

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΕΝΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2005

Μορφές εμπειρισμού
σε ριζοσπαστικά φιλοσοφικά ρεύματα:
Ντελέζ, Φουκώ, Νέγκρι*

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΣΩΤΗΡΗΣ

Εισαγωγή

Αυτό που συνήθως ονομάζεται σύγχρονη «ευρωπαϊκή» (ή «ηπειρωτική» [continental]) κριτική φιλοσοφική σκέψη διαφοροποιείται από τον αγγλοσαξωνικό εμπειρισμό στη βάση μιας κριτικής στον επιστημονισμό, τη θετικιστική αντίληψη της θεωρητικής πρακτικής, την προβολή των φυσικών επιστημών ως προτύπων, την ανιστορική αποσύνδεση θεωρίας και πολιτικής. Επομένως, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι εντός ευρωπαϊκών ριζοσπαστικών φιλοσοφικών παρεμβάσεων, που φαινομενικά καμιά σχέση δεν έχουν με τις τυπικές αναφορές μας εμπειριστικής τοποθέτησης, το στοιχείο του εμπειρισμού είναι έντονο, είτε ως ρητή δήλωση, είτε ως πραγματικό θεωρητικό αποτέλεσμα.

Αυτός ο εμπειρισμός έρχεται να υποκαταστήσει το κρίσιμο κενό που δημιουργεί η θεωρητική απροσδιοριστία που διαπερνά τη λήψη μιας *υλιστικής θέσης μέσα στη φιλοσοφία*, αποτελώντας συχνά μια ταλάντευση αναγκαστική, αφού και στις τρεις περιπτώσεις που θα εξετάσουμε έχουμε να κάνουμε με σαφώς αντιμεταφυσικές και αντιτεολογικές φιλοσοφικές τοποθετήσεις. Και αυτοί οι *sui generis* εμπειρισμοί απαιτούν ένα υπερβατολογικό συμπλήρωμα, ενώ το λανθάνον ερώτημα που τους διαπερνά αφορά τη θεωρητικοποίηση της κοινωνικής δράσης και του κοινωνικού μετασχηματισμού, τους όρους με τους οποίους όχι μόνο περιγράφεται το εξουσιαστικό φαινόμενο και η εκμετάλλευση, αλλά και αναδεικνύεται η δυνατότητα της ανατροπής τους.

Με αυτό τον τρόπο θα προσεγγίσουμε: Τον κόσμο της πολλαπλότητας των επιφανειών, των πεδίων και των συμβάντων του Ζιλ Ντελέζ. Τον ατομιστικό νομιναλι-

* Το κείμενο αυτό παρουσιάστηκε, σε πρώτη μορφή, στο Σεμινάριο διδασκόντων του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης και οφείλει πολλά στη γόνιμη συζήτηση που ακολούθησε. Σημαντική βοήθεια προσέφεραν οι παρατηρήσεις και βιβλιογραφικές υποδείξεις του Τάσου Μπέτζελου. Χρήσιμες ήταν και οι παρατηρήσεις του ανώνυμου κριτικού αναγνώστη της *Αριάνης*.

σμό της εξουσίας του Μισέλ Φουκώ. Την απολυτοποίηση της εργατικής υποκειμενικότητας από τον Αντόνιο Νέγκρι.

I. Τα όρια του εμπειρισμού

1. Μια απόπειρα ορισμού

Μια εμπειριστική τοποθέτηση προκρίνει το άμεσο και προφανές, θεωρώντας το αυτονόητη αφετηρία της γνωστικής (και της πολιτικής) διαδικασίας, υποτιμώντας, παραβλέποντας —ενίοτε και διαγράφοντας— τις θεωρητικές τομές που απαιτεί η γνώση του πραγματικού¹. Εάν δεχτούμε ότι για μια υλιστική τοποθέτηση η αντικειμενική γνώση (το κατά Αλτουσέρ πραγματικό-μέσα-στη-σκέψη) είναι το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας μετασχηματισμών και *παράγεται* ως αποτέλεσμα, τότε ίδιον του εμπειρισμού είναι η παραδοχή ότι το πραγματικό είναι η αφετηρία και το άμεσο και αδιαμεσολάβητο περιεχόμενο της γνωστικής διαδικασίας. Παρότι μια εμπειριστική τοποθέτηση μπορεί να παραδέχεται την αντικειμενικότητα της εξωτερικής πραγματικότητας (γνωσιολογικός ρεαλισμός), εντούτοις υποθέτοντας την άμεση παρουσία του πραγματικού μέσα στη γνωστική διαδικασία², στην αφετηρία και όχι στο τέλος της, υποτιμά τη σημασία όλων των μετασχηματισμών που απαιτούνται, ώστε να τείνουν οι αποφάνσεις μας προς τη γνωστική αναπαραγωγή του πραγματικού.

Ο εμπειρισμός αρνείται τη δυνατότητα μιας γνώσης που να υπερβαίνει το άμεσα διαπιστώσιμο, καθώς και τη δυνατότητα μετασχηματισμού του υπαρκτού. Έτσι, εάν δεχτούμε ότι κάθε φιλοσοφία της γνώσης είναι —κατά μία έννοια— και φιλοσοφία της ιστορίας, τότε το ίχνος του εμπειρισμού είναι η μονοδιάστατη και αθροιστική θεώρηση των κοινωνικών πρακτικών, το μειωμένο ενδιαφέρον για τις δυναμικές μετασχηματισμού, η υποτίμηση των μηχανισμών κοινωνικής παραγνώρισης (της ιδεολογίας) και του πολιτικού επιπέδου.

Κάθε εμπειρισμός, επειδή δεν μπορεί να υπάρξει μόνο στο επίπεδο μιας καταγραφής του υπάρχοντος, ή ως περιορισμός εντός μιας ατέρμονος εναλλαγής δεδομένων, χρειάζεται να καταφύγει και σε μια υπερβατολογική υποστήριξη. Όχι μόνο γιατί ως γνωσιολογική τοποθέτηση ενέχει από την αρχή και ένα μεταθεωρητικό κριτήριο για τα όρια της γνώσης, αλλά και γιατί προϋποθέτει ένα κριτήριο για την κοινωνική και πολιτική δράση με τη μορφή είτε μιας ηθικής τοποθέτησης, είτε μιας ρητής ή άρρητης ανθρωπολογίας. Αυτό σηματοδοτεί τον αναγκαστικά μεταφυσικό (και εν πολλοίς ιδεαλιστικό) χαρακτήρα των περισσότερων εμπειριστικών τοποθετήσεων.

1. Για τις θεωρητικές αφετηρίες αυτής της τοποθέτησης βλ. Althusser 1965α, 1965β, 1967.

2. «Αυτή η επένδυση της γνώσης, θεωρημένης ως ένα πραγματικό μέρος του πραγματικού αντικειμένου, μέσα στην πραγματική δομή του πραγματικού αντικειμένου, να τι συγκροτεί τη συγκεκριμένη προβληματική της εμπειριστικής σύλληψης της γνώσης»: Althusser 1965β, 36.

2. Η περίπτωση Ντελέζ

α. Η αναζήτηση ενός ριζοσπαστικού αντιπλατωνισμού. Θα ξεκινήσουμε από έναν από τους πιο πρωτότυπους στοχαστές του 20ού αιώνα. Ο Ντελέζ αποτελεί ένα παράδοξο: Παρότι ξεκίνησε τη θεωρητική του παραγωγή σχετικά νωρίς, εντούτοις η επιρροή του θα αυξάνει με τα χρόνια. Παρότι εντάσσεται σε ένα κλίμα φιλοσοφικού νεωτερισμού, δεν θα πάψει να είναι ένας οξυδερκής αναγνώστης παλαιότερων φιλοσόφων. Χωρίς να αποδεχτεί καμία από τις τυπικές οριοθετήσεις του ριζοσπαστισμού της δεκαετίας του 1960, θα μείνει μέχρι τέλους συνεπής σε μια αντικαπιταλιστική τοποθέτηση³, αναφερόμενος, όμως, σε φιλοσόφους εκτός του κλασικού ‘κανόνα’ του φιλοσοφικού ριζοσπαστισμού: τον Χιουμ (Deleuze 1991α), τον Λάμπνιτς (Deleuze 1993), τη θεωρία του νοήματος των Στωικών (Deleuze 1969), τον Σπινόζα (Deleuze 1968β)⁴. Ούτε μπορούμε να παραβλέψουμε τη σημασία των αναγνώσεών του, όπως αυτή του Νίτσε (Deleuze 2002), αναγνώσεων που είναι ταυτόχρονα ‘επιμελείς’, συνεπείς προς το κείμενο και ιδιουσυγκρασιακές.

Ο Ντελέζ έχει μια ριζική εχθρότητα προς κάθε υπερβατική τοποθέτηση, όλες τις παραλλαγές αυτού που όριζε ως *πλατωνισμό*, την ανατροπή του οποίου θεωρούσε ως βασικό φιλοσοφικό καθήκον, εφόσον ο πλατωνισμός έτεινε να υποτάσσει τη διαφορά στην ενότητα (Deleuze 1968α, 80). Αυτή η αναζήτηση μιας ριζικά αντιυπερβατικής φιλοσοφίας παίρνει έναν διπλό δρόμο: ο πρώτος είναι μια *οντολογική οριοθέτηση* που αρθρώνεται γύρω από τη *μονοσημαντότητα του είναι* (univocité de l'être) και την *εμμένεια*. Σύμφωνα με την πρώτη, που την αντλεί από τη μεσαιωνική φιλοσοφική παράδοση (ειδικά τον Duns Scotus⁵) και τον Σπινόζα και την σχετίζει με τον Νίτσε, για όλα τα όντα και τις πραγματικότητες, είτε ‘φυσικές’ είτε κοινωνικές, μπορούμε να μιλήσουμε οντολογικά στο ίδιο επίπεδο· δεν υφίστανται ριζικές οντολογικές τομές. Η *εμμένεια* οριοθετεί ένα και μοναδικό πεδίο ύπαρξης, όπου συμβαίνουν όλα τα συμβάντα, αφού τόσο τα συμβάντα όσο και οι λόγοι μας γι’ αυτά εντάσσονται στο ίδιο πεδίο, είναι εξίσου συμβάντα (Deleuze 1969)⁶.

Η ριζική τομή με όλες τις εκδοχές οντολογικού δυϊσμού και ιδεαλισμού συμπυκνώνει τον υλισμό του Ντελέζ. Αποτελεί μια ριζικά *αντιεγελιανή* τοποθέτηση: για τον Ντελέζ η έννοια της διαλεκτικής αποτελούσε θεωρητικό αντίπαλο, καθώς θε-

3. Για την πολιτική σημασία της τοποθέτησης του Ντελέζ βλ. Patton 2000.

4. Για τη στροφή προς τον Σπινόζα φιλοσόφων όπως ο Ντελέζ διατηρούν τη σημασία τους οι παρατηρήσεις του Macherey (1996, 140): «Διαμορφώνοντας πάνω στο πρότυπο της *causa seu ratio* το περίγραμμα μιας καινοτόμου οντολογίας, οι διαστάσεις της οποίας είναι ταυτόχρονα λογικές, φυσικές και πολιτικές, καθώς προσφέρουν μια σύνθεση της ισχύος (*potentia*) και της αναγκαιότητας, αντιπαρατέθηκαν στον ανθρωποκεντρικό φινελισμό της προηγούμενης περιόδου (της δεκαετίας του 1950)».

5. «Δεν υπήρξε παρά μόνο μία οντολογική πρόταση: το Είναι είναι μονοσήμαντο. Δεν υπήρξε παρά μόνο μία οντολογία, αυτή του Duns Scotus που δίνει στο είναι μία μόνο φωνή»: Deleuze 1968α, 52. Για μια παρουσίαση των αντιφάσεων στις οποίες οδηγεί η προσπάθεια να συνδυαστεί ο Duns Scotus με τον Σπινόζα βλ. Macherey 1996, 150. Έχει ενδιαφέρον η παρατήρηση ότι ο Ντελέζ αναφέρεται ταυτόχρονα στις πολλαπλότητες και σε μια μονοδιάστατη έννοια της εμμένειας (May 1994, 33).

6. Για την έννοια του συμβάντος στον Ντελέζ βλ. Zourabichvili 1994.

ωρούσε ότι ήταν σε εξέλιξη μια διαδικασία ρήξης που στη θέση της διαλεκτικής αντίθεσης τοποθετούσε τη *διαφορά*⁷ και στη θέση της οντολογικής ή ουσιολογικής ταυτότητας την *επανάληψη* (Deleuze 1968α). Αυτή η άρνηση της διαλεκτικής κίνησης ως μεταφυσικής τελολογίας άφηνε ανοιχτή τη θεωρητικοποίηση της ιστορικής και κοινωνικής συνθετότητας και εξέλιξης. Ο Ντελέζ αναζητά θεωρητικές συμμαχίες αφενός στο Νίτσε, ως φιλόσοφο των πραγματικών διαφορών και όχι των διαλεκτικών αρνήσεων (Hardt 1993, 32), αφετέρου στο βιολογισμό του Μπερξόν (Deleuze 1991β)⁸ και τη *ζωτική δύναμη* ως αλληγορία για την πολλαπλότητα, τη συνεχή δημιουργικότητα, τη διαρκή παραγωγή διαφορών. Ο Ντελέζ επιδιώκει να αρθρώσει μια φιλοσοφία της αλλαγής, που δεν θα καταφεύγει στην εγγεληνή 'εργασία του αρνητικού' (Χέγκελ 1993, 140) και στην άρνηση ως προϋπόθεση της αλλαγής, αλλά στη *θετικότητα* εμμενών δυνάμεων.

Ο άλλος δρόμος είναι η αναζήτηση ενός πρωτότυπου εμπειρισμού⁹. Παρότι ο Ντελέζ επιμένει στην υλιστική άρνηση κάθε οντολογικού δυϊσμού ανάμεσα στα πράγματα και τους λόγους για τα πράγματα, εντούτοις δεν δέχεται μια 'διαλεκτική' της παραγωγής νοήματος που θα τείνει να είναι οριστικό ή της θεμελίωσης αξιώσεων αλήθειας, μια που αυτό παραπέμπει σε μια —κατ' αυτόν— 'πλατωνική' θεωρία του νοήματος: προτιμά φιλοσόφους που πρότειναν μια πιο ανοιχτή, 'δημιουργική' διαδικασία παραγωγής νοημάτων και ανασηματοδοτήσεων¹⁰. Δεν είναι τυχαία η ενασχόληση με τον Χιουμ (Deleuze 1991α), ένα φιλόσοφο που επέμεινε στην ανοιχτή σχέση ανάμεσα στα πράγματα (που καθαυτά παραμένουν άγνωστα) και τις προτάσεις μας γι' αυτά, όπου η φαντασία και ο συνειρμός διαρκώς αναπαράγουν εικόνες του κόσμου και των σχέσεών του και διαμορφώνουν αυθαίρετες και συμβατικές σε τελική ανάλυση εννοιολογήσεις. Για τον Ντελέζ ο εμπειρισμός «είναι μια φιλοσοφία της φαντασίας και όχι μια φιλοσοφία των αισθήσεων» (Deleuze 1991α, 110) και έχει ενδιαφέρον η παρατήρηση του Rajchman (2001, 17) ότι αυτό που έλκει τον Ντελέζ στο Χιουμ είναι ένα σχήμα για το πώς το υποκείμενο συγκροτείται μέσα στην εμπλοκή του σε έναν εν τέλει απροσδιόριστο κόσμο, διαμορφώνοντας μια αναγκαία μυθολογία για τον εαυτό μας και τον κόσμο.

Η ανάγνωση φιλοσοφικών κειμένων από τον Ντελέζ δεν ήταν απόπειρα *ερμηνείας* και ανάσυρσης της 'αλήθειάς' τους, αλλά περισσότερο μια προσπάθεια να οριοθετήσει τον δικό του φιλοσοφικό στοχασμό σκεπτόμενος *μέσα* στη σκέψη άλλων φιλοσόφων. Αυτό αποτυπώνεται στην έμφαση στην *έκφραση* ως βασικού αργού

7. Κατά τον Hardt (1993, xii) η *διαφορά* επιτρέπει μια μη διαλεκτική σύλληψη της άρνησης.

8. Κατά τον Badiou (1997, 62) ο Μπερξόν είναι ο πραγματικός δάσκαλος του Ντελέζ.

9. «Ποτέ δεν διέρρηξα σχέσεις με ένα είδος εμπειρισμού που προχωρά σε μια άμεση έκθεση των εννοιών»: Deleuze 1990, 122.

10. Γι' αυτό επιμένει ότι ρόλος της φιλοσοφίας είναι ακριβώς η δημιουργία εννοιών, «το αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι να δημιουργεί έννοιες» (Deleuze 1990, 168). Βλ. επίσης γι' αυτό το θέμα Deleuze και Guattari 1994. Η πολιτική αποτελεί για τον Ντελέζ μια συνεχή παραγωγή και επίτευξη νέων δυνατοτήτων (Zourabievili 1998).

προσέγγισης του Σπινόζα, έννοια με μικρή παρουσία στο ίδιο το σπινόζικό κείμενο¹¹, όπου δεν υπάρχουν οι ποιοτικές διαφορές στις οποίες παραπέμπει (Macherey 1996, 151): καταγράφεται στην ανάγνωση του Χιουμ, αλλά και στην προσπάθεια να συνδυαστεί ο Λάμπνιτς με την αισθητική του Μπαρόκ και να παρουσιαστεί ως παραλλαγή ενός εμπειρισμού όπου όλα υπάρχουν εντός της επιφάνειας, των κοιλοτήτων και των πτυχώσεων της (Deleuze 1993). Γι' αυτό το λόγο βλέπει τις μονάδες τού Λάμπνιτς, που περιλαμβάνουν όλα τα στοιχεία του κόσμου, ως *πτυχώσεις* και ορίζει την κοινωνική δυναμική ως δυνατότητα νέων πτυχώσεων πάνω στον κοινωνικό ιστό (Deleuze 1990, 215)¹².

Επομένως, η αναζήτηση ενός πρωτότυπου εμπειρισμού οδηγεί τον Ντελέζ στην εμμονή στο άμεσο, το απτό, το μερικό, το αποσπασματικό, στην υποτίμηση της —υλικής— σχέσης και των αντιθέσεων, στην υποκατάσταση των σχέσεων και της διαλεκτικής αντίθεσης από την ενικότητα και την πολλαπλότητα. Υπάρχει, βέβαια, και η ερμηνεία του Badiou, σύμφωνα με την οποία ο Ντελέζ τείνει πολύ περισσότερο προς μια οντολογία του *Ενός* και όχι προς μια ρευστή πολλαπλότητα¹³, ερμηνεία που ενώ εντοπίζει μια λανθάνουσα (εν)τάση του Ντελέζ, αποτελεί περισσότερο προβολή πάνω στο έργο του Ντελέζ της απόπειρας του ίδιου του Μπαντιού για ανανέωση της οντολογίας (Badiou 1988)¹⁴.

Τα κείμενα που συνέγραψε ο Ντελέζ με τον Φελίξ Γκουαταρί, μαχόμενο ψυχιατρο και επίμονο πολέμο κάθε μορφής καταπίεσης (Deleuze και Guattari 1980, 1994, Ντελέζ και Γκουαταρί 1981) αποτελούν εντυπωσιακές απόπειρες να γραφούν κείμενα πραγματικά *ριζοσπαστικά* και ως προς το περιεχόμενο και ως προς τη μορφή, που να ασκούν κριτική στη μαρξιστική, τη δομιστική και την ψυχαναλυτική 'ορθοδοξία'. Στηρίζονται σε μια εμπειριστική οντολογία του κοινωνικού και μια συνάθροιση μαρξιστικών και ψυχαναλυτικών κατηγοριών γύρω από την έννοια των *επιθυμητικών μηχανών*¹⁵. Η *επιθυμία* (οι ροές και οι επενδύσεις της) και το *κοινωνικό πεδίο* συνιστούν τις μόνες παραμέτρους αυτής της κοινωνικής οντολογίας¹⁶. Η κα-

11. Για αποτίμηση της ανάγνωσης του Σπινόζα από τον Ντελέζ βλ. Macherey 1992, 1996. Κατά τον Macherey (1996, 148) ο Ντελέζ διαβάζοντας τον Σπινόζα «παραμορφώνει χωρίς να παραπλανά».

12. Αυτό τον οδηγεί σε μια επανεξέταση της θέσης του Λάμπνιτς στην ιστορία της φιλοσοφίας: «Οι Στωικοί και ο Λάμπνιτς εφευρίσκουν έναν μανιερισμό που αντιπαράκειται στον ουσιολογισμό του Αριστοτέλη και μετά του Ντεκάρτ. Ο μανιερισμός ως συστατικό του Μπαρόκ κληρονομήθηκε από τον μανιερισμό των Στωικών που τώρα επεκτείνεται στον κόσμο» (Deleuze 1993, 53).

13. «Το θεμελιώδες πρόβλημα του Ντελέζ δεν είναι σίγουρα να απελευθερώσει το πολλαπλό, είναι να πτυχώσει τη σκηνή σε μια ανανεωμένη έννοια του *Ενός*»: Badiou 1997, 20.

14. Για σχολιασμό της ανάγνωσης του Ντελέζ από τον Badiou βλ. Alliez 1998 και Villani 1998β, καθώς και την απάντηση του Badiou (2000). Για τη μεταφυσική της πολλαπλότητας στον Ντελέζ βλ. Villani 1998α.

15. «Η θέση της σχιζοανάλυσης είναι απλή: η επιθυμία είναι μηχανή, σύνθεση από μηχανές, μηχανογενής διευθέτηση – επιθυμητικές μηχανές»: Ντελέζ και Γκουαταρί 1981, 34.

16. «Στην πραγματικότητα η κοινωνική παραγωγή είναι μονάχα η *ίδια επιθυμητική παραγωγή μέσα σε καθορισμένες συνθήκες*. [...] Δεν υπάρχει τίποτε άλλο παρά η *επιθυμία* και το *κοινωνικό πεδίο*»: Ντελέζ και Γκουαταρί 1981, 37.

τηγορία της πολλαπλότητας είναι η μόνη που μπορεί να εξηγήσει αυτό το σχήμα των επιθυμητικών μηχανών, ενώ η κεντρικότητα της επιθυμίας και των ροών της διαμορφώνει μια ιδιότυπη *μονοσημαντότητα* του κοινωνικού πεδίου, όπου όλα τείνουν να αποκτήσουν την ίδια επιθυμητική υπόσταση, σε βάρος της διακριτότητας του πολιτικού επιπέδου και της ιδεολογίας. Αυτό φαίνεται και στη διάκριση ανάμεσα σε μακροπολιτική και μικροπολιτική, όπου η δεύτερη ορίζει ένα ολόκληρο φάσμα από κλάσματα και αποσπάσματα πρακτικών, σχεδόν σε ατομικό επίπεδο, χωρίς τα οποία δεν μπορούμε να έχουμε τη μακροπολιτική, την πολιτική των μεγάλων κοινωνικών συνόλων, μια έμφαση στο επιμέρους, στο αποσπασματικό, στη λεπτομέρεια (Deleuze και Guattari 1980, 274).

Σημαντικό ρόλο παίζει η μεταφορά του *ριζώματος*, που θεωρούν ότι αποδίδει καλύτερα την απουσία κέντρου και ενότητας (Deleuze και Guattari 1980, 14). Το *ρίζωμα* προσφέρει τη δυνατότητα *γραμμών διαφυγής*¹⁷ και αποτυπώνει την εικόνα του *διαρκούς* μετασχηματισμού που έχει η πολλαπλότητα – ρίζωμα. Με αυτό τον τρόπο θεωρούν ότι εξασφαλίζουν τη δυνατότητα ταυτόχρονα ενός *μονισμού της πολλαπλότητας* και του κοινωνικού μετασχηματισμού. Αυτό τους κάνει να υποστηρίζουν ότι «φτάνουμε στη μαγική φόρμουλα που όλοι ψάχνουμε: ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ = ΜΟΝΙΣΜΟΣ, περνώντας από όλους τους δυϊσμούς που είναι ο εχθρός, αλλά ένας εντελώς αναγκαίος εχθρός» (Ντελέζ και Γκουαταρί 1981, 31). Η έννοια των *γραμμών διαφυγής* δίνει μια εικόνα της κοινωνίας ως ενός *ρευστού* και διαρκώς μεταβαλλόμενου πλαισίου, όπου οι αυθόρμητες πρακτικές και συγκρούσεις οδηγούν σε μια διαρκή μεταβλητότητα του κοινωνικού πεδίου του σύγχρονου καπιταλισμού¹⁸. *Οι γραμμές διαφυγής αποτελούν την κορύφωση του ριζοσπαστισμού των Ντελέζ και Γκουαταρί (ας συγκριθούν με την απουσία οποιασδήποτε σχετικής έννοιας στο Φουκώ), αλλά και το όριο του, καθώς η έννοια της φυγής δεν μπορεί να υποκαταστήσει μια διαλεκτική του κοινωνικού μετασχηματισμού, δεν συγκροτεί θεωρητικά τη δυνατότητά του.*

Παράλληλα, η έννοια της *νομαδικότητας* (Deleuze και Guattari 1980) συγκροτεί τη δυνατότητα της αντίθεσης στους κρατικούς μηχανισμούς και συνδέεται με μια διάκριση ανάμεσα στις *μηχανές του πολέμου* και τον *κρατικό μηχανισμό* που ορίζονται ως δύο βασικές ανθρωπολογικές σταθερές μέσα στην κοινωνική ιστορία. Αυτό διαμορφώνει και μια ορισμένη εικόνα για μια *νομαδική επιστήμη* αρθρωμένη γύρω από την κομβική έννοια του *ανόμιου*, ικανή να εντοπίζει ενικότητες στην ατέλειονα μεταλλαγή τους, ενώ θεωρούν ότι σε μεγάλο βαθμό οι κλασικές φιλοσοφικές συνθέσεις δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ενσωμάτωση της φιλοσοφίας στο μηχανισμό του κράτους.

17. «Η ύπαρξη των ‘γραμμών διαφυγής’ απαιτεί να επανεξετάσουμε την εικόνα μας για τον ‘κοινωνικό χώρο’ —ή την ιδέα μας ότι ο χώρος είναι καθαυτός κοινωνικός— έτσι ώστε να υπάρξει χώρος για τις μικροδυναμικές μιας ζωής [...] Χρειάζομαστε μια χαρτογράφηση και μια ‘ηθολογία’ άλλου είδους»: Rajchman 2001, 98.

18. Για το *Milles Plateaux* (Deleuze και Guattari 1980) ως εν δυνάμει περιγραφή του σύγχρονου καπιταλισμού βλ. Jameson 1998.

β. Τα όρια του Ντελέζ. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Ντελέζ υπήρξε ριζικά αντιιδεαλιστής με την έννοια της άρνησης κάθε μεταφυσικής τελολογίας, κάθε οντολογικής ιεραρχίας που θα αναζητούσε κάτι «πίσω» από την πραγματικότητα, ενώ η σκέψη του υπήρξε σαφώς ριζοσπαστική και ανταγωνιστική προς όλες τις μορφές εξουσίας, σε αντίθεση με άλλες φιγούρες της Γαλλικής διάνοησης, που εύκολα μετακινήθηκαν από τη θέση του αριστερού αγκιτάτορα στον θώκο του απολογητή του καπιταλισμού.

Όμως η τοποθέτησή του, όσο εντυπωσιακή και οξυδερκής και αν είναι ως περιγραφή της πραγματικότητας, ειδικά της κοινωνικής, και όσο και αν επιμένει στον συμβαντολογικό χαρακτήρα και των συμβάντων και των γλωσσικών ενεργημάτων, εντούτοις έχει ένα βασικό έλλειμμα: Εν τέλει τι μένει, ειδικά εάν πρόκειται να αντλήσουμε κατευθύνσεις για την κοινωνική δράση, εκτός από την περιγραφή; Τι είναι αυτό που αρθρώνει αυτές τις επιφάνειες, συγκροτεί τις πτυχές, λειτουργεί τις επιθυμητικές μηχανές, όχι με την έννοια μιας τελολογίας, αλλά της εξήγησης;

Δεν είναι τυχαίο ότι αυτό στο οποίο καταλήγει δεν είναι τελικά παρά μια επίκληση της *ατομικότητας* (μοριακότητας) της φαντασίας και της ανοιχτής δράσης. Αυτό εν μέρει θυμίζει τη φιλελεύθερη άποψη, όπως διατυπώθηκε και στις κλασικές αναλύσεις για τον ολοκληρωτισμό, ξεκινώντας από τις κλασικές διατυπώσεις του Πόππερ (1982): η κοινωνία —και η ιστορία ως εναλλαγή κοινωνιών— είναι μια εγγενώς αυτοποιητική διαδικασία, της οποίας δεν μπορεί να υπάρξει συνολική γνώση (παρά μόνο εμπειρική παρατήρηση), ούτε να της δοθεί μια συνολική *κατεύθυνση* δυνατές είναι μόνο επί μέρους αποσπασματικές παρεμβάσεις και ατομικές δράσεις¹⁹. Φυσικά, οι νεοφιλελεύθεροι και ο Ντελέζ αντλούν διαφορετικά συμπεράσματα: Οι πρώτοι επιμένουν στον εγκλωβισμό στις ατομικές ‘εγωιστικές’ πρακτικές της καπιταλιστικής αγοράς. Αντίθετα, ο Ντελέζ υποστηρίζει ότι ριζοσπαστική πολιτική πρακτική μπορεί να υπάρξει· μόνο, όμως, ως απειρία αντιστάσεων και αγώνων, αναπαράγομένων αλλά όχι συνολικών, τελικά εγγενώς αποσπασματικών, οι οποίοι θα υπονομεύουν το πλέγμα των εξουσιαστικών σχέσεων όχι τόσο με την έννοια μιας επαναστατικής ρήξης, αλλά περισσότερο μιας *συνεχούς μετάλλαξης*.

3. Η περίπτωση Φουκώ

α. Από την αρχαιολογία των πρακτικών λόγου στη γενεαλογία της εξουσίας. Αφετηρία του Φουκώ ήταν η *αντιθετικιστική* προσπάθεια για μια αρχαιολογία των πρακτικών λόγου και των ανθρωπιστικών επιστημών (Foucault 2001, 1972, 1966, 1969), προσπάθεια που όφειλε πολλά στην κατεξοχήν αντιεμπειριστική γαλλική επιστημολογική παράδοση (Canguilhem 1966, 1977, Lecourt 1974). Ο δρόμος προς τον εμπειρισμό θα είναι ακριβώς το σπρώξιμο στα άκρα αυτής της αντιθετικιστικής προσπάθειας ιστορικής σχετικοποίησης των επιστημονικών εννοιών: Όλες οι έννοιες και κατ’επέκταση οι λόγοι μας, για τα πράγματα και τις κοινωνικές πρακτικές δεν είναι τίποτα άλ-

19. Για τα παράλληλα νήματα ανάμεσα στον Ντελέζ και τη φιλελεύθερη σύλληψη της κοινωνίας ως ανοιχτής και απροσδιόριστης διαδικασίας βλ. Hardt 1993, 120.

λο παρά ιστορικά προσδιορισμένες κατασκευές, σχετιζόμενες με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των συγκεκριμένων εξουσιαστικών πρακτικών που επικρατούν. Αυτός είναι ο πυρήνας της φουκωϊκής ‘αρχαιολογίας’: η προσπάθεια να ανασυντεθούν τα ιστορικά αποτελέσματα των εξουσιαστικών πρακτικών στις πρακτικές λόγου.

Σε αυτόν τον πυρήνα, από ένα σημείο και μετά, προσθέτει ο Φουκώ μια επιπλέον θέση: το ότι μπορούμε να ανασυνθέσουμε τα αποτελέσματα των εξουσιαστικών πρακτικών δεν σημαίνει ότι μπορούμε να ορίσουμε το εξουσιαστικό φαινόμενο καθαυτό. Αυτό οδηγεί στη βασική μορφή του φουκωϊκού εμπειρισμού που είναι ο *νομιναλισμός της εξουσίας*, μια φιλοσοφική επιλογή που γίνεται σαφής στα πλαίσια της ‘στροφής’ που κάνει στα κείμενα της δεκαετίας του 1970 για το εξουσιαστικό φαινόμενο, την πειθαρχία και το πώς διαμορφώθηκε η νεώτερη αντίληψη του *εγκλεισμού* και της *κάθειρξης* (Φουκώ 1989α, καθώς και στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (Φουκώ 1982, 1989β, 1992). Αυτό θα αποτυπωθεί σε μια *μεθοδολογική μετατόπιση*, από την *αρχαιολογία* των πρακτικών λόγου, θεωρούμενων ως σύνθετων ιστορικών σχηματισμών λόγου, που είχε κάποιες αναλογίες με μια εν δυνάμει ιστορική επιστημολογία ή ιστορία των επιστημών, προς μια πιο νιτσεϊκή, *γενεαλογία* των πρακτικών εξουσίας και λόγου²². Μεθοδολογικά, ο Φουκώ θα αρνηθεί να προσεγγίσει τις αιτίες ή τους όρους καθορισμού του εξουσιαστικού φαινομένου και θα μείνει σε μια νομιναλιστική προσέγγιση των διάφορων πρακτικών πειθαρχησης και ελέγχου που εντάσσονται εντός των πλαισίων της έννοιας της εξουσίας²¹.

Αυτή η τομή έχει έναν θεωρητικό αντίπαλο: τη θεμελιακή μαρξιστική θέση για την προτεραιότητα της εκμετάλλευσης πάνω στην καταπίεση, για την *εξήγηση* του εξουσιαστικού φαινομένου από το γεγονός της εκμετάλλευσης, δηλαδή από τις συγκρουσιακές κοινωνικές σχέσεις που διαμορφώνονται γύρω από την παραγωγή του κοινωνικού προϊόντος²². Αυτή η θέση —η μόνη μη *ταυτολογική* θεώρηση του εξουσιαστικού φαινομένου— για τον Φουκώ παραπέμπει στην αντίληψη ότι η εξουσία έχει κέντρο και αιτία που τη συγκροτεί, σε τελική ανάλυση παραπέμπει στη θέση ότι υπάρχει η *Εξουσία* ως αφηρημένη ουσία και ως θεμελιώδης δομή.

20. «Η γενεαλογία είναι γκρίζα· διερευνά εξονυχιστικά και περισυλλέγει υπομονετικά τα τεκμήριά της. Εργάζεται με περγαμινές συγκεχυμένες, αποξεσμένες, πολλές φορές ξαναγραμμένες. [...] Από εδώ προκύπτει για τη γενεαλογία ένας απαραίτητος περιορισμός: να καταγράφει την ενικότητα των συμβάντων, πέραν κάθε μονότονης τελολογίας: να τα παραμονεύει εκεί όπου μόλις και μετά βίας τα περιμένει κανείς, και μέσα σ' αυτό που μοιάζει να μην έχει καθόλου ιστορία — στα συναισθήματα, στον έρωτα, στη συνείδηση, στα ένστικτα: να συλλαμβάνει την επάνοδό τους, όχι για να διαγράψει τη βραδεία καμπύλη μιας εξελικτικής πορείας, αλλά για να ξαναβρεί τις διάφορες σκηνές όπου διαδραμάτισαν διαφορετικούς ρόλους»: Foucault 2003, 39-40.

21. «Πρέπει το δίχως άλλο να είμαστε νομιναλιστές: η εξουσία δεν είναι θεσμός, ούτε δομή, δεν είναι μια συγκεκριμένη δύναμη που κατέχουν μερικοί: είναι το όνομα που δίνουμε σε μια πολυσύνθετη κατάσταση σε μια δοσμένη κοινωνία»: Φουκώ 1982, 116-7.

22. Η τοποθέτηση δεν παραβλέπει ότι η οικονομική εκμετάλλευση στηρίζεται σε εξουσίες (και πειθαρχίες) μέσα στην παραγωγή. Υπογραμμίζει, όμως, την εξηγητική προτεραιότητα των σχέσεων ταξικής κυριαρχίας (και ιδεολογικής παραγωγής) που σχετίζονται με την παραγωγή των υλικών όρων ύπαρξης των ταξικών κοινωνιών.

Αντίθετα, για τον Φουκώ υπάρχουν *εξουσίες*, πολλαπλές, ποικίλες, ιστορικές μορφές με τις οποίες διαμορφώνεται το εξουσιαστικό φαινόμενο. Η εξουσία μπορεί να θεωρηθεί μόνο ως *πλέγμα εξουσιών*, *πλέγμα που διαμορφώνει τόσο τους φορείς όσο και τα αντικείμενα της εξουσίας*. Οι εξουσίες δεν πρέπει να ξεετάζονται μόνο από την αρνητική σκοπιά της απαγόρευσης και του περιορισμού. Ο Φουκώ τείνει προς μια *θετική* έννοια της εξουσίας: καθώς αυτή διαπερνά το σύνολο του κοινωνικού σώματος, των κοινωνικών πρακτικών και σχέσεων ταυτόχρονα τις συγκροτεί, τις ορίζει. Αυτό καταρρίπτει κάθε διάκριση ανάμεσα σε ανεξάρτητα κοινωνικά υποκείμενα-οντότητες και το πλέγμα των μορφών εξουσίας, αφού είναι οι εξουσίες (σε όλες τις μορφές τους, αφού για τον Φουκώ έχουμε πρακτικές εξουσίες σε όλο το κοινωνικό σώμα) που συγκροτούν και τα κοινωνικά υποκείμενα.

Ο Φουκώ θα ανανεώσει την αρχική του έμφαση στη σχέση ανάμεσα σε εξουσία και αλήθεια: Η αλήθεια δεν υπάρχει ως αυτονόητη διαπίστωση, ούτε ως ανεξάρτητη απόφαση για την πραγματικότητα: αντίθετα συγκροτείται και γίνεται αντικείμενο αναδιαπραγμάτευσης κάθε στιγμή μέσα στο πλέγμα εξουσιών που συγκροτεί ένα συγκεκριμένο 'καθεστώς αλήθειας'. Ουσιαστικά προτείνει μια *πολιτική της αλήθειας*, μια πολιτική ανασυγκρότηση και κριτική των όρων με τις οποίους συγκροτούνται οι όποιες βεβαιότητες ή αλήθειες. Δεν προχωρά απλώς σε μια θεώρηση του ιστορικού, κοινωνικά καθορισμένου χαρακτήρα των διαφόρων λόγων, θεώρηση που θα διέκρινε τις αποφάνσεις που φέρουν το ίχνος των πρακτικών εξουσιών και αυτές που όντως τείνουν να αναδεικνύουν την ιστορική πραγματικότητα καθαυτή. Αντίθετα, υποστηρίζει ότι όλες οι πρακτικές λόγου εξαρτώνται από το πλέγμα εξουσίας που τις παράγει, κάθε γνώση αντιστοιχεί σε έναν εξουσιαστικό σχηματισμό, δεν υπάρχει —οριακά— γνώση χωρίς εξουσία, δεν μπορεί να υπάρξει καμία γνώση παρά μόνο υπό το πρίσμα της εξουσίας που την παράγει.

Ο Φουκώ προσπαθεί ουσιαστικά να ανανεώσει την κριτική του Νίτσε απέναντι σε κάθε *απολυτοποίηση της διεκδίκησης της αλήθειας*, σε μια προσπάθεια αμφισβήτησης των κάθε μορφής απόλυτων αληθειών αλλά και της αυτοτέλειας του γνωρίζοντος υποκειμένου που διεκδίκησε η κλασική φιλοσοφία. Για τον Φουκώ υπάρχουν μόνο ιστορικά προσδιορισμένες κατασκευές (που γίνονται νοητές με όρους *συμβάντος*), συστήματα λόγου και αναπαραστάσεων που αντιπροσωπεύουν τόσο συγκεκριμένες ιστορικά προσδιορισμένες εξουσιαστικές πρακτικές. Η στιγμή του υλισμού του Φουκώ είναι ακριβώς η αντίληψη *εμμένειας* των γνωμόνων (*nommes*) ως προς τις πρακτικές που τους γεννούν και τους αναπαράγουν (Macherey 1989), αλλά και ταυτόχρονα της εξουσίας ως προς τις πρακτικές που την συγκροτούν. Για τον Φουκώ οι μορφές γνώσης, οι μορφές εξουσίας και οι μορφές υποκειμενοποίησης αποτελούν τρεις αλληλένδετες διαστάσεις που ορίζουν το εκάστοτε ιστορικό παρόν. Ο Φουκώ αρνείται κάθε είδους φιλοσοφία της ιστορίας (με θετικό ή αρνητικό πρόσημο) προς όφελος μιας *φιλοσοφίας του συμβάντος*: η ιστορία δεν προκύπτει ως εφαρμογή προϋπαρχόντων νόμων ιστορικής εξέλιξης (εξ ου και η κρισιμότητα της έννοιας του συμβάντος συνολικά για το Φουκώ²³).

23. Ο Φουκώ πολύ νωρίς διέκρινε τη φιλοσοφική σημασία που είχε το έργο του Ντελέζ ως φιλοσο-

Στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (Φουκώ 1982) ο Φουκώ εφαρμόζει όλο το οπλοστάσιο της διευρυμένης έννοιας της εξουσίας, της σχέσης αλήθειας/εξουσίας, του 'παραγωγικού' χαρακτήρα της εξουσίας και διαχωρίζεται από την αντίληψη ότι η προσπάθεια ελέγχου των σωμάτων και επιβολής ενός γνώμονα σεξουαλικότητας στην αστική εποχή στηρίζεται στην αποσιώπηση και την απώθηση. Ο Φουκώ υποστηρίζει ότι έχουμε μια γενίκευση *πρακτικών λόγου* πάνω στη σεξουαλικότητα, μια *θετική* παραγωγή λόγου, που επιτρέπει τη διαμόρφωση πρακτικών εξουσίας και βίας πάνω σε σώματα.

Είναι σαφές ότι ο Φουκώ παίρνει θέση με τη μεριά όσων αντιστέκονται στην εξουσία. Αρνείται, όμως, τη δυνατότητα να βρεθούμε στο 'Βασίλειο της Ελευθερίας και της Αλήθειας' και θεωρεί ότι μπορούμε να έχουμε μόνο εναλλαγές καθεστώτων εξουσίας-αλήθειας και να παρεμβαίνουμε υπονομεύοντας τις βεβαιότητες που κάθε φορά αναδεικνύονται. Με αυτήν την έννοια, ο Φουκώ διατυπώνει μια ρήξη τόσο με τον Μαρξ όσο και με τον Φρόυντ: δεν μπορούμε να βρεθούμε πέραν της διαλεκτικής εξουσίας-αλήθειας.

β. Οι κρίσιμες απουσίες. Όπως είπαμε αρχικά, το πρόβλημα του εμπειρισμού δεν είναι ότι δεν «βλέπει» τα πράγματα, αλλά ότι δεν συγκροτεί τις έννοιες που επιτρέπουν τη γνώση τους. Στον Φουκώ αυτό αποτυπώνεται σε δύο κρίσιμες απουσίες, δύο *απουσίες θεωρητικών εννοιών* και όχι λέξεων: της *ιδεολογίας* και της *κοινωνικής σχέσης*²⁴.

Παρότι ο Φουκώ εξετάζει τους σχηματισμούς λόγου σε συνάρτηση με τους θεσμούς και τις κοινωνικές πρακτικές που ορίζουν τις συνθήκες εκφοράς τους, κάτι που θυμίζει τη θέση του Άλτουσερ για την υλική υπόσταση της ιδεολογίας (Althusser 1996), εντούτοις δεν εξηγεί την ανάδυση των σχηματισμών λόγου με ταξικούς όρους. Αντίθετα, αυτοί οι σχηματισμοί λόγου δεν μπορούν να αναλυθούν και να γίνουν κατανητοί παρά μόνο σε αναφορά με αυτό που τους «οργανώνει» από έξω: τους *ταξικά χρωματισμένους ιδεολογικούς σχηματισμούς*.

Επιπλέον, δεν αναγνωρίζει την κεντρικότητα που έχει η ιδεολογία ως μηχανισμός συγκρότησης των κοινωνικών υποκειμένων. Η ιδεολογία δεν είναι απλώς ένα «όπλο» της κυρίαρχης τάξης απέναντι στους κυριαρχούμενους, αλλά και το πεδίο όπου συγκροτείται και η ίδια ως κυρίαρχη τάξη, ως υποκείμενο, μέσω εκείνων των *κοινωνικά αναγκαίων παραγνοήσεων* που επιτρέπουν να αναπαράγεται η ταξική κυριαρχία. Έτσι, ενώ κάνει το κρίσιμο θεωρητικό βήμα της έμφασης στις *πρακτικές* (σε σχέση με τη διαδικασία ανάδυσης των γνωμών), δεν το ολοκληρώνει σε ένα σχήμα *αναπαραγωγής* τους.

Γι' αυτό και δεν διαμορφώνει μια θεωρία του *πολιτικού*. Ενώ προχωρά σε μια

φία του συμβάντος και φιλοσοφική ρήξη με την ταλάντευση της γαλλικής φιλοσοφίας ανάμεσα σε φαινομενολογία και εγελιανισμό. Βλ. σχετικά το κείμενό του *Theatrum Philosophicum* (1970) που αποτιμά τη σημασία του έργου τ'ου Ντελέξ (Foucault 2001, 1: 943-67).

24. Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση των σημείων που ακολουθούν βλ. Μπέτζελος και Σωτήρης 2004α, 2004β.

οξυδερκή τυπολογία των εξουσιαστικών πρακτικών και μια «μη-οντολογία» του εξουσιαστικού φαινομένου, δεν συγκροτεί μια θεωρία της *πολιτικής πρακτικής*, ως εκείνης της συμπύκνωσης πρακτικών που αφορούν τη διαχείριση αντιφάσεων και κοινωνικών συμμαχιών και η οποία είναι πάντοτε ένας συνδυασμός ανάμεσα στην πειθαρχία και την παραγνώριση, κάτι που προσπάθησε να αποδώσει η έννοια της *ηγεμονίας* κατά Γκράμσι (Gramsci 1971).

Σε αντίθεση με τον Μαρξ ο Φουκώ στοχάζεται το κοινωνικό πεδίο με όρους κοινωνικών πρακτικών και δυνάμεων και όχι με όρους *κοινωνικών σχέσεων*. Αντιλαμβάνεται έτσι τη σχέση π.χ. αστικής τάξης και προλεταριάτου ως μια *εξωτερική* σχέση μεταξύ *ανεξάρτητων* δυνάμεων, εκ των οποίων η μία κυριαρχεί επί της άλλης, ενώ από την οπτική γωνία του Μαρξ υπάρχει ένα *πρωτείο* της ίδιας της σχέσης πάνω στους (ανταγωνιστικούς) όρους της, οι οποίοι δεν μπορούν να νοηθούν ανεξάρτητοι ο ένας του άλλου, αλλά μόνο μέσω της εσωτερίκευσης της σχέσης που τους συνδέει χωρίζοντάς τους (Balibar 1997, 298-9). Το όριο του νομιναλισμού του Φουκώ είναι, επομένως, ένας *ατομιστικός* υλισμός που δεν μπορεί να ενσωματώσει τη *διαλεκτική* αντίθεση.

Όμως αυτό ενέχει τον κίνδυνο μιας λογικής της απλής *καταγραφής* και *αρχαιοθέτησης* των πολλαπλών εκδοχών εξουσίας και των αντιστάσεων και μπορεί να οδηγήσει εν τέλει σε *έναν νομιναλιστικό εμπειρισμό της εξουσίας*, όπου η άρνηση της *προσπάθειας θεωρητικής ανασυγκρότησης του εξουσιαστικού φαινομένου* θα πηγαίνει χέρι-χέρι με την *άρνηση της δυνατότητας συνολικής ανατροπής του*.

Ούτε είναι τυχαίο ότι στο ύστερο έργο του Φουκώ, και μπροστά στην αδυναμία να οριστεί μια διαφορετική κοινωνική οργάνωση ως αντικειμενική υλική δυνατότητα, ως αιτιακά καθορισμένο αποτέλεσμα συγκεκριμένων κοινωνικών δομών, αυτό που μένει είναι μόνο μια ασθενής (και ως προς τη θεωρητική θεμελίωση και ως προς την πολιτική φόρτιση) ηθική επίκληση μιας άλλης ατομικής επιλογής και κοινωνικής αισθητικής (Φουκώ 1989α, 1992).

Ανακεφαλαιώνοντας: Ο εμπειρισμός του Φουκώ έγκειται τελικά σε δύο σημεία: Αφενός, στον (αυτο)περιορισμό σε μια νομιναλιστική περιγραφή των πρακτικών εξουσίας, χωρίς μια αντίστοιχη προσπάθεια ανάδειξης των καθορισμών και των αιτιακών μηχανισμών που επιτρέπουν την ανάδυση του εξουσιαστικού φαινομένου. Αφετέρου, στην υποτίμηση του σχεσιακού και διαλεκτικού χαρακτήρα που έχουν οι κοινωνικές συγκρούσεις.

4. Η περίπτωση Νέγκρι:

από την κοινωνιολογία της εκμετάλλευσης στη μεταφυσική της ανθρωπίνης δημιουργικότητας

Στην περίπτωση του Τόνι Νέγκρι περνάμε σε μια άλλη παραλλαγή εμπειρισμού: τον εμπειρισμό της εργατικής υποκειμενικότητας, τη θεώρηση της εργατικής τάξης ως αυτονόητα θετικής, δημιουργικής και επαναστατικής, όχι μόνο στις δυνητικές ιστορικές εκφάνσεις της αλλά στην άμεση εμπειρική καθημερινότητά της.

Το βασικό αυτό σχήμα διατυπώθηκε αρχικά σε μια σειρά αναλύσεις του Νέγκρι

και συνολικά του ρεύματος του ιταλικού εργατισμού²⁵, που έθεσαν τις εργατικές αντιστάσεις στο κέντρο των αναλύσεών τους για τις τάσεις της καπιταλιστικής συσσώρευσης, θεωρώντας ότι αποτελούν τη βασική κινητήρια δύναμη για την εξέλιξη των χαρακτηριστικών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ως απόπειρα υπέρβασης της οικονομίστικης αντίληψης του σοβιετικού μαρξισμού, ο οποίος όριζε την εξέλιξη του καπιταλισμού μέσω μιας τελολογίας των παραγωγικών δυνάμεων και των τεχνολογικών μορφών, ο εργατισμός, δίνοντας έμφαση στην ταξική πάλη, αναμφίβολα ανανέωσε τη θεωρητική και πολιτική συζήτηση για το εργατικό κίνημα. Από ένα σημείο, όμως, και μετά, αυτές οι αναλύσεις, ειδικά του Νέγκρι, έτειναν σε μια διπλή κίνηση εγκλωβισμού στην εμπειρική πραγματικότητα της εργατικής τάξης (με υποτίμηση των πιο δομικών μορφών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής) και εξιδανίκευσης των αυθόρμητων πρακτικών της εργατικής τάξης. Αποκορύφωμα αυτής της τάσης ήταν το σχήμα που διατύπωσε στη δεκαετία του 1970, και το οποίο δεν έχει εγκαταλείψει μέχρι σήμερα, σύμφωνα με το οποίο οι βασικές εξελίξεις του σύγχρονου καπιταλισμού αποτελούν προσπάθεια του κεφαλαίου να ενσωματώσει το περιεχόμενο της εργατικής υποκειμενικότητας.

Ουσιαστικά στον Νέγκρι έχουμε τέσσερα συγκεκριμένα βήματα και μετατοπίσεις:

Πρώτον, την αρχική αντίληψη, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1960, ότι το βασικό στοιχείο που ορίζει την κίνηση του κεφαλαίου είναι η εξέλιξη της εργατικής αντίστασης, την οποία και ενσωματώνει (Negri 1988). Σταδιακά απεμπολείται κάθε ‘δομική’ ή συστηματική θεώρηση των αντιφατικών τάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, προς όφελος μιας θεώρησης ότι τα πάντα εξαρτώνται από τις άμεσες (και εμπειρικά διαπιστώσιμες) διεκδικήσεις και πρακτικές της εργατικής τάξης.

Δεύτερον, τη διατύπωση στη δεκαετία του 1970 ενός ερμηνευτικού σχήματος, που αποτυπώθηκε στις αναλύσεις του Νέγκρι για τα *Grundrisse* του Μαρξ (Negri 1991). Με αυτές τις αναλύσεις περνάμε από μια θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης σε μια θεωρία της που αντιπαραθέτει από τη μια τη ζωντανή εργασία, ως ζωντανή δημιουργική δύναμη, υποκειμενικότητα και πηγή όλου του πλούτου (Negri 1991α, 69), και από την άλλη το κεφάλαιο ως ‘νεκρή εργασία’, διαχωρίζει την εργασία ως αυτονόητη θετική δύναμη και το κεφάλαιο ως δύναμη καθυπόταξης. Η έμφαση δίνεται στον ανταγωνισμό και την άμεση παρουσία του μέσα στη σχέση κεφάλαιο-εργασία και όχι στην *αντίφαση* (Negri 1991α, 73): το κεφάλαιο παρουσιάζεται ως αντικειμενοποίηση της εργατικής υποκειμενικότητας και ο κομμουνισμός ως ελεύθερη ανάπτυξη της. Ένα ευρύ φάσμα από αυθόρμητες εργατικές και μικροαστικές πρακτικές θεωρούνται εκφράσεις της τάσης χειραφέτησης της εργατικής υποκειμενικότητας (αυτοαξιοποίηση), καθιστώντας *θεωρητικά* αδύνατη οποιαδήποτε πολιτική και ιδεολογική ηγεμονία του κεφαλαίου (Νέγκρι 1983, Νέγκρι και Γκουαταράι 1986).

Τρίτον, τη θεώρηση κρίσιμων τομών και αναδιαρθρώσεων, που συμπύκνωσαν

25. Βλ. σχετικά Negri 1988, Παντσιέρι κ.ά. 1983.

την αλλαγή του συσχετισμού δύναμης υπέρ του κεφαλαίου στη δεκαετία του 1980 και 1990, ως εκφράσεων της απελευθερωτικής δύναμης της εργασίας. Σε μια εντυπωσιακή αντιστροφή, η ελαστικότητα, η ανασφάλεια, η προσωρινότητα θεωρούνται έκφραση μιας ‘νομαδικής’ τάσης για χειραφέτηση (Hardt και Negri 2001). Αυτό οδηγεί τον Νέγκρι σε θεωρητικό συντονισμό με την τρέχουσα (και εμπειριστική) περιγραφή του σύγχρονου καπιταλισμού ως «κοινωνίας της γνώσης» που δεν παράγει υλικά αγαθά (και επομένως δεν συγκροτεί εκμεταλλευτικές σχέσεις με την κλασική μαρξική έννοια) αλλά μόνο συμβολικά και που στηρίζεται στην καθυπόταξη της ανθρωπίνης δημιουργικής ικανότητας. Αυτό στηρίζεται και σε μια (παρ)ανάγνωση της αναφοράς του Μαξ στη μετατροπή της επιστήμης και της γνώσης σε παραγωγική δύναμη, η οποία γενικεύεται και διαμορφώνει μια εικόνα της εκμετάλλευσης ως υποταγής του δημιουργικού “general intellect” (Marx 1973, 706)²⁶, της άυλης ζωντανής εργασίας στους περιορισμούς του κεφαλαίου (Hardt και Negri 1994, 19-21).

Τέταρτον, την έμφαση στην έννοια του ‘πλήθους’, όπου μια έννοια της πολιτικής φιλοσοφίας του 17ου αιώνα, που συμπύκνωσε την προσπάθεια θεωρητικής αναμέτρησης με την παρουσία και δράση των λαϊκών μαζών (π.χ. στην *Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα [1996]), αξιοποιείται ως η καλύτερη περιγραφή σύνθετων κοινωνικών και ταξικών σχέσεων. Πλέον ο κοινωνικός εμπειρισμός του Νέγκρι αρνείται οποιαδήποτε προσπάθεια να οριστούν κοινωνικοί καθορισμοί, σχέσεις, συμμαχίες: απλώς υπάρχουν το «άθροισμα των από κάτω», που συγκροτούνται με τους «από πάνω».

Η προσπάθεια του Νέγκρι για μια κοινωνική οντολογία που να συνδυάζει την εμπειριστική εμμονή στην αμεσότητα του πλήθους με τη δυνατότητα του κοινωνικού μετασχηματισμού εκφράζεται μέσα από την ανάγνωση που κάνει στον Σπινόζα (Negri 1991β). Προφανώς και δεν είναι μια αυθαίρετη ή εύκολη ανάγνωση. Αντίθετα, αποτελεί μια σημαντική προσπάθεια, που σε αρκετά σημεία αναδεικνύει όλο το υλιστικό και ρηξικέλευθο φορτίο της σκέψης του Σπινόζα. Από την άλλη, όμως, η προσπάθεια να αναδειχθεί ένας Σπινόζα όχι απλώς υλιστής²⁷, αλλά και επαναστάτης, προϋποθέτει μια σειρά από μετατοπίσεις: Τη θεώρηση της *Ηθικής* στη βάση μιας έντασης ανάμεσα στα πρώτα και τα τελευταία μέρη, την ιδιαίτερη έμφαση στην *επιθυμία* και τη *φαντασία* ως δημιουργικές δυνάμεις, την προσπάθεια να παρουσιαστεί ο Σπινόζα ως στοχαστής της κοινωνικής δημιουργικότητας²⁸. Αυτό, όμως, ορίζει

26. Για μια παρουσίαση της σημασίας της έννοιας του “general intellect” για το ρεύμα του ιταλικού εργατισμού βλ. Virmo 1992.

27. Κάτι με το οποίο κανείς δεν μπορεί να έχει αντίρρηση, στο βαθμό ακολουθούμε μια ανάγνωση σύμφωνα με την οποία η Σπινόζική σκέψη τείνει να υπερβεί μια σειρά από δυϊσμούς, είτε οντολογικούς (ανάμεσα στην ουσία και τα ‘επιφαινόμενά’ της), είτε γνωσιοθεωρητικούς (ανάμεσα στο πράγμα καθαυτό και τις κατηγορίες της νόησης) και αυτό καταδεικνύεται στον τρόπο με τον οποίο ορίζεται η σχέση ανάμεσα σε υπόσταση, ουσίες και κατηγορήματα στην *Ηθική*. Βλ. σχετικά Macherey 1979. Αντίστοιχα, δεν μπορεί κανείς παρά να συμφωνήσει ως προς το υλιστικό φορτίο που έχει όντως η «πολιτική οντολογία» του πλήθους που περιλαμβάνει η *Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα (Σπινόζα 1996).

28. Μέσα από την αντιπαράθεση που κάνει ο Negri ανάμεσα στην εξουσία (potestas) και την ισχύ ως ικανότητα μετασχηματισμών (potentia).

όλη την αντίφαση που διαπερνά τη σκέψη του Νέγκρι: η απέχθειά του προς κάθε εκδοχή διαλεκτικής και κάθε 'υπερβατική' φιλοσοφική αναφορά τον οδηγεί σε μια κοινωνική οντολογία με όρους πλήρους κατάφασης μιας μονοσήμαντης κοινωνικής παραγωγικής δύναμης, η οποία ταυτόχρονα απαιτεί ως αναγκαστικό συμπλήρωμα που επιτρέπει τον κοινωνικό μετασχηματισμό, μια ενεργό δημιουργική δύναμη.

Ουσιαστικά, ο εμπειρισμός της αθροιστικής προσέγγισης της εργατικής τάξης και των άλλων κοινωνικών κατηγοριών που σωρεύονται από τον Νέγκρι στο *πλήθος*, απαιτεί, για να διατηρείται φιλοσοφικά και πολιτικά δυνατή η αισιοδοξία για τη δυνατότητα του κομμουνισμού, ένα συμπλήρωμα *ιστορικισμού*. Εδώ ο εμπειρισμός του Νέγκρι συναντά τον *ιδεαλισμό* του. Αυτό γίνεται σαφές στη μελέτη του για τη *συντακτική εξουσία* (Negri 1999), ένα βιβλίο με αναμφισβήτητο ενδιαφέρον και οξυδέρκεια, που περιγράφει πώς η νεώτερη πολιτική σκέψη αναμετρήθηκε με τη δυναμική του πλήθους που καθόρισε τη ριζική πρωτοτυπία των σύγχρονων πολιτικών μορφών αλλά και την ένταση που τις διαπερνά: ανάμεσα στην ανοιχτή και μετασχηματιστική δυναμική των λαϊκών μαζών, όπως εκρηκτικά αποτυπώθηκε στις μεγάλες επαναστάσεις της σύγχρονης εποχής, και στην προσπάθεια να ελεγχθεί μέσα από κρατικές μορφές. Με αυτόν τον τρόπο στέκεται σε μια σειρά από στιγμές στη νεώτερη πολιτική θεωρία: από τον Μακιαβέλι έως τη συζήτηση για το Αμερικανικό Σύνταγμα και από τον Ρουσσώ έως τον Λένιν. Ταυτόχρονα, όμως, επιμένει ότι εν τέλει υπάρχει ούτως ή άλλως μια *επαναστατική και δημιουργική* δυναμική εντός του πλήθους.

Αυτός ο κοινωνικός εμπειρισμός του Νέγκρι παίρνει χαρακτηριστική μορφή και στις φιλοσοφικές παρεμβάσεις στην *Αυτοκρατορία* (Hardt και Negri 2000), όπου διατυπώνεται ένας πραγματικός ύμνος σε μια φιλοσοφία του άμεσου και του απτού, όπου συλλήβδην όλες οι υπερβατολογικές φιλοσοφίες και όλες οι αναφορές στη δυνατότητα και τη σημασία της πολιτικής και ιδεολογικής μεσολάβησης χαρακτηρίζονται εκφράσεις της εξουσίας!

Αυτό φαίνεται και στις πιο 'συστηματικές' φιλοσοφικές τοποθετήσεις του Νέγκρι. Η έμφαση δίνεται σε έναν ατομιστικό νομιναλισμό, για τον οποίο υπάρχουν μόνο ενικές οντότητες και τα κοινά ονόματά τους, όπως τα ορίζει η συγκυρία, καθώς και ο *καιρός* ως άνοιγμα προς το μέλλον (Negri 2000, 21). Ως μεταφυσικό συμπλήρωμα αυτός ο νομιναλισμός έχει μια ιδιότυπη τελολογία της δυνατότητας των κοινωνικών σωμάτων να συναντηθούν και να συγκροτήσουν κοινά ονόματα και τελικά τον κομμουνισμό, εφόσον το κοινό όνομα «μπορεί να οριστεί ως η έκφραση του κοινού χαρακτήρα των πραγμάτων και η δημιουργική προβολή του είναι στο μέλλον» (Negri 2000, 28), σε μια ιδιότυπη —και αντιφατική— σχεδόν βιταλιστική ανάγνωση των σπινοζικών εννοιών²⁹.

Αποκορύφωμα αυτού του τελολογικού εμπειρισμού είναι ο ορισμός του *φτω-*

29. «Η ελευθερία δομείται μέσα σε αυτήν την εξέλιξη και έτσι ερμηνεύει τη συνέχεια μέσα στην παραγωγική εμμένεια μιας *vis viva*, της οποίας η εξέλιξη πηγαίνει από τον φυσικό *conatus* στη φυσική *cupiditas* και στον θείο *amor*»: Negri 2000, 80.

χού ως βασικού υποκειμένου της κοινωνικής αλλαγής (Negri 2000, 90). Ο Νέγκρι απομακρύνεται από τη συνθετότητα της μαρξικής ανάλυσης προς την υπεραπλούστευση της *φτώχειας*, που μπορεί να είναι εμπειρική αποτύπωση της *καπιταλιστικής εκμετάλλευσης*, όμως συσκοτίζει τους προσδιορισμούς της. Στο όριό της αυτή η μετατόπιση καταλήγει σε μια εμμονή στην *απόφαση* ως πυρήνα της πολιτικής, που μπορεί να ενεργοποιήσει τη δημιουργική ικανότητα του είναι. Αντίθετα, η διαλεκτική ορίζεται ως «καπιταλιστική μορφή (αστική και/ή σοσιαλιστική) του υπερβατολογικού στοχασμού της εξουσίας και είναι ανίκανη να συλλάβει μέσα στην απόφαση την ισχύ της σχέσης ανάμεσα στη φτώχεια και τον έρωτα» (Negri 2000, 193).

Ουσιαστικά, έχουμε μια ιδιότυπη αισθητική και ηθική της εργασιακής υποκειμενικότητας και δημιουργικότητας, έναν κοινωνικό και εργασιακό βιταλισμό, που συνδυάζει τον εμπειρισμό (οι άνθρωποι απλώς εργάζονται, η εργασία τους είναι μια εμπειρικά διαπιστώσιμη πρακτική κοινωνικού μεταβολισμού) με τη μεταφυσική (η εργασία είναι δημιουργική δύναμη³⁰, έκφραση υποκειμενικότητας, κτλ.) και έχει μια δομική αναλογία με τοποθετήσεις απολογητικές της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης.

Ο Νέγκρι, όσο και αν προσπαθεί να διαχωριστεί από κάθε υπερβατολογική τοποθέτηση, τελικά δεν την αποφεύγει. Αντίθετα, η προσπάθειά του να θεμελιώσει τη δυνατότητα του κοινωνικού μετασχηματισμού πάνω σε μια αντίληψη *κοινωνικής αμεσότητας* τον οδηγεί αναγκαστικά στον *ιστορικισμό και το βολονταρισμό*. Σε αυτό το σημείο η τοποθέτηση του διαφέρει από εκείνη του Ντελέζ, στον οποίο (όπως και στον Φουκώ) απουσιάζει ακριβώς αυτό το στοιχείο του ιστορικού και πολιτικού βολονταρισμού³¹. Αλλά στο ερώτημα του πώς μπορεί να συναρθρωθεί η αντιστοικιστική αναφορά σε έναν υλισμό της εμμένειας με την αναγνώριση της δυνατότητας του κοινωνικού μετασχηματισμού θα επανέλθουμε στο τελευταίο μέρος της παρούσας εργασίας.

II. Τα κρίσιμα ερωτήματα

1. Ο κοινωνικός μετασχηματισμός ως φιλοσοφικό (και πολιτικό) ερώτημα

Εκτιμούμε ότι αυτές οι θεωρητικές συλλήψεις (*η νομαδικότητα και οι γραμμές φυγής στον Ντελέζ, η μικροφυσική των αντιστάσεων του Φουκώ, η κεντρικότητα του πλήθους στον Νέγκρι*) συναντιούνται από διαφορετικούς δρόμους με ένα κρίσιμο ερώτημα: Με ποιους όρους η ανάδυση της εργατικής τάξης και των συμμάχων της και η εμφάνιση του λαού ως πολιτικής πραγματικότητας και διακυβεύματος, όχι μόνο

30. «Το μεταμοντέρνο πλήθος είναι ένα σύνολο ενικοτήτων, των οποίων το ζωτικό εργαλείο είναι ο εγκέφαλος και του οποίου η παραγωγική δύναμη είναι η συνεργασία»: Negri 2000, 147.

31. Για την απουσία του βολονταρισμού από τη σκέψη του Ντελέζ βλ. Zourabichvili 1998. Χαρακτηριστική και η παρατήρησή του ότι «ο απο-γοητευμένος ενθουσιασμός του Νέγκρι είναι πολύ διαφορετικός από τον χαρούμενο πεσιμισμό του Ντελέζ» (Zourabichvili 2002). Αυτό είναι και αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ο Ντελέζ χαραξάσει τελικά μια πολύ πιο σαφή διαχωριστική γραμμή απέναντι σε μια αντίληψη ιστορικής μεταφυσικής.

αποτελεί τη βάση των σύγχρονων πολιτικών μορφών (και εξουσιών), αλλά μπορεί και να μετατραπεί σε *δύναμη ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού*;

Είναι αυτή η μετατροπή εφικτή απλώς ως αθροιστική έκφραση των εμπειρικά διαπιστώσιμων πληθειακών βουλήσεων και αντιστάσεων, των συγκεκριμένων ατομικών παθών και διαθέσεων, ως συνισταμένη μιας απειρίας διαφορετικών ατομικών κατευθύνσεων και συμβάντων και ως πλήρες ξεδίπλωμα της θεμελίωσης των σύγχρονων πολιτικών μορφών στην καταλυτική παρουσία αυτού που ορίζει ως πλήθος ο Σπινόζα (που ιδιοφυώς αντιστρέφει την παραδοσιακή τυπολογία των πολιτικών μορφών και επιμένει ότι αναγκαστικά η σύγχρονη μορφή κρατικής κυριαρχίας εμπεριέχει ως αφετηρία και θεμέλιο την παρουσία των μαζών³²);

Ή μήπως απαιτείται και μια διαδικασία γνώσης και έρευνας για την ‘ουσιώδη συγκρότηση’ και το ‘αντικειμενικό συμφέρον’ αυτών των κοινωνικών δυνάμεων, άρα απαιτείται να ανασυντεθεί ως διανοητικό αποτέλεσμα και πολιτικό σχέδιο η διαδικασία των ρήξεων και των τομών που —ενεργοποιώντας τάσεις και δυναμικές ενύπαρκτες στην τωρινή κατάσταση— απαιτούνται για μια διαφορετική κοινωνική πραγματικότητα;

Η πρώτη εκδοχή δεν αντιστοιχεί μόνο σε έναν κοινωνικό εμπειρισμό. Αυτό θα ήταν μια μάλλον εύκολη κριτική. Ενσωματώνει ταυτόχρονα την τεράστια σημασία της δημοκρατικής αρχής, τα πολιτικά και θεωρητικά αποτελέσματα της εισόδου των μαζών στο προσκήνιο. Και όντως η δημοκρατία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως αντιπαράθεση της προτεραιότητας της —πάντα σύνθετης και αντιφατικής— λαϊκής βούλησης απέναντι στο *φιλελευθερισμό* ως προνομιμοποίηση του ατομικού δικαιώματος (στην καπιταλιστική οικονομική δράση). Σε αυτό το επίπεδο η σπινόζική οντολογία της δημοκρατικής πολιτικής (ειδικά στην *Πολιτική Πραγματεία*³³) διατηρεί την αξία και τη σημασία της.

Όμως και η δεύτερη παραλλαγή επίσης παραπέμπει όχι μόνο στον Μαξ, αλλά και στον Σπινόζα και τη βασική του θέση (που δομεί τη συνάρθρωση της ηθικής και

32. Αυτό φαίνεται από τον τρόπο με τον οποίο θέτει το πλήθος ως θεμέλιο όλων των σύγχρονων πολιτικών μορφών, κάτι που το κάνει να προηγείται της τυπολογίας των πολιτικών μορφών: «Το δικαίο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους συνήθως καλείται κράτος· και τούτο εδώ το κατέχει κατά τρόπο απόλυτο εκείνος που, με κοινή συναίνεση, έχει τη μέριμνα να θεσπίζει, να ερμηνεύει και να καταργεί τους νόμους, να οχυρώνει τις πόλεις, να αποφασίζει σχετικά με τον πόλεμο και την ειρήνη κλπ. Εάν η μέριμνα αυτή ανήκει σε μια συνέλευση που αποτελείται από το πλήθος στο σύνολό του, τότε το κράτος καλείται δημοκρατία· αν αποτελείται μόνο από ορισμένους εκλεκτούς, αριστοκρατία· τέλος, αν η μέριμνα για την πολιτεία και, συνεπώς, η εξουσία ανήκει σε έναν, τότε καλείται μοναρχία»: *Πολιτική Πραγματεία*, II.17 (Σπινόζα 1996, 107). Σε αυτήν άλλωστε την προτεραιότητα του πλήθους στηρίζεται και η παρουσίαση της δημοκρατίας ως της πιο *φυσικής* κρατικής μορφής στο κεφάλαιο XVI της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας* (Spinoza 1965). Για σχολιασμό αυτών των ζητημάτων βλ. Balibar 1997, Matheron 2¹⁹⁸⁸.

33. Και όχι μόνο οντολογία, αλλά και γνωσιολογία της δημοκρατίας ως ανοιχτής και παραγωγικής διαδικασίας «Οι διανοητικές ικανότητες των ανθρώπων είναι πολύ ισχνές για να μπορούν να διεσώσουν διαμιάς σε όλα· όμως μπορούν να αξυνθούν με το διάλογο, ακούγοντας και συζητώντας· εξετάζοντας όλες τις πιθανές λύσεις οι άνθρωποι καταλήγουν στις ιδανικές, σε αυτές με τις οποίες συμφωνούν και που κανείς δεν είχε σκεφτεί προηγουμένως»: *Πολιτική Πραγματεία*, IX. 14 (Σπινόζα 1996, 230).

της οντολογίας) ότι εν τέλει πρέπει να γίνεται αυτό που αντιστοιχεί στη φύση των πραγμάτων, όπως αυτή αναδεικνύεται και ως δυνατότητα και ως πραγματικότητα σε όλο το φάσμα των σύνθετων (αλλά πάντα καθορισμένων, αιτιοκρατικών) προσδιορισμών τους, ότι ο καταναγκασμός και η έλλειψη ελευθερίας δεν είναι το αποτέλεσμα της ύπαρξης αυστηρών καθορισμών αλλά το ακριβώς αντίθετο: η άγνοια των αυστηρών αιτιακών καθορισμών που καταλήγουν στην ελευθερία³⁴.

Επί της ουσίας η δεύτερη παραλλαγή παραπέμπει στο ερώτημα εάν μια κοινωνία χωρίς καταπίεση, εκμετάλλευση και αλλοτρίωση μπορεί να οριστεί ως αντικειμενικό συμφέρον, ως αντικειμενική τάση μιας κοινωνικής τάξης ή ενός συνασπισμού κοινωνικών τάξεων, ως αντικειμενικό αποτέλεσμα συγκεκριμένων κοινωνικών δομών και αντιφάσεων, ως ξεδίπλωμα ουσιωδών προσδιορισμών και δυναμικών που υπερβαίνουν το επίπεδο της κοινωνικής αυθορμησίας.

Οι δύο παραλλαγές σίγουρα δεν είναι ασύμβατες: εάν η 'καλή κοινωνία' αποτελεί αντικειμενική δυνατότητα συναρτώμενη με συγκεκριμένες κοινωνικές τάξεις, τότε η εμπιστοσύνη στο 'ελεύθερο πλήθος' επιτρέπει ακριβώς να ξεδιπλωθεί αυτή η αντικειμενική ιστορική δυναμική.

Μόνο που δεν είναι τόσο εύκολο να αθροίσουμε απλώς τις δύο παραλλαγές: μάλλον πρέπει να τις δούμε ως πόλους μιας ορισμένης διαλεκτικής. Στη δεύτερη παραλλαγή δεν μιλάμε μόνο για μια εμμενή ιστορική δυνατότητα. Η δεύτερη παραλλαγή ρητά παραπέμπει και σε ένα ζήτημα γνωστικής, θεωρητικής ανασύνθεσης που βασίζεται στην παραδοχή πως ό,τι λένε, πράττουν και επιλέγουν τα μέλη της λαϊκής κοινωνικής συμμαχίας δεν είναι αυτονόητα και το ορθό, πως υπάρχει η δυνατότητα να κάνουν λάθος, πως αυτό το λάθος δεν είναι ατομική ή συλλογική αστοχία, αλλά αποτέλεσμα μηχανισμών κοινωνικής παραγνώρισης και ιδεολογικής ηγεμόνευσης.

Η παραδοχή των μηχανισμών κοινωνικής παραγνώρισης (άρα της ιδεολογίας ως σχετικά αυτόνομου επιπέδου των κοινωνικών πρακτικών) ορίζει τη δυνατότητα του λάθους με τρόπο *εσωτερικό* ως προς την κοινωνική πραγματικότητα, άρα αποφεύγει τη θεώρηση του λάθους ως ατομικής ή συλλογικής αδυναμίας και αποτυχίας να επιλεγεί το σωστό. Άλλωστε, οποιαδήποτε απόπειρα *επιστήμης* της κοινωνίας ή της ιστορίας οφείλει να απορρίψει το σφάλμα (και το ορθό) ως αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής, αλλά θα πρέπει επίσης να το αποδώσει σε συγκεκριμένους καθορισμούς. Με μία έννοια η ελεύθερη επιλογή αναγκαστικά ανήκει στη σφαίρα της θεολογίας ή της ηθικής μεταφυσικής³⁵.

34. «Γι' αυτό λοιπόν αποκαλώ απολύτως ελεύθερο έναν άνθρωπο στο μέτρο που καθοδηγείται από τον λόγο, επειδή τότε η δράση του καθορίζεται από αιτίες που μπορούν να κατανοηθούν πλήρως από τη φύση του και μόνο, όσο κι αν οι αιτίες αυτές καθορίζουν τη δράση του κατά τρόπο αναγκαίο. Πράγματι, η ελευθερία [...] δεν αίρει αλλά, αντιθέτως, θέτει την αναγκαιότητα της δράσης»: *Πολιτική Πραγματεία*, ΙΙ.11 (Σπινόζα 1996, 103). Βλ. επίσης τον πρόλογο στο τρίτο μέρος της *Ηθικής* (Spinoza 1990, 155-6) για το λάθος όσων υποστηρίζουν τον ριζικό διαχωρισμό ανθρώπου και φύσης, σημείο το οποίο ο Macherey χαρακτηρίζει τη κορύφωση του *θεωρητικού αντι-ανθρωπισμού* του Σπινόζα (Macherey 1995, 7 υποσημ. 1). Βλ. επίσης τα σχόλια του Montag (1999, 36-7).

35. Δανείζομαι εδώ την εύστοχη παρατήρηση του συναδέλφου Γ. Νικολαΐδη (Nikolaidis 2004).

2. Από την κριτική της ιδεολογίας στη κριτική της κοινωνίας

Όταν ο Νέγκρι ή ο Ντελέζ τείνουν να θέτουν τις κριτικές υπερβατολογικές φιλοσοφικές συνθέσεις προς την πλευρά της εξουσίας, παραβλέπουν το ερώτημα που προστίθεται στη συζήτηση για τους όρους πολιτικής συγκρότησης, παρέμβασης και δράσης από τον Καντ και τον Χέγκελ (έστω και υπό ιδεαλιστική δεσπόζουσα)³⁶: ποια κριτική (ατομική και συλλογική) αυτοσυνείδηση θα περιορίσει τη δυνατότητα του λαού να κάνει λάθος και θα αναδείξει τις ουσιώδεις ιστορικές δυνατότητες για μια 'καλή κοινωνία'; Γιατί η *κριτική της ιδεολογίας* δεν μπορεί να υποκατασταθεί από τη φαινομενολογία του πλήθους. Αυτό όμως απαιτεί την τομή του Μαρξ, ο οποίος υπερβαίνει το ερώτημα της κριτικής αυτοσυνείδησης, στρεφόμενος προς τη γνώση και διεύθυνση του ταξικού αγώνα ως *υλικής διαδικασίας*.

Πώς όμως αναδεικνύεται η 'ορθή' πολιτική κατεύθυνση και στοχοθεσία, χωρίς αυτή η διεκδίκηση της πολιτικής αυθεντίας να οδηγήσει σε αναπαραγωγές εξουσιαστικών φαινομένων; Πώς μπορεί η εμπιστοσύνη στη δημοκρατική αρχή εντός των μαζών (ως απάντηση στο προηγούμενο ερώτημα) να μην σημαίνει αναπαραγωγή των λαθών τους, έστω και αν όντως μόνο οι μάζες έχουν το δικαίωμα του λάθους; Αυτά είναι τώρα τα κρίσιμα ερωτήματα. Η ίδια ταλάντευση χαρακτηρίζει και τον Σπινόζα στη 'διαλεκτική' συνάρθρωση ανάμεσα στην τοποθέτηση της *Ηθικής* —το ορθό, το καλό οφείλει να είναι η προσαρμογή, η συμμόρφωση προς την ουσιώδη φύση των πραγμάτων— και αυτή της *Πολιτικής Πραγματείας* — η δημοκρατία είναι ο μόνος τρόπος ώστε οι άνθρωποι, που ατομικά κυριαρχούνται από τα πάθη και κάνουν λάθη, να βρουν το σωστό.

Και λέμε ταλάντευση γιατί προφανώς δεν μπορούμε να προτείνουμε μια ελιτίστικη αντίληψη της πολιτικής. Η ανασύνθεση της ιστορικής δυνατότητας ενός συνολικού κοινωνικού μετασχηματισμού με βάση δομικές (και όχι απαραίτητα προφανείς) ιστορικές διεργασίες, οφείλει να συναρθρωθεί με μια δημοκρατική διαδικασία (ως διαλεκτική του ορθού και του λάθους μέσα από το ξεδίπλωμά τους στη δημοκρατική συζήτηση και στην αγωνιστική πρακτική).

3. Τα όρια της μερικότητας

Το πρόβλημα επομένως με τους οπαδούς του κοινωνικού εμπειρισμού δεν είναι ότι αναδεικνύουν τη σημασία της δημοκρατικής αρχής, του σεβασμού της ελεύθερης δράσης των μαζών, του κοινωνικού πειραματισμού που πρέπει να συνοδεύει κάθε πρόταγμα κοινωνικής χειραφέτησης.

Το πρόβλημα είναι πως θεωρούν ότι δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα, καμία περίπτωση να κάνει το πλήθος (ή οι ντελεξικοί *νομάδες*) λάθος, καμιά ιδεολογική ηγεμόνευση και παραγνώριση, ότι διαγράφουν προκαταβολικά την ανάγκη για μια διαλεκτική θεωρίας και πράξης που θα συνταιριάζει το σεβασμό της δημοκρατικής αρ-

36. Για σχολιασμό του πολιτικού ορίζοντα αυτών των θεωρητικών μετασχηματισμών βλ. Ψυχολαΐδης 1994, 2003.

χής με τη συλλογική προσπάθεια ιδεολογικού μετασχηματισμού και διαμόρφωσης ενός πολιτικού σχεδίου για μια άλλη κοινωνία ως πραγματικού *εμμενούς* ορίζοντα της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας. Διαφορετικά, ο κοινωνικός εμπειρισμός κινδυνεύει να καταλήξει στο αντίθετό του, σε μια κατάφαση προς την πραγματικότητα, έστω και ως άρνηση της δυνατότητας συνολικού μετασχηματισμού της.

Επομένως το *πολιτικό επίδικο αντικείμενο* της συζήτησης αφορά το πώς θα ανασυγκροτήσουμε τους *αντικειμενικούς* όρους μιας *πολιτικής της κοινωνικής χειραφέτησης* υπό το φόντο της αποτυχίας συγκεκριμένων πολιτικών σχεδίων για μια διαφορετική κοινωνική οργάνωση και της κριτικής στην αυτάρκεια των μεγάλων θεωρητικών 'αφηγήσεων'. Για να το πούμε διαφορετικά: με ποιο τρόπο η παραδοχή του κοινωνικά καθορισμένου και ιστορικά σχετικού χαρακτήρα όλων των αποφάσεών μας (μια *υλιστική* θέση που αντιμετωπίζει τις αποφάνσεις μας ως *υλικά συμβάντα*) δεν θα οδηγήσει στην αναιρέση της δυνατότητας να στοχαστούμε μια άλλη κοινωνική οργάνωση και το κοινωνικό και πολιτικό κίνημα, που αντιστοιχεί σε αυτή. Η προνομιμοποίηση της πολιτικής του απτού, του μερικού, του αποσπασματικού, η προκαταβολική άρνηση της δυνατότητας μια πολιτική πρακτική να εγγράφει τον εαυτό της (ως συλλογική συνείδηση) και ταυτόχρονα να παραδέχεται ότι εγγράφεται ως αντικειμενική δυναμική στο πλαίσιο ενός συνολικότερου σχεδίου, εμπεριέχει, ρητά ή άρρητα, τη θέση ότι οποιαδήποτε διεκδίκηση μιας διαφορετικής κοινωνικής οργάνωσης οδηγεί στη μια ή την άλλη παραλλαγή του ολοκληρωτισμού.

Και έτσι ερχόμαστε στο πραγματικό πρόβλημα που είναι η ηγεμονία του πολιτικού και θεωρητικού φιλελευθερισμού, που δεν αποτυπώνεται μόνο στους απολογητές του καπιταλισμού, αλλά και σε στοχαστές που παραδέχονται την πραγματικότητα της εκμετάλλευσης και της καταπίεσης και εξηγούνται απέναντι στην αδικία και τη βία, αλλά μοιράζονται με τον κλασικό φιλελευθερισμό τη θεώρηση του κοινωνικού όλου ως συσσωρευσης ατομικών και αναγκαστικά μερικών πρακτικών. Μια τέτοια στάση ρητά ή άρρητα απεμπολεί τη δυνατότητα μιας συνολικής και συνεκτικής ανάγνωσης του κοινωνικού όλου που θα αναδεικνύει την *αντικειμενική* δυναμική του κοινωνικού μετασχηματισμού. Όμως, η τομή του μαρξισμού δεν ήταν μόνο η διαπίστωση της εκμετάλλευσης ή της αντίστασης σε αυτήν· ήταν η ανάγνωση, μέσα στον πυρήνα των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων και των πρακτικών που αυτές συγκροτούν, της δυνατότητας μιας διαφορετικής κοινωνικής οργάνωσης μέσα από ένα πολιτικό σχέδιο εργατικής (αντι)ηγεμονίας, όπως συμπυκνώθηκε στην εμμονή του Μαρξ στον αντικειμενικό, χαρακτήρα της *δικτατορίας του προλεταριάτου* ως αναγκαστικού τμήματος μιας διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού³⁷.

37. Στην περίφημη επιστολή του στον Weydemeyer τον Μάρτη του 1852 ο Μαρξ υπερασπίστηκε με χαρακτηριστικό τρόπο αυτήν τη θέση: «Πολύ πριν από μένα οι αστοί ιστορικοί είχαν περιγράψει την ιστορική εξέλιξη αυτής της ταξικής πάλης και οι αστοί οικονομολόγοι την οικονομική ανατομία των τάξεων. Το καινούριο που έκανα ήταν να δείξω ότι: 1) η *ύπαρξη των τάξεων* συνδέεται με *ιδιαίτερες ιστορικές φάσεις στην εξέλιξη της παραγωγής*, 2) η ταξική πάλη οδηγεί αναγκαστικά στη *δικτατορία του προλεταριάτου*, 3) αυτή η δικτατορία αποτελεί μόνο τη *μετάβαση στην κατάργηση όλων των τάξεων* και στην *αταξική κοι-*

Όσοι υποστηρίζουν ότι το βασικό γνώρισμα μιας σύγχρονης ριζοσπαστικής πολιτικής τοποθέτησης είναι η αποσπασματικότητα, η αναδυόμενη δημιουργικότητα, η μη συστηματικότητα, εν τέλει η ενικότητα και η ατομικότητα, οφείλουν, τουλάχιστον, να αναρωτηθούν για το βαθμό στον οποίο κινδυνεύουν να συναντηθούν με όψεις του σύγχρονου φιλελευθερισμού.

Προφανώς δεν τίθεται θέμα μονοσήμαντων επιλογών, αλλά παραδοχής, τουλάχιστον της αντίφασης: Γιατί αυτό που θα ορίζαμε ως *υλιστική φιλοσοφική πρακτική*³⁸ διαπερνάται μια κρίσιμη ταλάντευση. Από την μια, απαιτείται επίμονη προσπάθεια για να αναδειχθεί η οντολογική προτεραιότητα των ίδιων των κοινωνικών πρακτικών έξω και πέρα από οποιονδήποτε δυϊσμό και ενάντια σε οποιοδήποτε μεταφυσικό επέκεινα. Πιθανό τίμημά της ο εμπειρισμός, ο θετικισμός, η αδυναμία σύλληψης του γιατί οι εμπειρικές κοινωνικές πρακτικές δεν είναι αφετηρία αλλά αποτέλεσμα μηχανισμών παραγωγής φαινομένων. Από την άλλη, απαιτείται η κριτική των ιδεολογικών παραγνωρίσεων, η θεωρητικοποίηση του μη προφανούς ως του κατεξοχήν *πραγματικού*, αυτού που αποκρύπτεται από τους μηχανισμούς της ιδεολογίας. Πιθανό τίμημα εδώ ο θεωρητικισμός και η ιδεαλιστική αναζήτηση εγγυήσεων της γνώσης και της πολιτικής. Από αυτήν την ταλάντευση πραγματική διέξοδος δεν υπάρχει. Μόνο επάλληλα λυγίσματα του ραβδιού προς την εκάστοτε αντίθετη κατεύθυνση.

III. Ξαναγυρνώντας στη διαλεκτική

Εάν ισχύει ο χαρακτηρισμός της φιλοσοφίας ως πεδίου μάχης, όπου οι φιλοσοφικές θέσεις διαμορφώνονται μέσα από τους όρους της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης, τότε η ταλάντευση προς τον εμπειρισμό είναι αποτέλεσμα της προσπάθειας των φιλοσόφων με τους οποίους ασχοληθήκαμε να αντιπαρατεθούν σε όσους παρουσίαζαν την κοινωνική αλλαγή ως το αποτέλεσμα μιας αναπόδραστης και θεμελιωτικής ιστορικής κοινωνικής οντολογίας και τελολογίας (κάτι που ισχύει όντως για αρκετές παραλλαγές μαρξιστικών 'φιλοσοφιών της ιστορίας').

Επομένως αναδεικνύεται ένα κρίσιμο ερώτημα: Πώς μπορούμε να παραμείνουμε μέχρι τέλους συνεπείς στον εμμενή χαρακτήρα των πολιτικών πρακτικών; Αυτή η απορία διαπερνά κάθε προσπάθεια να διατηρήσουμε τη σχέση ανάμεσα στην υλιστική φιλοσοφική πρακτική και τον κοινωνικό μετασχηματισμό: Εάν τα πράγματα είναι όπως είναι, πιο σωστά εάν τα πράγματα *απλώς είναι*, τότε πώς μπορούν να αλλάξουν; Ποιος μπορεί να είναι ένας μηχανισμός αλλαγής ο οποίος να μην διασπά το πεδίο της εμμένειας;

ωνία» (Marx και Engels 1982, 64).

38. Με βάση το σχήμα που διαλέγουμε δεν μπορεί να υπάρξει μια υλιστική φιλοσοφία ως *φιλοσοφικό σύστημα* παρά μόνο με το τίμημα της μετάπτωσης σε μια μεταφυσική ιδεαλιστική τοποθέτηση. Μπορεί να υπάρξει μόνο μια *υλιστική πρακτική της φιλοσοφίας*. Βλ. σχετικά Macherey 1999.

Δεν μπορεί να αποτελέσει λύση μια κάποιου τύπου τελολογία, που θα συγκροτούσε ένα μηχανισμό παραγωγής φαινομένων, ένα άλλο επίπεδο ή δύναμη εκτός του πεδίου των υλικών κοινωνικών πρακτικών. Ούτε βοηθά η αναφορά σε μια *δημιουργική δύναμη*, γιατί η παραδοχή μιας μονοσήμαντης κίνησης προς τα κάπου ακυρώνει τον εμμενή και κατά συνέπεια μη τελολογικό χαρακτήρα των υπαρκτών κοινωνικών πρακτικών. Ούτε μπορούμε να επαναδιατυπώσουμε μια διάκριση αδρανούς ύλης και ενεργού (συλλογικού) νου, όπου ο νους θα παράγει πρωτότυπα γλωσσικά ενεργήματα, νέες έννοιες και τρόπους άρθρωσης πρακτικών που θα αναδρούν προς την αδρανή κοινωνική ύλη (ακόμη και αν εγγράψουμε το νου εντός του ίδιου υλικού πεδίου με την 'αδρανή' ύλη).

Ούτε αποτελεί λύση η σύλληψη του κοινωνικού ανταγωνισμού ως σύγκρουσης διακριτών ατομικών οντοτήτων, ανεξάρτητων καθαυτές και αυθύπαρκτων (η ντελεξιακή εμμονή στη *διαφορά* τείνει προς μια τέτοια κατεύθυνση). Αν αυτές οι αυθύπαρκτες οντότητες συγκρούονται με τρόπο μη τελολογικό, μπορούν επίσης και να μην συγκρούονται οπότε η έννοια του κοινωνικού μετασχηματισμού αναιρείται, ή μπορεί να συγκρούονται με όρους χαστικούς, οπότε αναιρείται η τάση των κοινωνικών πρακτικών να *αναπαράγονται* και να παίρνουν συστημική μορφή.

Επομένως, η εμμονή στη *σχέση* (τις σχέσεις) ως συγκροτούσα (συγκροτούσες) το κοινωνικό πεδίο έχει μια ιδιαίτερη σημασία αρκεί: α) Να παραδεχθούμε τον εγγενώς σχισματικό και μη πλήρη χαρακτήρα του ίδιου του —κοινωνικού— πραγματικού (Žižek 2004), ένα κρίσιμο έλλειμμα που δεν πρέπει να νοηθεί ως σχίσμα ανάμεσα στο είναι και στο νοούμενο (ως δυναμικό είναι) ή το είναι και το μη-είναι, ούτε ως σχίσμα ανάμεσα σε δύο διαφορετικά ή ανταγωνιστικά είναι, αλλά ως σχίσμα ανάμεσα στο είναι και την έλλειψή του (ή την αντίθεσή του) εντός του ίδιου του είναι, πράγμα που σημαίνει ότι τελικά με έναν τρόπο το μόνο που όντως υπάρχει, είναι ακριβώς αυτό το κρίσιμο διάκενο. β) Να ορίσουμε τη σχέση ως *διαλεκτική αντίφαση*, όχι ως μεταφυσική αυτοκίνηση της ουσίας, αλλά ως προτεραιότητα της αντίφασης πάνω στους όρους της. γ) Να επιμείνουμε στην προτεραιότητα της αντίφασης πάνω στον ανταγωνισμό — και αυτό σημαίνει ότι η σχέση συγκροτεί τους όρους της και όχι το αντίστροφο.

Με αυτή την έννοια όντως «δεν υπάρχουν παρά οι σχέσεις» (Macherey 1979, 218). Μόνο που τότε η διάξευξη που θέτει ο τίτλος του συγκεκριμένου βιβλίου του Macherey (*Χέγκελ ή Σπινόζα*) τέμνεται από έναν τρίτο όρο: *τη θεωρητική επανάσταση του Μαρξ*.

Παναγιώτης Σωτήρης
Στρατηγοπούλου 7
114 72 Αθήνα
e-mail: psotiris@otenet.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Μπέτζελος, Τ. και Π. Σωτήρης. 2004α. Η 'περίπτωση Φουκό': Είκοσι χρόνια μετά το θάνατό του. *Εκτός Γραμμής* 3: 44-49.
- Μπέτζελος, Τ. και Π. Σωτήρης. 2004β. Σώματα, λόγοι, εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην 'περίπτωση Φουκό'. *Θέσεις* 89: 75-109.
- Νέγκρι, Α. 1983. *Από τον εργάτη μάζα στον κοινωνικό εργάτη*, μτφ. Χ. Νάσιος. Αθήνα: Κομμούνα.
- Νέγκρι, Α. και Φ. Γκουατταρί. 1986. *Από το κόκκινο στο πράσινο*, μτφ. Ε. Τζιτζιλάκη. Αθήνα: Κομμούνα.
- Ντελέζ, Ζ. και Φ. Γκουατταρί. 1981. *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφ. Κ. Χατζηδήμου και Ι. Ράλλη. Αθήνα: Ράππας.
- Παντσιέρι, Ρ., Α. Νέγκρι και Μ. Τρόντι. 1983. *Νεοκαπιταλισμός και Επαναστατικό Κίνημα*, μτφ. Δ. Ιωάννου κ.ά. Αθήνα: Κομμούνα.
- Πόμπρε, Κ. 1982. *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*. 2 τόμοι. Μτφ. Ε. Παπαδάκη. Αθήνα: Δωδώνη.
- Σπινόζα, Μ. 1996. *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Α. Ι. Στυλιανού. Αθήνα: Πατάκης.
- Φουκό, Μ. 1982. *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, 1. *Η δίψα της γνώσης*, μτφ. Γ. Ροζάκης. Αθήνα: Ράππας.
- Φουκό, Μ. 1989α. *Επιτήρηση και τιμωρία*, μτφ. Κ. Χατζηδήμου και Ι. Ράλλη. Αθήνα: Ράππας.
- Φουκό, Μ. 1989β. *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, 2. *Η χρήση των απολαύσεων*, μτφ. Γ. Κωνσταντινίδης. Αθήνα: Ράππας.
- Φουκό, Μ. 1992. *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, 3. *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, μτφ. Γ. Κρητικός. Αθήνα: Ράππας.
- Χέγκελ, Γκ. 1993. *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, 1. Μτφ. Δ. Τζωρτζόπουλος. Αθήνα: Δωδώνη.
- Ψυχοπαίδης, Κ. 1994. *Ιστορία και Μέθοδος*. Αθήνα: Σμίλη.
- Ψυχοπαίδης, Κ. 2003. *Χέγκελ: Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη 'Φαινομενολογία του Πνεύματος'*. Αθήνα: Πόλις.
- Alliez, E. 1998. Badiou / Deleuze. *Futur Anterieur* 43
<http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=409> (πρόσβαση 17/8/2004).
- Alliez, E. (επιμ.). 1998. *Gilles Deleuze une vie philosophique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- Althusser, L. 1965α. L'objet du *Capital*. Στο: Althusser κ.ά. 1996, 245-418.
- Althusser, L. 1965β. Du "Capital" à la philosophie de Marx. Στο: Althusser κ.ά. 1996, 1-79.
- Althusser, L. 1967. Du côté de la philosophie. Στο: L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, 2. Παρίσι: STOCK/IMEC, 1995.
- Althusser L. κ.ά. 1996. *Lire le Capital*. Παρίσι: PUF [*Να Διαβάσουμε το 'Κεφάλαιο'*, μτφ. Δ. Δημούλης κ.ά. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003].

- Badiou, A. 1988. *L'être et l'événement*. Παρίσι: Seuil.
- Badiou, A. 1997. *Deleuze: La clameur de l'être*. Παρίσι: Hachette.
- Badiou, A. 2000. Un, multiple, multiplicité(s). *Multitudes* 1
<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=217> (πρόσβαση 17/8/2004).
- Balibar, É. 1997. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Παρίσι: Galilée.
- Canguilhem, G. 1966. *Le normal et le pathologique*. Παρίσι: PUF.
- Canguilhem, G. 1988 [1977]. *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Παρίσι: Vrin.
- Deleuze, G. 1968α. *Différence et répétition*. Παρίσι: PUF.
- Deleuze, G. 1968β. *Spinoza et le problème de l'expression*. Παρίσι: Les éditions du Minuit [Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης, μτφ. Φ. Σιάτιστας, Αθήνα: Κριτική, 2002].
- Deleuze, G. 1969. *Logique de Sens*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Deleuze, G. 1990. *Pourparlers*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Deleuze, G. 1991α. *Empiricism and Subjectivity: An essay on Hume's Theory of Human Nature*, μτφ. C. Boundas. Νέα Υόρκη: Columbia University Press [Εμπειρισμός και υποκειμενικότητα, μτφ. Π. Πούλος, Αθήνα: Ολκός, 1995].
- Deleuze, G. 1991β. *Bergsonism*, μτφ. H. Tomlinson και B. Habberiam. Νέα Υόρκη: Zone Books.
- Deleuze, G. 1993. *The Fold: Leibniz and the Baroque*, μτφ. T. Conley. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Deleuze, G. 2002. *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μτφ. Γ. Σπανός. Αθήνα: Πλέθρον.
- Deleuze, G. και F. Guattari. 1980. *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Deleuze, G. και F. Guattari. 1994. *What is Philosophy*, μτφ. G. Burchell και H. Tomlinson. Λονδίνο: Verso [Τι είναι φιλοσοφία, μτφ. Σ. Μανδηλαρά. Αθήνα: Καλέντης, 2004].
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. Παρίσι: Gallimard [Οι λέξεις και τα πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1986].
- Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir*. Παρίσι: Gallimard [Η αρχαιολογία της γνώσης, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1987].
- Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Παρίσι: Gallimard [Η ιστορία της τρέλας, μτφ. Φρ. Αμπατζοπούλου, Αθήνα: Ηριδανός, χ.χ.].
- Foucault M. 2001. *Dits et écrits*. 2 τόμοι. Παρίσι: Gallimard.
- Foucault, M. 2003. *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, μτφ. Δ. Γκνωσάτης. Αθήνα: Πλέθρον.
- Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, μτφ. Q. Hoare και G. Nowell Smith. Λονδίνο: Lawrence and Wishart.
- Hardt, M. 1993. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, M. και A. Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

- [Αυτοκρατορία, μτφ. Ν. Καλαϊτζής. Αθήνα: Scripta, 2002].
- Hardt, M. και A. Negri. 1994. *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press [*Η εργασία του Διονύσου*, μτφ. (όχι πλήρης) Π. Καλαμαράς. Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2001].
- Jameson, F. 1998. Les dualismes aujourd'hui. Στο: *Alliez* (επιμ.) 1998, 377-390.
- Lecourt, D. 1974. *Pour une critique de l'épistémologie*. Παρίσι: Maspero.
- Macherey, P. 1979. *Hegel ou Spinoza*. Παρίσι: Maspero.
- Macherey, P. 1989. Pour une histoire naturelle des normes. Στο: *Michel Foucault Philosophe (Rencontre International Paris 9-11/01/1988)*. Παρίσι: Seuil (Des Travaux), 203-221.
- Macherey, P. 1992. *Avec Spinoza: Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Παρίσι: PUF.
- Macherey, P. 1995. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie, La vie affective*. Παρίσι: PUF.
- Macherey, P. 1996. The Encounter with Spinoza. Στο: P. Patton (επιμ.), *Deleuze: A Critical Reader*. Οξφόρδη: Blackwell, 139-161.
- Macherey, P. 1999. *Histoires de dinosaure: Faire la philosophie, 1965-1997*. Παρίσι: PUF.
- Marx, K. 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, μτφ. M. Nicolaus. Λονδίνο: Penguin Books σε συνεργασία με το περιοδικό *New Left Review* [*Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie) 1857-58: Παράρτημα από τα οικονομικά χειρόγραφα 1850-1861*, μτφ. Δ. Διβάρης. Αθήνα: Στοχαστής 1989-1992].
- Marx, K. και F. Engels. 1982. *Selected Correspondence*. Μόσχα: Progress Publishers.
- Matheron, A. 1988. *Individu et communauté chez Spinoza*. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- May, T. 1994. Difference and Unity in Gilles Deleuze. Στο: C. Boundas και D. Olkowski (επιμ.), *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*. Λονδίνο: Routledge, 33-50.
- Montag, W. 1999. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his contemporaries*. Λονδίνο: Verso.
- Negri, T. 1988. *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects 1967- 1983*. Λονδίνο: Red Notes.
- Negri, A. 1991α. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, μτφ. H. Cleaver κ.ά. Νέα Υόρκη: Autonomedia/Pluto.
- Negri, A. 1991β. *The Savage Anomaly: The power of Spinoza's metaphysics and politics*, μτφ. M. Hardt. Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Negri, A. 1999. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, μτφ. M. Boscagli. Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Negri, A. 2000. *Kairós, Alma Venus, multitude*, μτφ. J. Revel. Παρίσι: Calmann-Lévy.
- Nikolaidis, G. 2004. *Radical Evil and the Freudian Death Drive* (αδημ. χειρόγραφο).
- Patton, P. 2000. *Deleuze and the Political*. Λονδίνο: Routledge.

- Rajchman, J. 2001. *The Deleuze Connections*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Spinoza, B. 1965. *Oeuvres, 2. Traité Théologico-politique*, μτφ. Ch. Appuhn. Παρίσι: Flammarion.
- Spinoza, B. 1990. *Ethique*, μτφ. R. Misrahi. Παρίσι: PUF.
- Villani, A. 1998α. Deleuze et l'anomalie métaphysique. Στο: *Alliez* (επιμ.) 1998, 43-54.
- Villani, A. 1998β. La métaphysique de Deleuze. *Futur Antérieur* 43
<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=410> (πρόσβαση 17/8/04).
- Virno, P. 1992. Quelques notes à propos du general intellect. *Futur Antérieur* 10
<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=476> (πρόσβαση 10/8/2004).
- Zizek, S. 2004. *Organs without Bodies: On Deleuze and consequences*. Λονδίνο: Routledge.
- Zourabichvili, F. 1994. *Deleuze: Une philosophie de l'événement*. Παρίσι: PUF.
- Zourabichvili, F. 1998. Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). Στο: *Alliez* (επιμ.) 1998, 335-357.
- Zourabichvili, F. 2002, Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance. *Multitudes* 9 <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=38> (πρόσβαση 17/08/2004).

Forms of empiricism in the work of radical philosophers: Deleuze, Foucault, Negri

PANAGIOTIS SOTIRIS

In this paper we are discussing empiricist tendencies in the work of three major continental radical philosophers: Gilles Deleuze, Michel Foucault, and Antonio Negri. Deleuze's effort to refute traditional metaphysics and Hegelian dialectics in favor of a philosophy of difference (and not negation) led him to an empiricist ontology of social antagonism, especially in the books he co-authored with Felix Guattari. In the case of Michel Foucault the original anti-positivist effort towards an *archeology* of discursive formations evolved into a *nominalist* conception of disciplinary practices. Thus, Foucault's empiricism takes the form of an atomistic nominalism of power relations. In the work of Antonio Negri, we have another form of empiricism: an empiricist conception of worker subjectivity and labor resistance as the driving force behind modern capitalism. His effort to combine this empiricist conception of the multitude with historical optimism leads him to a form of metaphysical historicism, based on the theorization of living labor as a creative force.

These empiricist tendencies all have to do with the way we can theorize social transformation: Is social transformation possible only on the basis of a multitude of resistances and radical practices, or does it require ideological and theoretical ruptures? In this sense all these variations of radical empiricism are in danger of being too close to the liberal (or neo-liberal) political and philosophical credo that any attempt towards an *anti-hegemonic project* can lead to some form of totalitarianism. In a way there is an unavoidable contradiction for any attempt towards a materialist practice of philosophy: Either we focus on what is immediately perceivable, on the plurality of struggles and resistances, paying the price of empiricism, or we focus on structural relations and essential determinations, running the risk of theoreticism and idealism. That is why we must try and combine the emphasis on immanence with an emphasis on a non-idealist and non-teleological form of dialectics.