; Δέν ἀπαντοῦμε σ' αὐτά τά ἐρωτήματα (δέν βλέπουμε πῶς θά μπορούσε ποτέ νά ὑπάρξει « ἀπάντηση », χωρίς αὐτή νά ἀποτελεῖ *ipso facto* ἐπανάληψη τοῦ ἐρωτήματος), ἐπιχειροῦμε ἀπλῶς νά διανγᾶσουμε τήν κατάσταση στήν ὁποία βρισκόμαστε καί ἡ ὁποία εἶναι συνολικά ἀνεπόπτευτη, ὅταν διαπιστῶνουμε ὅτι ἡ κοινωνία δέν εἶναι παρά ὡς θεσμιζουσα καί θεσμισμένη καί ὅτι ὁ θεσμός εἶναι ἀδιανόητος χωρίς τή σημασία. Περιγράψαμε ἤδη διά μακρῶν πῶς πάνω αὐτή τήν κυκλική συνεπαγωγή, μέ ἀφορμή τῆς γλώσσας, τό λέγειν καί τό τεύχειν. Ἡ θέσμηση τῆς κοινωνίας εἶναι θέσμηση τοῦ κοινωνικοῦ ποιεῖν/πράττειν καί τοῦ κοινωνικοῦ παριστάνειν/λέγειν. Σ' αὐτές τίς δύο ὁψεις, αὐτή ἡ θέσμηση περιλαμβάνει, ἀνεξόριστα, μιά ταυτιστική-συνολιστική διάσταση, πού ἐκδηλώνεται στό λέγειν καί στό τεύχειν. Τό τεύχειν εἶναι ἡ ταυτιστική διάσταση (πού μποροῦμε ἐπίσης νά ἀποκαλέσουμε λειτουργική ἢ ἐργαλειακή) τοῦ κοινωνικοῦ ποιεῖν/πράττειν· τό λέγειν εἶναι ἡ ταυτιστική διάσταση τοῦ κοινωνικοῦ παριστάνειν/λέγειν, πού παρουσιάζεται ἰδίως στή γλώσσα, ἀφοῦ ἡ γλώσσα εἶναι ἐπίσης πάντοτε καί κατ' ἀνάγκην κώδικας. Ἀλλά εἶπαμε ἐπίσης, ἐξίσου

ἐκτεταμένα, ὅτι ἡ γλώσσα δέν μπορεῖ νά εἶναι μόνο κώδικας, ὅτι περιλαμβάνει ἀνεξόριστα μιά σημασιακή διάσταση πού ἀναφέρεται στό μάγμα τῶν σημασιῶν, ὅτι εἶναι πάντοτε καί φάτις. Κι αὐτό, γιατί ἓνα τυπικό σύστημα δέν μπορεῖ νά κλεισθεῖ στόν ἑαυτό του – ἢ, μ' ἄλλα λόγια, γιατί τίποτα στό ἐσωτερικό καί ἀπό τό ἐσωτερικό ἑνός ταυτιστικοῦ συστήματος δέν ἐπιτρέπει οὔτε νά παραγάγουμε ἓνα τέτοιο σύστημα ἐν γένει οὔτε νά τό συσχετίσουμε μέ κάτι ἄλλο ἀπό τό ἴδιο οὔτε ν' ἀποφασίσουμε γιά τό συγκεκριμένο καί ἰδιαίτερο περιεχόμενό του καί τή συγκεκριμένη καί ἰδιαίτερη ὀργάνωσή του. Ἡ ἀκόμη : ἡ γλώσσα πρέπει νά πει τόν κόσμο καί τίποτα μέσα στόν κώδικα δέν ἐπιτρέπει νά θέσουμε ἓναν κόσμο οὔτε ν' ἀποφασίσουμε ποιός θά εἶναι αὐτός καί τί θά εἶναι. – Ἐπίσης, τό κοινωνικό ποιεῖν/πράττειν δέν μπορεῖ νά εἶναι μόνο *τεύχειν* ἢ τεχνική· οἱ πράξεις καί τά ἀντικείμενα πού τίθενται στό κοινωνικό πράττειν, μέσα καί χάρη στό σχῆμα τῆς τελικότητας, στήν ἐργαλειακή καί λειτουργική διάσταση τοῦ ποιεῖν/πράττειν, δέν μποροῦν νά ὀρθοῦν καί συλληφθοῦν μέ τήν καθαρῆ ἐργαλειακότητα ἢ λειτουργικότητα. Εἶναι αὐτό πού εἶναι, καί ὅπως εἶναι, μέσω τοῦ συνολικοῦ προσανατολισμοῦ τοῦ κοινωνικοῦ ποιεῖν/πράττειν, προσανατολισμοῦ πού εἶναι μιά μόνο ὁψη τοῦ κόσμου τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν τῆς συγκεκριμένης κοινωνίας. Κι ἐδῶ πάλι, ἡ ἐργαλειακή ἢ λειτουργική διάσταση τοῦ ποιεῖν/πράττειν (τό *τεύχειν* καί ἡ τεχνική) καί ἡ σημασιακή του διάσταση εἶναι ἀξεχώριστες. Ὅχι μόνο γιατί θά ἦταν παράλογο νά θεωρήσουμε *τεύχειν* καί τεχνική ὡς καθαρᾶ οὐδέτερα ἐργαλεῖα πού μποροῦν νά τεθοῦν στήν ὑπηρεσία ὁποιοῦδήποτε σκοποῦ, ἀλλά γιατί εἶναι ἐξίσου ἀδύνατο νά τά σκεφθοῦμε σάν μιά « συνέπεια » τῶν σκοπῶν καί τῶν σημασιῶν πού θέτει ἡ κοινωνία, νά τά δοῦμε σάν τό συμπέρασμα ἑνός συλλογισμοῦ, τοῦ ὁποίου οἱ προκείμενες θά προσφέρονταν ἀπό τήν κατεύθυνση τοῦ πράττειν. Ἡ κοινωνία δέν θέτει, σ' ἓνα « πρώτο στάδιο », σκοπούς καί σημασίες, θάσει τῶν ὁποίων διασκέπτεται πάνω στίς τεχνικές τίς πῶς κατάλληλες νά ἐξυπηρετήσουν καί νά ἐνσαρκώσουν αὐτούς τούς σκοπούς καί αὐτές τίς σημασίες. Σκοποί καί σημασίες τίθενται ἐξ ἀρχῆς, μέσα καί χάρη στήν τεχνική καί στό *τεύχειν* – ὅπως οἱ σημασίες τίθενται μέσα καί χάρη στό *λέγειν*. Μέ μιά ἔννοια, τά ἐργαλεῖα καί τά ὄργανα μιᾶς κοινωνίας εἶναι σημασίες, εἶναι ἡ « ὑλοποίηση », μέσα στήν ταυτιστική καί λειτουργική διάσταση, τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν τῆς συγκεκριμένης κοινωνίας. Μιά ἀλυσίδα κατασκευῆς ἢ συναρμολόγησης εἶναι (καί δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά μόνο ὡς) « ὑλοποίηση » ἑνός πλήθους κεντρικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν τοῦ καπιταλισμοῦ.

Ἐως ἐδῶ ἐξετάσαμε κυρίως τίς σημασίες στήν τρόπον τινά ἀμεση ἢ ἐγγενή πρός τό λέγειν καί τό τεύχειν σχέση τους· ἦταν σημαντικό νά

δείξουμε και να φωτίσουμε, σ' αυτές τις δύο περιπτώσεις, την κυκλική συνεπαγωγή της ταυτιστικής με τη σημασιακή διάσταση. Μιά λέξη είναι λέξη, καθόσον, άξεχωριστά, αναφέρεται σ' ένα ταυτιστικό κατονομαζόμενο και συμπορεύεται με μία γλωσσική σημασία. Ένα εργαλείο ή όργανο ορίζεται πάντοτε ταυτιστικά στις λειτουργικές σχέσεις μίας επί μέρους ή κατά τόπον τελικότητας και ταυτόχρονα συλλαμβάνεται μέσα στο μάγμα του κοινωνικού ποιείν/πράττειν. Μπορεί έτσι ή σημασία να φανεί ως *συνημιμένη* σέ « κάτι » που υπάρχει ξεχωριστά, ανεξάρτητα, πριν από τη σημασία, έστω και αν άμισως παραδεχόμαστε ότι αυτό τό « κάτι » φυσικό όν, κατασκευασμένο υλικό αντικείμενο, λογική ή όρθολογική όντοτητα – δέν μπορεί να υπάρξει για την κοινωνία παρά « έπενδυόμενο » μέ μία σημασία. Έλπίζω πώς ό,τι είπώθηκε ως έδω θά έπεισε τον άναγνώστη ότι αυτή ή άποψη θά ήταν περισσότερο κι από άνεπαρκής και κατ' ουσίαν άπατηλή. Άλλά δέν είναι μόνο αυτό. Αυτή ή άποψη δέν είναι φαινομενικά εύλογοφανής παρά ως προς αυτό που μπορούμε να καλέσουμε δεύτερες ή παράγωγες σημασίες. Δέν έχει άπολύτως κανένα νόημα, όταν πρόκειται για τις κεντρικές ή πρωταρχικές φαντασιακές σημασίες μίας κοινωνίας· διότι αυτές είναι δημιουργοί αντικειμένων εκ του μηδενός και οργανώτριες του κόσμου (ως κόσμου « έξωτερικού » προς την κοινωνία, κοινωνικού κόσμου, και της άμοιβαίας σύμφυση των δύο). Έτσι, για να πάρουμε ένα παράδειγμα που, μολονότι εύκολο, δέν είναι λιγότερο άποφασιστικό, ό Θεός δέν είναι μία σημασία που « συνάπτεται σέ κάτι »· σέ τί άλλωστε; Η λέξη Θεός δέν έχει άνάφορο άλλο από τη σημασία Θεός, όπως αυτή τίθεται κάθε φορά από τη συγκεκριμένη κοινωνία. Τό « άνάφορο » των άτομικών παραστάσεων του Θεού (ή των θεών) δημιουργείται μέσω της δημιουργίας και της θέσμισης αυτής της κεντρικής φαντασιακής σημασίας που είναι ό Θεός. Η σημασία Θεός είναι δημιουργός ενός « αντικειμένου » άτομικών παραστάσεων και ύννάμα κεντρικό στοιχείο της όργάνωσης του κόσμου μονοθεϊστικής κοινωνίας, έφόσον ό Θεός τίθεται ως πηγή του είναι και ταυτόχρονα ως όν κατ' έξοχήν, ως γνώμων και άπαρχή του Νόμου, ως έσχατο θεμέλιο κάθε άξίας και ως πόλος προσανατολισμού του κοινωνικού πράττειν. έφόσον σ' αυτόν αναφέρονται, για να χωρισθοΐν, μία ίερα και μία βέβηλη περιοχή (sacrum/profanum), να θεσμισθούν ένα πλήθος κοινωνικών δραστηριοτήτων και να δημιουργηθούν αντικείμενα που δέν έχουν κανέναν άλλο « λόγο ύπάρξεως ». Μόνο κατά μία δεύτερη, παράγωγη και τελικά χωρίς μεγάλο ένδιαφέρον, έννοια μπορούμε να πούμε πώς, μέ άφετηρία τη θέσμιση του Θεού και της θρησκείας, θρησκευτικές σημασίες βρίσκονται επίσης συνδεδεμένες σέ αντικείμενα ή πράξεις που είχαν ή θά μπορούσαν να έχουν μία κοινωνική ύπαρξη « ανεξάρτητα » από αυτές. Η κατάσταση είναι ουσιαστικά ή ίδια και στις άλλες μορφές « πίστεως » (πολυθεϊστική, « άνιμιστική », « φετιχιστική »)· να τό δει

ξουμε, θά άπαιτούσε μία λεπτομερειακή άνάλυση που δέν μπορεί να γίνει έδω. – Κατά τον ίδιο τρόπο, επί παραδείγματι, ή « οίκονομία » και τό « οίκονομικό » άποτελούν κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, που δέν « αναφέρονται » σέ κάτι, αλλά θάσει των όποιων παριστάνονται, νοούνται, πράττονται, φτιάχνονται κοινωνικά ένα πλήθος πραγμάτων ως οίκονομικά. Αυτό δέν έχει καμία σχέση μέ την « άφαίρεση » που κάνει ό θεωρητικός, χωρίζοντας μία οίκονομική « πλευρά » των κοινωνικών διαδικασιών, για να τη μελετήσει καλύτερα. Ό θεωρητικός δέν θά μπορούσε τίποτα να χωρίσει, σ' αυτό τον χώρο, αν, από μία στιγμή και μετά, και σέ όρισμένες κοινωνίες, ή « οίκονομική » σημασία δέν είχε αναδυθεί και δέν είχε ύπόρρητα θεσμισθεί ως σημαντική στην άρχή, ως κεντρική και άποφασιστική στη συνέχεια. Αυτό δέν είναι έμπειρικός, αλλά λογικός και όντολογικός όρος της « άφαίρεσης » που κάνει ό θεωρητικός. Αυτή ή οίκονομική σημασία « έξαργυρώνεται » ή μετατρέπεται άφ' ενός σ' ένα πλήθος σημασιών που αναφέρονται σέ « συγκεκριμένα » αντικείμενα (τά παραγόμενα άγαθά, τά όργανα της παραγωγής κ.λπ.), άφ' έτέρου σέ μία πολλαπλότητα « άφηρημένων » αλλά κοινωνικά πραγματικών και δραστικών σημασιών (έτσι, στην καπιταλιστική οίκονομία, κεφάλαιο, άπόθεμα, έργασία, ήμερομίσθια, εισόδημα, τόκος είναι σημασίες « άφηρημένες », θεματοποιημένες και ρητά έκφρασμένες ως τέτοιες από τους συμμετέχοντες και γι' αυτούς, και των όποιων ή ρητή έκφραση είναι πραγματικός όρος λειτουργίας αυτής της οίκονομίας). Τί είναι όμως αυτό που κρατάει σέ συνοχή όλες αυτές τις σημασίες και τις κάνει « οίκονομικές » σημασίες; Όλες οι άπόπειρες να δοθούν δια-ίστορικές άπαντήσεις σ' αυτό τό έρώτημα καταλήγουν σέ σοφίσματα, όπως λόγου χάριν όταν λένε, όπως οι έκπρόσωποι της άκαδημαϊκής οίκονομικής έπιστήμης, ότι ύπάρχει οίκονομία, όταν πρόκειται να επιτύχουμε σκοπούς άπεριορίστους μέ περιορισμένα μέσα – πράγμα που άφορά έξίσου και στην τεχνική και, π.χ., τόσο στην άγρονομία όσο και στη διαστημολογία – και παραμελούν τό γεγονός ότι ή ιδέα των « άπεριορίστων σκοπών » δέν θά μπορούσε να φιντρώσει παρά στο κεφάλι ενός οίκονομολόγου της καπιταλιστικής περιόδου· ή, όταν μιλούν για τις « ανταλλαγές » ανάμεσα σέ μέλη της κοινωνίας, πράγμα που επέτρεψε την άνθηση μίας σειράς συγχύσεων που έχουν άκόμη πέραση σχετικά μέ την άνταλλαγή πραγμάτων, γυναικών και λέξεων· ή, τέλος, όταν μιλούν για παραγωγή και άναπαραγωγή της υλικής ζωής της κοινωνίας σαν να ήξεραν τί είναι « υλική ζωή » της κοινωνίας χωριστή από τά υπόλοιπα, σαν αυτή ή ίδια ή ιδέα μίας χωριστής « υλικής ζωής » να μήν ήταν ένα από τά προϊόντα τά πιο τυπικά και τά πιο ίστορικώς χρονολογημένα της καπιταλιστικής έποχής. Έπιμείναμε ήδη στο γεγονός ότι ό *χωρισμός* της οίκονομικής σφαίρας από τις υπόλοιπες κοινωνικές δραστηριότητες, ή συγκρότησή της σέ αυτόνομο και τελικά δεσπόζοντα χώρο, είναι ό ίδιος ένα προϊόν

της Ιστορίας πού δέν ἐμφανίζεται παρά σέ μερικές κοινωνίες καί οί συνάρτηση μέ μιά πολύπλοκη ἀνάπτυξη. Ἡ διαπίστωση ὅμως τῆς ἱστορικότητας τοῦ φαινομένου δέν μᾶς ἀπαλλάσσει καθόλου, ἀντιθέτως, ἀπό τό νά διερωτηθοῦμε σέ τί αὐτό συνίσταται. Τί ἐννοοῦμε, ὅταν λέμε ὅτι οἱ ὀρισμένες κοινωνίες ἢ οἰκονομία « χωρίζεται » ἀπό τά ὑπόλοιπα; Ἀσφαλῶς, οὔτε ἓνα « πραγματικό » χωρισμό οὔτε μιά λογική κατασκευή τοῦ θεωρητικοῦ πού ἀποβλέπει στό νά καταστήσει τά φαινόμενα πιό κατανοητά. Αὐτό γιά τό ὅποιο πρόκειται, εἶναι ἡ ἀνάδυση μιᾶς κεντρικῆς σημασίας πού ἐπανοργανώνει, ἀνακαθορίζει, ἀναμορφώνει ἓνα πλῆθος ἀπό ἤδη διαθέσιμες κοινωνικές σημασίες, μ' αὐτό τόν τρόπο τίς ἀλλοιώνει, προσδιορίζει τή συγκρότηση ἄλλων σημασιῶν καί ἐπιτρέπει ἐκ πλαγίων ἀνάλογα ἀποτελέσματα σέ σχεδόν ὅλες τίς κοινωνικές σημασίες τοῦ θεωρουμένου συστήματος. Καί, βέβαια, ὅλα αὐτά κατά κανένα τρόπο δέν ἀφοροῦν σέ σημασίες « ἀπογυμνωμένες »· ὅλα αὐτά συμπορεύονται μέ μετασηματισμούς τῶν δραστηριοτήτων καί τῶν ἀξιῶν τῆς θεωρουμένης κοινωνίας, καί εἶναι ἀδύνατα χωρίς αὐτούς, καί συμβαδίζουν μέ πραγματικές ἀναμορφώσεις τῶν ἀτόμων καί τῶν κοινωνικῶν ἀντικειμένων, χωρίς ἐδῶ νά μπορεί ποτέ νά τεθεῖ θέμα λογικῆς ἢ πραγματικῆς προτεραιότητος μιᾶς ἀπό αὐτές τίς πλευρές σέ σχέση μέ τίς ἄλλες. Τό οἰκονομικό δέν μπορεί νά συσταθεῖ καί νά θεσμισθεῖ ὡς κεντρική κοινωνική σημασία, ἂν δέν ἐνσαρκώνεται, εἰκονίζεται, παροντοποιεῖται, ἐνοργανώνεται σίς πραγματικές κοινωνικές δραστηριότητες καί μέσω αὐτῶν – οὔτε αὐτές οἱ δραστηριότητες μποροῦν νά γίνουν οἰκονομικές δραστηριότητες ἢ ν' ἀποκτήσουν μιά δεσπόζουσα οἰκονομική πλευρά, χωρίς τήν ἀνάδυση τῆς οἰκονομικῆς σημασίας καί τήν ἀλλοίωση ὅλου τοῦ μάγματος τῶν κοινωνικῶν σημασιῶν πού αὐτή προϋποθέτει καί συνεπάγεται. Καί τά δύο εἶναι, μέ τή σειρά τους, ἀξεχώριστα ἀπό τόν μετασηματισμό τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος ἀξιῶν, συνολικά καί λεπτομερειακά. Αὐτή δέ ἡ ἀνάδυση τῆς οἰκονομικῆς σημασίας, μέ τά ἀποφασιστικά στήν πραγματική ἱστορία χαρακτηριστικά της, εἶναι οἱ μεγάλο βαθμό ἀνεξάρτητη ἀπό τή ρητή γιά τούς συμμετέχοντες ἔκφρασή της, ἀκόμη περισσότερο ἀπό τή θεωρητική της θεματοποίηση. Τά Οἰκονομικά τοῦ Ξενοφῶντος ἢ αὐτά πού ἀποδίδονται στόν Ἀριστοτέλη προηγοῦνται εἴκοσι αἰῶνες ἀπό τήν ἀνάδυση τοῦ καπιταλισμοῦ καί ο Ἄntoine de Montchretien γράφει στήν ἀρχή τοῦ 17ου αἰῶνα τό ἐπιώνυμο ἔργο περί τῆς νέας πραγματικότητας καί τῆς νέας « ἐπιστήμης ». Ἄλλ' αὐτή ἡ θεωρητική θεματοποίηση, ὅπως δείχνουν τά παραδείγματα αὐτά, δέν εἶναι οὔτε ἀποτέλεσμα οὔτε προϋπόθεση τῆς θέσμισης ἀπό τόν καπιταλισμό τῆς οἰκονομικῆς σημασίας ὡς κεντρικῆς. Αὐτή ἡ θέσμιση ἐπιτελεῖται ἄδηλα, δέν ἐπιδιώκεται ὡς τέτοια ἀπό κανένα, πραγματοποιεῖται μέσω τῆς ἐπιδιώξεως ἑνός ἀπροσδιόριστου ἀριθμοῦ ἰδιαίτερων σκοπῶν πού εἶναι μόνοι παρόντες καί παραστατοί ὡς τέτοιοι στόν κοινωνικό

χώρο, συντονισμένοι γιά τούς μετέχοντες μέ ἐπί μέρους « συγκεκριμένες » καί « ἀφηρημένες » σημασίες, οἱ ὅποιες στή συνέχεια ἀποδεικνύονται ὑπερκαθορισμένες ἀπό αὐτή τήν κεντρική σημασία, καθώς αὐτή βρῖσκεται στή διαδικασία τῆς θέσμισῆς της. Αὐτή ἡ κεντρική σημασία ἐπιτρέπει ἔτσι τήν ἐκ τῶν ὑστέρων σύλληψή της ὡς μή ἀντικειμενικά πραγματικοῦ ὄρου πραγματικῆς συνύπαρξης τῶν κοινωνικῶν φαινομένων. Ὅρου μή ἀντικειμενικά πραγματικοῦ ἀλλά κατ' ἐξοχήν πραγματικοῦ (*wirklich*), ὡς πραγματοποιοῦντος (*wirkend*).

Θά μπορούσαμε νά συνεχίσουμε αὐτή τήν ἀνάλυση, μέ ἀφορμή ὅλες τίς κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες – εἴτε πρόκειται γιά τήν οἰκογένεια, γιά τόν νόμο, γιά τό κράτος· διότι, πρὶν διαστοῦμε νά χαρακτηρίσουμε αὐτούς τούς ὄρους ὡς ἀναφερόμενους σέ « θεσμούς » μέ τή δεύτερη καί τρέχουσα ἔννοια τοῦ ὄρου, θά ἔπρεπε νά διερωτηθοῦμε πῶς, μέσω τίνος καί βάσει τίνος μιά δμάδα γεγονότων, πράξεων κ.λπ. μποροῦν νά τεθοῦν ἀπό μιά κοινωνία ὡς « νομικά », ἐπί παραδείγματι.

Οἱ κεντρικές σημασίες δέν εἶναι σημασίες « κάποιου πράγματος » – οὔτε κἂν, ἐκτός μέ μιά δεύτερη ἔννοια, σημασίες πού « συνάπτονται » ἢ « ἀναφέρονται » σέ κάποιο πράγμα. Οἱ κεντρικές σημασίες εἶναι αὐτό πού κάνει νά ὑπάρξει, γιά μιά δεδομένη κοινωνία, τό συνανήκειν τῶν πιό φαινομενικά ἑτερόκλητων ἀντικειμένων, πράξεων, ἀτόμων. Δέν ἔχουν « ἀνάφορο »· θεσμίζουν ἓναν τρόπο τοῦ εἶναι τῶν πραγμάτων καί τῶν ἀτόμων ὡς ἀναφερόμενο σ' αὐτές. Ὡς τέτοιες, δέν ἐκφράζονται κατ' ἀνάγκη ρητά γιά τήν κοινωνία πού τίς θεσμίζει. Παροντοποιοῦνται-εἰκονίζονται μέσα ἀπό ὅλους τούς ρητούς θεσμούς τῆς κοινωνίας καί μέσα ἀπό τήν ὁργάνωση τοῦ κόσμου ἐν γένει καί τοῦ κοινωνικοῦ κόσμου πού αὐτοί οἱ θεσμοί ὁργανώνουν. Προσδιορίζουν καί προσανατολίζουν τό κοινωνικό πράττειν καί τό κοινωνικό παριστάνειν, μέσα σιά ὅποια καί μέσω τῶν ὁποίων ἐξακολουθοῦν νά ἀλλοιώνονται.

Ὁ τρόπος τοῦ εἶναι τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν

Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες μᾶς τοποθετοῦν μπρός σ' ἓναν τρόπο τοῦ εἶναι πρωτογενή, πρωταρχικό, πουθενά ἄλλοῦ ἀναγώγιμο, πού πρέπει, κι ἐδῶ, νά στοχασθοῦμε ξεκινώντας ἀπό τόν ἴδιο, χωρίς νά τόν ὑποβάλουμε ἐκ τῶν προτέρων σιά ἤδη διαθέσιμα ἀπό ἄλλοῦ λογικο-ὄντολογικά σχήματα.

Ὅ,τι ἤδη εἶπαμε ὡς ἐδῶ, δείχνει ἄρκετά ὅτι δέν μπορούμε νά σκεφθοῦμε τίς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ξεκινώντας ἀπό μιά σχέση τους μ' ἓνα « ὑποκείμενο » πού τίς « φέρει » ἢ τίς « ἐπιδιώκει ». Δέν εἶναι νοήματα μιᾶς νόησης παρά μ' ἓνα δευτερεύοντα καί μή οὐσιώδη

τρόπο. Ἄν ἤθελε κανείς νά χρησιμοποιήσει πάση θυσία αὐτούς τοὺς ὄρους, θά ἔπρεπε νά τοὺς θεωρήσει ὄχι μόνο ὡς νοήματα ἄνευ νοήσεως, ἀλλά ὡς αὐτὸ πού κάνει νά μποροῦν νά ὑπάρξουν, γιὰ τὰ ἄτομα μιᾶς κοινωνίας, νοήματα καί νόηση· κι αὐτό, ὄχι ὅπως τὸ « ἀντικείμενο » καθιστᾷ δυνατὴ τὴ θέληση του, ἀλλ' ὅπως ἡ γλώσσα καθιστᾷ δυνατὴ τὴν ὁμιλία. Διότι οἱ κοινωνικὲς φαντασιακὲς σημασίες εἶναι αὐτὸ διὰ τοῦ ὁποίου « ὑποκείμενα » ὑπάρχουν ὡς ὑποκείμενα καί ὡς τὰ συγκεκριμένα ὑποκείμενα. Τό ὅτι ἕνας στοχασμὸς μπορεῖ πάντοτε νά ἐπιχειρήσει νά τίς σκοπεύσει ρητῶς ὡς τέτοιες, νά τίς θέσει ὡς νοήματα μιᾶς νόησης, εἶναι δευτερογενὲς καί δευτερεῦον καί ἡ προϋπόθεση τῆς δυνατοῦτος ἐνός τέτοιου στοχασμοῦ (ὄριακά προβληματικὸ καί ἐν πάσῃ περιπτώσει ἱστορικὰ ὕστερου) βρίσκεται πάλι στίς κοινωνικὲς φαντασιακὲς σημασίες.

Οὔτε ἀκόμη θά μπορούσαμε νά σκεφθοῦμε τίς κοινωνικὲς φαντασιακὲς σημασίες, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ « σχέση » τους μέ « ἀντικείμενα » ὡς « ἀνάφορα » αὐτῶν τῶν σημασιῶν. Διότι τόσο τὰ « ἀντικείμενα », ὅσο καί, κατὰ συνέπεια, ἡ σχέση « ἀναφορᾶς » μόνο μέσα καί χάρι σ' αὐτὲς τίς σημασίες καθίστανται δυνατά. Στὴ συγκρότηση τοῦ « ἀντικειμένου » ὡς ἀναφορῶν – τόσο τοῦ ἰδιαίτερου ἀντικειμένου, ὅσο καί τῆς ἀντικειμενικότητος ὡς τέτοιας – συμμετέχει ἕξις καί ἡ ἀντίστοιχη κοινωνικὴ φαντασιακὴ σημασία. Καί τὸ σημαντικότερο, οἱ κεντρικὲς ἢ πρωτογενεῖς σημασίες εἶναι χωρὶς ὁποιοδήποτε ἀνάφορο ἢ, ἂν προτιμᾶμε, εἶναι τὸ ἴδιο τους τὸ ἀνάφορο. Δέν ὑπάρχει ἀνάφορο τοῦ Θεοῦ, τῶν θεοτήτων ἢ ἐν γένει τῶν θρησκευτικῶν ἢ μυθολογικῶν μορφῶν ἢ ὄντοτήτων – ἔξω ἀπὸ αὐτὲς τίς ἴδιες τίς μορφές ὡς σημασίες. Κι οὔτε ὑπάρχει ἀνάφορο τῶν σημασιῶν πολίτης, δικαιοσύνη, ἐμπόρευμα, χρῆμα, κεφάλαιο κ.λπ. ἄλλο ἀπὸ τίς ἴδιες τίς σημασίες. Ὅταν λέμε ὅτι ἕνα ἀντικείμενο ἢ μιὰ κλάση ἀντικειμένων εἶναι ἐμπορεύματα, δέν λέμε τίποτα γιὰ τὰ ἀντικείμενα αὐτὰ ὡς τέτοια, ἀλλὰ μιλοῦμε γιὰ τὸν τρόπο μέ τὸν ὁποῖο μιὰ κοινωνία μεταχειρίζεται (μπορεῖ νά μεταχειρισθῆ) αὐτὸ τὸ ἀντικείμενο ἢ αὐτὴ τὴν κλάση τῶν ἀντικειμένων, γιὰ τὸν τρόπο πού αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα ὑπάρχουν γι' αὐτὴ τὴν κοινωνία· λέμε ὅτι αὐτὴ ἡ κοινωνία θέσμιση τὴ σημασία ἐμπόρευμα – τὴ σημασία ὡς τέτοια, τὴν ὁποία θέσμιση μέσα σ' ἕνα δίκτυο παράγωγων σημασιῶν καί μέσω αὐτοῦ τοῦ δικτύου – ὅπως καί ἀτομικὲς συμπεριφορὲς καί ὑλικούς μηχανισμούς πού κάνουν νά εἶναι τὰ ἀντικείμενα, συγκεκριμένα ἀντικείμενα, ὡς « ἐμπορεύματα ».

Κατὰ τὸν ἴδιο ἐπίσης τρόπο, τὸ « πράγμα » εἶναι μιὰ θεσμισμένη φαντασιακὴ σημασία (μέ προφανῶς ἐξαιρετικὰ ποικίλο περιεχόμενο) γιὰ ὅλες τίς γνωστὲς κοινωνίες. Αὐτὴ ἡ θέσμιση κινητοποιεῖ, ὅπως εἶπαμε ἤδη πῶ πάνω, τὰ οὐσιώδη τελεστικά σχήματα τοῦ λέγειν (χωρισμό/ένωση, ταυτότητα, « συνέχεια » κ.λπ.), δηλ. τίς τελεστικὲς φιγούρες τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ, ἀλλὰ ἐπίσης, πάντοτε, καί ἄλλες φαντα-

σιακὲς συνιστώσες. Γιὰ ὁποιαδήποτε κοινωνία, τὰ « πράγματα » εἶναι π.χ. εἴτε ἔμψυχα ἢ ἄψυχα ἢ ἐν μέρει μὴ ἔμψυχα. Ἀλλά, ἔστω καί ἂν αὐτὸς ὁ ἰσχυρισμὸς μπορεῖ νά φανεῖ σκανδαλώδης, καί οἱ ὄντ' αὐτὲς θέσεις εἶναι φαντασιακὲς. Ἡ θέση τῶν « πραγμάτων » ὡς μὴ ἔμψυχων δέν ἀποτελεῖ ποτέ ἀπλή « ἄρνηση » τῆς « ἐμψύχωσης » τους, εἶναι πάντοτε καί θέση ἄλλου πράγματος: δημιουργημένα ἀπὸ τὸν Θεὸ γιὰ μᾶς, ἀπλὸ ἀδρανὲς ὑλικὸ πού μᾶς ἐπιτρέπει νά κυριαρχοῦμε στὴ φύση καί νά τὴ διαφεντεύουμε. Ἡ θεσμισμένη σημασία « πράγμα », σέ μιὰ δεδομένη κοινωνία, εἶναι αὐτὸ πού καθιστᾷ δυνατὰ γιὰ τὰ ἄτομα τὰ « ἀντιληπτά πράγματα » ἢ τίς ἀντιληπτές παραστάσεις (ὡς παραστάσεις ἐξοπλισμένες μέ δείκτη « ἀνεξαρτησίας ») καί αὐτὸ τὸ ὅποιο ὀρίζει κάθε φορά ποιὰ καί τί εἶναι τὰ « πράγματα ». Δέν πρέπει νά τὴ συγχέουμε μέ τὴν ὁμώνυμη φιλοσοφικὴ « ἔννοια » (ἢ κατηγορία), ἢ ὁποία δέν ἔχει ἄλλωστε κανένα προσδιορισμὸ νόημα ἐκτός ἀπὸ τὸ αἶνιγμα τῆς « ὑπόστασης ».

Εἶναι σαφές ὅτι δέν μπορούμε νά συσχετίσουμε τίς κοινωνικὲς φαντασιακὲς σημασίες μέ ἕνα « ὑποκείμενο » κατασκευασμένο ἐπίτηδες ὡς « φορέα » τους – εἴτε αὐτὸ τὸ « ὑποκείμενο » τὸ ὀνομάζουν « συνείδηση τῆς ομάδας », « συλλογικὸ ἀσυνείδητο » ἢ ὅπως θέλει κανείς. Αὐτοὺς τοὺς ὄρους τοὺς σχημάτισαν ξεσηκώνοντάς τους καί ἐξάγοντάς τους μὴ νόμιμα ἀπὸ ἄλλοῦ καί σέ συνάρτηση μέ τὴν ἰκανότητα νά ἀντιμετωπισθῆ αὐτὸ πού ἀποτελεῖ τὸν εἰδικὸ τρόπο τοῦ εἶναι τῶν σημασιῶν. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο κατασκεύασαν καί τίς ἀντίστοιχες ψευδο-ὄντοτητες. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἐπίσης, οἱ ὄροι « συλλογικὴ παράσταση » ἢ « κοινωνικὴ παράσταση », μέ τοὺς ὁποίους ὀρισμένοι κοινωνιολόγοι ἐπιχείρησαν, ὀρθῶς ἀλλὰ ἀνεπαρκῶς, νά σκοπεύσουν μιὰ πλευρὰ αὐτοῦ πού προσπαθοῦμε νά σκεφθοῦμε μ' αὐτὸ τὸν τρόπο, εἶναι ἀκατάλληλοι καί μποροῦν νά δημιουργήσουν σύγχυση.

Γενικότερα, δέν μπορούμε νά περιστείλουμε τὸν κόσμο τῶν θεσμισμένων σημασιῶν στίς πραγματικὲς ὑφιστάμενες ἀτομικὲς παραστάσεις ἢ στὸ « κοινὸ », « μέσο » ἢ « χαρακτηριστικὸ μέρος » τους. Οἱ σημασίες δέν εἶναι, προφανῶς, αὐτὸ πού τὰ ἄτομα, συνειδητὰ ἢ ἀσυνείδητα, ἔχουν ὡς παραστάσεις ἢ αὐτὸ πού σκέπτονται. Εἶναι αὐτὸ μέσω καί βάσει τοῦ ὁποίου τὰ ἄτομα διαμορφώνονται ὡς κοινωνικά ἄτομα, πού μποροῦν ἔτοι νά συμμετέχουν στὸ κοινωνικὸ πρᾶττειν καί παριστάνειν/λέγειν, νά ἔχουν παραστάσεις, νά ὀροῦν καί νά σκέπτονται μέ τρόπο συμβιβάσιμ, συνεκτικὸ καί συγκλίνοντα, ἔστω καί ἂν αὐτὸς εἶναι ἀνταγωνιστικὸς (καί αὐτὴ ἡ πιὸ βίαιη σύγκρουση, αὐτὴ πού θά μπορούσε νά φέρει τὸν σπαραγμὸ σέ μιὰ κοινωνία, προϋποθέτει ἕναν ἀπεριόριστο ἀριθμὸ « κοινῶν » ἢ « μεθεκτῶν » πραγμάτων): τοῦτο συνεπάγεται, καί ἀσφαλῶς

ἀπαιτεί, ότι ένα μέρος τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν βρίσκει ένα πραγματικό « ἰσοδύναμο » στά ἄτομα (στή συνειδητή ἢ μή συνειδητή παράστασή τους, στή συμπεριφορά τους κ.λπ.) καί ὅτι οἱ ὑπόλοιπες « μεταφράζονται » σ' αὐτό τό ἰσοδύναμο μ' ἕναν τρόπο ἄμεσο ἢ πλάγιο, κοντινό ἢ μακρινό. Αὐτό ὁμως εἶναι ἐντελῶς ἄλλο ἀπό τήν « πραγματική » ἢ « αὐτοπρόσωπη παρουσία » τους στίς παραστάσεις τῶν ἀτόμων. Κανένα ἄτομο δέν ἔχει ἀνάγκη, γιά νά εἶναι ἄτομο κοινωνικό, νά « ἔχει τήν παράσταση » τῆς ὁλότητας τοῦ θεσμοῦ τῆς κοινωνίας καί τῶν σημασιῶν πού αὐτός φέρει – κι οὔτε θά μπορούσε νά τό κάνει. Καί αὐτό ἀκριβῶς θέτει ένα τεράστιο πρόβλημα, πού δέν μπορεί νά ἐξετασθεῖ ἐδῶ. τό πρόβλημα τῆς ἀναγκαίας συμπληρωματικότητας τῶν τύπων ἀτόμων, τῶν θεσμισμένων μέσα στήν ἄρθρωση τῆς κοινωνίας καί μέσω αὐτῆς, συνεπῶς καί τῆς συμπληρωματικότητας τῶν « ἰσοδυνάμων » ἢ τῶν « μεταφράσεων » τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν πού πραγματικά ὑπάρχουν στίς παραστάσεις τῶν ἀτόμων. Κι αὐτό ἀκόμη πού λένε μερικοί, ὅταν ὑποστηρίζουν ὅτι τά ἄτομα μαθαίνουν ἢ ἐπωμίζονται κοινωνικούς « ρόλους », ἐπάγονται, ἄγονται, καθορίζονται στό νά τούς παίξουν, δέν λέει τίποτα. Δέν θά ὑπῆρχαν ρόλοι, ἂν δέν ὑπῆρχε ἔργο. Πῶς θά ὑπῆρχαν ρόλοι, ἂν τό σύνολο τῶν ρόλων δέν σχημάτιζε ἔργο; Ἄλλά ποιό ἔργο καί ποιός τό ἔγραψε; Συμβαίνει καμιά φορά, μερικοί νά ρίχνουν ἐπάνω τους ρωμαϊκοῦς χιτῶνες, γιά νά παίξουν τήν ἀστική ἐπανάσταση, ἢ ἕνας στρατηγός νά θέλει νά παίξει τήν Ζάν ντ' Ἀρκ μέ κοστοῦμα τοῦ 20οῦ αἰώνα. Ἄλλά πῶς γίνεται καί στήν πραγματική ἱστορία αὐτός πού ἀπαντάει στόν Ἀγαμέμνονα δέν εἶναι ποτέ ὁ Ζερλίν καί ἡ Κλεοπάτρα δέν ἔχει ποτέ γιά φίλη καί ἐμπιστή τή Μαντίμ Σουσοῦ; Δέν ὑπάρχει δουλοπαροίκος δίχως αὐθέντη οὔτε τό ἀντίστροφο· δέν ὑπάρχει δουλοπαροίκος πού νά μήν ἔχει μιά κάποια παράσταση τοῦ αὐθέντη γενικά, τοῦ δικοῦ του αὐθέντη, καί τῆς σχέσης τῆς δουλοπαροικίας· δέν ὑπάρχει αὐθέντης πού νά μήν ἔχει μιά κάποια παράσταση τῶν δουλοπαροίκων γενικά, τῶν δικῶν του δουλοπαροίκων, καί τῆς σχέσης δουλοπαροικίας· αὐτές οἱ παραστάσεις εἶναι, καί πρέπει νά εἶναι, ἀναγκαστικά διαφορετικές καί συμπληρωματικές – καί χωρίς αὐτή τή συμπληρωματικότητα δέν μπορεί νά ὑπάρξει φεουδαρχική κοινωνία. Αὐτή ἡ συμπληρωματικότητα δέν μπορεί νά ὑπάρξει παρά μέσω τῆς θεσμισμένης σημασίας (εἶναι μιά πλευρά αὐτῆς τῆς σημασίας ἢ τῆς ἀνήκει). Ἡ θεσμισμένη σημασία (ἐδῶ ἡ σχέση τῆς δουλοπαροικίας) δέν εἶναι τό « ἄθροισμα » τῶν συμπληρωματικῶν παραστάσεων· διότι ἀκριβῶς αὐτή ἡ σημασία εἶναι θεσμισμένη, ὑπάρχουν αὐτές οἱ παραστάσεις (τοῦ δουλοπαροίκου, τοῦ αὐθέντη καί τῆς σχέσης τῆς δουλοπαροικίας γιά τόν δουλοπαροίκο καί γιά τόν αὐθέντη) καί εἶναι συμπληρωματικές.

Αὐτή ἡ συμβιβαστικότητα καί, κυρίως, ἡ οὐσιώδης συμπληρωματικότητα τῶν παραστάσεων τῶν ἀτόμων, χωρίς τίς ὁποῖες καί οἱ παραστά-

σεις καί τά ἄτομα δέν θά ἦσαν τίποτε, φωτίζει αὐτό πού εἶπα σχετικά μέ τίς κοινωνικές σημασίες ὡς ὄρους τοῦ παραστατοῦ καί τοῦ πρακτοῦ καί δείχνει τά ἀδιέξοδα κάθε « ἐξήγησης » τοῦ κοινωνικοῦ βάσει τοῦ ἀτομικοῦ, κάθε ἀναγωγῆς τῆς κοινωνίας στήν ψυχολογία, εἴτε αὐτή ἔχει « θετικιστική », μπεχαδιουριστική ἢ καί ψυχαναλυτική κατεύθυνση.

Τέλος, οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δέν πρέπει νά συγγέονται μέ τούς διάφορους τύπους σημασίας ἢ νοήματος (Sinn). Βάσει τῶν ὁποίων ὁ Max Weber προσπαθοῦσε νά σκεφθεῖ τήν κοινωνία¹³. Δέν ἀνάγονται ἀσφαλῶς στό « ὑποκειμενικά σκοπευόμενο νόημα » (subjektiv gemeinter Sinn), ὅψη ἢ πλευρά τῆς σημασίας πού σκοπεύεται ὡς τέτοια ἀπό τό κοινωνικό ἄτομο καί συνεπῶς, μέ μιά ἔννοια, τοῦ εἶναι « παρούσα » – καί οὔτε κἀν σ' ἕνα « μέσο » νόημα ἢ « κοινό μέρος » τῶν ὑποκειμενικά σκοπευομένων νοημάτων. Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες εἶναι αὐτό μέσω τοῦ ὁποίου τέτοιες ὑποκειμενικές βλέψεις, συγκεκριμένες ἢ « μέσες », καθίστανται δυνατές. Ἦδη γι' αὐτό τόν λόγο δέν μπορούμε νά τίς συγγέουμε μέ τίς « ἰδεοτυπικές σημασίες » ἢ τούς « ἰδεατούς τύπους », κατασκευές μέ τίς ὁποῖες ὁ θεωρητικός ἐπιδιώκει νά διευκολυνθεῖ στήν κατανόηση τῶν κοινωνικῶν φαινομένων. Διότι οἱ « ἰδεατοί τύποι » εἶναι τό προϊόν ἑνός στοχασμοῦ πάνω στήν κοινωνία – στοχασμοῦ πού προϋποθέτει ὅτι ἡ κοινωνία εἶναι, ὅτι ὑποκειμενικές βλέψεις, σύμφωνες μεταξύ τους καί συμπληρωματικές, εἶναι μέσα της δυνατές καί πραγματικές –, ἐνῶ οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες εἶναι « ἐμμενεῖς » στήν κάθε φορά θεωρούμενη κοινωνία. Στήν πραγματικότητα, τό « ἰδεοτυπικό νόημα », γιά τό ὁποῖο μιλάει ὁ Max Weber, δέν εἶναι παρά τό μέσο πού προσφέρει στόν ἑαυτό του, γιά νά θεωρήσει καί ἀνασυγκροτήσει τίς πραγματικές κοινωνικές σημασίες – πού ἡ μεθοδολογία καί ἐπιστημολογία του, ἔντονα ἐπηρεασμένες ἀπό τόν νεο-καντιανισμό, τοῦ ἀπαγορεύουν νά ἀναγνωρίσει ὡς τέτοιες. Πράγματι, τί θά ἦταν, τί θά μπορούσε νά εἶναι ἕνα πραγματικό νόημα, ἂν ὄχι νόημα γιά ἕνα ὑποκείμενο ἢ νόημα μέσα καί χάρη σέ μιά θεωρητική κατασκευή; Καταλήξαμε στή διαπίστωση ὅτι δέν μπορεί νά ὑπάρξει νόημα γιά ἕνα ὑποκείμενο, ἂν δέν ὑπάρξει, πραγματικά, νόημα γιά κανένα, ἂν δέν ὑπάρξει κοινωνική σημασία καί θέσμιση αὐτῆς τῆς σημασίας. Τό νά ποῦμε ὅτι, γι' αὐτό ἐπίσης τόν λόγο, αὐτό τό νόημα δέν μᾶς εἶναι ποτέ « ἄμεσα » προσιτό, ὅταν σκεφτόμαστε μιά κοινωνία, καί ὅτι δέν μπορούμε παρά νά προσπαθοῦμε νά τό « ἀναπαραγάγουμε » ἢ νά τό « κατασκευάσουμε », λίγο ἐνδιαφέρει. Ὁ κονστρουκτιβισμός δέν εἶναι παρά μιά κουβέντα, ἐκτός ἂν δεβαιώνει ὅτι ὅλες οἱ κατασκευές εἶναι

¹³ Βλ. π.χ. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1956, σελ. 1-11.

ισάξεις – πράγμα που ο Max Weber δεν θά τό έκανε άσφαλώς ποτέ. “Οτι μιá κατασκευή είναι προτιμότερη από μιá άλλη, αυτό προϋποθέτει ότι διατηρεί μιá όρισμένη σχέση μ’ αυτό για τό όποιο πρόκειται. Κι αυτό άκριβώς εκφράζεται, επί παραδείγματι, στο γεγονός ότι είναι αδύνατο νά κατασκευάσουμε πραγματικά ιδεοτυπικές σημασίες ως συσχετικές πρós ένα ή περισσότερα « φαινόμενα » ή « όψεις » τής κοινωνίας. Αύτά τά φαινόμενα ή όψεις δέν είναι κάθε φορά αυτό που είναι και κατά τόν τρόπο που είναι, παρά γιατί ανήκουν στη σύνολη κοινωνία – παραπέμπουν συνεπώς τά μέν στά δέ και όλα μαζί στο μάγμα τών σημασιών που ύποτείνει και προσανατολίζει τή θέσμιση τής συγκεκριμένης κοινωνίας. Αυτό εκδηλώνεται, πάλι, μέ τή συμπληρωματικότητα – όχι πιά μόνο τών παραστάσεων τών ατόμων αλλά τών τύπων τών ατόμων, τών αντικειμένων, τών πράξεων που μιá δεδομένη κοινωνία γεννά. “Ο « ιδεατός τύπος » του Ρωμαίου πολίτη παραπέμπει εκ τών έσω στον « ιδεατό τύπο » τής Ρωμαίας, τής θρησκείας και του νόμου, όπως υπήρχαν στη Ρώμη κ.λπ. – και ούδέποτε ή θεωρητική κατασκευή θά μπορούσε νά έξασφαλίζει αυτή τήν έγγενή συνοχή, αυτό τό έμμενές σέ κάθε μιá από αυτές τίς σημασίες εκτός έαυτού. Αυτό εκφράζεται επίσης μέ τήν ουσιαστική ιστορικότητα τών σημασιών : « θεσμοί » φαινομενικά παρόμοιοι μπορούν νά είναι ριζικά άλλοι, γιατί, θυθισμένοι σέ μιá άλλη κοινωνία, συλλαμβάνονται μέσα σέ άλλες σημασίες. Για νά αναφέρουμε ένα άδρό και σαφές παράδειγμα, ή αναφορά σέ ένα « ιδεατό τύπο » τής γραφειοκρατίας εν γένει δέν μπορεί παρά νά συγκαλύψει τίς αποφασιστικές διαφορές μεταξύ, π.χ., τής κινεζικής αυτοκρατορικής γραφειοκρατίας και τής γραφειοκρατίας του σύγχρονου καπιταλισμού. Αυτό που μπορεί νά είναι κοινό σ’ αυτούς τούς δυό τύπους γραφειοκρατίας – και σέ άλλους – ανήκουν στην κατασκευή έννοιών σχετικά μέ τίς γραφειοκρατίες εν γένει, που άσφαλώς, μέ τή σειρά της, αποκαλύπτει σημαντικές πλευρές του κοινωνικο-ιστορικού θεσμού και θέτει τό τεράστιο πρόβλημα του « καθολικού » και του « υπερπολιτισμικού » χαρακτήρα αυτού του θεσμού, που δέν θά θίξουμε εδώ. Αυτό όμως τό πρόβλημα, άπλως κατονομάζεται, δέν γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας, μέ τήν έννοια του « ιδεατού τύπου » και του « ιδεοτυπικού νοήματος ».

Πρέπει νά σκεπτόμαστε τόν κόσμο τών κοινωνικών σημασιών όχι σαν ένα ά-πραγματικό σωσία ενός πραγματικού κόσμου · ούτε σαν ένα άλλο όνομα ενός ιεραρχικού συστήματος « έννοιών » · ούτε σαν σχηματισμένο από αυτό που οί ατομικές παραστάσεις « αφήνουν νά εκφρασθεί » – ούτε σαν αυτό που πρέπει νά υπότιθεται ως σύστοιχο αντικειμενικό (entgegenstehend) τών υποκειμενικών νοήσεων · ούτε, τέλος, σαν σύστημα σχέσεων που θά μπορούσαν νά προστεθούν σέ υποκείμενα και αντικεί-

μενα πλήρως δεδομένα από μιá άλλη μεριά και νά τροποποιήσουν, στη μιá ή τήν άλλη ιστορική άλληλουχία, τίς ιδιότητες, τά αποτελέσματα, τίς συμπεριφορές τους. Πρέπει νά τόν σκεπτόμαστε ως θέση πρωτογενή, έν-αρκητήρια, μη αναγώγιμη σέ κάτι άλλο, του κοινωνικο-ιστορικού και του κοινωνικού φαντασιακού, όπως αυτό παρουσιάζεται κάθε φορά σέ μιá δεδομένη κοινωνία · θέση που παροντοποιείται και εικονίζεται μέσα στη θέσμιση και μέσω τής θέσμισης του κόσμου και τής ίδιας τής κοινωνίας. Αύτή ή θέσμιση τών σημασιών – ένοργανωμένη πάντοτε στους θεσμούς του λέγειν και του τρέχειν – είναι εκείνη που, για κάθε κοινωνία, θέτει τί είναι και τί δέν είναι, τί αξίζει και τί δέν αξίζει, και πώς είναι ή δέν είναι, αξίζει ή δέν αξίζει αυτό που μπορεί νά είναι ή νά αξίζει. Αύτή είναι εκείνη που εγκαθιδρύει τίς κοινές προϋποθέσεις και κατευθύνσεις του πρακτού και του παραστατού και έτσι δίνει συνοχή, εκ τών προτέρων και εκ κατασκευής, αν μπορούμε νά πούμε, στο άπροσδιόριστο και ούσιωδώς άνοιχτό πλήθος ατόμων, πράξεων, αντικειμένων, λειτουργιών, θεσμών μέ τή δεύτερη και τρέχουσα έννοια του όρου, που αποτελούν κάθε φορά, συγκεκριμένα, τήν κοινωνία.

Και πρέπει συνεπώς νά σκεπτόμαστε ένα ξεχωριστό τρόπο του είναι αυτού του κόσμου – αυτών τών κόσμων – τών σημασιών στην ιδιομορφία του και στην πρωτοτυπία του, χωρίς αυτές τίς σημασίες νά τίς « ούσιαστικοποιούμε », έστω και μεταφορικά, ούτε νά τίς μετατρέπουμε σέ « υποκείμενα » άλλης τάξεως (λέγοντας π.χ. ότι « οί μύθοι σκέπτονται ό ένας τόν άλλο »). “Όπως και, όταν μιλούμε για τό κοινωνικο-ιστορικό και τό κοινωνικό φαντασιακό, ή δυσκολία δέν είναι νά έπινοήσουμε καινούργιες λέξεις γι’ αυτό που έξετάζουμε εδώ, αλλά νά καταλάβουμε ότι αυτό, τό όποιο αυτές οί λέξεις σκοπεύουν, δέν είναι κατηγορήσιμο μέσω τών κατηγοριών τής γραμματικής (και τής λογικής και τής όντολογίας που στέκονται πίσω της), σύμφωνα μέ τίς όποιες είμαστε συνηθισμένοι νά σκεπτόμαστε. “Η δυσκολία είναι νά καταλάβουμε ότι, όταν μιλούμε για κοινωνικο-ιστορικό, παραδείγματος χάριν, δέν αποδίδουμε ούτε σ’ ένα ούσιαστικό ούτε σ’ ένα επίθετο ούτε σ’ ένα ούσιαστικοποιημένο επίθετο · ότι τό κοινωνικό φαντασιακό δέν είναι ούτε ύπόσταση ούτε ποιόν ούτε δράση ούτε πάθος · ότι οί κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δέν είναι ούτε παραστάσεις ούτε εικόνες ή μορφές ούτε έννοιες.

Ριζικό φαντασιακό, θεσμίζουσα κοινωνία, θεσμισμένη κοινωνία

Μέσα στο πρόσ-είναι αναδύεται τό ριζικό φαντασιακό ως έτερότητα και ως άεναη γενεσιουργός πηγή έτερότητας, που εικονίζει και εικονίζε-

ται, είναι εικονίζοντας και εικονιζόμενο – δημιουργία « εικόνων » που είναι αυτό που είναι και τέτοιες που είναι ως εικονίσεις ή παροντοποιήσεις σημασιών ή νοημάτων.

Τό ριζικό φαντασιακό είναι ως κοινωνικο-ιστορικό και ως ψυχή/σώμα. Ως κοινωνικο-ιστορικό, είναι άνοιχτός ποταμός του άνω-νωμου συλλογικού· ως ψυχή/σώμα, είναι ροές παραστασιακός/αίσθηματικός/προθεσιακός. Ό,τι μέσα τό κοινωνικο-ιστορικό είναι θέση, δημιουργία, όντοπραξία, τό καλούμε κοινωνικό φαντασιακό μέ τήν πρώτη έννοια του όρου ή θεσμιζουσα κοινωνία. Ό,τι στην ψυχή/σώμα είναι γι' αυτή θέση, δημιουργία, όντοπραξία, τό καλούμε ριζική φαντασία.

Τό κοινωνικό φαντασιακό ή ή θεσμιζουσα κοινωνία είναι μέσα και χάρη στη θέση-δημιουργία κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και μέσα και χάρη στη θέση-δημιουργία του θεσμού· του θεσμού ως « παρονποίησης » αυτών των σημασιών και αυτών των σημασιών ως θεσμισμένων. Η ριζική φαντασία είναι μέσα και χάρη στη θέση-δημιουργία εικόνων ως παρονποίηση νοήματος και νοήματος ως πάντοτε εικονισμένου-παρεστημένου. Η θέσμιση της κοινωνίας από τη θεσμιζουσα κοινωνία έρείδεται στην πρώτη φυσική στιβάδα του δεδομένου – και βρίσκειται πάντοτε (ως ένα πρωταρχικό σημείο άδυθομέτρητο) σε μία σχέση άποδοχής/άλλοίωσης με ό,τι ήταν ήδη θεσμισμένο. Η θέση έννοηματομένων εικόνων ή εικονισμένου νοήματος από τη ριζική φαντασία έρείδεται στο ούτως-είναι του υποκειμένου ως ζωντανού όντος και βρίσκειται πάντοτε (ως ένα πρωταρχικό σημείο άδυθομέτρητο) σε μία σχέση άποδοχής/άλλοίωσης με ό,τι είχε ήδη παρασταθεί από τήν ψυχή και γι' αυτή.

Η θέσμιση της κοινωνίας είναι κάθε φορά θέσμιση ενός μάγματος σημασιών, που δέν είναι δυνατή παρά μέσα και χάρη στην ένοργάνωσή της σε δυό θεμελιώδεις θεσμούς που κάνουν να υπάρξει μία τατιστική-συνολιστική όργάνωση αυτού που άφορα στην κοινωνία. Ο έργαλειακός θεσμός του λέγειν είναι θέσμιση των τατιστικών-συνολιστικών όρων του κοινωνικού παριστάνειν/λέγειν. Ο έργαλειακός θεσμός του τεύχειν είναι θέσμιση των τατιστικών-συνολιστικών όρων του κοινωνικού πράττειν. Και οι δυό συνεπάγονται άμοιβαία ό ένας τον άλλο, είναι έγγενώς συμφυείς μεταξύ τους, άδύνατοι ό ένας χωρίς τον άλλο. Και οι δυό είναι « άντικειμενικά άνακλαστικοί », προϋποτίθενται άμοιβαία και δέν μπορούν να ένεργήσουν, παρά εάν τά προϊόντα της ένεργείας τους είναι ήδη διαθέσιμα. Και οι δυό είναι « παντού πυκνοί », μέσα στο κοινωνικό πράττειν και στο κοινωνικό παριστάνειν/λέγειν : απ' όποια μεριά και αν κοιτάξουμε μία κοινωνική σημασία ή μία κοινωνική παράσταση ή μία κοινωνική πράξη, θά βρούμε κοντά τους έναν άπεριοριστο άριθμό συνολιστικών-τατιστικών στοιχείων. Και οι δυό είναι άπόλυτες δημιουργίες του κοινωνικού φαντασιακού· μπορούμε να τίς σκεφθούμε σαν να

έχουν « άποσπασθεί » από τό μάγμα των θεσμισμένων σημασιών, υπό τον όρο να μήν ξεχνούμε ότι μόνο μέσω του λέγειν και του τεύχειν αυτό τό μάγμα μπορεί να υπάρχει, και να υπάρχει για τή συγκεκριμένη κοινωνία.

Μέσα στο λέγειν και τό τεύχειν και μέσω αυτών ένοργανώνεται ή συνολική θέσμιση της κοινωνίας, εικόνιση-παρονποίηση του μάγματος σημασιών που αυτή ή κοινωνία κάνει, κάθε φορά, να είναι. Αυτή ή θέσμιση είναι κάθε φορά θέσμιση του κόσμου, ως κόσμου αυτής της κοινωνίας και γι' αυτή τήν κοινωνία, και ως όργάνωσης-άρθρωσης αυτής της ίδιας της κοινωνίας. Παρέχει τό περιεχόμενο, τήν όργάνωση και τον προσανατολισμό του κοινωνικού πράττειν και του κοινωνικού παριστάνειν/λέγειν. Περιλαμβάνει, άνεξόριστα, ως δημιουργία της κοινωνίας, τη θέσμιση του κοινωνικού άτομου, μέσω αυτού του τεύχειν και αυτού του ιδιαίτερου πράττειν, που εκπροσωπούνται από τον έκκοινωνισμό της ψυχής/σώματος. Έτσι, ή κοινωνία κάνει να είναι άτομα, για τά όποια υπάρχει άντίληψη, όμιλία και στοχασμός, που είναι άπεριοριστως αυτοάναπαραγωγίμα ως κοινωνικά άτομα, που για καθένα τους υπάρχει πάντοτε και συγχρόνως κόσμος ιδιωτικός και κόσμος δημόσιος, και των όποιων ή ζωή μέσα στην κοινωνία είναι, με μία έννοια, ή ζωή και ή λειτουργία της κοινωνίας ως θεσμισμένης κοινωνίας.

Η δημιουργία της θεσμιζουσας κοινωνίας, ως θεσμισμένης κοινωνίας, είναι κάθε φορά κόσμος κοινός – θέση των άτόμων, των τύπων άτόμων, των σχέσεών τους και των δραστηριοτήτων τους· αλλά και θέση πραγμάτων, των τύπων πραγμάτων, των σχέσεών τους, της σημασίας τους – όλα αυτά έντεταγμένα κάθε φορά σε δεχόμενα και σε συστήματα αναφοράς θεσμισμένα ως κοινά, που τά κάνουν να συνυπάρχουν. Αυτή ή θέσμιση είναι θέσμιση ενός κόσμου, με τήν έννοια ότι πρέπει και μπορεί να καλύψει τά πάντα, ότι τό κάθε τί πρέπει, μέσα και χάρη σ' αυτή, να είναι, κατ' άρχήν, λεκτό και παραστατό και ότι τό κάθε τί πρέπει άπολύτως να έντάσσεται στο δίκτυο των σημασιών, τό κάθε τί πρέπει να έχει νόημα. Ο τρόπος κατά τον όποιο τό κάθε τί έχει κάθε φορά νόημα, και τό νόημα που έχει, έξαρτάται από τον πυρήνα των φαντασιακών σημασιών της συγκεκριμένης κοινωνίας. Όσοσο αυτή ή κάλυψη δέν είναι ποτέ έξασφαλισμένη : αυτό που της διαφεύγει, μερικές φορές σχεδόν άδιάφορο, μπορεί να είναι, και είναι, άποφασιστικά σοβαρό. Αυτό που της διαφεύγει, είναι αυτό τουτο τό αίνιγμα του κόσμου, που στέκεται πίσω από τον δημόσιο κοινωνικό κόσμο, σαν πρός-είναι, δηλ. σαν άνεξάντλητο άπόθεμα έτερότητας, και σαν άκαταμάχητη πρόκληση σε όποιαδήποτε έγκαθιδρυμένη σημασία. Αυτό που της διαφεύγει έπίσης, είναι τό ίδιο τό είναι της κοινωνίας ως θεσμιζουσας κοινωνίας, δηλαδή τελικά ως πηγής και άρχής έτερότητας ή διηνεκοϋς αυτο-άλλοίωσης.

Η θέσμιση του κοινού κόσμου είναι άναγκαστικά κάθε φορά θέσμιση

αὐτοῦ πού εἶναι καί αὐτοῦ πού δέν εἶναι, αὐτοῦ πού ἀξίζει/ισχύει καί αὐτοῦ πού δέν ἀξίζει/ισχύει, ὅπως εἶναι θέσμιση τοῦ πρακτοῦ καί τοῦ μὴ πρακτοῦ τόσο « ἔξω » ἀπό τήν κοινωνία (σχετικά μέ τή « φύση »), ὅσο καί « μέσα » σ' αὐτή. Ὡς τέτοια, πρέπει νά εἶναι ἐπίσης, κατ' ἀνάγκη, « παρουσία » γιά τήν κοινωνία τοῦ μὴ εἶναι, τοῦ ψευδοῦς, τοῦ πλασματικοῦ, τοῦ ἀπλῶς δυνατοῦ ἀλλ' ὄχι πραγματικοῦ. Μέσω ἀκριβῶς τῆς συνεργείας ὄλων αὐτῶν τῶν σχημάτων τῆς σημαντικότητας, συγκροτεῖται ἡ « πραγματικότητα » γιά μιὰ δεδομένη κοινωνία.

Πραγματικότητα, γλώσσα, ἀξίες, ἀνάγκες, ἐργασία κάθε κοινωνίας εἶδο-ποιῶν κάθε φορά, μέ τόν ἰδιαίτερο τρόπο τοῦ εἶναι τους, τήν ὀργάνωση τοῦ κόσμου καί τοῦ κοινωνικοῦ κόσμου, σέ ἀναφορά πρὸς τίς θεσμισμένες ἀπό τή συγκεκριμένη κοινωνία κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Αὐτές πάλι οἱ σημασίες παροντοποιοῦνται-εἰκονίζονται στήν ἐσωτερική ἀρθρωση τῆς κοινωνίας – καθόσον αὐτή μπορεί νά θεσμισθεῖ ὡς μερισμένη σέ κατηγορίες ἀτόμων, διηρημένη ἀπλῶς συμμετρικά ἢ σχισμένη ἀσύμμετρα σέ μιὰ ἐσωτερική σύγκρουση καί ἀπό μιὰ τέτοια σύγκρουση παροντοποιοῦνται-εἰκονίζονται ἐπίσης στήν ὀργάνωση τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στά φύλα καί στήν ἀναπαραγωγή τῶν κοινωνικῶν ἀτόμων, στή θέσμιση εἰδικῶν μορφῶν καί τομέων τοῦ πράττειν καί τῶν κοινωνικῶν δραστηριοτήτων. Ἐδῶ ἐπίσης ἀνήκει καί ὁ τρόπος σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο ἡ κοινωνία ἀναφέρεται στόν ἑαυτό της καί ἀναφέρεται στό παρελθόν της, στό παρόν καί στό μέλλον της· ὅπως καί ὁ τρόπος πού οἱ ἄλλες κοινωνίες ὑπάρχουν γι' αὐτή.

Αὐτή ἡ εἰδοποιία γίνεται μέσω ἑνός πλήθους δευτέρων θεσμῶν καί φαντασιακῶν σημασιῶν· δευτέρων, ὄχι μέ τήν ἔννοια ὅτι εἶναι ἐλάσσονες ἢ ἀπλῶς παράγωγοι, ἀλλά ὅτι ὅλοι καί ὅλες ἀποκτοῦν συνοχή ἀπό τή θέσμιση τῶν κεντρικῶν σημασιῶν τῆς θεωρούμενης κοινωνίας. Οἱ μὲν δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν χωρίς τίς δέ· δέν ὑπάρχει μεταξύ τους σχέση προτεραιότητας, καί γενικά τέτοιες σχέσεις δέν ἔχουν νόημα στό ἐπίπεδο πού ἐξετάζουμε ἐδῶ. Ἡ ἐπιχείρηση εἶναι ἕνας δεύτερος θεσμός τοῦ καπιταλισμοῦ – χωρίς τόν ὁποῖο δέν ὑπάρχει καπιταλισμός.

Μέσα στήν ὁλότητα αὐτῶν τῶν δευτέρων θεσμῶν, καί μέσω αὐτῆς, ἐξασφαλίζεται καί συνεχίζεται ἡ λειτουργία τῆς κοινωνίας ὡς θεσμισμένης κοινωνίας – λειτουργία πού συνεπάγεται ἐπίσης μιὰ ἀνθήση θεσμῶν (καί σημασιῶν) πραγματικά δευτερογενῶν καί παράγωγων (πράγμα στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε συνήθως, ὅταν μιλοῦμε γιά θεσμό).

Ὡς θεσμιζουσα, ὅπως καί ὡς θεσμισμένη, ἡ κοινωνία εἶναι ἐγγενῶς ἱστορία – δηλαδή αὐτο-ἀλλοίωση. Ἡ θεσμισμένη κοινωνία δέν ἀντιτάσσεται στή θεσμιζουσα κοινωνία ὅπως ἕνα νεκρό προϊόν σέ μιὰ δραστηριότητα πού τό ἔκανε νά ὑπάρξει· ἀντιπροσωπεύει τή σχετική καί μετα-

βατική παγίότητα/σταθερότητα τῶν θεσμισμένων μορφῶν-εἰκόνων, μέσα καί χάρη στίς ὁποῖες καί μόνο τό ριζικό φαντασιακό μπορεί νά ὑπάρξει καί νά γεννηθεῖ ὡς κοινωνικο-ἱστορικό. Ἡ διηνεκῆς αὐτο-ἀλλοίωση τῆς κοινωνίας εἶναι αὐτό τοῦτο τό εἶναι της, πού ἐκδηλώνεται μέ τή θέση σχετικά πάγων καί σταθερῶν μορφῶν-εἰκόνων καί μέ τή συντριβή αὐτῶν τῶν μορφῶν-εἰκόνων, πού δέν μπορεί ποτέ νά εἶναι παρά μόνο θέση-δημιουργία ἄλλων μορφῶν-εἰκόνων. Κάθε κοινωνία κάνει ἐπίσης νά εἶναι τόν δικό της τρόπο αὐτο-ἀλλοίωσης, πού μπορούμε ἐπίσης νά ὀνομάσουμε χρονικότητά της – δηλαδή κάνει τόν ἑαυτό της νά εἶναι ὡς τρόπο τοῦ εἶναι. Ἡ ἱστορία εἶναι ὄντολογική γένεση, ὄχι ὡς παραγωγή διαφορετικῶν περιπτώσεων τῆς οὐσίας κοινωνία, ἀλλά ὡς δημιουργία, μέσα σέ κάθε κοινωνία καί μέσω αὐτῆς, ἑνός ἄλλου τύπου (μορφῆς-εἰκόνας-ὄψης-νοήματος : εἶδους) τοῦ εἶναι-κοινωνία, πού εἶναι συγχρόνως δημιουργία νέων τύπων κοινωνικο-ἱστορικῶν ὄντων (ἀντικειμένων, ἀτόμων, ἰδεῶν, θεσμῶν, κ.λπ.) σέ ὅλα τά ἐπίπεδα καί σέ ἐπίπεδα πού ἔχουν τὰ ἴδια τεθεῖ-δημιουργηθεῖ ἀπό τήν κοινωνία καί τή συγκεκριμένη κοινωνία.

Ἀκόμα καί ὡς θεσμισμένη, ἡ κοινωνία δέν μπορεί νά εἶναι παρά ὡς διηνεκῆς αὐτο-ἀλλοίωση. Διότι δέν μπορεί νά θεσμισθεῖ παρά ὡς θέσμιση ἑνός κόσμου σημασιῶν πού ἀποκλείουν τήν ταυτότητα πρὸς τόν ἑαυτό τους καί πού δέν ὑπάρχουν, παρά μέσα ἀπό τή οὐσιαστική δυνατότητά τους νά εἶναι ἄλλες, ὅπως καί μέσα ἀπό τή συγκρότηση κοινωνικῶν ἀτόμων, πού δέν εἶναι καί δέν μποροῦν νά λειτουργήσουν ὡς κοινωνικά ἄτομα, παρά καθόσον ὁ ἐκκοινωνισμός τους πληροφορεῖ τίς ἐκδηλώσεις τῆς ριζικῆς τους φαντασίας, χωρίς ὅμως νά τήν καταστρέφει. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι, ὡς τέτοιος, ὁ κάθε φορά τιθέμενος θεσμός δέν μπορεί νά εἶναι παρά ὡς νόρμα ταυτότητας πρὸς ἑαυτόν, ἀδράνεια καί μηχανισμός αὐτο-διαίωνης· ἀλλά εἶναι ἐπίσης ἀλήθεια ὅτι αὐτό γιά τό ὁποῖο θά ἔπρεπε νά ὑπάρχει ταυτότητα πρὸς ἑαυτό, ἡ θεσμισμένη σημασία, δέν μπορεί νά εἶναι παρά ἀλλοιωνόμενη, καί ἀλλοιώνεται μέ τό κοινωνικό πράττειν καί τό κοινωνικό παριστάνειν/λέγειν. Ἐτσι, ἡ ἴδια ἢ νόρμα ἀλλοιώνεται μέσα ἀπό τήν ἀλλοίωση ἐκείνου τοῦ ὁποῖου θά ἔπρεπε νά ἀποτελεῖ νόρμα ταυτότητας, ἕως ὅτου διαρραγεῖ μέ τή ρητή τοποθέτηση μιᾶς ἄλλης νόρμας.

Ἡ κοινωνία εἶναι λοιπόν πάντοτε αὐτο-θέσμιση τοῦ κοινωνικο-ἱστορικοῦ. Ἀλλ' αὐτή ἡ αὐτο-θέσμιση, γενικά, δέν γνωρίζει τόν ἑαυτό της ὡς αὐτο-θεσμιζόμενο (πράγμα πού ἔκανε νά νομισθεῖ ὅτι δέν μπορεί νά τόν γνωρίζει ὡς τέτοιο). Ἡ ξένωση ἢ ἑτερονομία τῆς κοινωνίας εἶναι αὐτο-ξένωση· ἀπόκρυψη τοῦ εἶναι της κοινωνίας ὡς αὐτο-θέσμισης ἀπό τὰ ἴδια της τὰ μάτια, συγκάλυψη τῆς οὐσιαστικῆς χρονικότητάς της. Αὐτή ἡ αὐτοξένωση – πού ὑποδοσάζεται ἀπό τίς ἀπαντήσεις πού ἔδωσε μέχρι τώρα ἡ ἱστορία στίς ἀπαιτήσεις τῆς ψυχικῆς λειτουργίας, συγχρόνως δέ

από την ίδια την τάση της θέσμισης και από τη σχεδόν ακαταμάχητη κυριαρχία της ταυτιστικής λογικής-όντολογίας – εκδηλώνεται στην κοινωνική παράσταση (κάθε φορά θεσμισμένη) μιας έξωκοινωνικής αρχής της θέσμισης της κοινωνίας (αρχής που αποδίδεται σε υπερφυσικά όντα, στον Θεό, στη φύση, στη γαίη, στην αναγκαιότητα, στους νόμους της ιστορίας ή στο ούτως-είναι του Είναι). Από αυτή την άποψη, μία σημαντική μερίδα της κληρονομημένης σκέψης δεν είναι παρά εξορθολογισμός αυτής της έτερονομίας της κοινωνίας και, ως τέτοιος, μία από τις εκδηλώσεις της. Οί απαντήσεις που δίνει στο πρόβλημα του κόσμου και της ιστορίας κι ακόμα ή ερώτηση που θέτει, όταν διατηρείται ανοιχτή, τοποθετούνται πάντοτε σ' ένα πεδίο απ' όπου αποκλείονται, εκ κατασκευής, τό ριζικό φαντασιακό ως κοινωνικο-ιστορικό και ως ριζική φαντασία, ή ακαθοριστία, ή δημιουργία, ή χρονικότητα ως ουσιώδης αυτο-άλλοίωση. Στηριζόμενη τις περισσότερες φορές στο φάντασμα της κυριαρχίας ως εξαντλητικού καθορισμού του είναι εντός και διά της θεωρίας ή κληρονομημένη σκέψη δεν τό εγκαταλείπει, παρά για νά θυθισθεί στη μελαγχολία της ανικανότητας ή για νά τεθεί ως καθορισμένη ή ίδια από ένα άλλο και νά παρηγορηθεί λέγοντας στον εαυτό της ότι αυτό που λέγεται μέσα της και μέσω αυτής είναι τό είναι. Θεμελιωμένη έξ ύπαρξης στην απόκρυψη του ποιείν/πράττειν και της οντοπραξίας, ύφίσταται τή νέμεσή τους, όντας καταδικασμένη νά αγνοεί την ίδια της τή φύση ως *σκεπτόμενον πράττειν*, που είναι κι αυτό εκδήλωση και τρόπος του είναι του κοινωνικο-ιστορικού.

Και βέβαια, ή αυτοξένωση ή έτερονομία της κοινωνίας δεν είναι « άπλή παράσταση » ή ανικανότητα της κοινωνίας νά παραστήσει τον εαυτό της κατά τρόπο διαφορετικό, παρά σάν νά είχε θεσμισθεί από άλλο κι από ένα άλλο. Είναι ένσαρκωμένη, ύλοποιημένη έντονα και βαριά, μέσα στον συγκεκριμένο θεσμό της κοινωνίας, ένσωματωμένη στην ανταγωνιστική της διαίρεση, στηριγμένη και μεσευμένη από όλη την όργάνωσή της; ακατάπαυστα αναπαραγόμενη μέσα και χάρη στην κοινωνική λειτουργία, τό ούτως-είναι των κοινωνικών αντικειμένων, δραστηριοτήτων, ατόμων. Έτσι, τό ξεπέρασμά της – που επιδιώκουμε, γιατί τό θέλουμε και γιατί ξέρουμε ότι και άλλοι άνθρωποι τό θέλουν, όχι γιατί έτσι είναι οί νόμοι της ιστορίας, τά συμφέροντα του προλεταριάτου ή τό πεπρωμένο του είναι –, ή εγκαθίδρυση μιās ιστορίας όπου ή κοινωνία όχι μόνο γνωρίζει τον εαυτό της, αλλά κάνει τον εαυτό της ως ρητά αυτοθεσμιζόμενο, συνεπάγεται μιιά ριζική καταστροφή του γνωστού θεσμού της κοινωνίας, μέχρι τις πιο άνυποψίαστες γωνιές του, που δεν μπορεί νά είναι παρά ως θέση/δημιουργία όχι μόνο νέων θεσμών αλλά ενός νέου τρόπου του αυτοθεσμιζέσθαι και μιās νέας σχέσης της κοινωνίας και των ανθρώπων προς τή θέσμιση. Τίποτα, όσο μακριά και άν κοιτάξουμε, δεν μάς επιτρέπει νά ισχυρισθούμε ότι ένας τέτοιος αυτομε-

τασηματισμός της ιστορίας είναι αδύνατος· κανείς τόπος – μέ εξαίρεση τον πλασματικό και τελικά ασυνάρτητο ού-τόπο της ταυτιστικής λογικής-όντολογίας – δεν υπάρχει, για νά σταθεί αυτός που θά διαβεβαίωνε κάτι τέτοιο. Ο αυτομετασηματισμός της κοινωνίας αφορά στο κοινωνικό – και συνεπώς και πολιτικό, μέ τή βαθιά έννοια του όρου – πράττειν των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία και τίποτε άλλο. Μιά ουσιαστική του συνιστώσα είναι τό σκεπτόμενο πράττειν και ή πολιτική σκέψη, που σκέπτεται την κοινωνία ως αυτοδημιουργούμενη.

Εισαγωγικό σημείωμα για τὸ γλωσσάρι τῆς μετάφρασης

Ἐφοῦ δημιούργησε – καί ἔδωσε στους ἄλλους – τὴ φιλοσοφία (ὅπως καί τὴν πολιτικὴ καί τὴ δημοκρατία), ὁ ἑλληνικὸς λαὸς ἔμεινε, γιὰ δεκαπέντε αἰῶνες, χωρὶς φιλοσοφία. Δημιούργησε τὴ φιλοσοφία σημαίνει ἀχώριστα: δημιούργησε τὴ φιλοσοφικὴ γλῶσσα καί τὴ γλῶσσα τῆς σκέψης ἢ, καλύτερα: δημιούργησε τὴ γλῶσσα τοῦ σάν γλῶσσα πού ἐμπεριέχει καί ἐγκυμονεῖ τὴ φιλοσοφικὴ ἐρώτηση καί σκέψη. Μιά γλῶσσα πού παράγει τὸ πρᾶγμα ἀπὸ τὸ πρᾶττω· ὅπου τὸ φαίνομαι διατρέχει ὅλο τὸ σημασιακὸ ἡμικύκλιο πού ἀρχίζει ἀπὸ τὸ « λάμπω μέσα στὴν ἀναμφισβήτητὴ αὐτόφωτη παρουσία » μέχρι τὸ ἐκ διαμέτρου ἀντίθετο « ἀπλῶς ἐμφανίζομαι, ἀλλὰ ἀληθινὰ δὲν ὑπάρχω »· ὅπου κρινῶ σημαίνει ἀρχικά « χωρίζω »· ὅπου λόγος, ἐκτὸς ἀπὸ τίς σχεδόν ἀναρίθμητες ἄλλες σημασίες του, ἐνώνει καί τὸ « περιεχόμενο » τῆς σκέψης καί τὴ « γλωσσικὴ ἔκφραση » τῆς καί τὴ « δύναμη » τοῦ ἀνθρώπου νὰ μιλάει/σκέπτεται – παραδείγματα πού θὰ μπορούσαν εὐκολὰ νὰ γεμίσουν σελίδες καί ἡ συζήτησή τους τόμους. Μιά τέτοια γλῶσσα, κατὰ κάποιον τρόπο, εἶναι ἤδη δυνάμει φιλοσοφία.

Αὐτὴ ἡ δυνάμει φιλοσοφία ἔγινε ἔργω φιλοσοφία ταυτόχρονα μὲ τὴ γέννηση τῆς πολιτικῆς ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ ἑβδομοῦ αἰῶνα π.Χ. Ἡ πάλι μέσα στὴν πόλη καί ἡ ἀμφισβήτηση τῆς θεσμισμένης πολιτικῆς τάξης ἐκρηγνυνοῦν τὴν ἴδια « στιγμή » καί ἐκφράζουν τὴν ἴδια ἀνατρεπτικὴ δημιουργία μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἐρώτηση, δηλαδή τὴν ἀμφισβήτηση τῶν θεσμισμένων σημασιῶν καί τῆς κοινωνικά ἐγκαθιδρυμένης (μυθικοθησκευτικῆς) τάξης τοῦ κόσμου.

Ἔτσι ἀρχίζει μιὰ καινούργια ἱστορικὴ περίοδος, πού, μὲ μιὰ ἔννοια, συνεχίζεται ὡς σήμερα. Γιὰ νὰ μείνω στὰ ὅρια τοῦ « στενοῦ » χώρου πού θέλει νὰ καλύψει αὐτὸ τὸ σημείωμα, θὰ σημειώσω μόνο ὅτι οἱ ἴδιες οἱ λέξεις καί οἱ ἰδέες ἀδιάσπαστα: φιλοσοφία, λογικὴ, ἰδέα, θεωρία, μαθηματικὴ, φυσικὴ, πολιτικὴ, δημοκρατία, καί τόσες ἄλλες κεντρικὲς, θεμε-

λιακές, δέν υπάρχουν, καθόσο γνωρίζω – και ίσως δέν θά υπήρχαν ποτέ: – σέ άλλες γλώσσες παρά μόνο σάν λέξεις/ιδέες παρμένες από τά έλλη- νικά· χωρίς νά μιλήσουμε γιά τήν ίδια τήν κίνηση τής σκέψης – τήν άπέραντη έρώτηση.

Γιά τή γλώσσα αυτή, γιά τόν « ύλικό » (λεξιλογικό-σημασιακό) της πλούτο, μετά από τέσσερις, και είκοσι τρεις, αιώνες φιλολογικής δου- λειάς, ο μεγάλος Γερμανός φιλόλογος και εκδότης τών προσωκρατικών Ντίλς διαπίστωνε τό 1905 ότι ο πλούτος της (πού τόν υπολόγιζε, σταμα- τώντας στόν πέμπτο μ.Χ. αιώνα, δεκαπλάσιο από τής λατινικής) έκανε *αδύνατη τή σύνταξη ενός έλληνικού θησαυρού* κι ότι ένας τέτοιος θη- σαυρός, άν μπορούσε νά πραγματοποιηθεί, θά έφτανε τούς 120 τόμους και συνεπώς θά ήταν πραχτικά άχρηστος. Αυτή ή γλώσσα, σάν ζωντανή, άκατάπαυστη, δημιουργία του έλληνικού λαού έξακολούθησε νά πλουτί- ζεται, νά αναπτύσσεται, νά αλλοιώνεται, μένοντας ταυτόχρονα, κατά κάποιον τρόπο, μία και ή ίδια γλώσσα.

Και όμως: άπ' τή στιγμή πού προσπαθεί κανείς νά γράψει ένα άφηρη- μένο κείμενο, διαπιστώνει τήν τρομερή ένδεια τής σύγχρονης έλληνικής γλώσσας, από τήν άποψη τών όρων, του λεξιλογίου. Αυτή ή κατάσταση έχει έναν « έσωτερικό » και έναν « έξωτερικό » λόγο· και οι δύο είναι προφανείς. 'Ο έσωτερικός είναι ή σχεδόν πλήρης διακοπή, άφάνιση, τής άφηρημένης, φιλοσοφικής σκέψης, από τούς τελευταίους νεο-πλατωνι- κούς του τέταρτου-πέμπτου αιώνα μ.Χ. ως τή σημερινή εποχή. 'Η κλη- ρονόμηση τής έλληνικής φιλοσοφίας άπ' τή Δύση και κατόπιν, ή δυτικο- ευρωπαϊκή φιλοσοφική αναγέννηση και δημιουργία βάδισαν, όπως είναι άυτόνομη, παράλληλα μέ τή δημιουργία και όρων και ιδεών, άδιάκοπα από τόν Ντάνς Σκότ μέχρι τόν Χάιντεγκερ. 'Ελάχιστοι άπ' αυτούς τούς όρους μεταφράστηκαν ή αποδόθηκαν στά σύγχρονα έλληνικά – και σχε- δόν πάντα από ανθρώπους πού δέν ήταν φιλόσοφοι, δηλαδή δέν σκε- φτόντουσαν φιλοσοφικά. Είναι περιττό νά ξαναυπογραμμίσω ότι σκέψη και γλώσσα είναι άδιάσπαστες και άχώριστες. 'Όσο δέν μπορεί νά υπάρξει φιλοσοφική σκέψη χωρίς φιλοσοφική γλώσσα, άλλο τόσο δέν μπορεί νά υπάρξει φιλοσοφική γλώσσα χωρίς φιλοσοφική σκέψη – ούτε ανανέωση τής φιλοσοφικής όρολογίας χωρίς ανανέωση τής φιλοσοφικής δημιουργίας. Κατά συνέπεια, ήταν περισσότερο από άπίθανο οι καθηγη- τές τής « Φιλοσοφικής » Σχολής του 'Αθήνησι 'Εθνικού και Καποδι- στριακού νά συντελέσουν στην αναγέννηση μίας σύγχρονης έλληνικής φιλοσοφικής γλώσσας.

'Ο « έξωτερικός » λόγος φαίνεται άμέσως, άν σκεφτούμε τή μόνη άλλη γλώσσα πού υπήρξε όργανο και φορέας μίας φιλοσοφικής δημιουργίας, πού νά μπορεί νά σταθεί, κατά κάποιον τρόπο, πλάι στην άρχαία έλλη- νική: τή γερμανική. 'Η γερμανική φιλοσοφική γλώσσα χρησιμοποιεί τρεις γλωσσικούς θησαυρούς, τόν γερμανικό, τόν λατινικό και τόν έλλη-

νικό. Και γενικότερα: οι ξένες γλώσσες έχουν πάρει και χρησιμοποιούν περίπου όλες τις (άρχαίες) έλληνικές ρίζες, πλάι στις δικές τους (κι όσες δέν τις είχαν ήδη πάρει, τις παίρνουν συνεχώς: κάθε χρόνο δημιουρ- γούνται δεκάδες καινούργιοι, διεθνείς επιστημονικοί και άφηρημένοι όροι, περίπου όλοι παράγωγα έλληνικών ριζών). Στην 'Ελλάδα επικρά- τησε, γιά εκατόν πενήντα χρόνια, ένας άνόητος πουρισμός, παλιότερα καθαρευουσιάνικος, πού άπαγόρευε τή χρησιμοποίηση άλλων ριζών έ- κτός από μερικές άρχαίες έλληνικές, ύστερότερα δημοτικιστικός, πού άπαγόρευε τή χρησιμοποίηση άρχαίων έλληνικών ριζών. 'Ετσι γινήκαμε φιλοσοφικά κωφάλαλοι.

'Η ταυτότητα και *αυτότητα* μίας γλώσσας δέν κρίνεται άπ' τήν προέ- λευση μερικών ριζών. Βρίσκεται στό καθολικό πνεύμα τής γλώσσας, στη ζωή της, στην ίκανότητά της νά άφομοιώνει, νά πλουτίζεται, νά αλλάζει μένοντας « ή ίδια ». 'Ο Καβάφης γράφει έλληνικά, κι όταν ένσωματώνει αυτούσια κομμάτια από άρχαία κείμενα, κι όταν χρησιμοποιεί έξω-έλ- λαδικούς, πολιτικούς και άλεξανδρινούς μανιερισμούς. 'Ασφαλώς γρά- φει πιο έλληνικά άπ' τόν Καζαντζάκη τής « 'Οδύσσειας », πού γράφει (άπ' τήν άποψη του λεξιλογίου) « κρητικά » και όχι έλληνικά.

Τήν ταυτότητα και *αυτότητα* τής έλληνικής γλώσσας σάν ζωντανής γλώσσας, πού άκατάπαυστα αναπτύσσεται και αλλοιώνεται άπ' τόν 'Όμηρο ως σήμερα, τήν άποδείχνουν άρκετά και ή έξέλιξη τών γραμμα- τικών και συντακτικών τύπων και ή ταυτότητα τής συντριπτικής πλειο- ψηφίας τών ριζών και ή « συνέχεια » τής σημασιακής παραγωγής και περιπλάνησης (dérivation και dérive). 'Η νεοέλληνική σημασία του *δου- λεύω, δουλειά, παραπέμπει κατ' εὐθείαν* στόν 'Αριστοτέλη και γενικό- τερα στην άρχαία έλληνική αντίληψη γιά τήν « ύλική », χειρωναχτική, « βάνανση » εργασία, σάν κάτι πού είναι άνάρμοστο μέ τήν έλευθερία του ανθρώπου (κι αυτή ή αντίληψη είναι περίπου τό μόνο ούσιαστικό πού έχει νά πει ο Μάρξ γιά τό « άνώτερο στάδιο του κομμουνισμού »: ή άληθινή έλευθερία είναι άσυμβίβαστη μέ τή « δουλειά », προϋποθέτει τόν περιορισμό στό έλάχιστο τής « ήμέρας δουλειάς ». Διαβάστε *δουλεία* αντί γιά *δουλειά*, και βλέπετε πώς ή ιδέα είναι μία ταυτολογία – σφα- λερή άλλωστε, όπως προσπάθησα νά τό δείξω άλλοι). Τήν άποδείχνει άκόμα ή έμμονή μεταφορικών χρησιμοποιήσεων. 'Όπως τό παρατήρησε, από πολλά χρόνια, ο Βασίλης Γόντικας, και οι όμηρικοί ήρωες και οι σημερινοί μάγκες στήνουν *μηχανές*· και ο Θεμιστοκλής και ο Βενιζέλος έρχονταν *στά πράματα* (μεταφορά πού δείχνει άκόμα πώς γιά τούς 'Ελ- ληνες τό *κατ' έξοχήν πράμα* δέν είναι τό διαβόητο « τραπέζι » τών έγ- χειριδίων φιλοσοφίας αλλά ή πολιτική έξουσία – κι αντίστροφα, πώς τό *πολιτικό* είναι *πράμα, πράξη/πραττόμενο*). Κι αυτού του είδους τά παραδείγματα θά μπορούσαν εύκολα νά πολλαπλασιασθούν.

Σήμερα χρειαζόμαστε, επί ποινή κωφαλαλίας ή άσφυξίας, ένα πλήθος

καινούργιους όρους. 'Από πού θά βγούν, από πού θά τούς πάρουμε, πικ θά τούς δημιουργήσουμε; Καί ειδικότερα, όταν πρόκειται για τή γλώσσα τήν « άφηρημένη » – τής φιλοσοφίας καί τής κοινωνικο-ιστορικής οκί ψης;

'Αν οί φίλοι μεταφραστές, πού έπωμίσθησαν τήν άχαρη δουλειά της μεταγλώττισης αυτού του βιβλίου, κι εγώ ο ίδιος, είχαμε μπροστά μας μερικές δεκάδες χρόνια, για να θυριστούμε στο σύνολο των ελληνικών γλωσσικών μνημείων, απ' τον Όμηρο καί τούς όρφικούς ως τά Καλια ντά του 'Ηλία Πετρόπουλου, περνώντας από τά Βασιλικά, τον Τζέτζη καί τά δημοτικά τραγούδια, θά προσπαθούσαμε – ίσως – ν' ανακαλύψουμε ρίζες καί χρήσεις πού νά επέτρεπαν τήν παραγωγή καινούργιων, « καθαρά ελληνικών », όρων. Δέν τίς έχουμε. Κι αν τίς είχαμε, τό ένδο χόμενο αποτέλεσμα θά συναντούσε τίς ίδιες δυσκολίες πολιτογράφησης στή σύγχρονη ελληνική καί τίς ίδιες αντιρρήσεις, πού θά συζητήσω πιο πέρα.

Δέν βλέπω παρά τρεις πηγές καί μεθόδους για τή δημιουργία καινούργιων άφηρημένων όρων στα σύγχρονα ελληνικά.

'Η πρώτη είναι ή χρησιμοποίηση ελληνικών (καί, ιδιαίτερα, αρχαίων) λέξεων, πού αποφασίζουμε να τούς δώσουμε μία παραπλήσια ή συγγενική σημασία. 'Ετσι, π.χ., προτείνω τον όρο *φάτις* σαν απόδοση του γαλλικού *langue*, με τήν ιδιαίτερη καί άλλη από τήν τρέχουσα έννοια πού του δίνω, σέ αντιδιαστολή με τον *κώδικα*: τά δυό μαζί, άχώριστα, άπαρτίζουν τή γλώσσα (*langage*).

'Η δεύτερη είναι ή παραγωγή, σύμφωνα με τούς κανόνες τής ελληνικής γλώσσας, νέων όρων από ρίζες πού υπάρχουν. 'Ετσι, π.χ., προτείνουμε τούς όρους *ένδοβολή* (*introjection*), *εργαλειακός* (*instrumental*), *είδωλικός* (*spéculaire*), *ιδιόσωμα* (*corps propre*) κ.τλ.

Καί οί δυό αυτές μέθοδοι θά συναντήσουν, υποθέτω, τήν αντίδραση των πουριστών τής δημοτικής.

'Η τρίτη μέθοδος είναι ή χρησιμοποίηση ξένων, καί ιδιαίτερα λατινικών, ριζών με έξελληνισμένη μορφή. 'Εδώ, υποθέτω, θά συναντήσουμε τή βιαιότερη αντίδραση. Τό να χρησιμοποιούν ελληνικές ρίζες καί αυτούσιες ελληνικές λέξεις οί ξένοι, ταιριάζει στους ξένους – πού είναι, ως γνωστόν, κατώτερα όντα. Πώς τολμάτε να προτείνετε να χρησιμοποιήσουμε ξένες ρίζες εμείς, πού είμαστε Έλληνες;

Λέμε πώς είμαστε Έλληνες – καί λέμε πώς τό Βυζάντιο είναι μία φάση τής ελληνικής ιστορίας. 'Αν είναι έτσι, τότε καί ή γλώσσα του είναι μία φάση τής ελληνικής γλώσσας – ή όχι; Γιατί, λοιπόν, δέν λέμε *άσηκρητις*, *φίσκος* κ.λπ.; Γιατί πρέπει να έξοβελισθούν απ' τήν ελληνική γλώσσα οί χιλιάδες λατινικές λέξεις, πού πολιτογραφήθηκαν στα βυζαντινά ελληνικά; Καί γιατί όχι όλες; Λίγη συνέπεια, *Άγγουστε*, έτούτο τον *Όκτώβριο μήνα*. Τό σπύτι τής λογικής σας μου φαίνεται μάλλον μορντέλο.

Καί όταν θά πάτε στον *Παράδεισο*, ζητήστε απ' τον Παντοδύναμο να καταργήσει τήν περσική αυτή λέξη.

Δέν είναι ανάγκη να πολλαπλασιάσει κανείς τά παραδείγματα. Οί λατινικές, φράγκικες, ιταλικές, άραβικές καί τουρκικές λέξεις στα σύγχρονα ελληνικά είναι χιλιάδες – καί χωρίς αυτές δέν θά μπορούσαμε να μιλάμε. Αυτή ή εισαγωγή ξένων ριζών έχει αρχίσει από πανάρχαιους χρόνους, δέν έσταμάτησε ποτέ, συνεχίζεται σήμερα. Για τούς πουριστές επιτρέπεται σέ όλους τούς άλλους τομείς αλλά όχι στή γλώσσα τής άφηρημένης σκέψης. Γιατί; *Παράδεισος*, *μορντέλο*, *χερουβείμ*, *πουτάνα*, *μπάσταρδος*, *σεραφείμ*, *μουλος*, *τσιφτετέλι* κ.λπ. είναι νόμιμες ελληνικές λέξεις. 'Αλλά *ρασιοναλισμός* ή *φορμαλισμός*, π.χ., είναι ύποπτες. *Φόρμα*, *φιγούρα*, *μοντέλο* επιτρέπονται στήν « καθημερινή » τους χρησιμοποίηση· αλλά όχι για τήν έκφραση άφηρημένων έννοιων. Πού είναι ή λογική;

Πότε μία λέξη είναι ελληνική; 'Όταν τή χρησιμοποιεί ο ελληνικός λαός. Μά ο λαός δέν κάνει, άμεσα, φιλοσοφία καί ούτε, άμεσα ούτε έμμεσα, πυρηνική φυσική ή μοριακή βιολογία. 'Ελεγε ο αρχαίος ελληνικός λαός *έντελέχεια* ή *μετακόσμια*; Λέει ο ελληνικός λαός σήμερα *πρωτόνιο*, *ήλεκτρόνιο*, *θερμοδυναμική*, *χρωματόσωμα* κ.λπ.; – 'Όχι, αλλά οί λέξεις αυτές είναι « ελληνικές ». – Λάθος: οί λέξεις αυτές είναι *φράγκικες*. Δέν τίς έφτιαξε ούτε ο ελληνικός λαός ούτε Έλληνες επιστήμονες. Τίς έφτιαξαν Φράγκοι χρησιμοποιώντας ελληνικές ρίζες – καί τίς ξαναδανειζόμαστε σήμερα εμείς, δηλαδή οί ειδικοί. 'Οργανισμός δέν είναι « ελληνική » λέξη· τήν έφτιαξαν οί Φράγκοι στον 18ο αιώνα καί τήν ξαναπήραν οί δικοί μας λόγιοι. Συμπέρασμα: έχουμε τό δικαίωμα να δανειζόμαστε απ' τούς ξένους ξένες λέξεις, με τον όρο να τίς έχουν φτιάξει οί ξένοι από ελληνικές ρίζες. Είδ' άλλως, όχι. 'Αποτέλεσμα: θά μας λείπουν πάντα όροι. Γιατί, βέβαια, οί Γερμανοί, π.χ., πού έχουν ήδη *Gestalt*, *Form*, *Figur* κ.λπ., δέν θά προσφύγουν στο ελληνικό *μορφή*, παρά αν πρόκειται να του δώσουν διαφορετική σημασία ή απόχρωση απ' αυτές τίς λέξεις.

'Η λέξη *μπάνιο* είναι καθιερωμένη στα σύγχρονα ελληνικά. Είναι « ελληνική »; 'Όχι, τήν πήραμε απ' τούς Φράγκους. Καί οί Φράγκοι; Οί Λατίνοι λέγαν *balneum*. *Balneum* προέρχεται από τό ελληνικό *βαλανείον*. Θά μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι ή λέξη είναι « ελληνική » – αλλά αυτό θά ήταν λάθος. 'Η λέξη είναι φράγκικη· δέν μεταμορφώθηκε, μέσα στήν εξέλιξη τής ελληνικής γλώσσας, τό *βαλανείον* σέ *μπάνιο*. Τό *βαλανείον* έξαφανίστηκε – καί πολύ άργότερα δανειστήκαμε τό *μπάνιο*.

Τό να άρνηθεί κανείς τίς λατινικές, φράγκικες, τουρκικές κ.λπ. λέξεις καί ρίζες πού άφθονούν στα σύγχρονα ελληνικά, ίσοδυναμεί, στο όνομα ενός ήλίθιου έθνικισμού, με τό να άπαρνηθεί είκοσι αιώνες ιστορίας του ελληνικού λαού. Αυτό μπορούν να τό επιδιώκουν μόνο άνθρωποι πού

δέν καταλαβαίνουν τί θά πεί ιστορία – και, ιδιαίτερα, πού ποτέ τους δέν κατάλαβαν αὐτή τήν ἀδιάκοπη αἱματηρή συνουσία πού εἶναι, ἀπό χιλιάδες χρόνια, ἡ ιστορία τοῦ μεσογειακοῦ χώρου μ' ὄλους αὐτούς τοὺς λαούς πού δάνεισαν καί δανείστηκαν, ἔδωσαν καί πήραν, ἔσφαξαν καί σφάχτηκαν, βίασαν καί διάστηκαν, ἀλλά καί ἀλληλοφιλοξενήθηκαν, χορέψανε καί γλέντησαν καί φάγανε μαζί. Ἡ ἑλληνική ιστορία εἶναι καί τό στάσι ἀπ' τή Σκυθία, καί τὰ ἑλληνικά ἀγγεῖα στήν Ἄπω Ἀνατολή, καί ὁ Πλάτωνας στήν Αἴγυπτο, καί ὁ Ἀλέξανδρος στή Σαμαρκάνδη, καί ὁ Μόμμιοσ στήν Κόρινθο, καί ὁ Μουχαμέτης στήν Πόλη, καί οἱ τυφλωμένοι Βούλγαροι, καί ἡ σφαγή τῆς Σμύρνης. Αὐτή τήν ιστορία τήν ἀπαρτιοῦνται, στό γλωσσικό πεδίο, οἱ πουρίστες. Τό ἀστεῖο εἶναι ὅτι αὐτό γίνεται στό ὄνομα τῆς « ἑλληνικότητας ». Ἄστεῖο διπλό. Γιατί ἡ « ἑλληνικότητα » τοῦ Αἰσχύλου ὀρίζεται καί στό γεγονός ὅτι, μέσα στοὺς Πέρσες, δέν ὑπάρχει οὔτε μιά λέξη μίσους ἢ περιφρόνησης ἢ ὑποτίμησης ἀπέναντι σ' αὐτό τό λαό, μέ τόν ὁποῖο ὁ ποιητής δέν ἔχει τίποτα νά μοιράσει καί πού τόν παριστάνει σάν θύμα τῆς τρέλας, τῆς ὕβρης τοῦ δεσπότη του Ξέρξη. Κι ὅταν ἡ Ἄτοσσα ρωτάει νά μάθει ποιοί εἶναι τέλος πάντων αὐτοί οἱ Ἕλληνες, ὁ ποιητής, μέ τή βαθύτητα τῆς σοφίας του, κάνει νά διατυπώνει τήν ἐρώτησή της μέσα στό σύνολο ἀναφορᾶς τοῦ ἀσιατικοῦ δεσποτισμοῦ: Ποιοί εἶναι οἱ Ἕλληνες = Σέ ποιόν δεσπότη ἀνήκουν· καί δέν δίνει τήν ἀπάντηση περιγράφοντας τοὺς (ιδιαιτέρους θεοὺς τῶν Ἑλλήνων, τὰ ἔθιμά τους ἢ κάν καί τόν τόπο τους ἀλλά τοὺς ὀρίζει μέ τοῦτο καί μόνο μέ τοῦτο: οἱ Ἕλληνες εἶναι αὐτοὶ πού

Οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτός
οὔδ' ἐπήκοοι.

Ἡ « ἑλληνικότητα » τοῦ Ἡρόδοτου ὀρίζεται στή συμπάθεια, στό σεβασμό, στό θαυμασμό πού δείχνει γιά τοὺς ξένους λαούς πού περιγράφει, στήν ἀντικειμενικότητά του ἀπέναντι στά πιά « ἔξωφρενικά », « τερατώδη », « ἰδιόρρυθμα » ἔθιμά τους. Δέν φοβᾶται ὁ Ἡρόδοτος νά περικολληματικά ὅτι « ὅλα τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν τὰ πήραμε ἀπ' τοὺς βαρβάρους », ἐννοώντας, ὅπως φαίνεται ἀμέσως ἀπ' τή συνέχεια τοῦ κειμένου: ὅλα τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν καί τοὺς θεοὺς τοὺς ἴδιους τοῦ πήραμε ἀπ' τοὺς βαρβάρους (τό ἂν κάνει λάθος ἀπὸ φιλολογική καί ιστορική ἀποψη, εἶναι ἄλλο θέμα). Γιατί δέν φοβᾶται; Γιατί δέν ἔχει καμιά ἀμφιβολία γιά τήν « ταυτότητά » του τήν ἑλληνική. Θά χρειαστε νά περάσουν ἑφτά αἰῶνες, γιά νά βρεθεῖ ἕνας ὑπέρκοστος τῆς Ρώμης πού ἡ « ἑλληνική » του ταυτότητα εἶναι κυρίως γραμματολογική – ὁ Πλούταρχος – νά τόν κατηγορήσει ὡς « φιλοβάρβαρο ». Ἔτσι καί τώρα, στό μέτρο πού οἱ σημερινοὶ γραικῆλοι ἀμφιδάλλον βαθιά – καί δίκαια – γιά τήν « ἑλληνική » τους ταυτότητα, φοβοῦνται νά ζητήσουν στό καφενεῖο ἕναν τούρκικο καφέ.

Τώρα, εἶναι πραγματικά ἀπαραίτητο νά δανειστοῦμε ξένες ρίζες γιά φιλοσοφικούς ἢ ἀφηρημένους ὄρους: Ἄς συζητήσουμε ἀπὸ πιά κοντά τό θέμα μέ μερικά παραδείγματα.

Εἶναι τό προτεῖν ἀπαραίτητο; Ὁχι, διαδικασία ἀρκεῖ. Εἶναι τό νόημα, πού προτεῖνω, ἀπαραίτητο; Γιατί ὄχι κανόνας; Γιατί κανόνας (regula) ἀντιστοιχεῖ στό *regle*, *Regel* κ.λπ. *Norme* (norma, *équette*) εἶναι ὁ γνώμων. Ἀλλά ἂν προσπαθήσουμε νά μεταφράσουμε *normer*, *normatif*, *normativité* κ.λπ. μέ παράγωγα (νεοκατασκευασμένα) τοῦ γνώμων, θά καταλήξουμε σέ κατασκευάσματα ἀσαφῆ, ἀμφισβητήματα ἢ κακόχημα. *Νορμίζω*, *νορμικός*, *νορμικότητα* δέν ἔχουν τίποτα πού νά πειράζει τό αὐτί τοῦ ἑλληνα ὁμιλητή.

Μοντέλο χρησιμοποιεῖται στήν κοινὴ νεοελληνική. Γιατί ἀπαγορεύεται νά τοῦ δοθεῖ ἡ λογική/ἐπιστημονική/μαθηματική σημασία τοῦ *modèle*; Ὑπόδειγμα δέν ἔχει τήν ἴδια σημασία. « Τό σύνολο τῶν φυσικῶν ἀριθμῶν πραγματοποιεῖ ἕνα μοντέλο τῶν ἀξιωματῶν τοῦ Πιάνο ». Ἀντικαταστήστε « *μοντέλο* » μέ *ὑπόδειγμα*, καί ἡ φράση, ἀπὸ περίπου « αὐτονόητη », γίνεται ἀτοπη, δεδομένου ὅτι *ὑπόδειγμα* ἔχει γιά μᾶς μιά χροιά ἀξιολόγησης. Ὁμοιοὶ λόγοι ὀδηγοῦν στή χρησιμοποίηση, μέ ἀφηρημένη σημασία, τῶν *φόρμα*, *φορμάριω*, *φιγούρα*, *φιγουράριω* (πρὸβλ. πιά πάνω). Θέλω νά προτείνω *ρασιώνα* (κατὰ τό *λεγεώνα* ἀλλά καί *καλαμιώνα* κ.λπ.) καί προδλέπω τήν ἐξέγερση. Γι' αὐτό καί, σ' αὐτή τή μετάφραση, κουτσά-στραβά παρακάμψαμε τή δυσκολία μέ διάφορα τεχνάσματα. Ἀλλά ἄς τό συζητήσουμε. Δέν φτάνουν τά δῖα, νόηση, νοῦς, λόγος; Ὁχι, δέν φτάνουν. Ὁχι μόνο γιατί χρειαζόμαστε ἀντίστοιχα γιά τὰ *Verstand* (*entendement*, δῖα) καί *Vernunft* (νοῦς: οἱ Γάλλοι ὑποχρεώθηκαν νά τό ἀποδώσουν μέ τό ἀπρόσφορο, ἔδω, *raison*), γιατί νόηση ὀγαίνει ἀπὸ τό νοῦς καί γιατί δέν βλέπω τόν λόγο νά προσθέσουμε μιά ἀπειροστή σύν μιά σημασία στίς σημασίες τοῦ λόγος (ἄσε πού *logos* χρειάζεται ἑλληνικό ἀντίστοιχο!)· ἀλλά κυρίως γιατί *ratio* ἔχει πάρει, στή σημερινή δυτικὴ φιλοσοφικὴ γλώσσα, μιά περιορισμένη καί ἔντονα χρωματισμένη σημασία (ὅπως φαίνεται στή σύγχρονη χρησιμοποίηση τῶν *rationalisme*, *rationaliste* – πού ἀρνοῦμαι κατηγορηματικά νά τά ἀποδώσω μέ τὰ « *λογοκρατία* » καί « *νοησιοκρατία* »).

Μένει ἕνα τελευταῖο ἐπιχείρημα: αὐτές οἱ καινούργιες λέξεις (εἴτε παράγωγες ἀπὸ ἑλληνικὲς ρίζες εἴτε ἀπὸ ξένες) θά ξενίσουν καί θά ἐκνευρίσουν τόν ἀναγνώστη, πού δέν θά τίς « καταλάβει ». Μά αὐτός πού διαβάσει ἕνα βιβλίο (ἄς ὑποθέσουμε ἐκλαϊκευτικό) φυσικῆς ἢ βιολογίας δέν ἐκνευρίζεται, ὅταν συναντᾷ τοὺς ὄρους *πρωτόνιο* ἢ *χρωματόσωμα*. Γιατί αὐτός πού διαβάσει ἕνα κείμενο φιλοσοφικό θά πρέπει ἀναγκαστικά νά ἐκνευριστεῖ συναντώντας τοὺς ὄρους *φάτις* ἢ *ἐνθαδικός*; Βέβαια, τὴ φιλοσοφία τὴ θέλουμε ὅσο τό δυνατὸ λιγότερο ὑπόθεση τῶν « *εἰδικῶν* ». Αὐτό δέν σημαίνει πῶς ἕνα φιλοσοφικό κείμενο διαβάζεται σάν χρονο-

δέν καταλαβαίνουν τί θά πεί ιστορία – και, ιδιαίτερα, πού ποτέ τους δέν κατάλαβαν αὐτή τήν ἀδιάκοπη αἱματηρή συνουσία πού εἶναι, ἀπό χιλιάδες χρόνια, ἡ ιστορία τοῦ μεσογειακοῦ χώρου μ' ὄλους αὐτούς τοῖς λαούς πού δάνεισαν καί δανείστηκαν, ἔδωσαν καί πήραν, ἔσφαξαν καί σφάχτηκαν, βίασαν καί διάστηκαν, ἀλλά καί ἀλληλοφιλοξενήθηκαν, χορέψανε καί γλέντησαν καί φάγανε μαζί. Ἡ ἑλληνική ιστορία εἶναι καί τό στάσι ἀπ' τή Σκυθία, καί τά ἑλληνικά ἀγγεῖα στήν Ἄπω Ἀνατολή, καί ὁ Πλάτωνας στήν Αἴγυπτο, καί ὁ Ἀλέξανδρος στή Σαμαρκάνδη, καί ὁ Μόμιος στήν Κόρινθο, καί ὁ Μουχαμέτης στήν Πόλη, καί οἱ τυφλωμένοι Βούλγαροι, καί ἡ σφαγή τῆς Σμύρνης. Αὐτή τήν ιστορία τήν ἀπαρτιοῦνται, στό γλωσσικό πεδίο, οἱ πουρίστες. Τό ἀστεῖο εἶναι ὅτι αὐτό γίνεται στό ὄνομα τῆς « ἑλληνικότητας ». Ἄστεῖο διπλό. Γιατί ἡ « ἑλληνικότητα » τοῦ Αἰσχύλου ὀρίζεται καί στό γεγονός ὅτι, μέσα στοῦς Πέρσες, δέν ὑπάρχει οὔτε μιά λέξη μίσους ἢ περιφρόνησης ἢ ὑποτίμησης ἀπέναντι σ' αὐτό τό λαό, μέ τόν ὁποῖο ὁ ποιητής δέν ἔχει τίποτα νά μοιράσει καί πού τόν παριστάνει σάν θύμα τῆς τρέλας, τῆς ὕβρης τοῦ δεσπότη του Ξέρξη. Κι ὅταν ἡ Ἄτοσσα ρωτάει νά μάθει ποιοί εἶναι τέλος πάντων αὐτοί οἱ Ἕλληνες, ὁ ποιητής, μέ τή βαθύτητα τῆς σοφίας του, κάνει νά διατυπώνει τήν ἐρώτησή της μέσα στό σύνολο ἀναφορᾶς τοῦ ἀσιατικοῦ δεσποτισμοῦ: Ποιοί εἶναι οἱ Ἕλληνες = Σέ ποιόν δεσπότη ἀνήκουν· καί δέν δίνει τήν ἀπάντηση περιγράφοντας τοῦς (ιδιαιτέρους θεούς τῶν Ἑλλήνων, τά ἔθιμά τους ἢ κἀν καί τόν τόπο τους ἀλλά τοῦς ὀρίζει μέ τοῦτο καί μόνο μέ τοῦτο: οἱ Ἕλληνες εἶναι αὐτο πού

Οἴτινος δοῦλοι κέκληνται φωτός
οὔδ' ἐπήκοοι.

Ἡ « ἑλληνικότητα » τοῦ Ἡρόδοτου ὀρίζεται στή συμπάθεια, στό ἀεὶ βιασμό, στό θαυμασμό πού δείχνει γιά τοῦς ξένους λαούς πού περιγράφει, στήν ἀντικειμενικότητά του ἀπέναντι στά πιά « ἔξωφρενικά », « τερατώδη », « ἰδιόρρυθμα » ἔθιμά τους. Δέν φοβᾶται ὁ Ἡρόδοτος νά περικολληματικά ὅτι « ὄλα τά ὀνόματα τῶν θεῶν τά πήραμε ἀπ' τοῦς βαρβάρους », ἐννοώντας, ὅπως φαίνεται ἀμέσως ἀπ' τή συνέχεια τοῦ κειμένου: ὄλα τά ὀνόματα τῶν θεῶν καί τοῦς θεούς τοῦς ἴδιους τοῦς πήραμε ἀπ' τοῦς βαρβάρους (τό ἄν κάνει λάθος ἀπό φιλολογική καί ιστορική ἀποψη, εἶναι ἄλλο θέμα). Γιατί δέν φοβᾶται; Γιατί δέν ἔχει καμιά ἀμφιβολία γιά τήν « ταυτότητά » του τήν ἑλληνική. Θά χρειαστε νά περάσουν ἑφτά αἰῶνες, γιά νά βρεθεῖ ἕνας ὑπήκοος τῆς Ρώμης πού ἡ « ἑλληνική » του ταυτότητα εἶναι κυρίως γραμματολογική – ὁ Πλούταρχος – νά τόν κατηγορήσει ὡς « φιλοβάρβαρο ». Ἔτσι καί τώρα, στό μέτρο πού οἱ σημερινοί γραικῆλοι ἀμφιδάλλουν βαθιά – καί δίκαια – γιά τήν « ἑλληνική » τους ταυτότητα, φοβοῦνται νά ζητήσουν στό καφενεῖο ἕναν τούρκικο καφέ.

Τώρα, εἶναι πραγματικά ἀπαραίτητο νά δανειστοῦμε ξένες ρίζες γιά φιλοσοφικούς ἢ ἀφηρημένους ὄρους: Ἄς συζητήσουμε ἀπό πιά κοντά τό θέμα μέ μερικά παραδείγματα.

Εἶναι τό προτεῖν ἀπαραίτητο; Ὁχι, διαδικασία ἀρκεῖ. Εἶναι τό νόημα, πού προτείνω, ἀπαραίτητο; Γιατί ὄχι κανόνας; Γιατί κανόνας (regula) ἀντιστοιχεῖ στό *règle*, *Regel* κ.λπ. *Norme* (norma, *ègmette*) εἶναι ὁ γνώμων. Ἀλλά ἄν προσπαθήσουμε νά μεταφράσουμε *normer*, *normatif*, *normativité* κ.λπ. μέ παράγωγα (νεοκατασκευασμένα) τοῦ γνώμων, θά καταλήξουμε σέ κατασκευάσματα ἀσαφῆ, ἀμφισβητῆματα ἢ κακόχημα. *Νορμίζω*, *νορμικός*, *νορμικότητα* δέν ἔχουν τίποτα πού νά πειράζει τό αὐτί τοῦ ἑλληνα ὁμιλητή.

Μοντέλο χρησιμοποιεῖται στήν κοινῆ νεοελληνική. Γιατί ἀπαγορεύεται νά τοῦ δοθεῖ ἡ λογική/ἐπιστημονική/μαθηματική σημασία τοῦ *modèle*; Ὑπόδειγμα δέν ἔχει τήν ἴδια σημασία. « Τό σύνολο τῶν φυσικῶν ἀριθμῶν πραγματοποιεῖ ἕνα μοντέλο τῶν ἀξιωματῶν τοῦ Πιάνο ». Ἀντικαταστήστε « *μοντέλο* » μέ *ὑπόδειγμα*, καί ἡ φράση, ἀπό περίπου « αὐτονόητη », γίνεται ἀτοπή, δεδομένου ὅτι *ὑπόδειγμα* ἔχει γιά μᾶς μιά χροιά ἀξιολόγησης. Ὁμοιοι λόγοι ὀδηγοῦν στή χρησιμοποίηση, μέ ἀφηρημένη σημασία, τῶν *φόρμα*, *φορμάρω*, *φιγούρα*, *φιγουράρω* (πρὸβλ. πιά πάνω). Θέλω νά προτείνω *ρασιώνα* (κατά τό *λεγεώνα* ἀλλά καί *καλαμιώνα* κ.λπ.) καί προδλέπω τήν ἐξέγερση. Γι' αὐτό καί, σ' αὐτή τή μετάφραση, κουτσά-στραβά παρακάμψαμε τή δυσκολία μέ διάφορα τεχνάσματα. Ἀλλά ἄς τό συζητήσουμε. Δέν φτάνουν τά δῖα νοῦς, λόγος; Ὁχι, δέν φτάνουν. Ὁχι μόνο γιατί χρειαζόμαστε ἀντίστοιχα γιά τά *Verstand* (*entendement*, δῖα νοῦς) καί *Vernunft* (νοῦς: οἱ Γάλλοι ὑποχρεώθηκαν νά τό ἀποδώσουν μέ τό ἀπόρροφο, ἔδω, *raison*), γιατί νόηση ὀγαίνει ἀπό τό νοῦς καί γιατί δέν βλέπω τόν λόγο νά προσθέσουμε μιά ἀπειροστή σὺν μιά σημασία στίς σημασίες τοῦ λόγος (ἄσε πού *logos* χρειάζεται ἑλληνικό ἀντίστοιχο!)· ἀλλά κυρίως γιατί *ratio* ἔχει πάρει, στή σημερινή δυτική φιλοσοφική γλώσσα, μιά περιορισμένη καί ἔντονα χρωματισμένη σημασία (ὅπως φαίνεται στή σύγχρονη χρησιμοποίηση τῶν *rationalisme*, *rationaliste* – πού ἀρνοῦμαι κατηγορηματικά νά τά ἀποδώσω μέ τά « λογοκρατία » καί « νοησιοκρατία »).

Μένει ἕνα τελευταῖο ἐπιχείρημα: αὐτές οἱ καινούργιες λέξεις (εἴτε παράγωγες ἀπὸ ἑλληνικές ρίζες εἴτε ἀπὸ ξένες) θά ξενίσουν καί θά ἐκνευρίσουν τόν ἀναγνώστη, πού δέν θά τίς « καταλάβει ». Μά αὐτός πού διαβάσει ἕνα βιβλίο (ἄς ὑποθέσουμε ἐκλαϊκευτικό) φυσικῆς ἢ βιολογίας δέν ἐκνευρίζεται, ὅταν συναντᾷ τοῦς ὄρους *πρωτόνιο* ἢ *χρωματόσωμα*. Γιατί αὐτός πού διαβάσει ἕνα κείμενο φιλοσοφικό θά πρέπει ἀναγκαστικά νά ἐκνευριστεῖ συναντώντας τοῦς ὄρους *φάτις* ἢ *ἐνθαδικός*; Βέβαια, τή φιλοσοφία τή θέλουμε ὅσο τό δυνατὸ λιγότερο ὑπόθεση τῶν « εἰδικῶν ». Αὐτό δέν σημαίνει πῶς ἕνα φιλοσοφικό κείμενο διαβάζεται σάν χρονο-

γράφημα ή έστω και μυθιστόρημα. Όσο για τό πρόβλημα τής « κατανόησης » (στίς περιπτώσεις όπου δέν δίνεται ρητή εξήγηση τής λέξης), ένας όρος καινούργιος φωτίζεται προοδευτικά άπ' τά συμφραζόμενα και άπ' τή χρήση του. Η σάρρευση διαφορετικῶν σημασιῶν πάνω στην ίδια λέξη, αντίθετα, τείνει νά διευκολύνει τήν ασάφεια και τή σύγχυση (ας σκεφτούμε, π.χ., ακόμα τό παράδειγμα τοῦ λόγος). Και εἶναι πολύ προτιμότερο νά υποκινείται ή προσοχή τοῦ ἀναγνώστη από έναν ἀσυνήθιστο όρο, άπ' τό νά τοῦ δημιουργείται ή ἀπατηλή (και δλέθρια) ἐντύπωση ότι « καταλαβαίνει » γιατί ή λέξη τοῦ εἶναι γνωστή - πράμα πού τόν ἐμποδίζει συνήθως νά ἀντιληφθεῖ ότι χρησιμοποιείται μέ διαφορετική ή καινούργια σημασία.

Οἱ ἀνεπάρκειες και ἑλλείψεις αὐτῆς τῆς δουλειᾶς ἔχουν νά κάνουν μέ τίς ικανότητες, τίς γνώσεις, τήν ἐμπνευση αὐτῶν πού καταπιάστηκαν μαζί της. Όχι μέ τίς ὀρχές πού ἀκολουθήσανε. Άλλοι, μέ περισσότερο χρόνο, γνώσεις και γλωσσολογική (ή σωστότερα, ὀροπλαστική) δύναμη, θά μπορούσαν νά τήν κάνουν πολύ πιό ἐπιτυχημένα. Αυτό εἶναι δευτερεύον. Τό οὐσιώδες εἶναι νά ἀνοίξει ὁ δρόμος τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ, τοῦ πλουτισμοῦ, τῆς ἀνάπτυξης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας σάν γλώσσας σκέψης. Άν ή προσπάθεια πού κάναμε ἀφήσει κανένα ὄφελος, θά εἶναι τῆς γλώσσας· και τά ψεγάδια, δικά μας. Δισταγμός, λοιπόν, δέν χωράει.

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

11 Ὀκτωβρίου 1976

Σ.τ.Μ. . 1*

Δέν πρέπει νά νομισθεῖ ότι τό περιεχόμενο τοῦ Γλωσσάριου, τοῦ ὁποῖου ή σύνταξη τέλειωσε μέ τό 1976, ἀποτελεῖ καθ' ἑαυτό ἀποτέλεσμα τῆς ὀροπλαστικῆς δεινότητος τῶν συντακτῶν του. Δείχνει συγχρόνως και τί νίσθηθηκε. Ένα πρώτο σχέδιό του, γαλλο-ἑλληνικό, συνταγμένο από τόν συγγραφέα και τούς μεταφραστῆς, ἀνακοινώθηκε σέ φίλους και γνωστοῦς, τῶν ὁποῖων οἱ κριτικές, ιδέες και ὑποδείξεις στάθηκαν πολύτιμες. Μερικοί από αὐτούς τούς συμπαραστάθηκαν σέ ὅλη τή διάρκεια τῆς μεταφραστικῆς δουλειᾶς τους. Συγχρόνως, χρειάστηκε νά ἐρευνηθεῖ κατά τό δυνατόν και τό πλούσιο χάος τοῦ ἤδη ὑπάρχοντος σύγχρονου ἑλληνικοῦ, πρωτότυπου ή σέ μετάφραση. Η εὐθύνη για τήν τελική ἐπιλογή ἀνήκει φυσικά στους ἀρχικούς συντάκτες, πού εὐτυχῶς βρέθηκαν σύμφωνοι σέ ὅλες σχεδόν τίς περιπτώσεις - ὅπως ή εὐθύνη τῆς μετάφρασης ἀσφαλῶς στους μεταφραστῆς, οἱ ὁποῖοι εὐχαριστοῦν και από ἐδῶ τόν συγγραφέα για τή στενή και, ἐλπίζουν, γόνιμη συνεργασία τους.

(Τό κύριο πεδίο μιάς σημασίας δηλώθηκε, ὅπου κρίθηκε ἀναγκαῖο, μέ τίς συνθιμισμένες συντμήσεις, θ = βιολογία, φ = φιλοσοφία κ.ο.κ.).

Α

ἀδιακρισία	indiscrétion
αἶσθημα (ψ.)	affect (Affekt)
αἰσθηματικός	affectif
αἰσθηματικότητα	affectivité
αἴσθησις (ψ.)	sensation
αἰσθητήριο (ψ.)	sensoriel
αἰτία (φ., λ.)	causation
ἀλλοιώνω	altérer (verändern)
ἀλλοίωση	altération
ἀλλοιωτικός	altérant
ἀλύσιμος	enchaînement
ἀμεσος (φ.)	immédiat (unmittelbar)
ἀμεσότητα	immédiateté
ἀμυνα (ψ.)	défense (Abwehr)
ἀμφιθυμία (ψ.)	ambivalence
ἀναγκαιότητα	nécessité
ἀνάγκη	besoin
ἀναγωγή	réduction
ἀναγωγίμος	réductible
ἀναγωγιμότητα	réductibilité
ἀναδρομή	récurrence
ἀνάδρομος	récurrent
ἀναδύομαι	émerger
ἀνάδυση	émergence
ἀνάκλαση (φ.)	reflet
ἀνακλαστικός	reflexif
ἀναλλοιότητα (ἀναλλοιωσιμότητα)	inaltérabilité

άναντίστρεπτος (μή άντιστρεπτός)	irréversible	αύξηση (ο.)	croissance
άναπληρωματικότητα (ψ.)	vicariance	αύταπάτη	illusion
άναστολή (ψ.)	inhibition (Hemmung)	αύτισμός (ψ.)	autisme
άνάστρεψη	involution	αύτιστικός	autistique
άνάσχεση (ψ.)	blocage	Αυτό (ψ.)	le ça (das Es)
άνάφορο (γλ.)	référent	αύτοαίσθηση, αυτόληψη (ψ.)	proprioception
άνελόπτευτος	ininspectable	αύτοληπτική αίσθηση (ψ.)	sensation proprioceptive
άνήκειν (μ.)	appartenance	αύτοξένωση	auto-aliénation
άντικειμενικότητα	objectivité	αύτοποίηση	idemisation
άντικειμενιστικός	objectiviste	αυτότητα	ipséité, mêmété
άντικειμενοποίηση	objectivation (Vergegenständlichung)	αυτός	idem
άντικειμενότητα	objectité	άφ' έαυτού	par soi
άντίκρισμα	contrepartie	άχρονος (φ.)	atemporel
άντιληπτό (ψ.)	perçu, percevable	άχρονικός (φ.)	intemporel
άντιληψη (ψ., φ.)	perception		
άντιστάθμιση (ψ.)	compensation (Kompensierung)	B	
άντισταθμιστικός (ψ.)	compensateur	βλέψη	visée
άντίσταση (ψ.)	résistance (Abwehr)		
άντιστρεπτός (μ., φ.)	réversible	Γ	
άντιστρεπτότητα (μ., φ.)	réversibilité	γειτονιά (μ.)	voisinage
άνυπόθετο (φ.)	inconditionné (unbedingt)	γενετήσιος (ψ.)	génital
άξιζειν/ίσχζειν	valoir	γενικότητα (λ., φ.)	généralité
άπαγωγή (λ.)	déduction	γλώσσα (γλ.)	langage
άπαγωγιμότητα	déductibilité	γραφή (γλ.)	graphie
άπαράγωγος	indérivable	γρηγορούσα λογική	logique vigile
άπαρέσκεια (ψ.)	déplaisir		
άπερίσταλτος	irréductible	Δ	
άπλως	sans phrase (schlechthin)	δείξη	monstration
άπόδοση	assignation, attribution	δεχόμενον	réceptacle
άποδοτός	assignable	δηλώνω (γλ.)	dénoter
άποτομή (ψ.)	ablation	δήλωση (γλ.)	dénotation
άπόφανση (λ.)	énoncé	διαγενικός (φ.)	générique (Gattungs-)
— καλά σχηματισμένη	— bien formé	διαγενικότητα (φ.)	généricité
άπόφαση	décision	διαγενικευτικός (φ.)	généricisant
άποφασιακός (λ.)	décisoire	διαδικασία	procès, processus
άποφασισιμος (μ.)	décidable (entscheidbar)	διάζευγμα (λ.)	alternative
τό μή — (μ.)	indécidabilité (Unentscheidbarkeit)	διάζευξη (μ.)	disjonction
ά-πραγματικότητα	dé-réalité	διαιώνίζω	perpétuer
άπώθηση (ψ.)	refoulement (Verdrängung)	διαιώνιση	perpétuation
άρχέγονος	originel		
άρχή	origine/principe/instance (ψ.)		
άσυνείδητο (φ., ψ.)	inconscient (das Unbewusste)		

διακεκριμένος	distinct
διάκριτος (μ.)	discret
διακριτότητα (μ.)	discretion
διάνοηση	intellect
διάνοια (φ.)	entendement (Verstand)
διάταξη (λ., μ., φ.)	ordre
διατεταγμένος (μ.)	ordonné
δια-χώριση	espacement
δια-χωρισμένος	espacé
διαυγάζω	élucider
διαύγαση	élucidation
δι' εαυτό	pour soi (für sich)
διηνεκής	perpétuel
δυναμικό	potentiel
δυναμικότητα	potentialité

E

έγγενής	intrinsèque
Έγώ (ψ.)	moi (Ich)
έγκλεισμός (μ.)	inclusion
είδωλικός (ψ.)	spéculaire
εικόνα	image, figure
εικόνιση	figuration
είκονοθεσία	mise en image
έκκέντρωση	excentration
έκκοινωνισμός (ψ.)	socialisation
έκλογίκευση (ψ.)	rationalisation
έκλογικεύω (ψ.)	rationaliser
έκπροσώπηση (ν., φ.)	représentation (Vertretung, Repräsentanz)
έκπροσωπώ	représenter
έκτομή (ψ.)	castration
έκφώνηση (γλ.)	phonie
έμμενεια (φ.)	immanence
έμμενής	immanent
έμμεσος (φ.)	médiat (mittelbar)
έμμεσότητα (φ.)	médiateté (Mittelbarkeit)
έμμογή	rémanence
έμφάνιση	apparition (Erscheinung)
έναλλαγή	alternance
ένδεχομενικότητα	contingence

ένδοβάλλω (ψ.)	introjecter
ένδοβολή (ψ.)	introjection
ένδοκοσμικός (φ.)	intramondain (innerweltlich)
ένεικόνιση	mise en image
ένθαδική ύπαρξη	être-là (Dasein)
ένικός	unique
έννοια	concept (Begriff)
έννοιοποίηση	conceptualisation
ένοργανώνω	instrumenter
ένοργάνωση	instrumentation
ένόρμηση (ψ.)	pulsion (Trieb)
ένορμητικός (ψ.)	pulsionnel (triebhaft)
έντέλεια	complétude
έντελής	complet
ένωση (μ.)	réunion
έξάρνηση (ψ.)	dénégation (Verneinung)
έξατομίκευση	individualisation
έξατόμιση	individuation
έξερωτισμός (ψ.)	érotisation
έξιδανίκευση (ψ.)	idéalisation (Idealisierung)
έπάγω (λ., φυσ.)	induire
έπαγωγή	induction
έπένδυση (ψ.)	investissement (Besetzung)
έπισήμανση	repérage
έπίσχεση	retention
έπισχετικός	retentionnel
έπιτολή	émergence
έποπτεία (φ.)	intuition (Anschauung)
έποπτειακός	intuitif (anschaulich)
έποπτεύω	intuitionner (anschauen)
έπωμίζομαι (ψ.)	assumer
έπώμιση (ψ.)	assomption
έργαλειακός	instrumental
έργαλειακότητα	instrumentalité
έρειση (ψ.)	étayage (Anlehnung)
έτερότητα	altérité
εύχη (ψ.)	souhait (Wunsch)

H

ήδονή (ψ.)	plaisir (Lust)
ήμερινός (ψ.)	diurne

θέση καταστατική
θεσμίζουσα κοινωνία
θεσμίζω
θέσμιση
θεσμισμένη κοινωνία
θεσμός
θεωρησιακός (φ.)
θεωρίζω (φ.)
θεωρικός (φ.)
θεωρισμός (φ.)

statut (*status*)
société instituyente
instituer
institution
société instituée
institution
contemplatif
spéculer
spéculatif
spéculation

I

ιδεατός τύπος
ιδεατότητα
ιδιαιτεροποίηση
ιδιαιτέρος
ιδιόσωμα (ψ.)
ισαξία/ισοδυναμία
ισοδυναμικός (μ.)

type idéal (Idealtyp)
idéalité
particularisation
particulier
corps propre
équivalence
équipotent

K

καθ' ἑαυτό
καθήλωσή (ψ.)
καθολικεύσιμος (φ.)
καθολικεύω
καθολικός, καθόλου
καθορίζω¹⁹
καθορισμός
καθοριστικότητα
κανόνας
κανονικός (μ.)
κατάληψη (φ.)
καταστολή (ψ.)
κατηγορημα (λ., φ.)
κατηγορηση
κατηγορούμενο
κατονομάζω
κατονομασία
κατοπτριστικός (φ.)

en soi (an sich)
fixation (Fixierung)
universalisable
universaliser
universel
déterminer (bestimmen)
détermination (Bestimmung)
déterminité (Bestimmtheit)
règle
canonique
apperception
répression (Unterdrückung)
prédicat
catégorisation
attribut
désigner
désignation (Bezeichnung)
spéculatif

κλάση (λ.)
κοινωνικοποίηση (κ., ο.)
κόπρανα (ψ.)
κουλτούρα
κώδικας (γλ.)
κωδίκευση
κωδικεύω
κωδικοποίηση
κωδικοποιώ

classe
socialisation
excréments
culture
code
codage
coder
codification
codifier

Λ

λέξημα (γλ.)
λιθιδώ (ψ.)
λογοκρισία (ψ.)
λόγος

lexème
libido
censure (Zensur)
logos, discours

M

μάγμα
μαγματικός
μαστόρεμα
μεθεκτικός
μείξη (ψ.)
μεσευμένος (φ.)
μέσευση
μεσεύω
μέσον
μετάθεση (ψ.)*
μετατόπιση (ψ.)
μετουσίωση (ψ.)
μοναδικός (φ.)
μοναδικότητα
μονήρης πυρήνας, φάση (ψ.)
μοντέλο (μ.)
μόρφημα (γλ.)
μωρό (ψ.)

magma
magmatique
bricolage
participable
intrication (Mischung)
médiatisé (vermittelt)
médiation (Vermittlung)
médiatiser (vermitteln)
medium
transfert (Übertragung)
déplacement (Verschiebung)
sublimation (Sublimierung)
singulier (einzeln)
singularité (Einzelheit)
noyau, phase monadique
modèle
morphème
infans

* Παρά την ήδη υπάρχουσα απόδοση της Übertragung (transfert) με τη λέξη μεταβίβαση, ο όρος μετάθεση είναι πολύ προτιμότερος, πρώτα γιατί αναφέρεται πιο καθαρά στο αποτέλεσμα και όχι στην ενέργεια και ύστερα γιατί δεν παραπέμπει έμμεσα – όπως η μεταβίβαση – σε μία συμμετοχή ή απόδοσή του τρίτου προσώπου προς τό όποιο γίνεται ή μετάθεση.

N

νόημα	sens
νόηση	intellection
νοητός	intelligible
νοητότητα	intelligibilité
νομικές τάξεις	états (Stände)
νόρμα (φ.)	norme
νορμικός	normatif
νορμικότητα	normativité
νοῦς	raison (Vernunft)
ντετερμινισμός	déterminisme

Ξ

ξένωση (φ.)	aliénation (Entfremdung)
ξενωτικός	aliénant
ξεπέρασμα (φ.)	dépassement (Aufhebung, Überwindung)

O

όλοποίηση	totalisation
όμάδα (μ.)	groupe
όμιλία	parole
ομοιόρρηση (δ.)	homéorhésie
ομοιόσταση (δ.)	homéostasie
όν (φ.)	étant, entité, être
οντότητα (φ.)	étance
όρθολογικός (φ.)	rationnel
όρθολογικότητα	rationalité
όριοθετώ	délimiter
οὐσία (φ.)	essence
οὕτως-εἶναι (φ.)	être-ainsi (Sosein)

Π

παγχρονικός (φ.)	omnitemporel
παλινόδευση (μ., λ.)	itération, réitération
παλινοδευτικός	itératif
παλινοδεύω	itérer
παραλήρημα (ψ.)	délire
παραπομπή	renvoi

παράσταση (φ., ψ.)
 παραστασιακή εκπροσώπηση
 τῆς ἐνόρμησης

παραστασιακός
 παρεκβολή
 παριστάνω
 παροντοποίηση
 παροντοποιῶ
 παρόρμηση (ψ.)
 περιθωριακός
 περιθωριοποίηση
 περιοχικότητα
 περίπτωση (λ., φ.)
 περιστέλλω
 περιστολή
 περιπτώματα (ψ.)
 περιχαράκωση
 πλεοναστικός
 πόθος (ψ., φ.)
 ποιεῖν
 πολλαπλότητα
 πολλαπλότητα
 πολυειδής (φ.)
 πολυειδία
 πραγματικός (φ.)
 πραγματοποίηση (φ.)

πράξη
 πράττειν
 πρόθεση (ψ., φ.)
 προθεσιακός
 προθεσιακότητα
 πρόληψη
 προσληπτικότητα (ψ.)
 προσοικειώνομαι
 προσυνειδητό (ψ.)
 πρόταγμα
 προτάζω
 προωτικός (ψ.)

représentation (Vorstellung)
 délégation de la pulsion par représentation (Vorstellungsrepräsentanz des Triebes)
 représentatif
 extrapolation
 représenter
 présentification
 présentifier
 impulsion
 marginal
 marginalisation
 régionalité
 instance
 réduire
 réduction
 faeces
 quadrillage
 redondant
 désir (Begierde)
 faire
 multiplicité
 pluralité
 divers (das Mannigfaltige)
 diversité (Mannigfaltigkeit)
 effectif, réel*
 réification (Versachlichung, Verdinglichung)
 praxis
 faire
 intention
 intentionnel
 intentionnalité
 anticipation
 réceptivité
 récupérer
 préconscient (das Vorbewusste)
 projet (Entwurf)
 projeter
 anal

* Συνήθως αποδίδουμε: effectif, πραγματικός – réel, αντικειμενικά πραγματικός.

πρωταρχικός (φ., ψ.)
 πρωτογενής (ψ.)
 πρωτοταγής

originaire
 primaire
 primordial

P

ρασιοναλισμός
 ρασιοναλιστής
 ρασιοναλιστικός
 ratio
 ρητός
 ροῦς

rationalisme
 rationaliste
 rationaliste
 raison
 explicite
 flux

Σ

σημάδι
 σημαινόμενο (γλ.)
 σημαίνον (γλ.)
 σημαίνω
 σημαντικός
 σημαντικότητα (γλ.)
 σημασία
 σημασιακός
 σημασιολογία (γλ.)
 σημεία κόμβων (φ.)
 σημειακός (γλ.)
 σημείο (γλ.)
 στέρηση (ψ.)
 στιβάδα
 στοματικός (ψ.)
 στρώμα
 συγκυρία (φ.)
 εὐτυχής –
 συμδεδικός
 οὐσιώδες –
 τυχηματικό –
 συμβόλιση
 σύμπτωση (φ.)
 σύμφυση
 σύμφυση ἀμοιβαία
 συνάγω (λ.)
 συναγωγή (λ.)

repère
 signifié
 signifiant
 signifier
 pertinent
 signifiante
 signification
 significatif
 sémantique
 points nodaux (Knotenpunkte)
 signitif
 signe
 privation
 strate
 oral
 couche
 hasard
 heureux – (glücklicher Zufall)
 comitant
 – essentiel
 – accidentel
 symbolisation
 accident
 conflation
 inhérence réciproque
 inférer
 inférence

συναίσθημα (ψ.)
 συνακόλουθος
 συναλύσωση (μ.)
 συνανήκειν (μ.)
 συναρμογή (μ.)
 συνδηλώνω (γλ.)
 συνδήλωση (γλ.)
 συνδυνατός
 συνεκτατός
 συνεκτικός
 συνεπάγομαι (λ., μ.)
 συνεπαγωγή
 συνέχω
 συνολίζω (μ.)
 συνόλιση
 συνολιστικός
 σύνολο
 συνοχή
 σύνταγμα (γλ.)
 συνταγματικός (γλ.)
 συνταυτίζομαι (ψ.)
 συνταυτισμός (ψ.)
 συνταυτιστικός
 συνυπόστατος
 συστατικότητα
 σύστοιχο (φ.)
 σχάση (ψ.)
 σχέδιο
 σχήμα
 σχίζω
 σχίσμα
 σχισμός

sentiment (Gefühl)
 concomitant
 concaténation
 co-appartenance
 congruence
 connoter
 connotation
 compossible
 coextensible
 cohérent
 impliquer
 implication
 tenir ensemble
 ensembler
 ensemblisation
 ensembliste
 ensemble (Menge, set)
 cohérence
 syntagme
 syntagmatique
 s'identifier
 identification
 identificatoire
 consubstantiel
 concrétion
 corrélat
 clivage (Spaltung)
 plan
 schème, schéma
 scinder
 scission
 déhiscence

T

τάξη (λ., φ.)
 ταυτιστικός (φ.)
 ταυτό (τό, φ.)
 ταυτότητα
 ταυτοτικός
 τελεστής (μ.)
 τελεστικός

ordre
 identitaire
 identique, même
 identité
 identique
 opérateur
 opératoire

τελεστικό σχήμα	schème opérateur	ριζική –	– radicale
τελικός	final	φαντασιακό	imaginaire
τελικότητα	finalité	κοινωνικό –	– social
τετριμμένος (μ.)	trivial	ριζικό –	– radical
τί αντί τινός	<i>quid pro quo</i>	φαντασιακός	imaginaire
τί υπέρ τινός	<i>quid pro quo</i>	φάντασμα (ψ.)	phantasme
τὸ τί ἦν εἶναι	quiddité (Was-sein, Wesen)	φαντασματικός	phantasmatique
τὸ τόδε τί	eccéité (<i>ecceitas</i> , Diesheit)	φαντασμένο	imaginé
τροπικός	modal, tropique	φαντάσμευση	phantasmatisation
τρόπιση	modalisation	φαντασμεύω	phantasmer
τρόπος	mode, trope	φάτις (γλ.)	langue
τύχημα (φ.)	accident	φενακίζω	mystifier
		φενάκιση	mystification (Mystifizierung)
		φενაკισμένος	mystifié
		φιγούρα	figure
		φόρμα	forme
		φροσέυση (ψ.)	frustration (Versagung)
		φρουδεύω (ψ.)	frustrer
		φυσικισμός	physicalisme
		φώνημα (γλ.)	phonème
		X	
		χειραγωγήση	manipulation
		χρεία	besoin/usage
		χωρικός	spatial
		χωρικότητα	spatialité
		χωρισμός	séparation
		χωροποίηση	spatialisation
		Ψ	
		ψευδαίσθηση (ψ.)	hallucination
		ψυχαναγκάζω (ψ.)	obséder
		ψυχαναγκασμός	obsession (Zwang)
		ψυχαναγκαστικός	obsessionnel (Zwangs-)
		ψυχική αρχή, – έξουσία (ψ.)	instance psychique
Φ			
φαινομενικότητα	apparence (Schein)		
φαντασία (φ.)	imagination (Einbildungskraft)		