



ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ: Ανθρωπιστικών Κοινωνικών Επιστημών και Δικαίου

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΙΤΛΟΣ: Η σχέση του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο και ο μετασχηματισμός του στη σκέψη του Jean Francois Lyotard

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ: Ευγενία ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΥ

ΗΜΕΡΟΜΗΝΙΑ : 03/2023

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΘΕΟΛΟΓΟΥ Κώστας, Αναπληρωτής Καθηγητής ΣΕΜΦΕ ΕΜΠ (επιβλέπων)

ΚΑΛΔΗΣ Βύρων, Καθηγητής ΣΕΜΦΕ ΕΜΠ

ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ Ευάγγελος, Αναπληρωτής Καθηγητής ΕΚΠΑ

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ Γεώργιος, Καθηγητής ΕΚΠΑ

ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ ΒΑΝΑ, Καθηγήτρια ΕΚΠΑ

ΜΕΡΑΝΤΖΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

ΡΩΜΑΝΟΣ Βασίλης, Επίκουρος Καθηγητής ΣΕΜΦΕ ΕΜΠ

ΑΘΗΝΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	5
ΜΕΡΟΣ Α΄	
<i>DISCOURS, FIGURE</i> : ΤΟ ΠΕΡΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΟΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΛΟΓΟ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ	19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1	
Ο γνωσιοθεωρητικός προσανατολισμός του φιλοσοφικού λόγου της νεωτερικότητας	20
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2	
Η διείσδυση του μη-φιλοσοφείν στο φιλοσοφείν	31
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3	
Η «κριτική» της θεωρησιακής φιλοσοφίας του Hegel: αρνητικότητα και μεταβολή	41
3.1. Ετερότητα και αντίθεση	42
3.2 Νόημα και εμπειρική πραγματικότητα	55
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4	
Η «κριτική» της ανάλυσης της γλώσσας από τον Saussure: αρνητικότητα και μεταβολή	64
4.1 Η αρνητικότητα και η δομή της γλώσσας	66
4.2 Η γλωσσική αυθαιρεσία ή μη-κινητροδότηση και το νόημα	78
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5	
Η άρνηση κάθε προσδιοριστικής αρχής του είναι: η πρακτική της αποδόμησης	89
5.1 Το πέρασμα από τη θέα στην όραση: η φαινομενολογική άρνηση	91
5.1.1 Η ανάλυση του κειμένου και η αποκάλυψη του αντικειμένου	100
5.1.2 Η επανεγγραφή ως χρονική «υπέρβαση» των αντιθέσεων	116
5.2 Το πέρασμα από τον κόσμο στην φαντασία: η φροϋδική άρνηση	132
5.2.1 Η επιθυμία, το <i>figural</i> και η εικονιστικότητα	147
5.2.2 Υπερ-αντανάκλαση και πραγματικότητα	161
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6	
Από το <i>Discours, figure</i> στο <i>Économie libidinale</i>	176

ΜΕΡΟΣ Β΄

ÉCONOMIE LIBIDINALE: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΥΘΟΡΜΗΤΟΥ ΠΑΘΟΥΣ
.....181

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Η προβληματική του μαρξισμού 182

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Το πέρασμα από τον φιλοσοφικό λόγο στην κοινωνική πρακτική: η σιωπηλή μεταμόρφωση 192

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Ο μηδενισμός και η θεατρική αναπαράσταση του πολιτικού 203

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Νόμος της ανταλλαγής vs νόμος της αδιάφορης ανταλλαγής 225

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Η «λιβιδινική ζώνη» ως ασύλληπτος τόπος μιας «θεικής» μεταμόρφωσης 247

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

Προς μια παθητική πολιτική 269

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ 276

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 284

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ 300

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΡΩΝ 302

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΕΙΚΟΝΩΝ 317

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Jean François Lyotard¹ είναι, από πολιτικής απόψεως, ένας από τους πιο αμφιλεγόμενους φιλόσοφους του 20^{ου} αιώνα. Η πολυσχιδής σκέψη του και οι μεταβολές που τη χαρακτηρίζουν δεν καθιστούν εύκολη υπόθεση την κατανόηση των κειμένων του, ενώ ο ίδιος συσκοτίζει συχνά το νόημα. Υπό αυτή την έννοια, συνιστούν πρόκληση για μια μελέτη σε βάθος του, κατεξοχήν πολιτικού, στοχασμού του. Το *Discours, figure* (1971) και το *Économie Libidinale* (1974), τα οποία πραγματεύεται η παρούσα διατριβή, αποτελούν ίσως τα πιο απαιτητικά κείμενα της πρώιμης περιόδου, στα οποία μπορεί κάποιος να εντοπίσει τις απαρχές της ριζοσπαστικής σκέψης του φιλοσόφου. Σε αυτά ο Lyotard αναπτύσσει τη φιλοσοφία του *συμβάντος* [*événement*] και την πρακτική της *αποδόμησης* [*déconstruction*], συμβάλλοντας στην *Πολιτισμική Στροφή* των κοινωνικών επιστημών καθώς και στην ανάδυση των εναλλακτικών χώρων οικονομίας και πολιτικής. Στη διεθνή βιβλιογραφία, τα τελευταία χρόνια, έχει εκδηλωθεί έντονο ενδιαφέρον για τα συγκεκριμένα βιβλία καθώς αναδεικνύουν το βάθος της σκέψης του Lyotard, το εύρος των θεματικών που αγγίζει, την επινοητικότητα, τη διορατικότητα και τη ριζοσπαστικότητά του. Στον βαθμό που η ελληνική διανόηση έχει ασχοληθεί με τον Lyotard, έχει εστιάσει στη μεταμοντέρνα περίοδο του στοχασμού του όπου το ενδιαφέρον του φιλοσόφου επικεντρώνεται στην κατάσταση της γνώσης και το ζήτημα της δικαιοσύνης. Το έργο του, στο σύνολό του, δεν έχει βρει ανταπόκριση στην Ελλάδα.² Στο βαθμό που είναι εδώ γνωστό, δεν υπάρχει, μέχρι της παρούσης, καμιά διδακτορική διατριβή. Αυτό το βιβλιογραφικό και ακαδημαϊκό κενό έρχεται να καλύψει η παρούσα διατριβή περνώντας, όπως και ο Lyotard, μέσα από τον μαρξισμό, τη φαινομενολογία, τον δομισμό, τη γλωσσολογία,

¹ Η εργογραφία του Lyotard καθώς και ένα χρονολόγιο παρατίθενται στο Εμ. Αρετουλάκης (επιμ.), «Jean François Lyotard», *Διαβάζω*, τχ. 388 (1998). Διαθέσιμο στο https://www.costis.org/x/lyotard/thema2_gr.htm.

² Η επίδραση του Lyotard στην Πολιτισμική Στροφή περιορίζεται συνήθως σε μερικές τυποποιημένες αναφορές με επίκεντρο τη μεταμοντέρνα κοινωνία και τη σχέση επιστήμης – τεχνολογίας – διακίνηση πληροφορίας, όπως π.χ. στην ενότητα «Ευρωπαϊκές Γεωγραφίες, Τεχνολογία και Υλικός Πολιτισμός» του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου. Μαρία Τσάμπρα, «Χώρος και νέες τεχνολογίες στην αναδυόμενη ‘αβαρή’ οικονομία», στο Λίλα Λεοντίδου, κ.α., *Ευρωπαϊκές Γεωγραφίες, Τεχνολογία και Υλικός Πολιτισμός*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σ. 349. Επίσης, σε μια πιο πρόσφατη ανάλυση των Κάρολου-Ιωσήφ Καβουλάκου και Γιώργου Γριτζά, η εναλλακτική σκέψη του Lyotard για την οικονομία και την πολιτική δεν καταλαμβάνει ούτε μια παράγραφο. Απλώς, συγκαταλέγεται ανάμεσα στους μεταδομιστές που επιχειρήσαν μια διαφορετική ανάγνωση της οικονομίας διαμέσου του πολιτισμού. Κάρολος-Ιωσήφ Καβουλάκος – Γιώργος Γριτζάς, *Εναλλακτικοί οικονομικοί και πολιτικοί χώροι. Κοινωνικά κινήματα και χωρική ανάπτυξη*, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Αθήνα 2015, σ. 64.

τη σημειωτική, την ψυχανάλυση, την αισθητική, κ.α. Ομολογουμένως, αυτή η «στρατηγική» επιλογή δυσχεραίνει την κατάκτηση του νοήματος των συγκεκριμένων κειμένων, αλλά ο Lyotard δεν επιδιώκει κάτι διαφορετικό.

Η απώλεια του νοήματος, ήτοι ο μηδενισμός, απασχολεί τον Lyotard από τη δεκαετία του 1960, όπως φαίνεται από τις διαλέξεις που δόθηκαν για τους φοιτητές της Προπαιδευτικής στη Σορβόνη το φθινόπωρο του 1964.³ Ο μηδενισμός υποφώσκει, επίσης, στο *Discours, figure*. Ωστόσο, κατά γενική ομολογία, η προβληματική του μηδενισμού κάνει την εμφάνισή της, ως ρητή αναφορά, στο *Économie Libidinale*, διαμέσου της νιτσεϊκής κριτικής της θρησκείας. Πριν τον Friedrich Nietzsche, ο μηδενισμός ήταν συνυφασμένος με μια νέα αντίληψη για τη φύση και τον άνθρωπο, έναν νέο τρόπο σκέψης και ύπαρξης, ο οποίος έδωσε το προβάδισμα στη βούληση έναντι του λόγου και στην ελευθερία έναντι της τάξης και της αναγκαιότητας. Στην πορεία, η ανθρώπινη βούληση χαρακτηρίστηκε ως απεριόριστη και η ελευθερία ως απόλυτη, φτάνοντας στο σημείο το Εγώ να καταστεί το παν και να διαλυθούν όλα μέσα στην υποκειμενικότητα. Επιστρέφοντας στην πηγή του μηδενισμού, ο Nietzsche έρχεται, εν συνεχεία, να επιχειρήσει μία γενεαλόγηση της ηθικής και επαναξιολόγηση των αξιών, προτείνοντας ως λύση τον Υπεράνθρωπο. Ο Nietzsche εντοπίζει την αφετηρία του μηδενισμού στο έλλειμμα πίστης (θάνατο του Θεού) πάνω στην οποία οικοδομήθηκε το σύνολο της ευρωπαϊκής ηθικότητας. Ο μηδενισμός είναι η κατάπτωση του ανθρώπου και η θεραπεία του είναι η εξύψωσή του.⁴ Στον Lyotard, η κριτική της θρησκείας του Nietzsche, αναλυμένη μέσω του δομισμού και της σημειωτικής, αποκτά νέες διαστάσεις. Ο μηδενισμός δεν γίνεται πλέον κατανοητός ως ένα πρόβλημα της ατομικής συνείδησης, αλλά ως ένα πρόβλημα που διαπερνά τις πολιτισμικές δομές του νοήματος, που κυριαρχεί στη σύγχρονη ζωή και σκέψη, εγκαταλείποντας τις επιθυμίες [*désirs*] και τις επιδράσεις [*effets*] που είναι θεμελιώδεις για μια υγιή έκφραση της ζωής.⁵ Ο Lyotard μιλά για νεο-μηδενισμό,⁶ οι καταβολές του οποίου εντοπίζονται στον θρησκευτικό λόγο και στη «μεταφυσική της παρουσίας». Η τελευταία καθιστά ιδεολογικό και αλλοτριωμένο τον φιλοσοφικό λόγο [*discours*] καθώς, υπό το πρίσμα της ύπαρξης των πραγμάτων ως παρουσίας (Είναι), το

³ Τα εν λόγω κείμενα εκδόθηκαν για πρώτη φορά στο Jean-François Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.

⁴ Michael Allen Gillespie, *Ο μηδενισμός πριν από τον Νίτσε*, μτφρ. Γ. Μερτίκας, Πατάκης, Αθήνα 2001, σ. 16-25.

⁵ Ashley Woodward, *Nihilism in Postmodernity, Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The Davies Group, Publishers Aurora, Colorado 2009, σ. 87-88.

⁶ Jean-François Lyotard, «Notes on the Return and Kapital», *Semiotext(e)*, Vol. 3, No.1 (1978), σ. 48.

περιεχόμενο της ανθρώπινης ύπαρξης υποστασιοποιείται σε έννοια με βάση την αρχή του Είναι. Αλλά, για τον Lyotard, αυτό που υπήρξε και υπάρχει είναι το Είναι και το μη-Είναι. Υπό το πρίσμα μιας οντολογίας της διαφοράς, το Είναι είναι αδιαχώριστο από το μη-Είναι. Η μεταξύ τους διαφορά έγκειται στο ότι το Είναι είναι ορατό/παρόν και το μη-Είναι αόρατο/απόν. Μια κατάφαση στη διττότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και όχι μια διαλεκτική άρνηση θα επέτρεπε, σύμφωνα με τον Lyotard, να ιδωθεί το αόρατο/απόν ως αναπόσπαστο μέρος μιας θεωρίας ή μιας ιδεολογίας. Αντ' αυτού, το αισθητό-ατομικό αγνοείται και μετασχηματίζεται σε έννοια-καθολικό καθώς η συνείδηση δεν αναγνωρίζει ότι η επιθυμία για ένα μη-Είναι είναι υπαρκτή, αλλά απωθείται στο ασυνείδητο.

Η απώλεια του νοήματος και η αναγκαιότητα του φιλοσοφείν εκπηγάξει, κατά τον Lyotard, από την επιθυμία που ορίζεται ως η κίνηση ενός πράγματος προς εκείνο που του λείπει (μια θέση που δανείζεται από τον Jacques Lacan), αλλά είναι παρόν δια της απουσίας του. Η επιθυμία και η διττή της φύση (θέση που κληρονομεί από τον Sigmund Freud) αποτελεί εκείνη την *προθεσιακότητα* [*intentionnalité*], η οποία τα κρατά ενωμένα λόγω της συμμετρικής και αντιφατικής δομής της (Eros - Thanatos). Εάν, όμως, η επιθυμία για ενότητα της σκέψης με το Άλλο της δεν πρόκειται να εκπληρωθεί ποτέ, ύστερα από τον πρωταρχικό *χωρισμό* [*Spaltung*] του υποκειμένου από το αντικείμενο, του παιδιού από τη μητέρα (σύμφωνα με τον Lacan), τότε το σημείο της απώλειας μαρτυρά ταυτόχρονα τη συνύφανση των δύο εμπειριών του υποκειμένου: της *λογικής* και της *διαίσθησης*, της *συνείδησης* και του *ασυνείδητου*, της *εσωτερικότητας* και της *εξωτερικότητας*, του *νοήματος* και του *μη-νοήματος*. Διαμέσου της πρακτικής της αποδόμησης, ο Lyotard επιχειρεί να φέρει στο προσκήνιο την απουσία, τη διακοπή διαλόγου ανθρώπου – κόσμου, η οποία ενεργοποιεί τον φιλοσοφικό στοχασμό. Ταυτόχρονα, όμως, φανερώνει τη μη-διαμεσολαβημένη τους ενότητα. Επιδίωξή του αποτελεί η μεταφορά ενός ερεθίσματος ή μιας κατάστασης στην πραγματικότητα με τέτοιο τρόπο ώστε να μη χαθεί, κατά τη μεταφορά, η ασυμμετρία ή διαφορά που υφίσταται μεταξύ μορφής και περιεχομένου προκειμένου να καταστεί δυνατό ένα διαφορετικό είδος επικοινωνίας ή ανταλλαγής. Ζητούμενο αποτελεί, εν προκειμένω, το πέρασμα από τη «μετάφραση» ενός κειμένου στην έκφραση της διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα σε δύο *περιστάσεις* [*instances*], οι οποίες καταγράφονται στη συνείδηση ως ξεχωριστές, αναπαράγοντας τον διχασμό του κοινωνικού υποκειμένου. Για τον Lyotard, τη μεταφορά διαμεσολαβεί ένας ά-τοπος «τόπος» τον οποίο διασχίζουν σκέψεις και βιώματα. Η ένταση, που προκαλεί μια ροή

βιωμάτων, δεν μπορεί να καταγραφεί καθώς αυτό που διαμεσολαβεί τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο είναι το «τίποτα». Είναι το «κενό», το οποίο επιδιώκει να δημιουργήσει ο Σωκράτης στον Αλκιβιάδη στο *Συμπόσιο*: ο φιλοσοφικός στοχασμός επιστρέφει πάντα στο- και ξεκινά πάντα από- το μηδέν.⁷ Αλλά, η διείσδυση του *μη-φιλοσοφείν* στο *φιλοσοφείν*, η οποία καθιστά μια κατάσταση απροσδιόριστη, είναι έργο της αποδόμησης.⁸

Η αποδόμηση δεν αφορά σε μια αντικοφορμιστική ή αντιθετική στάση ή ακόμα σε μια αντίσταση βάσει κάποιων αρχών. Αυτό που την χαρακτηρίζει είναι η άρνηση μιας προσδιοριστικής αρχής κάθε «Είναι». Όπως επισημαίνει ο Lucy Niall, κάθε προσπάθεια προσδιορισμού της αποδόμησης, ως έννοιας, θα κατέληγε σε μια διατύπωση του τύπου «αποδόμηση είναι X» ή «αποδόμηση δεν είναι X» με αποτέλεσμα να χάσει εκ προοιμίου το νόημα της. Η αποδόμηση δεν είναι κριτική ή θεωρία, δεν είναι ούτε μέθοδος ή λόγος, δεν είναι ούτε λειτουργία.⁹ Βασικό χαρακτηριστικό της είναι η *κειμενικότητα* [*textualité*], η οποία συμπυκνώνει μια οπτική για τη γλώσσα, όχι μόνο όπως τη συναντάμε στα βιβλία, αλλά και στην ομιλία, την ιστορία, τον πολιτισμό. Η κειμενικότητα, η οποία έρχεται να διευρύνει το περιεχόμενο της λογοτεχνικής θεωρίας, περιλαμβάνει «οτιδήποτε αρθρώνεται γλωσσικά», επιτρέποντας στα λογοτεχνικά κείμενα να συνδεθούν με άλλα κείμενα που ανήκουν στον ευρύτερο χώρο της «θεωρίας», της γλωσσολογίας, της ψυχανάλυσης, της πολιτικής οικονομίας, της ερμηνευτικής, κ.α.¹⁰ Η μεταξύ τους σύνδεση καθιστά εφικτή την αποδόμηση ενός κειμένου, δηλαδή μιας δομής, μέσα από μια διπλή κίνηση [*double*

⁷ Jean-François Lyotard, *Pourquoi philosophe?*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, σ. 57.

⁸ Σε αυτή τη διαδικασία, η χρήση τόσο της έννοιας του «περάσματος» όσο και αυτής του «κενού» προσιδιάζει με αυτή στην κινέζικη φιλοσοφία. Το «πέραςμα» ή η «διαπόρευση» στην κινέζικη σκέψη παραπέμπει στη βίωση του παρόντος και στην παρότρυνση να ζούμε, όχι στο παρόν, αλλά «σε σχέση» με αυτό. Η διαπόρευση, μεταξύ αρχής και τέλους, διευκολύνει τη διαμόρφωση ενός τρόπου σκέψης, ο οποίος συλλαμβάνει την «επικαιρότητα» και τη «διαθεσιμότητα» της στιγμής. Η έννοια του «κενού» [*Wu*] παραπέμπει σε μια κατάσταση του νου που χαρακτηρίζεται από ησυχία, απλότητα, υπομονή, λιτότητα και εγκράτεια καθώς και στις ενέργειες που απορρέουν από αυτή την κατάσταση. Έχοντας «άδειο» το μυαλό, μπορεί κάποιος να ευθυγραμμιστεί με τους ρυθμούς του Τάο [«δρόμο»], δηλαδή με την πορεία των πραγμάτων και παράλληλα με τη διαχείρισή τους. Με αυτό τον τρόπο οι Κινέζοι, εν γένει, αποφεύγουν να θέσουν δύο ξεχωριστά ερωτήματα για τη «γνώση» και τη «δράση», προκαλώντας μια τομή σε ένα «εμμενές πεδίο», το οποίο περιστρέφεται γύρω από το «γιατί» (αιτιολόγηση). Η κινέζικη σκέψη επικεντρώνεται στη *σαφήνιση* του τρόπου πορείας των πραγμάτων, δηλαδή στο «πώς», εκλαμβάνοντας την εμμένεια ως *εμμενές βάθος* (απόθεμα και πηγή της παραγματικότητας). François Jullien, *Από την Ελλάδα στην Κίνα. Μετάβαση και επάνοδος*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 2002, σ. 27, 104, 106, 114 και Eva Wong, *Taoism. An essential guide*, Shambhala, Boston & London 2011, σ. 51-54.

⁹ Lucy Niall, *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing Ltd, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Australia) 2004, σ. 11-12.

¹⁰ Απόστολος Λαμπρόπουλος, «Πρόλογος», στο Jonathan Culler, *Αποδόμηση. Θεωρία και κριτική μετά το δομισμό*, μτφρ. Απ. Λαμπρόπουλος, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006, σ. xxv, xxvi, xxvii.

movement], χειρονομία [*geste*], ανάγνωση [*séance*] ή γραφή [*écriture*], χωρίς να αποσκοπεί, ωστόσο, στην καταστροφή της. Επιχειρεί απλώς την αποσυναρμολόγηση των πολιτισμικών, φιλοσοφικών, θεσμικών δομών.¹¹ Ειδικότερα, αφορά στη διαδικασία της αντιστροφής της ιεραρχίας των όρων που συγκροτούν ένα κείμενο καθώς και την αντιστροφή της σχέσης του κειμένου ως δομής με το αντικείμενο, δηλαδή τη χωρο-χρονική μετατόπιση του ίδιου του συστήματος. Η διπλή αυτή αντιστροφή ή άρνηση καταλήγει στη δημιουργία μιας νέας σχηματικής έννοιας. Σκοπός είναι να αποφευχθεί μια εκ νέου κατασκευή ενός δυαδικού συστήματος το οποίο, θεμελιωμένο σε μία αρχή, αναπαράγει τους δυϊσμούς και τις αντιθέσεις. Διαφοροποιούμενος, ωστόσο, από τους υπόλοιπους φιλοσόφους και θεωρητικούς που αποδομούν, ο Lyotard δεν συντάσσεται με την ιδέα μιας πλήρους κατάργησης των αντιθέσεων, δηλαδή της πλήρους αποδόμησης. Για τον λόγο αυτό, αποδομεί μέσα από τη χρήση ορισμένων μορφών ανεπαίσθητης έκφρασης (γλωσσικών ιδιοματισμών, μεταφορών και αλληγοριών), δηλαδή σχημάτων λόγου (*figures*), τα οποία υφίστανται και λειτουργούν πέραν του προφορικού και γραπτού λόγου, δηλαδή στον κόσμο των «αληθινών» πραγμάτων.

Ο Lyotard αρνείται να παραχωρήσει στη συνείδηση το δικαίωμα να αποφασίζει τι είναι και τι δεν είναι ένα πράγμα, καταλήγοντας σε μια εκ των υστέρων, δηλαδή σε μια διαμεσολαβημένη ενότητα, η οποία αναπαράγει ανυπόστατους δυϊσμούς και αντιθέσεις. Είναι ο γνωσιοθεωρητικός προσανατολισμός του φιλοσοφικού λόγου, ο οποίος οδηγεί στην αποκοπή της φιλοσοφίας από την κοινωνική πραγματικότητα, της θεωρίας από την πράξη. Ένας τέτοιος προσανατολισμός αδυνατεί να απελευθερώσει όλες τις δυνατότητες του λόγου, να ενδιαφερθεί δηλαδή για όλες τις εκφάνσεις του, είτε ως προϊόντων στοχασμού, όπως η άρθρωση ολοκληρωμένων προτάσεων με σαφές νόημα, αρχή και τέλος, είτε ως εκδηλώσεων ασυνείδητων επιθυμιών, όπως το κλάμα, η κραυγή, η σιωπή, το νεύμα, κ.α., τα οποία διασπούν την ενότητά του και διαρρηγνύουν το νόημα. Εγκλωβισμένος στον γνωσιακό του ρόλο, ο φιλοσοφικός λόγος [*discours*] εκλαμβάνεται ως αναγκαία συνθήκη διασφάλισης μιας αντικειμενικής αλήθειας. Ο Lyotard ξεκαθαρίζει ότι ο λόγος δεν εκπηγάει από το υποκείμενο, αλλά

¹¹ Θα λέγαμε ότι η αποδόμηση είναι αυτό που «συμβαίνει» στα πράγματα. Όπως αναφέρει ο Derrida, το φαινόμενο της αποδόμησης λαμβάνει χώρα, «αποτελεί ένα συμβάν [*événement*], το οποίο δεν περιμένει τη διαβούλευση, τη συνείδηση, ή την οργάνωση ενός θέματος, ή ακόμα της νεοτερικότητας. Αποδομεί τον εαυτό του. Μπορεί να αποδομηθεί [*Ça se deconstruit*]». Jacques Derrida, «Letter to a Japanese Friend», στο *Derrida and Différance*, David Wood and Robert Bernasconi, Warwick:Parousia Press 1985, σ. 3-4

από το αντικείμενο και ότι το νόημα δεν έρχεται ολόκληρο τυλιγμένο με λέξεις, αλλά μένει να αρθρωθεί με τη συνδρομή της φιλοσοφίας. Εν ολίγοις, το νόημα δεν εξαντλείται σε μια λεκτική διατύπωση. Για τον Lyotard, οι συμβάσεις της γλώσσας [*langue*] εγκλωβίζουν την αναφορική δύναμη της επιθυμίας στα όρια μιας δομικής ερμηνείας, η οποία διασπά το αντικείμενο και διχάζει το κοινωνικό υποκείμενο, αναπαράγοντας έναν στείρο διάλογο. Η γλώσσα αδυνατεί να κάνει τη μεταφορά της κοινωνικής πρωταρχικότητας στην πραγματικότητα, αποκρύπτοντας τις απαρχές μιας ανισότητας, μιας ασυμμετρίας, που προκαλούν οι εντάσεις, οι οποίες εκπηγάζουν από την επιθυμία της σκέψης για ενότητα με το Άλλο της, του υποκειμένου με το αντικείμενο.

Η αποφυγή μιας κυριαρχίας του λόγου επί του αντικειμένου και η αποκατάσταση της ιστορικότητας που διέπει το γίνεσθαι απαιτεί το διαρκές πέρασμα της σκέψης μέσα από την πράξη και το αντίστροφο, δηλαδή την ανανέωση ή αναθεώρηση, την οποία διασφαλίζει η αμφισβήτηση, η άρνηση, το Μηδέν. Αλλά, η άρνηση είναι το ασυνείδητο του λόγου, το οποίο μπορεί να λάβει, όχι τη μορφή μιας αναπαραστατικής, αλλά μιας πλαστικής εγγραφής. Το ασυνείδητο ή την άρνηση, ως *σιωπή* [*silence*], τη δανείζεται ο Lyotard από τον μουσικοσυνθέτη John Cage.¹² Η σιωπή είναι, για τον Cage, το αρνητικό του αναπαραστατικού λόγου, δηλαδή το Άλλο του ήχου, το οποίο δεν μπορεί να αναπαρασταθεί. Παραπέμπει σε μια μη-σημασιοδοτημένη μεσολάβηση, η οποία αναδεικνύει την ύπαρξη μιας ασυμμετρίας μεταξύ μορφής και περιεχομένου, καθιστώντας το αντικείμενο (μουσική σύνθεση) απροσδιόριστο.¹³ Καταφεύγοντας στην τέχνη και τη λογοτεχνία, ο Lyotard χρησιμοποιεί πιο *avant-garde* τρόπους έκφρασης προκειμένου να καταστεί δυνατή η διαμόρφωση ενός τρόπου επικοινωνίας ή ανταλλαγής, η οποία δεν διαμεσολαβείται από τους ρυθμιστικούς κανόνες και τις αξίες του συστήματος. Σε μια τέτοια περίπτωση, εξαιρούνται εκείνες οι αναφορές προς το αντικείμενο που εκπηγάζουν από το ασυνείδητο, στο οποίο απωθείται η επιθυμία. Ο Lyotard κάνει λόγο για «ερωτικοποίηση» [*érotisation*] της ομιλίας,¹⁴ η οποία προκύπτει από τη διαρκή κίνηση της επιθυμίας προς το Άλλο που της λείπει: μια

¹² Όπως τόνιζει ο Nikolaus Bacht, ο Lyotard και ο Cage γνώριζαν ο ένας τον άλλον. Συμμετείχαν και στα ίδια συνέδρια, μερικές φορές. Μια ενδελεχής μελέτη των γραπτών τους δείχνει ότι, στο έργο του Lyotard, ο Cage ήταν πανταχού παρών, αλλά όχι το αντίστροφο. Επομένως, ο Lyotard ήταν εκείνος που επηρεάστηκε από τη σκέψη του Cage, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την έννοια της «σιωπής». Nikolaus Bacht, «Jean-François Lyotard's adaption of John Cage's aesthetics», *Perspectives of New Music*, Vol. 41, No. 2 (2003), σ. 227, 229.

¹³ John Cage, *Silence: Lectures and Writings*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut 1961, σ. 38.

¹⁴ Jean François Lyotard, *Économie libidinale*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974, σ. 193.

χειρονομία [*geste*] ή παραχώρηση της γλώσσας διεγείρει τα μέλη του σώματος, που αποτελούν ερωτογενείς ζώνες, παράγοντας φαντασίες. Η μεταφορά ή μετατόπιση των συμπτωμάτων από τη γλώσσα στο σώμα του υποκειμένου (στην πραγματικότητα), μέσω μιας *εικονιστικής* [*figural*] διεργασίας (μεταφορά της μεταφοράς), είναι η ίδια η μετατόπιση των ορίων του φιλοσοφικού λόγου, η οποία καθιστά δυνατή μια πραγματική κριτική.

Για τον Lyotard, μια κριτική του λόγου, όπως αυτή που επιχειρεί ο Marx, δεν διαφοροποιείται από τη θρησκεία ή την ιδεολογία. Αναπαράγει έναν λόγο αλλοτριωμένο εφόσον η σημειωτική είναι η επιστήμη της θρησκείας.¹⁵ Οι κανόνες της γλώσσας [*langue*] αφομοιώνουν την υλικότητα του αντικειμένου, καταλήγοντας σε μια αναπαράσταση του πραγματικού. Η κριτική του λόγου εξαιρεί από το περιεχόμενο ό,τι δεν μπορεί να αναγνωρίσει η συνείδηση: το αντικείμενο θέτει θεωρητικούς όρους και προϋποθέσεις με αποτέλεσμα ο ενδιαφερόμενος να επανεισάγει τον μηδενισμό, την άρνηση, το Μηδέν. Ο Lyotard δεν επιδιώκει την κατάργηση της άρνησης, αλλά τη λήθη της εγγραφής της ως αποτελέσματος μιας άρσης [*Aufhebung*], δηλαδή την αποκήρυξη της υπερβατικής χρήσης της σύνθεσης της συνείδησης. Αυτή η διαδικασία περνά μέσα από τον Freud και αποβλέπει στη συμπερίληψη τόσο της καταστολής της επιθυμίας (ευνουχισμού) όσο και της άρνησής της.¹⁶ Ο Marx, εκλαμβάνοντας την υλικότητα ως ιδιότητα των πραγμάτων, κάνει μεταφορά του οργανικού σώματος, ως μη-αλλοτριωμένου «πεδίου», δηλαδή ως ολότητας, στην Πολιτική Οικονομία. Τη διαδικασία μεταβολής της αλλοτριωμένης πραγματικότητας διαμεσολαβεί το «μη-οργανικό σώμα» ως το σώμα αναφοράς και τον ορίζοντα της επαναστατικής πράξης. Εάν το ζητούμενο είναι ο μετασχηματισμός του κόσμου, διαμέσου της ενσωμάτωσης της κοινωνικής πρακτικής στον φιλοσοφικό (ορθό) λόγο, τότε ο τρόπος δεν αφορά, κατά τον Lyotard, στην ανατροπή των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και την αντικατάστασή τους με μια σοσιαλιστική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων. Για τον Lyotard, δεν είναι η πραγματικότητα που χρίζει μετατροπής, αλλά ο τρόπος που σκεφτόμαστε. Αντιστρέφοντας χωρο-χρονικά την αλλοτρίωση, ο Lyotard επιστρέφει στη μη-διαμεσολαβημένη αμεσότητα των κοινωνικών σχέσεων. Σε αυτό τον χώρο δεν κυριαρχεί ο νόμος του καπιταλισμού, ο κανόνας της ανταλλαγής ή ισοδυναμίας, αλλά

¹⁵ Όπως αναφέρει συγκεκριμένα, «Η σημειωτική είναι μηδενισμός. Θρησκευτική επιστήμη par excellence». Lyotard, *Économie libidinale*, όπ. παρ., σ. 64.

¹⁶ Πίσω, βέβαια, από τη θεωρητική συνάντηση Freud και Marx κρύβεται ο Lacan, ο οποίος έδωσε έμφαση στο σημαίνον (τον λόγο) της στέρησης.

ο νόμος της αδιάφορης ανταλλαγής, ο οποίος προσδιορίζει τη Λιβιδινική Οικονομία. Ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας πρέπει να συμπεριλάβει τις δυνάμεις που βρίσκονται στο περιθώριο της παραγωγής, δηλαδή τις ασυνείδητες τάσεις, οι οποίες δεν εκτονώνονται, αλλά διοχετεύουν την ενέργειά τους σε άλλα κανάλια, μέσω αέναων μετατοπίσεων. Παράγουν, με αυτό τον τρόπο, μια *διαστροφική απόλαυση [jouissance]*, η οποία συμπυκνώνει τις απαρχές της συσσώρευσης και την ουσία της ανάπτυξης. Εν ολίγοις, η σύνδεση Πολιτικής Οικονομίας και Λιβιδινικής Οικονομίας αποκαλύπτει μια λανθάνουσα ανισότητα, την οποία συγκαλύπτει και αναπαράγει το θέατρο της πολιτικής. Υπό αυτή την έννοια, για τον Lyotard, «Κάθε Πολιτική Οικονομία είναι Λιβιδινική»¹⁷ και παραπέμπει σε έναν λιβιδινικό υλισμό αντί σε έναν διαλεκτικό ή ιστορικό υλισμό. Αλλά, η υλοποίηση μιας τέτοιας προοπτικής συνδέεται με την αποκάθαρση του μαρξισμού από την εγελιανή τελεολογία μέσω του Freud, του ιστορικού υλισμού μέσω της ενορμητικής αμφισημίας και της κοινωνικής συμφιλίωσης μέσω της αβεβαιότητας.

Αποβλέποντας σε μια μόνιμη επανάσταση, ήτοι κρίση, ο Lyotard στρέφεται στην επιθυμία. Τόσο ο Lyotard στο *Économie Libidinale* όσο και οι Gilles Deleuze και Gilles Felix Guattari στο *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια (L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie, 1972)* εκβιομηχανίζουν το ασυνείδητο. Εντοπίζουν το πρόβλημα του μαρξισμού στο γεγονός ότι αντιμετωπίζει το ασυνείδητο ως ένα ατομικό ψυχικό μηχανισμό. Ωστόσο, η επιθυμία-παραγωγή «μηχανών» αποτελεί κοινωνικό υλικό, το οποίο θεματοποιεί τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους επενδύει το ασυνείδητο. Ο Deleuze δίνει έμφαση στη διαφορά μεταξύ των ιδιοτήτων της νόησης και της ευαισθησίας, η οποία απουσιάζει από τον καπιταλισμό λόγω της επαναεδαφικοποίησης (επιστροφή, κυκλοφορία). Όμως, μέσω της σχιζο-ανάλυσης, περιορίζεται στη διακρίβωση μιας διαφοράς μεταξύ σχιζοφρένειας και παράνοιας χωρίς να προσδιορίζει σε ποια πλευρά ανήκουν τα άτομα με «αληθινές επιθυμίες» και τα άτομα που έχουν «επιθυμίες ενός είναι με αναστολές». Βέβαια, αυτός ο διαχωρισμός, ανάμεσα στα παραληρήματα του σχιζοφρενικού και του παρανοϊκού, είναι αδύνατος: πρόκειται για το ίδιο άτομο. Συνεπώς, ο Deleuze εισάγει ως αρνητικό εκείνο που δεν υπάρχει, ενώ θα έπρεπε να υπάρχει και το καθιστά μέτρο για εκείνο που υπάρχει, αντιφάσκοντας στην εμπειρική του προσέγγιση. Όπως αναφέρει ο Vincent Descombes

¹⁷ Lyotard, *Économie libidinale*, όπ. παρ., σ. 133.

χαρακτηριστικά, ο Deleuze «στέλνει ευγενώς την πάλη των τάξεων στο μουσείο».¹⁸ Για τον Lyotard, το ζητούμενο είναι η έξοδος της αναφορικής επιθυμίας (αντικειμένου) από το δίπολο ευχαρίστησης – δυσαρέσκειας [*plaisir – déplaisir*], δηλαδή στον πραγματικό κόσμο. Η εμμενής κριτική σηματοδοτεί την επιστροφή στο Μηδέν, καθιστώντας τις δυνάμεις, από τις οποίες προκαλείται η κρίση, η ανατροπή, η κοινωνική μεταβολή, εγγενείς στο σύστημα. Το ίδιο συμβαίνει όταν οι παραδοχές της φιλοσοφικής κριτικής μεταφερθούν στο κοινωνικό επίπεδο: εντείνουν το χάσμα των ανισοτήτων ελλείψει μιας πραγματικής κριτικής. Η κυριαρχία του Μεγάλου Σημαίνοντος σηματοδοτεί την επιστροφή στο τρομοκρατικό Μηδέν. Κατά τον Lyotard, τα ολοκληρωτικά αποτελέσματα από την επιστροφή των κομμουνιστικών κοινωνιών στον μαρξισμό, ως ολοποιητικού μοντέλου, το επιβεβαιώνουν. Αυτός ο ολοκληρωτισμός προέκυψε από την ένταξη της μαρξιστικής κριτικής της αλλοτριωμένης κοινωνίας στον προγραμματισμό και την οργάνωση ενός συστήματος σκέψης, μιας «κλειστής» θεωρίας, η οποία πρεσβεύει πως το τέλος βρίσκεται στην αρχή και το νόημα γνωρίζει εξ αρχής «τι είναι και που πάει».¹⁹ Σε αυτή την άρνηση της περατότητας των ανθρώπινων όντων (τον μηδενισμό), η οποία λαμβάνει αναπαραστατική μορφή, αντιστέκεται ο Lyotard μέσα από την απελευθέρωση του φόβου.

Η αποκατάσταση της σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο περνά μέσα από τον πολιτικό χώρο. Αυτός, όμως, δεν προσδιορίζεται, κατά τον Lyotard, αποκλειστικά από τις δυνάμεις της ζωής (την παραγωγή), στοχεύοντας στην αναπαραγωγή του καπιταλιστικού συστήματος. Ο χώρος της πολιτικής δέχεται επιδράσεις από τη δράση του κοινωνικο-πολιτικού σώματος, τις δυνάμεις του θανάτου οι οποίες, όταν εισέλθουν στον λόγο της Πολιτικής Οικονομίας, προκαλούν τη στασιμότητα της οικονομίας και τη στείριότητα του συστήματος. Μια μεταξύ τους συμφιλίωση (ή σύνδεση των δύο αρνήσεων), που πυροδοτεί τις κρίσεις, προϋποθέτει μια «στρατηγική» -όχι μεθοδολογία- η οποία στοχεύει στην απελευθέρωση του φόβου του θανάτου. Προκειμένου το υποκείμενο να απαλλαγεί από αυτή την αγωνία πρέπει να έρθει αντιμέτωπο με τον φόβο, να αναγνωρίζει τα όριά του και να συμπεριλάβει την πιθανότητα της ήττας και της καταστροφής στη σκέψη του. Επομένως, εάν τίθεται

¹⁸ Vincent Descombes, *Το ίδιο και το άλλο 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1933-1978)*, μτφρ. Λ. Κασίμη, Praxis, Αθήνα 1984, σ. 214.

¹⁹ Corinne Enaudeau, «Présentation», στο Jean-François Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 10.

ζήτημα άρνησης, τότε αυτή είναι η άρνηση του δοσμένου (πράγματος), της πορνείας,²⁰ του θανάτου, των δυνάμεων της καταστροφής και η άρνηση αυτής της άρνησης. Η συμπερίληψή της στη σκέψη είναι η ίδια η μεταμόρφωσή της.

Εγκαταλείποντας τον στρατευμένο μαρξισμό, ο Lyotard στρέφεται, διαμέσου της αποδόμησης, στη μη-τελείωση του νοήματος, εκβάλλοντας στη φιλοσοφία του συμβάντος. Η έννοια του «συμβάντος» παραπέμπει στον Martin Heidegger και την εμφάνιση της μεταφυσικής «της παρουσίας των παρόντων» χωρίς την επαναφορά της στην κλειστή υποκειμενικότητα. Η μεταξύ τους σχέση δεν είναι ορατή και δεν αποτελεί αντικείμενο παράστασης. Εάν ο άνθρωπος βρίσκεται «σε αναφορά», τότε ουσιώνεται ως άνθρωπος «στο χρέος» να διαφυλάξει ένα κάλεσμα που προκύπτει στη γλώσσα καθώς η γλώσσα *ομιλεί*. Η τέλεση της ομιλίας διανοίγει τον κόσμο, αναδύοντας το πράγμα ως *συμβάν*. Αλλά, η ομιλία δεν σταματά στο λεγόμενο. Κινείται *πίσω* από- ή *πριν* από- την πράξη περιλαμβάνοντας, όχι μόνο αυτό που έχει τελεστεί και θα τελεστεί στο μέλλον, με όρους της μεταφυσικής της παρουσίας (παραδοσιακή οντολογία), αλλά και την κλήση του Είναι ως αίτημα διάνοιξης του Dasein, δηλαδή της ικανότητάς του να προβάλλεται στις δυνατότητές του, ξεφεύγοντας από τον υποκειμενικό ορθολογισμό. Παραπέμπει στην *ανοικτότητα* (αίθριο ή ξέφωτο) του Dasein, το οποίο διασφαλίζει μια παραχώρηση της γλώσσας.²¹ Ενώ, όμως, ο Heidegger στρέφεται στην *ερμηνευτική οντολογία*, ο Lyotard επικεντρώνεται στην *οντολογία της διαφοράς*. Στον Lyotard, ο σεβασμός στην ενικότητα ή ιδιαιτερότητα, που χαρακτηρίζει κάθε συμβάν, σχετίζεται περισσότερο με την αισθητηριακότητα παρά με τη γλώσσα. Η σκέψη του Lyotard ριζοσπαστικοποιείται προκειμένου να μην αφήσει έξω από την κριτική την «έκφραση» του αισθητού φαινομένου, δίνοντας στα πράγματα αισθητική αξία έναντι μιας ανταλλακτικής αξίας λόγω της επιστροφής στο Μηδέν του καπιταλισμού. Με τον τρόπο αυτό απομακρύνεται από την ιδέα συγκρότησης ενός συστήματος σκέψης ή θεωρίας ως εργαλείου για την ερμηνεία των φαινομένων. Προσανατολισμένος στην αντίληψη μιας διαρκούς ανανέωσης της σκέψης και της πράξης, ο φιλόσοφος επικεντρώνεται στη συνέπεια που πρέπει να χαρακτηρίζει την κριτική λειτουργία του λόγου, χωρίς να εξαιρεί τις δικές του απόψεις. Η αμφισβήτηση συνίσταται, για τον

²⁰ Η λέξη «πορνεία» μεταφράζει την λέξη «prostitution». Η επιλογή αυτής της μετάφρασης, αντί της πολιτικά ορθής λέξης «σεξεργασία», από τη γράφουσα, είναι σκόπιμη καθώς θεωρεί ότι αποδίδει το αρνητικό και υπολανθάνον νόημα που ο Lyotard επιδιώκει να της προσδώσει.

²¹ Γιώργος Ξηροπαΐδης, «Εισαγωγή», στο Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα 2000, σ. 11-26 και Martin Heidegger, *Από μια συνομιλία για την γλώσσα*, μτφρ. Κ. Γεμενετζής, Ρόπτον, Αθήνα 1991, σ. 71-73.

Lyotard, στο να επιστρέφει κανείς στην παιδική ηλικία, να ξεμαθαίνει ό,τι έως τότε νόμιζε ότι είχε μάθει.²² Η εγκατάλειψη του στρατευμένου μαρξισμού υπακούει σε αυτή την αντίληψη.

Ως κατεξοχήν πολιτικός φιλόσοφος,²³ ο Lyotard επιδιώκει να φέρει στο προσκήνιο το ζήτημα της πολιτικής του φόβου, η οποία αυξάνει το χάσμα ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία των πολιτών, το «κέντρο» και την «περιφέρεια», υποθάλποντας την ακινησία και την παθητικότητα (το έλλειμμα της δημοκρατίας). Υποδηλώνει, δηλαδή, την ύπαρξη μιας πολιτικής απογοήτευσης και ενός μηδενισμού ως καταστάσεων ικανών να οδηγήσουν στον ολοκληρωτισμό. Με την εισβολή της Ρωσίας στην Ουκρανία είναι εμφανής μια επιστροφή σε ολοκληρωτικές πρακτικές, γεγονός που δημιουργεί ανησυχία. Ωστόσο, η συζήτηση σχετικά με την πολιτική του φόβου, στην οποία καταφεύγουν εθνικές κυβερνήσεις και υπερεθνικοί οργανισμοί προκειμένου να διατηρήσουν την κοινωνική σταθερότητα και τη συνοχή, έχει μακρά ιστορία. Ενδεικτικά αναφέρονται ορισμένα πρόσφατα γεγονότα ή φαινόμενα, τα οποία πυροδότησαν εκ νέου τέτοιου είδους συζητήσεις. Σύμφωνα με τον Βασίλη Αράπογλου, αξιοποιώντας μια εξωτερική απειλή ή κίνδυνο, οι ανεπτυγμένες χώρες της βόρειας Ευρώπης, από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και μετά, επιδίωξαν να διαμορφώσουν μια «Ευρώπη-φρούριο» για την αντιμετώπιση των μεταναστευτικών ροών, εντείνοντας τις κοινωνικές αντιθέσεις και τους αποκλεισμούς.²⁴ Επίσης, σύμφωνα με τον Simon Critchley και τον Zigmunt Bauman, η πολιτική των Η.Π.Α., μετά το τρομοκρατικό χτύπημα στις 11/9/2001, χαρακτηρίστηκε από μια αντιδραστικότητα και έναν ξενοφοβισμό, ο οποίος επεκτάθηκε στην Ευρώπη.²⁵ Κατά τον Giorgio Agamben, παράδειγμα άσκησης της πολιτικής του φόβου, το οποίο υποκρύπτει η «κατάσταση εξαίρεσης» (Excerptio),²⁶ αποτελεί και η πανδημία του Covid-19.²⁷

²² Enaudeau, «Présentation», όπ. παρ., σ. 10.

²³ Σύμφωνα με τον Bill Readings, ο Lyotard είναι κατεξοχήν πολιτικός φιλόσοφος. Για τον Lyotard, επιβάλλεται να θέτουμε υπό αμφισβήτηση ό,τι γνωρίζουμε για την πολιτική, δηλαδή να σκεφτόμαστε πολιτικά. Bill Readings, *Introducing Lyotard. Art and politics*, Routledge, New York 1991, σ. 78.

²⁴ Βασίλης Αράπογλου, «Μετανάστες στη σύγχρονη Ευρώπη: Από τον αποκλεισμό στη διαφοροποίηση», στο Λίλα Λεοντίδου, κ.α., *Ευρωπαϊκές Γεωγραφίες, Τεχνολογία και Υλικός Πολιτισμός*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σ. 140. Γεγονός αδιαμφισβήτητο αποτελεί η δημιουργία στρατοπέδων συγκέντρωσης προσφύγων, εκτός από τις άλλες ηπείρους, και στην Ευρώπη. Ζίγκμουντ Μπάουμαν, «*Ρευστοί Καιροί: Η ζωή στην εποχή της αβεβαιότητας*», μτφρ. Κ. Γεωργιάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2009, σ. 82.

²⁵ Σάιμον Κρίτσλεϋ, *Ζητώντας το άπειρο. Η ηθική της δέσμευσης – Πολιτική της αντίστασης*, μτφρ. Α. Κιουγκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα 2012, σ. 15-16 και Ζίγκμουντ Μπάουμαν, «*Ρευστοί Καιροί...*», όπ. παρ., σ. 41-47.

²⁶ Βλ. σχετ., Giorgio Agamben, *Κατάσταση εξαίρεσης. Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα*, μτφρ. Μ. Οικονομίδου, Πατάκης, Αθήνα 2013.

²⁷ Βλ. σχετ., Giorgio Agamben, *Η επιδημία και η πολιτική*, επιμ. Π. Καλαμαράς, Παρέγκλις, Αθήνα 2020 και Giorgio Agamben, *Μόλυνση, επιδημία, κατάσταση εξαίρεσης*, επιμ. Π. Καλαμαράς,

Κινούμενη πάνω σε αυτόν τον άξονα προβληματισμού, η διατριβή επικεντρώνεται στην άρνηση, ως συγκροτητικού στοιχείου της αποδομητικής πρακτικής, στοχεύοντας στη διερεύνηση του πλαισίου εντός του οποίου κάνει την εμφάνισή του το συμβάν. Εξετάζει, δηλαδή, τη διαδικασία μεταμόρφωσης του κόσμου και τον ρόλο που επιφυλάσσει, το εγχείρημα του Lyotard, στο κοινωνικό υποκείμενο. Η ανάλυση ακολουθεί τον σχεδιασμό του φιλοσόφου κινούμενη από τη διαφορά στην αντίθεση και πίσω στη διαφορά, αναδεικνύοντας τον ενδιάμεσο αμφίσημο χώρο της πραγματικότητας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η παρούσα διατριβή επιδιώκει να εντοπίσει τις απαρχές εννοιών και συλλογισμών, τους οποίους διατηρεί ο Lyotard στα μετέπειτα έργα του, αλλά αγνοούνται ή/και παρερμηνεύονται εφόσον αποκόπτονται από το λυοταρικό corpus. Υπό αυτή την έννοια, παρέχει σε κάθε ενδιαφερόμενο το υπόβαθρο για την εξέταση ερωτημάτων και κριτικών προσεγγίσεων που αφορούν στην πρακτική της αποδόμησης, την έννοια της «παραλογίας», τον μηδενισμό, την έλλειψη ορθολογικών στοιχείων στη διαμόρφωση μιας κριτικής, τον συντηρητισμό, την αισθητικοποίηση της πολιτικής, το μεταμοντέρνο, κ.α. Επιπλέον, η διατριβή εστιάζει στη σημασία που έχει, για τον Lyotard, η ενσωμάτωση των εναλλακτικών χώρων οικονομίας και πολιτικής στον λόγο της Πολιτικής Οικονομίας υπό το πρίσμα της διόρθωσης του μαρξισμού.

Η διατριβή αποτελείται από δύο μέρη, τα οποία δομούνται με αντίστοιχο τρόπο. Ο κεντρικός άξονας, πάνω στον οποίο κινείται, είναι η άρνηση που μετασχηματίζεται σε κατάφαση και η αντίθεση που μετασχηματίζεται σε διαφορά. Ακολουθώντας την αποδόμηση του Lyotard, η γράφουσα «αναγκάζεται» αφενός, να χρησιμοποιήσει figures, παραθέματα και υποσημειώσεις, διαρηγνύοντας το σώμα του κειμένου και αφετέρου, να κινηθεί ανάμεσα σε παλαιότερα και μεταγενέστερα κείμενα ή βιβλία του φιλοσόφου προκειμένου να καταστήσει ορατό το νόημα που κρύβεται πίσω από τις λέξεις, τα κενά, τη σιωπή. Κάθε μέρος της διατριβής αποτελείται από έξι κεφάλαια. Το πρώτο μέρος αφορά στο *Discours, figure*, (διδασκαρική διατριβή του Lyotard), στο οποίο σκιαγραφείται το θεωρητικό πλαίσιο της πρακτικής της αποδόμησης και της φιλοσοφίας του συμβάντος, καταλαμβάνοντας μεγαλύτερη έκταση από το δεύτερο

Παρέγκλις, Αθήνα 2020. Διαφορετική άποψη για το θέμα έχει ο Jean Luc Nancy και ο Roberto Esposito. Βλ. σχετ., Κοινωνικό εργαστήριο Θεσσαλονίκης, «Κορωνοϊός, βιοπολιτική και κατάσταση εξαίρεσης: Giorgio Agamben, Jean Luc Nancy, Roberto Esposito», 2020. Διαθέσιμο στο <https://koinoniko-ergastirio.blogspot.com/2020/03/giorgio-agamben-jean-luc-nancy-roberto.html?fbclid=IwAR1BX1bHxGIDrEOmIb38qUoTxiYXRqtz5ECuvAtoZ4ZaUbd1hpOAgqoaLjs>.

μέρος. Το πρώτο κεφάλαιο, αναφέρεται στον γνωσιοθεωρητικό προσανατολισμό του φιλοσοφικού λόγου της νεοτερικότητας, θέτοντας ερωτήματα σχετικά με το *Άλλο του λόγου*, το *ά-σκεπτο*, το οποίο αποτελεί συμπληρωματικό όρο της πραγματικότητας, αλλά εκφεύγει μιας κατανόησης με όρους επιστημονικής εγκυρότητας ή αναπαράστασης. Το δεύτερο, σκιαγραφεί τη φιλοσοφική διαδρομή που ακολουθεί ο Lyotard προκειμένου να αποδομήσει τον φιλοσοφικό λόγο της νεοτερικότητας, δημιουργώντας την αμφιβολία, μέσα από τη διείσδυση του *μη-φιλοσοφείν* στο *φιλοσοφείν*. Το τρίτο κεφάλαιο, το οποίο αποτελείται από δύο ενότητες, αφορά στην άρνηση, όπως αυτή γίνεται κατανοητή από τον Georg Wilhelm Friedrich Hegel και όπως γίνεται αντιληπτή από τον Lyotard. Κάτι ανάλογο επιχειρείται στο τέταρτο κεφάλαιο, το οποίο αφορά στην αρνητικότητα της γλώσσας, όπως αυτή προκύπτει από την ανάλυση του Ferdinand de Saussure και τις αντιρρήσεις του Lyotard. Στα δύο αυτά κεφάλαια ξεδιπλώνεται όλη η επιχειρηματολογία του Lyotard ενάντια στη διαλεκτική άρνηση, η οποία αποκρύπτει τις διαφορές και αναπαράγει ανύπαρκτες αντιθέσεις, καταλήγοντας στην άρθρωση ενός λόγου που υπακούει στις συμβάσεις τις γλώσσας, αφήνοντας απέξω ό,τι δεν μπορεί να αναγνωριστεί από τη συνείδηση. Το πέμπτο κεφάλαιο, το οποίο αποτελείται από δύο υποκεφάλαια, παρουσιάζει την πρακτική της αποδόμησης, όπως αυτή περιγράφεται και εφαρμόζεται από τον φιλόσοφο με τη διαμεσολάβηση της τέχνης και της λογοτεχνίας. Αποτελεί ένα εξίσου σημαντικό κεφάλαιο καθώς συμπυκνώνει την επιχειρηματολογία του Lyotard για την ημι-φαινομενολογική και ημι-ψυχαναλυτική προσέγγιση που επιχειρεί. Το έκτο κεφάλαιο, διευκολύνει το πέρασμα από το *Discours, figure* στο *Économie Libidinale*.

Στο *Économie Libidinale*, ο Lyotard επικεντρώνεται στον μηδενισμό του καπιταλισμού και τον μηδενισμό της κριτικής του λόγου, στην οποία κατατάσσει και την κριτική της Πολιτικής Οικονομίας του Marx. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, επιχειρεί μια διαφορετική ανάγνωση του *Κεφαλαίου*. Το πρώτο κεφάλαιο, αφορά γενικά στην προβληματική του μαρξισμού και στην αναζήτηση τρόπων απεγκλωβισμού της μαρξιστικής σκέψης από την εγγεληνή τελεολογία και την αιτιοκρατία. Το δεύτερο, εισαγάγει τον αναγνώστη στον λυοταρικό προβληματισμό αναφορικά με τον μαρξισμό, όπως αυτός εξελίχθηκε στη σκέψη του από τη δεκαετία του 1950 και τον ορθόδοξο μαρξισμό μέχρι τη δεκαετία του 1970 και την αποδόμηση του *Κεφαλαίου* στο *Économie Libidinale*. Το τρίτο κεφάλαιο, πραγματεύεται το ζήτημα της κριτικής του λόγου της Πολιτικής Οικονομίας, η οποία εξαιρεί από τον πολιτικό χώρο τις κοινωνικο-πολιτικές δυνάμεις που βρίσκονται έξω από την καπιταλιστική παραγωγή, αναπαράγοντας τον

διχασμό του κοινωνικού υποκειμένου. Το τέταρτο, ασχολείται με τον κανόνα της ανταλλαγής ή ισοδυναμίας, στον οποίο ο Lyotard αντιπροτείνει τον κανόνα της αδιάφορης ανταλλαγής ή επικοινωνίας, μετατοπίζοντας χωρο-χρονικά, όχι μόνο τους όρους του συστήματος, αλλά και το ίδιο το σύστημα, δηλαδή τα όρια της κριτικής. Το πέμπτο κεφάλαιο, πραγματεύεται την χωρο-χρονική αντιστροφή της αλλοτρίωσης (μεταφορά της μεταφοράς) και το ενδεχόμενο πρόκλησης μιας μεταβολής, διαμέσου του χρόνου, αντί της μεταφοράς του *οργανικού σώματος* ως ολότητας στην Πολιτική Οικονομία και την ανατροπή του καπιταλιστικού συστήματος, διαμέσου του *μη-οργανικού σώματος* [*corps inorganique*]. Το έκτο, αποτελεί μια σύνοψη της αντιπαράθεσης μεταξύ Marx και Lyotard με πολιτικές προεκτάσεις.

Κλείνοντας τα εισαγωγικά σχόλια, θέλω να ευχαριστήσω τον υπεύθυνο καθηγητή μου Κώστα Θεολόγου καθώς, επίσης, τους καθηγητές Βύρων Καλδή και Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη για την εμπιστοσύνη και την υποστήριξή τους σε αυτό το εγχείρημα που ανέλαβα να φέρω εις πέρας. Ευχαριστώ, επίσης, θερμά τον αγαπητό μου φίλο Βασίλη Λορεντζάκη για την αμέριστη συμπαράσταση και τις πολύτιμες συμβουλές του. Ευελπιστώ η παρούσα διατριβή να αποτελέσει έναυσμα και εργαλείο για μια σφαιρική, αλλά καθόλου αβασάνιστη, ανάγνωση των κειμένων του Lyotard, τα οποία συνιστούν ανεξάντλητη πηγή στοχασμού.

ΜΕΡΟΣ Α΄

DISCOURS, FIGURE:

ΤΟ ΠΕΡΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΟΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΛΟΓΟ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ

«Τι θα συμβεί εάν οι ήχοι που είναι όμορφοι σταματήσουν κάποια στιγμή και οι μόνοι ήχοι που ακούγονται δεν είναι όμορφοι αλλά είναι άσχημοι, τι θα συμβεί σε εμάς; Θα μπορούσαμε ποτέ να φτάσουμε έτσι ώστε να πιστεύουμε ότι οι άσχημοι ήχοι ήταν όμορφοι; Αν αφήσουμε την ομορφιά, τι έχουμε; Έχουμε αλήθεια;».

John Cage

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Ο γνωσιοθεωρητικός προσανατολισμός του φιλοσοφικού λόγου της νεοτερικότητας

Στο έργο του *Θέσεις για τον Φόϋερμπαχ* (*Thesen Über Feuerbach*, 1845) ο Marx αναφέρει ότι «Οι φιλόσοφοι έχουν επιχειρήσει, με διάφορους τρόπους, μόνο την *ερμηνεία* του κόσμου – η πραγματική πρόκληση είναι η *μεταβολή* του»,²⁸ υποδηλώνοντας την ύπαρξη ενός ελλείμματος σύνδεσης θεωρητικού λόγου και κοινωνικής πρακτικής. Για τον Marx, η ιστορικότητα που χαρακτηρίζει το «κοινωνικό είναι»²⁹ χαρακτηρίζεται από ένα έλλειμμα, το οποίο καθιστά αδύνατη τη διαμόρφωση μιας κριτικής του λόγου και, κατ'επέκταση, τον μετασχηματισμό του κόσμου. Ο ίδιος θα επιχειρήσει να αποδεσμεύσει το ζήτημα της κατανόησης της συνθήκης ιστορικότητας τόσο από μια ατέρμονη αναγωγή των φαινομένων σε μια πρωταρχική αιτία όσο και από την ουσιοκρατία που χαρακτηρίζει τον ιδεαλισμό. Ο λόγος που αρθρώνεται υπό το πρίσμα τέτοιων διαμεσολαβήσεων, θεωρεί ότι αναπαράγει το αδιέξοδο (αντίθεση) μεταξύ *αναγκαιότητας* (οικονομίας) και *ελευθερίας* (πολιτικής-ιδεολογίας). Για τον Marx, η υπέρβαση της εν λόγω αντίθεσης συνιστά το αποτέλεσμα μιας «πρακτικής-κριτικής»,³⁰ η οποία ενσωματώνει την κοινωνική πρωταρχικότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο. Έκτοτε, η φιλοσοφική σκέψη (υπαρξισμός, φαινομενολογία, δομισμός, μετα-δομισμός, αποδομισμός) θα επιδιώξει με διάφορους τρόπους να εμπλουτίσει το περιεχόμενο των μαρξικών εννοιών με απώτερο σκοπό τη διεύρυνση του λόγου. Κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα και υπό το πρίσμα των επιστημονικών ανακαλύψεων της φυσικής και της ψυχανάλυσης, η κριτική, για τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο κατανοεί τον κόσμο, γίνεται πιο ριζοσπαστική. Ο γνωσιοθεωρητικός προσανατολισμός του φιλοσοφικού λόγου της νεοτερικότητας και η αποκοπή του από την πραγματικότητα θέτει με επιτακτικό τρόπο,

²⁸ Καρλ Μαρξ, *Θέσεις για τον Φόϋερμπαχ*, μτφρ. Γ. Μπλάνας, Ερατώ, Αθήνα 2004, σ. 77.

²⁹ Το «κοινωνικό είναι», σύμφωνα με τον Georg Lukács, συνιστά αποτέλεσμα οντολογικής μίξης της φυσικότητας και της κοινωνικότητας. Είναι ο κοινωνικός μετασχηματισμός των φυσικών αντικειμενικοτήτων με τη μορφή συγκεκριμένων καθαρών κοινωνικών κατηγοριών που λαμβάνει αυτή τη μορφή, αλλά δεν μπορεί ποτέ να υπερβαίνει την φυσική ύπαρξη μέσα από μια συμπαγή υλιστική διαδικασία γένεσης. Παράγει και αναπαράγει τον εαυτό του μέσα σε αυτό το πλαίσιο από το οποίο δεν μπορεί ποτέ να διαχωριστεί πλήρως (οντολογικά). Georg Lukács, *The ontology of social being. 2. Marx*, μτφρ. D. Fernbach, Merlin Press, London 1978, σ. 6-7, 9.

³⁰ Καρλ Μαρξ, «*Θέσεις...*», όπ. παρ., σ. 57.

από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά, ζήτημα αποκατάστασης της ιστορικής σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο.

Ειδικότερα, από τον μεσοπόλεμο και μετά, θεωρητικοί και φιλόσοφοι θέτουν εκ νέου ζήτημα κριτικής υπό το πρίσμα μιας φιλοσοφίας της ύπαρξης, την οποία τον 20^ο αιώνα εκπροσωπεί ο Heidegger. Ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται ως μια ψυχοσωματική ενότητα, ένα ον που είναι υπεύθυνο για τις επιλογές του, για το Είναι του, το οποίο «αποκαλύπτεται» και «αποκρύπτεται» συνάμα, κινείται μεταξύ του στοχαζόμενου συνειδέναι (γνωρίζειν) και των παρορμήσεων ή των ενστίκτων του.³¹ Μια νέα οντολογία κάνει την εμφάνισή της, η οποία έχει ως αφετηρία την ίδια την εμπειρία του ανθρώπου στο πλαίσιο της πεπερασμένης ύπαρξής του (χρονικό είναι), επιδιώκοντας την αποσύνδεση ενός ορισμού της ανθρώπινης ουσίας από την υποκειμενικότητα. Εντοπίζοντας το υπερβατικό, όχι έξω από το Είναι, αλλά ριζωμένο εντός του, ο Heidegger καθιστά ζητούμενο τη φανέρωσή του.³² Εκείνη την εποχή, η διάνοηση εγκαταλείπει το διαφωτιστικό όραμα του ορθολογισμού, της παγκόσμιας ιστορίας και της προόδου, θέτοντας στο στόχαστρό της το *έλλειμμα ιστορικότητας* που χαρακτηρίζει τον φιλοσοφικό λόγο της νεοτερικότητας.³³ Η φιλοσοφική σκέψη εκτείνεται πέρα από τη γνωσιοθεωρία, αναζητώντας έναν διαφορετικό τρόπο γεφύρωσης του χάσματος μεταξύ ιδεαλισμού και ρεαλισμού, ιδέας και αισθητής πραγματικότητας. Η γνώση δεν εκλαμβάνεται πλέον ως μια ορθολογική διαδικασία, η οποία είναι ξεκομμένη από τις εξελίξεις του κόσμου, αλλά ως οντολογική σχέση μεταξύ των ζωντανών υποκειμένων και του ιστορικού παρόντος. Το υποκείμενο της ιστορίας δεν είναι πια η καθολική έννοια της «ανθρωπότητας», ενώ η εξέλιξη της κοινωνίας δεν εκλαμβάνεται πλέον ως γραμμική (ντετερμινιστική). Η ίδια η έννοια της «κοινωνίας» διευρύνεται διαφοροποιούμενη στο χώρο και το χρόνο. Συντελείται, εν προκειμένω, μια στροφή από τον απόλυτο και άχρονο λόγο στην «αισθητή» και πεπερασμένη πραγματικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Αναγνωρίζοντας την ύπαρξη μιας πραγματικότητας

³¹ Το «πράγμα καθαυτό» του Kant αναζητείται πλέον στο δοσμένο χωρο-χρονικό κόσμο και όχι στο «υπεραισθητό». Wilhelm Windelband – Heinz Heimsoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Γ΄ τόμος, Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005, σ. 246, 248-249.

³² Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Β΄ τόμος, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σ. 43-47.

³³ Όπως τονίζει ο Paul Ricoeur, στο πλαίσιο του ιδεαλισμού, από τον Kant μέχρι τον Husserl, ο φιλοσοφικός λόγος φέρει τη σφραγίδα της υποκειμενικότητας, με αποτέλεσμα να χαρακτηρίζεται από την απώλεια της σχέσης με το πρόσωπο στο οποίο κατευθύνεται η αναφορά, δηλαδή «με το εγώ-εσύ της συνομιλίας, με την ταυτότητα ενός ιστορικού προσώπου, με τον εαυτό της ευθύνης». Paul Ricoeur, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Πόλις, Αθήνα 2008, σ. 2.

αποσπασματικής, πεπερασμένης, αβέβαιης, διφορούμενης, κ.α., ο φιλοσοφικός στοχασμός στρέφεται στη *φιλοσοφία της ιστορίας*, ανάγοντας την ιστορικότητα σε θεμελιακό οντολογικό τρόπο της ανθρώπινης ουσίας, ο οποίος κυριαρχεί και επιβάλλεται σε ολόκληρη την ύπαρξη. Έκτοτε, η μελέτη της *ιστορίας της φιλοσοφίας* συνοδεύεται από το αίτημα μιας συνύφανσης με τη *φιλοσοφία της ιστορίας* ως μιας φιλοσοφίας της ίδιας της (ιστορικής) «ζωής» και των «κατηγοριών» της, αποσκοπώντας στην αποκάλυψη των θεμελιακών δομών της ανθρώπινης ύπαρξης.³⁴

Εστιάζοντας στη μοναδικότητα και την ατομικότητα καθώς και την ιδιαίτερη *θέση* του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, η φιλοσοφία της ιστορίας στρέφεται πλέον στην ανάδειξη του παράδοξου τρόπου με τον οποίο υπάρχει, τόσο ως φυσικό όσο και ως ψυχοπνευματικό ον, μέσα στην ετερογένεια και την ετερότητα που χαρακτηρίζει αυτό το πλέγμα. Θεωρητικοί και φιλόσοφοι δεν παύουν έκτοτε να εστιάζουν την προσοχή τους σε αυτή την παραδοξότητα. Κινούμενη μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η γαλλική σκέψη επικεντρώνεται στην αποκοπή του λόγου από το αντικείμενό του επιδιώκοντας, διαμέσου της αποδόμησης, να μην αφήσει ακάλυπτο εκείνο το μέρος της εμπειρίας του υποκειμένου, το οποίο δεν μπορεί να αναπαραστήσει η συνείδηση στον εαυτό της. Εκείνη την εποχή, όπως επισημαίνει ο Lyotard σε ένα κείμενο του 1989,³⁵ η γαλλική σκέψη³⁶ στράφηκε σε μια μη-φαινομενολογική οντολογία, όπως αυτή εμφανιζόταν στον Heidegger ή τον Freud και την ανάγνωση του έργου του τελευταίου από τον Lacan. Ανάμεσα στους φιλοσόφους, τους συγγραφείς και τους καλλιτέχνες, αναπτύχθηκε έκτοτε η ιδέα της *γραφής [écriture]* και της *κειμενικότητας [textualité]*, της *διαφοράς [différend]* και του *figure*. Το εγχείρημα της *αποδόμησης [déconstruction]* και της *επανεγγραφής [ré-écriture]*,³⁷ που οι Γάλλοι φιλόσοφοι ανέλαβαν μεταπολεμικά

³⁴ Windelband – Heimssoeth, *οπ. παρ.*, σ. 257.

³⁵ Το εν λόγω κείμενο με τίτλο «Heidegger and “the jews”»: A conference in Vienna and Freiburg» εμπεριέχεται στο βιβλίο Jean-François Lyotard, *Political Writings*, μτφρ. B. Readings – K. P. Geiman, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, σ. 135-147. Η συγκεκριμένη έκδοση περιλαμβάνει σε αγγλική μετάφραση μια συλλογή κειμένων του Lyotard, τα οποία γράφτηκαν μεταξύ 1956-1989. Γαλλική έκδοση της συλλογής δεν υπάρχει.

³⁶ Ο Lyotard θα καταστήσει, ωστόσο, σαφές ότι αυτό που, οι εκτός Γαλλίας στοχαστές, αποκαλούσαν «γαλλική σκέψη» ήταν άγνωστη στους ίδιους τους Γάλλους καθώς δεν τη χαρακτήριζε ομοιογένεια. Jean-François Lyotard, *Political Writings*, μτφρ. B. Readings, K. P. Geiman, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, σ. 139.

³⁷ Όπως θα φανεί στη συνέχεια, η αποδόμηση ενός συστήματος, μιας δομής ή ενός λόγου [*discours*] επιχειρείται από τον Lyotard μέσα από μια διπλή αντιστροφή, η οποία έχει χωροχρονικές διαστάσεις. Περιλαμβάνει την αντιστροφή των όρων αιτιότητας (αιτίας – αποτελέσματος) που συγκροτούν κάθε σύστημα (δομή ή λόγο) και, ακολούθως, τη μετατόπιση ολόκληρου του συστήματος, δηλαδή την αντιστροφή της σχέσης κατανόησης (σκέψης) και πραγματικότητας (είναι). Η ρήξη που δημιουργείται από αυτή την *αντανάκλαση [réflexion]* καθιστά εφικτή μια *επανεγγραφή* ορισμένων κρυμμένων *περιστάσεων [instances]*, η οποία επιτρέπει την εμφάνιση ενός *συμβάντος [événement]* και τη διαμόρφωση μιας *απορητικής* λογικής.

μαζί με τον Heidegger,³⁸ θεωρήθηκε, όμως, ύποπτο λόγω του ελλείμματος της κριτικής ικανότητας: της «λήθης» ενός «γεγονότος» [*Factum*] και της «επίδρασης» [*l'affect*]³⁹ που αυτό προκαλεί όταν ανακληθεί στη μνήμη με τρόπο μη-αναπαραστατικό.⁴⁰ Για τον Lyotard, δεν υπάρχει η πιθανότητα μιας κοινωνικής μεταβολής όσο η κατανόηση ενός φαινομένου παραμένει υπόθεση ενός συγκροτημένου υποκειμένου και όσο η γλώσσα δεν προσανατολίζεται σε μια νέα χρήση, αποτυπώνοντας τη διαφορά ή απόσταση που υφίσταται ανάμεσα στο δοσμένο (στην αντίληψη) αντικείμενο και την αναπαράστασή του ή ανάμεσα στο εμπειρικό και το νοητό.

Η εμπειρία, η οποία αποτελεί το αντικείμενο μελέτης και έκθεσης των επιστημών, αποτελείται από δύο μέρη. Πρώτος ο John Locke επισημαίνει ότι το ένα μέρος προέρχεται από τον εξωτερικό κόσμο και αφορά στις πρωτογενείς ποιότητες (ιδιότητες) της ύλης, όπως η έκταση, η κίνηση, το σχήμα, που ενεργοποιούν το δεύτερο μέρος, δηλαδή τις αισθήσεις (υποκειμενική εμπειρία). Το δεύτερο μέρος, εάν και εκπηγάζει από τον εξωτερικό κόσμο, εμφανίζεται ως έργο του νου, της συνείδησης.⁴¹ Εσωτερικεύοντας μόνο ό,τι μπορεί να καταστεί αναπαραστάσιμο, η συνείδηση αφομοιώνει την εξωτερικότητα της εμπειρίας του υποκειμένου, αφήνοντας απέξω ένα υπόλοιπο νοήματος, το οποίο υποδηλώνει την ύπαρξη μιας *ασυμμετρίας* ή *διαφοράς* μεταξύ μορφής και περιεχομένου, η οποία δεν εγγράφεται πουθενά. Εάν, όπως

³⁸ Ο Heidegger, μέσω της *αποδόμησης* [*Destruction*] των εννοιών, επιχειρεί να αποδώσει το αίτιο της σύνδεσης υποκειμένου – κατηγορουμένου (αποχρώντα λόγο) προκειμένου να κριθεί η ορθότητα μιας απόφασης. Το εν λόγω εγχείρημα λαμβάνει τη μορφή ενός σχεδίου ανατροπής των εννοιολογικών κόμβων και σιωπηρών δεσμών στο πλαίσιο της δυτικής φιλοσοφίας. Εντός του, ο Heidegger αναζητά, αρχικά, την πηγή της αυθεντικής σκέψης και τη βρίσκει στο Είναι, το οποίο εντοπίζεται πριν τον αρθρωμένο λόγο ως *μέριμνα* [*Dasein*]. Christopher Norris, *Deconstruction*, Routledge, London and New York 2004, σ. 68. Με τη Στροφή, η οποία έχει προβληματίσει σχετικά με το εάν έχει ως αφετηρία το Είναι και Χρόνος (1927) ή *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας* (1927), ο Heidegger στρέφεται από τη λήθη του Είναι (ουσίωση της αλήθειας), που στοχεύει στη συμφωνία γνώσης (σκέψης) και όντος (ανθρώπου), στην αλήθεια του Είναι (αλήθεια της ουσίωσης), που επιδιώκει την ουσίωση της συμφωνίας γνώσης και όντος. Σύμφωνα με τον Παναγιώτη Θανασά, «το Dasein δεν αποτελεί πλέον θεμέλιο του Είναι και της Οντολογίας, αλλά αναλαμβάνει αποκλειστικά τον ρόλο του Da-sein». Το «Εδώ» [*Da*] του Είναι [*Sein*] αποτελεί «το πεδίο εντός του οποίου το Είναι μπορεί να εμφανίζεται και να αποκρύπτεται». Με τη Στροφή, ο Heidegger επιστρέφει στη Φιλοσοφία της Ιστορίας. Παναγιώτης Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, μτφρ. Π. Θανασάς, Πατάκη, Αθήνα 2012, σ. 51-60.

³⁹ Η χρήση του «l'affect» διατρέχει το φιλοσοφικό corpus του Lyotard με ποικίλους τρόπους και ονόματα. Στο *Discours, figure* αναφέρεται ως «la figure», ενώ στο *Économie Libidinale* αποδίδεται ως «intensités libidinales». Στο *Le Différend* εμφανίζεται ως «le sentiment du différend», ενώ στα μεταγενέστερα έργα του αποδίδεται ως «l'affect» και «infantia». Το χαρακτηριστικό γνώρισμα της «επίδρασης» στη σκέψη του Lyotard είναι η διττή της κίνηση καθώς αφενός, διασχίζει και αφετέρου, διαφεύγει της άρθρωσης, του λόγου, της αναπαράστασης. Οι *μεταθέσεις* [*transpositions*], *μετατοπίσεις* [*déplacements*] και *συμπυκνώσεις* [*condensations*], που προκύπτουν από αυτή την αέναη και ατελέσφορη διαδικασία, τίθενται στο επίκεντρο της λυοταρικής ανάλυσης.

⁴⁰ Lyotard, *Political Writings*, όπ. παρ., σ. 140-141.

⁴¹ Michael Redhead, *Από τη φυσική στη μεταφυσική*, μτφρ. Γ. Κατσιλιέρης, Αθ. Σαμαρτζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2006, σ. 21-22.

ισχυρίζεται ο Hegel, ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι να παράσχει στην επιστήμη το «εννοιολογικό πλαίσιο» προκειμένου η τελευταία να ανακατασκευάσει την εμπειρία, αποδίδοντας έλλογο νόημα στα γεγονότα,⁴² τότε κάθε επιμέρους απόφαση πρέπει να είναι *συνεπής* ως προς τα κριτήρια παραγωγής έγκυρης, ήτοι έλλογης, γνώσης. Αλλά, η ορθολογική και επιστημονική αυστηρότητα εξαιρεί την εμπειρία που προκύπτει από την ψυχοσωματική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης. Εάν, όμως, η εμπειρία προηγείται της γνώσης, τότε πριν εισέλθει στην αφαιρετική (έλλογη και επιστημονική) διαδικασία υφίσταται ως μια *κατάσταση* στην οποία το «υποκείμενο» μετέχει με όλες του τις σωματικές, πνευματικές και ψυχικές δυνάμεις. Ο άνθρωπος αποτελείται από ένα σύνολο λειτουργιών (σωματικών, νοητικών, ψυχικών), οι οποίες έχουν τη δική τους «λογική», συγκροτώντας έναν μάλλον «παράλογο» χαρακτήρα ύπαρξης, της οποίας τα διαφορετικά τμήματα ο καθένας προσπαθεί να συγκεράσει. Ένας παρόμοιος συγκερασμός απαιτείται και στο συλλογικό επίπεδο, καθώς η «λογική» κάθε ατόμου διαφοροποιείται από τη λογική του συνόλου (κοινωνίας), αναδεικνύοντας την ύπαρξη μιας *ασυνέπειας*.⁴³

Η αξίωση της φιλοσοφίας να καταστεί θεμέλιο μάθησης υπό το πρίσμα της επιστήμης θεωρείται ότι αποκόπτει τον στοχασμό από την κοινωνική πρακτική,⁴⁴ ευνοώντας την κυριαρχία ενός μονοδιάστατου λόγου. Η υπερβολική εμπιστοσύνη που δόθηκε στον ορθολογισμό έκανε τον λόγο να εμφανίζεται ως αναγκαία συνθήκη διασφάλισης των πιθανοτήτων για αντικειμενική αλήθεια προσανατολισμένη σε μια ανύπαρκτη καθολικότητα καθώς η συνείδηση επιβάλλει της δικές της κατηγοριοποιήσεις στην πραγματικότητα. Ο γνωσιοθεωρητικός προσανατολισμός της φιλοσοφίας περιόρισε τη σκέψη σε μια δραστηριότητα κατηγοριοποίησης ή ταξινόμησης για την εξυπηρέτηση μιας θεωρίας ή ενός συστήματος ιδεών και πεποιθήσεων. Όπως τονίζει ο Richard Rorty, στη βάση μιας «αλαζονικής φιλοσοφίας της επιστήμης»⁴⁵ ο λόγος θεωρήθηκε ο *τόπος* όπου εδράζεται η αλήθεια και το νόημα

⁴² Γιώργος Φαράκλας, *Αυτό το πράγμα. Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου. Δέκα δοκίμια*, Νήσος, Αθήνα 2001, σ. 45-46.

⁴³ Daliel Cohen, *Homo economicus. Ένας (παραστρατημένος) προφήτης της νέας εποχής*, μτφρ. Μ. Μήτσος, Πόλις, Αθήνα 2013, σ. 39-40.

⁴⁴ Στο πλαίσιο μιας «συγκεκριμένης φιλοσοφίας», η οποία θα προσδιοριστεί σταδιακά ως υπαρξισμός, ο όρος «πρακτική», μετά το 1965, θα αντικαταστήσει τον μαρξιστικό όρο «πράξη», ο οποίος είχε καθιερωθεί από τη δεκαετία του 1950 αντικαθιστώντας αρχικά τον όρο «δράση». Descombes, «*Το ίδιο και το άλλο...*», όπ. παρ., σ. 34-35.

⁴⁵ Richard Rorty, «Habermas και Lyotard» στο Γιώργος Βέλτσος (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεοτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα 2004, σ. 109.

(λογοκεντρισμός),⁴⁶ αναπαράγοντας ανύπαρκτους δυϊσμούς και αντιθέσεις (ιδέα/ύλη, εσωτερικό/εξωτερικό, θεωρία/πράξη, υποκείμενο/αντικείμενο). Οι μελετητές τοποθετούν την αφετηρία αυτής της προβληματικής στη σκέψη του René Descartes. Ο Γάλλος φιλόσοφος ερμηνεύει τον κόσμο και επιδιώκει τη χειραφέτηση του υποκειμένου διαμέσου της αποσύνδεσης της συνείδησης από τον κόσμο, δηλαδή εμφάνισης του *cogito* ως μιας συνθήκης απόλυτης βεβαιότητας χωρίς την οποία δεν θα υπήρχε τίποτα. Υπό την έννοια αυτή, το υποκείμενο, εμπειρικό ή υπερβατολογικό,⁴⁷ προσδιορίζεται πάντα σε πρώτο πρόσωπο, δηλαδή ως «εγώ» (*ego cogito*), εν απουσία ενός άλλου αντικρινού ως ενδογενούς συμπληρώματος της διυποκειμενικότητας. Έτσι, το *cogito* προσλαμβάνει αξία θεμελίου και αλήθειας του πράγματος (*δοξασμένο cogito*),⁴⁸ δηλαδή της κατάστασης στην οποία βρίσκεται το μυαλό του ανθρώπου όταν αποφαινεται για κάτι (θετικά ή αρνητικά). Θέτοντας τα θεμέλια της «φιλοσοφίας της συνείδησης», ο Descartes δημιουργεί παράλληλα το «πρόβλημα του άλλου»: εάν κάθε Εγώ είναι απόλυτο, τότε η αλήθεια είναι απόλυτη προς αυτό και σχετική προς όλες τις

⁴⁶ Ο όρος «λογοκεντρισμός» χρησιμοποιείται, κυρίως από Αμερικανούς φιλοσόφους, για να αποτυπώσει τη θεολογία της αναπαράστασης, η οποία στη σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία ταυτίζεται με την απουσία του νοήματος της αναπαράστασης. Οι καταβολές αυτής της τάσης εντοπίζονται στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και ειδικότερα στην πλατωνική (η αναζήτηση ενός καθαρά νοητικού νοήματος αποτέλεσε το ζητούμενο κάθε κατανοητικής προσέγγισης). Bill Readings, *όπ. παρ.*, σ. 72. Ο λογοκεντρισμός, ως χαρακτηριστικό της νεότερης ορθολογιστικής τάσης, επιδιώκει να καταστήσει τη φιλοσοφία υποκατάστατο όλων των μορφών προ-φιλοσοφικού λόγου, πρεσβεύοντας ότι υπάρχει ένα κέντρο του λόγου. Robert Sokolowski, *Εισαγωγή στην φαινομενολογία*, μτφρ. Π. Κόντος, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα 2003, σ. 62.

⁴⁷ Ο όρος «υπερβατολογικό» [*transzendental*] δεν ταυτίζεται με τον όρο «υπερβατικό» [*transzendent*] καθώς, σύμφωνα με τον Immanuel Kant, το υπερβατολογικό παραπέμπει «[σ]τα αξιώματα της καθαρής νόησης, τα οποία έχουν εμπειρική χρήση και όχι υπερβατική. Υπερβατικό νοείται οτιδήποτε υπερβαίνει τα όρια της αισθητής εμπειρίας. Immanuel Kant, *Critique of the power of judgment*, μτφρ. P. Guyer, Cambridge University Press, New York 2000, σ. 18-19.

⁴⁸ Ο Ricoeur, στην περίπτωση του Descartes, θα κάνει λόγο για ένα *δοξασμένο cogito*, ενώ σε αυτήν του Baruch Spinoza και του Friedrich Nietzsche για ένα *ταπεινωμένο cogito*. Spinoza και Nietzsche επιτίθενται στο καρτεσιανό *cogito* και στην αξίωση της φιλοσοφίας να καταστεί επιστήμη και θεμέλιο μάθησης. Ο Spinoza στην *Ηθική* θα μεταβιβάσει την αξία θεμελίου στο διασκεπτικό λόγο της άπειρης ουσίας καθώς «Η ουσία (essence) του ανθρώπου δεν περικλείει την αναγκαία ύπαρξη, δηλαδή μπορεί εξίσου να γίνει, σύμφωνα με την τάξη της φύσης, ετούτος ή εκείνος ο άνθρωπος να υπάρχει και μπορεί να γίνει να μην υπάρχει». Ως αποτέλεσμα, το *cogito* υποβιβάζεται στη δεύτερη θέση σε επίπεδο οντολογικής τάξης. Ότι μπορεί να ειπωθεί για τον άνθρωπο διατυπώνεται σε τρίτο πρόσωπο: «Ο άνθρωπος σκέπτεται». Ο Nietzsche δεν εκλαμβάνει τη φαινομενικότητα του εσωτερικού κόσμου ως αντικειμενικότητα. Θεωρεί πως, από τη στιγμή που μεσολαβεί η γλώσσα, ο εσωτερικός κόσμος ευθυγραμμίζεται με τον εξωτερικό, δηλαδή η εσωτερική εμπειρία συνδέεται με την εξωτερική αιτιότητα, ως «διευθέτηση, απλούστευση, σχηματοποίηση, ερμηνεία». Για τον Nietzsche, δεν υπάρχουν γεγονότα, όπως ισχυρίζεται ο θετικισμός, αλλά ερμηνείες. Με τον τρόπο αυτό θέτει σε αμφιβολία τη βεβαιότητα του *cogito*. Η εν λόγω διαδικασία λαμβάνει τη μορφή μιας γλωσσικής χειρονομίας, ήτοι αποδόμησης, διαμέσου ρητορικών σχημάτων και αποβλέπει στο ξεπέρασμα του μηδενισμού και όχι στην υποκατάσταση του *cogito* και τις θεμελιωτικές αξιώσεις του. Στον πυρήνα της σκέψης του Nietzsche βρίσκεται η αμφιβολία, ακόμα και για τον διασκεπτικό λόγο, που ο ίδιος προτείνει, περί αλήθειας και ψεύδους. Ricoeur, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, *όπ. παρ.*, σ. 17, 24-31.

άλλες. Σε αυτή την περίπτωση το *έτερον* αγνοείται⁴⁹ με αποτέλεσμα να εξαλείφεται η δυνατότητα μιας πραγματικής κριτικής. Η απουσία μιας μεταξύ τους σύνδεσης καταργεί την απόσταση, η οποία ευθύνεται για τη διαφορά και την αντίθεση, που χαρακτηρίζει τη μεταξύ τους σχέση.

Όσο η κριτική του λόγου συνυφαίνεται με τη θεωρία της γνώσης, τη διαλεκτική της ταυτότητας και την επιστήμη, τόσο απομακρύνεται η πιθανότητα ενός μετασχηματισμού του κόσμου. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η κριτική που ασκούν οι Max Horkheimer και Theodor Adorno στον εργαλειακό λόγο, εντοπίζοντας ένα *έλλειμμα αναστοχασμού* αναφορικά με τη συγκρότηση της έλλογης γνώσης.⁵⁰ Σύμφωνα με τον Antony Giddens, ένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά της νεοτερικότητας είναι η *αλληλόδραση* [*interaction*] και η *αλληλοαντανάκλαση* σκέψης – δράσης (πράξης). Ένας διαρκής *αναστοχασμός* [*reflection*] ως *δυνατότητας* μπορεί να διασφαλίσει τη μεταβολή του χαρακτήρα τους και του νοήματός τους.⁵¹ Αλλά, ο λόγος της νεοτερικότητας δεν κατάφερε ποτέ να πραγματώσει τον αναστοχασμό ή την *ανακλαστικότητα* [*reflexivity*]⁵² ως δυνατότητα. Ακόμα και για τον μαρξισμό, η γνωστική διαδικασία και η γνωστική πρακτική συνιστούν «αντανάκλαση» των

⁴⁹ Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Vincent Descombes, τα απόλυτα στον πληθυντικό δεν διεκδικούν παρά το απόλυτο με αποτέλεσμα το ένα να αντιμάχεται το άλλο μέχρι τελικής πτώσης, ήτοι εξαφάνισης, εδραιώνοντας μια απόλυτη κυριαρχία. Descombes, «*Το ίδιο και το άλλο...*», όπ. παρ., σ. 41.

⁵⁰ Horkheimer και Adorno στρέφονται εναντίον της αναπαράστασης της συνείδησης καθώς το αντικείμενο αποκτά την υπόστασή του ανάλογα με το πώς το φαντάζεται ή το αντιλαμβάνεται το εκάστοτε υποκείμενο, εδραιώνοντας την απώλεια της μεταξύ τους ενότητας. Η υποστασιοποίηση των εμπειρικών καταστάσεων, ήτοι πράξεων, διαμέσου της γλώσσας, κατέστησε τον λόγο «φάντασμα». Δίνοντας έμφαση στην ορθολογικότητα, κατά τη γνωστική διαδικασία, ο Διαφωτισμός κατάρχη να υπαγάγει τη γνώση στην τεχνική και τα μαθηματικά, ενώ ταύτισε τη σκέψη, τον λόγο, με την τυπική λογική. Μια τέτοια, εργαλειακή, σύλληψη του λόγου αναπαράγει τις αναλογίες και τις ομοιότητες χωρίς να αφήνει περιθώρια για αποκλίσεις και διαφοροποιήσεις. Αλλά, η διαμόρφωση της ταυτότητας προϋποθέτει την ύπαρξη μιας διαφοράς που προκύπτει από τη διαλεκτική σχέση μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πραγματικότητας. Υπό αυτή την έννοια, οι δύο στοχαστές ασκούν έντονη κριτική στην «παράλογη» μορφή που έχουν λάβει οι κοινωνικές σχέσεις στο πλαίσιο του καπιταλισμού, βιάζοντας την ίδια την έννοια της «ορθολογικότητας». Κατά τη γνώμη τους, η έλλογη οργάνωση της κοινωνίας πρέπει να εναρμονίζεται με μια συγκεκριμένη σύλληψη του λόγου, η οποία θα συμπεριλαμβάνει την πιθανότητα της οπισθοδρόμησης του πολιτισμού. Με αφετηρία την φροϋδική ψυχανάλυση και τη διαλεκτική των εννοήσεων (Eros – Thanatos), οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φρανκφούρτης επιλέγουν να τονίσουν την άρνηση, στοχεύοντας στην καταστροφή του λόγου. Γι' αυτούς, η αποκατάσταση της ιστορικότητας, μέσα από την απελευθέρωση της έντασης που προκύπτει από τις αντιφάσεις του λόγου και τις αντιθέσεις της κοινωνικής πραγματικότητας, συνιστά ριζική επανάσταση. Βλ. σχετ., Μαξ Χορκχάιμερ – Τεοντόρ Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1996 και Μαξ Χορκχάιμερ, *Το Τέλος του Λόγου*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 1984.

⁵¹ Αντώνης Μαυρίδης, «Αναστοχαστικότητα, Διακινδύνευση, Ταυτότητα: Για την Κοινωνιολογία της Νεωτερικότητας του Άντονι Γκίντενς, στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2009, σ. 378.

⁵² Antony Giddens, *Sociology*, Polity Press, Cambridge (UK) – Malden (USA) 2009, σ. 141. Όπως θα φανεί στη συνέχεια, η *ανακλαστικότητα* κατέχει ιδιαίτερη θέση στη σκέψη στον Lyotard αρχής γενομένης από το *Discours, figure*. Διενεργείται μέσα από δύο αντιστροφές και συνιστά μέρος της αποδόμησης.

«αντικειμενικών νόμων» που διέπουν την εξέλιξη της πραγματικότητας, καθώς οι μαρξιστές εκλαμβάνουν τον εξωτερικό κόσμο ως κάτι που υφίσταται ανεξάρτητα από τον νου.⁵³ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, θεωρητικοί και φιλόσοφοι ασκούν μεταπολεμικά αυστηρή κριτική στον λογοκεντρισμό των νεότερων χρόνων και τα ζητήματα εξουσίας που αποτυπώνονται στη γλώσσα. Αναπτύσσοντας «έναν λόγο περί λόγου»,⁵⁴ εναντιώνονται τόσο στις προσεγγίσεις που προέρχονται από το χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας (λογικό θετικισμό) όσο και στις θεωρητικές προτάσεις που στηρίζονται στον ιδεαλισμό.⁵⁵ Οι Γάλλοι μεταδομιστές, κυρίως, απομακρύνονται από την ονοματοθεσία ή τον προσδιορισμό ενός φαινομένου, που χαρακτηρίζεται από κυρίαρχες εξουσιαστικές σχέσεις λόγω της ταύτισης του νοήματός του με τις αξίες ενός συστήματος, μιας θεωρίας. Υπό το πρίσμα της επιστημονικής φιλοσοφίας,⁵⁶ ζητούμενο πλέον αποτελεί η μη-εξάλειψη της *εμπειρίας του έξω*⁵⁷ προκειμένου να συμπεριληφθεί στη σκέψη η *α-δυνατότητα* του νου να συλλάβει κάθε εμπειρία που βιώνει ο άνθρωπος ως φυσικό ον (διαίσθηση, συναίσθημα, κ.α.). Στοχεύοντας στη συμπερίληψη της αισθητηριακής εμπειρίας και όχι στην αφομοίωσή της από τη συνείδηση, η διανόηση στρέφεται στην *εμπειρία του έξω*, όχι ως κάτι αμιγώς εμπειρικό, αλλά ως μια *εμπειρία*

⁵³ David H. Ruben, *Marxism and Materialism. A Study in Marxist Theory of Knowledge*, The Harvester Press, Brighton 1979, σ. 144-146.

⁵⁴ Η συγκεκριμένη φράση αποδίδεται στον Jacques Derrida, σύμφωνα με τον οποίο, από τη στιγμή που η γλώσσα εισχώρησε στην προβληματική του καθολικού, «όλα [έγιναν] λόγος». David Howarth, *Η έννοια του λόγου* μτφρ. Σ. Καναούτη, Πολύτροπον, Αθήνα 2008, σ. 13.

⁵⁵ Όπως αναφέρει ο Βασίλης Κάλφας στην «Εισαγωγή» του έργου του Thomas Kuhn *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων* (*The structure of scientific revolutions*, 1962), από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα η αγγλοσαξωνική επιστημολογία αποκόπτει τη φιλοσοφία από την ιστορία των επιστημών λόγω της μεθοδολογίας της (λογικό θετικισμό). Αντιθέτως, η γαλλική επιστημολογική σκέψη και γενικά οι «επιστημονικές φιλοσοφίες», που αναπτύσσονται στον υπόλοιπο ευρωπαϊκό χώρο, συνυφάνονται άμεσα με την ιστορία. Θεμελιωτής της αγγλοσαξωνικής ιστοριογραφίας στον ευρωπαϊκό χώρο είναι ο Alexandre Koyré. Βασίλης Κάλφας, «Εισαγωγή», στο Thomas S. Kuhn, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος – Β. Κάλφας, Σύγχρονα θέματα, Αθήνα 1997, σ. 22-23. Η άποψη του Κoyré για το ρόλο και τη συμβολή του πειραματισμού και του εμπειρισμού στην Επιστημονική Επανάσταση διαφοροποιείται από αυτή των θεωρητικών του θετικισμού, προσδιορίζοντας την επιστήμη ως θεωρία. Τα φαινόμενα και οι βασικοί νόμοι που τα χαρακτηρίζουν είναι το αποτέλεσμα της φιλοδοξίας για τη γνώση της αλήθειας του κόσμου μέσα από την αποκάλυψη των ουσιαστικών του δομών. Alexandre Koyré, «An experiment in measurement», *Proceeding of the American philosophical society*, vol. 97, no 2 (April, 1953), σ. 222-3. Ο Lyotard στο *Discours, figure* θα κάνει επαναλαμβανόμενες αναφορές στον Κoyré και ειδικότερα στο έργο του *Études galiléennes* (1939) προκειμένου να τεκμηριώσει τις απόψεις του για την ανάδυση μιας νέας κοσμοαντίληψης από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, βασισμένος στην κριτική που ασκεί ο Κoyré στον Γαλιλαίο.

⁵⁶ Η χρήση του όρου «επιστημονική φιλοσοφία» δεν θα πρέπει να μας ξενίζει δεδομένου ότι, κατά τον 19^ο και 20^ο αιώνα, η διάκριση ανάμεσα στην παραδοσιακή μεταφυσική, η οποία χαρακτηρίζεται από αφηρημένους και πάγιους προσδιορισμούς της διάνοιας, και την επιστήμη πάει να υφίσταται. Η μεταφυσική εκκοσμικεύεται μέσα από την υπέρβαση της παραδοσιακής αντίληψης για τη σχέση υπερβατικού – εμμενούς καθώς από το πρώτο αφαιρείται η κανονιστική του μορφή και λειτουργία (δέον). Κονδύλης, «*Η κριτική της μεταφυσικής...*», όπ. παρ., σ. 27-29.

⁵⁷ Η συγκεκριμένη φράση παραπέμπει στο ομώνυμο άρθρο του Micheal Foucault, «*La pensée du dehors*», στο *Critique*, No. 229 (June 1966), σ. 523-546.

και *πρακτική εξωτερικότητας*, η οποία έχει ψυχολογική χροιά και υφίσταται ως αντίληψη.⁵⁸ Ως τέτοια, διαφοροποιείται από την εμπειρία της συνείδησης, η οποία είναι προσανατολισμένη στη συγκρότηση έλλογης γνώσης, νοηματοδοτώντας ένα φαινόμενο (εμφάνιση και μεταβολή), υπό το πρίσμα της σχέσης αιτίας – αποτελέσματος, *αναδρομικά* και με *συνέπεια*.

Για τους φιλοσόφους που αποδομούν τη σκέψη, όπως ο Lyotard και ο Derrida, μια εκ των υστέρων σύνθεση δεν μπορεί να αποδώσει αυτή την προϋπάρχουσα ενότητα ή δεσμό. Πριν από τον λόγο και την αυτοσυνείδηση, όπως τονίζει ο Descombes, υπάρχει η «ενδιάθετη» συνείδηση, η «συνείδηση της αντίληψης», το αντιλαμβανόμενο, το οποίο υποδηλώνει την ενότητα ψυχής-σώματος, πνεύματος-φύσης, κ.α.⁵⁹ Ωστόσο, η γλώσσα δεν μπορεί να υποστηρίξει ένα τέτοιο εγχείρημα, δηλαδή δεν μπορεί να αποδώσει ταυτόχρονα την εσωτερικότητα και την εξωτερικότητα της εμπειρίας του υποκειμένου. Ο δομισμός, ο οποίος προτείνει ως βάση για την κατανόηση ενός φαινομένου τη γλώσσα [*langage*] και τη δομή της [*langue*], θεωρείται ότι συντηρεί ένα δυαδικό σύστημα, οι όροι του οποίου (σημαινόμενο - σημαίνον) είναι διατεταγμένοι με ιεραρχικό τρόπο, αναπαράγοντας ανυπόστατες αντιθέσεις μεταξύ σχετικών λέξεων (εννοιών). Η δομή της γλώσσας επιτρέπει την έκφραση μόνο της εσωτερικής διάστασης της εμπειρίας (εμπειρία της συνείδησης), αποδίδοντας το νόημα με τη μορφή σημασίας, έννοιας. Σε αυτή την περίπτωση, ο λόγος διαχωρίζεται από την εμπειρική πραγματικότητα, η θεωρία από την πράξη (ή πρακτική), το υποκείμενο από τον κόσμο. Lyotard και Derrida συμφωνούν ότι μια *αντανάκλαση* [*réflexion*] πρέπει να προσφέρει τη δυνατότητα μιας διπλής εξωτερικότητας, ενός αναδιπλασιασμού, ο οποίος δεν διπλασιάζει ούτε το ίδιο ούτε το αντίθετό του, αλλά το Άλλο του,⁶⁰ το οποίο είναι παρόν στη σκέψη δια της «απουσίας» του, δηλαδή ως *ά-σκεπτο*. Στο *Inhumain* (1988) ο Lyotard αναφέρει πως «σκέψη είναι η ικανότητα να δεχτεί κανείς εκείνο που

⁵⁸ Σε αυτή την πρακτική εξωτερικότητας παραπέμπει η «δομικότητα της δομής» [*la structuralité de la structure*] του Jacques Derrida και η «ουλικότητα της ύλης» [*the materiality of matter*] της Judith Butler.

⁵⁹ Descombes, *όπ. παρ.*, σ. 81-82.

⁶⁰ Για τον Lyotard, όπως θα φανεί στη συνέχεια, ο *αναδιπλασιασμός* ή *αντανάκλαση* [*réflexion*] προκαλεί μια ρήξη σε ένα σύστημα, μια δομή ή έναν λόγο, καθώς ενσωματώνει το ασυνείδητο. Πρόκειται ουσιαστικά για μια διπλή αντιστροφή στον χώρο και τον χρόνο, η οποία καθιστά ορατή, όχι την άλλη πλευρά του αντικειμένου, αλλά το Άλλο του. Για τον Derrida, δεν πρόκειται για μια καθόλου αθώα ή απλή «αναπαράσταση» [*représentation*] από τη στιγμή που το εξωτερικό είναι πάντα παρόν στο εσωτερικό, το οποίο αποτελεί ήδη μια εξωτερικότητα. Έτσι, η εξωτερικότητα του σημαίνοντος αποτελεί την εξωτερικότητα της γραφής. Αλλά, από τη στιγμή που η γραφή αποτελεί το εξωτερικό της ομιλίας, το σημαίνον είναι το εξωτερικό στο εξωτερικό. Derrida, *Of grammatology*, μτφρ. G. C. Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1997, σ. 126, 217-218.

η σκέψη δεν είναι προετοιμασμένη να σκεφτεί». ⁶¹ Αυτό σημαίνει ότι η σκέψη συνιστά διερώτηση επί παντός, συμπεριλαμβανομένης της ίδιας της σκέψης: της διερώτησης. Υπό αυτή την έννοια, ζητούμενο αποτελεί να παραμείνει κανείς υπό διερώτηση χωρίς να εξουδετερώνεται η ανησυχία που προκαλούν τα πράγματα, αφήνοντας το περιθώριο να επέλθουν χωρίς η λογική τους να είναι ακόμα γνωστή. Αυτή η *αγωνία* [*angoisse*], όπως τονίζει στο *Discours, figure*, λαμβάνει τη μορφή του απροσδόκητου, δανείζει τον εαυτό της στο *συμβάν* [*événement*], το οποίο η σκέψη και η γλώσσα προσλαμβάνει πριν ακόμα το *αναφερόμενο* [*réfèrent*] αποτελέσει αντι-κείμενο. ⁶² Παραπέμπει, δηλαδή, σε μια διαδικασία ή «στρατηγική» [*stratégie*] -όχι μεθοδολογία- διαμέσου της οποίας επιχειρεί να μιλήσει κάποιος για τα πράγματα μη-εγκαταλείποντας το επίπεδο της βιωμένης εμπειρίας. Στη σκέψη του Lyotard η εν λόγω διαδικασία είναι συνυφασμένη με την αισθητική καθώς μόνο αυτή δύναται να αποκαλύψει το *μυστήριο* του *βάθους* του αντικειμένου ⁶³ και το νόημα της «διφορούμενης πραγματικότητας» (αντικειμενικής και υποκειμενικής) ούτως ώστε κάθε απόφαση ή επιλογή να φέρει όλο το φορτίο ενός πρωταρχικού δεσμού και μιας απόστασης (χωρισμού), μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ιδεατότητας και υλικότητας, εσωτερικότητας και εξωτερικότητας. Παρομοίως, για τον Michel Foucault, η τέχνη προσφέρει τη δυνατότητα ενός αναδιπλασιασμού, ο οποίος δημιουργεί ένα χάσμα ανάμεσα στο αντικείμενο και την καλλιτεχνική του αναπαράσταση, το οποίο μπορεί να καλυφθεί μόνο διαμέσου μιας «αισθητικής της ύπαρξης». ⁶⁴

Απώτερος στόχος της ριζοσπαστικής γαλλικής σκέψης είναι η διαμόρφωση μιας «κριτικής της κριτικής» του λόγου της νεωτερικότητας. Όπως επισημαίνει ο Foucault, «η κριτική αποτελεί [...] το εγχειρίδιο του Λόγου που ανδρώθηκε μέσα στον Διαφωτισμό και, αντιστρόφως ο Διαφωτισμός είναι η εποχή της κριτικής». Με τη διαφορά ότι αυτό που χρειάζεται πλέον είναι ο *μετασχηματισμός* της κριτικής, που οδηγεί σε αναγκαία όρια, σε μια *πρακτική* που θα έχει τη μορφή μιας *πιθανής* υπέρβασης. Υπό αυτή την έννοια, η κριτική δεν θα ασκείται με κριτήρια καθολικότητας, ενώ ταυτόχρονα δεν θα συνιστά μια υπερβατική κριτική, καθιστώντας εφικτή μια μεταφυσική. Η κριτική θα έχει *γενεαλογικό* ⁶⁵ χαρακτήρα διαχωρίζοντας,

⁶¹ Jean-François Lyotard, *L' inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988, σ. 85.

⁶² Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Editions Klincksieck, Paris 1971, σ. 135-136.

⁶³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 31.

⁶⁴ Θεόδωρος Γεωργίου, «Η πίπα και ο καθρέπτης», *Το Βήμα*, 28/11/2008. Διαθέσιμο στο <https://www.tovima.gr/2008/11/24/books-ideas/i-pipa-kai-o-kathreftis/>.

⁶⁵ Η γενεολογική πρακτική του Foucault, όπως επισημαίνει ο Jonathan Arac, είναι συνδεδεμένη με τη νιτσεϊκή γενεαλογία και αποσκοπεί να μετατρέψει «την ιστορία από κρίση για το παρελθόν εν ονόματι

από την ενδεχομενικότητα, που μας έχει διαμορφώσει όπως είμαστε, την πιθανότητα να μην είμαστε, να μην πράττουμε και να μη σκεφτόμαστε αυτό που φαίνεται ότι είμαστε, πράττουμε ή σκεφτόμαστε. Έτσι, δίνεται ώθηση στο έργο της ελευθερίας.⁶⁶ Παρομοίως, ο Lyotard προσανατολίζεται στη σύλληψη του «γίνεσθαι» ως μιας κίνησης που δεν πισωγυρίζει αποκλειστικά στο χθες, αλλά εγγράφεται στο αύριο, συλλαμβάνοντας την ιστορικότητα του σήμερα. Από τη δεκαετία του 1950 αναφέρεται στο υποκείμενο, όχι σαν μια «κλειστή» υποκειμενικότητα, αλλά σαν ένα *σχεδιάσμα* [*projet*] που κινείται μέσα στο χρόνο, στρέφοντας την προσοχή καθενός από εμάς στην αναζήτηση μιας κριτικής, η οποία θα ενσωματώνει την πιθανότητα να μην «είμαι μονάχα αυτό που είμαι, αλλά και αυτό που πρόκειται να γίνω, καθώς και εκείνο που θα ήθελα να είμαι και να γίνω».⁶⁷

μιας αλήθειας του παρόντος, σε “αντι-μνήμη που αντιμάχεται τους σύγχρονους «τρόπους» αλήθειας και δικαιοσύνης, και μας βοηθά να αλλάξουμε το παρόν, φέρνοντάς το σε μια νέα σχέση με το παρελθόν”». Jonathan Agac, «Εισαγωγή» στο Γιώργος Βέλτσος (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεωτερικότητα*, όπ. παρ., σ. 28.

⁶⁶ Michel Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός;*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα, 1988, σ. 24, 36-37. Η συγκεκριμένη αναφορά του Foucault εμπεριέχεται στο γαλλικό κείμενο με τίτλο «Wasist Aukklärung?», το οποίο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στα αγγλικά όταν συμπεριλήφθηκε στην έκδοση Michel Foucault, Paul Rabinow *The Foucault Reader*, μτφρ. Cathrine Porter, Pantheon Books, New York 1984, με τίτλο «What is Enlightenment?».

⁶⁷ Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, σ. 98-99.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η διείσδυση⁶⁸ του μη-φιλοσοφείν στο φιλοσοφείν

Το πρόβλημα με την κριτική του λόγου εντοπίζεται, κατά τον Lyotard, στη μη-ανάδειξη της ύπαρξης ενός δεσμού [*liaison*] μεταξύ ταυτότητας και ετερότητας καθώς και στην παράβλεψη του γεγονότος ότι η ευθύνη αυτής της μαρτυρίας ή *ανάμνησης* [*anámnesis*] δεν εκπηγάει από κάποια οντολογική δέσμευση ή αρχή.⁶⁹ Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Gayle Ormiston στον Πρόλογο της αγγλικής μετάφρασης του έργου *Φαινομενολογία* (*La Phenomenologie*, 1954), η ενεργοποίηση αυτής της ανάμνησης ως μιας προϋπάρχουσας συνθήκης ή κατάστασης, την οποία η σύγχρονη πρακτική της φιλοσοφίας παραβλέπει ή απορρίπτει, αποτελεί για τον Lyotard το ζητούμενο. Ανακαλώντας στη μνήμη τη θέση⁷⁰ μιας «αρχικής λήθης» (*méta-position*), ο Lyotard αποσκοπεί να αποδεσμεύσει τη σχέση του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο από οποιαδήποτε αρχή ή θεμέλιο,⁷¹ θέτοντας ως προτεραιότητα τη διαμόρφωση μιας *θεωρητικής πρακτικής* που θα επιτρέπει το διαρκές πέρασμα του λόγου [*discours*] στον *μη-λόγο* [*non-discours*], δηλαδή του στοχασμού [*réflexion*] στην αισθητηριακότητα [*sensorielle*] και το αντίστροφο. Αποκαθιστώντας την ιστορικότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο, ο Lyotard ευελπιστεί να διασφαλίσει τη δυνατότητα άσκησης μιας πραγματικής κριτικής. Υπό αυτή την έννοια, η πρακτική που επιχειρεί να θέσει σε κίνηση, διατηρεί αφενός, την ετερότητα και αφετέρου, τις αντιθέσεις ή συγκρούσεις. Ως εκ τούτου, ο Lyotard διαφοροποιείται από τους υπόλοιπους φιλοσόφους της διαφοράς και της αποδόμησης καθώς δεν αποβλέπει στην πλήρη κατάργηση των αντιθέσεων, αλλά στην ανάδειξη της διαφοράς που υφίσταται μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης.

Αρχής γενομένης από το *Discours, figure*, ο Lyotard επιχειρεί να αναδείξει τα μονοπάτια που οδηγούν μέσα και έξω από το φιλοσοφικό λόγο, αποσκοπώντας σε μια

⁶⁸ Ο όρος «διείσδυση» [*pénétration*] χρησιμοποιείται από τον Lyotard προκειμένου να αποδώσει με φροϋδικούς όρους τη «διάρρηξη» που προκαλεί σε ένα κλειστό, οριζόντιο [*horizontal*] σύστημα σκέψης, σε μια δομή [*structure*], η εισχώρηση σε βάθος μιας κάθετης [*verticale*] αρνητικότητας, φτάνοντας στο σημείο να παράγει μια νέα δομή σκέψης. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 33-34.

⁶⁹ Lyotard, *Political writings*, όπ. παρ., σ. 140-141, 147.

⁷⁰ Χρησιμοποιώντας τον όρο «θέση» [*position*], ο Lyotard φαίνεται ότι παραπέμπει στη χουσερλιανή στοχαστική και βιωματική «ενδιάθεση» [*Stetzung*]. Για τον Husserl, «Η τέλεια ενάργεια και το σύστοιχό της, η καθαρή και γνήσια αλήθεια, δίδεται ως μια ιδέα [...] που μπορεί να συλληφθεί δια της βιωματικής ενδιάθεσης ‘...’ ιδέα που, αν και καταρχάς αόριστη, καθοδηγεί αυτές τις επιδιώξεις [της επιστήμης]». Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μτφρ. Π. Κόντος, Ροές, Αθήνα 2002, σ. 26-27.

⁷¹ Gayle Ormiston, «Preface», στο Jean-François Lyotard, *Phenomenology*, μτφρ. B. Beakley, State of University of New York Press, New York 1991, σ. 2-9.

οντολογική ρήξη.⁷² Η «στρατηγική» που ακολουθεί, τόσο κατά την πρώιμη περίοδο της σκέψης του όσο και την μεταμοντέρνα, συνυφαίνεται με τη φαινομενολογία, εστιάζοντας: α) στα μονοπάτια που διασχίζουν [*traverser*] τις διαφορετικές αντιλήψεις των φαινομενολόγων (εσωτερικότητα) και β) στα μονοπάτια που οδηγούν στην αποκάλυψη της σχέσης μεταξύ του φιλοσοφικού λόγου της φαινομενολογίας και του αντικείμενου της, του κόσμου (εξωτερικότητα). Στρέφεται, δηλαδή, στην ιδέα μιας φαινομενολογίας της φαινομενολογίας.⁷³ Ειδικότερα, ο Lyotard αποσκοπεί στην επανάκτηση του αρχέγονου νοήματος, το οποίο υπολανθάνει και στην ενσωμάτωσή του στον νοήμονα λόγο, διαμέσου μιας χειρονομίας [*geste*]⁷⁴, η οποία μαρτυρά την πρωταρχική απώλεια του αντικειμένου (Άλλου) ως βουβής εμπειρίας. Δηλαδή, στόχος του είναι η αποκάλυψη της πρωταρχικής κατάστασης [*condition*]⁷⁵ συν-ύπαρξης της εμπειρίας της συνείδησης και της εμπειρίας της διαίσθησης, η οποία επιτρέπει στο Είναι [*être*] να εμφανίζεται πριν ακόμα γίνει αντικείμενο της σκέψης, να υπάρχει εξίσου ως

⁷² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 212.

⁷³ Ormiston, όπ. παρ., σ. 7.

⁷⁴ Ο Lyotard παραδέχεται ότι η χειρονομία [*geste*] δεν αποτελεί σπουδαίο όνομα. Ο Alfonso Cariolato στην *Ηθική (Ethica, ordine geometrico demonstrata, 1677)* του Spinoza, υποστηρίζει ότι ο όρος «geste» προέρχεται από το λατινικό *nutus*. Το *nutus* σημαίνει κίνηση, νεύμα ή κούνημα του κεφαλιού κάποιου ως ένδειξη συγκατάθεσης ή επιδοκμασίας. Στους Cicero, Livy, Lucretius και άλλους, κάνει την εμφάνισή του προερχόμενο από το ελληνικό σε *neuma*, δηλαδή το κεφάλι κάποιου που κλίνει ή γέρνει προς εμπρός του να διατάξει. Στα μεσαιωνικά λατινικά το *nutus* είναι ένας ακόμα όρος του *gestus*. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Jean-Claude Schmitt, το *gestus* αντικαταστάθηκε από το *signum* και περιστασιακά από το *nutus*. Σύμφωνα με τον Lyotard, το *gestus* προέρχεται από το ρήμα *gerere*, που σημαίνει «η κατάσταση που φέρει κάποιος: το να φέρει τον εαυτό του με έναν συγκεκριμένο τρόπο». Εν προκειμένω, το «φέρει» φέρει τον εαυτό του, υποδηλώνοντας την αντιστροφή μιας δράσης ή μιας κατάστασης. Συνεπώς, το *gestus* είναι «από μόνο του μια χειρονομία της γλώσσας, μια χειρονομία του- και στον- χώρο-χρόνο-ύλη της γλώσσας». Ο Lyotard παρατηρεί ότι το *gestus* θα μπορούσε να ενωθεί με το *actus* και το *situs*: *actus*, κατανοητό όχι απλώς ως δράση, αλλά το ενέργημα όπου «η δράση θα έχει γίνει» και *situs*, κατανοητό όχι απλώς ως τοποθεσία, αλλά ως «τοποθέτηση της οποίας θα έχει υπάρξει μια κατάσταση». Επομένως, *gestus* είναι «μια στρέψη του χρόνου μιας δράσης ή μιας κατάστασης», η οποία υποδηλώνει ότι ένα καθεστώς θα έχει εμφανιστεί πριν από τη γλώσσα. Αυτό το μελλοντικό, που έχει προηγηθεί, όταν αργότερα κάποιος προσπαθήσει να το σκεφτεί, δεν θα είναι πια. Για τον Lyotard, «αυτή η στρέψη [*tors*], πρέπει να παρουσιαστεί στο χώρο-χρόνο» ως έργο τέχνης. Kas Saghafi, «Lyotard's Gesture», στο Julie Gaillard – Claire Nouvet – Mark Stoholski, *Traversals of Affect: On Jean-François Lyotard*, Bloomsbury Academic, London 2016, σ. 92.

⁷⁵ Ο Lyotard χρησιμοποιεί τον όρο «κατάσταση» [*condition*] προκειμένου να περιγράψει έναν «κόσμο της ζωής» [*Lebenswelt*], ο οποίος είναι αφενός, πρωταρχικός και αφετέρου, ένας κόσμος συνύπαρξης [*Mitsein*]. Αποδίδεται από τους ίδιους τους ανθρώπους στην ιστορία τους, δηλαδή «στον εαυτό τους και στους άλλους, μέσα '...'' [στο] παρόν», ενόσω ζουν. Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 109, 116-117. Στο βιβλίο του, *Μεταμοντέρνα κατάσταση (La condition postmoderne, 1979)* ο όρος «κατάσταση» θα λάβει κεντρική θέση αποτυπώνοντας τη διαμάχη που επικρατεί ανάμεσα στην κουλτούρα και την κοινωνία, την οποία ο Lyotard δεν προτρέπει να υπερβεί με την κλασική έννοια. Η έννοια της «υπερβάσης» είναι πολύ διαλεκτική για να διατηρηθεί. Εκείνο που πρέπει να διατηρηθεί είναι ο διττός της χαρακτήρας και η αμφισημία που εσωκλείει, προσφέροντας: α) τη δυνατότητα καθυπόταξης όλων των κοινωνικών μορφών γνώσης και γλωσσικών παιχνιδιών στο σύστημα που έχει θέσει ως κριτήριο την αποδοτικότητα και β) την α-δυνατότητα αναπαγωγής του συστήματος, δηλαδή απελευθέρωσής τους από την καταπίεση του κεντροθετικού λόγου μέσω της «παραλογίας». Walter Schultz, «Η αμφισημία της δικής μας μεταμοντέρνας κατάστασης: η διάγνωση και πρόγνωση του Lyotard», *Διαβάζω*, τχ. 388 (1998). Διαθέσιμο στο https://www.costis.org/x/lyotard/thema2_gr.htm.

μη-είναι [*non-être*], μηδέν, ά-σκεπτο, πριν από τον οριστικό καθορισμό του. Αυτή η ακαθοριστία παραπέμπει σε μια μη-εμπειρία [*inexpérience*], η οποία όταν εισαχθεί στη δομή της γλώσσας έχει απρόβλεπτες συνέπειες επειδή δεν «επιδρά» [*affecter*] στη συνείδηση (πραγματικό επίπεδο), αλλά στο ασυνείδητο (εξω-πραγματικό).⁷⁶ Στο ασυνείδητο απωθείται, όμως, η επιθυμία. Η διττή της φύση είναι εκείνη που παράγει επιδράσεις [*effets*] και συμπτώματα [*symptômes*], οι αιτίες των οποίων είναι αδύνατο να εντοπιστούν. Ο ψυχολογικός και, κατ' επέκταση, α-προσδιόριστος χαρακτήρας τους καταδεικνύει την απουσία μιας δέσμευσης (αρχής) ως θεμελίου της σχέσης ανθρώπου – κόσμου. Εάν τίθεται ζήτημα μιας δέσμευσης, τότε αυτή δεν εκπηγάξει από τη σκέψη και δεν συνιστά οντολογία. Ο μόνος νόμος που υπάρχει, σύμφωνα με τον Lyotard, είναι αυτός της επιθυμίας⁷⁷ από την οποία εκπηγάξει το νόημα της «διφορούμενης πραγματικότητας».⁷⁸

Από το *Discours, figure* και μετά, ο Lyotard δίνει έμφαση στην ύπαρξη μιας διαφοράς ανάμεσα στη φαινομενική (εμπειρική) άρνηση του πράγματος ως φυσικής ύπαρξης και την κατάφαση (πράγμα καθεαυτό) του πράγματος ως ουσίας, μιας σχέσης που πρέπει να παραμείνει άσκεπτη.⁷⁹ Στέκεται στην επισήμανση που κάνει ο Immanuel Kant στην *Κριτική του καθαρού λόγου* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787), δηλώνοντας ότι το Είναι δεν μπορεί να καταδειχθεί. Ο ανθρώπινος νους μπορεί να το «γνωρίσει» μόνο με τον τρόπο που παρουσιάζεται στη συνείδηση, μέσα από τις αισθητηριακές και αντιληπτικές του δυνάμεις, δηλαδή ως φαινόμενο. Η φυσική ύπαρξη των όντων βρίσκεται πέρα από κάθε δυνατότητα γνώσης καθώς ο λόγος δεν μπορεί να δώσει στον εαυτό του το δοσμένο (κατάφαση), αλλά μόνο το πιθανό (άρνηση). Το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να αρνηθεί.⁸⁰ Αλλά, ο Lyotard αρνείται να παραχωρήσει στη

⁷⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 56.

⁷⁷ Lyotard, *Pourquoi philosophe?*, όπ. παρ., σ. 87, 108-109.

⁷⁸ Αρχής γενομένης από τη *Φαινομενολογία*, ο Lyotard στρέφεται σε μια «φιλοσοφία του διφορούμενου». Θεωρεί ότι ο «κόσμος της ζωής» [*Lebenswelt*] ο οποίος, κατά τον Husserl, είναι πρωταρχικός και με τον οποίον η υποκειμενικότητα «βρίσκεται σε επαφή» διαμέσου των παθητικών συνθέσεων, παραπέμπει σε μια πραγματικότητα η οποία δεν μπορεί παρά να είναι ουδέτερη (ούτε αντικειμενική ούτε υποκειμενική) ή μάλλον διφορούμενη. Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 109, 101.

⁷⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 139-140.

⁸⁰ Με βάση αυτό το συλλογισμό, ο Kant απορρίπτει στην *Κριτική του καθαρού λόγου* (1781, 1787) το «οντολογικό επιχείρημα» για την ύπαρξη του Θεού. Η λογική αδυνατεί να καταδείξει από μόνη της την ύπαρξη του Θεού ως ουσίας. Ένας τέτοιος ισχυρισμός καταλήγει σε «ταυτολογία» ή πλάνη της «λήψεως του ζητουμένου». Για τον Kant, όταν η διάνοια επιχειρεί να κατακτήσει την απόλυτη γνώση, τότε πέφτει σε αντινομίες καθώς δεν μπορεί να συλλάβει τη διάκριση που υφίσταται ανάμεσα στο πράγμα όπως αυτό εμφανίζεται στη συνείδηση (φαινόμενο) και το πράγμα καθεαυτό (πραγματικό). Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, μτφρ. Friedrich Max Müller, New York 1922, σ. 28-31, 299, 477-486. Παρόλα αυτά, ο Kant αξιώνει η φιλοσοφία να καταστεί θεμέλιο μάθησης. Επικεντρώνεται στη συστηματική ανάλυση του συνόλου της a priori γνώσης, επιχειρώντας να εξηγήσει πώς συνθετικές a priori κρίσεις

συνείδηση το δικαίωμα να αφομοιώσει τη διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στη φαινομενική άρνηση του πράγματος ως φυσικής ύπαρξης και την κατάφαση του πράγματος ως ουσίας. Η ύπαρξη αυτής της διαφοράς επιδρά στη διαδικασία συγκρότησης του υποκειμένου, προσδίδοντάς της μια *α-προσδιοριστία*. Από τη μια, ο κίνδυνος ενός πράγματος να *μην είναι* δημιουργεί στο υποκείμενο την ανάγκη επίτευξης μιας πληρότητας, την *επιθυμία* μιας ενότητας μεταξύ νοούντος υποκειμένου και αισθητής πραγματικότητας. Από την άλλη, το εγχείρημα της διαμόρφωσης και διατήρησης μιας σταθερής και αδιατάραχτης ταυτότητας είναι αδύνατο. Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, για τους αποδομιστές και ειδικότερα για τον Lyotard, δεν μπορεί να αποτυπώσει αυτή την παραδοξότητα.

Υιοθετώντας τον λακανικό ορισμό της επιθυμίας ως απουσίας ή έλλειψης στο υποκείμενο,⁸¹ ο Lyotard εντοπίζει το πρόβλημα στη λογική της άρνησης, η οποία καταργεί τη μεταξύ τους σύνδεση και απόσταση, κατά το πέρασμα από το νοεόν στο λέγειν, με αποτέλεσμα να εξαλείφεται το αντικείμενο. Για τον Lyotard, η ανάδειξη της *α-προσδιοριστίας* του Είναι και της σχετικότητας της σκέψης⁸² απαιτεί μια άρνηση, η οποία συνιστά μαρτυρία της αδυναμίας απόδοσης ενός χαρακτηριστικού ή ιδιότητας σε ένα αντικείμενο, πρόσωπο ή πράγμα⁸³ με τρόπο αναμφισβήτητο ή μόνιμο μέσα στο χρόνο. Απαιτεί, δηλαδή, μια άρνηση η οποία δεν οδηγεί σε μια λογική, αλλά σε μια *χρονική «υπέρβαση»*. Το πέρασμα από το Εγώ στο Εμείς δεν συντελείται από το

είναι δυνατές και, ειδικότερα, πώς είναι δυνατές οι επιστήμες. Εκείνο που τον απασχολεί είναι η λογική δομή της εμπειρίας και το κατά πόσο μια απόφαση συνάδει με τα κριτήρια της έγκυρης επιστημονικής γνώσης. Η υπερβατολογική φιλοσοφία του Kant συνδέεται, δηλαδή, με τις έννοιες της λογικής και τις αρχές της κατανόησης, εκλαμβάνοντας το αντικείμενο ως δοσμένο, με αποτέλεσμα να μην χρίζει διερεύνησης και προσδιορισμού (εξ ου και η απόρριψη της οντολογικής απόδειξης του θεού εφόσον η ύπαρξη δεν αποτελεί κατηγορημα). Υπό αυτή την έννοια, η φιλοσοφία του μπορεί να ξεφεύγει από την οντολογία, αλλά εμπίπτει στον ιδεαλισμό. Nickolas Bunnin – Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Australia) 2004, σ. 699. Ο προβληματισμός που προκύπτει από τον *υπερβατολογικό ιδεαλισμό* είναι ότι η διάνοια [*Verstand*] προβάλλεται ως ο διαμεσολαβητικός όρος της σχέσης του υποκειμένου με τον κόσμο. Διαζευκτικότητα ανάμεσά τους δεν υφίσταται λόγω της προεμπειρικής γνώσης, βάσει της οποίας συγκροτείται η αντικειμενική πραγματικότητα. Ωστόσο, η ιδεαλιστική εξίσωση του πράγματος καθεαυτό με τη διυποκειμενικότητα, στην οποία καταλήγει ο Kant, θέτει το εξής ερώτημα: η ύπαρξη μιας δεύτερης συνείδησης ισούται με τη γνώση που έχει η πρώτη συνείδηση γι' αυτήν ή με τη γνώση που έχει η ίδια για τον εαυτό της; Τίθεται δηλαδή εκ νέου το «πρόβλημα του άλλου» και ο πόλεμος των συνειδήσεων, για τον οποίο μας προϋδέασε ο Descartes. Descombes, *«Το ίδιο και το άλλο...»*, όπ. παρ., σ. 40.

⁸¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 20-22. Σύμφωνα με τον Lacan, η επιθυμία είναι η απεύθυνση στην επιθυμία του «άλλου». Jacques Lacan, *The four fundamental concepts of psycho-analysis*, μτφρ. A. Sheridan, Penguin Books, New York 1979, σ. 20, 203.

⁸² Ormiston, όπ. παρ., σ. 9-10.

⁸³ Υπό το πρίσμα της φαινομενολογίας, το πράγμα δεν παραπέμπει σε ένα υλικό αντικείμενο. Στον Lyotard, όπως θα φανεί στη συνέχεια, η (φαινομενολογική) έκθεση της ενεργού πραγματικότητας σηματοδοτεί το πέρασμα της συνείδησης από την *ειδητική* ανάλυση (αρνητική εκδοχή) στην *υπερβατική* και ταυτόχρονα ριζοσπαστική εμφάνιση του πράγματος μέσα από μια μη-έλλογη πράξη (θετικότητα). Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 23-25.

υποκείμενο. Απαιτεί την ύπαρξη μιας ανώνυμης ή «φυσικής» υποκειμενικότητας, μιας «απουσίας», την οποία ο λόγος της γνώσης απορροφά. Απαιτεί μια δήλωση, η οποία εσωκλείει το νόημα κάθε δυνατής εκφοράς, καθιστώντας εφικτή τη νοηματοδότηση του *ολικού γίνεσθαι*, το οποίο περιλαμβάνει το Είναι και το μη-Είναι, το πλήρες και το κενό, τα πάντα και το τίποτα και τη μεταξύ τους ασύμφωνη συμφωνία. Εάν, όμως, κανείς δεν μπορεί να μιλήσει για το μη-Είναι ή τον θάνατο καθεαυτόν, τότε πώς μπορεί να ενσωματωθεί στη σκέψη αυτό το οποίο δεν μπορεί να συλλάβει ο ανθρώπινος νους, το ά-σκεπτο, το Άλλο του λόγου; Και πώς, όπως πολύ εύστοχα τίθεται στην πρόσφατη βιβλιογραφία, μπορεί να μιλήσει κάποιος για κάτι το οποίο δεν μπορεί να αναπαρασταθεί, να «κλειστεί» στην ομιλία [*parole*];⁸⁴

Επιδιώκοντας να αναδείξει τον *τόπο* στον οποίο οι δύο ετερογενείς εμπειρίες του υποκειμένου, της *συνείδησης* και της *αντίληψης*, συνυφαίνονται, ο Lyotard επιχειρεί να φέρει στην επιφάνεια το *χίασμα* [*chiasme*] όπου το *πλάτος* της δήλωσης διασταυρώνεται με το *βάθος* της αναφοράς, καθιστώντας δυνατή και ταυτοχρόνως αδύνατη την άρθρωση ενός λόγου. Θεωρεί ότι η σύνδεση των δύο αυτών εμπειριών διασφαλίζει αφενός, τη δυνατότητα εμφάνισης μιας προβλέψιμης κατάστασης, γεγονότος και αφετέρου, την α-δυνατότητα μιας τέτοιας έκβασης, δηλαδή, την πιθανότητα εμφάνισης ενός απρόβλεπτου ή τυχαίου συμβάντος. Σε μια τέτοια περίπτωση ο στοχασμός είναι διαρκώς εκτεθειμένος στην αλήθεια και το ψεύδος, στο σωστό και το λάθος.⁸⁵ Η διατήρηση μιας τέτοιας πιθανότητας καθιστά «αναγκαία» την αναβολή απόδοσης ενός οριστικού νοήματος ή, αλλιώς, τη διαρκή αναθεώρησή του. Εάν το *φιλοσοφείν*, το οποίο παραπέμπει στην εμπειρία της συνείδησης, διασφαλίζει τη δυνατότητα ενός έλλογου προσδιορισμού του πράγματος, διαμέσου της απόδοσης μιας σημασίας, τότε το *μη-φιλοσοφείν*, το οποίο παραπέμπει στην αισθητή εμπειρία, μπορεί να είναι παρόν μόνο δια της «απουσίας» του, δηλαδή με έναν τρόπο μη-εννοιολογικό ή εξω-φιλοσοφικό. Μια τέτοια συνάντηση, δεν μπορεί παρά να είναι *επεισοδιακή* καθώς μεταμορφώνει την ίδια τη σκέψη.

Στο λυοταρικό εγχείρημα το Είναι αναγνωρίζεται ως ένα μοναδικό και πολυδιάστατο συμβάν, το οποίο μπορεί να κάνει την εμφάνισή του, στην ανοιχτή ολότητά του μόνο διαμέσου της σιωπής. Η «μοναδικότητα» και η «ιδιομορφία» κάθε ετερότητας (ενικότητας) κάνει την εμφάνισή της κάθε φορά που η εννοιολογική

⁸⁴ Claude Smith, *Déplacements post-structuraux*, Thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris 2015, σ. 159.

⁸⁵ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 100.

απόδοση του νοήματος αφήνει απέξω ένα υπόλοιπο, που ορίζεται ως κάτι αρνητικό ή αντίθετο, λαμβάνοντας τη μορφή ενός ημι-τελούς λόγου ή ενός *μη-λόγου*. Η πλήρωση της έλλειψης στην πράξη δύναται να επιτρέψει σε ένα συμβάν να εμφανιστεί ως πρωταρχική κατάφαση πριν από τον αρθρωμένο λόγο, δηλαδή *υπερβατικά*, εφόσον σχετίζεται, κατά τον Lyotard, περισσότερο με την αισθητηριακότητα παρά με το γλωσσικό φαινόμενο.⁸⁶ Η υπερβατικότητα του Είναι δεν νοείται ως κάτι που είναι αποκομμένο από τη συνείδηση, αλλά ως μια οικουμενική συνθήκη κοινή στο «κοίταγμα» και το «μίλημα», την αισθητηριακότητα και την κατανόηση. Αυτό το χiasμα καθιστά ορατό το αόρατο, διατηρώντας την απόσταση ή διαφορά ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο υφίσταται η πραγματικότητα και τον τρόπο με τον οποίο τα όντα τη συλλαμβάνουν. Η εν λόγω σχέση δεν είναι αδιαμεσολάβητη εκτός και αν κάποιος αναπαραγάγει την τελεολογία ισχυριζόμενος το αντίθετο.⁸⁷ Μέσω ενός «παράδοξου» ή «παράλογου» τρόπου έκφρασης, δηλαδή μέσω μιας *σιωπηλής* μαρτυρίας του αρχέγονου δεσμού υποκειμένου και αντικειμένου, προσφέρεται η δυνατότητα να πράξει κάποιος με σεβασμό απέναντι στη διαφορά, δηλαδή με τρόπο θετικό.⁸⁸ Η θετικότητα που απορρέει από αυτή την κατάσταση συνοψίζεται αφενός, ως κατάφαση στη διττότητα που χαρακτηρίζει τον ζωντανό κόσμο, εμπεριέχοντας την ετερότητα στην πρωταρχική της μορφή (κοινωνική πρωταρχικότητα) και αφετέρου, ως κινητήριο δύναμη κάθε κοινωνικής μεταβολής. Η πραγμάτωση ενός τέτοιου εγχειρήματος απαιτεί, τόσο για τον Lyotard όσο και τους συγχρόνους του, τη

⁸⁶ Geoffrey Bennington, *Lyotard writing the event*, Manchester University Press & Columbia University Press, Great Britain 2005, σ. 64.

⁸⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 293. Σε αυτό τον τρόπο εμφάνισης του πράγματος παραπέμπει, κατά τον Lyotard, η *υπερβατικότητα*, την έλλειψη της οποίας παρατηρεί στον Hegel. Στη *Φαινομενολογία*, επαναδιατυπώνει την άποψη του Jean Hyppolite, σύμφωνα με την οποία, για τον Hegel δεν υπάρχει «ούτε εδώθε ούτε εκείθε από τη γνώση, δεν υπάρχει άμεση ιδιαιτερότητα ή υπερβατικότητα δεν υπάρχει οντολογική σιωπή» παρά μόνον ο διαλεκτικός λόγος, ο οποίος συνίσταται στην προοδευτική κατάκτηση της έννοιας. Συμφωνεί, επίσης, με τον Husserl, ο οποίος ισχυρίζεται πως το άμεσο ή πρωταρχικό είναι στον Hegel θεμελιωμένο, είναι ένα έμμεσο που αγνοεί τον εαυτό του καθώς η επιστροφή του πράγματος στην υπερβατολογική συνείδηση ακυρώνει το ερώτημα ή το αίτημα μιας αμεσότητας ή πρωταρχικότητας. Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 40-44. Στο *Discours, figure*, ο Lyotard εντοπίζει το πρόβλημα στην έλλειψη ενδιαφέροντος απέναντι στο ζήτημα της αναφορικότητας της συνείδησης. Η αναφορικότητα είναι συνδεδεμένη με την εμμένεια του βιώματος. Το «βίωμα» συνιστά φαινομενολογικό *a priori* (δομικό *a priori*) που χαρακτηρίζεται από συστοιχία ανάμεσα στα βιώματα και στα αντικείμενα που κοιτάζονται μέσα σε αυτά. Έτσι, η συνείδηση δεν αναφέρεται στον εαυτό της, αλλά στο αντικείμενο. Λειτουργεί σε αναφορά προς τα πράγματα, είναι «συνείδηση τινός» (αποβλεπτικότητα ή προθεσιακότητα [*intentionnalité*]). Αυτό σημαίνει ότι η πραγματικότητα αποτελεί σύστοιχο της συνείδησης. Εάν εκλάβουμε το βίωμα ή την πράξη (ενέργημα της συνείδησης) ως αντικείμενο, όπως ο Hegel, τότε προκύπτει ο διχασμός του αντικειμένου και της συνείδησης εφόσον η συνείδηση δεν αναφέρεται στα πράγματα, αλλά στον εαυτό της. Εγκλωβίζοντας την αναφορά στον λόγο, ο Hegel δεν αφήνει το αντικείμενο *έξω* από τον εαυτό του ως το Άλλο του.

⁸⁸ James Williams, *Lyotard and the political*, Routledge, London and New York 2000, σ. 92-93, 95, 115-116.

«διεύρυνση του λόγου», η οποία δεν νοείται, ωστόσο, ως μια διαδικασία απλής επέκτασής του, αλλά ως μιας πραγματικής μεταμόρφωσης της σκέψης, όπως επισημαίνει ο Vincent Descombes.⁸⁹ Είναι συνυφασμένη με τη διεύρυνση του αντικειμένου της σκέψης και αποσκοπεί να αποδώσει στον φιλοσοφικό λόγο της νεωτερικότητας το ιστορικό και κοινωνικό περιεχόμενο που του λείπει.

Η πρακτική της φιλοσοφίας που προτείνει ο Lyotard διασχίζει την οντολογία (και κάθε φιλοσοφικό λόγο), ενώ παράλληλα διαφεύγει της ολοκλήρωσής της ως θεωρίας-θεμελίου της σχέσης είναι – όντων. Το ενδιαφέρον του επικεντρώνεται στην απόσταση ή διαφορά που χαρακτηρίζει τον τρόπο με τον οποίο υφίσταται η πραγματικότητα και τον τρόπο με τον οποίο τα ανθρώπινα όντα τη συλλαμβάνουν. Εάν η οντολογία διερευνά το πώς υπάρχει κάτι και που αυτό το κάτι εισέρχεται στα όντα, τότε ζητούμενο αποτελεί ο εντοπισμός ενός ενδιάμεσου τόπου όπου οι ετερογενείς εμπειρίες του υποκειμένου συνυφαίνονται, χωρίς διάκριση εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, καθιστώντας αναγκαία την επανεγγραφή [*ré-écriture*] της σχέσης είναι – όντων. Από τη δεκαετία του 1950 ο Lyotard στρέφεται στην περιγραφική επανάληψη ή επανεγγραφή του βιώματος, αναγνωρίζοντας τον ριζικά υποκειμενικό χαρακτήρα κάθε μη-συνειδητής εμπειρίας, προκειμένου η εμπειρία της συνείδησης, το ίδιο το *cogito*, να μην αποκοπεί από βιώματα και πρακτικούς στόχους όπως, επίσης, να μην λογίζεται ως κανονιστικό και αξιολογικό μέτρο, ως μέτρο αλήθειας. Αλλά, στο *Discours, figure* αυτή η επανάληψη ή επανεγγραφή δεν λαμβάνει αναπαραστατική μορφή καθώς το νόημα δεν εξαντλείται στην απόδοση μιας σημασίας, δεν αποτελείται δηλαδή αποκλειστικά από αρθρωμένα σημεία. Ο προσδιορισμός ενός πράγματος ως σημασίας κυφορείται μέσα στα σημεία ως δυνατότητα ορισμού του κόσμου και όχι ως ενεργητική διεργασία σημασιοδότησης, εφόσον η παρουσία του κόσμου υφίσταται βαθιά μέσα στο υποκείμενο. Το πράγμα, όπως αναφέρει ο Merleau-Ponty, «πηγαίνω να το προϋπαντήσω μαζί με τα αισθητηριακά μου πεδία, μαζί με το αντιληπτικό μου πεδίο και τελικά μαζί με ένα τυπικό κάθε δυνατού είναι, με μια καθολική προσαρμογή ως προς τον κόσμο».⁹⁰ Εάν, όμως, το νόημα δεν εκπηγάξει από τα γλωσσικά σημεία,

⁸⁹ Descombes, «*Το ίδιο και το άλλο...*», όπ. παρ., σ. 30.

⁹⁰ Όπως το θέτει ο Merleau-Ponty, εάν το ζητούμενο είναι η κατανόηση της σχέσης «του νοήματος με το χωρίς νόημα μέσα μας αλλά και μέσα στον κόσμο», της συνείδησης με τη φύση, του εσωτερικού με το εξωτερικό, τότε δεν διαφοροποιείται μόνο ο προσδιορισμός του πράγματος ως σημασίας. Διαφοροποιείται η ίδια η σημασία της έννοιας της «κατανόησης», η οποία δεν παραπέμπει απλώς σε μία σημασία με σκοπό τη σύνθεση του πράγματος, αλλά σε μια κίνηση προς αυτό. Εν ολίγοις, ο τρόπος με τον οποίο κατανοούμε τον κόσμο γύρω μας, έτσι όπως μας δίδεται στην άμεση επαφή μαζί του, αποτελεί το ίδιο το περιεχόμενο της εμπειρίας, η οποία διαφεύγει τόσο ενός ψυχολογισμού (δεν αποτελεί ιδιωτική υπόθεση και αντικείμενο ψυχολογίας) όσο και μιας αντικειμενικότητας ως παράγωγου της

δηλαδή από τις λέξεις, αλλά από την ίδια τη ζωή, τότε είναι παρόν ως λόγος και απόν ως βουβή εμπειρία. Όταν κάποιος μιλά, λειτουργεί ταυτόχρονα σε δύο επίπεδα: στο επίπεδο της ηχητικής και εικονικής αποτύπωσης των λέξεων (σημαίνουν) και στο επίπεδο του νοήματος (σημαινόμενο). Έτσι, το νόημα ενός αντικειμένου την ίδια στιγμή αποκρύπτεται και αποκαλύπτεται, υποδηλώνοντας την ταυτόχρονη επεξεργασία της γλώσσας και του νοήματος.

Ορίζοντας την επικοινωνία ως ανταλλαγή σκέψεων και χειρονομιών ή ως παιχνίδι «παρουσίας – απουσίας», πριν ακόμα από το *Discours, figure*, ο Lyotard προσανατολίζεται στη διαμόρφωση μιας «στρατηγικής», η οποία δύναται να ενσωματώσει το Άλλο του λόγου, δηλαδή το ίδιο το αντικείμενο, στον στοχασμό. Μέσω ενός διαφορετικού τρόπου σκέψης επιδιώκει να καταστήσει εφικτή τη συμμετοχή του υποκειμένου στην α-προσδιοριστία, που χαρακτηρίζει μια διαρκώς εξελισσόμενη πραγματικότητα, ως πηγή κάθε δυνατότητας και α-δυνατότητας. Συμμετέχοντας σε αυτή την ιστορική διαδικασία, η οποία συνιστά δημιουργική πράξη, το υποκείμενο καλείται να συμπεριλάβει στη σκέψη όλες τις προοπτικές, εφόσον μόνο όταν διασχίσει τις παλαιές, έχει τη δυνατότητα να δημιουργήσει καινούριες.⁹¹ Υπό αυτό το πρίσμα, ο Lyotard στρέφεται σε ένα «στιλ ομιλίας» [*façons de parler*], το οποίο δίνει έμφαση στην ετερογένεια του λόγου. Αποσκοπώντας στην αναγνώριση ενός «πλέγματος οριζόντων», προσέχει να μην «εξαλείψει» ή «συσκοτίσει» τις διαφορές και τις αντιθέσεις που το χαρακτηρίζουν. Αναδεικνύοντας στο πλαίσιο ενός συστήματος, μιας δομής ή ενός λόγου, τις εν λόγω συνδέσεις ή συσχετισμούς, επιδιώκει να θέσει σε κίνηση την ανάμνηση ενός γεγονότος ως «φαινομένου ύπαρξης». Ένα τέτοιο γεγονός, όπως αναφέρει ο ίδιος το 1954 παραπέμποντας στον Edmund Husserl, επιτρέπει στο υποκείμενο να ανακαλύψει την ύπαρξη μιας ακαθόριστης πραγματικότητας, κινούμενο με την ίδια αμεσότητα ανάμεσα στο χθες και το αύριο, το γνωστό και το άγνωστο, τον υλικό κόσμο και την ιδέα ή την αξία, την αντικειμενικότητα και την υποκειμενικότητα.⁹² Πάνω σε αυτό τον άξονα, ο Lyotard πειραματίζεται ως προς τον τρόπο σύνδεσης αυτών των προοπτικών ώστε να μην εξαλειφθεί ο διαφορούμενος ορίζοντας των δυνατοτήτων ή μιας μεταξύ τους σύνδεσης.

επιστημονικής σκέψης. Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 2016, σ. 707-708.

⁹¹ Ormiston, όπ. παρ., σ. 7.

⁹² Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 18-20.

Στο *Discours, figure* επισημαίνει ότι απώτερος στόχος του εγχειρήματος που αναλαμβάνει είναι να ενσωματωθεί στον αναστοχασμό [*réflexion*] το υπολανθάνον νόημα, το οποίο είναι παρόν ως «απουσία» της σημασίας [*signification*].⁹³ Διαμέσου της αποδόμησης, επιδιώκει να κρατήσει σε σύνδεση τον λόγο της γνώσης [*discours de savoir*] και τον μη-λόγο [*non-discours*], το φιλοσοφείν και το μη-φιλοσοφείν, το υποκείμενο και το αντικείμενο, το εσωτερικό και το εξωτερικό. Η μεταξύ τους σύνδεση ή επικοινωνία εντοπίζεται σε έναν «κενό χώρο», έναν εικονιστικό χώρο [*espace figural*], ο οποίος ενσωματώνει τόσο τα συνειδησιακά όσο και τα μη-συνειδησιακά ενεργήματα του υποκειμένου.⁹⁴ Η ύπαρξη ενός «και», αντί μιας διάζευξης, αναδεικνύει τον λογικό και «παράλογο» τρόπο ύπαρξης εντός του οποίου ο άνθρωπος καλείται να αποφασίσει για τη ζωή του με τρόπο αυτόνομο και υπεύθυνο. Το «παράλογο» δεν παραπέμπει σε κάτι ανύπαρκτο, αλλά σε έναν άλλο τρόπο ύπαρξης του πραγματικού. Παραπέμπει σε ένα μη-Είναι, το οποίο είναι τόσο πραγματικό όσο το Είναι, με τη διαφορά ότι είναι παρόν δια της «απουσίας» του.⁹⁵ Ένας τέτοιος θεμελιακός χαρακτήρας της ύπαρξης τη διαφοροποιεί από το Είναι ως «παρουσία» προς την οποία είναι προσανατολισμένη η φυσική «στάση» του ανθρώπου απέναντι στον κόσμο στο πλαίσιο της παραδοσιακής οντολογίας, στην οποία θεμελιώνεται η μεταξύ τους αντίθεση. Το ξεπέρασμα -και όχι την υπέρβαση- των φιλοσοφικών και γλωσσικών αντιθέσεων και τη διατήρηση της μεταξύ τους διαφοράς διασφαλίζει η αισθητική και αλληγορική διεύρυνση του λόγου, η οποία είναι ενσωματωμένη στην καθημερινή ζωή και συνδέεται με όλες τις πτυχές του πολιτισμού. Υπό αυτή την έννοια, ο Lyotard επιφυλάσσει στην τέχνη και την αισθητική έναν «κριτικό» ρόλο.⁹⁶ Στραμμένος στην αναζήτηση ενός διαφορετικού τρόπου έκφρασης της βουβής εμπειρίας και του σιωπηλού νοήματος, από το *Discours, figure* και μετά, προσανατολίζεται στην ανάδειξη του σημασιολογικού ελλείμματος του φιλοσοφικού λόγου της

⁹³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19.

⁹⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19, 22-23.

⁹⁵ Όπως δικαίως επισημαίνεται στην Εισαγωγή της αγγλικής μετάφρασης του *Discourse, figure*, ο Lyotard δεν εναγκαλίζεται τον παραλογισμό. John Mowitt, «Introduction. The Gold-Bug», στο Jean-François Lyotard, *Discourse, figure*, μτφρ. A. Hudek – M. Lydon, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2011, σ. xxι. Η «παραλογία» στο λυοταρικό corpus παραπέμπει σε έναν διαφορετικό τρόπο έκφρασης της βουβής εμπειρίας. Είναι συνδεδεμένη με την «αγωνία», το περιεχόμενο της οποίας αναμειγνύεται με «αναπαραστάσεις» που ενδέχεται να «επιδράσουν» με «παράλογο» [*insensé*] τρόπο, διαταράσσοντας τη σημασιολογική αλυσίδα ή τον υφιστάμενο λόγο. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 135-136.

⁹⁶ Παρομοίως, για τον Heidegger, το έργο τέχνης συνιστά «αντικείμενο της αισθαντικότητας και της παράστασης» εκ των προτέρων, δηλαδή «μέσα από το αισθητικό, ή, ας πούμε, μέσα από το βίωμα». Έτσι, καθίσταται αντικείμενο κατάλληλο για την έκθεση σε κάποιο μουσείο και αντικείμενο διάκρισης, αξιολόγησης και αποτίμησης. Heidegger, *Από μια συνομιλία για τη γλώσσα*, όπ. παρ., σ. 88-89.

νεοτερικότητας. Με τον τρόπο αυτό επιδιώκει αφενός, να αποφύγει την απονοματοδότηση της ζωής δεδομένου ότι το νόημα παράγεται συσχετιστικά και αφετέρου, να διασφαλίσει τον σχηματισμό ενός πραγματικού *αντί-λογου* [*anti-parole*].

Σε αυτό το αίτημα υπακούει η ημι-φαινομενολογική και ημι-ψυχαναλυτική προσέγγιση, στην οποία επιλέγει να κινηθεί, αποδομώντας το νόημα. Η διαδικασία περιλαμβάνει την εισαγωγή δύο σιωπηλών αρνήσεων. Η πρώτη άρνηση, επιχειρείται στο επίπεδο του λόγου και αφορά στη διείσδυση της φαινομενολογικής οντολογίας στην οντολογία του Hegel. Αλλά, η διατήρηση της άρνησης, δηλαδή του ασυνείδητου, στη γλώσσα είναι συνυφασμένη με τη μη-εκπλήρωση της επιθυμίας. Η τελευταία αποτρέπει την εμφάνιση του αντικειμένου ως προϊόντος διανοητικής αναγνώρισης και αποδοχής ή ως αντικειμένου της καταστολής. Κατά συνέπεια, η δεύτερη άρνηση επιχειρείται στο επίπεδο της γλώσσας και αφορά στη διείσδυση της φροϋδικής ψυχανάλυσης στον φιλοσοφικό λόγο που αρθρώνει η φαινομενολογία, θέτοντας στο επίκεντρο την ανάλυση του Saussure. Διαμέσου της πρακτικής της αποδόμησης, ο Lyotard επιχειρεί να συμπεριλάβει όλες τις εμπειρίες του υποκειμένου στον χώρο και τον χρόνο με τρόπο επεισοδιακό. Η αποκάλυψη κάθε «παρούσας» και ταυτοχρόνως «απούσας» όψης της πραγματικότητας επιτρέπει, στη βάση της λιβιδινικής *έντασης* [*intense*], που παράγεται από τη συνύφανση των αντίστοιχων εμπειριών, την άσκηση «κριτικής» επί του αντικειμένου με αίσθημα ευθύνης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Η «κριτική» της θεωρησιακής φιλοσοφίας του Hegel: αρνητικότητα και μεταβολή

Συνιστά κοινό τόπο η διαπίστωση ότι η καινοτομία της διαλεκτικής σκέψης του Hegel συνίσταται στη «θετικότητα» που απορρέει από την «εργασία του αρνητικού» στη συλλογιστική διαδικασία. Στη βάση μιας «πρωταρχικής αρνητικότητας» ή αντίθεσης, η οποία υπερβαίνεται διαλεκτικά, ο Γερμανός φιλόσοφος επιδιώκει τη *συμφιλίωση* νοείν (απειρότητας) και είναι (περατότητας).⁹⁷ Η πραγμάτωση αυτού του στόχου επιχειρείται διαμέσου της «άρνησης της άρνησης» [*Aufhebung*],⁹⁸ αναδεικνύοντας την «ταυτότητα ταυτότητας και διαφοράς», δηλαδή τη διαλεκτική ενότητα που χαρακτηρίζει τη μεταξύ τους σχέση. Η μελέτη της εσωτερικής λογικής της πραγματικότητας προσφέρει, σύμφωνα με τον Hegel, τη δυνατότητα φανέρωσης του έλλογου πνεύματος⁹⁹ [*Geist*] που διέπει την ιστορία, καθιστώντας τα πάντα

⁹⁷ Θέτοντας επί τάπητος τη σχέση της ολότητας με τα μέρη της, της ενότητας και της πολλαπλότητας, του απείρου και του πεπερασμένου, ο Hegel αναζητά τον τρόπο διαμέσου του οποίου η εν λόγω σχέση μπορεί να καταστεί αντικείμενο εννοιακής διασάφησης και γνώσης. Το πρόβλημα είναι ότι η παλαιά οντολογία και μεταφυσική μεταχειρίζεται τα «άπειρα» (έννοιες) ως πράγματα με «ιδιότητες» (περατά), αποδίδοντάς τους κατηγορήματα. Τα άπειρα δεν μπορούν, όμως, να εκφραστούν υπό τη μορφή προτάσεων ή κρίσεων, οι οποίες υποδηλώνουν τη διαίρεση του «συνόλου» σε υποκείμενο και κατηγορούμενο εφόσον, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το σύνολο περιλαμβάνει ύλη και μορφή, ουσία και συμβεβηκός. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί κάποιος να χρησιμοποιεί για τα «άπειρα» περιεχόμενα τις ίδιες έννοιες με αυτές που χρησιμοποιεί για τα «πεπερασμένα». Για τα «πεπερασμένα», χρησιμοποιούνται ατομικές έννοιες που, στο επίπεδο της γλώσσας, λαμβάνουν τη μορφή των υποκειμένων. Τα εν λόγω περιεχόμενα δεν επιδέχονται μεταβολή, ενώ προσεγγίζονται εξωτερικά («τυπικό» περιεχόμενο) με αποτέλεσμα οι νοητικοί τους προσδιορισμοί να διαχωρίζονται. Όμως, οι κατηγορίες και οι έννοιες, που χρησιμοποιούνται για τα «άπειρα» και τα «πραγματικά», οφείλουν να διαφοροποιούνται ως προς τη μελέτη τους καθώς είναι αυτοσχετιζόμενα και απόλυτα ως προς την νοηματική τους αυτοτέλεια. Στη γλώσσα εμφανίζονται με τη μορφή κατηγορουμένου συγκρατώντας, λόγω της εσωτερικότητάς τους, όλους τους νοητικούς προσδιορισμούς και τις αλληλοαναφορές τους με αποτέλεσμα να καθίστανται επιδεκτικά στην αλλαγή και την κριτική. Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, Εστία, Αθήνα 2000, σ. 64-66, 86.

⁹⁸ Όπως επισημαίνει ο Παναγιώτης Θανασάς, η σημασία της «*Aufhebung*» δεν μπορεί να αποδοθεί πλήρως στα ελληνικά με τον όρο «υπέρβαση», «κατάργηση» ή «ακύρωση». Πιο κατάλληλος θεωρείται ο όρος «αναίρεση» ή, καλύτερα, «άρση» καθώς παραπέμπει σε ένα τριπλό και σύνθετο ενέργημα μιας διαδικασίας, η οποία χαρακτηρίζεται από μια συγχρονική σύμπτωση ενός *tollere*, ενός *conservare* και ενός *elevare*, δηλαδή ενός «καταργώ, ακυρώνω, τερματίζω», ενός «διατηρώ, φυλάσσω», και ενός «σηκώνω, ανυψώνω». Παναγιώτης Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, μτφρ. Π. Θανασάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006, σ. 83.

⁹⁹ Στις μεταφράσεις και μελέτες του Γιώργου Φαράκλα που αφορούν στη σκέψη του Hegel ο όρος «πνεύμα» αντικαθίσταται με τον όρο «νοῦ». Όπως τονίζει ο ίδιος στον «Πρόλογο» του βιβλίου *Φαινομενολογία του νοῦ*, «Η λέξη νοῦς δεν δηλώνει ούτε στα αρχαία ούτε σήμερα κάτι που περιορίζεται στην διανοητική σκέψη των μαθηματικών, στην αναλυτική σκέψη. Ο Έγελος αρνείται άλλωστε κάθε ψυχολογία των ικανοτήτων, και μόνο σε μια τέτοια ψυχολογία η νόηση είναι χωριστή από το αίσθημα». Γιώργος Φαράκλας, «Πρόλογος του μεταφραστή. Η λήθη του νοείν», στο Wilhelm Friedrich Hegel, *Φαινομενολογία του νοῦ*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 19. Στο παρόν πόνημα διατηρείται ο κλασικός όρος («πνεύμα») προκειμένου να μη δημιουργηθεί σύγχυση στον αναγνώστη.

ερμηνεύσιμα και κατανοητά. Με άλλα λόγια, η διαλεκτική ανάπτυξη των εννοιών καθιστά εφικτή τη συμπόρευση του ιστορικού γίνεσθαι και των φιλοσοφικών διανοημάτων. Στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) η εγγεληνική διαλεκτική συμπυκνώνεται σε δύο αρνήσεις. Η πρώτη άρνηση διασφαλίζει την *ετερότητα* και η δεύτερη άρνηση (άρνηση της άρνησης) την *ενότητα* και την *καθολικότητα* των εννοιών. Για τον Lyotard, ωστόσο, η ενεργοποίηση της άρνησης στο σύστημα της λογικής του Γερμανού φιλόσοφου κάθε άλλο παρά ανατρεπτικό χαρακτήρα έχει. Εγκλωβίζεται στις αντίστοιχες δομές με συνέπεια την αναπαραγωγή ανύπαρκτων αντιθέσεων εντός του συστήματος, η υπέρβαση ή συμφιλίωσή των οποίων επιχειρείται διαλεκτικά. Ο διαλεκτικός συλλογισμός επισκιάζει και εξαλείφει την επανερχόμενη ετερότητα, η οποία θέτει σε κίνδυνο το σύστημα, εσωκλείοντας την πιθανότητα μιας μεταβολής. Καταρχάς, για τον Lyotard, δεν τίθεται ζήτημα ύπαρξης μιας «πρωταρχική αρνητικότητας», αλλά μιας «πρωταρχικής κατάφασης» στη διττότητα που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη. Κατά δεύτερον, η διαφορά δεν εισάγεται ως αντίθεση εντός του λόγου· η πραγματική αντίθεση (αρνητικότητα) εξέρχεται του λόγου και εντοπίζεται ανάμεσα σε αυτόν και το αντικείμενο (πραγματικό κόσμο). Τέλος, η «θετικότητα» δεν συνιστά αποτέλεσμα της άρσης των αντιθέσεων, υπό το πρίσμα μιας λογικής αναγκαιότητας (εγκυρότητα και ορθότητα), αλλά αποτέλεσμα της αποδόμησής τους και του σεβασμού απέναντι στη *διαφορά* [*différence*] και την *ενικότητα* [*singularité*]. Για τον Lyotard, κάθε θεωρητικό σύστημα, ακόμα και εάν δεν παραβλέπει την πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει τα ανθρώπινα φαινόμενα, αδυνατεί να την συμπεριλάβει στον λόγο λόγω της αποκοπής του από την πραγματικότητα (επαφή με ό,τι βρίσκεται εκτός συστήματος). Αναγνωρίζοντας την ανάγκη η συνείδηση να συμπεριλάβει μια ποικιλία περιστάσεων [*instances*] ή συμβάντων [*événement*], με απώτερο σκοπό τη διεύρυνση του λόγου, ο Lyotard προσανατολίζεται σε μια μη-διαλεκτική «υπέρβαση» των αντιθέσεων διαμέσου μιας *υπερ-αντανάκλασης* [*sur-réflexion*].

3.1. Ετερότητα και αντίθεση

Σύμφωνα με τον Hegel, η φιλοσοφία είναι αυτή που παρέχει στις επιστήμες το «εννοιολογικό πλαίσιο» για την ορθολογική ανακατασκευή της εμπειρικής πραγματικότητας. Έν προκειμένω, τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο διαμεσολαβεί ο *λόγος* [*Vernunft*] (*αντικειμενικός ιδεαλισμός*). Ο ιδεαλισμός του Hegel δεν υπολείπεται κοινωνικού περιεχομένου και εμπειρίας, εφόσον το «διανόημα του

λόγου» πειθαρχεί στα δεδομένα του ιστορικού υλικού (ιστορικά γεγονότα),¹⁰⁰ επαληθεύοντας ή διαψεύδοντας την ορθότητα του λόγου, η αλήθεια του οποίου έχει αποδειχθεί στο εσωτερικό του εγελιανού συστήματος.¹⁰¹ Εάν, όμως, η αλήθεια συνδέεται με την έλλογη διαδικασία παραγωγής γνώσης, συνιστά δηλαδή αποκλειστικό προνόμιο της συνείδησης, τότε τίθεται ένας προβληματισμός αναφορικά με το Άλλο (έτερον), το οποίο θέτει πάντοτε σε κίνδυνο το Ίδιο (ταυτόν).

Αποσκοπώντας στην άρση της αντίθεσης μεταξύ νοείν και είναι,¹⁰² ο Hegel θεωρητικοποιεί τη μη-υπαγωγή των ανθρώπινων φαινομένων σε μια αιτία, θεμελιώνοντας τη διαλεκτική ως τον συλλογισμό που οδηγεί στη γνώση του αναγκαίου και του ασφαλούς.¹⁰³ Μέσα από την «εργασία του αρνητικού», ο Hegel επιχειρεί τον προσδιορισμό του πράγματος¹⁰⁴ ο οποίος, υπό το πρίσμα της οντολογίας, δεν

¹⁰⁰ Σύμφωνα με τον Θανασιά, «...“το διανόημα του Λόγου” δεν αποτελεί μια a priori αποδεκτή προκειμένη που επι-τίθεται στο ιστορικό υλικό, ούτε ένα έξωθεν επιβαλλόμενο θεωρησιακό κριτήριο, αλλά εκφράζει και καθοδηγεί την αναζήτηση μιας εσωτερικής λογικής που διέπει εγγενώς την ίδια την ιστορική κίνηση στο σύνολό της». Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, μτφρ. – προλ. – σχόλ. Π. Θανασιάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006, σ. 256-257.

¹⁰¹ Hegel, «*Ο Λόγος στην ιστορία*», όπ. παρ., σ. 262.

¹⁰² Ο απόλυτος διαχωρισμός νοείν και είναι προκύπτει από την αντίσταση που θέτει η διάνοια απέναντι στην ενότητα πεπερασμένου και απείρου. Η διαιώνιση της μεταξύ τους αντίφασης και του ανταγωνισμού μπορεί να ξεπεραστεί μόνο διαμέσου της φανέρωσης της εσωτερικής λογικής που διέπει τους όρους που συγκροτούν καθεμιά από αυτές τις σχέσεις. Κώστας Παπαϊωάννου, *Χέγκελ*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1992, σ. 76-77.

¹⁰³ Αντιστρέφοντας τον κατηγορικό συλλογισμό του Αριστοτέλη (αιτία > αποτέλεσμα), ο Hegel αφενός, ανακατασκευάζει το γνωστικό αντικείμενο (ανθρώπινο φαινόμενο) ως ανεξάρτητο και αφετέρου, αποκαλύπτει, όχι την αιτιακή εξάρτηση, αλλά τη σχέση νοηματικής αλληλεξάρτησης που χαρακτηρίζει τους όρους που το συγκροτούν. Για τον Hegel, ο συλλογισμός είναι το συμπέρασμα που προκύπτει αναγκαία από δύο κρίσεις, οι οποίες έχουν μεταξύ τους ένα κοινό, τον μέσο όρο, ο οποίος αφαιρούμενος ενώνει τους διαφορετικούς όρους μεταξύ τους. Ο μέσος είναι η έννοια της σχέσης και το νόημά της. Η έννοια («μέσος όρος») που διαμεσολαβεί τις προκειμένες του συλλογισμού (κρίσεις) στην εγελιανή διαλεκτική έχει τη μορφή κατηγορουμένου (ουσίας), αλλά εξαφανίζεται εφόσον είναι ένας εσωτερικός και όχι εξωτερικός όρος. Σύμφωνα με τον Hegel, ο νοητικός αυτός προσδιορισμός («συγκεκριμένο-καθολικό») αναδεικνύει την ύπαρξη μιας ολότητας, η οποία δεν υφίσταται χωριστά και ανεξάρτητα από τα μέρη της. Στην πραγματικότητα, ο Γερμανός φιλόσοφος ανασκευάζει την ίδια την έννοια της «αιτιότητας», η οποία αίρεται σε μια ανώτερη έννοια, αυτή της «αλληλεξάρτησης» («άπειρη» σχέση), επιτρέποντας την εξήγηση και κατανόηση των μεταβολών των κατηγοριών του νου (ιστορικότητα). Η διερεύνηση του τρόπου συγκρότησης των κατηγοριών και της εφαρμογής τους στα ανάλογα πεδία (απόλυτα ή σχετικά αντικείμενα) αποσκοπεί στη διαμόρφωση μιας «αληθινής κριτικής». Εάν «τα πάντα είναι ένας συλλογισμός», δηλαδή σχέση νοηματικής αλληλεξάρτησης, τότε η ανάπτυξη των εννοιών (εσωτερική τελεολογία) δύναται να την φανερώσει και να προσφέρει το κριτήριο προκειμένου να ελεγχθεί εάν το περιεχόμενο της έννοιας συνάδει με την εμπειρική πραγματικότητα. Με τη διαλεκτική ανάλυση αποφεύγονται τα παράδοξα της αιτιακής εξήγησης, που εφαρμόζεται σε πράγματα με ιδιότητες. Κανένα ανθρώπινο φαινόμενο δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ένας χωρισμός ανάμεσα στο πράγμα και την ιδιότητα, καταλήγοντας στην απόδοση μιας εξωτερικής εκδήλωσης σε μια εσωτερική αιτία ή το αντίστροφο. Το ζητούμενο, κατά τη διαδικασία προσδιορισμού του αντικειμένου, είναι να μην αγνοηθούν οι ιδιότητες εκείνες, οι οποίες δεν είναι αναγώγιμες αιτιακά, δηλαδή οι ιδιότητες που εμπίπτουν στο καθέκαστον (ατομικό). Με λίγα λόγια, αποβλέπει στην κατάργηση της νομοτέλειας, η οποία βασίζεται στην αντιστροφή των αναδρομικών εξηγήσεων και την πρόβλεψη των ανθρώπινων φαινομένων. Φαράκλας, «*Αυτό το πράγμα...*», σ. 37-54, 141-180.

¹⁰⁴ Στην περίπτωση του Hegel, ο προσδιορισμός του πράγματος συμπίπτει με τη διαδικασία φανέρωσης της αλήθειάς του μέσα από την προοδευτική του εκδήλωση. Η εν λόγω διαδικασία αφορά, δηλαδή, στη

εξαντλείται στο ερώτημα περί του τι είναι· περιλαμβάνει και το πώς είναι. Δεν περιλαμβάνει, δηλαδή, μόνο τη βεβαιότητα της αλήθειας, αλλά και την αλήθεια της βεβαιότητας. Αυτό σημαίνει ότι η εξέταση ενός θέματος δεν εξαντλείται στο σκοπό και τα αποτελέσματα, αλλά απαιτεί «το αποτέλεσμα μαζί με το γίνεσθαι του», δηλαδή τη διεξοδική του ανάπτυξη προκειμένου να καταστεί (ενεργά) πραγματικό σύνολο.¹⁰⁵ Το Είναι των όντων, στη σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου, είναι συνυφασμένο με το έλλογο «επίσταμαι», το οποίο καθίσταται αληθές, πραγματικό, όταν η φιλοσοφία της επιστήμης κατορθώνει να δώσει στον αυτοσυνείδητο νου επίγνωση ή, αλλιώς, όταν η συνείδηση κατανοεί πως το πράγμα είναι έννοιά της. Τότε η ιστορική πραγματικότητα, τα γεγονότα, είναι λογικά κατανοήσιμα και ερμηνεύσιμα.¹⁰⁶ Η γνώση του απόλυτου, η αλήθεια, δεν είναι η δογματική υπεράσπιση μια ιδέας, αλλά το ίδιο το υποκείμενο. Είναι η έννοια που περιγράφει τον κόσμο με *ορθό τρόπο*, ως ιστορική εξέλιξη του πολιτισμού, ως πνεύμα.¹⁰⁷ Όταν τα υποκείμενα αποκτούν αυτοσυνειδησία, τότε η πορεία του κόσμου βρίσκει την έκφρασή της στον έλλογο πνεύμα της ιστορίας.

Ενώ, ο Hegel αναζητά τη μέθοδο της φιλοσοφίας ως επιστήμης μέσω της Λογικής,¹⁰⁸ ο Lyotard τίθεται αρνητικά απέναντι στη βεβαιότητα και κλειστότητα κάθε θεωρητικού ή ερμηνευτικού μοντέλου που εκπηγάξει από έναν φιλοσοφικό λόγο θεμελιωμένο σε αντιθέσεις, οι οποίες δεν υφίστανται στον πραγματικό κόσμο. Απορρίπτει, επίσης, κάθε θεωρητική απόσταση (εννοιολογική κριτική) ή επιστημολογική τομή που εξαντλεί την αλήθεια και το νόημα σε ό,τι μπορεί να αναπαραστήσει η συνείδηση στον εαυτό της. Υπό αυτό το πρίσμα, ζητούμενο δεν

λογικότητα της έννοιας των πραγμάτων, η οποία γίνεται αντι-κείμενο, δηλαδή πράγμα. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, όπ. παρ., σ. 56-57 και Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, μτφρ. G. Di Giovanni, Cambridge University Press, New York 2010, σ. 19.

¹⁰⁵ Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 32.

¹⁰⁶ Φαράκλας, «Αυτό το πράγμα...», όπ. παρ., σ. 108-109.

¹⁰⁷ Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, όπ. παρ., σ. 107-112. Για τον Hegel, προτεραιότητα έχει η έλλογη σύλληψη της ολότητας, η οποία δεν συνίσταται στο άθροισμα των μερών της. Ο Γερμανός φιλόσοφος αντικαθιστά τις ενοποιητικές έννοιες της αγάπης και της ζωής με την έννοια του «πνεύματος» [*Geist*], η ανάπτυξη του οποίου διέπεται από τη διαλεκτική κίνηση των μερών που συγκροτούν την ίδια την πραγματικότητα. Το «Πνεύμα» περιλαμβάνει κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, συμπεκνώνοντας την ουσία κάθε εποχής, η οποία λαμβάνει τη λογική δομή της «ταυτότητας ταυτότητας και διαφοράς». Hegel, «*Ο Λόγος στην ιστορία...*», όπ. παρ. σ. 25-27.

¹⁰⁸ Γκεόργκ Χέγκελ, *Επιστήμη της Λογικής. Η διδασκαλία περί του είναι*, τ. Α', μέρος πρώτο, μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, Νόηση, Αθήνα 2013, σ. 90-91. Ο Hegel ευελπιστεί να δώσει απάντηση στο δίλημμα που απασχολεί τον φιλόσοφο όταν έρχεται αντιμέτωπος είτε με τις λογικο-μαθηματικές μεθόδους είτε με το κενό που προκύπτει από την υποστασιοποίηση των ιδεών. Στη *Φαινομενολογία του νου* αφενός, μας εισαγάγει στο σύστημα της Λογικής (διαλεκτική της ταυτότητας) και αφετέρου, εφαρμόζει την προτεινόμενη μέθοδο στην ίδια την έννοια της «επιστήμης» (επίσταμαι). Φαράκλας, «Πρόλογος του μεταφραστή. Η λήθη του νοείν», όπ. παρ., σ. 14-15. Στην *Επιστήμη της Λογικής*, ο Hegel επιχειρεί τη συγκρότηση μιας ορθολογικότητας, ενσωματώνοντας την ιστορική της προέλευση. Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο Hegel, «*Ο Λόγος στην ιστορία...*», όπ. παρ., σ. 31.

αποτελεί ο προσδιορισμός του *πράγματος* και η επιστροφή σε μια θεωρία περί όντος (οντολογία), αλλά η ανάδειξη της διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στον τρόπο (*πώς*) με τον οποίο- και τον τόπο (*που*) στον οποίο- εντοπίζεται το Είναι των όντων (*τι*). Η φαινομενολογική οπτική διαμέσου της οποίας ο Lyotard προσεγγίζει τα πράγματα, δεν του δημιουργεί καμιά αμφιβολία: η πραγματικότητα αποτελεί σύστοιχο της συνείδησης. Ήδη παρούσα, δεν χρίζει αναζήτησης και προσδιορισμού. Αρκεί μόνο να κοιτάξουμε το «πραγματικό» με τον τρόπο της συνείδησης. Αυτή η συστοιχία, σύμφωνα με τον Husserl, θέτει τις προϋποθέσεις της μεθόδου,¹⁰⁹ του τρόπου φανέρωσής του. Έτσι, ο Lyotard κατακρίνει τον Hegel, ο οποίος στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* υπόσχεται ότι δεν θα εμπλακεί στην ανάπτυξη του αντικειμένου, αλλά κάνει ακριβώς το αντίθετο, αποκόπτοντας το αντικείμενο από την πραγματικότητα. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι

«Διαχωρίζοντας το αρνητικό της υπέρβασης από αυτό του συστήματος σημαίνει απλώς να αναγνωρίσουμε ότι κάτι ριζικά πρωτότυπο ξεκινά με τη γλώσσα, ένα άλλο που δεν μπορεί να «συμπεράνει» κάποιος μέσω των αισθήσεών του, αλλά που ενώνεται με αυτό» ‘...’. Το έργο «Φαινομενολογία του πνεύματος» ξεκινάει με αυτήν ακριβώς την παραδοχή, μιας ανυπέβλητης εξωτερίκευσης από το αισθητήριο στο λεκτικό ‘...’. Αυτό που συναντά κανείς για πρώτη φορά στην αρχή του πρώτου κεφαλαίου, είναι αναμφίβολα το ακριβώς αντίθετο: ότι ο *Meinen* -ο σημαίνων σαφής στόχος [visée]- δεν μπορεί να εκφραστεί χωρίς να χαθεί, και όταν κληθεί να παρουσιάσει τον εαυτό του θα πρέπει να αναγνωρίσει την ασημαντότητα και την αφηρημένη έννοιά του. Όμως ο *Meinen* εμφανίζεται με αυτόν τον τρόπο μόνο επειδή αμφισβητείται από τη γλώσσα και από την οπτική γωνία της γλώσσας, και επειδή ο φιλόσοφος, προδίδοντας την υπόσχεσή του να μην εμπλακεί στην ανάπτυξη του αντικειμένου, κάλεσε την αισθητήρια βεβαιότητα να εκφέρει τον εαυτό του (ακόμα και να *γράφει* τον εαυτό του), και ως εκ τούτου να αντικρούσει τον εαυτό του, αφού ‘...’ ένα *τώρα* και ένα *εδώ* ‘...’ δεν έχουν οποιαδήποτε οργανική σύνδεση με το περιεχόμενό τους. Ωστόσο, αυτή η αφαίρεση δεν ανήκει στο ίδιο το κίνημα της αισθητήριας βεβαιότητας, αλλά προκύπτει από τη συνάντηση αυτής της βεβαιότητας με τη γλώσσα.

¹⁰⁹ Edmund Husserl, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Ροές, Αθήνα 2000, σ. 40, 60.

ανήκει, με άλλα λόγια, στη λογοφιλική μεροληψία, η οποία δείχνει μία προτίμηση στο εκφράσιμο συμπέρασμα σε σχέση με αυτό της σιωπηλής αμεσότητας. Το να αντικρούεις τον εαυτό σου δεν σημαίνει ότι αντικρούεις τα *συναισθήματά σου*». ¹¹⁰

Όπως φαίνεται από το παράθεμα, το επίμαχο σημείο της σκέψης του Hegel είναι η άρνηση (αμφισβήτηση). Στον Hegel, η άρνηση προκύπτει εγγενώς καθώς ο «κοινός νους» αντιστέκεται στην ενότητα πεπερασμένου και απείρου, διαιωνίζοντας τη μεταξύ τους αντίφαση και ανταγωνισμό.¹¹¹ Η άρνηση εκπηγάει, δηλαδή, από την επιθυμία του να καταστεί κάτι άλλο (έτερον) από αυτό που είναι. Προσεγγίζοντας το αντικείμενο με τρόπο μη-διαλεκτικό (εξωτερικά), η συνείδηση διχάζεται, εκλαμβάνοντας τις ιδιότητες (κατηγορούμενα) του πράγματος ως αντιθέσεις αντί για διαφορές. Οι αρνητικοί προσδιορισμοί και τα κατηγορήματα δεν εκλαμβάνονται ως διάφορα σχήματα του ενός με αποτέλεσμα το αντικείμενο να προσδιορίζεται όχι εν σχέσει, αλλά εν αντιθέσει προς τον εαυτό του, όχι ως έννοια, αλλά ως αισθητό. Αληθές, πραγματικό, εμφανίζεται το επιμέρους (καθ' έκαστον) και όχι η έννοια (καθόλου), καταλήγοντας στη συγκρότηση μιας ατομικότητας σε βάρος της καθολικότητας. Ακολουθώντας, κάθε συνείδηση, κλεισμένη σε ένα Εγώ, συγκρούεται με τις υπόλοιπες συγκροτώντας, όχι μια διαλεκτική ενότητα (ταυτότητα ταυτότητας και διαφοράς), αλλά μια αντίθεση. Σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, αυτό συμβαίνει επειδή στο επίπεδο της πρότασης το θεωρητικό κατηγορήμα εκλαμβάνεται σύμφωνα με τη μορφή του και όχι ως έννοια (μορφή) και ουσία (περιεχόμενο) καθώς «το φιλοσοφικό της περιεχόμενο καταστρέφεται».¹¹² Επιπλέον, εάν υποθεθεί πως το επιμέρους είναι το αληθές, τότε το κατηγορήμα έρχεται σε αντίθεση με το υποκείμενο. Εν ολίγοις, η αντίθεση νοείν και είναι και γενικότερα ο απόλυτος διαχωρισμός που χαρακτηρίζει τα ζεύγη περατότητα/απειρότητα, μορφή/περιεχόμενο, εσωτερικό/εξωτερικό, αμεσότητα/διαμεσολάβηση και η σταθεροποίησή τους ως αυτόνομων στοιχείων αποτελεί, κατά τον Hegel, έργο του άμεσου νου, της αισθητής συνείδησης.¹¹³

¹¹⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 36-37.

¹¹¹ Για τον Hegel, η αντίληψη και η βεβαιότητα που μας παρέχουν οι αισθήσεις δεν είναι παρά η άρνηση του γενικού (καθόλου), η οποία οδηγεί σε έναν προσδιορισμό του «εγώ» στη βάση της ατομικότητας (καθ' έκαστον). Αλλά, η πραγματικότητα συν-αποτελείται από «καθ' έκαστον» και «καθόλου», τα οποία στη σκέψη λαμβάνουν αντιστοίχως τη μορφή ατομικών και γενικών εννοιών, ενώ στη γλώσσα εμφανίζονται με τη μορφή υποκειμένων και κατηγορουμένων.

¹¹² Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, όπ. παρ., σ. 201.

¹¹³ Χέγκελ, *Επιστήμη της Λογικής. Η διδασκαλία περί του είναι*, όπ. παρ., σ. 67-69, 76-77. Διαμέσου της διαλεκτικής ανάπτυξης των εννοιών, ο Hegel επιχειρεί να υπερβεί την καντιανή κριτική. Για τον Kant,

Αίροντας τις μεταφυσικές αντιθέσεις, ο Hegel εγκλωβίζει, κατά τον Lyotard, την άρνηση εντός του συστήματος. Εάν, όπως αναφέρει ο Γερμανός φιλόσοφος, «το αντικείμενο είναι στον εαυτό του η άρνηση»,¹¹⁴ δηλαδή το αντικείμενο της επιθυμίας, τότε η επιστροφή του στη συνείδηση, μέσα από δύο άρσεις εξωτερίκευσης,¹¹⁵ το εξαλείφει. Η ετερότητα, που είναι η ίδια η αρνητικότητα, μετασχηματίζεται σε λογική άρνηση, αναπαράγοντας ανυπόστατες αντιθέσεις. Εισάγοντας τη διαφορά, που χαρακτηρίζει το αντικείμενο από τον αρθρωμένο λόγο, μέσα σε ένα σύστημα (γλωσσικών) αντιθέσεων, ο Hegel εξαλείφει τη μεταξύ τους απόσταση. Ταυτίζει, δηλαδή, δύο ετερογενή πεδία, της αντίληψης και της συνείδησης, καθώς και τις αντίστοιχες εμπειρίες τους. Όπως παρατηρεί ο Lyotard, κατά την δήλωση μιας κατάστασης πραγμάτων η τάξη της γλώσσας [*langage*] και η τάξη των αντικειμένων (αντίληψη) βρίσκονται σε κατάσταση αντίθεσης («vis à vis»). Το αντικείμενο εμφανίζεται ανεξάρτητο από τη γλώσσα και κατ' επέκταση από τον λόγο που αρθρώνει το υποκείμενο, μετασχηματίζοντας τη διαφορά σε αντίθεση. Αλλά, ο διαχωρισμός ανάμεσα σε «αυτό που λέω και αυτό για το οποίο μιλάω» [*ce que je dis de ce dont je parle*] δεν υφίσταται στην πραγματικότητα.¹¹⁶ Το σύστημα της γλώσσας [*langue*] υποκρύπτει τη διαφορά, η οποία υποδηλώνει την ύπαρξη κάθε σχέσης με αποτέλεσμα η άρνηση, που εμπεριέχεται σε αυτήν, να μην εμφανίζεται στο σύστημα στην

η αληθινή γνώση συνιστά το αποτέλεσμα της σύζευξης της εμπειρίας και των προ-εμπειρικών μορφών της νόησης (χώρο, χρόνο, αιτιότητα). Το μόνο που μπορεί να γνωρίσει ο ανθρώπινος νους μέσω των *a priori* γνωστικών ικανοτήτων του, είναι τα πράγματα ως φαινόμενα και όχι τα πράγματα «καθ' εαυτά». Εάν η μόνη ασφαλής γνώση είναι αυτή του μη-μεταφυσικού, τότε για την διάκριση του ορίου ανάμεσα σε αυτό και το «πραγματικό» υπάρχει μια φυσική και αναπόφευκτη διαλεκτική του καθαρού λόγου». Βλέποντας τα πράγματα στα όριά τους, η διαλεκτική παρέχει ένα αδιαμφισβήτητο κριτήριο αλήθειας. Υπό αυτή την έννοια, συλλαμβάνεται ως *κριτική*. Βλ. σχετ., κεφ. «Υπερβατική λογική», στο Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, όπ. παρ., σ. 238-251. Ο Hegel κατηγορεί τον Kant ότι άφησε «τον Λόγο να παριστά, [ήτοι να παράγει], τους προσδιορισμούς του από τον ίδιο τον εαυτό του» (Πράγμα καθεαυτό=δυνάμει), αποκόπτοντας το Είναι από κάθε περιεχόμενο, με αποτέλεσμα να προσδώσει στον Λόγο υποκειμενική διάσταση. Για τον Hegel, ο Λόγος λαμβάνει τη μορφή του καθεαυτού και διεαυτό Είναι, εφόσον είναι «ο Λόγος [*die Vernunft*] αυτού που είναι, η αλήθεια εκείνου που φέρει το όνομα των πραγμάτων». Η (καθαρή) έννοια, εν προκειμένω, είναι το εσωτερικό στοιχείο των αντι-κειμένων καθώς προκύπτει διαμέσου του νοήμονος και ελεύθερου ενεργείν (συμβαίνει με συνείδηση). Αποτελεί εγνωσμένη έννοια, η οποία περιέχει εξίσου το Πράγμα αυτό-καθεαυτό στο βαθμό που αυτό συνιστά καθαρή σκέψη (καθεαυτό και διεαυτό). Χέγκελ, *Επιστήμη της Λογικής. Η διδασκαλία περί του είναι*, όπ. παρ., σ. 62, 65, 80-81, 84.

¹¹⁴ Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, όπ. παρ., σ. 184.

¹¹⁵ Οι δύο άρσεις εξωτερίκευσης, τις οποίες ενσωματώνει ο Hegel στη διαλεκτική μέθοδο, περιλαμβάνουν την άρση της αρχής της ταυτότητας ($A=A$) και την άρση της αρχής της μη-αντίφασης ($A \neq \text{μη } A$), δηλαδή των αρχών της τυπικής λογικής, για να επιστρέψει στην αρχή της ταυτότητας. Η διαλεκτική διευκολύνει το πέρασμα από την αφηρημένη αισθητή ή νοητή απλότητα-αμεσότητα, η οποία βρίσκεται εκτός εμπειρίας, στη μεσολαβημένη απλότητα (*Dasein*), εξομοιώνοντας την ύπαρξη με την ουσία της.

¹¹⁶ Αυτός ο διαχωρισμός εξαναγκάζει τα δύο μέρη σε μια αδύνατη επανασύνδεση διαμέσου μιας συμφιλίωσης, από την οποία προκύπτει η «αλήθεια». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 35-36.

πρωταρχική της μορφή. Οι ιδιότητες του πράγματος λαμβάνουν τη μορφή γλωσσικού σημείου, προσδίδοντας στην άρνηση τη μορφή σημασιοδοτημένης διαφοράς. Έτσι, το πράγμα υποστασιοποιείται αντιτιθέμενο στην ουσία του, αφαιρώντας από τον διαλεκτικό λόγο τη δυνατότητα να αποδώσει τον εσωτερικό δεσμό και την απόσταση που χαρακτηρίζει τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο. Παραπέμποντας στο βιβλίο του Marx, *Κριτική της θεωρίας του κράτους του Hegel (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843)*, ο Lyotard αναφέρει πως ο Hegel συγχέει τη διαφορά [*Differenz*] μεταξύ των όρων «της ύπαρξης μιας ουσίας [*être*]» με «την πραγματική αντίθεση μιας αμοιβαία αποκλειστικής ουσίας [*êtres*]».¹¹⁷ Ο Lyotard παραπέμπει στην παρατήρηση του Marx σχετικά με τη θεμελιώδη αρχή της λογικής, σύμφωνα με την οποία, ένα προσδιορισμένο στοιχείο υφίσταται ως αντίθετο όταν αποτελεί άκρο. Οι αντιθετικές σχέσεις ή όροι είναι εικονικά παρόντες στον λόγο, δεν εμφανίζονται στη δήλωση. Για παράδειγμα, η εισαγωγή του *μη-ανθρώπινου* [*non-humain*] υποδεικνύει την ύπαρξη μιας διαφοράς και όχι αντίθεσης. Προκειμένου να καταστεί σαφές ότι «η διαφορά δεν είναι αντίθεση», ο Lyotard παραθέτει αποσπάσματα από το εν λόγω βιβλίο:

«Τα πραγματικά άκρα δεν μπορούν να λειτουργούν ως διαμεσολαβητές μεταξύ τους, ακριβώς επειδή είναι πραγματικά άκρα. Αλλά ούτε έχουν την ανάγκη διαμεσολάβησης, επειδή αντιτίθενται κατ' ουσίαν (*Wesen*). Δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους. Ούτε χρειάζονται ούτε συμπληρώνουν το ένα το άλλο. Το ένα δεν φέρει στην κοιλιά του τη λαχτάρα, την ανάγκη, την προσδοκία του άλλου. Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι «Τα άκρα έρχονται σε επαφή», ότι «ο Βόρειος κι ο Νότιος πόλος έλκουν ο ένας τον άλλο» ακριβώς όπως τα θηλυκά και τα αρσενικά φύλα έλκουν επίσης το ένα το άλλο» και ότι μέσω της ένωσης των διαφορών τους αποτελούν το ανθρώπινο. Τώρα, πράγματι, οι πόλοι και τα φύλα δεν είναι διαφορετικά όντα (*Wesen [êtres]*): είναι μόνο διαφοροποιήσεις μέσα σε ένα μοναδικό ον, ενώ «Πραγματικά αληθινά άκρα θα ήταν το Πολικό και το μη-Πολικό, το ανθρώπινο και το μη-ανθρώπινο φύλο», θα ήταν δύο όντα [*êtres*] και όχι μόνο δύο υπάρξεις στο ίδιο ον [*être*]».¹¹⁸

¹¹⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 139, 424.

¹¹⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 139 και Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, μτφρ. A. Jolin – J. O' Maley, Cambridge University Press, New York 1970, σ. 89. Όπως επισημαίνει ο Descombes, στο επίπεδο της απόφασης το «όχι» δεν αποτελεί το αντίθετο του «ναι». Μια παράσταση του τύπου «Α δεν είναι Β» δεν ερμηνεύεται ως «Α είναι μη-Β», ότι δηλαδή το Α είναι το μη-Είναι του

Στα *Χειρόγραφα του 1844* (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre, 1844*) ο Marx επισημαίνει ότι η διαλεκτική άρνηση είναι μια γλωσσική άρνηση, η οποία εμφανίζει το πράγμα στη σκέψη ως *έκφραση* του πραγματικού, δηλαδή ως *αφηρημένη έννοια* και όχι ως συστατικό όρο της εξωτερικής, αισθητής πραγματικότητας.¹¹⁹ Παρομοίως, για τον Lyotard, δεν τίθεται ζήτημα «πρωταρχικής αρνητικότητας» καθώς η αρνητικότητα δεν αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό της γλώσσας ως δομής [*langue*]. Η άρνηση δεν συνιστά γλωσσική, αλλά αντιληπτική εμπειρία, βίωμα. Διαμέσου της αναφοράς [*référence*], που φέρει τον προσδιορισμό [*désignation*] μιας κατάστασης, κατευθύνεται προς τον εξωτερικό κόσμο. Μη επιστρέφουσα στον εαυτό της, δημιουργεί μια απόσταση ανάμεσα στον λόγο και το αντικείμενο. Έτσι, μια αρνητική δήλωση μπορεί να σημαίνει από τη μια, «Ναι» (συντακτική, λογική άρνηση) και από την άλλη, «Όχι» (γλωσσολογική άρνηση μέσω της αντίληψης). Υπό αυτή την έννοια, η ριζοσπαστικότητα δεν εντοπίζεται στην εμπειρία της γλώσσας [*langue*], αλλά στην πράξη της ομιλίας [*parole*] και συνιστά «πρωταρχική αποδοχή» ή «πρωταρχική κατάφαση» στη διττότητα που χαρακτηρίζει το πράγμα όντας ταυτόχρονα παρόν και απόν.¹²⁰ Ειδικότερα, ο Lyotard αναφέρει ότι

Η «άρνηση» ‘...’ δεν είναι λεξιλογική αλλά συντακτική, δεν προσδιορίζει ένα αντικείμενο αλλά μια σχέση. Όντας η γλώσσα [*la langue*] ουσιαστικά το σύστημα, δηλαδή ένα σύνολο σχέσεων, η άρνηση βρίσκει εύκολα τη θέση και τη λειτουργία της μέσα σε αυτήν, μαζί με άλλες σχέσεις που επισημαίνονται εξίσου με τη σύνταξη. Ωστόσο, αυτή η επίσημη άρνηση ‘...’ δεν θα πρέπει να μας κάνει να ξεχάσουμε την παγκόσμια εμβέλεια του αρνητικού. Πριν γίνει μια σχέση μέσα στο σύστημα, η αρνητικότητα επηρεάζει κάθε σχέση ‘...’ ακόμα και ταυτότητας, εφόσον η θέση μιας σχέσης προϋποθέτει τη σύνθεση των όρων

B. Απλώς, το A είναι άλλο από το B. Σύμφωνα με τον Kant, το A δεν είναι αρνητικό, αλλά αόριστο ή απροσδιόριστο. Descombes, *όπ. παρ.*, σ. 197.

¹¹⁹ Βλ. σχετ., κεφ. «Critique of the Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole», στο Marx K., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, trans. M. Milligan, Prometheus Books, New York 1988, σ. 141-168.

¹²⁰ Lyotard, *Discours, figure*, *όπ. παρ.*, σ. 118-119, 126. Όπως αναφέρει και ο Merleau-Ponty, ένα πράγμα «είναι αντικείμενο, δηλαδή μπροστά μας, μόνο και επειδή είναι παρατηρήσιμο, δηλαδή τοποθετημένο στην άκρη των δακτύλων μας ή του βλέμματός μας, και κάθε τους κίνηση το ανατρέπει και μαζί το ξαναβρίσκει. Αλλιώς θα ήταν αληθινό όπως μια ιδέα και όχι παρόν όπως ένα πράγμα. Ειδικότερα, το αντικείμενο είναι αντικείμενο μόνο αν μπορεί να απομακρυνθεί και άρα, στην έσχατη περίπτωση, να εξαφανιστεί από το οπτικό μου πεδίο. Η παρουσία του είναι τέτοιου είδους, ώστε δεν υφίσταται χωρίς τη δυνατότητα μιας απουσίας». Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, *όπ. παρ.*, σ. 175.

γενικά, δηλαδή τη διάκριση τους «πριν» από τον συνδυασμό τους ‘...’. Όσο η γλώσσα [*langue*] είναι το σύστημα και ένα σύστημα αποτελεί ένα άθροισμα των σχέσεων, δεν αρκεί πλέον να πούμε ότι η άρνηση βρίσκει μία θέση σε αυτήν: η γλώσσα συνεχίζει, μάλιστα διατηρείται από την άρνηση ‘...’. Αυτή η αρνητικότητα παραμένει οριζόντια ‘...’ χωρίς να καταφεύγει σε οτιδήποτε έξω από αυτό. Αλλά ‘...’ ο λόγος πάντα μιλάει για κάτι. Ο ορισμός ή η αναφορά είναι αυτή η αρνητικότητα που δεν είναι ενυπάρχουσα στο γεγονός της ίδιας της γλώσσας [*langue*] αλλά μάλλον στο γεγονός του λόγου. ‘...’ αν δεν υπάρχει ρητά στον λόγο, υπονοείται σε αυτόν, ως σκοπιμότητά του. Η άρνηση που υποστηρίζει τη σχέση του ορισμού είναι η ρωγή που, καθώς ανοίγει μεταξύ του λόγου και του αντικείμενου του, μας επιτρέπει να μιλάμε, αφού δεν μπορούμε παρά να πούμε και δεν έχουμε τίποτα άλλο να πούμε από αυτό που δεν είμαστε, και δεδομένου ότι είναι βέβαιο ότι, αντιστρόφως, αυτό που δεν μπορούμε να πούμε, είμαστε». ¹²¹

Ο λόγος υποβάλλει το αντικείμενο της σκέψης σε αμέτρητες αφαιρέσεις προκειμένου να το προσδιορίσει και να το καθορίσει, παρά το γεγονός ότι αυτό είναι ήδη παρόν ως βιωμένη εμπειρία ή ως κατάσταση. Πριν ακόμα ο λόγος εισάγει το νόημα των πραγμάτων σε ένα συμβολικό σύστημα τροποποιώντας το, το αντικείμενο είναι παρόν δια της «απουσίας» του. Υπάρχει ως μια κατάσταση πραγμάτων, δηλαδή ως μια ανταλλαγή σκέψεων και χειρονομιών, η οποία δεν έχει δηλωθεί ακόμα (*παιγνίδι* της επιθυμίας). Ως αντικείμενο της επιθυμίας, υφίσταται πριν τον προσδιορισμό του, την προβολή του, δηλαδή έξω από τον λόγο, έχει όμως άγνωστη, ατελή και λανθάνουσα μορφή. Παρομοίως, η ύπαρξη μένει ανολοκλήρωτη χωρίς αυτό που της λείπει, απέχοντας πολύ από το είναι το υποκείμενο της επιθυμίας. Σε αυτό το αρχέγονο επίπεδο, το πραγματικό υποκείμενο δεν είναι ο λόγος, αλλά το λεγόμενο. Ο λόγος έρχεται εκ των υστέρων να εγκαταστήσει το (σιωπηλό) νόημα μιας συννεοχής στην τάξη του. ¹²² Εν κατακλείδι, ο λόγος δεν εκπηγάει από το υποκείμενο· είναι χωρίς δικαίωμα (ισχύ), ακόμα και εάν τις περισσότερες φορές διεκδικεί μια δύναμη ή μια

¹²¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 119-120.

¹²² Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 75. Στις διαλέξεις του 1964, ο Lyotard παραπέμπει στο απόσπασμα 50 του Ηράκλειτου: «Υποστηρίζει ο Ηράκλειτος ότι το παν είναι διαιρετό και αδιαίρετο, γενητό και αγένητο, θνητό και αθάνατο, λόγος και χρόνος, πατέρας και υιός, θεός και δίκαιο: Αν ακούσετε όχι εμένα, αλλά τον λόγο, είναι σοφό να ομολογήτε ότι τα πάντα είναι ένα». Ηράκλειτος, *Άπαντα*, μτφρ. Τ. Φάλκος – Αρβανιτάκης, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 97.

κυριαρχία. Υπό αυτή την έννοια, ο λόγος είναι διπλός εφόσον, εκτός από αυτό που λέω, περιλαμβάνει και αυτό για το οποίο μιλάω, το οποίο του αφαιρεί κάθε δικαίωμα και ισχύ. Όπως επισημαίνει ο Merleau-Ponty, όταν ο λόγος μιλά για έναν μη-λόγο, καθίσταται ο ίδιος απροσδιόριστος εφόσον αυτό που θέλει να ειπωθεί (λεγόμενο) μόνο έμμεσα μπορεί να «μιλήσει».¹²³ Ωστόσο, υποδηλώνει την ύπαρξη μιας αντικειμενικής εμπειρικής κατάστασης, η οποία είναι *κιάλας εδώ*. Το περιβάλλον αυτό είναι μεν «αντικειμενικό, υπερβατικό, αλλά δεν είναι απόλυτο» καθώς «*εμείς οι ίδιοι του προσφέρουμε κιάλας την αντικειμενικότητα αυτήν*» αλλά του την προσφέρουμε σ' ένα επίπεδο πολύ βαθύτερο από εκείνο όπου μας εμφανίζεται, σ' ένα αρχέγονο επίπεδο, όπου βασίζεται η σχέση μας με τον κόσμο»,¹²⁴ καθιστώντας περιττή οποιαδήποτε θεμελίωση. Στη *Φαινομενολογία (La phénoménologie, 1954)*, παραπέμποντας στον Husserl, ο Lyotard τονίζει ότι «κάθε πράγμα δοσμένο “αυτό καθεαυτό” μπορεί να μην είναι υπαρκτό, κανένα δοσμένο βίωμα “αυτό καθεαυτό” δεν μπορεί να μην είναι υπαρκτό». Εν ολίγοις, η άρνηση σχετίζεται με την αμφισβήτηση του δικαιώματος της συνείδησης να καθορίζει *τι είναι και τι δεν είναι ένα πράγμα*, δηλαδή το ίδιο και το αντίθετό του, επί τη βάση δηλωτικών προτάσεων ικανών για αλήθεια. Συνεπώς, η ριζοσπαστικότητα αφορά στον τρόπο ανάδυσης της συνείδησης και της υπερβατικότητας που τη χαρακτηρίζει (τον τρόπο εμφάνισης του *πράγματος εν γένει*).¹²⁵ Εκπηγάει από την ίδια την πράξη, το βίωμα, αναδεικνύοντας, όπως φαίνεται στο *Discours, figure*, τον *τόπο* του λόγου, τη δυνατότητα και την α-δυνατότητά του να υπάρξει ως τέτοιος. Για τον Lyotard, το στοιχείο της άρνησης εισάγει, με τρόπο ριζοσπαστικό, το καινούριο στο παλαιό, οδηγώντας σε μια πραγματική μεταβολή του συστήματος, της δομής, καταργώντας τις αντιθέσεις που το χαρακτηρίζουν.

Για τους αποδομιστές, συμπεριλαμβανομένου του Lyotard, οι αντιθέσεις έλκουν την καταγωγή τους από τη «μεταφυσική της παρουσίας» και την προκατάληψη ότι ο λόγος εκπηγάει από το υποκείμενο. Η «μεταφυσική της παρουσίας» είναι προσανατολισμένη σε ένα είδος νοήματος, το οποίο υπάρχει στον εαυτό της ως θεμέλιο, πέρα από το οποίο δεν χρειάζεται να προχωρήσουμε (αποχρών λόγος).¹²⁶ Η

¹²³ Maurice Merleau-Ponty, *Προοίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Φ. Καλλία, Έρασμος, Αθήνα 2016, σ. 10.

¹²⁴ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 57, 59-60.

¹²⁵ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 19-20, 23 και Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Vol. II, μτφρ. J. N. Fidlay, Routledge, London and New York 2001, σ. 86.

¹²⁶ Η εκδοχή της παρουσίας στη φιλοσοφία επιχειρεί να περιγράψει το θεμελιώδες, αυτό που αντιμετωπίζεται ως βασική αρχή, δύναμη ή κέντρο. Κάθε ζεύγος αντιθέσεων όπως π.χ. σώμα/ψυχή, θετικό/αρνητικό, νοητό/αισθητό, διαίσθηση/έκφραση, υπερβατικό/εμπειρικό, σοβαρό/μη-σοβαρό, προσδιορίζεται με βάση τον πρώτο όρο, ενώ ο δεύτερος συνιστά μια διαταραχή, περιπλοκή ή άρνηση

περίπτωση του Hegel δεν εξαιρείται. Όπως επισημαίνει ο Martin Heidegger στο βιβλίο του *Ταυτότητα και διαφορά* (1957), το είναι, το πραγματικό, είναι στον Hegel η απόλυτη σκέψη, η οποία σκέπτεται τον εαυτό της. Έχει, δηλαδή, το χαρακτήρα θεμελίου (αποχρώντος λόγου). Η απόσταση ή διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στον τρόπο (πώς) και τον τόπο (που) όπου το Είναι, ως σχέση (τι), εισέρχεται στα όντα εξαφανίζεται.¹²⁷ Αυτό συμβαίνει επειδή στον Hegel η δομή του όντος είναι το ίδιο λογική με αυτή της σκέψης. Προσδιορίζοντας το Είναι υπό το πρίσμα της (λογικής) σχέσης υποκειμένου – κατηγορούμενου, ο Hegel αποβλέπει στην άρση της αντίφασης που προκύπτει από τον ορισμό του νου από τη μια, ως αυτοσχεσίας (απόλυτο, άπειρο, αυτοαναφορικό) και από την άλλη, ως κάτι που είναι εν σχέσει προς κάτι άλλο (σχετικό, πεπερασμένο). Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η συνείδηση της διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στο είναι και νοείν («ούτως έχειν» των πραγμάτων).¹²⁸ Ωστόσο, ταυτίζοντας το Είναι (πραγματικότητα) με τη σκέψη (έλλογο νου) ή, αλλιώς, το πραγματικό υποκείμενο με το κατηγορούμενο, ο Hegel καθιστά το πραγματικό αντικείμενο φανταστικό. Κατά τον Marx, το Είναι των όντων είναι το υποκείμενο και η σκέψη το κατηγορούμενο. Η ταύτισή τους εμποδίζει τον μετασχηματισμό του αισθητού κόσμου.¹²⁹

Για τον Lyotard, η άρση της αντίφασης και της ετερότητας διαμέσου της διαλεκτικής εξαλείφει τη δύναμη της άρνησης. Η άρνηση δεν είναι παρά το ασυνείδητο του λόγου και ως τέτοια εντοπίζεται σε έναν ά-χρονο «τόπο» χωρίς διάκριση εσωτερικότητας και εξωτερικότητας. Για τον λόγο αυτό, στρέφεται στο άμεσα δοσμένο στην αντίληψη, δηλαδή σε εκείνο που είναι εγκαθιδρυμένο πριν από κάθε κατηγορικό συλλογισμό. Μέσα από αυτή την επιστροφή, επιχειρεί τον εκτοπισμό της συνείδησης και την έξοδο της άρνησης από τον λόγο. Εάν το ζητούμενο είναι το υποκείμενο να μην χάσει τη συνείδηση του αναστοχασμού ως δικού του ξεκινήματος, του εαυτού του ως συμβάντος [*événement*], όπως τονίζει ο Merleau-Ponty,¹³⁰ και εφόσον η συνείδηση «δεν είναι τίποτ' άλλο παρά η σχέση με τον κόσμο», όπως επισημαίνει ο Lyotard,¹³¹ τότε το πώς αυτής της σχέσης (τι) αποκαλύπτεται με τρόπο επεισοδιακό. Η εμφάνιση ενός συμβάντος εκφεύγει μιας μιμητικής αναπαράστασης ή εννοιολογικής απόδοσης.

του πρώτου. Jonathan Culler, *On deconstruction. Theory and criticism after structuralism*, Cornell University Press, New York 1982, σ. 92-93.

¹²⁷ Martin Heidegger, *Identity and difference*, μτφρ. J. Stambaugh, Harper & Row, Publishers, New York 1969, σ. 42-74.

¹²⁸ Φαράκλας, «Αυτό το πράγμα ...», όπ. παρ., σ. 46, 49.

¹²⁹ Σωκράτης Δελληβογιατζής, *Ζητήματα διαλεκτικής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 121-127.

¹³⁰ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 19-20.

¹³¹ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 6.

Δεν συνιστά το αποτέλεσμα μιας απλής «αντανάκλασης» καθώς εκείνο που υποδηλώνει είναι η ύπαρξη μιας διαφοράς (σχέση ασυμμετρίας μορφής – περιεχομένου) και όχι μιας ταυτότητας. Η εμπειρία της συνείδησης και η απόδοση έλλογου νοήματος στα πράγματα δεν αποτελεί παρά μία μόνο εκδοχή (δυνατότητα) της ολιστικής εμπειρίας του υποκειμένου. Για τον Lyotard, υπάρχει και μια μη-εμπειρία, η οποία βιώνεται μέσω της διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στο Είναι και το μη-Είναι, τη γνώση και τη μη-γνώση. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ασκεί «κριτική» στη συστηματική σκέψη του Hegel, φτάνοντας να αποδομήσει την ίδια την έννοια της «διαλεκτικής»,¹³² τότε το ερώτημα που τίθεται είναι με ποιο τρόπο μπορεί να προσδιοριστεί ώστε η διαφορά να καταφέρει να εξωτερικευθεί, οδηγώντας στη διαμόρφωση ενός αντί-λόγου. Ακολουθώντας την αντίστροφη (αποδομητική) πορεία της συγκρότησης των εννοιών, ο Lyotard προσδιορίζει τον χώρο στον οποίο η διαλεκτική *δεν είναι*, προσδιορίζοντας ταυτόχρονα τον χώρο στον οποίο *είναι*. Χωρίς τη διαλεκτική δεν είναι δυνατή η αποδόμηση των αντιθέσεων της γλώσσας [*langue*], δηλαδή το πέρασμα από την αρνητικότητα που χωρίζει τον λόγο από το αντικείμενο, στην αρνητικότητα που χαρακτηρίζει το εσωτερικό του συστήματος, διατηρώντας τα διαστήματα της γλώσσας [*langue*]. Οποσδήποτε, όμως, σε αυτή τη διαδικασία σύνδεσης των δύο αρνήσεων (*Non*), η διαλεκτική αποδεδειγμένα απορρίπτεται.¹³³ Το ζητούμενο δεν είναι η ανάδειξη της ύπαρξης μόνον ενός δεσμού μεταξύ τους, αλλά και ενός χωρισμού, τον οποίο η εγελιανή διαλεκτική αποκρύπτει, ταυτίζοντας τις δύο εμπειρίες που βιώνει το υποκείμενο. Το πρόβλημα, δηλαδή, είναι ότι στη διαλεκτική άρνηση το αντίθετο του λόγου εμφανίζεται ως το αρνητικό του θετικού, το όμοιο που αντιτίθεται στο όμοιο, η ανάποδη πλευρά του ίδιου του πράγματος.¹³⁴

Εάν η ετερότητα, που θέτει πάντοτε σε κίνδυνο την ταυτότητα, αφομοιώνεται από τη συνείδηση, τότε εξαλείφεται, εξουδετερώνεται, το ενδεχόμενο εμφάνισης ενός συμβάντος, το οποίο δεν είναι αναμενόμενο ή προβλέψιμο. Το ζητούμενο είναι, όμως, να μην εξαλειφθεί η δύναμη [*force*] των πραγμάτων, η οποία προκαλεί ανασφάλεια και ανησυχία στο υποκείμενο. Η διάρρηξη των σχέσεων της ανθρώπινης ύπαρξης με το απόλυτο, το αιώνιο, τον λόγο των ιδεών, είναι αυτή που αφήνει να διαφανεί το χάος και η άβυσσος που διασπά το ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο παραμένει

¹³² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 33.

¹³³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 34-35.

¹³⁴ Descombes, όπ. παρ., σ. 205.

ανολοκλήρωτο. Το ίδιο ανολοκλήρωτο, ασαφές και ανοικτό, παραμένει το νόημα που χαρακτηρίζει τα ανθρώπινα φαινόμενα, θέτοντας το υποκείμενο σε μια κατάσταση διαρκούς διερώτησης. Το αβέβαιο αυτό αποτέλεσμα, αντί μιας ολοκληρωμένης απάντησης, διασφαλίζει η αμεσότητα και η πρωταρχικότητα μιας σιωπηλής ή βουβής επικοινωνίας, ενός μη-λόγου. Η σύνδεση λόγου και μη-λόγου καθιστά δυνατό τον μετασχηματισμό της άρνησης σε κατάφαση και της αντίθεσης σε διαφορά, συντελώντας στο ξεπέρασμα της ιδεαλιστικής αντίθεσης μεταξύ θεωρίας και κοινωνικής πραγματικότητας. Η τελευταία συλλαμβάνεται ως αντι-κείμενο, το οποίο δεν υφίσταται ανεξάρτητα από το υπο-κείμενο που «συντάσσει» τη θεωρία. Άλλωστε, στη μετανεωτερική σκέψη, ως φορέας δράσης ή παραγωγός νοήματος δεν εκλαμβάνεται το ατομικό ή το συλλογικό υποκείμενο, αλλά η κοινωνική πρακτική. Τούτη η επιλογή θεωρείται ότι συντελεί στην εξαφάνιση ή τον «θάνατο του υποκειμένου».¹³⁵ Το υποκείμενο δεν εξαλείφεται. Απλώς μεταβάλλει τη θέση του προκειμένου να εγκαταλειφθεί η ασφάλεια και η βεβαιότητα του υπερβατολογικού Εγώ. Το υποκείμενο συλλαμβάνεται ως υπερβατικότητα προς τον κόσμο, εφόσον ο τρόπος με τον οποίο υπάρχει ο κόσμος γι' αυτό είναι συνυφασμένος με τη διάρρηξη της οικειότητας μαζί του, καθώς η σκέψη δεν χαρακτηρίζεται αποκλειστικά από μια εσωτερική βεβαιότητα, αλλά και από μια εξωτερική ανασφάλεια.¹³⁶ Διαμέσου της πρακτικής της αποδόμησης, ο Lyotard έρχεται να δώσει έμφαση σε αυτή τη διττότητα, μέσα από την εξάρθρωση, μετατόπιση, διάσπαση, μιας προσδιοριστικής αρχής του «είναι», αμφισβητώντας την κυριαρχία του λόγου ως ακλόνητου θεμελίου της σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο. Ο άνθρωπος σκέπτεται ακροβατώντας ανάμεσα σε αυτό που μπορεί να συλλάβει η σκέψη και το «ά-σκεπτο». Ο «εαυτός» αποτελεί ταυτόχρονα ένα φυσικό και πνευματικό ον, το οποίο αιωρείται ανάμεσα στον προσδιορισμό της

¹³⁵ Η συγκεκριμένη φράση παραπέμπει στον Michel Foucault. Ο Foucault, εστιάζοντας στην ιστορικότητα του υποκειμένου, θεωρεί πως η ιδέα του «ανθρώπου» αποτελεί μια πρόσφατη κατασκευή. Υπό αυτή την έννοια, συνιστά μια παροδική ενασχόληση της σκέψης, η οποία ενέχει την πιθανότητα της μελλοντικής της «εξαφάνισης». Αναφέρει συγκεκριμένα: «Ο άνθρωπος είναι μια επινόηση, της οποίας την όψιμη ημερομηνία εύκολα καταδεικνύει η αρχαιολογία της σκέψης μας. Και ίσως το προσεχές τέλος της». Αλλά, το κενό που θα προκύψει από την «εξαφάνιση» του «ανθρώπου», «δεν δημιουργεί μια έλλειψη». Δεν είναι τίποτα περισσότερο ή τίποτα λιγότερο από την εκτύλιξη ενός χώρου όπου είναι και πάλι δυνατό να σκεφτούμε». Μισέλ Φουκώ, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 470, 528.

¹³⁶ Η «απουσία» του υποκειμένου έχει τις ρίζες της στην εγγεληνική διαλεκτική και τη «σύλληψη της ιστορίας ως διαδικασίας», μιας «διαδικασίας χωρίς υποκείμενο» καθώς η «άρνηση της άρνησης» [*Aufhebung*] διατηρεί ό,τι υπερβαίνει, καθιστώντας εφικτή τη μεταμόρφωση μέσα από μια συνεχή διαδικασία αλλαγής και εξαφάνισης, δηλαδή της καταστροφής ως δημιουργίας. Η ύπαρξη ενός «παράξενου υποκειμένου» διατρέχει, επίσης, τη σκέψη του Marx και του Freud. Δελληβογιατζής, *Ζητήματα διαλεκτικής*, όπ. παρ. σ. 130-131.

πραγματικότητας ως έννοιας και την α-προσδιοριστία της καθιστώντας, σε ορισμένες περιπτώσεις (περιστάσεις), περιττή μια «συνολική κριτική» (θεωρία).

3.2 Νόημα και την εμπειρική πραγματικότητα

Στο φιλοσοφικό σύστημα του Hegel ο έλλογος νους, το πνεύμα [*Geist*], δύναται να υπερβεί την αντίθεση νοείν και είναι διαμέσου της «άρνησης της άρνησης» [*Aufhebung*].¹³⁷ Αυτό σημαίνει ότι το υποκείμενο αρνείται την άρνηση του εαυτού του και ταυτίζεται με τη συνείδησή του. Διαμέσου της διαλεκτικής κίνησης του πνεύματος,¹³⁸ κατανοεί ότι το έτερον είναι αυτό το ίδιο (Ένα) (καθ'εαυτόν) (1^η στιγμή). Η συγκρότηση αυτής της ταυτότητας έχει επιτευχθεί, όμως, στο επίπεδο της αισθητής πραγματικότητας με αποτέλεσμα η συνείδηση να παραμένει διχασμένη («φαύλη»). Κινείται ανάμεσα στο επιμέρους και το καθολικό, συγκροτώντας κάθε φορά μια αποκλειστική ενότητα, η οποία αντιπαράκειται σε μια άλλη. Όταν αρθεί το επιμέρους, δηλαδή η ετερότητα, τότε γίνεται κατανοητό ότι το αντικείμενο επιτυγχάνει να υπερυψωθεί σε έννοια και να ταυτιστεί με την αυτοσυνείδηση (καθ'εαυτόν και δι'εαυτόν) (2^η στιγμή). Σύμφωνα με τον Hegel, η αναγωγή του αντικειμένου (σχέση) σε ταυτότητα αποκαθιστά την ενότητα του γνωστικού υποκειμένου (συνείδησης) με τον εαυτό του ως ουσίας (κατηγορούμενου) καθώς οφείλει να υφίσταται μαζί με αυτό και όχι καθ'εαυτό. Όπως φαίνεται, η διαλεκτική της ταυτότητας χαρακτηρίζεται από δύο στιγμές, οι οποίες δεν έχουν νόημα η μία χωρίς την άλλη. Καθεμιά ενέχει τον εαυτό της και την άλλη («ως δύο απόψεις»). Αυτή η διπλή διαδικασία κίνησης, «η εσωτερική

¹³⁷ Μέσω της «*Aufhebung*» ο Hegel παραπέμπει στον τρίτο όρο, που προκύπτει από την *προσδιορισμένη άρνηση*, ο οποίος αίρει την αντίφαση, διατηρώντας παράλληλα αυτό που ήταν καθορισμένο εντός τους. Η ύπαρξή του επιτρέπει την εμφάνιση της σχέσης μεταξύ των αντιφατικών όρων και παρεμβαίνει σε αυτήν, αρνούμενος την άρνηση και τον περιορισμό του πρώτου όρου, στοχεύοντας στην απελευθέρωση του περιεχομένου του μέσα από έναν ανώτερο προσδιορισμό. Ο τρίτος όρος αποκαλύπτει την εσωτερική και αναγκαία ενότητα των κατηγοριών αποκαθιστώντας, σύμφωνα με τον Hegel, την αλήθειά τους μέσα στο γίνεσθαι. Henri Lefebvre, *Dialectical materialism*, μτφρ. John Sturrock, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, σ. 19-22.

¹³⁸ Η κίνηση του πνεύματος μπορεί να άρει την αντίθεση που χαρακτηρίζει τη σχέση του με τη φύση καθώς δεν αποτελεί μόνο σημείο κατάληξης (υπέρβασης αντιθέσεων), αλλά ταυτόχρονα σημείο αφετηρίας (παραγωγής αντιθέσεων), δηλαδή εξέλιξης. Ως τέτοια, εκτυλίσσεται εντός του χρόνου ο οποίος συνιστά ορίζοντα παραγωγής νοήματος, εκτύλιξη του πνεύματος και ανάπτυξη του. Η φθορά που προσδίδει στα αισθητά η πάροδος του χρόνου, δηλαδή η *αρνητικότητά* του στο πεδίο της φύσης, υπερβαίνεται διαμέσου του πνεύματος. Η «λύση» στο «πρόβλημα του χρόνου» είναι για τον Hegel το πνεύμα, του οποίου η πολλαπλότητα δεν κατακερματίζεται καθώς αίρει τη φθοροποιό λειτουργία του χρόνου, συγκρατώντας εντός του το παρελθόν, με αποτέλεσμα να ανασύρει α-λήθειά του από τη λήθη. Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο Hegel, «*Ο Λόγος στην ιστορία...*», όπ. παρ., σ. 29-30. Το πνεύμα, διαμέσου της άρνησης, διαθέτει την ικανότητα να απο-θέσει αυτό που *είναι ένα πράγμα* (πρωταρχική κατάφαση) και να θέσει κάτι που *δεν είναι*. Παράλληλα, είναι εκείνο που μπορεί να υπερβεί (διαλεκτικά) κάθε αυταπάτη που εκπηγάει από την *επιθυμία ενός μη-Είναι*, αποκαθιστώντας τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο (θετικότητα). Descombes, όπ. παρ., σ. 43-45.

γένεση, το γίνεσθαι της υφιστάμενης ουσίας, είναι αδιάρρηκτα η μετάβαση στο εξωτερικό ή στην ύπαρξη, στο Είναι προς το άλλο· και αντίστροφα το γίνεσθαι της ύπαρξης είναι η αυτοεπαναφορά στην ουσία ‘...’ αυτά μαζί συγκροτούν το όλον εφ’ όσον αυτοδιαλύονται και μετατρέπονται σε στιγμές του». ¹³⁹ Κατά τη διάρκεια αυτής της κίνησης, «το περιεχόμενο, στην πραγματικότητα δεν είναι πια κατηγορούμενο του υποκειμένου, αλλά είναι η υφιστάμενη ουσία, είναι η ουσία και η έννοια αυτού για το οποίο γίνεται λόγος». Ως αποτέλεσμα, «το φαινόμενο γίνεται όμοιο με την ουσία». ¹⁴⁰

Η άρνηση της άρνησης καθιστά το αντικείμενο πραγματικό όταν αυτό γίνεται αντιληπτό ως έννοια και συνείδηση, όταν ταυτίζεται με τον εαυτό του. ¹⁴¹ Στο επίπεδο της πρότασης, το περιεχόμενο του αντικειμένου εκπίπτει σε λογική έννοια, σηματοδοτώντας το πέρασμα του υποκειμένου στην αυτοσυνειδησία. Η τελευταία συνιστά το αποτέλεσμα της κίνησης από το Εγώ στο εμείς, διαδικασία-σχέση η οποία, διαμέσου της *ενότητας* και της *καθολικότητας* που τη χαρακτηρίζει, ολοκληρώνεται με την επιστροφή του πράγματος στη συνείδηση. Η ένσταση (ή άρνηση) του Lyotard αφορά σε αυτήν ακριβώς την τροποποίηση (συγκρότηση ή κατασκευή) του «πραγματικού», στην οποία ο Hegel προσδίδει εννοιολογική μορφή. Ο Lyotard γίνεται, στο σημείο αυτό, πιο ριζοσπαστικός από τον Marx, στον οποίο το αντικείμενο της σκέψης, ως προϊόν της, παραμένει έννοια, παρά το γεγονός ότι η αρχική του συγκρότηση εκπηγάει από κάτι εξωτερικό. Το ζεύγος «εξωτερικό-εσωτερικό» αποτελεί κι αυτό προϊόν εννοιολογικής συγκρότησης. ¹⁴² Για τον Lyotard, εάν δεν δοθεί η δέουσα προσοχή στην έννοια της «μορφής» [*Gestalt*] που δύναται να λάβει το περιεχόμενο, τότε αφαιρείται η δυνατότητα αποκάλυψης της διαφοράς. Όπως τονίζει στη *Φαινομενολογία*, η μορφή δεν υφίσταται *καθαυτή*, δεν *οικοδομείται*, δηλαδή, από

¹³⁹ Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, όπ. παρ., σ. 69.

¹⁴⁰ Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, όπ. παρ., σ. 89. Είναι γεγονός ότι η έννοια της «ουσίας», την εποχή του Διαφωτισμού, γίνεται αντιληπτή ως «ένα μεταβλητό και διαρκώς αναμορφούμενο σύνολο από σχέσεις και λειτουργίες» ή ως «το άθροισμα σύντομων συμβάντων, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους μ’ έναν ορισμένο τρόπο». Εφόσον η ουσία δεν κρύβεται πίσω από το φαινόμενο, η υπερβατικότητα του Είναι, η οποία διαφεύγει της φαινομενικότητας, δεν αποτελεί ένα ξεχωριστό ον. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο Hegel ξεπερνά την παραδοσιακή μεταφυσική ενώνοντας το εκείθεν με το εντεύθεν, το φαινόμενο με το πράγμα καθεαυτό. Ωστόσο, η απορρόφηση της ουσίας από το υποκείμενο (εξυποκειμενίκευση), ακόμα και εάν αυτή διαλύεται σε σχέσεις, θεωρείται ότι καθιστά το υπερβατικό όχι μόνο πεπερασμένο, αλλά και αναληθές εφόσον αληθές, πραγματικό είναι το όλον (καθόλου). Παναγιώτης Κονδύλης, «*Η κριτική της μεταφυσικής...*», όπ. παρ., σ. 22, 33.

¹⁴¹ Κατά τον Hegel, «μια τέτοια άρνηση δεν είναι οποιαδήποτε άρνηση παρά η άρνηση του προσδιορισμένου Πράγματος, που αυτο-διαλύεται, επομένως είναι προσδιορισμένη άρνηση ‘...’. Η εν λόγω άρνηση είναι μια νέα έννοια, αλλά μια έννοια ανώτερη και πλουσιότερη από την προηγούμενη· πλουσιότερη, επειδή αρνείται εκείνη την έννοια ή το αντί-θετό της· επομένως περιέχει την προηγούμενη έννοια, αλλά και περισσότερα από εκείνη, γιατί είναι η ενότητα του εαυτού της και του αντι-θέτου της». Χέγκελ, *Επιστήμη της Λογικής. Η διδασκαλία περί του Είναι*, όπ. παρ., σ. 92.

¹⁴² Φαράκλας, «*Αυτό το πράγμα...*», όπ. παρ., σ. 122.

το υποκείμενο, αλλά ούτε υφίσταται ανεξάρτητα από αυτό και τη σχέση του με το αντικείμενο (κόσμο).¹⁴³ Η πραγματικότητα είναι παρούσα πριν ακόμα η αντίληψη προχωρήσει στη σύνθεση των εντυπώσεων και των αντανάκλασεων, που εμπίπτουν στο πεδίο της, δίνοντας στα πράγματα που την συνθέτουν νόημα, σημασία, έννοια. Το πρόβλημα με το οποίο έρχεται αντιμέτωπος ο Lyotard αναφορικά με τον γερμανικό ιδεαλισμό είναι ο μονισμός, ο οποίος έχει τις καταβολές του στη νοησιαρχία, δηλαδή στην πίστη μιας λογικής συνοχής της ολότητας του κόσμου. Εν ολίγοις, ο λόγος για τον οποίο η εγελιανή διαλεκτική τίθεται στο εδώλιο του κατηγορουμένου είναι ότι η άρνηση της άρνησης συνιστά το αποτέλεσμα της *λογικότητας* και της *δεσμευτικότητας* των μεταβάσεων της σκέψης. Κατά τον Hegel, τόσο η κατανόηση όσο και ο ιστορικός μετασχηματισμός της πραγματικότητας συνίσταται σε αυτήν ακριβώς τη μεταβολή των κατηγοριών του νου καθώς αυτό που αλλάζει κάθε φορά είναι η «λογικότητά» τους. Το ίδιο φαίνεται πως ισχύει για τον Marx: η μεταβολή των κατηγοριών εξηγεί τις αντιθέσεις.¹⁴⁴ Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Hegel, ο Marx επιδιώκει να διατηρήσει την απόσταση ή διαφορά ανάμεσα στην κίνηση της σκέψης και την κίνηση του πραγματικού αντικειμένου επειδή θεωρεί πως το «αντικείμενο» της ανθρώπινης δραστηριότητας (εργασία), ως προϊόν της ιστορίας, είναι το ίδιο το υποκείμενο και όχι η έλλογη σκέψη του.

Η σκέψη του Lyotard ριζοσπαστικοποιείται, θεωρώντας ότι η τροποποίηση του «πραγματικού» και ο μετασχηματισμός του σε έννοια οδηγεί στο σχηματισμό ενός λόγου, ο οποίος συνηγορεί σε μια εξωραϊσμένη πραγματικότητα, αγνοώντας τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων και των διαισθήσεών τους.¹⁴⁵ Ο Hegel αναφέρει πως «η αυτοσυνειδησία επιτυγχάνει την ικανοποίησή της μόνο μέσα σε μια

¹⁴³ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 40-41.

¹⁴⁴ Η επίτευξη ενός τέτοιου στόχου προϋποθέτει την ύπαρξη μεθοδολογικών εννοιών για τις ίδιες τις έννοιες, η διασάφηση των οποίων αποτελεί έργο ενός συστήματος «απροϋπόθετης» Λογικής. Άλλωστε, για τον Hegel, ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι η *περιγραφή* της επιστημονικής γνώσης, παρέχοντας στην επιστήμη τις φιλοσοφικές έννοιες και αρχές για την (ορθολογική) ανακατασκευή της εμπειρικής πραγματικότητας (γνωσιοθεωρητικός προσανατολισμός της φιλοσοφίας). Εάν, όπως πιστεύει ο Γερμανός φιλόσοφος, η ιστορία έχει μόνο να συλλάβει ό,τι είναι, ό,τι ήταν, δηλαδή τα περιστατικά και τις πράξεις (γεγονότα), τότε η προσκόλληση στην εμπειρία είναι ο στόχος και το αποτέλεσμα μιας νοητικής διεργασίας. Υπό αυτή την έννοια, ο λόγος κυριαρχεί τον κόσμο και κατ' αυτό τον τρόπο τα πράγματα συνέβησαν λογικά και στην ιστορία. Αυτό σημαίνει ότι η φιλοσοφία, διασφαλίζοντας την έγκυρη (έλλογη) συγκρότηση νοημάτων (ορθολογικός λόγος), καθιστά την ιστορία *λογικά κατανοήσιμη* και *ερμηνεύσιμη*. Εάν έτσι συνέβησαν τα πράγματα στην ιστορία, τότε και στην ιστορία της φιλοσοφίας συνέβησαν με τον ίδιο τρόπο καθώς οι φιλοσοφικές αρχές διαδέχτηκαν η μία την άλλη. Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, όπ. παρ., σ. 19 και Φαράκλας, «Αυτό το πράγμα», όπ. παρ., σ. 43-44, 52-53, 108-109, 146.

¹⁴⁵ Lyotard, *Dérivé à partir de Marx et Freud*, Galiée, Paris 1994, σ. 41.

άλλη αυτοσυνειδησία». ¹⁴⁶ Αυτό σημαίνει πως παρεμβάλλεται της διαδικασίας ένας ενδιάμεσος τόπος όπου συγκροτούνται οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των υφιστάμενων υποκειμένων (διυποκειμενικό επίπεδο). Επιπλέον, η μορφή (έννοια) που λαμβάνει καθεμιά από αυτές τις σχέσεις είναι αποτέλεσμα μιας κίνησης αυτοσχεσίας της υφιστάμενης ουσίας του αντικειμένου, η οποία είναι κατ' ουσίαν υποκείμενο. Όταν, όμως, το περιεχόμενο του αντικειμένου ταυτίζεται με την έννοια, τότε κίνησή του εγκλωβίζεται στον εαυτό, ταυτίζεται με τον έλλογο νου, με αποτέλεσμα η διαφορά να υπάγεται στην ταυτότητα. Αυτό σημαίνει, όπως τονίζει ο Descombes, ότι η έννοια «αδιαφορεί για τη θεμελιώδη διαφορά», δηλαδή για το εάν το πράγμα είναι παρόν ή απόν, με αποτέλεσμα να διατηρείται η ίδια και στις δύο περιπτώσεις. ¹⁴⁷ Για τον Lyotard, η «κοινωνικότητα» δεν είναι κάτι που δύναται να προσδιοριστεί πριν υπάρξει ως τέτοια, δηλαδή ως ανταλλαγή σημείων και ρόλων μεταξύ των συνομιλητών. Με στραμμένη την προσοχή του στην απόδοση αυτής της πρωταρχικής κοινωνικότητας, που υποδηλώνει τη συν-ύπαρξη γλώσσας – νοήματος, ο Lyotard επισημαίνει ότι ο λόγος δεν είναι προκατασκευασμένος· δημιουργείται μέσα από αυτό τον *πόλεμο* που διεξάγει ο ένας συνομιλητής εναντίον του άλλου, διαμέσου της επικοινωνίας και της ικανότητας που (αυτή) διαθέτει να βρίσκεται στο οιονεί έξω, στην άλλη πλευρά του Εγώ. Μέσα από αυτό το *παιγνίδι* της ανταλλαγής το μη-αρθρωθέν, το σιωπηλό νόημα, αποσπά τις λέξεις από ένα δίκτυο σημείων στο οποίο οι συνομιλητές συν-ανήκουν, επιτρέποντάς τους τη συν-δημιουργία ενός λόγου. Επιπλέον, η «διαίσθηση» υποδηλώνει μια αρχέγονη συνομωσία του σώματος και του κόσμου, της σιωπής και της ομιλίας [*parole*], μιας συνομιλίας η οποία προηγείται όλων των αρθρωθέντων λόγων, δένοντας το υποκείμενο με τα πράγματα και τα πράγματα με αυτό. ¹⁴⁸ Ο εν λόγω δεσμός υφίσταται πρωταρχικά, αλλά στο επίπεδο του νοείν και του λέγειν ο σιωπηλός διάλογος ανθρώπου – κόσμου είναι παρόν δια της «απουσίας» του. Ένα προ-λογικό σημαινόμενο είναι αδύνατο να υποδειχθεί διαμέσου της γλώσσας καθώς δεν μπορεί να αποσπαστεί από το Είναι ως «παρουσία».

Εγκλωβίζοντας το νόημα των πραγμάτων σε μία σημασία, ανοίγεται ένα χάσμα ανάμεσα στις αφηρημένες αξιώσεις για αλήθεια και τα κοινωνικά γεγονότα. Οι αφαιρέσεις, στις οποίες υπόκεινται τα γεγονότα, στο όνομα της συνεκτικότητας του

¹⁴⁶ Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, όπ. παρ., σ. 185.

¹⁴⁷ Descombes, όπ. παρ., σ. 38.

¹⁴⁸ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 53, 80-81, 93.

συστήματος, φτάνουν πολλές φορές ακόμα και στην απόρριψή τους από το σύστημα.¹⁴⁹ Εν ολίγοις, η κοινωνική πρακτική τίθεται υπό την ενότητα προτάσεων ικανών για αλήθεια, δίνοντας στο «έλλογο επίσταμαι» (επιστήμη) το δικαίωμα όχι μόνο της αυτονομιοποίησης, αλλά και της νομιμοποίησης κάθε λόγου, ανάγοντας ζητήματα που άπτονται της ηθικής και της αισθητικής σφαίρας της κοινωνίας στη σφαίρα της επιστήμης. Σε αυτήν ακριβώς την αποκοπή της φιλοσοφίας της επιστήμης από την αισθητή πραγματικότητα εδράζεται το «πάθος» του Lyotard ενάντια στο καθολικό (οικουμενικό λόγο), στο οποίο ασκεί κριτική ο Alex Honneth.¹⁵⁰ Η καθολικότητα, που χαρακτηρίζει την επεξηγηματική δύναμη της φιλοσοφίας, λειτουργεί αυτοπροστατευτικά και αυτοεπιβεβαιωτικά, συντελώντας στη δημιουργία ενός κλειστού συστήματος σκέψης, το οποίο δεν επιδέχεται αμφισβήτηση. Υπό αυτήν την έννοια, η επικράτηση ενός οικουμενικού λόγου αποτελεί την αιτία αναπαραγωγής (ανυπόστατων) δυϊσμών και αντιθέσεων. Για τον Lyotard, όταν ο Hegel αναφέρεται στην καθολικότητα των εννοιών, όπως αυτή της «φιλοσοφίας», παραπέμπει στη διασφάλιση αφενός, της εσωτερικότητάς της ως επιστήμης, η οποία είναι παρούσα μόνο στην έννοιά της και αφετέρου, της εξωτερικότητάς της ως κατανόησης του περιεχομένου της από όλους. Ακόμα και εάν δηλώνει ότι η διασφάλιση της εσωτερικότητας και της εξωτερικότητας της επιστήμης και κάθε έννοιας προϋποθέτει την ενεργοποίηση της μνήμης, της φαντασίας, της νόησης, του συναισθήματος, κ.α., εντούτοις, η εξωτερικότητα του αντικειμένου της σκέψης εξαλείφεται καθώς, μέσα από δύο άρσεις εξωτερίκευσης, γίνεται ένα με τη σκέψη και λαμβάνει τη μορφή έννοιας. Για τον λόγο αυτό, ο Lyotard δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο ζήτημα της αντανάκλασης [*réflexion*], η οποία προσφέρει τη δυνατότητα μιας διπλής εξωτερικότητας.¹⁵¹

Η διατήρηση όλων των εννοιών διαμέσου της αντανάκλασης, διασφαλίζει την «παρουσία» ενός *κάτι* και την ίδια στιγμή του αντίθετού του. Διακηρύσσοντας, όμως, την ενότητα των αντιθέτων, αυτό που φαίνεται να περισώζει η εγγελιανή διαλεκτική είναι η συνδετική ή ταυτιστική σημασία του «είναι». Δεν καταφέρνει να περιγράψει τη μεταμόρφωση του Είναι σε μη-Είναι ή της ταυτότητας σε διαφορά. Με άλλα λόγια, δεν αμφισβητεί το δικαίωμα της λογικής να αποφασίζει για το περιεχόμενο του ρήματος «είναι». Το «είναι» σημαίνει ότι «είναι κάτι» και όχι «τίποτα», αλλά η μεταξύ τους

¹⁴⁹ Κονδύλης, «Η κριτική της μεταφυσικής...», όπ. παρ., σ. 29, 133-134.

¹⁵⁰ Alex Honneth, «Το πάθος ενάντια στο καθολικό», στο Βέλτσος (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεοτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004, σ. 83-97.

¹⁵¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 8.

διαφορά, ως αναπόσπαστου στοιχείου της ταυτότητας, δεν λαμβάνεται υπόψη. Προκειμένου να μεταβεί από το *Είναι* στο *Μηδέν*, ο Hegel δεν παραβλέπει το γεγονός ότι δεν μπορεί κάποιος να αρνηθεί το μη-Είναι αγνοώντας το. Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε άρνηση του ίδιου του Είναι καθώς το ένα δεν υφίσταται χωρίς το άλλο. Δεν συμβαίνει, όμως, το ίδιο όταν ο Γερμανός φιλόσοφος επιχειρεί να μεταβεί από το *Μηδέν* στο *Γίνεσθαι* διαμέσου της άρνησης της άρνησης. Εάν βασικό χαρακτηριστικό της διαλεκτικής αποτελεί η εισαγωγή της διαφοράς στον ορισμό της ταυτότητας, τότε θα πρέπει να υπάρχει μια ταυτότητα, όχι μόνον μεταξύ ταυτότητας και ταυτότητας, αλλά και μεταξύ διαφοράς και διαφοράς. Θα πρέπει, δηλαδή, να υπάρχει και ένα Είναι του μη-Είναι. Διαφορετικά, ο ορισμός του είναι κάθε άλλο παρά διαλεκτικός κρίνεται. Κάτω από αυτή την οπτική, ο Lyotard θα δηλώσει αργότερα πως ο οικουμενικός λόγος οδηγεί στη διαμόρφωση μιας κριτικής, η οποία έχει ξεχάσει να ελέγξει την δική της κυριαρχία. Βασισμένη στο κριτήριο της μιας και μοναδικής αλήθειας, ταυτίζεται με τον λόγο της εξουσίας, λαμβάνοντας τη μορφή μιας κριτικής των τύπων αντί των ιδεών.¹⁵²

Ο Lyotard παραπέμπει στη διαπίστωση του Hegel για την ύπαρξη ενός προσδιορισμού, που αφορά στην εξωτερικότητα (*désignation*) και ενός άλλου, που αφορά στην εσωτερικότητα (*signification*). Την ίδια στιγμή που κάποιος αντιλαμβάνεται κάτι μέσω της *αισθητηριακής διαίσθησης* [*intuition sensible*], κατανοεί την έννοια και το νόημα αυτού του πράγματος. Όταν, όμως, οι προσδιορισμοί προσλαμβάνονται σε ένα μη-διαχωρισμένο (ενδιάμεσο) πεδίο, το Εγώ δεν συνειδητοποιεί την έννοια παρά αισθάνεται αυτό το κάτι αόριστα. Το νόημα αναφέρεται αφενός, στην αδιαμεσολάβητη εξωτερικότητα της ύπαρξης και αφετέρου, στην ουσία της (εσωτερικότητα). Στην προσπάθειά του να επιλύσει αυτή την νοηματική αντίφαση, ο Hegel καταλήγει στην αφομοίωση της εξωτερικότητας αποδίδοντας το νόημα με μια έννοια, η οποία περιορίζεται στη σημασία του πράγματος (εσωτερικότητα). Στην πραγματικότητα, καταργεί τον ενδιάμεσο χώρο [*metaxy*] στον οποίο σώμα και ψυχή συγχωνεύονται, δίνοντας νόημα στα πράγματα μέσω της

¹⁵² Αρχής γενομένης από το *Discours, figure*, ο Lyotard αντιτάσσει στον οικουμενικό και διαχρονικό λόγο αυτό που αργότερα θα προσδιοριστεί ως «λογική του ιδιαίτερου» ή «περιστασιακή λογική». Στην πραγματικότητα, η λογική της μίας και μοναδικής αλήθειας που χαρακτηρίζει μια θεωρία «δεν είναι παρά μια ιδιαίτερη περίπτωση της λογικής του ιδιαίτερου». Δεν μπορεί να καταστεί «οικουμενικότερη λογική, ούτε αληθέστερη αλήθεια» καθώς αποτελεί μια ακόμα διήγηση, η οποία διατείνεται πως είναι διαχρονική. Παράλληλα, διαφαίνεται ήδη η μεταφορά της κριτικής του λόγου σε κριτική της εξουσίας, πράγμα που θα διατυπώσει εναργώς στο *Dérivé à partir de Marx et Freud*. Το σημείο αιχμής δεν είναι άλλο από την αρνητικότητα και την καθαρότητά της στην εγγεληνή διαλεκτική. Descombes, όπ. παρ., σ. 205-206, 219-221.

αίσθησης πριν από τη γλώσσα. Εκλαμβάνοντας την αίσθηση ως μια καθαρά φυσική ή υλική εμπειρία, η οποία είναι απόλυτα διαχωρισμένη από το πνεύμα ή τον νου, ο Γερμανός φιλόσοφος μετασχηματίζει τη διαφορά μεταξύ αισθητηριακότητας και σημασιодότησης σε αντίθεση μεταξύ εσωτερικότητας και εξωτερικότητας.¹⁵³ Ο Hegel θεωρεί πως ο νους είναι δυνατόν να συλλάβει το αληθές περιεχόμενο της πραγματικότητας δίνοντας στα πράγματα νοητικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι εκπηγάζουν από την εσωτερική τους φύση και όχι από εξωτερικές σχέσεις. Αναζητώντας (επιθυμώντας) την αλήθεια ως εσωτερίκευση, ο Hegel παραβλέπει τη σκιά που η λέξη απλώνει πάνω από την αισθητηριακή διάσταση της ύπαρξης, η οποία σπάνια γίνεται αποδεκτή ως αληθινή.¹⁵⁴ Προκειμένου να ξεπεράσει την αντίθεση ανάμεσα στην ομιλία και το νόημα (θεμελιωμένη από τον Kant), η οποία συντρίβει την αυτονομία των μορφών, ο Γερμανός φιλόσοφος δίνει στο νόημα του κόσμου μία ολοκληρωμένη και οριστική σημασία. Εξαλείφει, με τον τρόπο αυτό, τον ανοικτό και ανολοκλήρωτο χαρακτήρα της πραγματικότητας, στερώντας από το αντικείμενο την ίδια την *κειμενικότητά του*, όπως θα έλεγε ο Heidegger.¹⁵⁵ Συνοψίζοντας, για τον Hegel, το νόημα είναι το αποτέλεσμα μιας πρωταρχικής αρνητικότητας ή αντίθεσης, την οποία το πνεύμα αίρει διαλεκτικά, αποκαθιστώντας τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο (θετικότητα).

Ο Hegel επιχειρεί να θεμελιώσει την ορθολογική ενότητα του κόσμου στη βάση ενός συγκεκριμένου κατηγοριολογικού συστήματος (μεθόδου), το οποίο ταυτίζεται με την πραγματικότητα (Είναι), προσδίδοντας στο συμπέρασμα, που υποδεικνύει ένα σημαίνον, πρωτεύοντα ρόλο. Αλλά, το νόημα υφίσταται ως δυνατότητα και ως α-δυνατότητα σημασιодότησης λόγω της διπλής του κατεύθυνσης. Από τη στιγμή που χωρίζεται από το αντικείμενο της αναφοράς και παντρεύεται το σημαίνον, τη λέξη, δημιουργείται το σχίσμα ανάμεσα στην πραγματικότητα και το νόημα, στο οποίο

¹⁵³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 41-42.

¹⁵⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 11, 14.

¹⁵⁵ Σύμφωνα με τον Heidegger, αυτό που έχει απολεσθεί στο πλαίσιο της νεότερης φιλοσοφίας είναι η *κειμενικότητα* του αντικείμενου (φαινομένου). Το αντικείμενο έχει πάψει να είναι κάτι το παρόν ως κείμενο στον εαυτό του, υπάγεται στο υποκείμενο. Έχει απολεσθεί, δηλαδή, η προσωκρατική ερμηνεία των αντίστοιχων εννοιών, σύμφωνα με την οποία, η αντικειμενικότητα των φαινομένων δεν προκύπτει ως αποτέλεσμα των ενεργημάτων της συνείδησης και της σχέσης μεταξύ υποκειμένου - αντικείμενου, αλλά ως φαινόμενο της πηγής του. Προκύπτει ως αποτέλεσμα της εμφάνισης της μεταφυσικής «της παρουσίας των παρόντων» χωρίς την επαναφορά της στην υποκειμενικότητα. Heidegger, *Από μία συνομιλία για τη γλώσσα*, όπ. παρ., σ. 75-84. Υπό αυτό το πρίσμα, η ιστορία αποτελεί για τον Heidegger ένα ανοιχτό πεδίο με τον άνθρωπο να μπορεί να επανα-λάβει μια δυνατότητα καθορισμού της ιστορικής του μοίρας νοούμενης ως επαναληπτικής επιστροφής στο παρελθόν και την ιστορία. Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, όπ. παρ., σ. 55, 58-59.

αναφέρεται ο Hegel¹⁵⁶ και από το οποίο εκπηγάει η ανάγκη του φιλοσοφείν. Τούτο δεν δηλώνει, όμως, μονάχα έναν χωρισμό· ταυτόχρονα υποδηλώνει την ύπαρξη ενός δεσμού γλώσσας και νοήματος. Στις διαλέξεις του 1964 στη Σορβόνη ο Lyotard περιγράφει με εύστοχο τρόπο αυτό τον διπλό προσδιορισμό του νοήματος, ο οποίος εκπηγάει από τη συνάντησή του με τη γλώσσα:

«Υπάρχει βεβαίως το νόημα που προτρέπει των λέξεών μας και τις έλκει προς το μέρος του, αλλά όσο το οιονεί μέτωπο των λέξεων δεν θα έχει έρθει σε επαφή μαζί του ‘...’ θα παραμένει συγκεχυμένο, μη αισθητό στην ακοή, σαν ανύπαρκτο. Εάν, επομένως, αληθεύει ότι πρέπει να ακούσουμε το νόημα για να μπορούμε να το πούμε, εξίσου αληθεύει ότι πρέπει να το έχουμε πει για να μπορεί κάποιος να το ακούσει. Μιλώντας, λειτουργούμε πάντα σε δύο επίπεδα συγχρόνως: το επίπεδο του σημαίνοντος (τις λέξεις) και το επίπεδο του σημαινόμενου (το νόημα), είμαστε στο μέσο των σημείων που μας κυκλώνουν, μας σταματούν ή μας παρασύρουν, «έρχονται» ή δεν έρχονται, και εμείς προσπαθούμε να τα διατάξουμε εκ των έσω, να τα διευθετήσουμε για να σχηματίσουν νόημα και την ίδια στιγμή είμαστε στο πλευρό του νοήματος για να το βοηθήσουμε να σκάψει ένα καταφύγιο μέσα στο λόγο μας ‘...’. Μιλώ σημαίνει αυτό το πήγαιν’ έλα, αυτή τη συν-γέννηση της γλώσσας και του νοήματος, και είναι φαντασιοπληξία να θεωρούμε δεδομένο ότι αυτό που θέλουμε να πούμε μας έρχεται εφοδιασμένο με το φορτίο του από αρθρωμένα σημεία, τυλιγμένο ολόκληρο με λέξεις».¹⁵⁷

Η συνάντηση της κατ’ αίσθηση βεβαιότητας με τη γλώσσα οδηγεί στη χρήση αφηρημένων εννοιών και τη συγκρότηση έλλογου νοήματος, αγνοώντας την πιθανότητα μιας σιωπηλής αμεσότητας ή μιας «βουβής επικοινωνίας». Στο επίπεδο της επικοινωνίας μεταξύ των συνομιλητών, το μήνυμα του καθενός εγκλωβίζεται στις αντίστοιχες υποκειμενικότητες. Έτσι, οι δυνατότητες του λόγου περιορίζονται σε μια στείρα επανάληψη θέσεων, ακυρώνοντας την επικοινωνία ως «εμπειρία της εστίασης σε έναν συνομιλητή» ή αλλιώς ως εμπειρία της ζωντανής ομιλίας (έκφρασης) και της επίδρασής της. Αυτό αποτελεί για τον Lyotard, εξ αρχής, το μείζον πρόβλημα καθώς

¹⁵⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The difference between Fichte’s and Shelling’s system of philosophy*, State University of New York Press, Albany 1977, σ. 90.

¹⁵⁷ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 69-70.

το ζήτημα της επίδρασης [*l' affect*] σχετίζεται με τη δυνατότητα και την α-δυνατότητα προσδιορισμού των αιτιών, της λογικής και χρονικής διαδοχής ενός φαινομένου, δηλαδή με το ερώτημα περί μιας οριστικής ερμηνείας ή απόδοσης ενός ολοκληρωμένου νοήματος.¹⁵⁸ Από τη δεκαετία του 1960, ο Lyotard ξεκαθαρίζει πως η επικοινωνία, ως λειτουργία, δεν παραπέμπει στη μεταβίβαση ενός μηνύματος πλήρως προκατασκευασμένου. Επιπλέον, η έκφραση δεν συνάδει με την ιδέα μιας απαγγελίας εφόσον το νόημα δεν αποτελείται αποκλειστικά από αρθρωμένα σημεία, δεν έρχεται ολόκληρο τυλιγμένο με λέξεις. Το νόημα εμφανίζεται, από τη μια, ως «παρουσία» (λόγος) και από την άλλη, ως «απουσία» (σιωπή) καθώς εκπηγάει από την επιθυμία, την απουσία διαλόγου ανθρώπου – κόσμου, η οποία στερείται μέσω έκφρασης.

Η α-δυνατότητα αναπαραγωγής των δυϊσμών απαιτεί, εν ολίγοις, τη σύνδεση της φιλοσοφίας, ως προϊόντος μιας καταπιεσμένης επιθυμίας, με τη μη-φιλοσοφία καθώς οι αντιπαλότητες λαμβάνουν, όχι μόνο τη μορφή αντίθεσης, αλλά και διαφοράς. Εάν όπως τονίζει ο Marx, «Η ανθρωπότητα αναθέτει στον εαυτό της μόνο καθήκοντα τα οποία μπορεί να εκπληρώσει»,¹⁵⁹ τότε ο κόσμος συνιστά μια πραγματικότητα η οποία συμπεριλαμβάνει τις τάσεις που διασφαλίζουν τον μετασχηματισμό του. Συμπεριλαμβάνει, δηλαδή, την έλλειψη ή απουσία μιας άλλης οργάνωσης σχέσεων, όπως επισημαίνει ο Lyotard.¹⁶⁰ Επομένως, η τροποποίηση του «πραγματικού» παραπέμπει στην αποκωδικοποίηση του σιωπηλού νοήματος, το οποίο εκπηγάει από την ίδια τη ζωή. Το νόημα δεν είναι δοσμένο, μένει να αρθρωθεί. Αλλά, η απόδοση ολόκληρου του νοήματος προϋποθέτει την πλήρωση της έλλειψης στην πράξη, την προσαρμογή του λόγου στην έλλειψη, την πιστοποίηση της απόστασης ή διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στον λόγο και το λέγειν, στην πράξη και το πράττειν. Η ποικιλομορφία, που χαρακτηρίζει τη γλώσσα, είναι αυτή που καθιστά εφικτή την ανάδειξη μιας ασυμμετρίας ανάμεσα στο νόημα και την εμπειρική πραγματικότητα, διασφαλίζοντας τη δυνατότητα και την α-δυνατότητα ενός αναγωγικού τρόπου αναπαράστασης του κόσμου, δηλαδή ενός μετασχηματισμού του.

¹⁵⁸ Ο Lyotard στο *Économie libidinale*, προκειμένου να τονίζει τη σημασία της επίδρασης [*l' affect*], αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «Δεν ερμηνεύουμε, [αλλά] διαβάζουμε και επηρεάζουμε μέσω των γραπτών μας». Jean François Lyotard, *Économie libidinale*, όπ. παρ., σ. 117.

¹⁵⁹ Καρλ Μαρξ, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Χ. Μπαλωμένος, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 2016, σ. 20.

¹⁶⁰ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 119-120.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Η «κριτική» της ανάλυσης της γλώσσας από τον Saussure: αρνητικότητα και μεταβολή

Τη δεκαετία του 1960 και του 1970 η θεωρία του Ελβετού γλωσσολόγου Ferdinand de Saussure για τη γλώσσα¹⁶¹ τίθεται στο επίκεντρο του θεωρητικού και φιλοσοφικού ενδιαφέροντος υπό το πρίσμα της «γλωσσολογικής στροφής». Η σύνδεση γλώσσας και νοήματος θεωρείται ότι παρέχει τη δυνατότητα επέκτασης και εφαρμογής των γλωσσολογικών μοντέλων σε μια ποικιλία κοινωνικών φαινομένων, δηλαδή πρακτικών. Κυρίως Γάλλοι δομιστές (Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes, κ.α.) και μετα-δομιστές (Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jean- Francois Lyotard, κ.α.) θεωρούν πως η παραγωγή του νοήματος δεν συνδέεται αποκλειστικά και μόνο με τις διαφορές ή αντιθέσεις που χαρακτηρίζουν τις (τυπικές) σχέσεις μεταξύ των όρων που συγκροτούν ένα (γλωσσικό) σύστημα. Ισχυρίζονται ότι το νόημα δεν χαρακτηρίζεται από διαφάνεια και δεν μεταδίδεται με ευκολία εφόσον στη διαδικασία εμπλέκεται το υποκειμενικό στοιχείο, η δράση των κοινωνικών δρώντων.¹⁶² Υπό αυτό το πρίσμα, η σωσσυριανή ανάλυση της γλώσσας θεωρείται ότι χαρακτηρίζεται από μια «επιστημονικότητα», η οποία εκπηγάει από την προσήλωση του Ελβετού γλωσσολόγου στη δομή της γλώσσας και τη μελέτη των γλωσσικών φαινομένων ως συγχρονικών.¹⁶³

Ο δομισμός, που θεμελιώνει ο Saussure, επιχειρεί να υπερβεί τη μεταφυσική αντίθεση ατόμου – κοινωνίας βασισμένος στην αντίληψη της ύπαρξης κοινών ασυνείδητων δομών, οι οποίες αντικειμενοποιούνται, διαμορφώνοντας τα εξωτερικά χαρακτηριστικά ενός κοινωνικού φαινομένου, όπως αυτό της γλώσσας. Η τάση αυτή αφαιρεί, όμως, από τα δρώντα υποκείμενα τη δυνατότητα να μεταβάλλουν τους

¹⁶¹ Ο Ελβετός γλωσσολόγος Ferdinand de Saussure θεωρείται ο «πατέρας» της μοντέρνας γλωσσολογίας. Η ευρύτητα που προσέδωσε στην αναπαράσταση και ο τρόπος με τον οποίο ανέλυσε το γλωσσικό μοντέλο οδήγησαν στη διαμόρφωση της *Σημειωτικής* προσέγγισης της αναπαράστασης. Η Σημειωτική αποτελεί σήμερα μια γενική προσέγγιση που αποσκοπεί στη μελέτη των σημείων ενός πολιτισμού και του πολιτισμού ως ενός είδους γλώσσας. Ο Saussure, στο έργο του *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας* (1916), προοιωνίζει την εμφάνισή της ως εναλλακτικού όρου της Σημειολογίας. Η τελευταία ορίστηκε από τον ίδιο ως «μια επιστήμη που μελετά τη ζωή των σημείων μέσα στην κοινωνική ζωή». Όταν αυτή η επιστήμη υπάρξει ως τέτοια, σύμφωνα με τον Saussure, τότε η Γλωσσολογία θα αποτελεί μέρος αυτής και των νόμων της. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, μτφρ. Wade Baskin, Columbia University Press, New York 1959, σ. 15-16.

¹⁶² Howarth, *όπ. παρ.*, σ. 23-25.

¹⁶³ Stuart Hall, *Το έργο της αναπαράστασης*, μτφρ. Π. Πετσίνη, Πλέθρον, Αθήνα 2017, σ. 40-41 και Howarth, *όπ. παρ.*, σ. 34.

κανόνες, τα πρότυπα συμπεριφοράς, τις αξίες, κ.α., υπάγοντας τη σχέση τους με τον κόσμο σε μια αντικειμενική θεωρία. Μια πιο εξελιγμένη μορφή αυτής της τάσης αποτελεί ο νεο-θετικισμός ο οποίος προτείνει, διαμέσου της λογικής ανάλυσης της γλώσσας, την αντικατάσταση της γνωσιοθεωρίας, όπως αυτή προσδιοριζόταν μέχρι τότε, με τη θεωρία ή φιλοσοφία της γλώσσας. Στους κόλπους του Κύκλου της Βιέννης¹⁶⁴ το ζήτημα της γνώσης συνδέεται με τις προϋποθέσεις για την ύπαρξη νοήμονος λόγου, στενεύοντας ακόμα περισσότερο τα όρια της φιλοσοφικής σκέψης. Ο κόσμος περιορίζεται στα όρια της γλώσσας και της λογικής, μεγαλώνοντας το χάσμα (αντίθεση) ανάμεσα σε αυτό που μπορεί και αυτό που δεν μπορεί να ειπωθεί (άρρητο), ανάμεσα σε αυτό που έχει και αυτό που δεν έχει νόημα. Στο επίπεδο της εμπειρικής πραγματικότητας και των κοινωνικών φαινομένων αυτή η αντίθεση εντοπίζεται ανάμεσα σε ό,τι καθίσταται γνώσιμο διαμέσου της επιστήμης και σε ό,τι είναι κρυμμένο και απρόσιτο στη γνώση, δηλαδή σε φαινόμενα που εμπίπτουν στο πεδίο της ηθικής, της πολιτικής ή της αισθητικής.¹⁶⁵

Παραπέμποντας σε γλωσσολόγους, θεωρητικούς και φιλοσόφους της σημειωτικής, όπως ο Charles Sanders Peirce, ο Émile Benveniste, ο Roman Jakobson, ο Gottlob Frege, κ.α., ο Lyotard αρνείται να συνταχθεί με μια απλή κριτική προσέγγιση του σωσσυριανού γλωσσολογικού μοντέλου. Εστιάζει στην επανασύνδεση θεωρίας και πράξης, ενταγμένης στο πλαίσιο μιας «κριτικής της κριτικής» του λόγου. Υπό αυτή την έννοια, δεν στρέφεται στην αναζήτηση μιας συμφωνίας (ή συμφιλίωσης)¹⁶⁶ που σαν στόχο έχει τον (εξωτερικό) προσδιορισμό του αντικειμένου, στον οποίο αποβλέπει ένας

¹⁶⁴ Από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα η Βιέννη αποτέλεσε την έδρα μιας εμπειρικιστικής φιλοσοφίας με επίκεντρο, κυρίως, τις φυσικές επιστήμες. Ο μαθηματικός προσανατολισμός ενός Κύκλου επιστημόνων, που δημιουργήθηκε σταδιακά γύρω από τον Moritz Schlick, ενίσχυσε την τάση για μια λογική αυστηρότητα και καθαρότητα. Μέσα από τη διοργάνωση μιας σειράς συνεδρίων, πριν ακόμα από το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, που αφορούσαν στην «ενότητα της επιστήμης», το ζήτημα της αιτιότητας, της επιστημονικής γλώσσας, κ.α., ο Κύκλος της Βιέννης αναδείχθηκε σε διεθνή αντι-μεταφυσική φιλοσοφική κίνηση που έμεινε γνωστή ως «νεοθετικισμός» ή «νεοεμπειρισμός». Βασική κατεύθυνση του Κύκλου της Βιέννης ήταν η επιστημονικότητα της φιλοσοφίας. Με λίγα λόγια, τα κριτήρια μιας επιστήμης (μονοσήμαντη καθαρότητα, λογική αυστηρότητα, επαρκής δικαιολόγηση) έπρεπε να διέπουν και τη φιλοσοφία. Υπό αυτό το πρίσμα, οι αναλυτικοί φιλόσοφοι θεώρησαν πως η δομή της γλώσσας αποκαλύπτει τη δομή των σκέψεων, η κατανόηση των οποίων προϋποθέτει τη λογική της ανάλυση. Ως εκ τούτου, ασχολήθηκαν μόνο με την αναπαράσταση και τους όρους του συστήματος αναπαράστασης, δηλαδή με τα γλωσσικά σημεία, και όχι με τη σημασία ή το νόημα που εκπηγάει από αυτά. Victor Kraft, *Ο κύκλος της Βιέννης και η γένεση του νεοθετικισμού*, μτφρ. Γ. Μανάκου, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 15-20, 24-25, 38.

¹⁶⁵ Εν κατακλείδι, η γαλλική επιστημολογική σκέψη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα διαφοροποιείται αφενός, από τις ευρωπαϊκές «επιστημονικές φιλοσοφίες» και την αγγλοσαξωνική επιστημολογία και αφετέρου, από τον λογικό θετικισμό. Κάλφας, «Εισαγωγή», όπ. παρ., σ. 22-23.

¹⁶⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 139-140. Η «συμφιλίωση» [*réconciliation*] θα λάβει σταδιακά στη σκέψη του Lyotard τη μορφή της «συναίνεσης» [*consensus*], ενώ οι αντιθέσεις-διαφορές το χαρακτήρα των ριζοσπαστικών και άλυτων «διχογνωμιών» [*disputes*].

συμβατικός επικοινωνιακός διάλογος. Άλλωστε, όπως τονίζει ο Descombes, εκείνη την εποχή (μετά τον Μάη του '68) η αριστερή διανόηση είναι πεπεισμένη πως η αντίθεση προς τον λόγο είναι αδύνατη καθώς η λογική της υποτάσσεται στη αρχή της ταυτότητας.¹⁶⁷ Επομένως, το πρόβλημα με τη σωσσυριανή ανάλυση της γλώσσας αφορά στις γλωσσικές αντιθέσεις, οι οποίες εκπηγάζουν από τις φιλοσοφικές, με αποτέλεσμα να εγκλωβίζουν την άρνηση εντός του συστήματος των γλωσσικών σημείων. Εξετάζοντας το γλωσσικό σημείο και τη σχέση του με τον όλον μόνο υπό το πρίσμα της εσωτερικότητάς του, ο Saussure το προσδιορίζει ως αφηρημένη έννοια, αποκόπτοντας το περιεχόμενο του αναφερόμενου [*réfèrent*] από τις κοινωνικές και υλικές συνθήκες παραγωγής του. Εφόσον, όμως, κατά τον Lyotard, κάθε πρόταση αποτελείται από το αποστολέα [*destinateur*], τον παραλήπτη [*destinataire*], το αναφερόμενο [*réfèrent*] και το νόημα [*sens*], η σύνδεση και η εναλλαγή αυτών των περιστάσεων [*instances*]¹⁶⁸ ενδέχεται να καταστήσει το περιεχόμενο του αναφερόμενου α-προσδιόριστο και το νόημα των πραγμάτων ατελές. Υπό αυτή την έννοια, το νόημα αποτελεί αντικείμενο μιας διαρκούς αναζήτησης και αναθεώρησης καθώς, ορισμένες φορές, δεν εμπίπτει στη σφαίρα της επιστήμης, αλλά στις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνίας. Αποτελεί, δηλαδή, το αντικείμενο σύγκρουσης, ανταγωνισμού ή διαφωνίας μεταξύ των συνομιλητών. Αλλά, ο *χώρος* στον οποίο εντοπίζεται το περιεχόμενο του αναφερόμενου και ο *τρόπος* με τον οποίο αποδίδεται το νόημα των πραγμάτων αποτελεί αντικείμενο μιας «στρατηγικής» ή συμφωνίας μεταξύ των συνομιλητών.

4.1 Η αρνητικότητα και η δομή της γλώσσας

Το γλωσσικό φαινόμενο αποτελεί κοινωνικό φαινόμενο. Ως τέτοιο, δεν χαρακτηρίζεται από κάποια αντικειμενικότητα ή εγγενή αλήθεια, δεν μπορεί να εξηγηθεί ολιστικά μέσω της αναγωγής του σε μια θεωρία. Αλλά, ο Saussure δεν

¹⁶⁷ Descombes, *όπ. παρ.*, σ. 205.

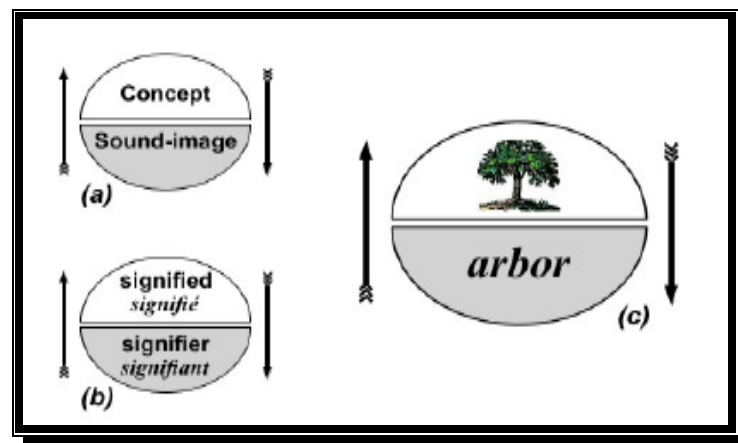
¹⁶⁸ Αυτές οι περιστάσεις [*instances*] περιλαμβάνουν τον αποστολέα [*destinateur*], τον παραλήπτη [*destinataire*], το αναφερόμενο [*réfèrent*] και το νόημα [*sens*]. Η μεταξύ τους εναλλαγή οδηγεί στην α-δυνατότητα προσδιορισμού του αντικειμένου. Προκειμένου να τεκμηριώσει αυτή τη θέση στο *Discours, figure*, ο Lyotard αναφέρεται στο κείμενο του Freud, «Einkindwirdgeschlagen: Beitrag zur Erkenntnis der Entstehung sexuellen Perversionen» («A Child Is Being Beaten: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions», 1919). Το ίδιο κείμενο αποτελεί αντικείμενο ανάλυσης στο *Le différend* (1983). Ενώ, όμως, στη διδακτορική του διατριβή η εναλλαγή αυτών των περιστάσεων αποσκοπεί στη διατήρηση της αντίθεσης [*opposition*] στο πλαίσιο ενός οικουμενικού, καθολικού λόγου, στο *Le différend* αποβλέπει στη διατήρηση της διαφωνίας [*dispute*] μεταξύ διαφόρων ειδών λόγου και της ετερογένειάς τους.

καταφέρνει να ξεφύγει από αυτόν τον αντικειμενισμό. Όπως τονίζει ο Frank Manfred, αυτό που προβληματίζει τους νεο-δομιστές (ή μετα-δομιστές), αναφορικά με την σωσσυριανή ανάλυση, δεν εδράζεται στη *διαφορική* άρθρωση των σημείων [*signes*], αλλά στην πιθανότητα αυτή να λάβει σάρκα και οστά μέσα σε ένα κλειστό θεωρητικό σύστημα. Σε μια τέτοια περίπτωση ζητούμενο θα αποτελούσε ο έλεγχος ενός (ενικού) συμβάντος [*événement*], ήτοι του «γενικού κειμένου», μέσα από μια τυπική «ταξινόμηση».¹⁶⁹ Ειδικότερα, για τον Lyotard, στην προσπάθειά του να αναλύσει μια κατάσταση ή ένα γλωσσικό γεγονός, ο Saussure καταλήγει στην εξάλειψη της υλικής του διάστασης καταργώντας, όχι μόνο τη διαφορά μεταξύ των όρων που συγκροτούν το «αντικείμενο-σημείο» [*objet-signe*], αλλά και την αντίθεση ή σύγκρουση που υφίσταται ανάμεσα στον λόγο, που αρθρώνει το υποκείμενο, και τον κόσμο. Εγκλωβίζοντας την αντίθεση (άρνηση) εντός του γλωσσικού συστήματος, ο Ελβετός γλωσσολόγος αφαιρεί από το υποκείμενο τη δυνατότητα να προκαλέσει μια «αυθαιρεσία», «αλλοίωση» ή μεταβολή στο σύστημα.

Στο βιβλίο του με τίτλο *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας* (*Cours de linguistique generale*, 1916), ο Saussure διαιρεί τη γλώσσα [*langage*] σε δύο μέρη. Το πρώτο μέρος αφορά στη *δομή* της, δηλαδή τους γενικούς κανόνες και κώδικες του γλωσσικού συστήματος που επιτρέπουν τη δημιουργία καλοσχηματισμένων προτάσεων, λόγου [*langue*] (κοινωνικό τμήμα της γλώσσας). Η δομή της γλώσσας [*langue*] αποτελείται από συστήματα *σημείων* [*signes*], τα οποία διακρίνονται ανάμεσα σε αυτά που αφορούν στον τρόπο συνδυασμού τους (πώς παριστάνει κάτι η γλώσσα), δηλαδή επικεντρώνεται στο *συντακτικό* (γραμματική) και σε εκείνα που εστιάζουν στο λεξιλόγιο, ανήκουν δηλαδή στη *σημασιολογία* [*semantics*] και στοχεύουν στον προσδιορισμό του περιεχομένου των σημείων (τι παριστάνει η γλώσσα). Το δεύτερο μέρος της γλώσσας, αφορά στις πράξεις της ομιλίας, γραφής, σχεδίασης, δηλαδή στην *εκφορά* του λόγου-ομιλίας [*parole*] (εξατομικευμένη πράξη επικοινωνίας). Αναλύοντας το γλωσσικό σημείο, ο Saussure επισημαίνει ότι αυτό δεν συνιστά ένα σύνδεσμο ανάμεσα στο πράγμα και το όνομα, αλλά ανάμεσα στην *ιδέα* [*concept*] και το *ηχητικό υπόδειγμα* [*schéma-acoustique*] ή *ακουστική εικόνα* [*image-acoustique*]. Το ηχητικό υπόδειγμα δεν είναι φυσικός ήχος, αλλά ανάγεται σε μια ψυχολογική εντύπωση [*impression psychologique*] και γενικότερα σε μια αισθητηριακή εντύπωση

¹⁶⁹ Frank Manfred, *Qu'est-ce que le néo structuralisme?*, Cerf, Paris 1989, σ. 28.

[*impression sensorielle*]. Η ιδέα συνιστά πάντα «αφηρημένο» στοιχείο, ενώ το ηχητικό υπόδειγμα είναι «υλικό» εφόσον αποτελεί *αναπαράσταση* κάποιας αισθητηριακής εντύπωσης. Αναλύοντας περαιτέρω τα σημεία της γλώσσας [*langue*], που επιτρέπουν τη λειτουργία της έκφρασης και της επικοινωνίας διαμέσου της μετάδοσης νοημάτων, ο Saussure ονομάζει την ακουστική εικόνα *σημαίνον* [*signifiant*], το οποίο αντιστοιχεί στη μορφή, και την ιδέα *σημαινόμενο* [*signifié*], το οποίο αντιστοιχεί στο περιεχόμενο. Με τον τρόπο αυτό καθιστά διακριτή την αναφορά [*référence*] από το νόημα [*sens*], χωρίς την οποία δεν υφίσταται η δυνατότητα σημασιοδότησης ενός πράγματος.¹⁷⁰ Ήχος και ιδέα συγκροτούν τις δυο όψεις του γλωσσικού σημείου. Στον προφορικό λόγο ένα σημείο [*signe*] δεν μπορεί να αποτελείται από ήχο χωρίς έννοια ή από έννοια χωρίς ήχο. Έτσι, οι ήχοι νοούνται ως γλώσσα στον βαθμό που εκφράζουν ιδέες. Η μη-συμπερίληψή τους στο σύστημα της γλώσσας [*langue*] οδηγεί τον Saussure στο συμπέρασμα ότι «στη γλώσσα υπάρχουν μόνο διαφορές, χωρίς θετικούς όρους».¹⁷¹ Συνοψίζοντας, το γλωσσικό σημείο είναι η ένωση μιας μορφής που σημασιοδοτεί και μιας ιδέας που σημαίνει, ενώ η μεταξύ τους σχέση διαμορφώνει και διατηρεί την αναπαράσταση. Αυτή τη σχέση αποτυπώνει το διάγραμμα με τα βελάκια να υποδεικνύουν τη μεταξύ τους αλληλεπίδραση σε μια οριζόντια μπάρα:

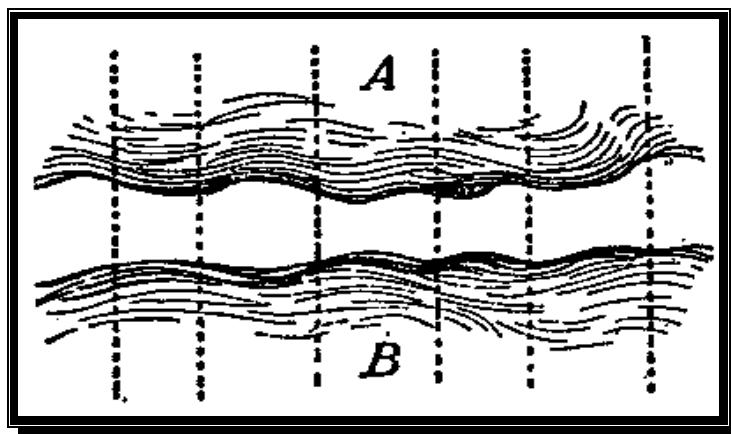


Εικ. 1: Το γλωσσικό σημείο

¹⁷⁰ Hall, όπ. παρ., σ. 37, 45. Η διαφορά ανάμεσα στο νόημα και την αναφορά στον Frege γίνεται αντιληπτή ως «διάκριση διαμέσου της οποίας διαφορετικές εκφράσεις αναφέρονται στο ίδιο πράγμα, αλλά με διαφορετικά νοήματα». Όπως, για παράδειγμα, «οι εκφράσεις ‘πρωινό άστρο’ και ‘νυχτερινό άστρο’ αναφέρονται και οι δύο στον πλανήτη Αφροδίτη». Stuart Sim, *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, σ. 196.

¹⁷¹ Saussure, όπ. παρ., σ. 120.

Η αντικατάσταση των λέξεων *ακουστική εικόνα* και *ιδέα* με τους όρους *σημαίνον* και *σημαινόμενο* αντίστοιχα, αποτελεί μια επιλογή η οποία αναδεικνύει, κατά τον Saussure, την αντίθεση που χαρακτηρίζει αφενός, τη σχέση ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο καθώς το ένα έχει «υλικές» καταβολές, ενώ το άλλο, «νοητικές» και αφετέρου, τη σχέση του σημείου [*signe*] με το όλον, του οποίου αποτελούν μέρος. Οι εν λόγω σχέσεις αποτυπώνονται από τον Ελβετό γλωσσολόγο στο παρακάτω σχήμα:



Εικ. 2: Η αυθαιρεσία του γλωσσικού σημείου

Οριζοντίως, κάθε σημείο αποτελείται από (A) το επίπεδο των άμορφων ιδεών και (B) το επίπεδο των απροσδιόριστων ήχων. Οι κάθετες διακεκομμένες γραμμές αποτυπώνουν την ευθυγράμμιση του σημαίνοντος και του σημαινόμενου στο εσωτερικό κάθε μεμονωμένου γλωσσικού σημείου. Τα δύο δομικά «επίπεδα», μέσα από την αλληλεπίδραση και τη σχετική τους αυτονομία, δημιουργούν μια *άρθρωση* [*articulus*], έναν γλωσσολογικό όρο, παράγοντας «μια μορφή, όχι μια ουσία». ¹⁷² Η *διαφορικότητα* στην ανάλυση του Saussure προκύπτει ακριβώς από αυτό το γεγονός. ¹⁷³ Ο Ελβετός γλωσσολόγος στην ανάλυσή του επιμένει στον *σχεσιακό* και *διαφορικό* χαρακτήρα της γλώσσας [*langue*], ο οποίος προσδίδει στα σημεία [*signes*] που το συγκροτούν έναν *αυθαίρετο* [*arbitraire*] ή *μη-κινητροδοτούμενο* [*immotivé*]¹⁷⁴

¹⁷² Saussure, όπ. παρ., σ. 113.

¹⁷³ Manfred, όπ. παρ., σ. 28.

¹⁷⁴ Ο Saussure αναγνώρισε την ύπαρξη μιας αυθαιρεσίας στη συγκρότηση του γλωσσικού σημείου, η οποία προσδίδει στη γλώσσα μια αυτονομία σε σχέση με την πραγματικότητα. Εάν αναλυθεί ένα γλωσσικό σημείο αποτελείται από ένα σημαίνον και ένα σημαινόμενο, τα οποία είναι αδιαχώριστα μεταξύ τους. Το σημαίνον, τόσο στο γραπτό όσο και στον προφορικό λόγο, είναι ένας ήχος και όχι μια έννοια. Επομένως, το σημαινόμενο δεν είναι πράγμα, είναι η ιδέα ενός πράγματος, είναι μια έννοια στον νου. Υπό αυτή την έννοια, η αυθαιρεσία του γλωσσικού σημείου συνίσταται στο ότι κατασκευάζει την πραγματικότητα, δεν την αντανακλά. Ωστόσο, αυτή η αυθαιρεσία δεν είναι απόλυτη. Εάν η επιλογή της

χαρακτήρα. Ταυτοχρόνως, η μεταξύ τους σχέση χαρακτηρίζεται ως *συμβατική*, συνιστά, δηλαδή, αντικείμενο συμφωνίας και μάθησης, καθώς η επιλογή του σημαίνοντος προϋποθέτει την καθιέρωσή του εντός της γλωσσικής κοινότητας. Στην αντίσταση του σημείου [*signe*] σε μια αυθαίρετη υποκατάσταση συνίσταται ο ιστορικός και αμετάβλητος χαρακτήρας της γλώσσας [*langue*].¹⁷⁵

Τα αδιέξοδα που εντοπίζει ο Lyotard στη σωσσυριανή ανάλυση δεν διαφοροποιούνται από αυτά που έχουν επισημανθεί στο παρελθόν. Σε αυτά περιλαμβάνεται ένας άκαμπτos διαχωρισμός μεταξύ «ωλικού» σημαίνοντος και «ιδεατού» σημαινόμενου, ο οποίος εκπηγάει από τη διάκριση αισθητού - νοητού, υπονοώντας πως είναι δυνατόν να υπάρξει το ένα χωρίς το άλλο. Η έμφαση που δίνει ο Saussure στο σημαινόμενο (ιδέα) έναντι του σημαίνοντος (ήχο) ενισχύει την επιμονή του αναφορικά με τον μορφικό χαρακτήρα των μονάδων του γλωσσικού συστήματος (διαφορικότητα). Έτσι, όμως, καταργείται η διάκριση γλωσσικών μονάδων και σημείων [*signes*], ενώ υποβιβάζεται η γραφή [*écriture*].¹⁷⁶ Καταργείται, δηλαδή, ο σχεσιακός και διαφορικός χαρακτήρας της γλώσσας [*langue*], μη επιτρέποντας την

σχέσης ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο αποτελούσε προσωπική υπόθεση, τότε η γλώσσα δεν θα ήταν σύστημα και δεν θα υπήρχε η δυνατότητα επικοινωνίας. Daniel Chandler, *Semiotics. The basics*, Routledge, New York 2007, σ. 26-27.

¹⁷⁵ Τον αμετάβλητο χαρακτήρα της γλώσσας διασφαλίζει: α) ο αμετάβλητος χαρακτήρας του σημείου [*signe*], β) το πλήθος των σημείων που είναι αναγκαία για συγκρότηση μιας γλώσσας, γ) ο περίπλοκος χαρακτήρας του συστήματος και δ) η ομαδική αδράνεια που λειτουργεί ως αντίσταση σε κάθε γλωσσικό νεωτερισμό. Σύμφωνα με τον Saussure, η σχέση σημαίνοντος – σημαινόμενου αναδεικνύει την ύπαρξη μιας κοινωνική σύμβασης, η οποία δεν μεταβάλλεται εύκολα ούτε από το άτομο ούτε από τη μάζα. Δεν αποτελεί ένα απλό συμβόλαιο που καταλήγει στην εγκαθίδρυση μιας ηγεμονίας. Παραπέμπει σε μια *συμβατικότητα*, η οποία σχετίζεται με την αποδοχή ενός εκφραστικού μέσου από την κοινωνία στη βάση της συλλογικής συνήθειας. Saussure, *όπ. παρ.*, σ. 68, 71-74.

¹⁷⁶ Στο σημείο αυτό εδράζεται και η κριτική που ασκεί ο Derrida στον Saussure. Ο Derrida υποστηρίζει ότι ο Saussure καθιστά προνομιακή την προφορική σε αντίθεση με τη γραπτή γλώσσα. Αυτή η στάση μπορεί να θεωρηθεί ως μια λανθασμένη κατασκευή της δυτικής «μεταφυσικής της παρουσίας». Για τον Derrida, η γλώσσα του Saussure είναι ένα σύστημα διαφορών χωρίς θετικούς όρους. Αλλά, η γλώσσα είναι ένα σύστημα που δημιουργείται από αρνητικά σημαίνοντα μαζί. Όταν τα αρνητικά συνδυάζονται δημιουργείται ένα θετικό, λόγω της σχέσης του με κάτι που δεν είναι, από το οποίο διαφέρει και το οποίο το ίδιο δεν μπορεί να είναι παρόν. Όπως εξηγεί ο ίδιος, ο Saussure, όπως και ο Rousseau, επιδιώκει να διατηρήσει την εξωτερικότητα του συστήματος της γραφής και την κακόβουλη αποτελεσματικότητα με την οποία κάποιος ξεχωρίζει τα συμπτώματά του στο σώμα της γλώσσας. Ο Derrida δηλώνει πως δεν επιθυμεί κάτι διαφορετικό. Διαφοροποιείται, όμως, ως προς τον τρόπο που το επιχειρεί καθώς δείχνει την εσωτερικότητα της εξωτερικής φύσης, που ισοδυναμεί με ακύρωση του ηθικού χαρακτηρισμού και αναδεικνύει μια σκέψη της γραφής πέρα από το καλό και το κακό. Υπό αυτό το πρίσμα, επιχειρεί να προσδιορίσει την αδυναμία διατύπωσης της κίνησης της *συμπληρωματικότητας* [*supplémentarité*] εντός της λογικής της ταυτότητας, εντός της οντολογίας, εντός της αντίθεσης παρουσίας και απουσίας, θετικής και αρνητικής, ακόμα και εντός της διαλεκτικής. Ένας τέτοιος προσδιορισμός ξεφεύγει από τη γλώσσα της μεταφυσικής μόνο ως προς την εκδήλωσή του. Οι πόροι του εκπηγάουν από τη λογική του συστήματος που αποδομεί. Derrida, *Of grammatology*, *όπ. παρ.*, σ. 314. Κατά τον Lucy Niall, για να αναδειχθεί η διαφορά, θα πρέπει να ξεφύγει κανείς από την προ-σωσσυριανή έννοια του σημείου [*signe*] καθώς η διαφορά μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου, ή γλώσσας [*langue*] – ομιλίας [*parole*] είναι επηρεασμένα από τη «μεταφυσική της παρουσίας». Niall, *όπ. παρ.*, σ. 111.

εμφάνιση μιας αυθαιρεσίας ή μη-κινητροδότησης. Ο Lyotard εξηγεί ότι το πρόβλημα της μεταβολής είναι συνυφασμένο με τη λογική της άρνησης, την οποία ο Saussure εισάγει στο γλωσσικό σύστημα, δηλαδή στα σταθερά της διαστήματα (μη-μεταβλητότητα). Πρόκειται για μια γλωσσική άρνηση, την οποία οι κανόνες και οι περιορισμοί της γλώσσας [*langue*] εσωτερικεύουν αντί να την εξωτερικεύουν, κρατώντας τους όρους τους συστήματος χωριστά τον έναν από τον άλλον ωστόσο γίνεται σύνθεση, σχέση, ταυτότητα. Αυτό σημαίνει ότι το σύστημα των διαφορών ισχύει μόνο όταν το σημαίνον και το σημαινόμενο εξετάζονται χωριστά. Συγκροτούν μια θετική οντότητα μόνον όταν ενώνονται, στο πλαίσιο ενός συστήματος αξιών, σχηματίζοντας το γλωσσικό σημείο.¹⁷⁷ Μετά τη συγκρότηση του σημείου [*signe*], η άρνηση εξαφανίζεται.¹⁷⁸ Εντοπίζοντας το πρόβλημα, όχι στη λογικότητα της σωσσυριανής ανάλυσης, αλλά στη μοναδικότητα της λογικής της, την ηγεμονία της, ο Lyotard διερευνά την πιθανότητα μιας μη-διαλεκτικής ανάλυσης του γλωσσικού σημείου, αποβλέποντας στη διεύρυνση της δομής της γλώσσας (λόγου).

Εξετάζοντας το ζήτημα των διαφορών και των αντιθέσεων αναλυτικά, φαίνεται ότι αυτές ορίζονται σύμφωνα με τους όρους ενός «ανώτερου» επιπέδου οργάνωσης ή αρχής, διαμορφώνοντας τον σχεσιακό και διαφορικό χαρακτήρα της γλώσσας [*langue*].¹⁷⁹ Η γλώσσα [*langue*] «αποτελείται από ένα σύστημα γλωσσικών και

¹⁷⁷ Η αξία κάθε όρου προσδιορίζεται από την αντιθετική σχέση ενός όρου με τους υπόλοιπους όρους εντός του γλωσσικού συστήματος, ενώ η συγχρονική αλληλεγγύη και οι αξίες των επιμέρους όρων διαμορφώνουν ένα σύστημα αξιών. Από αυτό το σύστημα αξιών προκύπτει η ταυτότητα του γλωσσικού σημείου. Η εσωτερική διαφορά, που υφίσταται ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο, παράγει το γλωσσικό σημείο, ενώ οι σχέσεις μεταξύ των γλωσσικών σημείων, μέσω της αλληλουχίας λέξεων, σχηματίζουν φράσεις και προτάσεις.

¹⁷⁸ Όπως αναφέρει ο Saussure, «στη γλώσσα δεν υπάρχουν παρά μόνο διαφορές ‘...’ χωρίς όρους θετικούς ‘...’ αυτό δεν είναι αληθινό παρά για το σημαινόμενο και για το σημαίνον, παρμένα το καθένα χωριστά ‘...’ από τη στιγμή που εξετάζουμε το σημείο στην ολότητά του, βρισκόμαστε μπροστά σ’ ένα θετικό πράγμα μέσα στην τάξη του. Μολονότι το σημαινόμενο και το σημαίνον, παρμένα το καθένα χωριστά, είναι εντελώς διαφοροποιητικά και αρνητικά, ο συνδυασμός τους είναι ένα γεγονός θετικό ‘...’ Από τη στιγμή που συγκρίνουμε μεταξύ τους δύο σημεία - όρους θετικούς - δε μπορούμε πια να μιλάμε για διαφορά’ η έκφραση θα ήταν καταχρηστική, επειδή δεν εφαρμόζεται παρά στη σύγκριση δύο ακ-ουστικών εικόνων, της εικόνας π.χ. père (= πατέρας) και της εικόνας mère (=μητέρα)’ δύο όμως σημεία, που περιέχουν το καθένα ένα σημαινόμενο και ένα σημαίνον, δεν είναι διαφορετικά, είναι μόνο ξέχωρα. Μεταξύ τους δεν υπάρχει παρά αντίθεση. Όλος ο μηχανισμός του λόγου ‘...’ στηρίζεται πάνω στις αντιθέσεις αυτού του είδους και πάνω στις διαφορές τις φωνητικές και νοηματικές που υπονοούν». Saussure, *όπ. παρ.*, σ. 120-121.

¹⁷⁹ Τα φώνημα ενός όρου, όπως το /p/ του όρου «pet» διαφοροποιείται διαμέσου της αντίθεσής τους με άλλα φωνήματα όπως το /b/ και το /l/ που εμπεριέχονται σε λέξεις όπως «bet», «let», κ.α.. Παράλληλα, ο όρος /c/ συνδυασμένος με άλλα φωνήματα μπορεί να σχηματίζει λέξεις όπως /pot/, /pit/, /pat/. Η αντίθεση αφορά, δηλαδή, στην εσωτερική ρύθμιση των όρων ενός πεδίου και είναι πολλών ειδών, ενώ εντοπίζεται τόσο στο φωνολογικό [*phonemes*] όσο και στο σημασιολογικό σύστημα [*monemes*]. Το πέρασμα από το ένα στο άλλο περιλαμβάνει θεωρητικά αμέτρητες αντιθέσεις καθώς κάθε σημαίνον αντιτίθεται σε όλα τα υπόλοιπα. Όπως επισημαίνει ο Barthes, μια αντίθεση πρέπει να εμφανίζεται σε μια τετραμερή ομολογία, η οποία περιλαμβάνει ένα «άλμα» από τον έναν όρο μιας αντίθεσης σε έναν άλλο συνοδευόμενο από ένα «άλμα» από το ένα σημαινόμενο στο άλλο. Η ομολογία αυτή προκύπτει από τη

εννοιακών μορφών των οποίων οι ταυτότητες δεν καθλώνονται με την αναφορά τους σε αντικείμενα στον κόσμο, αλλά μέσα από τις εσωτερικές τους διαφορές».¹⁸⁰ Η επικέντρωση του Saussure σε αυτή την εσωτερικότητα, στην οποία παραπέμπει η δήλωσή του σχετικά με το ότι η γλώσσα είναι «μορφή και όχι υλική ουσία», καταργεί τη διπλή άρθρωσή της, δηλαδή τις συνταγματικές και παραδειγματικές σχέσεις. Σε θεωρητικό επίπεδο, ο Saussure αναγνωρίζει ότι η γλώσσα χαρακτηρίζεται από συνταγματικές σχέσεις που σχηματίζουν τα φωνήματα μεταξύ τους, σύμφωνα με τους κανόνες της γλώσσας [*langue*], ενώ την ίδια στιγμή κάθε φώνημα έρχεται σε αντίθεση με τα υπόλοιπα φωνήματα (φωνολογική αντίθεση), διαμορφώνοντας παραδειγματικές σχέσεις. Οι εν λόγω αρχές εντοπίζονται σε όλα τα επίπεδα της γλώσσας: τα φωνήματα, την άρθρωση λέξεων σε προτάσεις και τον λόγο.¹⁸¹ Σύμφωνα με τον Γάλλο γλωσσολόγο André Martinet, η πρώτη άρθρωση (παραδειγματικές σχέσεις) βασίζεται στη δεύτερη άρθρωση της γλώσσας (συνταγματικές σχέσεις).¹⁸² Αυτό σημαίνει ότι στην πρόταση «The cat sat on the mat» [Η γάτα κάθησε στο χαλάκι] ο όρος «cat» [γάτα] μπορεί να αντικατασταθεί από τον όρο «rat» [ποντίκι] ή «bat» [νυχτερίδα], ενώ ο όρος «mat» [χαλάκι] μπορεί να αντικατασταθεί από τον όρο «floor» [πάτωμα] ή «table» [τραπέζι] (παραδειγματική τάξη). Στη ίδια πρόταση, ο κάθε όρος αποκτά το νόημά του σχετιζόμενος με αυτό που προηγείται και αυτό που έπεται (συνταγματική τάξη). Η διπλή άρθρωση της γλώσσας συντελεί στον σχηματισμό του γλωσσικού σημείου και ευθύνεται για το γεγονός ότι η διάκριση που υφίσταται μεταξύ του «cat» και του «rat» ή του «bat» δεν έγκειται απλώς στη διαφορά μεταξύ του /c/ και του /r/ ή του /b/, αλλά και στη σημασία κάθε λέξης. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε ο Saussure δεν μπορεί να χωρίζει τις δύο όψεις της γλώσσας [*langue*] σε δύο διακριτές οντότητες και στη συνέχεια να τις επανασυνδέει στο γλωσσικό σημείο.¹⁸³ Καταργώντας τη διπλή άρθρωση της γλώσσας, όπως παρατηρεί ο Lyotard, η σύνδεση γλωσσικού όρου και

διαφορικότητα του συστήματος, η οποία παραπέμπει στη σχέση σημαίνοντος – σημαίνόμενου. Roland Barthes, *Elements of semiology*, μτφρ. A. Lavers – C. Smith, Hill and Wang, New York 1964, σ. 74.

¹⁸⁰ Howarth, όπ. παρ., σ. 36.

¹⁸¹ Σε αυτόν τον τρόπο οργάνωσης της γλώσσας έγκειται ο δομιστικός χαρακτήρας της θεωρίας του Saussure καθώς συνταγματικές και παραδειγματικές αρχές επιτρέπουν την ανάλυση των σχέσεων αφενός, μέσα στα διαφορετικά επίπεδα της γλώσσας και αφετέρου, στις μεταξύ τους σχέσεις. Howarth, όπ. παρ., σ. 39-40.

¹⁸² Η πρώτη άρθρωση αφορά στον τρόπο με τον οποίο γνωστοποιείται κάθε δεδομένο της εμπειρίας και αποτελείται από μονήματα [*monemes*], ήτοι σημεία [*signes*], και φωνήματα [*phonemes*]. Η δεύτερη άρθρωση αφορά στην ανάλυση των φωνημάτων σε διαδοχικές διακριτές μονάδες [*units*], τους φθόγγους, που γίνονται αντιληπτοί μέσω των αισθήσεων. André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, A. Colin, Paris 1966, σ. 13-21.

¹⁸³ Howarth, όπ. παρ., σ. 39-40, 47-48.

γλωσσικού σημείου προκύπτει αναγκαία, φέρνοντας το τελευταίο σε αντίθεση με ένα άλλο σημείο [*signe*].¹⁸⁴

Εξετάζοντας το γλωσσικό σημείο μόνον υπό το πρίσμα της εσωτερικότητάς του, δηλαδή τη σχέση σημαίνοντος – σημαινόμενου, ο Ελβετός γλωσσολόγος αντιμετωπίζει τη γλώσσα [*langage*] σαν ένα «κλειστό» σύστημα, το οποίο προσδιορίζεται αποκλειστικά από αυτή. Διαχωρίζοντας το κοινωνικό τμήμα της γλώσσας [*langue*] από την ομιλία [*parole*], τεχνητό υποκατάστατο της οποίας αποτελεί η γραφή,¹⁸⁵ καταργεί τη σύνδεση μεταξύ του σημείου [*signe*] και του αντικειμένου (εξωτερικότητα). Η προσήλωση του Ελβετού γλωσσολόγου στη δομή της γλώσσας αποκόπτει, εντέλει, τον λόγο που αρθρώνει το υποκείμενο από το αντικείμενο. Το πρόβλημα εντοπίζεται στη σχέση σημαίνοντος – σημαινόμενου, η οποία δεν προσεγγίζεται υπό το πρίσμα της αναφοράς στον «αληθινό» κόσμο (πραγματολογικό επίπεδο) και της αναζήτησης ενός τρόπου με τον οποίο αυτή η σχέση θα μπορούσε να εξυπηρετηθεί.¹⁸⁶ Πώς είναι, όμως, δυνατόν ένα γεγονός να αντιμετωπίζεται ως μια αφηρημένη αναπαράσταση του «πραγματικού»; Ένα «πραγματικό» γεγονός χαρακτηρίζεται από τρεις διαστάσεις. Για τον Lyotard, ο οποίος ακολουθεί τη διάκριση του Charles Sanders Peirce για τα σημεία [*signes*],¹⁸⁷ η *συμβολική* ή *εικονική* του αναπαράσταση δεν μπορεί να ενσωματώσει την αισθητηριακή διάσταση του πράγματος. Η τελευταία παραμένει δισδιάστατη. Τα (εν)δεικτικά σημεία μπορούν, όμως, να ενσωματώσουν το πάχος [*épaisseur*] του

¹⁸⁴ Παραπέμποντας στον Jakobson, ο Lyotard διευκρινίζει πως ο συσχετισμός που υφίσταται ανάμεσα στις παραδειγματικές σχέσεις αναφέρεται στην πράξη της επιλογής (ή αντικατάστασης ενός όρου από κάποιον άλλο), ενώ αυτός που χαρακτηρίζει τις συνταγματικές σχέσεις παραπέμπει στην πράξη του συνδυασμού (ή σχέσης κάθε όρου με αυτό που προηγείται και αυτό που έπεται). Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 251-252.

¹⁸⁵ Ο Saussure θεωρεί τον γραπτό λόγο δευτερεύον, αλλά συγκρίσιμο σύστημα σημείων με το προφορικό λόγο, επειδή και σε αυτή την περίπτωση οι λέξεις (ως σημεία της γραφής) σημασιοδοτούν έναν ήχο και όχι μια ιδέα. Υπό αυτή την έννοια, η γραφή σχετίζεται με την ομιλία, όπως το σημαίνον με το σημαινόμενο. Chandler, όπ. παρ., σ. 16.

¹⁸⁶ Hall, όπ. παρ., σ. 44. Η *Πραγματολογία* [*Pragmatics*] είναι κλάδος της γλωσσολογίας και ασχολείται με τη σημασία των γλωσσικών εκφορών εντός περιβάλλοντος. Εκτός από το επιδιωκόμενο μήνυμα ασχολείται, επίσης, με το υπονόημα, την ηθελημένη αμφισημία, τη χρήση λέξεων με σκοπό την επιτέλεση πράξεων, τον υπαινιγμό, το χιούμορ, κ.α., εκφάνσεις της ομιλίας σε συνθήκες πραγματικής επικοινωνίας.

¹⁸⁷ Σύμφωνα με τον Charles Sanders Peirce, τα σημεία [*signs*] διακρίνονται σε «σύμβολα»/«συμβολικά» [*symbols/symbolic*], σε «εικόνες»/«εικονικά» [*icon/iconic*] και σε «(εν)δείξεις»/«(εν)δεικτικά» [*index/indexical*]. Η κατάταξη αυτή αναδεικνύει το βαθμό συμβατικότητας που χαρακτηρίζει καθένα από αυτούς τους τρόπους αναπαράστασης. Τα *συμβολικά* σημεία, όπως τα γλωσσικά, διαθέτουν το μεγαλύτερο βαθμό συμβατικότητας σε σχέση με τα υπόλοιπα καθώς το σημαινόμενο φαίνεται πως προσδιορίζεται σε μεγαλύτερο βαθμό από το σημαίνον. Τα *εικονικά* και *δεικτικά* σημαίνοντα φαίνεται πως υπόκεινται σε έναν περιορισμό που προέρχεται από τα αναφερόμενα σημαινόμενα. Ωστόσο, τα *εικονικά* σημαίνοντα βασίζονται στην ομοιότητα [*similarity*] ή αναλογία [*analogy*], ενώ τα *δεικτικά* στη γειννίαση [*contiguity*], εκπηγάζοντας από μια «τυφλή παρόρμηση». Chandler, όπ. παρ., σ. 35-42.

σημείου [*signe*], το πίσω [*envers*] του και το εμπρός [*endroit*] του,¹⁸⁸ προκειμένου μια περιγραφή να συμπεριλάβει όλα τα σημαινόμενα. Αλλά, αυτό απαιτεί την ενσωμάτωση και όχι την αφομοίωση της άρνησης στη γλώσσα [*langue*]. Η άρνηση, δημιουργώντας μια απόσταση ανάμεσα στον λόγο και το αντικείμενο ή, όπως το θέτει ο Lyotard, έναν διαχωρισμό [*Entzweiung*] ανάμεσα σε εμάς που μιλάμε και σε αυτό για το οποίο μιλάμε, βαστάζει τον προσδιορισμό του αναφερόμενου.¹⁸⁹ Τούτος, στην ανάλυση του Saussure, περιορίζεται στα όρια του συστήματος, δημιουργώντας μια ασυνέχεια μεταξύ δομής [*langue*] και γλώσσας [*langage*]. Το αποτέλεσμα αυτού του απόλυτου διαχωρισμού είναι η κατάργηση της δυνατότητας μιας αυθαιρεσίας, η οποία εκπηγάει από την εξωτερικότητα του γλωσσικού σημείου και την πράξη της ομιλίας [*parole*]. Κατά τον Lyotard, η έλλειψη σύνδεσης της εσωτερικής με την εξωτερική πλευρά του σημείου [*signe*] αφαιρεί από το τελευταίο την ικανότητα «να επενδύσει το αντικείμενο με κάθε αναφορική σχέση», καταργώντας έναν ορίζοντα δυνατοτήτων ή μιας μεταξύ τους σύνθεσης, ο οποίος «ανοίγεται πριν τις λέξεις».¹⁹⁰ Η μαρτυρία αυτής της έλλειψης, που χαρακτηρίζει τη γλώσσα ως σύστημα, συνιστά ταυτόχρονα «υπέρβαση» της γλωσσικής άρνησης της μη-μεταβλητότητας των ορίων και των περιορισμών της.

Η ένσταση του Lyotard στη σωσσυριανή λογική της άρνησης εκπηγάει από την αντίληψη πως η αρνητικότητα δεν αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό του συστήματος της γλώσσας. Συνακόλουθα, εάν προκύπτει μια θετικότητα δεν προκύπτει από τη διαλεκτική υπέρβαση μιας εγγενούς αντίθεσης μεταξύ των γλωσσικών σημείων. Η αντίθεση εντοπίζεται μεταξύ μη-μεταβλητότητας και μεταβλητότητας των ορίων και των περιορισμών της γλώσσας. Βρίσκεται έξω από τη δομή της, ανάμεσα στον λόγο και το αντικείμενο. Η φανέρωσή της προϋποθέτει, ωστόσο, τον απεγκλωβισμό της άρνησης από το σύστημα. Εάν ζητούμενο αποτελεί το ξεπέρασμα του συστήματος μη-μεταβλητότητας (άρνησης), πάνω στο οποίο στηρίζεται η αναφορά, τότε απαιτείται η εισαγωγή μιας άρνησης της άρνησης (μεταβλητότητα), η οποία θα διατηρεί την αρνητικότητα ως εξωτερικότητα κάθε όρου, δηλαδή ως διαφορά και ως αντίθεση. Καθίσταται, δηλαδή, αναγκαία η σύνδεση των δύο αυτών αρνήσεων, η οποία

¹⁸⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 95.

¹⁸⁹ Αυτή η απόσταση, σύμφωνα με τον Lyotard, δεν παραπέμπει σε έναν θεωρητικό λόγο, αλλά στον χωρισμό στα δύο αυτού που ήταν «αρχικά ένα», όπως συμβαίνει με τα μωρά και το στήθος της μητέρας τους. Σε αυτό τον χώρο ο Freud αποδίδει τον όρο του Frege «Bedeutung» (ή «référance»), στον οποίο εγγράφεται η αντικειμενικότητα [*objectité*]: «Το να είσαι το αντικείμενο είναι αυτό ακριβώς που καθιστά δυνατό και απαγορεύει αυτό τον διαχωρισμό [*Entzweiung*]». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 128-129.

¹⁹⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 54, 102.

διευκολύνει το *πέραςμα* από την άρνηση, που εισάγεται στο επίπεδο του λόγου, στην άρνηση, που εισάγεται στο επίπεδο της γλώσσας. Εφόσον το σύστημα είναι πάντα εκεί, αυτό που προέχει είναι η αποδόμησή του προκειμένου να διαφανεί η δυνατότητα μιας *χειρονομίας* [geste] της ομιλίας [parole].¹⁹¹ Η άρνηση δια-τρέχει το λόγο, προσδίδοντάς του την αναφορική της δύναμη, δηλαδή την προθεσιακότητα [intentionnalité] του ομιλητή (υποκειμενική πλευρά του προσδιορισμού), επιτρέποντας την «αυθαιρεσία», την «αλλοίωση», τη μεταβολή. Κάνοντας αναφορά τόσο στον Benveniste όσο και στον Frege, ο Lyotard υπενθυμίζει ότι η αρνητικότητα ανήκει στην τάξη του λόγου καθώς «ο λόγος πάντα μιλά για κάτι»¹⁹², το οποίο είναι παρόν ως βιωμένη κατάσταση πριν ακόμα από τον προσδιορισμό της ως αντικειμένου. Υπό αυτή την έννοια, το συμπέρασμα ότι «δεν υπάρχει τίποτα παρά κείμενο» [il n'y a que du texte] θεωρείται, σύμφωνα με τον Lyotard, παράλογο¹⁹³ εφόσον το αντικείμενο (πραγματικό ή εξω-πραγματικό) είναι παρόν δια της «απουσίας» του, περιμένοντας τη γλώσσα να το συνθέσει διαμέσου της έκφρασης. Έτσι, ο προσδιορισμός του απαιτεί τη διατήρηση της απόστασης (αρνητικότητας), που το χαρακτηρίζει από τη γλώσσα, ενώ κρατά κρυμμένη τη μια ή την άλλη σημασία. Εάν ο χαρακτήρας της γλώσσας είναι σχεσιακός και διαφορικός, τότε η αυθαιρεσία δεν απαιτεί μόνο μια μετατόπιση της σχέσης σημαίνοντος – σημαινόμενου, αλλά και της σχέσης λόγου (έλλογης σκέψης) – αντικειμένου (πραγματικότητας).

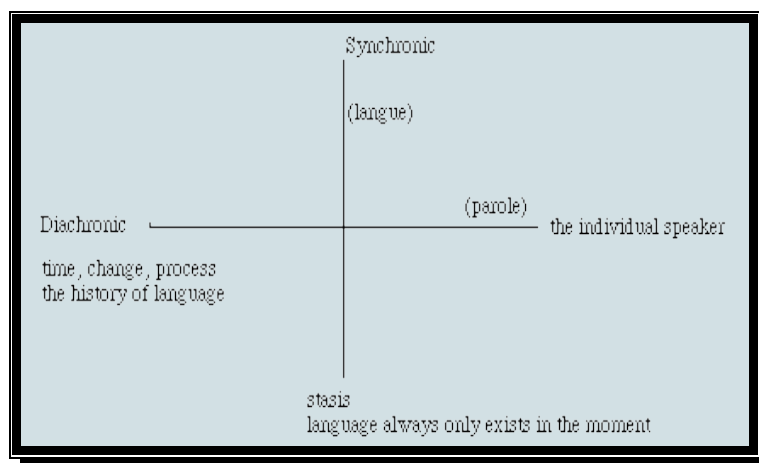
Ο Saussure αναγνωρίζει ότι η «αλλοίωση» της γλώσσας αφορά σε «μια μετατόπιση της σχέσης ανάμεσα στο σημαινόμενο και το σημαίνον», δηλαδή σε μια

¹⁹¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 56.

¹⁹² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 120.

¹⁹³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 83. Προφανώς, ο Lyotard παραπέμπει στον Derrida, ο οποίος δηλώνει ότι «δεν υπάρχει εξω-κείμενο» [«il n'y a pas de hors-texte»]. Derrida, *Of grammatology*, όπ. παρ., σ. 158. Για τον Derrida, όλα τα αναφερόμενα έχουν τις ιδιαιτερότητές τους, ωστόσο, δεν βρίσκονται «έξω από το κείμενο». Οι αξίες και τα νοήματα που ενδεχομένως αποδίδονται σε αυτά είναι ανοικτά στην ερμηνεία και όλα τα δυνατά περιεχόμενα, τα οποία αυτή μπορεί να δώσει. Η αναφορά του κειμένου σε ένα πράγμα δεν μεταβάλλει αυτό που αποκαλούμε «πραγματικό». Σε κάθε περίπτωση η αναφορά κατευθύνεται προς ένα αναφερόμενο που είναι απόν ή παρόν, παραμένει όμως αναφερόμενο. Η «πραγματικότητα» του δεν μπορεί να υπάρξει εκτός των ισχυρισμών ότι γνωρίζουμε πως υπάρχει. Κάτω από αυτό το πρίσμα, η «πραγματικότητα» είναι μία λέξη, είναι κάτι που θέτει η κειμενικότητα. Niall, όπ. παρ., σ. 143-144. Για τον Derrida, «πριν τη *διαφορά* [différance] όλα τα δυτικά εννοιολογικά σχήματα βασίζονταν στη μια ή την άλλη μορφή ενός υπερβατικού σημαινόντος. Το υπερβατικό σημαίνον είναι οποιαδήποτε μεταφυσική, ιεραρχική αρχή που τολμά να καθορίσει ποιες κατασκευές είναι «φυσικές» ή «κατάλληλες». Παραδείγματα υπερβατικών σημαινόντων περιλαμβάνουν την αλήθεια, τον Αλλάχ, τον Θεό, τον Γιαχβέ, τη λογική και το Είναι. Η διαφορά είναι η εναλλακτική λύση και η διαφυγή από τη λογική ενός υπερβατικού σημαινόντος». Gavin P. Hendricks, «Deconstruction the end of writing: “Everything is a text, there is nothing outside context”», *Verbum et Ecclesia*, AOSIS publications, Vol. 36, No. 2 (2015), σ. 5.

ρήξη ή ασυνέχεια, η οποία λαμβάνει χώρα μέσα στην κοινωνία και μέσα στον χρόνο.¹⁹⁴ Όπως αναφέρει ο ίδιος, «είναι η ενέργεια του χρόνου που συνδυάζεται με την ενέργεια της κοινωνικής δύναμης· έξω από τη διάρκεια, η γλωσσική πραγματικότητα δεν είναι πλήρης και κανένα συμπέρασμα δεν είναι δυνατό».¹⁹⁵ Όταν, όμως, ο Ελβετός γλωσσολόγος αποφασίζει να μελετήσει μια γλωσσική κατάσταση αποκόπτει κάθε γέφυρα με το παρελθόν ή το μέλλον. Απαγορεύει την ταυτόχρονη μελέτη των σχέσεων μέσα στον χρόνο (ιστορία) και των σχέσεων εντός του συστήματος. Σύμφωνα με τον Saussure, η πολλαπλότητα των σημείων υπαγορεύει τη διάκριση ανάμεσα στη *συγχρονία* και *διαχρονία*. Επιβάλλει, δηλαδή, τον διαχωρισμό δύο στιγμών εκ των οποίων η πρώτη, αφορά στη στιγμή που πρωτοεμφανίζεται ένας νεωτερισμός στα άτομα, ενώ η δεύτερη, στη στιγμή που αυτός ο νεωτερισμός υιοθετείται από την κοινότητα, μεταβάλλοντάς την σε γλωσσικό φαινόμενο.¹⁹⁶ Η διασταύρωση των δύο αξόνων απεικονίζεται στο παρακάτω σχήμα:



Εικ. 3: Συγχρονία και διαχρονία στη γλώσσα

¹⁹⁴ Ο Saussure χρησιμοποιεί διάφορα παραδείγματα προκειμένου να καταστήσει κατανοητή την αλλοίωση της γλώσσας. Ένα παράδειγμα αποτελεί το λατινικό «necare» [σκοτώνω], το οποίο στα γαλλικά έλαβε τη μορφή «nover» [πνίγω]. Τόσο η ακουστική εικόνα όσο και ιδέα άλλαξαν, μετατοπίζοντας τη σχέση σημαίνοντος – σημαινόμενου. Επίσης, η αρχαία γερμανική λέξη «dritcil» [τρίτος], άλλαξε στη σύγχρονη γερμανική γλώσσα σε «Drittel» [το τρίτο]. Σε αυτή την περίπτωση, η ιδέα παρέμεινε η ίδια, αλλά το σημαίνον τροποποιήθηκε τόσο ως προς την υλική του πλευρά όσο και ως προς γραμματική του μορφή. Ο Saussure αναγνωρίζει, δηλαδή, πως η «αλλοίωση» δεν περιορίζεται στις φωνητικές αλλαγές που υφίσταται το σημαίνον, ούτε στις μεταβολές εννοιών που σχετίζονται με το σημαινόμενο. Αφορά σε κάθε παράγοντα (μεμονωμένο ή συνδυαστικό) που οδηγεί σε μια μετατόπιση της σχέσης σημαίνοντος – σημαινόμενου. Saussure, όπ. παρ., σ. 75.

¹⁹⁵ Saussure, όπ. παρ., σ. 78.

¹⁹⁶ Για μεθοδολογικούς λόγους, ο Saussure προχώρησε στη διαμόρφωση δύο ακόμα αξόνων, του *ταυτόχρονου* και της *διαδοχικότητας*. Ο άξονας του ταυτόχρονου αφορά στις σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα που συνυπάρχουν, αποκλείοντας την παρέμβαση του χρόνου. Ο άξονας της διαδοχικότητας επιτρέπει την εξέταση ενός μόνο πράγματος πάνω στο οποίο τοποθετούνται όλα τα πράγματα του πρώτου άξονα και των μεταβολών τους. Saussure, όπ. παρ., σ. 80.

Τα φαινόμενα που ανήκουν σε καθέναν από αυτούς του άξονες είναι διαφορετικής τάξης: το συγχρονικό γεγονός φέρει πάντα μια σημασία εφόσον επικαλείται την ίδια χρονική στιγμή δύο όρους που εκφράζουν αντίθεση, ενώ το διαχρονικό, αφορά έναν μόνο όρο και προκειμένου να φανεί η νέα μορφή, που έχει λάβει ο παλαιός όρος, πρέπει ο τελευταίος να παραχωρήσει τη θέση του στον καινούριο. Εάν, όμως, η γλώσσα [*langue*], όπως τονίζει ο Lyotard, προηγείται της ομιλίας [*parole*], τότε η διαχρονία ανήκει στον φυσικό χρόνο, όχι στην ιστορικότητα. Μελετώντας τα διαχρονικά γεγονότα ως συγχρονικά (ταύτιση των δύο αξόνων), ο Saussure παραβλέπει το γίνεσθαι τη γλώσσας [*langue*] και τη σχέση του με το ομιλούν υποκείμενο, η οποία εντοπίζεται έξω από το πεδίο της διαλεκτικής.¹⁹⁷ Η σύνδεση των δύο αξόνων (διαχρονίας και συγχρονίας) ή αλλιώς, η επικοινωνία μεταξύ των δύο αρνήσεων στο επίπεδο του λόγου και της γλώσσας, δεν αναδεικνύει την ύπαρξη μιας σχέσης διαλεκτικής ταυτότητας. Οι δύο άξονες τέμνονται στο γλωσσικό σημείο, προσδίδοντάς του το στοιχείο της α-χρονίας και της χρονικότητας. Η α-χρονία (ασυνέχεια) συντελεί στη διατάραξη των σταθερών και αμετάβλητων διαστημάτων (περιορισμών), δημιουργώντας την απόσταση ανάμεσα στην τάξη της γλώσσας και την τάξη των αντικειμένων. Ταυτόχρονα φαίνεται πως διασφαλίζει, αυτό που ο Bill Readings εντοπίζει στα μεταγενέστερα έργα του Lyotard, τη «γεγονότητα» [*evenhood*] μιας δήλωσης, μιας φράσης, ενός λόγου, δηλαδή τη χρονικότητα ενός συμβάντος [*événement*], η οποία λαμβάνει τη μορφή ενός *figure*.¹⁹⁸ Με άλλα λόγια, η αυθαιρεσία και η ασυνέχεια στη γλώσσα εκβάλλει στην ταυτότητα, αλλά η μονιμότητα και η αδιάλειπτη συνέχεια μέσα στον χρόνο είναι αυτή που διασφαλίζει την περιγραφή των φαινομένων ως πραγμα(τις)τικών περιστάσεων. Μέσα από μια κειμενική παραμόρφωση [*Entstellung*], ήτοι μετατόπιση, ενδέχεται να φανερωθεί αυτό που είναι κρυμμένο και καταπιεσμένο,¹⁹⁹ αναδεικνύοντας την διαφορά ή απόσταση μεταξύ των όρων που συγκροτούν κάθε φαινόμενο. Εάν μια γλωσσική κατάσταση είναι παρούσα πριν από τον προσδιορισμό της ως κοινωνική πρακτική, τότε η μελέτη της δεν πρέπει να αφήνει ακάλυπτη την αόρατη πλευρά του (παρελθόν, μέλλον). Απαιτεί τη συμπερίληψη ολόκληρου του χρόνου (παρελθόν, παρόν, μέλλον) προκειμένου να

¹⁹⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 34-35.

¹⁹⁸ Readings, «*Introducing Lyotard...*», όπ. παρ., σ. 17-18.

¹⁹⁹ Η χρήση του όρου «*Entstellung*» και η ερμηνεία του ως *μεταμφίεση* ή *παραμόρφωση* παραπέμπει στο Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, Verlag, 1962, vols. z/3, 495, από το οποίο ο Lyotard παραθέτει ένα σχετικό απόσπασμα. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 242.

συγκρατηθούν και οι δύο πλευρές του αντικειμένου (παρουσία, απουσία). Άρα, ο συνδυασμός της ενέργειας του χρόνου με την ενέργεια της κοινωνικής δύναμης προϋποθέτει τη σύνδεση α-χρονίας και χρονικότητας. Αυτός ο συνδυασμός διασφαλίζει την α-προσδιοριστία του αντικειμένου.

Η ένσταση του Lyotard αφορά γενικότερα στη διάζευξη μεταξύ συγχρονίας και διαχρονίας, η οποία υποβιβάζει τα γεγονότα υποβάλλοντάς τα στη διαδικασία μιας θεωρητικής ή ερμηνευτικής προσέγγισης. Εάν ένα γλωσσικό φαινόμενο αποτελεί κοινωνικό φαινόμενο, τότε δεν συνιστά αντανάκλαση των φυσικών νόμων στη σκέψη του υποκειμένου, δεν συγκροτείται και δεν αναπαρίσταται υπό το πρίσμα μιας αντικειμενοποιημένης θεώρησης. Ένας στιγμιαίος προσδιορισμός μιας γλωσσικής ή εμπειρικής κατάστασης, τον οποίο επιχειρεί ο Saussure, της προσδίδει έναν ά-χρονο και στατικό χαρακτήρα εφόσον το γλωσσικό σημείο εξετάζεται μόνο υπό το πρίσμα της εσωτερικότητάς του. Υποβιβάζει τον ρόλο και τη σπουδαιότητα της αναφοράς που φέρει τον προσδιορισμό του αντικειμένου (πραγματικού ή εξω-πραγματικού), το οποίο βρίσκεται έξω από τη γλώσσα. Όταν η δομή της γλώσσας αποκόπτεται από την κοινωνική πραγματικότητα, το μόνο που μπορεί να διασφαλίσουν οι κανόνες και οι περιορισμοί της είναι η επιστημονικότητα μιας πρότασης (υπόθεσης), εξαλείφοντας αφενός, τη διαφορά ή απόσταση που υφίσταται ανάμεσα στην κίνηση του πράγματος και την κίνηση του αντικειμένου και αφετέρου, τον ενεργό ρόλο του κοινωνικού υποκειμένου. Αγνοώντας το γεγονός ότι η άρνηση έρχεται απ έξω, η δομή της γλώσσας εκλαμβάνεται ως ανεξάρτητη από τους κοινωνικούς δρώντες, οι οποίοι με βάση τις προθέσεις τους και τον τρόπο που βιώνουν τα πράγματα, διαμορφώνουν και μεταβάλλουν τις δομές και αυτές με τη σειρά τους τη δράση των ατομικών ή συλλογικών υποκειμένων. Αφαιρείται, δηλαδή, από τα υποκείμενα η δυνατότητα να προκαλέσουν μια μεταβολή στο κοινωνικό σύστημα μέσω της ομιλίας ή της γραφής δεδομένου ότι το «κοινωνικό» είναι παρόν σε κάθε πρόταση, αλλά υποκρύπτεται.

4.2 Η γλωσσική αυθαιρεσία ή μη-κινητροδότηση και το νόημα

Θέτοντας στο επίκεντρο της ανάλυσής του το γλωσσικό σημείο, τόσο υπό το πρίσμα της εσωτερικότητας όσο και της εξωτερικότητάς του, ο Lyotard αντιστέκεται σε κάθε *αρχή του νοήματος*. Το νόημα μιας λέξης, μιας πρότασης ή ενός λόγου δεν είναι αυθύπαρκτο. Είναι συνυφασμένο με την κοινωνική κατάσταση εντός της οποίας εκφωνείται, αρθρώνεται. Υπό αυτή την έννοια, η γλώσσα δεν αποτελεί ένα απλό εργαλείο· η εκφορά του λόγου δεν συνιστά παρά πράξη. Η πραγματολογική ανάλυση

που επιχειρεί ο Lyotard δεν είναι άστοχη καθώς τα γλωσσικά σημεία αναπαριστούν το περιεχόμενο των αντικειμένων, αλλά δεν ταυτίζονται με αυτά. Όπως επισημαίνει ο Umberto Eco, «Τα σημεία δεν είναι εμπειρικά αντικείμενα. Τα εμπειρικά αντικείμενα γίνονται σημεία ‘...’ υπό το πρίσμα μιας φιλοσοφικής απόφασης».²⁰⁰ Εκείνο που τα συνδέει με την ίδια την πραγματικότητα είναι το υποκείμενο. Το υποκείμενο, όμως, στην ανάλυση του Saussure εκλαμβάνεται ως αυτόνομο. Τοποθετημένο έξω από το γλωσσικό ή το κοινωνικό σύστημα δεν διαθέτει τη δυνατότητα πρόκλησης μιας μεταβολής. Η αποκατάσταση της ιστορικότητας των κοινωνικών συστημάτων προϋποθέτει, σύμφωνα με τον Lyotard, την «άρθρωση» ενός διαφορετικού λόγου, ο οποίος θα μπορεί να λειτουργήσει ανατρεπτικά διαμέσου της πράξης της ομιλίας [*parole*]. Η ανατρεπτικότητα αυτού του εγχειρήματος έγκειται στο γεγονός ότι κατά το πέρασμα από την αισθητή πραγματικότητα στην απόδοση του νοήματος, το νόημα δεν χάνει κανένα από τα περιεχόμενα του εφόσον η εν λόγω κίνηση χαρακτηρίζεται από μια *πλαγιότητα* (μεταφορά) του ασυνείδητου ή της έκφρασης.²⁰¹

Το νόημα παράγεται αφενός, στο επίπεδο των λέξεων όπου σημαίνουν και σημαινόμενο παράγουν τη σημασία, η οποία δεν είναι σχεδόν ποτέ αυθαίρετη ή λανθασμένη, αλλά το αποτέλεσμα μιας γλωσσικής διαφάνειας και ασυνέχειας. Το νόημα παράγεται, όμως, και στο επίπεδο της σχέσης του αντικειμένου με το γλωσσικό σημείο (πραγματολογικό επίπεδο), η οποία χαρακτηρίζεται από μια γλωσσική αδιαφάνεια και συνέχεια. Οι δύο αυτές αντίθετες κατευθύνσεις του νοήματος αντιπροσωπεύονται από δύο διαφορετικούς χώρους ή άξονες, οι οποίοι δεν δύναται να συνδυαστούν. Στη σωσσυριανή ανάλυση, η μεταξύ τους απόσταση ή *χάσμα* [*écart*]²⁰² καταργείται καθώς οι κανόνες και οι περιορισμοί της γλώσσας [*langue*] δεν επιτρέπουν στην αναφορά να ξεπεράσει τα όρια του συστήματος. Η επιστροφή της στη γλώσσα, οδηγεί στην επικάλυψη του άξονα του προσδιορισμού με τον άξονα της σημασιολογίας. Η δυσκολία στην απόδοση του νοήματος δεν εντοπίζεται, βέβαια,

²⁰⁰ Umberto Eco, *Semiotics and the philosophy of language*, MacMillan Press, Hampshire and London 1984, σ. 10.

²⁰¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19.

²⁰² Όπως επισημαίνει ο John Mowitt, ο Lyotard αντιλαμβάνεται την έννοια του «χάσματος» διαφορετικά από τον Merleau-Ponty. Στον Merleau-Ponty λαμβάνει τη σημασία της «απόκλισης», της «εξάπλωσης», του «διαχωρισμού». Για τον Lyotard αποτελεί μια γλωσσολογική κατηγορία, η οποία αναφέρεται στα μετρημένα διαστήματα μεταξύ των σημασιολογικών μονάδων, παραπέμποντας περισσότερο σε εναλλάξιμα περιστατικά [*instances*]. Lyotard, *Discourse, figure*, όπ. παρ., σ. 399. Η ποικιλία με την οποία αποδίδεται ο σχετικός όρος από τον Merleau-Ponty επισημαίνεται με τη μορφή υποσημείωσης από τον Alphonso Lingis στο Maurice Merleau-Ponty, *The visible and the invisible*, μτφρ. A. Lingis, Northwestern University Press, Evanston 1968, σ. 7.

στην έλλειψη ενός σημαινόμενου για ένα διαθέσιμο σημαίνον. Οφείλεται στη διαφάνεια του σημαίνοντος και στον τονισμό της εκφραστικής του δύναμης, καθιστώντας άμεση την «παρουσία» του σημαινόμενου. Σε αυτή την περίπτωση, το νόημα εγκλωβίζεται στα όρια της γλώσσας καθώς, όπως τονίζει ο Paul Ricœur, το νόημα στον δομισμό αποδίδεται με την ακριβή σημασία κάθε λέξης, δηλαδή ως ακολουθία προτάσεων που υπάγονται σε μια ορισμένη διάταξη.²⁰³ Είναι η θέση των όρων μέσα στην πρόταση ή των προτάσεων μέσα στον λόγο, η οποία διαλύει την πληθώρα των σημασιών, προσδιορίζοντας ποια από αυτές θα διατηρηθεί. Κατ' αυτόν τον τρόπο η σημασία υπάγεται στην άρθρωση, ήτοι στο σύστημα των διαστημάτων ανάμεσα στους όρους και τις αξίες. Αυτός ο χώρος ή άξονας ταυτίζεται με εκείνον της αξίας του συστήματος, ακόμα και εάν ο ίδιος ο Saussure διατηρεί την ιδέα μιας αντίθεσης ανάμεσά τους. Το νόημα εξάγεται ολοκληρωτικά από την αντιθετική σχέση ενός όρου με τους υπόλοιπους όρους εντός του γλωσσικού συστήματος και πάντα σύμφωνα με τις αξίες του²⁰⁴ (ενδοσυστημική συγκρότηση του νοήματος). Αλλά, η διατήρηση της αντίθεσης εντός του συστήματος καταργεί τον διαφορούμενο χαρακτήρα του σημαίνοντος ως ελεύθερης και υποχρεωτικής εκλογής. Με άλλα λόγια, υποβιβάζει την επικοινωνιακή του δύναμη, η οποία εκπηγάει αφενός, από τις αισθητηριακές εντυπώσεις και εμπειρίες και αφετέρου, από την εκφορά του λόγου ως εξατομικευμένη πράξη επικοινωνίας. Έτσι, το νόημα παράγεται με τρόπο αναγκαίο και ταυτίζεται με τη σημασία ή το γλωσσικό σημείο. Μη λαμβάνοντας υπόψη την «παρουσία» και την «απουσία» των γειτονικών όρων, η σωσσυριανή ανάλυση καταλήγει στην υποστασιοποίηση του περιεχομένου,²⁰⁵ εφόσον αυτό εκπίπτει σε αξία του συστήματος, προσδίδοντας στον λόγο, που αρθρώνει το υποκείμενο, ένα περιεχόμενο μεταφυσικό.²⁰⁶ Όπως διευκρινίζει ο Lyotard, παραπέμποντας στον Benveniste, το σύστημα οδηγεί στον όρο και από το σύστημα, φτάνουμε στην ιδέα της αξίας, όχι του

²⁰³ Paul Ricœur, *Η αφηγηματική λειτουργία*, μτφρ. Β. Αθανασόπουλος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990, σ. 35.

²⁰⁴ Bennington, *όπ. παρ.*, σ. 59.

²⁰⁵ Στο *Discours, figure* ο Lyotard δεν επικεντρώνεται στο πρόβλημα της υποστασιοποίησης. Όπως αναφέρει ο ίδιος, αυτό αποτελεί ένα μεγαλόπνοο σχέδιο, το οποίο δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στη διδακτορική του διατριβή. Επειδή, όμως, το εν λόγω πρόβλημα κρύβεται πίσω από την ανάλυση που επιχειρεί, κρίνεται απαραίτητη μια έστω σύντομη αναφορά σε αυτό.

²⁰⁶ Το πρόβλημα στην ανάλυση του Saussure είναι ότι η αξία κάθε όρου «δεν προκύπτει παρά από την ταυτόχρονη παρουσία των άλλων» σε ένα συγκεκριμένο σύστημα αναφοράς, όπως στο σκάκι. Η αξία και η λειτουργία κάθε όρου (πιόνι) καθορίζεται από τους κανόνες του παιχνιδιού και από τις (τυπικές) σχέσεις με τους υπόλοιπους όρους (πιόνια), δηλαδή από μια λέξη που αντιπροσωπεύει μια ιδέα και από την εγγενή αντίθεσή της με τις άλλες λέξεις. Επίσης, οι αξίες του γλωσσικού συστήματος, οι οποίες προκύπτουν από μια κοινωνική σύμβαση, πρέπει να διακρίνονται από τις αξίες που εκπηγάουν από φυσικά δεδομένα. Διαφορετικά, δεν είναι δυνατή η συγκρότηση μιας επιστήμης. Saussure, *όπ. παρ.*, σ. 68, 88, 114.

νοήματος. Το νόημα ενός όρου εξαρτάται από ό,τι τον περιβάλλει. Η λέξη δεν υφίσταται χωρίς το σημαίνον και το σημαινόμενο. Άρα, η σημασία της εξαρτάται από ό,τι υφίσταται γύρω της. Αυτό που υπάρχει μέσα στη λέξη δεν μπορεί να προσδιοριστεί παρά μόνο από τον συνδυασμό αυτών που την περιβάλλουν, συσχετιστικά (παραδειγματικά) και συνταγματικά.²⁰⁷

Όπως παρατηρεί ο Lyotard, «το ομιλούν υποκείμενο προφανώς δεν μπορεί να πει τα πάντα την ίδια στιγμή».²⁰⁸ Η χρήση μίας λέξης, μόνο ένα μέρος του σημασιολογικού φάσματος μπορεί να ενεργοποιηθεί, «ρίχνοντας στη σκιά το υπόλοιπο».²⁰⁹ Για τον Lyotard, όταν η λέξη κάνει την εμφάνισή της, το αντικείμενο γίνεται γλωσσικό σημείο με ένα πίσω και ένα εμπρός, συμβολίζοντας την «απουσία» και την «παρουσία» του αντικειμένου. Υπό αυτό το πρίσμα, το αντικείμενο παρουσιάζεται περισσότερο ως ένας χώρος ή «τόπος» μιας ασυνέχειας ή ρήξης ανάμεσα στη σημασία και τον προσδιορισμό. Αλλά, για να καταστεί δυνατή η ανάδειξη της εμμενούς διττότητας του αναφερόμενου, δηλαδή προκειμένου να «καταστεί ορατό» το αόρατο, απαιτείται η διάκριση μεταξύ των γλωσσικών μονάδων και των γλωσσικών σημείων. Οι γλωσσικές μονάδες, π.χ. οι λέξεις, πρέπει να ξεφύγουν από την κινητροδότηση [*motivation*],²¹⁰ που χαρακτηρίζει τη σχέση σημαίνοντος – σημαινόμενου, προκειμένου να επιτραπεί η εισαγωγή μιας αυθαιρεσίας (μη-κινητροδότησης) στη γλώσσα, η οποία εκπηγάξει από τη σχέση του γλωσσικού σημείου με το αντικείμενο. Όπως τονίζει ο Lyotard,

«Οι λέξεις δεν είναι σημεία, αλλά τη στιγμή που η λέξη εμφανίζεται, το προσδιορισμένο αντικείμενο γίνεται σημείο. Το να γίνει το αντικείμενο σημείο σημαίνει ακριβώς ότι αποκρύπτει ένα “περιεχόμενο” κρυμμένο εντός της δηλωμένης ταυτότητάς του, που συγκρατεί μια άλλη πλευρά ανοικτή σε μια διαφορετική ματιά επάνω του, μια ματιά η οποία δεν θα μπορούσε ποτέ να παρθεί. Το να γίνει [το αντικείμενο] σημείο απαιτεί να «μολυνθεί» από τη

²⁰⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 94.

²⁰⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 97.

²⁰⁹ Στο ίδιο.

²¹⁰ Οι κινητροδοτούμενες πληροφορίες (motivational principles ή motivational links) εξηγούν «Γιατί κάτι ονομάζεται X;» ή «Γιατί η λέξη Y σημαίνει Z;». Με άλλα λόγια, εξηγούν για ποιο λόγο θεωρείται φυσικό ένας λεκτικός όρος να σημαίνει αυτό που σημαίνει. Υπό αυτή την έννοια, αναδεικνύουν τη (φυσική) σύνδεση των συγκροτητικών όρων ενός γλωσσικού σημείου (σημαίνοντος – σημαινόμενου). Η κινητροδότηση προκύπτει, δηλαδή, από τη λογική εικασία ότι το γλωσσικό σημείο κωδικοποιεί το περιεχόμενό του (νόημα) και σχετίζεται αφενός, με δομή της γλώσσας και αφετέρου, με την εκφορά της. Piet Swanepoel, «Linguistic motivation and its lexicographical application», *URALEX 1990, 1992*, σ. 292-293.

διάσταση της απουσίας. Όταν το δάχτυλο δείχνει στο δένδρο για να το προσδιορίσει, το δένδρο ταλαντεύεται, κάνοντάς το προς τα εμπρός πάνω σε μια άβυσσο νοήματος. Ή, τοποθετώντας διαφορετικά, ο προσδιορισμός συνεπάγεται αυτή τη βαθιά απόκλιση, αυτή την αποστράγγιση του πίσω μέρους των πραγμάτων. Πριν, δεν υπάρχει δέντρο. Κάθε αντικείμενο προϋποθέτει την ομιλία [*parole*], τη δύναμη της ακύρωσης που ασκεί η τελευταία πάνω από αυτό που προσδιορίζει. Το αντικείμενο αντλεί την πυκνότητά του από αυτήν την ομιλία [*parole*]. Η λέξη που το προσδιορίζει και το κάνει ορατό είναι την ίδια στιγμή αυτή που αφαιρεί το άμεσο νόημά του και βαθαίνει το μυστήριό του που το χαρακτηρίζει ‘...’ είναι αξιοσημείωτο ότι η λέξη προσδιορίζει ένα σύμβολο ‘...’ πρέπει να προβάλλει μια παρουσία και μια απουσία ‘...’ να υπαινιχθεί ότι κάτι μένει να γίνει ορατό».²¹¹

Στο σημείο αυτό, ο Lyotard καινοτομεί επισημαίνοντας πως ο Saussure εισάγει την πυκνότητα, που χαρακτηρίζει το «αντικείμενο-σημείο», στη διαφάνεια του συστήματος. Ανάμεσα στο ασυνείδητο φωνολογικό σύστημα, το οποίο αποτελείται από δομικές μονάδες που λέγονται «φωνές» και τη λεξικολογική συνείδηση του υποκειμένου, η οποία σχετίζεται με τη σημασία των λέξεων, παύει να υφίσταται κενό. Η καθημερινή χρήση της γλώσσας, η οποία αποσκοπεί στην επικοινωνία και την οικονομία των μέσων, αφαιρεί τη δυνατότητα να αναφανεί το χάσμα που υφίσταται ανάμεσα στον ομιλητή και το αντικείμενο. Εάν υπάρχει *κάτι*, το οποίο χαρακτηρίζεται από πυκνότητα (αδιαφάνεια), δεν είναι ούτε η λέξη, ούτε η απόστασή της από το αντικείμενο. Είναι το ίδιο το αντικείμενο. Όμως, ο Saussure αντί να θεματοποιεί ως *κάτι* πυκνό το «αντικείμενο-σημείο» στην ολότητά του, θεματοποιεί τη σημασία. Έτσι, όμως, καταργεί τη διάκριση ανάμεσα στη σημασία (βάθος) και την αναφορά (πλάτος), η οποία συνιστά τη βάση της σημασιολογίας και έχει ως αντικείμενό της την εξέταση της σταθερής σημασίας των λέξεων ή των προτάσεων εκτός περιβάλλοντος. Η εξαίρεση αυτής της διάκρισης αφαιρεί ταυτόχρονα τη δυνατότητα ενός συνδυασμού της σημασιολογίας με την πραγματολογία, περιορίζοντας την ανάλυση της επικοινωνίας και του νοήματος στα όρια της γλώσσας. Εάν, όμως, το νόημα δεν συσχετιστεί με το πλαίσιο εκφοράς και την προθεσιακότητα του ομιλητή, τότε εξαλείφεται η δυνατότητα μιας αυθαιρεσίας καθώς αυτή δεν εντοπίζεται στην εκφορά.

²¹¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 82.

Έρχεται «πριν» από τον λόγο και εντοπίζεται στο άνοιγμα ή το ξεκίνημα του λόγου. Εφόσον η πυκνότητα, που χαρακτηρίζει τον κόσμο (αντικείμενο), προϋπάρχει του συστήματος, η πράξη της ομιλίας φέρει *κάτι*, το οποίο δεν ανήκει στη δομή της γλώσσας. Παραπέμπει σε έναν μη-γλωσσικό χώρο, ήτοι σε μια μη-γλωσσική εμπειρία του υποκειμένου, το περιεχόμενο της οποίας δεν δύναται να συμπτυκνώσει μία σημασία δια της χρήσης ενός σημαίνοντος. Εάν, όμως, το σημαίνον δεν είναι ποτέ δυνατόν να διαχωριστεί από τη σημασία ή οι λέξεις και οι ήχοι από το νόημα, τότε η ανάδειξη του λανθάνοντος περιεχομένου, του σιωπηλού νοήματος, αυτής της αισθητηριακής εμπειρίας απαιτεί τον συνδυασμό της μη-κινητροδότησης με την κινητροδότηση.

Η ανάλυση του Lyotard σχετικά με την «αρχή» της αυθαιρεσίας του γλωσσικού σημείου δεν εισάγει κάποιο νεωτερισμό.²¹² Διευκρινίζεται, ωστόσο, για τους σκοπούς της διατριβής, ότι η αυθαιρεσία ή μη-κινητροδότηση στη σωσσυριανή ανάλυση δεν αφορά στην αυθαίρετη χρήση ήχων ή λέξεων από τον ομιλητή, αλλά στην αδυνατότητα εξαγωγής του σημείου [*signe*] από το πράγμα που προσδιορίζει. Η σχέση ή ύπαρξη μιας συνέχειας μεταξύ των όρων που το συγκροτούν είναι *συμβολική* καθώς ο λόγος, διαμέσου της γλώσσας, λειτουργεί σύμφωνα με τη συμβολική του φύση ως συγχρονία και δομή, χωρίς να περιλαμβάνει κάποια ιστορική διάσταση.²¹³ Αποβάλλοντας, όμως, την κινητροδότηση από το γλωσσικό σημείο, η σωσσυριανή ανάλυση αφήνει την εντύπωση πως η ομιλία συνδέεται με το νόημα με έναν άμεσο και φυσικό τρόπο. Αυτό συμβαίνει επειδή, κατά την εκφορά του λόγου, το σημαίνον εξαφανίζεται ευθείς αμέσως όταν αρθρωθεί από τον ομιλητή. Έτσι, δημιουργείται η εντύπωση ότι το σημείο [*signe*] αναπαριστά το περιεχόμενο, αποδίδοντας το νόημα. Για τον λόγο αυτό, ο Saussure δίνει προτεραιότητα στη φωνική [*phonic*] ουσία ή ομιλία [*parole*] έναντι της γραφικής [*graphic*] ουσίας ή του γραπτού λόγου και της «εικόνας».²¹⁴ Για τον Lyotard, η σχέση μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου συνιστά τη μια πλευρά του γλωσσικού σημείου. Είναι, κατά κανόνα, κινητροδοτούμενη

²¹² Ενδεικτικά αναφέρεται ότι ο André Martinet στο «Arbitraire linguistique et double articulation», *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Librairie Droz, Genève 2008, επισημαίνει ότι η «αυθαιρεσία» ενός σημαίνοντος προς ένα σημαινόμενο παραπέμπει στη μια πλευρά της γλωσσικής αυτονομίας. Με την άλλη πλευρά σχετίζεται η εκλογή και το όριο των σημαινόμενων. Επίσης, ο Benveniste στο άρθρο του «La nature du signe linguistique», *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, απορρίπτει την «αρχή» της αυθαιρεσίας, τονίζοντας πως το γλωσσικό σημείο δεν είναι αυθαίρετο, αλλά αναγκαίο.

²¹³ Η απόρριψη της κινητροδότησης του γλωσσικού σημείου οδηγεί τον Saussure στην απόρριψη του σημαίνοντος ως *συμβόλου* [*symbole*]. Το τελευταίο δεν είναι ποτέ κενό ή αυθαίρετο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το σύμβολο της δικαιοσύνης, δηλαδή η ζυγαριά. Saussure, *όπ. παρ.*, σ. 68.

²¹⁴ Αυτός ο «φωνοκεντρισμός» σύμφωνα με τον Derrida, καθιστά τη γραφή «ένα σημείο ενός σημείου». Derrida, *Of grammatology*, *όπ. παρ.*, σ. 29, 43.

[*motivé*] και είναι αυτή που οδηγεί στη σημασιοδότηση. Αλλά, η απόδοση μιας σημασίας προκύπτει από τη συγχώνευση του σημαίνοντος με το σημαίνόμενο (εσωτερικότητα) και όχι από κάποια αυθαιρεσία που εισάγεται ανάμεσά τους. Η αυθαιρεσία ή μη-κινητροδότηση ενός σημείου [*signe*] εκπηγάξει από την άλλη πλευρά του, την εμπειρία της ομιλίας, η οποία προκύπτει από τη σχέση γλωσσικού σημείου και αντικειμένου (εξωτερικότητα). Η τελευταία είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την κινητροδότηση του γλωσσικού σημείου. Παραπέμποντας στον Martinet, ο Lyotard διευκρινίζει ότι «η πίεση που ασκεί η κινητροδότηση στο σημαίνον» είναι αυτή που το «αλλάζει σε κάθε εμφάνιση».²¹⁵ Αυτό συμβαίνει επειδή η κινητροδότηση σχετίζεται τόσο με την οργάνωση των γλωσσικών σημείων (δομή του λόγου) όσο και με τη χρήση τους, παραπέμποντας στην προθεσιακότητα του ομιλητή, δηλαδή στην υποκειμενική πλευρά του προσδιορισμού που φέρει η αναφορά. Η κινητροδότηση μεταβάλλει τη σημασία μιας λέξης, μιας πρότασης, ενός λόγου. Επιδρώντας πάνω στη σχέση του σημείου (ως ολότητας) με το αντικείμενο, τα κινητροδοτούμενα σημεία διαμορφώνουν έναν ά-χρονο χώρο, ο οποίος επιτρέπει την εμφάνιση μιας αυθαιρεσίας ή μη-κινητροδότησης. Αλλά, η αναθεώρηση της σχέσης σημαίνοντος – αναφερόμενου παραπέμπει, κατά τον Lyotard, σε ένα εντελώς διαφορετικό είδος κινητροδότησης,²¹⁶ προκειμένου να δηλωθεί ή να καταστεί ορατή η αόρατη πλευρά του αντικειμένου, η οποία εντοπίζεται στο βάθος της ομιλίας. Στο σημείο αυτό ο Lyotard καινοτομεί, εισηγούμενος τη «διαμεσολάβηση» ενός τρίτου όρου, ο οποίος δεν αποτελεί έννοια.

Εστιάζοντας στην ανατρεπτικότητα του ομιλιακού ενεργήματος, ο Lyotard προτείνει έναν διαφορετικό τρόπο (*πώς*) προσδιορισμού του αντικειμένου (*τι*) υπό το πρίσμα μιας διαρκούς αναζήτησης του τόπου (*που*), στον οποίο εντοπίζεται κάθε φορά. Ένα γλωσσικό συμβάν κάνει την εμφάνισή του στον ενδιάμεσο χώρο των σημείων της γλώσσας και του νοήματος, εκεί όπου τα σημεία, οι λέξεις, «έρχονται» και δεν έρχονται²¹⁷ επειδή το περιεχόμενό του ενδέχεται να είναι λογικό και παράλογο (ψυχικό). Σε αυτόν τον αναδιπλασιασμένο ετερογενή χώρο λειτουργεί ο λόγος, δηλαδή το ίδιο το αντικείμενο, με τη μορφή σημασίας και προσδιορισμού, ο οποίος περιβάλλει τον λόγο και τον ανοίγει στην αναφορά του. Αλλά, η ανάδειξη του ιστορικού και πολιτισμικού χαρακτήρα της γλώσσας, ο οποίος συνίσταται στη δημιουργία νοημάτων

²¹⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 83-84.

²¹⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 77.

²¹⁷ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 70.

που δεν μπορούν να οριστικοποιηθούν,²¹⁸ απαιτεί την εξεύρεση ενός διαφορετικού τρόπου συγκρότησης της αναφοράς: αυθαίρετου και αδιαφανούς. Παραπέμποντας στον Benveniste, ο Lyotard υπενθυμίζει πως η αναφορά αποτελεί «τη θεμελιώδη ιδιότητα της γλώσσας», υπονοώντας ότι υπάρχει *κάτι*, το οποίο ανταποκρίνεται σε αυτό που εκφέρεται, κάποιο πράγμα και όχι «τίποτα».²¹⁹ Λαμβάνοντας τη μορφή της «απουσίας», είναι κρυμμένη στον λόγο. Ταυτόχρονα, είναι αυτή που τον κάνει να λειτουργεί. Έρχεται από το βάθος του γλωσσικού σημείου, φέροντας τον προσδιορισμό του αντικειμένου. Υπό αυτό το πρίσμα, η έξοδος της αναφοράς από τη δομή γλώσσας συνιστά προϋπόθεση για τη συγκράτηση κάθε περιεχομένου και την απόδοση ολόκληρου του νοήματος (συμπεριλαμβανομένου του μη-νοήματος).

Ένας περιορισμός της γλώσσας στο πλαίσιο της συμβατικής επικοινωνίας έχει ως αποτέλεσμα την απόδοση του κυριολεκτικού νοήματος της εκφοράς,²²⁰ αγνοώντας την προθεσιακότητα του ομιλητή. Όταν το λεξιλόγιο και η σύνταξη είναι στραμμένα στην εξαντλητική περιγραφή των αντικειμένων, στα οποία αναφέρονται, η γλώσσα αναπαράγει την κυριαρχία ενός λόγου που αποβλέπει σε έναν αντικειμενισμό. Οι κανόνες και οι περιορισμοί της δεν αφήνουν περιθώρια για την εμφάνιση ενός μη-αναμενόμενου, μη-ελεγχόμενου, ενός α-προσδιοριστού συμβάντος, το οποίο μπορεί να προκαλέσει ρήξη στη δομή της γλώσσας. Η α-προσδιοριστία του δεν εκπηγάζει από το σημαίνον και την εκφραστική του δύναμη, αλλά από την αναφορική δύναμη της επιθυμίας. Η επιθυμία συνιστά εκείνη την προθεσιακότητα, η οποία συγκρατεί τη σύνδεση λόγου και αντικειμένου μέσα από την αντιφατική δομή της (Eros – Thanatos). Η δύναμή της, την οποία χορηγεί η ομιλία, λαμβάνει τη μορφή μιας χειρονομίας αναδιατύπωσης, καθιστώντας δυνατή την επανάληψη του λόγου (ως δυνατότητα αναπαραγωγής) και την ενσωμάτωση του μη-λόγου (ως δυνατότητα απορρύθμισης). Εάν το νόημα δεν έρχεται ολόκληρο αρθρωμένο με λέξεις, τότε αυτό που προέχει, για να αποκατασταθεί η σύνδεση της γλώσσας με το αντικείμενο, είναι να καταστεί δυνατή η φανέρωση του σιωπηλού νοήματος. Η εισαγωγή μιας (σιωπηλής) άρνησης στη γλώσσα, με τη μορφή ενός *figure*, παρέχει τη δυνατότητα συμπερίληψης όλων των

²¹⁸ Η διαρκής *διολίσθηση* ή *πλαγιότητα* του νοήματος παραπέμπει σε μια συνεχή παραγωγή καινούριων νοημάτων καθώς η σύνδεση ενός σημαίνοντος με ένα σημαϊνόμενο σε μια δεδομένη χρονική στιγμή συνιστά, όπως επισημαίνει ο Culler, ένα τυχαίο αποτέλεσμα μιας ιστορικής διαδικασίας, παραπέμποντας στην αυθαιρεσία του γλωσσικού σημείου. Jonathan Culler, *Saussure*, Fontana, London 1976, σ. 36.

²¹⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 73.

²²⁰ Μεταγενέστερες αναλύσεις καταδεικνύουν ότι ακόμα και το κυριολεκτικό νόημα μιας εκφοράς δεν μπορεί να διασφαλιστεί. Έφη Κυπριανίδου, *Κατανοώντας τη Γλωσσική Εκφορά*, Διδακτορική Διατριβή, Τμήμα ΜΙΘΕ, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο και Εθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνείο, Αθήνα 2011, σ. 53.

αναφορών, όλων των σημαινόμενων.²²¹ Σε αυτή την περίπτωση, το σημαίνον λαμβάνει τη μορφή σχημάτων λόγου, ιδιωματισμών, συντακτικά ασύνδετων λέξεων, δεικτικών ή εικονικών σημείων συνδυασμένων με έναν τρόπο που αναδεικνύει την πολυσημία [*polysémie*] τους.²²² Ένα τέτοιο ενδεχόμενο καθιστά δυνατό τον μετασχηματισμό του ίδιου του συστήματος. Ενσωματώνοντας στη γλώσσα την πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει την ίδια την πραγματικότητα και αποδίδοντας, με τρόπο ελεύθερο και αυτοσχέδιο, ένα υπόλοιπο νοήματος, που εκφεύγει μιας απλής ανταλλαγής μηνυμάτων (συνομιλίας), η χρήση της μεταβάλλεται.

Στην προσπάθειά του να συνδυάσει τη σημασιολογία με την πραγματολογία, ο Lyotard αναδεικνύει την απόσταση που χαρακτηρίζει τις λέξεις και τα πράγματα ως έναν χώρο, ο οποίος χαρακτηρίζεται από πλαστικότητα και ατμοσφαιρικότητα. Σε αυτό τον ά-χρονο «τόπο», αποκαλύπτεται η σύμφυτη σχέση λόγου – αντικειμένου, μετατρέποντας τον αρθρωμένο λόγο σε *σύμβολο* [*symbole*] εφόσον την ίδια στιγμή που διεγείρει τις αισθήσεις [*sinnliche*], είναι γεμάτος νόημα [*sinnvolle*].²²³ Αλλά, η εισαγωγή ιδιοτήτων, οι οποίες σχετίζονται περισσότερο με την αισθητηριακότητα παρά με τη γλώσσα, είναι αυτή που προκαλεί *διατάραξη* [*désordre*], *παραμόρφωση* [*déformation*] και «*υπέρβαση*» [*transgression*] στην τάξη της γλώσσας. Με τον τρόπο αυτό, υποδηλώνεται η ύπαρξη αντιθετικών *δυνάμεων* [*forces*], οι οποίες εκπηγάζουν από το ασυνείδητο και τη διττή φύση της επιθυμίας.²²⁴ Αυτές τις μη-κιντροδοτούμενες παρορμήσεις, ο λόγος τις αποκρύπτει ασυναίσθητα. Εμφανή είναι μόνο τα συμπτώματα διαμέσου των οποίων υποδηλώνεται η ύπαρξή τους. Τα ψυχολογικά κίνητρα ή οι προθέσεις, από τις οποίες εκπηγάζουν, δεν μπορούν να αναγνωριστούν και, κατ' επέκταση, να κωδικοποιηθούν, να μεταφραστούν ή να καταστούν ορατές. Η γλώσσα,

²²¹ Όπως θα φανεί στη συνέχεια, το *figure-matrix* ξεφεύγει της σημασιολογίας καθώς αποτελεί περισσότερο μια δύναμη, η οποία είναι άμεσα συνδεδεμένη με την επιθυμία, παραπέμποντας στο ασυνείδητο. Διαφοροποιούμενος από τον Lacan, ο Lyotard θεωρεί πως το *figure-matrix* δεν λειτουργεί όπως η γλώσσα. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να αναγνωριστεί παρά μόνο διαμέσου των μετασχηματισμών και των παραμορφώσεων που προκαλεί, επιτρέποντας στην επιθυμία να βρει την ικανοποίησή της διαμέσου άλλων μορφών έκφρασης. Εν ολίγοις, το *figure-matrix* αποτελεί μια μορφή κιντροδοτήσης, η οποία επιτρέπει τον σχηματισμό μιας νέας μορφής λόγου διαμέσου της εισαγωγής μιας αυθαιρεσίας στο σύστημα της γλώσσας [*langue*] και της υπέρ-αντανάκλασης [*sur-réflexion*] ή «*υπέρβασης*» της αντίθεσης ασυνείδητου (επιθυμίας) και συνείδησης (πραγματικότητας).

²²² Η «ομοφωνία» [*homonymy*] αφορά εκφράσεις που είναι φωνολογικά και ορθογραφικά ταυτόσημες, αλλά έχουν διαφορετικό νόημα και διακριτό ετυμολογικό ορίζοντα. Η «*πολυσημία*» [*polysemy*] αφορά εκφράσεις που έχουν αρκετές στενά συνδεδεμένες παραλλαγές ως προς το νόημά τους. Τόσο η ομοφωνία όσο και η πολυσημία παραπέμπουν σε μια σημασιολογική παθολογία καθώς η ύπαρξη διαφορετικών εκφράσεων, σε παρόμοια συμφραζόμενα, οδηγεί σε επικοινωνιακές παρανοήσεις, διαρρηγνύοντας το γλωσσικό σύστημα. Hadumod Bussman, *Routledge dictionary of language and linguistics*, μτφρ. G. Trauth, K. Kazzazi, Routledge, London and New York 1996, σ. 1046.

²²³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 77.

²²⁴ Kiff Bamford, «Desire, absence and art in Deleuze and Lyotard», *Parrhesia*, No 16 (2013), σ. 54.

ως δομή, αδυνατεί να απελευθερώσει τις δυνάμεις της «παρουσίας» και της «απουσίας» από τις οποίες εκπηγάει ένα συμβάν και αφετέρου, να αποδώσει ολόκληρο το περιεχόμενο της πραγματικής σχέσης μεταξύ των όρων που το συγκροτούν ως εναλλάξιμων περιστάσεων. Το πλεονέκτημα που προκύπτει από αυτή την αδυναμία είναι ότι η γλώσσα δεν μπορεί να οικειοποιηθεί την ένταση ή σύγκρουση μεταξύ των επιμέρους δυνάμεων που συγκροτούν την επιθυμία (Eros–Thanatos) από την οποία εκπηγάει το νόημα.

Από την δεκαετία του 1960, ο Lyotard προσανατολίζεται σε ένα διαφορετικό είδος επικοινωνίας, μια «στρατηγική» [*stratégie*], ενταγμένη στο πλαίσιο ενός πολέμου (ή *παιγνιδιού*), ο οποίος συνίσταται στην ανταλλαγή σκέψεων και χειρονομιών. Οι πράξεις που *επιτελούνται*²²⁵ κατά τη διεξαγωγή αυτού του πολέμου, εμπλέκοντας στη διαδικασία την παθητικότητα που εκπηγάει από τη σωματικότητα του ομιλούντος υποκειμένου, συντελούν στην ανάπτυξη μιας «κριτικής της κριτικής», δηλαδή ενός αντί-λογου.²²⁶ Στο *Discours, figure* γίνεται ξεκάθαρα πως εάν κάθε πρόταση

²²⁵ Η έννοια της «επιτελεστικότητας», η οποία κυριαρχεί στην αποδομητική σκέψη, παραπέμπει στον John Austin και στις έννοιες της «παράστασης» [*performance*] ή «αναπαράστασης» [*representation*]. Ο John Austin στο έργο του *How to do things with words* [*Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, 1962] εκκινεί από μια διάκριση ανάμεσα στις *διαπιστωτικές-περιγραφικές* εκφορές, οι οποίες περιγράφουν απλώς μια δεδομένη κατάσταση πραγμάτων και ενδέχεται να είναι αληθείς ή ψευδείς, και τις *επιτελεστικές* εκφορές, οι οποίες δεν διαπιστώνουν κάτι δεδομένο, αλλά κάνουν κάτι, συνιστούν πράξη. Για παράδειγμα, η πρόταση «αυτό το αμάξι είναι καινούριο» αποτελεί μια διαπιστωτική πρόταση, ενώ μια πρόταση του τύπου «σε ανακηρύσσουμε μέλος της ακαδημίας» είναι επιτελεστική καθώς σε αυτή την περίπτωση «το να εκφέρω την πρόταση [...] είναι να το κάνω». Τζων Λ. Ωστιν, *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, μτφρ. Α. Μπίστης, Εστία, Αθήνα 2003, σ. 20-31. Οι εν λόγω προτάσεις επιτελούν οι ίδιες την πράξη για την οποία μιλούν, δηλαδή συγκροτούν μια μη-γλωσσική πραγματικότητα, την ίδια στιγμή που τη διαπιστώνουν. Η κρισιμότητα αυτής της απόφασης στο πεδίο της φιλοσοφίας της γλώσσας και του νοήματος έγκειται στο γεγονός ότι η αμφισημία που χαρακτηρίζει την πραγματική ζωή, λόγω της πολυπλοκότητάς της, δεν επιδέχεται απλουστευτικές αναγωγές, γενικεύσεις, σχηματοποιήσεις ή διχοτομήσεις του τύπου σημαινόμενο/σημαίνον, πνεύμα/σώμα, υποκείμενο/αντικείμενο, κ.α. Εξετάζοντας τις πιθανότητες ευστοχίας ή αποτυχίας των επιτελεστικών εκφορών μέσα από μια σειρά αντιπαραδειγμάτων, ο Austin δείχνει την κατάρρευση της αρχικής διχοτόμησης διότι η δυνατότητα αποτυχίας φαίνεται ότι δεν περιορίζεται σε αυτές τις προτάσεις· περιλαμβάνει και τις διαπιστωτικές καθώς προϋπάρχει ανεξαρτήτου αποτελέσματος. Αυτό σημαίνει ότι η δυνατότητα αποτυχίας χαρακτηρίζει κάθε κατηγοριολογική διάκριση, συμπεριλαμβανομένων των φιλοσοφικών εκφορών, καθώς επίσης τα κριτήρια βάσει των οποίων αυτή επιχειρείται. Εάν, όμως, οι εν λόγω εκφορές επιτελούν οι ίδιες την πράξη για την οποία μιλούν, τότε συγκροτούν μια μη-γλωσσική πραγματικότητα, την ίδια στιγμή που τη διαπιστώνουν. Βλ. σχετική ανάλυση στο Culler, «*Αποδόμηση...*», όπ. παρ., σ. 161-203. Στο έργο του Lyotard δεν συναντάμε ρητές ή βιβλιογραφικές αναφορές στον Austin. Ωστόσο, η επίδραση των ιδεών του θεωρείται δεδομένη στους φιλοσόφους εκείνη την εποχή. Η λυωταρική σκέψη είναι ξεκάθαρα προσανατολισμένη στην κατεύθυνση μιας επιτελεστικότητας, η οποία δεν περιορίζεται στις λεκτικές εκφορές, αλλά συμπεριλαμβάνει τις σωματικές πράξεις, δηλαδή έναν τρόπο του λέγειν που επιτελείται και εκτελείται από τα ίδια τα όργανα του σώματος. Κάτω από αυτή την οπτική, κάθε εκφορά συνιστά μέρος του επιτελεστικού και φέρει τόσο τη δυνατότητα ευστοχίας όσο και την α-δυνατότητα μιας τέτοιας έκβασης.

²²⁶ Στις διαλέξεις του 1964 ο Lyotard αποτυπώνει με χαρακτηριστικό τρόπο την ανάγκη διαμόρφωσης μιας «κριτικής της κριτικής». Ορίζοντας την επικοινωνία ως ανταλλαγή (παιγνίδι) ρόλων, εξηγεί πως η επικοινωνία ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Αλκιβιάδη, στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, συνίσταται στο να μπει ο ένας στη λογική του άλλου. Ο Σωκράτης είναι ερωτευμένος με τον Αλκιβιάδη, αλλά όταν ο

περιλαμβάνει τον αποστολέα, τον παραλήπτη,²²⁷ το αναφερόμενο και το νόημα ως εναλλάξιμων περιστάσεων, τότε το ζήτημα της κριτικής μετατοπίζεται στον χώρο και τον χρόνο. Η χρονική απόσταση ανάμεσα στα συμβάντα που κάνουν την εμφάνισή τους, δηλαδή ανάμεσα στο παρόν και το μέλλον, είναι ανάλογη του κινδύνου της α-δυνατότητας ελέγχου και προκαθορισμού τους. Εάν, όπως διαφαίνεται στο λυοταρικό corpus, η νεοτερικότητα δεν αποτελεί μια ιστορική περίοδο, αλλά έναν τρόπο διαμέσου του οποίου δίνεται μια μορφή στα πράγματα, τότε αυτό που διακυβεύεται είναι η ακολουθία των μορφών να λάβει όσο το δυνατόν πιο υψηλό βαθμό ενδεχομενικότητας. Αυτή την ανάγκη εξυπηρετεί η σύνδεση των άκρων της αλυσίδας, του αρθρωμένου λόγου και του μη-λόγου.

τελευταίος επιδιώκει την ανταλλαγή της ομορφιάς με τη σοφία, ο Σωκράτης αποδεικνύεται καλύτερος παίκτης. Μπαίνοντας στη λογική του Αλκιβιάδη αντιστρέφει τους ρόλους του παιγνιδιού. Αμφιβάλλοντας για το ότι έχει σοφία να ανταλλάξει, προσπαθεί να αναιρέσει τη λογική του Αλκιβιάδη, ο οποίος θεωρεί ότι η σοφία αποτελεί πράγμα [res] και ως τέτοιο είναι ανταλλάξιμο. Βάζοντας τον Αλκιβιάδη στο ρόλο του ερωτευμένου, προσπαθεί να δημιουργήσει εντός του το κενό που ο ίδιος αισθάνεται: εάν τον χαρακτηρίζει κάποια σοφία, τότε αυτή συνοψίζεται στο να γνωρίζει ότι δεν γνωρίζει τίποτα. Αυτή η ανταλλαγή των ρόλων νοείται ως κίνηση της επιθυμίας προς το Άλλο που της λείπει, το οποίο είναι παρόν δια της «απουσίας» του. Ωστόσο, ο Lyotard δεν θα καταφέρει να ξεφύγει από τη συγκρότηση ενός ενιαίου λόγου πριν από το *Discours, figure*. Το 1971 το παιγνίδι της «απουσίας – παρουσίας» αποσκοπεί στην ενσωμάτωση του Άλλου στο στοχασμό με έναν τρόπο, ο οποίος θα αποκαλύπτει την εμμενή διττότητα του νοήματος: τη δυνατότητα και την α-δυνατότητα άρθρωσης ενός συμπαγούς και συνεκτικού λόγου.

²²⁷ Όπως διευκρινίζει ο Stuart Sim, οι γαλλικοί όροι «destinateur» και «destinataire» και οι αντίστοιχοι αγγλοσαξωνικοί «addressor» και «addressee», διαφοροποιούνται από τους όρους «sender» και «receiver», τους οποίους χρησιμοποιεί η κλασική επικοινωνιακή θεωρία, καθώς δεν υποθέτουν ως δεδομένη τη λήψη ενός μηνύματος. Μόνο ότι ο αποστολέας απευθύνει ή «προορίζει» κάτι σε κάποιον, ο οποίος ενδέχεται ή δεν ενδέχεται να το λάβει. Sim, όπ. παρ., σ. 196.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Η άρνηση κάθε προσδιοριστικής αρχής του είναι: η πρακτική της αποδόμησης

Αποσκοπώντας σε μια *οντολογική ρήξη*, ο Lyotard καινοτομεί εισηγούμενος μια διπλή άρνηση, η οποία δεν διαθέτει τα χαρακτηριστικά μιας συστημικής (γλωσσολογικής ή εννοιολογικής) αρνητικότητας. Προτείνει μια «υπερβατική» αρνητικότητα, η οποία είναι συνυφασμένη με τον ομιλητή και την παθητικότητα που χαρακτηρίζει το σώμα και τα πράγματα προκειμένου να αποδοθεί στο αντικείμενο, όχι γραφική, αλλά αισθητική αξία. Αποσκοπώντας στην απομόνωση της υπερβατολογικής άρνησης του Hegel, ο Lyotard επιχειρεί τη διατήρηση της διαφοράς ή απόστασης ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα, διαμέσου της αποδόμησης. Η διαδικασία περιλαμβάνει τη διείσδυση της φαινομενολογικής οντολογίας στην οντολογία του Hegel. Η πρώτη άρνηση [*Non*], παραπέμπει στη *φαινομενολογική περιγραφή* [*ekthesis*], η οποία συνδυάζεται με τη μεθοδολογία του δορισμού, προκειμένου να καταστεί εφικτό το *πέρασμα* από τη *θέα* [*vue*] στην *όραση* [*vision*]. Αλλά, μια τέτοια απολυτοποίηση προϋποθέτει: α) τον διαχωρισμό του σημαίνοντος από το σημαίνόμενο (εσωτερικότητα γλωσσικού σημείου) και β) τον διαχωρισμό του γλωσσικού σημείου από το αντικείμενο (εξωτερικότητα γλωσσικού σημείου). Η δεύτερη άρνηση, αφορά στη διείσδυση της φρουϊδικής ψυχανάλυσης στον φιλοσοφικό λόγο που αρθρώνει η φαινομενολογία και εισάγεται στο επίπεδο της γλώσσας, συντελώντας στο *πέρασμα* από τον *κόσμο* [*monde*] στη *φαντασία* [*fantasme*]. Αφενός, η *βιωμένη εμπειρία της αλήθειας* και αφετέρου, η *εμπειρία του νοήματος*, αποσκοπεί στην «υπέρβαση»²²⁸ τόσο της αρχής της υποκειμενικότητας όσο και μιας μη-υποκειμενικότητας, προκαλώντας τη διαλεκτική και τη δεικτική,²²⁹ αντίστοιχα.²³⁰ Ωστόσο, μετατρέποντας το ασυνείδητο

²²⁸ Αντί της διαλεκτικής υπέρβασης, ο Lyotard προσανατολίζεται, όπως θα φανεί στη συνέχεια, σε μια *χωροχρονική μετατόπιση* του λόγου και του αντικειμένου της αναφοράς.

²²⁹ Η *δείξη* αποτελεί πραγματολογικό φαινόμενο και σχετίζεται με τη χρήση της γλώσσας, αντανακλώντας με τρόπο ευθύ και προφανή τη σχέση γλώσσας και πραγματικότητας. Αποτελείται από *δεικτικές εκφράσεις* (εκφωνήματα), οι οποίες απαιτούν την ταυτοποίηση προσώπων, αντικειμένων, γεγονότων, διαδικασιών και δραστηριοτήτων εντός των χωροχρονικών (τοπικών), κοινωνικών και κειμενικών συμφραζόμενων (περικείμενο) προκειμένου να καταστεί σαφές το νόημά τους. Παναγιώτης Γάκης, «Πραγματολογία», 9^η διάλεξη, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτισμικών Σπουδών (Τμήμα Φιλολογίας), Παρουσίαση Power Point. Η *δεικτική* [*deictic*], υπό το πρίσμα της φαινομενολογίας, αφορά στη διαδικασία εμφάνισης του *πράγματος* διαμέσου του βλέμματος και της «στάσης» του. Ο λόγος για τον οποίο ο Lyotard καταφεύγει σε αυτή, είναι διότι προσφέρει τη δυνατότητα ενός διαφορετικού τρόπου εντοπισμού του αντικειμένου, γεγονός, κ.α., στον χώρο και τον χρόνο.

²³⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 132.

από αντικείμενο της καταπιεσμένης επιθυμίας σε υποκείμενο συγκρότησης μιας πραγματικά βιωμένης ζωής, ο Lyotard περνά από τη φαντασία στην *ουτοπία* [utopie].

Διαμέσου μιας διπλής σιωπηλής άρνησης, ο Lyotard επιδιώκει να αναδείξει αφενός, *τι* είναι αυτό, το οποίο ανήκει στη σημασία [signification] και *τι* στον προσδιορισμό [désignation] που φέρει η αναφορά [référence] και αφετέρου, τον *τρόπο* [manière] με τον οποίο το δοσμένο στην αντίληψη αντικείμενο (φανταστικό-αισθητικό) κάνει την εμφάνισή του στη γλώσσα. Η πρώτη άρνηση αποτελείται από δύο στιγμές διαμέσου των οποίων επιχειρείται η διάρρηξη της ενότητας και της καθολικότητας ενός φιλοσοφικού συστήματος, δομής ή λόγου (ως συνεπειών μιας λογικής αναγκαιότητας). Περιλαμβάνει αφενός, τη συντακτική άρνηση, γραμματολογική και λογική, η οποία εντοπίζεται στις αρνητικές δηλώσεις και αφετέρου, τη στρουκτουραλιστική και γλωσσολογική, η οποία είναι κρυμμένη στη γλώσσα [langue]. Η πρώτη άρνηση, δημιουργεί μια ρήξη στη δομή της γλώσσας, κρατώντας τους όρους του συστήματος χωριστά, αλλά σεβόμενη τα σταθερά και αμετάβλητα διαστήματα, τους αφομοιώνει στο όλον. Ακολουθεί η δεύτερη άρνηση, η οποία εντοπίζεται στην ομιλία [parole] και παραπέμπει στην προθεσιακή αρνητικότητα, η οποία διατρέχει τον λόγο, παραχωρώντας του την αναφορική της δύναμη (μη-σημασιοδοτήσιμη). Η εισαγωγή της δεύτερης άρνησης στην πρώτη, διατηρεί ανέπαφη την ετερότητα που χαρακτηρίζει το σύστημα, εξωτερικεύοντας την αντίθεση. Το αποδομητικό εγχείρημα περιλαμβάνει, δηλαδή, συνολικά τρεις περιστάσεις [instances] της άρνησης [Non], το διττό νόημα της οποίας εκπηγάει από την επιθυμία. Όπως αναφέρει ο Lyotard,

«Πρώτα ξεετάζω την τάξη του λόγου για να ξεμπερδέσω τι, αυστηρά μιλώντας, ανήκει στη σημασία [signification] και τι στον προσδιορισμό [désignation], εκεί οριοθετώντας έναν φαινομενολογικό χώρο ή έναν χώρο όρασης, του οποίου τα χαρακτηριστικά θεωρούνται εντελώς διαφορετικά από εκείνα της γλωσσικής σημασίας [signification], αν και παρακάμπτω την ανάλυσή τους, έχοντας επαρκή εμπιστοσύνη στη φαινομενολογία του ορατού του Merleau-Ponty. Μετά κινούμαι από την θέα στην όραση, από τον κόσμο στη φαντασία, και η ευθύνη της συγκρότησης του αντικειμένου, του vis-a-vis, που ανατέθηκε πρώτα στο κοίταγμα του λόγου, μεταφέρεται και παραδίδεται στην εκπλήρωση της επιθυμίας. Ταυτόχρονα, το figure βρίσκεται μετατοπισμένο: όχι πια απλώς η εικόνα της παρουσίας ή της αναπαράστασης, αλλά η μορφή της mise en scène,

η μορφή του ίδιου του λόγου και, ακόμα πιο βαθιά, η φανταστική μήτρα [*matrice*]. Σε αυτό το σημείο το μάθημα του Freud αντικαθιστά το μάθημα του Husserl». ²³¹

Σκιαγραφώντας μια *αντι-διαλεκτική* πρακτική, ο Lyotard κινείται από την υφιστάμενη διαφορά στην αντίθεση. Αποδομώντας την τελευταία, επιστρέφει στη διαφορά με διευρυμένο το περιεχόμενο του λόγου (ή της κριτικής). Σε αυτό το εγχείρημα, τόσο η διείσδυση της φαινομενολογίας στη θεωρησιακή φιλοσοφία του Hegel ²³² όσο και η διείσδυση της ψυχανάλυσης στον λόγο που αρθρώνει η φαινομενολογία εμφανίζεται ημι-τελής. Το εγχείρημα της μερικής αποδόμησης, που επιχειρεί ο Lyotard, δεν «ολοκληρώνεται» πριν από τη «διαμεσολάβηση» της τέχνης και της λογοτεχνίας.

5.1 Το πέρασμα από τη θέα στην όραση: η φαινομενολογική άρνηση

Όπως δηλώνει ο Lyotard στο *Discours, figure*, ο στόχος της αποδόμησης είναι η απομόνωση της *υπερβατολογικής άρνησης* [*négativité transcendante*], ²³³ η οποία στην εγγελιανή διαλεκτική αίρει την αισθητηριακή αντίληψη, παραχωρώντας στη συνείδηση το δικαίωμα να αφομοιώσει την αισθητηριακή διάσταση του αντικειμένου. Καταργεί, δηλαδή, την απόσταση ανάμεσα στον λόγο και το αντικείμενο, αφαιρώντας από το υποκείμενο τη δυνατότητα άσκησης μιας πραγματικής κριτικής. Με τη διείσδυση της φαινομενολογίας στον οντολογία του Hegel, ο Lyotard επιχειρεί, όπως και ο Husserl, να *περιγράψει* την εμπειρία του «σκέπτεσθαι» και του «γνωρίζειν» με όρους περιεχομένου εντός της *διαίσθησης*. ²³⁴ Προσανατολίζεται στην ανάδειξη του

²³¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 20.

²³² Η θεωρησιακή φιλοσοφία (Λογική επιστήμη) είναι, κατά τον Hegel, η αυθεντική μεταφυσική, η οποία μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο ως διαλεκτική Γκέοργκ Χέγκελ, *Επιστήμη της Λογικής. Η διδασκαλία περί της ουσίας*, τ. Α', βιβλίο δεύτερο, μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη, Αθήνα 1998, σ. 22. Το «διαλεκτικό» στοιχείο [*das Dialektische*] εκλαμβάνεται «ως διεργασία που συλλαμβάνει το αντί-θετο στην ενότητά του ή το θετικό μέσα στο αρνητικό», δηλαδή ως «θεωρησιακό» στοιχείο [*das Spekulative*]. Χέγκελ, «*Επιστήμη της Λογικής...*», όπ. παρ., σ. 96.

²³³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 30. Η υπερβατολογική άρνηση αποτελεί, για τον Lyotard, εκείνη τη δραστηριότητα, η οποία έχει τη δύναμη να αποσυνθέτει και όχι να συνθέτει, όπως στη διαλεκτική του Hegel. Ζητούμενο είναι η αρχική διαφορά (υπερβατολογική άρνηση) να συνοδεύει την κίνηση του πνεύματος [*Geist*] μέχρι το τέλος, δηλαδή μέχρι του σημείου όπου προκύπτει ένας διαχωρισμός [*Entzweiung*], χωρίς τον οποίο δεν υπάρχει ούτε το υποκείμενο ούτε το αντικείμενο, ούτε το βάθος μιας προθεσιακότητας, ούτε η «ανισότητα» [*inégalité*] με τον εαυτό του. Με άλλα λόγια, η υπερβατολογική άρνηση βαστάζει κάθε σκοπό [*visée*] μαζί με την στοιχειώδη ιδιότητά της: την *απόκλιση* [*variance*]. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 28, 30, 40.

²³⁴ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Vol. I, μτφρ. J. N. Fidlay, Routledge, London and New York 2001, σ. 166.

«γίγνεσθαι» ως βιωμένης εμπειρίας [Erlebnis] της αλήθειας,²³⁵ η οποία προηγείται του νοητικού. Ωστόσο, ο Lyotard θεωρεί πως η φαινομενολογία αδυνατεί να αναδείξει το κοινωνικό ως πρωταρχικό, δηλαδή την κοινή επιθυμία για την ανάκτηση της (σιωπηλής) ενότητας λόγου – κόσμου, ήτοι την απώλεια του αντικειμένου (Lacan).

Αρχής γενομένης από τη *Φαινομενολογία*, ο Lyotard αναπτύσσει ένα λεξιλόγιο που σχετίζεται με τη βιωμένη ύπαρξη, αποσκοπώντας στην ανάδειξη της αλήθειας στην αυθεντική της μορφή.²³⁶ Εξ αρχής στρέφεται, δηλαδή, στην εμφάνιση μιας προ-λογικής γνώσης, μιας πρωταρχικής βεβαιότητας ή πίστης σε κάτι το πραγματικό²³⁷ και στην αποκάλυψη μιας αλήθειας σε κίνηση. Για τον Lyotard, δεν τίθεται ζήτημα γνώσης υπό το πρίσμα μιας αντικειμενικής, δηλαδή μιας απόλυτης θέσης στο χώρο και το χρόνο (ακινήσια). Η γνώση προκύπτει ως βιωμένη εμπειρία, αλλά η σύλληψή της προϋποθέτει μια «φανταστική μετατόπιση» [*transposition imaginaire*], μια επιστροφή, του υπερβατικού υποκειμένου προς «τα πράγματα αυτά καθαυτά»²³⁸ προκειμένου να επανακτήσει το (αρχέγονο) νόημα, το οποίο υπολανθάνει. Το νόημα έχει συλλογικό χαρακτήρα και προβάλλεται από τις ιστορικές υποκειμενικότητες στη βάση της συνύπαρξής τους, κάνοντας την εμφάνισή του πριν από κάθε προσφορά έννοιας διαμέσου των «παθητικών συνθέσεων».²³⁹ Εάν τίθεται ζήτημα αντικειμενικότητας ή αλήθειας, τότε αυτή δεν εξαρτάται από τη δοσμένη θέση της ουσίας (πράγμα καθαυτό), αλλά από τη θέση της ουσίας του δοσμένου αντικειμένου στην αντίληψη. Σχετίζεται με τη θέση του «βλέπω», εκλαμβάνοντας την ουσία ως πρωταρχική δωρεά των

²³⁵ Ο Husserl αναφέρεται στη «βιωμένη εμπειρία» ως ατομικό διανοητικό φαινόμενο, ως κατάσταση ή ως διαδικασία, η οποία αποτελεί «σκέψη» χωρίς, όμως, να περιλαμβάνει κάθε έννοια σκόπιμης ενέργειας ή πράξης. Αναφέρεται, δηλαδή, σε μια εμπειρία (σχέση βιώματος – αντικειμένου), η οποία προϋπάρχει στη ροή της συνείδησης [*stream of consciousness*]. Dermot Moran – Joseph Cohen, *The Husserl dictionary*, New York – London 2012, σ. 195.

²³⁶ Smith, *όπ. παρ.*, σ. 90-91.

²³⁷ Στη φαινομενολογία, η πίστη για κάτι το πραγματικό διαφοροποιείται από την πίστη που χαρακτηρίζει τον ιδεαλισμό και ειδικότερα την εγγελιανή σκέψη. Αφορά κάτι το οποίο εντοπίζεται στο προ-λογικό, προ-κατηγορικό επίπεδο και όχι στο επίπεδο της συνείδησης. Εντοπίζεται μέσα σε κάθε «παθητική παράσταση» πριν από κάθε προσφορά έννοιας. Lyotard, *La Phénoménologie*, *όπ. παρ.*, σ. 42.

²³⁸ Lyotard, *La Phénoménologie*, *όπ. παρ.*, σ. 104-106. Η επιστροφή «στα πράγματα αυτά καθαυτά» είναι η επιστροφή μέσα στο υποκείμενο, δηλαδή στο συγκεκριμένο, στο βίωμα, στην ενότητα του νοήματος. Στοχεύει να απαλλάξει τις γνώσεις από ιδέες και ερμηνείες που αποκρύπτουν το αντικείμενο της σκέψης λόγω αφενός, της αφαίρεσης που υφίσταται το περιεχόμενό του και αφετέρου, της εννοιολογικής απόδοσής του, αποκαλύπτοντας αυτό που «πραγματικά συμβαίνει». René Schérer, «Ο Husserl, η φαινομενολογία και οι εξελίξεις της», στο Φρανσουά Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία. Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, τ. Β', Γνώση, Αθήνα 2006, σ. 318-320.

²³⁹ Η «παθητική σύνθεση» των πραγμάτων επιχειρείται χωρίς την ενεργή συμμετοχή του Εγώ, της συνείδησης. Ο λογικός κόσμος εμφανίζεται ως τέτοιος αφού προηγουμένως έχει οργανωθεί διαμέσου των παθητικών συνθέσεων. Ο Husserl διακρίνει τις παθητικές συνθέσεις σε «πρωταρχικές», οι οποίες αφορούν στην ενότητα της ροής των προσωπικών εμπειριών και τις «διυποκειμενικές», οι οποίες αναφέρονται σε έναν κοινωνικά συγκροτημένο κόσμο, ήδη δοσμένο και προ-σηματισμένο. Moran – Cohen, *όπ. παρ.*, σ. 236.

πραγμάτων.²⁴⁰ Για τον Lyotard, στη «φυσική στάση» [*natürliche Einstellung*] εμπιριέχεται μια *θέση* η οποία επιτρέπει στο υποκείμενο να ανακαλύψει με άμεσο τρόπο τον κόσμο (*εδώ*) και να τον αποδεχτεί ως κάτι υπαρκτό καθώς τα πράγματα που τον συν-θέτουν είναι συν-παρόντα στη διαίσθηση [*intuition*]. Υπό την έννοια αυτή, η *θέση* στην οποία βρίσκεται το υποκείμενο, είναι «πάντα κάτι το βιωμένο» και όχι απλώς υπαρκτό. Αυτός ο αντιληπτικός τρόπος προσέγγισης της πραγματικότητας δεν την εξαντλεί, όπως ο τρόπος της συνείδησης.²⁴¹ Από αυτή τη (φυσική) θέση, ο κόσμος αποτελεί ένα «φαινόμενο ύπαρξης» εφόσον ο καθένας συμμετέχει σε αυτόν πρωταρχικά.²⁴²

Η αδιαφάνεια που χαρακτηρίζει τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο, δηλαδή η ύπαρξη μιας *πυκνότητας*, συγκροτεί έναν *πρωταρχικό* κόσμο, ο οποίος είναι κοινός για όλους, όπως επισημαίνει ο Merleau-Ponty.²⁴³ Συνιστά μια κοινότητα, η οποία χαρακτηρίζεται από μια «κοινωνική πρωταρχικότητα», μια *συστοιχία* Εγώ-κόσμου. Η ανάδειξή της καθιστά «αναγκαία» μια *περιγραφή* που θα γεφυρώνει το χάσμα που υφίσταται ανάμεσα στις αναστοχαστικές ικανότητες και την αισθητηριακή φύση των ανθρώπων, δηλαδή της *συστοιχίας* που χαρακτηρίζει τους *τρόπους των ενεργημάτων* του υποκειμένου και τους *τρόπους του αντικειμένου*. Την αποκάλυψη αυτού του αρχέγονου δεσμού, μεταξύ νοούντος υποκειμένου και αισθητής πραγματικότητας, επιχειρεί ο Lyotard *μέσα στη σχέση καθαυτή* και όχι έξω από αυτήν.²⁴⁴ Για τον Lyotard, το ζητούμενο δεν είναι ο προσδιορισμός της σχέσης βάσει περιεχομένου (ιδιότητας, κατηγορουμένου), αλλά ο προσδιορισμός του περιεχομένου βάσει της σχέσης, η οποία υφίσταται πρωταρχικά. Για τον Lyotard, η φαινομενολογική έκθεση της ενεργού πραγματικότητας συνίσταται στο κοίταγμα του πράγματος μέχρι του σημείου όπου αυτό δεν μπορεί να ιδωθεί. Όταν το υποκείμενο επιστρέφει στα «πράγματα καθεαυτά», τοποθετεί τόσο το ενέργημα όσο και το αντικείμενο του «κοιτάγματος» σε «αγκύλες» (εντός παρενθέσεως). Ο κόσμος και τα πράγματα που τον συνθέτουν εξετάζονται ως σύστοιχο της αποβλεπτικότητας για την

²⁴⁰ Η έννοια της «δωρεάς» παραπέμπει στον Γάλλο ανθρωπολόγο και κοινωνιολόγο Marcel Mauss και το βιβλίο *Δοκίμιο πάνω στη δωρεά* (*Essai sur le don*, 1925). Σύμφωνα με τον Lyotard, την ερμηνεία του, υπό το πρίσμα της φαινομενολογίας, επιχειρεί ο Claude Lefort. Διαφοροποιούμενος από τους δομιστές, ο Lefort υπερασπίζεται την αντίληψη μιας προγενέστερης αντικειμενοποίησης του «κοινωνικού» στη βάση των ιδίων των κοινωνιολογικών δεδομένων και τη σύλληψή του, όχι ως αντικειμένου, αλλά ως βιώματος. Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 84-85.

²⁴¹ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 18-20, 24-25.

²⁴² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19-20, 59-60.

²⁴³ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 23, 30.

²⁴⁴ Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 59-60, 78-79, 82.

οποία αποτελούν αντικείμενα, δηλαδή *φαινόμενα*. Όταν, όμως, οι αποβλεπτικότητες (αντιλήψεις, αμφιβολίες, πεποιθήσεις, βεβαιότητες, κ.α.) καθίστανται *θεματικές*, όταν δηλαδή αναστέλλονται τα ενεργήματα, τότε ως θεματικά αντικείμενα καθίστανται οι εμφανίσεις τους, π.χ. ως κάτι αντιληπτό εάν πρόκειται για αντικείμενο της αντίληψης.²⁴⁵

Η αίσθηση της όρασης [*vision*] ενεργοποιεί το πλέγμα αντίληψης-όρασης [*perception-vision*], αναδεικνύοντας την απόσταση που παρεμβάλλεται ανάμεσα στο υποκείμενο και τον κόσμο. Για τον Merleau-Ponty, η απόσταση ανάμεσα στον εαυτό και το Άλλο του είναι ο χώρος ενός χιάσματος ή καλύτερα το *χιάσμα* [*chiasme*] είναι αυτό στο οποίο ο χώρος πραγματώνεται.²⁴⁶ Ο Merleau-Ponty στην προσπάθειά του να απαλλαγεί από τη διαλεκτική θετικού-αρνητικού, εντείνει τις σχέσεις του «μέσα» και του «έξω» διαμέσου ενός είδους «εναίσθησης» [*Einfühlung*].²⁴⁷ Στη σκέψη του, το πρόβλημα της ορθολογικότητας διευρύνεται χάρη σε αυτό που ο Husserl ονόμασε «σωματικότητα» [*Leiblichkeit*], υπόστρωμα και έδαφος κάθε πράγματος, ρίζωμα στην αδιαιρετότητα χώρου-χρόνου.²⁴⁸ Εμπλέκοντας τη λογική του συγκεκριμένου υποκειμένου, ο Merleau-Ponty μετατρέπει το σώμα σε «ιδιόσωμα» [*corps propre*], δηλαδή σε ένα σύστημα αντιστοιχιών μεταξύ διαφόρων τρόπων ύπαρξης και αισθητηριακών πεδίων.²⁴⁹ Δεν βλέπει τον άνθρωπο σαν υλικό πράγμα (*res extensa*) ούτε σαν απόλυτο σκέπτεσθαι (*res cogitans*), ξεχωρίζοντας την ιδέα από το γίνεσθαι της, την ύπαρξη της [*hic et nunc*], το σώμα. Το σώμα συνιστά μια σύνθετη ανθρώπινη οντότητα, ο τόπος μιας πρακτικής και θεωρητικής λείανσης, καθώς εντός του

²⁴⁵ Sokolowski, *όπ. παρ.*, σ. 5-7, 45-48.

²⁴⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l' invisible*, Gallimard, Paris 1964, σ. 311-312.

²⁴⁷ Τον συγκεκριμένο όρο εισήγαγε στη φιλοσοφία ο Husserl. Όπως αναφέρει ο ίδιος, αποτελεί «ένα είδος άμεσης θέας του ψυχικού, ως κοίταγμα σε μια δεύτερη, μοναδική συνάφεια με ξεχωριστό χαρακτήρα». Husserl, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, *όπ. παρ.*, σ. 69.

²⁴⁸ Σωκράτης Δεληβογιατζής, *Ζητήματα διαλεκτικής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 76-77, 90-92.

²⁴⁹ Με τον όρο «ιδιόσωμα» [*corps propre*], ο οποίος στα αγγλικά μεταφράζεται ως «one's own body», ο Merleau-Ponty εννοεί «το σώμα το οποίο είναι αναγκαστικά βιωμένο ως δικό μου». Παραπέμπει, δηλαδή, σε ένα σώμα, το οποίο δεν κατέχω και δεν αποτελεί αντικείμενο παρατήρησης από ένα τρίτο πρόσωπο. Όπως αναφέρει, «το σώμα μου, στο βαθμό που βλέπει ή αγγίζει τον κόσμο, δεν μπορεί ούτε να δει τον εαυτό του, ούτε να τον αγγίζει. Εκείνο που το εμποδίζει να είναι ποτέ αντικείμενο, να είναι ποτέ «πλήρως συγκροτημένο», είναι το γεγονός ότι είναι εκείνο μέσω του οποίου υπάρχουν αντικείμενα». Έτσι, «όταν λέω ότι το σώμα μου είναι πάντα αντιληπτό από μένα '...' πρέπει '...' να υπάρχει στην παρουσίαση του ιδιόσωματος κάτι που να καθιστά αδιανόητη την απουσία ή και την παραλλαγή του». Υπό αυτό το πρίσμα, το σώμα δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται «ως άθροισμα καθορισμένων αντικειμένων, αλλά ως λανθάνοντα ορίζοντα της εμπειρίας μας, που είναι κι εκείνος αδιάκοπα παρών, πριν από κάθε καθορίζουσα σκέψη». Merleau-Ponty, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, *όπ. παρ.*, σ. 177-179.

συνυφαίνονται υποκείμενο/αντικείμενο, φιλοσοφία/μη-φιλοσοφία, ορατό/αόρατο, χώρος/χρόνος.²⁵⁰

Ο Lyotard αναγνωρίζει ότι στην προσπάθειά του να αποσυνδέσει τη σάρκα, ως περιεχόμενο, από τη συνείδηση και τη μορφή που αυτή της δίνει, ο Merleau-Ponty καινοτομεί αφενός, φέρνοντας το αισθητηριακό μέσα στον εαυτό του και αφετέρου, μετατοπίζοντας το επίκεντρο από τη συνείδηση στη γλώσσα.²⁵¹ Η θέαση αυτής της σάρκας μας εισαγάγει σε μια φιλοσοφία της διαφοράς αφού «δεν υπάρχει ταυτότητα ούτε μη-ταυτότητα ή μη-σύμπτωση, υπάρχει μέσα και έξω που γυρίζουν το ένα γύρω από το άλλο».²⁵² Η σύλληψη της διαφοράς ως εκπλήρωση της συμπληρωματικότητας ή ως δυνατότητα σημαίνει ότι έννοιες, ιδέες, παραστάσεις δεν υπάρχουν. Υπάρχουν μόνο αρθρώσεις, διαστάσεις, σχηματισμοί. Με αυτό τον τρόπο ο Merleau-Ponty μας εισαγάγει στην αντίληψη μιας δομής, η οποία συνενώνει ύλη και ιδέα, ύπαρξη και μορφή.²⁵³ Ο Lyotard δεν αντιτίθεται ούτε στη φαινομενολογική διαπίστωση του σχηματισμού ενός χιάσματος, δηλαδή ενός χώρου εντός του οποίου περιπλέκονται οι ετερογενείς εμπειρίες του ενσώματου υποκειμένου. Επίσης, δεν διαφωνεί με τη διαπίστωση του Merleau-Ponty ότι το χιάσμα διατηρεί την ενεργητική και παθητική προθεσιακότητα,²⁵⁴ προσφέροντας στο υποκείμενο τη δυνατότητα να απελευθερώσει την πρωταρχική ενέργεια, δηλαδή το πλέγμα αντίληψης-όρασης [*perception-vision*].²⁵⁵ Μη αφήνοντας έξω από αυτό το πλέγμα τον βιωμένο κόσμο ή βιόκοσμο [*Lebenswelt*], το υποκείμενο εκδηλώνει μια παθητικότητα, η οποία κάθε άλλο παρά απραξία μπορεί να θεωρηθεί.²⁵⁶ Απλώς, η φαινομενολογική άρνηση (αναγωγή), όπως επισημαίνει και ο Merleau-Ponty, επιτρέπει στον αναστοχασμό -δεν αποσύρεται- να κάνει πίσω, να χαλαρώσει τα αποβλεπτικά νήματα που μας συνδέουν με τον κόσμο, αποκαλύπτοντας όχι μόνο την οικειότητα [*la familiarité*], αλλά και το απόλυτο Άλλο [*l'etrangete absolue*]. Διαρρηγνύοντας την οικειότητά μας μαζί του, φανερώνεται ο κόσμος ως παράδοξος, ξένος,²⁵⁷ άτακτος, άσχημος, αναδεικνύοντας το βάθος, την απόσταση ή διαφορά που χαρακτηρίζει το δοσμένο (στην αντίληψη) αντικείμενο από την αναπαράστασή του.

²⁵⁰ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 139-147.

²⁵¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 30-31, 55.

²⁵² Merleau-Ponty, *Le visible et l' invisible*, όπ. παρ., σ. 311-312.

²⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *La structure de comportement*, Ηλεκτρονική έκδοση, Michel Letourneux, France 2016, σ. 223.

²⁵⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l' invisible*, όπ. παρ., σ. 309.

²⁵⁵ Δεληβογιατζής, *Ζητήματα διαλεκτικής*, όπ. παρ., σ. 73-74.

²⁵⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 30.

²⁵⁷ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 24-25.

Στην αντιληπτική κατάσταση, όπου δεν έχει ολοκληρωθεί η σύνθεση προσώπων και πραγμάτων, το υποκείμενο υφίσταται ως υπερβατική υποκειμενικότητα, ενεργητική και παθητική.²⁵⁸ Υπό αυτή την έννοια, τόσο η ενεργητική διεργασία σημασιодότησης όσο και η παθητική της εκδοχή περιπλέκονται. Ο Lyotard δίνει έμφαση στην παθητικότητα, αλλά δεν το κάνει σε βάρος της προθεσιακότητας, στην οποία επικεντρώνεται η φαινομενολογία. Άλλωστε, η παθητικότητα δεν νοείται, σύμφωνα με τον Husserl, ως μια καθαρά μη-ενεργή δεκτικότητα, αλλά ως ένας ιδιαίτερος τύπος συμμετοχής του Εγώ στις προθεσιακές πράξεις, συνομαδώνοντας διαφορούμενες καταστάσεις, οι οποίες τοποθετούνται ανάμεσα στην παθητικότητα και τη δραστηριότητα.²⁵⁹ Η παθητικότητα συνιστά σκέψη μιας προϋποτιθέμενης εμμένειας, μιας τρόπον τινά *υπόθεσης* του στοχεύοντος υποκειμένου και της σχέσης του με το αντικείμενο.²⁶⁰ Παραπέμπει σε μια κατάσταση, η οποία εντοπίζεται στο *θέατρο του φαντασιακού*, εκεί όπου το υποκείμενο μπορεί να ονειρεύεται, να επιθυμεί, να αισθάνεται, όπως επισημαίνει ο Merleau-Ponty.²⁶¹ Επίσης, η παθητικότητα δεν αφορά στην αποδοχή μιας πραγματικότητας ξένης προς εμάς, που μας επηρεάζει αιτιωδώς, αλλά σε ένα Είναι εν καταστάσει, το οποίο μας συγκροτεί κάθε φορά *εκ νέου*. Ο εκχρονισμός όλων των στιγμών δεν παραπέμπει σε ένα παρόν και έπειτα ένα άλλο παρόν, αλλά σε μη-διαδοχικές προοπτικές καθώς «το παρόν δεν είναι έγκλειστο στον εαυτό του αλλά τον υπερβαίνει προς ένα μέλλον και προς ένα παρελθόν».²⁶² Εάν, όμως, η υπερβατικότητα του υποκειμένου νοείται ως μια κοινή συνθήκη στο «κοίταγμα» και το «μίλημα», τότε ο χώρος της εμπειρίας δεν μπορεί να εισέλθει στον χώρο της σκέψης χωρίς ένα υπόλοιπο, το οποίο υποδηλώνει την ύπαρξη μιας ασυμμετρίας περιεχομένου – μορφής. Ο Lyotard επιμένει ότι η παθητικότητα είναι αυτή που πυροδοτεί τη διαφοροποίηση ανάμεσα στο πραγματικό ή μη-πραγματικό αντικείμενο και την αναπαράστασή του.²⁶³

²⁵⁸ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 20-21.

²⁵⁹ Victor Biceaga, *The concept of passivity in Husserl's Phenomenology*, Springer, London – New York 2010, σ. 14.

²⁶⁰ Αυτή η εμμένεια αποτυπώνεται στην αναφορική λειτουργία της γλώσσας [*langage*] και προσδιορίζει το γλωσσικό σημείο. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 74-75.

²⁶¹ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 20. Για τον Merleau-Ponty, το σώμα αποτελεί έναν χώρο περικλειστο, αλλά από τη στιγμή που είναι ορατός βιώνεται ως ένα «είδος αντανάκλασης», η οποία παραπέμπει στη φροϋδική «σκηνή» ή «θέατρο» του ονείρου. Η κατανόηση του ονείρου, της φανταστικής σφαίρας, επιχειρείται διαμέσου της φανταστικής σφαίρας του σώματος εφόσον γίνεται κατανοητό χωρίς την «παρατήρηση». Αυτός ο χώρος δεν είναι ο χώρος της συνείδησης και της παρανοϊκής απεικόνισής της. Merleau-Ponty, *Le visible et l' invisible*, όπ. παρ., σ. 310-311.

²⁶² Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 695, 705.

²⁶³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 78, 187-188.

Εστιάζοντας στην παθητικότητα, η οποία χαρακτηρίζει το σώμα και τα πράγματα, ο Lyotard αποβλέπει στην ανάδειξη της μεταξύ τους υπερβατικής σχέσης που προηγείται του νοητικού και στη φανέρωση του δοσμένου αντικειμένου ως συμβάντος. Για τον Lyotard, η «επιστροφή στα πράγματα καθεαυτά» αποκαλύπτει το βίωμα που έχει προηγηθεί κάθε εκλογίκευσης και θεματοποίησης, καθιστώντας δυνατή την ανασυγκρότηση του νοήματός του. Για παράδειγμα, όπως αναφέρει στη *Φαινομενολογία*, εάν υπήρξα θυμωμένος κάποια στιγμή στο παρελθόν, το ερώτημα που τίθεται αφορά στο τι είναι αυτό που σκέφτομαι όταν σκέφτομαι τον περασμένο μου θυμό. Το ζητούμενο είναι να σκεφτώ αληθινά αυτόν τον βιωμένο μου θυμό και όχι μια αναπαράστασή του.²⁶⁴ Ο Husserl μπορεί να συλλαμβάνει το άμεσο βίωμα, αλλά το αποδίδει ως έννοια και όχι ως πραγματικότητα. Προσδίδοντας στο περιεχόμενό του αναπαραστάσιμη μορφή, αποτυγχάνει να ενσωματώσει το κοινωνικό ως πρωταρχικό.²⁶⁵ Ο Merleau-Ponty έρχεται, εν συνεχεία, να το θέσει «υπό την εξουσία του σώματος». Εμφανίζοντας την ύπαρξη μιας δομής πριν αυτή λάβει κάποια σημασία, αποκαθιστά την υλικότητα της συνείδησης. Δίνει, όμως, προτεραιότητα στο γλωσσικό φαινόμενο και στη δυνατότητα συγκρότησης μιας σημασίας, παραβλέποντας το γεγονός ότι η εισαγωγή μιας χειρονομίας είναι εφικτή μόνο διαμέσου της αποδόμησης. Η τελευταία εσωκλείει και το αντίθετο, δηλαδή την *α-δυνατότητα* [*incompatibilité*] συγκρότησης νοήματος λόγω της ύπαρξης ενός αόρατου υπολοίπου, ενός σουρεαλιστικού νοήματος των πραγμάτων, το οποίο οι λέξεις αδυνατούν να αποδώσουν. Για τον Lyotard, το να παραβλέπει κανείς ότι το ένα σκέλος της αποδόμησης αφορά στον λόγο και το άλλο στην αντίληψη, αποτελεί την υπέρτατη προσπάθεια υπερβατολογικής αντανάκλασης [*réflexion*].²⁶⁶ Επιπλέον, το να σκεφτεί κανείς την αντίληψη απομονωμένη από τα συναισθήματα συνιστά αφαίρεση,²⁶⁷ η οποία προσδίδει στον φιλοσοφικό λόγο γνωσιοθεωρητικό προσανατολισμό, ανάγοντας τη βιωμένη εμπειρία σε a priori όρους και αρχές. Το υποκείμενο, στην προσπάθειά του να ατενίσει τη σχέση της συνείδησης με το αντικείμενο, τοποθετείται έξω από την εμπειρική πραγματικότητα. Αλλά, μια πραγματική κριτική, επί των προοπτικών και των αξιολογήσεων του αντικειμένου, δεν προκύπτει από έναν φιλοσοφικό στοχασμό,

²⁶⁴ Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 51-52.

²⁶⁵ Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 109-110.

²⁶⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 56-57, 383.

²⁶⁷ Bennington, όπ. παρ., σ. 70.

ο οποίος αποσκοπεί στη γνωστική εγκυρότητα ως αναγκαία συνθήκη για τη διασφάλιση της αντικειμενικής αλήθειας.

Η έννοια της «αποδόμησης» είναι συνυφασμένη με αυτή του «παιγνιδιού», δηλαδή με τη σκέψη του Nietzsche.²⁶⁸ Για τον Γερμανό φιλόσοφο, η αποδόμηση γίνεται αντιληπτή ως ένας τρόπος εκμάθησης του νου πώς να χορεύει, αναγνωρίζοντας τη μεταφορική δύναμη που χαρακτηρίζει τη γλώσσα και το χαρούμενο *παιγνίδι* επιβεβαίωσης του κόσμου. Όπως το τοποθετεί ο Derrida, ο Nietzsche αντιλαμβάνεται την αποδόμηση ως «τη χαρούμενη επιβεβαίωση του παιγνιδιού του κόσμου και της αθωότητας του γίνεσθαι ενός κόσμου από σημεία [*signes*] χωρίς λάθος, χωρίς αλήθεια, και χωρίς ορίζοντα το οποίο παραχωρείται σε μια ενεργή ερμηνεία».²⁶⁹ Παρομοίως, ο Lyotard τονίζει ότι το παιγνίδι της γλώσσας ή της διαφοράς συμπυκνώνει δύο ετερογενείς εμπειρίες, της συνείδησης και της αντίληψης. Εάν, κατά τη διάρκεια του παιγνιδιού προκύψει η *αλήθεια* [*aletheia*], κάνει την εμφάνισή της ως εκτροπή στο επίπεδο της έκφρασης ανάμεσα στον λόγο της γνώσης (ακρίβεια) και την αφήγηση (νόημα). Δεν υφίσταται ως εσωτερικευση (ολοκληρωμένη νοηματοδότηση), η οποία καταλήγει στην αφομοίωση της εξωτερικότητας του αντικειμένου και της δυνατότητάς του να εκφραστεί. Η αλήθεια κάνει την εμφάνισή της «εκεί» όπου δεν το περιμένει κανείς, στο αποτέλεσμα που προκύπτει από τη διάκριση μεταξύ δύο εκφράσεων εκ των οποίων η μια, επιδιώκει να εγκλωβίσει το βλέμμα, ενώ η άλλη, να το επεκτείνει, προκειμένου το ορατό [*visible*] να καταστεί αόρατο [*invisible*].²⁷⁰ Προκειμένου να καταστεί εφικτή η απόδοση του νοήματος της «διφορούμενης πραγματικότητας», ο Lyotard στρέφεται αφενός, στη *βιωμένη εμπειρία της αλήθειας*, υπό το πρίσμα της φαινομενολογίας, αποβλέποντας στην επανάκτηση του αρχέγονου νοήματος και αφετέρου, στην *εμπειρία του νοήματος*, υπό το πρίσμα της ψυχανάλυσης, αποσκοπώντας στην ενσωμάτωσή του στο νοήμονα λόγο. Με τον τρόπο αυτό θεωρεί πως μπορεί να αποδοθεί η συστοιχία που υφίσταται ανάμεσα στους τρόπους του

²⁶⁸ Για τους φιλοσόφους και θεωρητικούς που αποδομούν το νόημα και τη γλώσσα, ο Nietzsche θεωρείται κατεξοχήν αποδομιστής στοχαστής. Gillespie, *όπ. παρ.*, σ. 29.

²⁶⁹ Jaques Derrida, *Writing and difference*, μτφρ. A. Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978, σ. 292. Αυτό το απόσπασμα δείχνει ότι ο Νίτσε απορρίπτει την ιδέα της ύπαρξης μιας βαθιάς δομής εντός του κειμένου όπως και την ιδέα ότι ο Θεός παίζει με τον κόσμο. Παρά το γεγονός, όμως, ότι ο Θεός (Λόγος) έχει πεθάνει, στη δυτική κουλτούρα παραμένει ζωντανός στη γλώσσα και την κατασκευή του κειμένου. Όπως αναφέρει ο ίδιος στο *Λυκόφως των ειδώλων* (*Gotzen – Dammerung*, 1889), «φοβάμαι ότι δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από το Θεό (Λόγο), διότι πιστεύουμε ακόμα στη γραμματική». Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, μτφρ. R. Polt, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1997, σ. 21.

²⁷⁰ Lyotard, *Discours, figure*, *όπ. παρ.*, σ. 16-18.

υποκειμένου και τους τρόπους του αντικειμένου. Ζητούμενο αποτελεί, εν ολίγοις, η φανέρωση του τρόπου απόκρυψης μιας παραχώρησης της γλώσσας ή της προσποίησης μιας χειρονομίας, η οποία αναφέρεται στο υποκείμενο ως μια ανώνυμη ή φυσική υποκειμενικότητα [*non-subjectivité*].

Στρεφόμενος στην ψυχανάλυση, ο Lyotard δεν επιδιώκει να ξεσκεπάσει το ασυνείδητο [*inconscient*], αλλά την επιθυμία. Η τελευταία εμπεριέχεται στη γνωστική λειτουργία, αλλά χάνεται στην αναζήτηση μιας αλήθειας ως εσωτερίκευσης, λαμβάνοντας τη μορφή έννοιας. Προσδιορίζοντας την επιθυμία (έλλειψη ή απουσία) σαν το ένστικτο του θανάτου, ο Lyotard επιχειρεί να φέρει στην επιφάνεια τις δυνάμεις του ανθρώπινου ψυχισμού, οι οποίες ξεφεύγουν ενός αιτιακού ή διαλεκτικού προσδιορισμού. Η μεταξύ τους ένταση ή σύγκρουση συντελεί στην εμφάνιση της απόστασης ή διαφοράς που υποδηλώνει την ύπαρξη μιας αδικίας, ενώ η αναγνώριση της συνιστά ηθική δέσμευση. Εάν και αυτή η στόχευση λαμβάνει ξεκάθαρη μορφή στη μεταμοντέρνα φάση του στοχασμού του Lyotard, είναι παρούσα στο *Discours, figure* ως αίτημα προσδιορισμού του νοήματος μέσω ορισμένων μορφών (*figures*), οι οποίες δεν συντρίβουν την ανισορροπία, στην οποία επικεντρώνεται η ηθική. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η αποφυγή των διχοτομήσεων που θεμελιώνουν μια πολιτική ή ηθική στη βάση της διάκρισης μεταξύ δράσης – αντίδρασης, διαμορφώνοντας μια ύπαρξη δύο διαστάσεων. Υπό αυτή την έννοια, ο σεβασμός στη διαφορά και την ενικότητα, που χαρακτηρίζει κάθε συμβάν, αποτελεί για τον Lyotard το άλφα και το ωμέγα της «ζωντανής επικοινωνίας».²⁷¹

²⁷¹ Σε αυτή τη μορφή επικοινωνίας αποσκοπεί το παιχνίδι της ανταλλαγής (σημείων και ρόλων), το οποίο αργότερα θα λάβει στη σκέψη του Lyotard τη μορφή των *γλωσσικών παιχνιδιών* [*jeux de langage*], αναδεικνύοντας τον ανταγωνισμό, τον πόλεμο, που διεξάγεται ανάμεσα σε δύο συνομιλητές. Η «ζωντανή επικοινωνία», εν προκειμένω, συνίσταται στο να μπορεί να μπει ο ένας συνομιλητής στη λογική του άλλου, διατηρώντας την εξωτερικότητα της επικοινωνίας, δηλαδή την άλλη πλευρά του Εγώ που είναι ο συνομιλητής με τη λογική του και τα πάθη του. Η αναίρεση της λογικής του συνομιλητή, που εγκλωβίζει το νόημα σε μια σημασία (παρουσία), καταδικάζοντας στην αφάνεια ένα υπόλοιπο του νοήματος (απουσία), συνιστά προϋπόθεση αναγνώρισης της ετερότητας. Όπως, όμως, επισημαίνει η Corinne Enaudeau, αυτή η αγωνιστική ανθρωπολογία, η οποία συνίσταται στο να κρατά τη σύγκρουση ή τη διαφωνία μεταξύ των συνομιλητών (παικτών), διατηρείται μέχρι τη *Μεταμοντέρνα κατάσταση*. Εν συνεχεία, η αγωνιστική συγκαταλέγεται απλώς στα υπόλοιπα είδη διαλόγου επειδή η ριζοσπαστικότητά της εξαντλείται στο ζήτημα της διαφοράς εντός μιας οικουμενικής ή καθολικής αφήγησης. Πλέον, αυτό που προέχει για τον Lyotard είναι ο σεβασμός στο πλήθος των ιδιομάτων. Από αυτά προκύπτει ό,τι πιο ριζοσπαστικό σε μια φιλοσοφία της πρότασης. Corinne Enaudeau, «Introduction», στο Corinne Enaudeau - Frédéric Fruteau de Lacroix, *Lyotard et le langage*, Klincksieck, Paris 2017, σ. 8.

5.1.1 Η ανάλυση του κειμένου και η αποκάλυψη του αντικειμένου

Η εισαγωγή της πρώτης άρνησης στο επίπεδο του λόγου παραπέμπει στο *εικονικό ασυνείδητο* [*virtuel inconscient*], σηματοδοτώντας το *πέραςμα* από την (αναπαραστατική) θέα [*vue*] στην όραση [*vision*] διαμέσου της φαινομενολογικής αναγωγής. Η διαδικασία αποσκοπεί στην ανάδειξη της αισθητηριακής απόστασης ή διαφοράς μεταξύ της εικόνας του αντικειμένου ως αναπαράστασης (ορατού), δηλαδή ως κειμένου και του δοσμένου αντικειμένου ως αναπαριστώμενου (αόρατου). Κινούμενος στο επίπεδο της ενδοκειμενικής διάταξης, ο Lyotard επιχειρεί μια ανάγνωση που τηρεί τους συντακτικούς κανόνες της γλώσσας, ενώ παράλληλα επιτρέπει τη δομιστική ανάλυση του νοήματος. Με τον τρόπο αυτό αφενός, διατηρεί την ενότητα του κειμένου και αφετέρου, καθιστά την εμπειρία του κειμένου και αυτή του αναγνώστη διακριτές μεταξύ τους προκειμένου να εντοπιστούν οι αντιθέσεις που υφίστανται εντός του. Το ζητούμενο, για τον Lyotard, είναι η διατήρηση της άρνησης, όχι μόνο στο επίπεδο της αντίληψης, αλλά και σε αυτό της γλώσσας. Ο Lyotard θεωρεί ότι η δομιστική ανάλυση της γλώσσας μπορεί να διευκολύνει αυτή την εξωτερίκευση, αντιμετωπίζοντας τα γεγονότα ως αντικείμενα [*objet*] και όχι ως σημασίες [*significations*]. Έστω και εάν, σύμφωνα με τον Lyotard, πίσω από τη μεθοδολογία του δομισμού κρύβεται ένα επιστημολογικό αίτημα, είναι σε θέση να διατηρήσει την απόσταση ανάμεσα στον λόγο και το αντικείμενο προκειμένου η γλώσσα [*langage*] να συναντηθεί με τη διάσταση του βάθους,²⁷² κάτι που δεν μπορεί να διασφαλίσει η φαινομενολογία.

Το πρόβλημα με την ανάγνωση των κειμένων είναι ότι η γλώσσα, ως σύστημα σημείων, αναπαράγει τις αντιθέσεις του παραδοσιακού λόγου, οι οποίες εκπηγάζουν από τη «μεταφυσική της παρουσίας». Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο φιλοσοφικός λόγος εξετάζει το Είναι υπό το πρίσμα της ουσίας (αθανασία της ψυχής), δηλαδή τη «μεταφυσική της παρουσίας». Έτσι, κάθε αναφορά προς το μη-Είναι ή τον θάνατο γίνεται με όρους ζωής ή «παρουσίας». Όπως εξηγεί ο Heidegger, από την αρχαιότητα το Είναι, ως «παρουσία», γίνεται κατανοητό πάντα σε σχέση με την παράμετρο του χρόνου -το παρόν- ταυτίζοντας την «παρουσία» του λόγου και της νόησης με την ουσία.²⁷³ Το μη-Είναι λαμβάνει αναπαραστασιμη μορφή, καθιστώντας αδύνατη, όχι

²⁷² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 36.

²⁷³ Martin Heidegger, *Being and time*, μτφρ. J. Macquarrie – E. Robinson, Blackwell Publishers, Oxford 1962, σ. 46-48 και Françoise Dastur, *Heidegger and the question of time*, μτφρ. F. Raffoul and D. Pettigrow, Humanity Books, New York 1999, σ. 10, 14.

μόνο τη σύλληψη, αλλά και την απόδοση του πραγματικού στην ολότητά του, δηλαδή ως «παρουσίας» και «απουσίας». Έτσι, όμως, ό,τι είναι απόν στη γλώσσα καθίσταται ανύπαρκτο, αναπαράγοντας μια μεταξύ τους ανύπαρκτη αντίθεση καθώς το Είναι δεν αποτελεί μια απλή φαινομενικότητα, αλλά συνυφαίνεται με την ουσία του ανθρώπου (συνολική υπόσταση). Εξαιρώντας από τις πλευρές ενός πράγματος εκείνες που δεν αναπαρίστανται, καταπιέζει το έτερον και αφαιρεί τη δυνατότητα εμφάνισης του *παράδοξου* ή της *ασυμμετρίας* που προκύπτει από τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ των όρων που τον συγκροτούν, αναπαράγοντας ένα σύστημα δυαδικών (αντιθετικών) σχέσεων. Όταν τα πράγματα εξετάζονται μόνο υπό το πρίσμα της εσωτερικότητάς τους, η γλώσσα [*langue*] διαμεσολαβεί δίνοντάς τους μία σαφώς καθορισμένη σημασία. Σε αυτή τη βία που ασκεί η γλώσσα [*langue*] στον προσδιορισμό των πραγμάτων επικεντρώνεται ο Lyotard, προσπαθώντας να ξεφύγει από τη «λογοφιλική προκατάληψη», η οποία δίνει προτεραιότητα στο συμπέρασμα που μπορεί να αρθρωθεί.²⁷⁴ Ο Lyotard επισημαίνει ότι από την εποχή της Αναγέννησης, η φιλοσοφία επιβάλλει την απουσία σύνδεσης μεταξύ του αντικειμένου και της εικόνας του καθώς η δομή της γλώσσας δεν λαμβάνει υπόψη της την *πυκνότητα* που αναδύεται όταν το υποκείμενο «κοιτάζει» τον κόσμο.²⁷⁵ Το μάτι αποσυνδέεται από το αντικείμενο, θεμελιώνοντας την αυτονομία του σημαίνοντος, με αποτέλεσμα το νόημα να καθίσταται αποκλειστικά περιχομενικό στοιχείο μιας σημασιοδοτούμενης εγγραφής [*écriture*]. Η προσοχή στρέφεται στις ιδιότητες του αντικειμένου και σε ό,τι προκύπτει από αυτές, διαμέσου του γεωμετρικού μετασχηματισμού του βλέμματος, περιορίζοντας την αναμόρφωσή του.²⁷⁶ Έτσι, η αναπαράσταση του αντικειμένου (πραγματική ή

²⁷⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 37.

²⁷⁵ Vlad Ionescu, «Figural Aesthetics: Lyotard, Valéry, Deleuze», *Cultural Politics* Vol. 9 (2), 2013, σ. 146.

²⁷⁶ Ο Lyotard κάνει συχνές αναφορές στον Descartes, ο οποίος εφαρμόζει τον γεωμετρικό μετασχηματισμό του βλέμματος. Θεωρεί, ωστόσο, ότι ο Descartes έχει συνείδηση ότι η λογικότητα μιας «κανονικής» οπτικής γωνίας απαιτεί την απαλλαγή της από την περιφερειακή κυρτότητα, που χαρακτηρίζει το συμβάν [*événement*], το οποίο προκαλεί ένα είδος κρίσης στον κόσμο του νου. Αυτή η κρίση προκαλείται στη λογική από τον κόσμο της όρασης, δηλαδή τον κόσμο του πάθους, επιτρέποντάς της να γεννηθεί μέσα στο Άλλο της. Αυτός ο κόσμος, ο οποίος βρίσκει το μοντέλο του στον κόσμο του πολιτισμού, «είναι σαν μια πόλη που έχει, μέσα στην ορατή διάταξη των δρόμων και των γειτονιών της, μια άλλη διάταξη, την οποία διέθετε πριν από έναν αιώνα, και μια άλλη διάταξη, η καθεμία συνδεδεμένη με τις άλλες μέσω αστικών εξελίξεων -άλλες ορατές, άλλες κρυφές- έτσι ώστε περιπλανώμενος σε αυτήν την πόλη, που είναι ο κόσμος του νου, ο τελευταίος βιώνει μια θεμελιώδη κινητικότητα: όχι μόνο τη δική του κίνηση σε σχέση με έναν χάρτη της πόλης που υποτίθεται ότι είναι αμετάβλητος και ίδιος, αλλά την ταυτόχρονη κίνησή του στα διάφορα μέρη αυτού του χάρτη, έτσι ώστε, πηγαίνοντας από τη μια γειτονιά στην άλλη, ή ακόμα και κοιτάζοντας ένα μεμονωμένο μνημείο ή φαινομενικά ενοποιημένο κτίριο, το μυαλό πηγαίνει από τη μια πόλη στην άλλη, από τη μια στιγμή του εαυτού του στην άλλη, και καθεμία από αυτές τις στιγμές οργανώνει όλες τις άλλες στιγμές γύρω από τον εαυτό της, γίνεται σαν ένα κομβικό σημείο γύρω από το οποίο οι άλλες στιγμές (οι άλλες περιοχές της πόλης, η καθεμία, με τη

μυθική) λαμβάνει τη μορφή κειμένου. Η θολή όραση και η α-προσδιοριστία του αντικειμένου, που προκύπτει από αυτή, υποχωρεί μπροστά στην πρόθεση του υποκειμένου να το νοηματοδοτήσει, καθιστώντας αδύνατη τη σύνδεση των δύο ετερογενών εμπειριών του υποκειμένου: της συνείδησης και της αντίληψης.

Διαμέσου της αποδόμησης, ο Lyotard αντιστέκεται σε μια ερμηνεία του κειμένου, η οποία εκπηγάξει από την κατάργηση της απόστασης ανάμεσα στην ομιλία και τα πράγματα, δημιουργώντας την εσφαλμένη εντύπωση μιας άμεσης σύνδεσης μεταξύ ομιλίας και νοήματος. Έτσι, το ενέργημα της ομιλίας έρχεται σε αντίθεση με αυτό της γραφής. Στόχος της αποδόμησης είναι ο εντοπισμός των δυαδικών αντιθέσεων (π.χ. ομιλία – γραφή) και αφετέρου, η κατάδειξη της ύπαρξής τους σε αυτό το ζεύγος, όχι ως αντίθετων μεταξύ τους, αλλά ως αναπόσπαστων μερών του. Όταν αυτό καταστεί εφικτό, τότε η αντίθεση καταρρέει. Το σύστημα ή η δομή παύει να εκλαμβάνεται ως θεμελιωτική βάση των αντιθέσεων. Άλλωστε, όπως τονίζει ο Roland Barthes, κάθε κείμενο ή έργο αποτελεί μια διακειμενική κατασκευή. Είναι «ένας χώρος με πολλαπλές διαστάσεις ‘...’ ένα πλέγμα αναφορών, προερχόμενων από τις χίλιες τόσες εστίες πολιτισμού».²⁷⁷ Έτσι, ο προσδιορισμός του νοήματος δεν εξαρτάται από τις προθέσεις, αλλά από τα συμφραζόμενα, τα οποία είναι απεριόριστα. Με λίγα λόγια, το νόημα υφίσταται ως *ιδιότητα του κειμένου και ως εμπειρία του αναγνώστη*. Η εμμενής διττότητα του αντικειμένου, την οποία φέρει η αναφορά,²⁷⁸ απομακρύνει όλο και πιο πολύ την πιθανότητα ενός πλήρους καθορισμού του,²⁷⁹ καταδεικνύοντας ότι το νόημα δεν είναι αδιαμεσολάβητο και δεν είναι αυθύπαρκτο.

σειρά της, έχοντας προηγουμένως γίνει εστιακά σημεία) φαίνονται παραμορφωμένες, στριμμμένες, αγνώριστες. Κάθε φορά που το μυαλό πιστεύει ότι συλλαμβάνει μια διαίσθηση ολόκληρης της πόλης, ένα θέαμα απαλλαγμένο από προκαταλήψεις, η πράξη της όρασης παράγει την αναμόρφωση αυτού που δεν βρίσκεται στο σημείο της κανονικής όρασης. Αυτή η αναμόρφωση δεν είναι μια ανωμαλία: παρόλο που μερικές φορές ελπίζει να την κάνει καλύτερα ανοικοδομώντας ολόκληρη την πόλη με μια κίνηση». Η καρτεσιανή απάντηση στο ερώτημα «τι σημαίνει να καταλάβεις» κινείται γύρω από αυτό το θέμα, δηλαδή το ορατό. Συνίσταται στην προσήλωση του βλέμματος στο αντικείμενο, η οποία δεν περιλαμβάνει μόνο την απόσταση ανάμεσα στο μάτι του νου και αυτό που βλέπει, αλλά και την οριοθέτηση του πεδίου, τη «διαφορικότητα» του. Έτσι, η νόμιμη όραση προσδιορίζεται διαμέσου του αποκλεισμού όλων όσων ο παρατηρητής δεν μπορεί να δει με «προφανή τρόπο», δηλαδή μέσω της «καταστολής του πλευρικού». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 183-186.

²⁷⁷ Roland Barthes, *Εικόνα - Μουσική Κείμενο*, μτφρ. Γ. Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 1988, σ. 141.

²⁷⁸ Τη διττότητα της αναφοράς επιχειρεί, διαμέσου της αποδόμησης, να διασφαλίσει ο Lyotard. Η σπουδαιότητα αυτής της προσπάθειας έγκειται στο γεγονός ότι η αναφορά διαιρείται ανάμεσα σε ό,τι μπορεί να καταστεί *αναγνώσιμο* ή *κατανοήσιμο*.

²⁷⁹ Προκειμένου να αναδειχθεί η αμφισημία που προκύπτει από την ανάγνωση ενός κειμένου υπό το πρίσμα της αποδόμησης, το κείμενο απομονώνεται από τον συγγραφέα. Ο Barthes αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «η γέννηση του αναγνώστη πρέπει να εξαγοραστεί με το θάνατο του Συγγραφέα». Ο χώρος στον οποίο συναθροίζεται η πολλαπλότητα ενός κειμένου, δεν είναι ο συγγραφέας, αλλά ο αναγνώστης. Η ενότητα του κειμένου εντοπίζεται σε μια ανώνυμη και απρόσωπη υποκειμενικότητα, στην οποία εγγράφονται όλες οι αναφορές. Barthes, όπ. παρ., σ. 143. Για τον Lyotard, η διαδικασία

Το κείμενο είτε υποτάσσεται σε συγκεκριμένες ερμηνευτικές διαδικασίες, στους κώδικες και τις συμβάσεις της γλώσσας [*langue*], με αποτέλεσμα να καθίσταται απλώς αναγνώσιμο, είτε γίνεται κατανοητό διαμέσου μιας αντίστασης. Στη δεύτερη περίπτωση, το κείμενο αντιμετωπίζεται ως μια σειρά πράξεων που διενεργούνται πάνω στην κατανόηση του αναγνώστη, καθιστώντας το επανεγγράψιμο μέσα από μια περιγραφή της ίδιας της αναγνωστικής δραστηριότητας.²⁸⁰ Κινούμενος προς αυτή την κατεύθυνση, ο Lyotard επιδιώκει να φέρει κάθε θεωρητική ή ερμηνευτική προσέγγιση της γλώσσας σε αντίθεση με την πρακτική του *διαβάσματος* [*lire*] και του *ακούσματος* [*entendre*], ήτοι της *γραφής* [*écriture*], αποσκοπώντας στην αποσταθεροποίηση του συστήματος και του κυρίαρχου λόγου. Κάθε σύστημα, όπως η γλώσσα [*langue*], αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή, η οποία έχει συναρμολογηθεί στη βάση ορισμένων εξαιρέσεων, δηλαδή αφαιρέσεων. Ο Lyotard, όπως και οι υπόλοιποι φιλόσοφοι που αποδομούν, θεωρεί πως προσεγγίζοντας ένα φαινόμενο από μια ορισμένη *εξωτερική* οπτική, αναδεικνύεται το *υπόλοιπο* του νοήματος, το οποίο αποτελεί μέρος της συγκροτημένης δομής, αλλά είναι παρόν δια της «απουσίας» του. Ο προσδιορισμός της «παρουσίας», ως αποτελέσματος μιας γενικής «απουσίας» (έλλειψης), αποσκοπεί στην ανάδειξη των *ιχνών* [*traces*] που επιβεβαιώνουν τις λογικές αντιφάσεις του συστήματος. Αναδεικνύει τα σημεία και τις ρωγμές του, επιβεβαιώνοντας το γεγονός της ατέλειάς του, της αποτυχίας του να υπάρξει ως αυτοτελές σύνολο. Ο εντοπισμός αυτών των σημείων προσφέρει το έδαφος για την ανάδειξη της «απουσίας» ως αναπόσπαστου μέρους μιας υπαρκτής, αλλά μη-αναπαραστάσιμης πλευράς των πραγμάτων (μη-Είναι), διευκολύνοντας την «υπέρβαση» της επιθυμίας του λόγου της γνώσης να συμπεριλάβει κάθε αντικείμενο στον άξονα της σημασίας. Για τον Derrida, το ίχνος είναι «το άνοιγμα της αρχικής εξωτερικότητας γενικά, η αιγιματική σχέση των ζωντανών μεταξύ τους και του εσωτερικού με ένα εξωτερικό: χώρο».²⁸¹ Το ίχνος είναι ο ορίζοντας σαν μη-ορίζοντας, ο ορίζοντας διαγεγραμμένος, ο οποίος υπονομεύει την «παρουσία» και την ταυτότητα. Παρομοίως, για τον Lyotard, είναι ο τόπος της διαφοράς, ο χώρος του ορίζοντα των συμβάντων.²⁸²

απόδοσης του νοήματος προϋποθέτει τον «θάνατο» των λέξεων, δηλαδή τη λήθη της απόδοσης μιας σημασίας, η οποία εκπορεύεται από την αρχή της υποκειμενικότητας και την αντίληψη ότι ο λόγος εκπηγάει από το υποκείμενο.

²⁸⁰ Culler, «*On deconstruction...*», όπ. παρ., σ. 32-33.

²⁸¹ Derrida, *Of grammatology*, όπ. παρ., σ. 70.

²⁸² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 345.

Αποδομώντας το κείμενο, αποκαλύπτεται ο δεσμός που υφίσταται ανάμεσα σε αυτό και τον αναγνώστη. Τούτος ο δεσμός γίνεται αντιληπτός από τη μια, ως «διάσταση» και από την άλλη, ως «σύνδεση» μεταξύ των όρων που συγκροτούν ένα πράγμα, αναγνωρίζοντας μια αυτο-διαίρεση κάθε περιεχομένου. Το «και» θεωρείται, στην περίπτωση αυτή, ότι συνδέει δύο άσχετα μεταξύ τους Παραδείγματα σκέψης,²⁸³ ενώ παράλληλα αναπαριστά το χάσμα που υφίσταται ανάμεσα στις δύο παραδόσεις.²⁸⁴ Για τον Lyotard, εάν αυτές οι δύο εμπειρίες εκληφθούν ως αντίθετες, τότε καταργείται η δυνατότητα μιας άμεσης, απλής διαμεσολάβησης²⁸⁵ καθώς δεν συναντιούνται πουθενά. Η ανάδειξη των ιχνών, που μαρτυρούν την ύπαρξη αυτής της αντίθεσης και η αποκατάσταση του δεσμού προϋποθέτει, ωστόσο, μια αυθαιρεσία ή αρνητικότητα, η οποία δεν μπορεί να απορροφηθεί από τη γλώσσα [*langue*]. Ο εντοπισμός των ιχνών αποσκοπεί, δηλαδή, στην αποκάλυψη αφενός, της αδιαμεσολάβητης συστοιχίας που υφίσταται ανάμεσα στους *τρόπους* των ενεργημάτων και τους *τρόπους* των αντικειμένων και αφετέρου, τη διατήρηση της μεταξύ τους απόστασης ή διαφοράς, καθιστώντας δυνατή την άσκηση μιας πραγματικής κριτικής. Η τελευταία προϋποθέτει τη διατήρηση της αρνητικότητας, ως εξωτερικότητας κάθε όρου, κατά τη μεταφορά της στην πραγματικότητα.²⁸⁶ Μια τέτοια εξωτερικότητα απαιτεί, όμως, μια παρουσία

²⁸³ Η έννοια του «Παραδείγματος» [*Paradigm*] έχει τις καταβολές της στον Thomas Kuhn. Ο Kuhn στο βιβλίο του *Η δομή των κοινωνικών επαναστάσεων* (*The Structure of Scientific Revolution*, 1962) επιχειρεί να αποκαταστήσει την ιστορικότητα των κοινωνικών επιστημών. Οι επιστήμονες ασκούν την κανονική επιστήμη [*normal science*] στο πλαίσιο ενός Παραδείγματος. Το Παράδειγμα συνιστά ένα ολιστικό φαινόμενο με ενιαία δομή, η οποία συγκροτείται από νόμους, θεωρίες, πειραματικές διατάξεις, μεθοδολογικούς κανόνες, εφαρμογές, αξίες και μεταφυσικές αντιλήψεις. Οι επιστήμονες καλούνται να επιλύσουν προβλήματα (γρίφους) βάσει των αρχών του Παραδείγματος. Αλλά, η αντιμετώπιση αυτών των ανωμαλιών [*anomalies*] μπορεί να οδηγήσει σε αντιφάσεις μεταξύ των επιστημονικών ευρημάτων και των θεωρητικών αρχών του Παραδείγματος, δημιουργώντας μια ουσιώδη ένταση [*essential tension*] και μια ανατρεπτική διάθεση έναντι του υφιστάμενου Παραδείγματος. Η *κρίση* στην οποία διέρχεται το Παράδειγμα, μετά από τη συσσώρευση παρόμοιων περιπτώσεων, μοιάζει με τις πολιτικές κρίσεις. Σε αυτή τη φάση, οι επιστήμονες εισηγούνται ένα νέο Παράδειγμα, αναθεωρώντας τις αξιολογικές πεποιθήσεις αναφορικά με την πραγματικότητα καθώς και τα όρια της ανθρώπινης γνώσης. Ακολουθεί ο πόλεμος των Παραδειγμάτων [*paradigm wars*], ο οποίος φέρνει την (επιστημονική) έρευνα σε μια ιδιόρρυθμη κατάσταση [*extraordinary science*]. Τέλος, η επανάσταση [*revolution*] που προκύπτει από την ασυμμετρία [*incommensurability*] μεταξύ των παραδειγμάτων οδηγεί στη συνολική αναθεώρηση και αναδιοργάνωση των ιδεών. Το νέο Παράδειγμα εδραιώνεται, επιβάλλοντας τις αρχές του στην επιστημονική κοινότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, η πρόοδος της επιστήμης δεν ακολουθεί μια γραμμική πορεία μέσα στο χρόνο και δεν συνίσταται στη συσσώρευση «περισσότερης» ή «ακριβέστερης» γνώσης. Είναι συνυφασμένη με τη ρήξη και την τομή που προκαλούν στον χρόνο οι επιστημονικές επαναστάσεις. Thomas S. Kuhn, *Η δομή των κοινωνικών επαναστάσεων*, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος – Β. Κάλφας, Σύγχρονα Θέματα, Αθήνα 1997.

²⁸⁴ Την ίδια λογική υιοθετεί και ο Derrida, ο οποίος αντιλαμβάνεται τον δεσμό [*liaison*] μεταξύ κειμένου και αναγνώστη ως «αποκοπή» και «απο-χωρισμό» [*de-séparation*]. Rica Preiser, Paul Cilliers, Oliver Human, «Deconstruction and complexity: a critical economy», *South African Journal of Philosophy*, Vol. 32, No 3 (2013), σ. 266-267.

²⁸⁵ Bennington, *όπ. παρ.*, σ. 62.

²⁸⁶ Lyotard, *Discours, figure*, *όπ. παρ.*, σ. 58.

του εαυτού στην ετερότητα του Άλλου. Η μεταξύ τους σχέση δεν μπορεί να εξηγηθεί σαν διαφορά ανάμεσα σε δύο παρόντα, αλλά μόνο ως διαφορά ή παιγνίδι ανάμεσα στην «παρουσία» και την «απουσία». Σε αυτή τη διαδικασία εμπλέκονται δύο κινήσεις: της σκέψης και της πραγματικότητας. Η σκέψη και η ετερογενής φύση της (αναπαραστάσεις – διαισθήσεις) κινείται κάθετα στο σύστημα ή τη δομή, ενώ η κίνηση της ιστορικής πραγματικότητας κινείται οριζόντια. Για να διατηρηθεί και να εξωτερικευθεί η μεταξύ τους διαφορά και να αποφευχθεί η ταύτισή τους, πρέπει η σύνδεση των δύο αξόνων (χώρου, χρόνου) να είναι *μη-διαλεκτική*.²⁸⁷ Έτσι, μπορεί να καταστεί εφικτή τόσο η εξέταση ενός γεγονότος υπό το πρίσμα της περιστασιακής του λογικής, δηλαδή ως στιγμιαίου γεγονότος, όσο και η συμπερίληψη ολόκληρου του περιεχομένου του ως *δυνατότητας*, καθώς η σκέψη και η κατανόηση ενός πράγματος δεν εξαντλείται στην εμπειρία της συνείδησης· περιλαμβάνει και την εμπειρία της διαίσθησης. Άλλωστε, όπως αναφέρει ο Lyotard στο *Dérivé à partir de Marx et Freud* (1973), «Η σπουδαιότητα ενός κειμένου δεν είναι η σημασία του [*signification*], αυτό που σημαίνει, αλλά αυτό που κάνει και αυτό που έχει κάνει».²⁸⁸ Υπό το πρίσμα της «παρουσίας» και της «απουσίας», μεταμορφώνει την ενέργεια που εκπηγάζει από αυτή τη διττότητα σε πράγματα, κείμενα, φωτογραφίες, ταινίες, ερωτικές εμπνεύσεις, αποφάσεις, πολιτικές πράξεις, αρνήσεις υπακοής, οικονομικές πρωτοβουλίες, κ.α. Από τη μια, ο δεσμός και από την άλλη, η απόσταση ανάμεσα στο λόγο και το αντικείμενο του προσφέρει τη δυνατότητα της αποδέσμευσης των κειμένων, με την ευρύτερη έννοια, από την ιδεολογία και της διαμόρφωσης μιας «πρακτικής κριτικής της ιδεολογίας».²⁸⁹ Το πρόβλημα, δηλαδή, έγκειται στη μεταφορά του αντικειμένου στην πραγματικότητα, όχι μόνο ως προϊόντος του έλλογου νου και της συνείδησης, αλλά και ως προϊόντος της διαίσθησης.

Όπως επισημαίνει ο Lyotard, κατά την αρχαιότητα, οι ατομικοί φιλόσοφοι πρότειναν έναν αναφορικό χώρο, ο οποίος αντιπροσωπεύει τον κόσμο και όχι το κείμενο. Κάθε προσπάθεια συμπερίληψης ενός μέρους του κόσμου στο κείμενο το μεταμορφώνει σε κείμενο εφόσον η γλώσσα δεν καταφέρνει να ενσωματώσει την υλικότητα του αντικειμένου και να αποφύγει τη μετατροπή του σε σημείο [*signe*]. Ως αποτέλεσμα, ο λόγος κυριαρχεί επί αυτού που περιγράφει. Άρα, αυτό που προέχει είναι

²⁸⁷ Στο ίδιο.

²⁸⁸ Jean-François Lyotard, *Dérivé à partir de Marx et Freud*, Galilée, Paris 1994, σ. 12.

²⁸⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19.

ο συνδυασμός αντιληπτικής εμπειρίας και γλωσσικού χώρου.²⁹⁰ Η πραγμάτωση ενός τέτοιου στόχου απαιτεί ένα είδος «ουδετεροποίησης» [*neutralisation*] της ύπαρξης εντός της γλώσσας. Όπως επισημαίνει ο Derrida στην Εισαγωγή του βιβλίου *Η προέλευση της γεωμετρίας (L' Origine de la géométrie, 1962)*, αυτό που διακυβεύεται είναι η σχέση νοήματος και εκφραστικών μέσων. Ο Derrida θεωρεί πως ακόμα και ο Husserl δεν κατάφερε να λύσει το συγκεκριμένο πρόβλημα.²⁹¹ Επίσης, για τον Lyotard, η φαινομενολογία φτάνει σε αδιέξοδο επειδή θεωρεί πως η *ολίσθηση* ή *πλαγιότητα* [*latéralité*] του νοήματος αφορά στην ύπαρξη. Η πλαγιότητα είναι μεταφορική καθώς κανένας δεν αγγίζει το πράγμα καθεαυτό. Ανήκει στο ασυνείδητο ή στην έκφραση που, στην ίδια κίνηση, κρατά όλα τα περιεχόμενα. Είναι η διαφορά, το βάθος, στο οποίο εντοπίζεται ολόκληρο το νόημα, αλλά ο δομικός χαρακτήρας της γλώσσας δεν επιτρέπει την έκφρασή του. Ακόμα και η δήλωση πως ο λόγος αποτελεί μια χειρονομία συνιστά μια μεταφορά.²⁹² Ωστόσο, οι όροι αυτής της μεταφοράς, η κίνηση του αισθητηριακού και η έκφραση, εξαρτώνται αποκλειστικά από τη γλώσσα [*langue*]. Επομένως, για τον Lyotard, το ζήτημα της ουδετεροποίησης σχετίζεται περισσότερο με τη χωρικότητα παρά με τη χρονικότητα.²⁹³ Παραπέμπει σε έναν χώρο, ο οποίος

²⁹⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 212, 290.

²⁹¹ Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, μφρ. J. P. Leavey, University of Nebraska Press Lincoln and London 1989, σ. 67 και John P. Leavey, «Contrapunctus and translation [...]», στο Derrida, «*Edmund Husserl's Origin of Geometry...*», όπ. παρ., σ. 188. Πράγματι, το ζήτημα της ουδετεροποίησης κατέχει κεντρική θέση στη φαινομενολογική θεώρηση ή πρακτική. Είναι η ίδια η «εποχή» εντός της οποίας το υπερβατολογικό Εγώ, το οποίο επιτελεί την αναγωγή, βρίσκεται σε σχάση (δυσισμό) καθώς εξετάζει ως θεωρός (αποστασιοποιημένος) τι σημαίνει να συμμετέχει κάποιος στον κόσμο και τις εμφανίσεις του χωρίς, όμως, να έχει απωλέσει τις αποβλέψεις, απλώς τις θεωρεί («φαινομενολογική στάση»). Έτσι, διαμορφώνονται δύο μορφές συνείδησης: α) η υποκειμενική πλευρά συνείδησης, η οποία εστιάζει στις αποβλεπτικότητες (συνείδηση τινός) και β) η αντικειμενική πλευρά συνείδησης, η οποία εστιάζει στα αντικείμενα, όπως μας δίδονται στη φυσική στάση. Sokolowski, *Εισαγωγή στην φαινομενολογία*, όπ. παρ., σ. 47.

²⁹² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19, 57. Η μεταφορά [*métaphore*], αποτελεί ένα σχήμα λόγου [*figure*], το οποίο μεταφέρει μια ιδιαίτερη σημασία [*signification*] ενός ουσιαστικού πάνω σε μια άλλη σημασία [*signification*]. Για παράδειγμα, η φράση «το ρουμπίνι της σαμπάνιας» αποτελεί μια μεταφορά των ιδιοτήτων της πέτρας (σκληρή, βαριά, κόκκινη, κ.α.) πάνω στο ξανθό, αφρώδες και λαχταριστό υγρό. Με βάση τη φύση τους, οι όροι συνιστούν αντίθετα άκρα. Ωστόσο, καταφέρνουν να συνεργαστούν διαμέσου της ενδιάμεσης περιοχής που δημιουργείται από αυτή τη φράση καθώς αυτό για το οποίο μιλά κάποιος είναι για τα «ρουμπίνια» ενός κόκκινου κρασιού, δείχνοντας τη διαφάνειά του, την τόλμη του, τη λάμψη του. Η αξία της μεταφοράς συνίσταται στο ότι είναι αυθαίρετη στο μέγιστο βαθμό. Λόγω της αδράνειας της ομιλίας, οι ιδιότητες και οι όροι ενός αντικειμένου έρχονται σε σχέση με ένα άλλο παρά τις ανομοιοτητές τους (ρουμπίνι – κρασί). Έτσι, ο λόγος προικίζεται με ένα αινιγματικό πάχος [*épaisseur*]. Το σημαίνον κρύβει κάτι, το οποίο δεν είναι το «σημαινόμενο», αλλά ένα νέο νόημα που προέρχεται από έναν αντεστραμμένο διπλασιασμό του πρώτου σημαίνοντος, παράγοντας όχι το ίδιο ή το αντίθετο, αλλά το Άλλο. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 287-289.

²⁹³ Όπως επισημαίνουν οι Callan και William, ο Lyotard διαφοροποιείται από τον Merleau-Ponty καθώς θεωρεί πως ένα συμβάν [*événement*] είναι περισσότερο χωρικό παρά χρονικό. Αποτελεί ουσιαστικά ένα figural space, το οποίο εντοπίζεται ανάμεσα στον προσδιορισμό [*désignation*] και τη σημασία [*signification*]. Εκεί υφίσταται ένα υπόλοιπο του προσδιορισμού [*désignation*], το οποίο διαταράσσει τη σημασία [*signification*], παράγοντας το νόημα. Εάν το figural αποτελεί, για τον Lyotard, συμβάν

χαρακτηρίζεται από τρεις διαστάσεις καθώς ενσωματώνει το βάθος [*profondeur*] που προκύπτει από την υλική διάσταση του αντικειμένου. Οι φαινομενολόγοι κατανοούν πως ο χώρος, στον οποίο εμφανίζεται το αντικείμενο, είναι τρισδιάστατος, συμπεριλαμβάνει δηλαδή το βάθος, αλλά δεν αντιλαμβάνονται ότι το βάθος είναι αυτό που το καθιστά μη-αναγνωρίσιμο και μη-προσδιορίσιμο. Ο Husserl, προτείνοντας τον διαχωρισμό μεταξύ επιστήμης και φιλοσοφικής επιστήμης, στο βιβλίο *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη* (*Philosophie als strenge wissenschaft*, 1910-11), αναφέρει ότι αποτελεί προϋπόθεση για να λάβει η φιλοσοφία «τη μορφή και τη γλώσσα γνήσιας επιστήμης» και να «αναγνωριστεί η ατέλειά της αυτό για το οποίο έχει εξυμνηθεί και το οποίο προσπαθούν να το μιμηθούν και οι άλλοι: το βαθυστόχαστο (Tiefsinn). “Βάθος” είναι ένα σύμπτωμα του χάους, που η γνήσια επιστήμη θέλει να το μετατρέψει σε κόσμο (Kosmos), σε μια απλή, εντελώς διαυγή, χωρίς αινίγματα τάξη. Η γνήσια επιστήμη ‘...’ αγνοεί κάθε βάθος ‘...’ Το βάθος είναι υπόθεση της σοφίας, η εννοιολογική σαφήνεια και καθαρότητα είναι υπόθεση της αυστηρής θεωρίας».²⁹⁴ Θεωρώντας ότι υφίσταται μια διακριτότητα ανάμεσα στις δύο πλευρές του αντικειμένου, οι φαινομενολόγοι εξαλείφουν, κατά τον Lyotard, τη διαφορά που υφίσταται ανάμεσα σε αυτό που «βλέπω» [*je vu*] και το ενέργημα του «κοιτάγματος» [*le voir*] ή ανάμεσα σε αυτό που αισθάνομαι και το ενέργημα του αισθήματος. Αυτό που τους διαφεύγει κατ’ ουσίαν είναι ότι το Άλλο του εικονικού αντικειμένου εμφανίζεται *Άλλού*, σε έναν χώρο, ο οποίος έχει σχέση με το πραγματικό ασυνείδητο. Ο «κενός» αυτός χώρος προσφέρει κάτι παραπάνω από ένα «εδώ» [*ici*] και ένα «αλλού» [*ailleurs*] επειδή το «αλλού» είναι η αντιστροφή του πράγματος, δηλαδή η «απουσία» του.²⁹⁵

Οπωσδήποτε, στη φαινομενολογική στάση υπάρχει μια αμφισβήτηση (άρνηση), που προκύπτει εκ των έσω, διαμορφώνοντας έναν ορατό χώρο (vision) εντός του οποίου υποκείμενο και αντικείμενο συν-διαμορφώνονται. Επειδή, όμως, η συνείδηση δεν βλέπει και δεν κατανοεί το αόρατο, καταλήγει να το αναζητά μέσω της γνωστικής διαδικασίας, δηλαδή μέσω ενός προσδιορισμού με όρους «παρουσίας». Η

[*évenement*] είναι επειδή προωθεί τον συγκερασμό ασυνείδητου και έκφρασης με έναν τέτοιο τρόπο όπου δεν υπάρχει ακριβής αιτία και αποτέλεσμα. Κάτι ανάλογο τονίζει και ο Merleau-Ponty όταν αναφέρει πως κάποιος χρειάζεται να διατυπώσει τις σκέψεις του με λόγια (λέξεις) προκειμένου να τις αναπτύξει και να μάθει τι είναι αυτά. Αλλά, η σκέψη του Lyotard γίνεται πιο ριζοσπαστική υπό το πρίσμα ενός figure, το οποίο είναι συνυφασμένο περισσότερο με τη χωρικότητα. Guy Callan & James Williams, «A return to Jean-François Lyotard’s Discours, figure», *Parrhesia*, No 12 (2011), σ. 47-48.

²⁹⁴ Husserl, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, όπ. παρ., σ. 126.

²⁹⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 155-160.

αντανάκλαση, που παράγεται στην αντίληψη, δεν μπορεί να διατηρηθεί στο επίπεδο της γλώσσας εφόσον το αντικείμενο δεν μπορεί να αντιστραφεί λόγω των σταθερών και αμετάβλητων διαστημάτων μεταξύ των γλωσσικών μονάδων. Η μεσολάβηση της γλώσσας [*langue*] οδηγεί στην άρθρωση μιας συντακτικής άρνησης, η οποία δεν επιτρέπει την αντιστρεψιμότητα, τη μετάθεση, των γλωσσικών μονάδων.²⁹⁶ Ο μετασχηματισμός τους σε γλωσσικά σημεία (λέξεις) οδηγεί στην αντικειμενοποίηση του λόγου καθώς η διαφάνειά τους εξαλείφει την πολυσημία τους. Δίνοντας έμφαση στους γλωσσικούς όρους, όχι ως σημείων [*signes*] που συγκροτούν μια πρόταση, αλλά ως μονάδων [*unités*], οι οποίες έχουν απομονωθεί από την αναφορά, ο Lyotard επιχειρεί αφενός, να αποφύγει την απομόνωσή της από τις υπόλοιπες προτάσεις, η οποία τις καθιστά αντίθετες μεταξύ τους, εξαλείφοντας την αμφισημία τους και αφετέρου, να καταδείξει ότι η προθεσιακή αρνητικότητα, που είναι κρυμμένη στην ομιλία, διατρέχει τον λόγο, παραχωρώντας σε αυτόν την αναφορική δύναμη της επιθυμίας. Δίνοντας έμφαση στη *μεταφορά του καθρέπτη*, ο Lyotard αποσκοπεί στη δημιουργία μιας αντανάκλασης, η οποία προσφέρει τη δυνατότητα μιας διπλής εξωτερικότητας, ενός αναδιπλασιασμού, ο οποίος δεν διπλασιάζει ούτε το ίδιο ούτε το αντίθετό του, αλλά το Άλλο του, συνιστά δηλαδή μια *υπερ-αντανάκλαση* [*sur-réflexion*]. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει:

«(Καθρέπτης, αναδιπλασιασμός: τέτοιες λέξεις με κανέναν τρόπο δεν υπονοούν μια προσφυγή σε μια αισθητική της μίμησης, μια θεωρία πιστότητας στη ζωγραφική, ή έναν υλισμό της αντανάκλασης μέσα σε μια θεωρία της γνώσης. Η αναμετάδοση της αίσθησης στην αντίληψη δεν είναι επανάληψη καθαρή και απλή, η αναμετάδοση της αντίληψης στην εικόνα είναι δημιουργική, και το να σκεφτείς δεν είναι το ίδιο όπως το να αντανάκλας. Αυτό ακριβώς είναι εκείνο που η κάθοδος στις αισθητηριακές πηγές της αρνητικότητας μας διδάσκει. Ωστόσο, η μεταφορά του καθρέπτη [η οποία είναι πολλά περισσότερα από μια μεταφορά] παραμένει έγκυρη στην προκειμένη περίπτωση διότι περικλείει από την μια πλευρά το μυστήριο του βάθους, ‘...’ και από την άλλη, τη μεταβλητότητα ‘...’ η οποία αποτελεί το αξίωμα της αντανάκλασης)».²⁹⁷

²⁹⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 30-32.

²⁹⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 31. Το φαινόμενο της επανάληψης, στο οποίο αναφέρεται ο Lyotard, προκύπτει, κατά τον Deleuze, από τη φιλοσοφία της αναπαράστασης. Κάθε προσπάθεια ανα-

Η φαινομενολογία δεν μπορεί, σύμφωνα με τον Lyotard, να διατηρήσει την αρνητικότητα ως εξωτερικότητα κάθε όρου προκειμένου διατηρηθεί μια απόσταση ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα. Στο βιβλίο *Αντι-Οιδίπους: Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια* (*Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, 1972) οι Deleuze και Guattari τονίζουν τη σημασία που δίνει ο Lyotard στην απόσταση που χαρακτηρίζει τις λέξεις και τα πράγματα, την οποία μπορεί να καλύψει το μάτι που «βλέπει» τη λέξη, χωρίς να τη διαβάξει.²⁹⁸ Η εν λόγω απόσταση παραπέμπει στο βάθος ενός ατμοσφαιρικού χώρου «στον οποίο κάποιος πρέπει να κινηθεί, [να κάνει] κύκλο γύρω από τα πράγματα, να κάνει τις σιλουέτες τους να διαφέρουν, προκειμένου να εκφράσει την τάδε ή την δείνα μέχρι τώρα κρυμμένη σημασία [*signification*]».²⁹⁹ Το βλέμμα διαθέτει τη δυνατότητα να κινείται γύρω από τα πράγματα για τα οποία κάποιος μιλά, ενώ παράλληλα ο ίδιος μετακινείται με αποτέλεσμα να μεταβάλλεται διαρκώς η θέση από την οποία μπορεί να δει το αντικείμενο. Ως εκ τούτου, η κίνηση αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της γλώσσας. Η διατήρηση αυτής της κινητικότητας προϋποθέτει τη διατήρηση της άρνησης στο επίπεδο της γλώσσας. Εν ολίγοις, απαιτεί μια αυθαιρεσία ή μεταβολή στη γλώσσα,³⁰⁰ η οποία αποκαλύπτει το πίσω και το εμπρός του αντικειμένου, δηλαδή της αντιστροφής του.

παράστασης οδηγεί σε μια επανάληψη, η οποία δεν αποτελεί επανέκδοση του ταυτόσημου ή επιστροφή του ίδιου. Όσο πιο τέλεια είναι, όμως, η επανάληψη, τόσο πιο δυσδιάκριτη και ασύλληπτη είναι η διαφορά, η οποία ορίζεται ως το «Είναι του αισθητού», όπως εξηγεί ο Deleuze. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, μτφρ. P. Patton, Columbia University Press, New York 1994, σ. 55-57.

²⁹⁸ Για τους συγγραφείς του *Αντι-Οιδίπους*, η πολυπλοκότητα των δικτύων που χαρακτηρίζει την αλυσίδα των (εδαφικών) σημείων πηδά αενάως από το ένα (παράσταση της λέξης) στο άλλο (παράσταση του πράγματος). Ενεργητικά, ενεργούμενα και αντενεργούμενα, τα σημεία στο σύνολό τους δεν δηλώνουν απλώς, συμπαραδηλώνουν. Μέσα από ακτινωτές ανακλαδώσεις προς κάθε κατεύθυνση, παρακρατούν πάντα κάτι από τις ροές, περιλαμβάνουν διαζεύξεις, βγάζουν υπεραξίες, αναλίσκουν τα υπόλοιπα, «συνδέουν λέξεις, σώματα και πόρους, τύπους, πράγματα και συναισθήματα – συμπαραδηλώνουν φωνές, γραφές, μάτια», τα οποία δεν μπορεί να συμπεριλάβει ένα σημαίνον. Όπως αναφέρουν, «χάρη στην απόσταση αυτή, το δηλούμενο πράγμα είναι εκείνο που γίνεται σημείο, αποκαλύπτοντας μια άγνωστη όψη, σαν ένα κρυφό περιεχόμενο ‘...’ Και ταυτόχρονα, η δηλωτική λέξη γίνεται ορατή, ανεξάρτητα από κάθε γραφή-ανάγνωση, αποκαλύπτοντας μια ανεπάντευτη δύναμη να «βλέπεται» ‘...’ Το μάτι ‘...’ αποτιμά τον πόνο που προκαλεί ο γραφισμός πάνω στην ίδια τη σάρκα – το μάτι καλύπτει την απόσταση με ένα πήδημα». Ζιλ Ντελέζ – Φελίξ Γκουατταρί, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου – Ι. Ράλλη, Ράππα, Αθήνα 1981, σ. 236-237. Deleuze και Guattari προσπαθούν, όπως ο Lyotard, να διασώσουν την επιθυμία από διαλεκτική της αναγνώρισης-αναπαράστασης. Για τους τρεις τους, η επιθυμία έμοιαζε περισσότερο σαν ένα τόπο παραγωγής, ένα εργοστάσιο και όχι ένα θέατρο, έναν τόπο αναπαραγωγής και αναπαράστασης. Όπως επισημαίνει ο Mowitt, οι τρεις τους εναντιώθηκαν στον λακανισμό και επικεντρώθηκαν στην αποδέσμευση της επιθυμίας από την ανάγνωση του Hegel από τον Alexandre Kojève, η οποία απογυμνώνει την πραγματικότητα από την ιστορία θέτοντας, εκ προοιμίου, ως αντίθετα τη φύση και τη σκέψη, το είναι και την ουσία. Mowitt, «Introduction. The Gold-Bug», στο *Lyotard, Discourse, figure*, όπ. παρ., σ. xx.

²⁹⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 20, 82-83.

³⁰⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 188.

Το πρόβλημα με την αναπαράσταση είναι ότι η παρέμβαση της αντίληψης περιορίζει την όραση με αποτέλεσμα να μην αποδίδεται ο υπερβατικός τρόπος διαμέσου του οποίου μας δίδονται τα πράγματα. Το βάθος γίνεται ορατό με αποτέλεσμα το χαμένο αντικείμενο να επιστρέφει στην αναπαραστατική θέα. Μια αντιστροφή του αντικειμένου, που παράγεται από το «κοίταγμα» μιας εικόνας, δημιουργεί αφενός, ένα μοναδικό αντικείμενο και αφετέρου, ένα μοναδικό μοντέλο που ενσωματώνει και διατηρεί το «κοίταγμά» του στα στοιχεία του κόσμου (καταγωγική στροφή). Αλλά, όσο δημιουργικός και αν είναι, δεν είναι το ίδιο με την αντανάκλαση καθώς οτιδήποτε παρουσιάζει τον εαυτό του ως αντικείμενο ενός καταγωγικού λόγου δεν είναι παρά μια παραισθητική εικόνα [*image*]. Μόνο μεταφορικά μπορούμε να δούμε κάτι. Συνεπώς, το «να δει κανείς το αόρατο» ισοδυναμεί με το «να αναγνωρίσει τον ήχο».³⁰¹ Για παράδειγμα, μια αφίσα με επαναστατικό σύνθημα μπορεί να είναι ένα κομμάτι ύφασμα, μια σημαία, που κυματίζει από τον αέρα. Σε μια τέτοια περίπτωση, τα γράμματα κινούνται μπροστά από το βλέμμα, συμπληρώνοντας την κίνηση του υφάσματος, το οποίο εκτός από έναν πολιτικό συμβολισμό έχει και πλαστική αξία. Εάν, όμως, κάποια στιγμή η εικόνα «παγώσει», τότε μέσα από την «απουσία» και «παρουσία» ορισμένων γραμμάτων, το μάτι μπορεί ενδεχομένως να διαβάσει, εκτός από το *Révolution d'Octobre* [Οκτωβριανή Επανάσταση], το *Révon d'Ore*, το οποίο θα μπορούσε να ακουστεί ως *Révon d'or* [Ας ονειρευτούμε τον χρυσό], μεταβάλλοντας εντελώς το περιεχόμενο του μηνύματος.³⁰²



Εικ. 4: Διαφήμιση για την ταινία του Frederic Rossif *Revolution d'octobre* (1967) – Αναπαραγωγή από το βιβλίο του Jean François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.

³⁰¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 9.

³⁰² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 247-248. Πρόκειται για την αφίσα της ταινίας του Frederic Rossif, *Revolution d'Octobre* (1967). Με αυτό το παράδειγμα, ο Lyotard περιγράφει πώς ακριβώς λειτουργεί η *σμπύκνωση* του περιεχομένου και η *μετάθεση* των όρων («εργασία του ονείρου»), αποκαλύπτοντας την επιθυμία, π.χ. τον αέρα, ως το στοιχείο εκείνο που κινείται, κάνοντας ορισμένα στοιχεία αφενός, ευανάγνωστα και αφετέρου, αγνώριστα.

Ακόμα και με αυτό τον τρόπο, όμως, όπως τονίζει ο Mikel Dufrenne, «η απόσταση δεν σημαίνει απουσία».³⁰³ Το ίδιο ισχύει και για τον Lyotard, ο οποίος θεωρεί ότι απαιτείται μια ακόμα άρνηση προκειμένου να υπάρξει συμφωνία «κοιτάγματος» και «αντίληψης». Αλλά, αυτή μπορεί να την διασφαλίσει μόνον η τέχνη και ειδικότερα η ζωγραφική.³⁰⁴ Πώς τα πράγματα ξεπροβάλλουν με τη βοήθεια του ματιού, της όρασης, φαίνεται κυρίως στη μοντέρνα ζωγραφική καθώς αυτό που δείχνει η εικόνα είναι ο κόσμος στη διαδικασία του γίνεσθαι. Όπως τονίζει ο Lyotard,

«η αντίληψη δεν είναι μια ιδεολογία αλλά ότι κρατά ολόκληρο το μυστικό της ύπαρξης. Πράγματι, αυτό ακριβώς το μυστικό κάνει ορατό ο ζωγράφος: το μυστικό της εκδήλωσης, με άλλα λόγια, του βάθους. Ωστόσο, εμείς -ο ζωγράφος και εμείς οι θεατές- χάνουμε αυτό το μυστικό ακριβώς επειδή το βλέπουμε. ‘...’ Στο χέρι λοιπόν του ζωγράφου είναι να φέρει στο φως αυτή την ασυνείδητη αρνητικότητα της όρασης, σε ένα είδος χθόνιου αναστάτωσης. Αλλά τίποτα δεν κάνει: δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως ένας πίνακας για τυφλούς, και είναι στο μάτι του θεατή, ή τουλάχιστον στη συν-εργασία του με το έργο τέχνης, ότι αυτή η σεισμική δύναμη αναζητά την κάλυψη – τη δύναμη που ο Cezanne και ο Picasso αποκάλυψαν, ή νομίζεται ότι του την αποκάλυψαν».³⁰⁵

Για να δει κάποιος το αόρατο στη ζωγραφική, απαιτείται μια αντιστροφή ή άρνηση, η οποία θα αφήσει τον πίνακα να δείξει ότι ο άλλος χώρος είναι ο τόπος όπου εμφανίζεται η άλλη πλευρά του αντικειμένου, εκφράζοντας ένα αίτημα ανοιχτότητας [*veduta*]. Η εμφάνισή της δεν απαιτεί μια αναγεννησιακή γεωμετρική προοπτική, αλλά μια *εικονιστική παράσταση* [*représentation figurative*], η οποία προκύπτει από τη σύνδεση της επιθυμίας ως απεύθυνσης στην επιθυμία του Άλλου (Lacan). Επειδή, όμως, η επιθυμία απαγορεύει κάθε σχέση με τα αναγνωρίσιμα *figures* και γενικά με την αναπαράσταση, εμφανίζεται με σχήματα λόγου [*figures*]. Κατά τον Lyotard, η Αναγέννηση διέλυσε την υλικότητα του αντικειμένου, το υπόστρωμα [*support*], και απενεργοποίησε το πλαστικό σημαίνον. Έκτοτε, ο λόγος απορροφά το αντικείμενο,

³⁰³ Mikel Dufrenne, *Le poétique*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, σ. 15.

³⁰⁴ Γενικά, θεωρείται πως η φαινομενολογική μέθοδος βρίσκει την πιο κατάλληλη έκφρασή της στην τέχνη επειδή ο ποιοτικός πλούτος μιας βιωμένης εμπειρίας δεν μπορεί να χωρέσει σε μια εμπειρική περιγραφή. Monroe C. Beardsley, *Aesthetics from classical Greece to the present*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa 1966, σ. 369

³⁰⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 27-28.

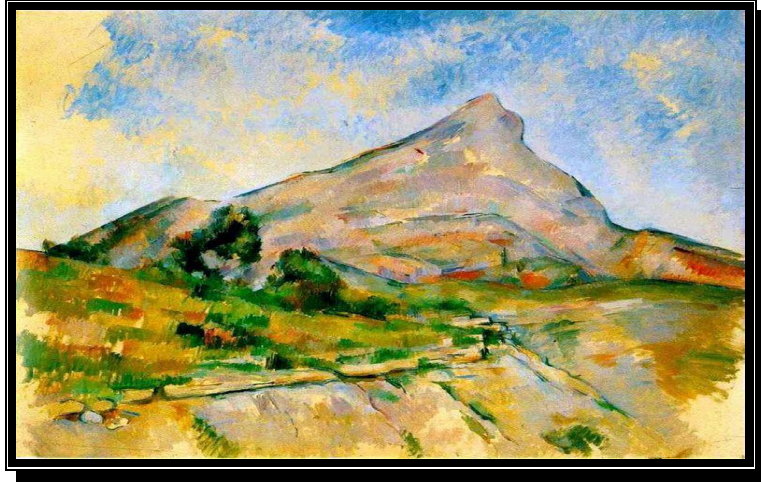
αδυνατώντας να αναπαραστήσει το figure. Αντί να το ενσωματώσει, το υποτάσσει στο νόημα, το οποίο αποδίδεται διαμέσου της γλώσσας.³⁰⁶ Η διαφορά, ως προς τον τρόπο (figural, textuel) και τον χώρο στον οποίο εγγράφεται το αντικείμενο (espace figural, espace textuel), εξαλείφεται επειδή μετεγγράφεται σε αντίθεση. Για τον Lyotard, η πραγματική αντίθεση εντοπίζεται ανάμεσα στο έργο τέχνης (τοιχογραφία, πίνακας, κ.α.) και το υλικό του υπόστρωμα (τοίχο, καμβά, κ.α.) και όχι μεταξύ κειμενικής και πλαστικής εγγραφής.³⁰⁷ Η κυριαρχία της γεωμετρικής εγγραφής εξάλειψε την εξωτερική διάσταση του αντικειμένου και τον τρισδιάστατο χώρο, τον οποίο καταλαμβάνει ως αισθητό.

Ο Paul Cézanne ήταν, σύμφωνα με τον Lyotard, αυτός που κατάφερε να κάνει τον χώρο μη-αναπαραστάσιμο. Στις διάφορες παραλλαγές του «Mount Sainte-Victoire» (1904-1906) το «εκεί» (ή το «άλλο») δεν φαίνεται· εμφανίζεται *αλλού* και σίγουρα όχι εκεί που το μάτι περιμένει να το εντοπίσει. Ο Cézanne άφησε το βουνό να γίνει ορατό για να «δηλωθεί το τοπίο με τις παραμορφώσεις, τις επικαλύψεις, τις ασάφειες και τις ασυμφωνίες του, όπως μπορεί κανείς να το δει πριν το κοιτάξει, πριν τεθεί σε ισχύ ο ορθογώνιος συντονισμός των περιοχών του». Για τον Lyotard, ο ζωγράφος «μας επιτρέπει να δούμε τι υποτίθεται ότι συμβαίνει σε έναν αμφιβληστροειδή κοιτάζοντας το όρος Sainte-Victoire - σαν, με άλλα λόγια, ο ζωγράφος να μας έκανε να δούμε τι είναι να βλέπουμε».³⁰⁸

³⁰⁶ Για τον Lyotard, η νέα φιλοσοφία αρνείται στην τέχνη μια *θέση*, η οποία συνίσταται στην «ανασκευή της θέσης του λόγου [discours]», υποδεικνύοντας μια λειτουργία των figures, η οποία δεν μπορεί να σημασιοδοτηθεί. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 13. Διαμέσου μιας *μετά-θέσης*, αναδεικνύει το ατελές και διφορούμενο νόημα των πραγμάτων, εφόσον ο κόσμος συν-αποτελείται από μια εμπειρική και μια μη-εμπειρική (βιωμένη) κατάσταση. Ο μεταξύ τους δεσμός υφίσταται πρωταρχικά, καθιστώντας τον κόσμο ταυτοχρόνως αντικειμενικό και υποκειμενικό, ορατό και αόρατο. Βλ. σχετ. κεφ. «Veduta sur un fragment de l' "Histoire" du désir», στο Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 161-208.

³⁰⁷ Κατά τον Μεσαίωνα, η σημασία και το figure συνυπάρχουν σε μια εγγραφή. Διαμέσου μιας αδιαμεσολάβητης εικονιστικότητας, αποδίδεται και η αλληγορική σημασία. Η μεσαιωνική οργάνωση περιλαμβάνει, δηλαδή, τη διαφορά που είναι το σημαινόμενο και την αντίθεση που είναι το πλαστικό σημαίνον (quasi-script). Η αναφορά είναι διαγεγραμμένη καθώς δεν χρίζει αναπαράστασης (zero). Το κειμενικό αφομοιώνεται στο figural διαμέσου ενός μυθικού (αφηγηματικού) σχηματισμού και διαμέσου της κωδικοποίησης της οπτικής αναπαράστασης. Με την Αναγέννηση, η σχέση του κειμενικού χώρου και του figural ή της κειμενικής εγγραφής (λόγου) και της καθαρής εικονικής αναφοράς άλλαξε εντελώς. Οι δύο αυτοί χώροι διαχωρίζονται μεταξύ τους, παράγοντας μια νέα ανακατανομή της διαφοράς και της αντίθεσης: η διαφορά εξωθείται από τον χώρο στον οποίο αρθρώνεται ο λόγος και τοποθετείται στο αισθητηριακό με σκοπό να κάνει το κείμενο ορατό. Το κείμενο και η ζωγραφική (ή πλαστικό σημαίνον) εκλαμβάνονται πλέον ως αντίθετα. Η νέα άρθρωση αφήνει απέξω το «περιεχόμενο», το οποίο είναι συνώνυμο της διαφοράς, κάνοντάς την να εμφανίζεται στον λόγο τόσο ως «μορφή» όσο και ως figure. Πλέον, το σημαινόμενο δεν είναι αυτό που σημαίνει, αλλά αυτό που αναπαριστά. Εδραιώνεται, δηλαδή, ο διαχωρισμός σημαίνοντος – σημαινόμενου. Οπότε, τίθεται το εξής ερώτημα: σε ποιο χώρο εγγράφεται πλέον το figure; Βλ. σχετ. κεφ. «Veduta sur un fragment de l' «histoire» du désir», στο Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 163-208.

³⁰⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 23, 204. Ο Lyotard επισημαίνει ότι η αποδομητική πρακτική του Cézanne και γενικά η τέχνη του τέλους του 19^{ου} αιώνα λαμβάνει χώρα πάντα σε αναφορά με τους



Εικ. 5: Paul Cézanne: *Mont Sainte-Victoire* (1904-1906) – The Hermitage, St. Petersburg

Ο Pablo Picasso, επίσης, στο σχέδιο με τίτλο *Etude de nu* (1941), αποδομώντας το περίγραμμα της σιλουέτας, αποκαλύπτει τη συνύπαρξη πολλών σιλουετών, αναδεικνύοντας την ταυτόχρονη ύπαρξη περισσοτέρων από μιας απόψεων. Η σκηνή, στην οποία κοιμάται αυτή η γυναίκα, δεν ανήκει στον «πραγματικό» χώρο. Επιτρέπει σε ένα μόνο «σώμα να εμφανίζει πολλές θέσεις σε έναν μόνο τόπο και χρόνο: ερωτική αδιαφορία για το χρόνο και την πραγματικότητα, εκτός από τις στάσεις».³⁰⁹



Εικ. 6: Pablo Picasso, *Etude de nu* (1941) – Αναπαραγωγή από το βιβλίο του Jean François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.

κανόνες της γεωμετρικής εγγραφής του αναπαραστατικού χώρου, την οποία αντιπροσωπεύει η Αναγέννηση. Θεωρεί, όμως, ότι η τέχνη της Αναγέννησης (π.χ. του Masaccio και του Leonardo da Vinci) μπορεί να γίνει κατανοητή «διαμέσου» του- και «με» τον- Cézanne, φέρνοντας στην επιφάνεια τη δύναμη της ζωγραφικής του Quattrocento, την οποία εγκλωβίζει η αναγεννησιακή τάξη, περιορίζοντας την πλαστικότητα. Αυτή είναι, για τον Lyotard, μια σχέση λογοκρισίας και επιθυμίας. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 164.

³⁰⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 277

Οι δημιουργίες του Paul Jackson Pollock, κατά την περίοδο 1946-1953, μας δίνουν μια ιδέα για το πώς μπορούν να εξαλειφθούν όλες οι αναγνωρίσιμες μορφές στην επιφάνεια του πίνακα.³¹⁰



Εικ. 7: Jackson Pollock: *Painting No. 5* (1948) – Private collection, New York

Εστιάζοντας στη ζωντανή δήλωση της πρότασης, ο Lyotard προσανατολίζεται στην εισαγωγή μιας χειρονομίας στη γλώσσα, η οποία προκύπτει από την αίσθηση της όρασης, το ίδιο το «κοιτάγμα». Οι δύο ετερογενείς εμπειρίες που βιώνει το ενσώματο υποκείμενο, λόγω της αρνητικότητας που εισάγεται στο σύστημα, αποκλίνουν μεταξύ τους όχι μόνο στο επίπεδο του λόγου (εικονικό ασυνείδητο), αλλά και στο επίπεδο της γλώσσας (πραγματικό ασυνείδητο). Αξιοποιώντας αυτή την «απόκλιση», ο Lyotard προχωρά στη σύνδεση των δύο αρνήσεων αποκαλύπτοντας, κατά την άποψή του, «ένα ασυνείδητο ‘...’ το οποίο διαπερνά ακόμα και τις πιο επαναστατικές στιγμές της πλαστικής δραστηριότητας».³¹¹ Όπως αναφέρει ο ίδιος,

«Η άρνηση η οποία λειτουργεί στο σύστημα της γλώσσας [langue] φαίνεται να είναι διαφορετικού είδους, όπως και το ασυνείδητό της ‘...’ [Το ασυνείδητο του κοιτάγματος] αναφέρεται σε μια φαινομενολογία, ενώ το πρώτο [αυτό της γλώσσας] σε μια αρχαιολογία. Είναι η ίδια η πράξη που, μέσω της πρώτης ασυνειδησίας, χάνει τόσο τη συνείδηση όσο και τη μνήμη του στην αφελή, φυσική γοητεία του αντικειμένου που έχει στη θέα’ όσο για το δεύτερο

³¹⁰ Στο ίδιο.

³¹¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 27.

ασυνείδητο, ανήκει στην τάξη του εικονικού, προηγείται και περιβάλλει την πράξη, γιατί είναι αυτό που κάνει δυνατή την πράξη, επενδύοντας την πράξη ενώ μένει αγνώριστη από αυτήν, γιατί διαγράφει το ασυνείδητο με την απλή παρουσία του. Το πραγματικό ασυνείδητο είναι η σκιά ότι το φως είναι για τον εαυτό του, η ανωνυμία της όρασης που βλέπει το πράγμα και δεν βλέπει το ίδιο». ³¹²

Κάθε απόπειρα αναπαράστασης του βάθους αναγκάζει καλλιτέχνη και κοινό να αντιληφθούν ένα αντικείμενο, όχι διαμέσου μιας γλωσσικής χειρονομίας, αλλά διαμέσου του στοχασμού, υπακούοντας στους περιορισμούς της γλώσσας. Εντέλει, εναπόκειται στον καλλιτέχνη, όπως π.χ. στον ζωγράφο, να καταστήσει ορατό το αόρατο, να φέρει στην επιφάνεια το ασυνείδητο της άρνησης, την ίδια της την καταγωγή (αρχαιολογία). ³¹³ Αναδεικνύοντας το βάθος της προθεσιακότητας του ομιλητή διαμέσου της όρασης, ο Lyotard επιχειρεί να αναδείξει κάτι που η ποίηση έχει καταφέρει πριν από τη φιλοσοφία: *τη δυνητικότητα της ύπαρξης μιας αισθητηριακότητας μέσα στο αισθητό*. Η ανάδειξή της, όμως, προϋποθέτει τη διατήρηση της άρνησης στο επίπεδο της γλώσσας, καθιστώντας εφικτή τη διαμόρφωση ενός λόγου, ο οποίος θα συμπεριλαμβάνει τα δευτερεύοντα ή πλευρικά νοήματα. Για τον Lyotard, απόλυτο Άλλο δεν υπάρχει. Το «υπάρχει» [«il y a»] (στην πρόταση «il y a Etre» [το Είναι υπάρχει]) σχίζει κάθε στοιχείο (καθώς περιλαμβάνει τόσο το πράγμα καθεαυτό όσο και το διεαυτό), αφήνοντας ανοικτό το ερώτημα για το Είναι. Η απόδοση αυτής της πρωταρχικής ενότητας και του χωρισμού που υποκρύπτει η έκφραση, δηλαδή ο συνδυασμός μιας λέξης και μιας χειρονομίας, δεν μπορεί να είναι ούτε λέξη, ούτε χειρονομία. Μπορεί να λάβει μόνο τη μορφή ενός figure που δεν είναι ούτε γραφικό, ούτε πλαστικό. Αυτό το figure «δεν είναι περισσότερο ορατό από όσο είναι ευανάγνωστο». ³¹⁴ Ο λόγος που παράγεται από μια τέτοια σύνδεση δεν έχει την έννοια της ύπαρξης των πραγμάτων, αλλά της προέλευσης του νοήματος καθώς από τη μια, διατηρεί εντός του αυτό που αρνείται και από την άλλη, αναδεικνύει τον τόπο όπου η επιθυμία μπορεί να «ανακτήσει» το αντικείμενο του «πράγματος-παράστασης» ³¹⁵

³¹² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 28-30.

³¹³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 27-29, 31-32.

³¹⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 278.

³¹⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 11-12, 69, 127-128.

προκειμένου να αναδειχθεί ο χώρος στον οποίο εγγράφεται το «πραγματικό» αντικείμενο.

Για τον Lyotard, ο κόσμος παίζει με τον εαυτό του πάνω στο σώμα μας όταν ο προσδιορισμός των πραγμάτων δεν επιχειρείται διαμέσου της «παρουσίας», αλλά διαμέσου της «απουσίας» τους. Η διατήρηση της άρνησης, που υποδηλώνει αυτός ο χωρισμός, καθιστά δυνατό τον φιλοσοφικό στοχασμό. Το φιλοσοφείν δεν αποτελεί αποκλειστικό προϊόν της νόησης ή της αισθητηριακότητας, αλλά της μεταξύ τους διαφοράς. Η τελευταία προκύπτει από τη συν-ύπαρξη και την συν-ύφανση του στοχασμού που εκπηγάει από τον λόγο της γνώσης [*discours de savoir*] και ενός υπερ-στοχασμού [*sur-réflexion*] που προέρχεται από το στοχασμό των καλλιτεχνών. Ο συνδυασμός του καθιστά δυνατή μια επανεγγραφή ως δυνατότητα και α-δυνατότητα αναπαραγωγής μιας δομής ή ενός λόγου, της απόδοσης και της μη-απόδοσης μιας σημασίας, στη βάση της μεταξύ τους ασυμμετρίας ή διαφοράς.³¹⁶ Η επίτευξη ενός τέτοιου εγχειρήματος είναι στη λυοταρική σκέψη συνυφασμένη με την καταπιεσμένη επιθυμία, την αποδοχή και την απόρριψή της.³¹⁷ Δηλαδή, προϋποθέτει μια αρνητικότητα ή αυθαιρεσία, η οποία διαμέσου της φροϋδικής άρνησης [*Verneinung*] και του χωρισμού [*Entzweiung*] καθιστά το αντικείμενο χαμένο, ενώ διαμέσου της φαντασίας [*fantasme*] το επανεμφανίζει. Ο Lyotard στρέφεται στην ψυχανάλυση θεωρώντας ότι η ειδητική αδυνατεί να φέρει στην επιφάνεια τις ασυνείδητες δυνάμεις, οι οποίες διαταράσσουν την τάξη του λόγου, αποκαλύπτοντας το νόημα της «διφορούμενης πραγματικότητας» και την πηγή της: την επιθυμία. Η ειδητική φτάνει μέχρι την αντίληψη της «απουσίας» του αντικειμένου, αλλά δεν καταφέρνει να διατηρήσει την απώλεια ή έλλειψη στο επίπεδο της γλώσσας. Εξαλείφει την απόσταση ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα, αφαιρώντας της δυνατότητα εντοπισμού των ιχνών που υποδηλώνουν την ύπαρξη μιας διαφοράς ή ασυμμετρίας ανάμεσα στο δοσμένο αντικείμενο και την αναπαράστασή του. Υπό αυτό το πρίσμα, η διεϊσδυση της φαινομενολογίας στη θεωρησιακή φιλοσοφία του Hegel έχει το όριό της.

5.1.2 Η επανεγγραφή ως χρονική «υπέρβαση» των αντιθέσεων

Ακολουθώντας, σε γενικές γραμμές, την ιδέα της αποδόμησης, ο Lyotard επιχειρεί να αποκαταστήσει τη σχέση νοήματος και εμπειρικής πραγματικότητας. Η

³¹⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 31, 59-60.

³¹⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 22-23.

πρακτική της αποδόμησης αποσκοπεί στην αντιστροφή της ιεραρχίας των όρων που συγκροτούν ένα κείμενο (σημαινόμενο – σημαίνον) καθώς και της σχέσης του κειμένου ως δομής ή λόγου με το αντικείμενο, αποβλέποντας στη χωρο-χρονική *μετάθεση* του συστήματος. Ωστόσο, ο Lyotard δεν συντάσσεται με την ιδέα μιας πλήρους αποδόμησης, με αποτέλεσμα αυτή η διπλή αντιστροφή ή αντανάκλαση [*réflexion*] να οδηγεί, όχι μόνο σε μια διαφορετική χρήση της γλώσσας, προς αποφυγήν μιας εκ νέου κατασκευής ενός δυαδικού συστήματος θεμελιωμένου σε μία *a priori* αρχή, αλλά και στη δημιουργία μιας πραγματικής αντίθεσης ή αντί-λογου, διαμέσου της χρήσης ορισμένων ενδεικτικών σημαινόντων.³¹⁸ Αυτό, όμως, καθίσταται αδύνατο υπό το πρίσμα της φαινομενολογίας όταν π.χ. ο Merleau-Ponty ταυτίζει το χίασμα των ετερογενών εμπειριών του υποκειμένου με τη σάρκα.

Η ενότητα σώματος και ψυχής εμποδίζει τον χωρισμό των αντίστοιχων εμπειριών. Το σώμα αποτελεί τον φορέα της αντίληψης και ταυτόχρονα το αντικείμενό της, δηλαδή το *πράγμα*. Συμπυκνώνει τον λόγο και το πράγμα δηλώνοντας, με αυτό τον τρόπο, τη «συμβίωσή» τους. Εάν, όμως, ο κόσμος καθιστά αδύνατη την ύπαρξη ενός αδιατάραχτου όντος, τότε η εκδοχή του απόλυτου Άλλου σχίζει την ίδια τη σάρκα στα δύο: όπως η ιδέα δεν είναι κενή, έτσι, και η ύλη δεν είναι αδιαμεσολάβητη. Σύμφωνα με τον Lyotard, το σημείο όπου τέμνονται αυτές οι δύο διεργασίες δεν είναι η σάρκα, αλλά η ίδια η κινητικότητα του αισθητηριακού, η *χειρονομία* [*geste*]. Όταν αυτή εισαχθεί στη γλώσσα, αναδεικνύει το βάθος της προθεσιακότητας του ομιλητή, η οποία εμπερικλείει την ενέργεια και τη λάμψη της επιθυμίας. Η εκδοχή του απόλυτου Άλλου διαμορφώνει έναν ενδιάμεσο χώρο όπου η επιθυμία «ανακτά» το αντικείμενο ως «απουσία» στον λόγο. Αυτό το παιγνίδι της γλώσσας («παρουσίας – απουσίας») φέρνει στην επιφάνεια τον τρόπο απόκρυψης μιας παραχώρησης ή την προσποίηση μιας χειρονομίας [*geste*], η οποία δεν είναι άλλη από την αναφορική δύναμη της επιθυμίας (η κίνηση της επιθυμίας).

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται η διαφοροποίηση του Lyotard από τον Merleau-Ponty σχετικά με τον όρο που διαμεσολαβεί τη σχέση ανάμεσα σε μια παθητικά βιωμένη κατάσταση και μια ενεργητική διεργασία κατανόησης και σημασιοδότησής της. Για τον Merleau-Ponty ο όρος, ο οποίος διαμεσολαβεί το πέρασμα από το σημείο(-αντικείμενο) στη σημασία, είναι το σώμα καθώς αυτό διαθέτει την ικανότητα

³¹⁸ Όπως θα φανεί στη συνέχεια, η χρήση ή μη ενδεικτικών σημαινόντων αποτελεί το σημείο τριβής μεταξύ Lyotard και Derrida.

μιας χειρονομίας λεκτικής ή μη, διαμεσολαβώντας τη σύλληψη και τη μετάδοση του νοήματος. Αναγνωρίζει, δηλαδή, στο σώμα τη δυνατότητα μιας υπέρβασης των φυσικών του δυνάμεων, μέσα από την ιδιοποίηση σημασιολογικών πυρήνων που εμπεριέχονται σε μια χειρονομία ή λέξη, επιφέροντας μια μεταμόρφωση που αντανακλάται στη συμπεριφορά προς τον εαυτό και προς τον άλλο.³¹⁹ Για τον Lyotard, το σημείο όπου τέμνονται αυτές οι δύο διεργασίες δεν είναι το σώμα και δεν λαμβάνει τη μορφή έννοιας καθώς ο χώρος, στον οποίο συνυφαίνονται οι εμπειρίες του υποκειμένου (συνειδητές και ασυνειδητές), βρίσκεται στο ενδιάμεσο του σώματός του και του χώρου εγγραφής. Άλλωστε, ορισμένες φορές ακόμα και το σώμα του υποκειμένου δεν μπορεί να συντονιστεί, καθιστώντας αδύνατη την κατανόησή του. Όπως εξηγεί ο Lyotard,

«Αυτό το σώμα δεν είναι προνομιακό μέρος για την αναστάτωση και το συμβάν [événement]. Υπάρχει ένα σιωπηλό κάτω μέρος στη ζωή της σάρκας -η υγεία της- και είναι αλήθεια ότι, όπως πίστευε ο Merleau-Ponty, είναι απλώς ένα χίασμα στο στοιχείο του κόσμου, που πιάνεται από αυτό, το πιάνει. Σε μια τέτοια ευφορία ο φιλόσοφος προσπάθησε να οικοδομήσει μια παγανιστική φιλοσοφία. Αλλά ο παγανισμός του παραμένει εγκλωβισμένος στην προβληματική της γνώσης, που οδηγεί σε μια φιλοσοφία της γνώσης της σάρκας, μια χαρούμενη σάρκα που δεν ενοχλείται από την στέρηση αγαθού. Το συμβάν [événement] ως διαταραχή είναι πάντα αυτό που αφηγά τη γνώση, είτε αμφισβητώντας τη γνώση που αρθρώνεται στο λόγο είτε, εξίσου καλά, συντρίβοντας την οιονεί κατανόηση του ίδιου του σώματος, θέτοντάς το εκτός συντονισμού από τον εαυτό του και από τα πράγματα, όπως στο συναίσθημα».³²⁰

Το σώμα δεν είναι μόνο τοποθεσία [localité], αλλά και τοπικοποίηση [localisation], δηλαδή δεν αποτελεί μόνο ενεργό φορέα σημασιολογικών δεδομένων [données], αλλά και το πεδίο αυτών των δεδομένων.³²¹ Merleau-Ponty και Lyotard

³¹⁹ Merleau-Ponty, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 337-338.

³²⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 22.

³²¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 39, 211-212, 291. Ο Lyotard χρησιμοποιεί ένα πολύ εύστοχο παράδειγμα για να αναδείξει τη σημασία που έχει η θέση του σώματος στον χώρο σε μια εγγραφή. Αναφέρει συγκεκριμένα: «Πάρτε το γράμμα N, ένα σχήμα που σχηματίζεται από την άρθρωση τριών ευθύγραμμων τμημάτων, ή πάρτε τον ίδιο ορισμό A. Τα δύο γράμματα μπορούν να διακριθούν μόνο από την ιδιαίτερη σύνθεση των τμημάτων τους, αφού η φύση και ο αριθμός των βασικών τους στοιχείων είναι πανομοιότυπα. Ωστόσο, αυτός ο τρόπος σύνθεσης δεν απαιτεί σχέσεις κειμενικής μετατόπισης στο

είναι σύμφωνοι ως προς τη συν-ύπαρξη του σώματος με τον χώρο.³²² Ωστόσο, για τον Lyotard, η εν λόγω σχέση δεν έχει εμπειρικό αντίστοιχο στη γλώσσα εφόσον η ενεργητική και η παθητική διεργασία σημασιοδότησης περιπλέκονται. Έτσι, η συνενοχή σώματος – πραγμάτων μπορεί να φανερωθεί μόνο διαμέσου μιας αυθαιρεσίας ή αρνητικότητας, η οποία δεν προκύπτει από τη σχέση σημείου [*signe*] και αντικειμένου, αλλά από τη σχέση χώρου εγγραφής και σώματος του αναγνώστη, αποδίδοντας στο αντικείμενο πλαστική και όχι γραφική αξία. Η εγγραφή ενός ίχνους σε έναν πλαστικό χώρο καθιστά εφικτή τη φανέρωση της διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στο αναπαριστάμενο αντικείμενο (δοσμένο) και την αναπαράστασή του ή ανάμεσα στην α-χρονία του ασυνείδητου και τη χρονικότητα της συνείδησης. Σε αυτό τον χώρο, όπως δηλώνει ο Lyotard,

«δεν μιλάει κανείς ούτε «βλέπει», δουλεύει. Σε αυτόν τον χώρο, η γραμμή δεν καταγράφει ούτε τα σημαίνοντα ενός λόγου ούτε τα περιγράμματα μιας σιλουέτας. Είναι το ίχνος μιας ενέργειας που συμπυκνώνεται, μετατοπίζεται, σχηματίζεται, επεξεργάζεται, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη το αναγνωρίσιμο. “Το ουσιαστικό ερώτημα ζητά να διευθετηθεί, δηλαδή ποιος είναι ο απώτερος στόχος του να γίνει ορατό (*das Sichtbarmachen*). Πρέπει κανείς να διατηρεί στο μυαλό του αυτό που έχει δει ή, περαιτέρω, να βγάλει αυτό που είναι αόρατο;”.

οπτικό πεδίο του αναγνώστη, και επομένως εικονικές ιδιότητες. Η οριζόντια ράβδος στο γράμμα Α και η λοξότητα της ράβδου στο γράμμα Ν υπάρχουν σε σχέση με μια άποψη. Τώρα αντιτάξτε το Ν στο Ζ. Η απόκλιση δεν προέρχεται πλέον από τη σύνθεση των τμημάτων μεταξύ τους, αφού είναι η ίδια και στις δύο περιπτώσεις, αλλά από τη θέση του συνθέτη σε σχέση με ένα διαξονικό σύστημα, κατακόρυφο και οριζόντιο. Από το Ν λαμβάνεται το Ζ με μια επίπεδη περιστροφή 90 μοιρών γύρω από την κάτω κορυφή του Ν. Τώρα, αυτό το αξονικό σύστημα δεν θα μπορούσε να ονομαστεί αυθαίρετο, γιατί κατέχει το σημείο αναφοράς του στο σώμα του αναγνώστη, το οποίο καθορίζει την κατακόρυφη και την οριζόντια θέση. Τέλος, το Ν μπορεί να ακολουθεί ή να προηγείται του Α, όπως στο ΝΑ ή στο ΑΝ. Η σειρά αυτών των δύο ομάδων διαφέρει και η διακριτική αξία καθεμιάς θα εξαρτηθεί προφανώς από την επιλεγμένη σύμβαση ανάγνωσης, από δεξιά προς τα αριστερά ή από αριστερά προς τα δεξιά. Αλλά αυτή η σύμβαση δεν βασίζεται σε μια γενική οργάνωση χωρικών συντεταγμένων βάσει αυτής του αναγνώστη; Αριστερά και δεξιά έχουν νόημα μόνο όταν σχετίζονται με την πραγματική καθετότητα ενός σώματος - ένα σώμα που δεν είναι μόνο εντοπιότητα, αλλά και εντοπισμός». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 212.

³²² Όπως αναφέρει ο Merleau-Ponty, το σώμα είναι δεμένο με τον κόσμο, «δεν είναι κατ' αρχάς εντός του χώρου: είναι στο χώρο, είναι του χώρου». Ωστόσο, θεωρεί ότι υπάρχει μια προσποίηση της οργανικής σχέσης του υποκειμένου και του κόσμου, η οποία προκύπτει από τον διαχωρισμό μεταξύ αισθητού περιεχομένου και του αμετάβλητου πυρήνα ενός πράγματος, οδηγώντας στην παραμόρφωση του σημείου [*signe*] και της σημασίας. Αυτή η σύγχυση έχει τις ρίζες της στη νοησιарχία, η οποία λόγω της γεωμετρικής προβολής του αντικειμένου, θεωρεί αδιανόητο το πέρασμα από το σημείο [*signe*] στη σημασία. Για τον Merleau-Ponty, η σύλληψη μιας σημασίας είναι εφικτή μέσω του σώματος. Merleau-Ponty, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 267, 273-274

Εδώ το αόρατο δεν είναι το αντίστροφο του ορατού, η άλλη του πλευρά. Είναι το ασυνείδητο αναποδογυρισμένο: η δυνατότητα της πλαστικότητας». ³²³

Για τον Lyotard, η τυπωμένη υφή του χώρου δημιουργεί μια αίσθηση, η οποία δεν στερείται νοήματος και, ως εκ τούτου, συνιστά ένα είδος σημειωτικού κώδικα. Προκειμένου αυτό το νόημα να καταστεί αντικείμενο αποκωδικοποίησης ή ενεργού ερμηνείας [*jouer*], ο Lyotard προσανατολίζεται σε μια διαφορετική οργάνωση της χρονικότητας της συνείδησης ή χρήση της γλώσσας. Όπως τονίζει στο *Inhumain*, ο χρήστης της γλώσσας δεν είναι το πνεύμα, αλλά η εν κινήσει πολυπλοκότητα, η οποία χαρακτηρίζει τις σχέσεις των υποκειμένων μεταξύ τους και αυτών με τον κόσμο (πυκνότητα). ³²⁴ Ο τρίτος όρος, εν προκειμένω, είναι ο χρόνος καθώς, όπως και ο κόσμος, είναι πάντα ένα «κιόλας» για τη συνείδηση και, κατά συνέπεια, αδιαφανής. Εάν το σώμα είναι δεμένο με τον κόσμο και την ομιλία, τότε η γλώσσα πρέπει να εκληφθεί, επίσης, ως σώμα (κόσμος) προκειμένου, μέσα από μια ρυθμική-αντανακλαστική σχέση, να αποδώσει τη σύμφυτη σχέση λέξης – πραγμάτων. Αλλά, για να ενωθούν το ενέργημα της αίσθησης και το αίσθημα [*le senti et le sentant*] σε έναν κοινό ρυθμό απαιτείται η απαγκίστρωση της γλώσσας από την πρόθεση του υποκειμένου να νοηματοδοτήσει ένα συμβάν, που εγγράφει το ίχνος σε έναν γραφικό χώρο [*espace graphique*]. Έτσι, μια παραχώρηση της γλώσσας, μια χειρονομία, μπορεί να εγγράψει το ίχνος που προκαλεί αυτόν τον σωματικό συντονισμό σε έναν πλαστικό χώρο [*espace plastique*]. ³²⁵ Απαιτεί, εν ολίγοις, μια ηττημένη γλώσσα [*langue défaite*] ή μια μη-γλώσσα, η οποία είναι ικανή να αναδείξει και τις δύο πλευρές του πράγματος από τις οποίες προκύπτουν δύο διαφορετικοί τρόποι προσδιορισμού του περιεχομένου του: ως έργου της «φαντασίας της επιστήμης» και της «φαντασίας της τέχνης». ³²⁶ Η διπλή άρθρωση της γλώσσας διαμορφώνει έναν χώρο όπου το αντικείμενο παίρνει θέση ως «λέξη-αναπαράσταση» [*signification-opposition*] και έναν χώρο στον οποίο το αντικείμενο εμφανίζεται ως «πράγμα-αναπαράσταση» [*désignation-épaisseur*]. Η διατομή τους είναι το σημείο ή ο ενδιάμεσος χώρος όπου κάνει ακέραιη την εμφάνισή της η αναφορική ενέργεια ή δύναμη των ενστίκτων ³²⁷ ως συμβάντος. Ο σχηματισμός μιας μη-γλώσσας που προκύπτει από αυτό τον συνδυασμό, επιτρέπει την ανάδυση της

³²³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 238.

³²⁴ Lyotard, «*Inhumain...*», όπ. παρ., σ. 84.

³²⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 20, 212, 291.

³²⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 108.

³²⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 128.

πλαγιότητας [*latéralité*] του νοήματος, η οποία είναι υπεραλιστική· δεν περιορίζεται σε μια ρεαλιστική οπτική του συγκροτημένου ή του δοσμένου αντικειμένου. Όπως τονίζει ο Lyotard, εφόσον δεν μπορούμε να αγγίξουμε το πράγμα καθαυτό ή την ίδια την ύπαρξη, τότε αυτό που μένει είναι η λήθη της διαδικασίας της σημασιοδότησής του και η ανακατασκευή του νοήματος διαμέσου της αποδόμησης, τον θάνατο των λέξεων και τη σιωπή.³²⁸ Για τον Lyotard,

«Έτσι, όλη η γλώσσα είναι ουσιαστικά ανοιχτή στη μη-γλώσσα: ο λόγος της γνώσης απαιτεί μια υπέρβαση που στρέφεται προς τα πράγματα, μέσα στην οποία κυνηγά το αντικείμενό της, ενώ ο λόγος της τέχνης απαιτεί την αντίθετη υπέρβαση, που προέρχεται από τις εικόνες που έρχονται να κατοικήσουν τα λόγια του. Από τη μία πλευρά ορίζει ομιλία, που προσπαθεί να εξαναγκάσει το προσδιοριζόμενο σε αμετάβλητες σχέσεις δομής και να αφομοιώσει πλήρως το προσδιοριζόμενο σε σημαινόμενο· από την άλλη, ο εκφραστικός λόγος που προσπαθεί να ανοιχτεί στο χώρο της όρασης και της επιθυμίας και να παράγει μεταφορικότητα με το σημαίνον. Και στις δύο περιπτώσεις, η γλώσσα γοητεύεται από αυτό που δεν είναι, επιχειρώντας στη δεύτερη περίπτωση να την κατέχει -αυτή είναι η φαντασίωση της επιστήμης- από την άλλη να είναι -η φαντασίωση της τέχνης».³²⁹

Ο σχηματισμός μιας μη-γλώσσας απαιτεί ένα σώμα ικανό να αντικρύσει μια μη-συμφιλίωση με τρόπο μη-συνηθισμένο, αναδεικνύοντας τη βία που χαρακτηρίζει την υπέρβαση των αντιθέσεων του λόγου.³³⁰ Αυτή η βία εκπηγάει από τις αισθήσεις, διαρρηγνύει τον φιλοσοφικό λόγο και εκβάλλει σε μια νέα εγγραφή εφόσον ο λόγος (εκφορά) δεν δύναται να κατανοήσει ή να ασκήσει πλήρη έλεγχο στο αντικείμενο (αναφερόμενο). Το τελευταίο αποτελεί ένα δίκτυο πολύπλοκων σχέσεων, το οποίο δεν μπορεί να εγκλωβιστεί σε μια φράση (παρουσία). Κάθε φορά που συμβαίνει κάτι, συμβαίνει στο παρόν, αλλά το παρόν είναι ασύλληπτο (συνιστά περιστασιακή πραγμάτωση), συμβαίνει πάντα πολύ νωρίς ή πολύ αργά καθώς υπόκειται σε μια επανερχόμενη ετερότητα. Το ζητούμενο είναι ο προσδιορισμός των ορίων εντός των οποίων η συνείδηση είναι ικανή ν' αγκαλιάσει μια ποικιλότητα στιγμών («συμβάντων»

³²⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 9, 18-19.

³²⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 108.

³³⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 239.

ή «πληροφοριών») και να τις επικαιροποιήσει «κάθε φορά» που αυτό είναι αναγκαίο. Σε αυτή τη διαδικασία επανεγγραφής, όπως θα ξεκαθαρίσει στο *Inhumain*, το γήινο σώμα συνιστά εμπόδιο καθώς δεν διαθέτει μια καθολική ικανότητα αποθήκευσης στη μνήμη. Αλλά, μόνο μια μνήμη που δεν ανήκει σε κανέναν και αποδεσμεύεται από τα ιστορικά και γεωγραφικά συμφραζόμενα δύναται να διευκολύνει την ανάπτυξη μιας όλο και πληρέστερης μονάδας ή δομής.³³¹ Η τελευταία είναι ικανή να διαμεσολαβήσει ό,τι συμβαίνει όταν μπορέσει να συνδυάσει έναν σημαντικό αριθμό πληροφοριών με άλλες πριν ακόμα η μονάδα ή δομή κληθεί να αντιδράσει σε αυτό που συμβαίνει. Αλλά, η διευκόλυνση της επικοινωνίας των πληροφοριών (λήψη – μεταβίβαση) απαιτεί μια ειδική οργάνωση της χρονικότητας, στην οποία το υποκείμενο συμμετέχει ενεργά όταν η πραγματικότητα αντιμετωπίζεται ως ένα σκοτεινό μήνυμα, που προέρχεται από μια άγνωστη και ακατανόητη περιοχή (ασυνείδητο).³³² Την αποκωδικοποίησή του μπορεί

³³¹ Η αποθήκευση, η τακτοποίηση και η ανάκληση στη μνήμη κάποιων συμβάντων ή ενοτήτων πληροφοριών απαιτεί τη διαμεσολάβηση ενός άλλου (τεχνικού) μέσου. Το ανθρώπινο σώμα δεν είναι ικανό να αποθηκεύσει και να διαχειριστεί τέτοιου είδους συμβάντα ή ενότητες πληροφοριών. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Lyotard στο *Inhumain*, «το σώμα που υποβαστάζει αυτή τη μνήμη δεν είναι γήινο σώμα». Ο Lyotard παραπέμπει στη *Μοναδολογία* του Gottfried Wilhelm Leibniz βάσει της οποίας όσο πληρέστερη είναι μια μονάδα [*monad*], τόσο περισσότερα δεδομένα εισάγει στη μνήμη. Έτσι, αποφεύγει μια άμεση εξάρτηση από ένα συμβάν καθώς διαθέτει την ικανότητα να διαμεσολαβεί σε ό,τι συμβαίνει πριν καν αντιδράσει σε αυτό. Οπότε, το ίδιο το συμβάν εξουδετερώνεται, υποδηλώνοντας ότι μια πλήρης μονάδα δεν υπολείπεται πληροφοριών. Τη δυνατότητα δημιουργίας μιας τέτοιας μονάδας, που υποβαστάζει μια μνήμη που δεν είναι η μνήμη κανενός, την προσφέρουν οι ηλεκτρονικοί υπολογιστές. Όπως τονίζει, «Οι υπολογιστές μπορούν να συνθέτουν ασταμάτητα όλο και περισσότερο χρόνο («φορές») πράγμα που θα έκανε τον Leibniz να πει ότι η πρόοδος πρόκειται να γεννήσει μια κατά πολύ «πληρέστερη» μονάδα απ' ό,τι μπόρεσε να γεννήσει ποτέ η ανθρωπότητα». Lyotard, «*Inhumain...*», όπ. παρ., σ. 69-76.

³³² Τη λογική του Leibniz τη συναντάμε και στο *Discours, figure* καθώς ο Lyotard τη συνδέει με το ζήτημα της γνώσης. Κατά τον Lyotard, πίσω από τη φωνολογία και τη δομική γλωσσολογία ή ακόμα και από τη μέθοδο του Frege για την ανάλυση της γλώσσας κρύβεται η λαϊμπνιτιστική λογική. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 112. Πράγματι, η λαϊμπνιτιστική θεωρία των μονάδων εμπλέκει μια παράτυπη επέκταση της λογικής, όπως παρατηρεί ο Nicholas Jolley, επειδή η κάθε μονάδα υπόκειται στην εσωτερική αρχή της μεταβολής. Ο Leibniz «επιμένει ότι αυτή η απλότητα συνάδει με την εσωτερική πολυπλοκότητά τους, με τη μορφή μιας πληθώρας ταυτόχρονων τροποποιήσεων». Σύμφωνα με το αξίωμα του Leibniz, «κάθε δημιουργημένο ον, και κατά συνέπεια η δημιουργημένη μονάδα, υπόκειται σε αλλαγή» και «αυτή η αλλαγή είναι συνεχής σε κάθε πράγμα». Ως εκ τούτου, «οι φυσικές αλλαγές μιας μονάδας προέρχονται από μια εσωτερική αρχή, αφού καμία εξωτερική αιτία δεν μπορεί να την επηρεάσει εσωτερικά». Αλλά, «εκτός από την αρχή της αλλαγής, πρέπει να υπάρχει ποικιλομορφία σε αυτό που αλλάζει, που παράγει, ας πούμε, την προδιαγραφή και την ποικιλία των απλών ουσιών». Θέτοντας τη βάση για την *περιγραφή των τροποποιήσεων των μονάδων*, ο Leibniz υποστηρίζει ότι οι μονάδες πρέπει να διακρίνονται με αυτό τον τρόπο. Ως «αληθινά άτομα» της φύσης πρέπει να αποτελούν το έδαφος για τις (ποιοτικές) μεταβολές που χαρακτηρίζουν τα σύνθετα πράγματα. Άρα, πρέπει να διαθέτουν κάποιες ιδιότητες καθώς χωρίς αυτές δεν θα υπήρχαν διαφορές μεταξύ των μονάδων. Για τον Leibniz, «κάθε μονάδα πρέπει να είναι διαφορετική από την άλλη. Διότι δεν υπάρχουν δύο πράγματα στη φύση που να είναι απολύτως όμοια, δύο όντα στα οποία δεν είναι δυνατόν να ανακαλύψεις μια εσωτερική διαφορά, δηλαδή μια που βασίζεται σε μια εγγενή ονομασία». Nicholas Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, New York 1995, σ. 16, 133, 179. Ο Lyotard τονίζει πως η λογική του Leibniz, συσχετιζόμενη με την περιγραφή των τροποποιήσεων των μονάδων, δεν περιορίζεται στη διαχρονική διάσταση του λόγου, φέρνοντας στο προσκήνιο μόνο ό,τι έχει σχέση με τη δομική σταθερότητα (αμεταβλητότητα), δηλαδή μια μετρήσιμη και οριζόντια αρνητικότητα.

να διασφαλίσει μόνο η ευπάθεια της γλώσσας, δηλαδή η ποιητική της χρήση.³³³ Υπό αυτή την έννοια, ο Lyotard πιστεύει πως ενώ, ο Merleau-Ponty καταφέρνει να ξεφύγει από τη φιλοσοφία της άρνησης, δεν την αντικαθιστά με το όνειρο ή την ποίηση.³³⁴ Η εκφραστική διεργασία (ομιλία, γραφή) διαθέτει, σύμφωνα με τον Merleau-Ponty, το προνόμιο του ορθού λόγου: «να μπορεί να επαναλαμβάνεται επ' άοριστον» ωστόσο εκπληρωθεί το όνειρο των φιλοσόφων, δηλαδή την ύπαρξη «μιας ομιλίας που θα έβαζε τέρμα σε όλες τις άλλες». Για τον Merleau-Ponty, εάν η ζωγραφική ή η μουσική δεν μπορούν να μιλήσουν σχετικά με τη ζωγραφική ή τη μουσική, ενώ η ομιλία μπορεί να μιλά αενάως σχετικά με την ομιλία, οφείλεται στο γεγονός ότι οι καλλιτέχνες έχουν να παραδώσουν έναν νέο κόσμο (ασυνέχεια), ενώ οι συγγραφείς, σκοπεύουν τον ίδιο κόσμο (συνέχεια). Οι κόσμοι των συγγραφέων επικοινωνούν μεταξύ τους, διαμέσου

Η λογική του Leibniz «πρώτα στηρίζεται στην υπέρβαση της όρασης, στην αναφορά στο αντικείμενο για το οποίο μιλά κανείς, και δηλώνει ως βασικό κανόνα, σαν κανόνα πιο ριζοσπαστικό από τους τυπικούς νόμους, τη διαφύλαξη της *διαίσθησης* [άμεσης γνώσης]. Η πρώτη κατάσταση όπου παρεμποδίζεται η ελευθερία επιλογής συνίσταται επομένως στο γεγονός ότι ο πραγματικός λόγος μπορεί να περιλαμβάνει από μόνος του έναν άλλο λόγο, με στόχο ένα άλλο αντικείμενο». Υπό αυτή την έννοια, υπάρχουν δύο άξονες του λόγου, όπως επισημαίνει ο Frege: της σημασιοδότησης και του προσδιορισμού [*designation*] ή της αναφοράς [*référence*]. Στη μια περίπτωση, «οι όροι λαμβάνουν τη σημασία τους από την άρθρωσή τους στη δήλωση. Η οργάνωση του λόγου εκκενώνει την πολυσημία αποδίδοντας ένα σημαίνον από αυτά που αντιστοιχούν στη λέξη, εξαλείφοντας τα υπόλοιπα. Στην άλλη περίπτωση, αυτή η άρθρωση δημιουργεί πλευρικές, δευτερεύουσες σημασίες (*Nebengedanken*) καθώς ο λόγος διατηρεί ή παράγει πολυσημία, συνδυάζοντας τις σημασίες [*significations*]». Ο στοιχειώδης κανόνας της αλήθειας, κατά τον Lyotard, εδράζεται στην τήρηση της δεύτερης περίπτωσης όπου κάποιος ξεπερνά το επίπεδο των στοιχείων και επικεντρώνεται, όχι πλέον στους όρους, αλλά στη ζωντανή δήλωση. Η εν λόγω κίνηση δεν προκαλεί σύγχυση στη γλώσσα, αλλά την καθιστά δυνατή, «όπως η όραση θα ήταν αδύνατη αν το μάτι στερείται της ικανότητάς του να κινείται γύρω από το πράγμα». Αυτή η εμπειρία, εάν ακολουθήσουμε το σκεπτικό του Frege, μας διδάσκει ότι «ένας λόγος που αναφέρεται μέσω του δικού μας στερείται την υπερβατικότητά του, έχοντας γίνει ο ίδιος αντικείμενο της παρούσας υπέρβασης». Το ζητούμενο είναι η διαρκής κινητικότητα της γλώσσας μέσα από την επιλογή και την αντικατάσταση των όρων, δικαιολογώντας τη δήλωση του Leibniz ότι «Τα πράγματα είναι τα ίδια που μπορούν να αντικατασταθούν το ένα με το άλλο χωρίς απώλεια αλήθειας». Υπό αυτό το πρίσμα, ο Frege δηλώνει ότι «Εφόσον όλοι οι ορισμοί είναι εκφράσεις ταυτότητας (*Gleichheit*), η ίδια η ταυτότητα δεν μπορεί να οριστεί. Θα μπορούσε κανείς να χαρακτηρίσει τη διατύπωση του Leibniz ως αξίωμα, γιατί εκθέτει ποια είναι η φύση της σχέσης ταυτότητας, και γι' αυτό είναι υψίστης σημασίας». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 112-116.

³³³ Lyotard, «*Inhumain...*», όπ. παρ., σ. 83-86.

³³⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 30-31, 55, 271. Το «υπάρχει» [*il y a*] φέρνει πάντα στην επιφάνεια το ζήτημα της πλαγιότητας του νοήματος, την οποία ο Merleau-Ponty εκλαμβάνει ως μια πιθανή κίνηση μέχρι του σημείου που μένει «εδώ». Παραμένει, δηλαδή, γι' αυτόν ζήτημα αναγνώρισης ή παρουσίας ενός «εδώ» σε σχέση με ένα άλλο «εδώ», καθώς κατά το πέρασμα από την ανώνυμη στην επώνυμη υποκειμενικότητα καταργείται η μεταξύ τους απόσταση. Η κίνηση του αισθητηριακού, η χειρονομία, που εσωκλείει την επιθυμία, μένει εγκλωβισμένη στη γλώσσα. Υπό αυτή την έννοια, ο Merleau-Ponty πέφτει στην παγίδα μιας ενοποιημένης θεωρίας. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19. Σύμφωνα με τον Descombes, ο Merleau-Ponty αδυνατεί να περάσει από το προσωπικό υποκείμενο στο ανώνυμο ή απρόσωπο και, εν συνεχεία, στο εμείς, ως ανώνυμο συλλογικό πνεύμα, επειδή παύει να διαχωρίζει το καθαυτό από το δι' εαυτό. Θέτοντας ζήτημα αναγνώρισης, η φιλοσοφία της εποπτείας αδυνατεί να ξεπεράσει το υποκείμενο, κάνοντας μια κίνηση υπέρβασης ή περάσματος στην άλλη πλευρά του δεδομένου ή του παρόντος. Το πέρασμα από το Εγώ στο εμείς απαιτεί μια χρονολογική μετατόπιση, ένα ενδιάμεσο εμπειρίας ή βιώματος μεταξύ πράγματος και συνείδησης, η οποία συνιστά πράξη. Descombes, «*Το ίδιο και το άλλο...*», όπ. παρ., σ. 79-80, 92, 94.

της ομιλίας, στη βάση μιας ιδέας της αλήθειας ως εικαζόμενου ορίου της προσπάθειάς τους.³³⁵ Για τον Lyotard, εάν υπάρχει μια συνέχεια προκύπτει «κατ' αντίφαση», ως απόρροια της ασυνέχειας λόγων και σκέψεων (ανταλλαγής), μαρτυρώντας την ύπαρξη μια κοινής επιθυμίας ανάκτησης του πρωταρχικού δεσμού λόγου – αντικειμένου. Η διαμεσολάβηση της γλώσσας εγκλωβίζει, όμως, την αναφορική δύναμη της επιθυμίας, εξαλείφοντας το μη-Είναι. Εξαλείφει, δηλαδή, το μη-φιλοσοφείν και την πιθανότητα μιας επανεγγραφής με τη μορφή μιας αντανάκλασης, η οποία συνιστά *επηρεασμένη σκέψη*, δεδομένου ότι καθοδηγείται από το αίσθημα του πόνου και της απόλαυσης.³³⁶ Για τον Lyotard, μια γλώσσα, όπως αυτή της ποίησης,

«πάντα απευθύνεται στο σώμα, αλλά σε ποιο; Αποκλειστικά στο λικνισμένο, χαϊδεμένο, παραπλανημένο σώμα, που κατέχει ή νομίζει ότι έχει στην κατοχή του το «καλό αντικείμενο», πεπεισμένο για την «καλή του μορφή»; Ή επίσης στο σώμα που είναι ικανό να αφήσει το «κακό αντικείμενο» να είναι, να παραδοθεί σε «κακές» μορφές που δεν είναι λιγότερο αληθινές από τις καλές· για το σώμα ικανό να έχει αντί για δυσαρμονίες, γλυσσάνδες και συγκρούσεις και να ακούει νόημα σε αυτά· να έχει προσοχή για δυσχρωματισμούς, «αφαιρέσεις» αξίας, και λανθασμένα ίχνη, και βλέπει νόημα σε αυτά; Ένα σώμα, με άλλα λόγια, ικανό να αντιμετωπίσει τη μη-συμφιλίωση χωρίς απαλότητα».³³⁷

Η εξάλειψη αυτής της αρνητικότητας στο επίπεδο της ομιλίας υποδεικνύει, σύμφωνα με τον Lyotard, την αναγκαιότητα της συγκρότησης μιας «τάξης» πραγμάτων, η οποία δεν προσιδιάζει στην τάξη του λόγου καθώς δεν είναι ποτέ ολοκληρωτικά παρόν. Αυτός είναι ο χρόνος της διαφοράς, η οποία είναι αδιόρατη στο εαυτό της. Δεν είναι η ίδια ο χρόνος, αλλά η *δυνατότητα* μιας τέτοιας συνθήκης. Εάν η αντίθεση είναι για τη χρονικότητα και για το προ-συνειδητό σύστημα η συνθήκη της ύπαρξής τους, τότε η διαφορά είναι η απειλή της α-δυνατότητας μιας τέτοιας συνθήκης (μη-χρονικότητα). Αλλά, για να προκύψει ως τέτοια, απαιτείται μια επανεγγραφή, η οποία θα κρατά ανέπαφο το περιεχόμενο του αντικειμένου, ενώ το υποκείμενο θα δύναται να μεταβάλλει τη μορφή του. Παραπέμποντας στον Dufrenne, ο Lyotard μιλά για μια *χρονική «υπέρβαση»*, η οποία δεν συντελείται από το υποκείμενο. Το τελευταίο,

³³⁵ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 332.

³³⁶ Kas Saghafi, όπ. παρ., σ. 91.

³³⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 294.

τη συναντά ως *δυνατότητα* περιεχομένου ή γλώσσας [*langage*], η οποία είναι δοσμένη πριν από κάθε περιεχόμενο που της προσδίδει το υποκείμενο εκ των υστέρων.³³⁸ Υπό αυτή την έννοια, η χρονική «υπέρβαση» αφορά στη *θέση* του λόγου και την πιθανότητα να σκεφτεί κανείς το αντικείμενο, συμπεριλαμβάνοντας ό,τι δεν μπορεί να συλλάβει ο ανθρώπινος νους.

Ο Lyotard στη *Φαινομενολογία* τονίζει ότι η συνείδηση του χρόνου δεν προκύπτει -«εκ των υστέρων»- μέσω μιας ενοποίησης των βιωμάτων. Παραπέμποντας στον Heidegger, ισχυρίζεται ότι η ενότητα τα χρόνου ή, αλλιώς, η χρονικότητα της συνείδησης δεν απαιτεί κάποια εξήγηση καθώς ο χρόνος αποτελεί ένα πλέγμα από προθεσιακότητες.³³⁹ Μόνον αυτός διαμεσολαβεί το παρόν (ορατό) και το παρελθόν ή το μέλλον (αόρατο), προσδίδοντας στη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο την αμεσότητα που τη χαρακτηρίζει πρωταρχικά.³⁴⁰ Αλλά, η ανάδειξη της αδιαιρετότητας χώρου – χρόνου ή της συνενοχής σώματος – πραγμάτων αποτελεί στο *Discours, figure* αντικείμενο της αποδομητικής πρακτικής καθώς εάν η ολότητα μας προσφέρεται μονομιάς, τότε δεν τίθεται ζήτημα μιας εκ των υστέρων ενοποίησης των βιωμάτων. Το «υπάρχει» [*«il y a»*] δεν αποδίδεται μέσω μιας *εκφρασμένης ομιλίας* [*parole entendue*], αλλά μέσω μιας *βουβής ομιλίας* [*parole inentendue*]³⁴¹ ως αποτελέσματος της διατήρησης της άρνησης στη γλώσσα. Εάν, όμως, η άρνηση δεν είναι παρά το ασυνείδητο του λόγου, τότε κρατά κρυμμένη τη δήλωση, το μυστήριο του βάθους, της διαφοράς,³⁴² σε έναν ά-χρονο «τόπο» στον οποίο συνυφαίνονται οι ετερογενείς εμπειρίες του υποκειμένου (συνειδητές και ασυνείδητες).

Από τη διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στην α-χρονία του ασυνείδητου και τη χρονικότητα της συνείδησης γεννιέται το νόημα, το οποίο εμπερικλείει όλους τους τρόπους που μορφοποιούν τον κόσμο, δηλαδή όλα τα ενεργήματα της συνείδησης, της φαντασίας, της επιθυμίας, κ.α. Εντοπίζεται σε έναν ά-χρονο χώρο, ο οποίος στο επίπεδο μιας μεταγλώσσας -και όχι μιας κριτικής- παρέχει το κριτήριο για την αξιολόγηση της πραγματικότητας, συμπυκνώνοντας μια διπλή οικουμενική αξία υπό το πρίσμα της γλώσσας και της προθεσιακότητας (ή παθητικότητας). Εν συνεχεία, ο φιλοσοφικός λόγος έρχεται να προσδέσει το σώμα στην τάξη του κόσμου στη βάση της αισθητηριακής τους διαφοράς προκειμένου να μην υπάρξει απώλεια *θέσης* της μεταξύ

³³⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 292

³³⁹ Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 97-98.

³⁴⁰ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 91-99.

³⁴¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 11.

³⁴² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 31.

τους σχέσης, ήτοι κενό νοηματοδότησης. Όμως, ο φιλοσοφικός λόγος δεν μπορεί να μετασχηματίζει τη ζωντανή εμπειρία της συνείδησης, η οποία είναι ταυτοχρόνως «παρούσα» και «απούσα», σε μια στιγμή μέσα στο χρόνο, δηλαδή σε ένα «τώρα». Εάν η χρονικότητα της συνείδησης εξαντλείται στο παρόν, τότε παραπέμπει σε μια θεωρία ή ιδέα προς χάρη της οποίας αφήνει απέξω ό,τι είναι απόν (μέλλον, παρελθόν). Το πρόβλημα είναι ότι, με τον τρόπο αυτό, διατηρείται αναλλοίωτη η αρχή του υποκειμένου καθώς αυτό μένει ακίνητο και απαράλαχτο κάτω από όλες τις περιστάσεις.

Το ζητούμενο είναι η ύπαρξη μιας χρονικότητας διαφοροποιούμενης στη συνείδηση και το ερώτημα που προκύπτει είναι με *ποιο τρόπο* μπορεί να είναι παρόν στη συνείδηση το μη-παρόν, δηλαδή το παρελθόν και το μέλλον. Όπως επισημαίνει ο Lyotard, η σύνθεση του χρόνου δεν λαμβάνει τη μορφή μιας ενιαίας μονάδας καθώς εκπηγάει από ένα αρχαϊκό ή αρχέγονο *διάστημα* [*écart*], το οποίο δεν μπορεί να ξεπεραστεί σε καμιά «παρουσία» [*présence*] διότι αποτελεί ένα (ενδιάμεσο) *μη-διάστημα* [*du non-écarté*].³⁴³ Εντοπίζεται στο προ-συνειδητό σύστημα, το οποίο στη φαινομενολογική ανάλυση της χρονικότητας της συνείδησης δεν μένει πίσω εφόσον ο Husserl είναι προσανατολισμένος στην αναζήτηση μιας υπερ-παρουσίας [*hyper-présence*], η οποία δεν εμπεριέχει μόνο το «ζωντανό παρόν», αλλά και τους ορίζοντες της *ανακράτησης* και της *πρόκτησης*.³⁴⁴ Αποτυγχάνει, όμως, να καταδείξει ότι το

³⁴³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 152.

³⁴⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 152. Husserl και Merleau-Ponty έθεσαν στο επίκεντρο των αναλύσεων τους το ζήτημα του χρόνου προκειμένου ο χρόνος να μην εκλαμβάνεται ανεξάρτητα από τον χώρο, καθώς κάθε εμπειρία εντοπίζεται στο σημείο όπου τα δύο πεδία τέμνονται. Αρχής γενομένης από τον Husserl, ο χρόνος εκλαμβάνεται ως ο τρόπος με τον οποίο παρίσταται η συγκροτούσα υποκειμενικότητα στον εαυτό της, υπερβαίνοντας τόσο το διχασμό του αντικειμένου όσο και του υποκειμένου (Εγώ). Αυτή η υποκειμενικότητα «χορηγεί το νόημα» και το «νόημα του Είναι». Η σύλληψη της σχέσης μεταξύ των τριών όρων που συγκροτούν τον χρόνο (παρελθόν, παρόν, μέλλον) προϋποθέτει την πλήρη εκδίπλωσή τους με αποτέλεσμα όλες οι «διαστρώσεις» νοημάτων να παρουσιάζονται στη συνείδηση με τη μορφή μιας εκφράσιμης σημασίας, ήτοι έννοιας. Κατά τον Husserl, η εμφάνιση της χρονικής συγκρότησης εμπερικλείει όλο τον χρόνο, δηλαδή τη συγκρότηση του παρελθόντος, του παρόντος (*παροντοποίηση*), του μέλλοντος, αποβλέποντας στη διαμόρφωση των ακριβών ουσιών (ιδεατών ενοτήτων) της θεωρίας. Αλλά, κάθε χρονική εμπειρία του παρόντος περιέχει τρεις στιγμές: το *τώρα* [*now*], την *ανακράτηση* [*retention*] και την *πρόκτηση* [*protention*]. Η ανακράτηση είναι η ηχώ ή το «ίχνος» αυτού που έχει παρέλθει, η αμέσως προηγούμενη εμπειρία του παρόντος χωρίς την οποία το παρόν βιώνεται ως επερχόμενο. Παραδόξως, η ανακράτηση βιώνεται στο παρόν, αλλά παρουσιάζει τη διατηρημένη εμπειρία που έχει λάβει τη μορφή ενός «έχοντα υπάρξει». Πριν από αυτό τον όρο ο Husserl είχε χρησιμοποιήσει για την περιγραφή της τους όρους «πρωταρχική μνήμη» [*primary memory*], «φρέσκια μνήμη» [*fresh memory*], «συνείδηση αυτού που μόλις έχει υπάρξει» [*consciousness of just having been*] χωρίς, όμως, να έχει καταστεί ακόμα μνήμη. Παρομοίως, η πρόκτηση δεν αποτελεί μια πλήρως ολοκληρωμένη συνειδητή πράξη μιας προσδοκίας, αλλά δομικό στοιχείο κάθε διαίσθησης [*Erlebnis*]. Η πρόκτηση είναι το «ακριβές αντίστοιχο» της ανακράτησης, καθώς δεν έχει λάβει ακόμα τη μορφή μιας αναπαράστασης. Ο Husserl την παρουσιάζει ως το ανάποδο καθρέφτισμα [*Rückstrahlung*] εντός της ανακράτησης. Ο Merleau-Ponty επισημαίνει ότι ο συγκροτημένος χρόνος από τη συνείδηση συλλαμβάνει παρελθόν, παρόν και μέλλον ως στιγμές οι οποίες είναι όλες μαζί *παρόν* στη σκέψη, καθώς

«ζωντανό παρόν» δεν είναι καν παρόν εφόσον γίνεται αισθητό μόνο δια της «απουσίας» του. Οι τρεις αυτές στιγμές στο στάδιο της άμεσης αντίληψης εκλαμβάνονται ως μια ενιαία, αλλά ανολοκλήρωτη σειρά βιωμάτων, καθώς άλλο πράγμα είναι το ενιαίο του Εγώ και άλλο πράγμα η ενότητα.³⁴⁵ Για τον Lyotard, ο Husserl μπορεί να θεωρητικοποίησε το «όχι ακόμα» σαν μια ρευστοποίηση του «τώρα» ή του «όχι πια», συγκροτώντας την ιδέα του «ζωντανού» παρόντος, αλλά αυτή υπακούει στο αίτημα της διαμεσολάβησης ενός τρίτου όρου, ο οποίος λαμβάνει τη μορφή έννοιας. Εάν ολόκληρος ο χρόνος κινείται ανάμεσα σε ένα «τώρα», ένα «όχι πια» και ένα «όχι ακόμα», τότε ό,τι βρίσκεται εκτός χρόνου «ενεργεί» ταυτόχρονα ως παρελθόν και μέλλον, ως οικείο και ως ξένο. Έτσι, αυτό που πρόκειται να συμβεί ή αυτό που συμβαίνει, έχει ήδη συμβεί. Επομένως, το μόνο που διαμεσολαβεί αυτή τη διαδικασία είναι ο ίδιος ο χρόνος και όχι ένας τρίτος όρος με τη μορφή σημαινόμενου (ιδέας ή έννοιας).³⁴⁶ Ένας όρος που διαμεσολαβεί τα πράγματα αποτυπώνοντας την αμφισημία τους, ενώ παράλληλα συγκρατεί ολόκληρο τον χρόνο (παρελθόν, παρόν, μέλλον), πρέπει να λάβει μια διαφορετική μορφή. Η αναπαράσταση ορισμένων τρόπων στη συνείδηση είναι αδύνατη με τη μορφή ενός «εδώ» και ενός «τώρα» που προκύπτει από μια εκ των υστέρων σύνθεση ή ενότητα αυτών των εμπειριών. Ένα τέτοιο εγχείρημα καταλήγει πάντα στη διαλεκτική καθώς κάθε «εδώ» και κάθε «τώρα» σχετίζεται με τα υπόλοιπα «εδώ» και «τώρα» («μεταφυσική της παρουσίας»). Υπό

η συνείδηση είναι συγκαιρινή με όλους αυτούς τους χρόνους. Ίδωμένος με αυτό τον τρόπο, ο χρόνος δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της *παρέλευσής* του, διακριτός από το υποκείμενο και ακίνητος. Ο Merleau-Ponty αποσαφηνίζει ότι κατά τη μεταφορά του χρόνου των πραγμάτων μέσα μας δεν κερδίζουμε τίποτα με το να ερμηνεύουμε τον χρόνο ως μια διαδοχή από «τώρα». Ο χρόνος δεν συνιστά μια πραγματική διαδικασία διαδοχής που απλώς καταγράφεται. Αφορά στη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο, με τα πράγματα, αποτελεί δηλαδή μια διάσταση του Είναι μας και όχι ένα αντικείμενο της γνώσης μας. Εάν προσλάβουμε το χρόνο ως αντικειμενικό, τότε αυτό που βρίσκουμε μέσα στον κόσμο είναι διάφορα «τώρα», δηλαδή πεπερασμένες προοπτικές, οι οποίες δεν χαρακτηρίζονται από τη δυνατότητα μιας μεταξύ τους σύνδεσης και διαδοχής. Για τον Merleau-Ponty, η θέση του παρατηρητή δεν πρέπει να αποκόπτει τα «συμβάντα» από τη χωροχρονική ολότητα του αντικειμενικού κόσμου. Μια στιγμιαία *τομή* στον χρόνο δεν επιτρέπει τη θέαση των «στιγμών», που τον *απαρτίζουν*, ως ξεχωριστών, αντιστοιχώντας τες σε ένα παρελθόν, παρόν και μέλλον. Ό,τι απεικονίζεται ως παρόν δεν είναι παρά το πέρασμα ενός μέλλοντος στο παρόν και ενός πρώην παρόντος στο παρελθόν. Μέσα σε αυτό το σχήμα, ο χρόνος κινείται από τη μια άκρη στην άλλη. Ο χρόνος αντιμετωπίζεται ως μια μετάβαση, μια ώθηση, που διασφαλίζει την ύπαρξή του ως διαδοχικής πολλαπλότητας. Δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως μια πολλαπλότητα φαινομένων, ως κάτι που κυλά και φεύγει (ροή), αλλά ως ενιαίο φαινόμενο *διάρρησης*. Οι «στιγμές» διαφοροποιούνται μεταξύ τους, κατά το πέρασμα της μιας στην άλλη, καθώς κάθε στιγμή το σύστημα των ανακρατήσεων συλλέγει μέσα του ό,τι μια στιγμή νωρίτερα ήταν το σύστημα των προκλήσεων. Όπως τονίζει ο ίδιος, «Ο χρόνος είναι το μέσο που προσφέρεται σε όλα όσα θα είναι ώστε να είναι, προκειμένου να μην είναι πια». Merleau-Ponty, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ. 679-714 και Moran-Cohen, όπ. παρ., σ. 266, 280, 325.

³⁴⁵ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 93-94.

³⁴⁶ Είναι γεγονός ότι, για τον Husserl, η πρωταρχική υπόσταση του ανθρώπινου όντος είναι η λογική και το ζητούμενο η εδραίωση της εσωτερικής τελεολογίας (διαλεκτικής). Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Εισαγωγή στον Husserl: Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 229, 231.

αυτή την έννοια, ακόμα και μια ενδεικτική χειρονομία καταλήγει στη διαλεκτική των χειρονομιών.³⁴⁷ Άρα, τη δυνατότητα μιας διαφορετικής απόδοσης της σημασίας διασφαλίζει η μεταβολή της μορφής. Το περιεχόμενο ενός αντικειμένου είναι δοσμένο, εκείνο που μπορεί να σχεδιαστεί και να μεταβληθεί είναι η μορφή, η οποία δεν μπορεί να αγνοεί το μη-Είναι.

Ο Lyotard δεν αποβλέπει σε μια λογική υπέρβαση του χρόνου, η οποία συντελείται από ένα στατικό υποκείμενο. Αποσκοπεί σε μια χρονική «υπέρβαση», η οποία προκύπτει από μια «φιγούρα», η οποία μετα-κινείται διαρκώς μέσα στο χρόνο (παρελθόν, παρόν, μέλλον) και ως τέτοια βλέπει και δεν βλέπει τον κόσμο, έχει και δεν έχει τη δυνατότητα να μιλήσει γι' αυτόν, να τον αναπαραστήσει, καθώς την ίδια στιγμή είναι εδώ [*ici*] και αλλού [*ailleurs*]. Εφόσον ο άνθρωπος δεν βρίσκεται έξω από το χρόνο και τις μεταβολές που αυτός επιφέρει στα ανθρώπινα πράγματα, το ερώτημα που προκύπτει, όπως τονίζει στη *Φαινομενολογία*, είναι με ποιο τρόπο το ιστορικό ον, ως χρονικό υποκείμενο, πρέπει -και μπορεί- να υπερβεί την ιστορική του φύση προκειμένου να συλλάβει την ιστορικότητά τους.³⁴⁸ Η συνείδηση της ιστορικότητας των πραγμάτων και η ανάδειξη του διαφορούμενου νοήματός τους απαιτεί την εξέταση των μορφών και των κατηγοριών της σκέψης υπό το πρίσμα μιας θεώρησης, η οποία καθιστά την ερμηνεία των γεγονότων ταυτόχρονα αντικειμενική και υποκειμενική. Για τον Lyotard, είναι ξεκάθαρο πως το γίνεσθαι πρέπει να συλλαμβάνεται στην ολότητά του, ανοικτό από- και προς- όλες τις κατευθύνσεις, χωρίς «αρχή» και «τέλος», αναδεικνύοντας την αθεμελίωτη σχέση του κόσμου με τον άνθρωπο. Η επίτευξη αυτού του στόχου, στο *Discours, figure*, απαιτεί μια διπλή κίνηση, ανάγνωση ή χειρονομία, ήτοι μια επανεγγραφή, η οποία χαρακτηρίζεται από μια επαναληψιμότητα, επιτρέποντας από τη μια, την αποφυγή της αυθαιρεσίας και του σχετικισμού και από την άλλη, την «κατασκευή» του συστήματος, αλλά ποτέ με έναν οριστικό τρόπο.³⁴⁹ Έτσι, ο Lyotard στρέφεται στην αποδόμηση, η οποία δεν εξαντλείται σε μια δομική επαναληψιμότητα, αποσκοπώντας στη δημιουργία μιας έννοιας, η οποία δεν έχει καμιά επαφή με την πραγματικότητα. Δεν αρκεί η αντιστροφή της ιεραρχίας των όρων του

³⁴⁷ Bennington, όπ. παρ., σ. 62.

³⁴⁸ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 91.

³⁴⁹ Συνιστά κοινό τόπο ότι η αποδόμηση προϋποθέτει τη *χρήση* όλων των διαθέσιμων πηγών του συστήματος, δηλαδή μιας ενέργειας που *επιβεβαιώνει* και *υπονομεύει* ταυτόχρονα βασικά στοιχεία του συστήματος. Hendricks, όπ. παρ., σ. 2. Αυτό σημαίνει ότι κάθε σύστημα χαρακτηρίζεται από περιορισμούς, αλλά ταυτόχρονα παραμένει «ανοικτό», προσφέροντάς μας τη δυνατότητα να ξεφεύγουμε από τα μοντέλα που οι ίδιοι δημιουργούμε. Preiser – Cilliers – Human, «Deconstruction and complexity ...», όπ. παρ., σ. 264.

συστήματος, η οποία κάνει τις αντιθέσεις εντός του συστήματος να καταρρεύσουν (εσωτερικότητα). Η νέα «έννοια» πρέπει να συγκρατεί την υλική διάσταση της πραγματικότητας προκειμένου να μην αφαιρεθεί η δυνατότητα διαμόρφωσης μιας πραγματικής αντίθεσης εκτός συστήματος, δομής, λόγου (εξωτερικότητα). Άλλωστε, η επανεγγραφή δεν συνιστά μια απλή διαδικασία «επανάληψης» ή «αναμνημόνευσης». Ο όρος «επαναγράφω» είναι αμφίσημος. Το «επανα-» παραπέμπει αφενός, σε μια επιστροφή στο Μηδέν, δηλαδή σε ένα «προ-», ως σημείου εκκίνησης μιας νέας εποχής, απαλλαγμένης από τις προκαταλήψεις του παρελθόντος. Αφετέρου, παραπέμπει σε έναν τρόπο σκέψης που αποκαλύπτει την απόκρυψη ενός *κάτι*, το οποίο αποτελεί μέρος ενός συμβάντος και του νοήματός του, αλλά δεν εντοπίζεται ποτέ. Παραπέμπει στην «επιμελημένη επεξεργασία» ή «διεπεξεργασία» του Freud διαμέσου της οποίας αναζητούνται οι «αιτίες» μιας ψυχικής διαταραχής του υποκειμένου. Το τελευταίο «για την αναμνημόνευση *χρειάζεται* ακόμα πολύ» καθώς πρέπει να συλλάβει αυτό που έχει παρέλθει, το χαμένο, προκειμένου να θέσει ένα τέλος στην ασυνείδητη επιθυμία να υλοποιεί την ύπαρξή του ως ένα δράμα. Ακολουθώντας τον κανόνα της «ισόποσα κυμαινόμενης προσοχής», ο Freud δίνει έμφαση στον «ελεύθερο συνειρμό» προκειμένου να μην αγνοηθεί η διάσταση του μέλλοντος («μετά-»)³⁵⁰

Αυτή η διπλή κίνηση προς τα *πίσω* («προ-») και προς τα *εμπρός* («μετά-») καταρρίπτει την αντίληψη του Hegel και του δομισμού για τον προσδιορισμό του χώρου και του χρόνου ως σημασιών [*significations*].³⁵¹ Παραπέμπει στην ύπαρξη ενός χωροχρονικού πλαισίου, το οποίο εσωκλείει *όλες* τις δυνατότητες που προκύπτουν από τη σχέση παρόντος – παρελθόντος και παρόντος – μέλλοντος. Εντός του, το δοσμένο αντικείμενο, το οποίο κατά ένα παράδοξο τρόπο έχει προσληφθεί, ενσωματωθεί, στη σκέψη, ως κόσμος (ή ως ιστορία), *δείχνει* τον εαυτό του διαμέσου μιας παραχώρησης της γλώσσας [*donation*].³⁵² Το αισθητό [*aisthèton*] κάνει, δηλαδή, την εμφάνισή του ως κίνηση ενός φαινομένου, το οποίο μπορεί να είναι παρόν μόνο ως προϊόν της σχέσης παρελθόντος – μέλλοντος. Χαρακτηρίζεται από μια κίνηση μεταξύ «παρουσίας» και «απουσίας», μια ροή, η οποία δεν μπορεί να μειωθεί ή να αθροιστεί. Μόνο η απορητική ένταση, που την προκαλεί, μπορεί να εκδηλωθεί, αφήνοντας τα πράγματα να επέλθουν

³⁵⁰ Lyotard, «*L' inhumain...*», όπ. παρ., σ. 33-40.

³⁵¹ Αυτό συμβαίνει, σύμφωνα με τον Lyotard, επειδή ο Hegel κατανοεί την άρνηση ως μια κίνηση που ενεργεί στην επιφάνεια του πλέγματος του κόσμου. Με έναν παρόμοιο τρόπο την κατανοεί ο δομισμός, αλλά στην περίπτωση αυτή η άρνηση ενεργεί στην επιφάνεια του πίνακα των γλωσσικών σημαινόντων. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 40-41.

³⁵² Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 21.

όπως φαίνονται.³⁵³ Μια ετεροχρονισμένη επανεγγραφή παρέχει τη δυνατότητα της αποκάλυψης του αντικειμένου ως «κάτι παραπάνω από αυτό που είναι, αλλά δεν φαίνεται».³⁵⁴ Αναδεικνύει τη διττότητα που το χαρακτηρίζει πριν ακόμα γνωρίσουμε ακριβώς τι είναι, όπως αναφέρει ο Lyotard.³⁵⁵ Διατυπώνει έναν προβληματισμό, ο οποίος μπορεί να υφίσταται υπό την μορφή μιας έντασης ή μελλοντικής «παρουσίας», καταλαμβάνοντας έναν χώρο. Υπό αυτή την οπτική, ζεύγη όπως ιδέα/ύλη, εσωτερικό/εξωτερικό, υποκείμενο/αντικείμενο, τίθενται στο επίκεντρο μιας επαναλαμβανόμενης επαγρύπνησης, μιας διερώτησης, προκειμένου να αποφευχθεί η επιθυμία του λόγου να δηλωθεί μια ταυτότητα σύμφωνα με την μία ή την άλλη πρόθεση. Αλλά, η ενσωμάτωση του έτερου και του αδύνατου, του απρόσιτου και του γλωσσολογικά μη-αποδόσιμου, για τα οποία εντέλει γίνεται λόγος, μπορεί να προκύψει μόνο υπό το πρίσμα του φαινομενολογικού ορίζοντα της απώλειας του κόσμου. Συμπυκνώνοντας δύο εκδοχές, της οικειότητας και του απόλυτου Άλλου, η εν λόγω πρακτική ή θεωρητική προσέγγιση δημιουργεί μια χρονική αταξία³⁵⁶, διαταράσσει τη λογική ενός συστήματος, μιας δομής, ενός λόγου, μη επιτρέποντας σε ένα γεγονός να εμφανιστεί «εκεί» που έπρεπε, αλλά, ως συμβάν, στο μέλλον.³⁵⁷

³⁵³ Henk Oosterling, «Sens(a)ble Intermediality and Interesse. Towards an Ontology of the In-Between», *Intermediality/Intermediality* Vol. 1 (2013), σ. 37, 39.

³⁵⁴ Θανάσης Καραγκούνης, *Η έννοια του χώρου στη Δυτική Φιλοσοφία*, ebook, Αθήνα 2013, σ. 36. Διαθέσιμο στο <https://24grammata.com/%CE%B8%CE%AC%CE%BD%CE%BF%CF%82-%CE%B3%CE%BA%CE%B1%CF%81%CE%B1%CE%B3%CE%BA%CE%BF%CF%8D%CE%BD%CE%B7%CF%82-%CE%B7>.

³⁵⁵ Ο Lyotard στο *Discours, figure* επισημαίνει ότι η αμφισημία που χαρακτηρίζει το αντικείμενο, το οποίο αναπαριστά ένα σημαίνον (π.χ. «μητέρα»), παραπέμπει σε μια κατάσταση στην οποία δεν έχει ακόμα καταστεί αντικείμενο ή αντικειμενικό. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 124, 287.

³⁵⁶ Προκειμένου να γίνει κατανοητός αυτός ο προβληματισμός, που οφείλει να παραμείνει ως τέτοιος, και η συνακόλουθη αταξία που προκαλεί, κρίνεται σκόπιμο να παρατεθεί ένα παράδειγμα. Η χρήση ενός ημερολογίου αποτελεί μια χαρακτηριστική περίπτωση. Στο ημερολόγιο ο καθένας σημειώνει προκαταβολικά τις υποχρεώσεις του και κάθε φορά που τις διεκπεραιώνει διαγράφει τη σχετική σημείωση. Τι γίνεται, όμως, στην περίπτωση που έχει διεκπεραιώσει κάτι επιπλέον, κάποια υποχρέωση η οποία δεν συμπεριλαμβανόταν στο πρόγραμμα της ημέρας; Μια λύση είναι η παραγραφή του έκτακτου γεγονότος που συντελέστηκε, αλλά μια τέτοια επιλογή ακυρώνει την ίδια τη λογική του ημερολογίου. Τι γίνεται, όμως, εάν η διεκπεραιωμένη υπόθεση συμπληρωθεί στο πρόγραμμα της ημέρας και «τικαριστεί» ως ολοκληρωμένη; Σε αυτή την περίπτωση προκύπτει ένας προβληματισμός. Που χωρά μια σημείωση «κατόπιν εορτής»; Δεν διαταράσσεται με τον τρόπο αυτό η λογική του ημερολογίου; Προκύπτει, δηλαδή, ένα αδιέξοδο, μια αταξία σκέψης και όχι πρακτική ή θεωρητική. Η ανάγνωση του ημερολογίου από κάποιον τρίτο οδηγεί σε δύο εκδοχές. Εάν δεν γνωρίζει την απάτη που συντελέστηκε, θεωρεί ότι έχουν τηρηθεί όλοι οι κανόνες λειτουργίας του ημερολογίου. Εάν, όμως, ενημερωθεί σχετικά με την παρέμβαση που έγινε, τότε θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αυτό δεν είναι ημερολόγιο. Προκύπτει, δηλαδή, ένα δίλημμα. Ενώ, υλοποιήθηκε μια εργασία, αυτό που άλλαξε δεν ήταν ο χαρακτήρας της πράξης, αλλά αυτός της σκέψης, θέτοντας ζήτημα ως προς τη λογική του ημερολογίου ή καλύτερα ως προς το νόημά του. Αυτό το παράδοξο ο συντελεσμένος μέλλοντας δεν το επιλύει, αλλά εξηγεί γιατί αποτελεί παράδοξο και γιατί οφείλει να παραμείνει ως τέτοιο. Καραγκούνης, όπ. παρ., σ. 9-11

³⁵⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 155.

Επιστρέφοντας στο παρελθόν αυτό που μπορεί να γνωρίζει κάποιος στο παρόν είναι ότι στο μέλλον *θα έχει συντελεστεί κάτι*. Αυτό το «κάτι» δεν είναι τίποτ' άλλο εκτός από μια συνάντηση όλων των *προοπτικών*. Η συμπερίληψη όλων των σκέψεων, θεωριών, πρακτικών και των πολύμορφων αρθρώσεών τους αποτελεί, για τον Lyotard, το ζητούμενο προκειμένου να υπάρξει η δυνατότητα διερεύνησης της ανοικτής ολότητας του κόσμου και του μετασχηματισμού του ως αντικειμένου είτε μιας ειδικής είτε μιας ολικής προοπτικής. Για τον Lyotard, όλες οι θεωρίες και πρακτικές συνιστούν διαφορετικές «στιγμές» μέσα στον χρόνο, οι οποίες δεν πρέπει να νοούνται ως άσχετες ή αντίθετες μεταξύ τους, αλλά ως *αποσπάσματα* διαφορετικών προοπτικών και διαστάσεων του εν-όλο, δηλαδή του κόσμου ως ενιαίας και ανοιχτής ολότητας.³⁵⁸ Ο ανταγωνισμός ανάμεσα σε δύο προοπτικές γίνεται πάντα σε βάρος της δεύτερης, μη επιτρέποντας στη μεταξύ τους διαφορά να αναφανεί. Κάτω από αυτή την οπτική, ευκατὰ δεν είναι μια εκ νέου κίνηση ενός δυαδικού συστήματος στο οποίο κυριαρχεί, σε μόνιμη βάση, η *προοπτική του γνωστικού υποκειμένου* (χειραφέτηση υποκειμένου) ή η *προοπτική του αντικειμένου* (χειραφέτηση αντικειμένου).³⁵⁹ Ως εκ τούτου, η «ενδορρηκτική εμφάνιση μιας νέας «έννοιας» δεν μπορεί να συμπεριλαμβάνεται στο παλαιό καθεστώς εφόσον αποτυπώνει την α-προσδιοριστία του πράγματος.³⁶⁰ Η μορφή που λαμβάνει υποδηλώνει τη διαμόρφωση μιας λογικής ως συστήματος σχέσεων, η

³⁵⁸ Ο Lyotard θα μείνει αμετακίνητος σε αυτή τη θέση και στη μεταμοντέρνα φάση του στοχασμού του προκειμένου να τονίσει τον προβληματισμό που υφίσταται σχετικά με το τι είναι «έξω από εμάς» και τι είναι «μέσα μας». Εφόσον δεν υφίσταται ένας ξεκάθαρος μεταξύ τους διαχωρισμός ή αντίθεση, τότε πώς είναι δυνατόν η κοινωνία να εκλαμβάνεται ως μια ενιαία ολότητα και όχι ως μια ετερόκλητη συλλογή από άσχετα μεταξύ τους *αποσπάσματα* διαφορετικών προοπτικών; Για τον Lyotard, από τη στιγμή που ο αρχέγονος δεσμός μεταξύ Είναι και μη-Είναι έχει διαρρηχθεί, ο προσδιορισμός της σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο επιχειρείται υπό το πρίσμα του λόγου της γνώσης [*discours de la savoir*], αγνοώντας το Άλλο του, τον μη-λόγο, δηλαδή αυτό που δεν μπορεί να καταστεί εγνωσμένο. Υπό αυτή την έννοια, η κοινωνία συνιστά μια αφηρημένη κατασκευή, μια έννοια. Η σχέση της με την πραγματικότητα (εξωτερικότητα) αφομοιώνεται από τη συνείδηση, καταλήγοντας σε μια αδιάφορη συμφιλίωση εφόσον καταπνίγει τη διαφορά από την οποία εκπηγάει η άσκηση μιας πραγματικής κριτικής και η μεταβολή. Έτσι, κυριαρχεί ένας μονόλογος, ο οποίος αναπαράγει ανυπόστατες (αφηρημένες) αντιθέσεις, τις οποίες το (καπιταλιστικό) σύστημα έχει ανάγκη προκειμένου να συνεχίσει να υφίσταται. Για τον λόγο αυτό, στη *Μεταμοντέρνα κατάσταση*, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ιδέα της κοινωνίας ως μιας «ενωτικότητας», μιας ενιαίας ολότητας, συνιστά ιδέα των ίδιων των τεχνοκρατών, οι οποίοι διαθέτουν τα μέσα να την κάνουν πραγματικότητα, κατασκευάζοντας τις απαραίτητες αποδείξεις.

³⁵⁹ Άλλωστε, ο σκοπός της αποδόμησης είναι να καταδειχθεί ότι οι βασικοί όροι μιας κοινωνικής κατασκευής (δομής), δηλαδή τα διπολικά ζεύγη και οι κανόνες για έναν μεταξύ τους συνδυασμό, έρχονται σε αντίφαση με την ίδια τους τη λογική. Δεν θέτει εκ νέου στην κορυφή τον όρο που ήταν προηγουμένως υποταγμένος, προσβλέποντας στην καταστροφή του παλαιού και στην κατασκευή ενός νέου δυαδικού συστήματος. Hendricks, *όπ. παρ.*, σ. 8.

³⁶⁰ Είναι ξεκάθαρο πως δεν πρόκειται για μια πραγματική έννοια δεδομένου ότι, όπως τονίζει ο Derrida, η έννοια εξαρτάται από μια ιδέα της διαφοράς-ως-παρουσίας, επιτρέποντας κάποιος να πει κάτι, να πει: «αυτό» είναι. Jaques Derrida, *Positions*, μτφρ. A. Bass, The University of Chicago Press, U.S.A. 1981, σ. 42.

οποία δεν επιστρέφει το περιεχόμενό τους στο σύστημα, δεν το ταυτίζει με αυτό, δεν το επαναλαμβάνει. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί, κατά τον Lyotard, μόνο διαμέσου μιας «έννοιας» που έχει τη μορφή του *dispositio*³⁶¹ και όχι τη μορφή της *Aufhebung*.

Το ερώτημα που θέτει ο Lyotard στο *Discours, figure* αφορά στο πώς μπορεί να ενωθεί το γνωστικό (εν)διαφέρον με το πρακτικό (εν)διαφέρον και ποια μορφή πρέπει να λάβει ώστε να μην αγνοηθεί καμιά προοπτική ως ιστορική δυνατότητα. Ο Lyotard ενδιαφέρεται να διασφαλίσει μια *θέση* ως *δυνατότητα* εναλλαγής για *κάθε* προοπτική προκειμένου να αναδειχθεί η διαφορά που υφίσταται ανάμεσά τους ως προς τον *τρόπο* προσδιορισμού του αντικειμένου. Αλλά, μια τέτοια διαδικασία μπορεί να λάβει χώρα μόνο στο προ-λογικό, προ-συνειδητό επίπεδο, εκεί όπου το αντικείμενο δεν έχει ακόμα διαμορφωθεί ως τέτοιο, δηλαδή ως αντικείμενο της συνείδησης. Μέσα από αυτή την επιστροφή ή αντιστροφή επιχειρεί να καταστήσει περιττό το ερώτημα σχετικά με το εάν ο φιλοσοφικός στοχασμός πρέπει να εκκινεί από το υποκείμενο ή το αντικείμενο, το εσωτερικό ή το εξωτερικό, την ιδέα ή την ύλη, υπό το πρίσμα της αναζήτησης μιας αντικειμενικής προοπτικής. Κάθε προοπτική (ειδική ή ολική) αποτελεί αναπόσπαστο μέρος μιας ανοιχτής ολότητας του κόσμου. Η συμπερίληψή τους στη σκέψη εσωκλείει, λόγω της ποικιλομορφίας της γλώσσας, το ενδεχόμενο μιας ασυμμετρίας ή διαφοράς, καθιστώντας δυνατό τόσο έναν αναγωγικό όσο και έναν μη-αναγωγικό τρόπο απεικόνισης του κόσμου. Για τον λόγο αυτό, η εισαγωγή μιας χειρονομίας στο επίπεδο της γλώσσας [*langue*] επιχειρείται διαμέσου της χρήσης ορισμένων ενδεικτικών σημαινόντων, ικανοποιώντας μια *διπλή* συνθήκη: «υπερβαίνει» την αντίθεση μεταξύ των δύο προηγούμενων εμπειριών και διαμορφώνει το *έτερον* της γλώσσας χωρίς να αφήνει έξω από τη δημιουργία της νέας «έννοιας» κανένα περιεχόμενο.

5.2 Το πέρασμα από τον κόσμο στην φαντασία: η φροϋδική άρνηση

Η δομική γλωσσολογία πρεσβεύει ότι ένα αντικείμενο (φώνημα ή λέξη) φέρει μια σημασία μόνο διαμέσου της διαφορικής αντίθεσης που το χαρακτηρίζει από άλλα

³⁶¹ Η ανάδειξη μιας χρονικότητας διαφοροποιούμενης στη συνείδηση απαιτεί τη διαμεσολάβηση ενός όρου, ο οποίος θα μπορεί να οργανώσει τον χρόνο ούτως ώστε να επιτρέψει μια πρωταρχική διαφορά να εισαχθεί στο σύστημα σημασιοδότησης. Ο όρος «*dispositio*», παραπέμπει στη λατινική ρητορική και είναι η μορφή που λαμβάνει ο μυθικός λόγος. Αυτός ο όρος κρίνεται ως πιο κατάλληλος για την οργάνωση του χρόνου όχι μόνο του μύθου, αλλά και της ιστορίας, εφόσον συγκρατεί την αμφισημία των πραγμάτων. Δεν έχει, δηλαδή, άμεση σχέση με τον χρόνο, αλλά συνιστά αποτέλεσμα της γλώσσας [*langage*]. Έτσι, η χρήση του όρου «*dispositio*», από τον Lyotard, παραπέμπει στη «διάθεση» ή «παράταξη» των λέξεων, από την οποία εκπηγάει η σημασία που δίδεται στα πράγματα, ενώ η διατάραξή της, κυρίως με την παρέμβαση της ποίησης, μαρτυρά μια δυνητικά υφιστάμενη αισθητηριακότητα μέσα στο αισθητό. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 68-69, 148-152.

αντικείμενα (φωνήματα ή λέξεις). Όπως επισημαίνει η Julie Gaillard, η πρώτη αυτή άρνηση που συγκροτεί τη σημασία, για τον Lyotard, «ανοίγεται από και πάνω από το βάθος της οπτικής αναφοράς, το οποίο εισάγει το αισθητηριακό πεδίο μέσα στο σύστημα».³⁶² Αυτός ο αισθητηριακός χώρος της χειρονομίας, το «ορατό», είναι που «καθιστά το βάθος ή την αναπαράσταση δυνατή μακριά από το να είναι σημασιοδοτήσιμη διαμέσου των λέξεων, απλώνεται στα περιθώριά τους ως αυτό που τους επιτρέπει να προσδιορίσουν». Επιπλέον, «αυτή η επέκταση είναι η πηγή της δύναμης έκφρασης των λέξεων».³⁶³ Το άνοιγμα που επιχειρεί ο Lyotard στην οπτική αναφορά είναι αυτό που συγκροτεί το *figural*, νοούμενο ως ο αντιληπτικός χώρος του προσδιορισμού εντός του λόγου. Αυτός ο χώρος ή το βάθος χαρακτηρίζεται από μια διαφορά, ήτοι αρνητικότητα, η οποία εισάγεται στο σύστημα των αντιθέσεων. Εφόσον η αντίληψη απαιτεί την τοποθέτηση του αντικείμενου σε μια απόσταση, θεωρείται ότι το αντικείμενο διπλασιάζεται, έχοντας τη μια όψη του κρυμμένη καθώς γλυστρά κάτω από το *figure*. Το πλήρες αντικείμενο είναι πάντα εικονικά απολεσθέν. Προκειμένου να συνθέσει τις δύο αυτές αρνήσεις, ώστε να διατηρήσει τόσο τις αντιθέσεις όσο και τις διαφορές του συστήματος, ο Lyotard καταφεύγει στη φροϋδική «Άρνηση» [*Verneinung*].³⁶⁴

Για τον Lyotard, η φαινομενολογική άρνηση (εικονικό ασυνείδητο) δεν αρκεί προκειμένου η αναφορική δύναμη της επιθυμίας να απεγκλωβιστεί από τη δομή της γλώσσας. Απαιτείται μια ακόμα άρνηση, η οποία θα αναδεικνύει αφενός, την απόσταση ή διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στην κίνηση του αισθητηριακού και την έκφραση και αφετέρου, την ύπαρξη μιας πραγματικής αντίθεσης, η οποία εντοπίζεται έξω από τον λόγο (πραγματικό ασυνείδητο). Η κινητικότητα της επιθυμίας αποκρύπτει και αποκαλύπτει το «πραγματικό» αντικείμενο, το οποίο δεν προσδιορίζεται και δεν κατέχεται από τη γλώσσα. Αλλά, ο μόνος τρόπος να απελευθερωθεί η επιθυμία από τα δεσμά της γλώσσας είναι διαμέσου της διατάραξης των σταθερών και αμετάβλητων διαστημάτων της, δηλαδή διαμέσου της *εμπειρίας του νοήματος*, την οποία βιώνει το υποκείμενο στο προ-λογικό, προ-κατηγορικό επίπεδο. Αυτή η θέση της «αρχικής

³⁶² Julie Gaillard, «Introduction – Before Affect: Elaborating the Figural», στο Gaillard J. – Nouvet C. – Stoholski M., *Traversals of Affect: On Jean-François Lyotard*, Bloomsbury Academic, London 2016, σ. 115.

³⁶³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 14.

³⁶⁴ Gaillard, όπ. παρ., σ. 115-116. Το άρθρο του Freud με τίτλο «Η Άρνηση» δημοσιεύτηκε το 1925. Ο Freud χρησιμοποιεί τον όρο «*Verneinung*» τόσο για την «άρνηση» όσο και για την «αποποίηση». Το κείμενο αναλύει το κλινικό φαινόμενο της αποποίησης και την ψυχολογική της σημασία, ενώ επιχειρεί να την αρθρώσει σε λόγο αναφορικά με τις λειτουργίες της κρίσης και τον ρόλο της ως συμβόλου της άρνησης.

λήθης», η οποία αναφέρεται στο υποκείμενο, ως μια ανώνυμη ή φυσική υποκειμενικότητα, επιτρέπει τη διαμόρφωση ενός μη-αναπαραστατικού τρόπου σκέψης, διαμέσου μιας διακριτικής χειρονομίας. Εάν, όμως, η χειρονομία δεν είναι παρά η αναφορική δύναμη της επιθυμίας, τότε η γλώσσα και το Άλλο της, η αναφορά που φέρει τον προσδιορισμό, δεν είναι απόλυτα διαχωρισμένα. Η μεταξύ τους σύνδεση αφενός, παράγει τη σημασία [*signification*] που εκπηγάει από τον λόγο και αφετέρου, δείχνει [*se montre*] και σιωπά [*se taire*]³⁶⁵ εφόσον η αναφορά είναι μη-σημασιοδοτήσιμη. Άρα, το ζητούμενο είναι η «υποδοχή» [*recessus*] της χειρονομίας από τη γλώσσα [*langue*].

Η αναφορικότητα που χαρακτηρίζει τον ομιλητή και το αντικείμενο είναι συνδεδεμένα με το «Όχι» και το «Ναι» της επιθυμίας, την απόρριψη και την αποδοχή της. Υπό αυτή την έννοια, η φροϋδική άρνηση είναι άρνηση του λόγου στο φανταστικό βασίλειο του ονείρου και άρνηση της φαντασίας στον λόγο του ασθενούς, κ.α. Είναι, δηλαδή, η υπέρβαση της ονειρικής παραμόρφωσης, την οποία επιχειρεί ο Freud, μέσω της «ερμηνείας των ονείρων». Για τον Lyotard, ωστόσο, αυτή η υπέρβαση κάθε άλλο παρά διαλεκτική είναι.³⁶⁶ Έτσι, για τη διερεύνηση αυτής της υπόθεσης ο Lyotard βασίζεται στην «εργασία του ονείρου», αλλά ο σχολιασμός ή η μετάφραση ενός κειμένου (ή ονείρου), κατά τη γνώμη του, δεν πρέπει να θέτει ζήτημα ερμηνείας προκειμένου να υπάρξει η δυνατότητα μιας ετεροχρονισμένης επανεγγραφής. Το πρόβλημα με τη φροϋδική ανάλυση είναι ότι, σχετίζοντας τα μορφώματα του ασυνείδητου με τη γλώσσα και την ομιλία, κατά τη θεραπευτική διαδικασία, ο Freud επιφυλάσσει προνομιακή θέση στα ακουστικά δεδομένα έναντι των οπτικών. Αυτή η επιλογή δίνει αυτόματα στη γλώσσα ή τον λόγο τη δυνατότητα να ενοποιήσει μια σειρά φαινομένων (όνειρα, συμπτώματα, φαντασιώσεις, γλωσσικά ολισθήματα), διευκολύνοντας την οικουμενοποίηση της ψυχανάλυσης. Αφαιρεί, δηλαδή, από τη διαδικασία τους εξωτερικούς, προς την ομιλία, παράγοντες προκειμένου να συγκροτήσει την ψυχανάλυση ως επιστήμη.³⁶⁷

Μέσω της «εργασίας του ονείρου» και την ερμηνεία του, ο Freud επιδιώκει να καταστήσει κατανοητή την ψυχική ζωή, αντιμετωπίζοντας το ασυνείδητο ως

³⁶⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 60, 64.

³⁶⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 58-59.

³⁶⁷ Jason Glynos & Γιάννης Σταυρακάκης (επιμ.), *Ο Lacan και η επιστήμη*, μτφρ. Ε. Ψυλλάκου, Ροπή, Αθήνα 2017, σ. 33, 37-38.

προσωρινά λανθάνον.³⁶⁸ Εκκινώντας από την *πρώτη τοπογραφία* [*Primärprozess*], η οποία αφορά στην «εργασία του ονείρου» [*Traumarbeit*], προχωρά από τις λανθάνουσες σκέψεις (ασυνείδητο) στο όνειρο. Κατά τη διαδικασία αυτή γίνεται μεταφορά της επιθυμίας στην πραγματικότητα, η οποία συνοδεύεται συνήθως από την αντικατάσταση των ονειρικών σκέψεων με οπτικές εικόνες [*images*].³⁶⁹ Η «εργασία του ονείρου» περιλαμβάνει την «πρωτογενή επεξεργασία», δηλαδή την εργασία της *συμπύκνωσης* [*Verdichtung*],³⁷⁰ της *μετάθεσης* [*Verlagerung*] ή της *μετατόπισης* [*Verschiebung*]³⁷¹ και τη *δυνατότητα παραστασιμότητας* [*Rücksicht auf Darstellbarkeit*].³⁷² Περιλαμβάνει, επίσης, τη «δευτερογενή επεξεργασία» [*Sekundäre Bearbeitung*].³⁷³ Βεβαίως, από τη διαδικασία δεν εξαιρείται η *παραμόρφωση*

³⁶⁸ Sigmund Freud, *A general introduction to psychoanalysis*, μτφρ. G. S. Hall, Global Grey ebooks 2016-17, σ. 120-121.

³⁶⁹ Το πέρασμα από τις λανθάνουσες ονειρικές σκέψεις στο έκδηλο όνειρο σηματοδοτεί τη μετατροπή της σκέψης σε βίωμα («ονειρική παραμόρφωση»). Πρόκειται για ένα παραισθητικό βίωμα ως εκπληρωμένης επιθυμίας (υποκινητής του ονείρου) και όχι ως έκφρασης μιας απλής σκέψης. Μέσω αυτού του παραισθητικού βιώματος το όνειρο ξεπερνά, υπερβαίνει, εξουδετερώνει το αρχικό ψυχικό ερέθισμα. Το όνειρο αποτελεί έναν συμβιβασμό καθώς αφενός, κοιμόμαστε και αφετέρου, βιώνουμε την άρση της επιθυμίας, την ικανοποιούμε. Freud, «*A general introduction...*», όπ. παρ., σ. 105, 140.

³⁷⁰ Η *εργασία της συμπύκνωσης* παραπέμπει στις ονειρικές σκέψεις και ιδέες, οι οποίες έρχονται στο φως, αλλά είναι περιορισμένης έκτασης. Σύμφωνα με τον Freud, η καταγραφή και η ανάλυσή τους, υπό το πρίσμα της ερμηνείας των ονείρων, καταδεικνύει ότι το υλικό των ονειρικών (ασυνείδητων) σκέψεων και ιδεών δεν εξαντλείται στο έκδηλο όνειρο. Η συμπύκνωση επιτυγχάνεται μέσω της *παράλειψης* [*Unterlassung*] καθώς «το όνειρο δεν αποτελεί πιστή μετάφραση ή προβολή, σημείο προς σημείο, των ονειρικών ιδεών, αλλά μια άκρως ελλιπή και αποσπασματική εκδοχή τους». Sigmund Freud, *The interpretation of dreams*, μτφρ. J. Stachey, Basic Books, New York 2010, σ. 296-299.

³⁷¹ Η *εργασία της μετάθεσης* ή *μετατόπισης* αφορά στο γεγονός ότι το περιεχόμενο του ονείρου έχει διαφορετικό επίκεντρο από τις ονειρικές ιδέες. Το ονειρικό περιεχόμενο έχει ελάχιστη ή και καθόλου σχέση με τον πυρήνα των ονειρικών ιδεών. Στο όνειρο τα ουσιώδη στοιχεία που προκαλούν ψυχική ένταση γίνονται αντικείμενο μιας μεταχείρισης δευτερευόντων στοιχείων. Η δυσκολία αυτή, στην ψυχανάλυση, αίρεται διαμέσου της εξέτασης του υπερκαθορισμού του ονειρικού περιεχομένου. Όπως αναφέρει ο Freud, «στην εργασία του ονείρου εκδηλώνεται μια ψυχική δύναμη, η οποία αφενός απογυμνώνει τα στοιχεία με υψηλή ψυχική ισχύ από την έντασή τους και αφετέρου, μέσω του υπερκαθορισμού, προσδίδει στα κατώτερα στοιχεία ένα σθένος που τους εξασφαλίζει την είσοδο στο περιεχόμενο του ονείρου ‘...’ κατά την ονειροπλασία συντελείται μια *μεταβίβαση και μετάθεση των ψυχικών εντάσεων* των επιμέρους στοιχείων, συνέπεια της οποίας είναι η διαφορά υψής μεταξύ περιεχομένου και ιδεών του ονείρου. Αυτή η εικαζόμενη διαδικασία είναι ακριβώς το ουσιώδες μέρος της εργασίας του ονείρου: *αξίζει να της δοθεί η ονομασία ονειρική μετάθεση*». *Συμπύκνωση και μετάθεση* είναι οι δύο κυρίαρχοι παράγοντες στη δραστηριότητα των οποίων μπορεί να αποδοθεί η μορφή που λαμβάνουν τα όνειρα. Freud, «*The Interpretation...*», όπ. παρ., σ. 322-324.

³⁷² Η *δυνατότητα παραστασιμότητας* αφορά στην παράσταση της εργασίας του ονείρου, η οποία δεν έχει, κατά τον Freud, «την πρόθεση να γίνει κατανοητή». Σχετίζεται με το είδος της μετάθεσης όπου ένα στοιχείο «ανταλλάσσει τη διατύπωσή του με μια άλλη». Μια αφηρημένη και άχρωμη έκφραση της ονειρικής σκέψης ανταλλάσσεται με μια συγκεκριμένη και εικονική. Έτσι, η μεταφορική έκφραση γίνεται παραστάσιμη. Αυτός ο μετασχηματισμός μιας ονειρικής ιδέας σε μια μεταφορική γλώσσα, δηλαδή ανάμεσα στο υπόλοιπο υλικό και την έκφραση, διευκολύνει τον εντοπισμό των συνδέσεων που χρειάζεται η «εργασία του ονείρου». Σε ορισμένες περιπτώσεις, αυτή η ανταλλαγή επιτρέπει μια διαφορούμενη σύνταξη, η οποία καθιστά εφικτή την έκφραση περισσότερων ονειρικών ιδεών. Αυτό σημαίνει, όπως αναφέρει ο Freud, ότι «Ολόκληρο το πεδίο των λεκτικών ευφυολογημάτων βρίσκεται έτσι στη διάθεση της εργασίας του ονείρου». Freud, «*The Interpretation...*», όπ. παρ., σ. 354-355.

³⁷³ Εάν η «πρωτογενής επεξεργασία» αποβλέπει στην αποκατάσταση της *αντιληπτικής ταυτότητας* διαμέσου της εκφόρτισης της διέγερσης, τότε η «δευτερογενής επεξεργασία» στοχεύει στη διαμόρφωση

[*Verformung*], η οποία συνιστά το αποτέλεσμα της *λογοκρισίας του ονείρου* [*Zensur*]. Εν συνεχεία, ο Freud προχωρά στη *δεύτερη τοπογραφία* [*Sekundärprozesses*], η οποία αφορά στην «ερμηνεία του ονείρου» και κατευθύνεται από το όνειρο (αποτέλεσμα) στην επιθυμία (αιτία). Τη διαδικασία διαμεσολαβεί η *μεταβίβαση* [*Übertragung*], διευκολύνοντας τη συγκρότηση ενός λόγου, ο οποίος δύναται να άρει τη σύγκρουση ή αντίθεση μεταξύ της «αρχής της ευχαρίστησης» [*Lustprinzip*] και της «αρχής της πραγματικότητας» [*Realitätsprinzip*].³⁷⁴

Χρησιμοποιώντας τις δύο τοπογραφίες [*Topographie*] του Freud, ο Lyotard επιχειρεί, ωστόσο, να αναδειξεί τη βία που ασκεί η επιθυμία στην τάξη της εκφοράς του λόγου.³⁷⁵ Αυτή η βία δεν είναι συνυφασμένη με την εισαγωγή μιας άρνησης που

μιας *νοητικής ταυτότητας*. Σε αυτό το στάδιο, αποφεύγονται οι παρεκκλίσεις που προκαλούνται από την αντικατάσταση των παραστάσεων με άλλες, οι οποίες εμποδίζουν τη διαμόρφωση της νοητικής ταυτότητας. Στόχος είναι, σύμφωνα με τον Freud, ο «περιορισμός της έκλυσης συναισθημάτων από τη νοητική εργασία σε ένα ελάχιστο όριο ‘...’ Αυτή η εκλέπτυνση της λειτουργίας επιδιώκεται από μία εκ νέου υπερκάθεξη, την οποία παρέχει η συνείδηση ‘...’ Γνωρίζουμε όμως ότι αυτή η εκλέπτυνση, ακόμα και στην κανονική ψυχική ζωή, σπάνια επιτυγχάνεται πλήρως». Freud, «*The Interpretation...*», όπ. παρ., σ. 598.

³⁷⁴ Προσδιορίζοντας την «αρχή της ευχαρίστησης» και την «αρχή της πραγματικότητας», ο Freud αναφέρει ότι «η ανάπτυξη του ατόμου φαίνεται να είναι προϊόν της αλληλεπίδρασης μεταξύ δύο ορμών, της παρόρμησης προς την ευτυχία, που συνήθως ονομάζουμε «εγωιστική» και της παρόρμησης για ένωση με τους άλλους στην κοινότητα, που ονομάζουμε «αλτρουιστική» ‘...’ Στη διαδικασία της ατομικής ανάπτυξης, όπως είπαμε, η κύρια έμφαση πέφτει κυρίως στην εγωιστική παρόρμηση (ή στην ορμή προς την ευτυχία), ενώ η άλλη παρόρμηση, που μπορεί να χαρακτηριστεί ως “πολιτιστική”, συνήθως αρκείται στον ρόλο της επιβολής περιορισμών ‘...’ στη διαδικασία του πολιτισμού ‘...’ ο στόχος της ευτυχίας είναι ακόμα εκεί, αλλά ωθείται στο παρασκήνιο. Φαίνεται σχεδόν ότι η δημιουργία μιας μεγάλης ανθρώπινης κοινότητας θα ήταν πιο επιτυχημένη αν δεν έπρεπε να δοθεί προσοχή στην ευτυχία του ατόμου ‘...’ Οι δύο παρορμήσεις, η μία προς την προσωπική ευτυχία και η άλλη προς την ένωση με άλλα ανθρώπινα όντα πρέπει να παλεύουν μεταξύ τους σε κάθε άτομο. Και έτσι, επίσης, οι δύο διαδικασίες ατομικής και πολιτιστικής ανάπτυξης πρέπει να βρίσκονται σε εχθρική αντίθεση μεταξύ τους και να αμφισβητούν αμοιβαία το έδαφος. Αλλά αυτή η πάλη μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας δεν είναι παράγωγο της αντίφασης -πιθανότητα ασυμβίβαστης- μεταξύ των πρωταρχικών ενστίκτων του Έρωτα και του θανάτου. Είναι μια διαμάχη ανάμεσα στα οικονομικά της λίμπιντο, σε σύγκριση με τη διαμάχη σχετικά με την κατανομή της λίμπιντο μεταξύ του Εγώ και των αντικειμένων». Sigmund Freud, *Civilization and its discontents*, μτφρ. James Strachey, W. W. Norton & Company Inc., New York 1962, σ. 86-88.

³⁷⁵ Ο Lyotard αποβλέπει σε μια τοπολογική-χωρική μετατόπιση, η οποία έχει ως αφετηρία την *τοπογραφική* συνιστώσα του φροϋδικού ψυχαναλυτικού εγχειρήματος ως μετα-ψυχολογικής θεωρίας. Εκτός από την *δυναμική* συνιστώσα, που αφορά την ενόρμηση του έρωτα και του θανάτου καθώς, επίσης, την *οικονομική* συνιστώσα, που λειτουργεί εξισορροπητικά κάτω από την αρχή του δίπολου «ηδονής – δυσαρέσκειας» [*plaisir – déplaisir*], υπάρχει και η τοπογραφική. Η τελευταία αφορά στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο νους και τις στοχεύσεις των διαφόρων ενεργειών του, περιλαμβάνοντας το *Εγώ*, το *Υπερ-εγώ* και το *Εκείνο*. Richard Askay – Jensen Farguhar, *Περί φιλοσόφων και τρελών*, μτφρ. Χ. Κολύρη, Μελάνι, Αθήνα 2015, σ. 92-93. Όπως αναφέρει ο Lyotard, η μετάφραση ή ο σχολιασμός ενός κειμένου ή ενός έργου παραπέμπει σε μια «τοπολογία» και σε ένα *figural* που παρομοιάζουν με το ασυνείδητο του Freud. Το *figure*, που εκπληρώνει την επιθυμία, είναι από μόνο του μια έκφραση. Βρίσκεται έξω από τη λογική της γλώσσας και της αντίληψης, σχετίζεται περισσότερο με τη δύναμη και τη φαντασία. Υπό αυτή την έννοια, η αισθητική απόλαυση είναι συγκρίσιμη με τη λίμπιντο. Για τον Freud, η τέχνη είναι η «συμφιλίωση» των αρχών της ευχαρίστησης και της πραγματικότητας. Το παιγνίδι φαντασίας και αντίληψης δεν συμφιλιώνει τους δύο όρους στην εμμενή ύπαρξη του ενός μέσα στον άλλο. Το παιγνίδι λαμβάνει δράση. Ο ρόλος της τέχνης είναι να προσφέρει μια «πραγματική» προσομοίωση της επιθυμίας, εμφανίζοντας τα *figures* του παιγνιδιού κατά την αποδόμησή τους,

λαμβάνει τη μορφή ενός «Όχι». Είναι το ασυνείδητο, το οποίο δεν γνωρίζει άρνηση, σύμφωνα με τον Freud.³⁷⁶ Η άρνηση συνοψίζεται στην επιστροφή του «κοιτάγματος» στην τάξη λόγου, η οποία θέτει σε κίνηση έναν μηχανισμό, παράγοντας εικόνες τόσο από την πλευρά του λόγου όσο και της αντίληψης. Εισερχόμενη στο σύστημα, εμποδίζει το μάτι και το αυτί να αναγνωρίσει το κείμενο ή την ομιλία από το να «ακουστεί». Μπλοκάρει, δηλαδή, την επικοινωνία, οδηγώντας στην άρθρωση δύο χώρων: του χώρου της γλώσσας [*langue*] και του χώρου των σχημάτων λόγου [*figures*]. Το ένα βρίσκεται πάνω από το άλλο, παράγοντας τόσο μια αντανάκλαση [*réflexion*], επειδή συνεχίζει να παράγει έναν σημασιοδοτημένο λόγο, όσο και μια υπερ-αντανάκλαση [*sur-réflexion*], επιχειρώντας να αρθρώσει αυτό που στην ομιλία σιωπά και δείχνεται.³⁷⁷ Με την εισαγωγή της φροϋδικής άρνησης στη γλώσσα, ο Lyotard αποσκοπεί στην ανάδειξη του τόπου στον οποίο συνυφαίνονται οι δύο ετερογενείς εμπειρίες του υποκειμένου. Το χiasμά τους δεν εντοπίζεται ούτε στη συνείδηση, όπως υποστηρίζει ο Hegel, ούτε στο σώμα του ομιλούντος υποκειμένου, όπως ισχυρίζεται ο Merleau-Ponty. Ο στοχασμός [*réflexion*] εντοπίζεται *Αλλού*. Σε αυτό τον χώρο διασταυρώνονται η σημασία και το νόημα ως δυνατότητα και α-δυνατότητα άρθρωσης ενός λόγου. Ο «κενός» αυτός χώρος, που υφίσταται ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα, δημιουργεί την απόσταση που απαιτείται προκειμένου να καταστεί δυνατή η άρθρωση του λόγου. Το *Αλλού*, εν προκειμένω, είναι το ασυνείδητο, το οποίο είναι συνυφασμένο με τη σιωπή. Το περιεχόμενό του δεν μπορεί να αρθρωθεί ή να αναπαρασταθεί καθώς αποτελείται από καταπιεσμένες ιδέες και σκέψεις, δηλαδή απωθημένες επιθυμίες. Η επιθυμία [*Wunsch*], σύμφωνα με τον Freud, βρίσκει διέξοδο στο όνειρο. Αλλά, τα στοιχεία του ονείρου, που θυμάται και διηγείται κάποιος, δεν αποτελούν την ουσία του. Συνιστούν παραμορφωμένα υποκατάστατα του ασυνείδητου.³⁷⁸ Αυτή η απολεσθείσα επιθυμία, στον Freud, είναι σεξουαλικής τάξης.

προκειμένου να απεμπλακούν από την αντίληψη και τη γλώσσα. Η αποδόμηση, μέσα σε αυτά τα figures, αποτελεί εμπόδιο για τη δημιουργία μιας σαφούς αντίληψης. Το ζητούμενο, για τον Lyotard, είναι να αναγνωριστεί η λειτουργία του figure μέσα στην τέχνη με τις ίδιες διεργασίες του ονείρου (πρωτογενή και δευτερογενή επεξεργασία) προκειμένου να εκφραστεί η διαφορά του από αυτό που είναι στο όνειρο καθώς και στο σύμπτωμα. Έτσι, η επιθυμία μπορεί να μοιραστεί (εκπληρωθεί) χωρίς να υποφέρει μέσα σε μια έννοια που χρησιμοποιείται για να θέσει τον κανόνα της αρμονίας. Η δευτερογενής επεξεργασία του ονείρου ή του ασυνείδητου πρέπει να δείξει το άσχημο, το περίεργο, το οποίο αποτελεί μια ανωμαλία. Το έργο που προκύπτει, από αυτή την πρακτική, πρέπει να είναι υπεράνω του ωραίου και του άσχημου προκειμένου το συναίσθημα, που προκύπτει από την αίσθηση που προκαλεί το έργο, να μην είναι αναγνωρίσιμο. Lyotard, «*Derive...*», όπ. παρ., σ. 117-119, 123-124.

³⁷⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 125.

³⁷⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 59-60, 239.

³⁷⁸ Freud, «*A general introduction...*», σ. 91-92, 104-105. Σύμφωνα με τον Freud, το όνειρο αποτελεί αντίδραση σε ένα ψυχικό ερέθισμα, το οποίο πρέπει να εξουδετερωθεί προκειμένου να συνεχιστεί χωρίς

Συνιστά απώλεια της σεξουαλικής ευχαρίστησης [*jouissance*],³⁷⁹ ως αποτέλεσμα της απαγόρευσης που εκπηγάζει από το οιδιπόδειο σύμπλεγμα και τον ευνουχισμό, καταλήγοντας στην ταύτιση της απόλαυσης με την ενοχή.³⁸⁰ Υπό αυτό το πρίσμα, το όνειρο έχει υποστεί λογοκρισία και αφαίρεση.³⁸¹ Μέσω της «εργασίας των ονείρων»

διαταραχές ο ύπνος. Αρχικά, για τις αναλύσεις του, στηρίχθηκε στη διήγηση του ονείρου. Εν συνεχεία, κατάλαβε ότι τα όνειρα εκδηλώνουν μια επιθυμία. Εάν δεν εκπληρωθεί η επιθυμία, τότε έρχεται στο συνειδητό, διαταράσσοντας τον ύπνο. Το όνειρο αναλαμβάνει, δηλαδή, να εκπληρώσει την επιθυμία, η οποία προκύπτει από την ενόρμηση του έρωτα και την ενόρμηση του θανάτου. Heller Sharon, *Freud A to Z*, John Wiley & Sons, Inc., New Jersey 2005, σ. 149-150.

³⁷⁹ Με τον όρο «απόλαυση» [*jouissance*], ο Freud παραπέμπει στην ενορμησιακή ικανοποίηση, η οποία είτε αγνοείται είτε γίνεται αντικείμενο άρνησης. Dominique Boudin, *Η ψυχανάλυση από τον Φρόντ ως τις μέρες μας*, μτφρ. Α. Καραστάθη, Κριτική, Αθήνα 2005, σ. 415. Έχει, δηλαδή, την έννοια του ερωτικού πόθου [*Eros*], της libido, του ενστίκτου της ζωής. Στον Lacan, ο οποίος επαναπροσδιορίζει το ασυνείδητο υπό το πρίσμα της γλωσσολογίας και του δομισμού, η έννοια της «jouissance» χαρακτηρίζεται από αμφισημία. Δεν παραπέμπει στη σεξουαλική επιθυμία (libido) ως μοναδική πηγή και εμπειρία ευχαρίστησης, αλλά και στην οδύνη εφόσον υπάρχει απόλαυση και στον πόνο. Jean-Michel Rabaté, *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge University Press, 2003, σ. 102-103.

³⁸⁰ Αναλύοντας τη δομή του ανθρώπινου ψυχισμού, ο οποίος κινείται ανάμεσα στην αρχή της ευχαρίστησης και την αρχή της πραγματικότητας, ο Freud καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αποτελείται από τρία μέρη: Εγώ [*Ich*] – Υπερ-εγώ [*Über-Ich*] – Εκείνο [*Es*] (η απόδοσή τους στα αγγλικά είναι αντιστοίχως: *I – Super-Ego – Id*). Η ενόρμηση/ένστικτο κατοικεί στο Εκείνο, εφοδιάζοντας τη διανοητική συσκευή προκειμένου αυτή να λειτουργήσει, ενώ οι μεταβολές του λιβιδινικού ενστίκτου διαφοροποιούν το αντικείμενο του ενστίκτου. Sharon, *οπ. παρ.*, σ. 147. Το Εκείνο αποτελεί το αρχαιότερο μέρος του νου, το «βασιλείο του μη λογικού». Από αυτό τον αρχέγονο τόπο προέρχονται τα υπόλοιπα μέρη. Το Εκείνο αναλαμβάνει τη συμπύκνωση, μετάθεση, συμβολισμό και μετατροπή της επιθυμίας σε παραίσθηση, παραβλέποντας τόσο τη χωρική όσο και τη χρονική διάσταση κατά την πρωτογενή διεργασία (πρώτη τοπογραφία). Το Εγώ αντιπροσωπεύει τη συνείδηση και εντοπίζεται διαμέσου της δεύτερης διεργασίας (δεύτερη τοπογραφία), δηλαδή κατά τη διαδικασία της λογικής επεξεργασίας ή αναβολής των άμεσων αντιδράσεων. Η αίσθηση που έχει το άτομο για τον εαυτό του (Εγώ) προέρχεται από την αντίληψη του σώματός του ως μιας ξεχωριστής οντότητας. Ως τέτοιο, το Εγώ «δρα ως ένας παρένθετος παράγων ανάμεσα στο Εκείνο και τον εξωτερικό κόσμο». Ενώ, όμως, το Εκείνο στοχεύει στην αυτοσυντήρηση, το Υπερ-εγώ αναλαμβάνει την παρακολούθηση του Εγώ ως προς το εάν πειθαρχεί στις ηθικές και πολιτισμικές απαιτήσεις προκειμένου να συγκροτηθεί σε ιδανικό Εγώ. Antony Storr, *Freud. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2001, σ. 60-64. Διαμέσου της μετουσίωσης, οι ασυνείδητες σεξουαλικές ενορμήσεις (ένστικτα) υποτάσσονται στους κοινωνικούς κανόνες, δημιουργώντας πολιτισμό [*Kultur*]. Υπό αυτό το πρίσμα, το Υπερ-εγώ λειτουργεί ως «ηθική συνείδηση», ασκώντας μια επιθετικότητα στο Εγώ. Η μεταξύ τους ένταση λαμβάνει τη μορφή ενός «αισθήματος ενοχής», ενώ όταν το υποκείμενο γίνεται πιο ηθικό, το Υπερ-εγώ γίνεται όλο και πιο αυστηρό. Η θυσία της «άγριας» σεξουαλικότητας και επιθετικότητας στο βωμό του πολιτισμού αποτυπώνεται στην ψυχανάλυση ως «συμβολικός ευνουχισμός». Θάνος Λίποβατς, «Ψυχανάλυση και Νεωτερικότητα», σε Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2010, 193-195, 201-201, 204. Το άγχος του ευνουχισμού ή της απώλειας της αγάπης του Άλλου [*Kastrationsangst*] έχει τις καταβολές του στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Αποτελεί, δηλαδή, σύμπτωμα μιας αποτυχημένης ενορμητικής ικανοποίησης. Το οιδιπόδειο σύμπλεγμα παραπέμπει σε ένα σύνολο απωθημένων (ασυνείδητων) συναισθημάτων ή ιδεών που έχουν ως πηγή τους την επιθυμία απόκτησης ενός γονέα του αντίθετου φύλου και εξόντωσης του γονέα του ίδιου φύλου. Έχει τις καταβολές του στην τραγωδία του Σοφοκλή *Οιδίπους Τύραννος* (428 π.Χ.), ο οποίος σκοτώνει, χωρίς να το γνωρίζει, τον πατέρα του Λαίο προκειμένου να παντρευτεί τη μητέρα του Ιοκάστη. Για τον Freud, αυτός ο μύθος αποτελεί ενδεικτικό στοιχείο της παραίτησης του υποκειμένου από την ενορμητική απόλαυση και συνακόλουθα του «αισθήματος ενοχής». Freud, «*The interpretation...*», *οπ. παρ.*, σ. 279-282.

³⁸¹ Ο Freud παρατηρεί ότι, κατά τη διαδικασία ερμηνείας των ονείρων, ο θεραπευτής συναντά μια αντίσταση, η οποία συνιστά εκδήλωση της λογοκρισίας του ονείρου. Πρόκειται για λογοκριμένες επιθυμίες, οι οποίες εκφράζονται με τρόπο παραμορφωμένο, εφόσον κρύβουν την επιδίωξη της ευχαρίστησης/ηδονής [*libido*], επιλέγοντας αντικείμενα συνήθως απαγορευμένα. Στόχος του Freud, όπως δηλώνει ο ίδιος, δεν είναι μόνο η αποκάλυψη των λογοκριμένων επιθυμιών, αλλά η ανάδειξη της ίδιας της λογοκρισίας, η οποία τις καταπιέζει και τις παραμορφώνει μέσα από «αναγνωρισμένες τάσεις

και την ερμηνεία τους, ο Freud επιδιώκει να καταστήσει το ασυνείδητο του ονείρου αντικείμενο της συνείδησης διαμέσου της γλώσσας και της γραφής.³⁸²

Βασισμένος στη φροϋδική άρνηση [*Verneinung*] και την «εργασία του ονείρου», ο Lyotard επιχειρεί τη δική του ανάλυση στο επίπεδο της γλώσσας. Όταν το υποκείμενο-ασθενής δηλώνει για το πρόσωπο που πρωταγωνιστεί στο όνειρό του «Δεν είναι η μαμά μου» δημιουργείται μια απόσταση, ένας αποκλεισμός, ανάμεσα στα δύο πρόσωπα, ο οποίος καθιστά δυνατό το πέρασμα από το «Όχι» της σύνταξης στο «Όχι» της «υπέρβασης» επειδή αφενός, διαφοροποιεί το συγκεκριμένο αντικείμενο από άλλα αντικείμενα και αφετέρου, εκπληρώνει την επιθυμία. Αλλά, αυτή η εκπλήρωση δεν πραγματώνεται στο όνειρο. Η άρνηση, υπό το πρίσμα της φροϋδικής ψυχανάλυσης, είναι η άρνηση της μητέρας ως «χαμένου» αντικειμένου, δηλαδή ως επιθυμίας. Ο ψυχαναλυτής, σε αυτή την περίπτωση, εξέρχεται του πεδίου του ονείρου και της επιθυμίας, συγκροτώντας το πεδίο της γνώσης διαμέσου της απόστασης που θεωρείται ότι προηγείται κάθε λόγου και κάθε αντικειμενοποίησης. Αυτός ο χωρισμός [*Entzweiung*] είναι το «σύμβολο της άρνησης» και έχει ως αφετηρία τον χωρισμό του

του Εγώ ενάντια σε οποιεσδήποτε αποκρουστικές επιθυμίες». Freud, «*A general introduction...*», όπ. παρ., σ. 115-117, 120. Η ανάπτυξη του Υπερ-εγώ διαθέτει το κριτήριο για μια λογοκρισία-κριτική, όπως η αυτο-συνείδηση στον Hegel. Η αποτυχία μιας τέτοιας διαδικασίας (ελέγχου, κριτικής) οδηγεί σε παθολογία (Fanon), σε παλινδρόμηση (Freud) ή στη δύστυχη συνείδηση («φαύλο άπειρο») (Hegel), υποδηλώνοντας την αδυναμία συγκρότησης μιας αυτόνομης απόφασης. Stefan Bird-Pollan, *Hegel, Freud and Fanon. The Dialectic of Emancipation*, Rowman & Littlefield International, London - New York 2015, σ. 43-44.

³⁸² Για τον Freud, ο σκοπός της ζωής είναι η ικανοποίηση της επιθυμίας και της ευχαρίστησης, η οποία υπαγορεύει την αποφυγή του θανάτου και του πόνου. Ο άνθρωπος καταφεύγει σε παθητικές, αμυντικές ή ενεργητικές στρατηγικές προκειμένου να εκπληρώσει την επιθυμία για ζωή. Ωστόσο, αποτυγχάνει σε αυτή του την προσπάθεια. Ο Freud εντοπίζει την αιτία αυτής της αποτυχίας στο πέρασμα από την ανθρώπινη προϊστορία στην ιστορία, δηλαδή από την «φυσική κατάσταση» στον πολιτισμό. Η εν λόγω μετάβαση έγινε, κατά τη γνώμη του, με βίαιο τρόπο, αφήνοντας κατάλοιπα στο ασυνείδητο, τα οποία τίθενται σε ενέργεια κάθε φορά που ο πολιτισμός βρίσκεται σε κρίσιμη κατάσταση. Στη «φυσική κατάσταση» κυριαρχούσε η βία και η «άγρια» αυθαιρεσία των πολλών, η οποία αντικαταστάθηκε από τη βία του Ενός και την ενοποίηση στη βάση κοινών χαρακτηριστικών. Στο πλαίσιο της ιστορίας και του πολιτισμού, το Δίκαιο αντιπροσωπεύει τη δύναμη και την εξουσία των πολλών, η οποία αντιτίθεται σε αυτή του Ενός. Η υπέρβαση των αντιφάσεων και των αντιθέσεων που προέκυψαν από αυτή τη μετάβαση, τόσο στο κοινωνικό όσο και το στο συμβολικό επίπεδο, αποτελεί αντικείμενο ενός πολιτικού και ηθικού προγράμματος, σύμφωνα με τον Freud. Λίποβατς, όπ. παρ., σ. 195-196. Η βασική αντίθεση που ταλαιπωρεί την ανθρωπότητα, αυτή ανάμεσα στη σεξουαλικότητα και τον πολιτισμό, θα αρθεί μόνο όταν τα σεξουαλικά ένστικτα υποταχθούν στους κανόνες της κοινωνίας. Sharon, όπ. παρ., σ. 48. Αυτός ο «συμβολικός ενουχιτισμός» καταδεικνύει τη διττότητα που χαρακτηρίζει την έννοια του «πολιτισμού» καθώς από τη μια, παρέχει στα άτομα μεγαλύτερη ασφάλεια, ενώ από την άλλη, απαιτεί από αυτά να θυσιάσουν την «άγρια» ελευθερία της σεξουαλικότητας και της επιθετικότητας, δηλαδή την ασυνείδητη πλευρά της επιθυμίας. Επομένως, το ζητούμενο είναι τα άτομα να αποφύγουν έναν εγκλωβισμό είτε λόγω υπερβολικής ασφάλειας είτε λόγω υπερβολικής διακινδύνευσης καθώς σε αυτές τις περιπτώσεις οι συνέπειες για τον Άλλο είναι αρνητικές. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από έναν μη-κυρίαρχο Λόγο, επιτρέποντας στη γλώσσα να λειτουργήσει τόσο υπέρ της ζωής όσο και υπέρ του θανάτου. Τη σχέση ανάμεσα στον ανθρώπινο ψυχισμό και τον πολιτισμό μπορεί να μεσολαβήσει, κατά τον Freud, μόνο η γλώσσα και η γραφή. Λίποβατς, όπ. παρ., σ. 194, 201-202.

παιδιού, που βρίσκεται σε προ-γλωσσική κατάσταση, από τη μητέρα [*Spaltung*] ως αντικείμενου της όρασης. Το παιδί κατανοεί τον κόσμο διαμέσου της επιθυμίας, η οποία λαμβάνει καθαρά οπτική μορφή. Πάνω στην αρνητικότητα της έλλειψης, δηλαδή στην απουσία της μητέρας, ο Freud βρίσκει τη σύνδεση με την επιθυμία και επεξεργάζεται στο *Πέρα από την αρχή της ευχαρίστησης* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920) τη συγκρότηση της αντικειμενικότητας. Ωστόσο, για τον Lyotard, «η απώλεια της μητέρας δεν αρκεί γι' αυτήν να καταστεί αντικειμενική» λόγω της αμφισημίας που προηγείται της αντικειμενοποίησης, η οποία εκπηγάζει από τη σχέση του βρέφους με το στήθος της μητέρας του. Ο Lyotard στηρίζεται στο έργο του Freud *Τρεις μελέτες για τη θεωρία της σεξουαλικότητας* (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905) προκειμένου να τονίσει την ύπαρξη μιας φάσης αυτοερωτισμού κατά την οποία το βρέφος δεν συγκροτεί το στήθος ως αντικείμενο, αλλά ως μια όχι-ακόμα-αντικειμενική επιφάνεια του δικού του σώματος. Αυτό σημαίνει ότι το γλωσσικό υποκείμενο επιθυμεί αδιάκοπα την ανάκτηση της ταυτότητας του, πριν ακόμα από τον χωρισμό, διαμέσου της όρασης. Η σχέση του παιδιού με τη μητέρα, ως χαμένου αντικείμενου της επιθυμίας, βασίζεται σε μια περίπλοκη ένταση, η οποία προκύπτει από την παλμικότητα ανάμεσα στο «τρώω-ενδοβάλω» [*mangé-introjeté*] και το «φτύνω-απορρίπτω» [*craché-rejeté*].³⁸³ Η ένταση αυτή που χαρακτηρίζει τον ρυθμό του Εγώ της απόλαυσης, το οποίο ταλαντεύεται ανάμεσα στην εκτόνωση (εκπλήρωση της επιθυμίας), που προκύπτει από την ενόρμηση της ζωής και την ένταση (δυσαρέσκεια), που εκπηγάζει από την ενόρμηση του θανάτου, καθίσταται μη-αθροιζόμενη και μη-αναφερόμενη. Αυτή η ένταση ελέγχεται από την «αρχή της ευχαρίστησης» [*principe de jouissance*], η οποία προηγείται της ενορμητικής απόλαυσης [*plaisir*] καθώς η «αρχή της πραγματικότητας» δεν καταστέλλει απλώς το Εγώ της απόλαυσης, το εμπειρέχει κιόλας.³⁸⁴ Υπό αυτή την έννοια, ο ρυθμός – + ή η φαντασματική σκηνή (*fort-da*),³⁸⁵ μέσα στην οποία επιστρέφει η μητέρα, εκπηγάζει από

³⁸³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 125. Πρόκειται για ένα από τα παιγνίδια των πρωτογενών ενορμητικών διακινήσεων εκ των οποίων προκύπτει τόσο η ψυχαναλυτική αποποίηση όσο και η γλωσσική και λογική άρνηση. Η συγκεκριμένη διακίνηση είναι στοματική, δηλαδή κινείται ανάμεσα σε αυτό που θέλω να το φάω και σε αυτό που θέλω να το φτύσω. Το πρωταρχικό Εγώ της απόλαυσης «θέλει να ενδοβάλλει το καλό και να πετάξει εκτός του το κακό». Από εδώ εκκινεί ο προβληματισμός, όχι μόνο αναφορικά με την αποτίμηση των ιδιοτήτων ενός αντικείμενου (καλών ή κακών), αλλά και της πραγματικότητας, δηλαδή της διαφοράς ανάμεσα σε ό,τι υπάρχει και σε ό,τι δεν υπάρχει, καθώς η αναγνώριση της άρνησης συνιστά κρίση που υποδηλώνει το πέρασμα από το συναίσθημα στη νόηση. Boudin, όπ. παρ., σ. 194.

³⁸⁴ Βλ. σχετ. κεφ. «Le non et la position de l'objet», στο Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 117-129.

³⁸⁵ Το «fort» και το «da» παραπέμπουν στο παιγνίδι ενός παιδιού και αποτελούν ένδειξη μιας μεγάλης πολιτιστικής επίτευξης και ειδικότερα της παραίτησής του από την ενορμητική ικανοποίηση. Όπως

το βάθος της αναφοράς (υποκειμενική λειτουργία), η οποία προηγείται, επίσης, της αδύνατης συνύπαρξης των δύο εναλλακτικών υποθέσεων: «παρουσίας» - «απουσίας». Προκειμένου να διατηρηθεί η αμφισημία, σύμφωνα με τον Lyotard, το αντικείμενο (μητέρα) δεν πρέπει να επιστρέψει, αλλά να φύγει μακριά. Δηλαδή, να μην εκτονωθεί η ένταση, η οποία διέπεται από την «αρχή της ευχαρίστησης», προκειμένου να μην επέλθει ισορροπία, σύμφωνα με την «αρχή της πραγματικότητας». Αυτή η διάκριση, που κάνει ο Lyotard, βασίζεται στην αντίθεση μεταξύ απόλαυσης [*plaisir*] και ευχαρίστησης [*jouissance*]. Η πρώτη (Eros), η «αρχή της απόλαυσης» [*principe de plaisir*], επιδιώκει τη σταθερότητα και συντάσσεται με το μέρος της πραγματικότητας (δευτερογενής επεξεργασία), ενώ η δεύτερη (Thanatos), η «αρχή της ευχαρίστησης» [*principe de Nirvana*], επιδιώκει τη μείωση της ενέργειας στο Μηδέν [*zero*] (πρωτογενής επεξεργασία). Ο Lyotard βλέπει στην ευχαρίστηση, όχι μόνο τη διαφορά ανάμεσα σε δύο άκρα (- +), αλλά και ένα κενό [*néant*], το οποίο φέρνει σαν θάνατος την εξαφάνιση της αναπαράστασης και των λέξεων, αποφεύγοντας κάθε δεσμό ή δέσιμο νοήματος – αναπαράστασης σε ένα γλωσσικό ή αντιληπτικό σύστημα. Αυτό το κενό είναι «ένας χώρος όπου το μάτι κινείται, αναμφίβολα, αλλά αυτό το μάτι είναι το σύμβολο της επιθυμίας. Η αέναη κινητικότητά του είναι η κίνηση της επιθυμίας».³⁸⁶

Ο Lyotard υιοθετεί τον λακανικό ορισμό της επιθυμίας ως απεύθυνσης στην επιθυμία του Άλλου. Υπό το πρίσμα της γλωσσολογίας και του δομισμού, ο Lacan εισάγει την έννοια του «Άλλου» [*Autre*] επιχειρώντας να περιγράψει την επιθυμία που

αναφέρει ο Freud, μετά την παρατήρηση και τη μελέτη αυτής της περίπτωσης, «Το καλό τούτο παιδί είχε την κάποτε ενοχλητική συνήθεια να παίρνει τα μικροπράγματα που περνούσαν από το χέρι του και να τα σκορπάει σε μια γωνιά του δωματίου, κάτω από το κρεβάτι κ.ο.κ., τόσο που συνήθως δεν ήταν εύκολο να τα μαζέψει κανείς. Ταυτόχρονα, γεμάτο περιέργεια και ικανοποίηση, ξεπούσε σε ένα μακρόσυρτο και δυνατό «ω-ω-ω», που, σύμφωνα με τη μητέρα και τον παρατηρητή, δεν ήταν κάποιο επιφώνημα αλλά σήμαινε «fort» [έφυγε]. Τελικά, παρατήρησα ότι επρόκειτο για ένα παιγνίδι και ότι το παιδί χρησιμοποιούσε όλα του τα πράγματα για να παίξει το «fort». Μια μέρα πρόσεξα κάτι που επιβεβαίωσε την άποψή μου. Το παιδί είχε ένα καρούλι τυλιγμένο με κλωστή ‘...’ έριχνε πολύ επιδέξια το καρούλι πέρα από την άκρη του σκεπαστού κρεβατιού του, ώστε αυτό να εξαφανιστεί, και, φωνάζοντας ταυτόχρονα ένα γεμάτο σημασία «ω-ω-ω», τραβούσε το καρούλι από το κρεβάτι, ενώ χαιρέτιζε την παρουσία του με ένα χαρούμενο «Da» [να το]. Αυτό ήταν όλο κι όλο το παιγνίδι, η εξαφάνιση και η επανεμφάνιση, ένα παιγνίδι από το οποίο έβλεπε κανείς μόνο την πρώτη πράξη, που επαναλαμβανόταν απaráλλαχτη σαν παιγνίδι, χωρίς να κουράζει, παρότι η μεγάλη ευχαρίστηση προερχόταν, αναμφίβολα, από τη δεύτερη πράξη». Σε σχετική υποσημείωση, η οποία παραπέμπει στο βιβλίο του *H ερμηνεία των ονείρων* (*Die Traumdeutung*, 1900), ο Freud συμπληρώνει ότι, «Όταν μια μέρα η μητέρα επέστρεψε, μετά από απουσία πολλών ωρών, έγινε δεκτή με τον ακόλουθο χαιρετισμό: «Μπέμπι-ω-ω-ω!», που αρχικά φάνηκε ακατάληπτος. Όμως, σύντομα αποδείχτηκε ότι όσο το παιδί έμεινε μόνο είχε βρει ένα μέσο να εξαφανίσει τον εαυτό του. Είχε ανακαλύψει την εικόνα του στον μεγάλο καθρέπτη του τοίχου, που έφτανε σχεδόν μέχρι το πάτωμα, και μετά ξάπλωσε κάτω, πράγμα που έκανε το είδωλό του να εξαφανιστεί (fort). Sigmund Freud, *Beyond the pleasure principle*, μτφρ. J. Strachey, W. W. Norton & Company, New York – London 1961, σ. 8-9.

³⁸⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 128, 351-353

απευθύνεται στην επιθυμία του Άλλου.³⁸⁷ Αλλά, «η επιθυμία του ανθρώπου βρίσκει το νόημά της στην επιθυμία του Άλλου, όχι τόσο επειδή ο άλλος κρατά το κλειδί του επιθυμητού αντικειμένου όσο επειδή το πρώτο αντικείμενο της επιθυμίας είναι να αναγνωριστεί από τον άλλον».³⁸⁸ Δίνοντας νέες διαστάσεις στο φρουϊδικό ασυνείδητο, ο Lacan μελετά τη διαλεκτική φύση της επιθυμίας και φτάνει στη διάκριση ανάμεσα στην επιθυμία [*désir*], την ανάγκη [*besoin*] και την απαίτηση [*demande*]. Η απαίτηση ξεπερνά την ικανοποίηση της επιθυμίας καθώς έχει το «προνόμιο» της ικανοποίησης, δηλαδή τη δύναμη να την εμποδίσει. Ως εκ τούτου, απαιτεί μια «παρουσία» ή μια «απουσία». Όπως αναφέρει ο ίδιος, «η επιθυμία δεν είναι ούτε η διάθεση για ικανοποίηση, ούτε η απαίτηση για αγάπη, αλλά η διαφορά που προκύπτει από την αφαίρεση του πρώτου από το δεύτερο, ήτοι το φαινόμενο του χωρισμού [*Spaltung*]».³⁸⁹ Για τον Lyotard, ο χωρισμός σημαδεύει τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο της εμπειρίας και το αναπαριστώμενο αντικείμενο, δηλαδή «συγκροτεί όλες τις σχέσεις του αντικειμένου» και «είναι εδώ όπου η επιθυμία παίζει έναν κεντρικό ρόλο επειδή είναι αυτή η ενέργεια που προσδιορίζει κάθε αντικείμενο» καθώς η αόρατη δύναμή της παραμένει ενεργή στον χωρισμό μητέρας – παιδιού.³⁹⁰ Όπως αναφέρει ο Lyotard,

«Το ορατό αντικείμενο είναι, όχι λιγότερο, ένα αόρατο, και το να φανερώνεις σημαίνει επίσης να αποκρύπτεις· στον λόγο, το Όχι [*Non*] είναι η ρητή παρουσία της αντιστροφής των πραγμάτων, και να το αρνείσαι είναι να βεβαιώνεις. Το να συγκροτείς ένα ορατό αντικείμενο είναι να μπορείς να το χάσεις. Αυτή η εικονικότητα της έλλειψης, η οποία πρέπει να παραμείνει παρούσα ακόμα και

³⁸⁷ Boudin, όπ. παρ., σ. 412.

³⁸⁸ Jacques Lacan, *Écrits*, μτφρ. A. Sheridan, Routledge, London and New York 2005, σ. 43. Όπως εξηγεί ο Alan Sheridan, «Το ανθρώπινο άτομο ξεκινά με έναν συγκεκριμένο οργανισμό, με ορισμένες βιολογικές ανάγκες, που ικανοποιούνται από ορισμένα αντικείμενα. Τι επίδραση έχει η κατάκτηση της γλώσσας σε αυτές τις ανάγκες; Όλη η ομιλία είναι απαίτηση· προϋποθέτει τον Άλλο στον οποίο απευθύνεται, του οποίου ακριβώς τα σημαίνοντα αναλαμβάνει στη διατύπωσή του. Με την ίδια λογική, αυτό που προέρχεται από τον Άλλο δεν αντιμετωπίζεται τόσο ως ιδιαίτερη ικανοποίηση μιας ανάγκης, αλλά μάλλον ως απάντηση σε μια έκκληση, ως δώρο, ως ένδειξη αγάπης. Δεν υπάρχει επάρκεια μεταξύ της ανάγκης και της απαίτησης που τη μεταφέρει. Πράγματι, είναι το χάσμα μεταξύ τους που συνιστά επιθυμία, ταυτόχρονα ιδιαίτερη όπως η πρώτη και απόλυτη όπως η δεύτερη. Η επιθυμία (θεμελιωδώς στον ενικό) είναι μια αέναη επίδραση συμβολικής άρθρωσης». Alan Sheridan, «Translator's note» στο Lacan, *Écrits*, μτφρ. A. Sheridan, Routledge e-Library, London and New York 2005, σ. ix.

³⁸⁹ Lacan, *Écrits*, όπ. παρ., σ. 200, 219. Για τον Lacan, η είσοδος στην τάξη της γλώσσας έχει ως αντίτιμο την ανανεωμένη, κάθε φορά, απώλεια του αντικειμένου της επιθυμίας (ευνουχισμό). Το άμεσα δοσμένο, σε σχέση με τη μητέρα, μπορεί να ανακτηθεί μόνο εν μέρει, δηλαδή μέσω μιας πράξης, η οποία εγγράφεται στη γλωσσική τάξη και η οποία δεν είναι άλλη από αυτή του σημαίνοντος. Juan Domingo Sánchez Estop, «Οι τέσσερις λόγοι – που είναι πέντε – του Jacques Lacan», *Θέσεις - τριμηνιαία επιθεώρηση*, τχ. 111, Απρίλιος – Ιούνιος 2010, σ. 5-6.

³⁹⁰ Ionescu, «Figural Aesthetics...», όπ. παρ., σ. 148.

στην πραγματικότητα του πράγματος, αναπαρίσταται στην ομιλία από το δεν [*ne...pas*] που το αναπαριστά στην ομιλία. Εδώ αρχίζει να εμφανίζεται ένα μονοπάτι, που συγκεντρώνει την ορατή και την αρνητική ποιότητα της κρίσης. Ο Freud οδηγεί τον δρόμο». ³⁹¹

Ο Lyotard συνδυάζει τον ορισμό της λακανικής επιθυμίας με τη φροϋδική «εργασία του ονείρου» και τον «ελεύθερο συνειρμό» προκειμένου οι ασυνείδητες ιδέες και σκέψεις να μην αφομοιωθούν στον λόγο της γνώσης [*discours de savoir*], αναπαράγοντας τις υφιστάμενες αντιθέσεις, τις οποίες αντανακλά η γλώσσα. Διαμέσου της αποδόμησης, επιχειρεί να αποδεσμεύσει την επιθυμία από τη γλώσσα και την ομιλία, φέρνοντας στην επιφάνεια το πραγματικό ασυνείδητο και την αμείωτη ένταση ή ενέργεια που εκπηγάει από την ενόρμηση του έρωτα και του θανάτου. Για τον Lyotard, το αντικείμενο της επιθυμίας είναι δοσμένο, είναι όμως παρόν ως «απουσία», ως έλλειψη. Επομένως, η ανάκτησή του δεν διενεργείται διαμέσου μιας τυπικής άρνησης («Όχι»), αλλά διαμέσου της σιωπηλής ή βουβής εμπειρίας, λαμβάνοντας τη μορφή κατάφασης («Ναι»). Η αναφορική δύναμη της επιθυμίας, η οποία χωρίζει και συνδέει το εσωτερικό με το εξωτερικό, θεμελιώνει την αρχική αντίθεση «παρουσίας» – «απουσίας» μόνο επειδή υπάρχει το *fort* και το *da*, δηλαδή το «Όχι» και το «Ναι». Αλλά, αυτή η αναφορικότητα θεμελιώνεται ως πραγματικότητα μόνο όταν αυτό που έχει αποκλειστεί ανακτάται και υποστηρίζεται έξω από το δίπολο ευχαρίστησης – δυσαρέσκειας (αντικειμενοποίηση). Μόνο τότε το αντικείμενο παύει να υφίσταται ως προϊόν διανοητικής αναγνώρισης και αποδοχής, δηλαδή ως αντικείμενο της καταστολής ή απώθησης και γίνεται υποκείμενο της ευχαρίστησης. ³⁹²

Ο Lyotard πιστεύει ότι η γλώσσα δεν μπορεί να ξαναβρεί την ταλάντωση του αισθητηριακού καθώς «αρνείται την ενικότητα της εκφοράς». ³⁹³ Η ενικότητα του ομιλούντος υποκειμένου μπορεί να ανακτηθεί μόνο διαμέσου της οπτικής αντίληψης,

³⁹¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 29.

³⁹² Όταν η επιθυμία εγκλωβίζεται στη γλώσσα, το αντικείμενο εμφανίζεται απλώς ως αντικείμενο μιας καταπιεσμένης επιθυμίας, ενώ στην πραγματικότητα είναι το ίδιο το υποκείμενο. Τη δυσκολία να αντιμετωπιστεί ο Άλλος ως υποκείμενο έχει επισημάνει ο Freud καθώς τα άτομα που υποφέρουν από νευρώσεις, διαστροφές ή ψυχώσεις, καταλήγουν σε ναρκισσιστικές φαντασιώσεις παντοδυναμίας: φτάνουν στο σημείο είτε να κάνουν τον Άλλο να υποφέρει είτε να υποφέρουν οι ίδιοι από αυτόν. Το παράδοξο είναι ότι αυτή η παραίτηση συνοδεύεται από το αίσθημα της ενοχής, το οποίο εκπηγάει από το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Στη βάση αυτή, η ψυχανάλυση αποκαλύπτει πώς, στην περίπτωση που το άγχος αγνοηθεί, οδηγεί σε νευρώσεις, ψυχώσεις ή διαστροφές και στην αύξηση της ανομίας. Λίποβατς, όπ. παρ., σ. 194, 203-204.

³⁹³ Ionescu, «Figural Aesthetics...», όπ. παρ., σ. 146.

διατηρώντας την ένταση ανάμεσα στο υποκείμενο που επιθυμεί και το επιθυμούμενο αντικείμενο. Τη διατήρησή της διασφαλίζει η ενόρμηση του θανάτου καθώς το ασυνείδητο είναι περισσότερο ζήτημα διαταραχής και μετασχηματισμού παρά επιστροφής και δυναμώματος της ταυτότητας.³⁹⁴ Το ζητούμενο, για τον Lyotard, είναι να έρθει στην επιφάνεια η επιθυμία ως «απουσία» του επιθυμούμενου αντικειμένου, δηλαδή το πραγματικό ασυνείδητο της άρνησης, πριν αποτελέσει αντικείμενο της συνείδησης, εξηγηθεί και γίνει κατανοητό. Υπό αυτό το πρίσμα, η «στρατηγική» που προτείνει στοχεύει στη διαρκή αναβολή της εκπλήρωσης της επιθυμίας, η οποία υπαγορεύεται από το ένστικτο του θανάτου. Η ενόρμηση του θανάτου είναι εκείνη που, σε αντίθεση με την ενόρμηση της ζωής, προκαλεί τη διάσπαση της μεταξύ τους αρχέγονης ενότητας, τον χωρισμό. Στον Freud, τα δύο αυτά ένστικτα κατοικούν στο Εκείνο [Es] της επιθυμίας, το οποίο φέρει την αρχέγονη ενότητα, χωρίς διάκριση εσωτερικότητας - εξωτερικότητας. Το καθαρό Εκείνο είναι το βρέφος, το οποίο θεωρεί το μαστό της μητέρας του ως συνέχεια του δικού του σώματος. Η ψυχοσωματική ανάπτυξη του παιδιού, η ταυτοποίηση, ήτοι η συγκρότηση του Εγώ, είναι αυτή που θέτει, εν συνεχεία, τα όρια του μέσα και το έξω, επιτρέποντας στο παιδί να λειτουργήσει αμυντικά απέναντι στις εξωτερικές απειλές (τον πατέρα) κατά της ενοποίησης αυτής. Έτσι, το Εγώ, ο εαυτός, μεσολαβεί ανάμεσα στα ένστικτα (Es) και τον εξωτερικό κόσμο, δηλαδή ανάμεσα στην «αρχή της ευχαρίστησης» και την «αρχή της πραγματικότητας».³⁹⁵ Αλλιώς: τα ένστικτα συγκροτούν και αποδομούν, σπρώχνουν και τραβούν, όπως η θετικότητα και η αρνητικότητα στον Hegel. Η ψυχή είναι η ενότητα των δύο ενστίκτων, δηλαδή ένας συμβιβασμός ανάμεσα σε αυτές τις δυνάμεις.³⁹⁶ Σύμφωνα με τον Lyotard, εάν οι αρνητικές δυνάμεις, που εκπηγάζουν από την ενόρμηση του θανάτου, εισαχθούν στη γλώσσα μπορούν να εμποδίσουν την απόληξη της επιθυμίας στο έκδηλο όνειρο και τα παραμορφωμένα υποκατάστατα του ασυνείδητου. Εάν δεν εκφορτιστεί η επιθυμία, τότε μπορεί να διατηρηθεί η πάλη ανάμεσα στην «αρχή της ευχαρίστησης» και την «αρχή της πραγματικότητας».³⁹⁷

³⁹⁴ Βασισμένος στη φροϋδική ψυχανάλυση, ο Lyotard αντιστρέφει τους ρόλους της ζωντανής δύναμης και της δύναμης του θανάτου, με αποτέλεσμα να διαφοροποιηθεί από τον Marx. Αυτό θα γίνει πιο σαφές στο *Économie Libidinale*.

³⁹⁵ Askay –Farguhar, όπ. παρ., σ. 98.

³⁹⁶ Bird-Pollan, «Hegel, Freud and Fanon...», όπ. παρ., σ. 36.

³⁹⁷ Για τον Lyotard, είναι δυνατόν να αποφευχθεί μια ενιαία φιλοσοφική θεωρία μέσω μιας διαρκούς αναβολής και απαγόρευσης της ενότητας του λόγου, δηλαδή μιας ενοποίησης της ποικιλομορφίας και του «εγώ» ως ενιαίας οντότητας, την οποία υπαγορεύει το ένστικτο του θανάτου. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 18-19.

Προσδιορίζοντας την έλλειψη, την επιθυμία, σαν το ένστικτο του θανάτου, ο Lyotard επιχειρεί να φέρει στην επιφάνεια τις δυνάμεις του ανθρώπινου ψυχισμού, οι οποίες όχι μόνο επιδρούν και προκαλούν αποτελέσματα, των οποίων οι αιτίες εκφεύγουν ενός προσδιορισμού, αλλά μπορούν να απεγκλωβίσουν την ενέργεια των ενορμήσεων, η οποία είναι παγιδευμένη στη διασταύρωση σημασίας – προσδιορισμού ή αναφοράς. Αυτή η αναφορικότητα, η οποία είναι κρυμμένη στον λόγο, αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της «αρχής της πραγματικότητας». Αλλά, δεν υπάρχει δυνατότητα αναγνώρισης του προορισμού της αναφοράς πριν από την πραγμάτωση του λόγου. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Lyotard επιδιώκει να την κατευθύνει έξω από αυτόν με τη χρήση (εν)δεικτικών σημαινόντων προκειμένου αφενός, να αναδειχθεί η απόσταση ή διαφορά ανάμεσα στο δοσμένο αντικείμενο και το αντικείμενο της αναπαράστασης και αφετέρου, η «αρχή της ευχαρίστησης», την οποία αναζητά η επιθυμία, να έρθει σε αντίθεση ή σε σύγκρουση με την «αρχή της πραγματικότητας». Η διατήρηση της μεταξύ τους έντασης αποτελεί, για τον Lyotard, έργο της αποδόμησης της ρητορικής του ασυνείδητου, η οποία προϋποθέτει την άρνηση, τον χωρισμό [*Entzweiung*]. Για τον Lyotard ο χωρισμός

«όχι μόνο ανοίγει την απόσταση, αλλά παράγει αποτελέσματα παραμόρφωσης στον λόγο. Ένα figure βρίσκεται στο βάθος της ομιλίας μας, λειτουργώντας σαν τη μήτρα [*matrice*] αυτών των αποτελεσμάτων, επιτίθεται στις λέξεις μας για να δημιουργήσει μορφές [*formes*] και εικόνες [*images*] από αυτές. Ο χώρος της επιθυμίας ανοίγει το δρόμο για σκέψεις και τις παίρνει μέσα». ³⁹⁸

Το μόνο που προϋποθέτει αυτή η άρνηση είναι:

«η μετατροπή της ενόρμησης σε επιθυμία καθώς περνά στη γλώσσα, και το γεγονός, ουσιώδες για τον αναλυτή, ότι η αρνητική κρίση -το όχι του γραμματικολόγου, η άρνηση του αναλυόμενου- μοιάζει με επανάληψη της άρνησης που αποτελεί συστατικό της κρίσης, μια επανάληψη της παλμικότητας των ορμών, ίσως, αλλά αναδρομολογημένη μέσα από την αρνητικότητα της υπέρβασης, μέσα από το παιχνίδι της γλώσσας». ³⁹⁹

³⁹⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 129.

³⁹⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 127.

Στο παιχνίδι της γλώσσας εντάσσεται και η χρήση της προσωπικής αντωνυμίας «Εγώ» [*Moi*], η οποία ενεργοποιεί τον λόγο στο προ-κατηγορικό επίπεδο, επειδή είναι μια κενή έννοια, η οποία παραπέμπει σε μια μη-εμπειρία [*inexpérience*].⁴⁰⁰ Η απόδοσή της με τη μορφή της άρνησης, ήτοι σιωπής, προσφέρει τη δυνατότητα μετατροπής του ενικού σε πληθυντικό, του θηλυκού σε αρσενικό, του υποκειμένου σε αντικείμενο, του προσδιορισμένου σε απροσδιόριστο και του «εδώ» σε «αλλού».⁴⁰¹ Η αποφυγή χρήσης αντωνυμιών, θα λέγαμε, ότι αποτελεί για τον Lyotard την υπέρτατη «στιγμή» του προσδιορισμού του αντικειμένου, τον οποίο φέρει η αναφορά που είναι κρυμμένη στον λόγο. Συνιστά, δηλαδή, εκδήλωση της ετερότητας που λαμβάνει τη μορφή της «απουσίας». Με τον τρόπο αυτό ο Lyotard επιχειρεί να διασώσει τη διττότητα της αναφοράς (ως δυνατότητα σημασιόδότησης και προσδιορισμού), η οποία εκπηγάει από την (διττή) επιθυμία. Η μη-εκπλήρωσή της σχετίζεται με την α-δυνατότητα αναγνώρισης του προορισμού της αναφοράς πριν από την πραγμάτωση του λόγου. Μη αποκαλύπτοντας τον αποστολέα [*destinateur*], αποφεύγεται η εξαντικειμενίκευση του Εγώ [*Moi*]. Επιπλέον, μη αποκαλύπτοντας τον παραλήπτη [*destinataire*], αποδίδεται σεβασμός σε κάθε πιθανή περίπτωση [*instance*] καθώς παραλήπτης [*destinataire*] μπορεί να είναι ο καθένας (εγώ, εσύ, αυτή/ός, εμείς, εσείς, αυτές/οί). Κανένας δεν έχει δικαίωμα να θεωρήσει τον εαυτό του ως παραλήπτη υπό το καθεστώς μιας τέτοιας αναφοράς. Ωστόσο, έχει τη δυνατότητα αναδιατύπωσης του λόγου υπό το πρίσμα της προσωπικής του μη-εμπειρίας (βιώματος).

Η έλλειψη χρήσης προσωπικών αντωνυμιών και ειδικότερα του «εμείς» γίνεται εντονότερη στα μεταγενέστερα εγχειρήματα του Lyotard, προκαλώντας αρνητικούς σχολιασμούς. Για παράδειγμα, ο Richard Rorty θεωρεί πως η λυοταρική προσέγγιση χαρακτηρίζεται από μια περιφρόνηση για τη «φιλοσοφία της υποκειμενικότητας», η οποία της αφαιρεί την κοινωνική διάσταση και τη δυνατότητα μιας συναίνεσης.⁴⁰² Η ανωτέρω ανάλυση καθιστά σαφές πως, για τον Lyotard, η «κοινωνικότητα» δεν μπορεί

⁴⁰⁰ Εάν αυτή η εμπειρία (της διαίσθησης) δεν αποδοθεί με έναν διαφορετικό τρόπο, δηλαδή πέραν από του να της δοθεί μια σημασία, τότε η αναφορά εγκλωβίζεται στη δομή της γλώσσας. Έτσι, όμως, ο άξονας του προσδιορισμού ταυτίζεται με αυτόν της σημασίας, όπως στην περίπτωση του Husserl, ο οποίος αναζητά το ιδεώδες νόημα, το οποίο είναι συνυφασμένο με το εκφραστικό σημείο [*signe*], δηλαδή με την ομιλούμενη γλώσσα.

⁴⁰¹ Χαρακτηριστική είναι η ανάλυση που επιχειρεί ο Lyotard σχετικά με το θέμα βασιζόμενος στο κείμενο του Freud «Ein Kind wird geschlagen: Beitrag zur Erkenntnis der Entstehung sexuellen Perversionen» (A Child Is Being Beaten: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions, 1919). Βλ. σχετ., κεφ. «Fiscourse Digure, l'utopie du fantasme», στο Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 327-354.

⁴⁰² Rorty, «Habermas και Lyotard», όπ. παρ., σ. 112. Μια διαφορετική προσέγγιση μπορεί να αναζητήσει ο αναγνώστης στο κείμενο του Jacques Derrida, «Lyotard and us», *Parallax*, Vol. 6, No. 4 (2000).

να λάβει μορφή χωρίς περιεχόμενο, δηλαδή να προσδιοριστεί ως έννοια ανεξάρτητα από την κοινωνική πρακτική: την ανταλλαγή σημείων και ρόλων μεταξύ των συνομιλητών. Η «κοινωνικότητα» δεν συνιστά αποκλειστικά προϊόν της εμπειρίας της συνείδησης, αλλά και της εμπειρίας της διαίσθησης. Η γλώσσα δεν μπορεί, όμως, να αποδώσει την πρωταρχική κοινωνικότητα που συμπεκνώνει ένα βίωμα. Επομένως, η επίτευξη μιας συμφιλίωσης ή συναίνεσης στο διυποκειμενικό επίπεδο αποτελεί τη μια όψη μιας κοινωνικότητας έλλογα προσδιορισμένης. Η άλλη όψη της ανταλλαγής ή επικοινωνίας αφορά στο βίωμα, το οποίο είναι μη-προσδιορίσιμο, μη-αναπαραστάσιμο. Μεταξύ αυτών των δύο όψεων της κοινωνικότητας δεν υπάρχει διαζευκτικότητα, αλλά ένα «και». Αλλά, η συμπερίληψη του βιώματος (εμπειρία της διαίσθησης) στη γλώσσα (εμπειρία της συνείδησης) οδηγεί «αναγκαστικά» (λόγω της μεταξύ τους σύνδεσης) στη διαρκή αναβολή ή αναθεώρηση του νοήματος ή της συμφιλίωσης (συναίνεσης) και στην εκδήλωση της ετερότητας (λόγω του χωρισμού τους).

5.2.1 Η επιθυμία, το *figural* και η εικονιστικότητα

Εάν κάθε αναφερόμενο αποτελεί κείμενο που υπονοεί όλες τις δομές, όπως τονίζει ο Derrida,⁴⁰³ τότε μια διαφορετική χρήση της γλώσσας αποσκοπεί σε μια α-προϋπόθετη γραφή ή ανάγνωση ενός κειμένου προκειμένου να μην εξαλειφθεί το υπολανθάνον νόημα. Τόσο ο Derrida όσο και ο Lyotard, ως λύση στο ζήτημα της ουδετεροποίησης, προτείνουν τη χρήση μιας μη-γλώσσας, επιχειρώντας να σκιαγραφήσουν τον τρόπο με τον οποίο μια τέτοια γλώσσα συμπεριφέρεται σε ένα κείμενο. Για τον Lyotard, ωστόσο, η γραφή δεν αντιστέκεται περισσότερο στην κατανόηση του λόγου από όσο μπορεί η ομιλία. Η μεταξύ τους διαφορά συνίσταται στο γεγονός ότι η έκφραση του νοήματος εκκινεί από άλλο σημείο, *θέση*, σε κάθε περίπτωση (χωροχρονικό πλαίσιο). Έτσι, η γραφή υποδηλώνει την εξαφάνιση του ομιλητή, ενώ η ομιλία συνίσταται στη συν-παρουσία ομιλητή και παραλήπτη. Μια συνηθισμένη ανάγνωση και μια ακριβής σύλληψη των πραγμάτων στοχεύει στην κατανόηση της σημασίας, ενώ η γενική σύλληψη στοχεύει στην κατανόηση της γραφικής μορφής και στην αποκάλυψη της πλαστικής μορφής που φέρει το *figural*. Εάν

⁴⁰³ Ο Derrida αναφέρει χαρακτηριστικά: «Αυτό που αποκαλώ “κείμενο” υπονοεί όλες τις δομές που καλούνται “πραγματικές”, “οικονομικές”, “ιστορικές”, “κοινωνικο-θεσμικές”, εν ολίγοις: όλα τα δυνατά αναφερόμενα». Jacques Derrida, *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1988, σ. 148.

η γραφή απορρίπτεται διαρκώς είναι επειδή σηματοδοτεί το μπλοκάρισμα του πειραματισμού της πλαστικότητας, εξαλείφοντας τη διαφορά της από την ομιλία. Για τον Lyotard, η ανάγνωση είναι το άκουσμα όλων όσα ο συγγραφέας «ήθελε να πει». Αλλά, εφόσον είναι απών, τα πράγματα, για τα οποία ήθελε να μιλήσει, μπορούν να ακουστούν μόνο διαμέσου της «απουσίας» του. Η διαφορά ανάμεσα στα δύο παρόντα [*présence*] είναι τελικά η διαφορά ανάμεσα στην αναγνωσιμότητα [*lisibilité*] και την πλαστικότητα [*plasticité*] καθώς η αισθητική απόδοση του αισθητηριακού (ή αισθητού) καθιστά την αόρατη πλευρά του αντικειμένου ορατή.⁴⁰⁴

Η διαφορά εντοπίζεται σε έναν ενδιάμεσο χώρο μεταξύ κειμένου και figure, το οποίο απολαμβάνει μια συνενοχή με την επιθυμία. Αλλά, αντί για τον χώρο του κειμένου, ο Lyotard προτείνει να μιλάμε για τον κειμενικό χώρο [*espace textuel*], στον οποίο το γραφικό σημαίνει εγγράφει τον εαυτό του και αντί για τον χώρο του figure, να μιλάμε για τον εικονιστικό χώρο [*espace figural*], στον οποίο εγγράφεται το πλαστικό σημαίνει.⁴⁰⁵ Η μεταξύ τους διαφορά εντοπίζεται σε μια εικόνα όταν κάποιος βλέπει εντός της να αποσταθεροποιούνται τα μέρη του (δομή και κατάταξη) ως αποτέλεσμα της δύναμης της επιθυμίας. Η τελευταία παραχωρεί στο αισθητηριακό μια πρόσβαση (κίνηση), η οποία καθιστά ένα κείμενο μη-αναγνώσιμο ή μια εικόνα μη-αναπαραστάσιμη. Άλλωστε, η «εργασία του ονείρου», σύμφωνα με τον Lyotard, δεν αποτελεί μια γλώσσα, αλλά το αποτέλεσμα στη γλώσσα μιας δύναμης, η οποία ασκείται από τον εικονιστικό χώρο. Ό,τι έχει καταστεί figural αποτελείται από μορφές [*formes*] και εικόνες [*images*] που προσφέρουν τη δυνατότητα τόσο μιας ανάγνωσης όσο και μιας θέασης, καθιστώντας τη μεταξύ τους σύνδεση μη-αναγνωρίσιμη και μη-κατηγοριοποιήσιμη διαμέσου του γλωσσικού συστήματος.⁴⁰⁶ Υπό αυτό το πρίσμα, η άρνηση που εισάγεται στο σύστημα θέτει, τόσο για τον Freud όσο και για τον Lyotard,

⁴⁰⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 217-218.

⁴⁰⁵ Ο όρος «figural» εμφανίζεται δέκα χρόνια μετά στον βιβλίο του Deleuze, *Francis Bacon: η λογική της αίσθησης* (*Francis Bacon: Logique de la sensation*, 1981) με ιδιαίτερη αναφορά στο βιβλίο του Lyotard *Discours, figure*. Ο Deleuze χρησιμοποιεί τον συγκεκριμένο όρο προκειμένου να διαφοροποιήσει τη χρήση του όρου «figural» από έναν αναπαραστατικό τρόπο προσέγγισης στη ζωγραφική. Για να τονίσει αυτή τη διάκριση, ο Deleuze αποδίδει με ένα κεφαλαίο «F» το figure του Bacon. Ο Deleuze δίνει έμφαση στον αγώνα του Bacon για έναν παραστατικό τρόπο διαφορετικό από τις «κλισέ» [*cliché*] μορφές της αναπαράστασης ο οποίος, αντ' αυτού, λειτουργεί με τις αισθήσεις. Η αίσθηση, για τον Deleuze, έχει άμεσο αντίκτυπο στο νευρικό σύστημα. Παρακάμπτει τους επικοινωνιακούς τρόπους που απαιτούν νοητική αποκωδικοποίηση. Όπως αναφέρει ο ίδιος, «η βία των αισθήσεων αντιτίθεται στη βία του αναπαραστάσιμου (το αισθησιακό, το κλισέ)». Gilles Deleuze, *Francis Bacon: logique de la sensation*, Éditions du Seuil, Paris 2002, σ. 11-16, 43-44. Στον Deleuze, η χρήση του figural σχετίζεται με την αίσθηση και την επίδραση, αλλά όχι με τις θεωρητικές προϋποθέσεις της φροϋδικής ψυχανάλυσης ή της παραδοσιακής φαινομενολογίας. Δεν καλύπτει, δηλαδή, όλες τις πτυχές της λυοταρκικής έννοιας.

⁴⁰⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 211, 239, 270.

ζήτημα μετατόπισης από τη «μετάφραση» στην έκφραση⁴⁰⁷ προκειμένου η άρνηση, την οποία αγνοεί το ασυνείδητο,⁴⁰⁸ να μην εξαλειφθεί για χάρη της κατάφρασης. Ο γλωσσολόγος, όμως, την αγνοεί. Δίνοντας προτεραιότητα στη γλωσσολογική ορθότητα, καθιστά την εκπλήρωση της επιθυμίας, ως «απουσίας» στον λόγο, αδύνατη. Η τελευταία διενεργείται διαμέσου μιας αυθαιρεσίας ή μη-κινητροδότησης, η οποία υποκρύπτεται από ένα κινητροδοτούμενο σχέδιο δράσης [*formule d'action*] ή σχήμα [*schema*], που μοιάζει σαν μια χορογραφία.⁴⁰⁹ Ένας τέτοιος ποιητικός τρόπος γραφής ή ομιλίας δείχνει εμπειρικά την ύπαρξη διαλειμμάτων εντός του κειμένου, αναδεικνύοντας τους άμεσους ρυθμούς της σκέψης, οι οποίοι δεν ανήκουν στην απλή επικοινωνία.⁴¹⁰ Όταν μια τέτοια αυθαιρεσία ή μη-κινητροδότηση εισάγεται στη γλώσσα εξωτερικεύει τη δύναμη της οπτικής αναπαράστασης, επιβεβαιώνοντας το γεγονός ότι η *εκφραστικότητα* ως *δυνατότητα* είναι ορατή και όχι ικανή να μιληθεί ή να αναγνωσθεί. Απαιτεί, δηλαδή, ένα μη-αναπαραστάσιμο μέσο έκφρασης, το οποίο μπορεί να παράσχει μόνο η τέχνη της ζωγραφικής και της ποίησης, διατηρώντας την αρνητικότητα, κατά το πέρασμα από τη «μετάφραση» ενός κειμένου στην έκφραση ή από το λεξικολογικό επίπεδο στο πλαστικό επίπεδο μέσω της διπλής άρθρωσης της γλώσσας. Η πλαστικότητα προκύπτει από την εισαγωγή μιας χειρονομίας, δηλαδή από την εισαγωγή μιας συμπεριφοράς, στάσης ή ρυθμού, στα αμετάβλητα διαστήματα της γλώσσας. Πρόκειται για την εισαγωγή μορφολογικών στοιχείων (στιλ, ύφος) τα οποία συγκρατούν, μέσω της τονικότητας [*tonicité*], τόσο τη σημασία όσο και την έκφραση (διπλή άρθρωση της γλώσσας), έχοντας ως αποτέλεσμα την ένωση της αίσθησης και του αισθήματος σε έναν κοινό ρυθμό. Ο εντοπισμός αυτών των ιχνών στο σώμα του υποκειμένου καταδεικνύει την ύπαρξη δυνάμεων που ενοχλούν το σύστημα, τη δομή ή τον λόγο καθώς ενεργοποιούνται από την επιθυμία. Η αισθητική απόδοση ή έκφραση αυτής της κίνησης (του αισθητηριακού) καθιστά την αόρατη πλευρά του αντικειμένου της επιθυμίας ορατή.⁴¹¹ Εν προκειμένω, το να «καταστεί ορατό» το αόρατο καθόλου δεν σημαίνει ότι καθίσταται ορατό το αντικείμενο, δηλαδή το αναφερόμενο, αλλά ότι εισάγεται μια αισθησιακή [*sensual*]⁴¹² διαταραχή μέσα στον λόγο. Η εν λόγω

⁴⁰⁷ Την μετάβαση από τη «μετάφραση» στην έκφραση επιχειρούν να καταστήσουν σαφή και οι δύο χρησιμοποιώντας παραδείγματα με ιερογλυφικά και εικονόγραφους.

⁴⁰⁸ Sigmund Freud, «Negation», *International Journal of Psychoanalysis*, 6 (4), 1925, σ. 239.

⁴⁰⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 64.

⁴¹⁰ Ο Lyotard χρησιμοποιεί, γι' αυτή την ανάλυση, ένα απόσπασμα του ποιητή Stéphane Mallarmé. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 72.

⁴¹¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 20, 268, 292-293.

⁴¹² Η χρήση του όρου «sensual» (γαλλικό: «sensuel») δεν πρέπει να μας ξενίζει. Τον χρησιμοποιεί ο Lyotard δεδομένου ότι η σεξουαλική επιθυμία, ως απουσία, και η εκπλήρωσή της [*Wunscherfüllung*]

διαδικασία δεν υφίσταται προκειμένου να επιτρέψει ή να διευκολύνει τον σχηματισμό μιας αντίληψης ή τον προσδιορισμό μιας αίσθησης μέσω της όρασης. Μάλλον, διαρρηγνύει την αντίληψη, αφαιρώντας την αξίωσή της στα αντικείμενα ή τα πράγματα. Επιπλέον, διαρρηγνύει τις αισθήσεις, αποσπώντας ένα αίσθημα από έναν σαφή σημασιοδοτημένο προσδιορισμό.⁴¹³

Σύμφωνα με τον Lyotard, το ζητούμενο είναι να κατανοήσουμε με ποιο τρόπο η εικόνα μπορεί, διαμέσου του ενεργήματος της αίσθησης και του αισθήματος [*le senti et le sentant*], να εφοδιάζει τον νου με τις ποικίλες ποιότητες των αντικειμένων, προκαλώντας φαινόμενα ή συμπτώματα, των οποίων οι αιτίες δεν μπορούν να προσδιοριστούν (π.χ. συναισθησία).⁴¹⁴ Αυτός ο τρόπος εγγραφής προϋποθέτει μια αισθητηριακή εμπειρία έντασης, την οποία προκαλεί η αντίληψη της όρασης και γίνεται κατανοητή με δύο τρόπους: ως «κοίταγμα» του λόγου, καταλήγοντας στην εκφρασμένη σημασία [*signification*] και ως «κοίταγμα» της επιθυμίας, καταλήγοντας στο πλαστικό νόημα [*sens plastique*]. Το πρώτο, βασισμένο στον νου, αγωνίζεται να κατανοήσει και να εκλογικεύσει τον κειμενικό χώρο, εκλαμβάνοντας το αντικείμενο ως κείμενο προκειμένου να αποκωδικοποιήσει τα σημεία [*signes*]. Το δεύτερο, έρχεται αντιμέτωπο με τον ορατό χώρο, ο οποίος δεν μπορεί να περιοριστεί σε μια κωδικοποιημένη και αναγνώσιμη δομή. Το μάτι κινείται ελεύθερα διασχίζοντας την επιφάνεια των αντικειμένων και των εικόνων τους. Η εικονική αυτή εμπειρία, η οποία δεν είναι παρά η ίδια η αποδόμηση, παραπέμπει στην απόσταση που υποδεικνύει τον τόπο όπου ανοίγεται ένας ορίζοντας, τραβώντας τις λέξεις προς το μέρος του.⁴¹⁵ Συντελεί, δηλαδή, στη μετατόπιση του λόγου σε σχέση με το αντικείμενο, καθώς η κίνηση του ματιού πάνω στα πράγματα και τις εικόνες τους είναι αυτή που διασφαλίζει τη δυνητικότητα ενός πράγματος (να είναι ή να μην είναι). Εάν κάποιος «κοιτάζει» έτσι τον κόσμο, τότε τον αντιλαμβάνεται και τον κατανοεί με έναν εντελώς διαφορετικό

συγκροτεί τη σχέση του υποκειμένου με κάθε αντικείμενο. Τα μέλη του σώματος δεν εκλαμβάνονται από την επιθυμία ως μέσον για την ικανοποίηση της ανάγκης, αλλά ως ερωτογενείς ζώνες, η διέγερση των οποίων οδηγεί σε μια σκηνογραφία [*mise-en-scène*]. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, το σώμα εκτρέπεται [*détourné*] και κατακερματίζεται εφόσον κάθε όργανο αποτελεί μια δυνητική ερωτογενή ζώνη, η οποία παράγει φαντασίες προκειμένου να αποφορτιστεί. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 272-273.

⁴¹³ Callan & Williams, όπ. παρ., σ. 43.

⁴¹⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 20, 191-192. Σύμφωνα με τον Lyotard, το βάθος έχει επιπτώσεις στο σώμα, οι οποίες προκύπτουν από έναν λόγο που ζυπνά διάφορα αισθητηριακά πεδία, όπως η συναισθησία ή η αλληλεπίδραση μεταξύ των αισθητηριακών πεδίων, αναβιώνοντας στη γλώσσα την ένταση του ίδιου του σώματος. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 291-292. Το βάθος, εν ολίγοις, παραπέμπει στο ασυνείδητο και το ασυνείδητο στον Freud είναι κάτι παραπάνω από έναν τόπο όπου συσσωρεύονται απωθημένες παραστάσεις. Είναι η πηγή των εννομητικών διακινήσεων, οι οποίες προέρχονται από το σώμα. Boudin, όπ. παρ., σ. 185.

⁴¹⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 56.

τρόπο, έναν «έξω-πραγματικό» τρόπο. Επιπλέον, εάν η λογική γεννιέται μέσα στο Άλλο της (ψυχικό) και ο νους βρίσκει τους ορίζοντές του μέσα στην πολυπλοκότητα και το χάος, τότε κερδίζει τον εαυτό του μέσω της αδιαφάνειας [*opacité*] και της κυρτότητας [*courbure*], της θολής και φαντασμαγορικής όρασης, που χαρακτηρίζει την παιδική ηλικία.⁴¹⁶ Αυτή την έννοια έχει η υπερ-αντανάκλαση [*sur-réflexion*] που συμφιλιώνει το «κοίταγμα» με την εμφάνιση ενός υλικού ή πλαστικού συμβάντος, εκπληρώνοντας την επιθυμία.

Την ύπαρξη ενός αρχέγονου δεσμού μεταξύ επιθυμίας ή (εν)διαφέροντος και επιδράσεων υποδηλώνουν, κατά τον Lyotard, τα figures. Αλλά, όπως τονίζει ο ίδιος, δεν αρκεί η περιγραφή των figures σε σχέση με τις επιδράσεις που δημιουργούν στο επίπεδο που αποδομούν· εκκρεμεί το ζήτημα της φύσης αυτού που αποδομείται και αυτό που αποδομείται είναι το νόημα, το οποίο συμπυκνώνει το σημασιόμενο τόσο ως κάτι θεωρητικό [*notionnel*] όσο και ως κάτι συναισθηματικό [*émotionnel*].⁴¹⁷ Η συμπερίληψη όλων των εμπειριών του υποκειμένου σε μια νέα εγγραφή προϋποθέτει, όμως, τη διαδικασία της παραστασιμότητας [*Rücksicht auf Darstellbarkeit*] του Freud. Ο Lyotard προτιμά να μιλά για *εικονιστικότητα* [*figuralité*], αναφερόμενος στην ιδιότητα που χαρακτηρίζει το figure, την οποία αποδίδει με τον όρο «figurative». Ο όρος, όπως εξηγεί ο Lyotard, παραπέμπει στο λεξιλόγιο της ζωγραφικής και της σύγχρονης κριτικής, αντιτάσσοντας τον χώρο του figure, δηλαδή το figural, στο «non-figuratif» ή το «αφηρημένο». Η συγκεκριμένη ιδιότητα αφορά στη σχέση του αναπαριστώμενου αντικειμένου με το πλαστικό αντικείμενο που το αναπαριστά, καθώς ο προσδιορισμός του αντικειμένου (του ίδιου ή της αναπαράστασής του) επιχειρείται κάθε φορά διαμέσου της οργάνωσης των σημαινόντων, η οποία ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο πόλους: τη γραμμή, στην οποία το γραφικό σημαίνον εγγράφει τον εαυτό του

⁴¹⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 183. Η «παιδικότητα» παραπέμπει στην αναθεώρηση των ιδεών, δυνατότητα την οποία προσφέρει ο χωρισμός από τη γλώσσα. Αφορά, δηλαδή, στην έκθεση σε ένα βάνουσο συναίσθημα, το οποίο απομυζά τη γλώσσα την ίδια στιγμή που την απαιτεί. Corinne Epaudeau, «Présentation», στο Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 6-7. Με άλλα λόγια, παραπέμπει στη «παιδική αγωνία» [*angoisse infantile*] από την οποία η ανθρωπότητα δεν έχει ακόμα απαλλαγεί. Σύμφωνα με τον Freud, αποτελεί το σημάδι που μαρτυρά πως υπάρχει «κάτι καταπιεσμένο που επιστρέφει». Υποκρύπτει ένα τραύμα [*trauma*], το οποίο αποκαλύπτεται μέσα από την επανάληψη ενός συμβάντος του παρελθόντος. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Lyotard, η διαμεσολάβηση του χρόνου το καθιστά μη-συμβάν εφόσον η καταπίεση έχει μετακινηθεί, λόγω της επανάληψης, από το περιεχόμενο (σημαινόμενο) στη μορφή (σημαίνον). Πλέον, η διάθεση και η παράταξη των λέξεων της προσδίδει τη μορφή *dispositio*. Η διατάραξη αυτής της παράταξης μαρτυρά την αγωνία, αποκαλύπτει το τραύμα, καθώς «αυτό που πρόκειται να συμβεί, ή αυτό που συμβαίνει, έχει συμβεί». Δηλαδή, «ενεργεί» εντός της χρονικότητας τόσο ως παρελθόν όσο και ως παρόν. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 136-137, 154-155.

⁴¹⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 314, 318.

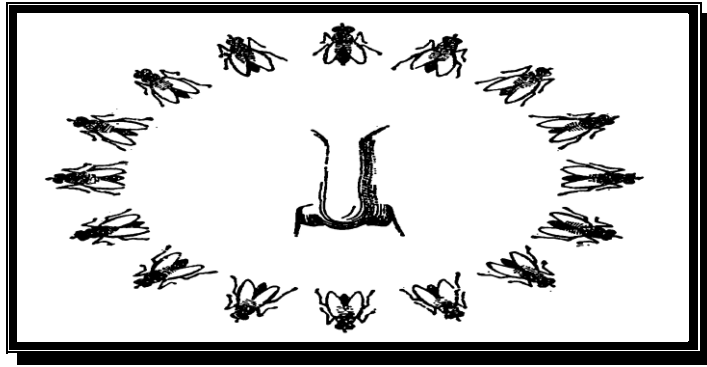
(texte) και το γράμμα, στο οποίο εγγράφεται το πλαστικό σημαίνον (figure).⁴¹⁸ Αυτό υποδηλώνει τη δυνατότητα ενός προσδιορισμού, ο οποίος εξετάζει το γλωσσικό σημείο, όχι μόνο υπό το πρίσμα της εσωτερικότητάς του, αλλά και της εξωτερικότητάς του, εσωκλείοντας την πιθανότητα το εικαστικό αντικείμενο να έχει προκύψει από το «πραγματικό» του μοντέλο, το οποίο δίδεται στο υποκείμενο στην πρώτη επαφή του με την πραγματικότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, η εικονιστικότητα παρέχει την ευκαιρία μιας επανεγγραφής μέσα από μια *αδιάλειπτη μεταφραστική διαδικασία*,⁴¹⁹ στην οποία το υποκείμενο (ομιλητής) δεν εμπλέκεται με ενεργητικό, αλλά με παθητικό τρόπο.⁴²⁰

Ένα παράδειγμα για το πώς λειτουργεί η εικονιστικότητα [*figuralité*] με το *figural*, δημιουργώντας έναν πλαστικό χώρο, αποτελεί το rebus με τίτλο «Un essaim d'abeilles» [Ένα σμήνος από μέλισσες]. Στο συγκεκριμένο rebus φαίνεται ότι ο άξονας της σημασίας [*signification*] αντικαθίσταται με αυτόν του προσδιορισμού [*désignation*], δηλαδή η λέξη, η οποία υποδηλώνει μια κατηγορία αντικειμένων, αντικαθίσταται με το πράγμα, το οποίο αποτελεί αισθητηριακό δεδομένο. Η μεταξύ τους απόσταση είναι αγεφύρωτη καθώς δεν υπάρχει γλωσσικός όρος ο οποίος μπορεί να αναπαραστήσει τη λέξη «nez» [μύτη] με την εικόνα του rebus. Υπάρχουν, όμως, μη-γλωσσικοί ή πλαστικοί-λόγοι για την μετωπική αναπαράσταση μιας μύτης περικυκλωμένης από ένα δαχτυλίδι. Πρόκειται για ένα πλαστικό «σενάριο» [*écriture*] καθώς το τρισδιάστατο περίγραμμα καταστέλλει την εικονιστικότητα, αφήνοντας το περιθώριο σε μια εντελώς *figural* διεργασία να χωρίσει τη μύτη από το περιβάλλον λόγω της απουσίας του προσώπου. Στην προκειμένη περίπτωση δεν πρόκειται για ένα *figure-image*, αλλά για ένα *figure-forme*, όπου κάποιος κινείται από τη φωνητική ενότητα στη μορφοποίηση («nez ceint d'abeilles») [μύτη ζωσμένη από μέλισσες] και όχι στην προσδιορισμένη εικόνα. Η μορφή της εικόνας αποκρυπτογραφείται, εφόσον η σημασία είναι κρυμμένη, προκειμένου να αρθρωθεί η λέξη «ceint» [ζωσμένη].

⁴¹⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 211.

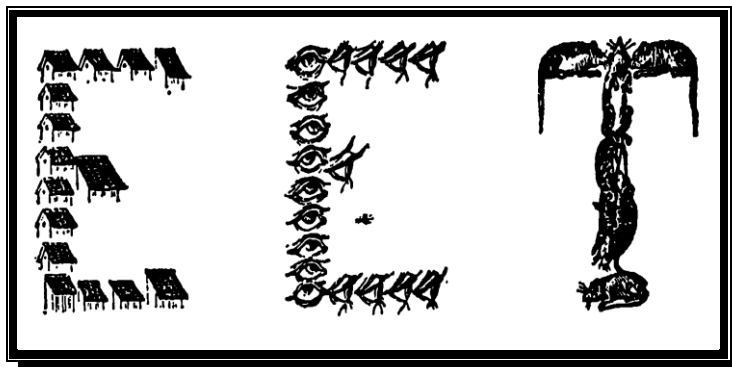
⁴¹⁹ Στο ίδιο.

⁴²⁰ Ο Lyotard θεωρεί ότι ο Freud, αν και αναγνωρίζει τον ρόλο που διαδραματίζει η γλώσσα στην οργάνωση του χώρου του «ενήλικα», κατανοεί την πραγματικότητα σαν μια διαδικασία της *Gestaltung*: «εξάλειψη της τοπολογικής οργάνωσης, της σχέσης του βρέφους με το στήθος και μεταβατικά αντικείμενα». Ωστόσο, η μοντέρνα ανθρωπολογία -αυτή του Claude Levi-Strauss- αναγνωρίζει τον κυρίαρχο ρόλο αυτής της λειτουργίας (της οργάνωσης του χώρου του «ενήλικα» διαμέσου της γλώσσας), δίνοντας απάντηση στο πρόβλημα του καθορισμού ενός κανόνα της πραγματικότητας. Η σχέση του ατόμου με την πραγματικότητα διαμεσολαβείται από ένα πολιτιστικό σύστημα που ενεργεί ως πλέγμα ή ως γλώσσα [*langue*]. Έτσι, τα μέλη μιας ομάδας αναγνωρίζουν το άγνωστο, αποκωδικοποιούν το συμβάν [*événement*], σημασιοδοτούν τη διαταραχή. Εάν η σχέση των ατόμων με την πραγματικότητα δεν είναι άμεση, είναι διότι, κατά τον Lyotard, παρεμβάλλεται η καταπίεση της εικονιστικότητας [*figuralité*]. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 165.



Εικ. 8: *Un essaim d'abeilles* [Ένα σμήνος από μέλισσες] – Αναπαραγωγή από το βιβλίο του Jean François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα ενσωμάτωσης ενός figure στη γλώσσα αποτελεί, επίσης, ένα rebus που χρησιμοποιεί ο Lyotard, σχηματίζοντας το γράμμα «E» από figures-στέγες, figures-μάτια και figures-ποντίκια. Βέβαια, όπως και το προηγούμενο rebus, αποτελείται από «καλές μορφές», δηλαδή από *figures-formes*, εφόσον το γράμμα τελικά είναι αναγνωρίσιμο. Και σε αυτή την περίπτωση, βλέπουμε ότι η χωρική σύγχυση που επικρατεί «αρχικά» προκύπτει από λέξεις που αντιμετωπίζονται ως πράγματα και μορφές, από πράγματα που αντιμετωπίζονται ως μορφές ή λέξεις και από μορφές που αντιμετωπίζονται ως λέξεις ή πράγματα. Δηλαδή, η αποδόμηση δεν ισχύει πλέον μόνο για το ίχνος κειμένου [*trace textuel*] όπως στο λογοτεχνικό figure, στο περίγραμμα [*trace revelateur*] όπως στο figure-image ή στη ρυθμιστική γραμμή [*trace regulateur*] ή το σχήμα [*schema*] όπως στο figure-forme, αλλά και στη θέση του figure-matrice.⁴²¹



Εικ. 9: *Aide-toi et Dieu t'aidera* [Βοήθησε τον εαυτό σου και ο Θεός θα σε βοηθήσει] - Αναπαραγωγή από το βιβλίο του Jean François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.

⁴²¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 305.

Πίσω από το σκεπτικό του Lyotard, για την εισαγωγή του πραγματικού ασυνείδητου (άρνησης) στη γλώσσα και την εκπλήρωση της επιθυμίας, διαμέσου της τέχνης και της αισθητικής, κρύβεται ο Lacan και η υποβολή του ασυνείδητου στη «συμβολική τάξη». Για τον Lacan, η έννοια της «επιθυμίας» γεννιέται πάντα σε σχέση με τον Άλλον και διαμέσου της επιθυμίας του Άλλου, αλλά δεν εκπληρώνεται ποτέ πλήρως καθώς ένα υπόλοιπο του Πραγματικού, δηλαδή η αρχική ενότητα με το μητρικό σώμα, δεν μπορεί να εισέλθει, να εγγραφεί, στην τάξη της γλώσσας: η έλλειψη δεν μπορεί να αναπαρασταθεί. Αποτελεί το σημαίνον, το οποίο δεν έχει σημαινόμενο, δηλαδή το «μικρό α».⁴²² Υπό αυτή την έννοια, το σημαίνον είναι, για τον Lacan, «το δαχτυλίδι που συνδέει τη γλώσσα και το ασυνείδητο, το γράμμα στερημένο νοήματος παγιδεύεται στον λόγο του άλλου στον οποίο προσκολλάται η ασυνείδητη επιθυμία και που δεν σταματά ποτέ να κινείται σε μια προσπάθεια να αναγνωρίσει τον εαυτό της. Αυτό στο οποίο, όμως, στοχεύει η επιθυμία είναι το αδύνατο, είναι να προσεγγίσει ένα απόλυτο πραγματικό ξένο στη γλώσσα».⁴²³ Ο Lacan εισάγει την έννοια του «Άλλου» προκειμένου να περιγράψει την επιθυμία που απευθύνεται στην επιθυμία του Άλλου.⁴²⁴ Όμως, η απεύθυνση προς αυτό υπερβαίνει κάθε πιθανό καθορισμό καθώς το υποκείμενο συγκροτείται μέσα στα σημαίνοντα του Άλλου.⁴²⁵ Η επιθυμία, σύμφωνα με τον Lacan, γίνεται μετωνυμία επειδή το αντικείμενο, που την προκαλεί, συγκροτείται ως χαμένο με αποτέλεσμα να τη μεταθέτει από αντικείμενο σε αντικείμενο χωρίς ποτέ να την ικανοποιεί. Αυτή η μόνιμη μετάθεση ακολουθεί το ασυνείδητο καθώς η επιθυμία είναι η ερμηνεία του, μετακινούμενη κατά μήκος της αλυσίδας των σημαινόντων χωρίς να πιάνεται από ένα συγκεκριμένο. Τελικά, η επιθυμία εξισώνεται με τη μετωνυμία [*métonymie*] ή συμπύκνωση [*condensation*] και

⁴²² Jacques Lacan, *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan. Book X*, trans. A. R. Price, Jacques-Alain Miller (ed.) – Polity Press, Cambridge 2014, σ. 131-139 και Ευαγγελία Κυβέλου, «Η έννοια της επιθυμίας στη λακανική θεωρία», *Τετράδια Ψυχιατρικής*, No 105, Αθήνα, Μάρτιος 2009.

⁴²³ Corinne Enaudeau, «Du langage de l'inconscient: Lyotard et Lacan», στο Corinne Enaudeau et Frédéric Freteau de Laclous, *Lyotard et le langage*, Klincksieck, Paris 2017, σ. 3-4.

⁴²⁴ Όπως εξηγεί ο Lacan, «η κατάσταση της άγνοιας στην οποία παραμένει ο άνθρωπος σε σχέση με την επιθυμία του δεν είναι τόσο μια άγνοια αυτού που απαιτεί, το οποίο μπορεί τελικά να περιορίζεται, όσο μια άγνοια ως προς αυτό που επιθυμεί. Αυτό εννοώ με τον τύπο μου ότι το ασυνείδητο είναι «discours de l'Autre» (λόγος του Άλλου), στον οποίο το de πρέπει να κατανοηθεί με την έννοια του λατινικού de (αντικειμενικός προσδιορισμός) '...'. Αλλά πρέπει επίσης να προσθέσουμε ότι η επιθυμία του ανθρώπου είναι το désir de l'Autre (η επιθυμία του Άλλου) όπου το de παρέχει αυτό που οι γραμματικολόγοι αποκαλούν «υποκειμενικό προσδιορισμό» '...'. Γι' αυτό η ερώτηση του Άλλου, που επανέρχεται στο υποκείμενο από το μέρος από το οποίο περιμένει μια ρηματική απάντηση με κάποια τέτοια μορφή όπως «Che vuoi?», [«Τι θέλεις;»], είναι αυτή που οδηγεί καλύτερα στον δρόμο της δικής του επιθυμίας». Lacan, *Écrits*, όπ. παρ., σ. 238.

⁴²⁵ Lacan, *Écrits*, όπ. παρ., σ. 220 και Alan Sheridan, «Translator's note» στο Lacan, «*The fourth fundamental...*», όπ. παρ., σ. 279.

τη μεταφορά [*métaphore*] ή μετάθεση [*déplacement*] λόγω της επίδρασης του σημαίνοντος.⁴²⁶ Σε αυτή την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ μεταφοράς και μετωνυμίας αντιστέκεται ο Lyotard.⁴²⁷ Για τον τελευταίο, η άνευ-σημασίας, μη-αναπαραστάσιμη, πραγματικότητα είναι το πραγματικό ασυνείδητο. Για τον Lacan, «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα»,⁴²⁸ η οποία απαρτίζεται από σημαίνοντα και όχι από γλωσσικά σημεία. Τόσο ο Lyotard όσο και ο Lacan εμπνέονται από τον Jakobson για τις λειτουργίες της γλώσσας. Αλλά, για τον Lacan είναι ξεκάθαρο ότι η επιθυμία εμφανίζεται ως έλλειψη [*manque*] στο υποκείμενο, ενώ η πλήρωσή της εξαρτάται από την ομιλία και τη γλώσσα καθώς η επιθυμία του Άλλου πάντα εγγράφεται στη- και μεσολαβείται από τη- γλώσσα. Υπό αυτό το πρίσμα, για τον Lacan, «η επιθυμία πρέπει να εκλαμβάνεται κυριολεκτικά».⁴²⁹ Όπως επισημαίνει η Corinne Enaudeau, πρόκειται για δύο διαφορετικές προσεγγίσεις. Η κλινική των ψυχώσεων συνιστά το καθοδηγητικό νήμα στην υπόθεση του Lacan, ενώ η τέχνη και το έργο τέχνης καθοδηγεί την υπόθεση του Lyotard.⁴³⁰

Επειδή «η επιθυμία δεν μιλά· ασκεί βία στην τάξη της εκφοράς»,⁴³¹ ο Lacan αποτυγχάνει, κατά τον Lyotard, να θέσει τη γλωσσολογία στην υπηρεσία της ψυχανάλυσης εφόσον δεν διατηρεί τη διάκριση ανάμεσα στη μετωνυμία που είναι η συμπύκνωση και τη μεταφορά που είναι η μετάθεση.⁴³² Το αποτέλεσμα είναι η εκπλήρωση της επιθυμίας μόνο στο όνειρο. Ο εγκλωβισμός της επιθυμίας στο όνειρο αποκρύπτει το ουσιώδες περιεχόμενο καθώς η αναφορική δύναμη της επιθυμίας, από την οποία εκπηγάζει, μένει εγκλωβισμένη στο ασυνείδητο. Αυτό σημαίνει ότι κατά το πέρασμα από το νοεόν στο λέγειν το λιβιδινικό νόημα ή ο άξονας του προσδιορισμού [*désignation*] επικαλύπτεται με αυτόν της σημασίας [*signification*]. Αλλά, σύμφωνα με

⁴²⁶ Lacan, *Écrits*, όπ. παρ., σ. 197, 208.

⁴²⁷ Η κριτική στον Lacan λαμβάνει διάφορες μορφές στο *Discours, figure*. Μια από αυτές εντοπίζεται στο κεφάλαιο με τίτλο «Le travail du rêve ne pense pas» και αφορά στη διάκριση μεταξύ μεταφοράς και μετωνυμίας. Εδώ αποτυπώνεται η διαφορά μεταξύ Lyotard και Lacan ως προς το περιεχόμενο της φροϋδικής έννοιας της «πρωτογενούς διεργασίας», δηλαδή των ψυχικών δραστηριοτήτων που συγκροτούν το όνειρο. Μια άλλη μορφή που λαμβάνει η κριτική στον Lacan αφορά στη μετάφραση της έκθεσης του Freud (*De) negation*. Ο Lyotard θεωρεί πως ο Lacan, όχι μόνο αποτυγχάνει να θέσει τη γλωσσολογία στην υπηρεσία της ψυχανάλυσης, αλλά φτάνει στο σημείο να καταφέρει το αντίστροφο.

⁴²⁸ Jacques Lacan, *The four fundamental concepts of psycho-analysis*, μτφρ. A. Sheridan, Penguin Books, New York 1979, σ. 20, 203.

⁴²⁹ Lacan, *Écrits*, όπ. παρ., σ. 195.

⁴³⁰ Χωρίζοντας το σημαίνον από το σημαίνόμενο, ο Lacan καθιστά το νόημα μιας λέξης ποικίλο ή ακόμα και αντιφατικό, καθώς δεν δίνεται ποτέ. Αναζητείται στην αναφορά στα άλλα γλωσσικά σημεία με τα οποία είναι συνδεδεμένος αυτός ο όρος στην προφορική αλυσίδα. Enaudeau, «Du langage de l'inconscient...», όπ. παρ., σ. 3-5.

⁴³¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 239.

⁴³² Mowitt, «Introduction...», όπ. παρ., σ. xiv.

τον Lyotard, «υπάρχει ένας τρόπος παραχώρησης-απόκρυψης [*donation-occultation*] μιας χειρονομίας [*geste*], ο οποίος είναι γεμάτος νόημα καθώς είναι μη-αναγώγιμος στην τροπικότητα της σημασίας [*signification*]».⁴³³ Αυτή η μη-αναγωγιμότητα, που ο Freud αναγνώρισε ότι υφίσταται μεταξύ πρώτης και δεύτερης τοπογραφίας,⁴³⁴ υποδηλώνεται διαμέσου του *figure*. Το *figure* αποσυνδέει την εκπλήρωση της επιθυμίας από τη συνείδηση και την προέλευση του νοήματος από τη σημασία καθώς παραπέμπει στην αισθητηριακή κίνηση της όρασης και τη δυνατότητα της εικονιστικότητας ή εικονισιμότητας. Η μεταξύ τους ενότητα (υπό το πρίσμα του στρουκτουραλισμού) και η αναζήτησή της, μέσα από τις συμπυκνώσεις και τις μετατοπίσεις, στο επίπεδο μιας μεταγλώσσας [*métalangage*], είναι αυτή που εκπληρώνει την επιθυμία.

Για τον Lyotard, η επιθυμία, δηλαδή η ανάδειξη της διαφοράς μεταξύ ανάγκης και απαίτησης ή, αλλιώς, το *παιγνίδι* «παρουσίας – απουσίας», απαιτεί την εξαφάνιση των ορίων της γλώσσας ή τον σχηματισμό μιας μεταγλώσσας. Η επιθυμία συγκροτείται χωρίς τη διαμεσολάβηση μιας συγκεκριμένης δράσης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του βρέφους όπου η πραγματοποίησή της και η ικανοποίηση της ανάγκης εναπόκειται εξ ολοκλήρου στα χέρια ενός εξωτερικού προσώπου (μητέρα). Ορίζεται ως αναζήτηση της ευχαρίστησης, συλλαμβάνοντας τον ενστικτώδη στόχο (ικανοποίηση) και το αντικείμενό του (το όργανο της συγκεκριμένης δράσης) ως μέσο ευχαρίστησης.⁴³⁵ Όσον αφορά στην εκπλήρωση της επιθυμίας [*Wunscherfullung*], αυτή είναι συνδεδεμένη με την παλινδρόμηση, δηλαδή με την επιστροφή στην παιδική εμπειρία όπου υιοθετούνται αρχέγονες μέθοδοι έκφρασης και αναπαράστασης, καθώς η ιδέα ή σκέψη επιστρέφει στην αρχική εικόνα [*image*] από την οποία εκπήγασε, προκειμένου να υπάρξει άμεση εκφόρτιση με ελάχιστο κόστος.⁴³⁶ Συνεπώς, η επιθυμία «γυρίζει την

⁴³³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 146.

⁴³⁴ Freud, «*The Interpretation...*», όπ. παρ., σ. 527.

⁴³⁵ Σύμφωνα με τον Freud, το ένστικτο είναι συνδεδεμένο με μια *πηγή*, έναν *σκοπό* και ένα *αντικείμενο*. Η μετουσίωση των απωθημένων επιθυμιών σε πολιτισμική δημιουργία μετασχηματίζει τον σκοπό και το αντικείμενο. Απομακρύνει την επιθυμία από τον αρχικό σκοπό, υποκρύπτοντας τη σεξουαλικότητα, προκειμένου το υποκείμενο να μην ταλαντεύεται ανάμεσα στη νεύρωση και τη διαστροφή. Για να μην πέσει σε αχρηστία η λανθάνουσα σεξουαλικότητα και ταυτόχρονα να ωφεληθεί η κοινωνία, το υποκείμενο αντικαθιστά το αντικείμενο με κάποιο άλλο κοινωνικά προσδιορισμένο, προχωρώντας στη συγκρότηση του ιδεώδους Εγώ. Νίκος Παπαχριστόπουλος, *Ο Μηχανισμός της Μετουσίωσης στον Φρόυντ και τον Λακάν*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Ψυχολογίας, Αθήνα 2005, σ. 55-56, 63.

⁴³⁶ Η συσσώρευση υπερβολικής ενέργειας ή υπερφόρτωση της ψυχικής συσκευής εκφράζει πόνο, δηλαδή δημιουργεί μια δυσάρεστη αίσθηση. Η εκφόρτιση είναι αναγκαία και ισοδυναμεί με αδράνεια (ή απόλαυση). Κάθε ένστικτο, το οποίο εκπροσωπεί μια επιθυμία, τείνει δηλαδή στην εκπλήρωση. Ο μηχανισμός της επιθυμίας, διαμέσου της οποίας λειτουργεί το ασυνείδητο (αποτελείται από επιθυμίες), τείνει να εξαφανίσει κάθε ενεργειακή σύρρευση (οδονηρό στοιχείο) μέσω της εκφόρτισης, η οποία

πλάτη της», όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Lyotard, τόσο στη δράση όσο και τη γλώσσα ως συγκροτητικών στοιχείων της «αρχής της πραγματικότητας». Η «αρχή της ευχαρίστησης» και η «αρχή της πραγματικότητας» είναι ξένες μεταξύ τους.⁴³⁷

Αναζητώντας ένα διαφορετικό είδος κινητροδότησης, ο Lyotard στρέφει την προσοχή του στο ομιλούν υποκείμενο, στο οποίο βρίσκει το αντίστοιχό του η αναφορά ή ο προσδιορισμός (νόημα). Προσεγγίζοντας το πράγμα διαμέσου της όρασης, δηλαδή διαμέσου του *figural*, δημιουργείται ένας «κενός» χώρος ή μια απόσταση ανάμεσα στον λόγο και το *figure*. Για να καταστεί αυτό εφικτό πρέπει, όταν η διαδικασία προσδιορισμού φτάσει να λάβει τη μορφή ενός *figure* (μεταφοράς ή μετωνυμίας), όπως στο όνειρο, να διατηρηθεί η απόσταση από το σημαινόμενο (ιδέα/περιεχόμενο) ώστε το σύμβολο (*figure*) να μην αφομοιωθεί από το τελευταίο, όπως στον Hegel. Το γλωσσικό σημείο είναι αυθαίρετο (μη-κινητροδοτούμενο), το σύμβολο όχι.⁴³⁸ Δηλαδή, το *figure* είναι εξωτερικό και μη-κινητροδοτούμενο από τη γλώσσα. Η αναφορά, που φέρει τον προσδιορισμό, δημιουργεί μια αυθαίρετη σύνδεση ανάμεσα στο *figure*, που είναι ένα όνομα, και τη σημασιολογική μονάδα. Άρα, αυτό που προέχει δεν είναι να κατανοήσει κάποιος το όνομα του *figure*, αλλά το ίδιο το *figure* προκειμένου να μην καταλήξει στην ταύτιση του νοήματος με μία και μοναδική σημασία. Η κινητροδότηση, που χαρακτηρίζει το *figure* και τις ιδιότητές του, υπονοεί μια *μετάθεση* ή *μεταφορά* πέρα από τη γλώσσα. Μια τέτοια σύνδεση, σύμφωνα με τον Lyotard, εγκαθιδρύεται σε

συνοδεύεται από μια ευχάριστη αίσθηση. Κατά συνέπεια, η επιθυμία είναι η κινητήριος δύναμη, όχι μόνο της ονειρικής σκηνοθεσίας, αλλά ολόκληρου του ψυχισμού. Μιμικά Κρανάκη, *Διαβάζοντας τον Φρόυντ. Δέκα μαθήματα για την ψυχανάλυση*, Εστία, Αθήνα 2011, σ. 119, 122, 139.

⁴³⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 272-274. Για τον Freud, η δυσαρέσκεια [*Unzufriedenheit*] είναι φόρτιση ενέργειας και η ευχαρίστηση [*Vergnügen*] είναι εκφόρτιση ενέργειας. Μέσω της συνεχούς απελευθέρωσης και απορρόφησης ενέργειας, το ψυχικό σύστημα του υποκειμένου εργάζεται προκειμένου να διατηρήσει την ενέργεια σε σταθερό επίπεδο. Η βρεφική κατάσταση -η οποία, κατά τον Freud, παραμένει η κατάσταση του ενήλικα- είναι το μοντέλο για το πώς λειτουργεί η επιθυμία στο υποκείμενο. Η διαδικασία ικανοποίησης της ανάγκης, δηλαδή η εκφόρτιση ενέργειας μέσω της ευχαρίστησης ενός αισθητηριακού αντικειμένου, περιγράφεται από τον Lyotard ως εξής: «Έτσι, η επιθυμία γεννιέται μέσω της «ανάκλησης» [*anaclisis*]: η σεξουαλικότητα ως αναζήτηση ευχαρίστησης υποστηρίζεται από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, το οποίο μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο μέσω της συγκεκριμένης δράσης ενός συγκεκριμένου οργάνου· συλλαμβάνει τον ενστικτώδη στόχο (ικανοποίηση) και το αντικείμενό του (το όργανο της συγκεκριμένης δράσης) ως μέσο ευχαρίστησης/ηδονής. Η επιθυμία αναπτύσσεται ως δύναμη για ευχαρίστηση αποκομμένη από την ικανοποίηση της ανάγκης». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 272-273.

⁴³⁸ Εάν η «τριάδα» [*trinité*] παραπέμπει σαν σύνολο σε έναν αριθμό πλευρών και γωνιών, συμβολίζει την ιδέα του θεού, τότε έχουμε από τη μια, ένα *figure* (Δ) και από την άλλη, το σημείον /djØ/ και το σημαινόμενο «Dieu». Η σχέση ανάμεσα στο «Trinité» και το «Dieu» άπτεται της γλώσσας και της σημασίας. Ωστόσο, ανάμεσά τους παρεμβάλλεται ο αριθμός 3, τον οποίο μοιράζονται οι δύο όροι, εμπεριέχοντας την ιδέα του *figure*, δηλαδή το «τρίγωνο» [*triangle*]. Η σχέση Δ – /tʁiãgʎ/ είναι εντελώς αυθαίρετη και δεν συνιστά το αποτέλεσμα της άρθρωσης της γλώσσας. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 43-46.

μια τάξη όπου το αισθητό αντιπροσωπεύεται στο νοητικό και το αντίστροφο.⁴³⁹ Υπό αυτό το πρίσμα, η «κριτική» που ασκεί στον Lacan επικεντρώνεται στη σύγχυση του τελευταίου μεταξύ της γλώσσας, ως κλειστού συστήματος σημείων και κανόνων, και του λόγου που ανοίγεται σε μια πραγματικότητα έξω από τη γλώσσα. Η έκφραση είναι ένας συνδυασμός διακριτών σημείων που, με την κοινή τους σημασία, παραπέμπουν στο αντικείμενο για το οποίο μιλούν, δηλαδή στο «αναφορικό» του λόγου. Ξεφεύγοντας από το σημαινόμενο, ο Lacan στερεί από τις λέξεις την αναφορά τους, όχι σε άλλα σημεία, αλλά στην πραγματικότητα.⁴⁴⁰

Η διατήρηση της απόστασης μεταξύ λόγου – figure διασφαλίζει την πιθανότητα ενός ρυθμικού σχηματισμού, ο οποίος διεγείρει τις αισθήσεις, εφόσον διατηρείται το όνομα του figure, διαταράσσοντας τα σταθερά και αμετάβλητα διαστήματα της γλώσσας. Διαφορετικά, όπως αναφέρει ο Lyotard, ο συγκροτητικός λόγος [*discours*], ο οποίος έχει τις ρίζες του στην εποχή του Γαλιλαίου, έρχεται να διαχωρίσει με απόλυτο τρόπο τον χώρο του κειμένου από αυτόν του figure. Εσωτερικεύοντας, όμως, τις σημασιολογικές μονάδες, εξαλείφει κάθε μορφή figure από το λεξιλόγιο και τη σύνταξη. Δίνει, εν ολίγοις, έναν προσδιορισμό, ο οποίος αντικαθιστά τα figures της μεταφοράς (*figure de mots*) και της ρητορικής (*figure de style*), αφαιρώντας τη δυνατότητα της διαφοράς μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης να αναφανεί.⁴⁴¹ Το θέμα είναι το figure παραπέμπει σε έναν ενδιάμεσο χώρο, ο οποίος δεν μπορεί να συμπεριληφθεί σε κανέναν λόγο,⁴⁴² όπως αυτό της «παιδικότητας» [*enfance*]. Όπως επισημαίνει ο Lyotard, δια στόματος Paul Klee,

⁴³⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 43-47. Όταν αυτή η αντανάκλαση [*réflexion*] μεταφερθεί στο πλαίσιο της καπιταλιστικής οργάνωσης της κοινωνίας αποκαλύπτει την ύπαρξη αντιθέσεων ως απόρροιας της λογοκρισίας (του ονείρου ή της πολιτικής) και της καταστολής ή απόθησης της επιθυμίας στο ασυνείδητο. Παραπέμποντας στον Freud, ο Lyotard τονίζει ότι η καταστολή στο όνειρο οδηγεί στη συμπύκνωση, δηλαδή στη μίξη των σημαινόμενων και των σημαινόντων, καθιστώντας τα μη-αναγνώσιμα. Εν ολίγοις, η καταστολή προϋπάρχει της συμπύκνωσης, η οποία συνιστά ήδη μια «υπέρβαση» καθώς η επιθυμία παράγει νέες μονάδες, οι οποίες δεν συνιστούν γλωσσικά σημεία ή γραφικές οντότητες. Η μεταφορά αυτής της κατάστασης στην πολιτική παραπέμπει στη σχέση καπιταλιστή – επιχειρηματία. Η επιθυμία είναι ο καπιταλιστής, που παρέχει την ενέργεια, ενώ ο επιχειρηματίας παρέχει τις ιδέες (τις σκέψεις). Όμως, οι δύο τους ενσαρκώνονται στον ίδιο άνθρωπο: υπάρχουν καπιταλιστές με ιδέες και επιχειρηματίες με κεφάλαιο. Συνιστούν, δηλαδή, δύο λειτουργίες της λογοκρισίας, η οποία χαρακτηρίζεται από αμφισημία. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 244-246. Το ίδιο ισχύει στην περίπτωση της μισθωτής εργασίας, εντός της οποίας μπορεί κάποιος να συλλάβει την ύπαρξη μιας μη-μισθωτής εργασίας. Όπως αναφέρει ο Lyotard, «αυτή η πιθανότητα δεν είναι συμπτωματική αλλά συγκροτητική». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 33.

⁴⁴⁰ Enaudeau, «*Du langage de l'inconscient...*», όπ. παρ., σ. 6.

⁴⁴¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 166-167.

⁴⁴² Antoty Hudek, «Seeing through *Discours, figure*», *Parrhesia*, No 12, 2011, σ. 53.

«Συχνά λέω ‘...’ ότι κόσμοι έχουν δημιουργηθεί και ξεδιπλώνονται συνεχώς μπροστά στα μάτια μας - κόσμοι που παρά τη σύνδεσή τους με τη φύση δεν είναι ορατοί σε όλους, αλλά μπορεί στην πραγματικότητα να είναι μόνο για τα παιδιά, τους τρελούς και τους πρωτόγονους. Έχω στο μυαλό μου το βασίλειο του αγέννητου και του ήδη νεκρού που μια μέρα μπορεί να εκπληρώσει την υπόσχεσή του, αλλά που μπορεί και πάλι όχι - ένας ενδιάμεσος κόσμος, ένα διάκοσμο».⁴⁴³

Τον ενδιάμεσο αυτό χώρο καταλαμβάνει, κατά τον Freud, η ασυνείδητη επιθυμία. Όπως αναφέρει ο Lyotard, είναι ο τόπος όπου οι δύο χώροι του λόγου [*discours*] (το σύστημα και η αναφορά) «υπερβαίνονται» μέσα από ασυνείδητες διαδικασίες. Είναι ο τόπος της βίας των δύο αρνήσεων που συνδέει την εκπλήρωση της επιθυμίας με τον θάνατο του αντικειμένου (απώλεια).⁴⁴⁴ Αλλά, για τον Lyotard, η απόλαυση καθιστά εφικτή τη διαμόρφωση του άλλου του συγκροτημένου και σημασιοδοτημένου αντικειμένου (μη-αντικειμένου), παρέχοντας τη δυνατότητα εμφάνισης όλων των αναφορών προς αυτό. Η διάλυση της λέξης, εν ολίγοις, δημιουργεί και διατηρεί την απόστασή της από τα πράγματα καθώς δεν συνιστά ένα γλωσσικό σημείο κενό περιεχομένου. Έτσι, μετατρέπει τον λόγο σε σύμβολο, το οποίο φέρει την παρούσα και απύσχα όψη του αντικειμένου (το εμπρός και το πίσω). Αλλά, η «υπέρβαση» του συμβόλου (*figure*) και η δημιουργία μιας κριτικής εικόνας αποτελεί έργο της εικονισμότητας, η οποία διενεργείται διαμέσου του *figural*. Επειδή αναφέρεται στο ορατό και το αισθητηριακό, το *figural* συνδέεται με την πυκνότητα του αντικειμένου (σημασία). Συνδέεται, όμως, και με την επιθυμία, τη σιωπηλή υποστήριξη (άρνηση) της οποίας χρειάζεται, προκειμένου να «υπερβεί» το σύμβολο (*figure*).⁴⁴⁵ Έτσι, η γλώσσα προσπαθεί να το δέσει με την αναπαράσταση, δίνοντάς του μία σημασία και η επιθυμία το συγκροτεί ως χαμένο.⁴⁴⁶ Το *figural* διατηρεί την ένταση μεταξύ των ενορμήσεων, η οποία εκδηλώνεται ως διαφορά ανάμεσα στον εικονιστικό χώρο [*espace figural*] και τον κειμενικό χώρο [*espace textuel*]⁴⁴⁷ και ως αντίθεση ανάμεσα στον λόγο [*discours*] και το αντικείμενο [*objet*], αναδεικνύοντας την πραγματική αντίθεση ανάμεσα στην «αρχή της ευχαρίστησης» και την «αρχή της

⁴⁴³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 224.

⁴⁴⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 274-275.

⁴⁴⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 119-121.

⁴⁴⁶ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 283-284.

⁴⁴⁷ Ionescu, «Figural Aesthetics...», όπ. παρ., σ. 144.

πραγματικότητας». Εντέλει, διαμέσου της οπτικής αναπαράστασης, το αντικείμενο αρθρώνεται ως λόγος [*discours*] και ως *figure*, δηλαδή ως *δυνατότητα* εκπλήρωσης της επιθυμίας. Υπό αυτή την έννοια, η εικονιστικότητα [*figuralité*] ασκεί βία στην εκφορά καθώς το *figure* μετασχηματίζεται, όχι σε γλωσσικό σημείο, αλλά σε εικόνα (Άλλο). Το όνομα του *figure* (εξωτερικότητα) βαστάζει η διπλή αντιστροφή του πράγματος, εκβάλλοντας όχι σε μια επανάληψη, αλλά σε μια επανεγγραφή, δηλαδή σε μια κριτική εικόνα [*image*].⁴⁴⁸

Η συζήτηση περί αρνητικότητας και επιθυμίας εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο της αναζήτησης του «πραγματικού» αντικειμένου (*réel* ή *irréel*), το οποίο βρίσκεται έξω από τον λόγο, τη δομή, το σύστημα. Πράγματι, ο Freud δηλώνει απερίφραστα ότι η κριτική ικανότητα δεν θέτει απλώς ζήτημα «καλού» ή «κακού», αλλά και ζήτημα εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, μη-πραγματικού και πραγματικού. Η μεταξύ τους αντίθεση

«κατασκευάζεται λόγω της σκέψης που κατέχει την ικανότητα, κάτι που έχει γίνει κάποτε αντιληπτό να το επαναπαροντοποιεί μέσα από την αναπαραγωγή του στην (ανα)παράσταση, ενώ το αντικείμενο δεν χρειάζεται πια να υφίσταται στο έξω. Ο πρώτος και άμεσος σκοπός του ελέγχου της πραγματικότητας δεν είναι λοιπόν να βρει στην πραγματική αντίληψη ένα αντικείμενο που να αντιστοιχεί στο αναπαριστώμενο, αλλά να το *ζανα-βρεί*, να πεισθεί ότι αυτό υφίσταται, υπάρχει ακόμα».⁴⁴⁹

Σύμφωνα με τον Lyotard, καθώς το Εγώ της ευχαρίστησης αποβάλλει το «κακό» δεν συγκροτεί την πραγματικότητα εφόσον το αντικείμενο συνεχίζει να είναι παρόν δια της «απουσίας» του. Συμφωνεί με τον Freud στο ότι η δύναμη που επανα-παροντοποιεί, «αναπαράγει ως αναπαράσταση» το απόν αντικείμενο, είναι η δύναμη της γλωσσολογικής άρνησης. Η λειτουργία της γλώσσας και ο διαχωρισμός της καταγωγικής κατάστασης (της ταυτοποίησης) συγκροτεί ταυτόχρονα την πραγματικότητα, την υποκειμενικότητα και την επιθυμία (απώλεια). Μέσω της

⁴⁴⁸ Η τέχνη μπορεί να αντιστρέψει τη σχέση έκφρασης – έννοιας. Η απόσυρση της έννοιας δημιουργεί έναν αποδομητικό χώρο ανάμεσα στη γλώσσα και την αντίληψη. Αυτός ο ελεύθερος χώρος παράγει νέες εκφράσεις, νέα *figures*. *Figures* δημιουργούνται ούτως ή άλλως. Κάνουν την εμφάνισή τους πριν από τον σχηματισμό της αντίληψης των πραγμάτων. Το θέμα είναι ότι η μοντέρνα τέχνη έχει την ικανότητα να παράγει πιο βαθιά *figures*. Lyotard, «*Derive...*», όπ. παρ., σ. 132, 134.

⁴⁴⁹ Freud, «*Negation*», όπ. παρ. 237-238.

αναφοράς μπορεί μόνο να επανακτηθεί, έξω από το δίπολο ευχαρίστησης – δυσαρέσκειας, αυτό που αποβλήθηκε, δηλαδή το αντικείμενο ως χαμένο. Αλλά, για τον Lyotard, η αναφορά είναι αυτή που μπορεί να το τοποθετήσει σαν ορατό αντικείμενο σε απόσταση, δηλαδή μέσω του βάθους της ομιλίας. Άρα, η δύναμη [*force*] είναι ήδη εκεί και χρειάζεται τον χωρισμό [*Entzweiung*] προκειμένου να έρθει στο προσκήνιο φαινομενολογικά. Πραγματικότητα είναι αυτό που διαφεύγει, είναι το παιγνίδι «παρουσίας – απουσίας» (fort-da), ενώ η γλώσσα θεμελιώνει την τρίτη διάσταση εντός της οποίας ενεργοποιείται η φαντασία.⁴⁵⁰

Η διατήρηση της αρνητικότητας στο επίπεδο της γλώσσας αποσκοπεί, εν ολίγοις, στη δημιουργία ρήξης ανάμεσα στην «αρχή της ευχαρίστησης» και τη σημασία προκειμένου η ένταση, που εκπηγάει από την ενόρμηση της ζωής και του θανάτου, να διατηρηθεί και να εξωτερικευθεί. Το ζητούμενο, δηλαδή, είναι το αντικείμενο της ψυχικής διαδικασίας να μην εγκλωβιστεί στο Εκείνο. Διαφορετικά, είτε θα λάβει τη μορφή μιας σημασίας είτε θα απωθηθεί εκ νέου στο ασυνείδητο. Εάν υπάρχει κάτι που μπορεί να αποτρέψει μια τέτοια εξέλιξη είναι η μη-διαλεκτική «υπέρβαση» των αντιθέσεων του συστήματος και η έξοδος του επιθυμούμενου αντικειμένου από το δίπολο ευχαρίστησης – δυσαρέσκειας, στο οποίο το έχει εγκλωβίσει ο νους στην προσπάθειά του να εξισορροπήσει τη μεταξύ τους αντίθεση.

5.2.2 Υπερ-αντανάκλαση και πραγματικότητα

Ο πειραματισμός του Lyotard συνυφαίνεται με την τέχνη και την αισθητική επειδή η άρθρωση του λόγου με το *figure* δεν μπορεί να λάβει τη μορφή έννοιας, εάν ο σκοπός είναι η διατήρηση της μεταξύ τους απόστασης, βάθους, αναφοράς. Για τον Lyotard, η έννοια, βασισμένη στην άρνηση, απομονώνει τις γλωσσικές μονάδες από την αναφορά με αποτέλεσμα να παρουσιάζονται ως αντίθετες. Εάν, όμως, ο εικονιστικός χώρος [*figural*] σχετίζεται με το ασυνείδητο, τότε δεν γνωρίζει άρνηση και δουλεύει με τη διαφορά.⁴⁵¹ Ωστόσο, η δημιουργία του ενδιάμεσου χώρου προϋποθέτει τη μη-εκπλήρωση της επιθυμίας, δηλαδή την επιστροφή στον εαυτό της ως αντανάκλαση, καθιστώντας ορατή, όχι την άλλη πλευρά του αντικειμένου, αλλά το Άλλο του, δηλαδή το ασυνείδητο. Αυτό σημαίνει ότι η κίνηση του αισθητηριακού επιστρέφει στο αρχέγονο «κοίταγμα» και την εκφραστικότητα που χαρακτηρίζει το

⁴⁵⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 124-129.

⁴⁵¹ Ionescu, «Figural Aesthetics...», όπ. παρ., σ. 144.

υποκείμενο πριν καταστεί ομιλούν, κατευθυνόμενο από το figure στην επιθυμία (αντιστροφή).

Ο Lyotard μέσω της «εργασίας του ονείρου» (συμπυκνώσεις, μεταθέσεις, παραμορφώσεις) κινείται από την επιθυμία προς στο όνειρο, δουλεύοντας πάνω σε ένα υλικό του προ-συνειδητού που αντανακλάται σαν figure. Η διαταραχή και η βία που ασκεί το figure στον λόγο συνίσταται, δηλαδή, στην εισαγωγή ενός άλλου γλωσσικού χώρου εντός του οποίου παράγονται νοηματικά αποτελέσματα, τα οποία δεν μπορούν να προκύψουν από την κανονική αλληλεπίδραση των σημασιολογικών και των συντακτικών δεδομένων, αλλά μόνο από την «υπέρβαση» τους (χρονική μετατόπιση). Αυτή η πράξη μπορεί να προκύψει από μια χειρονομία, δηλαδή από την εισαγωγή μιας συμπεριφοράς, στάσης, ρυθμού, στα αμετάβλητα διαστήματα της γλώσσας, αναδεικνύοντας την ύπαρξη αντιθετικών δυνάμεων [*forces*], οι οποίες εκπηγάζουν από το ασυνείδητο και τη διττή φύση της επιθυμίας.⁴⁵² Διαμέσου αυτής της χειρονομίας, τα στοιχεία του λόγου τοποθετούνται σε μια προοπτική, δηλαδή σε μια βαθύτερη έκταση, μεταφέροντας, όχι μια σημασία, αλλά το ίδιο το αντικείμενο-σημείο [*objet-signe*], το οποίο δείχνει (ή καθιστά ορατή) τη μια πλευρά, ενώ αποκρύπτει την άλλη. Υποδηλώνεται, δηλαδή, η ύπαρξη μιας δύναμης [*force*] στον γλωσσικό χώρο που φέρνει κοντά πόλους, οι οποίοι ήταν απομονωμένοι και λογίζονταν ως αντίθετοι. Το figurale είναι ικανό να «υπερβεί» το σύμβολο (figure) και κάθε είδους μορφή, μετασημασιολογώντας το δοσμένο αντικείμενο σε πυκνό σημείο [*signe*].

Την «υπέρβαση» του συμβόλου (figure) οργανώνει, σύμφωνα με τον Lyotard, ένα figure, το οποίο δεν μπορεί να αναγνωριστεί και να αρθρωθεί καθώς αντιπροσωπεύει τον ενδιάμεσο χώρο: το ασυνείδητο [*inconscient*]. Σε αυτό το ασυνείδητο figure-matrice ή matrice-phantasmatique, δηλαδή στην κινητικότητα της επιθυμίας (ή «εργασία του ονείρου»), οφείλεται η παραβίαση (του συστήματος) και όχι στη χειρονομία του αισθητηριακού χώρου. Όπως αναφέρει ο Lyotard, «το figure κατοικεί στον λόγο σαν φάντασμα, ενώ ο λόγος κατοικεί στο figure σαν όνειρο».⁴⁵³ Αλλά, δεν έχουν όλα τα figures τη δυνατότητα της «υπέρβασης».⁴⁵⁴ Ως εκ τούτου,

⁴⁵² Bamford, «Desire...», όπ. παρ., σ. 54.

⁴⁵³ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 253.

⁴⁵⁴ Σύμφωνα με τον Lyotard, η επιθυμία απαγορεύει κάθε σχέση με τα αναγνωρίσιμα figures και γενικά με την αναπαράσταση. Ορισμένα figures αποτελούν απλώς ανοργάνωτες μορφές [*formes*] και παραισθησιογόνες εικόνες [*images*] μέσα στις οποίες βρίσκει την ικανοποίησή της η επιθυμία. Το figure-image ανήκει στην τάξη του ορατού και αποδομεί ή «υπερβαίνει» το περίγραμμα. Είναι αυτό που βλέπει κάποιος στην παραίσθηση ή το όνειρο, αυτό που ένας πίνακας ζωγραφικής ή μια ταινία του προσφέρει,

στρέφει το ενδιαφέρον του στα figures που δεν χαρακτηρίζονται από μεγάλο βαθμό συμπύκνωσης και μετάθεσης προκειμένου να υπάρξει η δυνατότητα συγκρότησης ενός αντιγράφου του φαντασματικού αντικειμένου [*matrice-fantasmatique*], το οποίο δίδεται στο υποκείμενο στην πρώτη επαφή του με την πραγματικότητα.⁴⁵⁵ Αυτό το αντίγραφο, το *figure-matrice*, είναι αόρατο και στιγμιαία δεμένο με τον λόγο και γι' αυτό αποτελεί μια μορφή, η οποία έχει την ικανότητα της «υπέρβασης». Συνιστά μια «αρχική» φαντασία [*fantasme «originnaire»*] και γι' αυτό, ένα πραγματικό μοντέλο, το οποίο οργανώνει τα γλωσσολογικά figures. Για να ενσωματωθεί, όμως, το ασυνείδητο *figure-matrice* στον χώρο του κειμένου πρέπει να το φανταστούμε ως αρχή που φιλοξενεί μια διπλή φαντασία: της καταγωγής (επιθυμίας) και της αρθρωμένης καταγωγής (πηγής ή προέλευσης).⁴⁵⁶ Το *figure-matrice* δεν είναι πηγή, αλλά μαρτυρά ότι η πηγή των figures, η οποία δεν είναι άλλη από την επιθυμία, είναι «απούσα». Η ενσωμάτωσή του στον λόγο επιτρέπει στη φαντασία να διαρρήξει την τάξη του λόγου και τις ποικίλες σειρές των figures που τη συγκροτούν. Διαμέσου της φαντασίας, ο εικονιστικός χώρος σχετίζεται με το ασυνείδητο και κάνει την εμφάνισή του ως υλικό συμβάν.⁴⁵⁷

Το *figure-matrice* αποτελεί ένα (εν)δεικτικό σημαίνον (ούτε κειμενικό – ούτε πλαστικό), το οποίο αντιπροσωπεύει τον εικονιστικό χώρο [*espace figural*], φανερώνοντας την απόσταση ανάμεσα στον λόγο και το figure και ταυτόχρονα την

τοποθετημένο σε μια απόσταση. Το *figure-forme* είναι παρόν στο ορατό πεδίο, αλλά μπορεί να είναι αόρατο. Είναι η γραμμή σχηματισμού [*trace rigulateur*] ή η Gestalt, η αρχιτεκτονική μιας εικόνας, η σκηνογραφία μιας παράστασης, η πλαισίωση ή το καδράρισμα μιας φωτογραφίας, δηλαδή το σχήμα [*schéma*]. Εάν είναι ορατό, τότε λαμβάνει τη μορφή της «καλής φόρμας» [*bonne forme*] (Gestalt), ενώ εάν είναι αόρατο, λαμβάνει τη μορφή της «κακής φόρμας» [*mauvaise forme*] ή «αντι-καλής φόρμας» [*anti-honne forme*]. Το *figure-matrice* είναι το αντικείμενο της αρχικής καταστολής, είναι αόρατο και δεν υποφέρει στο ελάχιστο από αντιθετικότητα. Είναι η ίδια η διαφορά αφού δεν ανήκει ούτε στον κειμενικό ούτε στον πλαστικό χώρο. Κατοικεί και στους τρεις χώρους (λόγο, image, forme), αλλά δεν αναπαρίσταται. Λόγος, image και forme περνούν εξίσου πάνω από το *figure-matrice*. Επομένως, η αποδόμηση αφορά στη θέση που βρίσκεται το *figure-matrice*. Αναπαράσταση, γεωμετρία και σενάριο αποδομούνται ως αποτέλεσμα της παρέμβασης των άλλων δύο. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 271-272, 277-279.

⁴⁵⁵ Ο όρος «*fantasmatique*» σχετίζεται με το φάντασμα (*fantasme* ή *phantasme*), το οποίο αποτελεί φανταστική [*imaginnaire*] μετάφραση κάποιων λιγότερο ή περισσότερο συνειδητών επιθυμιών [*désirs*]. Όταν τα φαντάσματα είναι συνειδητά αφορούν στην ονειροπόληση, ενώ όταν είναι ασυνείδητα αφορούν στα όνειρα. Ο όρος «*matrice*» δεν παραπέμπει απλώς σε ένα αντίγραφο· είναι το καλούπι που χρησιμοποιείται για την αναπαραγωγή ενός αποτυπώματος, ενός ίχνους [*trace*], μέσα από την άσκηση πίεσης σε ένα αντικείμενο που υπόκειται στη δράση του. Claude Kannas, *Dictionnaire de la Langue Française*, Larousse, Paris 1995, σ. 640, 992.

⁴⁵⁶ Σύμφωνα με τον Freud, η αρθρωμένη καταγωγή δεν είναι παρά το «Όχι» της κριτικής απόρριψης, δηλαδή το διανοητικό υποκατάστατο της απώθησης. Αποτελεί ένα πιστοποιητικό προέλευσης, όπως το «made in Germany». Freud, «Negation», όπ. παρ. σ. 236. Τη συγκεκριμένη διευκρίνιση χρησιμοποιεί και ο Lyotard. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 123.

⁴⁵⁷ Callan & William, όπ. παρ., σ. 46.

ύπαρξη ενός χιάσματος. Αποτελεί «χωρική ένδειξη», την οποία δεν μπορεί να συμπυκνώσει ο κειμενικός χώρος [*espace textuel*]. Παραπέμπει σε έναν πλαστικό χώρο [*espace plastique*], ο οποίος δεν διαβάζεται· μόνο βλέπεται και νιώθεται. Η πρόταση του Lyotard για τη χρήση (εν)δεικτικών σημείων, όπως αυτό της μεταφοράς και της μετωνυμίας, δικαιολογείται από το γεγονός ότι αποτελούν μέρος της γλώσσας, αλλά δεν μπορούν να σηματοδοτήσουν με την αυστηρή έννοια. Παραπέμπουν σε έναν χώρο μιας βέβαιης κατάρρευσης της διάκρισης που υφίσταται αφενός, μεταξύ γλώσσας [*langue*] και ομιλίας [*parole*] και αφετέρου, μεταξύ σημαινόμενου και αναφοράς. Για τον Lyotard, η αναφορά ανήκει στην ίδια την πράξη της δείξης [*montrer*],⁴⁵⁸ η οποία παραπέμπει στην προθεσιακότητα (παθητικότητα) του ομιλητή, αναδεικνύοντας τον αισθητικό τρόπο με τον οποίο το αντικείμενο είναι δοσμένο. Η δεικτική [*déictique*] δεν είναι απλώς μια αξία εντός του συστήματος, αλλά ένα στοιχείο, το οποίο εκ των έσω αναφέρεται στο έξω. Το «εξωτερικό», που προκύπτει από το (εν)δεικτικό σημαίνον, αναφέρεται στην οικειότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση του σώματος με το χώρο.⁴⁵⁹ Άλλωστε, χωρίς μια υποτιθέμενη εξωτερικότητα, δηλαδή έναν ομιλητή, όπως επισημαίνει ο Benveniste, ο προσδιορισμός [*désignation*] εξαφανίζεται και τότε η πράξη της δείξης καθίσταται ανέφικτη.⁴⁶⁰ Όπως το τοποθετεί ο Lyotard, «η δεικτική

⁴⁵⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., 39-40.

⁴⁵⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 39-40, 106. Όπως επισημαίνει ο Lyotard, το «εδώ» [*ici*] μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας χειρονομίας, αλλά όχι το συμπέρασμα διότι η δεικτική είναι ένα είδος διαλεκτικής, μια ένδειξη και όχι λόγος [*discours*]. Ξεφεύγει της ομιλίας, ανήκει στη δείξη, όπως και η αναφορά [*référence*] που φέρει τον προσδιορισμό [*désignation*]. Κατά τη γνώμη του, ο Husserl δεν διατήρησε αυτή τη διαφοροποίηση, φτάνοντας στην εναλλαγή της σημασίας [*signification*] και του προσδιορισμού [*désignation*] (ή αναφοράς [*référence*]). Έτσι, όμως, κατέληξε να μιλά για δύο «νοήματα ‘...’ τοποθετημένα το ένα πάνω στο άλλο»: ένα ενδεικτικό, που εδρεύει στην «δεικτική {*hinweisenden*} πρόθεση» γενικά, και ένα άλλο, ενδεικτικό νόημα, που συνίσταται στην αντιληπτική πραγμάτωση του πρώτου νοήματος. Εξίσωσε, δηλαδή, τα δεικτικά σημαίνοντα, όπως το «Εγώ» [*Je*] και το «Αυτό» [*ceci*], των οποίων το περιεχόμενο μπορεί να συλλάβει κάποιος διαισθητικά, με τα υπόλοιπα δεικτικά σημαίνοντα. Όπως επισημαίνει ο Lyotard, το περιεχόμενο αυτών των σημαίνοντων δεν μπορεί να αντικατασταθεί με οποιοδήποτε άλλο. Η ιδέα μιας σημασίας [*signification*] του δεικτικού έμεινε, δηλαδή, ανέπαφη στον Husserl, αλλά η σημασία [*signification*] σχετίζεται με την αντικατάσταση (substitution ή commutation) και όχι με τη διαίσθηση [*intuition*]. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 115.

⁴⁶⁰ Η πράξη της «δείξης» [*presentation*], μαζί με τη διήγηση [*narration*], συγκροτεί τους «τρόπους» της αφήγησης διαμέσου της οποίας καθίσταται δυνατή η «πραγματοποίηση» της «ιστορίας». Η «ιστορία» προϋπάρχει του κειμένου και αφορά στη λογική που το διέπει, ενώ διακρίνεται από το «λόγο», την ενδοκειμενική διάταξη. Εάν αυτή κινηθεί στο επίπεδο της γλωσσολογίας, τότε το νόημα περιορίζεται και εξαντλείται στη «φράση», παρέχοντας μια κυριολεκτική ερμηνεία. Εάν, όμως, επιχειρηθεί στο επίπεδο της δομικής ανάλυσης το νόημα εκτείνεται σε όλο το «λόγο» (κείμενο) διαμέσου της «ακολουθίας» (αρχική κατάσταση-δράση-αποτελεσμα). Το ίδιο το κείμενο μπορεί να θεωρηθεί μία «φράση». Το νόημα του κειμένου το διατρέχει ολόκληρο. Η συγκεκριμένη διάκριση και ο συγκεκριμένος τρόπος ανάλυσης, διατυπώθηκε από τον Roland Barthes. Βλ. σχετ., Roland Barthes, «Analyse structurale du récit», *Communications*, τχ. 8 (1966), σ. 1-27. Το εν λόγω κείμενο χαρακτηρίστηκε ως το μανιφέστο του γαλλικού στρουκτουραλισμού. Γιώργος Βελουδής, *Γραμματολογία. Θεωρία της λογοτεχνίας*, Δωδώνη, Αθήνα 1994, σ. 258-259. Ο Lyotard επικεντρώνεται

είναι εφικτή όχι μέσα στο σύστημα, αλλά διαμέσου του συστήματος», διαβεβαιώνοντας τον Derrida πως δεν υπάρχει κίνδυνος η διαδικασία θα καταλήξει στη «μεταφυσική της παρουσίας».⁴⁶¹ Η δεικτική προσφέρει τη δυνατότητα μιας επανεγγραφής, η οποία αποτελείται από ένα υπόστρωμα δύο διαστάσεων, δηλαδή δύο ετερογενών χώρων, τους οποίους μόνο η τέχνη, ως «κριτικό ποίημα», μπορεί να συνδυάσει, επανα-δημιουργώντας και ενσωματώνοντας τη μεταξύ τους διαφορά στον δικό της εσωτερικό χώρο. Υπό αυτή την έννοια, τα (εν)δεικτικά σημαίνοντα ανοίγουν περισσότερο μια «επίπεδη» αρνητικότητα στη δομή της γλώσσας πάνω στη «βαθιά» αρνητικότητα του αισθητηριακού πεδίου.⁴⁶² Εν ολίγοις, η αυθαιρεσία στη γλώσσα απαιτεί ένα figure, το οποίο δεν είναι ένας τρίτος όρος με την έννοια του περιεχομένου, αλλά με την έννοια της υλικής μορφής.⁴⁶³ Η αίσθηση που προκύπτει από την οπτική

στην ανάδειξη της ασυμμετρίας, της ανομοιότητας, της ανισότητας, της διαφοράς, μεταξύ αρχικής και συμπερασματικής κατάστασης ως μιας προσωρινής επιτυχίας, δηλαδή πριν έρθει η διαχρονικότητα να σημασιοδοτήσει την ιστορία, η οποία σε γλωσσολογικό επίπεδο είναι μη-αναστρέψιμη. Χωρίς αυτή την παρατήρηση είναι ανέφικτη η διαμόρφωση ενός διαφορετικού είδους λόγου. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 166.

⁴⁶¹ Σύμφωνα με τον Derrida, ο Husserl επιδιώκει να κάνει διάκριση ανάμεσα στο *Bedeutung/signification* και το *Sinn/sense*. Εξηγεί ότι ο Husserl αντιλαμβάνεται το *Bedeutung* σαν το περιεχόμενο μιας προφορικής έκφρασης με την ιδεώδη έννοια. Το *Sinn* το αντιλαμβάνεται ως συνολική νοηματική σφαίρα, η οποία αντιστοιχεί σε ένα μη-εκφράσιμο επίπεδο. Για τον Derrida, το *Sinn* αποτελεί ένα προ-εκφραστικό επίπεδο της βιωμένης εμπειρίας όπου η συνολική νοηματική σφαίρα και όλες οι εκφραστικές πράξεις πλέκονται μεταξύ τους. Το *Bedeutung* είναι συνυφασμένο μόνο με την έκφραση η οποία αποδίδει λογικό νόημα στα πράγματα. Ο Derrida πιστεύει ότι η διάκριση μεταξύ εκφραστικού και ενδεικτικού σημείου [*signe*] είναι περισσότερο λειτουργική παρά ουσιαστική. Ένα και το αυτό φαινόμενο μπορεί να γίνει αντιληπτό ως έκφραση ή ως ένδειξη. Η προθεσιακή εμπειρία του φαινομένου είναι αυτή που επιβεβαιώνει εάν πρόκειται για το ένα ή για το άλλο. Εάν ο Husserl κατακερματίζει την ουσία των δύο λειτουργιών είναι, κατά την άποψη του Derrida, επειδή θέλει να κατανοήσει την εκφραστική πτυχή του νοήματος καθώς και τη λογική καθαρότητα του νοήματος (ιδεώδες νόημα). Jacques Derrida, *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, μτφρ. D. B. Allison – N. Garver, Northwestern University Press, Evanston 1973, σ. 17-26. Σύμφωνα με τον Lyotard, ο Derrida αμφισβητεί λάθος σημείο της χουσερλιανής ανάλυσης των ενδείξεων. Φτάνει στη διαπίστωση ότι μια «ενδεικτική σημασία» [*signification indiquée*] δεν μπορεί να υπάρξει καθώς έρχεται σε αντίθεση με την αρχή του ιδεώδους νοήματος [*idealité du sens*]. Ο Lyotard διευκρινίζει ότι αυτό το κατάλαβε ο Husserl και εγκατέλειψε την ιδέα. Επιπλέον, επισημαίνει ότι δεν αρκεί η δικαιολόγηση μιας επαναφοράς του δεικτικού σημαίνοντος στο επίπεδο οποιουδήποτε άλλου σημαίνοντος του συστήματος – πράγμα το οποίο δεν απέχει πολύ από αυτό που έκανε ο Husserl. Μετά τον Benveniste, η χρήση του δεικτικού σημείου παραπέμπει σε μια υποτιθέμενη εξωτερικότητα, τον ομιλητή ή τον εαυτό του, χωρίς τον οποίο δεν είναι δυνατή η δεικτική. Ο Lyotard παραπέμπει στον Frege, ο οποίος «διακρίνει το φεγγάρι (*Bedeutung*), που στοχεύεται μέσω του φακού ενός τηλεσκοπίου, '...' από την εικόνα του (*Sinn*), που βρίσκεται στο οπτικό σύστημα αυτού του τηλεσκοπίου. Η σύγκριση διατυπώνει ξεκάθαρα ότι το φεγγάρι δεν είναι πιο αντικειμενικό από την εικόνα: ότι η εικόνα δεν είναι λιγότερο αντικειμενική από το φεγγάρι και ότι η μόνη σχετική διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι το ένα βρίσκεται μέσα στο (οπτικό και, κατ' αναλογία, γλωσσικό) σύστημα και το άλλο έξω από αυτό. Με το φεγγάρι του Frege και τη δεικτική του Benveniste, η σκέψη ξεφεύγει από τον πλατωνικό ήλιο της παρουσίας». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 115-116.

⁴⁶² Bennington, όπ. παρ., σ. 63.

⁴⁶³ Η αντι-διαλεκτική προσέγγιση που επιχειρεί ο Lyotard, ως προς τον προσδιορισμό του αντικειμένου, δεν συνάδει με τη χρήση ενός τρίτου όρου, ο οποίος λειτουργεί με την έννοια του «μέσου» στο πλαίσιο μιας οργανικής ολότητας. Ο Lyotard προσανατολίζεται σε μια εξωτερική σύνδεση των εμπειριών του

επαφή του υποκειμένου με το αναπαριστώμενο αντικείμενο δεν αφήνει απέξω το υλικό υπόστρωμα [*support*], το οποίο φέρει ένα σιωπηλό νόημα, αποτελεί σημείο [*signe*] και, τελικά, σώμα κειμένου. Με βάση αυτό το σκεπτικό, αναφέρει στο *Inhumain* ότι οι φράσεις συνιστούν «γλωσσική ύλη». ⁴⁶⁴

Το αποτέλεσμα, που προκύπτει από την εισαγωγή της άρνησης του ασυνείδητου στη γλώσσα, είναι η δημιουργία μιας κριτικής αντιστροφής, η οποία είναι «η απόλυτη αντι-σύνθεση»: η *ουτοπία* [*utopie*]. Αυτή τη διεργασία ή το είδος λόγου [*discours*] θεωρεί ο Lyotard ότι προτείνει ο Thomas More στην *Ουτοπία* (*Utopia*, 1516) ⁴⁶⁵ καθώς το όνειρο για έναν κόσμο ασφαλή, έναν κόσμο που μπορούμε να εμπιστευτούμε, είναι υπαρκτό, αλλά η χώρα της «Ουτοπίας» (*ευτοπία*) είναι αδιαχώριστη από την «Αχωρία» (*ου τόπος*). ⁴⁶⁶ Αυτή η κριτική διεργασία εκθέτει *την ίδια τη διαδικασία της συμπύκνωσης*, διαμορφώνοντας έναν χώρο στον οποίο αφενός, η επιθυμία εκπληρώνεται παραισθητικά και αφετέρου, κάνει την εμφάνισή της η αλήθεια, καθώς οι εργασίες του ονείρου «δείχνουν τον εαυτό τους για αυτό που είναι, αντί να χρησιμεύουν για την υποστήριξη της φαντασίας». ⁴⁶⁷ Όπως διευκρινίζει ο Lyotard, «αυτή η αντιστροφή είναι διπλή, διότι όχι μόνο αντιστρέφεται η συμπερίληψη του figure στον λόγο, με τον λόγο να εμφανίζεται σε έναν εικονιστικό χώρο, αλλά η λειτουργία αυτής της δεύτερου-επιπέδου εικονιστικότητας δεν είναι να επαναλαμβάνει γύρω από τον λόγο το figure που ήταν ήδη μέσα του». ⁴⁶⁸ Η αρχή της

υποκειμένου προκειμένου να αποφύγει την άρση του επιμέρους στο καθολικό και τη σύλληψη της εξωτερικής πραγματικότητας ως έννοιας.

⁴⁶⁴ Lyotard, «*Inhumain...*», όπ. παρ., σ. 83. Ο Heidegger αναφέρει, επίσης, ότι «η γλώσσα δεν είναι απλώς γλώσσα εφόσον την παριστάνουμε στην καλύτερη περίπτωση ως ενότητα φωνητικής μορφής (γραφτής εικόνας), μελωδίας, ρυθμού και σημασίας (νοήματος). Σκεπτόμεθα τη φωνητική μορφή και τη γραπτή εικόνα ως το σώμα της λέξης, τη μελωδία και το ρυθμό ως την ψυχή και τη σημασία ως το πνεύμα της γλώσσας. Σκεπτόμεθα συνήθως τη γλώσσα με οδηγό την αντιστοιχία της προς την ανθρώπινη ουσία ‘...’ ως ενότητα σώματος-ψυχής-πνεύματος». Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα 2000, σ. 93, 95.

⁴⁶⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 201

⁴⁶⁶ Thomas More, *Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, σ. 30.

⁴⁶⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 348.

⁴⁶⁸ Ο Lyotard παραθέτει ως παράδειγμα το *La vache qui rit*, του οποίου η κυκλική συσκευασία φέρει την εικόνα μιας αγελάδας που γελά. Αναφέρει συγκεκριμένα: «Τα σκουλαρίκια που φοράει η αγελάδα που αντιπροσωπεύεται στο καπάκι είναι κουτιά από το ίδιο τυρί, στο εξώφυλλο των οποίων είναι η ίδια γελαστή αγελάδα που φοράει σκουλαρίκια κ.λ.π. Αυτή η ακολουθία ενέπνευσε έναν από τους φίλους μου να συμπεράνει ότι ο κόσμος πρέπει να είναι μια αγελάδα που γελάει. Η απλή αντιστροφή της σχέσης figure-κειμένου, μακριά από το να φέρει την επιθυμία αντιμέτωπη με τον εαυτό της, την εκπληρώνει και την πνίγει στην άπειρη επανεμφάνισή της. Κάποιος υποπτεύεται ότι αυτή η εκστρατεία μάρκετινγκ εκπληρώνει όντως την (παρανοϊκή) επιθυμία της εταιρείας τυριών, η γελαστή αγελάδα να γίνει ο κόσμος και αυτός ο κόσμος να είναι φτιαγμένος από μαλακό τυρί. Η κρίσιμη αντιστροφή από την άλλη πλευρά δεν επαναφέρει, γύρω από τα δεσμευμένα στοιχεία (στην προκειμένη περίπτωση, το τυπωμένο όνομα του τυριού), το figure που είχαν. Αντίθετα, αυτό που επαναλαμβάνει είναι οι πράξεις που κάνουν αυτό το σχήμα δυνατό μεταξύ άλλων». Το figure, από μόνο του, είναι ήδη «εγγεγραμμένο» καθώς ο Έρως ανοίγει τον δρόμο στον λόγο. Η πρωτογενής διεργασία βρίσκεται ήδη υπό έλεγχο στη

εικονιστικότητας είναι η αρχή της αποδέσμευσης νοήματος – αναπαράστασης, είναι το ένστικτο του θανάτου,⁴⁶⁹ το οποίο κάνει την επιθυμία να επιστρέφει στον εαυτό της προκειμένου η ανάγνωση ή ο σχολιασμός ενός κειμένου να μην καταλήξει στη συγκρότηση μιας έννοιας, διαμέσου της ερμηνείας, καταπιέζοντας το Άλλο. Το θέμα δεν είναι, δηλαδή, να αντιστραφεί μόνο η σχέση λόγου – figure, αλλά και η σχέση figure – επιθυμίας. Η διπλή αντιστροφή αποσκοπεί στην επανάληψη του ίδιου του χιάσματος προσδιορισμού – σημασίας, του συγκροτητικού figure των figures, στην οποία εδράζεται το βάθος των πεδίων (ορατό-αόρατο). Έτσι, η μεταφορά ή μετατόπιση, δηλαδή η εισαγωγή ιδιοτήτων, οι οποίες σχετίζονται περισσότερο με την αισθητηριακότητα παρά με τη γλώσσα, δημιουργεί μια ρήξη, παράγοντας δύο διαφορετικές τάξεις νοημάτων που επικοινωνούν και διαχωρίζονται με την ίδια λογική. Αυτό που παράγεται τελικά δεν είναι παρά μια μεταφορά της μεταφοράς, διαμέσου της οποίας επιστρέφουμε στη μήτρα της παραγωγής των figures, δηλαδή, στην επιθυμία. Αλλά, η επιστροφή της επιθυμίας στον εαυτό ως αντανάκλαση είναι το αναποδογύρισμα της φαντασίας, η «υπέρβαση» της σχέσης πραγματικού [réel] – φανταστικού [imaginaire] διαμέσου του figural.⁴⁷⁰ Στο σημείο αυτό εντοπίζεται η διαφορά ανάμεσα στη προσέγγιση του Lyotard και του Deleuze. Στον τελευταίο, η διαφορά είναι το «Είναι του αισθητού»,⁴⁷¹ το οποίο εντοπίζεται μεταξύ δύο ιδιοτήτων της παράστασης, δηλαδή της έννοιας (ως ιδιότητας της νόησης) και της ευαισθησίας (ως ιδιότητας του υποκειμένου), αλλά δεν περιλαμβάνει τη σχέση παράστασης και πράγματος.⁴⁷² Ο Deleuze μπορεί να τονίζει ότι η διαφορά μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης δεν είναι απλώς εννοιολογική και πως οδηγεί στη διαμόρφωση μιας ταυτότητας ως «επανάληψης»,⁴⁷³ αλλά η προσέγγισή του λαμβάνει ιδεολογικό χαρακτήρα καθώς δεν εστιάζει στην εκδήλωση ή έκφραση της διαφοράς ως ήδη υπάρχουσας σχέσης (εσωτερικευση), αλλά ως αντικειμενοποιημένης υφιστάμενης

φαντασία. Έτσι, «η επανάληψη του σχήματος με απλή μετατόπισή του σε σχέση με το κείμενο δεν ισοδυναμεί με αποδόμηση αυτής της σχέσης, δεν την καθιστά κριτική. Προφανώς υπάρχει συμπύκνωση στην αγελάδα, αφού γελάει. Αλλά η κριτική λειτουργία και το έργο της αλήθειας δεν μπορεί να συνίσταται στο να κάνει μια αγελάδα να γελάσει ξανά γύρω από την πρώτη (η οποία με τη σειρά της γίνεται τα σκουλαρίκια της δεύτερης). Μια τόσο απλή ανατροπή είναι επαναλαμβανόμενη, άκριτη». Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 383-384.

⁴⁶⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 354.

⁴⁷⁰ Ο Freud αναγνωρίζει πως η δευτερογενής επεξεργασία του ονείρου είναι αυτή που ευθύνεται «για μια συμβολή στην πλαστικότητα των επιμέρους ονειρικών μορφωμάτων». Freud, «*The Interpretation...*», όπ. παρ., σ. 504.

⁴⁷¹ Deleuze, *Difference and Repetition*, όπ. παρ., σ. 57.

⁴⁷² Descombes, 191, 202.

⁴⁷³ Deleuze, *Difference and Repetition*, όπ. παρ., σ. 27, 41.

σχέσης (εξωτερικευση). Η διατήρηση της εσωτερικότητας (υποκειμενικότητας) και της εξωτερικότητας (αντικειμενικότητας) του πράγματος, με τη μορφή διαφοράς μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης, απαιτεί μια διπλή μετατόπιση του υποκειμένου ή διπλή αντιστροφή του αντικειμένου, δηλαδή μια μη-εννοιολογική άρνηση (της διαφοράς ως το Είναι του αισθητού) και όχι την επανα-εισαγωγή της ως κάτι που δεν υπάρχει, αλλά θα έπρεπε να υπάρχει.⁴⁷⁴

Το ζητούμενο για τον Lyotard είναι η «φανταστική» μετατόπιση του υποκειμένου, προκειμένου να καταστεί δυνατή η ενσωμάτωση της «απουσίας» στον λόγο και η υπέρβαση της αντίθεσης φαντασίας – πραγματικότητας (αντιστροφή). Πρακτικά, ο αναγνώστης, ο θεατής ή ο ακροατής, μέσα από μια διπλή κίνηση, καλείται να εντοπίσει τα ίχνη, τα οποία είναι είτε γραφικά είτε figures και αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικούς χώρους, τον χώρο του κειμένου [*l'espace du texte*] και τον χώρο του σχήματος [*l'espace de figure*], από τους οποίους προκύπτει η διαφορά.⁴⁷⁵ Μέσα από διάσπαρτες ενδείξεις (συμπύκνωσης/μετωνυμίας, μεταφοράς/μετάθεσης), ο αναγνώστης φέρνει στην επιφάνεια ένα figure ή ένα σχέδιο [*projet*] που το κείμενο συγκαλύπτει, αποκαλύπτοντας αυτό που «πραγματικά» πρέπει να έχει συμβεί. Πρέπει, δηλαδή, «να επεξεργ[αστεί] για λογαριασμό του» τη σχέση ανάμεσα σε δύο εικόνες, να συμπληρώσει αναλογίες που «φωνάζουν ότι θέλουν να συμπληρωθούν». Εν ολίγοις, καλείται να γεμίσει τα κενά, να συγκεκριμενοποιήσει και να καθορίσει τα ακαθόριστα σημεία ενός κειμένου, τα οποία μπορούν να συμπληρωθούν μόνο με την παρέμβασή του και την ενεργοποίηση της φαντασίας του.⁴⁷⁶ Η δημιουργία του figure από το κείμενο δεν είναι παρά γέννημα της φαντασίας και συνίσταται στο παιχνίδι των διαστημάτων της γλώσσας: «το figure είναι η παραμόρφωση η οποία επιβάλλει μια άλλη μορφή κατά τη διάταξη των γλωσσολογικών μονάδων. Αυτή η μορφή δεν ανάγεται στους περιορισμούς που επιβάλλει η δομή».⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Όπως επισημαίνει ο Φώτης Τερζάκης, στην κριτική του για την έκδοση και κυκλοφορία του βιβλίου *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία* του Deleuze, οι αντενεργές δυνάμεις που χαρακτηρίζουν τον εμπειρικό κόσμο και οι υφιστάμενες αξίες δεν προκύπτουν βάσει γενεαλογίας, αλλά βάσει ενός αξιακού θεσπίσματος. Στην πράξη, το εν λόγω θέσπισμα διευκολύνει την εδραίωση μιας κυριαρχίας, η οποία γίνεται αντικείμενο άρνησης και ανατροπής. Εάν η κριτική και η πολεμική της λειτουργία γίνει αποδεκτή ως τέτοια, τότε η «κατάφαση της διαφοράς είναι ήδη αντίθεση, αντιπαράθεση». Υπό αυτό το πρίσμα, η κυριαρχία των αντενεργών δυνάμεων είναι αναπόφευκτη. Αυτός ο πεσιμισμός που χαρακτηρίζει τη στρατηγική του Deleuze, οδηγεί στην «αποτυχία του να ορίσει εκείνο που δεν δικαιούται καν να πει». Φώτης Τερζάκης, «Οι αντιφάσεις της διαφοράς», *Η καθημερινή*, 11.02.2003.

⁴⁷⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 161.

⁴⁷⁶ Culler, «*On deconstruction...*», όπ. παρ., σ. 35-36.

⁴⁷⁷ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 60.

Το παιχνίδι της φαντασίας ή «απουσίας» (fort) – «παρουσίας» (da), συνίσταται στο πέρασμα από τη «μετάφραση» του κειμένου στην έκφραση ή από το λεξικογραφικό επίπεδο στο πλαστικό και τον μετασχηματισμό των γλωσσικών μονάδων σε figures. Απαιτεί έναν συνδυασμό αντιληπτικού και γλωσσικού χώρου καθώς η δυνατότητα εκφραστικότητας δεν εμπίπτει στη λειτουργία της ομιλίας, αλλά σε αυτή της όρασης. Μέσα από ανταλλαγές, μεταθέσεις, μεταξύ των συλλαβών μιας λέξης ή μεταξύ δύο λέξεων επιδιώκεται η ομοφωνία, η οποία παράγει την ετεροσημία και, κατ' επέκταση, την πολυσημία μιας λέξης, ενός μηνύματος. Η σχέση σημαίνοντος – σημαιόμενου είναι αυθαίρετη και διαφανής, ενώ η πολυσημία και η ομοφωνία αποτελεί σημασιολογική παθολογία, η οποία διαρρηγνύει το γλωσσικό σύστημα.⁴⁷⁸ Βέβαια, ο σκοπός, για τον Lyotard, είναι η ανάδειξη μιας απόκλισης ανάμεσα στα σημαίνοντα και όχι ανάμεσα στα παρεμφερή σημαινόμενα (διαδικασία την οποία εξυπηρετεί η ομωνυμία). Έτσι, διαμέσου του εκφραστικού τονισμού, μπορεί να καταστεί δυνατή η συγκράτηση της «απουσίας», ήτοι της επιθυμίας, στον λόγο. Ο εκφραστικός τονισμός συνδέεται περισσότερο με την ρητορική, το ύφος, το στίλ, βιάζοντας τις συνήθειες της γλώσσας μέσα από τα διαστήματα, τις παύσεις, τα κενά, την απουσία σημείων στίξης.⁴⁷⁹ Εδώ, συναντάμε το όριο της αισθητηριακότητας καθώς

⁴⁷⁸ Bussman, όπ. παρ., σ. 1046. Ο Lyotard μιλά για μια «άγρια» ομοφωνία, ως αποτελέσματος της μετάθεσης συμφώνων, η οποία αναστατώνει την αναπαράσταση. Αυτοί οι μετασχηματισμοί συνιστούν «ελεύθερες» μορφές, οι οποίες υπόκεινται στη «αρχή της ευχαρίστησης» και μπορούν να αναδείξουν τη διαφορά ανάμεσα στον κειμενικό και τον εικονικό χώρο. Αλλά, αυτή η ανταλλαγή δεν μπορεί να είναι χαοτική. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 58, 300-303.

⁴⁷⁹ Ένα σχετικά πρόσφατο παράδειγμα αυτής της πρακτικής μπορεί κανείς να εντοπίσει στα θεατρικά έργα και τους διαλόγους της Sarah Kane. Παρατίθεται ενδεικτικά ένα απόσπασμα από το θεατρικό έργο *Crave* (1998). Για ευνόητους λόγους δεν επιχειρείται η μετάφραση του κειμένου στην ελληνική γλώσσα. Ο χαρακτήρας A. εξομολογείται: «And I want to play hide-and-see and give you my clothes and tell you I like your shoes and sit on the steps while you take a bath and massage your neck and kiss your feet and hold your hand and go for a meal and not mind when you eat my food and meet you at Rudy's and talk about the day and type up your letters and carry your boxes and laugh at your paranoia and give you tapes you don't listen to and watch great films and watch terrible films and complain about the radio and take pictures of you when you're sleeping and get up to fetch you coffee at midnight and have you steal my cigarettes and never be able to find a match and tell you about the tv programme I saw the night before and take you to the eye hospital and not laugh at your jokes and want you in the morning but let you sleep for a while and kiss your back and stroke your skin and tell you how much I love your hair our eyes your lips your neck your breasts your arse your and sit on the steps smoking till your neighbour comes home and sit on the steps smoking till you come home and worry when you're late and be amazed when you're early and give you sunflowers and go to your party and dance till I'm black and be sorry when I'm wrong and happy when you forgive me and look at your photos and wish I'd known you forever and hear your voice in my ear and feel your skin on my skin and get scared when you're angry and your eye has gone red and the other eye blue and your hair to the left and your face oriental and tell you you're gorgeous and hug you when you're anxious and hold you when you hurt and want you when I smell you and offend you when I touch you and whimper when I'm next to you and whimper when I'm not and dribble on your breast and smother you in the night and get cold when you take the blanket and hot when you don't and melt when you smile and dissolve when you laugh and not understand why you think I'm rejecting you when I'm not rejecting you and wonder how you could think I'd ever reject you and wonder

περνάμε στο ασυνείδητο και τον σουρεαλισμό.⁴⁸⁰ Το νέο νόημα προέρχεται από έναν αναδιπλασιασμό του αντικειμένου, ο οποίος δεν είναι το ίδιο ή το αντίθετο, αλλά το Άλλο. Για τον Lyotard, η πλαστικότητα της τέχνης παρέχει τη δυνατότητα όχι μιας απλής αντιστροφής ή μιας απλής αντανάκλασης (δυνατότητα την οποία παρέχει η γλώσσα), αλλά μιας υπερ-αντανάκλασης, η οποία παράγει τόσο τον λόγο της γνώσης όσο και τον λόγο της σιωπής. Αυτή είναι η αντανάκλαση την οποία επιχειρεί να αναδείξει ο Lyotard στο κεφάλαιο με τίτλο «Digure, Fiscure».

Για τον Lyotard, η «εργασία του ονείρου» βρίσκεται πιο κοντά στη ρητορική παρά στη γλωσσολογία καθώς η εισαγωγή μιας σιωπηλής άρνησης στη γλώσσα λαμβάνει τη μορφή ενός υπαινιγμού [*connotation*]. Επιπλέον, κάθε μορφή ρητορικής είναι μια αναβαλλόμενη γλώσσα καθώς αυτό που αναβάλλεται βρίσκεται έξω από αυτή, όπως μια αδάμαστη σιωπή ή ένα κλάμα. Υπό αυτό το πρίσμα, η ποίηση είναι το Άλλο της πεζογραφίας [*prose*]. Από τη μια, συμφιλιώνει και από την άλλη, έχει τη δύναμη της κριτικής ανατροπής γιατί το θέμα της ποίησης είναι ο κόσμος. Έτσι, η «πραγματική» ποίηση απευθύνεται στο σώμα που θέτει ένα ζήτημα, όχι για την τέχνη, αλλά για την κριτική λειτουργία των έργων τέχνης. Το ποίημα του Stéphane Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira de hazard* (A throw of the dice will never abolish chance, 1897) και ο αισθησιακός χαρακτήρας της προσέγγισης του ποιητή, αντικατοπτρίζει αυτόν τον αναδιπλασιασμό, καταφέροντας να βάλει, μέσα από το παιχνίδι της αποδόμησης, τον αισθητηριακό και τον λιβιδινικό χώρο στον ίδιο λόγο. Σε

who you are but accept you anyway and tell you about the tree angel enchanted forest boy who flew across the ocean because he loved you and write poems for you and wonder why you don't believe me and have a feeling so deep I can't find words for it and want to buy you a kitten I'd get jealous of because it would get more attention than me and keep you in bed when you have to go and cry like a baby when you finally do and get rid of the roaches and buy you presents you don't want and take them away again and ask you to marry me and you say no again but keep on asking because though you think I don't mean it I do always have from the first time I asked you and wander the city thinking it's empty without you and want what you want and think I'm losing myself but know I'm safe with you and tell you the worst of me and try to give you the best of me because you don't deserve any less and answer your questions when I'd rather not and tell you the truth when I really don't want to and try to be honest because I know you prefer it and think it's all over but hang on in for just ten more minutes before you throw me out of your life and forget who I am and try to get closer to you because it's beautiful learning to know you and well worth the effort and speak German to you badly and Hebrew to you worse and make love with you at three in the morning and somehow somehow somehow communicate some of the overwhelming undying overpowering unconditional all-encompassing heartenriching mind-expanding on-going never-ending love I have for you». Sarah Kane, *Crave*, 1998. Διαθέσιμο στο <https://media.oaipdf.com/pdf/6e51d428-ded4-4e4e-8f46-7523d3ae4e65.pdf>.

⁴⁸⁰ Ο Louis Aragon, αναφερόμενος στη σουρεαλιστική ποίηση στο βιβλίο του *Περί ύφους* (*Traité du style*, 1928) διαχωρίζει τη λέξη και τη γλώσσα από το ύφος, τονίζοντας το εξής: «Αποκαλώ ύφος τον τόνο που παίρνει επ' ευκαιρία ενός δεδομένου ανθρώπου το κύμα που αυτός αναπαράγει απ' τον συμβολικό ωκεανό, που υπονομεύει παγκοσμίως τη γη με μεταφορά». Λουί Αραγκόν, *Περί ύφους*, μτφρ. Σ. Κουμανούδης, Ύψιλον, Αθήνα 1985, σ. 31, 106.

μια τέτοια περίπτωση, το κείμενο δεν έχει καταστεί αναγνώσιμο, αλλά επανεγγράψιμο.

Ο Lyotard επισημαίνει ότι

«Το αντικείμενο-βιβλίο περιέχει δύο αντικείμενα: ένα «ιδανικό» αντικείμενο, της σημασίας ‘...’ που δηλώνει ότι δεν υπάρχει καμία ιδέα (κανένα σημαινόμενο) έξω από το αισθητηριακό» [και] «ένα αντικείμενο με νόημα [*un objet de signifiante*], φτιαγμένο από γραφικά και πλαστικά σημαίνοντα (κενά, τυπογραφικές παραλλαγές, χρήση της διπλής σελίδας, διάταξη σημείων σε αυτή την επιφάνεια), στην πραγματικότητα από γραφή που διαταράσσεται από θεωρήσεις του αισθητηριακού (της “αισθητικότητας”) ‘...’ Το πρώτο αντικείμενο επιτρέπει στο δεύτερο να γίνει κατανοητό, το δεύτερο επιτρέπει στο πρώτο να γίνει ορατό. Αντικατοπτρίζουν το ένα το άλλο: η σημασία παρουσιάζεται οπτικά ως νόημα και το νόημα παρουσιάζεται κατανοητά ως σημασία».⁴⁸¹

Ο Lyotard αναζητά έναν τρόπο εγγραφής ή ένα είδος λόγου, ο οποίος δεν θα καταπιέζει την επιθυμία, δεν θα αποτελεί απλώς μια εικόνα [*image*] της «παρουσίας» ή της αναπαράστασης. Η επιθυμία απελευθερώνει δυνάμεις, οι οποίες καθιστούν κάθε όργανο του σώματος μια δυνητική ερογογενή ζώνη, που το φορτίζει με ενέργεια, παράγοντας φαντασίες προκειμένου να εκπληρωθεί. Έτσι, οι ενορμήσεις του έρωτα και του θανάτου παράγουν στη φαντασία μια σκηνογραφία [*mise-en-scène*] με αποκλειστικό σκοπό την εκπλήρωσή της. Ο ίδιος ο Freud αναφέρεται επανειλημμένα στη φαντασία, η οποία βρίσκει την έκφρασή της στο όνειρο, διαμέσου διαφόρων πλαστικών συμβόλων, λαμβάνοντας τη μορφή μιας σκηνικής παράστασης.⁴⁸² Είναι η σκηνογραφία που εναρμονίζει, μέσω της επανάληψης μιας οδυνηρής εμπειρίας υπό τη μορφή παιγνιδιού, ένα δυσάρεστο συναίσθημα με ένα ευχάριστο (αρχή της ευχαρίστησης). Υπό αυτή την έννοια και σε μια προσπάθεια «το καθαυτό δυσάρεστο να γίνει αντικείμενο ανάμνησης και ψυχικής επεξεργασίας», καθώς και με το «τελικό αποτέλεσμα την αποκόμιση ευχαρίστησης, θα μπορούσε να ασχοληθεί μια οικονομικά προσανατολισμένη αισθητική», π.χ. μια καλλιτεχνική παράσταση, τραγωδία, κ.α. (μιμητική ενόρμηση).⁴⁸³ Ο Lyotard βλέπει στην τραγωδία (δραματική ποίηση) έναν διπλό κατοπτρισμό ή αντιστροφή. Στην τραγωδία του Σοφοκλή *Οιδίπους Τύραννος*

⁴⁸¹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 70-71.

⁴⁸² Freud, «*The Interpretation...*», όπ. παρ., σ. 110-111.

⁴⁸³ Freud, «*Beyond...*», όπ. παρ., σ. 9-11.

(*Oedipus Rex*, 430-425 π.Χ.) η σκηνή της Κορίνθου είναι αυτή στην οποία η αλήθεια προβάλλει τα ίχνη της πάνω στη σκηνή της Θήβας. Είναι ο τόπος της διαφοράς, το μέρος του ορίζοντα των συμβάντων. Επίσης, στον *Hamlet* (*The Tragicall Historie of Hamlet, Prince of Denmarke*, 1599-1602), του William Shakespeare, η οικογένεια του Polonius (Πολώνιου) είναι ο τόπος δράσης που επιτρέπει στον Hamlet να επιμείνει και να υποκύψει στην λανθασμένη αναγνώριση. Δύο σκηνές, σε καθεμιά από τις τραγωδίες, καθρεπτίζουν η μια την άλλη, ακόμα και εάν αυτό συμβαίνει με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο.⁴⁸⁴ Για τον Lyotard, οι τραγικοί ποιητές, όπως ο Σοφοκλής, δίδαξαν την αρνητική παρουσίαση της εκπλήρωσης της επιθυμίας. Αυτή τη σιωπή, την οποία η τέχνη καταφέρνει να (ανα)δείξει, δεν είναι άλλη από το ίδιο το figural.⁴⁸⁵

Παρομοίως, ο Lacan υποστηρίζει ότι η επιθυμία στηρίζεται στη φαντασία που λειτουργεί σαν σκηνογραφία [*mise en scène*]. Η σταδιακή εξαφάνιση του υποκειμένου στο φανταστικό σενάριο είναι αυτή που κάνει την επιθυμία αδιαφανή στο υποκείμενο (απούσα). Αλλά, το ζήτημα με τον Lacan είναι ότι χρησιμοποιεί την καλλιτεχνική λογοτεχνία προκειμένου να επιδείξει την ψυχαναλυτική θεωρία και όχι να την προβάλλει ως τρόπο ή μέθοδο θεωρητικής πρακτικής. Αυτό υπονοεί ο Lyotard όταν αναφέρει πως μοντέλο της σημειολογίας δεν έπρεπε να αποτελεί το βιβλίο του Edgar Allan Poe, *Το κλεμμένο γράμμα* (*The Purloined Letter*, 1844), αλλά το βιβλίο του *Ο χρυσός σκαρβαίος* (*The Gold Bug*, 1843). Ο Lacan παρουσίασε τη συγκεκριμένη ιστορία του Poe στο II Σεμινάριο το 1955. Επιδίωξή του ήταν η ανάδειξη μιας αλήθειας της φροϋδικής σκέψης, ότι δηλαδή «η συμβολική τάξη είναι αυτή που συγκροτεί το υποκείμενο», δείχνοντας «μέσα σε μια ιστορία πως το υποκείμενο καθορίζεται θεμελιωδώς από τη διαδρομή του σημαίνοντος».⁴⁸⁶ Εκείνη την περίοδο, ο Lacan έτεινε σε έναν αιτιοκρατικό τρόπο σκέψης, θεωρώντας πως ο άνθρωπος καθοδηγείται από ένα σκοτεινό ασυνείδητο, το οποίο είναι ένα γλωσσικό σύστημα που διέπεται από νόμους και είναι προβλέψιμο.⁴⁸⁷ Αλλά, ο Lyotard εναντιώνεται στη

⁴⁸⁴ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 345.

⁴⁸⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 201-202.

⁴⁸⁶ Jacques Lacan, *Το σεμινάριο για το «Κλεμμένο γράμμα»*, μτφρ. Δ. Βεργέτης – Ε. Μακρίδη, Πατάκη, Αθήνα 2018, σ. 13.

⁴⁸⁷ Δανειζόμενος από τον Αριστοτέλη την έννοια του «αυτόματου» και της «τύχης», ο Lacan συνδέει το «αυτόματο» με το δίκτυο, δηλαδή με την ακολουθία ή την αλυσίδα των σημαινόντων, η οποία διέπεται από δύο είδη νόμων. Ο πρώτος σχετίζεται με τη μεταφορά και τη μετωνυμία, ενώ ο δεύτερος, με τα μαθηματικά. Λίγα χρόνια αργότερα, ο Lacan αποφασίζει να τοποθετήσει στην αρχή της γαλλικής έκδοσης των *Écrits* (1957) το Σεμινάριο για το «κλεμμένο γράμμα» και να ολοκληρώσει την έκδοση με το άρθρο «Επιστήμη και αλήθεια». Τα δύο έργα αποκλίνουν μεταξύ τους ως προς το ζήτημα της αιτιότητας και της επιστήμης, αλλά και τη θέση της ψυχανάλυσης πάνω σε αυτό. Ωστόσο, η συγκεκριμένη κίνηση αποκαλύπτει τη βαθύτερη επιθυμία του να συνδέσει τους αιτιοκρατικούς νόμους

λακανική παρέμβαση στην ψυχανάλυση. Για τον Lyotard, η ιστορία του Poe, *Ο χρυσός σκαρβαβίος*, είναι υπεράνω όλων διότι εντοπίζει τη σημειωτική επανάληψη στο τρόπο με τον οποίο ο ήρωας ανακαλύπτει τον κωδικό και τον σπάει διαμέσου της φωτιάς. Η φράση «γλώσσες της φωτιάς» [*tongues of flame*] δεν αποτελεί «κλισέ» γιατί ο ήρωας έπρεπε να κινδυνεύσει να καεί και, έτσι, να καταστραφεί το υλικό υπόστρωμα [*support*] του κωδικού προκειμένου αυτός να καταστεί ευανάγνωστος. Επομένως, το σημαίνον δεν τονίζει τον προορισμό ή το πεπρωμένο, αλλά την πηγή του καθώς ξεπηδά από ένα πεδίο δύναμης που επίμονα απειλεί να το κατασπαράξει (ενόρμηση του θανάτου).⁴⁸⁸ Σε αυτή την ιστορία, ο Lyotard διαπιστώνει ότι η σχέση φωτιάς – σημείου [*singe*] είναι ένας τρόπος να συλλάβει κάποιος τη ρευστή ή εκρηκτική σχέση λόγου – figure.⁴⁸⁹

Η τοπολογική μετατόπιση, που επιχειρεί ο Lyotard, αποσκοπεί στην αποτύπωση της πολυπλοκότητας που χαρακτηρίζει την πραγματικότητα, την οποία συγκαλύπτει ένα σκοτεινό μήνυμα που απαιτεί αποκωδικοποίηση. Αλλά, το ενδεχόμενο μιας νέας εγγραφής διασφαλίζει ένας λόγος, ο οποίος δεν είναι μόνο αδιάφανος· αντανακλάται στο σώμα καθώς οι ιδιότητές του εκπηγάζουν από το αισθητό. Μέσω των figures-λέξεων αφήνονται στο σώμα ίχνη συμπεριφοράς, στάσης, ρυθμού, αποκαλύπτοντας την ύπαρξη αφενός, ενός χώρου στον οποίο αναπτύσσεται ένας λόγος που μοιράζεται με τον πλαστικό χώρο και αφετέρου, λέξεων που είναι σαν αισθητό πράγμα. Παραπέμποντας στον Dufrenne, ο Lyotard επισημαίνει ότι η ίδια η λέξη κατέχει έναν

με την πρακτική της ψυχανάλυσης, κατασκευάζοντας το τελικό σημαίνον. Οι μαθηματικοί νόμοι αφορούν την τυπική πτυχή ή *υλικότητα* του σημαίνοντος (το γράμμα). Στο κείμενο «Το κλεμμένο γράμμα», εστιάζοντας στο σημαίνον, ο Lacan αντικαθιστά την αλυσίδα των σημαινόντων με μια τυχαία ακολουθία συν [+] και πλην [-] και διαπιστώνει ότι το σημαίνον (το γράμμα) παρεκκλίνει από την πορεία του με αποτέλεσμα η αλυσίδα να αποκτά το δικό της καθορισμό, ο οποίος κινείται από μόνος του, «αυτόματα». Glynos & Σταυρακάκης (επιμ.), *όπ. παρ.*, σ. 171-174.

⁴⁸⁸ Ο Deleuze στο *Αντι-Οιδίπους* εγκωμιάζει τη δουλειά του Lyotard στο *Discours, figure* καθώς θεωρεί ότι αποτελεί «την πρώτη γενικευμένη κριτική του σημαίνοντος». Ντελέζ – Γκουαταρί, «*Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια...*», *όπ. παρ.*, σ. 282. Ωστόσο, για τον Deleuze, η «υπέρβαση» [*transgression*] οδηγεί σε παραμόρφωση [*deformation*] και όχι σε μετασχηματισμό [*transformation*], όπως επισημαίνει ο Bamford. Αλλά, η παραμόρφωση και ο μετασχηματισμός αποτελούν βασικά χαρακτηριστικά του figure, το οποίο λειτουργεί εντός των δομημένων συστημάτων της αναπαράστασης, «σημασιοδοτώντας» με αυτό τον τρόπο την «παρουσία» της επιθυμίας. Ο Bamford παραπέμπει σε μια μεταγενέστερη διευκρίνιση του Lyotard πάνω στην παρατήρηση του Deleuze, σύμφωνα με την οποία, η «υπέρβαση» δεν επιχειρείται σε μια ήδη διαμορφωμένη τάξη, αλλά σε μια ταυτόχρονη, πρωταρχική σύνθεση, σαν «ταυτόχρονα λόγος και figure». Δεν τίθεται ζήτημα «υπέρβασης» κάποιου ορίου, αλλά συντριβής του. Το μόνο που υπάρχει, όπως θα φανεί στο *Économie Libidinale*, είναι μια συνεχώς μεταβαλλόμενη επιφάνεια εντάσεων. Bamford, «*Desire...*», *όπ. παρ.*, σ. 50-51.

⁴⁸⁹ Σύμφωνα με τον Mowitt, η προσέγγιση του Lyotard δημιουργεί την αίσθηση ότι το *Discours, figure* ανήκει στον αμερικάνικο μεταστρουκτουραλισμό και τον συντονισμένο αντιεπιστημονικό αγώνα να σκεφτεί κανείς πέρα από τον απόηχο της γλωσσικής στροφής, τοποθετώντας την καλλιτεχνική πρακτική (λογοτεχνική πρακτική στην περίπτωση του Poe) στον πυρήνα αυτού του αγώνα. Mowitt, «*Introduction...*», *όπ. παρ.*, σ. xix.

όγκο, ο οποίος όταν πετάξει τη συντακτική του σύνδεση επιτρέπει την πολυσημία και τη σύνδεση με τον κόσμο. Το βάθος, που δημιουργείται από τον όγκο της λέξης, και οι επιπτώσεις του αντανakλώνται στο σώμα από έναν λόγο, ο οποίος ενεργοποιεί διάφορα αισθητηριακά πεδία.⁴⁹⁰ Όταν η επιθυμία, κατά την εκπλήρωσή της, καταφέρνει να κρατήσει στον εαυτό της την «απουσία» του αντικειμένου, τότε η σχέση της με το σώμα προκαλεί αναστάτωση στον χώρο της πραγματικότητας και τον βιολογικό χώρο. Υπό αυτό το πρίσμα, η απώλεια του αντικειμένου πραγματώνεται διαμέσου μιας «θεϊκής μετάθεσης» ή μετατόπισης.⁴⁹¹

Ενσωματώνοντας το «πραγματικό» αντικείμενο, ως αντίγραφο του *matrice-fantasmatique*, στον λόγο ο Lyotard «υπερβαίνει» τις καταστάσεις, μεταβαίνοντας σε έναν άχρονο και «κενό χώρο», δηλαδή σε έναν χώρο χωρίς διαστάσεις, εξαφανίζοντας τα όρια της γλώσσας.⁴⁹² Εκτοπίζει τον φλοιό της «κατανόησης» (διαλεκτική λογική) να ζήσει στον τόπο της, δηλαδή στη «φαντασία» (καντιανά).⁴⁹³ Εμμένοντας, ωστόσο, στην *αδιαφορία* [*indifférence*], που χαρακτηρίζει την αισθητική εμπειρία, η σκέψη του φιλοσόφου ριζοσπαστικοποιείται περνώντας από το φαινόμενο [*fait*] στο ιδεατό [*idéal*] ή από την φαντασία στην ουτοπία [*utopie*]. Στην πραγματικότητα, η μεταβολή της θέσης του αντικειμένου αφορά στη μετατόπιση ή μετακίνηση του ίδιου του υποκειμένου στην άλλη πλευρά του προ-συνειδητού. Το υποκείμενο μετακινείται στην άλλη πλευρά της επιθυμίας του, δηλαδή στην πλευρά της πραγματικότητας [*réalité*],⁴⁹⁴ επανεγγράφοντας την ενέργεια που εκπηγάει από αυτή την κίνηση (αναταραχή, διαταραχή) σε λόγο και *figure*. Η «πραγματικότητα» δεν είναι η πληρότητα της ύπαρξης καθώς διατηρεί εντός της μια έλλειψη, ένα κενό, στο οποίο συνυφαίνονται ο συνεκτικός λόγος, που συγκροτεί την πραγματικότητα και η πράξη, δηλαδή η επικοινωνία ή ανταλλαγή, που τη μετασχηματίζει. Ο Lyotard προσθέτει ότι

⁴⁹⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 291.

⁴⁹¹ Η επιθυμία βρίσκεται παντού και δεν εμποδίζεται από τις σύγχρονες κοινωνικές σχέσεις, απλώς μεταβάλλει διαρκώς το σκοπό και το αντικείμενό της. Η έλλειψη και το κενό που δημιουργείται ως προς τον εντοπισμό του χαμένου αντικειμένου ή ατόμου της φαντασίας συνδυάζεται στον Lyotard με ένα μοντέλο της επιθυμίας, η οποία εκλαμβάνεται ως δύναμη, ένταση και παραγωγικότητα. Sim, όπ. παρ., σ. 43-44.

⁴⁹² Ο χώρος αυτός εσωκλείει τις επιθυμίες, τις σχέσεις, τους όρους, κ.α., δηλαδή τις ασυνείδητες αναμνήσεις, οι οποίες έχουν αποθηθεί στο ασυνείδητο χωρίς να έχουν υποστεί αλλοίωση. Σε αυτό το χώρο, δηλαδή στο Εκείνο [*Es*], κάνει την εμφάνισή του το συμβάν [*événement*]. Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 23.

⁴⁹³ Mowitt, «Introduction...», όπ. παρ., σ. xxii.

⁴⁹⁴ Στο προ-συνειδητό μπορεί να βρίσκεται τόσο το Εγώ και υπερ-εγώ όσο και το ασυνείδητο, το οποίο κατοικεί αποκλειστικά σε αυτό τον χώρο.

«η πραγματικότητα αποτελείται από το φανταστικό. Αυτό που δίνεται αρχικά είναι το φανταστικό αντικείμενο. Η διαμόρφωση ενός «πραγματικού» αντικειμένου είναι μια δοκιμασία που αντιστοιχεί στο υποκείμενο στη συγκρότηση της πραγματικότητας-εγώ. Η πραγματικότητα δεν είναι ποτέ περισσότερο από ένα μέρος του φανταστικού πεδίου που έχουμε συμφωνήσει να εγκαταλείψουμε και από το οποίο έχουμε συμφωνήσει να αποκαθλώσουμε τις φαντασιώσεις της επιθυμίας μας».⁴⁹⁵

Κινούμενος με κατεύθυνση από τη διαφορά στην αντίθεση και πίσω στη διαφορά, ο Lyotard συγκροτεί τον «κενό», αμφιταλαντευόμενο ενδιάμεσο κόσμο του έργου τέχνης ως μιας παράστασης [*performance*]⁴⁹⁶ που αποκαλύπτει τον διαφορούμενο χαρακτήρα της πραγματικότητας. Σε αυτό τον ά-τοπο «τόπο» κάνει την εμφάνισή του το λιβιδινικό συμβάν, το οποίο εμπερικλείει τη δυνατότητα λάθους και σωστού, ψεύδους και αλήθειας. Διαμέσου της τέχνης και της αισθητικής, ο Lyotard πειραματίζεται τόσο στη διαμόρφωση μιας «πρακτικής της κριτικής» όσο και στην αναθεώρηση της ίδιας της αισθητικής εφόσον αρνείται να παραχωρήσει στον φιλοσοφικό λόγο τον προσδιορισμό του αντικειμένου (ή του έργου τέχνης).

⁴⁹⁵ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 284.

⁴⁹⁶ Hudek, «Seeing through...», όπ. παρ., σ. 53.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

Από το *Discours, figure* στο *Économie libidinale*

Κατά τη λιβιδινική περίοδο, ο Lyotard θέτει επί τάπητος το ζήτημα της κριτικής του φιλοσοφικού λόγου της νεοτερικότητας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, επιχειρεί να «αρθρώσει» έναν διαφορετικό φιλοσοφικό λόγο, αυτόν του συμβάντος [*événement*], και μια διαφορετική «στρατηγική», αυτή της αποδόμησης [*déconstruction*]. Αποβλέποντας σε μια «κριτική της κριτικής», ο Lyotard δίνει έμφαση στην επιτελεστική λειτουργία της ομιλίας προκειμένου να ενσωματώσει την κοινωνική πρακτική στον λόγο. Κάνοντας, όμως, λόγο για κοινωνική πρακτική, ο Lyotard κάνει λόγο για τον Marx. Ωστόσο, οι άμεσες αναφορές στον Marx είναι ελάχιστες στο *Discours, figure*. Ο Marx είναι παρόν δια της «απουσίας» του. Την παρουσία του μαρτυρούν ίχνη, όπως αυτό της επικοινωνίας ή ανταλλαγής σημείων [*signes*] και ρόλων μεταξύ δύο συνομιλητών. Τέτοιου είδους αναφορές αποτελούν σημεία-κλειδιά για την κατανόηση του *Économie libidinale* και το αντίστροφο. Στο *Économie libidinale* ο Lyotard παρουσιάζει το ανδρόγυνο Marx: τον Marx ως μικρό κορίτσι και ως γέρο Marx. Μέσω αυτής της συγχώνευσης, ο φιλόσοφος προτείνει μια διαφορετική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων ή του χρόνου από αυτή που προτείνει ο Marx. Μέσα από τη σύνδεση θεωρητικού λόγου και κοινωνικής πρακτικής, ο Lyotard επιχειρεί να μεταφέρει διευρυμένο το περιεχόμενο του λόγου από την ύπαρξη των πραγμάτων στην πηγή του νοήματος, δηλαδή στην επιθυμία. Μια τέτοια πράξη μπορεί να *τελεστεί* μόνο με *επεισοδιακό* τρόπο καθώς φέρνει κοντά διατυπώσεις και προκείμενες οι οποίες είναι, φαινομενικά τουλάχιστον, ασυμβίβαστες.

Ο Lyotard δεν αποσκοπεί σε μια απλή καταγραφή των γεγονότων (ιστορία, μνήμη), αλλά σε μια επανεγγραφή που αφήνει ανοικτό τον ορίζοντα εμφάνισης ενός τυχαίου και απρόβλεπτου συμβάντος, λόγω της παθητικότητας που χαρακτηρίζει το σώμα του ομιλούντος υποκειμένου. Αποβλέπει στη μαρτυρία ενός συμβάντος, δηλαδή της προσποίησης μιας χειρονομίας της γλώσσας, η οποία συμπυκνώνει μια καταπιεσμένη επιθυμία που έχει απωθηθεί στο ασυνείδητο. Οι αιτίες των συμπτωμάτων, που προκαλεί η μη-εκπλήρωσή της στο σώμα του υποκειμένου, δεν μπορούν να προσδιοριστούν. Συνακόλουθα, δεν μπορούν να καταγραφούν. Μπορούν μόνο να διαρρήξουν το κείμενο, τη δομή, το σώμα. Στο *Discours, figure* εφαρμόζεται αυτή η πρακτική επανεγγραφής, προσφέροντας στον αναγνώστη τη δυνατότητα μιας κατανόησης ως *περάσματος* από την *εμπειρία της συνείδησης* στην *εμπειρία της*

διαίσθησης και το αντίστροφο. Η εν λόγω πρακτική, την οποία στο *Économie libidinale* συμπεκνώνει η «δια-ανταλλαγή», παραπέμπει στο πέρασμα από το φιλοσοφείν στο μη-φιλοσοφείν, ως κίνηση της επιθυμίας προς το Άλλο της και αντίστροφα. Αυτή τη σκοποθεσία εξυπηρετεί η μη-χρήση αντωνυμιών: ένας μη-προδιορισμός αποστολέα ή/και παραλήπτη παρέχει τη δυνατότητα μετατροπής του ενικού σε πληθυντικό, του θηλυκού σε αρσενικό, κ.α., δηλαδή της εναλλαγής των γλωσσικών περιστάσεων και της μετατόπισής τους στον χώρο και τον χρόνο.

Αναδεικνύοντας τον χώρο στον οποίο συνείδηση και ασυνείδητο συνυφαίνονται, ο Lyotard καθιστά σαφές ότι κάθε κοινωνικο-πολιτικό φαινόμενο είναι συνάμα λογικό και παράλογο (ψυχικό). Υπό αυτή την έννοια, κάθε φαινόμενο υπόκειται σε μια διπλή ανάγνωση. Υπό το πρίσμα της εσωτερικότητάς του, όπως π.χ. ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής και υπό το πρίσμα της εξωτερικότητάς του, όπως π.χ. ο μη-καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής. Στο *Économie libidinale*, παραμένοντας εντός της καπιταλιστικής δομής, ο Lyotard αποδομεί το νόημα του «καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής» προκειμένου να αποκαλύψει πως κάθε Πολιτική Οικονομία είναι Λιβιδινική Οικονομία και πως, εκτός από τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, υπάρχουν και οι μη-καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, οι οποίες συνιστούν συγκροτητικό στοιχείο του καπιταλισμού. Ωστόσο, ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας δεν τις συμπεριλαμβάνει επειδή εκπηγάζουν από δυνάμεις, οι οποίες βρίσκονται στο περιθώριο της καπιταλιστικής παραγωγής. Συνεπώς, μόνο αναδρομικά μπορεί να γίνει κατανοητή η αναφορά του Lyotard στο *Discours, figure* για την ύπαρξη ενός καπιταλιστή με ιδέες και ενός επιχειρηματία με κεφάλαιο ενσαρκωμένοι στον ίδιο άνθρωπο ή μιας μισθωτής εργασίας, εντός της οποίας μπορεί κάποιος να συλλάβει την ύπαρξη μιας μη-μισθωτής εργασίας. Αυτή την πιθανότητα διασφαλίζει η διατήρηση της εξωτερικότητας κάθε όρου ως προϋπόθεση σεβασμού της ενικότητας και της ετερότητας, αλλά και ως συγκροτητικό στοιχείο μιας πραγματικής κριτικής, ήτοι μετασχηματισμού.

Για τον Lyotard, τίποτα δεν είναι αδιαμεσολάβητο, ούτε η ιδέα ούτε η ύλη. Κάτω από αυτή την οπτική, για να ξεφύγει τόσο από έναν αιτιοκρατικό όσο και από έναν ουσιοκρατικό τρόπο σκέψης, καταφεύγει σε μια «φυσική» ή ανώνυμη υποκειμενικότητα. Έτσι, αποφεύγει να εγγράψει μια πρωταρχική κατάσταση ή εμπειρία σύμφωνα με τους ρυθμιστικούς κανόνες της γλώσσας [*langue*], εκβάλλοντας σε μια αρνητικά προσδιορισμένη ή διαμεσολαβημένη θετικότητα. Σε μια τέτοια περίπτωση, η εμπειρία της διαίσθησης και η ετερότητα εξαλείφονται, αφομοιώνονται, από την ταυτότητα και εξωτερικεύονται ως έννοια. Αντ' αυτού, επιδιώκει να την

επανεγγράψει με όρους επιθυμίας, ως έλλειψη ή απουσία, εκβάλλοντας σε μια απευθείας κατάφαση, η οποία εξωτερικεύεται ως σχήμα λόγου [*figure*]. Σε αυτή την περίπτωση, ένας χωρισμός, μια ασυνέχεια λόγων και σκέψεων (διακοπή επικοινωνίας, ανταλλαγής), αναδεικνύει την ύπαρξη μιας κατ' αντίφαση συνέχειας ως κοινής επιθυμίας των φιλοσόφων για ανάκτηση της (σιωπηλής) ενότητας λόγου – κόσμου. Η αναφορική δύναμη της επιθυμίας και η διττότητά της φέρει τη δυνατότητα τόσο ενός σαφούς προσδιορισμού του αντικειμένου όσο και της α-προσδιοριστίας του. Οι δυνάμεις του θανάτου, προσφέρουν τη δυνατότητα ενός προσδιορισμού της «παρουσίας» με όρους γενικής «απουσίας», αφήνοντας ένα υπόλοιπο του νοήματος να αναδυθεί από το βάθος του γλωσσικού σημείου, δηλαδή από την υλική διάσταση των αντικειμένων. Αυτό το βάθος, η απόσταση, η διαφορά, που χαρακτηρίζει το δοσμένο στην αντίληψη αντικείμενο από την αναπαράστασή του, είναι η αρνητικότητα που καθιστά ορατό το αόρατο, το Άλλο του αντικειμένου: το ασυνείδητο.

Εκλαμβάνοντας την πραγματικότητα ως διφορούμενη, υποκειμενική και αντικειμενική, ο Lyotard δίνει έμφαση στην αδιαφορία [*indifférence*], δηλαδή στην έλλειψη διαφέροντος (σκοπού ή πρόθεσης) προκειμένου να αποσυνδέσει ορισμένα συμπτώματα από συγκεκριμένες αιτίες και προθέσεις. Ο Lyotard αναζητά μια κινητροδότηση ή ένα διαφέρον αδιαφανές, το οποίο θα αντανακλά την πυκνότητα και το βάθος που χαρακτηρίζει το αντικείμενο με τρόπο μη-αναπαραστατικό. Εφόσον, όμως, τέτοια κινητροδότηση δεν υπάρχει, ο Lyotard στρέφεται στην αδιαφορία (πρωταρχικό διαφέρον) ή μη-κινητροδότηση, την οποία μόνο η αισθητική μπορεί να παράσχει.⁴⁹⁷ Το πλαίσιο εντός του οποίου λαμβάνει χώρα κάθε συμβάν διαφοροποιείται σε κάθε περίπτωση καθώς η έλευση του χρόνου, που είναι η κίνηση του αισθητού στον χώρο, συντελεί στη μετατόπιση του υποκειμένου προς το Άλλο του (ασυνείδητο). Εάν, όμως, ο ανθρώπινος ψυχισμός καθιστά απρόβλεπτη τη δράση των κοινωνικών υποκειμένων, τότε το συμβάν εκφεύγει της αναπαράστασης. Αποδομώντας, τόσο στο επίπεδο της αντίληψης όσο και στο επίπεδο της γλώσσας, ο

⁴⁹⁷ Ο Lyotard από το *Discours, figure* και μετά στρέφεται στο πεδίο της αισθητικής κρίσης η οποία, σύμφωνα με τον Kant, δεν σχετίζεται με έννοιες ή με τη γνώση ενός πράγματος, αλλά με τη διαίσθηση ή την αίσθηση. Η αισθητική κρίση, ως προς την ποιότητά της, είναι αδιάφορη ή ανιδιοτελής, δηλαδή χωρίς σκοπό ή διαφέρον. Ως προς το ποσό της, χαρακτηρίζεται από μια καθολικότητα εφόσον βασίζεται στην υποκειμενική απόλαυση ή ικανοποίηση, συνιστά δηλαδή μια καθολική δυνατότητα. Επίσης, η αισθητική κρίση, νοούμενη ως σχέση, χαρακτηρίζεται από έναν σκοπό ή τέλος, προσδίδοντας σε αυτή τη σχέση «τελικότητα χωρίς σκοπό». Ως προς τον τρόπο της, η αισθητική κρίση χαρακτηρίζεται από μια αναγκαιότητα καθώς η αισθητική απόλαυση ή ικανοποίηση δεν ανήκει ούτε στη διάνοια ούτε στην αίσθηση, αλλά «το ωραίο έχει αναγκαίο δεσμό με την ικανοποίηση». Αυτός ο δεσμός προκύπτει από το παιχνίδι των γνωστικών λειτουργιών: της διάνοιας και της φαντασίας. Beardsley, όπ. παρ., σ. 202-206.

Lyotard επιδιώκει να αναδείξει ότι το πραγματικό είναι προϊόν μιας μεταφοράς της επιθυμίας στην πραγματικότητα (μεταφοράς της μεταφοράς) ή μιας επιστροφής της επιθυμίας στον εαυτό της ως υπερ-αντανάκλαση [*sur-réflexion*]. Η κίνηση του αισθητού στον χώρο δημιουργεί ρήξη, παράγοντας δύο διαφορετικές τάξεις νοημάτων, οι οποίες εκπηγάζουν από την ίδια λογική (δομή). Τη μεταξύ τους αντίθεση ξεπερνά η μη-διαλεκτική σύνδεση των αξόνων του χώρου και του χρόνου, η οποία παράγεται από τον χώρο της γλώσσας και τον χώρο των σχημάτων λόγου (λόγω της διπλής άρθρωσης της γλώσσας). Το ένα τοποθετείται πάνω στο άλλο, θέτοντας στο επίκεντρο όχι το γλωσσικό φαινόμενο, αλλά την αισθητηριακότητα. Πρόκειται για μια αρνητικότητα, η οποία συνυφαίνεται με την παθητικότητα που χαρακτηρίζει το σώμα και τα πράγματα, αναδεικνύοντας την αισθητική τους αξία.

Συνδεδεμένος, ως «φιλόσοφος της επιθυμίας», με τον Gilles Deleuze και τον Gilles Felix Guattari, ο Lyotard προσπαθεί να διασώσει την επιθυμία, η οποία θυσιάστηκε στο βωμό της διαλεκτικής της αναγνώρισης ή της αναπαράστασης, διερευνώντας το ενδεχόμενο διαμόρφωσης ενός μη-διαλεκτικού μαρξισμού. Η διόρθωση του μαρξισμού επιχειρείται από τον Lyotard διαμέσου της αισθητικής και «αλληγορικής» διεύρυνσης του λόγου και της πολιτικής δράσης. Η αισθητική εκπλήρωση της επιθυμίας οργανώνεται από *figures*, παραπέμποντας σε έναν πλαστικό χώρο. Έρχεται, δηλαδή, σε σύγκρουση με την επιθυμία του υποκειμένου για τη γνώση του αντικειμένου και την εγγραφή στον εαυτό του με τη μορφή ενός γραφικού σημαίνοντος [*signifiant graphique*], η οποία παραπέμπει αποκλειστικά στον κειμενικό χώρο [*espace textuel*]. Για τον Lyotard, η γραφή [*écriture*] συνίσταται στην εμπειρία του διαβάσματος [*lire*]. Αλλά, «το να διαβάζει κανείς είναι να ακούει και όχι να βλέπει» [*«Lire est entendre et non pas voir»*].⁴⁹⁸ Αντιπαραβάλλοντας την αισθητική εμπειρία και το *figure* στον φιλοσοφικό λόγο, αποσκοπεί στον μετασχηματισμό της διαλεκτικής άρνησης σε κατάφαση και της αντίθεσης σε διαφορά προκειμένου να διαφανεί η πραγματική αντίθεση, η οποία εντοπίζεται μεταξύ λόγου και αντικειμένου ή, με φροϋδικούς όρους, μεταξύ της «αρχής της πραγματικότητας» και της «αρχής της ευχαρίστησης». Η φροϋδική άρνηση μπορεί να φέρει στο φως μια παραχώρηση της επιθυμίας στη γλώσσα, δηλαδή την προσποίηση μιας χειρονομίας, διαμέσου ενός ύφους [*style*] και μόνον. Εν ολίγοις, η πρακτική της αποδόμησης φέρνει στο προσκήνιο την πλαστικότητα και την ατμοσφαιρικότητα που χαρακτηρίζει τον χώρο όπου λόγος

⁴⁹⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 217.

και αντικείμενο συνυφαίνονται. Η ανάγνωση ενεργοποιεί ασυνείδητες δυνάμεις, οι οποίες προκαλούν εντάσεις στο σώμα του με αποτέλεσμα το νόημα να συσκοτίζεται και να αναβάλλεται διαρκώς.

Πίσω από την άρνηση του Lyotard να καταλήξει σε κάποιο οριστικό και καθολικό συμπέρασμα κρύβεται ο μηδενισμός, ο οποίος θεμελιώνεται στη «μεταφυσική της παρουσίας». Ο μηδενισμός τοποθετείται στο επίκεντρο του *Économie libidinale*, αναδεικνύοντας για μια ακόμα φορά την αντίσταση του φιλοσόφου στη συγκρότηση ενός «λυοταρικού» συστήματος ως εργαλείου για την ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων. Ο Lyotard πειραματίζεται. Αναζητά καινούριους τρόπους δράσης στο πεδίο της φιλοσοφίας και της πολιτικής, οι οποίοι δεν είναι προβλέψιμοι, μετρήσιμοι και αναπαραστάσιμοι. Η δυνατότητα μιας τέτοιας πολιτικής εκπηγάει από τις επιθυμίες και τις πράξεις, οι οποίες είναι λογικές στο βαθμό που επιτρέπουν το «άκουσμα» της σιωπής, της κραυγής, του κλάματος, δηλαδή κάθε ίχνους έντασης που εκπηγάει από την αλληλεπίδραση και δια-ανταλλαγή δρώντων υποκειμένων και δομών, γεγονότων και συστήματος. Αυτή η σκοποθεσία γίνεται πιο σαφής στο *Économie libidinale*.

ΜΕΡΟΣ Β΄

ÉCONOMIE LIBIDINALE:

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΥΘΟΡΜΗΤΟΥ ΠΑΘΟΥΣ

«Οι διασκεδάσεις είναι η προσωρινή απελευθέρωση από τον πεσιμισμό: - [επίσης] οι μεγάλοι πόλεμοι, οι δυνατές στρατιωτικές οργανώσεις, ο εθνικισμός, η επιστήμη· η απόλαυση».

Friedrich Nietzsche

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Η προβληματική του μαρξισμού

Ο μαρξισμός ως ιδεολογία, δηλαδή ως κωδικοποιημένο σύστημα, έκανε την εμφάνισή του μετά το θάνατο του Marx. Προσαρμόζοντας την εγελιανή διαλεκτική στις αρχές του θετικισμού, οι επίγονοί του θεμελίωσαν τον «διαλεκτικό ιστορικό υλισμό» ή αλλιώς τον «ορθόδοξο Μαρξισμό».⁴⁹⁹ Τις θεωρητικές βάσεις του εν λόγω συστήματος σκέψης έθεσαν ο συνεργάτης του Marx, Friedrich Engels, ο Karl Kautsky, ο Georgi Plekhanov, ο Vladimir Lenin και ο Joseph Stalin. Συμπυκνώνοντας τις ιδέες του Marx σε μια συστηματική θεώρηση του κόσμου, τοποθέτησαν την έννοια της «διαλεκτικής αντίθεσης» στο επίκεντρο των αναλύσεών τους, διατυπώνοντας μια ανάλογη θεωρία της γνώσης. Η διαλεκτική κίνηση της ύλης εφαρμόστηκε τόσο στη φύση όσο και στην κοινωνία, θεμελιώνοντας τον *διαλεκτικό-ιστορικό υλισμό*. Για τους μαρξιστές, η συνύπαρξη και ο ανταγωνισμός των κοινωνικών τάξεων, δηλαδή η ταξική πάλη, συνοψίζει τη μεταφορά αυτής της αντίληψης στο επίπεδο της κοινωνίας.⁵⁰⁰ Μια τέτοια μεταφορά θέτει, ωστόσο, τη διαλεκτική στην υπηρεσία της ανακάλυψης των νόμων που διέπουν τη φύση και την εφαρμογή της ως μεθοδολογικού εργαλείου για τη μελέτη των ιστορικών-κοινωνικών φαινομένων.

Για τους επιγόνους του Marx, η γνωστική διαδικασία και η γνωστική πρακτική «αντανάκλα» τους «αντικειμενικούς νόμους», που διέπουν την εξέλιξη της πραγματικότητας (φυσικής και κοινωνικής), επιβεβαιώνοντας την αυτονομία της κίνησης της ύλης. Διατυπώνοντας μια θεωρία της γνώσης ως «αντανάκλαση» της πραγματικότητας (*Bildtheorie*), οι μαρξιστές θεώρησαν ότι ο εξωτερικός κόσμος

⁴⁹⁹ Ο ορθόδοξος Μαρξισμός έδωσε περισσότερη έμφαση από τον ίδιο τον Marx στις μηχανιστικές θεωρίες και την αναγκαιότητα της ιστορικής μεταβολής. Κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, ειδικότερα στη Ρωσία, τα κομμουνιστικά κόμματα, προκειμένου να αποκτήσουν και να διατηρήσουν την πολιτική εξουσία, προσάρμοσαν με τρόπο ανάλογο τις ιδέες του Marx, εστιάζοντας την προσοχή τους στην πολιτική οργάνωση και την οικονομική διαχείριση. Andrew Heywood, *Πολιτικές ιδεολογίες*, μτφρ. Χ. Κούτρης, Επίκεντρο, Αθήνα 2007, σ. 235, 245.

⁵⁰⁰ Μαρία Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας, Κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία*, Σαββάλας, Αθήνα 2011, σ. 63, 67-68. Σύμφωνα με τον Stalin, «Ο διαλεκτικός υλισμός είναι η κοσμοθεωρία του Μαρξιστικού-Λενινιστικού Κόμματος. Ονομάζεται διαλεκτικός υλισμός διότι ο τρόπος που προσεγγίζει τα φαινόμενα της φύσης, η μέθοδος να τα μελετάει και να τα κατανοεί, είναι *διαλεκτική*, ενώ η ερμηνεία των φαινομένων της φύσης, η σύλληψη αυτών των φαινομένων, η θεωρία του, είναι υλιστική. Ο ιστορικός υλισμός είναι η επέκταση των αρχών του διαλεκτικού υλισμού στα φαινόμενα της ζωής της κοινωνίας, στη μελέτη της κοινωνίας και της ιστορίας της». Joseph Stalin, *The Essential Stalin. Major Theoretical Writings, 1905-1952*, μτφρ. B. Franklin, Groom Helm, London 1973, σ. 300.

υφίσταται έξω και ανεξάρτητα από τον νου.⁵⁰¹ Υπό αυτό το πρίσμα, η σχέση της υλικής βάσης με το εποικοδόμημα αποκτά «αναγωγιστικό» χαρακτήρα καθώς οι κοινωνικές σχέσεις, που διαμορφώνονται κατά την παραγωγική διαδικασία και η μορφή που λαμβάνουν, προσδιορίζουν αιτιακά το νομικό, πολιτικό και ιδεολογικό επίπεδο της κοινωνίας.⁵⁰² Στη βάση αυτή, η πολιτική χειραφέτηση εμφανίζεται ως το «αναγκαίο» και αναπόφευκτο αποτέλεσμα (αιτιατό) της καπιταλιστικής κοινωνικο-οικονομικής οργάνωσης της κοινωνίας (αιτία). Έτσι, η δήλωση του Marx ότι «δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων αυτή που καθορίζει το *είναι* τους, μα αντίστροφα το κοινωνικό τους *είναι* είναι αυτό που καθορίζει τη συνείδησή τους»⁵⁰³ ερμηνεύεται με τρόπο ντετερμινιστικό.

Υπό το πρίσμα ενός νατουραλισμού, άνθρωπος και περιβάλλον, υποκείμενο και αντικείμενο, γίνονται αντιληπτά ως δύο ανεξάρτητες οντότητες. Ο κόσμος, που περιβάλλει τον άνθρωπο, εκλαμβάνεται ως μια «νευτώνεια» φυσική οντότητα, ένα σύνολο σημείων αμετάβλητο, αδρανές και μονοδιάστατο, το οποίο δεν επηρεάζεται και δεν επηρεάζει την ανθρώπινη δράση. Κατά τον ίδιο μηχανικό τρόπο, τα φαινόμενα γίνονται αντιληπτά ως το αποτέλεσμα γενικών και καθολικών νόμων, καταστρατηγώντας την ανθρώπινη ελευθερία.⁵⁰⁴ Από τον 19^ο αιώνα ο Hans Driesch έχει επισημάνει πως κόσμος και άνθρωπος συνιστούν μια «ολότητα» [*Ganzheit*], η οποία αποτελεί θεμελιακή κατηγορία της ζωής και ως τέτοια δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο.⁵⁰⁵ Η εξωτερική πραγματικότητα δεν υφίσταται ανεξάρτητα από τα κοινωνικά υποκείμενα και τη δράση τους, η οποία διαμορφώνεται διαμέσου ορισμένων συστημάτων αναφοράς, δηλαδή από τις αξίες, τις πεποιθήσεις, τα κίνητρα, τα νοήματα. Ένας διαχωρισμός γεγονότων και αξιών⁵⁰⁶, τον οποίο επιδιώκει ο θετικισμός, οδηγεί

⁵⁰¹ David H. Ruben, *Marxism and Materialism. A Study in Marxist Theory of Knowledge*, The Harvester Press, Brighton– Great Britain 1979, σ. 144-146.

⁵⁰² Η εν λόγω εκδοχή διατυπώθηκε με τον πλέον σαφή και κατηγορηματικό τρόπο στο πλαίσιο της 2^{ης} Κομμουνιστικής Διεθνούς (Παρίσι, 1889) βασισμένη στη «θεωρία των σταδίων», σύμφωνα με την οποία, η εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας διήλθε από το «πρωτόγονο-κοινοτικό-κομμουνιστικό» στο «δουλοκτητικό» και από το «φεουδαρχικό» στο «καπιταλιστικό» για να καταλήξει στο ανώτερο στάδιο, αυτό του «σοσιαλισμού». Στην 3^η Κομμουνιστική Διεθνή (Communist International ή Comintern) (Μόσχα, 1919) η «θεωρία των σταδίων» κρίθηκε ανεπαρκής καθώς η Οκτωβριανή Επανάσταση (1917) ανέτρεψε τη θεωρία ενός «εξελικτικού μαρξισμού». Έκτοτε, οι μαρξιστές αναζήτησαν τρόπους σύνδεσης της υλικής βάσης με το εποικοδόμημα ώστε να αποφευχθεί ο «οικονομισμός» που χαρακτηρίζει τη μεταξύ τους σχέση. Αντωνοπούλου, *όπ. παρ.*, σ. 88-89.

⁵⁰³ Καρλ Μαρξ, *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, μτφρ. Χ. Μπαλωμένος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2016, σ. 19.

⁵⁰⁴ Windelband – Heimsöeth, *όπ. παρ.*, σ. 234.

⁵⁰⁵ Windelband – Heimsöeth, *όπ. παρ.*, σ. 218.

⁵⁰⁶ Antony Giddens, «Ο θετικισμός και οι επικριτές του» στο *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία*, τ. Ι, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2013, σ. 161-162. Μόνο οι μετρήσιμες ιδιότητες (πρωτογενείς) του αντικειμένου είναι εμπειρικά επαληθεύσιμες. Οι υπόλοιπες, οι οποίες αφορούν τα

στην αποψίλωση των φαινομένων από τον υποκειμενικό χώρο και την ιστορικότητά τους (χρόνο), αγνοώντας συστηματικά το γεγονός ότι το υποκείμενο εμπιρεύεται στο αντικείμενο και το αντίστροφο.

Ο προσδιορισμός του αντικειμένου στον θετικισμό εκκινεί από υποκειμενικές εμπειρίες-προοπτικές, αλλά, μέσα από αφαιρέσεις, καταλήγει στην παραγωγή μιας αντικειμενικής θέας από το πουθενά,⁵⁰⁷ αποκόπτοντας τον λόγο από την πράξη. Αναγνωρίζοντας την ύπαρξη μιας αναλογίας μεταξύ φυσικών και κοινωνικών φαινομένων, οι θετικιστικές προσεγγίσεις συνάγουν γενικούς νόμους, για την εξήγηση των τελευταίων, διαμέσου της επαγωγικής μεθόδου. Η γνώση προκύπτει μέσα από την προοδευτική εξάπλωση των εμπειρικών (ποσοτικών) γενικεύσεων, αφού προηγουμένως έχουν επαληθευτεί, προκειμένου τα αποτελέσματα να είναι έγκυρα. Αλλά, απομονώνοντας και αναλύοντας τις επιμέρους παραμέτρους ενός σύνθετου όλου (φαινομένου), η επαγωγή καταλήγει στην ταύτισή τους, διαμορφώνοντας ένα ανιστορικό σύστημα σκέψης. Αυτή η εμμονή του θετικισμού στην ποσοτικοποίηση και τον εμπειρικό έλεγχο, η οποία αποσκοπεί στον προσδιορισμό της πρωταρχικής αιτίας των φαινομένων (αναγωγισμός), καθιστά αδύνατη την κατανόησή τους δεδομένης της πολυπλοκότητας και της συνθετότητας που τα χαρακτηρίζει. Με τον τρόπο αυτό αναστρέφει και μοντελοποιεί την πραγματικότητα.⁵⁰⁸

Αντιμετωπίζοντας τον χώρο και τον χρόνο ως φυσικά μεγέθη, ο μαρξισμός εγκλωβίστηκε στα όρια της κλασικής μηχανικής και της ευκλείδειας γεωμετρίας προσδιορίζοντας, με ανάλογο τρόπο, τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο. Η πράξη τοποθετήθηκε σε δευτερεύουσα θέση εφόσον αποτέλεσε κριτήριο επαλήθευσης και όχι βασικό *ορίζοντα* ερμηνείας και μετασχηματισμού της φυσικής και κοινωνικής πραγματικότητας καθώς και της ανθρώπινης γνώσης. Αφαιρώντας από τις έννοιες, όπως αυτή της «ιδέας» και της «ύλης», του «εσωτερικού» και του «εξωτερικού», κ.α., την υποκειμενική τους διάσταση, τους προσέδωσε απόλυτο χαρακτήρα. Με βάση αυτό

ποιοτικά του χαρακτηριστικά (δευτερογενείς ιδιότητες), δεν εμπίπτουν στην παρατήρηση και απομονώνονται. Βάσει των συμπερασμάτων, που προκύπτουν από έναν αριθμό ενικών παρατηρησιακών αποφάνσεων, διατυπώνονται γενικοί νόμοι που εξηγούν την εμφάνιση του φαινομένου. Οτιδήποτε εμπίπτει στη σφαίρα της ηθικής, των αξιών, εξαιρείται της επιστήμης. Αυτή τη λογική διάζευξη ανάμεσα στα γεγονότα και τις αξίες είχε επισημάνει ο Max Weber. Alan F. Chalmers, *Τι είναι αυτό που το λέμε επιστήμη;*, μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1993, σ. 3-5 και Giddens, «Ο θετικισμός και οι επικριτές του», *όπ. παρ.*, σ. 227-229.

⁵⁰⁷ Redhead, *όπ. παρ.*, σ. 21.

⁵⁰⁸ Ηλίας Κουρλιούρος, *Διαδρομές στις Θεωρίες του Χώρου: Οικονομική Γεωγραφία της Παραγωγικής Αναδιάρθρωσης και της Άνισης Ανάπτυξης*, Προπομπός, Αθήνα 2001 σ. 47-49, 50-52.

το σκεπτικό, ο μαρξισμός θεωρείται ότι δεν διαφοροποιείται από κάθε άλλο -ισμο ή θεωρητικό σύστημα⁵⁰⁹ και κρίνεται, από ιστορικής απόψεως, ανεπαρκής.⁵¹⁰ Όπως επισημαίνει ο Predrag Vranicki, η άγνοια της «φιλοσοφικής» προβληματικής του Marx είχε ως αποτέλεσμα τον υποβιβασμό της σκέψης του σε έναν νατουραλιστικό υλισμό, ήτοι σε μια παραλλαγή του ιδεαλισμού.⁵¹¹ Σύμφωνα με τον Karl Korsch, οι «μαρξιστές» δεν έδωσαν ιδιαίτερη σημασία στη φιλοσοφική πλευρά της θεωρίας τους με αποτέλεσμα ο «επιστημονικός σοσιαλισμός» ή κομμουνισμός να μην αποτελεί «φιλοσοφία».⁵¹² Υπάγοντας τη (διαλεκτική) σχέση ανθρώπου – φύσης (περιβάλλοντος) στις νομοθετικές αρχές και τον έλεγχο του θετικισμού, ο μαρξισμός αναπαρήγαγε τον απόλυτο διαχωρισμό λόγου – πράξης ή κοινωνικής πρακτικής. Απώλεσε, με τον τρόπο αυτό, τη δυνατότητα μιας ολιστικής προσέγγισης των ανθρώπινων φαινομένων, ενταγμένων σε ένα πλαίσιο μιας σχετικής αυτονομίας και αλληλεπίδρασης ή αλληλεξάρτησης.⁵¹³

Η γαλλική σκέψη, από τη δεκαετία του 1930, έφερε εκ νέου στο επίκεντρο της φιλοσοφικής συζήτησης τη διαλεκτική του Hegel.⁵¹⁴ Έκτοτε και έως τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1960 ο όρος «διαλεκτική» χρησιμοποιήθηκε εγκωμιαστικά. Προς αυτή την κατεύθυνση συνέβαλαν δύο παράγοντες: α) η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον μαρξισμό μετά την Οκτωβριανή Επανάσταση (1917) και β) οι παραδόσεις του Alexandre Kojève στη Σχολή θετικών επιστημών (Ecole pratique des hautes études) μεταξύ 1930-1939.⁵¹⁵ Το ενδιαφέρον, όμως, για τη φιλοσοφία του Marx

⁵⁰⁹ Καραγκούνης, όπ. παρ., σ. 34-35.

⁵¹⁰ Νίκος Πουλαντζάς, «K. Marx και F. Engels» στο Σατελέ Φ. (επιμ.), *Η φιλοσοφία. Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, τ. Β', Γνώση, Αθήνα 2006, σ. 189-190.

⁵¹¹ Πρεντράγκ Βρανίτσκι, *Ιστορία του μαρξισμού*, τ. Α', μτφρ. Μ. Ζορμπά, Οδυσσέας, Αθήνα 2008, σ. 440-441, 444.

⁵¹² Καρλ Κορς, *Μαρξισμός και φιλοσοφία*, μτφρ. Μ. Λαμπρίδης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα 1981, σ. 15-16. Καθώς φαίνεται, οι μαρξιστές παρερμήνευσαν τη θέση του Marx αναφορικά με τον «θάνατο της φιλοσοφίας». Όπως τονίζει ο Νίκος Πουλαντζάς, η σχετική αναφορά στη *Γερμανική ιδεολογία* (1845-46) αφορούσε τη μεταβολή της *πρακτικής της φιλοσοφίας*. Ο ρόλος της τελευταίας συμπυκνώνεται στη χάραξη μιας διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στις ιδεολογικές έννοιες και την επιστήμη ώστε, σε τελευταία ανάλυση, να είναι δυνατή η κριτική αυτών των εννοιών και η διαμόρφωση μιας νέας επιστήμης. Πουλαντζάς, όπ. παρ., σ. 191.

⁵¹³ Υπό το πρίσμα της εκδοχής της *οργανικής ολότητας*, η «αλληλεπίδραση» προσδιορίζεται ως «εσωτερική αλληλεξάρτηση» καθώς η κοινωνική οργάνωση εκλαμβάνεται ως ένας «πολύπλοκος οργανισμός». Σύμφωνα με τον Γιώργο Φαράκλα, η οργανική θεώρηση της κοινωνίας χαρακτηρίζει τόσο το έργο του Hegel όσο και του Marx. Βλ. σχετ., κεφ. «Αιτιότητα και διαλεκτική από τον Βέμπερ στον Μαρξ» στο Φαράκλας, «*Αυτό το πράγμα...*», όπ. παρ., σ. 141-180.

⁵¹⁴ Η ιδέα της διαλεκτικής διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον Hegel στο έργο του *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Fichte Schelling*, 1801), ενώ η όψιμη εκδοχή της αποτυπώθηκε στο έργο του *Phänomenologie des Geistes* (*Φαινομενολογία του Πνεύματος*, 1807).

⁵¹⁵ Descombes, όπ. παρ., σ. 27-28.

και την εγγελιανή διαλεκτική φαίνεται ότι ενισχύθηκε και από το γεγονός ότι δύο έργα της νεανικής σκέψης του Marx, η *Κριτική της θεωρίας του κράτους του Hegel (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843)* και τα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα 1844 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844)*, είδαν το φως της δημοσιότητας το 1927 και το 1932, αντίστοιχα. Αυτές οι ζυμώσεις έθεσαν ως βασική επιδίωξη των μαρξιστών, τη δεκαετία του 1950 και έως ένα χρονικό σημείο της δεκαετίας του 1960, την αποκατάσταση της ιστορικής, ήτοι διαλεκτικής, σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο και της ενότητας του φιλοσοφικού λόγου με την κοινωνική πρακτική.

Η κριτική του λόγου, όπως αυτή διατυπωνόταν στο πλαίσιο ορισμένων θεωρητικών συστημάτων σαν τον μαρξισμό, και το ζήτημα της ιστορικότητας τίθεται μεταπολεμικά προς διόρθωση. Από τη μια, επιδιώκεται η αποκατάσταση της διαλεκτικής σχέσης της *οικονομικής δομής* με το *εποικοδόμημα* ωθούμενη από το γεγονός ότι οι επίγονοι του Marx προσέδωσαν στη σκέψη του ντετερμινιστικό χαρακτήρα. Από την άλλη, επιχειρείται η αποδέσμευση της μαρξικής σκέψης από την εγγελιανή διαλεκτική καθώς η λογική αναγκαιότητα, στο σχήμα του Marx, προσλαμβάνει επιστημονικό χαρακτήρα. Δηλαδή, στο στόχαστρο της κριτικής τίθεται αφενός, ο αναγωγισμός της σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο σε μια πρωταρχική αιτία υπό το πρίσμα των φιλοσοφικών αρχών του θετικισμού και αφετέρου, η τελεολογία που χαρακτηρίζει την εγγελιανή διαλεκτική. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, νεομαρξιστές⁵¹⁶, μεταδομιστές και αποδομιστές, φιλόσοφοι και θεωρητικοί, ασκούν έντονη κριτική σε όλα τα «κλειστά» συστήματα σκέψης (θεωρίες, ιδεολογίες, κ.α.). Το ζητούμενο, για την αριστερή ριζοσπαστική διάνοηση της εποχής, είναι η υπεράσπιση της σχετικής αυτονομίας των επιπέδων της καπιταλιστικής κοινωνίας και οικονομίας καθώς η ιστορική μεταβολή συνιστά το αποτέλεσμα της συνύπαρξης και της αλληλεπίδρασής τους μέσα στο χώρο και το χρόνο και όχι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα μιας αιτιακής ή λογικής αναγκαιότητας.

Η προβληματική του μαρξισμού εντάσσεται έκτοτε σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κριτικής της αποκοπής των επιστημών από την ιστορία των ιδεών και τη φιλοσοφία, η οποία ευνοεί έναν απόλυτο προσδιορισμό των ανθρώπινων φαινομένων, μετατρέποντας τη φιλοσοφία σε επιστήμη.⁵¹⁷ Κινούμενη σε αυτόν τον άξονα, η

⁵¹⁶ Στον Νέο-μαρξισμό εντάσσεται η Κριτική Θεωρία, ο δομικός μαρξισμός και ο αναλυτικός μαρξισμός.

⁵¹⁷ Η αναλυτική φιλοσοφία αποδίδει το πρωτείο του φιλοσοφείν στις λέξεις και στις προτάσεις, σε αντίθεση με την παραδοσιακή φιλοσοφία που το αποδίδει στην παράσταση ή στα πράγματα, αλλά και

ηπειρωτική φιλοσοφία, τις δεκαετίες του 1950 και 1960, εναντιώνεται στη νεοκλασική θεωρία της οικονομίας και στις αρχές του λογικού θετικισμού με βάση τις οποίες σχεδιάζεται η ανοικοδόμηση της Ευρώπης. Η κλασική οικονομία αντιμετωπίζει τον εργαζόμενο-άνθρωπο ως ένα «μηχανικό αυτόματο», το οποίο λαμβάνει αποφάσεις στη βάση της ομοιόμορφης λογικής της μεγιστοποίησης του κέρδους και του οφέλους (οικονομικού ορθολογισμού), συγκροτώντας τον *homo economicus* [οικονομικό άνθρωπο].⁵¹⁸ Στην επικράτηση γενικευτικών και νομοθετικών θεωρήσεων για την ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων, η αριστερή διανοήση διαβλέπει, όμως, τη σταδιακή ενσωμάτωση του επαναστατικού υποκειμένου (εργατικής τάξης) στο καπιταλιστικό σύστημα, η οποία καθιστά ανέφικτη μια επαναστατική κοινωνική μεταβολή. Προκειμένου να διασωθεί η ριζοσπαστικότητα και η επαναστατικότητα του μαρξισμού, οι μαρξιστές στρέφονται στην αποδέσμευσή του από τον οικονομικό ντετερμινισμό που του προσδίδει ο «Σοβιετικός Κομμουνισμός» (Μαρξισμός-Λενινισμός) και ο Σταλινισμός. Υπό το πρίσμα τέτοιων θεωρήσεων, η κοινωνική και πολιτική χειραφέτηση κάνει την εμφάνισή της με τρόπο νομοτελειακό, ήτοι αναπόφευκτο, και όχι ως το αποτέλεσμα μιας ιστορικής διαδικασίας, επιλογής και απόφασης (πράξης).

Από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1960 και τη δεκαετία του 1970, Δύση και Ανατολή βιώνουν το πέρασμα από τον Ψυχρό Πόλεμο στην ειρηνική συνύπαρξη

τη νεότερη φιλοσοφία που το αποδίδει στη νόηση. Η γλωσσο-αναλυτική προβληματική δεν έχει ως αρχή την ερμηνεία του «πραγματικού», αλλά τη διατύπωση ερωτημάτων περί νοήματος, τα οποία δεν συγγέονται με αυτά περί αντικειμένου. Έτσι, επικεντρώνεται στην απαλλαγή της φυσικής γλώσσας από τις λογικές αντιφάσεις, τις αοριστίες και τις ασάφειες που οδηγούν σε αμφισημίες και διαφορούμενα. Για τους αναλυτικούς φιλοσόφους, δεν έχουν νόημα τα αντικείμενα, αλλά οι λέξεις και οι έννοιες. Η αναλυτική φιλοσοφία συνδυάζει τον κλασικό εμπειρισμό με τη συμβολική λογική και τη μαθηματική λογική. Ενώ, όμως, οι κλασικοί εμπειριστές επιδιώκουν να κατασκευάσουν μια φιλοσοφική γλώσσα ανάλογη με αυτή των φυσικών επιστημών, παράγοντας τεκμηριωμένη γνώση, οι αναλυτικοί κατατάσσουν τη φιλοσοφία στο επίπεδο της λογικής και των μαθηματικών, παράγοντας προτάσεις με τρόπο αξιωματικό.

⁵¹⁸ Ωθηση στην άρθρωση μιας ριζοσπαστικής κριτικής έδωσε η διαδικασία οικοδόμησης της Ευρώπης και επίλυσης των διαρθρωτικών και οικονομικών προβλημάτων των χωρών του δυτικού καπιταλισμού, η οποία τις δεκαετίες 1950 και 1960 επιδιώχθηκε στη βάση του θετικισμού και της νεοκλασικής θεωρίας της οικονομίας. Την «ποσοτική επανάσταση», που χαρακτηρίζει τις επιστήμες του χώρου και του χρόνου, οι οποίες καταργούν την ανθρώπινη βούληση και τον ενεργό ρόλο του υποκειμένου, συμπυκνώνει το φορντι(στι)κό σύστημα κεφαλαιακής συσσώρευσης. Το νέο αυτό σύστημα παραγωγής, συνδυασμένο με ένα νέο μοντέλο οργάνωσης εργασίας (τεύλορισμό) και την οικονομική πολιτική του ευνυσανισμού που στοχεύει στην αναδιανομή του εισοδήματος μέσω του κράτους πρόνοιας, αποβλέπει στη μαζική παραγωγή και κατανάλωση. Στο πλαίσιο αυτής της αυτοματοποιημένης παραγωγικής διαδικασίας η κλασική οικονομία αντιμετωπίζει τον εργαζόμενο-άνθρωπο ως ένα «μηχανικό αυτόματο», συγκροτώντας τον *homo economicus* («οικονομικό άνθρωπο»). Ως κριτήριο για τη λήψη αποφάσεων εκλαμβάνεται η ομοιόμορφη λογική της μεγιστοποίησης του κέρδους και του οφέλους, δηλαδή ο οικονομικός ορθολογισμός. Βάσει της κριτικής που ασκήθηκε σε αυτές τις θεωρήσεις και πρακτικές, η έννοια του «*homo economicus*» χαρακτηρίστηκε, όπως αναφέρεται πιο κάτω, ως «ένα πλάσμα της φαντασίας». Κουρλιούρος, όπ. παρ., σ. 41, 45, 55, 118, 146.

(«ισορροπία του τρόμου») μεταξύ των Η.Π.Α. και της Ε.Σ.Σ.Δ. Εκείνη την εποχή, η σκέψη των θεωρητικών και των φιλοσόφων ριζοσπαστικοποιείται καθώς αφενός, ενσωματώνει τις μεγάλες ανακαλύψεις στο πεδίο της φυσικής (κβαντομηχανική) και της ψυχανάλυσης (Sigmund Freud) και αφετέρου, δέχεται τις επιδράσεις της «γλωσσικής στροφής» στο νόημα και τη γλώσσα. Η κριτική που αρθρώνεται εκπηγάει από μια διαφορετική αντίληψη για τον άνθρωπο και τη σχέση του με το περιβάλλον καθώς, επίσης, από την ισχυροποίηση των νεο-μαρξιστικών και άλλων φιλοσοφικών ρευμάτων, τα οποία εναντιώνονται στις κλασικές οικονομικές θεωρίες. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής, η έννοια του «*homo economicus*» χαρακτηρίζεται ως «ένα πλάσμα της φαντασίας» εφόσον η οικονομική συμπεριφορά των ανθρώπων επηρεάζεται περισσότερο από τις κοινωνικές σχέσεις, τις εξαρτήσεις και τις προσλήψεις πληροφοριών. Πλέον, ο άνθρωπος εκλαμβάνεται ως *homo socialis* [κοινωνικός άνθρωπος].⁵¹⁹ Η αναγνώριση, όμως, της ύπαρξης μιας αλληλεπίδρασης μεταξύ πραγματικών και ιδεατών παραγόντων θέτει επί τάπητος, για άλλη μια φορά, την αποδέσμευση του προσδιορισμού και της κατανόησης ενός φαινομένου από καθολικές συλλήψεις λόγω της μοναδικότητάς του στον χώρο και τον χρόνο.

Το έλλειμμα ιστορικότητας που χαρακτηρίζει την κριτική του λόγου και, συνακόλουθα, η εξάλειψη της πιθανότητας μιας επαναστατικής μεταβολής της κοινωνίας αποτελεί για τους μαρξιστές απόρροια των κοινωνικο-οικονομικών και ιδεολογικών συνθηκών της εποχής. Η επιστροφή της αριστερής διάνοησης στα βασικά σημεία της μαρξικής σκέψης υπακούει στην ανάγκη αποκατάστασης της διαλεκτικής σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο. Κινούμενοι προς αυτή την κατεύθυνση οι περισσότεροι μαρξιστές, θεωρητικοί και φιλόσοφοι, ξανα-διαβάζουν τον Marx, διατυπώνοντας εναλλακτικές προσεγγίσεις οι οποίες αποσκοπούν, όχι απλώς στην κριτική του λόγου της νεοτερικότητας, αλλά στην κριτική της κριτικής του λόγου. Προκειμένου να αποτραπεί ο κίνδυνος μιας εκ νέου κυριαρχίας ολοκληρωτικών συστημάτων σκέψης, νεομαρξιστές, μεταδομιστές και αποδομιστές επαναεπεξεργάζονται το θεωρητικό υπόβαθρο της μαρξικής ανάλυσης για το καπιταλιστικό σύστημα και την ανατροπή του. Η γαλλική διάνοηση πρωτοστατεί στην εν λόγω προσπάθεια, επιχειρώντας να απαλλαγεί οριστικά τόσο από τον αναγωγισμό των αιτιακών προσεγγίσεων όσο και από την τελεολογία της εγγελιανής διαλεκτικής. Εάν το ζήτημα είναι η σχετική αυτονομία των επιπέδων της κοινωνικής οργάνωσης και

⁵¹⁹ Κουρλιούρος, όπ. παρ., σ. 41, 45, 55.

του μετασχηματισμού της, τότε μια σχέση αμοιβαίας αλληλεπίδρασης μεταξύ των όρων που συγκροτούν το καπιταλιστικό φαινόμενο, δηλαδή μεταξύ *κεφαλαίου* και *εργασίας* (εσωτερικότητα), δεν αρκεί για να αποδεσμεύσει τον μετασχηματισμό του κόσμου (εξωτερικότητα) από τον ορθό και έγκυρο συλλογισμό που αποβλέπει στην παραγωγή αντικειμενικής γνώσης. Η εγγελιανή διαλεκτική, διαμέσου της (εσωτερικής) ανάπτυξης των εννοιών, παρέχει στην επιστήμη τη δυνατότητα της «εξωτερικής» νοηματοδότησης της εμπειρίας ως *συνεπούς* προέκτασης της «εσωτερικής», δηλαδή, ως ορθολογικής νοηματοδότησης.⁵²⁰ Σε αυτή την περίπτωση, η εξωτερική διάσταση της εμπειρίας και του νοήματος διαμεσολαβείται από τη συνείδηση, εκλογικεύεται και λαμβάνει τη μορφή έννοιας. Η ίδια η έννοια της «εξωτερικότητας» αποτελεί προϊόν «εσωτερικής» συγκρότησης εφόσον το ζεύγος «εξωτερικό-εσωτερικό» αποτελεί εννοιολογικό προϊόν.⁵²¹ Υπό το πρίσμα της εγκυρότητας και της ορθολογικότητας, που χαρακτηρίζει τον διαλεκτικό συλλογισμό, η χειραφέτηση και η επανάσταση στο μαρξικό σχήμα μεταστρέφονται σε ιδέα, ο υλισμός σε ιδεαλισμό. Εάν το ζητούμενο είναι, σύμφωνα με τον Marx, ο μετασχηματισμός του κόσμου, τότε ο φιλοσοφικός λόγος που τον συν-γεννά υποβιβάζεται σε επιστημολογία, εξαλείφοντας την κοινωνική πρακτική ως συστατικό στοιχείο μιας δομής ή ενός συστήματος, αλλά και ως νομιμοποιητική βάση της οντολογίας που αναπτύσσει ο Γερμανός φιλόσοφος.

Η «υπέρβαση» της αντίθεσης μεταξύ φυσικής αναγκαιότητας και ελευθερίας για τους φιλοσόφους που στρέφονται στην αποδομητική πρακτική, όπως ο Lyotard και ο Derrida, δεν έγκειται ούτε στην αφομοίωση της αισθητής πραγματικότητας από το cogito, ούτε στην αποκοπή της από αυτό. Στην πρώτη περίπτωση, η υλικότητα εξαλείφεται, προσδίδοντας στην εν λόγω σχέση ιδεαλιστικό (αφηρημένο) περιεχόμενο. Στη δεύτερη περίπτωση, οι όροι που συγκροτούν τη σχέση αυτονομούνται, με αποτέλεσμα η ερμηνεία του κόσμου να χαρακτηρίζεται από έναν «χυδαίο» υλισμό. Σε κάθε περίπτωση, ο διαχωρισμός μεταξύ υλικότητας και ιδεατότητας, αντικειμένου και υποκειμένου, εξωτερικότητας και εσωτερικότητας είναι απόλυτος, αναπαράγοντας ανύπαρκτες αντιθέσεις και ανυπόστατους δυϊσμούς. Αυτή η αντίληψη στρέφει την αριστερή διάνοηση στην αναζήτηση σχεσιακών αντι-αιτιοκρατικών και αντι-

⁵²⁰ Η «εξωτερική νοηματοδότηση» παραπέμπει στο σχήμα μιας αιτιακής σχέσης εξάρτησης του επόμενου από το προγενέστερο, ενώ η «εσωτερική νοηματοδότηση» συνδέεται με το σχήμα μιας αναδρομικής αναγκαιότητας, η οποία αποκαλύπτει τη νοηματική σχέση του προγενέστερου από το επόμενο και συνιστά ίδιον της ιστορικής γνώσης καθώς με τον τρόπο αυτό αποφεύγεται ένας ιστορικός αναχρονισμός και η κυριαρχία μιας υποκειμενικής προοπτικής. Φαράκλας, «*Αυτό το πράγμα*», όπ. παρ., σ. 121-122.

⁵²¹ Φαράκλας, «*Αυτό το πράγμα*», όπ. παρ., σ. 48, 122.

ουσιοκρατικών τρόπων προσέγγισης της κοινωνίας και της ιστορικής αλλαγής. Με τον τρόπο αυτό εναντιώνεται στον οικονομισμό και την ταξική αναγωγή, προσβλέποντας στην αποκάλυψη των (ιστορικών) δυνατοτήτων που απέκλειε έως τότε η μαρξιστική παράδοση.⁵²²

Αυτό το σκεπτικό θα αποτελέσει τον ορίζοντα μιας διαφορετικής ανάγνωσης των έργων του Marx προκειμένου να αναδειχθούν οι λανθάνουσες αντιθέσεις, τα λογικά αδιέξοδα και οι πραγματικές επιλογές των κοινωνικών υποκειμένων. Η δυνατότητα μιας *κριτικής* προϋποθέτει τον συγκερασμό ρεαλισμού και ιδεαλισμού, αναγκαιότητας και ελευθερίας, αλλά ένα τέτοιο εγχείρημα δεν μπορεί να αποτελέσει το αντικείμενο *μίας και μοναδικής* ανάγνωσης, μη-διαφοροποιούμενης από τις υπόλοιπες. Η υπεράσπιση της σχετικής αυτονομίας των επιπέδων της καπιταλιστικής κοινωνίας και οικονομίας, ως προϋπόθεση μιας κοινωνικής μεταβολής, θα αποτελέσει τον ορίζοντα της αποδομητικής πρακτικής. Για τους φιλοσόφους που αποδομούν τις αντιθέσεις, η διαδικασία, διαμέσου της οποίας «κατασκευάζεται» ο κόσμος, βασίζεται στη δυνατότητα του *παράδοξου* ή της *ασυμμετρίας* που προκύπτει από τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ των πλευρών που αναπαρίστανται και εκείνων που έχουν εξαιρεθεί της «κατασκευής». Αλληλεπιδράσεις που κινούνται στο πλαίσιο της τάξης, της ομογένειας και της συμμετρίας, αφαιρούν τη δυνατότητα εμφάνισης μιας ενδιαφέρουσας και διαφορετικής συμπεριφοράς (πράξης). Καταπιέζοντας το έτερον, δεν επιτρέπουν καμιά μεταβολή στο σύστημα. Υπό αυτές τις συνθήκες, ο λόγος αναπαράγει το μοντέλο μιας ιεραρχημένης πραγματικότητας σύμφωνα με τα κριτήρια και τις αξίες ενός κυρίαρχου συστήματος σκέψης, ο αντινομικός χαρακτήρας του οποίου συμβάλλει στη διατήρηση της τάξης εξουσίας.

Η πρακτική της αποδόμησης αποσκοπεί στη διαμόρφωση μιας κριτικής, η οποία διαφεύγει της θεμελίωσης και της καθολικότητας. Παραπέμπει σε έναν τρόπο σκέψης, ο οποίος προσιδιάζει σε μια *παράσταση* [*performance*]. Η εν λόγω πρακτική παραπέμπει στην έννοια της *τελεστικότητας* [*performativité*], διαμέσου της οποίας επιδιώκεται η διασφάλιση αφενός, της *δυνατότητας* «επανάληψης» ενός φαινομένου και αφετέρου, της *α-δυνατότητας* μιας πανομοιότυπης έκβασης (μεταβολή εκ των έσω). Διαμέσου μιας *διπλής κίνησης*, *διπλής ανάγνωσης* ή *διπλής χειρονομίας*, η αποδόμηση αποσκοπεί στην αντιστροφή της ιεραρχίας των όρων που συγκροτούν ένα σύστημα ή μια δομή (ή όρων αιτιότητας), αποβλέποντας στη χωρο-χρονική μετατόπιση του ίδιου

⁵²² Howarth, όπ. παρ., σ. 26, 46.

του συστήματος και την αποκάλυψη της συμπληρωματικότητας των όρων που συγκροτούν τη δομή της πραγματικότητας. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Lyotard, το ζητούμενο δεν είναι η τροποποίηση του «πραγματικού», αλλά του τρόπου με τον οποίο ο καθένας από εμάς συλλαμβάνει την πραγματικότητα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η αποδόμηση μετατοπίζει το κέντρο βάρους στη λογοτεχνία, κάνοντας την τελευταία να εμφανίζεται ως το *έτερον* της φιλοσοφίας. Η λογοτεχνία συνδέεται με τα ιδεολογικά και πολιτικά ζητήματα, φτάνοντας στο σημείο να εκλαμβάνεται ακόμα και ως ριζική εκδοχή του μαρξισμού. Υπό αυτή την έννοια, δύναται να αποσταθεροποιήσει κάθε κυρίαρχο, ηγεμονικό, λόγο.⁵²³

⁵²³ Λαμπρόπουλος, *όπ. παρ.*, σ. xv.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Το πέρασμα από τον φιλοσοφικό λόγο στην κοινωνική πρακτική: η σιωπηλή μεταμόρφωση

Το ζήτημα της ιστορικότητας, η κοινωνική μεταβολή και ο ρόλος που διαδραματίζει το κοινωνικό υποκείμενο σε αυτή τη διαδικασία διαπνέει ολόκληρο το λυοταρικό corpus. Οι καταβολές αυτής της προβληματικής είναι σαφώς μαρξιστικές, αλλά όχι πάντα εμφανείς λόγω των μεταβολών που χαρακτηρίζουν τη σκέψη του Lyotard και της οπτικής γωνίας που επιλέγει να το προσεγγίσει κάθε φορά. Είναι, ωστόσο, αδιαμφισβήτητο πως η επιδίωξή του δεν διαφοροποιείται από αυτή του Merleau-Ponty, ο οποίος στρέφεται στην αναζήτηση του κατάλληλου μέσου προκειμένου να ξεπεραστεί «το δίλημμα ανάμεσα στον ρεαλισμό και τον ιδεαλισμό, στην τυχειότητα και τον απόλυτο ορθό λόγο, στο χωρίς νόημα και το νόημα».⁵²⁴ Στη βάση αυτής της προβληματικής, ο Lyotard αναζητά έναν διαφορετικό τρόπο οργάνωσης ή ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων ή του χρόνου προκειμένου να αποκατασταθεί η σχέση του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο.

Αρχής γενομένης από τη *Φαινομενολογία*, δηλαδή από τη δεκαετία του 1950, ο Lyotard επισημαίνει ότι αυτό που προέχει είναι η *επανεξέταση* και η *αναθεώρηση* των αιτιακών δεδομένων με σκοπό το ξεπέρασμα της εναλλαγής ανάμεσα στο «αντικειμενικό» και το «υποκειμενικό» ως σταθερών κατηγοριών, που αντιτάσσουν το όλον στο επιμέρους, αντιστρέφοντας αναδρομικά τις εξηγήσεις.⁵²⁵ Μια μετάβαση από την κατανόηση των δομών στην εξήγησή τους αφήνει απέξω αυτό που κάνει το περιεχόμενο της «μορφής» ενδιαφέρον, δηλαδή την ύπαρξη μιας προθεσιακότητας αδιαχώριστης από το νόημα. Η αντιληπτική αυτή «μορφή» (Gestalt) κάνει τη δομή μιας κατάστασης να είναι παρούσα εφόσον τα στοιχεία, που τη συγκροτούν, αντλούν το νόημά τους μόνο σε σχέση με την «ολότητα» στην οποία ανήκουν και με την οποία

⁵²⁴ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, όπ. παρ., σ.710.

⁵²⁵ Η αντιστροφή της αναδρομικής εξήγησης αποβλέπει στην πρόβλεψη και αποτελεί χαρακτηριστικό των φυσικών επιστημών. Κάτι τέτοιο δεν ισχύει στα ανθρώπινα φαινόμενα καθώς δεν επιδέχονται αιτιακή εξήγηση. Αυτό δεν οφείλεται στο ατομικό στοιχείο, το οποίο παρεμβάλλεται κάνοντας απρόβλεπτο το αποτέλεσμα, αλλά στο ότι τα ανθρώπινα φαινόμενα χαρακτηρίζονται από μια αλληλεξάρτηση, μεταξύ των όρων που τα συγκροτούν, η οποία μετατρέπει την αιτία σε αιτιατό του αιτιατού της. Το αιτιατό εξαρτάται από την αιτία, αλλά το αντίστροφο καθίσταται ανέφικτο. Υπό αυτό το πρίσμα, σύμφωνα με τον Hegel, στις ανθρώπινες επιστήμες υφίσταται μια αναδρομική αναγκαιότητα, η οποία υπερβαίνει το αντιφατικό νόημα που προκύπτει όταν μια αρχή λογίζεται ως απόλυτο πλαίσιο νοηματοδότησης. Η αναδρομική αναγκαιότητα ανανοηματοδοτεί το παλαιό πλαίσιο, θέτοντας τις προϋποθέσεις για την ιστορική κατανόηση της φιλοσοφίας. Φαράκλας, *«Αυτό το πράγμα...»*, όπ. παρ., σ. 104, 143-144.

γίνονται κατανοητά.⁵²⁶ Ο Lyotard θεωρεί πως η χρήση της «μορφής» πρέπει να είναι ελεύθερα διαθέσιμη στην ευαισθησία και τη φαντασία του υποκειμένου προκειμένου να γίνει αισθητό εκείνο που είναι ζωντανό στο παρόν, αλλά εκφεύγει της αναπαράστασης. Ακόμα και εάν δεχτούμε ότι πηγή κάθε νοήματος είναι η συνείδηση και ζητούμενο η κατανόηση, τότε τίθεται ζήτημα αναφορικά με ό,τι εκπηγάει από το ασυνείδητο, δηλαδή με ό,τι είναι α-κατανοητό.⁵²⁷ Μια προσπάθεια πιστής αναπαράστασης καταργεί το σκέλος της κατανόησης που προϋποθέτει τη συμπερίληψη της άμεσης αντίληψης του κόσμου, δηλαδή μιας «εξωτερικής» προσέγγισης που επιτρέπει τη σύλληψη του τρόπου διαμέσου του οποίου το υποκείμενο τον κατανοεί (αυθόρμητη κατανόηση).⁵²⁸ Ό,τι προέρχεται από αυτή την άμεση, ασυνείδητη, κατάσταση αποτελεί βίωμα, το οποίο είναι μη-αναγώγιμο σε έννοια καθώς είναι μη-αναγνωρίσιμο από τη συνείδηση. Συνεπώς, η αυθόρμητη κατανόηση μιας ροής βιωμάτων θέτει ζήτημα ξεπεράσματος των ορίων που θέτουν η «εξήγηση» και η «κατανόηση», δηλαδή της συστηματικής φιλοσοφικής σκέψης και της αρχής της αιτιότητας.⁵²⁹

⁵²⁶ Smith, όπ. παρ., σ. 90.

⁵²⁷ Ήδη στη *Φαινομενολογία*, ο Lyotard αναφέρεται στον αντικειμενισμό που χαρακτηρίζει τη φροϋδική ψυχανάλυση. Κατά την άποψή του, η φροϋδική θεωρία βασίζεται σε αιτιακούς παράγοντες, οι οποίοι καθιστούν την ανθρώπινη συμπεριφορά επιδεκτική στην εξήγηση και την κατανόηση. Έτσι, όμως, ακυρώνεται το ίδιο το ασυνείδητο καθώς και ο διαφορούμενος χαρακτήρας της σεξουαλικότητας. Προσεγγίζοντας την ψυχαναλυτική θεωρία του Αυστριακού ψυχαναλυτή, διαμέσου του Jean-Paul Sartre και του Merleau-Ponty, ο Lyotard επισημαίνει ότι από τη στιγμή που ο ασθενής κατανοεί ότι είναι άρρωστος, τότε ακυρώνεται η ίδια η έννοια του «ασυνείδητου». Επιπλέον, καθίσταται άτοπο το γεγονός ότι το ασυνείδητο έχει νόημα από τη στιγμή που πηγή κάθε νοήματος θεωρείται η συνείδηση. Η ψυχαναλυτική μέθοδος καθιστά, εν ολίγοις, κατανοητό το ακατανοητό. Σύμφωνα με τον Lyotard, Sartre και Merleau-Ponty είναι προσανατολισμένοι σε μια αναθεώρηση της έννοιας του «ασυνείδητου» καθώς μια δοσμένη συμπεριφορά δεν αιτιολογείται από τη σεξουαλικότητα από τη στιγμή που δεν είναι δυνατόν να ξεδιαλύνει κανείς τις «σεξουαλικές» αιτιάσεις από τις «μη-σεξουαλικές». Η συμπεριφορά είναι το αποτέλεσμα της «ώσμωσης» μεταξύ σεξουαλικότητας και ύπαρξης με αποτέλεσμα να εμφανίζεται στην ανθρώπινη ζωή ως «διφορούμενη ατμόσφαιρα». Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 68-70.

⁵²⁸ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 76-77.

⁵²⁹ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 101-103. Σύμφωνα με την αρχή της αιτιότητας, οι αιτίες παράγουν αποτελέσματα. Αλλιώς: η αιτία προηγείται λογικά και χρονικά του αποτελέσματος. Όπως, όμως, τονίζει ο Nietzsche στα αποσπάσματα που εκδόθηκαν με το τίτλο *Η βούληση για δύναμη* (*Der Wille Zur Macht*, 1910), η έννοια της αιτιακής δομής δεν μπορεί να θεωρείται δεδομένη, αλλά προϊόν ενός τροπολογικού ή ρητορικού χειρισμού ή μιας χρονολογικής αναστροφής [*chronologische Umdrehung*]. Όπως εξηγεί ο ίδιος, μετά από ένα αίσθημα πόνου αναζητάμε την αιτία που τον προκάλεσε, όπως για παράδειγμα μια καρφίτσα. Κατά τη διαδικασία αυτή αφενός, συνδέουμε το ένα με το άλλο και αφετέρου, αντιστρέφουμε τη σειρά με την οποία εμφανίστηκαν στη αντίληψή μας (πόνος > καρφίτσα) προκειμένου να διαμορφώσουμε μια αιτιακή σειρά (καρφίτσα > πόνος). Το πρόβλημα, στην προκειμένη περίπτωση, είναι ότι κάθε «εσωτερική εμπειρία» ερμηνεύεται *εκ των υστέρων* με όρους (τρόπους) σχηματικής απεικόνισης, δηλαδή διαμέσου της γλώσσας, προκειμένου να γίνει κάτι κατανοητό. Η αιτία, που προσδιορίζεται σε αυτές τις περιπτώσεις, ενδεχομένως να μην έχει καμία σχέση με την πραγματική αιτία. Απλώς, διαμέσου της γλώσσας, εκφράζεται κάτι καινούριο με τρόπους οικείους, παλαιούς, οι οποίοι διατηρούνται στη μνήμη. Η συνθήκη αυτή είναι αναπόφευκτη κάθε φορά που προσπαθούμε να συλλάβουμε τον «εξωτερικό κόσμο». Friedrich Nietzsche, «The will to power. An attempted

Με βάση αυτό το σκεπτικό, ο Lyotard επιχειρεί να συμφιλιώσει τη φαινομενολογία με τον διαλεκτικό υλισμό προκειμένου να καταστεί εφικτή η αποκάλυψη της αλήθειας ως *βιωμένης εμπειρίας* [Erlebnis]. Θεωρεί ότι η αλήθεια επιδέχεται διόρθωση εφόσον η συνείδηση εκλαμβάνεται ως μια ιδιαίτερη υλική μορφή, η οποία διατηρείται και υπερβαίνεται, όπως οι υπόλοιπες. Κάτω από αυτή την οπτική, η αυτονομία των υπερδομών (εποικοδομήματος) έναντι της οικονομικής βάσης (δομής), στο μαρξιστικό σχήμα της καπιταλιστικής οργάνωσης της κοινωνίας, είναι δυνατή καθώς οι έννοιες, στον μαρξισμό, προέρχονται από την εμπειρία. Εκεί, εντοπίζεται η αυθεντική προέλευση των υπερδομών. Δηλαδή, η έννοια των «ιδεολογικών δομών» είναι συνδεδεμένη με τον τρόπο παραγωγής (οικονομική βάση) όχι λόγω κάποιας αντανάκλασης, αλλά επειδή προέρχεται από μια αντίστοιχη εμπειρία στο πλαίσιο της οποίας οι «πνευματικές» αξίες βιώνονται. Εάν οι μαρξιστικές αναλύσεις διεισδύσουν στις φαινομενολογικές, καθίσταται εφικτή η ανάδειξη της διαλεκτικής σχέσης της συνείδησης ως πηγής των υπερδομών, στις οποίες η οικονομική δομή εισχωρεί σε τελευταία ανάλυση. Έτσι, αφενός, η αντικειμενοποίηση της έννοιας της «αλλοτρίωσης» και αφετέρου, η κατάργησή της προϋποθέτουν την ιδιοποίηση της έννοιας και τη μετάλλαξή της στη βάση της συνύπαρξης των ιστορικών υποκειμένων και του συλλογικού τους νοήματος, όπως αυτό υφίσταται στο προκατηγορικό επίπεδο, συντελώντας στο ξεπέραςμα του αδιεξόδου μεταξύ απόλυτης ελευθερίας (υποκειμενισμού) και απόλυτης αναγκαιότητας (αντικειμενισμού).⁵³⁰ Όπως, όμως, επισημαίνει η Claire Pagés, πιστός στην ιδέα της επανάστασης, εκείνη την περίοδο, ο Lyotard χρησιμοποιεί μαρξιστικές κατηγορίες, όπως αυτή της «αλλοτρίωσης», της «εκμετάλλευσης», της «τάξης», χωρίς να προχωρά στην αναθεώρηση του περιεχομένου τους.⁵³¹

Εγκαταλείποντας την προοπτική μιας επαναστατικής αλλαγής, τη δεκαετία του 1960, ο Lyotard επικεντρώνεται στο ζήτημα της κοινωνικής μεταβολής ως αναγκαίας προϋπόθεσης για την αποκατάσταση της ιστορικής σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο. Ορίζοντας τη φιλοσοφία ως επιθυμία, στις διαλέξεις της Σορβόννης το 1964, ο Lyotard καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το *φιλοσοφείν* συνυπάρχει εγγενώς με το *μη-φιλοσοφείν* όχι ως απόρροια μιας έλλογης

transvaluation of all values», στο *The complete works of Friedrich Nietzsche*, μτφρ. Antony M. Ludovici, T.N. Foulis, Edinburgh and London 1013, σ. 10-12.

⁵³⁰ Lyotard, *La phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 38-39, 108-119.

⁵³¹ Claire Pagés, «Les Marx de Lyotard» *Cités*, Presses Universitaires de France, No. 45 (2011/1), σ. 71.

διαμεσολάβησης, αλλά ως αποτέλεσμα της κοινής επιθυμίας των φιλοσόφων για ενότητα.⁵³² Άρα, «φιλοσοφώ δεν σημαίνει επιθυμώ τη σοφία, σημαίνει επιθυμώ την επιθυμία»,⁵³³ δηλαδή την έλλειψη, το κενό. Επιστρέφοντας στον Freud και την ανάγνωση της επιθυμίας ως «απουσίας» ή «έλλειψης» από τον Lacan, ο Lyotard επιδιώκει να αποδεσμεύσει τον ορισμό της φιλοσοφίας και κάθε έννοιας από οποιαδήποτε a priori αρχή (λογική ή χρονική). Για τον Lyotard, ο φιλοσοφικός λόγος δεν έρχεται από το υποκείμενο, αλλά από πολύ βαθιά, ενώ το νόημα δεν είναι δοσμένο· μένει να αρθρωθεί με τη συνδρομή της φιλοσοφίας ώστε να καταστεί δυνατή η πλήρωση της έλλειψης -το σιωπηλό νόημα- στην πράξη. Αυτή «την παρουσία της έλλειψης μέσω του λόγου» πιστοποιεί η μη-φιλοσοφία, απελευθερώνοντας το νόημα της διαφορούμενης πραγματικότητας. Αποκαλύπτει, επίσης, στο κοινωνικό επίπεδο, τη δυνατότητα και την α-δυνατότητα αναπαραγωγής των υφιστάμενων κοινωνικών σχέσεων. Σύμφωνα με τον Lyotard, οι αντιπαλότητες δεν λαμβάνουν μόνο τη μορφή αντίθεσης (εξωτερικότητα), αλλά και τη μορφή διαφοράς (εσωτερικότητα). Η μεταξύ τους σύνδεση είναι αυτή που διασφαλίζει τη ρήξη ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία ή στους καπιταλιστές και το προλεταριάτο. Έτσι, για να στοχαστεί ο λόγος το προλεταριάτο (σιωπηλό νόημα) πρέπει προηγουμένως να προσαρμοστεί στην έλλειψή του.⁵³⁴ Άλλωστε, όπως αναφέρει ο Marx, «Δεν αρκεί η σκέψη να αποζητά την πραγμάτωση, πρέπει και η πραγματικότητα να αποζητά τη σκέψη».⁵³⁵ Παραπέμποντας σε αυτή τη φράση του Marx, ο Lyotard τονίζει ότι ο κόσμος αποτελεί μια πραγματικότητα, η οποία συμπεριλαμβάνει τις τάσεις που διασφαλίζουν τη δυνατότητα μετασχηματισμού της. Υπό αυτή την έννοια, η έλλειψη ή απουσία μιας άλλης οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων είναι πραγματική, κυφορείται, αλλά δεν έχει κατορθώσει να απελευθερωθεί από τις παλαιές μορφές. Πιστοποιώντας αυτή την έλλειψη, το κενό, την απουσία, ο λόγος εκπληρώνει τον ρόλο της κριτικής, καθιστώντας εφικτή τη σιωπηλή μεταμόρφωση της κοινωνίας.⁵³⁶ Εκείνη την εποχή, ο

⁵³² Ο όρος «ενότητα» [unité], που κυριαρχεί στη *Φαινομενολογία* και στις διαλέξεις της Σορβόνης, υπακούει στο αίτημα για τη συγκρότηση ενός ενιαίου φιλοσοφικού λόγου. Κατά τη λιβιδινική περίοδο, όπου ο Lyotard αποδομεί τον φιλοσοφικό λόγο και το νόημα, αντικαθίσταται με τον όρο «δεσμό» [liaison], δηλώνοντας τόσο μια «σύνδεση» όσο και μια «διά-σταση» μεταξύ των όρων ή των εμπειριών που συγκροτούν ένα πράγμα.

⁵³³ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 38.

⁵³⁴ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 106.

⁵³⁵ Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, μτφρ. A. Jolin – J. O'Maley, Cambridge University Press, New York 2009, σ. 138.

⁵³⁶ Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, όπ. παρ., σ. 95, 99-100.

Lyotard φλερτάρει με την αποδόμηση των αντιθέσεων του λόγου και της γλώσσας, αλλά το εν λόγω εγχείρημα δεν «ολοκληρώνεται» πριν από το *Discours, figure*.

Όπως επισημαίνει ο John Mowitt στην «Εισαγωγή» του *Discourse, figure* (αγγλική έκδοση), ο Lyotard προχωρά από τη φαινομενολογία της εμπειρίας σε έναν αμφίσημο στοχασμό πάνω στο ψυχαναλυτικό ζήτημα της εμπειρίας του υποκειμένου. Έτσι, η φαινομενολογική «επιστροφή στα πράγματα καθαυτά», στην οποία εστιάζει την προσοχή του τις δεκαετίες 1950 και 1960, λαμβάνει σταδιακά τη μορφή μιας διπλής επιστροφής καθώς η επιστροφή στην ψυχανάλυση και τον Freud ήταν πάντα μια επιστροφή στον Marx και το αντίστροφο.⁵³⁷ Συνεπώς, το *Discours, figure* δομείται στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης μεταξύ φαινομενολογίας και ψυχανάλυσης εντός των οποίων καλούμαστε να σκεφτούμε τον υλισμό της συνείδησης. Αναδεικνύει, δηλαδή, τη σύγχυση που προκύπτει από μια εικονική ασυνείδητη πλαστική εισβολή στο βασίλειο του συνειδητού και αφετέρου, τη διαφορά ανάμεσα στην εννοιολογική συνείδηση και το εικονικό ασυνείδητο, δηλαδή τη διαφορά μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης. Μπαίνοντας στην τροχιά της αποδόμησης [*déconstruction*], ο Lyotard διερευνά τη δυνατότητα του φιλοσοφείν να μην είναι παρόν κάθε φορά που υφίσταται μια ασυνέχεια των λόγων και των σκέψεων. Υπό αυτή την έννοια, επιστρέφει στον Marx, διερευνώντας κατά πόσο «η πράξη μπορεί να κυριαρχήσει στο σύστημα».⁵³⁸ Ανάμεσα στις ελάχιστες αναφορές που κάνει στον Marx και τον μαρξισμό στο *Discours, figure* παραδέχεται ότι το εγχείρημα που αναλαμβάνει θέτει στο επίκεντρο το ζήτημα της «πρακτικής κριτικής της ιδεολογίας».⁵³⁹ Παράλληλα, δηλώνει ξεκάθαρα ότι «αυτό που διακυβεύεται είναι η θέση της διαλεκτικής».⁵⁴⁰

Προσδιορίζοντας αρνητικά τη διαλεκτική, ο Lyotard μετακινείται από το πολιτικό στο κοινωνικό επίπεδο προκειμένου να αναδείξει την πολιτική ως τον ενδιάμεσο τόπο [*lieu*] στον οποίο κάνει την εμφάνισή του το συμβάν [*événement*]. Το συμβάν συνιστά μια περιστασιακή πραγμάτωση, η οποία αφαιρεί από τον λόγο τη δυνατότητα να ασκήσει πλήρη έλεγχο στο αντικείμενό του. Αλλά, η α-δυνατότητα προσδιορισμού του αντικειμένου είναι το αποτέλεσμα μιας οντολογικής ρήξης, μιας διείσδυσης [*pénétration*] του μη-φιλοσοφείν στο φιλοσοφείν. Πριν ακόμα από τη μεταμοντέρνα περίοδο, ο Lyotard διαβλέπει στο κοινωνικό επίπεδο αυτό που θα

⁵³⁷ Mowitt, «Introduction» στο Lyotard, *Discourse, figure*, όπ. παρ., σ. xv-xvi.

⁵³⁸ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 33.

⁵³⁹ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 19.

⁵⁴⁰ Lyotard, *Discours, figure*, όπ. παρ., σ. 30.

σχολιάσει αργότερα ο John Keane, δηλαδή τη δυνατότητα συγκρότησης ενός χώρου, στον οποίο μπορεί να καλλιεργηθεί μια κουλτούρα χωρίς κριτήρια οριστικότητας και καθολικότητας. Μη επιδιώκοντας κάποια συναίνεση, μια τέτοια κουλτούρα δεν έρχεται σε σύγκρουση με τις δομές, ενώ ενδέχεται να λειτουργήσει ως πολιτικός μηχανισμός, μειώνοντας τους ανταγωνισμούς και παρεμποδίζοντας τη δημιουργία μιας δεσποτικής εξουσίας.⁵⁴¹ Εν ολίγοις, ο Lyotard αναζητά στο πεδίο της κοινωνικής πρακτικής έναν τρόπο γεφύρωσης του χάσματος ανάμεσα στις δομές και την κοινωνική δράση (ή πρακτική), σηματοδοτώντας τη μετάβαση από το «πολιτικό» στην «πολιτική».⁵⁴² Η στροφή του Lyotard στο κοινωνικό επίπεδο ενισχύεται από το γεγονός ότι εκεί είναι πιο ολοκληρωτική η εξουσία του καπιταλισμού.

Στη βάση αυτή, στο *Économie Libidinale*, ο Lyotard περνά από την Πολιτική Οικονομία στη Λιβιδινική Οικονομία (Άλλο), ορίζοντας κάθε πολιτικο-οικονομικό γεγονός ως λιβιδινικό. Επιδίωξή του είναι η αποφυγή μιας κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας, η οποία εκμηδενίζει το κοινωνικό υποκείμενο, εφόσον το εγκλωβίζει στο καπιταλιστικό σύστημα. Το εγχείρημα της Λιβιδινικής Οικονομίας, το οποίο προοιωνίζει το *Discours, figure*, εξωθεί τα πράγματα στα άκρα, επιτείνοντας τον μηδενισμό που χαρακτηρίζει τις καπιταλιστικές κοινωνίες. Ο Lyotard, όπως και οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φρανκφούρτης, θεωρεί πως μια διαλεκτική υπέρβαση των αντιθέσεων του συστήματος δεν διασφαλίζει την πιθανότητα μιας επαναστατικής μεταβολής. Ωστόσο, δεν συμμαρξίζει την αισιοδοξία του μοναδικού υπερασπιστή αυτής της εκδοχής, του Herbert Marcuse, ο οποίος συνεχίζει να αναζητά το επαναστατικό υποκείμενο στο περιθώριο της κοινωνίας (έγχρωμες κοινότητες, γκέτο, άστεγους, hippys, κ.α.), δηλαδή «έξω» από την εργατική τάξη.⁵⁴³ Επίσης, δεν συντάσσεται με τον *δομικό μαρξισμό* του Althusser ο οποίος επιχειρεί την επιστημολογική κάθαρση του μαρξισμού, αλλά ούτε με τον *ανθρωπιστικό μαρξισμό*

⁵⁴¹ John Keane, «The Modern Democratic Revolution: Reflections on Jean-François Lyotard's *La condition postmoderne*», *Chicago Review*, Vol. 35, No. 4 (1987), σ. 13-14.

⁵⁴² Ο Lyotard επιδιώκει τον επανακαθορισμό του τόπου όπου στεγάζεται η πολιτική, ως σχέση μεταξύ πολιτικής εξουσίας και πολίτη. Αυτό, βέβαια, θα γίνει πιο ξεκάθαρο στη μεταμοντέρνα φάση του στοχασμού του. Εκείνη την περίοδο, με τον όρο «πολιτικό» ο Lyotard παραπέμπει στην ασυμμετρία που χαρακτηρίζει τα διάφορα είδη διαλόγου, επιδιώκοντας την αύξηση της ετερογένειας στη γλώσσα προκειμένου να αποτραπεί η κυριαρχία ενός ιδιώματος έναντι των άλλων. Με τον όρο «πολιτική» αναφέρεται στην προσπάθεια να μειωθεί το κενό που προκύπτει από αυτή την ετερογένεια μέσα από τη γεφύρωση των γλωσσικών ασυμμετριών. Κατά τη λιβιδινική περίοδο, η χρήση αυτών των όρων περιορίζεται στο πλαίσιο ενός είδους διαλόγου. Kevin Inston, «Lyotard's politics of difference and equivalence», *Philosophy Today*, Vol. 46, No. 4, Winter 2002, ProQuest Central, σ. 364.

⁵⁴³ Νίκος Φωτόπουλος, «Από τον μονοδιάστατο άνθρωπο στην αποικιοποίηση», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2009, σ. 332.

του Maximilian Rubel, ο οποίος δεν δίνει την απαιτούμενη σημασία στις αντικειμενικές εντάσεις μιας θεωρητικής προσέγγισης.⁵⁴⁴ Ο Lyotard επιλέγει να εκμεταλλευτεί τις συνθήκες πώλωσης που δημιουργεί το καπιταλιστικό σύστημα καθώς από τη μια, δημιουργεί επιθυμίες και από την άλλη, τις καταστέλλει, αναπαράγοντας τις κοινωνικές αντιθέσεις του συστήματος. Στόχος του Lyotard είναι η *δύναμη* [*force*] και η *ενέργεια* [*énergie*] της ανεκπλήρωτης και καταπιεσμένης επιθυμίας, που εκπηγάζει από την «αρχή της ευχαρίστησης» [*Lustprinzip*], να έρθει σε αντίθεση με την «αρχή της πραγματικότητας» [*Realitätsprinzip*]. Αλλά, αυτό προϋποθέτει την ενσωμάτωση του αντικειμένου (Άλλο) στον λόγο διαμέσου μιας κατάφασης και όχι μιας άρνησης.⁵⁴⁵

Προκειμένου η πολιτική χειραφέτηση να μην εμφανίζεται ως το «αναγκαίο» και αναπόφευκτο αποτέλεσμα της καπιταλιστικής κοινωνικο-οικονομικής οργάνωσης της κοινωνίας, ο Lyotard προχωρά σε μια διαφορετική ανάγνωση των έργων του Marx. Αποδομώντας το καπιταλιστικό φαινόμενο, δηλαδή τον «καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής», μέσω μιας διπλής σιωπηλής άρνησης, αντιστρέφει τη χρονολόγηση αιτίας – αποτελέσματος. Η αποδομητική χρήση της έννοιας της «αιτιότητας» αποσκοπεί στο να καταστήσει το *ύστερον πρότερον* (το αποτέλεσμα να εξηγεί την αιτία) υπό το πρίσμα ενός ερευνητικού προσανατολισμού ή μιας μεθοδολογικής αφετηρίας και όχι ως σφάλματος της λογικής, όπως θα το τοποθετούσαν οι αναλυτικοί φιλόσοφοι.⁵⁴⁶ Η ιστορικότητα, που διέπει το γίνεσθαι ή η συνοχή που το χαρακτηρίζει, δεν αποτυπώνεται εάν ο στοχασμός περιοριστεί στην εξήγηση και στην κατανόηση των μεταβολών των κατηγοριών του νου καθώς κάθε τέτοιο εγχείρημα καταλήγει στη

⁵⁴⁴ Jean-François Lyotard, *Dérivé à partir de Marx et Freud*, όπ. παρ., σ. 9.

⁵⁴⁵ Για τον Lyotard, το καινούριο στοιχείο που φέρουν τα γεγονότα του 1968 δεν αφορά στην ανάγκη να αναγνωστούν σαν μια επανάληψη του εργατικού κινήματος, ως απραπού της πρακτικής κριτικής, ούτε σαν μια προβολή της σκέψης μας, η οποία αναμειγνύει τον Hegel με τον Marx. Η ανάγκη που προβάλλουν αυτά τα γεγονότα είναι να ακούσουμε, στη βάση μιας απρόβλεπτης και παράλογης «κινητοποίησης», τη λέξη ή τη χειρονομία της επιθυμίας, καλύπτοντάς την στο βαθμό που το δοσμένο δεν μπορεί να προσδιοριστεί. Jean-Michel Salanskis, «Difficile politique», *Cités*, Presses Universitaires de France, αρ. 45 (2011/1), σ. 19.

⁵⁴⁶ Καραγκούνης, όπ. παρ., σ. 17. Η αρχή της αιτιότητας δεν καθίσταται αβάσιμη κατά τη διαδικασία της αποδόμησης, όπως τονίζει ο Jonathan Culler. Απεναντίας, αυτό που επιδιώκεται είναι από τη μια, η αμφισβήτηση της αιτιότητας και από την άλλη, η χρήση της ίδιας της έννοιας της «αιτίας» και η εφαρμογή της στην ίδια την αιτιότητα. Χρησιμοποιείται, δηλαδή, η ίδια εκείνη αρχή, η οποία αποδομείται προκειμένου, μέσα από μια διαφορετική κίνηση, να φανεί ότι, στο ανωτέρω παράδειγμα, ο πόνος προκαλεί την αιτία, αλλά μπορεί να αποτελέσει και την αιτία υπό την έννοια ότι προηγείται στην ακολουθία της εμπειρίας. Η χρονική αναστροφή (ή επανάληψη) ενός φαινομένου αρκεί, ακόμα και στις πιο οφθαλμοφανείς περιπτώσεις, να κάνει το αιτιακό σχήμα να καταρρεύσει, καταδεικνύοντας την αδυναμία να συναγάγουμε αιτιακές σχέσεις από τις αντίστοιχες χρονικές. Culler, «*On deconstruction...*», όπ. παρ., σ. 87.

συγκρότηση μιας επιστημονικής μεθοδολογίας.⁵⁴⁷ Το θέμα δεν είναι, για τον Lyotard, η αναζήτηση μιας αντικειμενικής (πραγματικής ή αληθινής) προοπτικής για τον προσδιορισμό του αντικειμένου, που θα έχει ως αφετηρία τη συνείδηση, αλλά ένα μη-δομημένο περιβάλλον. Η κριτική επί των προοπτικών και των αξιολογήσεών τους, αναφορικά με το αντικείμενο, δεν πρέπει να προκύπτει ως αποτέλεσμα της άρσης της αντίθεσης μεταξύ διαφόρων προοπτικών και του μεταξύ τους ανταγωνισμού, θέτοντας ζήτημα γνωστικής εγκυρότητας, αλλά ανάδειξης της δυναμικότητας μιας τέτοιας έκβασης, την οποία εσωκλείει η διαφορά ανάμεσα σε αυτό που είναι παρόν (ορατό) και αυτό που είναι απόν (αόρατο). Η διαφορά ανάμεσα στη διαλεκτική ανασκευή της έννοιας της «αιτιότητας» και την αποδομητική χρήση της έννοιας είναι ότι στη δεύτερη περίπτωση η αιτιότητα δεν αίρεται, αλλά είναι και παραμένει σε κατάσταση αποδόμησης. Σε αυτή την κατάσταση, αναδεικνύεται η ύπαρξη ενός *ενδιάμεσου* [*interesse*]⁵⁴⁸ χώρου εντός του οποίου το προβλέψιμο και το τυχαίο περιπλέκονται ως δυνατότητα και α-δυνατότητα παραγωγής αντιθέσεων. Υπό αυτό το πρίσμα, η «κριτική» που ασκεί ο Lyotard στην κατάσταση της γνώσης και της επιστήμης,⁵⁴⁹ είτε κατά τη λιβιδινική είτε κατά τη μεταμοντέρνα φάση του στοχασμού του, παρουσιάζει

⁵⁴⁷ Lyotard, *La Phénoménologie*, όπ. παρ., σ. 101. Την εξήγηση και κατανόηση της μεταβολής των κατηγοριών του νου, επιχειρούν ο Hegel και ο Marx, παρουσιάζοντας τη μεταξύ τους αντίθεση ως όρους μιας διχογνωμίας. Στοχεύοντας στη μη υπαγωγή των ανθρώπινων φαινομένων σε μια αιτία, επιδιώκουν να διασφαλίσουν τη θεωρητική αυτονομία του αντικειμένου, η οποία υλοποιεί τους όρους της ίδιας της πράξης ως ελεύθερης. Για τον λόγο αυτό, αποφεύγουν μια εκκίνηση για τον προσδιορισμό του αντικειμένου από το υποκείμενο, η οποία φράζει το δρόμο προς την αλήθεια, εφόσον γεγονότα και αξίες είναι αδιαίρετα. Σε αυτή την περίπτωση, ευνοείται η κυριαρχία ενός λόγου, ο οποίος καθιστά πιο αντικειμενική την προοπτική του υποκειμένου (χειραφέτηση υποκειμένου). Η προοπτική του αντικειμένου (χειραφέτηση αντικειμένου) θεωρείται και από τους δύο πιο αντικειμενική καθώς το αποδεσμεύει από μια (εξωτερική) αιτία, καθιστώντας εφικτή την άσκηση κριτικής. Για τον Lyotard, ωστόσο, Hegel και Marx εκλαμβάνουν την προοπτική του υποκειμένου και την προοπτική του αντικειμένου ως αντίθετες και ανεξάρτητες μεταξύ τους. Έτσι, έρχονται αντιμέτωποι με την αναγκαιότητα μιας υπέρβασης ή συμφιλίωσης, η οποία καταλήγει στην αφομοίωση της αισθητηριακής διάστασης του αντικειμένου, υπάγοντας τα ανθρώπινα φαινόμενα σε αφηρημένες έννοιες υπό το πρίσμα ενός αντικειμενισμού.

⁵⁴⁸ Την έννοια του «ενδιάμεσου» δεν τη συναντάμε για πρώτη φορά στους Γάλλους φιλοσόφους της διαφοράς (Barthes, Lyotard, Derrida, Foucault, Lacan, Deleuze, Guattari, κ.α.). Η φιλοσοφική έμπνευση των τελευταίων και η οντολογία του «ενδιάμεσου» [*in-between*] έλκει την καταγωγή της από τον Hegel και τον Heidegger. Oosterling, όπ. παρ., σ. 43.

⁵⁴⁹ Το ζήτημα της γνώσης και η «υπέρβαση» μεταξύ υποκειμενισμού – αντικειμενισμού *απασχολεί* εξ αρχής τον Lyotard. Στην προσπάθειά του να αποδεσμεύσει τη γνώση από την επιστήμη και την αναγωγή ενός φαινομένου σε μια καθολική έννοια-ιδέα, που αντιπροσωπεύει τον ρεαλισμό ή τον ιδεαλισμό, δεν δίνει στη γνώση έναν ενιαίο και καθολικό ορισμό. Η γνώση αποτελεί ενέργημα της συνείδησης, ένα βίωμα του υποκειμένου που εμφανίζεται στην επαφή του με το αντικείμενο. Συγκροτείται από την επιστήμη (ακρίβεια) και τον αφηγηματικό λόγο (νόημα) και είναι δυνατή εάν αποδεχτούμε ως πηγή της τόσο τη νόηση (*εμπειρία της συνείδησης*) όσο και την αίσθηση (*εμπειρία του νοήματος*).

έναν κόσμο, ο οποίος διέπεται από σειρές διαδικασιών που χαρακτηρίζονται από έναν συνδυασμό ντετερμινισμού και τυχαιότητας.⁵⁵⁰

Το *Économie Libidinale* αποτελεί την αφετηρία ενός σχεδιασμού της πολιτικής σκέψης του Lyotard, η οποία κινείται, σύμφωνα με τον James Williams, «μετά» και «με» τον Marx σε συνδυασμό με την επιθυμία για μια απελευθερωτική δράση στο πολιτικό επίπεδο. Παράλληλα, κινείται «μετά» και «με» την αλήθεια, διαμορφώνοντας καινούριες αλήθειες καθώς αυτές που έχουν καθιερωθεί χαρακτηρίζονται από ακαμψία και είναι εύθραυστες. Τέλος, ο Lyotard κινείται «μετά» και «με» την κριτική της μεταφυσικής.⁵⁵¹ Αυτή η διπλή κίνηση υπακούει, όπως τονίζει η Enaudeau, στην επιδίωξη του Lyotard για έναν συνδυασμό της μαρξιστικής Πολιτικής Οικονομίας και της άρνησης της κριτικής, προκειμένου να αντισταθεί κανείς στην απανθρωπιά της αγοράς [*inhumanité marchande*], αποβλέποντας σε μια ηθική πολιτική. Αυτός ο παράδοξος συνδυασμός, ο οποίος μπορεί να οδηγήσει κάποιον στο να εγκαταλείψει έναν από τους δύο όρους, υπήρξε η αιτία που ο Lyotard αποχώρησε από *Socialisme ou Barbarie*.⁵⁵² Οι δύο αυτές πτυχές του λυοταρικού προσανατολισμού είναι, στο *Économie Libidinale*, συγκροτητικές αφενός, μιας διαφορετικής «στρατηγικής» για τη διερεύνηση των σύγχρονων προκλήσεων και αφετέρου, μιας νέας πολιτικής για την αντιμετώπισή τους. Αυτή η διπλή κίνηση εκβάλλει στη φιλοσοφία του συμβάντος [*événement*] υπό το πρίσμα του μηδενισμού.

Η ιδέα του μηδενισμού [*nihilisme*], η οποία συναντάται για πρώτη φορά στο *Économie Libidinale*, προκύπτει από έναν συνδυασμό της νιτσεϊκής κριτικής της θρησκείας, της φροϋδικής ψυχανάλυσης, του μετα-μαρξισμού, της σημειωτικής και του δομισμού.⁵⁵³ Ο μηδενισμός αφορά στην απόδοση του δοσμένου (πράγματος) από ένα σύνολο γλωσσικών σημείων που οδηγεί στη διαμόρφωση μιας τάξης διαφορετικής καθώς το σημαίνον, το οποίο είναι απόν, είναι κάτι σαν τον «κρυμμένο Θεό» του Χριστιανισμού ή το «μη-οργανικό σώμα» του Marx. Ωστόσο, η προσέγγιση του Lyotard ξεπερνά τον μαρξισμό καθώς επικεντρώνεται στη δυσκολία που αντιμετωπίζει κάποιος προκειμένου να ξεφύγει από τον μηδενισμό χωρίς να πέσει εκ νέου στην

⁵⁵⁰ Τούτη η αντίληψη, για τη σχέση του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο, προσδιορίζει κατά τρόπο ανάλογο τη μεταμοντέρνα φάση του λυοταρικού στοχασμού και προκύπτει μέσα από έναν συνδυασμό της «θεωρίας του χάους» [*chaos theory*] και της «θεωρίας της πολυπλοκότητας» [*complexity theory*]. Sim, όπ. παρ., σ. 186.

⁵⁵¹ Williams, *Lyotard and the political*, όπ. παρ., σ. 35.

⁵⁵² Corinne Enaudeau, «Politics in-between Nihilism and History», στο Benoît Dillet – Iain MacKenzie – Robert Porter, *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013, σ. 430.

⁵⁵³ Woodward, όπ. παρ., σ. 76.

παγίδα της κριτικής. Το ζητούμενο είναι, δηλαδή, να μην επιστρέψει το πράγμα στον αντίπαλο για να το εξαλείψει καθώς, εντός του μηδενισμού, η αξία του πραγματικού καταδικάζεται, από μια απύσχα αρχή, να κατοικεί στην έλλειψη, στο «τίποτα», που περικλείει τα πάντα.⁵⁵⁴ Σύμφωνα με τον Lyotard, η κριτική της θρησκείας δεν διαφοροποιείται από τον μηδενισμό εφόσον δεν λαμβάνει υπόψη της το ευρύτερο πολιτικό-ιδεολογικό πεδίο, από το οποίο εκπηγάζουν οι κοινωνικές συγκρούσεις, με αποτέλεσμα να του δίνει αναπαραστατική μορφή. Ως εκ τούτου, το πρόβλημα δεν εντοπίζεται στην ικανότητα του κρίνειν ή την πράξη, αλλά στην απουσία ιδεολογικών κριτηρίων από τα οποία η κριτική αντλεί τη νομιμοποίησή της. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο προβληματισμού, η αναγνώριση του χώρου της πολιτικής γίνεται, από τον Lyotard, με τρεις τρόπους. Καταρχάς, η εννοιολογική της τάξη αναγνωρίζεται ως θεατρική, καταλήγοντας στην αναπαράσταση του πραγματικού. Κατά δεύτερον, ο πολιτικός χώρος προσδιορίζεται από το κράτος, το οποίο συνιστά επέκταση του καπιταλισμού εφόσον το σύστημα της Οικονομίας που υιοθετεί δεν διαφοροποιείται από το καπιταλιστικό σύστημα. Έτσι, ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας αποτελεί μια αναπαράσταση του πραγματικού χώρου εντός του οποίου λαμβάνουν χώρα οι κοινωνικές σχέσεις των υποκειμένων. Σε αυτόν τον αναπαραστατικό χώρο, ο καπιταλισμός λειτουργεί ως ο κανόνας της ανταλλαγής ή ισοδυναμίας των αγαθών και των εντάσεων. Τέλος, το Μεγάλο Μηδέν, δηλαδή ο καπιταλισμός, σχηματίζεται από τη μεταφορά του *οργανικού σώματος* ως ολότητας στην οικονομία.

Υπό το πρίσμα του μηδενισμού και της αναπαράστασης του πραγματικού, η αντίσταση στον καπιταλισμό ή το κεφάλαιο είναι ταυτόχρονα ο μετασχηματισμός ή η μεταμόρφωση του «πολιτικού». Η αντίσταση, εν προκειμένω, επιδιώκεται εντός του καπιταλισμού και περιλαμβάνει τρεις τρόπους. Στην πρώτη περίπτωση, η επιμονή του Lyotard στις επιδράσεις της *εργασίας*, που αναλαμβάνει, διαρρηγνύει τον κειμενικό χώρο του θεάτρου της αναπαράστασης. Η εν λόγω *εργασία* είναι συνυφασμένη με την πρακτική της αποδόμησης. Στη δεύτερη περίπτωση, ο Lyotard αντιτάσσει στον κανόνα της ισοδυναμίας, ως θεμέλιου λίθου του καπιταλισμού, την ασυμμετρία του *εικονιστικού [figural]* και τη διαμεσολάβηση του «τίποτα». Με τον τρόπο αυτό επιχειρεί να επανεγγράψει αντικείμενα και εργασία με όρους που αντιστέκονται στην κλειστή οικονομία του κανόνα του κεφαλαίου. Τέλος, αντιστέκεται στην περιορισμένη οικονομία του κανόνα του κεφαλαίου ή του *οργανικού σώματος*, το οποίο αφήνει απέξω

⁵⁵⁴ Enadeau, «Politics in-between...», ό.π., σ. 431.

συναισθήματα και παρορμήσεις, όπως η «μεγάλη αφήγηση». Αποβλέποντας στην «πολιτική του αυθόρμητου πάθους», ο Lyotard αντικαθιστά τον κανόνα της ανταλλαγής με τη «λιβιδινική ζώνη» [*bande libidinal*] ή το «μεγάλο εφήμερο δέρμα» [*grande pellicule éphémère*], σκιαγραφώντας τη φιλοσοφία του συμβάντος [*événement*].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Ο μηδενισμός και η θεατρική αναπαράσταση του πολιτικού

Η προβληματική που αναπτύσσει ο Lyotard στο *Économie Libidinale* αφορά στον μηδενισμό που χαρακτηρίζει την σημειωτική, η οποία μειώνει ένα συμβάν, που εμφανίζεται ως πλεόνασμα της επιθυμίας, σε αναπαραστατικό γεγονός, καθώς δεν μπορεί να αναχαιτιστεί από- και να διοχετευθεί στις- υπάρχουσες δομές. Για τον Lyotard, τα αναπαραστατικά γεγονότα αποτελούν σημαίνοντα ενός σημαινόμενου, το οποίο είναι πάντα απόν. Έτσι, αυτό που αντανακλάται στην αναπαράσταση είναι η έλλειψη ή απουσία του νοήματος. Αυτό το σημείο αποτελεί, στη σκέψη του Lyotard, το «Μεγάλο Μηδέν».⁵⁵⁵ Στη σκέψη του, ο μηδενισμός ταυτίζεται με τη σημειωτική⁵⁵⁶ εντός της οποίας το πράγμα χάνει τη σημασία του, λειτουργεί δηλαδή ως σημαίνον, εφόσον εκπίπτει σε υποκατάστατο μιας πληροφορίας που πρέπει να λάβει ένας αποδέκτης. Άρα, το γλωσσικό σημείο υφίσταται για κάτι μόνο εφόσον δεν είναι αυτό το κάτι. Η ανάλυση του γλωσσικού σημείου αναδεικνύει, σύμφωνα με τον Lyotard, την ύπαρξη μιας άρνησης, η οποία δύναται να λάβει δύο μορφές. Μπορεί να υποκαταστήσει τη σημασία ή να αντικαταστήσει το σημαινόμενο, προβάλλοντας και καλώντας αυτό που ταυτοχρόνως ανακοινώνει και κρύβει (αναπαραστατική μεταφυσική του πλατωνισμού). Μπορεί, επίσης, να γίνει αντιληπτό ως προϊόν ενός πλέγματος λεκτικών σημείων (συστήματος επικοινωνίας), το οποίο προσφέρει τη δυνατότητα μιας αναφοράς, αναβάλλοντας διαρκώς τη σημασία ή το νόημα. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η πηγή του νοήματος βρίσκεται στο Επέκεινα, με αποτέλεσμα η σημασία, στην οποία παραπέμπει το σημαίνον, να μην είναι δυνατόν να κατακτηθεί. Ο μηδενισμός στοιχειοθετείται, δηλαδή, από ένα σύστημα ατελειώτων σημασιοδοτήσεων, πίσω από το οποίο κρύβεται ένα «Μεγάλο Σημαίνον», το οποίο είναι πάντα απόν. Αυτή η απουσία της υλικότητας ή του σώματος στο σημαίνον, που υποβιβάζει το νόημα, έχει μεταφυσικές καταβολές καθώς συνιστά κληροδότημα του χριστιανισμού.⁵⁵⁷

Μια κριτική, που δεν διαφοροποιείται από την θεολογία, δημιουργεί εξαιρέσεις, οι οποίες εμφανίζονται ως απόν νόημα ή «Μεγάλο Μηδέν», κάνοντας τα πάντα

⁵⁵⁵ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 57-58.

⁵⁵⁶ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 64.

⁵⁵⁷ Woodward, όπ. παρ., σ. 78-80.

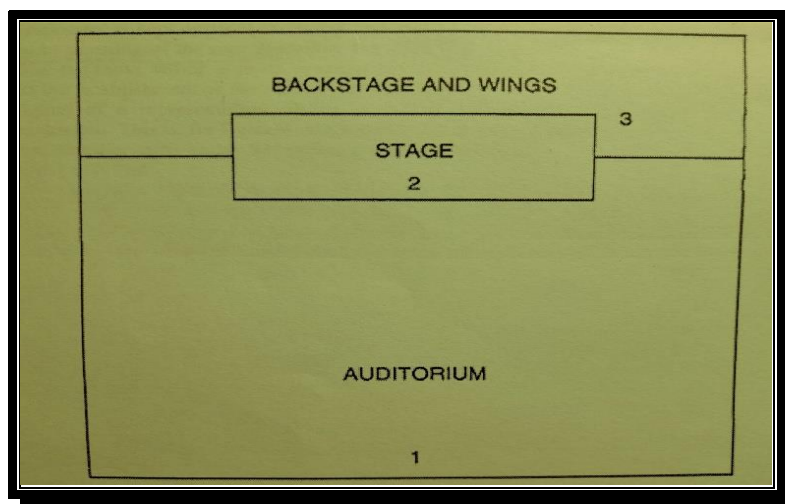
αντικείμενο εννοιολογικής αναπαράστασης.⁵⁵⁸ Αλλά, ο μηδενισμός εξαλείφει το ενδεχόμενο εμφάνισης ενός συμβάντος καθώς οι αναπαραστατικές δομές επιβάλλουν την κυριαρχία τους, οδηγώντας σε μια στείρα ορθολογική και δομική ερμηνεία. Όταν εμφανίζονται δύο περιστάσεις, οι οποίες είναι *a priori* δυσδιάκριτες και η κίνησή τους είναι μη-διαλεκτική (εκπηγάζουν από τη λήπινο), επιχειρούνται δύο ξεχωριστές καταγραφές. Ο εν λόγω διχασμός, ο οποίος επεκτείνεται στο κοινωνικό υποκείμενο, προσδίδει στο «Μεγάλο Μηδέν» τρομοκρατικό χαρακτήρα καθώς ενέχει τον κίνδυνο υποβιβασμού του νοήματος των πραγμάτων και της ίδια της ζωής για χάρη της κατανόησης.⁵⁵⁹ Για τον Lyotard, κάθε προσπάθεια αναπαράστασης των γεγονότων, διαμέσου των κοινωνικών συμβάσεων, αποσκοπεί στην κατανόησή τους και οδηγεί στη διάσπαση μιας προϋπάρχουσας κατάστασης. Κατ' επέκταση, το «Μεγάλο Μηδέν» αναπαράγει το χάσμα μεταξύ επιστήμης (ως προϊόντος των δομών) και ιδεολογίας-πολιτικής, δημιουργώντας ανάλογο κενό μεταξύ θεωρίας και πράξης. Εάν, όμως, το σχίσμα ανάμεσα στην πραγματικότητα και το νόημα υποδηλώνει την ύπαρξη ενός δεσμού, τότε το «Μεγάλο Μηδέν» εγγυάται τόσο τη δυνατότητα σημασιοδότησης όσο και την α-δυνατότητα ενός απολύτως παρόντος νοήματος. Προκειμένου να μη στερήσει το *πράγμα* από αυτή τη διττότητα προτείνοντας μια εναλλακτική, όπως θα έκανε μια οποιαδήποτε κριτική, ο Lyotard αποφεύγει να καταδικάσει τον μηδενισμό.

Τα κίνητρα της ανάλυσης, που επιχειρεί ο Lyotard, εκπηγάζουν από τον χώρο της πολιτικής, ο οποίος αναγνωρίζεται, καταρχάς, ως θεατρικός. Όπως διευκρινίζει ο Readings, ο Lyotard επεξεργάζεται το «θεατρικό-αναπαραστατικό σύστημα» σε αναλογία με την τεχνική της προοπτικής στη ζωγραφική της ιταλικής Αναγέννησης. Το θέατρο περιλαμβάνει τρεις κλειστούς χώρους, οι οποίοι αρθρώνονται μαζί: το υποστήριγμα [*support*] ή το παρασκήνιο [*backstage*], την εικόνα [*image*] ή τη σκηνή [*stage*] και το αμφιθέατρο ή τον θεατή. Αυτοί οι τρεις χώροι μαζί έρχονται σε αντίθεση με έναν τέταρτο: τον χώρο του πραγματικού, τον κόσμο, ο οποίος βρίσκεται έξω από το θέατρο. Με βάση αυτό το σκεπτικό, υπάρχουν τρεις διαιρέσεις: της σκηνής από τα παρασκήνια, της σκηνής από το αμφιθέατρο και του θεάτρου από τον κόσμο.⁵⁶⁰ Στο *Des Dispositifs pulsionnels* (1994), ο Lyotard απεικονίζει την αναπαραστατικό σύστημα με το παρακάτω διάγραμμα:

⁵⁵⁸ Το Μηδέν είναι ασύλληπτο, είναι η «μηδαμινότητα», δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο εννοιολογικής πραγμάτευσης και έκφρασης, σύμφωνα με τον Παρμενίδη. Θανασάς, «Προλεγόμενα», όπ. παρ., σ. 48.

⁵⁵⁹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 30-31.

⁵⁶⁰ Readings, «*Introducing Lyotard...*», ό.π., σ. 69-70.



Εικ. 10: Το θεατρικό-αναπαραστατικό σύστημα (Αναπαραγωγή από το βιβλίο του Bill Readings, *Introducing Lyotard, Art and politics*, Routledge, New York 1991).

Το αναπαραστατικό σύστημα τοποθετεί το υποκείμενο μέσα στο *σύστημα*. Ο Lyotard, ωστόσο, τονίζει ότι η επίδραση [*effet*] αυτής της εμπειρίας στον θεατή δεν έχει σχέση με την ψευδαίσθηση, αλλά με την παραπλάνηση: το υποκείμενο σχίζεται στα δύο, διαιρείται, καθώς αυτό που βλέπει αποτελεί μια αναπαράσταση αυτού που υφίσταται στην πραγματικότητα.⁵⁶¹ Για τον Lyotard, αυτό που αναπαρίσταται στη θεατρική σκηνή είναι ό,τι μια κριτική της θρησκείας επιχειρεί να κάνει αφού προηγουμένως έχει παραβιάσει τα όρια, τόσο ανάμεσα στη σκηνή και το αμφιθέατρο, όσο και αυτά ανάμεσα στη σκηνή και το παρασκήνιο, επιδιώκοντας να καταστήσει τα πάντα ορατά.⁵⁶² Έτσι, διαχωρίζει την «εσωτερική» αναπαράσταση από το «εξωτερικό» νόημα.⁵⁶³ Μη δυνάμενη να παραβιάσει το όριο που χωρίζει τον θεατρικό χώρο της «απο-πραγματοποίησης» από τον εξωτερικό χώρο, η κριτική αφήνει στην άκρη *εντάσεις* [*intensités*] και *επιδράσεις* [*effets*], οι οποίες αποτελούν συγκροτητικό στοιχείο μιας προϋπάρχουσας κατάστασης ή αναπαράστασης.

⁵⁶¹ Jean-François Lyotard, *Des Dispositifs pulsionnels*, Éditions Galilée, Paris 1994, σ. 256.

⁵⁶² Readings, «*Introducing Lyotard...*», ό.π., σ. 70. Ο Lyotard επιμένει πως το ανέβασμα στη σκηνή και η αναπαράσταση εμπλέκει δύο κινήσεις. Η μία διαγράφει μια πορεία εντός των ορίων του θεάτρου της αναπαράστασης, αφορά δηλαδή το «εσωτερικό» του, το οποίο αντιτίθεται στο «εξωτερικό», την πραγματικότητα, την οποία το θέατρο καλείται να αναπαραστήσει. Αλλά, την ίδια στιγμή που η αναπαράσταση αντιγράφει την πραγματικότητα, επιβάλλει τον δικό της κανόνα σε αυτή, περιορίζοντας την κίνηση του πραγματικού σε «αυτό που μπορεί να αναπαρασταθεί», δηλαδή σε ένα απόν αντικείμενο. Έτσι, η αναπαράσταση «τοποθετεί το έξω [αυτό που λαμβάνει χώρα] στο μέσα». Lyotard, *Des Dispositifs pulsionnels*, ό.π. παρ., σ. 291.

⁵⁶³ Woodward, ό.π. παρ., σ. 78.

Αφετηρία αυτής της ανάλυσης αποτελεί ένα μοντέλο της κριτικής της Αριστεράς, το οποίο απέτυχε να λάβει υπόψη του το ευρύτερο πολιτικό-ιδεολογικό πλαίσιο, από το οποίο εκπηγάζουν οι κοινωνικές συγκρούσεις (πάλη των τάξεων), προσδίδοντας στον μαρξισμό έναν οικονομίστικο χαρακτήρα.⁵⁶⁴ Αυτή η αντίληψη κυριαρχεί στο *Dérivé à partir de Marx et Freud*, στο οποίο ο Lyotard αντιτίθεται στο δομιστικό μοντέλο του Althusser και αντιστέκεται στον αναπαραστατικό χώρο του καπιταλισμού, διαμέσου της αισθητικής και του εικονιστικού [*figural*], εφαρμόζοντας την πρακτική που επεξεργάστηκε στο *Discours, Figure*: την αποδόμηση. Στο *Économie Libidinale* ενεργοποιείται εκ νέου η αποδομητική πρακτική, αλλά αυτό που επιδιώκει πλέον να αναδείξει ο Lyotard είναι ότι η επιθυμία δεν μπορεί να αποδοθεί, όχι μόνο επειδή είναι έρωσ και θάνατος (αμφιθυμία), αλλά επειδή οι επιδράσεις κάθε περίπτωσης δεν είναι περιγράψιμες, εκτιμήσιμες ή μετρήσιμες,⁵⁶⁵ εάν ληφθεί υπόψη η υλικότητα του αντικειμένου (της επιθυμίας). Αυτό υποδηλώνει, κατά τον Lyotard, την ύπαρξη δύο μηδενικών ή μιας διπλής άρνησης. Υπάρχει το Μηδέν του καπιταλισμού, το οποίο καθιστά το αντικείμενο χαμένο («απώλεια αντικειμένου») εφόσον, προς όφελος ενός καταναλώσιμου σημείου [*signe*], αφαιρείται η υλικότητα των πραγμάτων με αποτέλεσμα να αγνοείται η ισχύς και η δύναμη ενός αισθητού συμβάντος. Εάν αυτό που έχει σημασία στον καπιταλισμό είναι η ανταλλαγή και ότι κάποιος πρέπει να πληρώσει και να αποφορτιστεί το συντομότερο, προκειμένου να αυξηθεί η κερδοφορία, τότε αυτό που ανταλλάσσεται είναι σαν να μην υπάρχει («απώλεια της πραγματικότητας»). Υπάρχει, όμως, και το Μηδέν της κριτικής από το οποίο εκπηγάζει η απώλεια της αίσθησης της εκπλήρωσης και η απώλεια του νοήματος.⁵⁶⁶ Συνδέοντας τις δύο αρνήσεις, ο Lyotard εκβάλλει στη φιλοσοφία του συμβάντος. Εντός της υφαίνει, διαμέσου της τέχνης και της αισθητικής, την ποικιλομορφία που χαρακτηρίζει το αισθητό στον χώρο με τον χρόνο, αναδεικνύοντας την απώλεια μιας υποφερτής χωρο-χρονικής συνέχειας, ήτοι εμπειρίας, στη φιλοσοφία του Marx και του Διαφωτισμού.⁵⁶⁷ Αυτό το εγχείρημα έχει σημαντική επίδραση στην ανάλυση του *Κεφαλαίου* καθώς μεταθέτει τα όρια της κριτικής ώστε να μην εξαφανιστεί η υποκειμενική διάσταση της

⁵⁶⁴ Readings, «Introducing Lyotard...», ό.π., σ. 66.

⁵⁶⁵ Lyotard, *Économie Libidinale*, ό.π. παρ., σ. 133.

⁵⁶⁶ Enadeau, «Politics in-between...», ό.π., σ. 430, 433.

⁵⁶⁷ Όπως επισημαίνει η Enadeau, την ιδέα για τον «άνθρωπο», που οδηγεί στη διαμόρφωση «μιας ασώματης αισθητικής», την εντοπίζει ο Lyotard, ως δομική έλλειψη, στην έρημο της αγοράς καθώς η ελπίδα μιας χειραφέτησης ανταλλάσσει την ιστορία των κοινωνιών με την τελεολογία της ελευθερίας. Αυτή η διαπίστωση συνιστά τον πυρήνα ενός αντι-ανθρωπισμού [*anti-humanisme*] και όχι ενός μηδενισμού στη σκέψη του. Enadeau, «Politics in-between...», ό.π., σ. 433-434.

κεφαλαιοκρατίας (απόλαυση) μέσα στην αντικειμενικότητά της, δηλαδή στη δήλωση και την έκφρασή της. Αποδομώντας τη γλώσσα της κριτικής, ο Lyotard δεν επιδιώκει τη συγκρότηση μιας ανεξάρτητης θεωρίας, εξηγώντας τον τακτοποιημένο και σταθερό κόσμο, όπως έκαναν ο Hegel και ο Marx, αλλά να διαρρήξει τις δομές μέσα από την ανάμειξη του λιβιδινικού, του οικονομικού και του θεωρητικού.⁵⁶⁸

Προσδιορίζοντας αρνητικά, ως αλλοτρίωση [*Entfremdung*], την υποκειμενική διάσταση του κεφαλαίου, την «πραγματική ατομική δραστηριότητα»,⁵⁶⁹ που δεν είναι άλλη από την εργασία, ο Marx προσπαθεί να εμποδίσει την εξαφάνισή της στην αντικειμενικότητα του πλούτου. Η αλλοτρίωση της εργασίας είναι η αιτία της αντίφασης είναι – σκέψης, γεγονότος – κατηγορούμενου, την οποία ο Marx επιχειρεί να υπερβεί διαμέσου της ουσίας της ύπαρξης [*Wesenhaftigkeit*].⁵⁷⁰ Η αποκάλυψη του πραγματικού περιεχομένου της ανθρώπινης ουσίας⁵⁷¹ συμπίπτει με την κατανόηση των εννοιών, δηλαδή, με την κατανόηση τόσο της ίδιας της επιστήμης όσο και της ιστορικής πραγματικότητας. Ένας τέτοιος τρόπος σκέψης απαιτεί το αμοιβαίο πέρασμα (κίνηση) από τον όρο που συγκροτεί το αντικείμενο της σκέψης στον όρο που συγκροτεί το πράγμα, όπως αυτό είναι, ή, αλλιώς, από τη θεωρία στην πράξη και vice versa. Εν ολίγοις, απαιτεί τη χειραφέτηση και την κινητοποίηση όλων των ουσιαστικών δυνάμεων⁵⁷² του υποκειμένου (ανθρώπινων αισθήσεων και δραστηριοτήτων)

⁵⁶⁸ Gary Browning – Andrew Kilmister, *Critical and Post-Critical Political Economy*, Palgrave Macmillan, New York 2006, σ. 135-136.

⁵⁶⁹ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, μτφρ. M. Milligan, Prometheus Books, New York 1988, σ. 31.

⁵⁷⁰ Το «θετικό» ξεπέρασμα της ατομικής ιδιοκτησίας διασφαλίζει η επαναστατικότητα της έννοιας της «αλλοτρίωσης» και η αποκάλυψη της θεμελιώδους αντίφασης ανάμεσα στην ανθρώπινη (υπαρκτή) ουσία και το ανθρώπινο υποκείμενο. Αυτός ο διαχωρισμός, που εκπηγάει από την αλλοτριωμένη εργασία και βρίσκει την εκπλήρωσή του στην ατομική ιδιοκτησία, περιέχει και τη λύση: την *υπέρβαση*. Η τελευταία λαμβάνει χώρα σε δύο επίπεδα, στο επίπεδο της παραγωγής (αντίθεση) και σε αυτό της συνείδησης (αντίφαση), στοχεύοντας στη «χειραφέτηση όλων των ανθρώπινων αισθήσεων και ιδιοτήτων». Marx, *«Economic and Philosophic Manuscripts...»*, όπ. παρ., 83, 107.

⁵⁷¹ Σύμφωνα με τον Φαράκλα, η «ουσία» του ανθρώπου αναφέρεται στην υφιστάμενη υπόσταση (υπαρκτή ουσία) και όχι απλώς στην αριστοτελική υπόσταση (substance, Substanz) ή στην πλατωνική ουσία (essentia, Wesen). Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 777. Επομένως, το «Wesen», τόσο στον Έγελο όσο και στον Μαρξ, σε ορισμένες συνάφειες σημαίνει «ον» ή «οντότητα» (menschliches Wesen, fremdes Wesen, Gattungswesen, subjective Wesen, κ.α.).

⁵⁷² Η έννοια της «ουσιώδους δύναμης», οι μορφές που αυτή λαμβάνει και ο ρόλος που διαδραματίζει στο ιστορικό γίνεσθαι έχει αποτελέσει αντικείμενο μελέτης από το Κοσμά Ψυχοπαίδη. Κατά την άποψή του, στα νεανικά έργα του Marx, η «ουσιώδης δύναμη» πρέπει να αντικαταστήσει το κοινωνικό σύστημα των μέσων και αναγκών που διαμεσολαβεί τις παραγωγικές σχέσεις (εργασία – μέσα παραγωγής). Από τη *Γερμανική Ιδεολογία* και μετά, κινητήριος δύναμη της ιστορίας και διαμεσολαβητικός όρος της παραγωγικής διαδικασίας καθίσταται η έννοια του «ανταγωνισμού». Βλ. σχετ., Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 158-199.

προκειμένου αυτό να μετέχει ενεργά στη συγκρότηση της πραγματικότητας.⁵⁷³ Με άλλα λόγια, η πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας, την οποία ενσαρκώνει η εργασία (αυτο-πραγμάτωση), επιχειρείται από τον Marx με όρους του γίνεσθαι, αποβλέποντας σε μια *πρακτική κριτική*. Το γίνεσθαι, στον Marx, γίνεται αντιληπτό χωρίς υπερβατολογικές αναγωγές, σαν φυσική και ανθρώπινη διαδικασία, δηλαδή σαν κοινωνική δραστηριότητα.⁵⁷⁴ Υπό αυτό το πρίσμα, η αποκάλυψη του ουσιαστικού περιεχομένου των οικονομικών κατηγοριών, ήτοι των σχέσεων που αναπτύσσονται κατά την παραγωγική διαδικασία, επιχειρείται μέσω της κοινωνικής πρακτικής και, ειδικότερα, της ανάδειξης του πλέγματος των ιστορικών υλικών συνθηκών εκμετάλλευσης της εργατικής δύναμης.⁵⁷⁵ Ωστόσο, για τον Lyotard, δεν τίθεται ζήτημα μιας αρνητικότητας, αλλά μιας απευθείας θετικότητας, την οποία αποκαλύπτει η μετατόπιση των ορίων της κριτικής «*πιο μπροστά* στη φανταστική αρχαιολογία», «πριν» την παραγωγή ή πριν ακόμα «από την απόκρυψη της εργασιακής δύναμης στις καπιταλιστικές σχέσεις» παραγωγής.⁵⁷⁶ Πρωταρχικό γεγονός δεν αποτελεί ο χωρισμός της εργασίας από την ατομική ιδιοκτησία, την οποία επιχειρεί να αναδείξει ο Marx, αρχής γενομένης από τα *Χειρόγραφα του 1844*.⁵⁷⁷ Γενικά, ο Marx μέσα από μια θεωρία

⁵⁷³ Σε αυτή την κινητοποίηση συνίσταται η αντικειμενοποίηση [*Vergegenständlichung*] του εαυτού του, της ύπαρξης του ως υποκειμένου (υφιστάμενη ουσία). Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts...*», όπ. παρ., σ. 99-111.

⁵⁷⁴ Στον Hegel, οι κοινωνικές δυνάμεις διαμεσολαβούνται από την αφηρημένη εργασία με αποτέλεσμα η ολότητα της κοινωνίας να αλλοτριώνεται, αλλά η ανάλυση της εργασίας που επιχειρεί δεν είναι παρά η ανακατασκευή της έννοιας. Η ανάλυση της εργασίας θεμελιώνεται, δηλαδή, φιλοσοφικά. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, όπ. παρ., σ. 164.

⁵⁷⁵ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 168-173.

⁵⁷⁶ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 164.

⁵⁷⁷ Για τον Marx, η αστική Πολιτική Οικονομία εκκινεί από μια «πλασματική πρωταρχική υπόθεση» θεωρώντας δεδομένη τη διαίρεση των οικονομικών κατηγοριών, την ύπαρξη της ατομικής ιδιοκτησίας και τον διαχωρισμό της από την εργασία. Για το λόγο αυτό, δεν μπορεί να εξηγήσει πως συμβαίνει ο πλούτος των ιδιοκτητών να στηρίζεται στη φτωχοποίηση των εργαζομένων. Η ερμηνεία των οικονομικών κατηγοριών από την Πολιτική Οικονομία εκφράζει μόνο την φαινόμενη κίνηση, αποδίδοντας τα οικονομικά φαινόμενα σε εξωτερικούς παράγοντες. Δεν εξηγεί τις υλικές συνθήκες που καθορίζουν την εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας, απλώς αποδέχεται αυτό το οποίο πρέπει να εξηγήσει, φτάνοντας στο σημείο να αναπαράγει την αντίφαση. Αποδεχόμενος τη θέση της πολιτικής οικονομίας περί διαίρεσης των κατηγοριών «εργασίας», «κεφαλαίου», «γαιοκτησίας», ο Marx εκκινεί από την κατηγορία της «ατομικής ιδιοκτησίας», εξετάζοντας τα δεδομένα αυτής της διάκρισης. Ακολουθεί, δηλαδή, την αναλυτική μέθοδο (εμπειρικά γεγονότα) προκειμένου να αποδείξει εάν η εμπειρία νομομοποιεί τη θέση της Πολιτικής Οικονομίας περί διαίρεσης. Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844...*», όπ. παρ., σ. 69-70, 81. Ο Marx κινείται από την πιο συγκεκριμένη στην πιο αφηρημένη έννοια (genetic method). Αλλά, αυτή η κίνηση είναι μόνο το μισό της διαδρομής που πρέπει να διανύσει κάποιος από τη στιγμή που εκκρεμεί η επιστροφή, δηλαδή η κίνηση από την πιο αφηρημένη στην πιο συγκεκριμένη έννοια (dialectical method). Isaak Ilych Rubin, *Ιστορία οικονομικών θεωριών*, μτφρ. Χ. Βαλλιάνος, Κριτική, Αθήνα 1993, σ. 486-487 Για τον λόγο αυτό, στα *Χειρόγραφα του 1844*, όταν ο Marx φτάνει, μέσω της αναλυτικής μεθόδου, στην έννοια της «αλλοτρίωσης» προχωρά στη διαλεκτική της ανάπτυξης. Ο στόχος του είναι η αποκάλυψη της σύνδεσης γεγονότων και κατηγοριών που υποκρύπτει η διαίρεση των κατηγοριών της «εργασίας», «κεφαλαίου», «γαιοκτησίας». Αυτός ο

εκμετάλλευσης καταγράφει τις παραγωγικές δυνάμεις (σχέσεις) και τα μέσα παραγωγής ως αντίθετες, εντοπίζοντας σε αυτή την (αλλοτριωμένη) σχέση τις απαρχές της πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου. Για τον Lyotard, ένα άλλο κρυμμένο γεγονός είναι πρωταρχικό: η χαμένη ενσάρκωση της εργασίας και των αναγκών σε μια κοινωνική φύση ή φυσική κοινωνία διαμέσου μιας άμεσης μεσολάβησης, ενός μηδενιστικού συμβάντος, που δίνει το δικαίωμα στην ερμηνεία.⁵⁷⁸ Επομένως, εάν πρέπει να εξηγηθεί κάτι είναι, σύμφωνα με τον Lyotard, η διάσπαση αυτής της προκαπιταλιστικής αμεσότητας, η οποία δεν αφορά μόνο στο αντικείμενο, αλλά και στο υποκείμενο, εάν δεχτεί κανείς πως η υλικότητα δεν αποτελεί ιδιότητα των πραγμάτων, όπως πιστεύει ο Marx, φτάνοντας να καταγράψει το αντικείμενο με όρους παρουσίας, δηλαδή ως έλλειψη ή απουσία.

Για τον Lyotard, ζητούμενο αποτελεί η εμφάνιση και η απόκρυψη του αντικειμένου ως ύλης και μη ύλης, ως δύναμης και ενέργειας, ως παρουσίας και απουσίας. Αυτό καθίσταται εφικτό μόνο εάν ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας συμπεριλάβει τις δυνάμεις εκείνες που βρίσκονται στο περιθώριο της παραγωγής οι οποίες, επειδή δεν μπορούν να καταγραφούν ή να υπολογιστούν, γίνονται αντιληπτές και κατανοητές μόνο διαμέσου των συμπτωμάτων που προκαλούν στο σώμα του κεφαλαίου, του εργάτη, της κοινωνίας, κ.α. Σε μια τέτοια περίπτωση, η κίνηση της σκέψης είναι η *αδιάφορη* [*indifferent*] κίνηση του αντικειμένου (της επιθυμίας): το Άλλο του λόγου, το ά-σκεπτο. Παραπέμποντας στον Lacan, ο Lyotard τονίζει πως «εκεί» -πριν από τον οριστικό καθορισμό του αντικειμένου- κάνει την εμφάνισή του ένα συμβάν, το οποίο χαρακτηρίζεται από ένταση χωρίς πρόθεση, συγκεκριμένο σκοπό.⁵⁷⁹ Χαρακτηρίζεται, δηλαδή, από μια *αδιαφορία* [*indifférence*] που υποκρύπτει το πρωταρχικό διαφέρον μιας, καθ' όλα πραγματικής, μη-εμπειρίας ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, η οποία δεν μπορεί να λάβει αναπαραστατική μορφή. Για τον Marx, το πραγματικό, συγκεκριμένο, είναι η κίνηση της σκέψης ως παράσταση, η οποία *υπάρχει* στον άνθρωπο όπως είναι γι' αυτόν, έξω από αυτόν, σαν ένα *πραγματικό αντικείμενο*. Δεν είναι, δηλαδή, το αποτέλεσμα της σκέψης που συμπυκνώνει και συνοψίζει εντός της τον εαυτό της (αυτοσχεσία), όπως ισχυρίζεται ο Hegel. Η κίνηση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο αναπαράγει το τελευταίο ως

συνδυασμός αναλυτικής μεθόδου και διαλεκτικού συλλογισμού αποτελεί τον θεμελιώδη άξονα της μαρξικής επιστημολογίας εν γένει.

⁵⁷⁸ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 183-184.

⁵⁷⁹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 248.

πνευματικό συγκεκριμένο εφόσον η σκέψη οικειοποιείται το συγκεκριμένο. Υπό αυτή την έννοια, η κοινωνία πρέπει πάντα να βρίσκεται στον νου ως προϋπόθεση καθώς

«η συγκεκριμένη ολότητα σαν ολότητα σκέψεων, σαν ένα συγκεκριμένο από σκέψεις, είναι πραγματικά προϊόν της σκέψης, της νόησης· καθόλου όμως της Έννοιας που γεννά τον εαυτό της και σκέπτεται έξω ή πάνω από την αντίληψη και την παράσταση, αλλά αντίθετα, της επεξεργασίας της αντίληψης και παράστασης σε έννοιες ‘...’ Το πραγματικό υποκείμενο διατηρεί έξω απ’ τον νου την αυτοτελή του ύπαρξη όπως και πριν – όσο δηλαδή ο νους συμπεριφέρεται μόνο θεωρησιακά, μόνο θεωρητικά».⁵⁸⁰

Μέσα από τη διαλεκτική ανάπτυξη των οικονομικών κατηγοριών, ο Marx θεματοποιεί το πραγματικό αντικείμενο της Πολιτικής Οικονομίας, μετατοπίζοντας τις κοινωνικές σχέσεις, που αναπτύσσονται κατά την παραγωγική διαδικασία, στην πραγματικότητα. Μια τέτοια κίνηση, μετατόπιση ή αντιστροφή, για τον Lyotard, αφήνει ανέπαφο το σύστημα των αντιθέσεων, «τον σχηματισμό διακριτών περιοχών, τη συγκρότηση μιας θεατρικότητας μέσω της εξωτερίκευσης» ή, αλλιώς, την κριτική ως τον χώρο από τον οποίο μιλά ο μηδενισμός. Όπως αναφέρει, «όλος ο Marx στηρίζεται σε αυτό τον μηδενισμό»,⁵⁸¹ αναπαράγοντας τον θρησκευτικό λόγο. Ο Marx, κατά τον Lyotard, δεν καταφέρνει να συνδέσει την παραγωγή (οικονομία) με το ευρύτερο ιδεολογικό-πολιτικό πλαίσιο από το οποίο εκπηγάζουν οι κοινωνικές συγκρούσεις, δηλαδή με ένα πεδίο που βρίσκεται πέραν του συστήματος αξιών. Εάν αγνοηθεί αυτή η σύνδεση, τότε απομακρύνεται το ενδεχόμενο μιας ερμηνείας του καπιταλιστικού φαινομένου στη βάση της (μηδενιστικής) άρνησης, ενώ το ζήτημα της κοινωνικής μεταβολής επαφίεται στις δυνάμεις του συστήματος.

Με σκοπό να αποφύγει την κριτική, η οποία αναπαράγει τον μηδενισμό ουδετεροποιώντας κάθε κοινωνικό-πολιτικό φαινόμενο, ο Lyotard επιχειρεί να σκεφτεί την ενικότητα ενός συμβάντος, δηλαδή τη «μοναδικότητα» και την «ιδιομορφία» κάθε ετερότητας, υπό το πρίσμα της αισθητηριακότητας, με όρους ενεργειακούς, ήτοι εντατικών επιδράσεων [*effets*] και λιβιδινικών επενδύσεων [*dispositifs*]. Ο Lyotard θεωρεί αναγκαία τη μετατόπιση των ορίων της κριτικής ώστε ο λόγος να κατάσχει τόσο

⁵⁸⁰ Καρλ Μαρξ, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie 1857-1858)*, τ. Α', μτφρ. Δ. Διβάρης, Στοχαστής, Αθήνα 1989, σ. 66-67.

⁵⁸¹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 165.

την άρνηση της επιθυμίας, τον ευνουχισμό, όσο και την ίδια την επιθυμία, ήτοι το ασυνείδητο, στο οποίο βρίσκει καταφύγιο όταν δεν εκπληρώνεται ή καταστέλλεται. Στρέφεται, για άλλη μια φορά, στον Freud και τον Lacan καθώς η εκπλήρωση της επιθυμίας, η ενότητα υποκειμένου – αντικειμένου, είναι αδύνατη μετά τον χωρισμό τους [Spaltung]. Για τον Lyotard, ζητούμενο αποτελεί η μη-οικειοποίηση του πραγματικού ή συγκεκριμένου από τη σκέψη. Μια διαμεσολάβηση εξαλείφει το αντικείμενο, προσδίδοντάς του αναπαραστάσιμη μορφή, έννοια, εφόσον η αναπαραστάση της αντικειμενοποίησης του πράγματος, ως αφηρημένης ιδέας (διάζευξης ή σύνθεσης), προϋποθέτει τη χρήση ενός κοινού όρου (μέσου όρου)⁵⁸² ρύθμισης ενός παιγνιδιού μεταξύ των δυνάμεων (της ζωής) και του συστήματος. Όμως, η χρήση ενός μέσου όρου συνιστά διαμεσολάβηση (ή αφαίρεση) που αφήνει απέξω την απορρύθμισή τους, η οποία προκύπτει από την κινητοποίηση των δυνάμεων του θανάτου.⁵⁸³ Αυτές οι δυνάμεις, που θέτουν σε κίνδυνο το σύστημα, δεν μπορούν να καταγραφούν επειδή, εάν συμπεριληφθούν στον λόγο, αναγκαστικά θα αξιολογηθούν, θα υπολογιστούν, θα μετρηθούν, θα λάβουν μια τιμή. Επομένως, το ζήτημα που ανακύπτει είναι να διατηρηθεί η διαφορά, μεταξύ της κίνησης του αντικειμένου και της κίνησης του πράγματος⁵⁸⁴ ως συγκροτητικού στοιχείου μιας πρακτικής κριτικής.

Στον Marx, τη δυνατότητα μιας διαρκούς κριτικής της πραγματικότητας, η οποία ανακατασκευάζει τη θεωρία σε πρακτική, τη διασφαλίζει η διαλεκτική ανάπτυξη των κατηγοριών της Πολιτικής Οικονομίας, αποκαλύπτοντας το κοινωνικό περιεχόμενό τους. Κύριο μέλημα του Marx είναι ο μετασχηματισμός της Πολιτικής Οικονομίας σε μια πραγματική επιστήμη, η οποία θα καθιστά δυνατό το αμοιβαίο πέρασμα της Πολιτικής Οικονομίας στις Ανθρωπιστικές Επιστήμες και vice versa. Διαμέσου της διαλεκτικής, επιχειρεί να αναλύσει και να μετασχηματίσει την καπιταλιστική

⁵⁸² Ο τρίτος όρος δεν είναι άλλος από την «Aufhebung», την οποία ο Marx ριζοσπαστικοποιεί μέσω μιας πρωταρχικής πραγματικής αντίφασης. Με τον τρόπο αυτό θεωρείται ότι απελευθερώνεται από το καθεστώς της ιδέας και παράλληλα ανακατασκευάζει τη δομή της διαλεκτικής, ενεργοποιώντας και διατηρώντας τις αντιφάσεις. Για τον Marx, οι δυϊσμοί και οι διαχωρισμοί δεν προκύπτουν από αντιφάσεις στο επίπεδο της γλώσσας και της σκέψης. Είναι το αποτέλεσμα της ίδιας της πραγματικότητας στο επίπεδο της παραγωγής καθώς ο εργάτης αλλοτριώνεται από το προϊόν, από τα υπόλοιπα άτομα και από τη φύση. Το προϊόν αυτονομείται μεταβιβάζοντας τις ανθρώπινες ιδιότητες και αισθήσεις σε ένα ξένο αντικείμενο (αντικειμενοποίηση). Ειδικότερα, όταν το προϊόν μετασχηματίζεται σε εμπόρευμα, μέσω της ανταλλαγής και του εμπορίου, η μεταξύ τους σχέση αντιστρέφεται. Έτσι, όμως, αφαιρείται από τον άνθρωπο η αυτο-διαμεσολαβητική του δυνατότητα, ως κοινωνικά προσδιορισμένου όντος, που πραγματώνεται διαμέσου της εργασίας (υποκειμενοποίηση). Η αλλοτριωμένη αυτή σχέση εργάτη – αντικειμένου λαμβάνει τη μορφή αντίθεσης από τη στιγμή που ο καπιταλιστής είναι ήδη παρόν, οικειοποιούμενος το προϊόν και την εργασία του εργάτη. Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844...*», όπ. παρ., σ. 72-74, 76, 79-81.

⁵⁸³ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 175.

⁵⁸⁴ Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844...*», όπ. παρ., σ. 139.

οικονομία συνθέτοντας τις ανωτέρω κινήσεις και καταλήγοντας στην άρθρωση ενός ενιαίου λόγου.⁵⁸⁵ Αποβλέποντας στην αντίσταση κατά του κεφαλαίου, ο Lyotard επιχειρεί να αναδείξει τη μη-διαλεκτική σύνδεση που υφίσταται ανάμεσα στα συμβάντα, που εκπηγάζουν από την κοινωνική πρακτική (εξωτερικότητα) και το σύστημα ή τη δομή (εσωτερικότητα), που προκύπτει από τον μηδενισμό. Ζητούμενο δεν αποτελεί η κατάργηση ή αποφυγή των δομών και των συστημάτων, αλλά η σκιαγράφηση των εντάσεων, των επιδράσεων και των επιθυμιών, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε νέες ευκαιρίες απόκρυψης και απελευθέρωσης της επιθυμίας και σε νέες εντάσεις, υπονομεύοντας σε μόνιμη βάση τις δομές.⁵⁸⁶ Για τον Lyotard, κάθε σύστημα, κάθε θεωρία, χαρακτηρίζεται από πολύπλοκες σχέσεις -όχι μόνο από σχέσεις αντίθεσης, αλλά και διαφοράς- καθώς συγκροτείται από οικονομικές και λιβιδινικές πτυχές. Αποκρύπτει, δηλαδή, άλλα συστήματα σκέψης και άλλες θεωρίες επειδή πίσω τους κρύβονται ενικότητες (ετερότητες), οι οποίες προκαλούν εντάσεις στο σύστημα. Με τον τρόπο αυτό, καθίσταται αδύνατη αφενός, η διάκριση θεωρίας και πρακτικής και αφετέρου, η ύπαρξη ενός κοινού μέτρου ή κανόνα μεταξύ των συστημάτων, αναδεικνύοντας την ανάγκη διαμόρφωσης μια νέας πολιτικής διαμέσου της αποδόμησης.⁵⁸⁷ Αυτή την ανάγκη υπακούει η περιγραφή του χώρου της πολιτικής ως ενός θεάτρου αναπαράστασης.

Για τον Marx, η πολιτική και το κράτος συνιστούν έκφραση ή υποπροϊόν της πάλης των τάξεων και των κοινωνικών συγκρούσεων που προκύπτουν από την

⁵⁸⁵ Πρόκειται για την προφανή κίνηση του εμπορεύματος (τιμή) και την πραγματική κίνηση της αξίας, η οποία εξαφανίζεται μέσα στο εμπόρευμα. Οι δύο κινήσεις γίνονται μία στον τρίτο τόμο του Κεφαλαίου (κεφάλαιο 9) όπου ο Marx εξετάζει τον μετασχηματισμό της αξίας του εμπορεύματος σε τιμές της παραγωγής. Στην πρώτη περίπτωση, το εμπόρευμα περιέχει την ποσότητα της πληρωμένης εργασίας, διαμορφώνοντας την τιμή του κόστους της. Στη δεύτερη περίπτωση, το εμπόρευμα περιέχει τη συνολική ποσότητα της εργασίας (πληρωμένη ή απλήρωτη), διαμορφώνοντας την αξία της. Η κρυμμένη διαφορά, η οποία κάνει την εμφάνισή της από την ένωση των δύο κινήσεων, είναι η «ουσιώδης σχέση της εργασίας», μετασχηματίζοντας ή εξωτερικεύοντας την τιμή της παραγωγής σαν τη μορφή ή την έκφραση του συνολικού κοινωνικού κεφαλαίου. Για τον λόγο αυτό, η τιμή του κόστους των εμπορευμάτων είναι πάντα «μικρότερη από την αξία τους ή από την τιμή της παραγωγής η οποία είναι ταυτόσημη με την αξία τους για τη συνολική ποσότητα των παραγόμενων προϊόντων». Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume III*, μτφρ. D. Fernbach, Penguin Books, London 1981, σ. 265.

⁵⁸⁶ Williams, *Lyotard and the political*, ό.π., σ. 52. Στο σημείο αυτό είναι εμφανής η επίδραση του μεταδομισμού στη σκέψη του Lyotard. Οι εκπρόσωποι του μετα-δομισμού θεωρούν ότι οι δομές του κράτους δεν είναι δυνατό να ανατραπούν καθώς η γνώση (από την εποχή του Πλάτωνα) εξισώνεται με την εξουσία, δηλαδή την κυριαρχία εν γένει. Υπό αυτό το πρίσμα, η λύση μετατοπίζεται στην υπονόμηση και την ανατροπή της γλώσσας. Η εν λόγω πρακτική γίνεται αντιληπτή ως αντιπαράθεση μιας εναλλακτικής μορφής γνώσης στον εργαλειώδη λόγο. Ian Craib, *Σύγχρονη κοινωνική θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, μτφρ. Π. Λέκκας, Τόπος, Αθήνα, 1992, σ. 314-315.

⁵⁸⁷ Ο Williams κάνει λόγο αφενός, για διαφορετικές μεθοδολογίες που βασίζονται στην αναπόφευκτη ανάμειξη και αλληλεξάρτηση που υφίσταται μεταξύ γεγονότων και συστημάτων και αφετέρου, για μια ριζικά διαφορετική πολιτική. Williams, *Lyotard and the political*, ό.π. παρ., σ. 38.

καταπίεση και την εκμετάλλευση της μιας τάξης από την άλλη.⁵⁸⁸ Αντίστροφα: σταθερή σχέση παραγωγής και ιδιοποίησης, υπερπαραγωγής και συσσώρευσης, δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς η αλλοτρίωση της εργασίας να λάβει τη μορφή της οργανωμένης πολιτικής εξουσίας.⁵⁸⁹ Έτσι, το αστικό κράτος γίνεται εργαλείο στα χέρια των καπιταλιστών, όπως επισημαίνει ο Φαράκλας.⁵⁹⁰ Σύμφωνα με τον Lyotard, ο χώρος της πολιτικής προσδιορίζεται από το κράτος και λειτουργεί σύμφωνα με τον κανόνα της ισοδυναμίας ή ανταλλαγής, τον μοναδικό νόμο και το όριο του καπιταλισμού.⁵⁹¹ Ο Lyotard θεωρεί ότι το κράτος δεν αποτελεί όργανο ή έκφραση της άρχουσας τάξης, όπως ισχυρίζεται ο Marx, αλλά επέκταση του καπιταλισμού. Ο Marx αντιστρέφει την οικονομική πραγματικότητα εφόσον ο καπιταλισμός δεν είναι, για το κράτος, ένα ζήτημα που σχετίζεται απλώς με τις παραγωγικές σχέσεις ή τους ιδεολογικούς μηχανισμούς. Το κράτος θέτει επιπλέον το ζήτημα *ανα-παραγωγής* των παραγωγικών σχέσεων εφόσον το ίδιο λειτουργεί ως αναπαραστατική μηχανή.⁵⁹² Κάθε απόφαση που αφορά την κοινωνία, την κουλτούρα, την εκπαίδευση, κ.α., δηλαδή φυσικά και πνευματικά θέματα, είναι σύμφωνη με το αξίωμα του καπιταλισμού και την επιτυχία της «ανάπτυξης», η οποία έχει προ-αποφασιστεί με όρους της ιστορίας και της προόδου (πολιτική της χειραφέτησης).⁵⁹³ Μια τέτοια θεώρηση, καθιστά την καθολική

⁵⁸⁸ Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844...*», ό.π., σ. 231. Όπως επισημαίνει ο Αύγουστος Μπαγιόνας, ο Marx επιδιώκει να αναγάγει το πολιτικό στο κοινωνικό. Αύγουστος Μπαγιόνας, *Διαλεκτική και πολιτική στον πρώιμο Μαρξ. Τέσσερις μελέτες*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα 1977, σ. 114.

⁵⁸⁹ István Mészáros, *Marx's theory of alienation*, μτφρ. A. Blunden, Merlin Press, London 1970, σ. 139-140.

⁵⁹⁰ Γιώργος Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου. Μια κριτική εισαγωγή στην σκέψη του Μαρξ και του Βέμπερ*, Εστία, Αθήνα 2018, σ. 73-74. Η ιστορική προσέγγιση του Marx, συμπληρωμένη με μια κοινωνιολογική προσέγγιση, ορίζει το κράτος σε συνάφεια με τις ταξικές αντιθέσεις, τις οποίες ρυθμίζει για λογαριασμό της άρχουσας τάξης. Το κράτος είναι, δηλαδή, ο διαχειριστής των συμφερόντων των αστών, τους οποίους ο Marx έχει την τάση να ταυτίζει με τους κεφαλαιοκράτες. Μπαγιόνας, όπ. παρ., σ. 111,117.

⁵⁹¹ Readings, «*Introducing Lyotard...*», ό.π., σ. 76.

⁵⁹² Readings, «*Introducing Lyotard...*», ό.π., σ. 67.

⁵⁹³ Ο εν λόγω προβληματισμός έχει αναλυθεί εκτενώς στο βιβλίο του Lyotard *Μεταμοντέρνα κατάσταση*. Στη συγκεκριμένη έκθεση, ο Lyotard εξετάζει το ζήτημα των τεχνο-επιστημών υπό το πρίσμα της οικονομικής ανάπτυξης και της κοινωνικο-πολιτικής ισχύος, θέτοντας ζήτημα νομιμοποίησης της γνώσης. Η γνώση νομιμοποιείται σε έναν λόγο που, από την εποχή του Πλάτωνα, συνδέει την αλήθεια με το δίκαιο. Τι μορφή μπορεί να λάβει, όμως, ο λόγος όταν η ηθική και η πολιτική νομιμοποιείται στο δίκαιο; Για τον Lyotard, δεν είναι εφικτή η ενότητα του λόγου στο όνομα μιας «αντικειμενικής» και «αμερόληπτης» γνώσης που βασίζεται στην επιστημονική αιτιολόγηση. Ένας λόγος που βασίζεται σε αποδείξεις αφήνει απέξω ό,τι είναι μη-επιστημονικό. Η μεταφορά αυτής της προβληματικής στο κοινωνικο-πολιτικό επίπεδο θέτει ζήτημα νομιμοποίησης των πολιτικών αποφάσεων. Όπως αναφέρει ο ίδιος, ο λαός συμμετέχει σε μια συζήτηση για το δίκαιο και το άδικο όπως ακριβώς κάνει η επιστημονική κοινότητα για το αληθές και το ψευδές. Μέσα στο πλαίσιο ενός θεσμού διαβούλευσης, της ιδέας της σωρευτικής προόδου και της φιλοδοξίας της οικουμενικότητας, οι εκπρόσωποι και φορείς της νομιμοποίησης καταστρέφουν, μέσω του ίδιου του λαού, την παραδοσιακή γνώση των λαών. Η μεταφορά της προβληματικής στο επίπεδο των θεσμών, όπου το υποκείμενο διαβουλεύεται και

χειραφέτηση ή άρση της αλλοτρίωσης (θεωρητικής, κοινωνικής, πολιτικής, ιδεολογικής) αναγκαία και αναπόφευκτη.⁵⁹⁴ Για τον Lyotard, ωστόσο, η συλλογική σωτηρία, δεν αποτελεί de facto εξέλιξη από τη στιγμή που τόσο η ήττα όσο και η αποτυχία συνιστά αναπόσπαστο μέρος ενός τέτοιου σχεδίου.⁵⁹⁵ Μια τέτοια αφήγηση ή κριτική αρνείται τη διττότητα που χαρακτηρίζει την πραγματικότητα, αφαιρώντας από τους κοινωνικούς δρώντες την ελευθερία να επιλέξουν υπεύθυνα ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο, την ελευθερία και τη δουλεία, τον πολιτισμό και τη βαρβαρότητα. Αυτή την παραδοξότητα, την οποία αρνείται η κριτική, επιδιώκει να αγκαλιάσει ο Lyotard. Κάνοντας πολύπλοκη την έννοια της «πολιτικής», θολώνει ακόμα και τη δική του τοποθέτηση καθώς θεωρεί πως και ο ίδιος αποτελεί προϊόν αυτής της αδιαφορίας του καπιταλισμού.⁵⁹⁶ Με τον τρόπο αυτό, ο Lyotard εφιστά την προσοχή του αναγνώστη στο γεγονός ότι κατά το πέρασμα από την εμπειρία (κοινωνική πραγματικότητα) στην ιδέα (α-χρονικότητα της ιδανικής κοινότητας) υπάρχει ένα ενδιάμεσο κενό διαμεσολάβησης, ένα «τίποτα». Λειτουργώντας ως *μήτρα* [*matrice*] των επιδράσεων που προκύπτουν από τον πρωταρχικό χωρισμού υποκειμένου – αντικειμένου, το

αποφασίζει -θεωρητικά τουλάχιστον- σε συνάρτηση με το κράτος ή ενός μέρους του, αποκαλύπτει μια αμφίβολη έκβαση καθώς το Άλλο της γνώσης (αφηγηματικός λόγος) επανεισάγεται ως εγκυρότητα της γνώσης. Όμως, ο λόγος και τα πνευματικά «εργαλεία» του δυτικού πολιτισμού αποτελούν πολιτιστικά προϊόντα, τα οποία αποτυπώνουν, ως έναν βαθμό, το είδος της υλικής κοινωνίας που τα παράγει: το καπιταλιστικό σύστημα. Αυτός ο τύπος παραγωγής θέτει ως κριτήριο την αποδοτικότητα, καθυποτάσσοντας όλες τις μορφές κοινωνικής γνώσης στη Μεγάλη Καπιταλιστική Αφήγηση (χειραφέτηση μέσω της οικονομικής και βιομηχανικής ανάπτυξης). Βλ. σχετ., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979.

⁵⁹⁴ Για τον Marx, η εσωτερική ανάπτυξη των εννοιών αναδεικνύει τις διαλεκτικές διαμεσολαβήσεις και νοηματικές αλληλεξαρτήσεις που χαρακτηρίζουν το αντικείμενο, ενσωματώνοντας παράλληλα το κοινωνικό τους περιεχόμενο, το οποίο είναι θεμελιωμένο στην ίδια την εμπειρική πραγματικότητα. Υπό αυτή την έννοια, η καθολική χειραφέτηση καθίσταται, στον Marx, όχι μόνο οντολογικά, αλλά και ιστορικά «αναγκαία».

⁵⁹⁵ Ο Lyotard αμφισβητεί τα «κλειστά» συστήματα σκέψης, τα οποία κατασκευάζουν μια λύση προβάλλοντας το τέλος ως αρχή. Όπως αναφέρει η Enaudeau στο *Pourquoi philosophe?*, ο απόλυτος λόγος που αρθρώνουν αυτά τα συστήματα, όπως ο μαρξισμός, θεωρούν δεδομένο ότι το νόημα γνωρίζει εξ αρχής «τι είναι και που πάει». Μη αφήνοντας περιθώριο για διαφωνία, εφόσον ο λόγος δεν μπορεί να εκφράσει την απώλεια του πραγματικού (χωρισμό), αποκόπτουν το υποκείμενο από την πράξη. «Présentation», όπ. παρ., σ. 10. Αυτή η αντίληψη διαχέεται σε ολόκληρο το λυοταρικό corpus. Η Enaudeau, παραπέμποντας σε ένα μεταγενέστερο κείμενο από το *Économie Libidinale*, αναλύει περαιτέρω τη σκέψη του Lyotard: «η επιθυμία να πραγματοποιηθεί μια Ιδέα που υπερνικά κάθε δυνατή εμπειρία -μια απόλυτη ελευθερία, αποφορτισμένη από όλους τους ζυγούς- είναι υποχρεωμένη να κατηγορήσει την ανθρώπινη πραγματικότητα ότι δεν ταιριάζει ποτέ με αυτήν την Ιδέα, ότι ποτέ δεν χειραφετήθηκε αρκετά ‘...’ και να καταδικάσει την ανθρώπινη πραγματικότητα εξαιτίας αυτής της αδυναμίας». Υπό αυτό το πρίσμα, ο Lyotard αναγνωρίζει τη συμπόρευση μιας τελικότητας και μιας μεταγωγίας (απογοήτευσης) που προκύπτει από την α-δυνατότητα του υποκειμένου να υπάρξει ως ελεύθερη ανθρωπότητα, αλλά και από τη μη-συγκρισσιμότητα αυτής της Ιδέας της πραγματικότητας. Για τον Lyotard, από αυτό το σημείο Μηδέν εκπηγάει ο μεγάλος τρόμος καθώς, στο όνομα της οικουμενικής ελευθερίας, οι επαναστάσεις τρώνε τα παιδιά τους. Enaudeau, «Politics in-between...», όπ. παρ., σ. 433.

⁵⁹⁶ Enaudeau, «Politics in-between...», όπ. παρ., σ. 430, 432.

«τίποτα» προσφέρει τη δυνατότητα μιας αληθινής αντίστασης καθώς θολώνει τα όρια μεταξύ επιθυμίας και αναπαράστασης ή λίκνινο και δομής.

Τόσο για τον Lyotard όσο και για τον Marx η αντίσταση στον χώρο της πολιτικής είναι συνυφασμένη με την κοινωνική πρακτική. Ο Marx, στα πρώιμα γραπτά του, ισχυρίζεται ότι το πέρασμα από την αστική κοινωνία των πολιτών στο κράτος πρέπει να χαρακτηρίζεται από μια «τομή», μια ασυνέχεια, μια επανάσταση. Η πολιτική, για τον Marx, είναι ζήτημα *πρακτικών*, αφορά σε μια διαδικασία η οποία κινείται πέραν των θεσμών, μεταμορφώνοντας την κοινωνική ζωή ή δραστηριότητα. Ο Marx ασκεί κριτική στον Hegel, ο οποίος δεν κατόρθωσε να φέρει αυτή την αντιφατικότητα μέσα στην έννοια,⁵⁹⁷ προκειμένου να καταστεί εφικτή η κατανόηση της φυσικής ανθρώπινης ουσίας διαμέσου «μιας ενιαίας επιστήμης» με γνήσιο περιεχόμενο.⁵⁹⁸ Εάν η «θετική κριτική» βασίζεται στη διαλεκτική, τότε η υπέρβαση της αλλοτρίωσης προϋποθέτει ένα «θετικά» προσανατολισμένο αρνητικό, το οποίο αφενός, αρνείται και αφετέρου, επιβεβαιώνει. Είναι αυτή η αντιφατικότητα ή ασυμφωνία μορφής – περιεχομένου της έννοιας της «εργασίας», η οποία προσδίδει στη διαλεκτική επαναστατικό χαρακτήρα εφόσον, στον Marx, η θεωρία ενσωματώνει την κοινωνική πρακτική ή πράξη.⁵⁹⁹ Για τον Lyotard, ωστόσο, οι αναπαραστατικές θεωρίες διαχωρίζουν το σημαίνον από το σημαινόμενο, τον θεωρητικό από το ίδιο το αντικείμενο της θεωρίας του, παράγοντας τον μηδενισμό. Αυτός ο χωρισμός, το Μηδέν, παράγει μια αβάσταχτη *απόλαυση* [*jouissance*] που ωθεί το υποκείμενο στην αντίσταση και στην απόφαση να βάλει τέλος σε αυτή την κατάσταση, διαμέσου μιας πρακτικής (επικοινωνίας, ανάγνωσης ή πολιτικής), η οποία μπορεί πάντα να τεθεί υπό αμφισβήτηση επειδή σε κάθε κοινωνική «κίνηση» βρίσκουμε εντατικοποιήσεις, οι οποίες δεν είναι ποτέ αδιαμφισβήτητες.⁶⁰⁰ Για τον Lyotard, κατανόηση και εντάσεις πηγαινούν πάντα μαζί εφόσον το ένστικτο της ζωής (αναπαραγωγή) και το ένστικτο του θανάτου (στεριότητα) είναι αδιαχώριστα

⁵⁹⁷ Stathis Kouvélakis, “Marx 1842-1844: de l'espace public à la démocratie révolutionnaire,” Academia.edu. Available from https://www.academia.edu/11699147/Marx_1842_1844_de_lespace_public_%C3%A0_la_d%C3%A9mocratie_r%C3%A9volutionnaire.

⁵⁹⁸ Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844...*», όπ. παρ., σ. 110-111.

⁵⁹⁹ Η διαλεκτική στον Marx δεν είναι αυτή της ιδέας ή της έννοιας, αλλά αυτή του πραγματικού ή της πράξης, η οποία είναι ενσωματωμένη στη θεωρία. Προκειμένου να αποφύγει τον μετασχηματισμό του ενεργητικού στοιχείου της κοινωνικής ζωής σε παθητικό, ο Marx αποφεύγει την εγγεληνική ταύτιση του Είναι με τη σκέψη. Αυτό του επιτρέπει να στραφεί στην υποκειμενική καταγραφή της κίνησης της σκέψης σαν αντανάκλαση της πραγματικής κίνησης του αντικειμένου. Έτσι, η αλλοτρίωση δεν είναι ένα φανταστικό φαινόμενο, αλλά εκπηγάει από πραγματικές κοινωνικές συνθήκες, δηλαδή από την έλλειψη της λογικής κυριαρχίας της πράξης, η οποία καταπιέζει τη δημιουργικότητα, οδηγώντας στην ιδεολογία ή τη θρησκεία.

⁶⁰⁰ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 138-139.

μεταξύ τους. Επιπλέον, η μη-εκπλήρωση της επιθυμίας αποφέρει ένα είδος απόλαυσης, η οποία έχει τα χαρακτηριστικά της σχιζοφρένειας και του μαζοχισμού,⁶⁰¹ δημιουργώντας ένα κενό μεσολάβησης, το οποίο προσφέρει την ευκαιρία μιας μεταμόρφωσης χωρίς εγγραφή.⁶⁰² Με αυτή την παράξενη κατάσταση έρχεται, κατά τη γνώμη του, ο Marx αντιμέτωπος, αναβάλλοντας διαρκώς την ολοκλήρωση του *Κεφαλαίου*.⁶⁰³ Ο Marx βρίσκεται στο ενδιάμεσο της επιθυμίας για μια μη-

⁶⁰¹ Ο Lyotard καταφεύγει στον Freud, ο οποίος μετά το έργο του *Τρεις μελέτες για τη σεξουαλικότητα* [*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905] και τη μελέτη του για την περίπτωση του δικαστή Daniel Paul Schreber με τίτλο *Ο πρόεδρος Σρέμπερ. Ψυχαναλυτικές παρατηρήσεις για την αυτοβιογραφική εξιστόρηση μιας περίπτωσης παράνοιας* [*Nachtrag zu dem autobiographisch beschriebenen Falle von Paranoia (Dementia paranoides)*, 1911], επικεντρώνεται στην αδυναμία του παρανοϊκού ασθενή να χρησιμοποιήσει επαρκώς σύμβολα και αναπαραστάσεις. Καθώς η λήπινο αποσύρεται, ο εξωτερικός κόσμος απο-επενδύεται και παύει να υφίσταται διαφοροποίηση ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα. Σύμφωνα με το δομικό μοντέλο του Freud, η ψύχωση αφορά στη σύγκρουση ανάμεσα στο Εκείνο και την εξωτερική πραγματικότητα, κάνοντας το Εγώ να συνάψει συμμαχία με το Εκείνο. Έτσι, ο ασθενής αποχωρεί από την πραγματικότητα, δημιουργώντας ένα χάσμα ανάμεσα σε αυτή και την εκτίμησή της. Ο Lyotard παραπέμπει στις απόψεις του Freud, σύμφωνα με τον οποίο, το όνειρο ή η σχιζοφρένεια μεταχειρίζεται τις λέξεις ως πράγματα. Ο τρόπος με τον οποίο τα παλμικά σήματα κάνουν την παρουσία τους αισθητή, ακόμα και στη σκέψη, «παράγει σε αυτή αποτελέσματα [*effets*] που είναι νοητικός ανυπόφορα, του *figural* με την έννοια των παραλογισμών, των αποριών, του *retitio principii*, των φαύλων κύκλων, των λαθών, των παραλείψεων, των ασυνεπειών, της ανούσιας ευαισθησίας και, τέλος, του ακραίου παραληρήματος με το οποίο το παλμικό ανεβαίνει στο σημείο της παρωδίας, που γίνεται δυσδιάκριτη από την οργάνωση της ορθολογικής σκέψης, σε μια γιγάντια προσπάθεια που γίνεται για να μας βυθίσει σε ένα είδος τρόμου που βρίσκεται πολύ πέρα από τον σκεπτικισμό: [να] μπορεί κανείς να σκεφτεί, να διακρίνει δηλαδή». Εν ολίγοις, επειδή το χάσμα που δημιουργείται (Μηδέν) είναι αβάσταχτο, προσφέρει τη δυνατότητα μιας πιθανής επικοινωνίας και μιας ανταλλαγής ως ευκαιρίας για απόλαυση [*Jouissance*]. Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 206. Ο Lacan έρχεται να συμπληρώσει την εικόνα επισημαίνοντας ότι αυτό που αρθρώνεται μέσω του σημαίνοντος, δηλαδή «εξωτερικά», είναι το ασυνείδητο ως διακοπτόμενη απόλαυση και εντοπίζεται στα ενδιάμεσα κενά που χαρακτηρίζουν τον συνειδητό λόγο. Το σημασιόμενο αρθρώνεται ως λόγος. Στη βάση αυτής της ψυχαναλυτικής ερμηνείας του γλωσσικού φαινομένου, ο Lacan αναζητά μια θεωρία για την ενσωμάτωση του ασυνείδητου, δηλαδή της ανεκπλήρωτης επιθυμίας, στον λόγο. Διατυπώνει, εν συνεχεία, τη θεωρία των τεσσάρων λόγων: επιθυμείν, πράττειν, σκέπτεσθαι, ποιείν. Οι τέσσερις αυτοί λόγοι συμπεριλαμβάνουν τις μορφές των υπαρξιακών δομών που έχει καταγράψει ο Freud: ψύχωση, διαστροφή, νεύρωση, μετουσίωση. Επειδή ο λόγος είναι μια κατάσταση και όχι απλώς μια εκφορά, ο Lacan θεωρεί πως υπάρχει η πιθανότητα να δοθεί λύση στο πρόβλημα της δημοκρατίας, έστω και μερικώς, εάν ο φιλοσοφικός λόγος λάβει υπόψη του τον ψυχολογικό λόγο και το υποκείμενο. Θάνος Λίποβατς, «Οι τέσσερις Λόγοι στον Jacques Lacan», *Παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο*, τχ. 1 (2005), σ. 30, 40.

⁶⁰² Για τον Lyotard, κάθε τμήμα ενός παλμικού σώματος ή κάθε παλμικότητα των ενορμήσεων, πριν επενδυθεί σε κάποια περιοχή του σώματος και εκδηλωθεί, π.χ. σαν πονοκέφαλος και γενετική διαταραχή, έχει ζυγιστεί, εκτιμηθεί, αξιολογηθεί ή προτιμηθεί ασυνείδητα καθώς ο παλμός δεν μπορεί: «να ακυρώσει τον εαυτό του, να καταστεί δυνατός, ενώ είναι επιβεβαίωση χωρίς τροπικότητα». Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 205. Με άλλα λόγια, καθίσταται άσκοπη και περιττή η μεσολάβηση της συνείδησης. Επιπλέον, όπως έχει ήδη αναφερθεί, η αναγνώριση της άρνησης συνιστά κρίση, η οποία υποδηλώνει το πέρασμα από το συναίσθημα στη νόηση.

⁶⁰³ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 125-126. Ο Lyotard αναφέρεται σε ένα γράμμα του Marx προς τον Engels (31 Ιουνίου 1865), ο οποίος τον πιέζει να του παραδώσει κάτι πριν ο πρώτος δει όλο το έργο. Ο Marx γράφει: «Δεν θέλω να παραιτηθώ να στείλω οτιδήποτε ‘...’ Όποιο ελάττωμα και αν έχουν, είναι προς όφελος των γραπτών μου ότι αποτελούν ένα καλλιτεχνικό σύνολο, και μπορώ να επιτύχω αυτό το αποτέλεσμα μόνο με τον δικό μου τρόπο και με το να μην τα τυπώσω ποτέ μέχρι να τα έχω μπροστά μου στο σύνολό τους». Κατά τη γνώμη του Lyotard, αυτά τα γραπτά δεν αποτέλεσαν ποτέ αυτό το ορατό καλλιτεχνικό σύνολο. Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 120.

διαμεσολαβημένη συμφιλίωση ή ενότητα κεφαλαίου – εργασίας και της απόλαυσης που αντλεί από τη μη-εκπλήρωσή της, δηλαδή τη μη-αναπαραγωγή του λόγου της Πολιτικής Οικονομίας. Αυτή η διαστροφική στείριότητα, η αναβολή του γλωσσικού σημείου ή της ανταλλαγής, εμποδίζει την επιστροφή της επιθυμίας στον εαυτό της (εκπλήρωση), απελευθερώνοντας τεράστιες ποσότητες ενέργειας, οι οποίες δημιουργούν διαρκώς νέες εντάσεις, προκαλώντας αναστάτωση στο σύστημα. Στον χώρο της πολιτικής αναπαράστασης αυτές οι εντατικοποιήσεις ισοδυναμούν με μόνιμη επανάσταση καθώς οδηγούν σε νέες αντιπαραθέσεις.

Ο Lyotard δεν κινείται στην κατεύθυνση μιας επανάστασης για τον μετασχηματισμό του κόσμου, όπως την επιθυμεί και την καταγράφει ο Marx, δηλαδή ως το «αναγκαίο» αποτέλεσμα της σύγκρουσης παραγωγικών δυνάμεων (σχέσεων) και μέσων παραγωγής.⁶⁰⁴ Η σχέση ουσιώδους (παραγωγικής) δύναμης και μέσων παραγωγής, κατά τον Lyotard, δεν είναι διαλεκτική και δεν μπορεί να γίνει κατανοητή διαμέσου μιας άρνησης, με σκοπό να αποκαλυφθεί το σκάνδαλο της «δύναμης του εργάτη» που κυριαρχείται από μια ξένη δύναμη.⁶⁰⁵ Σε αυτή την περίπτωση, η ουσιώδης δύναμη παγιδύεται στο σύστημα και μετατρέπεται σε μέσο κοινωνικής εργασίας (μηδενιστική άρνηση), όπως ακριβώς συμβαίνει στον καπιταλισμό. Ο Marx εκκινεί την ανάλυσή του από την εμπειρική πραγματικότητα, εφοδιάζοντας την επιστήμη με έννοιες που εκπηγάζουν από την κοινωνική πρακτική, αλλά το ξεπέραςμα της ατομικής ιδιοκτησίας περνά μέσα από τη διαλεκτική άρνηση, τον διχασμό του αντικειμένου, την αντιστροφή των αντιθέτων [*retournement*] και την επιστροφή στην κοινωνική ύπαρξη ή το «κοινωνικό είναι».⁶⁰⁶ Μια τέτοια επιστροφή, για τον Lyotard, εγκλωβίζει την αναφορική δύναμη της επιθυμίας στο σύστημα και τη μετατρέπει σε έλλειψη ή απουσία, με αποτέλεσμα ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας να συντηρεί και να αναπαράγει το καπιταλιστικό σύστημα.

⁶⁰⁴ Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844...*», όπ. παρ., σ. 230-231.

⁶⁰⁵ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 144.

⁶⁰⁶ Όπως επισημαίνει ο Lukács, τα οικονομικά στον Marx ξεκινούν από την ολότητα του κοινωνικού είναι και επιστρέφουν σε αυτή. Lukács, «*The ontology of social being...*», όπ. παρ., σ. 12. Ο Althusser επικρίνει αυτή την επιστροφή που επιχειρείται μέσω της αφαίρεσης της Πολιτικής Οικονομίας και της Φιλοσοφίας καθώς ο Marx επιλύει αυτή την αντίφαση μέσω της «αλλοτριωμένης εργασίας» και την αντίληψη για τον Άνθρωπο (ουσία του ανθρώπου). Louis Althusser, *Για τον Marx*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2015, σ. 229-230. Αντίθετα, σύμφωνα με τον Marcuse, η θετική κριτική που ασκεί στην Πολιτική Οικονομία ο Marx έγκειται ακριβώς στην προσφορά του θεμελίου μιας πραγματικής Πολιτικής Οικονομίας, η οποία εντελώς μετασχηματισμένη συγκροτεί το επιστημονικό υπόβαθρο της κομμουνιστικής επανάστασης. Herbert Marcuse, *Studies in critical philosophy*, Beacon Press Boston, U.S.A. 1973, σ. 5.

Σκοπός της επαναστατικής θεώρησης του Marx είναι να αποφευχθεί ένας επιστημονικός ορθολογισμός, ο οποίος εάν μεταφερθεί στην κοινωνία γίνεται δύναμη, εξουσία (κεφάλαιο) και επιβάλλεται. Ο Marx προειδοποιεί ότι η ανατροπή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής δεν συνιστά μια απλή υπόθεση κατάληψης της εξουσίας από την εργατική τάξη και μιας βίαιης μετατροπής των σχέσεων ιδιοκτησίας και παραγωγής.⁶⁰⁷ Ότι απευχόταν έγινε πραγματικότητα στην περίπτωση της σταλινικής εξουσίας και της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας της *Belle Époque* όπου η επαναστατικότητα της αριστερής ιδεολογίας εξαντλήθηκε στα όρια μιας απλής επιστήμης (γραφειοκρατικοποίηση).⁶⁰⁸ Για τον Lyotard, η κυριαρχία μιας ομάδας κυρίων πάνω σε μια ομάδα σκλάβων δεν σχετίζεται με ένα πολιτικό κόμμα, αλλά με τον ολοκληρωτισμό. Δεν έχει καμιά σημασία εάν κάποιος επιλέξει την Ανατολή ή τη Δύση, τη δεξιά ή την αριστερά.⁶⁰⁹ Μπροστά στο φόβο της αναβίωσης ενός ολοκληρωτισμού, η σκέψη του Lyotard ριζοσπαστικοποιείται: η *ιδέα* της δύναμης είναι φασισμός, ενώ η *ίδια* η δύναμη προκαλεί σύγχυση, συσκοτίζει τα όρια μεταξύ οικονομίας και πολιτικής. Αυτός ο τρόπος επιτρέπει το «άκουσμα» των επιμέρους οικονομικών πολιτικών, καινοτόμων ακόμα και ακτιβιστικών δράσεων ως αναπόσπαστων μερών της οικονομίας. Η ενσωμάτωση αυτών των πρακτικών στο σύστημα δημιουργεί σε μόνιμη βάση πρόβλημα και αναταραχή εν αντιθέσει με την αρνητικότητα της μαρξιστικής κριτικής, την οποία συμπυκνώνει η αναμονή της κατάρρευσης του καπιταλισμού όταν αυτό φτάσει στα όρια της ανάπτυξής του. Όταν, δηλαδή, οι παραγωγικές σχέσεις δεν θα μπορούν να περιλάβουν τον πλούτο των

⁶⁰⁷ Σύμφωνα με τον Marx, το ξεπέραςμα της ατομικής ιδιοκτησίας περιλαμβάνει στο πρώτο στάδιο (άρνηση), τον *πρωτόγονο κομμουνισμό*, δηλαδή τον μετασχηματισμό ολόκληρης της κοινότητας σε αφηρημένο κεφαλαιοκράτη και την κατάληψη της κρατικής εξουσίας από το προλεταριάτο καθώς εκείνο που επιθυμεί είναι απλώς να καταλάβει την κρατική εξουσία, όπως κάθε άλλη τάξη. Δεν διαφοροποιείται από τις υπόλοιπες τάξεις εφόσον χρησιμοποιεί την πολιτική της κυριαρχίας για να συγκεντρώσει στα χέρια του κράτους όλα τα μέσα παραγωγής. Αυτό μπορεί να καταστεί εφικτό «μόνο με αυταρχικές επεμβάσεις στο δικαίωμα ιδιοκτησίας και στις αστικές παραγωγικές σχέσεις». Στο δεύτερο στάδιο (άρνηση της άρνησης), αυτά τα μέτρα «υπερβαίνουν τον εαυτό τους και γίνονται αναγκαία μέσα ανατροπής όλου του τρόπου παραγωγής». Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts...*», όπ. παρ., σ. 230, 497-498.

⁶⁰⁸ Σύμφωνα με τον Μπαγιόνα, ο Marx απομακρύνεται από την εγγεληνική θεωρία του κράτους, η οποία προεκτείνει τη θρησκευτική αλλοτρίωση. Ο Hegel θεωρεί ότι ο άνθρωπος προβάλλει την ουσία του στον θεό, υιοθετώντας την ίδια στάση απέναντι στο κράτος, ειδικά όταν αυτό καθίσταται γραφειοκρατικό. Για τον πολιτικά αλλοτριωμένο άνθρωπο, ο γραφειοκράτης δημόσιος λειτουργός αντιπροσωπεύει ό,τι θα ήθελε να είναι ο ίδιος. Αντίθετα, ο Marx επιμένει στη χρήση μιας ιστορικής μεθόδου για το κράτος προκειμένου η λειτουργία του να γίνει κατανοητή σε συνάφεια με τα μέσα παραγωγής, τις παραγωγικές σχέσεις και τις ταξικές αντιθέσεις, δηλαδή ως ιστορικοκοινωνικού φαινομένου. Μπαγιόνας, όπ. παρ., σ. 111-112.

⁶⁰⁹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 256.

παραγωγικών δυνάμεων που οι ίδιες δημιούργησαν.⁶¹⁰ Εάν τίθεται ζήτημα «επανεκκίνησης» της επανάστασης, προκειμένου να καταπολεμηθεί η παθητικότητα, τότε αυτή δεν αφορά στην αντιστροφή της θέσης του λόγου στη σφαίρα της Πολιτικής Οικονομίας και σε όλες τις σφαίρες εφόσον, όπου υπάρχει αυτή η ιδέα, υπάρχει και η ιδέα της αλλοτρίωσης καθώς και αυτή της «εργασιακής δύναμης», ήτοι μια μηδενιστική άρνηση. Όπως αναφέρει,

«Μια επανεκκίνηση της επανάστασης δεν είναι το ξαναξεκίνημά της, είναι να πάψουμε να βλέπουμε τον κόσμο ως αλλοτριωμένο, τον άνθρωπο να σώζεται, να βοηθιέται ή ακόμα να *υπηρετείται*, είναι να εγκαταλείψεις την αρσενική θέση, να ακούσεις τη θηλυκότητα, τη βλακεία και την τρέλα χωρίς να τα θεωρείς κακά».⁶¹¹

Ο Lyotard αναφέρεται σε έναν μηχανισμό [*dispositif*], ως ένα λιβιδινικό τέρας, στο οποίο η θηλυκότητα και η αρσενικότητα εναλλάσσονται αδιάκριτα, εμποδίζοντας τη διαβεβαίωση μιας σεξουαλικής διαφοράς ή μιας φυσικότητας που έχει χαθεί, ενός διχασμένου σώματος, που μπορεί να εξηγηθεί και να θεραπευτεί μόνο μέσα από την αντιστροφή της σχέσης του ανθρώπου με το περιβάλλον, πράγμα που δεν μπορεί να κάνει μια κριτική (ή ο λόγος της αλήθειας).⁶¹² Για τον λόγο αυτό, δηλώνει πως η πρόθεσή του δεν είναι να ξαναδιαβάσει το *Κεφάλαιο* και να το ερμηνεύσει σύμφωνα με την «αλήθειά του». Αναζητά τη λιβιδινική «αλήθεια» -τι υπάρχει από τη λίμπιντο του Marx στις πρακτικές του- βασισμένη στην προσέγγιση του Γέρου Marx, ο οποίος είναι, επίσης, νεαρή γυναίκα, αποτελεί μια περίεργη αμφιφυλοφιλική συναρμολόγηση

⁶¹⁰ Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts...*», όπ. παρ., σ. 54. Για τον Marx, όσο τελειοποιούνται τα μέσα παραγωγής (τεχνολογική πρόοδος και εντεινόμενος καταμερισμός της εργασίας) αυξάνεται η παραγωγική δυνατότητα, η οποία επιτυγχάνεται στη βάση της αντίθεσης κεφαλαίου – εργασίας. Έτσι, η αστική τάξη αναζητά νέους τρόπους απορρόφησης των εμπορευμάτων προκειμένου να διατηρήσει την αντίθεση, η οποία αποτελεί συγκροτητικό της όρο. Η αντίθεση διατηρείται επειδή η αυξανόμενη κεφαλαιακή συσσώρευση είναι αυξανόμενη προλεταριοποίηση. Υπό αυτή την έννοια, η αντίθεση εμπεριέχει τους όρους της άρσης της εφόσον είναι αντίθεση μεταξύ ιδιοκτητών (αστών) και μη-ιδιοκτητών (προλετάρων) μέσων παραγωγής ή αλλιώς σχέση εκμετάλλευσης της δύναμης της εργασίας. Αλλά, η θεωρία της εκμετάλλευσης είναι μια ταξική θεωρία, ο πυρήνας της οποίας εμπεριέχει, επίσης, τους όρους για την οργάνωση των προλετάρων σε τάξη.

⁶¹¹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 146.

⁶¹² Claire Pagès, «Les Marx de Lyotard», όπ. παρ., σ. 79-80. Μια αναφορά σαν αυτή έχει ως αφετηρία την αντίληψη του Lyotard πως «Δεν υπάρχει αλλοτρίωση από τη στιγμή που κάποιος ξεφεύγει από την κριτική σχέση». Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 133. Υπό αυτή την έννοια, δεν μπορεί ποτέ να ξεπεραστεί. Το ζήτημα της αλλοτρίωσης, το οποίο κρύβεται πίσω από την ανάλυση του Lyotard στο *Économie Libidinale*, αποτελεί αντικείμενο ανάλυσης του κεφαλαίου της διατριβής με τίτλο: *Η «λιβιδινική ζώνη» ως ασύλληπτος τόπος μιας «θεικής» μεταμόρφωσης*.

που τον εμποδίζει να τελειώσει την εργασία του *Κεφαλαίου* (non-finito). Το σκεπτικό του Lyotard έχει ως αφετηρία τη θεωρία του Freud για την σεξουαλικότητα και τις ψυχώσεις, νευρώσεις, διαστροφές.⁶¹³ Παρομοίως, η λιβιδινική προσέγγιση του *Κεφαλαίου* έχει ως αφετηρία την επιθυμία του Marx να συγγράψει ένα κείμενο ή να συγκροτήσει ένα *σώμα αναφοράς* προκειμένου να εκδιωχθούν οι *ανωμαλίες* που παρουσιάζει το πολύμορφο σώμα του κεφαλαίου. Οι *διαστροφές* που το χαρακτηρίζουν προσβάλλουν το κορίτσι Marx, το οποίο απαιτεί μια *αγάπη*. Έτσι, ο κατήγορος Marx αναλαμβάνει, μελετώντας τον φάκελο του κατηγορουμένου καπιταλιστή, να «εφεύρει» έναν κατάλληλο εραστή (προλετάριο). Αλλά, αυτό προϋποθέτει μια αρχή της ενότητας και της εγγραφής προκειμένου να καταγραφεί ο πόνος και η ευχαρίστηση που αντλούν τα δύο μέρη. Ο κατήγορος προσπαθεί να της δώσει αυτό το συνολικό σώμα. Τουλάχιστον, ένα παιδί από λέξεις, πριν από το παιδί της σάρκας: το προλεταριάτο, τον σοσιαλισμό. Αλλά, δεν μπορεί να της δώσει αυτά τα γραπτά «στην ολότητά τους» πριν από την ίδια. Ο Marx θα υποφέρει, μεγαλώνοντας πριν από αυτή και μέσα σε αυτή, διότι θα ανακαλύψει κατά την έρευνά του, στο βαθμό που δεν τελειώνει, μια παράξενη απόλαυση: την απόλαυση του απείρου.⁶¹⁴ Εάν υπάρχει ένα σώμα του κεφαλαίου, τότε

⁶¹³ Σύμφωνα με τον Freud, ο χωρισμός μητέρας – παιδιού, βιώνεται από το παιδί ως απώλεια και ως ανεκπλήρωτη επιθυμία. Από την πρώτη στιγμή που έρχεται στον κόσμο, το παιδί μαθαίνει ότι η επιθυμία του πρέπει να ελέγχεται και να καταπιέζεται. Υπό αυτές τις συνθήκες, η επιθυμία και το συναίσθημα μετατίθεται. Στην περίπτωση του αγοριού, ο Freud θεωρεί πως η αντιπαλότητα με τον πατέρα εκτρέπει την αιμομικτική επένδυση του μητρικού αντικείμενου σε ένα πραγματικό ξένο αντικείμενο (μετάθεση). Στην περίπτωση του κοριτσιού, όμως, τα πράγματα είναι πιο πολύπλοκα καθώς το γυναικείο φύλο ορίζεται ως ημιτελές. Στις αναλύσεις του Freud, το κορίτσι πριν από την οιδιπόδεια περίοδο είναι μικρό αγόρι. Όταν αναγνωρίζει την έλλειψη του πέους, που χρειάζεται για να κερδίσει τη μητέρα, στρέφεται με μίσος προς τη μητέρα της, ενώ ερωτικό αντικείμενο γίνεται ο πατέρας. Έτσι, το κορίτσι σώζεται από την ομοφυλοφιλία. Ωστόσο, στην περίπτωση μιας ασθενούς, της Ντόρας, ο Freud διαπιστώνει την ύπαρξη μιας αμφιφυλοφιλικής τάσης ως αποτέλεσμα της μη φυσιολογικής σεξουαλικής ανάπτυξής της. Αυτές οι απόψεις του Freud, σχετικά με την περίπτωση της Ντόρας, φαίνεται πως δημιούργησαν έναν προβληματισμό αναφορικά με το κατά πόσο οι σεξουαλικές διαφορές έχουν ως αφετηρία ψυχολογικές ή φυσικές αιτίσεις. Ωστόσο, σε μεταγενέστερα γραπτά του ο Freud επιβεβαιώνει την ψυχολογική βάση της αμφιφυλοφιλίας. Claire Kahane, «Introduction – Why Dora now?», στο Charles Bernheimer – Claire Kahane, *In Dora's case. Freud – Hysteria – Feminism*, Columbia University Press, New York 1985, σ. 19-32. Στη βάση αυτή, η σχέση μητέρας – παιδιού θεωρείται γενικά πως διαδραματίζει τον σημαντικότερο ρόλο στην εμφάνιση της σχιζοφρένειας/παράνοιας. Είναι, όμως, αδιαμφισβήτητο πως ο Freud ήταν ο πρώτος που έδωσε έμφαση στις νευροβιολογικές αιτίσεις της πάθησης. Guari N. Salva – David J. Moore – Barton W. Palmer, «Cognitive functioning in schizophrenia», στο *Clinical handbook of schizophrenia*, The Guilford Press, New York – London, 2008, σ. 92.

⁶¹⁴ Ο Lyotard αναφέρεται στο άπειρο, που προκαλεί μια ανεσταλμένη ρύθμιση της επιθυμίας, περιλαμβάνοντας τη συγκράτηση και την επιστροφή των ενεργητικών ποσοτήτων μέσα στον κύκλο της πολιτικής μαζί με το οικονομικό κύκλωμα, όπως την επιχειρεί ο Donatien Alphonse Francois de Sade. Το άπειρο της καπιταλιστικής ανάπτυξης δεν μπορεί να θέσει σε κίνδυνο το σύστημα και το «κοινωνικό» σώμα. Το «κακό» άπειρο αφορά σε μια χρήση του κεφαλαίου, η οποία κάθε άλλο παρά καπιταλιστική είναι. Εκπηγάει από τον μερκαντισμό και τη ληηλασία του πλούτου (καταναλωτική συσσώρευση), μεγαλώνοντας τις ανισότητες. Στη βάση αυτή, ο Lyotard κατανοεί την επιμονή του Αριστοτέλη σε έναν πεπερασμένο μερκαντισμό: μια διαρκώς αυξανόμενη (άπειρη) ανομοιότητα μεταξύ των μερών του σώματος μπορεί να το κάνει να εκραγεί. Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 173, 272-273.

αυτό είναι αποστειρωμένο, δεν ενεργοποιεί τίποτα, δεν μπορεί να γεννήσει ένα παιδί-σοσιαλισμό. Αυτό ο Marx το εκλαμβάνει ως αποτυχία. Για τον Lyotard, αποτελεί ένα είδος λιβιδινικού μηχανισμού, η αξία και η αλήθεια του οποίου συνίσταται στο ότι δεν εξαιρεί, αλλά επιβεβαιώνει: είναι σχιζο-επιθυμία. Η απουσία της πολυπόθητης ενότητας δίνει, κατά τον Lyotard, ώθηση σε δύο κινήσεις (vertigo)⁶¹⁵: την κίνηση του πετάγματος, της έντασης και την κίνηση της λογικής. Οι δυο τους «επιδρούν σαν δύναμη στο *non-finito* της εργασίας του Marx, όπως στον καπιταλισμό».⁶¹⁶ Ο Lyotard επιδιώκει να χειριστεί τον Marx ως ένα «έργο τέχνης» ή ως έναν λιβιδινικό μηχανισμό προκειμένου να αναδείξει ότι όλα περιγράφονται ως ικανά επιδράσεων. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει ότι

«Πρέπει να πάρουμε τον Marx σαν να ήταν ένας συγγραφέας, ένας συγγραφέας γεμάτος αισθήματα, να πάρουμε το κείμενό του ως τρέλα και όχι ως θεωρία, πρέπει να καταφέρουμε να παραμερίσουμε το θεωρητικό εμπόδιό του και να του χαϊδέψουμε τα γένια χωρίς περιφρόνηση και χωρίς αφοσίωση ‘...’ χαϊδέψτε τα γένια του ως ένα σύνθετο λιμπιντικό όγκο, ξυπνώντας ξανά την κρυμμένη του επιθυμία και μαζί της τη δική μας. Δεν χρειάζεται να κριτικάρουμε τον Marx, και ακόμα κι αν τον κριτικάρουμε, πρέπει να γίνει κατανοητό ότι αυτό δεν είναι σε καμία περίπτωση κριτική: έχουμε ήδη πει και επαναλάβει ότι γελάμε εις βάρος της κριτικής αφού είναι να διατηρήσει κάποιος τον εαυτό του στο πεδίο του κρινόμενου πράγματος και στη δογματική, πράγματι παρανοϊκή, σχέση της γνώσης. Η επιθυμία του Marx μας ενδιαφέρει, όχι για τον εαυτό της, αλλά στο βαθμό που πληροφορεί τα θέματα των γραπτών που μεταμορφώνονται σε θέματα κοινωνικών και πολιτικών “πρακτικών”. Ο Marx πρέπει να εισαγάγει, τον μεγάλο χοντρό Marx, αλλά και τον μικρό Marx ‘...’ στον άτλαντα της λιβιδινικής χαρτογραφίας – ή μάλλον το αντίστροφο: να αρχίσουμε να διασχίζουμε αυτή την παράξενη χώρα ‘...’ αφήνοντας τις προσκολλήσεις μας και τις απάτες μας να κυκλοφορούν, τελειοποιώντας την ανάλυσή μας εδώ, παραμελώντας την εκεί, γιατί δεν έχουμε ούτε την ελπίδα ούτε την πρόθεση να

⁶¹⁵ Το «vertigo», σαν έννοια, παραπέμπει στον Nietzsche και στην «τρέλα» που προκαλεί η ο «θάνατος του Θεού», λόγω της απουσίας ενός απόλυτου κέντρου της αναφοράς, επιτρέποντας την εμφάνιση της μεταφοράς στον λόγο. Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, μτφρ. D. Large, The Athlone Press, London 1993, σ. 108-112.

⁶¹⁶ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 118-125.

στήσουμε ένα πορτρέτο του έργου, να δώσουμε μια “ερμηνεία” του. Δεν ερμηνεύουμε, διαβάζουμε και επηρεάζουμε με γραπτά». ⁶¹⁷

Αναγνωρίζοντας τον χώρο της πολιτικής αναπαράστασης και την εννοιολογική της τάξη ως θεατρική, δηλαδή ως μια αναπαράσταση του πραγματικού, ο Lyotard δεν επιχειρεί την κατάληψη του καπιταλισμού από τον σοσιαλισμό, αλλά την αποδόμησή του. ⁶¹⁸ Ο Marx, διαμέσου της επανάστασης και της κατάργησης κάθε θεσμικής διαμεσολάβησης, ⁶¹⁹ αποσκοπεί στην αντικατάσταση της μορφής επικοινωνίας που χαρακτηρίζει τις παραγωγικές σχέσεις στον καπιταλισμό, δηλαδή τον ανταγωνισμό με αυτή της συνεργασίας. ⁶²⁰ Στον Marx, όπως αναφέρει ο Lukács, οι εντάσεις που προκύπτουν ανάμεσα στις επιμέρους φυσικές μορφές και στα περιεχόμενα της ύπαρξης υπερβαίνονται, μέσα από την αντικατάστασή τους, με έννοιες που έχουν περισσότερο κοινωνικά προσδιορισμένα περιεχόμενα. ⁶²¹ Σε αυτή την αντικατάσταση συνίσταται η κοινωνική μεταβολή. Ο Lyotard δεν στοχεύει στην αντικατάσταση μιας θεωρίας με κάποια άλλη που θα έχει τη μορφή μιας αντι-θεωρίας. Ταυτόχρονα, όμως, δεν επιφυλάσσει στην επιθυμία κάποια προνομιακή θέση. Όπως επισημαίνει ο Woodward, ο Lyotard έχει επίγνωση του προβλήματος της επιστροφής του μηδενισμού μέσω της θέσπισης ενός καινούριου προνομιακού όρου. Ο Lyotard είναι ξεκάθαρος:

«[ε]μείς δεν μιλάμε ως απελευθερωτές της επιθυμίας ‘...’ δεν πρόκειται σε καμία περίπτωση για ένα ζήτημα καθορισμού ενός νέου τομέα, ενός άλλου πεδίου, ενός πέραν της αναπαράστασης ‘...’ καθόλου, γνωρίζουμε καλά ότι περιμένεις για εμάς να το κάνουμε αυτό, να είμαστε τόσο ‘άνοητοι’». ⁶²²

Η λιβιδινική προσέγγιση του *Κεφαλαίου* από τον Lyotard αποσκοπεί στην αποκάλυψη του «πολιτικού ασυνείδητου» και της συμπερίληψής του στον κειμενικό

⁶¹⁷ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 117.

⁶¹⁸ Την ίδια πρακτική ακολουθεί και στο *Des Dispositifs pulsionnels*.

⁶¹⁹ Όπως επισημαίνει ο István Mészáros, ο Μαρξ δεν απορρίπτει κάθε διαμεσολάβηση, αλλά τη «διαμεσολάβηση της διαμεσολάβησης» (ΑΤΟΜΙΚΗ ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑ – ΑΝΤΑΛΛΑΓΗ – ΚΑΤΑΜΕΡΙΣΜΟΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ), δηλαδή ένα σύνολο δευτερευουσών διαμεσολαβήσεων της οντολογικά θεμελιώδους αυτο-διαμεσολάβησης της σχέσης ανθρώπου – φύσης, που έχει αλλοτριωμένη μορφή. Mészáros, όπ. παρ., σ. 79.

⁶²⁰ Karl Marx – Friedrich Engels, «The German Ideology», Vol. I, στο *Collected Works Marx and Engels 1845-47, Vol. 5*, μτφρ. C. Dutt, W. Lough, C. P. Magill, Lawrence and Wishart, London 1976, σ. 79-82.

⁶²¹ Lukács, «*The ontology of social being...*», όπ. παρ., σ. 7.

⁶²² Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 65.

χώρο με τρόπο επεισοδιακό. Αλλά, μια υπονόμηση του συστήματος προϋποθέτει την αποδόμηση του χώρου της πολιτικής αναπαράστασης (κειμενικό χώρο) και το ξεπέρασμά του διαμέσου των ατέρμονων μετατοπίσεων που προκαλεί μια χειρονομία στο σώμα.⁶²³ Η αποδόμηση παρέχει τη δυνατότητα μιας διπλής ανάγνωσης, που ξεπερνά τα περιοριστικά όρια της ερμηνείας επειδή αφήνει να διαφανεί ότι η θεατρική σχέση κυριαρχείται από έναν λιβιδινικό μηχανισμό, ο οποίος είναι αυθαίρετος (μη-κινητροδοτούμενος) εφόσον η επιθυμία επενδύει στον λόγο απροϋπόθετα. Μια τέτοια κυριαρχία δεν σημαίνει, όπως τονίζει ο Readings, ότι μια κριτική πρέπει να βασίζεται στις λιβιδινικές εντάσεις και τα συναισθήματα. Σημαίνει, απλώς, ότι υποστηρίζεται από την ανάκληση της απόλαυσης και των τεράστιων ποσοτήτων ενέργειας που εκλύει στην άρθρωση και αντίσταση ενός συμβάντος.⁶²⁴ Πράγματι, εάν κάποιος βασίσει την κριτική του στις λιβιδινικές εντάσεις και τα συναισθήματα επιστρέφει στο σημείο «Μηδέν»: ρυθμίζει και εξαιρεί δυνάμεις και ενέργειες χωρίς να διαφοροποιείται από τον θρησκευτικό μηδενισμό. Για τον Lyotard, οι καταβολές του μηδενισμού της ανθρώπινης ελευθερίας δεν είναι ούτε οικονομικές ούτε κοινωνικές, αλλά μεταφυσικές καθώς εκπηγάζουν από την αρχή της λογικής ή της αιτιότητας. Αλλά, δεν μπορεί να αντλήσει κάποιος ικανά επιχειρήματα κατά της αρχής της λογικής κινούμενος εντός της. Έτσι, ο Lyotard επιλέγει να αντιπαραθέσει την υποκειμενικότητα στον μηδενισμό, φέρνοντάς την σε κρίση, μέσω μιας ριζοσπαστικής αισθητικής στο επίπεδο της *παραστατικότητας*, δίνοντάς της διάφορες μορφές: «εικονιστικό» [*figural*], «λιβιδινικό» [*libidinal*], «υψηλό» [*sublime*]. Λιβιδινικές εντάσεις και συναισθηματικές καταστάσεις δεν πειθαρχούν στην αρχή της λογικής. Απαιτούν μια ευαισθησία, την οποία ο Lyotard επιδιώκει να προκαλέσει, με έναν «έξω-πραγματικό» τρόπο,

⁶²³ Συνοψίζοντας, η μετατόπιση επιθυμιών και συναισθημάτων προκύπτει στους ψυχονευρωτικούς, σύμφωνα με τον Freud, από μια αφόρητη διανοητική σύγκρουση που έχει τις καταβολές της σε κάποια τραυματική εμπειρία. Η προέλευση των υστερικών συμπτωμάτων μπορεί να είναι σωματική ή ψυχολογική. Ένας βήχας, όπως στην περίπτωση της Ντόρας, μπορεί να οφείλεται σε γρίπη. Όταν, όμως, το σωματικό σύμπτωμα βρίσκει ένα ασυνείδητο νόημα, τότε εγκαθίσταται και χρονίζει, λαμβάνοντας τη μορφή φοβίας, καταναγκασμού, ψυχικού συμπτώματος. Οι νευρώσεις, εν ολίγοις, έχουν ως πηγή τους τόσο τη φυσιολογική σεξουαλικότητα όσο και τις ασυνείδητες, απωθημένες, σεξουαλικές τάσεις (παρεκκλίσεις). Ο Freud θεωρεί πως όταν υπάρχουν εμπόδια στη φυσική ψυχοσεξουαλική ανάπτυξη των ατόμων, οι σεξουαλικές τάσεις και επιθυμίες εκτρέπονται σε άλλα κανάλια, μεταστρέφοντας την επιθυμία στο αντίθετο (ή αρνητικό), όπως π.χ. την αγάπη σε μίσος ή ζήλια. Στην περίπτωση του Daniel Paul Schreber, ο Freud διαπιστώνει ότι ο ασθενής μεταλλάσσεται σε γυναίκα, έχει δηλαδή ομοφυλοφιλικές τάσεις, ενώ προσπαθεί να αναδομήσει τον κόσμο του μέσα από ψευδαισθήσεις και παραλήρηματα. Ο Freud αποδίδει την παράνοια του Schreber στην καθήλωση της προσωπικότητας σε ένα πρώιμο ψυχοσεξουαλικό στάδιο (μεταξύ του αυτοερωτισμού και της ομοφυλοφιλίας), επιδιώκοντας να προστατευθεί από τη σεξουαλικοποίηση των ενορμηκών επενδύσεων. Βλ. σχετ., Sigmund Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XII. The case of Schreber. Papers on Technique and other works*, μτφρ. J. Strachey, The Hogarth Press, London 1958.

⁶²⁴ Readings, «*Introducing Lyotard...*», ό.π., σ. 73.

φέρνοντας στην επιφάνεια το αποτέλεσμα της επίδρασής της: το «τίποτα».⁶²⁵ Μετατοπίζοντας τα όρια της κριτικής αυτό που μένει είναι το κενό του διαμεσολαβητή που αλλοτριώνει αντικείμενο και υποκείμενο. Αυτό το κενό, το οποίο δημιουργεί απογοήτευση στον Marx επειδή δεν του επιτρέπει να ολοκληρώσει το *Κεφάλαιο*, προσφέρει την ευκαιρία μιας σιωπηλής μεταμόρφωσης.

⁶²⁵ Sim, *όπ. παρ.*, σ. 155-156.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Νόμος της ανταλλαγής vs νόμος της αδιάφορης ανταλλαγής

Μια οργάνωση των γεγονότων με τρόπο κατανοητό και (φαινομενικά) προβλέψιμο αφομοιώνει, κατά τον Lyotard, τις μη-καπιταλιστικές κοινωνικές και οικονομικές μορφές δράσης, εδραιώνοντας την ηγεμονία του καπιταλισμού. Οι επιδράσεις ή τα αποτελέσματα από τις δράσεις των δυνάμεων, που εντάσσονται σε αυτό το πεδίο, δεν μπορούν να συμπεριληφθούν σε μια θεωρία για την οικονομία, να μειωθούν σε αξία (νόημα), επειδή τα κίνητρά τους και οι αιτίες τους είναι απροσδιόριστα. Εκπηγάζουν από το πολιτικο-ιδεολογικό πεδίο, το οποίο συνιστά το ενεργητικό (λιβιδινικό) συμπλήρωμα της Οικονομίας, που ενεργοποιεί ή πυροδοτεί αντιπαραθέσεις, συγκρούσεις, ανατροπές. Εάν καθίσταται προβληματική η ανάλυση του Marx είναι διότι, κατά τον Lyotard, απορρίπτει το άλλο της Πολιτικής Οικονομίας: τη Λιβιδινική Οικονομία. Εξαιρεί, εν ολίγοις, από την ανάλυση οποιαδήποτε δύναμη ή ενέργεια δεν μπορεί να καταγραφεί με όρους Πολιτικής Οικονομίας, δεν μπορεί να οργανωθεί ή να ρυθμιστεί σύμφωνα με τον κανόνα της ανταλλαγής ή ισοδυναμίας. Εξαιρώντας, όμως, από την οικονομία το πολιτικο-ιδεολογικό πεδίο εξαιρείται η ψυχολογική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, ακυρώνοντας κάθε πιθανότητα αντίστασης. Για τον λόγο αυτό, απέναντι στη θεωρία της αξίας και της εκμετάλλευσης, την οποία ο Marx θέτει ως βάση της ιστορικής μεταβολής, ο Lyotard αντιτάσσει το ενικό συμβάν, το οποίο προκύπτει από ένα πεδίο δράσης και λειτουργίας που βρίσκεται έξω από την καπιταλιστική παραγωγή.

Συνιστά κοινό τόπο ότι, μέσω της *θεωρίας της αξίας*, ο Marx επιχειρεί να θεμελιώσει επιστημονικά τη θεωρία της εκμετάλλευσης και την έννοια του «καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής». Τόσο για τον Engels όσο και για τον Marx,

«Η εργασία ‘...’ δημιουργεί το κεφάλαιο, δηλαδή την ιδιοκτησία που εκμεταλλεύεται τη μισθωτή εργασία και που μπορεί να αυξάνει μόνο με την προϋπόθεση ότι θα δημιουργεί καινούργια μισθωτή εργασία για να την εκμεταλλεύεται κι αυτήν από την αρχή ‘...’ Το κεφάλαιο δεν είναι, συνεπώς, προσωπική, αλλά κοινωνική δύναμη».⁶²⁶

⁶²⁶ Karl Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts...*», όπ. παρ., σ. 223-224.

Επιδιώκοντας να ενσωματώσει την οικονομική σε μια συνολική κοινωνική θεωρία, ο Marx απορρίπτει το ρικαρντιανό αξίωμα, το οποίο συμπυκνώνεται στο εξής συμπέρασμα: «το κόστος του προϊόντος καλύπτεται πάντοτε, στην ολότητά του, από τα έσοδα των πωλήσεων που προκύπτουν από τη ζήτηση».⁶²⁷ Αυτό σημαίνει, σύμφωνα με τον Keynes, ότι η αποχή από την κατανάλωση, ήτοι μια πράξη ατομικής αποταμίευσης, κινείται (αναγκαστικά) παράλληλα με μια πράξη επένδυσης. Εάν, όμως, υφίσταται ισορροπία μεταξύ προσφοράς και ζήτησης, τότε πώς εξηγείται το παράδοξο φαινόμενο της φτώχειας εν μέσω αφθονίας; Εάν μια ατομική πράξη πλουτίζει έναν άνθρωπο χωρίς να αφαιρεί τίποτα από οποιονδήποτε άλλον, τότε πρέπει ολόκληρη η κοινωνία να πλουτίζει.⁶²⁸ Παρομοίως, ο Lyotard διερωτάται «πώς μπορεί ένα σύστημα να κερδίζει, στο τέλος ενός κύκλου, περισσότερα από όσα κατανάλωσε κατά την παραγωγική διαδικασία;» και θεωρεί πως εάν δεν διερευνηθούν οι συνθήκες «ανάπτυξης» του πλούτου, δεν είναι δυνατόν να απαντηθεί το ερώτημα της αυξανόμενης συσσώρευσης του κεφαλαίου.⁶²⁹ Κρατώντας τις αποστάσεις του από την κριτική που ασκεί ο Marx στην Πολιτική Οικονομία, τονίζει ότι

«Ολόκληρη η ‘κριτική’ της Πολιτικής Οικονομίας αρθρώνεται στις ακόλουθες απλές δηλώσεις: το κέρδος κρύβει υπεραξία, η υπεραξία βγαίνει από την απόκρυψη της αξίας χρήσης της δύναμης της εργασίας από την ανταλλακτική αξία· δηλαδή από την απόκρυψη της ουσιαστικής, υπεράφθονης δύναμής του από την ιδιότητά του να είναι ένα ανταλλάξιμο, επαρκές, εμπόρευμα. Ο καπιταλισμός πρέπει επίσης να λανθάνει για τις καταβολές της ανάπτυξής του, και αυτό το λάθος είναι μοιραίο γι’ αυτόν».⁶³⁰

⁶²⁷ John Maynard Keynes, *Η γενική θεωρία της απασχόλησης, του τόκου και του χρήματος*, μτφρ. Θ. Αθανασίου, Παπαζήση-Ειδική έκδοση για την εφημερίδα Το Βήμα, Αθήνα 2010, σ. 70.

⁶²⁸ Keynes, *όπ. παρ.*, σ. 68, 77, 80. Ο Keynes θεωρεί ότι η συνάρτηση συνολικής ζήτησης του Ricardo, δηλαδή η ισότητα μεταξύ της τιμής ζήτησης της (συνολικής) παραγωγής με την τιμή της προσφοράς, συγγέεται με το αδιαμφισβήτητο γεγονός ότι «η αξία του εισοδήματος που παράγεται αθροιστικά από όλα τα μέλη μιας κοινωνίας που συμμετέχουν σε μια παραγωγική δραστηριότητα είναι, κατ’ανάγκη, ακριβώς ίση με την αξία της παραγωγής» ή ότι «το άθροισμα των καθαρών αυξήσεων του πλούτου των ατόμων πρέπει να είναι ακριβώς ίσο με τη συνολική καθαρή αύξηση του πλούτου της κοινωνίας». Keynes, *όπ. παρ.*, σ. 70

⁶²⁹ Lyotard, *Économie Libidinale*, *όπ. παρ.*, σ. 179, 187.

⁶³⁰ Lyotard, *Économie Libidinale*, *όπ. παρ.*, σ. 174-175.

Πράγματι, από το πρώτο κεφάλαιο του πρώτου τόμου ο Marx καθιστά σαφές στο *Κεφάλαιο* ότι ο πλούτος, που παράγεται στο πλαίσιο της καπιταλιστικής κοινωνίας, παρουσιάζεται μόνο με τη μορφή εμπορεύματος, ενώ η αξία του εκφράζεται αποκλειστικά από το χρήμα. Το εμπόρευμα εκφράζει τις καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες αναπτύσσονται, κατά την παραγωγική διαδικασία, μεταξύ μισθωτής εργασίας και κεφαλαίου. Αλλά, η κίνηση των καπιταλιστικών αντικειμένων φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, σαν μια «ανορθολογική» πραγματικότητα, την οποία ο Marx επιχειρεί να αποκρυπτογραφήσει.⁶³¹ Πριν ακόμα από το *Κεφάλαιο* εστιάζει στο γεγονός ότι τα εμπορεύματα, που εμφανίζονται ολότελα άσχετα από το φυσικό τρόπο ύπαρξής τους και την ειδική φύση της ανάγκης που ικανοποιούν σαν αξίες χρήσης, εξισώνονται μεταξύ τους σε ορισμένες ποσότητες. Πώς; Σαν ανταλλακτικές αξίες. Όπως αναφέρει,

«Κάθε εμπόρευμα, όμως, παρουσιάζεται με τη διπλή όψη της αξίας χρήσης και της ανταλλακτικής αξίας ‘...’ Το να είναι ένα προϊόν αξία χρήσης είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να είναι και εμπόρευμα, ενώ το αν ένα προϊόν είναι εμπόρευμα είναι αδιάφορο για να είναι αξία χρήσης. Η αξία χρήσης ως αδιάφορη για τον οικονομικό καθορισμό, δηλαδή η αξία χρήσης ως αξία χρήσης, βρίσκεται έξω από το πεδίο εξέτασης της πολιτικής οικονομίας ‘...’ Άμεσα η αξία χρήσης αποτελεί την υλική βάση πάνω στην οποία παριστάνεται μια συγκεκριμένη οικονομική σχέση, η ανταλλακτική αξία».⁶³²

Ειδικότερα, ερχόμενος αντιμέτωπος με το πρόβλημα της εξίσωσης διαφορετικών μεγεθών, ο Marx αναλύει σε βάθος το συμπέρασμα του David Ricardo: τα εμπορεύματα εξισώνονται, ως ανταλλακτικές αξίες, επειδή είναι προϊόντα ανθρώπινης εργασίας, δηλαδή εμπεριέχουν την ίδια ουσία. Η κλασική⁶³³ Πολιτική Οικονομία προσδιορίζει τις ανταλλακτικές αξίες των εμπορευμάτων μέσω της ποσότητας εργασίας που δαπανήθηκε για να παραχθούν. Επειδή «η ουσία τους είναι η εργασία.

⁶³¹ Βλ. σχετ., κεφ. 1, ενότητες 1, 2, 3 στο Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, μτφρ. Ben Fowkes, Penguin Books, London 1976.

⁶³² Μαρξ, *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, όπ. παρ., σ. 29-31.

⁶³³ Οι όροι «κλασική οικονομική θεωρία» ή «κλασική πολιτική οικονομία» έχουν ως αφετηρία τον χαρακτηρισμό που επινόησε ο Marx, «οι κλασικοί οικονομολόγοι», τον οποίο απέδωσε στους θεμελιωτές της ρικαρντιανής οικονομικής, τον David Ricardo και τον James Mill. Ο ίδιος χαρακτηρισμός αποδόθηκε στους John Stuart Mill, Alfred Marshall, Francis Ysidro Edgeworth, Arthur Cecil Pigou, δηλαδή σε αυτούς που τελειοποίησαν τη ρικαρντιανή οικονομική. Keynes, όπ. παρ., σ. 53.

Γι' αυτό αποτελούν 'αξίες'». ⁶³⁴ Το πρόβλημα, όμως, παραμένει καθώς ποιοτικώς διαφορετικά δεν είναι μόνο τα εμπορεύματα, αλλά και οι συγκεκριμένες εργασίες που εκτελούνται για την παραγωγή τους. Συνεπώς, η Πολιτική Οικονομία προσδιορίζει την ουσία και το μέγεθος της αξίας των εμπορευμάτων, αλλά δεν προσδιορίζει τη μορφή με την οποία εμφανίζεται η αξία τους. ⁶³⁵ Αντιλαμβάνεται, δηλαδή, τη σχέση ως ανταλλαγή μεταξύ δύο εμπορευμάτων με προϋπάρχουσες ίσες αξίες (μετρημένες σαν ποσότητα εργασίας που δαπανήθηκε για να παραχθούν). Για τον Marx, πρόκειται για «ένα εμπόρευμα (το εμπόρευμα A, το οποίο καταλαμβάνει τη θέση της σχετικής αξιακής μορφής), η αξία του οποίου μετράται σε μονάδες ενός χρήσιμου πράγματος (μιας διαφορετικής από αυτό αξίας χρήσης), του B. ⁶³⁶ Προκειμένου να αναλύσει τη μορφή εμφάνισης της αξίας, ο Marx παρουσιάζει το θεωρητικό σχήμα της *τυχαίας ή απλής, μεμονωμένης μορφής της αξίας*, προϋποθέτοντας την ύπαρξη δύο εμπορευμάτων σε μία σχέση ανταλλαγής. Έχουμε, δηλαδή, μια σχέση: $\chi \text{ Εμπόρευμα A} = \psi \text{ Εμπόρευμα B}$. Αυτό σημαίνει ότι μια ποσότητα χ ενός εμπορεύματος A ανταλλάσσεται με μια διαφορετική ποσότητα ψ ενός διαφορετικού εμπορεύματος B. Το πρόβλημα έχει ήδη εμφανιστεί: Πώς εξισώνονται ποιοτικώς διαφορετικά μεγέθη; Η δυσκολία της εν λόγω εξίσωσης έγκειται στο γεγονός ότι η φυσική μορφή του A εμπορεύματος εμφανίζεται ως αξία χρήσης, ενώ η φυσική μορφή του B εμπορεύματος ως ανταλλακτική αξία. ⁶³⁷ Όπως αναφέρει,

«Η διεξοδικότερη εξέταση της αξιακής έκφρασης του εμπορεύματος A που περιέχεται στην αξιακή σχέση προς το εμπόρευμα B έδειξε ότι εντός αυτής της έκφρασης η φυσική μορφή του εμπορεύματος A εμφανίζεται μόνο ως μορφή χρηστικής αξίας, ενώ η φυσική μορφή του εμπορεύματος B εμφανίζεται μόνο ως αξιακή μορφή». ⁶³⁸

Στην ανάλυση του Marx, οι αξίες δεν προϋπάρχουν, πραγματοποιούνται κατά την διαδικασία της ανταλλαγής με τη διαμεσολάβηση του χρήματος. Δηλαδή, ένα

⁶³⁴ Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière and Pierre Fernbach, *Reading Capital. The Complete Edition*, μτφρ. B. Brewster and D. Fernbach, Verso, Brooklyn 2016, σ. 84.

⁶³⁵ Στο ίδιο.

⁶³⁶ Γιάννης Μηλιός, «Η Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας ως κριτική της Αριστεράς», στο *Θέσεις*, τχ. 101, Οκτώβριος – Δεκέμβριος 2007. Διαθέσιμο στο http://theseis.com/index.php?option=com_content&view=article&id=997.

⁶³⁷ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 139-140.

⁶³⁸ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 153.

εμπόρευμα Α μετρά την ανταλλακτική του αξία στο Β. Η θέση που κατέχουν είναι αυτή της σχετικής αξιακής μορφής για το Α και εκείνη του ισοδύναμου για το Β. Το Β εμπόρευμα είναι κοινωνικά αποδεκτό και γι' αυτό τον λόγο μπορεί να μετρά την αξία του Α. Δηλαδή, το Β δεν είναι ένα πραγματικό εμπόρευμα καθώς η αξία χρήσης που έχει είναι ότι μπορεί να μετρά το Α, ενώ η ανταλλακτική του αξία δεν υφίσταται επειδή είναι «χρήμα».⁶³⁹ Έτσι, ο Marx απομακρύνεται από την εργασιακή θεωρία της αξίας ως δαπανώμενης εργασίας (Ricardo) και στρέφεται στην ανάδειξη μιας *χρηματικής θεωρίας της αξίας* και της *χρηματικής θεωρίας του κεφαλαίου*.⁶⁴⁰ Όπως τονίζει ο ίδιος,

«Πρόκειται να κάνουμε αυτό που δεν επιχείρησε ποτέ να κάνει η αστική οικονομική θεωρία. Πρόκειται να δείξουμε τη γένεση της χρηματικής μορφής, δηλαδή να ακολουθήσουμε την εξέλιξη της αξιακής έκφρασης που εμπεριέχεται στην αξιακή σχέση των εμπορευμάτων, από την πιο απλή και αφανή διαμόρφωσή της, μέχρι την εκτυφλωτική χρηματική μορφή».⁶⁴¹

Οι ενστάσεις στην θεωρία της αξίας του Marx βασίζονται, όπως επισημαίνει και ο Γιάννης Μηλιός, στο εξής επιχείρημα: εάν η αξιακή έκφραση του εμπορεύματος λαμβάνει χρηματική μορφή, τότε η τιμή ενός εμπορεύματος εκπηγάει από την αξία του, δηλαδή εννοιολογικά. Αξία και τιμή είναι δύο οντότητες ποιοτικώς ανόμοιες και ποσοτικώς ασύγκριτες.⁶⁴² Πράγματι, στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου*, ο Marx τονίζει πως η υπόθεση της Πολιτικής Οικονομίας «ότι η τιμή κόστους ενός εμπορεύματος ισούται με την αξία των εμπορευμάτων που καταναλώθηκαν στην παραγωγή του» δεν μπορεί να λειτουργήσει στο πλαίσιο μιας αναθεωρημένης Πολιτικής Οικονομίας. Εάν επιμείνει κάποιος σε αυτή την εξίσωση, τότε «είναι πάντα πιθανό να κάνει λάθος».⁶⁴³ Ειδικότερα, η τιμή είναι η έκφραση της σχέσης του εργάτη με την εργασία (ατομικό ον), ενώ η αξία είναι η λανθάνουσα μορφή της σχέσης του εργάτη με την εργασία ως προϊόντος και ως πράξης (κοινωνικό ον). Ο καθορισμός της τιμής κόστους ενός

⁶³⁹ Γιάννης Μηλιός – Δημήτρης Δημούλης – Γιώργος Οικονομάκης, *Η θεωρία του Μαρξ για τον καπιταλισμό. Πλευρές μιας θεωρητικής και πολιτικής ρήξης*, Αθήνα 2005, σ. 33-34. Διαθέσιμο στο http://users.ntua.gr/jmilios/Theoria_Marx.pdf.

⁶⁴⁰ Γιάννης Μηλιός, «Η Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας ...», όπ. παρ., σ. 51.

⁶⁴¹ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 139.

⁶⁴² John Millios, «Marx's Value Theory Revisited. A 'Value-form' Approach», Semantic Scholar, 2003, σ. 9. Διαθέσιμο στο <https://www.semanticscholar.org/paper/Marx-%E2%80%99-s-Value-Theory-Revisited--A-%E2%80%98-Value-form-%E2%80%99-Milios/0f76874feec1c69e64701e48bb4c87e3b72286e3>.

⁶⁴³ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume III*, όπ. παρ., σ. 265.

εμπορεύματος είναι ένα πράγμα και είναι αυτό που κάνει η Πολιτική Οικονομία, ταυτίζοντας την αξία με την τιμή. Αυτή η ανάλυση ξεκινά από ένα πραγματικό γεγονός (συγκεκριμένη κατηγορία) προς μια αφηρημένη κατηγορία, με τη μεσολάβηση του χρήματος. Ο προσδιορισμός της αξίας των παραγόμενων εμπορευμάτων είναι άλλο πράγμα, το οποίο απαιτεί τη συνδρομή της διαλεκτικής, προκειμένου να αποκαλυφθεί η αδιαμεσολάβητη «ουσιαστική σχέση εργασίας». Αυτή η διαδικασία κινείται αντίστροφα: από την αφαιρετική κατηγορία προς το γεγονός (συγκεκριμένη κατηγορία). Κατά τον Μηλιό, ο Marx έρχεται σε αντίφαση με την ίδια του τη θεωρία καθώς, δίπλα στη χρηματική θεωρία της αξίας, συγκροτεί και έναν μη-μαρξιστικό λόγο, ο οποίος καταλήγει στην αβεβαιότητα, την αναποφασιστικότητα.⁶⁴⁴ Ωστόσο, ο Marx υπερβαίνει την αντίθεση μεταξύ των δύο κινήσεων, μέσω της διαλεκτικής τους σύνθεσης, θεματοποιώντας το «πολιτικο-οικονομικό γεγονός». Τούτο προκύπτει από την αντανάκλαση του εμπορεύματος στη σκέψη ως συγκεκριμένης ολότητας, δηλαδή ως προϊόντος και ως πράγματος, καθιστώντας δυνατό τον «μετασχηματισμό των αξιών σε τιμές της παραγωγής». Αυτός ο μετασχηματισμός λαμβάνει σάρκα και οστά στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου* όπου ο Marx προχωρά σε μια ποσοτική σύγκριση μεταξύ αξιών και παραγωγικών τιμών.

Ο Lyotard επισημαίνει ότι, εκλαμβάνοντας την υλικότητα ως ιδιότητα των πραγμάτων, ο Marx κάνει μεταφορά του οργανικού σώματος στην οικονομία ως ολότητας και, διαμέσου της κυκλοφορίας (αγαθών και εντάσεων) εντός του, φτάνει στο σημείο να συμμορφωθεί με τον κανόνα της συστηματικής οργάνωσης της ενέργειας από τον καπιταλισμό.⁶⁴⁵ Έτσι, η αξία των εμπορευμάτων προσδιορίζεται με βάση τον κανόνα της ανταλλαγής, εφόσον η αξία χρήσης εξισώνεται με την ανταλλακτική αξία, λαμβάνοντας μια τιμή. Αυτό συμβαίνει, κατά τον Lyotard, επειδή μια απλή αντανάκλαση του αντικειμένου στη σκέψη αναπαράγει την κλειστότητα της αναπαράστασης, ενώ «αυτό που είναι έξω είναι πραγματικά μέσα, δεν υπάρχει έξω, το εξωτερικό του του θεάτρου είναι εξίσου η εσωτερικότητα του».⁶⁴⁶ Με βάση αυτό το σκεπτικό, ο Lyotard επιχειρεί να αναδείξει, με τους όρους του ίδιου του Marx, ότι η Πολιτική Οικονομία είναι Λιβιδινική Οικονομία και χαρακτηρίζεται από μια *προσποίηση [dissimulation]*⁶⁴⁷ των εντάσεων σε αξίες και των αξιών σε εντάσεις. Αυτή

⁶⁴⁴ Millios, «Marx's Value Theory Revisited...», όπ. παρ., σ. 9-13.

⁶⁴⁵ Readings, όπ. παρ., σ. 74.

⁶⁴⁶ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 12.

⁶⁴⁷ Ο όρος «dissimulation» συμπυκνώνει τη σχέση μεταξύ καταφατικών λιβιδινικών ενεργειών και μηδενιστικών δομών με έναν τρόπο ώστε να μην υπάρχει ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσά τους. Οι δομές

η ανταλλαγή εντοπίζεται εντός του συστήματος ή της δομής και όχι εκτός. Όπως αναφέρει,

«η αξία χρήσης ανήκει στο σύστημα των αισθητών σημείων όπως και η ανταλλακτική αξία, δεν είναι εξωτερική σε αυτό. Ότι έτσι είναι, είναι ωστόσο αυτό που λέει ο Marx, με συγκεκριμένη αναφορά στη χρηστική αξία της δύναμης της εργασίας. Για την εξωτερικότητά του είναι υπεύθυνη, πιστεύει, και αποκλειστικά υπεύθυνη, για την εισαγωγή των συμβάντων [*événements*] στο σύστημα».⁶⁴⁸

Αν και ο Marx παραδέχεται ότι η αξία χρήσης και η ανταλλακτική αξία βρίσκονται εντός του συστήματος, θεωρεί ότι η σχέση τους χαρακτηρίζεται από μια αντίφαση, η οποία υπερβαίνεται διαμέσου του γενικού ισοδύναμου, δηλαδή της αξιακής μορφής του εμπορεύματος. Το γενικό ισοδύναμο συμπυκνώνει την ουσία της αξίας, καθιστώντας δυνατή την ανταλλαγή των εμπορευμάτων και τον υπολογισμό του μεγέθους της αξίας τους. Στον Marx, η αξιακή μορφή του εμπορεύματος εκφράζει την αφηρημένη (γενική εργασία) και όχι τη συγκεκριμένη εργασία (φυσική εργασία του ατομικού εργάτη). Αυτός ο διττός χαρακτήρας της εργασίας καθιστά δυνατή την εξίσωση διαφορετικών εμπορευμάτων και τη μεταξύ τους σύγκριση. Η αφηρημένη εργασία εμφανίζεται ως ο τρίτος όρος, η θεωρητική αφαίρεση, στην οποία έχουν αναχθεί όλες οι συγκεκριμένες μορφές των εργασιών, δηλαδή, αφορά στην αφηρημένη ανθρώπινη εργασία. Ο Marx θεωρεί ότι, προκειμένου να συγκριθούν δύο διαφορετικά εμπορεύματα μεταξύ τους, πρέπει να αναφέρονται σε έναν τρίτο, έξω από αυτά, παράγοντα που διαμεσολαβεί τη σχέση τους. Ο διφυής χαρακτήρας της εργασίας βοηθά τον Marx να υπερβεί την αντίθεση που δημιουργεί η φαινόμενη κίνηση των καπιταλιστικών αντικειμένων-εμπορευμάτων ανάμεσα στην αξία χρήσης και την ανταλλακτική αξία. Επιπλέον, διευκολύνει τη σύνδεση της εμπορευματικής μορφής με το καπιταλιστικό σύστημα και τις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται κατά την παραγωγική διαδικασία. Αλλά, ο κοινωνικός χαρακτήρας της εργασίας, δεν έχει

αποτελούν λιβιδινικές μεταθέσεις ή ειδικούς σχηματισμούς της επιθυμίας. Μπορεί να φαίνονται στατικές, αλλά συγκαλύπτουν (κρύβουν) μια ενέργεια, η εισροή της οποίας ενδέχεται να τις διαρρήξει. Συνεπώς, δεν μπορεί κάποιος να χαρακτηρίσει τις δομές αποκλειστικά και μόνο μηδενιστικές και να τις καταδικάσει εφόσον αποτελούν λιβιδινικούς σχηματισμούς. Το ίδιο ισχύει και για την Πολιτική Οικονομία: είναι Λιβιδινική. Μια τέτοια «προσποίηση», που στοχεύει στην αποφυγή της κριτικής, λαμβάνει στο *Économie Libidinale* πιο avant-garde τρόπους εγγραφής. Woodward, όπ. παρ., σ. 85-87.

⁶⁴⁸ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 175.

εμπειρικό αντίστοιχο. Είναι μια έννοια «φάντασμα», η οποία αναδύεται μέσα από τη διαλεκτική μέθοδο, αποκαλύπτοντας τις καπιταλιστικές σχέσεις που υποκρύπτονται πίσω από τα οικονομικά φαινόμενα. Συνεπώς, οι μορφές της αισθητηριακής πραγματικότητας είναι ταυτόχρονα μορφές εμφάνισης και μορφές απόκρυψης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Εισάγοντας την «αφηρημένη εργασία» ως τον όρο που διαμεσολαβεί τη σχέση εργασίας – κεφαλαίου στον καπιταλισμό, ο Marx αποκαλύπτει τι είναι αυτό που καθιστά δυνατή και αναγκαία τη σύγκριση μεταξύ διαφορετικών μεγεθών.⁶⁴⁹ Είναι ο διαχωρισμός και η ενότητα μεταξύ της συγκεκριμένης εργασίας, η οποία δημιουργεί αξίες χρήσης και της αφηρημένης εργασίας, η οποία δημιουργεί ανταλλακτικές αξίες. Η μεταξύ τους ενότητα είναι το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης λειτουργίας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής: της ομοιογενοποίησης.⁶⁵⁰ Η τελευταία προσδίδει στα προϊόντα που ανταλλάσσονται μόνο τη μορφή εμπορεύματος με τη διαμεσολάβηση του χρήματος. Αποκαλύπτοντας την πραγματική κίνηση των καπιταλιστικών αντικειμένων, ο Marx επιστρέφει στην ανταλλαγή των εμπορευμάτων, συμπεραίνοντας ότι ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής είναι αυτός που καθιστά τη μεταξύ τους ανταλλαγή δυνατή και αναγκαία, ενώ την εξίσωσή τους, κατά τη διαδικασία της ανταλλαγής, πραγματοποιεί το χρήμα.

Ο Lyotard προσπαθεί να ξεφύγει από την εξίσωση της αξίας χρήσης με την ανταλλακτική αξία, η οποία καταργεί το χάσμα που υφίσταται ανάμεσα στις δύο κινήσεις ή λόγους ως αποτελέσματος μιας πολιτικής (θεσμικής) διαμεσολάβησης-διαδικασίας.⁶⁵¹ Για τον Lyotard, δεν υπάρχει κάποια προκαθορισμένη χρήση, αλλά μια

⁶⁴⁹ Γιάννης Μαραμαθάς, «Η μέθοδος της κριτικής της πολιτικής οικονομίας: η διαδρομή του Marx από τα *Χειρόγραφα του 1844* στο *Κεφάλαιο*», *Θέσεις*, τχ. 132, Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2015. Διαθέσιμο στο http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1297:category-1297&catid=149&Itemid=113.

⁶⁵⁰ Ο όρος «ομοιογενοποίηση» αντιστοιχεί στον μαρξικό όρο «gleichsetzen» και παραπέμπει, όχι μόνο την ποσοτική εξίσωση δύο πραγμάτων ποιοτικά όμοιων, αλλά (κατά κύριο λόγο) στην ποιοτική τους εξίσωση, δηλαδή στην αναγωγή όλων των διαφορετικών εργασιών σε ένα όμοιο ή κοινό περιεχόμενο. Σύμφωνα με τον Rubin, στην κοινωνική ομοιογενοποίηση της εργασίας έχει καταφύγει κάθε παραγωγή που χαρακτηρίζεται από τον καταμερισμό της εργασίας. Ωστόσο, θεωρεί ότι στην εμπορευματική παραγωγή, η εξίσωση της εργασίας (ομοιογενοποίηση) λαμβάνει μια ειδική κοινωνική μορφή, αυτή της αφηρημένης εργασίας. Κατά την άποψή του, αυτή ήταν και η αντίληψη του Marx, αν και πιστεύει ότι δεν υπάρχει μια σαφής τοποθέτηση του ίδιου σχετικά με το ζήτημα. Ειδικότερα, θεωρεί πως όταν στο *Κεφάλαιο* ο Marx αναφέρεται στην «κοινωνική μορφή της εργασίας», παραπέμπει στο «προτσές της κοινωνικής ομοιογενοποίησης της εργασίας». Rubin, *όπ. παρ.*, σ. 1993, σ. 490-492.

⁶⁵¹ Για τον Lyotard, η αντίφαση μεταξύ «ανταλλακτικής αξίας» και «αξίας χρήσης», που χαρακτηρίζει το καπιταλιστικό σύστημα, δεν είναι η μοναδική και, όπως όλες οι αντιφάσεις, δεν προκύπτει εξωγενώς ή λανθασμένα. Ως εκ τούτου, δεν διαμεσολαβείτε. Αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό του συστήματος και παραπέμπει στη σχέση μεταξύ δύναμης και αξίας ή ενέργειας και δομής, η οποία είναι, ωστόσο, αδιάσπαστη. Williams, *όπ. παρ.*, σ. 79-80. Ένας μεταξύ τους διαχωρισμός αποτελεί το σημείο αιχμής στη *Μεταμοντέρνα κατάσταση* εφόσον, κατά τον Lyotard, καταργεί την μεταξύ τους ασυμμετρία, καθιστώντας τη γνώση ένα απλό εμπόρευμα διαθέσιμο προς πώληση και κατανάλωση. Η γνώση χάνει

υποτιθέμενη χρήση, μια άδεια διαπραγματευτική περίπτωση, που διαμορφώνεται από τις συγκρινόμενες εκτιμήσεις των παλμικών περιοχών του σώματος. Η φυσική μορφή του εμπορεύματος αποτελεί ένα σώμα-μηδέν, ένα πεδίο, το οποίο η επιθυμία μπορεί ελεύθερα να επενδύσει, φτάνοντας ακόμα και στο σημείο μιας εκτροπής, δηλαδή της μη-ενεργοποίησης των μερών του μέσα στον κύκλο της ανταλλαγής (κυκλοφορία). Σε μια τέτοια περίπτωση, η επιθυμία επενδύει σε θραύσματα του σώματος, όπως αυτά του ανθρώπινου οργανισμού (στόμα, μάτια, χέρια, κ.α.), αναβάλλοντας την εκπλήρωσή της, δηλαδή την αναπαραγωγή του συστήματος, όπως αυτή του ανθρώπινου είδους. Εδώ, ο Lyotard εντοπίζει μια διαστροφική ασυνείδητη απόλαυση από τη διέγερση ορισμένων περιοχών του σώματος, που προκαλεί η αναβολή της αποφόρτισης του συστήματος, όπως συμβαίνει με την εκπερμάτωση και τον οργασμό, αποδεδυόμενος τη χρήση του από την ανταλλαγή και τον αξιακό προσδιορισμό που της δίνει η τελευταία. Το πρόβλημα, για τον Lyotard, δεν είναι ότι η αξία χρήσης λαμβάνει απλώς ένα νόημα, αλλά ότι αυτό προσδιορίζεται από την ανταλλακτική αξία. Η τελευταία αποτελεί το γενικό ισοδύναμο, το οποίο καθιστά το σώμα ανταλλάξιμο έναντι ενός χρηματικού ποσού. Προκύπτει από μια εργασία πάνω στα «σώματα», τα οποία μειώνονται σε ορισμένα χρήσιμα όργανα (γεννητικά) με αποτέλεσμα αφενός, να περιορίζεται η επένδυση της λίμπιντο και αφετέρου, να ορίζεται μια αποζημίωση, πληρωμή. Κυριαρχεί, δηλαδή, ο κανόνας της ανταλλαγής, ο οποίος εξυπηρετεί την αναπαραγωγή του συστήματος. Στο ενδιάμεσο της κίνησης του πράγματος (πριν τον προσδιορισμό του αντικειμένου και του υποκειμένου της επιθυμίας), ο Lyotard εντοπίζει το σώμα-μηδέν, το μηδέν-κέντρο, τον χώρο της πολιτικής αναπαράστασης.

Τόσο στο *Des Dispositifs pulsionnels* όσο και στο *Économie Libidinale*, ο Lyotard εντοπίζει μια αναλογία μεταξύ του πολιτικού χώρου ως ενός θεάτρου αναπαράστασης και της ελληνικής πόλις. Ο Lyotard παρουσιάζει την πολιτική σκηνή της αρχαίας Αθήνας ως έναν οργανισμό με διπλό όριο: το όριο της πολιτικής σφαίρας, το κέντρο στο οποίο μιλά κάθε ελεύθερος πολίτης (εσωτερικό) και το όριο της πολιτειότητας (εξωτερικό). Ωστόσο, κάθε πολίτης είναι ο καθρέπτης, η αντανάκλαση της πολιτείας, στο βαθμό που πληροί τις προϋποθέσεις, τις οποίες επιβάλλει το κέντρο. Παρά τη θεσμική της δημοκρατικότητα, η Αθήνα χαρακτηρίζεται από μια διαδικασία *εξάλειψης*, καθώς στη σκηνή, που προσδιορίζεται ως ένας κύκλος με άδειο κέντρο, δεν

την «αξία χρήσης της», δηλαδή παύει να αποτελεί αυτοσκοπό, παραπέμποντας στον ρόλο του «ειδήμονα», ο οποίος υπακούει στους κανόνες του συστήματος με απώτερο σκοπό την αποδοτικότητα και την αποτελεσματικότητά του. Lyotard, *La condition postmoderne*, όπ. παρ., σ. 7-9, 13-14.

ανεβαίνει ο καθένας. Στοιχεία υποστηρικτικά (πλούτος, φιλία, ομάδες πίεσης, ρητορική) εξαιρούνται. Παράλληλα, το εξωτερικό όριο, το οποίο σχετίζεται με τους πολέμους κατά των εχθρών και τον ιμπεριαλισμό κατά των συμμάχων, δηλαδή με την επιθυμία της καταστροφής, δεν μπορεί να παραβιαστεί. Μπορεί μόνο το εσωτερικό να αντιγράψει το εξωτερικό, περιορίζοντας το πραγματικό σε μια απλή αναπαράσταση. Το κέντρο, στο οποίο μόνο οι άνδρες της αθηναϊκής δημοκρατίας μπορούν να μιλούν, εφοδιάζει την πολιτεία με έναν μηχανισμό, ο οποίος ακυρώνει τις διαφορές, προσδιορίζοντας τον πολιτικό χώρο ως χώρο ανταλλαγής και ισονομίας με στόχο την αναπαραγωγή του. Άρα, ο κανόνας της ανταλλαγής ή ισοδυναμίας δεν αποτελεί χαρακτηριστικό της καπιταλιστικής οργάνωσης της κοινωνίας. Φαίνεται ότι ο ίδιος κανόνας χαρακτηρίζει και τις προ-καπιταλιστικές κοινωνίες. Αλλά, μια τρόπον τινά άρθρωση του πραγματικού απαιτεί τη μετατόπιση ή μεταφορά των συμπτωμάτων από το επίπεδο του λόγου-ομιλίας (λέξεων) στο επίπεδο του σώματος των ομιλητών (παλμών), αναδεικνύοντας ότι κάτω από την αποφόρτιση, που προσφέρουν οι δεσμεύσεις για την ύπαρξη ισονομίας μεταξύ των πολιτών, υφίσταται μια γλωσσολογική κυκλοφορία (ανταλλαγή) που ευνοεί τη συσσώρευση.⁶⁵² Μια τέτοια πολιτική διαδικασία ή μηχανισμός συντελεί στη διατήρηση του χάσματος ανάμεσα στην αξία χρήσης και την ανταλλακτική αξία, αποκαλύπτοντας τον χώρο όπου γίνεται το παζάρεμα της ανταλλαξιμότητας μεταξύ των μερών του λιβιδινικού σώματος. Ο καπιταλισμός είναι ένας χώρος όπου μπορεί να ενεργοποιηθεί ένας τέτοιος μηχανισμός εφόσον ο νόμος που τον διέπει είναι αυτός της ανταλλαγής.

Ο Lyotard προσπαθεί να αποδεσμεύσει τα κοινωνικο-πολιτικά γεγονότα από μια στείρα ορθολογική ερμηνεία, αποβλέποντας στη διατήρηση του όλου, όπως συμβαίνει σε κάθε ομοιοστατικό σύστημα.⁶⁵³ Εάν αυτή η διαδικασία μεταφερθεί στο

⁶⁵² Όταν ο Lyotard αναφέρεται στην πολιτική οργάνωση ή ρύθμιση συμπεριλαμβάνει την *πολιτική τεχνική [technè]*. Στη βάση αυτή θεωρεί ότι η γλωσσολογική κυκλοφορία, «επιτρέπει σε βασιλείς, σοφιστές και ρήτορες να διεκδικήσουν την ιδιοκτησία του θησαυρού των λέξεων, καταστρέφοντας τη ρητορική αξιοπιστία των συνομιλητών τους. Είναι ο εγκλωβισμός ή η συσσώρευση της δύναμης [*Macht*] ή ενέργειας εντός του συστήματος ή του σώματος της πολιτείας, δηλαδή η μη-εκπλήρωση της επιθυμίας διαμέσου της αναπαραγωγής, η οποία οδηγεί την πόλη να καταναλώσει τις δυνάμεις της και τα πλούτη της σε κύρος [*prestige*] και πολέμους». Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 236-237.

⁶⁵³ Σύμφωνα με τον Lyotard, «Υπάρχει σε κάθε κυβερνητικό σύστημα μια μονάδα αναφοράς η οποία επιτρέπει την ανομοιότητα που παράγεται από την εισαγωγή ενός συμβάντος [*événement*] στο σύστημα: στη συνέχεια, προς χάριν αυτής της μέτρησης, αυτό το συμβάν [*événement*] μπορεί να μεταφραστεί σε πληροφορία για το σύστημα. Τέλος, εάν πρόκειται για ένα ομοιοστατικό ρυθμισμένο σύνολο, αυτή η διαφορά μπορεί να ακυρωθεί και το σύστημα να οδηγηθεί πίσω στην ίδια ποσότητα ενέργειας ή πληροφορίας που είχε προηγουμένως». Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 253-254.

κοινωνικό επίπεδο, τότε ευνοούνται οι διακρίσεις ανάμεσα στο στρατιωτικό και το πολιτικό, στο πολιτικό και το ιδιωτικό, στο οικονομικό και το πολιτιστικό, αφαιρώντας

«από αυτές τις άλλοτε διαφορετικές περιοχές την ιδιαίτερη αξιοπρέπειά τους και τις αρχειοθετεί κάτω από την ίδια κατηγορία στον Κεντρικό κατάλογο πληροφοριών και λήψης αποφάσεων. Και αν υπάρχει μια κρίση πολιτικής οικονομίας, είναι πρωτίστως (αλλά όχι μόνο, όπως θα δούμε) γιατί σε αυτή τη διαδικασία αδιάκοπης ολοκλήρωσης που γεννά το κίνημα της επέκτασης, η εν λόγω “επιστήμη” φυσικά χάνει τα λατινικά της, αλλά πρώτον το αντικείμενό της: γιατί τι είναι “πλούτος”, τι είναι “αγαθό”, τι είναι “ανταλλαγή”, τι είναι “εργασία”, όταν ο μισθός περιέχει προφανώς υπεραξία, όταν οι τιμές είναι αυτοπροσδιοριζόμενες, έξω από κάθε συζήτηση μεταξύ των ανταλλασσόμενων, σύμφωνα με ένα περίπλοκο πρότυπο εμπορευματικότητας που κανείς (εκτός από έναν θεωρητικό μετά από 40 χρόνια σπουδών) δεν θα καταλήξει να καθορίσει ‘...’ όταν η απόφαση να επενδύσει στο κεφάλαιο δεν ανήκει πλέον κατ’ ανάγκη στους ιδιοκτήτες του;»⁶⁵⁴

Αυτό τον διαχωρισμό, του μέσα στη- και έξω από τη- σκηνή, την επιβάλλει η μηδενιστική άρνηση, ορίζοντας ως πραγματικό, συγκεκριμένο, αυτό που βρίσκεται έξω από τη σκέψη με αποτέλεσμα να το εξαλείφει. Όπως, τονίζει ο Jacques Rancière, στην ανάλυση του Marx ο ιστορικά προσδιορισμένος χαρακτήρας των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, καθορίζει τον συσχετισμό των εμπορευμάτων στο βαθμό που απουσιάζει από τη φαινόμενη κίνησή τους.⁶⁵⁵ Σε αυτή τη διαλεκτική διαμεσολάβηση της σχέσης εργασίας – κεφαλαίου αντιστέκεται ο Lyotard, δηλαδή στη διατήρηση του γενικού ισοδύναμου ως αξιακού μορφώματος της ουσίας της εργασίας, η οποία αποτιμά το κέρδος και την απώλεια, την απόλαυση και τον πόνο, δίνοντάς τους μια τιμή. Εάν το πρόβλημα με τον καπιταλισμό είναι, όπως τονίζει ο Marx, ότι όλα τα προϊόντα, οι δραστηριότητες και οι σχέσεις μπορούν να ανταλλαχθούν με έναν τρίτο όρο, μια αντικειμενική οντότητα, η οποία μπορεί, εν συνεχεία, να ανταλλαχθεί με κάθε άλλο (δύο ιδιότητες του χρήματος), τότε κυριαρχεί η οικουμενική διαφθορά και η πορνεία. Η άρνηση, που φέρνει σε αντίθεση την καπιταλιστική «πραγματικότητα» και

⁶⁵⁴ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 256.

⁶⁵⁵ Louis Althusser, Étienne Balibar, κ.α., όπ. παρ., σ. 153-157.

την αντικειμενική οντότητα, στοχεύοντας στη μεταξύ τους συμφιλίωση, δεν είναι παρά η άρνηση της πορνείας (δοσμένου), ως αλλοτριωμένης διαμεσολάβησης, δηλαδή ως γενίκευσης της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Για τον Lyotard, η άρνηση καθιστά την Πολιτική Οικονομία και τη σημειωτική ξεχωριστές «επιστήμες» με αποτέλεσμα να μην φαίνονται οι προϋποθέσεις τους, οι οποίες αποκαλύπτουν ότι: η άρνηση δεν εκπηγάει από ένα οργανικό, διάφανο, σώμα, αλλά από ένα ήδη θρυμματισμένο σώμα, το οποίο δέχεται τις επιδράσεις και τις εντατικοποιήσεις ενός υφιστάμενου διχασμού. Η άρνηση εξαιρεί μορφές απόλαυσης, τις οποίες το «κύκλωμα της καπιταλιστικής ανταλλαγής» δεν μπορεί να εξοστρακίσει. Μπορεί μόνο να τις συμπεριλάβει ως έλλειψη ή απουσία. Υπό αυτό το πρίσμα, η ανάλυση του Marx κρίνεται προβληματική καθώς εξαιρεί μορφές οικονομικής δράσης και λειτουργίες, οι οποίες εκπηγάουν από διαφορετικές μορφές κοινωνικών σχέσεων (πέραν των καπιταλιστικών) και διαφορετικά κίνητρα (πέραν του κέρδους και της υπεραξίας).⁶⁵⁶ Αυτές οι δραστηριότητες δεν διατηρούν τη αξία και τη σημασία τους στη συνολική οικονομική θεώρηση επειδή λαμβάνουν χώρα στο περιθώριο του συστήματος της καπιταλιστικής παραγωγής και δεν μπορούν να συμμορφωθούν με τον κανόνα της ανταλλαγής, ο οποίος καθορίζει την αξία. Η απουσία τους εκλαμβάνεται αρνητικά και η ανάπτυξη του πλούτου ερμηνεύεται ως αυξανόμενη συσσώρευση του κεφαλαίου, ήτοι της δύναμης της εργασίας.

Για τον Lyotard, το χρήμα, το κεφάλαιο, η συσσώρευση, δεν παράγεται από τις δυνάμεις της ζωής, που εγγράφονται με όρους παρουσίας, δηλαδή ως έλλειψη ή απουσία, αλλά από την έλλειψη ή απουσία των δυνάμεων του θανάτου από την παραγωγή.⁶⁵⁷ Συνεπώς, ζητούμενο δεν αποτελεί μια επανεισαγωγή του αρνητικού

⁶⁵⁶ Οι Κάρολος-Ιωσήφ Καβουλάκος και Γιώργος Γριτζάς, παραπέμποντας στις Katherine Gibson και Julie Graham, διευκρινίζουν ότι τέτοιου τύπου δραστηριότητες και λειτουργίες εμπίπτουν στο πεδίο της άτυπης οικονομίας, το νοικοκυριό, τα εναλλακτικά εγχειρήματα, κ.α. Αφορούν, δηλαδή, μη-καπιταλιστικές δραστηριότητες, οι οποίες θεωρείται ότι δεν επηρεάζουν την εθνική ή/και παγκόσμια οικονομία. Εφαρμόζοντας τη στρατηγική της αποδόμησης, οι Gibson και Graham ανέδειξαν ότι το μισό παγκόσμιο προϊόν παράγεται από μη-καπιταλιστικές πρακτικές, οι οποίες θεωρούνται, ωστόσο, υποδεέστερες. Με τη μελέτη τους επιχείρησαν να καταδείξουν ότι ο καπιταλισμός αποτελεί ένα μόνο είδος οικονομικής σχέσης και μιας μόνο ταξικής διαδικασίας ανάμεσα σε μια ποικιλία οικονομικών πρακτικών που «μπορούν να θεωρηθούν οι φεουδαρχικές, οι δουλκοκτητικές οι κοινοτιστικές κ.λπ., οι οποίες απαντώνται τόσο σε τομείς της αγοράς όσο και εκτός αγοράς». Επίσης, παραπέμπουν στην Marianna Pavlovskaya, η οποία επισημαίνει ότι ορισμένες πρακτικές συνδυάζουν διαφορετικούς οικονομικούς χώρους μέσω μιας ανταλλαγής χωρίς τη μεσολάβηση χρήματος. Καβουλάκος – Γριτζάς, *όπ. παρ.*, σ. 69, 84.

⁶⁵⁷ Η ζωντανή εργασία είναι η ορμητική πηγή κάθε συμβάντος, ενώ το κεφάλαιο είναι ο θάνατός του. Ο Freud έδωσε αντίθετο πρόσημο στις ενορμήσεις: η ενόρμηση του θανάτου παράγει τα συμβάντα στο σύστημα, ενώ ο Έρωσ παράγει το σύστημα. Ο Lyotard επισημαίνει ότι στον Marx μπορούμε να διακρίνουμε έναν «οπτιμισμό», ενώ στον Freud έναν «πεσιμισμό». Η διαλεκτική του Marx εκπληρώνεται ολοκληρωτικά εντός παιγνιδιού δύναμης – συστήματος, ενώ η αντίθεση των θανατικών ορμών και του ερωτικού οργανισμού δεν είναι διαλεκτική καθώς το πρώτο δεν είναι εξωτερικό στον

(γενικού ισοδυνάμου) στην Πολιτική Οικονομία ως *δύναμη της έλλειψης ή απουσίας*, αλλά ως *έλλειψη ή απουσία της δύναμης*.⁶⁵⁸ Στην ανάλυση του *Κεφαλαίου*, που επιχειρεί ο Lyotard, υιοθετεί τη φροϋδική «πεσιμιστική» και μη-διαλεκτική αντίληψη για τη σχέση ζωντανής δύναμης και δύναμης του θανάτου αντί της «οπτιμιστικής» και διαλεκτικής αντίληψης του Marx. Το ένστικτο του θανάτου είναι υπεύθυνο για την εισαγωγή των συμβάντων στο σύστημα, ενώ το ένστικτο της ζωής παράγει το σύστημα. Εάν, όμως, η ζωντανή δύναμη παράγει το σύστημα είναι διότι καταναλώνει λιγότερα από όσα παράγει και αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι καταναλώνει τον εαυτό της. Αυτό αποτελεί για τον Lyotard *ακραίο δώρο*, πηγή συσσώρευσης και δημιουργίας πλούτου, το οποίο διασφαλίζει ο χωρισμός μεταξύ της ζωντανής δύναμης και της δύναμης του θανάτου, δηλαδή η κίνηση μετατόπισης των συμπτωμάτων ενός φαινομένου από τη γλώσσα στο σώμα. Με αυτό τον τρόπο μετατοπίζονται τα ίδια τα όρια της κριτικής πέραν της σχέσης δύναμης – συστήματος, έχοντας καθοριστική επίδραση στο ανδρόγυνο Marx, το οποίο είναι ένα *figure* που υπαινίσσεται τη λιβιδινική ενέργεια, η οποία υποφώσκει στην κριτική του Marx.⁶⁵⁹ Όπως αναφέρει ο Lyotard,

«Είναι θέμα της αληθινής *προέλευσης* του κεφαλαίου, του αμετάβλητου συμβάντος που βρίσκεται πάντα στη βάση της διαδικασίας της αυξανόμενης συσσώρευσης και που πρέπει να προκαλέσει την καταδίκη του σε θάνατο. Η εργατική δύναμη, που συλλαμβάνεται με αυτόν τον τρόπο, μια δύναμη που *δίνει* περισσότερο από όσα *ζοδεύει*, ικανοποιεί πλήρως την αίτηση ‘...’ για δαπάνες και κατανάλωση. Ποια είναι αυτή η δύναμη, αν όχι η επιστροφή στην «κριτική» ενός στοιχείου *απαραίτητου* στο πρότυπο του κυρίαρχου δώρου; Η δύναμη καταναλώνει τον εαυτό της και αυτή ακριβώς η κατανάλωση είναι που επιτρέπει

ρυθμισμένο μηχανισμό. Αυτή η αδιανόητη συμβίωση ρυθμιστή και απορρυθμιστή στο ίδιο γλωσσικό σημείο είναι η προσποίηση [*dissimulation*], διαμέσου της οποίας κάθε εντατικό σημείο [*signe*] εμφανίζεται κωδικοποιημένο. Ορισμένα εξ αυτών κρύβουν μια σφοδρότητα. Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 175-176.

⁶⁵⁸ Ένα παράδειγμα που χρησιμοποιούν οι Gibson και Graham, για την ανάδειξη των καπιταλοκεντρικών θεωρήσεων ή αναλύσεων, είναι ότι η παρουσία και η αξία συνδέεται με το εργοστάσιο, ενώ η απουσία και η υποτίμηση με το μη-εργοστάσιο. Εν ολίγοις, εαν σε ένα νοικοκυριό υφίσταται παραγωγή, τότε αυτή είναι κατώτερη αυτής που λαμβάνει χώρα στο εργοστάσιο. Συνεπώς, ο λογοκεντρισμός θεωρεί την έννοια της οικονομίας, που περιλαμβάνει το εργοστάσιο, σταθερή και εγγενώς πιο σημαντική από τη μη-οικονομική δραστηριότητα που συμβαίνει στο νοικοκυριό. Γενικότερα, η δομή της αντίθεσης συνδέεται με μια μεταφυσικού χαρακτήρα αξιολόγηση, η οποία υποδηλώνει «την παρουσία αυτού που ο Saussure προσδιόρισε ως «κυρίαρχο σημαίνον» [*master signifier*], το οποίο παίζει τον ρόλο του να σταθεροποιεί τις σχέσεις διαφοράς». Katherine Gibson – Julie Graham, «Poststructural Interventions», στο Eric Sheppard – Trevor J. Barnes (επιμ.), *A Companion to Economic Geography*, Blackwell, Oxford 2008, σ. 98.

⁶⁵⁹ Browning – Kilmister, όπ. παρ., σ. 137.

τη συσσώρευση κεφαλαίου. Ένα τέτοιο μοντέλο τίθεται σε αντίθεση με αυτό της ανταλλαγής. Πιστεύετε ότι υπάρχει ανταλλαγή, λέει το Κοριτσάκι Μαρξ, αλλά κάτω από όλες τις ανταλλαγές ίσης αξίας υπάρχει ένα πρωτότυπο δώρο, μια αμετάκλητη διατύπωση ανισότητας, που κάνει όλες τις ισότητες και τις εξισώσεις απατηλές. Η εργασία-δύναμη είναι *εξωφρενική*, ή τουλάχιστον πέρα από την αξία, στο βαθμό που η προέλευση της υπεραξίας ξεφεύγει από ολόκληρο το σύστημα αποτιμήσεων την ίδια στιγμή που το καθιστά δυνατό. Με αποτέλεσμα αυτό να μην είναι καν γενικό λάθος, αλλά ένα μετα-λάθος, ένα λάθος που δεν είναι οικονομικό αλλά οντολογικό. Μεταξύ της αξίας που έρχεται να προσθέσει αυτή η δύναμη σε αυτές των μέσων παραγωγής που χρησιμοποιούνται, και της “αληθινής” αξίας χρήσης, η διάσπαση είναι ανεκτίμητη ‘...’ το κόστος της δύναμης ‘...’ δεν είναι αντικείμενο, επειδή παραμένει *πέραν της αξίας*, και αυτός είναι ο λόγος που αυτή η τιμή μπορεί να καθοριστεί μόνο σε ένα εξωοικονομικό πλαίσιο, πέρα από το σύστημα αξιών, στο πλαίσιο της ταξικής πάλης». ⁶⁶⁰

Στο σημείο αυτό, ο Lyotard καινοτομεί: το ζήτημα της «ανάπτυξης», για τον Lyotard, σχετίζεται με το μοντέλο του κυρίαρχου δώρου και τις λιβιδινικές εντατικοποιήσεις. ⁶⁶¹ Την ανάπτυξη του πλούτου δεν τη διασφαλίζει η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων με οποιοδήποτε τιμή, αλλά μια ιδιαίτερη οργάνωση των ενεργητικών ή λιβιδινικών εντάσεων που προκύπτει από την ανάκληση της απόλαυσης του εργοστασιακού εργάτη και τις τεράστιες ποσότητες ενέργειας που εκλύει. ⁶⁶² Ο Readings χαρακτηρίζει χρήσιμη την αποσύνδεση της ανάπτυξης από την παραγωγική δύναμη και την παρουσίασή της ως μιας ιδιαίτερης οργάνωσης ενεργητικής ή λιβιδινικής απελευθέρωσης λιβιδινικών εντάσεων. Τονίζει ότι το πρόβλημα με το οποίο έρχεται αντιμέτωπος ο Lyotard αφορά στην υλικότητα των αντικειμένων, η οποία λείπει από τον καπιταλισμό: «έχει χαθεί εντελώς στις εμπορευματοποιημένες λειτουργίες εντός του θεάτρου της αναπαράστασης σαν ένα ‘μεγάλο μηδέν’ σαν να ήταν η απύουσα αλήθεια της αναπαράστασης». ⁶⁶³ Ο νόμος της ανταλλαγής εξαλείφει την (ασυνείδητη) άρνηση ενός ενικού συμβάντος να μειωθεί σε αξία (νόημα), δίνοντάς

⁶⁶⁰ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 176-177.

⁶⁶¹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 176.

⁶⁶² Readings, όπ. παρ., σ. 73-74.

⁶⁶³ Readings, όπ. παρ., σ. 76.

του μια τιμή προκειμένου να καταστεί ανταλλάξιμο. Ωστόσο, για τον Lyotard, δεν υπάρχει καθαρό Άλλο του νόμου της ανταλλαγής του καπιταλισμού, δηλαδή μια άμεση, μη-διαμεσολαβημένη οργάνωση σχέσεων (επικοινωνία). Συνεπώς, δεν τίθεται ζήτημα αντικατάστασης του κανόνα της ανταλλαγής με έναν άλλο κανόνα ανταλλαγής (π.χ. τον κανόνα της συμβολικής ανταλλαγής). Μόνο ο «νόμος» της *αδιάφορης ανταλλαγής*⁶⁶⁴ μπορεί να διατηρήσει την αρνητικότητα του συμβάντος, αναδεικνύοντας την προσποίηση μιας ασυμμετρίας, εάν αυτή δεν γίνει αντικείμενο σκέψης και δεν καταγραφεί με όρους παραδοσιακού μαρξισμού, δηλαδή ως άρνηση.⁶⁶⁵ Ο Readings μιλά για ένα είδος αδιάφορου [*indifferent*] εορτασμού της ενικότητας, ο οποίος εξαντλείται στην επιβεβαίωση του συμβάντος, χωρίς να κάνει διάκριση ανάμεσα στο «αυτό συμβαίνει» και στο «τι συμβαίνει».⁶⁶⁶ Αυτή τη διάκριση προσπαθεί εξ αρχής να την αποφύγει ο Lyotard προκειμένου να αναδείξει τον τόπο όπου κάνει την εμφάνισή του το συμβάν και όχι ένα απλό γεγονός, το οποίο ανακαλείται στη μνήμη και καταγράφεται λαμβάνοντας έναν προσδιορισμό, μια ονοματοθεσία. Το συμβάν δεν συνιστά μια επανάληψη του ίδιου, δεν ταυτίζεται με τον εαυτό του. Ενεργοποιεί λιβιδινικές εντάσεις, αποκαλύπτοντας την προσποίηση μιας περιστασης προκειμένου να αποκλειστεί η πιθανότητα θεματοποίησης μιας ασυμμετρίας. Εάν ανακαλεί κάτι, διαμέσου της *figural* αναγκαιότητας και α-δυνατότητας μιας ασυμμετρίας, μιας ετερογένειας, δηλαδή διαμέσου της επιθυμίας, αυτό είναι το συμβάν. Σε αυτή την εσωτερική *εργασία*, η οποία φέρνει στο προσκήνιο μια υφιστάμενη ασυμμετρία, συνίσταται η αντίσταση στον καπιταλισμό. Μέσω του μη-εγκλωβισμού των εντάσεων σε ένα θεωρητικό σύστημα, ο Lyotard αποβλέπει σε κάτι περισσότερο από μια «κρίση»: στην ανάδειξη των δυνάμεων εκείνων, τις οποίες δεν μπορεί να καταγράψει ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας, ο οποίος αποσκοπεί στη διατήρηση της ισορροπίας ανάμεσα στην προσφορά και τη ζήτηση διαμέσου ενός στάνταρτ-εμπορεύματος

⁶⁶⁴ Ο «νόμος» της αδιάφορης ανταλλαγής είναι ο «νόμος» της επιθυμίας, δηλαδή της έλλειψης του δεσμού και του σχίσματος μεταξύ πραγματικότητας και νοήματος.

⁶⁶⁵ Σύμφωνα με τον Lyotard, οι θεωρητικοί της σημειωτικής λατρεύουν την άρνηση του κωδικού στο μήνυμα. Εν ολίγοις, αξιολογούν την εργασία της άρνησης (*texte*), την «προσποίηση» των σημείων [*dissimulation*], υποβιβάζοντας κάθε ένταση (συναίσθημα) στην έλλειψη και κάθε δύναμη στην περατότητα. Επειδή, το ζητούμενο δεν είναι να καταστεί κάτι κατανοητό, αλλά να τεθεί σε κίνηση με τη διαμεσολάβηση μιας χειρονομίας ή προσποίησης, ο Lyotard προτείνει να παρατήσουμε τα σημεία [*signes*] και να μπορούμε στην έξτρα-σημειωτική τάξη των *tensors* ή του *vertigo*, που φέρει εντός του την αλληλεξάρτηση των μερών των σημείων [*signes*], προκαλώντας το ενικό συμβάν [*événement*]. Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 63-66.

⁶⁶⁶ Readings, όπ. παρ., σ. 74.

(γενικού ισοδύναμου). Εάν αυτό τον διαμεσολαβητικό ρόλο έχει κληθεί να διαδραματίσει ο Marx, ο Lyotard διερωτάται:

«Και τι θα γινόταν αν ήταν ακριβώς αυτό το αναφορικό παράδειγμα που αποδείχθηκε ότι έλειπε η επιθεώρηση του Μαρξ, αυτό το σώμα της Ratio, του λογαριασμού; Τι θα γινόταν αν αυτό που θα παράτεινε απεριόριστα την έρευνα δεν ήταν, όπως δεν θα παρέλειπε να πει η ‘ψυχαναλυτική’ ή η ‘νιτσεϊκή’ ωμότητα, η ‘μαζοχιστική’ οργή ή η ‘κακή συνείδηση’ του Karl Marx, αλλά ο ίλιγγος [*vertigo*] μιας τρομερής ανακάλυψης (πάντα κρυμμένης): ότι *δεν υπάρχει κανένας να κρατήσει τους λογαριασμούς του πόνου και της απόλαυσης, και ότι αυτό είναι επίσης η κυριαρχία του χρήματος-κεφαλαίου;*».⁶⁶⁷

Για τον Lyotard, ο καπιταλισμός περιλαμβάνει, στο όνομα της αυξανόμενης συσσώρευσης, ανάπτυξης, κ.α., έναν μηχανισμό της ρύθμισης, ο οποίος βασίζεται σε μια συγκεκριμένη χρήση του νομισματικού συστήματος που εξασφαλίζει μια μόνιμη νίκη του χρόνου και όχι του καπιταλισμού. Το ζητούμενο δεν είναι η επιστροφή του χρόνου, η ταυτολογία, η αναπαραγωγή, αλλά ο μη-εγκλωβισμός του στον κύκλο, η πίστωση του χρήματος ως διαδικασία επεκτατικής ρύθμισης, η διαρκής διέγερση οφειλών και χρεών. Η λιβιδινική λειτουργία αυτής της χρήσης του νομισματικού συστήματος αφορά, κατά τον Lyotard, πρώτα από όλα το εμπόριο των αγαθών και των εντάσεων, δηλαδή τη *δια-ανταλλαγή*, την κυκλοφορία τους. Ο Marx αναφέρει για την κυκλοφορία του εμπορεύματος, του χρήματος, του κεφαλαίου τα εξής:

«Η μετατροπή ενός χρηματικού ποσού σε μέσα παραγωγής και σε εργασιακή δύναμη είναι η πρώτη κίνηση την οποία διατρέχει το αξιακό ποσό που πρόκειται να λειτουργήσει ως κεφάλαιο. Επιτελείται στην αγορά, στη σφαίρα της κυκλοφορίας. Η δεύτερη φάση της κίνησης, η παραγωγική διαδικασία, έχει περατωθεί από τη στιγμή που τα μέσα παραγωγής έχουν μετατραπεί σε εμπόρευμα η αξία του οποίου υπερβαίνει την αξία των συστατικών μερών του, δηλαδή περιέχει το αρχικά προκαταβεβλημένο κεφάλαιο συν μια υπεραξία. Τα εμπορεύματα αυτά πρέπει ακολούθως να ριχτούν και πάλι στη σφαίρα της κυκλοφορίας. Αυτό που πρέπει να γίνει είναι να πουληθούν, να

⁶⁶⁷ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 123.

πραγματοποιηθεί η αξία τους σε χρήμα, να μετατραπεί αυτό το χρήμα εκ νέου σε κεφάλαιο και ούτω καθεξής. Αυτή η κυκλική πορεία, που περνά μέσα από αυτές τις διαρκώς ίδιες διαδοχικές φάσεις, αποτελεί την κυκλοφορία του κεφαλαίου». ⁶⁶⁸

Στην πραγματικότητα, το χρήμα κυκλοφορεί έχοντας δύο διαφορετικές μορφές: ως χρήμα και ως κεφάλαιο. Ο Marx το επισημαίνει αναφέροντας ότι

«Η άμεση μορφή της εμπορευματικής κυκλοφορίας είναι E-X-E, η μετατροπή του εμπορεύματος σε χρήμα και επαναμετατροπή του χρήματος σε εμπόρευμα: πώληση με σκοπό την αγορά. Δίπλα σ' αυτή τη μορφή βρίσκουμε όμως μια άλλη διαφορετική από την πρώτη: X-E-X, η μετατροπή του χρήματος σε εμπόρευμα και επαναμετατροπή του εμπορεύματος σε χρήμα: αγορά με σκοπό την πώληση. Το χρήμα που στην κίνησή του διαγράφει αυτή την τελευταία κυκλοφορία έχει μετατραπεί σε κεφάλαιο, γίνεται κεφάλαιο, και, είναι ήδη κεφάλαιο σύμφωνα με τον προορισμό του». ⁶⁶⁹

Τη διττή κυκλοφορία ή ταυτόχρονη κίνηση του χρήματος ως νομίσματος, που διαμεσολαβεί μια ανταλλαγή με τη μορφή πληρωμής και ως νομίσματος που συσσωρεύεται (θησαυρός), τη διασφαλίζει ο μερκαντισμός. ⁶⁷⁰ Τα χαρακτηριστικά της μερκαντιστικής πολιτικής πείθουν τον Lyotard ότι ο μερκαντισμός συνιστά προϋπόθεση του καπιταλισμού, ⁶⁷¹ αλλά δεν αποτελεί μέρος του, δηλαδή ένα είδος

⁶⁶⁸ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 709.

⁶⁶⁹ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 248-249.

⁶⁷⁰ Τα προβλήματα με τα οποία ήρθε αντιμέτωπο το νομισματικό σύστημα στον μερκαντισμό ήταν, σύμφωνα με τον Fernand Braudel, αφενός, η διαρροή των πολύτιμων μετάλλων στο εξωτερικό, εφόσον μόνο με την πληρωμή σε χρυσάφι ή ασημί μπορούσαν οι δυτικές χώρες να αποκτήσουν τα προϊόντα της Άπω Ανατολής και αφετέρου, το φαινόμενο της αποταμίευσης και της αποθησαύρισης καθώς, αντί να τρέχει το μεταλλικό νόμισμα, έμενε στάσιμο. Ο Braudel μιλά για το «πάθος των πολύτιμων αντικειμένων», ενώ από τον χορό της αποθησαύρισης δεν απουσίαζαν οι κυβερνήσεις. Fernand Braudel, *Υλικός πολιτισμός. Οικονομία και καπιταλισμός (15^{ος} – 18^{ος} αιώνας)*, τ. Α', μτφρ. Αικ. Ασδραχά, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, Αθήνα 1995, σ. 502-503. Ερχόμενος αντιμέτωπος με αυτά τα προβλήματα, ο μερκαντισμός «αποδέσμευσε το εμπόριο από τον τοπικιστικό απομονωτισμό, αλλά την ίδια στιγμή επεξέτεινε τα περιθώρια της δράσης της ρυθμιστικής παρέμβασης». Καρλ Πολάννι, *Ο μεγάλος μετασχηματισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας*, μτφρ. Κ. Γαγανάκης, Νησίδες, Αθήνα 2007, σ. 68.

⁶⁷¹ Ο Marx το τονίζει στο *Κεφάλαιο*, λέγοντας ότι «Η εμπορευματική κυκλοφορία είναι η αφετηρία του κεφαλαίου. Η εμπορευματική παραγωγή και η ανεπτυγμένη εμπορευματική κυκλοφορία, το εμπόριο, αποτελούν τις ιστορικές προϋποθέσεις υπό τις οποίες γεννιέται. Τον 16^ο αιώνα το διεθνές εμπόριο και η παγκόσμια αγορά εγκαινιάζουν τη σύγχρονη βιογραφία του κεφαλαίου». Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 247.

συστήματος, όπως παρουσιάζεται στην ανάλυση του Marx. Αποτελεί, μάλλον, ένα αντι-σύστημα, το οποίο διασώζει τις εντάσεις και την πιθανότητα δημιουργίας μιας κρίσης. Η τελευταία προκύπτει από τη νομισματική στασιμότητα και τη συσσώρευση του πλούτου, δηλαδή από τη συσσωρευμένη ενέργεια και τη στειρότητα του συστήματος και όχι από το κέρδος και την υπεραξία, την ανάπτυξη των μέσων παραγωγής και την αναπαραγωγή του συστήματος. Επομένως, το ζητούμενο δεν είναι η επιστροφή της επιθυμίας στον εαυτό της, δηλαδή η εκπλήρωσή της, η οποία λαμβάνει μια τιμή, αλλά στη μη-αντιστρέψιμη σχέση ανισότητας (μη-εκπλήρωση της επιθυμίας), η οποία είναι ανεκτίμητη. Όπως αναφέρει ο ίδιος,

«δεν είναι κεφάλαιο που συσσωρεύει κανείς, κάτι που θα έβγαινε ξανά σε κυκλοφορία σύμφωνα με τους κανόνες των κύκλων και των ακυρώσεων. Συσσωρεύει κανείς ποσότητες μετάλλων που αποτελούν τον θησαυρό και τη δόξα του πολέμου. Κάνοντας αυτό, τα βγάζει κανείς από τους κύκλους και το μέτρο των ανταλλαγών και μπλοκάρει αυτό που κατ' αρχήν διασφαλίζει την αναπαραγωγή. Το 'κακό' άπειρο προέρχεται από αυτή τη λεηλασία, η οποία δεν επιστρέφει τίποτα από αυτό που χρειάζεται, που μπορεί να οδηγήσει μόνο στην εξάντληση του αναπαραγωγικού σώματος. Η καταναλωτική συσσώρευση δημιουργεί ανάμεσα στο ένα μέρος και το άλλο μέρος αυτού του 'σώματος' μια ολοένα και πιο ακατανίκητη ανισότητα πλούτου».⁶⁷²

Εάν «το άθροισμα των καθαρών αυξήσεων του πλούτου των ατόμων πρέπει να είναι ακριβώς ίσο με τη συνολική καθαρή αύξηση του πλούτου της κοινωνίας», όπως αναφέρει ο Keynes, τότε δικαίως ο Lyotard συμπεραίνει πως το κέρδος της μιας πλευράς, που προκύπτει από μια συναλλαγή, είναι πληρωμένο από την απώλεια της άλλης πλευράς. Η προστατευτική πολιτική του μερκαντισμού ενισχύει, κατά την εγχρήματη συναλλαγή, τον ένα πόλο μέσω της πώλησης χωρίς αγορά, ενώ καθιστά τον άλλο εξαρτώμενο από το κέντρο. Το κέντρο είναι το μέσο, το Μηδέν (minimax), στο οποίο ακυρώνονται οι διαφορές με σκοπό την αναπαραγωγή του συστήματος και τη διατήρηση της κλειστότητας του κύκλου: ο πλούτος κυκλοφορεί εντός του καθώς ό,τι κερδίζει ο Α, το έχει χάσει ο Β. Το Μηδέν είναι, όμως, ταυτόχρονα η στειρότητα του συστήματος καθώς ο μερκαντισμός είναι, κατά τον Lyotard, η φωτιά που αγκαλιάζει

⁶⁷² Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 273.

όλες τις λειτουργίες του εμπορεύματος: ως συγκεκριμενοποίηση των ανταλλακτικών σχέσεων, ως αξία που διατηρείται και ως ποσότητα χρήματος που καταστρέφεται μέσω της αποθησαύρισης και της κατανάλωσης. Αυτή η διττότητα, που χαρακτηρίζει το χρήμα στον μερκαντισμό, εκπηγάει από την (διττή) επιθυμία για κερδοσκοπία και για στασιμότητα. Ο μερκαντισμός συνδέει τις δύο αντίρροπες τάσεις, δηλαδή τους δύο πόλους του συστήματος, το «εσωτερικό» και το «εξωτερικό», στο επίπεδο των εμπορικών συναλλαγών, διαμέσου της πίστωσης. Η πίστωση είναι μια παρατεταμένη αναστολή του γλωσσικού σημείου, δηλαδή της διαμεσολάβησης, που προκαλείται από την εισροή ενεργητικών συμπληρωμάτων που βρίσκονται έξω από το καπιταλιστικό σύστημα παραγωγής. Για τον Lyotard, τα ενεργητικά συμπληρώματα, που εισρέουν στην οικονομία, παράγουν μια διαστροφική απόλαυση, επιτείνοντας την ένταση και επιταχύνοντας την κρίση. Αυτό συμβαίνει επειδή η επέκταση των ορίων των πηγών του συστήματος, δηλαδή η ανάπτυξη, νοείται ως μια διαδικασία που αγνοεί την ένταση, από την οποία προκύπτει μια σκοτεινή απόλαυση: ένα πλεόνασμα λιβιδινικής ενέργειας, το οποίο δεν μπορεί να συγκριθεί και να λάβει μια τιμή σύμφωνα με το γενικό ισοδύναμο του συστήματος. Αλλά, την ύπαρξη μιας ασυμμετρίας, ανάμεσα στις δυνάμεις που βρίσκονται εκτός συστήματος και αυτές που εντέλει εισέρχονται στο σύστημα, μπορεί να αποκαλύψει μόνο μια μετατόπιση ή αντιστροφή του κεφαλαίου, η οποία υποκρύπτεται στο πιστωτικό χρήμα.⁶⁷³

Για τον Lyotard, το ερώτημα αναφορικά με την πρωταρχική συσσώρευση δεν αφορά στο που βρίσκει ο επιχειρηματίας τα χρήματα για να αγοράσει τα μέσα παραγωγής. Το ερώτημα είναι πώς προκύπτει το κεφάλαιο εφόσον η παραγωγή δεν έχει ξεκινήσει ακόμα και δεν υφίσταται ανταλλαγή στη βάση ενός γενικού ισοδύναμου εντός συστήματος; Επιπλέον, εάν κάθε τόσο εισρέουν νέα ενεργητικά συμπληρώματα στο σύστημα, τότε το γενικό ισοδύναμο των νέων όρων δεν βρίσκεται στον πυρήνα του. Ελλείψει γενικού ισοδύναμου, η μόνη μορφή ανταλλαγής που μπορεί να υπάρξει ανάμεσα στους δύο πόλους είναι αυτή της αδιάφορης ανταλλαγής των εμπορευμάτων και των εντάσεων, αποκαλύπτοντας την ασυμμετρία που υποκρύπτεται στο πιστωτικό

⁶⁷³ Το βιομηχανικό κεφάλαιο περιλαμβάνει τρεις κύκλους/κυκλήσεις: το εμπορευματικό κεφάλαιο, το παραγωγικό κεφάλαιο και το χρηματικό κεφάλαιο. Στον τρίτο κύκλο, ο οποίος δεν είναι άλλος από αυτόν του τοκοφόρου κεφαλαίου, το χρήμα δεν αποτελεί μόνο αυτοτελή έκφραση της αξίας και είναι, συνεπώς, ανταλλάξιμο με κάθε άλλο εμπόρευμα, αλλά είναι δυνάμει κεφάλαιο. Η μορφή που λαμβάνει η πώληση αυτού του εμπορεύματος είναι ο δανεισμός, ενώ η «τιμή» του είναι ο τόκος. Μιχαέλ Χάινριχ, *Το κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ. Εισαγωγή στους τρεις τόμους*, μτφρ. Σ. Λαλοπούλου, Futura, Αθήνα 2017, σ. 173-174.

χρήμα.⁶⁷⁴ Για την φανέρωσή της, ωστόσο, δεν πρέπει να εκκινήσει κανείς από το γενικό επίπεδο της οικονομίας, όπως κάνει ο Marx, δηλαδή από το κέρδος και την υπεραξία.⁶⁷⁵ Προκειμένου να αναδειχθεί αυτό που ο Marx διαπιστώνει στο *Κεφάλαιο*, ότι το διεθνές πιστωτικό σύστημα αποτελεί μία από τις πηγές της πρωταρχικής συσσώρευσης⁶⁷⁶ και την έσχατη λύση που διαθέτουν οι κεφαλαιούχοι για την αντιμετώπιση των πολλαπλών κρίσεων του καπιταλισμού μετατρέποντας το χρήμα σε εμπόρευμα, πρέπει η ανάλυση να εκκινήσει από τον τόκο και τις τράπεζες.⁶⁷⁷ Αυτή η αντιστροφή αποκαλύπτει την πηγή της πρωταρχικής συσσώρευσης και του διχασμού του κοινωνικού υποκειμένου, που είναι η επιθυμία και ο χωρισμός της ανάμεσα στη ζωντανή δύναμη (παραγωγή συστήματος) και τη δύναμη του θανάτου (καταστροφή συστήματος). Η ασυμμετρία που προκύπτει, κατά τη μεταφορά αυτών των δυνάμεων στην παραγωγή (στην πραγματικότητα), σχετίζεται με τη χρονικότητα, την αναστολή, τη μη-διαμεσολάβηση, το πιστωτικό χρήμα, το «τίποτα». Με λίγα λόγια,

«Το πραγματικό χρήμα του κεφαλαίου, μακριά από το να είναι θησαυρός, ένα πράγμα της γης, είναι οπωσδήποτε μια σχέση, μια σχέση εξουσίας, αφού πρέπει να έχει την ικανότητα να παρέχει το δικαίωμα πρόβλεψης όταν χορηγεί πίστωση

⁶⁷⁴ Το πιστωτικό χρήμα είναι μια υπόσχεση πληρωμής που καθίσταται η ίδια ως χρήμα από τη στιγμή που ο Α δανείζεται χρήματα από τον Β, υπογράφοντας μια υποσχετική (γραμμάτιο) με σχετικά βραχυπρόθεσμη ημερομηνία πληρωμής. Η υποσχετική περνά στα χέρια του Β εφόσον ο Α υπόσχεται ότι θα τον πληρώσει. Με τη χορήγηση ενός δανείου «από το τίποτα» δημιουργείται το πιστωτικό χρήμα και εξαφανίζεται πάλι «στο τίποτα» όταν εκπληρωθεί η υπόσχεση. Εάν, όμως, ο Β αγοράσει ένα εμπόρευμα από τον Γ, τότε η υποσχετική λειτουργεί ως χρήμα. Έτσι, εκτός από το συγκεκριμένο ποσό, που κυκλοφορεί ως πιστωτικό χρήμα, κυκλοφορεί και ένα αντίστοιχο πόσο σε μετρητά. Χάινριχ, όπ. παρ., σ. 178-179.

⁶⁷⁵ Η ανάλυση του Marx στο *Κεφάλαιο* ξεκινά από τη μορφή-εμπόρευμα επειδή εντός του υποκρύπτονται οι πραγματικές κοινωνικές σχέσεις, οι σχέσεις εξουσίας και ανταγωνισμού. Ειδικότερα, η εκκίνηση από την αγορά ορισμένων εμπορευμάτων, που εισέρχονται στην παραγωγή, εξυπηρετεί τον θεωρητικό χρονικό και χωρικό διαχωρισμό της παραγωγής από την κυκλοφορία των εμπορευμάτων. Με τον τρόπο αυτό, ο Marx παρουσιάζει τη συνολική αξία και υπεραξία ως δημιούργημα προγενέστερο της εισόδου των εμπορευμάτων στην αγορά με σκοπό την πώληση. Άρα, το ποσοστό του κέρδους προηγείται χρονικά των τιμών των προϊόντων, υποδηλώνοντας τον ταξικό ανταγωνισμό και την άντληση της υπεραξίας ως την πεμπουσία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Δεν έχουν καμιά σημασία οι μορφές ιδιοκτησίας και διανομής που αυτή λαμβάνει. Όπως αναφέρει ο Marx, «εάν ο κεφαλαιοκράτης είναι ο ιδιοκτήτης του κεφαλαίου με το οποίο λειτουργεί, τότε σπεώνει ολόκληρο το κέρδος ή ολόκληρη την υπεραξία· για τον εργάτη, όμως, δεν έχει απολύτως καμιά σημασία, εάν ο κεφαλαιοκράτης παίρνει όλο το κέρδος ή εάν ένα μέρος του κέρδους οφείλει να το πληρώσει σε ένα τρίτο μέρος ως νόμιμο δικαιούχο ‘...’ Το κέρδος όμως παράγεται προτού γίνει αυτή η διαίρεση [μεταξύ δύο ειδών καπιταλιστών], προτού να μπορεί να γίνει λόγος για αυτό». Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume III*, όπ. παρ., σ. 504-505.

⁶⁷⁶ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 920.

⁶⁷⁷ Όπως διευκρινίζει ο Μιχαέλ Χάινριχ, «στην αγορά δεν κυκλοφορούν υποσχέσεις πληρωμής ιδιωτών αλλά τραπεζών ή παρόμοιων ιδρυμάτων, όπως είναι οι εταιρείες που εκδίδουν πιστωτικές κάρτες». Οπότε, ο ιδιώτης δίνει απλώς μια υπόσχεση πληρωμής, την τήρηση της οποίας εγγυάται η τράπεζα. Χάινριχ, όπ. παρ., σ. 179.

και να έχει την ικανότητα να επωφελείται από αυτό αποδεικνύοντας ότι είναι αξιόπιστη· αλλά και μια σχέση διαχωρισμού της επιθυμίας από τον εαυτό της, μια αναστολή και μια νέα ώθηση λιβιδινικών ενεργειών, το σχήμα της οποίας θα επιχειρήσουμε να διαμορφώσουμε στη συνέχεια. Το χρήμα του κεφαλαίου είναι κατά μία έννοια μόνο ένας χρόνος που δίνεται και παίρνει πίσω, αναμενόμενος και καθυστερημένος. Το μερκαντιλιστικό χρήμα είναι ένα ερωτικό και θανατηφόρο πράγμα ‘...’ αυτό που περιγράφεται κάτω από την κάλυψη μιας αναστολής της δύναμης της επιθυμίας, που θεωρείται καταστροφικό, είναι η κεφαλαιοποίηση ‘...’ δεν οφείλεται σε παρόμοια αναστολή ο καταστροφικός παλμός που παίζει στην πολιτική οικονομία; ‘...’ τι περιλαμβάνει αυτή η παράξενη δράση μιας αναστολής της υποτιθέμενης καταστροφικής δύναμης από την οποία θα προερχόταν η ίδια η δύναμη; Πρώτον, η ισχύς είναι, όπως υποδηλώνει το όνομά της, μια δυνητικότητα [*puissance*] με την έννοια μιας λειτουργικής εικονικότητας, η οποία δεν είναι ποτέ χωρίς μια οργάνωση των συμβάντων σε παρελθόν και μέλλον και τη συγκρισιμότητα τους ‘...’ Τότε συσχετίζεται με μια αναστολή της επιθυμίας ‘...’ Πρέπει λοιπόν να πούμε ότι η δύναμη προέρχεται από την επιθυμία στο βαθμό που αναδιπλώνεται, και τίποτα περισσότερο ‘...’ (είναι μάλλον αυτή η αντιστροφή (αναστολή του παλμικού στόχου...) που παράγει συνεχώς το Εγώ ως την παροδική περίσταση της εκπλήρωσής του) ‘...’ Με αυτόν τον τρόπο η αναστολή θα συνέπιπτε με την εισαγωγή της χρονικότητας ‘...’ Διότι, αναβάλλοντας την εκπλήρωσή της (καταστροφική, ας το αναγνωρίσουμε για άλλη μια φορά), θα δημιουργούσε ένα απόθεμα ή μια δεξαμενή ενέργειας ταυτόχρονα με μια έλλειψη, περιμένοντας την ώρα της καταστολής της».⁶⁷⁸

Η διαμόρφωση πρόσθετου κεφαλαίου δεν οφείλεται στη μεταφυσική αντίθεση αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας μιας υποτιθέμενης δύναμης εργασίας, από τη στιγμή που αυτή εξαφανίζεται μέσα στο σύστημα λόγω της ανταλλαξιμότητας σε ποσό. Οφείλεται σε μια ανισότητα ενός ενδεχομενικού κάπου μέσα στο σύστημα, μια διαφορά που από τη μια, μαρκάρει το πλαίσιο του κεφαλαίου και από την άλλη, βεβαιώνει ότι το σύστημα δεν μπορεί να απομονωθεί από νέες αντιστροφές ενέργειας, οι οποίες μετατρέπονται σε νέα εμπορεύματα. Η επιστροφή από τη αντεστραμμένη

⁶⁷⁸ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 235-236, 260-262.

σχέση ανισότητας X-E-X (παραγωγή) στη μη-αντεστραμμένη σχέση ανισότητας E-X-E (εμπόριο) είναι η επιστροφή στην επιθυμία χωρίς νομισματικό ισοδύναμο (αδιάφορη ανταλλαγή). Είναι η επιστροφή σε μια σχέση αρχικής ανισότητας και στο σημείο της πρωταρχικής συσσώρευσης, αλλά μπορεί να επιχειρηθεί από κάποιον μόνο διαμέσου μιας προσποίησης. Την προσποίηση αυτή αναζητά ο Lyotard στα κείμενα του Marx, μετατοπίζοντας τα όρια της κριτικής «πριν» από την παραγωγή και «από την απόκρυψη της εργασιακής δύναμης στις καπιταλιστικές σχέσεις» παραγωγής. Ο Lyotard θέτει ως κριτήριο «όχι μόνο τον αποκλεισμό της επιθυμίας στην καπιταλιστική κεφαλαιοποιημένη πρακτική, αλλά και την άρνησή της μέσω της ίδιας της περικοπής ενός πεδίου της οικονομίας». ⁶⁷⁹ Όπως αναφέρει, στο επίπεδο της κριτικής ζητούμενο δεν αποτελεί μια σχέση καπιταλιστικής οικονομίας vs προ-καπιταλιστικής οικονομίας, αλλά Πολιτικής Οικονομίας ή ισοδυναμίας (κανόνα της ανταλλαγής) vs συμβολικής ανταλλαγής ή αμφιθυμίας (κανόνα της αδιάφορης ανταλλαγής).

⁶⁷⁹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 164.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Η «λιβιδινική ζώνη» ως ασύλληπτος τόπος μιας «θεϊκής» μεταμόρφωσης

Η άρση του μηδενισμού μέσα από ένα είδος άρνησης (Aufhebung) ή λήθης οδηγεί, για τον Lyotard, στην απο-υλοποίηση του πράγματος και την υποκατάστασή του από ένα σημαίνον ή μια αναφορά. Επανεισάγει, εν ολίγοις, τη μηδενιστική αντίληψη καθώς το αντικείμενο θέτει θεωρητικούς όρους, οι οποίοι εμπλέκουν τον ενδιαφερόμενο σε μια κριτική. Η κριτική είναι αμετάκλητα δεμένη με τη θέση του αντιπάλου. Ο Lyotard, προειδοποιεί λέγοντας: «Βγες έξω αμέσως ‘...’ ξέχνα την εμμένεια, αυτή μπορεί να ανήκει μόνο στον εχθρό».⁶⁸⁰ Η παράνοια του έξω και του μέσα αποβάλλεται από το *Économie Libidinale* επειδή παραπέμπει σε μια ορθολογική κριτική απομονωμένη από τις απρόβλεπτες ροές της λιβιδινικής ενέργειας. Ο Lyotard προτείνει: «να είσαι μέσα και ξέχασέ το, αυτή είναι η θέση της ενόρμησης του θανάτου».⁶⁸¹ Κινούμενος εντός των δομών, ο Lyotard αποβλέπει στη συμπερίληψη τόσο του ευνουχισμού (κεφαλαίου) όσο και της επιθυμίας (ενέργειας) προκειμένου να έρθει στην επιφάνεια η αδυνατότητα μιας μεταξύ τους συμμετρίας, δηλαδή το ενικό συμβάν [*événement*]. Επιχειρώντας μια διπλή ανάγνωση του *Κεφαλαίου*, ο Lyotard εργάζεται πάνω στην ιδέα ενός υλισμού της λιβιδινικής ή εικονιστικής [*figural*] ενέργειας, προκειμένου να αναδείξει πως ο Marx, ως διαμεσολαβητής, εξαιρεί από την ανάλυση το συμπλήρωμα της Πολιτικής Οικονομίας: τη Λιβιδινική Οικονομία. Λόγω της διαμεσολάβησης του κανόνα της ανταλλαγής, ο Marx δεν συμπεριλαμβάνει στην Πολιτική Οικονομία τη συσσώρευση εντάσεων, καταλήγοντας σε μια απλή αναπαράσταση του πραγματικού. Η ανταλλαξιμότητα, που χαρακτηρίζει τα εμπορεύματα στο καπιταλιστικό σύστημα, ρυθμίζεται διαμέσου της οικονομικής μεταφοράς του *οργανικού σώματος*, μιας ολότητας που ενσαρκώνεται στην κυκλοφορία του κεφαλαίου. Στην κλειστή οικονομία του οργανικού σώματος, δηλαδή στη νοσταλγική επιθυμία του Marx για ένα γνήσιο και αρμονικό, ένα ενοποιημένο σώμα, ο Lyotard αντιτάσσει μια επιφάνεια, την οποία αποκαλεί «λιβιδινική ζώνη» [*bande libidinal*] ή «μεγάλο εφήμερο δέρμα» [*grande pellicule éphémère*] προκειμένου να αντιστρέψει τις ροές του κύκλου. Εμμένοντας στην υλικότητα της ριζοσπαστικής ενικότητας του συμβάντος, ο Lyotard επιχειρεί να μετατοπίσει το κεφάλαιο, δηλαδή τα όρια της κριτικής του Marx.

⁶⁸⁰ Iain Hamilton Grant, «Introduction», στο Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, μτφρ. I. H. Grant, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1993, σ. xxiii-xxiv.

⁶⁸¹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 11.

Η φαντασία ενός οργανικού σώματος ως μη-αλλοτριωμένου «πεδίου» [*région*] βασίζεται στην υπόθεση της ενότητας του εαυτού και συνακόλουθα μιας ευτυχούς ύπαρξης σωμάτων εργασίας.⁶⁸² Σύμφωνα με τον Lyotard, ο Marx δεν θα πάρει ποτέ το βλέμμα του από την χαμένη αμεσότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Η φύση, στη σκέψη του Marx, περικλείει το κατάλληλο σώμα, το κοινωνικό σώμα και το σώμα της γης. Το οργανικό σώμα του εργάτη είναι συνδεδεμένο με το ανόργανο σώμα της γης και αυτή η σχέση είναι δοσμένη, δεν παράγεται. Επίσης, το «εργατικό» σώμα συνάπτει παραγωγικές σχέσεις με τη γη ως μέλος μιας κοινότητας. Αυτός ο δεσμός είναι, επίσης, δοσμένος, δεν παράγεται. Όπως αναφέρει, «μέσα σε αυτή τη φύση πραγματοποιείται η «παραγωγή», ή μάλλον, αυτή η «παραγωγή» είναι η φύση που αναπαράγει τον εαυτό της».⁶⁸³ Για τον Lyotard, όπως τονίζει ο Readings, το «οργανικό σώμα» είναι ο τρόπος με τον οποίο γίνεται κατανοητή η συνολική λειτουργία μιας οικονομίας με όρους χωρικότητας και λειτουργεί όπως η «μεγάλη αφήγηση», η οποία αφήνει απέξω συναισθήματα και παρορμήσεις.⁶⁸⁴ Αφορά σε μια χαμένη φυσικότητα, η οποία μπορεί να θεραπευτεί μόνο μέσω της αντιστροφής του διχασμού, της αλλοτρίωσης, δηλαδή μέσω της άρνησης της πιθανότητας ενός αρμονικού σώματος. Σε μια κατάσταση άμεσης και ολικής ικανοποίησης ή μιας θετικής κατάστασης του σώματος και στην απόκρυψη του διχασμού που το χαρακτηρίζει μέσω της συμφιλίωσης, αποσκοπεί η κριτική, καταλήγοντας στη συγκρότηση μιας θεωρίας της αλλοτρίωσης, η οποία συνυφάνεται με την ανθρωπολογία και τον λόγο της αλήθειας (ή της γνώσης).

Ο Marx επιθυμεί και επιδιώκει την επιστροφή σε μια μη-διαμεσολαβημένη αμεσότητα, δηλαδή σε ένα μη-αλλοτριωμένο σώμα, καθώς η εξωτερικότητα γίνεται αντιληπτή ως φύση. Για τον Marx, αυτό το «πεδίο» παρέχει το μέτρο σύγκρισης ανάμεσα στην ανυπόφορη κατάσταση, στην οποία βρίσκεται το σώμα του ανθρώπου και σε μια κατάσταση ενός άλλου σώματος του ανθρώπου, που ζει ως συμφιλιωμένη ύπαρξη. Αυτό το σώμα, που γίνεται στον Marx το θεμέλιο μιας κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας και καθοδηγεί τον πολιτικό του σχεδιασμό, είναι το «μη-οργανικό σώμα» [*corps inorganique*], το οποίο συνιστά το σώμα της αναφοράς και τον ορίζοντα της επαναστατικής πράξης.⁶⁸⁵ Αγνοώντας τα ενεργητικά συμπληρώματα της οικονομίας,

⁶⁸² Pagès, «Les Marx de Lyotard», όπ. παρ., σ. 79.

⁶⁸³ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 160.

⁶⁸⁴ Readings, όπ. παρ., σ. 74.

⁶⁸⁵ Pagès, «Les Marx de Lyotard», όπ. παρ., σ. 79-80.

που βρίσκονται έξω από τον κύκλο της κυκλοφορίας, η κριτική του Marx αποκλείει μη-καπιταλιστικές δραστηριότητες και οικονομικές λειτουργίες. Τέτοιου είδους προσεγγίσεις-κριτικές, όπως επισημαίνουν οι Julie Graham και Katherine Gibson, έχουν «μια σχετικά σταθερή αντίληψη της οικονομίας ως μιας ολοκληρωμένης ολότητας, συγκεντρωμένης σε ένα πεδίο που καθίσταται ορίζουσα δύναμη, που περιορίζει, καθοδηγεί ή υποτάσσει όλα τα υπόλοιπα πεδία/δραστηριότητες».⁶⁸⁶ Έτσι, όμως, χάνεται η δυνατότητα να δοθεί απάντηση στο ερώτημα της ανάπτυξης καθώς, σύμφωνα με τον Lyotard,

«το σύστημα δεν είναι απομονωμένο, δίνει και λαμβάνει ενεργητικά συμπληρώματα έξω από τον εαυτό του, τα οποία μεταμορφώνει, ενσωματώνει σε κυκλώματα, και τα οποία εξακολουθούν να του επιτρέπουν στη συνέχεια να διατηρήσει την ιδιαιτερότητά του. Οι φυσιοκράτες ονομάζουν αυτή την εξωτερικότητα φύση, ο Marx, δύναμη εργασίας, μαρξιστές και κεϋνσιανιστές τρίτος κόσμος ή άνιση ανταλλαγή. Σε κάθε περίπτωση η έννοια ενός *στηρίγματος* πρέπει να εισαχθεί, βάζοντας το ταυτολογικό σύστημα σε επαφή με μια εξωτερική αντιστροφή των ενεργειών που μπορούν να σκιτσαριστούν».⁶⁸⁷

Για τους λιβιδινιστές, όπως χαρακτηρίζει ο Lyotard όλους όσους αντιλαμβάνονται την οικονομία ως καπιταλιστική και λιβιδινική, το οργανικό σώμα γίνεται αντιληπτό ως αυτό που στερείται εντάσεων και η ανθρώπινη αλλοτρίωση ως στέρηση της έντασης ή φτώχεια της απόλαυσης.⁶⁸⁸ Αυτές τις επιδράσεις [*effets*] επιδιώκει να εντείνει ο Lyotard προκειμένου να αντισταθεί σε μια λιβιδινική κανονικοποίηση εντός του οργανικού σώματος ως ολότητας.⁶⁸⁹ Έτσι, ενώ ο Baudrillard επιχειρεί μια κριτική της Πολιτικής Οικονομίας βασισμένος στη συμβολική ανταλλαγή [*échange symbolique*], που χαρακτηρίζει τις «πρωτόγονες» κοινωνίες,⁶⁹⁰ ο Lyotard φτάνει έως την απόρριψη της αλλοτρίωσης καθώς, κατά την άποψή του, δεν υπάρχουν τέτοια «πεδία», δηλαδή μη αλλοτριωμένες κοινωνίες και, κατ' επέκταση, ενοποιημένο σώμα. Προσθέτει, επιπλέον, πως η προβληματική της αλλοτρίωσης έγκειται στο εξής:

⁶⁸⁶ Gibson – Graham, *όπ. παρ.*, σ. 100.

⁶⁸⁷ Lyotard, *Économie Libidinale*, *όπ. παρ.*, σ. 187.

⁶⁸⁸ Pagès, «Les Marx de Lyotard», *όπ. παρ.*, σ. 80.

⁶⁸⁹ Readings, *όπ. παρ.*, σ. 74.

⁶⁹⁰ Βλ. ενδεικτικά «Introduction», στο Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Mark Poster (ed.), ebook, 2015, σ. 1-8. Διαθέσιμο στο <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/baudrillard.pdf>.

«δεν υπάρχει πρωτόγονη κοινωνία σημαίνει: δεν υπάρχει εξωτερική αναφορά, ακόμα και εμμενής, από την οποία προκύπτει ο χωρισμός αυτού που ανήκει στο κεφάλαιο (ή στην πολιτική οικονομία) και αυτού που ανήκει στην ανωμαλία (ή στη λιβιδινική οικονομία) μπορεί πάντα να γίνεται, και προσεγγμένα: όπου η επιθυμία θα ήταν ξεκάθαρα νόμιμη, όπου η κανονική της οικονομία δεν ήταν ανακατωμένη ‘...’ “Ανακατωμένη” σημαίνει ότι η οικονομία της επιθυμίας δεν μπορεί να αποδοθεί, όπως και η αμφιθυμία, όχι μόνο επειδή είναι ο Έρως και η ενόρμηση του θανάτου, αλλά επειδή τα αποτελέσματα κάθε περίπτωσης είναι απερίγραπτα. Ανακατωμένη, τότε από τον εαυτό της και στον εαυτό της, όχι διασχισμένη και αλλοτριωμένη από μια άλλη πολιτική οικονομική τάξη. Δεν υπάρχει αλλοτρίωση από τη στιγμή που κάποιος ξεφεύγει από την κριτική σχέση».⁶⁹¹

Σύμφωνα με τον Lyotard, ο Marx νοσταλγεί μια χαμένη αμεσότητα, δηλαδή ένα οργανικό σώμα, το οποίο δεν υπήρξε ποτέ στην πραγματικότητα. Το κοινωνικό υποκείμενο ήταν πάντα διχασμένο και δεν μπορεί να υπάρξει ξανά ως ενιαίο σώμα μετά τον πρωταρχικό χωρισμό του από το αντικείμενο, τον κόσμο. Επιχειρώντας την αποκατάσταση της μεταξύ τους ενότητας διαμέσου του μη-οργανικού σώματος, ο Marx προσδίδει στην εν λόγω σχέση τη μορφή μιας αναπαράστασης, ενσαρκώνοντας την κριτική της Πολιτικής Οικονομίας. Ο Lyotard παρατηρεί ότι το οργανικό και το ανόργανο σώμα της φυσικής αναπαραγωγής εμφανίζεται, ακόμα και στον Α΄ τόμο του *Κεφαλαίου* ως μια μεταβατική μορφή προς τον κομμουνισμό, η οποία «είναι ήδη τοποθετημένη μέσα στην Πολιτική Οικονομία από τη στιγμή που αφορά μόνο στις σχέσεις εργασίας, παραγωγής και διανομής».⁶⁹² Για τον Lyotard, ο Marx επιθυμεί μια προ-συστημική εξωτερικότητα, αλλά δεν υπήρξαν ποτέ κοινωνίες που το σώμα τους δεν ήταν θρυμματισμένο, απλώς η μη-οργανικότητα εξαφανίζεται στην παραγωγή: η εργασία εμφανίζεται ως μια πρακτική αποκομμένη από το κοινωνικο-πολιτικό σώμα. Τούτο υπάρχει καθώς από την οργάνωσή του έχει προκύψει η παραγωγή, αλλά ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας δεν αποκαλύπτει αυτή την ιεραρχία,⁶⁹³ καταλήγοντας στην αναπαράσταση του αντικειμένου ως έλλειψη ή απουσία.

⁶⁹¹ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 133.

⁶⁹² Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 164.

⁶⁹³ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 146-148.

Ο χωρισμός υποκειμένου – αντικειμένου είναι, για τον Lyotard, το αποτέλεσμα της άρνησης (ευνουχισμού), του Μεγάλου Μηδενός, το οποίο εξαιρεί από το θέατρο της πολιτικής αναπαράστασης τον λόγο ως *πολιτική τεχνική* μέσω μιας εξωτερικής ανατρεπτικής αναφοράς. Ο αληθινός χωρισμός δεν εντοπίζεται στο επίπεδο της παραγωγής και του κοινωνικού κατακερματισμού, δηλαδή δεν αφορά στον χωρισμό βιολογικού – παραγωγικού σώματος. Το πρόβλημα εντοπίζεται πριν από αυτό και αφορά στον χωρισμό ανάμεσα στο σώμα, που υποβιβάζεται σε μηχανή και τις διανοητικές δυνάμεις της παραγωγής, το μυαλό, το κεφάλι. Σε αυτό το προ-λογικό επίπεδο υφίστανται οι προϋποθέσεις για τη μαρτυρία της απώλειας της ενότητας του λόγου. Συνεπώς, ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας πρέπει να ενσωματώσει τόσο την άρνηση της επιθυμίας (ευνουχισμό) όσο και την ίδια την επιθυμία (ασυνείδητο) προκειμένου να λάβει τη μορφή αμφιθυμίας και αναποφασιστικότητας (κατάφασης). Εμμένοντας στην άρνηση (αλλοτρίωση), ο Marx χωρίζει τις δυνάμεις που βρίσκονται εντός της παραγωγής από αυτές που βρίσκονται στο περιθώριο, δηλαδή από το πολιτικό πεδίο, από το οποίο το σύστημα αντλεί την ενέργειά του. Για τον Lyotard, ο λόγος της αλλοτρίωσης και της απελευθέρωσης αποτελεί έναν φυσικό μηχανισμό άμυνας που τον ενεργοποιεί εκείνος που φοβάται την ποικιλία των μηχανισμών απόλαυσης και της ενστικτώδους διαταραχής: την αμφιθυμία. Αυτές οι σκέψεις κάνουν τον Lyotard να διερωτάται μήπως η μη-ενσάρκωση της απόλαυσης της σεξουαλικής πράξης ή της εργασίας σε μια απουσία είναι το τέλος της αλλοτρίωσης.⁶⁹⁴

Εξ αρχής, ο Lyotard επικεντρώνεται στην αποκατάσταση του δεσμού ανάμεσα στη θεωρία και την πρακτική, δηλαδή στη σύνδεση της μαρξιστικής θεωρίας με την εξωτερικότητα. Θεωρεί πως εάν χαθεί αυτή η επικοινωνία, χάνεται η πιθανότητα κατανόησης της σκέψης του Marx. Αν και αυτή η προσπάθεια λαμβάνει αρχικά τη μορφή μιας «πρακτικής κριτικής» που έχει χαρακτήρα «όπλου» [*d'arme*], ο στόχος παραμένει ο ίδιος σε όλο το λυοταρικό corpus και δεν είναι άλλος από την αντιστροφή της αλλοτριωμένης πραγματικότητας.⁶⁹⁵ Στη βάση της οντολογίας του «κοινωνικού

⁶⁹⁴ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 173.

⁶⁹⁵ Σύμφωνα με την Pagès, κατά τη μεταμοντέρνα περίοδο της σκέψης του Lyotard, η κριτική της αλλοτρίωσης του ατομικού αντικαθίσταται από μια κριτική του μοντέρνου διαλόγου αναφορικά με τη χειραφέτηση της ανθρωπότητας, ανθρώπων ή ομάδων. Το επιθυμητό ενοποιημένο σώμα του νατουραλισμού αντικαθίσταται με την επιθυμητή ενοποιημένη κοινότητα [*community*], η οποία πραγματώνεται μέσω ενός consensus. Η Pagès εντοπίζει μια οιονεί-κριτική έννοια της αλλοτρίωσης ή μια μη-αλλοτρίωση, η οποία δεν θεραπεύεται καθώς είναι συγκροτητική του υποκειμένου. Διαμορφώνεται στην παιδική ηλικία και εντοπίζεται στο ασυνείδητο και στην ίδια τη γλώσσα. Η Pagès θεωρεί ότι αυτή την περίοδο ο Lyotard εγκαταλείπει την ιδέα της αλλοτρίωσης. Ωστόσο, όπως τονίζει ο McLennan, η σύνδεση που επιχειρεί ο Lyotard ανάμεσα στο «υπέροχο» [*«sublime»*] και την παιδική

είναι», ο Marx επιχειρεί δύο αντιστροφές και όχι αναδιπλασιασμούς, όπως ο Hegel: την αντιστροφή σκέψης (κατανόησης) – είναι (πραγματικότητας) και μορφής – περιεχομένου,⁶⁹⁶ προκειμένου η κατανόηση της πραγματικότητας να αποτελέσει μια ενεργητική διαδικασία, πράξη. Στον Marx, η διαδικασία αντικειμενοποίησης του εαυτού (υποκειμενοποίηση) ταυτίζεται με την πραγματοποίηση της εργασίας ως ελεύθερης συνειδητής δραστηριότητας.⁶⁹⁷ Ο Lyotard, όπως και άλλοι φιλόσοφοι της εποχής του, επιδιώκει τον τερματισμό της μεταφυσικής ανάγνωσης του Marx. Αλλά, για να υπάρξει κριτικός διάλογος πρέπει να δοθεί στην αλλοτρίωση η πραγματική της θέση. Για τον Lyotard, όπως αναφέρει η Pagès, «Η μαρξιστική διαλεκτική δεν εκφράζει την πραγματικότητα μέσα στη διαχρονία, αλλά την παίρνει αντεστραμμένη, όπως προκύπτει από την αλλοτρίωση, για να χτίσει ένα σύστημα κριτικής: το ανεστραμμένο σύστημα. Το ζητούμενο δεν είναι να δοθεί λογική στην πραγματικότητα, αλλά να την εκμηδενίσει διότι, επισημαίνοντας αυτή την αντιστροφή, ανοίγεται η πιθανότητα μιας μη-αντεστραμμένης σχέσης».⁶⁹⁸ Πρόκειται για μια επιστροφή στο δοσμένο (στην αντίληψη), η οποία στοχεύει στην εξαφάνισή του ως αγνοημένης και αλλοτριωμένης αντιστροφής. Με λίγα λόγια, ο Lyotard προσπαθεί να αποφύγει μια εγελιανή ανάγνωση

ηλικία παραπέμπει στην αλλοτρίωση. Έτσι, τα figures μιας αθεράπευτης και συγκροτητικής αλλοτρίωσης εξυπηρετούν έναν τακτικό πολιτικό σκοπό: την αντίσταση απέναντι στην ηγεμονική και απόλυτη κυριαρχία του ανθρώπου, η οποία λαμβάνει τη μορφή μιας αρνητικής πολιτικής στρατηγικής. Η αντίσταση συνίσταται στην παραγωγή, τη συλλογή και τη διάδοση των μαρτυριών της συγκροτητικής αλλοτρίωσης, φτάνοντας στο σημείο να προκαλέσουν σύγχυση και θόρυβο εντός του συστήματος. Σε αυτή την περίπτωση, η πολιτική είναι αναποφάσιστη: ενέχει ως δυνατότητα τόσο τη νίκη ως μετάλλαξη των στοιχείων που τη συγκροτούν όσο και την ήττα ως διατήρησή τους προς όφελος του συστήματος. Στη διατήρηση αυτής της διττότητας υπακούει η επιλογή της ειρωνικής στρατηγικής και των τακτικών παραμέτρων. Matthew R. McLennan, «Book Review. Claire Pagès, Lyotard et l'aliénation (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XX, No 1 (2012), σ. 135-137.

⁶⁹⁶ Σύμφωνα με τον Althusser, η «αναστροφή» στον Marx δεν αφορά στο «σύστημα» ή στη θεωρησιακή φιλοσοφία, αλλά στην ίδια τη διαλεκτική του Hegel, στη *μυστικοποιημένη μορφή* της οποίας ο Marx δίνει *ορθολογικό σχήμα*. Αλλά, η μεταξύ τους διαφορά πρέπει να εκδηλώνεται στην ουσία της (καθορισμούς, δομές). Έτσι, ο Marx προχωρά στην αναστροφή των εγελιανών όρων (οικονομία/κοινωνία των αναγκών – κράτος/κοινωνία των πολιτών). Κινούμενος προς την *αντίθετη κατεύθυνση*, ο Marx ορίζει το πολιτικο-ιδεολογικό ως «το καθαρό φαινόμενο του οικονομικού». Η *απλή αρχή* της υλικής ζωής, της οικονομίας, αντικαθιστά την «καθαρή» αρχή της συνείδησης. Althusser, *όπ. παρ.*, σ. 139-141, 160-161.

⁶⁹⁷ Σύμφωνα με την Butler, η θεωρία της αλλοτρίωσης βασίζεται στη θεωρία της αξίας, η οποία προκύπτει από το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει ένα οργανικό και ανόργανο σώμα, δηλαδή είναι μια ύπαρξη, η οποία αφενός, δεσμεύεται από υλικές ανάγκες και αφετέρου, είναι ελεύθερο λόγω της συνείδησής του. Όπως το θέτει η ίδια, «η ανθρώπινη συνείδηση είναι αυτή που, μέσω της εργασίας, επιδιώκει να εξωτερικευτεί σε ένα φυσικό αντικείμενο με σκοπό να αποκτήσει μια αντανάκλαση της αξίας της στο αντικείμενο που μεταμορφώνει με την εργασία». Σε αυτή τη διαδικασία αξιοποίησης, η Butler εξαιρεί τη σημασία της εγελιανής άρνησης στη δημιουργία μιας μη θετικιστικής κριτικής που βασίζεται στην εμμενή θεώρηση της σχέσης μεταξύ φύσης και ζωής. Judith Butler, «The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism», *Radical Philosophy*, RP 2.06 (Winter 2019), σ. 4, 6.

⁶⁹⁸ Pagès, «Les Marx de Lyotard», *όπ. παρ.*, σ. 73.

του Marx καθώς στον Hegel η κίνηση της σκέψης ταυτίζεται με αυτή της ιστορικής πραγματικότητας. Έτσι, προχωρά στη διάκριση δύο χειρονομιών: του εγγελιανού αναδιπλασιασμού [*redoublement*] και της μαρξιστικής αντιστροφής [*retournement*], αναγνωρίζοντας τη δεύτερη ως κριτική. Στην πρώτη, «το παρόν αναδιπλασιάζεται μέσα στη θεωρία, η οποία το εκφράζει». Στη δεύτερη, η πραγματικότητα αντιστρέφεται μέσα στο κείμενο. Στον Hegel, η πραγματικότητα ως περιεχόμενο και ως έκφραση, λόγω του αναδιπλασιασμού, είναι σε μια σχέση ταυτότητας. Αλλά, η εν λόγω σχέση δεν είναι συμμετρική εφόσον η θεωρία δεν είναι εκεί να αντιστρέψει ό,τι είναι αντεστραμμένο στην αλλοτρίωση, όπως π.χ. τους όρους εκμεταλλευτή και εκμεταλλεζόμενου.⁶⁹⁹

Η ένσταση του Lyotard στην κριτική που ασκεί ο Marx αφορά στην εξάλειψη της ασυμμετρίας μεταξύ μορφής και περιεχομένου κατά τη μεταφορά του οργανικού σώματος στην οικονομία (καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής) διαμέσου μιας εξωτερικής αναφοράς, ενός τρίτου όρου, τον οποίο συμπυκνώνει το μη-οργανικό σώμα. Ο λόγος της Πολιτικής Οικονομίας φέρνει, μέσω ενός σημαίνοντος (*castrateur*), σε αντίθεση την αναγνώριση και την αμφιθυμία, δημιουργώντας ένα αντίστοιχο κενό στο κοινωνικό υποκείμενο. Κατά τον Lyotard, ο χωρισμός αυτός προκύπτει από την πρωταρχική απώλεια του αντικειμένου της επιθυμίας, δηλαδή πολύ πριν την παραγωγή και την αναπαραγωγή. Συνεπώς, η ασυμμετρία είναι, για τον Lyotard, συγκροτητική της επιθυμίας και δεν μπορεί να εγκλωβιστεί στο σώμα του κεφαλαίου, το Μεγάλο Μηδέν, το Μεγάλο Σημαίνον, το οποίο ενσαρκώνει η Πολιτική Οικονομία. Κατά τον Marx, το χάσμα ανάμεσα στους θεσμούς-ιδεολογία και το ανθρώπινο (το κοινωνικό⁷⁰⁰ ή την ενεργητική ύπαρξη) προκύπτει από μια αλλοτριωμένη μορφή κοινωνικοποίησης κατά την παραγωγική διαδικασία,⁷⁰¹ δηλαδή από μια διαμεσολάβηση, η οποία διασπά την ενότητα του οργανικού σώματος. Ο Marx αποβλέπει στην αποκατάσταση του *υλιστικού πλέγματος σχέσεων*, που διαμεσολαβούν τη σχέση κοινωνικών αναγκών και τρόπου

⁶⁹⁹ Pagès, «Les Marx de Lyotard», όπ. παρ., σ. 74-75.

⁷⁰⁰ Ο Balibar εξηγεί πως στον Marx, «το ανθρώπινο ήταν πάντα “κοινωνικό” από την άποψη των υλικών του συνθηκών (ή ουδέποτε συνίστατο *καθ'εαυτό* [*an sich*] σε κάτι άλλο πέραν των “κοινωνικών συνθηκών”), ήταν όμως *δι'εαυτό* [*für sich*] διχασμένο και αλλοτριωμένο, αντιφάσκοντας σε αυτή την ουσία με την ιδεολογία και τους θεσμούς του ‘...’ είναι τώρα αναγκαίο να λυθεί η αντίφαση εφόσον η κοινωνία εξαλείφει *πρακτικά* τα ίδια τα αλλοτριωτικά “προϊόντα” της και συμφιλιωθεί με τον εαυτό της ‘...’ γίνεται τόσο πλήρως “ανθρώπινη” όσο και πραγματικά “κοινωνική”». Étienne Balibar, «Από την φιλοσοφική ανθρωπολογία στην κοινωνική οντολογία, και πίσω: τι να κάνουμε με την 6^η θέση του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ;», στο *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λ. Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014, σ. 352.

⁷⁰¹ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 164-165.

παραγωγής, διαμέσου της οργάνωσης της οικονομίας ως *ουσιώδους διαδικασίας κοινωνικοποίησης*. Αυτή η διαδικασία περιστρέφεται γύρω από την έννοια της «ουσιώδους δύναμης», η οποία συνιστά την «παραγωγική δύναμη που ορίζεται ως μορφή επικοινωνίας προς τη δραστηριότητα»: την εργασία.⁷⁰² Δηλαδή, αφορά στην επικοινωνία που αναπτύσσεται μεταξύ ελεύθερων ατόμων στην παραγωγική διαδικασία. Η εξωτερίκευση αυτής της σχέσης λαμβάνει τη μορφή ανταγωνισμού, ο οποίος επιβάλλεται στη διαδικασία παραγωγής, καταργώντας την εργασία ως αυτόνομη δραστηριότητα και ως διαδικασία ανάπτυξης των ατομικών ικανοτήτων.⁷⁰³ Ο Lyotard δίνει έμφαση σε αυτή τη διακοπή διαλόγου ή επικοινωνίας ανθρώπου – κόσμου, η οποία μαρτυρά την απώλεια της ενότητας, την έλλειψη του νοήματος, την απουσία του στοχασμού, δηλαδή την κίνηση της επιθυμίας προς το Άλλο της. Αλλά, η αναπαράστασή της είναι η επιθυμία σε ένα κουτί. Η επιθυμία δεν μπορεί να κλειστεί, όμως, σε ένα κουτί εφόσον παράγει λιβιδινικές εντάσεις που διασχίζουν το Μηδέν και παράγουν μετατοπίσεις. Το Μηδέν προηγείται της σκέψης, αλλά, για τον Lyotard,

«Η σκέψη του παιχνιδιού, του μεγάλου Παιχνιδιού, της επιθυμίας και του παιχνιδιού του κόσμου, είναι ακόμα λίγο θλιβερή σκέψη, δηλαδή, μια σκέψη. Παραμένει εξ ολοκλήρου ενσαρκωμένη στο Μηδέν, και από εκεί κάνει αυτή την προσπάθεια, υπέρτατη για σκέψη, να πει στον εαυτό του: αυτό, όλα όσα συμβαίνουν στην περιφέρεια, στον κύκλο, δεν είναι παρά η διέλευση των εντάσεων, της στροφής και της αιώνιας επιστροφής· λέει στον εαυτό του: δεν είμαι παρά σκέψη, δηλαδή, το Τίποτα και τίποτα, ό,τι είναι γυρίζει έξω, και έτσι, για να είμαι, δεν έχω παρά να τοποθετήσω τον εαυτό μου και στην περιφέρεια, να στρίψω με τις εντάσεις, να ενεργήσω *ως αν αγάπησα, υπέφερα, γέλασα, έτρεξα, γάμησα, κοιμήθηκα, σκέφτηκα*. Είθε αυτή η υπέρτατη προσπάθεια σκέψης να πεθάνει, αυτή είναι η επιθυμία μας ως λιβιδινικοί οικονομολόγοι».⁷⁰⁴

Προκειμένου να αποφύγει μια τέτοιου είδους μεταφορά (ή αντανάκλαση), ο Lyotard προτείνει να ξεκινήσουμε με την ανοικτή και εκτεθειμένη ζώνη του λιβιδινικού σώματος επειδή «αποτελείται από ένα μοναδικό πρόσωπο χωρίς ανάποδο,

⁷⁰² Ψυχοπαίδης, *όπ. παρ.*, σ. 171-173.

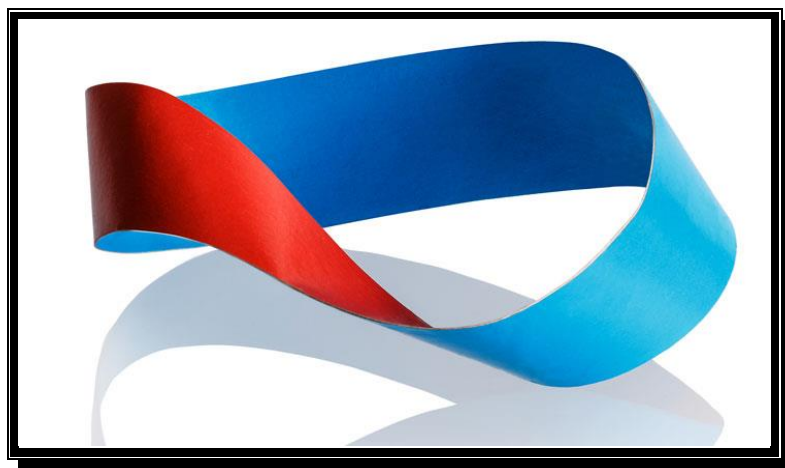
⁷⁰³ Marx – Engels, «The German Ideology», *όπ. παρ.*, σ. 85-87.

⁷⁰⁴ Lyotard, *Économie Libidinale*, *όπ. παρ.*, σ. 23.

το πρόσωπο το οποίο κρύβει τίποτα». ⁷⁰⁵ Το ζητούμενο είναι, κατά το πέρασμα από την παλμικότητα των εννομήσεων στην αναπαράσταση, να μην καταστεί αντιληπτή η έλλειψη, η απουσία, το Μηδέν. Δηλαδή, να διατηρηθεί η διαφορά με το να αφηθούν οι εντάσεις να περάσουν από το Μηδέν, παράγοντας έναν όγκο και έναν θάλαμο παρουσίας και απουσίας. Η έξοδος των παλμικών εντάσεων δίνει ώθηση σε μια διπλή διαδικασία (vertigo), η οποία συνίσταται αφενός, στην κυριαρχία, την εκμετάλλευση, την εξολόθρευση και αφετέρου, στον μαζοχισμό, την υστερία. Εν ολίγοις, ο κύκλος χαρακτηρίζεται από την εξής διττότητα: α) την πληρωμή σε λέξεις ως αντιστάθμισμα για την επιστροφή μιας ποσότητας παλμικών εντάσεων, προκαλώντας μια μικρή αλλαγή στη γλώσσα (την έννοια) και β) τη διάλυση της μη-αντιστρέψιμης και μη-χρησιμοποιημένης ποσότητας παλμών σε διαστροφική απόλαυση. Αυτό που προκαλεί το κεφάλαιο, η ίδια η εργασία, στο σώμα του εργάτη υποκρύπτει την καταστροφική απόλαυση του οργανικού σώματος, την ευχαρίστηση της αποσύνθεσης της προσωπικής τους ταυτότητας, την ανωνυμία. Εάν υπάρχει κάτι που δίνει δύναμη στους εργάτες να συνεχίζουν να εργάζονται οκτώ ώρες, δώδεκα ώρες, την ημέρα, χρόνο με τον χρόνο, δεν είναι η ζωντανή δύναμη, αλλά η δύναμη του θανάτου που είναι πάντα εκεί και που μέσα της κρύβεται η απόλαυση που εκπηγάει από μια μαζοχιστική και υστερική εξάντληση. Αυτή η απόλαυση δεν εκπηγάει από μια άρνηση, αλλά από μια κατάφαση, διατηρώντας την απόσταση, ανάμεσα σε *αυτό που συμβαίνει* και το *τι συμβαίνει* καθώς το πέρασμα από το μηδέν δημιουργεί αισθήματα και επιδράσεις, παράγοντας καινούριες ενικότητες. Το πέρασμα από το Μηδέν συνιστά μια λιβιδινική πορεία, μια θέση απόλαυσης, όπου το σημαίνον του Άλλου μετασχηματίζεται σε έναν μηχανισμό, ο οποίος δεν διαχωρίζει με απόλυτο τρόπο την εξωτερικότητα από την εσωτερικότητα. Κινούμενος, ανάμεσα στην υπεράσπιση και την απόρριψη της αλλοτρίωσης, ο Lyotard εισάγει έναν τύπο αλλοτρίωσης «χωρίς έξω» [*sans dehors*]: το εικονιστικό [*figural*]. Επιδιώκει, δηλαδή, να εντείνει τον μηδενισμό ή, καλύτερα, να τον βελτιώσει μέσω μιας μη-αναπαραστατικής επανεγγραφής ώστε να μην αποεντατικοποιηθούν οι λιβιδινικές εντάσεις και τα συναισθήματα, τα οποία δεν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα γνώσης και κατανόησης. Τονίζει ότι δεν τίθεται ζήτημα μετατόπισης των συμπτωμάτων, που εμφανίζονται στο σώμα του υποκειμένου, στο οργανικό σώμα της Πολιτικής Οικονομίας, διαμέσου μιας υπέρβασης, λαμβάνοντας τη μορφή μιας εγγραφής. Όπως αναφέρει,

⁷⁰⁵ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 12.

«Δεν χρειάζεται να ξεκινήσουμε με την υπέρβαση, πρέπει να φτάσουμε αμέσως στα όρια της σκληρότητας, να κάνουμε την ανατομία της πολύμορφης διαστροφής, να απλώσουμε την απέραντη μεμβράνη του λιβιδινικού «σώματος» ‘...’ Είναι φτιαγμένη από τις πιο ετερογενείς υφές κόκκαλο, επιθήλιο, χαρτιά για γραφή, φορτισμένες ατμόσφαιρες, σπαθιά, γυάλινες θήκες, λαούς, χόρτα, καμβάδες για ζωγραφική. Όλες αυτές οι ζώνες είναι ενταγμένες από άκρη σε άκρη σε μια ζώνη που δεν έχει πίσω, μια Moebius ζώνη που μας ενδιαφέρει όχι επειδή είναι κλειστή, αλλά επειδή είναι μονόπλευρη ‘...’ δεν έχει δύο πλευρές, αλλά μόνο μία, και επομένως ούτε εξωτερική ούτε εσωτερική ‘...’ Έτσι δημιουργείται μια επιφάνεια, που δεν είναι τίποτα άλλο από τη δαιδαλώδη λιβιδινική ζώνη»⁷⁰⁶



Εικ. 11: *Moebius bande*

Η θεατρικότητα και η αναπαράσταση προκύπτουν από μια συγκεκριμένη εργασία πάνω στον λαβύρινθο (συναισθήματα) και τη ζώνη, επιτρέποντας την εμφάνιση ορισμένων παρορμήσεων στη σκηνή, που προέρχονται από αυτό που είναι γνωστό ως εξωτερικό, ικανοποιώντας του όρους της εσωτερικότητας. Αλλά, ο αναπαραστατικός θάλαμος είναι ένας ενεργητικός μηχανισμός, ο οποίος προσκαλεί το υποκείμενο να συμμετάσχει στην α-προσδιοριστία: η μετατόπιση, με ένα γύρισμα της μπάρας [*barre*]⁷⁰⁷ (rotation), είναι μια κίνηση γεμάτη από αποκλίνοντα αποτελέσματα, η οποία παράγει ταυτόχρονα αυτό και όχι-αυτό. Η μετατόπιση στην επιφάνεια της

⁷⁰⁶ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 10-12, 24-25.

⁷⁰⁷ Η μπάρα συμβολίζει την αντίθεση μεταξύ συνείδησης και ασυνείδητου. Αυτή η αντίθεση δεν είναι παρά η απο-εντατικοποίηση με θετική διαφορά, δηλαδή μια συνθετική εντατικοποίηση.

«λιβιδινικής ζώνης»⁷⁰⁸ παράγει εντάσεις που δημιουργούν ένα μη-πεδίο ή μη-σημείο εφόσον αυτό το πεδίο ή σημείο δεν έχει απλώς και μόνον εξαφανιστεί, όταν κάποιος ισχυρίζεται ότι μιλά γι' αυτό, αλλά έχει επενδυθεί ταυτόχρονα και από τις δύο πλευρές. Το μόνο που χρειάζεται να κάνει είναι να το περιγράψει και να ακολουθήσει τη λειτουργία του, δηλαδή την κίνηση της επιθυμίας προς το Άλλο της. Η «λιβιδινική ζώνη» είναι η εικονιστική [figural] διάρρηξη του φετιχισμού, η οποία μετατοπίζει τον κανόνα της οργανικής ολότητας του συστήματος, τον κανόνα της ανταλλαγής, το κεφάλαιο, προκειμένου να αναδειχθεί, το ενικό συμβάν, το μη-ανταλλάξιμο, η ασυμμετρία. Είναι η λιβιδινική υλιστική διάλυση της εικονιστικής διαφοράς και της εννοιολογικής αντίθεσης ως πολύμορφης (εφήμερης) υλικής (δερματικής) έντασης. Ο Readings μιλά για μια θετική επαναξιολόγηση του φετιχισμού.⁷⁰⁹

Στον Marx, ο φετιχισμός είναι το αποτέλεσμα της αυτονόμησης της διαδικασίας αξιοποίησης από το «κοινωνικό είναι», ως μη-διαμεσολαβημένης παραγωγικής διαδικασίας, η οποία προσδίδει στις σχέσεις παραγωγής τη μορφή αξιακών μεγεθών. Η μορφή δεν ανταποκρίνεται στο περιεχόμενο καθώς οι σχέσεις μεταξύ των ατόμων αποκτούν μια λανθάνουσα μορφή εξωτερίκευσης, η οποία αυξάνει τα κέρδη του κεφαλαιοκράτη μέσω της *υπεραξίας*,⁷¹⁰ δηλαδή, σε βάρος του εργάτη. Έτσι, η ουσιώδης δύναμη της εργασίας προσλαμβάνει τη μορφή αντικειμενοποιημένων, εκμεταλλευτικών, σχέσεων (φετιχισμός).⁷¹¹ Εάν στον φετιχισμό η σχέση υποκειμένου – αντικειμένου αντιστρέφεται, τότε αυτή η αντιστροφή καταγράφεται, σύμφωνα με τον Rancière, στο *Κεφάλαιο* ως μια διπλή κίνηση: την αντικειμενοποίηση των κοινωνικών προσδιορισμών της παραγωγής και την υποκειμενοποίηση των πραγμάτων, στα οποία αναπαρίστανται και κρύβονται οι κοινωνικοί προσδιορισμοί.⁷¹² Για τον Lyotard, ο

⁷⁰⁸ Στη «*Moebius band*» ή «*Moebius strip*» έχει προηγουμένως αναφερθεί ο Lacan (1965). Αποτελεί και γι' αυτόν ένα figure της επιθυμίας. Ενδεικτικά παρατίθεται το εξής απόσπασμα: «Το να επιθυμείς περιλαμβάνει μια αμυντική φάση που το κάνει ταυτόσημο με το να μην θέλεις να επιθυμείς. Το να μην θέλεις να επιθυμείς σημαίνει να θέλεις να μην επιθυμείς '...' Το υποκείμενο γνωρίζει ότι το να μην θέλει κανείς να επιθυμεί έχει από μόνο του κάτι τόσο αδιαμφισβήτητο όσο αυτή η ζώνη Moebius που δεν έχει κάτω πλευρά, δηλαδή ότι ακολουθώντας την, θα επανέλθει μαθηματικά στην επιφάνεια που υποτίθεται ότι είναι η άλλη πλευρά του». Lacan, «The four fundamental...», όπ. παρ., σ. 235.

⁷⁰⁹ Readings, ό.π., σ. 77.

⁷¹⁰ Από τη μια, η ύπαρξη κοινωνικών τάξεων και από την άλλη, η εκμετάλλευση της μιας τάξης από την άλλη, οδήγησαν τον Marx στη διατύπωση της θεωρίας της εκμετάλλευσης και στην επιστημονική ανάλυση της υπεραξίας. Η υπεραξία είναι το προϊόν της υπερεργασίας. Είναι, δηλαδή, συνυφασμένη αφενός, με τον αναγκαίο χρόνο παραγωγής εργασίας ίση σε αξία με το μισθό που λαμβάνει ο εργάτης και αφετέρου, με την ποσότητα της αξίας που παράγει ο εργάτης πέραν του αναγκαίου χρόνου εργασίας, την ωφέλεια της οποίας απολαμβάνει ο εργοδότης. Ραϋμόν Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, τ. Α', μτφρ. Μ. Λυκούδης, Γνώση, Αθήνα 1993, σ. 227-229.

⁷¹¹ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 163-165.

⁷¹² Jacques Rancière, «The concept of 'critique' and the 'critique of political economy' (from the 1844 Manuscript to Capital)», *Economy and Society*, Vol. 5, No. 3 (1976), σ. 360. Ο Jacques Rancière

φетиχισμός του εμπορεύματος πρέπει να γίνει κατανοητός ως μια «αλλοτριωμένη μορφή συναισθηματικού δεσμού με ένα αντικείμενο επιθυμίας». Αλλά, αυτό είναι αδύνατον εάν κάποιος αρκεστεί στην εγκατάλειψη του πλαισίου της αλλοτρίωσης. Σε αυτή την περίπτωση, ό,τι έχει σχέση με τον φетиχισμό εξακολουθεί να εξαρτάται, σε υπερβολικό βαθμό, από μια νατουραλιστική ανθρωπολογία της επιθυμίας, η οποία θα έπρεπε να υποβληθεί σε κριτική.⁷¹³ Αν και τονίζει πως είναι πολύ δύσκολο να αναγνωρίσει κανείς την επιθυμία στην εργασία ή στο αντικείμενο, εντούτοις, απορρίπτει μια διαίρεση που αφήνει απέξω την επιθυμία και τις εντάσεις που αυτή παράγει. Και ο Rancière, ανάμεσα στον φетиχισμό του Α' τόμου (φетиχισμό του εμπορεύματος) και τον φетиχισμό του Γ' τόμου (φетиχισμό του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου), εντοπίζει μια διάκριση. Θεωρεί ότι ο φетиχισμός του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου μας τοποθετεί πέρα από τα θέματα της αλλοτρίωσης διότι ο φетиχισμός του χρήματος, που παράγει περισσότερα χρήματα, εφόσον δεν περνά από τη διαδικασία παραγωγής, δεν αποτελεί ένα ανθρωπολογικό πρόβλημα. Αποτελεί μια μετατόπιση μεταξύ της δομής του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και αυτού που παρουσιάζεται στο Wirklichkeit (πραγματικότητα).⁷¹⁴ Για τον Lyotard, το πρόβλημα στην ανάλυση του Marx είναι καθαρά μεθοδολογικό και διερωτάται εάν η επιθυμία

«είναι σημαδεμένη από τον ευνουχισμό και οργανώνεται, όπως στον Saussure, ως ένα αρνητικό που υπόκειται στη γλώσσα; Παράξενο παιχνίδι κρυφτού με τον

υποστηρίζει ότι ο Marx στα *Χειρόγραφα του 1844* δεν μπορεί να δει τη διαφορά ή το «κενό» μεταξύ αυτών των κινήσεων. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να κάνει διάκριση μεταξύ του προϊόντος ως πραγματικής κίνησης στη διαδικασία παραγωγής (αξία) και του πράγματος όπως δίνεται (εμφανίζεται) στην αντίληψη ως οικονομικού φαινομένου. Το τελευταίο κρύβει την πραγματική κίνηση του εσωτερικού προσδιορισμού της σχέσης παραγωγής. Αυτό το «κενό» ή η εξαφάνιση της πραγματικής κίνησης στην κίνηση ενός οικονομικού φαινομένου και η εμφάνισή του στους παράγοντες της παραγωγής, ως τέτοιου (οικονομικού φαινομένου), είναι «συστατικό του φетиχισμού». James Crane, "Notes on Rancière's 'Concept of Critique and the Critique of Political Economy'", *Red Leaves* May 26 (2021). Διαθέσιμο στο <https://redleaves.blog/2021/05/26/notes-on-rancieres-concept-of-critique-and-the-critique-of-political-economy>.

⁷¹³ Vladimir Safatle, «Lyotard et la projet d'une économie libidinale», στο Bruno Cany – Jacques Poulain – Plinio W. Prado Jr, *Passages de Jean-François Lyotard*, Hermann, Paris 2011, σ. 24.

⁷¹⁴ Safatle, *όπ. παρ.*, σ. 25. Σύμφωνα με τον Étienne Balibar, το «Wirklichkeit» είναι κάτι παραπάνω από την «πραγματικότητα». Είναι μια διεργασία ή μια διαδικασία πραγματοποίησης, η οποία δεν διαφοροποιείται από αυτό που ο Hegel έχει ορίσει ως Πνεύμα. Η μεταξύ τους διαφορά αφορά στο κατά πόσο αυτή η διεργασία είναι «πνευματική» ή «εναργώς πραγματική». Ο Balibar εστιάζει στη διαφορά που φαίνεται να κάνει ο Marx ανάμεσα στην «πραγματικότητα» και την «ενεργό πραγματικότητα» καθώς δεν αρκείται στην υπόδειξη του τι *είναι* η ανθρώπινη ουσία, αλλά και σε κάτι παραπάνω: πως η «ουσία» συνίσταται σε μια «ενεργό διαδικασία» ή πραγμάτωση, δηλαδή στη δραστηριότητα, την πράξη. Η «πραγματοποίηση» της «ανθρώπινης ουσίας» προϋποθέτει την άρση της ως «αφηρημένης» αναπαράστασης, δηλαδή ως φιλοσοφίας (διαλεκτική διεργασία), εκβάλλοντας σε αυτό που ο Marx αποτυπώνει στην 6^η θέση για τον Φόουερμαχ: «το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων». Balibar, *όπ. παρ.*, σ. 338, 344-345.

εαυτό μας: αυτός ο ευνουχισμός, αυτό το αρνητικό, που εδώ ονομάζουμε το μεγάλο Μηδέν, μακριά από το να δούμε σε αυτό την τάξη της επιθυμίας, που είναι η κίνηση της ενέργειας, είναι για εμάς η τάξη του κεφαλαίου με την ευρεία έννοια, αυτή της θεολογίας που κεφαλαιοποιεί επιδράσεις που επηρεάζει την περίσταση του Άλλου, ένα figure επιθυμίας».⁷¹⁵

Αλλά, μια συμφωνία του κεφαλαίου με την τάξη της επιθυμίας μας τοποθετεί εντός θεωρίας και εκτίμησης, εφόσον κεφαλαιοποιεί την κίνηση της επιθυμίας διαμέσου της γλώσσας. Για τον Lyotard, σε αυτό το επίπεδο κινείται ο Marx, ενώ ο ίδιος επιλέγει να κινηθεί πιο ριζοσπαστικά, πέρα από την κριτική του. Εάν η επιθυμία υπόκειται στο κεφάλαιο, τότε η Λιβιδινική Οικονομία πρέπει να κατασχέσει την επιθυμία και τον ευνουχισμό (το ασυνείδητο και την άρνησή του), καθώς δεν υπάρχει ούτε διαλεκτική ούτε ασυνείδητο στις πρωτόγονες κοινωνίες, σύμφωνα με τον Jean Baudrillard.⁷¹⁶ Το ζητούμενο είναι να κυκλοφορήσουν οι εντάσεις ελεύθερα στο σώμα, αλλά δεν μπορούν να εκδηλωθούν εάν κάποιος παραμείνει εντός της σφαίρας της παραγωγής, της αξίας, της εργασίας. Εάν η Πολιτική Οικονομία ήταν κεντραρισμένη στην εξάντληση των λιβιδινικών πηγών (έρωτα – θανάτου) και του μεταξύ τους πάρε-δώσε, τότε θα αγνοούσε κάθε διαφέρον, θα βασιζόταν μόνο στο πάθος (φαντασία) και την ισοδυναμία (λογική), προκειμένου να τεκμηριώσει αυτή την αμφιθυμία, την αναποφασιστικότητα. Επιτρέποντας στις εντάσεις κυκλοφορήσουν, επενδύοντας όλα τα σημεία του σώματος, δίνεται η ευκαιρία να λειτουργήσουν ως συμπλήρωμα στην Πολιτική Οικονομία. Υπό αυτή την έννοια, ο φετιχισμός είναι ευκαιρία για τις εντάσεις, οι οποίες εάν ήταν εξ αρχής «ρυθμισμένες να λειτουργήσουν ως βοήθημα στην αναπαραγωγή του συστήματος τόσες κρίσεις και ξεκινήματα θα αποκλείονταν από αυτό».⁷¹⁷

Οι εντατικοποιήσεις αντιστρέφουν την κυκλοφορία καθώς υπάρχει εναλλαγή στην επιφάνεια του σώματος μεταξύ συναισθημάτων και σκέψεων διαμέσου του Μηδενός, της μη-διαμεσολάβησης. Δεν υπάρχει διαιτητής να ισορροπήσει την προσφορά και τη ζήτηση, να εκτιμήσει το κέρδος και την απώλεια, να μετρήσει την απόλαυση και τον πόνο. Δεν υπάρχει κάποιος να διακρίνει μέσα από μια αφαίρεση,

⁷¹⁵ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 130.

⁷¹⁶ Στο ίδιο. Ο Baudrillard θεωρείται ότι εκπροσωπεί τον παθητικό μηδενισμό εφόσον δεν προτείνει κάποια εναλλακτική ως απάντηση στην απελπισία και την αβεβαιότητα που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες κοινωνίες. Υπό αυτή την έννοια, η σχέση του με τον μηδενισμό θεωρείται προβληματική. Woodward, όπ. παρ., σ. 88.

⁷¹⁷ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 284

άρνηση, αποκλεισμό, την εξωτερικότητα από την εσωτερικότητα, να προσδιορίσει τι είναι και τι δεν είναι ένα πράγμα. Τη διπλή μετατόπιση, που πυροδοτούν οι εντατικοποιήσεις και όχι ο μηδενισμός, προσεγγίζει ο Lyotard υπό το πρίσμα της σχέσης απόλαυσης και κινέζικου ερωτισμού.⁷¹⁸ Πρόκειται για έναν μηχανισμό της μετατροπής [*commutation*], ο οποίος αλλάζει την ουσία *Ying* σε *Yang*, τη γυναίκα (νερό) σε άνδρα (φωτιά), μέσω της λειτουργίας των ανδρικών θραυσμάτων (στόμα, στομάχι, κ.α.).⁷¹⁹ Η ρύθμιση των εντάσεων εμφανίζεται στον γυναικείο οργανισμό με τρόπο ώστε η απόλαυση να φτάσει στο αποκορύφωμά της. Η συγκράτηση της εκσπερμάτωσης και του οργασμού, μέσα από συγκεκριμένες τεχνικές (πνευματικές και φυσικές), γυρίζει ολόκληρο το πεδίο, στο οποίο κινούνται οι ενέργειες, πίσω στο κεφάλι, διαμορφώνοντας έναν μη-χώρο. Μια χειρονομία είναι ικανή, καθορίζοντας τη μη-μετρήσιμη ένταση, να αντιστρέψει τη σχέση με την πράξη (*vertigo*). Έτσι, «μπαίνει κανείς στην ασύγκριτη και αναποφάσιστη ενικότητα. Μέσω της *coitus reservatus* [συγκράτηση της συνουσίας], κάθε πάθος φαίνεται να είναι ίσα ικανό να δημιουργήσει τον νέο χώρο μη μετρήσιμων ενικότητων» μέσω μιας «ανταλλαγής», η οποία αποσκοπεί στο μέγιστο του ενεργειακού κέρδους και την κεφαλαιοποίηση της ρευστής α-νοησίας (Τάο). Αυτός ο μηχανισμός έχει μια στρατηγική όπως η αγορά: εμπορεύεται. Δίνοντας η γυναίκα, κλέβοντας ο άνδρας το πλεόνασμα της δύναμής της, προσπαθεί να την κεφαλαιοποιήσει. Πρόκειται για έναν μηχανισμό, μια εντατικοποίηση, των παλμών του θανάτου και της ζωής με σκοπό τον εμπλουτισμό ή ακόμα και τον απόλυτο πλούτο. Εντός του Μηδενός, στον ερωτικό ταιοισμό, υπάρχουν τόσες συγκεντρώσεις, οι οποίες είναι ανάλογες με αυτό που προηγείται του γενικευμένου μερκαντιλισμού: παζαρεύει κανείς προκειμένου είτε να μείνει στην περίμετρο, χρησιμοποιώντας μια ακραία ένταση, είτε να εκτιναχθεί στο κεντρικό κενό, πέραν της ζωής και του θανάτου, κερδίζοντας το μέγιστο του ενεργητικού κέρδους. Όπως τονίζει ο Lyotard,

⁷¹⁸ Η πρώτη μετατόπιση, σύμφωνα με τον Lyotard, αφορά στη μεταφορά της πλατωνικής αγάπης και των λιβιδινικών ενεργειών στα άτομα προκειμένου να υπάρξει αποφόρτιση. Η ενσάρκωση των παλμικών ενορμήσεων στο Μηδέν φτάνει στην παραγωγή υποκειμένων. Η δεύτερη μετατόπιση, δεν εκπηγάει από τον μηδενισμό, αλλά από την κατάφαση στη μεταβλητότητα. Λαμβάνει χώρα στα όργανα του σώματος, καταργώντας το ερώτημα του υποκειμένου. Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 245-246.

⁷¹⁹ Παραπέμποντας στο βιβλίο *Yu-Jarlg-pi-kiue*, ο Lyotard αναφέρει συγκεκριμένα ότι «η γυναίκα είναι επίσης, από την πλευρά της, ικανή να ασκήσει μια οικονομία των κολπικών της εκκρίσεων και να απορροφήσει την αρχή Yang στην εργασία με τον σύντροφό της ‘...’ : “Αν μια γυναίκα ξέρει τον τρόπο να θρέψει τη δύναμή της και τον τρόπο να συνειδητοποιήσει την αρμονία των δύο ουσιών (Yin και Yang), μπορεί να μεταμορφωθεί σε άντρα. Εάν, κατά τη διάρκεια της συνουσίας, μπορέσει να αποτρέψει την απορρόφηση των εκκρίσεων από τον κόλπο της από τον άνδρα, θα ρέουν πίσω στον οργανισμό του ίδιου του σώματός της, και έτσι η ουσία Yin της θα τρέφεται από το Yang του άνδρα”». Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 247.

«Η πρόθεση για κράτηση μπορεί να απασχολεί το κεφάλι μιας γυναίκας όσο και ενός άνδρα· η Τέχνη της Αγάπης δεν κάνει καμία διάκριση σε αυτό το σημείο. Τελικά, όμως, είναι απαραίτητο ένα κεφάλι, στο οποίο κάτι ρέει πίσω και επιφυλάσσεται. Μια περίπτωση συλλογής και ανακούφισης, σε συνδυασμό με την πρόθεση επίτευξης ενός ή και πολλών στόχων ‘...’ όταν κάποιος είναι «εκεί» (εκεί όπου δεν νομίζω, όπως λέει ο Lacan), τότε αυτό που προκύπτει είναι πράγματι ένταση, χωρίς πρόθεση, χωρίς έναν ακριβή στόχο».⁷²⁰

Μια παρόμοια μετατόπιση, στο επίπεδο της οικονομίας, αντιστρέφει την επέκταση των λιβιδινικών εντάσεων. Για τον Lyotard, η εν λόγω αντιστροφή υποκρύπτεται στο τραπεζικό και νομισματικό σύστημα: η επένδυση στο σύστημα, την αξία, δίνει ώθηση στις εντάσεις που προκαλούν ίλιγγο (vertigo), ενεργοποιώντας το πέρασμα του ενός κύκλου (X-E-X) μέσα από τον άλλο (E-X-E) και το αντίστροφο. Υπό το πρίσμα αυτής της (δι)εργασίας, ο Lyotard προσπαθεί να περιγράψει τις οικονομικές κρίσεις του 1921, του 1929 και του 1973-74, συμπεριλαμβάνοντας στη διαδικασία *αξιοποίησης* του κεφαλαίου τη διαδικασία της *απαξίωσής* του, όπως θα έλεγε ο Marx. Η διαδικασία αξιοποίησης αποτελείται από τρεις κύκλους (βιομηχανικό κεφάλαιο). Σύμφωνα με τον Marx, στη συνολική τους κύκλιση,

«Κάθε στιγμή εμφανίζεται σαν σημείο αφετηρίας, σαν σημείο περάσματος και σαν σημείο επιστροφής. Η συνολική διαδικασία παρουσιάζεται σαν ενότητα της διαδικασίας παραγωγής και της διαδικασίας κυκλοφορίας· η διαδικασία παραγωγής γίνεται μεσολαβητής της διαδικασίας κυκλοφορίας και αντίστροφα. Κοινό και για τις τρεις κυκλήσεις [άρα και για τη συνολική κύκλιση] είναι ότι έχουν σαν καθοριστικό σκοπό, σαν κίνητρο, την αξιοποίηση της αξίας».⁷²¹

Εάν όμως η συνολική κύκλιση χαρακτηρίζεται από συνέχεια, αλληλουχία και ρευστότητα, την ίδια στιγμή αποτελεί μια διαρκή διακοπή και έξοδο από το ένα στάδιο στο επόμενο καθώς «μια μορφή παραμερίζεται, και το κεφάλαιο υπάρχει σε μια άλλη·

⁷²⁰ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 248.

⁷²¹ Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume II*, όπ. παρ., σ. 180.

καθένα από αυτά τα στάδια όχι μόνο εξαρτά το άλλο, αλλά ταυτόχρονα το αποκλείει». ⁷²² Ακριβέστερα,

«η διαδικασία αξιοποίησης του κεφαλαίου – και το χρήμα γίνεται κεφάλαιο μόνο μέσα από τη διαδικασία αξιοποίησης – εμφανίζεται ταυτόχρονα σαν διαδικασία απαξίωσης, σαν αποχρηματοποίησή του ‘...’ η απαξίωση αποτελεί συνθετικό στοιχείο της αξιοποιητικής διαδικασίας’ πράγμα που βρίσκεται ήδη απλούστατα στο ότι το προϊόν της διαδικασίας [το εμπόρευμα] δεν είναι αξία στην άμεσή του μορφή, αλλά πρέπει πρώτα να ενταχθεί πάλι στην κυκλοφορία για να πραγματοποιηθεί σαν αξία. Αν λοιπόν η παραγωγική διαδικασία αναπαράγει το κεφάλαιο σαν αξία και νέα αξία, ταυτόχρονα το τοποθετεί σαν μη-αξία, σαν κάτι που πρέπει πρώτα να αξιοποιηθεί με την ανταλλαγή. Οι τρεις διαδικασίες, που η ενότητά τους αποτελεί το κεφάλαιο, είναι εξωτερικές, χωριστές τοπικά και χρονικά. Η μετάβαση από τη μια στην άλλη, δηλαδή η ενότητά τους, αποτελεί σαν τέτοια τυχαίο γεγονός ως προς τους ατομικούς κεφαλαιοκράτες. Παρά την εσωτερική τους ενότητα, οι διαδικασίες αυτές υπάρχουν ανεξάρτητα η μια δίπλα στην άλλη, καθεμιά σαν προϋπόθεση της άλλης». ⁷²³

Αυτό σημαίνει ότι η διακοπή, η απαξίωση και η μη-αξία, τις οποίες το κεφάλαιο είναι αναγκασμένο να υπερβαίνει, συνιστούν εγγενή χαρακτηριστικά της διαδικασίας αξιοποίησης. Αυτή η αντίφαση μπορεί να οδηγήσει το σύστημα σε κρίση καθώς το σταμάτημα σε ένα στάδιο για αρκετό διάστημα, λόγω π.χ. μιας αδυναμίας πώλησης ενός εμπορεύματος ή μιας απεργίας, περιορίζει την παραγωγή και διαταράσσει όλη την κύκλιση, δηλαδή τη συνολική κίνηση του κεφαλαίου και όχι απλώς ένα μέρος του. ⁷²⁴ Ωστόσο, για τον Lyotard, οι δυνάμεις που προκαλούν αυτή την ασυνέχεια, διακοπή ή ρήξη δεν είναι εγγενείς στο οικονομικό σύστημα, αλλά εκπηγάζουν από το κοινωνικοπολιτικό σώμα. Εάν η συγκράτηση της επιθυμίας διαταράσσει ολόκληρη την κύκλιση της αξιοποίησης, προκαλώντας ανισορροπία στο επίπεδο της προσφοράς και της

⁷²² Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume II*, όπ. παρ., σ. 182.

⁷²³ Μαρξ, «Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας...», όπ. παρ., σ. 302-303

⁷²⁴ Όπως διευκρινίζει ο Χάϊνριχ, στο *Κεφάλαιο* είναι εμφανές ότι οι κρίσεις που χαρακτηρίζουν το καπιταλιστικό σύστημα δεν αποδίδονται μόνο στην ταξική πάλη. Ο Marx θεωρεί ότι υπάρχουν εμμενείς τάσεις, οι οποίες οδηγούν σε κρίσεις ανεξάρτητα από τις κοινωνικές αντιθέσεις και την πάλη των τάξεων. Χάϊνριχ, όπ. παρ., 219.

ζήτησης, είναι επειδή συνοδεύεται από ενεργητικά συμπληρώματα, τα οποία δίνουν ώθηση τόσο στην παραγωγή νέων εμπορευμάτων όσο και σε αντιπαραθέσεις. Συνεπώς, η διαδικασία αξιοποίησης δεν εξαρτάται μόνο από τη δράση των κυρίων, των αφεντικών, των αγοραστών, αλλά και από την επιθυμία των προλετάρων, των εργατών, των πωλητών. Κάτω από αυτή την οπτική, ο Lyotard ξαναδιαβάζει τη μαρξική θεωρία της υπεραξίας, προσδίδοντας στην εργασιακή δύναμη τον ρόλο του συμπληρώματος, εφόσον η αναστολή της εργασιακής δύναμης, η μη-παραγωγική ενεργητική δαπάνη, συνιστά απαραίτητο όρο της ενεργοποίησης της παραγωγικής τους δαπάνης. Αυτό που κερδίζεται στον τόπο και τον χρόνο της παραγωγής έχει αφαιρεθεί από τον τόπο και τον χρόνο της «ζωής» μέσω της αναστολής. Αυτό που διαμεσολαβεί ή διατρέχει τους επιμέρους κύκλους, αναστέλλοντας τη διαδικασία αξιοποίησης, είναι το πιστωτικό χρήμα, το «τίποτα», ο ίδιος ο χρόνος.

Ο οικονομικός χρόνος στον καπιταλισμό έχει οριστεί ως γενικό ισοδύναμο (ως χρήμα) με σκοπό να ποσοτικοποιηθεί ο μέσος κοινωνικά αναγκαίος χρόνος εργασίας. Το κεφάλαιο παγιδεύει τη δύναμη και τη μετατρέπει σε μέσα της κοινωνικής εργασίας μετρήσιμα σαν τον χρόνο που ρυθμίζεται από το ρολόι.⁷²⁵ Ο κοινωνικός χρόνος είναι αντικειμενικός, ανεπίστρεπτος και ενιαίος, ένας εξωγενής παράγοντας που επιβάλλεται στα άτομα και την κοινωνία. Κατά τον Marx, ο αντικειμενοποιημένος γενικός χρόνος εργασίας αφαιρεί από την εργασία κάθε ιδιαιτερότητα με αποτέλεσμα οι εργασίες να διαφοροποιούνται μεταξύ τους μόνο ποσοτικά, έχοντας ως κοινό μέτρο, για τον υπολογισμό της αξίας της ανθρώπινης εργασίας, το χρήμα.⁷²⁶ Έτσι, η εργασία από συγκεκριμένη και εξατομικευμένη δραστηριότητα μεταβάλλεται σε αφηρημένη και μηχανιστική, ταυτίζοντας την εργασιακή δύναμη με τα μέσα παραγωγής (φетиχισμός). Η εργασία υπάγεται στα μέσα παραγωγής και γίνεται δύναμη του κεφαλαίου. Αυτές είναι οι υλικές συνθήκες που απογειώνουν το κεφάλαιο, κατά τον Marx. Ο Lyotard συμφωνεί πως η τάση του κεφαλαίου είναι η απεριόριστη αύξηση του εργάσιμου

⁷²⁵ Ο εργάσιμος χρόνος στον καπιταλισμό σημαίνει πειθαρχία, η οποία θεωρείται απαραίτητη για την παραγωγή της αξίας. Αυτή η συστηματική πειθάρχηση του προλεταριάτου στο χρόνο του κύκλου του κεφαλαίου συμπυκνώνει τον αγώνα για την εργάσιμη μέρα. Κάποτε, η έναρξη της ημέρας οριζόταν μέσα από μια στρατιωτική ομοιομορφία, το κουδούνι του εργοστασίου ή το δημόσιο ρολόι. Η έναρξη της εργάσιμης ημέρας οριζόταν μέσα από τη χρήση κάρτας παρουσίας, δαιδαλωδών κανονισμών και συστηματική καταγραφή του χρόνου (έναρξη, διαλείμματα, λήξη). Η επιβράβευση των πειθαρχημένων και ο διαχωρισμός τους από τους μη-πειθαρχημένους απέβλεπε στην εμπέδωση της πειθαρχίας από το σύνολο της εργατικής τάξης. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume I*, όπ. παρ., σ. 544-555 και Edward Palmer Thomson, «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», *Past and Present*, No. 38 (December 1967), σ. 79-86.

⁷²⁶ Μαρξ, *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, όπ. παρ., σ. 92-99.

χρόνου και πως η μεγαλύτερη απειλή του είναι η μείωση της ώρας εργασίας στο ελάχιστο. Η ανάπτυξη μιας οργανικής σύνθεσης ελάχιστου χρόνου και αξίας (c/v) μειώνει το ποσοστό του κέρδους από την εκμετάλλευση της εργασίας και το κίνητρο για επένδυση. Αλλά, μια επένδυση στον χρόνο του κεφαλαίου δεν είναι μόνο επένδυση στο σύστημα, δηλαδή στην αξία. Είναι ταυτόχρονα αντίστροφη τοποθέτηση της επέκτασης των λιβιδινικών εντάσεων, η οποία υποκρύπτεται στο τραπεζικό και νομισματικό σύστημα, δίνοντας ώθηση στις εντάσεις. Για τον Lyotard, η ανάπτυξη του κεφαλαίου ή αυξανόμενη συσσώρευση, δεν θέτει μόνο ζήτημα ισοδυναμίας, αλλά και ζήτημα επέκτασης του συστήματος. Το χρηματοπιστωτικό σύστημα διασφαλίζει τον τόκο ως ένα ενεργητικό υπόλοιπο, που είναι να έρθει,⁷²⁷ κερδισμένο από την αναστολή. Αλλά, μέσα σε ένα κλειστό σύστημα από ενέργειες, το κεφάλαιο δεν αναπτύσσεται. Εάν η πίστωση υποτάσσεται στη συνθήκη της παραγωγής και παραγωγή σημαίνει επέκταση της αναπαραγωγής, τότε το κεφάλαιο πρέπει να περάσει μέσα από ανέγγιχτες ενεργητικές περιοχές, μετασχηματίζοντας «αντικείμενα», τα οποία δεν ήταν πριν εκεί, σε εμπορεύματα.

«Το σύστημα δίνει στον εαυτό του μια ενίσχυση, αυτή η ενίσχυση είναι μια ενίσχυση του τίποτα ‘...’ μια πίστωση χρόνου. Αλλά μια πίστωση χρόνου, στο επίπεδο του συστήματος, δεν έχει καθορισμένο νόημα ‘...’ η πίστωση του χρόνου είναι μόνο μια διαδικασία επεκτατικής ρύθμισης, μια αυθαίρετη πράξη με την οποία παρέχεται η δύναμη [*pouvoir*] να συμπεριληφθούν νέες ενέργειες στο σύστημα. Η ικανότητα παροχής τέτοιων δυνάμεων [*pouvoirs*] αποτελεί τη δύναμη [*pouvoir*] όλων των δυνάμεων [*pouvoirs*]». ⁷²⁸

⁷²⁷ Το χρήμα, ως εμπόρευμα, γίνεται αντικείμενο δανεισμού. Σε αυτή την περίπτωση «πωλείται» η ικανότητα που διαθέτει το χρήμα να αποφέρει κέρδος μέσα σε ένα ορισμένο χρονικό διάστημα. Η «τιμή» που καταβάλλεται είναι ο τόκος. Ο Χάϊνριχ επισημαίνει ότι δανεισμός και τοκοφόρο κεφάλαιο υπήρχε πριν την καπιταλιστική οργάνωση της οικονομίας καθώς βασιλείς και ηγεμόνες δανείζονταν για να χρηματοδοτήσουν τον πολυτελή τους βίο ή τους πολέμους, αγρότες και τεχνίτες δανείζονταν για να ξεφύγουν από την ένδεια. Στο πλαίσιο του καπιταλισμού δανείζονται και οι μη-καπιταλιστές είτε λόγω έκτακτων αναγκών είτε λόγω καταναλωτικών επιθυμιών. Στο σημείο αυτό ο συγγραφέας τονίζει τη σημασία που διαδραματίζουν στη διαδικασία συσσώρευσης τα «καταναλωτικά δάνεια» καθώς συμβάλλουν στη σταθεροποίηση της ζήτησης. Η τυπική αυτή μορφή πίστωσης συνιστά την καινοτομία του καπιταλισμού καθώς οι οφειλέτες δανείζονται χρήμα προκειμένου να το χρησιμοποιήσουν ως κεφάλαιο. Χάϊνριχ, όπ. παρ., 173-174.

⁷²⁸ Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 268-269.

Αυτή η μη-πραγματικότητα⁷²⁹ της ενίσχυσης είναι προσωρινή. Υφίσταται μέχρι να ανταλλαχθεί για την κανονική πραγματικότητα των εμπορευμάτων. Η πίστωση από την τράπεζα, η ενίσχυση του «τίποτα», θα ανταλλαχθεί στο τέλος κάθε κύκλου, μέσω του νομίσματος, με το νέο εμπόρευμα. Μέσω της ενίσχυσης του «τίποτα» το πιστωτικό χρήμα δεν κάνει τίποτα περισσότερο από το να ολοκληρώσει τη φύση του νομίσματος ως σημείου [*signe*] στο σύστημα, δηλαδή την αναφορά του σε άλλα σημεία [*signes*].⁷³⁰ Ο Lyotard προτείνει μια μετατόπιση από το νομισματικό σημείο στο εικονιστικό [*figure*] μέσω της συμπύκνωσης. Το νόμισμα είναι «σημείο για κάτι άλλο». Αυτό που, στη θεωρία της επικοινωνίας, μεταφέρει το σημείο [*signe*] είναι ένα αντικείμενο φορτισμένο με επιδράσεις προς κάποιον που δεν το είχε στην αρχή του κύκλου (αντικείμενο της αναφοράς). Αλλά, είναι ακριβώς αυτή η αναβολή του σημείου [*signe*], που προικίζει οτιδήποτε με το καθεστώς της πραγματικότητας στο σύστημα.

Αυτή η περιγραφή ή εργασία του μη-εγκλωβισμού των εντάσεων σε ένα θεωρητικό σύστημα είναι διαφορετική από αυτή του πλούσιου, που είναι η εργασία της έννοιας, δηλαδή μιας διαδικασίας συσώρευσης που μοιάζει αλάνθαστη. Με την υπόθεση των δύο περιστάσεων [*instances*], που διασφαλίζει ο χωρισμός, κάποιος συνδέεται με τη δυνατότητα του σφάλματος γιατί σκέφτεται χωρίς κριτήρια (αλήθεια ή ψέμα). Έτσι, ο Lyotard αποφεύγει την αξιολόγηση μιας πρακτικής, που εκπηγάει από το κοινωνικο-πολιτικό σώμα, ως καλής ή κακής, δηλαδή σύμφωνα με τους κανόνες του συστήματος, η οποία οδηγεί σε εκ νέου εδαφικοποίηση (επιστροφή, κυκλοφορία). Βασισμένος σε εμμενή κριτήρια δεν μπορεί να ξεφύγει κάποιος από μια εγγραφή η οποία καταλήγει στην κεφαλαιοποίηση γεγονότων (παρελθόν, μνήμη). Σε μια τέτοια περίπτωση εξαλείφεται η διαφορά ανάμεσα στη νόηση και την ευαισθησία,

⁷²⁹ Όπως αναφέρει ο Lyotard, «Ο δανειστής προωθεί στον δανειολήπτη κάτι που κανένας από αυτούς, ούτε κανένας άλλος στο σύστημα, δεν μπορεί να έχει, εξ υποθέσεως, δηλαδή συμπλήρωμα μέσω. Αυτό το συμπλήρωμα μπορεί να τεθεί στο σύστημα μόνο εάν η επιχείρηση πετύχει, και λόγω αυτού. Η πίστωση είναι η ενίσχυση του πλούτου, η οποία δεν υπάρχει, φτιάχνεται προκειμένου να υπάρξει». Lyotard, *Économie Libidinale*, όπ. παρ., σ. 268.

⁷³⁰ Για μια ακόμα φορά, ο Lyotard εκφράζει την αντίληψη που κυριαρχεί στο πλαίσιο του μεταδομισμού αναφορικά με τα γλωσσικά σημεία. Σύμφωνα με αυτή, τα γλωσσικά σημεία «ξεδιπλώνονται σε αδιάκοπες, απροσδιόριστες ακολουθίες, χωρίς να αφήνουν περιθώρια ούτε για σταθερό νόημα ούτε για μια ουσιαστική μη γλωσσική πραγματικότητα, της οποίας τα σημάδια θα ήταν η κατοπτρική εικόνα». Ο Lyotard, όπως ο Michel Foucault και η Judith Butler, προωθούν την τρίτη άποψη, δηλαδή το επιτελεστικό μοντέλο της γλωσσικής πρακτικής, το οποίο στηρίχθηκε στους Ludwig Wittgenstein, John Langshaw Austin, John Rogers Searle. Η άποψη τους συμπυκνώνεται στο ότι το περιβάλλον μας είναι δημιούργημα διαδοχικών ή συνεχών ομιλιών, οι οποίες λειτουργούν ανταποκριτικά σε άλλες ομιλητικές πράξεις. Είναι, δηλαδή, γλωσσικά γεγονότα, τα οποία έχουν την αξία χειρονομίας [*gesture*] αντί για παγκόσμιους εικονικούς χάρτες. Christophe Den Tandt, «The Thingless Sign: The Structuralist and Poststructuralist Challenge against Referential Illusion», σ. 74. Διαθέσιμο στο https://www.academia.edu/8819985/The_Thingless_Sign_The_Structuralist_and_Poststructuralist_Challenge_against_Referential_Illusion_On_Virtual_Grounds_4.

καταλήγοντας στην εισαγωγή του καλού και του θετικού ως μιας αρνητικά παρούσας αναφοράς. Η άρνηση μιας εκ των προτέρων αξιολόγησης μιας πρακτικής, ως καλής ή ως κακής, αποσκοπεί στη διερεύνηση της δυνατότητας οικοδόμησης μιας διαφορετικής οικονομίας στο πλαίσιο συγκεκριμένων χωρο-χρονικών συνθηκών κάθε φορά («εδώ και τώρα») και με ό,τι «ήδη υπάρχει». Δηλαδή, χωρίς την ύπαρξη ενός μοντέλου ή θεωρίας που θέτει εκ προοιμίου κριτήρια και όρους για την κατάταξη των οικονομικών πρακτικών σε συγκεκριμένες κατηγορίες, προδικάζοντας τα αποτελέσματα και υπονομεύοντας τις δημοκρατικές διαδικασίες λήψης αποφάσεων. Ο Lyotard αποσκοπεί, δηλαδή, σε μια παθητική πολιτική (ή παθητική σύνθεση), η οποία δεν θα αγνοεί τις κοινωνικές πρακτικές και επιτελέσεις που δεν μπορούν να καταγραφούν. Κατ' επέκταση, δεν θα παραβλέπει την ασυμμετρία που προκύπτει κατά το πέρασμα της σκέψης από τον (εξωτερικό) όρο που θεματοποιεί το πράγμα στον (εσωτερικό) όρο που θεματοποιεί το αντικείμενο. Διαφορετικά, τίθεται ζήτημα εξαίρεσης και αποκλεισμού, από την πολιτική σκηνή, αποτελεσμάτων και επιδράσεων, των οποίων οι αιτίες και οι προθέσεις δεν ικανοποιούν τους όρους ρύθμισης ή αναπαραγωγής του συστήματος. Αντ' αυτού, αναζητά μια ρύθμιση ή οργάνωση της οικονομίας (ή του χρόνου) που θα επιτρέψει το αμοιβαίο πέρασμα από τον νόμο της ανταλλαγής στον νόμο της αδιάφορης ανταλλαγής και αντίστροφα. Η χάραξη μιας τέτοιας πολιτικής συμπυκνώνει την ηθική δέσμευση του σεβασμού της ενικότητας ενός συμβάντος ή μιας περίπτωσης, τα οποία συγκαλύπτει το σύστημα.

Εάν ο Lyotard στρέφεται στην εισαγωγή μιας σιωπηλής άρνησης στη σκέψη, προκαλώντας συναισθήματα (λαβύρινθο), το κάνει για να έρθει στην επιφάνεια η προσποίηση μιας περίπτωσης. Η φανέρωσή της απομακρύνει την πιθανότητα μιας εγγραφής ως απουσίας, με σκοπό τη θεματοποίηση της διαφοράς. Διαμέσου της λιβιδινικής αισθητικής, ήτοι της «ερωτικοποίησης» της ομιλίας, που προκαλούν οι μετατοπίσεις, κάνει την εμφάνισή της η διαφορά, προκαλώντας μια στιγμιαία συμφιλίωση των δυνάμεων σε έναν μη-τόπο. Δεν πρόκειται για μια ορθολογική, αλλά για μια μουσική συμφιλίωση, όπως στον Nietzsche,⁷³¹ η οποία αναδεικνύει την ύπαρξη

⁷³¹ Μέσω αυτής της συμφιλίωσης, ο Nietzsche μετασηματίζει το δαιμονιακό στοιχείο, δηλαδή την αρνητική δύναμη που οδηγεί στον μηδενισμό της ανθρώπινης ελευθερίας, σε ό,τι αποκαλεί διονυσιακό. Το δαιμονιακό στοιχείο, αρχής γενομένης από τον Johann Wolfgang von Goethe, εκλαμβάνεται ως μια στιγμή του θείου και μέσο για την επίτευξη μιας ανώτερης καλοσύνης. Στον Hegel, η δαιμονιακή βούληση κάνει την εμφάνισή της ως πανουργία του λόγου ή «η πονηριά της λογικής ικανότητας» (die List der Vernunft). Η σκέψη του Hegel θεωρείται ότι θέτει, όπως ο ρομαντικός μηδενισμός, το δαιμονιακό στην υπηρεσία του θείου, ενώ ο Nietzsche ισχυρίζεται ότι η σκέψη του είναι διονυσιακή και συνεπώς αντιμεταφυσική. Ο Nietzsche αντιπαραθέτει τον φιλοσοφικό μηδενισμό ως *κριτική* στον αρνητικό, δηλαδή τον θρησκευτικό μηδενισμό, ο οποίος καταργεί την ανθρώπινη ατομικότητα καθώς

μη-ορθολογικών κινήτρων ή προθέσεων σε ορισμένες οικονομικές πρακτικές. Παραπέμπει σε ένα άνοιγμα στο εφήμερο χώρο και χρόνο, διαμέσου της ανάκλησης του τραύματος ή της απόλαυσης, το οποίο ο Lyotard δεν επιδιώκει να θεραπεύσει φέρνοντάς το στο συνειδητό, όπως ο Freud. Το αφήνει ξεχασμένο στο ασυνείδητο, δίνοντάς του τη μορφή ενός *figure*. Εάν τα διαφορετικά συστήματα ή δομές αναδεικνύουν διαφορετικά νοήματα είναι διότι κάθε φαινόμενο συνιστά προϊόν της λειτουργίας τόσο του ενστίκτου της ζωής όσο και του θανάτου. Έτσι, το φαινόμενο του καπιταλισμού είναι επιδεικτικό μιας διπλής ανάγνωσης καθώς το γλωσσικό σημείο λειτουργεί ως *τονιστής* [*tensor*], φέροντας εντός του την αλληλεξάρτηση των μερών του. Υφίσταται ως σημείο [*signe*] που παράγει νόημα (αξία), διαμέσου της διαφοράς και της αντίθεσης, στο επίπεδο του λόγου και ως σημείο [*signe*], που παράγει ένταση διαμέσου της δύναμης και της ενικότητας (α-νοησία), στο επίπεδο της γλώσσας.⁷³²

Η πρακτική της αποδόμησης του αναπαραστατικού χώρου της πολιτικής υπακούει στην ανάγκη αποκάλυψης του άλλου πόλου της οικονομίας, επιβεβαιώνοντας την ανυπαρξία μιας ολοκληρωμένης Πολιτικής Οικονομίας. Η ενσωμάτωσή του στον λόγο της Πολιτικής Οικονομίας αποκαλύπτει την απουσία διαμεσολάβησης, δημιουργώντας μια ανισορροπία. Η εισροή των ενεργητικών συμπληρωμάτων, τα οποία βρίσκονται έξω από το σύστημα, μπλοκάρει την ανταλλαγή όλων των πραγμάτων έναντι μιας τιμής, προκαλώντας κρίσεις. Συσκοτίζοντας τα όρια μεταξύ οικονομίας και πολιτικής, ο Lyotard αναδεικνύει τον εφήμερο χαρακτήρα μιας θεωρίας ή πολιτικής, ανοίγοντας έναν χώρο για το κοινωνικό υποκείμενο που χαρακτηρίζεται από το απρόοπτο. Υπό αυτή την έννοια, η υποκειμενοποίηση εκλαμβάνεται ως μια κατάσταση, η οποία δεν είναι ποτέ δεδομένη (βιολογικά ή πολιτισμικά). Γίνεται αντιληπτή ως μια ατελής διαδικασία που χαρακτηρίζεται από «αποκλίσεις», οι οποίες τροφοδοτούνται από την κοινωνική πρακτική της ομιλίας, ανοίγοντας έναν εφήμερο χώρο (αλλού) και χρόνο (μέλλον). Η πολιτική που διαμορφώνεται από αυτή την

εγκαθιδρύει, στο όνομα της ανθρώπινης ελευθερίας, «αξιακά» συστήματα στη βάση ανυπόστατων και αφηρημένων γενικοτήτων, αναπαράγοντας τον μηδενισμό. Αλλά, η συμφιλίωση που προτείνει δεν είναι διαρκής. Είναι μια στιγμιαία ή φευγαλέα αρμονία δυνάμεων, οι οποίες παραμένουν για πάντα διαχωρισμένες. Gillespie, *όπ. παρ.*, σ. 26, 29, 31.

⁷³² Williams, *όπ. παρ.*, σ. 47. Όπως αναφέρει ο Lyotard, υπάρχει πάντα το ενδεχόμενο μια επίδραση [*effet*] να μην μπορεί να αποδοθεί σε ένα σημείο [*signe*] ή μια ενορμητική αρχή καθώς το ζητούμενο δεν είναι η πολυσημία. Ζητούμενο αποτελεί η μη-ανάθεση των επιδράσεων [*effets*] σε μια συγκεκριμένη λειτουργία καθώς αυτό που φέρνει το vertigo είναι η μετάδοση της αδιανόητης πυράκτωσης σε άλλα λιβιδινικά πεδία που προκαλεί η ιλιγγιώδης περιστροφή [*tournoiement vertigineux*]. Αυτή η ιδέα της «προσποίησης» ανοίγει νέες προοπτικές στο ζήτημα της διαλεκτικής θεωρίας και πρακτικής. Lyotard, *Économie Libidinale*, *ό.π.*, σ. 68-70, 76-77.

εργασία του Lyotard αποσκοπεί στην ανάδειξη του χάσματος που υφίσταται ανάμεσα σε αυτό που ανακτά το σύστημα (νόημα) και αυτό που διαρρέει (α-νοησία), καθιστώντας απροσδιόριστη ή καλύτερα *προσωρινή* [*provisioinnelle*] τη μορφή που μπορεί να λάβει. Προσφέρει, δηλαδή, τη δυνατότητα μιας πρακτικής ή πράξης που εκδιπλώνει, όπως επισημαίνει στη *Μεταμοντέρνα κατάσταση*, την *εφήμερη χρονικότητα* [*la temporalité éphémère*].⁷³³ Αυτή είναι η *πολιτική του αυθόρμητου πάθους*, η *πολιτική του πετάγματος* ή η *λιβιδινική πολιτική*.

⁷³³ Jean-François Lyotard, «*La condition postmoderne...*», όπ. παρ., σ. 42.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

Προς μια παθητική πολιτική

Η μεταβολή των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών δεν είναι εφικτή, σύμφωνα με τον Lyotard, μέσα από μια πολιτική θεωρία ή ένα πρόγραμμα, το οποίο δεν διαφοροποιείται από την κριτική της θρησκείας και την επιστήμη της: τη σημειολογία. Επιχειρώντας μια διπλή ανάγνωση του *Κεφαλαίου* του Marx, ο Lyotard αντιστέκεται στα «κλειστά» συστήματα σκέψης, τα οποία αναπαράγουν το καπιταλιστικό σύστημα εφόσον δεν λαμβάνουν υπόψη τους την κοινωνική δράση του υποκειμένου, όπως αυτή εκδηλώνεται στην περιφέρεια του καπιταλιστικού κύκλου, μέσα από καινοτόμους, ακτιβιστικούς και ριζοσπαστικούς κοινωνικο-πολιτικούς σχηματισμούς ή τρόπους έκφρασης. Ο Lyotard ξεκαθαρίζει πως το πρόβλημα που προκύπτει από τον καπιταλισμό, είναι ο μηδενισμός. Επομένως, το ερώτημα που τίθεται είναι εάν η καταστροφή όλων των πιστεύω θα συνιστά καταστροφή ή απελευθέρωση.

Τόσο για τον Lyotard, όσο και για τον Deleuze, η διαμαρτυρία απέναντι σε αυτή την κατάσταση του κόσμου είναι αντιδραστική. Εάν, όμως, η αντιδραστικότητα, που χαρακτηρίζει τον κριτικό λόγο, βασίζεται στην ενοχή και ταυτίζεται με την επιθυμία της καταστολής [*répression*], τότε αυτό που πρέπει να ενταθεί είναι η ίδια η καταστολή της επιθυμίας, επιταχύνοντας την τάση διάλυσης. Η μη-εκπλήρωση της επιθυμίας, κατά τον Lyotard, επιτείνει την αγωνία [*angoisse*] που προκαλεί, σύμφωνα με τον Freud, ο φόβος ότι η ανθρωπότητα μπορεί να φτάσει στον αλληλοσπαραγμό.⁷³⁴ Από αυτή την αγωνία ξεπετάγεται το «φάντασμα» του ολοκληρωτισμού όταν ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με την πιθανότητα ενός μη-κόσμου, ενός κόσμου ο οποίος δεν είναι «αληθινός», δηλαδή σταθερός, τακτοποιημένος, δίκαιος. Η αλήθεια, στην προκειμένη περίπτωση, είναι η έκφραση της επιθυμίας για αλήθεια. Είναι η «μετάφραση» της τρομαγμένης άρνησης του κόσμου, της αγωνίας που προκαλεί ο φόβος του θανάτου, της καταστροφής.⁷³⁵ Η αγωνία υπενθυμίζει, δηλαδή, την πιθανότητα μιας οπισθοδρόμησης ή παλινδρόμησης του πολιτισμού εφόσον η σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και το φυσικό περιβάλλον ή οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων δεν ακολουθούν μια γραμμική πορεία μέσα στο χρόνο, η οποία κατευθύνεται από την

⁷³⁴ Freud, *Civilization and its discontents*, όπ. παρ., σ. 92.

⁷³⁵ Descombes, όπ. παρ., σ. 216, 218.

αιτία στο αποτέλεσμα ή από το σημαίνον στο σημαινόμενο. Χαρακτηρίζονται από μια συνάφεια ή σύνδεση, η οποία δεν μπορεί να ιεραρχηθεί σύμφωνα με μια a priori αρχή που προβάλλεται ως λογική ή χρονική αιτιότητα. Αλλά, η ανάδειξή της είναι εφικτή μόνο μέσω της διατήρησης της διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν τα πράγματα γύρω μας (είναι) και τον τρόπο με τον οποίο τα συλλαμβάνουμε (σκέψη). Υπό αυτή την έννοια, ο πολιτισμός από τη μια, παρέχει την ασφάλεια και τη δυνατότητα ενός προγραμματισμού του μέλλοντος ως προβολής της ανθρώπινης χειραφέτησης και από την άλλη, δημιουργεί ανασφάλεια καθώς το μέλλον είναι ανοικτό, ακαθόριστο, με αποτέλεσμα να λαμβάνει περισσότερο τη μορφή ενός σχεδίου.

Όπως τονίζει ο Lyotard στο *Inhumain*, «η ελευθερία δεν είναι ασφάλεια» [«La liberté n'est pas la sécurité»].⁷³⁶ Μια κριτική του λόγου θα έπρεπε να εκκινεί από αυτή τη μη-δομημένη αφετηρία προκειμένου να αποφύγει τη συγκρότηση μιας θεωρίας κλειστού τύπου ή ιδεολογίας, η οποία εξαιρεί ορισμένες μορφές κοινωνικής πρακτικής. Από αυτό το σημείο αφαίρεσης μέχρι την επικράτηση ενός ολοκληρωτικού συστήματος σκέψης η απόσταση είναι ελάχιστη καθώς η επιθυμία και η δράση του κοινωνικού υποκειμένου αγνοείται και μαζί με αυτή η ευθύνη των επιλογών του. Εάν το ερώτημα, όπως τίθεται από τους Deleuze και Guattari στο *Αντι-Οιδίπους: Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*, είναι γιατί ο δούλος δέχεται να τον εκμεταλλεύονται, τότε η απάντηση σχετίζεται με την επιθυμία καταστολής του εκμεταλλευόμενου: ο δούλος δεν εξαπατάται, αλλά επιθυμεί να γίνει αντικείμενο εκμετάλλευσης. Συνεπώς, οι λαοί που βίωσαν τον ολοκληρωτισμό επιθύμησαν μια ανύπαρκτη αλήθεια, δεν εξαπατήθηκαν. Επιθύμησαν μια αλήθεια που εκφράστηκε ως τέτοια, αλλά δεν υπήρξε ποτέ.⁷³⁷ Εκφράστηκε στο πλαίσιο ενός λόγου υποταγμένου στη «μεταφυσική της παρουσίας».⁷³⁸ Η τελευταία καθιστά, τόσο για τον Lyotard όσο και για τον Derrida, ιδεολογικό και αλλοτριωμένο τον φιλοσοφικό λόγο καθώς δεν ενσωματώνει το πραγματικό αντικείμενο, το οποίο είναι παρόν δια της απουσίας του. Υπό το πρίσμα της «μεταφυσικής της παρουσίας», δηλαδή της ύπαρξης των πραγμάτων ως παρουσίας

⁷³⁶ Lyotard, «*L' inhumain...*», όπ. παρ., σ. 80.

⁷³⁷ Οι Deleuze και Guattari παραπέμπουν στον Wilhelm Reich, ο οποίος αρνείται να εξηγήσει τον φασισμό ως λαθεμένη εκτίμηση ή αυταπάτη από την πλευρά των μαζών. Ο Reich «προσπαθεί να το εξηγήσει με την επιθυμία, στα πλαίσια της επιθυμίας: όχι, οι μάζες δεν ξεγελάστηκαν, επιθύμησαν τον φασισμό σε μια ορισμένη στιγμή, σε ορισμένες περιστάσεις – κι αυτό ακριβώς πρέπει να εξηγήσουμε, αυτήν τη διαστροφή επιθυμίας των μαζών». Ντελέζ – Γκουατταρί, «*Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια...*», όπ. παρ., σ. 38.

⁷³⁸ Descombes, όπ. παρ., σ. 216-217.

(είναι), το περιεχόμενο της ανθρώπινης ύπαρξης υποστασιοποιείται σε έννοια με βάση την αρχή του είναι. Αλλά, αυτό που υπήρξε και υπάρχει είναι το Είναι και μη-Είναι. Η μεταξύ τους διαφορά έγκειται στο ότι το Είναι είναι ορατό και το μη-Είναι αόρατο. Η κατάφαση στη διττότητα της ανθρώπινης ύπαρξης θα επέτρεπε να ιδωθεί το αόρατο ως αναπόσπαστο μέρος μιας θεωρίας ή μιας ιδεολογίας. Αντ' αυτού, το αισθητό-ατομικό αγνοείται και μετασχηματίζεται σε έννοια-καθολικό καθώς η συνείδηση δεν αναγνωρίζει ότι η επιθυμία για ένα μη-είναι είναι υπαρκτή, αλλά απωθείται στο ασυνείδητο.

Στο *Économie Libidinale*, ο Lyotard εργάζεται πάνω στο εντατικό ασυνείδητο, επιδιώκοντας το μεγαλύτερο δυνατό αποτέλεσμα στο συντομότερο χρόνο μέσα από μια αυξημένη δραστηριότητα ή ενέργεια. Μελετώντας τη σχέση χρόνου – χρήματος – λιβιδινικών εντάσεων, ο Lyotard δεν αποσκοπεί στην επιβεβαίωση αυτής της μηδενιστικής τάσης, που τη χαρακτηρίζει, αλλά της έντασης που υποκρύπτει. Υπό αυτή την έννοια, επιχειρεί τον επαναπροσδιορισμό της σχέσης ανταλλαγής (με όρους ισοδυναμίας) και λιβιδινικών εντάσεων. Οι λιβιδινικές εντάσεις αποτελούνται από δύο συνθετικά: ένα μηδενιστικό και ένα επιβεβαιωτικό. Το μηδενιστικό συνθετικό αφορά στη συσσώρευση αφηρημένων αξιών (ορθολογικό υπολογισμό). Το επιβεβαιωτικό συνθετικό είναι συνυφασμένο με τη «στρατηγική» της συσσώρευσης, η οποία εξαρτάται από τις επιθυμίες και τις απολαύσεις. Όποιοι κανόνες υπάρχουν αφορούν στη διατήρηση της έντασης και όχι στον έλεγχο των επιθυμιών, διαμορφώνοντας έναν ενδιάμεσο μη-τόπο, έναν «ασύλληπτο» τόπο, από τον οποίο διέρχονται οι εντάσεις.⁷³⁹ Η διπλή κίνηση των λιβιδινικών εντάσεων, που λαμβάνει χώρα σε αυτό το «ασύλληπτο» κενό, επιτρέπει την αντιμετώπιση των εντάσεων ως πραγμάτων, στα οποία μπορεί κάποιος να επενδύσει με την προσδοκία ενός οφέλους στο μέλλον.

Στην προκειμένη περίπτωση, η «λιβιδινική ζώνη» επιτρέπει τη διέλευση όλων των εντάσεων που προκύπτουν από τις ζωντανές δυνάμεις και από τις δυνάμεις του θανάτου. Η «λιβιδινική ζώνη» ενσαρκώνει τη δυνητικότητα μιας κατάστασης, συμπεριλαμβάνοντας την εκδοχή της αναπαραγωγής του συστήματος και της πρόκλησης μιας κρίσης. Οι κρίσεις του καπιταλιστικού συστήματος προκαλούνται από τις ασυνείδητες τάσεις, οι οποίες ενεργοποιούν την κοινωνική πρακτική της συσσώρευσης. Ο Marx το γνωρίζει αυτό.⁷⁴⁰ Αυτό που δεν κατανοεί, κατά τον Lyotard,

⁷³⁹ Lyotard, *Économie Libidinale*, ό.π., σ. 206.

⁷⁴⁰ Ernest Mandel, «Introduction», στο Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume III*, ό.π. παρ., σ. 40.

είναι ότι οι ασυνείδητες αυτές τάσεις εκπηγάζουν από δυνάμεις που βρίσκονται έξω από το καπιταλιστικό σύστημα παραγωγής και δεν υπόκεινται στον νόμο της ανταλλαγής ή ισοδυναμίας. Τώρα, η σύνδεση της κοινωνικής πρακτικής της επένδυσης, που αναπαράγει το σύστημα, με αυτή της συσσώρευσης, που το υπονομεύει, υποδηλώνει την απουσία μεσολάβησης. Ως εκ τούτου, οι κοινωνικές πρακτικές δεν μπορούν να εκτιμηθούν, να αξιολογηθούν ή να μετρηθούν με βάση τον κανόνα της ανταλλαγής όλων των πραγμάτων, σχέσεων, κ.α., με μια τιμή (αξία) καθώς τις εν λόγω σχέσεις μεσολαβεί ο νόμος της αδιάφορης ανταλλαγής. Η σύνδεση αυτών των τάσεων, που εκπηγάζουν από την επιθυμία, δεν μπορεί να λάβει τη μορφή διάζευξης ή σύνθεσης (ή/και), αλλά τη μορφή μιας αλληλοδιαδοχής, την οποία ενσαρκώνει ένα κόμμα ανάμεσά τους (,), προκειμένου να αποφευχθεί μια εκ των υστέρων μεταξύ τους συμφιλίωση μέσω μιας εγγραφής.

Μετατοπίζοντας τα συμπτώματα από το σώμα της αναφοράς (κειμένου) στο σώμα του υποκειμένου, ο Lyotard διαλύει την εικονιστική [*figural*] διαφορά και την εννοιολογική [*conceptual*] αντίθεση, προσδίδοντάς της μια μορφή εφήμερης υλικής έντασης. Επομένως, η επίταση του μηδενισμού, της καταστροφής, του θανάτου, αφορά στο αντικείμενο, το οποίο δεν λαμβάνει αναπαραστάσιμη μορφή -παραμένει *αισθητό* και *ά-σκεπτο*- εξωτερικεύοντας την ένταση που προέρχεται από την επιθυμία. Η διττή της φύση και η απώλεια του αντικειμένου παρέχει τη δυνατότητα εμφάνισης όλων των προς αυτό. Η μεταφορά αυτής της δυνητικότητας στην πραγματικότητα δεν είναι παρά η μετατόπιση του ίδιου του κεφαλαίου έξω από τον λόγο της Πολιτικής Οικονομίας. Μια τέτοια μεταφορά είναι ταυτόχρονα η μετατόπιση των ορίων της κριτικής καθώς ενσωματώνει το Άλλο του συγκροτημένου και σημασιοδοτημένου αντικειμένου, δηλαδή την Λιβιδινική Οικονομία. Αποδομώντας τον λόγο της Πολιτικής Οικονομίας, διαμέσου μιας σιωπηλής άρνησης, η οποία εκπηγάζει από την κοινωνική πρακτική και την προθεσιακότητα ή παθητικότητα του ομιλητή, ο Lyotard διαχωρίζει την επιθυμία από την ενοχή (συνείδηση), αποβλέποντας στην απελευθέρωση του φόβου. Μέσα από τη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ της άρνησης και της ενόρμησης του θανάτου, ο Lyotard ωθεί το υποκείμενο να αποτινάξει τον φλοιό της κατανόησης και να αποκωδικοποιήσει το νόημα, το οποίο έρχεται από μια ακατανόητη περιοχή: το ασυνείδητο. Ο στόχος του είναι η ανάδειξη του ενικού συμβάντος, του μη-ανταλλάξιμου, της ασυμμετρίας, της ανισότητας, η οποία εντοπίζεται στο ενδιάμεσο της κίνησης του πράγματος (προ-συνειδητό) και της κίνησης του αντικειμένου (συνειδητό). Αλλά, η αποκάλυψη της διαφοράς μεταξύ διαφοράς και αντίθεσης

προϋποθέτει την έξοδο της αναφορικής δύναμης της επιθυμίας από το ασυνείδητο με τη μορφή, όχι αναπαράστασης, αλλά ενός figure καθώς αυτό που «διαμεσολαβεί» τις δύο κινήσεις είναι ένα «τίποτα», η πίστωση, ο χρόνος.⁷⁴¹

Ο Lyotard στρέφεται στην παθητικότητα, που χαρακτηρίζει τα σώματα και τα πράγματα, η οποία υποδηλώνει μια «υπερβατική» αρνητικότητα, που είναι συνυφασμένη με τον ομιλητή και όχι με τη γραφή. Η ενσωμάτωσή της στον λόγο της Πολιτικής Οικονομίας, μέσω της αισθητικής και της αλληγορίας, συμπυκνώνει τη δυνατότητα απόδοσης, όχι μιας μετρήσιμης αξίας, αλλά μιας αισθητικής αξίας στο αντικείμενο. Η πολιτική, που προτείνει ο Lyotard, δεν απομακρύνεται από την οικονομία, αλλά από ένα μοντέλο επικοινωνίας που αδυνατεί να συμπεριλάβει τις μη-αναπαραστάσιμες μορφές οικονομικής δράσης. Με κατεύθυνση προς την οικονομία, αναζητά τις ευκαιρίες μιας παθητικής πολιτικής, οι οποίες υποκρύπτονται στον καπιταλισμό. Η επίτευξή της δεν είναι εύκολη καθώς είναι συνυφασμένη με μια «στρατηγική», η οποία κορυφώνεται εντός του καπιταλισμού, αυτή της διπροσωπίας [*duplicité*] των γλωσσικών σημείων και της προσποίησης [*dissimulation*] των εντάσεων σε αξίες και το αντίστροφο. Επίσης, δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί μια για πάντα. Υπό αυτή την έννοια, η εμφάνιση μιας κρίσης υποδηλώνει μια διπλά αρνητική σκέψη: ως σεβασμού κάθε πιθανότητας, είτε αυτή έρχεται απέξω, είτε εκπηγάξει από τον εσωτερικό τρόπο σκέψης και αίσθησης. Ένας τέτοιος πειραματισμός είναι ελεύθερος από κάθε συνειδητή κρίση καθώς αφορά σε έναν τρόπο σκέψης, ο οποίος προηγείται και έπεται της κριτικής, γεφυρώνοντας την απόσταση που χωρίζει τον ορθολογισμό από τις επιθυμίες και τα συναισθήματα.

Μέσω της (ενεργού) παθητικής πολιτικής ο Lyotard προσπαθεί επίμονα να αποφύγει την παγίδα μιας διαλεκτικής υπέρβασης, η οποία οδηγεί σε μια αδιέξοδη

⁷⁴¹ Αυτή η θέση, που επιφυλάσσει ο Lyotard στους δρώντες, παραπέμπει στη διαδικασία συγκρότησης του εαυτού διαμέσου του παιγνιδιού «παρουσίας – απουσίας», η οποία διατηρείται και κατά τη μεταμοντέρνα περίοδο της σκέψης του. Πολλές φορές, ωστόσο, εκλαμβάνεται ως μια διεργασία, η οποία αφαιρεί από τους δρώντες τη συνειδητότητά τους, όπως ισχυρίζεται ο Βασίλης Ρωμανός. Βασίλης Ρωμανός, «Το ζήτημα της σχέσης κοινωνικής δομής και κοινωνικής δράσης», στο Σωκράτης Κονιόρδος, *Ανθολόγιο. Θεωρητικά διλήμματα και κοινωνική Πραγματικότητα*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σ. 112, 114. Η «τυχαιότητα» αφορά στην πιθανότητα εμφάνισης ενός συμβάντος, δηλαδή σε μια στιγμιαία ασυνέχεια λόγων και σκέψεων ή, αλλιώς, σε μια μη-ενεργή συμμετοχή του Εγώ, που προκαλείται διαμέσου μιας χειρονομίας της γλώσσας. Η ανάδειξη της διαφοράς μεταξύ του δοσμένου πράγματος στην αντίληψη και την αναπαράστασή του λαμβάνει τη μορφή της αναστολής του γλωσσικού σημείου ή της κρίσης, καθιστώντας δυνατή μια απόκλιση από το σύστημα. Για τον Lyotard, η απόσταση που χαρακτηρίζει το άτομο από τις κοινωνικές δομές και νόρμες εκπηγάξει από την ανεκπλήρωτη επιθυμία για ενότητα και την αίσθηση της απώλειας, καθιστώντας τη διαδικασία υποκειμενοποίησης προϊόν τόσο μιας ορθολογικής και συνειδητής διεργασίας, όσο και μιας ψυχολογικής και ασυνείδητης.

φορμαλιστική ερμηνεία γεγονότων και φαινομένων που άπτονται τόσο του πολιτισμού όσο της πολιτικής και της ηθικής. Η πολιτική της μη-δράσης έρχεται να εξισορροπήσει τα πράγματα ανάμεσα στις λογικές διεργασίες και τις εντάσεις καθώς η μαρτυρία της απώλειας της ενότητας του Λόγου δεν προκύπτει από την ισχύ (εξουσία), την αντίσταση και τη βία. Αυτή η παθητικότητα, η οποία χαρακτηρίζει π.χ. τον ταοϊσμό (wu-wei), δεν αποσκοπεί στην επέμβαση, αλλά στην αποδοχή της ατέλειας και την παράδοση του ατόμου σε αυτή, δεδομένου ότι η δράση οδηγεί στον ανταγωνισμό, τη νίκη, τον πόλεμο.⁷⁴² Σύμφωνα με τον François Jullien, τα οικονομικά και πολιτικά συστήματα είναι οι δομές εντός των οποίων πρέπει να αναπτυχθεί η πολιτική της ενεργού παθητικότητας, πραγματοποιώντας ένα άλμα εξόδου, από την αμοιβαία αδιαφορία, που θα επιτρέψει στις δύο διαφορετικές σκέψεις να αντιπαρατεθούν μεταξύ τους, δηλαδή να δει η μια σκέψη την άλλη.⁷⁴³ Οι Κινέζοι το επιτυγχάνουν αυτό μέσω της στρατηγικής της πλαγιοκόπησης, η οποία δίνει το προβάδισμα στη λοξή προσπέλαση. Στόχος είναι η αποφυγή ή ματαίωση, η οποία ασκεί πίεση στον αντίπαλο και τον εξαντλεί χωρίς να τον πλησιάζει. Δεν στοχεύει, δηλαδή, άμεσα σε κάποιο αποτέλεσμα, αλλά εξερευνά τη δυνητικότητα μιας κατάστασης. Υπό αυτό το πρίσμα, το αποτέλεσμα προκύπτει με «φυσικό» τρόπο, χωρίς να καταβληθεί καμιά προσπάθεια, χάρη της εμμένειας. Επιπλέον, η πλαγιοκόπηση διατηρεί τον λόγο «ζωντανό», ήτοι ανοιχτό στο γίνεσθαι,⁷⁴⁴ καθώς η παθητικότητα αφορά στη χρήση της δύναμης [*force*] και όχι στο «κάνοντας τίποτα».⁷⁴⁵

Προκειμένου να αντιμετωπιστεί ο καπιταλισμός και να αποφευχθεί ένας μελλοντικός ολοκληρωτισμός ο οποίος, για τον Lyotard, εκπηγάξει από το Μηδέν του καπιταλισμού απαιτείται μια στροφή από το πολιτικό στο κοινωνικό, από τη συλλογικότητα στην ατομικότητα και από την καθολικότητα στην τοπικότητα. Η σκέψη του Lyotard οικοδομεί την ιδέα της αντιπαράθεσης, η οποία θα κυριαρχήσει στα μεταγενέστερα έργα του, ανάμεσα στις πολιτικές μεγάλης κλίμακας και τις πολιτικές μικρής κλίμακας, στη φιλοσοφία και τη σοφία άλλων πολιτισμών, στην επιστήμη και τον αφηγηματικό λόγο, στην αισθητική και το μη-αναπαραστάσιμο. Διαμέσου μιας χωρο-χρονικής μετατόπισης των εντάσεων, που προκύπτουν μέσα από αυτές τις

⁷⁴² Τσε Λάο, *Τάο τε Τσινγκ*, εισαγωγή-απόδοση Μεταξά Παξινού Μ. – Χουλιαράκης Δ., Μελάρι, Αθήνα 2007, σ. 77, 79.

⁷⁴³ Αυτή η αποστασιοποίηση, όπως αναφέρει ο Jullien, συνίσταται στην αποφυγή δύο κινδύνων: του σκοπέλου του «ιδίου» και του «άλλου». Ουσιαστικά, αναφέρεται στην αποφυγή του εθνοκεντρισμού και της γοητείας της διαφοράς (εξωτισμό). Jullien, *όπ. παρ.*, σ. 17.

⁷⁴⁴ Jullien, *όπ. παρ.*, σ. 99-100, 102-3.

⁷⁴⁵ Wong, *όπ. παρ.*, σ. 47-48.

αντιπαραθέσεις, ο Lyotard μετατρέπει τους χώρους αναγνωρισιμότητας σε προσωρινότητα καθώς μέσα από τη λειτουργία της απροσδιόριστης κρίσης αποδομεί τη γλώσσα και τη ρητορική του ασυνειδήτου, αναζητώντας έναν τρόπο μαρτυρίας των γεγονότων που θα επιτρέψει την ανάδειξη της διαφοράς, η οποία δεν μπορεί να εκφραστεί πάντα με λόγια. Αυτός ο πειραματισμός καθόλου δεν σημαίνει ότι πρέπει να πάψουμε να σκεφτόμαστε με τους παραδοσιακούς όρους της οικονομίας και της πολιτικής. Τα οικονομικά και πολιτικά συστήματα είναι οι δομές εντός των οποίων δύναται να αναπτυχθεί η πολιτική «στρατηγική» της ενεργού παθητικότητας, οδηγώντας στην αποσταθεροποίηση και τον μετασχηματισμό τους. Η ενσωμάτωση της Λιβιδινικής Οικονομίας στην Πολιτική Οικονομία τα καθιστά εφήμερα ή προσωρινά, σηματοδοτώντας το πέρασμα από το «πολιτικό» στην «πολιτική».

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η φιλοσοφική και πολιτική απογοήτευση, δηλαδή ο μηδενισμός, στρέφει τον Lyotard στο κοινωνικό επίπεδο και στον σχεδιασμό ενός διαφορετικού τρόπου πολιτικής σκέψης και δράσης. Διαμέσου της φιλοσοφίας του συμβάντος και της πρακτικής της αποδόμησης, ο Lyotard επιχειρεί να φέρει στο προσκήνιο το ζήτημα της ιδεολογίας και τη θέση της «πολιτικής». Εντοπίζοντας τον χώρο της πολιτικής στο ενδιαμέσο μεταξύ νόησης και ευαισθησίας, ο φιλόσοφος αναδεικνύει το λογικό και ψυχικό της περιεχόμενο. Αλλά, η συνύφανση λογικής και διαίσθησης καθιστά την πολιτική ένα πράγμα ρευστό, εφήμερο, προσωρινό, λόγω της ασυμμετρίας που προκύπτει κατά το πέρασμα από το νόημα στη γλώσσα. Η ανάδειξη της απόστασης που υφίσταται μεταξύ των δύο εμπειριών του υποκειμένου συνιστά προϋπόθεση μιας πραγματικής κριτικής και διασφαλίζεται μέσω της τέχνης. Για τον Lyotard, «η τέχνη είναι η διάγνωση της θέσης του λόγου», δηλαδή το ασυνείδητο του λόγου ή το πολιτικό ασυνείδητο (άρνηση). Όταν αυτό ενσωματωθεί στον λόγο, τότε μια κοινωνική πρακτική γίνεται αντικείμενο, όχι ορθολογικής, αλλά αισθητικής εκτίμησης (αξίας), προκαλώντας ρήξη. Εν ολίγοις, η μεταφορά του αντικειμένου στην Πολιτική Οικονομία, διαμέσου της τέχνης, είναι ταυτόσημη με την πρόκληση μιας επανάστασης ή κρίσης καθώς συνιστά έκφραση μιας αδιάφορης σχέσης (εμπειρίας – σκοπών).

Η αντίσταση στον μηδενισμό του καπιταλισμού προϋποθέτει το Άλλο του: το Μηδέν της κριτικής. Το Μηδέν είναι το σημείο συνάντησης ή συμπλοκής της εξωτερικότητας (του κόσμου) και της εσωτερικότητας (του ατόμου), της Πολιτικής Οικονομίας και της Λιβιδινικής Οικονομίας. Το Μηδέν είναι ο χώρος της πολιτικής αναπαράστασης, από τον οποίο διέρχονται οι εντάσεις που εκπηγάζουν από την επιθυμία, αλλά ορισμένες από αυτές, όπως τα συναισθήματα, οι αισθήσεις, κ.α., εξαιρούνται εφόσον δεν πληρούν τους όρους και κανόνες του (αναπαραστατικού) συστήματος. Αυτό σημαίνει πως ό,τι είναι «ξένο», το σύστημα είτε το αφομοιώνει (ανθρωπο-φαγική στρατηγική), είτε το αποβάλλει (ανθρωπο-εμετική στρατηγική). Η ιστορία βρίθει τέτοιων στρατηγικών που εναρμονίζονται στο πρότυπο μιας θεωρίας ή ιδεολογίας, η οποία αρνείται να δει το Άλλο ως αναπόσπαστο και συμπληρωματικό στοιχείο της ύπαρξής του.⁷⁴⁶ Η άρνηση, στην προκειμένη περίπτωση, είναι δηλωτική

⁷⁴⁶ Όπως επισημαίνει ο Ζίγκμουντ Μπάουμαν, ο ναζισμός επέλεξε την τρίτη λύση: τη φυσική εξόντωση των ξένων, δηλαδή των Εβραίων. Νίκος Δεμερτζής – Κώστας Περεζούς, «Ο Zygmunt Bauman και η

της διαλεκτικής άρσης μιας υποτιθέμενης αντίθεσης μεταξύ συναισθήματος και νόησης ή μιας (ορθολογικής) κρίσης καθώς οι εντάσεις, που προκαλούν συναισθήματα, επιστρέφουν στη νόηση και γίνονται αντικείμενο κατανόησης. Υπό αυτό το πρίσμα, ο Lyotard εστιάζει στο Μηδέν της κριτικής από το οποίο εκπηγάει η απώλεια της αίσθησης της εκπλήρωσης και η απώλεια του νοήματος προκειμένου, μέσα από την απελευθέρωση των εντάσεων που προκύπτουν από την επιθυμία, να επιβεβαιώσει αυτό που ο τρόμος του Μηδενός επιδιώκει να εξαλείψει μέσα από τις δομές (νόμους και κανόνες): τον φόβο του θανάτου. Μέσω της σύνδεσης των δύο αρνήσεων, δηλαδή της *εμπειρίας της συνείδησης* και της *εμπειρίας της διαίσθησης*, ο Lyotard επιδιώκει να φέρει το κοινωνικό υποκείμενο αντιμέτωπο με κάθε πιθανότητα: τη νίκη και την ήττα, τον εκπολιτισμό και τη βαρβαρότητα, τη ζωή και τον θάνατο.

Τον διαχωρισμό αυτών των εμπειριών, που οδηγεί στο χάσμα ανάμεσα στη θεωρία και την κοινωνική πρακτική, ενσαρκώνει η Πολιτική Οικονομία. Η μεταφορά αυτής της κατάστασης στο πολιτικό επίπεδο αναπαράγει το χάσμα ανάμεσα στο κράτος (εξουσία) και την κοινωνία των πολιτών, σε επίπεδο εθνικό και υπερεθνικό. Αυτός ο διαχωρισμός δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας, κρατικής εξουσίας και κοινωνίας πολιτών, αποτέλεσε το μοντέλο πάνω στο οποίο οικοδομήθηκε η δυτική δημοκρατία, προκειμένου να αποφευχθεί τόσο η κυριαρχία μιας δεσποτικής κρατικής εξουσίας όσο και μιας «τυραννίας της πλειοψηφίας».⁷⁴⁷ Αλλά, μια τέτοια πολιτική, για τον Lyotard, είναι το αποτέλεσμα του διχασμού της ανθρώπινης σκέψης και της εξαντικειμενίκευσης του λόγου εφόσον δεν ενσωματώνει όλα τα αποτελέσματα της ανθρώπινης ύπαρξης, τα οποία είναι, ωστόσο, ορατά στο επίπεδο της πράξης του κοινωνικού βίου. Ένας πολιτικός λόγος, που περιορίζεται στην αναπαράσταση του πραγματικού, αφήνοντας απέξω πρακτικές που δεν εναρμονίζονται με τους κανόνες του συστήματος, συνιστά επέκταση του καπιταλισμού και υποδηλώνει ένα έλλειμμα δημοκρατίας: ο χώρος της πολιτικής ετερο-προσδιορίζεται. Αυτό σημαίνει ότι ο τόπος (που) όπου στεγάζεται η πολιτική ως σχέση (τι) μεταξύ των φορέων της πολιτικής εξουσίας και του νόμιμου συμμετόχου (πολίτη), δηλαδή το νόημα της ίδιας της δημοκρατίας, καλείται σε επανακαθορισμό.

Ένας επανακαθορισμός της δημοκρατίας, σύμφωνα με τον David Held, παραπέμπει στον αναπροσδιορισμό και των δύο όψεων που τη συγκροτούν: την

Διφορούμενη Νεωτερικότητα», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2010, σ. 360-363.

⁷⁴⁷ John Stuart Mill, *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener, Ontario 2001, σ. 6, 8.

κρατική εξουσία και τον πολίτη.⁷⁴⁸ Για τον Lyotard, η έννοια της «πολιτικής» και η έννοια του «πολίτη» χαρακτηρίζονται από μια α-προσδιοριστία. Αξιοποιώντας αυτή την α-προσδιοριστία, ο φιλόσοφος στρέφει το ενδιαφέρον του προς την κατεύθυνση της κοινωνίας των πολιτών, αναζητώντας το υπεύθυνο και όχι το επαναστατικό υποκείμενο, όπως κάνει ο μαρξισμός. Σε αυτό το αίτημα υπακούει το λυοταρικό εγχείρημα σύνδεσης ιστορικού υλισμού και ψυχανάλυσης. Αποσκοπεί, δηλαδή, στην απο-θυματοποίηση της εργατικής τάξης και τον απεγκλωβισμό της από κάθε κολεκτιβίστικη θεωρία ή αντίληψη που τείνει να καταργεί την «ατομικότητα», θεωρώντας ότι καθορίζεται μόνο από τον χώρο και τον χρόνο. Αυτές οι φιλοσοφικές αντιλήψεις ξεπεράστηκαν από την εποχή της υπαρξιστικής φιλοσοφίας, στο πλαίσιο της οποίας ο άνθρωπος έπαψε να λογίζεται ως σημείο συνάντησης υπερκείμενων δυνάμεων, με αποτέλεσμα να χάνεται στο γενικό και ολικό. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος συνιστά μια πεπερασμένη μοναδικότητα που χαρακτηρίζεται από ατομική ευθύνη.⁷⁴⁹ Στη βάση αυτή, ο Lyotard αναζητά έναν διαφορετικό τρόπο δράσης. Συνδυάζοντας τη σημασιολογία με τον πραγματισμό, θέτει στο επίκεντρο τον σχεδιασμό μιας «στρατηγικής», η οποία περιστρέφεται γύρω από το ομιλούν υποκείμενο και την παθητικότητα που χαρακτηρίζει το σώμα και τα πράγματα. Ο Lyotard φτάνει σε μια ικεσία: «Χρησιμοποίησε με» [«Faites usage de moi»].⁷⁵⁰ Πρόκειται για μια υλιστική δήλωση, μια απώτερη εντολή, που εκπηγάει από το (εξαντλημένο) σώμα, το οποίο αναθερμαίνεται από τα απελευθερωμένα ένστικτα. Η υλοποίηση της επιθυμίας μέσω της σεξουαλικής διαφοράς, που προκύπτει από την αναστροφή (ή κατάργηση) της σχέσης Εγώ – Εσύ (ή κυρίου – δούλου), ενσωματώνει στον λόγο τις εντάσεις, που προκαλεί η συνάντηση της *εμπειρίας της συνείδησης* και της *εμπειρίας της διαίσθησης*. Εκβάλλει, δηλαδή, σε μια μη-αναπαραστάσιμη επανεγγραφή στο επίπεδο της Πολιτικής Οικονομίας, η οποία δεν κινείται στα όρια μιας διαζευκτικότητας. Ξεπερνά τα όρια του συστήματος, κρατώντας μαζί και τις δύο πλευρές της οικονομίας, την καπιταλιστική και τη λιβιδινική, προκειμένου να καταστεί δυνατή η διαμόρφωση μιας πραγματικής κριτικής, η πρόκληση μιας κρίσης και ο μετασχηματισμός του συστήματος. Συγκρατώντας τόσο την άρνηση, δηλαδή την καταστολή της επιθυμίας

⁷⁴⁸ David Held, *Μοντέλα Δημοκρατίας*, Πολύτροπον, μτφρ. Μ. Τζιάντζη, Κ. Κέη, Γ. Βογιατζής, Αθήνα 2007, σ. 378.

⁷⁴⁹ Windelband – Heimsoeth, *όπ. παρ.*, σ. 248.

⁷⁵⁰ Lyotard, *Économie Libidinale*, *ό.π.*, σ. 80, 82.

(ευνουχισμό) όσο και την άρνησή της (ασυνείδητο), ο φιλόσοφος μετασχηματίζει την άρνηση σε κατάφαση και την αντίθεση σε διαφορά.

Για τον Lyotard, η «καταγραφή» των δυνάμεων, που θέτουν σε κίνδυνο το σύστημα, δεν μπορεί να λάβει τη μορφή άρνησης (αλλοτρίωσης), υποδηλώνοντας μια αντίφαση ύπαρξης και ουσίας ή μια αντίθεση δυνάμεων και μέσων παραγωγής, η οποία υπερβαίνεται διαλεκτικά, παρέχοντας έναν αντικειμενικό όρο-στάνταρτ για τη σύγκριση και αξιολόγηση αυτού που διακυβεύεται κάθε φορά. Μόνο τη μορφή κατάφασης μπορεί να λάβει καθώς η αξιολόγηση των αναγκαιοτήτων, που οδηγούν στη σύγκρουση και τον θεσμικό διάλογο, δεν εκπηγάει από το σώμα του κεφαλαίου, αλλά από το κοινωνικο-πολιτικό σώμα, δηλαδή από ένα πλεόνασμα ενέργειας που θέτει σε κίνδυνο τον καπιταλισμό. Οι εντατικές δυνάμεις, από τις οποίες εκπηγάει αυτό το πλεόνασμα, δεν πρέπει να αγνοηθούν και να «καταγραφούν» αρνητικά, δηλαδή ως έλλειψη ή απουσία. Πρέπει να συμπεριληφθούν στον χώρο της πολιτικής αναπαράστασης, προκειμένου η σχέση δυνάμεων και μέσων παραγωγής να γίνει αντιληπτή ως σχέση αλληλεξάρτησης. Διαφορετικά, χάνεται η πιθανότητα μιας μεταμόρφωσης εφόσον η πρόκληση μιας ρήξης στο καπιταλιστικό σύστημα δεν προκύπτει, όπως πιστεύει ο Marx, από τις ζωντανές δυνάμεις, αλλά από τις δυνάμεις του θανάτου. Η κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, που ασκεί ο Marx, περιορίζεται στην καπιταλιστική-εργοστασιακή παραγωγή και τις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται κατά την παραγωγική διαδικασία. Σε αυτό τον χώρο εντοπίζει ο Marx το επαναστατικό υποκείμενο: το προλεταριάτο.⁷⁵¹ Πριν ακόμα από το *Discours, Figure* και το *Économie Libidinale*, δηλαδή πριν αποδεσμευτεί η σκέψη του για τον κοινωνικό μετασχηματισμό από τον ενιαίο και συμπαγή λόγο, ο Lyotard επισημαίνει ότι η ρήξη ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία απαιτεί από τον λόγο να προσαρμοστεί στην έλλειψη του προλεταριάτου (λανθάνον νόημα) προτού το στοχαστεί επειδή οι αντιπαλότητες δεν λαμβάνουν αποκλειστικά μορφή αντίθεσης, αλλά και τη μορφή διαφοράς.⁷⁵²

⁷⁵¹ Υπενθυμίζεται ότι, για τον Marx, στις καπιταλιστικές κοινωνίες δύο είναι οι τάξεις που διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην ιστορική εξέλιξη: η κυρίαρχη αστική και η εργατική (προλεταριάτο). Οι μεσαίες τάξεις δεν διαθέτουν τον δυναμισμό της εργατικής τάξης, είναι δηλαδή περισσότερο συντηρητικές, εφόσον αυτό που επιδιώκουν είναι η εξασφάλιση της ύπαρξής τους ως μεσαίων τάξεων. Το προλεταριάτο είναι το αποκλειστικό προϊόν της μεγάλης βιομηχανίας. Μόνο αυτό λογίζεται ως επαναστατική τάξη. Οι υπόλοιπες τάξεις φθείρονται και εξαφανίζονται. Marx, «*Economic and Philosophic Manuscripts...*», όπ. παρ., σ. 218-219.

⁷⁵² Lyotard, *Pourquoi philosophe?*, όπ. παρ., σ. 105-106.

Μέσα από μια φαινομενολογία της φαινομενολογίας, ο Lyotard κινείται μέσα και έξω από τον φιλοσοφικό λόγο στην προσπάθειά του να εντοπίσει έναν ά-τοπο «τόπο», στον οποίο όλες οι εμπειρίες, οι αναφορές και οι οπτικές γωνίες συναντώνται μεταξύ τους ως δυνατότητα έκφρασης. Το ζητούμενο είναι να «ακουστεί» η *σιωπή* που βρίσκει την έκφρασή της στο ενδιάμεσο των δομών της κοινωνικής αναπαράστασης ή επικοινωνίας και του οικονομικού υπολογισμού. Να είναι, δηλαδή, συνεπής ως προς το μη-προβλέψιμο και τις μη-αναπαραστάσιμες αξίες των πραγμάτων, αφήνοντας ανοικτό το ενδεχόμενο εμφάνισης ενός συμβάντος ως σημείου συνάντησης και αλληλοδιαδοχής θεωρίας και κοινωνικής πρακτικής. Η τέχνη και η λογοτεχνία, ως κοινωνικές πρακτικές, αναλαμβάνουν να αναδείξουν τον τόπο όπου το «παιγνίδι» μεταξύ των δυνάμεων της παρουσίας και της απουσίας αναλαμβάνει δράση, χωρίς όμως η αντίληψη και η φαντασία να συμφιλώνονται στην εμμενή ύπαρξη του ενός μέσα στο άλλο.⁷⁵³ Στο ενδιάμεσο της κίνησης αυτών των δυνάμεων, ο Lyotard εντοπίζει την ύπαρξη ενός *αρχέγονου (εν)διαφέροντος*, το οποίο καθιστά περιττή την αξιολόγηση, σύγκριση, εκτίμηση, μιας κοινωνικής πρακτικής, αποδίδοντας στα πράγματα αισθητική αξία. Με τη μεσολάβηση της τέχνης και της λογοτεχνίας, ο Lyotard μας εισαγάγει σε μια διαδικασία «ερωτικοποίησης», δηλαδή κίνησης της επιθυμίας προς το Άλλο που της λείπει, η οποία προσφέρει την ευκαιρία μιας διαφορετικής επικοινωνίας ή ανταλλαγής επειδή μια τέτοια κίνηση δεν είναι αναπαραστάσιμη. Σε έναν τέτοιο «τόπο», η επικοινωνία ή ανταλλαγή είναι *αδιάφορη*, αδιαμεσολάβητη, χωρίς προθέσεις και σκοπούς, εφόσον ούτε το υποκείμενο ούτε το αντικείμενο υπάρχει· το μόνο που υπάρχει είναι η διττή κίνηση της επιθυμίας, ως πράγματος και ως αντικειμένου, η οποία καταργεί τα όρια του μέσα και του έξω, καθιστώντας τη μεταξύ τους σχέση ανεκτίμητη. Αυτή η *βουβή* εμπειρία κάνει το νόημα αφενός, κατανοητό και αφετέρου, αδιαφανές, αναδεικνύοντας την απόσταση ή διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στο λόγο και το λέγειν, την πράξη και το πράττειν. Η μεταφορά της στην πραγματικότητα, μέσω μιας *figural* διεργασίας, συγκρατεί «αυτό

⁷⁵³ Το παιγνίδι «παρουσίας – απουσίας» θα το διαδεχτεί στη *Μεταμοντέρνα κατάσταση* ένα πλήθος «γλωσσικών παιγνίων», το οποίο θα γίνει κατανοητό, από τους περισσότερους θεωρητικούς και φιλόσοφους, ως μια «προσποίηση» της γλώσσας αποκομμένης από τον αληθινό κόσμο, προκαλώντας αρνητικούς σχολιασμούς. Για παράδειγμα, ο Peter Dews μπαίνει στη διαδικασία να διευκρινίσει ότι τα «παιγνία» συνιστούν αληθινές μορφές κοινωνικής διάδρασης και δεν αφορούν μόνο στον τρόπο ομιλίας ή σε μια ειδική ορολογία. Τόσο για τον Dews όσο και για τον Habermas, η μεταμοντέρνα αντίληψη του Lyotard χαρακτηρίζεται, στο πολιτικό επίπεδο, από συντηρητισμό. Δεν συνιστά παρά έναν πολιτικό συμβιβασμό. Gregor McLemman, «Το πρόταγμα του Διαφωτισμού υπό επανεξέταση» στο Stuart Hall – David Held – Anthony Mc Grew, *Η νεωτερικότητα σήμερα. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, μτφρ. Θ. Τσακίρης, Β. Τσακίρης, Σαββάλας, Αθήνα, 2010, σ. 486-495.

που στη σκέψη παραμένει ά-σκεπτο», υπενθυμίζοντας την πιθανότητα εμφάνισης μιας απρόβλεπτης κατάστασης. Κινούμενος σε ένα χωρο-χρονικό πλαίσιο, το οποίο εντοπίζει πριν από- και μετά από- το κρίνειν⁷⁵⁴ και την πράξη, ο Lyotard φέρνει στην επιφάνεια, μέσα από τις επιδράσεις μιας μη-εμπειρίας στο σώμα του ομιλητή, το λανθάνον νόημα. Η ενσωμάτωσή του στον λόγο μετατοπίζει τα όρια του λόγου. Ο στοχασμός λαμβάνει τη μορφή της αντιλογίας ή του «διττού συλλογισμού», του αναγκαίου και του αμφίβολου. Προωθώντας την ανοικτότητα απέναντι στο λόγο του άλλου (διατυπωμένο ή επικείμενο), ένας τέτοιος στοχασμός καθιστά δυνατή μια πραγματική κριτική ή καλύτερα μια αισθητική αναμορφωμένη ως «κριτική».

Επιδιώκοντας την ανάδειξη της ρευστότητας, της κινητικότητας και της παροδικότητας ενός φαινομένου, ο Lyotard δίνει έμφαση στην αισθητική σύλληψη των μορφών και των κατηγοριών, την οποία καθιστά εφικτή η απουσία συλλογισμού, επιχειρήματος και διαμεσολάβησης. Αυτό είναι το αποτέλεσμα ενός εγχειρήματος που δεν αποσκοπεί στη γνώση του «αληθούς» ή του «πραγματικού», αλλά στην προσέγγισή τους ως α-δυνατότητας αναπαράστασης μέσα από την ανάδειξη ενός *κάτι*, το οποίο υφίσταται πριν από την άρθρωση του λόγου και ενός *κάτι*, το οποίο μένει μετά από αυτήν. Σε αυτό το εγχείρημα, η τέχνη και, κυρίως, η λογοτεχνία φαίνεται πως αναλαμβάνει τον ρόλο που ο Γιώργος Βέλτσος της προσδίδει, στην προσπάθειά του να περιγράψει τη σχέση μοντέρνου – μεταμοντέρνου, δηλαδή να διακρίνει και, κυρίως, να νομιμοποιήσει ό,τι η κριτική θεωρία εγκαταλείπει με υποτιμητικό τρόπο στην αισθητική δικαιοδοσία. Κάτω από αυτή την οπτική, μια λογική δικαιολόγηση θα μπορούσε να συμπεριλάβει όλους «τους μυστηριώδης και νόμιμους λόγους όλων των χρήσεων του κόσμου».⁷⁵⁵ Μια τέτοια αντίληψη προκύπτει από το γεγονός ότι, στο πλαίσιο της αποδόμησης, η λογοτεχνία αντιπροσωπεύει ένα άλλο γένος (είδος) το οποίο αντικαθιστά ή συμπληρώνει το ερώτημα περί «εμπειρίας του έξω», καθώς ο χώρος δεν αποτελεί απλώς και μόνο εξωτερικότητα (υλικότητα), αλλά και εσωτερικότητα (ιδεατότητα). Υπό αυτό το πρίσμα, η έννοια της «εξωτερικότητας»

⁷⁵⁴ Σε αντίθεση με τον Habermas, ο Lyotard απομακρύνεται από την ιδέα ανάπτυξης μιας ορθολογικής κριτικής τόσο κατά τη λυβιδινική όσο και κατά τη μεταμοντέρνα περίοδο του στοχασμού του. Μπορεί ο Habermas, όπως και ο Lyotard, να μην αναζητά το συλλογικό επαναστατικό υποκείμενο, αλλά στρέφεται σε μια επικοινωνιακή πρακτική, η οποία στοχεύει στην ανάδειξη της αναγκαιότητας μιας νέας ορθολογικότητας. Συγκροτώντας την *θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*, ο Habermas αποβλέπει στην κατανόηση, μέσω της γλώσσας, προκειμένου να θεμελιώσει μια καθολική θεωρία ηθικής, την *ηθική του διαλόγου*. Κανάκης Λελεδάκης, «Κοινωνία, υποκειμενικότητα και νεωτερικότητα στον Habermas», *Αξιολογικά*, τχ. 11-12 (1998), σ. 69-75 και Φωτόπουλος, *όπ. παρ.*, σ. 341-343.

⁷⁵⁵ Το απόσπασμα παραπέμπει στον Charles Baudelaire. Γιώργος Βέλτσος «Η διαμάχη», στο Γιώργος Βέλτσος (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεωτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004, σ. 11.

αντικαθίσταται ή συμπληρώνεται από άλλες διακείμενες, όπως αυτή της δομής, με αποτέλεσμα να προσδιορίζεται με έναν διαφορετικό τρόπο, αν και όχι πάντα το ίδιο αποδοτικό. Το πέρασμα από σημαίνον σε σημαίνον (Eco) ή από γλωσσικό παιγνίδι σε γλωσσικό παιγνίδι (Wittgenstein) συνιστά μια προσπάθεια ανάδειξης των διαφορετικών μορφών που το «εσωτερικό» και το «εξωτερικό» μπορούν να λάβουν.⁷⁵⁶ Κινούμενος σε αυτό τον άξονα, ο Lyotard θεωρεί ότι η λογοτεχνική δραστηριότητα εισέρχεται στο παιγνίδι της γλώσσας, παράγοντας στυλιστικούς/υφολογικούς μηχανισμούς και αφηγηματικές μορφές, οι οποίες μπορούν να διατηρήσουν την ανεξαρτησία τους έναντι της δομής και της γλωσσολογίας καθώς αποτελούν μορφολογικά στοιχεία, συνιστούν μορφές. Εκλαμβάνοντας τη λογοτεχνία, ως δραστηριότητα, σύμφυτη με την εμπειρία και την ιδιαιτερότητα, ο φιλόσοφος θεωρεί ότι διαθέτει τον τρόπο (συμφραζόμενα, συνδηλώσεις, υπονοούμενες δομές, κ.α.) να αποσταθεροποιήσει κάθε ηγεμονικό λόγο.

Εάν, σύμφωνα με τον Derrida, η λέξη «κείμενο» παραπέμπει σε όλα τα δυνατά αναφερόμενα, εναλλακτικά ο Lyotard προτείνει στον αναγνώστη να αποκωδικοποιήσει τα σημεία [*signes*] ενός κειμένου ώστε, μέσα από μια διαρκή μετατόπιση, να καταστεί ορατό το λανθάνον νόημα. Η πρακτική της αποδόμησης διασχίζει τόσο το *Discours*, *figure* όσο και το *Économie Libidinale*, «αναγκάζοντας» τον αναγνώστη να κάνει αυτό ακριβώς που προτείνει ο φιλόσοφος: να κινηθεί ανάμεσα στο παρόν, το παρελθόν και το μέλλον, ανοίγοντας έναν εφήμερο χώρο, στον οποίο ενδέχεται να κάνει την εμφάνισή του το συμβάν. Κάνοντας, ταυτόχρονα, εφαρμογή των ιδεών και των πρακτικών που προτείνει, ο Lyotard αποσκοπεί στη σύνδεση του θεωρητικού λόγου με την κοινωνική πρακτική, «αναγκάζοντας» τον αναγνώστη αποδομήσει το κείμενο, το οποίο διαρρηγνύει με εικόνες, υποσημειώσεις, σχέδια, κ.α. Ο αναγνώστης κινείται εντός και εκτός του *σώματος αναφοράς*, αντιστρέφοντας το αντικείμενο στον *χώρο* και τον *χρόνο*. Υπό αυτό το πρίσμα, η ανάγνωση των κειμένων απαιτεί κάτι παραπάνω από μια λογική συνέχεια σκέψεων προκειμένου να συμπεριλάβει όλα τα δυνατά αναφερόμενα. Απαιτεί μια ασυνέχεια, την οποία προκαλεί αυτό που ο Lyotard δεν επιθυμεί να αφήσει απέξω από μια ανάγνωση: *το ασυνείδητο του λόγου*. Αποσκοπώντας στην ενσωμάτωση της *αυθόρμητης κατανόησης* στον λογικό στοχασμό, ο φιλόσοφος επιμένει σε ένα *avant-garde* στιλ γραφής, το οποίο ενσωματώνει αυτό που οι λέξεις δεν

⁷⁵⁶ Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η επιλογή του Lyotard να θέσει στο επίκεντρο της ανάλυσής του, κατά τη μεταμοντέρνα περίοδο του στοχασμού του, τα «γλωσσικά παιγνίδια».

μπορούν να εκφράσουν: το Άλλο του λόγου, το *ά-σκηπτο* ή τη *σιωπή*. Για τον Lyotard, οι επιδράσεις μιας τέτοιας εμπειρίας σχετίζονται τόσο με την τέχνη όσο και με τα πρακτικά ενδιαφέροντα, θεματοποιώντας αυτό που αποκαλούμε «αισθητική της ύπαρξης». Εφαρμόζοντας την ιδέα της *επιτελεστικότητας*, δηλαδή κάνοντας αυτό που λέει, ο Lyotard ανεβάζει μια *παράσταση*, στην οποία προσκαλεί τον αναγνώστη να συγγράψει το σενάριο, να συμμετάσχει στα δρώμενα και συνδιαμορφώσει το νόημα. Με έναν ομολογουμένως ιδιότυπο ή/και αμφίσημο τρόπο, η «στρατηγική» που προτείνει ο Lyotard επιφυλάσσει ενεργό ρόλο στο κοινωνικό υποκείμενο, αφήνοντας ανοικτό το ενδεχόμενο μιας μεταμόρφωσης της σκέψης και, κατ' επέκταση, του κόσμου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben G., *Η επιδημία και η πολιτική*, Παρέγκλισις, Αθήνα 2020.
- Agamben G., *Μόλυνση, επιδημία, κατάσταση εξαίρεσης*, Παρέγκλισις, Αθήνα 2020.
- Agamben G., *Κατάσταση εξαίρεσης. Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα*, μτφρ. Μ. Οικονομίδου, Πατάκης, Αθήνα 2013.
- Adorno Theodor, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, μτφρ. Ν. Λιβός, Κριτική, Αθήνα 1992.
- Althusser L., *Για τον Μαρξ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελοσ, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2015.
- Αλτουσέρ Λ., *Στοιχεία αυτοκριτικής*, μτφρ. Τ. Καφετζή, Πολύτυπο, Αθήνα 1983.
- Αλτουσέρ Λ., *Θέσεις*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Θεμέλιο, Αθήνα 1981.
- Αντωνοπούλου Μ., *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας. Κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία*, Σαββάλας, Αθήνα 2011.
- Αραγκόν Λ., *Περί ύφους*, μτφρ. Σ. Κουμανούδης, Ύψιλον, Αθήνα 1985.
- Αγας J., «Εισαγωγή» στο Γιώργος Βέλτσος (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεοτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004.
- Αραγκόν Λ., *Περί ύφους*, μτφρ. Σ. Κουμανούδης, Ύψιλον, Αθήνα 1985.
- Αρετουλάκης Εμ. (επιμ.), «Jean Francois Lyotard», *Διαβάζω*, τχ. 388 (1998). Διαθεσιμο στο https://www.costis.org/x/lyotard/thema2_gr.htm (Ανακτήθηκε 22/5/2019).
- Αρόν Ρ., *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, τ. Α', μτφρ. Μ. Λυκούδης, Γνώση, Αθήνα 1993.
- Αράπογλου Β., «Μετανάστες στη σύγχρονη Ευρώπη: Από τον αποκλεισμό στη διαφοροποίηση», στο Λίλα Λεοντίδου, κ.α., *Ευρωπαϊκές Γεωγραφίες, Τεχνολογία και Υλικός Πολιτισμός*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σ. 138-152.
- Askay R. – Farguhar J., *Περί φιλοσόφων και τρελών*, μτφρ. Χ. Κολύρη, Μελάни, Αθήνα 2015.
- Bachelard G., *Η εποπτεία της στιγμής*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτη, Αθήνα 1997.
- Bacht N., «Jean-François Lyotard's adaption of John Cage's aesthetics», *Perspectives of New Music*, Vol. 41, No. 2 (2003), σ. 226-249.
- Balibar É., «Από την φιλοσοφική ανθρωπολογία στην κοινωνική οντολογία, και πίσω: τι να κάνουμε με την 6^η θέση του Μαρξ για τον Φόουερμπαχ;», στο *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λ. Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014, σ. 327-378.

- Balibar É., *The Philosophy of Marx*, μτφρ. C. Turner, Verso, London – New York 1995.
- Bamford K., «Desire, absence and art in Deleuze and Lyotard», *Parrhesia*, No. 16 (2013), σ. 48-60.
- Barthes R., *Εικόνα - Μουσική Κείμενο*, μτφρ. Γ. Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 1988.
- Barthes R., *Elements of semiology*, μτφρ. A. Lavers, C. Smith, Hill and Wang, New York 1986.
- Barthes R., «Analyse structurale du récit», *Communications*, τχ. 8 (1966).
- Baudillard J., *Selected Writings*, Mark Poster (ed.), ebook, 2015. Διαθέσιμο στο <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/ baudrillard.pdf> (Ανακτήθηκε 5/11/2022).
- Beardsley M. C., *Aesthetics from classical Greece to the present*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa 1966.
- Βελουδής Γ., *Γραμματολογία. Θεωρία της λογοτεχνίας*, Δωδώνη, Αθήνα 1994.
- Βέλτσος Γ., «Η διαμάχη», στο Γιώργος Βέλτσος (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεοτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004.
- Bennington G., *Lyotard writing the event*, Manchester University Press & Columbia University Press, Great Britain 2005.
- Benveniste É., *Problems in general linguistics*, University of Miami Press, U.S.A. 1971.
- Biceaga V., *The concept of passivity in Husserl's Phenomenology*, Springer, London – New York 2010.
- Bird-Pollan S., *Hegel, Freud and Fanon. The Dialectic of Emancipation*, Rowman & Littlefield International, London - New York 2015.
- Boudin D., *Η ψυχανάλυση από τον Φρόυντ ως τις μέρες μας*, μτφρ. Α. Καραστάθη, Κριτική, Αθήνα 2005.
- Braudel F., *Υλικός πολιτισμός. Οικονομία και καπιταλισμός (15^{ος} – 18^{ος} αιώνας)*, τ. Α', μτφρ. Αικ. Ασδραχά, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, Αθήνα 1995.
- Βρανίτσκι Π., *Ιστορία του μαρξισμού*, τ. Α', μτφρ. Μ. Ζορμπά, Οδυσσεάς, Αθήνα 2008.
- Breiser F., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge Companions Online 2006.

- Browning G. – Kilmister A., *Critical and Post-Critical Political Economy*, Palgrave Macmillan, New York 2006.
- Bunnin N. – Jiyuan Y., *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden (USA), Oxford (UK), Victoria (Australia) 2004.
- Bussman H., *Routledge dictionary of language and linguistics*, μτφρ. G. Trauth, K. Kazzazi, Routledge, London and New York 1996.
- Butler J., «The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism», *Radical Philosophy*, RP 2.06 (Winter 2019), σ. 3-17.
- Cage J., *Silence: Lectures and Writings*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut 1961.
- Callan G. – Williams J., «A return to Jean-François Lyotard's Discours, figure», *Parrhesia*, No. 12 (2011), σ. 41-51.
- Γάκης P., «Πραγματολογία», 9^η διάλεξη, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτισμικών Σπουδών (Τμήμα Φιλολογίας), Παρουσίαση Power Point.
- Γεωργίου Θ., «Η πίπα και ο καθρέπτης», *Το Βήμα*, 28/11/2008.
- Chalmers A. F., *Τι είναι αυτό που το λέμε επιστήμη;*, μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1993.
- Chandler D., *Semiotics. The basics*, Routledge, New York 2007.
- Châtelet F., «G. W. F. Hegel», στο Φρανσουά Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία*, τ. Γ', Γνώση, Αθήνα 1990.
- Cohen D., *Homo economicus. Ένας (παραστρατημένος) προφήτης της νέας εποχής*, μτφρ. Μ. Μήτσος, Πόλις, Αθήνα 2013.
- Craib I., *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία: Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, μτφρ. Π. Λέκκας, Τόπος, Αθήνα 2011.
- Crane J., "Notes on Rancière's 'Concept of Critique and the Critique of Political Economy'", *Red Leaves* May 26 (2021). Διαθέσιμο στο <https://redleaves.blog/2021/05/26/notes-on-rancieres-concept-of-critique-and-the-critique-of-political-economy> (Ανακτήθηκε 20/2/2020).
- Culler J., *On deconstruction, Theory and criticism after structuralism*, Cornell University Press, New York 1982.
- Deleuze G., *Francis Bacon: logique de la sensation*, Éditions du Seuil, Paris 2002.

- Deleuze G., *Difference and Repetition*, μτφρ. P. Patton, Columbia University Press, New York 1994.
- Δελληβογιατζής Σ., *Ζητήματα διαλεκτικής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1990.
- Δεμερτζής Ν. – Περεζούς Κ., «Ο Zygmunt Bauman και η Διφορούμενη Νεωτερικότητα», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2010, σ. 347-369.
- Derrida J., «Lyotard and us», *Parallax*, vol. 6, No. 4 (2000), σ. 28-48.
- Derrida J., *Of grammatology*, μτφρ. G. C. Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- Derrida J., *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, μτφρ. J. P. Leavey, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1989.
- Derrida J., *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1988.
- Derrida J., «Letter to a Japanese Friend», στο David Wood and Robert Bernasconi, *Derrida and Différance*, Warwick: Parousia Press 1985, σ. 1-5. Διαθέσιμο στο file:///E:/Derrida/letter_to_a_japanese.pdf (Ανακτήθηκε 10/3/2018).
- Derrida J., *Positions*, μτφρ. Al. Bass, University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Derrida J., *Writing and difference*, μτφρ. A. Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978.
- Derrida J., *Speech and Phenomena And Other Assays on Husserl's Theory of Signs*, μτφρ. D. B. Allison, N. Garver, Northwestern University Press, Evanston 1973.
- Derrida J., *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972.
- Descombes V., *Το ίδιο και το άλλο 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1933-1978)*, μτφρ. Α. Κασίμη, Praxis, Αθήνα 1984.
- Dastur F., *Heidegger and the question of time*, μτφρ. F. Raffoul, D. Pettigrow, Humanity Books, New York 1999.
- Domingo Sánchez Estop J., «Οι τέσσερις λόγοι – που είναι πέντε – του Jacques Lacan», *Θέσεις - τριμηνιαία επιθεώρηση*, τχ. 111, Απρίλιος – Ιούνιος 2010.
- Dufrenne, *Le poétique*, Presses Universitaires de France, Paris 1963.
- Eco U., *Semiotics and the philosophy of language*, MacMillan Press, Hampshire and London 1984.
- Ellis J. M., *Against deconstruction*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- Enaudeau C., «Introduction», στο Corinne Enaudeau - Frédéric Fruteau de Laclos, *Lyotard et le langage*, Klincksieck, Paris 2017.

- Enaudeau C., «Du langage de l'inconscient: Lyotard et Lacan», στο Corinne Enaudeau – Frédéric Freteau de Laclos, *Lyotard et le langage*, Klincksieck, Paris 2017.
- Enaudeau C., «Présentation», στο Jean-François Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.
- Enaudeau C., «Politics in-between Nihilism and History», στο Benoît Dillet – Iain MacKenzie – Robert Porter, *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.
- Foucault M., *Τι είναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα, 1988.
- Foucault M., «La pensée du dehors», στο *Critique*, No. 229 (June 1966), σ. 523-546.
- Freud F., *A general introduction to psychoanalysis*, μτφρ. G. S. Hall, Global Grey ebooks 2016-17.
- Freud S., *The interpretation of dreams*, μτφρ. J. Strachey, Basic Books, New York 2010.
- Freud S., *Civilization and its discontents*, μτφρ. James Strachey, W. W. Norton & Company Inc., New York 1962.
- Freud S., *Beyond the pleasure principle*, μτφρ. J. Strachey, W. W. Norton & Company, New York – London 1961.
- Freud S., *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XII. The case of Schreber. Papers on Technique and other works*, μτφρ. J. Strachey, The Hogarth Press, London 1958.
- Freud S., «The negation», *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 6, No. 4 (1925), σ. 367-371.
- Gallard J., «Introduction—Before Affect: Elaborating the Figural», στο Gaillard J. – Nouvet C. – Stoholski M., *Traversals of Affect: On Jean-François Lyotard*, Bloomsbury Academic, London 2016, σ. 115-124.
- Gibson K. – Graham J., «Poststructural Intervention», στο Sheppard E. – Barnes T. J. (επιμ.), *A Companion to Economic Geography*, Blackwell, Oxford 2008, σ. 95-110.
- Gillespie M. A., *Ο μηδενισμός πριν από τον Νίτσε*, μτφρ. Γ. Μερτίκας, Πατάκη, Αθήνα 2001.
- Giddens A., *Sociology*, Polity Press, Cambridge (UK) – Malden (USA) 2009.
- Giddens A., «Ο θετικισμός και οι επικριτές του», στο *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία*, τ. I, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2013.

- Glynos J. & Σταυρακάκης Γ. (επιμ.), *Ο Lacan και η επιστήμη*, μτφρ. Ε. Ψυλλάκου, Ροπή, Αθήνα 2017.
- Grant I. H., «Introduction», στο Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, μτφρ. I. H. Grant, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1993, σ. xvii-xxxiv.
- Hall S., *Το έργο της αναπαράστασης*, μτφρ. Π. Πετσίνη, Πλέθρον, Αθήνα 2017.
- Hawking Stephen, *Το χρονικό του χρόνου. Από τη μεγάλη έκρηξη ως τις Μαύρες τρύπες*, μτφρ. Κ. Χάρακας, Κάτοπτρο, Αθήνα 1988.
- Hegel G. W. F., *The Science of Logic*, μτφρ. G. di Giovanni, Cambridge University Press, New York 2010.
- Hegel G. W. F., *Φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007.
- Hegel G. W. F., *Ο Λόγος στην ιστορία, Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, μτφρ. Π. Θανασάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006.
- Hegel G. W. F., *Phenomenology of spirit*, μτφρ. A. V. Miller, Oxford University Press, New York 1977.
- Hegel G. W. F., *The difference between Fichte's and Shelling's system of philosophy*, State University of New York Press, Albany 1977.
- Heidegger M., *Τι είναι μεταφυσική*, μτφρ. Π. Θανασάς, Πατάκη, Αθήνα 2012.
- Heidegger M., *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα 2000.
- Heidegger M., *Από μια συνομιλία για την γλώσσα*, μτφρ. Κ. Γεμενετζής, Ρόπτον, Αθήνα 1991.
- Heidegger M., *Identity and difference*, μτφρ. J. Stambaugh, Harper & Row, Publishers, New York 1969.
- Heidegger M., *Being and time*, μτφρ. J. Macquarrie, E. Robinson, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1962.
- Held D., *Μοντέλα Δημοκρατίας*, μτφρ. Μ. Τζιάντζη, Κ. Κέη, Γ. Βογιατζής, Πολύτροπον, Αθήνα 2007.
- Hendricks G. P., «Deconstruction the end of writing: "Everything is a text, there is nothing outside context"», *Verbum et Ecclesia*, Vol. 36, No. 2 (2015), σ. 1-9.
- Heywood A., *Πολιτικές ιδεολογίες*, μτφρ. Χ. Κούτρης, Επίκεντρο, Αθήνα 2007.
- Honneth A., «Το πάθος ενάντια στο καθολικό», στο Βέλτσος (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεότερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα 2004.
- Houlgate S., *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, U.S.A. 2006.
- Howarth D., *Η έννοια του λόγου*, μτφρ. Σ. Καναούτη, Πολύτροπον, Αθήνα 2008.

- Hudek A., «Seeing through *Discours, figure*», *Parrhesia*, No. 12 (2011).
- Ηράκλειτος, *Άπαντα*, μτφρ. Τ. Φάλκος – Αρβανιτάκης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1999.
- Husserl E., *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μτφρ. Π. Κόντος, Ροές, Αθήνα 2002.
- Husserl E., *Logical Investigations*, Vol. I, μτφρ. J. N. Fidlay, Routledge, London and New York 2001.
- Husserl E., *Logical Investigations*, Vol. II, μτφρ. J. N. Fidlay, Routledge, London and New York 2001.
- Husserl E., *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Ροές, Αθήνα 2000.
- Θανασάς Π., «Προλεγόμενα», στο Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, μτφρ. Π. Θανασάς, Πατάκη, Αθήνα 2012.
- Θανασάς Π., «Φιλοσοφική βιβλιοθήκη: Georg Wilhelm Friedrich Hegel». *Cogito*, τχ. 6 (2007).
- Ιακώβου Β., «Η Κριτική Θεωρία και η Νεωτερικότητα», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2009.
- Inston K., «Lyotard's politics of difference and equivalence», *Philosophy Today*, Vol. 46, No. 4 (Winter 2002), σ. 356-372.
- Ionescu V., «Figural Aesthetics: Lyotard, Valéry, Deleuze», *Cultural Politics* Vol. 9, No. 2 (2013), σ. 144-157.
- James W., *Lyotard and the political*, Routledge, London and New York 2000.
- Jolley N., *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, New York 1995.
- Jullien F., *Από την Ελλάδα στην Κίνα. Μετάβαση και επάνοδος*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 2002.
- Καβουλάκος Κ. Ι. – Γριτζάς Γ., *Εναλλακτικοί οικονομικοί και πολιτικοί χώροι. Κοινωνικά κινήματα και χωρική ανάπτυξη*, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Αθήνα 2015.
- Kahane C., «Introduction – Why Dora now?», στο Charles Bernheimer – Claire Kahane, *In Dora's case. Freud – Hysteria – Feminism*, Columbia University Press, New York 1985.
- Κάλφας Β., «Εισαγωγή», στο Thomas S. Kuhn, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Σύγχρονα θέματα, Αθήνα 1997.
- Kannas C., *Dictionnaire de la Langue Française*, Larousse, Paris 1995.

- Kane S., *Crave*, 1998. Διαθέσιμο στο <https://media.oaipdf.com/pdf/6e51d428-ded4-4e4e-8f46-7523d3ae4e65.pdf> (Ανακτήθηκε 5/2/2020).
- Kant I., *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*, Αθήνα, μτφρ. Χ. Τασάκος, Printa, Αθήνα 2000.
- Kant I., *Critique of pure reason*, μτφρ. Friedrich Max Müller, New York 1922.
- Καραγκούνης Θ., *Η έννοια του χώρου στη Δυτική Φιλοσοφία*, ebook-www.24grammata.gr, Αθήνα 2013. Διαθέσιμο στο <https://24grammata.com/%CE%B8%CE%AC%CE%BD%CE%BF%CF%82-%CE%B3%CE%BA%CE%B1%CF%81%CE%B1%CE%B3%CE%BA%CE%BF%CF%8D%CE%BD%CE%B7%CF%82-%CE%B7> (Ανακτήθηκε 2/12/2018).
- Keane J., «The Modern Democratic Revolution: Reflections on Jean-François Lyotard's *La condition postmoderne*», *Chicago Review*, Vol. 35 (1986), σ. 4-19.
- Keynes J. M., *Η γενική θεωρία της απασχόλησης, του τόκου και του χρήματος*, μτφρ. Θ. Αθανασίου, Παπαζήση-Ειδική έκδοση για την εφημερίδα Το Βήμα, Αθήνα 2010.
- Kofman S., *Nietzsche and Metaphor*, μτφρ. D. Large, The Athlone Press, London 1993.
- Κοινωνικό εργαστήριο Θεσσαλονίκης, «Κορωνοϊός, βιοπολιτική και κατάσταση εξαίρεσης: Giorgio Agamben, Jean Luc Nancy, Roberto Esposito», 2020. Διαθέσιμο στο <https://koinoniko-ergastirio.blogspot.com/2020/03/giorgio-agamben-jean-luc-nancy-roberto.html?fbclid=IwAR1BX1bHxGIDrEOmIb38qUoTxiYXRqtz5ECuvAtoZ4ZaUbd1hpOAqqaLjs>. (Ανάκτηση 3/10/2022).
- Κονδύλης Π., *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Β' τόμος, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012.
- Κορς Καρλ, *Μαρξισμός και φιλοσοφία*, μτφρ. Μ. Λαμπρίδης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα 1981.
- Κουρλιούρος Ηλ., *Διαδρομές στις Θεωρίες του Χώρου: Οικονομική Γεωγραφία της Παραγωγικής Αναδιάρθρωσης και της Άνισης Ανάπτυξης*, Προπομπός, Αθήνα 2001.
- Κουβέλακис S., «Marx 1842-1844: de l'espace public à la démocratie révolutionnaire» στο Stathis Kouvélakis, *Marx 2000*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, σ. 89-102.

- Koyré A., «An experiment in measurement», *Proceeding of the American philosophical society*, Vol. 97, No. 2 (April 1953).
- Kraft V., *Ο κύκλος της Βιέννης και η γένεση του νεοθετικισμού*, Σλικ, Βιτγκενστάιν, Κάρναπ, Πόππερ, μτφρ. Γ. Μανάκος, Γνώση, Αθήνα 1986.
- Κρίτσλεϋ Σ., *Ζητώντας το άπειρο. Η ηθική της δέσμευσης – Πολιτική της αντίστασης*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα 2012.
- Κυβέλου Ε., «Η έννοια της επιθυμίας στη λακανική θεωρία», *Τετράδια Ψυχιατρικής*, No 105, Αθήνα, Μάρτιος 2009.
- Κρανάκη Μ., *Διαβάζοντας τον Φρόϋντ. Δέκα μαθήματα για την ψυχανάλυση*, Εστία, Αθήνα 2011.
- Kuhn S. T., *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Σύγχρονα θέματα, Αθήνα 1997.
- Κυπριανίδου Ε., *Κατανοώντας τη Γλωσσική Εκφορά*, Διδακτορική Διατριβή, Τμήμα ΜΙΘΕ, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο και Εθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνείο, Αθήνα 2011.
- Lacan J., *Το σεμινάριο για το «Κλεμμένο γράμμα»*, μτφρ. Δ. Βεργέτης, Ε. Μακρίδη, Πατάκη, Αθήνα 2018.
- Lacan J., *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan. Book X*, μτφρ. A. R. Price, Jacques-Alain Miller (ed.) – Polity Press, Cambridge 2014, σ. 131-139.
- Lacan J., *Écrits*, μτφρ. A. Sheridan, Routledge, London and New York 2005.
- Lacan J., *The four fundamental concepts of psycho-analysis*, μτφρ. A. Sheridan, Penguin Books, New York 1979.
- Λαμπρόπουλος Α., «Πρόλογος», στο Jonathan Culler, *Αποδόμηση. Θεωρία και κριτική μετά το δομισμό*, μτφρ. Α. Λαμπρόπουλος, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006.
- Λάο Τσε, *Τάο τε Τσινγκ*, μτφρ. Μ. Μεταξά-Παξινού, Δ. Χουλιαράκης, Μελάνι, Αθήνα 2007.
- Leavey P. J., «Contrapunctus and translation [...]», στο Derrida, «*Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*», μτφρ. J. P. Leavey, University of Nebraska Press Lincoln and London 1989.
- Lefebvre H., *Dialectical materialism*, μτφρ. J. Sturrock, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009.
- Λελεδάκης Κ., «Κοινωνία, υποκειμενικότητα και νεωτερικότητα στον Habermas», *Αξιολογικά*, τχ. 11-12 (1998).

- Λίποβατς Θ., «Ψυχανάλυση και Νεωτερικότητα», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2010.
- Λίποβατς Θ., «Οι τέσσερις Λόγοι στον Jacques Lacan», *Παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο*, τχ. 1 (2005), σ. 30-43.
- Lukács G., *The ontology of social being. 2. Marx*, μτφρ. D. Fernbach, Merlin Press, London 1978.
- Liotard J. F., *Pourquoi philosopher?*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.
- Liotard J. F., *Discourse, figure*, μτφρ. A. Hudek – M. Lydon, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2011.
- Liotard J. F., *Dérivé à partir de Marx et Freud*, Éditions Galilée, Paris 1994.
- Liotard J. F., *Des Dispositifs pulsionnels*, Éditions Galilée, Paris 1994.
- Liotard J. F., *Libidinal economy*, μτφρ. I. H. Grant, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1993.
- Liotard J. F., *Political Writings*, μτφρ. B. Readings – K. P. Geiman, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- Liotard J. F., *La Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1992.
- Liotard J. F., *Phenomenology*, μτφρ. B. Beakley, State of University of New York Press, New York 1991.
- Liotard J. F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979.
- Liotard J. F., «Notes on the Return and Kapital», *Semiotext(e)*, Vol. 3, No. 1 (1978), σ. 44-53.
- Liotard J. F., *Économie libidinale*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974.
- Liotard J. F., *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.
- Mandel E., «Introduction», στο Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume III*, μτφρ. D. Fernbach, Penguin Books, London 1981.
- Manfred F., *Qu'est-ce que le néo structuralisme?*, Cerf, Paris 1989.
- Μαραμαθάς Γ., «Η μέθοδος της κριτικής της πολιτικής οικονομίας: η διαδρομή του Μαρξ από τα Χειρόγραφα του 1844 στο Κεφάλαιο», *Θέσεις*, τχ. 132, Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2015.
- Marcuse H., *Studies in critical philosophy*, Beacon Press Boston, U.S.A. 1973.
- Martinet A., *Éléments de linguistique générale*, μτφρ. A. Colin, Paris 1966.
- Μαρξ Κ., *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Χ. Μπαλωμένος, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 2016.

- Μαρξ Κ., *Θέσεις για τον Φόϋερμπαχ*, μτφρ. Γ. Μπλάνας, Ερατώ, Αθήνα 2004.
- Μαρξ Κ., *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie 1857-1858]*, τ. Α', μτφρ. Δ. Διβάρης, Στοχαστής, Αθήνα 1989.
- Marx K., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, Prometheus Books, New York 1988.
- Marx K. – Engels F., «The German Ideology», στο *Collected Works Marx and Engels 1845-47*, Vol. 5, μτφρ. C. Dutt, W. Lough, C. P. Magill, Lawrence and Wishart, London 1976.
- Marx K., *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, μτφρ. A. Jolin, J. O' Maley, Cambridge University Press, New York 1970.
- McLennan R. M., «Book Review. Claire Pagès, Lyotard et l'aliénation (Paris: Presses Universitaires de France, 2011)», *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XX, No. 1 (2012), σ. 134-137.
- McLemman G., «Το πρόταγμα του Διαφωτισμού υπό επανεξέταση», στο Stuart Hall – David Held – Anthony Mc Grew, *Η νεωτερικότητα σήμερα. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, μτφρ. Θ. Τσακίρης, Β. Τσακίρης, Σαββάλας, Αθήνα 2010, σ. 477-550.
- Μαυρίδης Α., «Αναστοχαστικότητα, Διακινδύνευση, Ταυτότητα: Για την Κοινωνιολογία της Νεωτερικότητας του Άντονυ Γκίντενς, στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2009.
- Merleau-Ponty M., *Προοίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Φ. Καλλία, Έρασμος, Αθήνα 2016.
- Μερλώ-Ποντύ Μ. *Φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 2016.
- Merleau-Ponty M., *La structure de compotrement*, Ηλεκτρονική έκδοση, Michel Letourneux, France 2016. Διαθέσιμο στο https://monoskop.org/File:Merleau_Ponty_Maurice_La_structure_du_comportement_1967.pdf (Ανακτήθηκε 13/9/2019).
- Merleau-Ponty, *The visible and the invisible*, μτφρ. A. Lingis, Northwestern University Press, Evanston 1968.
- Merlo-Pony M., *Le visible et l' invisible*, Gallimard, Paris 1964.

- Mészáros I., *Marx's theory of alienation*, μτφρ. A. Blunden, Merlin Press, London 1970.
- Μηλιός Γ., «Η Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας ως κριτική της Αριστεράς», στο *Θέσεις*, τχ. 101, Οκτώβριος – Δεκέμβριος 2007.
- Μηλιός Γ. – Δημούλης Δ. – Οικονομάκης Γ., *Η θεωρία του Μαρξ για τον καπιταλισμό. Πλευρές μιας θεωρητικής και πολιτικής ρήξης*, Αθήνα 2005. Διαθέσιμο στο http://users.ntua.gr/jmilios/Theoria_Marx.pdf (Ανακτήθηκε 12/7/2022).
- Millios J., «*Marx's Value Theory Revisited. A 'Value-form' Approach*», *Semantic Scholar*, 2003, σ. 9. Διαθέσιμο στο <https://www.semanticscholar.org/paper/Marx-%E2%80%99-s-Value-Theory-Revisited-.A-%E2%80%98-Value-form-%E2%80%99-Milios/0f76874feec1c69e64701e48bb4c87e3b72286e3> (Ανακτήθηκε 15/9/2022).
- Mill J. S., *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener, Ontario 2001.
- Moran D. – Cohen J., *The Husserl dictionary*, Continuum, New York – London 2012.
- More T., *Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Mowitt J., «Introduction», στο Lyotard J. F., *Discourse, figure*, μτφρ. A. Hudek, M. Lydon, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2011.
- Μουρέλος Γ., *Θεμελιώδεις έννοιες της σύγχρονης φιλοσοφίας και επιστημολογίας*, Βάνιας, Αθήνα 1991.
- Μπαγιόνας Α., *Διαλεκτική και πολιτική στον πρώιμο Μαρξ. Τέσσερις μελέτες*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα 1977.
- Μπάουμαν Ζ., *Ρενστοί Καιροί: Η ζωή στην εποχή της αβεβαιότητας*, μτφρ. Κ. Γεωργιάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2009.
- Μπαρτσίδης Μ. (επιμ.), *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λουκία Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014.
- Niall L., *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing Ltd, Malden (USA) – Oxford (UK) – Victoria (Australia) 2004.
- Nietzsche F., «The will to power. An attempted transvaluation of all values», στο *The complete works of Friedrich Nietzsche*, μτφρ. Antony M. Ludovici, T. N. Foulis, Edinburgh and London 1913.
- Nietzsche F., *Twilight of the Idols*, μτφρ. R. Polt, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1997.

- Norris C., *Deconstruction. Theory and practice*, Routledge, London and New York 2002.
- Ντελέζ Ζ. – Γκουατταρί Φ., *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου, Ι. Ράλλη, Ράππα, Αθήνα 1981.
- Ξηροπαΐδης Γ., «Εισαγωγή», στο Martin Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα 2000.
- Oosterling H., «Sens(a)ble Intermediality and Interesse. Towards an Ontology of the In-Between», *Intermediality/Intermediality*, Vol. 1 (2013).
- Ormiston G., «Preface», στο Jean-François Lyotard, *Phenomenology*, μτφρ. B. Beakley, State of University of New York Press, New York 1991.
- Ragés C., «Les Marx de Lyotard», *Cités*, Presses Univesitaires de France, No. 45 (2011/1), σ. 69-85.
- Παπαϊωάννου Κ., *Χέγκελ*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1992.
- Παπαχριστόπουλος Ν., *Ο Μηχανισμός της Μετουσίωσης στον Φρόντ και τον Λακάν*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Ψυχολογίας, Αθήνα 2005.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ., *Εισαγωγή στον Husserl: Θέματα σύγχρονης γερμανικής φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1986.
- Πολάνι Κ., *Ο μεγάλος μετασχηματισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας*, μτφρ. Κ. Γαγανάκης, Νησίδες, Αθήνα 2007.
- Πουλαντζάς Ν., «K. Marx και F. Engels», στο Σατελέ Φ. (επιμ.), *Η φιλοσοφία. Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, τ. Β', Γνώση, Αθήνα 2006.
- Preiser R., Cilliers P., Human OI., «Deconstruction and complexity: a critical economy», *South African Journal of Philosophy*, Vol. 32, No 3 (2013), σ. 261-273.
 Διαθέσιμο στο
 file:///C:/Users/%CE%A4%CE%B6%CE%AD%CE%BD%CE%B7/Desktop/D
 econstructionandcomplexity_acriticaleconomy.pdf (Ανακτήθηκε 11/5/2019).
- Rabaté J.-M., *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge University Press, 2003.
- Rancière J., «The concept of 'critique' and the 'critique of political economy' (from the 1844 Manuscript to Capital)», *Economy and Society*, Vol. 5, No. 3 (1976).
- Readings B., *Introducing Lyotard. Art and politics*, Routledge, New York 1991.
- Redhead M., *Από τη φυσική στη μεταφυσική*, μτφρ. Γ. Κατσιλιέρης, Α. Σαμαρτζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2006.
- Ricoeur P., *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Πόλις, Αθήνα 2008.

- Ricœur P., *Η αφηγηματική λειτουργία*, μτφρ. Β. Αθανασόπουλος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990.
- Rogek C. – Turner B., *The Politics of J. F. Lyotard*, Routledge, New York, 2002.
- Rorty R., «Habermas και Lyotard», στο Βέλτσος Γ. (επιμ.), *Η διαμάχη. Κείμενα για τη νεοτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004, σ. 99-117.
- Ruben D. H., *Marxism and Materialism. A Study in Marxist Theory of Knowledge*, The Harvester Press, Brighton – Great Britain 1979.
- Rubin I. I., *Ιστορία οικονομικών θεωριών*, μτφρ. Χ. Βαλλιάνος, Κριτική, Αθήνα 1993.
- Ρωμανός Β., «Το ζήτημα της σχέσης κοινωνικής δομής και κοινωνικής δράσης», στο Σωκράτης Κονιόρδος, *Ανθολόγιο. Θεωρητικά διλήμματα και κοινωνική Πραγματικότητα*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008.
- Safatle V., «Lyotard et la projet d'une économie libidinale», στο Bruno Cany – Jacques Poulain – Plinio W. Prado Jr, *Passages de Jean-François Lyotard*, Hermann, Paris 2011.
- Saghafi K., «Lyotard's Gesture», στο Gaillard J. –Nouvet C. – Stoholski M., *Traversals of Affect: On Jean-François Lyotard*, Bloomsbury Academic, London 2016, σ. 89-97.
- Salanskis J.-M., «Difficile politique», *Cités*, Presses Univesitaires de France, αρ. 45 (2011/1), σ. 19-30.
- Salva N. G. – Moore J. D. – Palmer W. B., «Cognitive functioning in schizophrenia», στο *Clinical handbook of schizophrenia*, The Guilford Press, New York – London, 2008, σ. 91-99.
- Saussure F. de, *Course in General Linguistics*, μτφρ. Wade Baskin, Columbia University Press, New York 1959.
- Schérer R., «Ο Husserl, η φαινομενολογία και οι εξελίξεις της», στο Σατελέ Φ. (επιμ.), *Η φιλοσοφία. Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, τ. Β', Γνώση, Αθήνα 2006.
- Schultz W., «Η αμφισημία της δικής μας μεταμοντέρνας κατάστασης: η διάγνωση και πρόγνωση του Lyotard», *Διαβάζω*, τχ. 388 (1998). Διαθέσιμο στο https://www.costis.org/x/lyotard/thema2_gr.htm (Ανακτήθηκε 10/5/2019).
- Sharon H., *Freud A to Z*, John Wiley & Sons, Inc., New Jersey 2005.
- Sheridan A., «Tranelator's note», στο Lacan, *Écrits*, μτφρ. A. Sheridan, Routledge, London and New York 2005.

- Sim S., *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- Smart B., «The Politics of Difference and the Problem of Justice», στο Rogek C. – Turner B., *The Politics of J. F. Lyotard*, Routledge, New York, 2002.
- Smith C., *Déplacements post-structuraux*, Thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris 2015.
- Sokolowski R., *Εισαγωγή στην φαινομενολογία*, μτφρ. Π. Κόντος, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα 2003.
- Spivak Gayatri Chakravorty, «Εισαγωγή μεταφραστική», στο Jacques Derrida *Of grammatology*, μτφρ. G. C. Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- Stalin J., *The Essential Stalin. Major Theoretical Writings, 1905-1952*, μτφρ. B. Franklin, Groom Helm, London 1973.
- Storr A., *Freud. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2001.
- Swanepoel P., «Linguistic motivation and its lexicographical application», *URALEX* 1990, 1992, σ. 291-314.
- Tandt C. D., «The Thingless Sign: The Structuralist and Poststructuralist Challenge against Referential Illusion». Διαθέσιμο στο https://www.academia.edu/8819985/The_Thingless_Sign_The_Structuralist_and_Poststructuralist_Challenge_against_Referential_Illusion_On_Virtual_Grounds_4 (Ανακτήθηκε 22/9/2022).
- Τερζάκης Φ., «Οι αντιφάσεις της διαφοράς», *Η καθημερινή*, 11.02.2003.
- Thomson E. P., «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», *Past and Present*, No. 38 (1967/12), σ. 56-97.
- Τσάμπρα Μ., «Χώρος και νέες τεχνολογίες στην αναδυόμενη ‘αβαρή’ οικονομία», στο Λίλα Λεοντίδου, κ.α., *Ευρωπαϊκές Γεωγραφίες, Τεχνολογία και Υλικός Πολιτισμός*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008.
- Ψύλλος Σ., *Αλήθεια και επιστήμη*, Οκτώ, Αθήνα 2008.
- Ψυχοπαίδης Κ., *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994.
- Ψυχοπαίδης Κ., «Η διαλεκτική του ορθού λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του» (Επίμετρο), στο Theodor Adorno – Max Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1996.
- Weber A., *Η μαχητική θεωρία του λόγου του Λυοτάρ*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα 1990.

- Wellmer A., *Λόγος, Ουτοπία και Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα, 1989.
- Williams J., *Lyotard and the political*, Routledge, London, 2000.
- Windelband W. – Heimssoeth H., *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Γ' τόμος, Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005.
- Wong E., *Taoism. An essential guide*, Shambhala, Boston & London 2011.
- Woodward A., *Nihilism in Postmodernity, Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The Davies Group, Publishers Aurora, Colorado 2009.
- Φαράκλας Γ., *Η λογική του κεφαλαίου. Μια κριτική εισαγωγή στην σκέψη του Μαρξ και του Βέμπερ*, Εστία, Αθήνα 2018.
- Φαράκλας Γ., «Πρόλογος», στο Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Φαινομενολογία του νου*, μτφρ. – πρόλ., Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007.
- Φαράκλας Γ., *Αυτό το πράγμα. Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου*, Νήσος, Αθήνα 2001.
- Φαράκλας Γ., *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, Εστία, Αθήνα 2000.
- Φουκώ Μ., *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1986.
- Φωτόπουλος Ν., «Από τον μονοδιάστατο άνθρωπο στην αποικιοποίηση», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Guttenberg, Αθήνα 2009, σ. 325-346.
- Χάϊνριχ Μ., *Το κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ. Εισαγωγή στους τρεις τόμους*, μτφρ. Σ. Λαλοπούλου, Futura, Αθήνα 2017.
- Χέγκελ Γ., *Επιστήμη της Λογικής. Η διδασκαλία περί του είναι*, τ. Α', μέρος πρώτο, μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, Νόηση, Αθήνα 2013.
- Χορκχάμερ Μ., *Το Τέλος του Λόγου*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 1984.
- Χορκχάμερ Μ. – Αντόρνο Τ., *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1996.
- Ωστιν Τ., *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, μτφρ. Α. Μπίστης, Εστία, Αθήνα 2003.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Adorno, 26 156, 159, 160, 171, 188, 195/6, 206,
Agamben, 15 211, 220, 267, 269
Althusser, 64, 197, 206
Αράπογλου, 15 Giddens, 26
Guattari, 12, 109, 179, 270
Barthes, 64, 102
Βέλτσος, 281 Hegel, 17, 24, 40/1/2/3/4/5/6/7/8, 52/3,
55/6/7, 59, 60/1/2, 89, 91, 116, 129,
Benveniste, 65, 75, 80, 85, 164 137, 144, 157, 185/6, 207, 209, 215,
Braudrillard, 259 252/3
Bauman, 15 Heidegger, 14, 21/2/3, 52, 61, 100, 125
Held, 277
Cage, 10, 19 Horkheimer, 26
Cézanne, 112/3 Husserl, 38, 45, 51, 91, 94, 96/7, 106/7,
126/7
Critchley, 15
Deleuze, 12/3, 109, 167, 179, 270
Derrida, 28, 64, 98, 103, 106, 147, 165,
189, 270, 282 Jakobson, 65, 155
Jullien, 274
Descartes, 25
Descombes, 12, 28, 37, 58, 66 Kant, 33, 61
Driesch, 183 Kautsky, 182
Keynes, 226, 242
Dufrenne, 111, 124, 173 Klee, 158
Kojève, 185
Enaudeau, 155, 200 Korsch, 185
Engels, 182, 225
Foucault, 29, 64 Lacan, 7, 22, 64, 92, 111, 141/2, 154/5,
158, 172, 195, 209, 211, 261
Frege, 65, 75 Lenin, 182
Lévi-Strauss, 64
Freud, 7, 11/2, 22, 91, 105, 129, 134,
136/7, 139, 140, 143/4, 148, 151, Locke, 23

Marcuse, 197
Martinet, 72, 84
Marx, 11, 17/8, 20, 48/9, 52, 56/7, 63,
105, 176, 182/3, 185/6, 188/9, 190,
195/6, 198, 200, 206/7/8/9,
210/1/2/3, 215/6/7/8/9, 220/1/2,
224/5/6/7/8/9, 230/1/2, 235/6/7,
240/1/2, 244, 246/7/8/9, 250/1/2/3,
257/8/9, 261, 263, 269, 271, 279
Merleau-Ponty, 37, 51/2, 90,
93/4/5/6/7, 117/8, 123, 137
Μηλιός, 229

Nial, 8
Nietzsche, 6, 98, 181, 266

Ormiston, 31

Pagés, 194, 252
Peirce, 65, 73
Picasso, 111, 113

Plekhanov, 182
Poe, 172/3
Pollock, 114

Rancière, 235, 258
Ricardo, 227, 229
Ricœur, 80
Rorty, 24, 146
Rubel, 198

Saussure, 17, 40, 64, 66/7/8/9, 70/1/2,
74/5/6/7/8/9, 80, 82/3, 258
Shakespeare, 172
Σοφοκλής, 172
Stalin, 182

Williams, 200

Φαράκλας, 213

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΡΩΝ

- Αγάπη, 142, 220, 254, 261
- Αγωνία, 13, 29, 269
- Αδιαφάνεια, 79, 82, 93, 151
- Αδιαφανές, 178, 280
- Αδιαφορία, 113, 174, 178, 209, 214, 274
- Αίσθηση, 23, 61/2, 86, 94, 108, 114, 120/1, 149, 150, 158, 165, 206/7, 273, 276/7
- Αισθητική, 6, 14, 29, 39, 59, 65, 89, 108, 148/9, 154, 161, 171, 174/5, 178/9, 206, 223, 266, 273/4, 276, 280/1, 283
- Αισθητικοποίηση, 16
- Αισθητηριακό ή αισθητό, 7, 14, 46, 52, 62, 70, 95, 106, 112, 115, 117, 127, 129, 133, 143, 148/9, 152, 158/9, 161/2, 165, 167/8, 170/1, 173, 178/9, 193, 206, 271/2
- Αιτιότητα, 190, 193, 198/9, 223, 270
- Αιτιοκρατία, 17
- Αιτιοκρατικός-ή-ό, 172, 177, 189
- Αλληγορία, 9, 39, 179, 273
- Άλλο, 7, 10, 17, 25, 28, 32, 35, 38, 43, 45, 46, 48, 52, 56, 58, 60, 94/5, 105, 107/8, 111/2, 115, 117/8, 130, 134, 141/2, 151, 154/5, 159, 160/1, 167, 170, 177/8, 197/8, 209, 225, 239, 242, 254/5, 257, 259, 267, 272, 276, 280/1, 283
- Άλλοτρίωση, 11, 18, 194, 207, 213/4/5, 219, 248/9, 250/1/2/3, 255, 258, 279
- Αμφιθυμία, 206, 246, 250/1, 253, 259
- Αμφισβήτηση, 10, 14, 46, 51, 59, 107, 215
- Αναγέννηση, 101, 111, 204
- Αναγκαιότητα, 6, 7, 20, 42, 90, 124, 186, 189, 190, 194, 239
- Ανάγκη, 34, 42, 48, 62, 88, 142, 156, 188, 212, 227, 235, 267
- Ανάγνωση, 9, 17/8, 22, 100, 128, 147/8, 167, 177, 180, 190, 195, 198, 215, 223, 247, 252, 267, 269, 282
- Αναπαραγωγή, 13, 42, 59, 63, 85
- Αναπαράσταση, 11, 17, 29, 52, 63, 68, 73, 90, 100/1, 105, 110/1, 115, 120, 127, 133, 141, 145, 149, 152, 156, 159, 160, 167, 171, 178/9, 193, 201, 203/4/5, 211/2, 215, 217, 222/3, 230, 233/4, 238, 247, 250/1, 255/6, 273, 276/7, 279, 280/1
- Ανάπτυξη,
- εννοιών ή εσωτερική, 42, 210/1
 - θέματος ή αντικειμένου, 44/5
 - δομής, 122
 - κριτικής, 87
 - οικονομική, 236, 238, 264
 - παιδιού ή ατομική, 144
 - παραγωγικών δυνάμεων & μέσων, 238, 242
- Αναφορά, 6, 10/1, 14, 35, 49, 50, 56, 61, 68, 72/3/4/5, 78/9, 82, 84/5/6, 90, 100, 102, 108, 133/4, 141, 145/6,

- 157/8/9, 161, 164, 176/7, 183, 196, 203, 220, 231, 247/8, 250/1, 253, 265/6, 272, 280, 282
- Ανισότητα, 10, 12/3, 238, 242, 245/6, 272
- Ανταλλαγή, 7, 10/1/2, 18, 38, 50, 58, 86/7, 124, 147, 169, 174, 176/7/8, 180, 201/2, 206, 213, 217, 225, 228, 230/1/2/3/4/5/6, 238/9, 240/1/2/3, 246/7, 249, 257, 260, 262, 266/7, 271/2, 280
- Αντανάκλαση, 26, 28, 42, 53, 57, 59, 78, 97, 108, 110, 117, 124, 137, 151, 161, 167, 170, 179, 182, 194, 230, 233, 254
- Αντίθεση, 9, 15/6/7, 20, 25/6, 28, 31, 38/9, 41/2/3/4, 46/7/8, 51, 53/4/5, 57, 59, 61, 63/4/5/6/7, 69, 71/2/3/4, 77, 80, 90/1, 100/1/2/3/4, 112, 116/7, 121, 124, 129, 132/3, 136, 141, 143/4/5, 158/9, 160/1, 167/8, 175, 179, 182, 189, 190, 195/6/7/8/9, 204, 210, 212, 230/1, 235, 238, 245, 253, 257, 267, 272, 277, 279
- Αντικείμενο, 7, 9, 10/1, 13/4, 23, 25, 29, 32, 34, 36/7/8/9, 40, 42, 45/6/7, 49, 50, 52/3, 55/6/7/8/9, 61, 65/6/7, 70, 72/3/4/5, 78/9, 81/2/3/4/5/6, 89, 90/1/2/3/4/5/6/7/8/9, 100/1/2, 103, 105, 107/8/9, 110/1/2, 114/5/6/7, 119, 120/1, 124/5, 128/9, 130/1/2/3/4, 139, 140/1/2/3/4/5/6, 148/9, 150/1/2, 154, 158/9, 160/1/2/3/4, 166, 168, 170/1, 174/5, 178/9, 180, 183/4, 189, 190, 196, 198/9, 201, 204, 206/7, 209, 210/1, 214/5, 217, 224, 230, 233, 238/9, 247, 250/1, 253, 255, 257/8, 264/5/6, 270, 272/3, 276/7, 280, 282
- Αντικειμενικότητα, 38, 51, 66, 92, 140, 160, 168, 207
- Αντίληψη,
 - ως άποψη, 6, 14/5, 32, 64, 74, 129, 182, 188/9, 206, 237, 247, 249, 278, 281
 - ως λειτουργία, 23, 28, 35, 47, 49, 52, 57, 90/1/2, 94/5, 97/8, 100, 102, 108, 110/1, 116/7, 127, 133, 137, 143, 150, 160, 178, 193, 210, 252, 280
- Αντιστροφή, 9, 18, 107, 109, 110/1, 117, 128, 132, 142, 160, 162, 166/7/8, 170/1, 190, 210, 217, 219, 243/4/5, 248/9, 251/2/3, 257, 261
- Αντίφαση, 46, 52, 60, 124, 178, 207, 230/1, 262, 279
- Αξία, 6, 10, 14, 25, 27, 38, 65, 71, 80, 89, 110, 119, 124/5, 164, 179, 183, 190, 194, 201, 210, 221, 225/6/7/8/9, 230/1/2/3/4/5/6, 238, 240/1/2/3, 245, 259, 261/2/3/4, 267, 271/2/3, 276, 280
- Αξιολόγηση, 125, 265/6, 279, 280
- Απαίτηση, 142, 156
- Άπειρο, 46, 52, 220, 242
- Αποδόμηση, 5, 7, 8, 9, 14, 16/7, 22, 31, 39, 40, 53/4, 89, 91, 97/8, 102, 116/7, 121, 128, 143, 145, 150, 153,

170, 176, 179, 190/1, 196, 199, 201, 206, 212, 223, 267, 276, 281/2

Απόλαυση, 12, 124, 138, 140/1, 159, 181, 207, 215/6/7, 220, 223, 233, 235/6, 238, 240, 243, 249, 251, 255, 259, 260, 267

Απόλυτος-η-ο, 6, 21, 25, 44, 46, 51/2/3, 74, 92, 94/5, 115, 117, 130, 154, 158, 166, 184/5/6, 189, 192, 194, 255, 260

Απόσταση, 23, 26, 29, 34, 36/7, 44, 47/8/9, 52, 57, 63, 74/5, 77/8/9, 86, 88/9, 91, 94/5, 99, 100, 102, 104/5, 109, 111, 116, 133, 137, 139, 145, 150, 152, 157/8, 161, 163, 178, 226, 255, 270, 273, 276, 280

Αποσύνδεση, 21, 25, 238

Απουσία, 7, 25/6, 28, 33/4/5, 38/9, 50, 58, 63, 75, 78, 80/1/2, 85, 87, 99, 101, 103, 105, 107, 110/1, 116/7, 127, 129, 140/1/2/3/4, 146, 148/9, 152, 156, 160/1, 168/9, 174, 176, 178, 195, 201, 203, 209, 217, 221, 236/7, 250/1, 254/5, 266/7, 270, 272, 279, 280/1

Απόφαση, 29, 79, 187, 213, 215, 235

Απρόβλεπτος-η-ο, 33, 35, 176, 178, 247, 281

Απροσδιόριστος-η-ο, 8, 10, 51, 69, 146, 225, 268

Απρόσιτο, 65, 130

Απώλεια, 6, 7, 32, 92, 116, 125, 130, 138, 140, 159, 160, 174, 206, 235, 242, 251, 253/4, 259, 272, 274, 277, 274, 277

Άρνηση, 7, 8, 9, 10/1, 13/4, 16/7, 33/4, 40/1/2, 46/7/8/9, 50/1/2/3/4/5/6/7, 60, 66/7, 71, 74/5, 77/8, 85, 89, 90/1, 95, 100, 105, 107/8/9, 111, 114/5/6, 123, 125, 132/3/4, 136/7, 139, 143/4/5/6, 148/9, 154, 159, 160/1, 166, 168, 170, 179, 180, 198, 200, 203, 206, 210, 211, 217, 219, 235/6, 238/9, 247/8, 251, 255, 260, 266, 269, 272, 276/7/8/9

Άρση, 11, 42/3, 52, 199, 214, 247, 277

Άσκεπτο, 17, 28, 33, 35, 54, 209, 272, 281

Ασυμμετρία, 7, 10, 23, 53, 63, 96, 101, 116, 132, 190, 201, 239, 243/4, 253, 257, 266, 272, 276

Άσυνείδητο, 7, 10, 12, 33, 40, 52, 79, 82, 86, 89, 99, 100, 106/7, 114/5, 119, 120, 122, 125, 133/4/5, 137, 139, 142/3/4/5, 149, 154/5, 161/2/3, 166, 170, 172, 176/7/8, 193, 196, 211, 222, 251, 259, 267, 271/2/3, 276, 279, 282

Άσυνέχεια, 74, 76, 77, 79, 81, 123/4, 178, 196, 215, 262, 282

Ατομικότητα, 22, 46, 274, 278

Αφαίρεση, 45, 97, 138, 142, 211, 231, 259, 270

Αχρονία, 77/8, 119, 125

Βάθος, 5, 29, 35, 82, 84/5, 95, 100,
 106/7/8/9, 110/1, 115, 117, 125, 133,
 141, 145, 161, 167, 174, 178, 227
 Βίωμα, 37, 49, 51, 97, 146/7, 193
 Βλέμμα, 98, 101, 109, 110, 248

 Γεγονός, 15, 23/4, 35, 38, 43/4, 50, 58,
 67, 73, 77/8, 100, 105, 128, 130,
 176, 180, 183, 197, 203/4, 207,
 208/9, 225, 230, 234, 239, 262, 265,
 274/5
 Γίγνεσθαι, 10, 30, 35, 42, 56, 60, 77, 92,
 98, 111, 128, 198, 208, 274
 Γλωσσικό σημείο, 37, 66/7/8/9, 71/2/3,
 77/8/9, 80/1, 83, 98, 105, 108, 150,
 152, 155, 157, 159, 160, 162, 166,
 203, 265, 267, 282
 Γνώση, 5, 21, 24, 26, 28, 33, 35, 39,
 43/4, 53, 65, 92, 98, 103, 108, 116,
 118, 121, 139, 143, 170, 179, 182,
 184, 189, 199, 221, 248, 255, 281
 Γνωσιοθεωρία, 21, 65
 Γνωσιοθεωρητικός-ή-ό, 9, 17, 20, 24,
 97

 Δεσμός, 28/9, 31, 36, 48, 53, 58, 62, 93,
 104/5, 124, 141, 151, 204, 248, 251,
 258
 Δημοκρατία, 15, 234, 277
 Διαίσθηση, 7, 27, 32, 58, 60, 91, 93,
 105, 147, 177, 276/7/8
 Διαλεκτικός-ή-ό, 7, 12, 17, 26, 41/2/3,
 46, 48/9, 52/3, 55, 57, 59, 60/1, 71,
 74, 77, 89, 91, 94, 99, 105, 127/8,
 134, 142, 161, 174, 179, 182, 185/6,
 188/9, 194, 196/7, 199, 204, 210/1/2,
 215, 217, 230, 232, 235, 237, 252,
 259, 273, 277, 279
 Διάλογος, 7, 10, 58, 63, 66, 252, 254,
 279
 Διαμεσολάβηση (ή μεσολάβηση), 10,
 17, 20, 46, 48, 84, 91, 104, 108, 124,
 127, 156, 195, 201, 209, 211, 214,
 216, 222, 228, 230, 232, 235/6,
 243/4, 247, 253, 259, 267, 272,
 280/1
 Διαφάνεια, 64, 79, 80, 82
 Διαφορά,
 Διαφωτισμός, 29, 207
 Διαφωτιστικός-ή-ό, 21
 Διείσδυση, 8, 17, 31, 40, 89, 91, 116,
 196
 Διεργασία, 11, 37, 96, 117/8/9, 123,
 152, 166, 261, 274, 280
 Δομή, 7, 8, 9, 28, 33, 38, 49, 51/2, 64,
 66/7, 71, 73/4, 78, 83/4/5, 87, 90, 95,
 97, 101/2/3, 105, 116/7, 121/2, 129,
 130, 133, 148/9, 150, 160, 165, 168,
 176/7, 179, 186, 189, 190/1/2, 194,
 212, 215, 231, 258, 282
 Δομισμός, 5/6, 20, 28, 64, 80, 89,
 100/1, 129, 141, 200, 207
 Δομιστικός-ή-ό, 100, 206
 Δράση, 13, 26, 54, 64, 78, 99, 149,
 156/7, 172, 178/9, 180, 183, 197,
 200, 225, 236, 245, 263, 269, 270,
 273/4, 276, 278, 280

Δύναμη, 10, 12/3, 17, 24, 33, 36, 50,
 52/3, 59, 75/6, 78, 80, 82, 85, 87, 90,
 98/9, 108, 111, 116/7, 120, 124,
 133/4, 142/3/4/5, 148/9, 155,
 160/1/2, 170/1, 173, 177/8, 180, 198,
 206, 208/9, 210/1, 217/8/9, 221, 223,
 225/6, 231, 236/7/8, 240, 243/4/5/6,
 249, 251, 254/5, 257, 262/3/4, 267,
 271/2/3/4, 279

Δυνατότητα, 9, 26/7/8/9, 31, 33,
 35/6/7/8, 41, 48, 51, 53, 56, 59,
 61/2/3/4, 67/8, 74/5, 78/9, 82/3, 85,
 88, 91, 95, 97, 101, 104/5, 108/9,
 116, 118, 120, 124/5, 128/9, 130/1/2,
 134/5, 137, 145/6, 148/9, 152, 156,
 158/9, 160, 162/3, 165, 169, 170,
 175/6/7/8, 180, 185, 189, 190,
 195/6/7, 199, 203/4, 211, 215, 223,
 239, 247, 249, 265/6, 268, 270,
 272/3, 280/1

Δυσaréσκεια, 13, 140, 143, 161

Δώρο, 237/8

Εγγραφή, 10/1, 101, 112, 118/9, 121,
 150/1, 171, 173, 179, 216, 220, 255,
 265/6, 272

Εγκυρότητα, 17, 42, 98, 189, 199

Εγώ, 6, 25, 34, 46, 54, 56, 58, 60, 93,
 96, 127, 140, 144, 146, 160, 175,
 245, 278

Εκπλήρωση, 40, 90, 95, 139, 140, 144,
 149, 154/5/6, 159, 160/1, 172, 179,
 206, 211, 216/7, 242, 269, 277

Έκφραση, 6, 7, 9, 10, 14, 28, 36, 39, 49,
 62/3, 68, 75, 79, 98, 106, 115, 133,
 147, 149, 156, 158, 167, 169, 212/3,
 228/9, 253, 269, 276, 280

Εμείς, 34, 51, 56, 62, 111, 146

Εμμένεια, 96, 247, 274

Εμμενής-ής-ές, 13, 102, 250, 265, 280

Εμπειρία, 6, 7, 9, 10, 14, 28, 36, 39, 49,
 62/3, 68, 75, 79, 98, 106, 115, 133,
 147, 149, 156, 158, 167, 169, 212/3,
 228/9, 253, 269, 276, 280

Ενδεχόμενο, 18, 53, 86, 132, 173, 179,
 204, 210, 280, 283

Ενδεχομενικότητα, 30, 88

Ενδιάμεσος-η-ο, 16, 37, 58, 60, 84,
 117/8, 120, 126, 148, 158/9, 161/2,
 175, 196, 199, 214, 216, 233, 271/2,
 276, 280

Ενέργεια, 76, 78, 95, 105, 117, 119,
 120, 141, 142/3, 145, 171, 174, 198,
 209, 217, 223, 225, 230, 237/8,
 242/3, 245, 247, 249, 259, 271, 279

Ενικότητα, 14, 35, 42, 99, 143, 177,
 210, 212, 239, 247, 255, 260, 266/7

Ενόρμηση ή ένστικτο, 99, 140, 143/4/5,
 161, 167, 171, 173, 215, 237, 247,
 250, 272, 278

Ενότητα, 7, 9, 10, 21, 28, 34, 41/2, 46,
 55/6, 59, 61, 90, 92, 100, 115, 117,
 125, 127, 144, 152, 154, 156, 178,
 186, 195, 211, 217, 220/1, 232, 248,
 250/1, 253/4, 261/2, 274

Ένταση, 7, 40, 87, 99, 129, 130, 140/1,
 143/4/5, 150, 159, 161, 180, 201,

- 209, 212, 221, 230, 238/9, 240, 243, 247, 249, 254/5, 257, 260/1, 264/5, 267, 271/2/3/4, 277
- Εξουσία, 27, 60, 97, 190, 197, 213, 218, 244, 274, 277/8
- Εξωτερικό, 23, 25, 27, 39, 46, 49, 56, 65, 103, 130, 132, 143/4, 157, 164, 182, 189, 205, 230, 233/4, 243, 256, 266, 282
- Εξωτερικότητα, 7, 23, 28/9, 32, 37, 52, 59, 60/1, 73/4, 78, 84, 89, 98, 103/4, 108/9, 129, 144, 152, 160, 164, 168, 177, 189, 195, 212, 231, 248/9, 250/1, 255, 260, 276, 281
- Επανάσταση, 12, 110, 185, 189, 194, 215, 217, 219, 222, 276/7/8
- Επαναστατικός-ή-ό, 11, 110, 114, 187/8, 194, 197, 215, 218, 248, 278/9
- Επανεγγραφή, 22, 37, 116, 122, 124, 128/9, 130, 134, 152, 160, 165, 176, 255, 278
- Επιθυμία, 6, 7, 9, 10/1/2/3, 33/4, 40, 46/7, 50, 63, 85/6/7, 90, 92, 99, 103, 108, 111, 115/6/7, 121, 124/5, 129, 130, 133/4/5/6/7, 139, 140/1/2/3/4/5/6/7/8/9, 150/1, 154/5/6, 159, 160/1/2/3, 166/7, 169, 171/2, 174/5/6/7/8/9, 180, 194/5, 198, 200, 203, 206, 209, 211/2, 215/6/7, 220/1/2/3, 233/4, 239, 242/3/4/5/6/7, 250/1, 253/4, 257/8/9, 262/3, 269, 270/1/2/3, 276/7/8, 280
- Επικοινωνία, 7, 10, 18, 38/9, 54, 58, 62/3, 67/8, 77, 80, 82, 85, 87, 99, 122, 137, 147, 149, 174, 176, 178, 203, 215, 222, 239, 251, 254, 265, 273, 280
- Επιλογή, 6, 29, 54, 69, 70, 134, 187, 270
- Επιστήμη, 11, 24, 26, 42, 44, 59, 65/6, 107, 120/1, 134, 181, 186, 189, 199, 204, 207, 211, 215, 217/8, 235/6, 269, 274
- Επιστημολογία, 189
- Επιστημολογικός-ή-ό, 44, 100, 197
- Επιστημονικός-ή-ό, 17, 20, 24, 27, 185/6, 199, 218, 225
- Επιστημονικότητα, 64, 78
- Επιστροφή, 12/3/4, 15, 45, 47, 52, 56, 79, 92, 97, 129, 132, 137, 144, 156, 161, 167, 179, 188, 196, 217, 222, 237, 240, 242, 245/6, 248, 252, 254/5, 261, 265
- Επιτελεστικότητα ή τελεστικότητα, 190, 283
- Εργασία, 41, 43, 57, 111, 134/5, 138/9, 143, 148, 162, 166, 170, 177, 189, 195, 201, 207/8/9, 213, 215, 217, 220/1, 225/6/7/8/9, 230/1/2/3, 235/6, 238/9, 245, 248/9, 250/1/2, 254/5/6/7/8/9, 263/4/5, 268, 279
- Ερμηνεία, 210, 222/3, 234, 274
- Έρωσ ή έρωτας, 143, 171, 206, 250, 259
- Ερωτικοποίηση, 10, 266, 280
- Εσύ, 146, 278

Εσωτερικό, 39, 43, 48, 53, 69, 103, 125, 132, 143, 234, 273
 Εσωτερικότητα, 7, 28/9, 32, 37, 52, 59, 60/1, 72, 78, 84, 89, 129, 144, 160, 168, 189, 195, 212, 230, 255/6, 260, 276, 281
 Ετερογένεια, 22, 38, 239
 Ετερογενής-ής-ές, 114, 117, 125, 137, 165, 256
 Έτερον, 26, 43, 46, 55, 101, 130, 132, 190/1
 Ετερότητα, 22, 31, 35/6, 42, 47, 52/3, 55, 90, 105, 121, 146/7, 177, 210
 Ευαισθησία, 12, 167, 193, 223, 265, 276
 Ευθύνη, 31, 40, 90, 270, 278
 Ευνουχισμός, 11, 138, 211, 247, 251, 258/9, 279
 Ευχαρίστηση, 13, 136, 138, 140/1, 143/4/5, 156/7, 159, 160/1, 171, 179, 198, 220, 255
 Ζήτηση, 226, 239, 259, 263
 Ζωγραφική, 108, 111, 123, 149, 151, 204, 256
 Ζωή, 6, 13, 22, 38/9, 40, 63, 90, 100, 118, 134, 140, 144, 161, 183, 204, 211, 214/5, 236/7, 260, 263, 267, 277
 Ζώνη (λιβιδινική), 171, 202, 247, 254, 256/7, 271
 Ηθική, 6, 59, 65, 99, 200, 266, 274
 Ηθικότητα, 6
 Θάνατος, 6, 13/4, 35, 54, 99, 100, 121, 140/1, 143/4/5, 159, 161, 167, 171, 173, 178, 182, 206, 211, 214/5, 236/7, 244, 247, 250, 255, 259, 260, 267, 269, 271/2, 277, 279
 Θεατρικότητα, 210, 256
 Θέατρο, 12, 96, 201, 204, 212, 230, 233, 238, 251
 Θεολογία, 203, 259
 Θεός, 6, 153, 200
 Θέση (ως διάθεση ή παράταξη), 22, 31, 49, 50, 53/4, 62, 77, 80, 92/3, 100, 109, 120, 125, 132/3/4, 147, 153, 174, 184, 196, 219, 222, 228/9, 247, 252, 255, 276
 Θετικισμός, 27, 65, 182/3/4/5/6/7
 Θεωρησιακός-ή-ό, 41, 91, 116, 210
 Θεωρία, 7, 8, 9, 13/4, 24/5/6/7/8, 37, 45, 48, 54/5, 64/5/6, 107/8, 126, 140, 172, 182, 185/6/7, 204, 207/8, 211/2, 215, 220/1/2, 225/6, 229, 230, 248, 251, 253, 259, 263, 265/6/7, 269, 270/1, 276/7/8, 280/1
 Θρησκεία, 6, 11, 200/1, 205, 269
 Ιδεαλισμός, 20/1, 27, 42, 57, 185, 189, 190, 192
 Ιδεολογία, 7, 11, 20, 105, 111, 182, 196, 204, 218, 253, 270/1, 276
 Ιδιοποίηση, 118, 194, 213
 Ιεραρχία, 9, 117, 128, 190, 250
 Ισοδύναμο, 231, 233, 235, 237, 240, 243, 263

- Ιστορία, 8, 15, 21/2, 41, 44, 57, 76, 129, 172/3, 176, 186, 213, 276
- Ίχνος, 103, 119, 120, 153, 180
- Καθόλου ή καθολική έννοια, 46, 149
- Καπιταλισμός, 11/2, 14, 17, 109, 177, 197, 201, 206, 213/4, 217/8, 221/2, 225/6, 230, 232, 234/5, 238/9, 240/1, 244, 263, 267, 269, 270, 273/4, 276/7, 279
- Κατανόηση, 5, 17, 20, 28, 36, 59, 103, 117, 147, 176, 188, 192/3, 198, 204, 207, 251, 255, 272, 277, 282
- Καταστολή, 11, 40, 143, 245, 269, 270, 278
- Κατηγορία, 22, 57, 128, 152, 183, 192, 198, 208, 210/1, 230, 235, 281
- Κειμενικός-ή-ό, 77, 112, 148, 150, 159, 163/4, 179, 201, 222/3
- Κείμενο, 7, 8, 9, 16, 100, 102/3/4/5, 117, 134, 137, 147/8/9, 167/8, 150, 158, 163, 168/9, 171, 176, 253, 282
- Κειμενικότητα, 8, 22, 61
- Κενό, 5, 8, 35, 39, 82, 107, 126, 137, 141, 157, 159, 174/5, 195, 204, 214, 216, 224, 253, 260, 271
- Κέρδος, 187, 226, 235/6, 242, 244, 259, 260, 264
- Κεφάλαιο,
- οικονομικό, 177, 195, 201, 207, 209, 212, 217/8, 225/6/7, 229, 232, 235/6/7/8, 240/1/2/3/4/5, 247, 250, 253, 255, 257/8/9, 261/2/3/4, 272, 279
- του Marx, 17, 206, 216, 219, 220, 222, 224, 227, 229, 230, 237, 244, 247, 250, 257, 269
- Κίνηση, 7, 8, 10, 23, 30/1, 38, 55/6/7/8, 78/9, 92, 105, 106, 109, 110, 117/8, 129, 131, 133, 137, 141, 148/9, 150, 156, 161, 168, 174, 177/8/9, 182, 190, 200, 207, 209, 210/1/2, 215, 221, 227, 230/1/2/3, 237, 240/1, 253/4, 256/7, 259, 262, 271/2/3, 280
- Κλάμα, 9, 170, 180
- Κοινωνία, 13, 15, 21, 24, 59, 64, 66, 76, 182/3, 186, 188, 190, 194/5, 197/8, 209, 210, 213, 215, 218, 226/7, 234, 242, 250, 263, 269, 277/8
- Κοινωνικό, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 31, 73, 78/9, 92, 97, 183, 186, 188, 192, 194/5/6/7, 204, 211, 234, 244, 248, 250/1, 253, 267, 270, 274, 276/7, 279, 283
- Κοινωνικότητα, 58, 146/7
- Κομμουνισμός, 185, 187, 250
- Κράτος, 15, 48, 186, 201, 212/3, 215, 277
- Κραυγή, 9, 180
- Κρίση,
- του συστήματος, 12/3, 223, 235, 239, 242/3, 262, 271, 273, 276, 278
- ως κριτική ικανότητα, 143, 145, 275, 277
- Κριτική (ή κρίση),
- Κυκλοφορία, 12, 230, 233/4, 240/1/2, 247, 249, 259, 261/2, 265

Λαβύρινθος, 256, 266
 Λειτουργία, 8, 14, 24, 49, 63, 68, 99,
 141, 160, 166, 169, 170, 176, 225,
 232, 240, 248, 257, 260, 267, 275
 Λέξη, 10, 16, 38, 58, 61/2/3/4, 72, 78,
 80/1/2/3/4/5/6, 89, 97, 108/9, 115/6,
 118, 120, 132/3, 137, 145, 150,
 152/3, 158/9, 169, 173/4, 220, 255,
 282
 Λιβιδινικός-ή-ό, 12, 40, 170, 175/6,
 177, 197, 199, 202, 207, 210, 212,
 219, 220, 221/2/3, 225, 230, 234,
 237/8/9, 240, 243, 245, 247, 249,
 250, 254/5/6/7, 259, 261, 264, 266,
 268, 271/2, 275/6, 278
 Λογικός-ή-ό, 7, 24, 29, 34, 39, 41/2, 44,
 47/8/9, 52, 56/7/8/9, 63, 65/6, 71, 74,
 84, 90, 92, 94, 105, 128, 130/1/2/3,
 151, 167, 174, 177, 179, 186/7, 195,
 198, 221, 223, 251/2, 259, 270, 276,
 281/2
 Λόγος,
 - πολιτικής οικονομίας, 12/3, 16/7, 177,
 201, 209, 217, 239, 250/1, 253, 267,
 272/3
 - φιλοσοφικός, 6, 9, 11, 17, 20/1, 31/2,
 34, 37, 39, 40, 44, 89, 97, 100, 121,
 125/6, 175/6, 179, 186, 189, 192,
 195, 270, 280
 Λογοτεχνία, 10, 17, 91, 172, 191,
 280/1/2
 Μαρξισμός, 5, 12/3/4/5/6/7, 26, 179,
 182, 184/5/6/7, 191, 194, 196/7, 200,
 206, 239, 278
 Μεθοδολογία, 13, 29, 89, 100, 199
 Μέθοδος, 8, 44/5, 61, 156, 172, 184,
 232
 Μέλλον, 14, 76/7, 88, 96, 125/6/7/8/9,
 130/1, 245, 267, 270/1, 282
 Μεταβολή, 5, 11, 13, 18, 20, 23, 26, 28,
 36, 41/2, 51, 57, 64, 67, 71, 75, 78/9,
 109, 128, 174, 186/7/8, 190, 192,
 194, 197/8, 210, 222, 225, 269
 Μεταδομισμός, 20
 Μεταδομιστές, 27, 186, 188
 Μετάθεση, 108, 117, 135, 154/5, 157,
 162/3, 168/9, 174
 Μεταμοντέρνος-α-ο, 5, 16, 32, 99, 196,
 199, 268, 281
 Μεταμόρφωση, 16, 37, 59, 118, 192,
 195, 201, 216, 224, 247, 279, 283
 Μετασχηματισμός, 11, 20, 26, 29, 52,
 54, 57, 63, 86, 101, 108, 131, 144,
 169, 177, 179, 184, 189, 195, 201,
 211, 217, 230, 275, 278/9
 Μετατόπιση, 9, 11/2, 54, 75, 77, 92,
 135, 149, 150, 156, 162, 167/8,
 173/4, 178, 190, 208, 210, 223, 234,
 237, 243, 254/5/6, 258, 260/1, 265/6,
 272, 274, 282
 Μεταφορά, 7, 9, 10/1, 18, 79, 104/5/6,
 108, 135, 155, 157/8, 164, 167/8,
 179, 182, 201, 230, 234, 244, 247,
 253/4, 272, 276, 277, 280

Μεταφυσική-ό, 6, 29, 51, 64, 80, 100, 127, 165, 180, 200, 203, 245, 252, 270

Μηδενισμός, 6, 11, 13, 15/6/7, 180, 197, 200/1, 203/4, 210, 212, 215, 222/3, 247, 255, 260, 269, 272, 276

Μετωνυμία, 154/5, 157, 164, 168

Μονισμός, 57

Μορφή, 7, 9, 10, 13, 23, , 28/9, 36/7, 46, 48, 50, 53, 56, 58/9, 60/1, 63, 65, 68/9, 72, 77, 84/5/6, 88, 90/1/2, 95/6/7, 99, 100, 102, 107, 114/5, 118, 124, 126/7/8, 130/1/2, 137, 140, 143, 145/6/7/8, 152/3, 157/8, 161/2/3, 165, 168, 170/1, 179, 183, 189, 192/3/4/5/6, 201, 203, 209, 211, 213, 215, 222/3, 225, 227/8/9, 231/2/3, 236, 241, 243, 250/1/2/3/4/5, 257/8, 261/2, 267/8, 270, 272/3, 279, 281/2

Νόημα, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 16, 23/4, 28/9, 32/3, 35/6/7/8/9, 40, 42, 44, 50/1, 53/4/5, 57/8, 60/1/2/3/4/5/6, 68, 78/9, 80/1/2/3/4/5/6/7/8/9, 90, 92, 97/8/9, 100/1/2/3, 106, 112, 115/6, 118, 120/1, 124/5, 133, 137, 141, 147, 150/1, 154/5, 156/7, 166/7, 170/1, 176/7/8, 180, 188/9, 192/3/4/5, 203/4/5/6, 225, 233, 238, 254, 264, 267/8, 272, 276/7, 279, 280/1/2/3

Νοησιарχία, 57

Νόηση, 12, 59, 100, 116, 167, 210, 265, 276/7

Νους, 23, 27, 52, 57, 61, 98, 150/1, 161, 183, 198, 210

Οικονομία, 5, 13, 16, 20, 82, 186, 187, 190, 201, 210, 212, 218, 225, 230, 243/4, 246/7/8/9, 250, 253/4, 261, 266/7, 273, 275, 278

- Πολιτική, 8, 11/2/3, 16/7/8, 177, 197, 200/1, 209, 210/1, 217, 219, 225/6/7/8/9, 230, 235/6/7, 239, 245/6/7/8/9, 250/1, 253, 255, 259, 267, 272/3, 275/6/7/8/9

- Λιβιδινική, 12, 177, 197, 225, 230, 247, 250, 259, 272, 275/6

Ολοκληρωτισμός, 13, 15, 218, 270, 269, 274

Ομιλία, 8, 10, 14, 35, 38, 49, 58, 61/2, 67, 73/4/5, 77/8/9, 82/3/4/5, 90, 102, 108, 120/1, 123/4/5, 134, 137, 143, 145, 147/8/9, 155, 161, 164, 169, 176, 234, 266/7

Όνειρο, 123, 134/5/6/7/8/9, 143/4, 148, 155, 157, 162, 166, 170/1

Οντολογία, 21/2, 33, 37, 40, 45

- της διαφοράς, 7, 14

- παραδοσιακή, 14, 39

- ερμηνευτική, 14

- του Hegel, 43, 89, 91

- του Marx, 189, 251

Ορθολογικός-ή-ό, 16, 21, 24, 42, 61, 189, 204, 234, 247, 266/7, 271, 276/7

Ορθολογικότητα, 94, 189
 Ορθολογισμός, 14, 21, 24, 187, 218, 273
 Ορθότητα, 42/3, 149
 Ουσία, 12, 21/2, 33/4, 46, 48, 55/6, 58, 60, 69, 72, 83, 92, 100/1, 137, 207/8, 215, 227/8, 231, 235, 260, 279

 Πάθος, 59, 202, 259, 260, 267/8
 Παλμικότητα, 140, 145, 255
 Παλμός, 234, 245, 255, 260
 Παραγωγή, 11/2/3, 17, 24, 43, 64, 66, 167, 177, 184, 189, 194, 198/9, 208/9, 210, 213, 217/8, 225, 228/9, 230, 232, 235/6, 238, 240, 242/3/4, 246, 248, 250/1, 253/4, 257/8/9, 261/2/3/4, 272, 279
 Παραλογία, 16
 Παράλογο, 24, 36, 39, 75, 84, 177
 Παράνοια, 12, 247
 Παράσταση, 14, 95, 111, 115, 167, 171, 175, 190, 209, 210, 283
 Παρελθόν, 70, 76/7, 96/7, 125/6/7/8, 129, 131, 245, 265, 282
 Παρόν, 7, 21, 28, 35, 38/9, 49, 50, 58, 75, 77/8, 88, 96, 100, 103, 105, 121, 124/5/6/7/8/9, 131, 143, 148, 160, 176, 193, 196, 199, 204, 253, 270, 282
 Παρουσία, 6, 14, 37/8/9, 51, 58/9, 63, 78, 80/1/2, 87, 90, 100/1, 103/4/5, 107, 110, 115/6/7, 121, 126/7, 129, 130, 141/2/3, 147, 156, 161, 165, 169, 171/2, 176, 178, 180, 195, 209, 236, 238, 255, 270, 280
 Πέρασμα, 7, 10, 17, 31, 34, 53, 56, 75, 79, 89, 91, 100, 117, 132, 139, 149, 155, 169, 176/7, 187, 192, 207, 211, 214/5, 255, 261, 266, 275/6, 282
 Περατότητα, 13, 41, 46
 Περιεχόμενο, 7, 8, 10/1, 20, 23, 37, 42, 46, 53, 56, 58/9, 61, 66/7/8, 79, 80/1, 83, 85, 87, 91, 93, 95/6, 104/5, 110, 120, 124/5, 128, 132, 147, 155, 157, 159, 165, 176, 189, 192, 194, 207/8, 215, 252/3, 257, 271, 276
 Περίσταση, 7, 35, 42, 55, 66, 77, 87/8, 90, 126, 146/7, 177/8, 204, 206, 233, 239, 245, 250, 259, 261, 265/6
 Πίστη, 6, 57, 92
 Πλαστικό, 111, 115, 119, 120, 148/9, 150/1/2, 163/4, 169, 173, 179,
 Πλαστικότητα, 86, 120, 148/9, 170, 179
 Πλάτος, 35, 82
 Πνεύμα, 28, 41/2, 44/5, 55, 61, 120
 Ποίηση, 115, 123/4, 149, 170/1
 Πολίτης, 233, 277/8
 Πολιτικός-ή-ό, 5, 8, 12/3, 15/6/7, 20, 65, 99, 110, 177, 179, 180, 183, 187, 196/7/8, 200/1, 203, 206, 210/1/2, 204, 212/3/4/5, 217/8, 222/3, 232/3/4/5, 241/2, 248, 250/1, 262, 265/6/7/8/9, 273/4/5/6/7/8/9
 Πολιτισμός, 8, 39, 44, 102, 214, 269, 270, 274
 Πόλος, 48, 151, 162, 242/3, 267

Πολυσημία, 86, 108, 169, 174
 Πράγμα διευκρινισμένο, 115
 Πράγμα καθαυτό, 92, 121, 196
 Πραγματισμός, 278
 Πραγματικό, 33, 42, 44/5/6, 50, 52, 56, 73, 75, 92, 96, 113/4/5/6, 133, 143/4, 151/2, 154/5, 163, 174, 179, 209, 210, 223, 229, 230, 234/5, 244, 270
 Πραγματικότητα, 7, 9, 10/1, 13, 16/7, 20/1, 24, 27/8/9, 33/4, 36/7/8/9, 40/1/2, 44/5, 47, 49, 52, 54/5/6/7, 59, 60/1, 63, 65, 75/6, 78/9, 86, 93, 96/7/8, 104/5, 107, 113, 116, 122, 125, 128/9, 135/6, 140/1, 143/4/5, 152, 155, 157/8/9, 160/1, 163, 168, 171, 173/4/5, 178/9, 182/3/4, 189, 190/1, 195, 198, 204/5/6/7/8, 210/1, 213/4, 217/8, 227, 232, 235, 241, 244, 250/1/2/3, 258, 265, 272, 280
 Πραγματισμός, 278
 Πρακτική, 5, 7, 11, 15/6/7, 20, 24, 26, 28/9, 31, 37, 40, 54, 59, 77, 89, 91, 94, 103, 105, 117, 125, 130/1, 147, 172, 175/6/7, 179, 182, 185/6, 189, 190, 192, 196, 206, 208, 211/2, 215, 217, 219, 246, 250/1, 265/6/7, 268, 270/1/2, 276/7, 280, 282
 Πράξη, 9, 10/1, 14, 25/6, 28, 36, 38, 49, 51, 63, 65, 67, 74, 78/9, 80, 83, 87, 96, 103, 105, 114/5, 162, 164, 174, 176, 180, 184/5, 187, 190, 195/6/7, 201, 204, 207, 215, 226, 229, 248, 251/2, 260, 264, 268, 277, 280/1
 Προσποίηση, 99, 117, 176, 179, 230, 239, 246, 266, 273
 Προσφορά, 92, 226, 239, 259, 262
 Ρεαλισμός, 21, 190, 192
 Ρητορική, 145, 158, 169, 170, 234, 275
 Ροή, 7, 15, 129, 193, 247
 Ρυθμός, 120, 140, 149, 162, 173
 Σημασία (στη γλωσσολογία), 28, 35, 37, 39, 57/8/9, 60/1, 72, 75, 77, 79, 80/1, 82/3/4, 90, 97, 101, 103, 105, 109, 116/7, 128, 132/3/4, 137, 145, 147, 149, 150, 152, 155/6/7/8/9, 161/2, 167, 171, 185, 203, 206
 Σημειωτική, 6, 11, 65, 173, 200, 203, 236
 Σιωπή, 9, 10, 16, 35, 58, 63, 121, 137, 146, 170, 172, 180, 280, 283
 Σιωπηλός-ή-ό, 36, 39, 40, 46, 50, 54, 58, 62/3, 83, 85, 90, 92, 118, 143, 159, 166, 170, 178, 192, 195, 198, 224, 266, 272
 Σοσιαλισμός, 185, 220/1/2
 Σουρεαλισμός (ή υπερρεαλισμός), 97, 170
 Στειρότητα, 13, 215, 217, 242
 Συλλογισμός, 16, 42/3, 52, 189, 191, 281
 Συμβάν, 5, 14, 16, 29, 35/6, 42, 52/3, 67, 77, 84/5, 87/8, 97, 99, 103, 118, 120/1, 129, 130, 151, 163, 172, 175/6, 178, 196, 200, 202/3/4, 206, 209, 210, 212, 223, 225, 231,

237/8/9, 245, 247, 257, 266, 272, 276, 280, 282

Συμπύκνωση, 135, 154/5/6, 162/3, 166, 168, 265

Συναίσθημα, 27, 59, 118, 171, 259, 277

Σύνδεση, 63, 73, 78, 85, 102, 111, 114, 140, 157, 174, 176, 231, 251, 277, 282

Συνείδηση, 6, 7, 9, 11, 17, 22/3/4/5, 27/8, 32/3/4/5/6/7, 42/3/4/5/6/7, 51/2/3, 55/6, 82, 91/3, 95, 97/8, 102, 105, 107, 114, 119, 120/1, 125/6/7/8, 132, 137, 139, 144, 147, 156, 176/7, 183, 189, 193/4, 196, 199, 240, 271/2, 277/8

Συνέχεια, 77, 79, 83, 123/4, 144, 178, 206, 261, 282

Σχιζοφρένεια, 12, 109, 216, 270

Τέχνη, 10, 17, 29, 39, 91, 111/2, 120/1, 149, 154/5, 161, 165, 170, 172, 175, 206, 221, 261, 276, 280, 281, 283

Τίποτα (ως κενό), 8, 25, 35, 201, 214, 215, 221, 224, 244, 254/5, 263/4/5, 273

Τόπος (ενδιάμεσος), 7, 24, 35, 37, 45, 51/2, 58, 81, 84, 86, 94, 103, 111, 113, 115, 125, 137, 150, 159, 166, 172, 174/5, 196, 239, 247, 263, 266, 271, 277, 280

Τυχαίο, 35, 176, 199, 262

Τυχασιότητα, 192, 200

Ύλη, 23, 25, 95, 117, 130, 132, 166, 177, 182, 184, 209

Υλικότητα, 11, 29, 97, 105, 111, 189, 203, 206, 209, 230, 238, 247, 281

Υλισμός, 12, 108, 182, 185, 189, 194, 196, 247, 278

Υπαρξισμός, 20

Υπαρξιστικός-ή-ό, 278

Υπεραξία, 226, 235/6, 238, 240, 242, 244, 257, 263

Υπέρβαση, 20, 29, 34, 39, 42, 45, 74, 86, 89, 103, 116, 118, 121, 124/5, 128, 134, 139, 145, 159, 161/2/3, 167/8, 189, 197, 215, 255/6, 273

Υπερβατικός-ή-ό, 11, 21, 29, 36, 51, 89, 92, 96/7, 110, 273

Υπερβατικότητα, 36, 51, 54, 96

Υπερβατολογικός-ή-ό, 25, 54, 89, 91, 97, 208

Υπερδομή, 194

Υποκείμενο, 7, 8, 9, 10/1, 13, 16, 18, 20/1/2/3/4/5, 28/9, 30/1, 34/5/6/7/8/9, 40, 42, 44, 46/7/8, 50/1/2/3/4/5/6/7/8, 61, 67, 73, 77/8/9, 80/1/2/3, 87, 90/1/2/3/4/5/6/7, 99, 101/2, 107, 114, 117/8, 120, 122, 124/5/6, 128/9, 130/1/2/3/4, 137, 139, 140, 142/3/4, 146, 149, 151/2, 154/5, 157, 162/3, 166/7/8, 172, 174/5/6, 178/9, 183/4, 186/7/8/9, 192/3/4/5/6/7, 204/5, 207, 209, 210/1, 214/5, 224, 233, 244, 250/1, 253, 255/6/7, 267, 269, 270, 272, 276/7/8/9, 280, 283

Φαινόμενο, 14, 20, 23, 27/8, 33, 36, 38, 43, 56, 63/4/5/6, 76/7/8, 93, 97, 103, 129, 134, 142, 174, 177, 179, 180, 182, 184/5/6/7/8/9, 190, 198, 210, 226, 237, 267, 274, 281
 Φαινομενολογία, 5, 20, 31/2, 40, 42, 45, 51, 56, 89, 90/1/2, 96/7/8, 100, 106, 109, 114, 116/7, 125, 128, 192, 194, 196, 280
 Φαινομενολογικός-ή-ό, 17, 22, 40, 45, 89, 90/1, 93, 95, 100, 107, 126, 130, 133, 161, 194, 196
 Φαντασία, 59, 89, 90, 116, 120, 125, 132, 134, 161, 163, 166/7/8/9, 171/2, 174, 188, 193, 248, 259, 280
 Φάντασμα, 162, 232, 269
 Φαντασματικός-ή-ό, 140, 163
 Φανταστικός-ή-ό, 52, 90/1/2, 134, 167/8, 172, 175, 208
 Φασισμός, 218
 Φετιχισμός, 257/8/9, 263
 Φιλοσοφία, 9, 10, 14, 16, 21/2, 24/5, 27, 31, 37, 41/2, 44, 59, 63, 65, 91, 95, 101, 107, 115/6, 118, 123, 146, 180, 185/6/7, 191, 194/5, 200, 202, 206, 274, 276, 278
 Φόβος, 13, 15, 218, 269, 272, 277
 Φύση, 6, 28, 61, 83, 93, 105, 128, 151, 159, 182, 185, 209, 227, 248/9, 265
 - της επιθυμίας, 7, 33, 86, 142, 162, 272
 Χάσμα, 13, 15, 21, 29, 58, 65, 79, 82, 93, 104, 197, 204, 232, 234, 253, 268, 277
 Χειρονομία, 9, 11, 32, 38, 50, 75, 85, 87, 97, 99, 106, 114/5, 117/8, 120, 128, 132/3/4, 149, 156, 162, 176, 179, 190, 223, 253, 260
 Χρήση, 9, 11, 23, 62, 81/2/3/4, 86, 117, 120, 123, 132, 145/6/7, 164, 171, 177, 193, 198/9, 211, 226/7/8/9, 230/1/2/3/4, 238, 240, 245, 274, 281
 Χρονικότητα, 77/8, 106, 119, 120, 122, 124/5/6, 214, 244/5, 268
 Χρόνος, 18, 21, 30, 34, 40, 76/7/8, 88, 92, 94/5, 100, 105, 113, 120, 124/5, 126/7/8/9, 131, 176/7/8/9, 184, 186, 188, 192, 206, 240, 245, 255, 263/4, 266/7, 269, 271, 273, 278, 282
 Χρονική-ό, 9, 11, 18, 21, 34, 63, 77, 88, 116/7, 124/5, 128, 130, 162, 186, 190, 195, 206, 262, 266, 270, 274, 281
 Χρονικότητα, 77/8, 106, 119, 120, 122, 124/5/6, 214, 244, 245, 268
 Χωρικός-ή-ό, 153, 164
 Χωρικότητα, 106, 248
 Χωρισμός, 7, 29, 53, 62, 115/6/7, 139, 140, 142, 144/5, 147, 161, 178, 208, 211, 214/5, 237, 244, 250/1, 253, 265
 Χώρος, 8, 11, 13, 16/7, 21, 27, 39, 40, 53, 60, 66, 79, 80/1, 83/4, 86, 88, 90, 92, 94/5/6, 102/3, 105/6/7, 109, 111/2/3, 116/7/8/9, 120/1, 125, 129, 130, 133, 137, 141, 145, 148, 150/1/2, 157/8/9, 161/2/3/4/5/6, 168/9, 170, 173/4, 177/8/9, 184, 186,

188, 197, 199, 201, 204/5/6, 210,
212/3, 215, 217, 222/3, 233/4, 260,
267, 275/6/7/8/9, 281/2

Ψυχανάλυση, 6, 8, 20, 40, 89, 91, 98/9,
116, 134, 139, 155, 173, 188, 196,
200, 278

Ψυχή, 28, 60, 100, 117, 144

Ψυχικός-ή-ό, 12, 24, 84, 129, 134, 151,
161, 171, 177, 276

Ψυχολογικός-ή-ό, 28, 33, 67, 86, 225

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΕΙΚΟΝΩΝ

Εικόνα 1. Το γλωσσικό σημείο. Πηγή:

https://www.google.com/search?q=saussure+sign&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjW4vTwsvVkAhVEPFAKHTYMCIYQ_AUIEigB&biw=1366&bih=657#imgsrc=8CkSkqlUXH0WkM (Ανακτήθηκε 13/5/2017).

Εικόνα 2. Η αυθαιρεσία του γλωσσικού σημείου. Πηγή:

https://www.google.com/search?q=saussure+sign&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjW4vTwsvVkAhVEPFAKHTYMCIYQ_AUIEigB&biw=1366&bih=657#imgsrc= (Ανακτήθηκε 14/5/2017).

Εικόνα 3. Συγχρονία και διαχρονία στη γλώσσα. Πηγή:

https://www.google.com/search?q=saussure+sign&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjW4vTwsvVkAhVEPFAKHTYMCIYQ_AUIEigB&biw=1366&bih=657#imgdii=V4PI94HPk66hFM:&imgsrc=qqBnlQDpKrHmbM:
(Ανακτήθηκε 17/5/2017).

Εικόνα 4. Διαφήμιση για την ταινία του Frederic Rossif *Revolution d'octobre* (1967). Πηγή: Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Editions Klincksieck, Paris 1971, σ. 247.

Εικόνα 5: Paul Cézanne: *Mont Sainte-Victoire* (1904-1906). Πηγή:

[https://www.google.com/search?q=Paul+C%3%A9zanne:+Mont+Sainte-Victoire+\(1904-1906\)&rlz=1C1GCEA_enGR963GR963&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwj6uu2ShvH7AhXLY6QKHWI-ANMQ_AUoAXoECAIQAw&biw=1366&bih=568&dpr=1#imgsrc=g3uZ8sQ0OR7moM](https://www.google.com/search?q=Paul+C%3%A9zanne:+Mont+Sainte-Victoire+(1904-1906)&rlz=1C1GCEA_enGR963GR963&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwj6uu2ShvH7AhXLY6QKHWI-ANMQ_AUoAXoECAIQAw&biw=1366&bih=568&dpr=1#imgsrc=g3uZ8sQ0OR7moM) (Ανακτήθηκε 10/10/2019),

Εικόνα 6. Pablo Picasso, *Etude de nu* (1941). Πηγή: Jean François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971, σ. 276.

Εικόνα 7. Jackson Pollock: *Painting No. 5* (1948). Πηγή: [https://www.google.com/search?q=Jackson+Pollock:+Painting+No.+5+\(1948\)&rlz=1C1GCEA_enGR963GR963&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=2ahUKEwipy6WSjfH7AhUJ7aQKHdTLAfwQ_AUoAXoECAIQAw&biw=1366&bih=568&dpr=1#imgrc=hIKvHhI4hiu-jM](https://www.google.com/search?q=Jackson+Pollock:+Painting+No.+5+(1948)&rlz=1C1GCEA_enGR963GR963&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=2ahUKEwipy6WSjfH7AhUJ7aQKHdTLAfwQ_AUoAXoECAIQAw&biw=1366&bih=568&dpr=1#imgrc=hIKvHhI4hiu-jM) (Ανακτήθηκε 15/11/2019).

Εικόνα 8. *Un essaim d'abeilles* [Ένα σμήνος από μέλισσες]. Πηγή: Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Editions Klincksieck, Paris 1971, σ. 304.

Εικόνα 9. *Aide-toi et Dieu t'aidera* [Βοήθησε τον εαυτό σου και ο Θεός θα σε βοηθήσει]. Πηγή: Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Editions Klincksieck, Paris 1971, σ. 305.

Εικόνα 10. *Το θεατρικό-αναπαραστατικό σύστημα*. Πηγή: Bill Readings, *Introducing Lyotard, Art and politics*, Routledge, New York 1991, σ. 70.

Εικόνα 11. *Moebius bande*. Πηγή:

https://www.google.com/search?q=Moebius+band&tbn=isch&ved=2ahUKEwj u-rSPlvH7AhVPx7sIHeXfAekQ2-cCegQIABAA&oq=Moebius+band&gs_lcp=CgNpbWcQAzIHCAAQgAQQEzIHCAAQgAQQEzIICAAQCBAeEBMyCAgAEAgQHhATMggIABAIEB4QEzIICAAQCBAeEBNQ1ghYuDpg1zxoAHAAeACAAZ8CiAH5BpIBBTauMS4zmAEAoAEBqgELZ3dzLXdpei1pbWfAAQE&sclient=img&ei=OjVY-7-As-O7_UP5b-HyA4&bih=568&biw=1366&rlz=1C1GCEA_enGR963GR963 (Ανακτήθηκε 3/10/2022).