

τοπικά κ'

κείμενα

πρόσκλησης

1 Ψ

## Sigmund Freud, Η Άρνηση<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Freud, Sigmund. «Η άρνηση», Μτφρ. Λίποβατς, Θάνος, *Λεβιάθαν*, τ.6, 1990, σ. 67-71.



*Sigmund Freud*

## Η ΑΡΝΗΣΗ\*



ΤΡΟΠΟΣ ΜΕ ΤΟΝ ΟΠΟΙΟΝ ΟΙ ΑΣΘΕΝΕΙΣ ΑΝΑΦΕΡΟΥΝ τις ιδέες που τους έρχονται ξαφνικά στο μυαλό κατά τη διάρκεια της ψυχοαναλυτικής εργασίας μας δίνει αφορμή για να κάνουμε ορισμένες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις. «Θα σκεφθείτε τώρα ότι θέλω να πω κάτι το προσβλητικό, αλλά ειλικρινά δεν έχω αυτή την πρόθεση». Καταλαβαίνουμε ότι αυτό είναι η απόκρουση μιας ιδέας που μόλις εμφανίστηκε μέσω της προβολής. 'Η: «Ρωτάτε ποιο μπορεί να είναι αυτό το πρόσωπο στο όνειρο. Πάντως δεν είναι η μητέρα». Διορθώνουμε: «'Αρα είναι η μητέρα». Δίνουμε στον εαυτό μας την άδεια να αγνοήσει την άρνηση κατά τη διάρκεια της ερμηνείας και να απομονώσει το καθαρό περιεχόμενο της ιδέας. Είναι σαν να είχε πει ο ασθενής: «Αυτό το πρόσωπο έγινε αφορμή και μου ήρθε η μητέρα στο μυαλό, αλλά δεν έχω καμιά όρεξη ν' αφήσω αυτή την ιδέα να επικρατήσει!».

Μερικές φορές μπορεί να βρει κανείς πολύ βολικά μια πληροφορία που αναζητεί αναφορικά με το ασυνείδητο απωθημένο. Ρωτάει: «Τι θεωρείτε ως το πιο απίθανο που μπορεί να συμβεί σ' εκείνη την περίπτωση; Τι νομίζετε ότι ήταν τότε για σας το πιο μακρινό;» Αν ο ασθενής πέσει στην παγίδα και ονομάσει αυτό στο οποίο μπορεί να πιστέψει λιγότερο απ' όλα, τότε ομολογεί σχεδόν πάντα το σωστό. Ένα νόστιμο παράδειγμα, αντίθετο με αυτό το πείραμα, παρουσιάζει συχνά ο ψυχαναγκαστικός νευρωτικός, ο οποίος έχει ήδη μυηθεί στην κατανόηση των συμπτωμάτων του.

---

\* Η μετάφραση της «'Αρνησης» («Verneinung») (1925) του Freud απερώνεται στα πενήντα χρόνια από το θάνατό του το 1939.

Το δοκίμιο αυτό είναι ένα από τα πιο σημαντικά θεωρητικά του έργα και οδήγησε σε πολλές φιλοσοφικές αναλύσεις. Το 1954 ο φιλόσοφος Jean Hyppolite παρουσίασε και σχολίασε σ' ένα σεμινάριο την «'Αρνηση» του Freud. Ο Jacques Lacan έγραψε επ' ευκαιρία αυτού μια «Εισαγωγή» και μια «Απάντηση» στο σχόλιο του J. Hyppolite. Βλ. J. Lacan: «Introduction & Réponse

au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud, στα *Ecrits*, Paris, 1966, σ. 369 κ.ε. & 381 κ.ε. Το κείμενο του J. Hyppolite υπάρχει επίσης στα *Ecrits*, σ. 879.

Οι σημειώσεις του κειμένου ακολουθούν την έκδοση των έργων του Freud σε 11 τόμους *Studienausgabe* (SA) τόμος III, Frankfurt am Main, 1975 (Θάνος Λίποβατς).

1. Ο Freud είχε ήδη αναφερθεί μεταξύ άλλων σ' αυτό στην ανάλυσή του «Der Rattenmann» (1909), SA VII, σ. 55-6, υποσημείωση.

«Έχω μια καινούργια ψυχαναγκαστική ιδέα (παράσταση). Μου ήρθε αμέσως στο μυαλό ότι θα μπορούσε να σημαίνει κάτι το συγκεκριμένο. Αλλά όχι, δεν μπορεί να είναι αληθινό, γιατί αλλιώς δεν θα μπορούσε να μου έχει έρθει στο μυαλό». Το ορθό νόημα της νέας ψυχαναγκαστικής ιδέας είναι φυσικά ό,τι απορρίπτει με το επιχείρημα αυτό που κρυφάκουσε από τη θεραπεία.

Το απωθημένο περιεχόμενο μιας παράστασης ή σκέψης μπορεί λοιπόν να εισχωρήσει στη συνείδηση υπό την προϋπόθεση ότι θα διατυπωθεί ως άρνηση. Η άρνηση είναι ένας τρόπος να λάβει κανείς υπ' όψη του το απωθημένο, είναι ουσιαστικά ήδη μια αναιρέση της απώθησης, όμως όχι και μια παραδοχή του απωθημένου. Εδώ βλέπει κανείς πώς διαχωρίζεται η διανοητική λειτουργία από την αισθηματική διαδικασία. Με τη βοήθεια της άρνησης εξουδετερώνεται μόνο μια συνέπεια της διαδικασίας της απώθησης έτσι ώστε το περιεχόμενο της παράστασής της δεν γίνεται συνειδητό. Ως αποτέλεσμα λαμβάνει χώραν ένα είδος διανοητικής παραδοχής του απωθημένου ενώ εξακολουθεί να υπάρχει το ουσιαστικότερο στοιχείο της απώθησης<sup>2</sup>. Κατά τη διάρκεια της αναλυτικής εργασίας κατασκευάζουμε συχνά μια άλλη, πολύ σπουδαία και αρκετά παράξενη παραλλαγή της ίδιας περίπτωσης. Καταφέρνουμε να νικήσουμε και την άρνηση και να επιβάλουμε σε όλο το πλάτος της τη διανοητική παραδοχή του απωθημένου — όμως η ίδια η διαδικασία της απώθησης δεν αναιρέθηκε ακόμα.

Επειδή ο στόχος της διανοητικής λειτουργίας της κρίσης είναι η κατάφαση ή η άρνηση των περιεχομένων των σκέψεων, οι πιο πάνω παρατηρήσεις μας οδήγησαν στην ψυχολογική προέλευση αυτής της λειτουργίας. Αν κανείς αρνηθεί κάτι με την κρίση που διατυπώνει, αυτό σημαίνει ουσιαστικά το εξής: «Αυτό είναι κάτι που θα ήθελα καλύτερα ν' απωθήσω». Η καταδίκη (κριτική απόρριψη) είναι το διανοητικό υποκατάστατο της απώθησης<sup>3</sup>, το «όχι» ένα ιδιαίτερο σημάδι της, ένα πιστοποιητικό προέλευσης όπως π.χ. το «*Made in Germany*». Το σκέπτεσθαι (ο στοχασμός) απελευθερώνεται μέσω του συμβόλου της άρνησης από τους περιορισμούς της απώθησης και εμπλουτίζεται με περιεχόμενα που δεν μπορεί να στερηθεί προκειμένου να λειτουργήσει.

Η λειτουργία της κρίσης πρέπει να λάβει ουσιαστικά δύο αποφάσεις. Πρέπει να αναγνωρίσει ότι ένα πράγμα κατέχει ή όχι μια ορισμένη ιδιότητα, και πρέπει να αναγνωρίσει ή να αμφισβητήσει το αν μια παράσταση υπάρχει στην πραγματικότητα. Η ιδιότητα αναφορικά με την οποία πρέπει να ληφθεί μια απόφαση, θα μπορούσε να είναι αρχικά καλή ή κακή, ωφέλιμη ή βλαβερή. Αυτό εκφράζεται με τη γλώσσα των

2. Η ίδια διαδικασία λαμβάνει χώραν στην «επίκληση». «Τι ωραία που εδώ και τόσο καιρό δεν είχα πονοκέφαλο!» Αλλά αυτό είναι ο προάγγελος της υστερικής κρίσης, της οποίας την έλευση διαισθάνεται ήδη κανείς, αλλά δεν θέλει ακόμα να το πιστέψει. Μια από τις πρώτες ασθενείς του Freud, η κα Caecilie M. του είχε υποδείξει αυτή την εξήγηση. Βλ. τη μακρά υποσημείωση αναφο-

ρικά μ' αυτό στην πρώτη από τις παρουσιάσεις Περιπτώσεων του Freud, «Κα Emmy von N...», στις Studien über Hysterie (1895), έπειτα από τη σημείωση της 18 Μαΐου.

3. Αυτή η ιδέα εμφανίζεται μεταξύ άλλων και στις «Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens» (1911), SA III, σ. 19.

πιο παλαιών, στοματικών ορμών ως: «Αυτό θέλω να το φάω ή θέλω να το φτύσω», και πάρα πέρα, μεταφορικά: «Αυτό θέλω να το εισάγω μέσα μου και αυτό να το αποβάλλω (αποκλείσω) από μέσα μου». Δηλαδή: «Αυτό οφείλει να είναι μέσα μου ή έξω από μένα». Το πρωταρχικό εγώ -της- ευχαρίστησης θέλει, όπως το ανέπτυξα αλλού, να ενδοβάλει κάθε καλό (αγαθό), να απορρίψει κάθε κακό (πονηρό). Το κακό, αυτό που είναι ξένο στο εγώ, αυτό που βρίσκεται απ' έξω, είναι αρχικά ταυτόσημο μαζί του<sup>4</sup>.

Η άλλη απόφαση που παίρνει η λειτουργία της κρίσης σε σχέση με την πραγματική ύπαρξη ενός πράγματος στο οποίο αναφέρεται η παράσταση, αφορά το ενδιαφέρον και το συμφέρον του τελικού εγώ -του- πραγματικού, που διαφοροποιήθηκε από το αρχικό εγώ -της- ευχαρίστησης (έλεγχος της πραγματικότητας). Εδώ δεν πρόκειται πια για το αν κάτι το αντιληπτό (ένα πράγμα) οφείλει να εισαχθεί ή όχι στο εγώ, αλλά αν κάτι που υπάρχει στο εγώ ως παράσταση μπορεί να επανευρεθεί επίσης και στην αντίληψη (στην πραγματικότητα). Όπως βλέπει κανείς, πρόκειται πάλι για το ερώτημα του έξω και του μέσα. Το μη πραγματικό, η παράσταση και μόνο, το υποκειμενικό, υπάρχει μόνο μέσα: το άλλο, το πραγματικό, υπάρχει και έξω. Η αναφορά στην αρχή της ευχαρίστησης ετέθη σε παρένθεση όσον αφορά αυτή τη διαφοροποίηση. Η εμπειρία δίδαξε ότι δεν είναι μόνο σημαντικό το αν ένα πράγμα (αντικείμενο της ικανοποίησης) κατέχει την «καλή» ιδιότητα, δηλ. αξίζει να εισαχθεί στο εγώ, αλλά επίσης το αν υπάρχει στον έξω κόσμο, έτσι ώστε να μπορεί κανείς να το χρησιμοποιήσει ανάλογα με τις ανάγκες του. Για να καταλάβει κανείς αυτή την πρόοδο, πρέπει να θυμηθεί ότι όλες οι παραστάσεις κατάγονται από αντιλήψεις και είναι επαναλήψεις τους. Αρχικά λοιπόν η ύπαρξη μιας παράστασης αποτελεί και μια εγγύηση για την πραγματικότητα του περιεχομένου της. Η αντίθεση ανάμεσα στο υποκειμενικό και το αντικειμενικό δεν υπάρχει εξ αρχής. Εγκαθίσταται μόνον όταν το σκέπτεσθαι (η σκέψη) αποκτήσει την ικανότητα να κάνει πάλι παρόν, μέσω της αναπαραγωγής του με την παράσταση, αυτό που κάποτε είχε γίνει αντιληπτό, ενώ το αντικείμενο δεν χρειάζεται να υπάρχει έξω. Ο πρωταρχικός και ο άμεσος στόχος της δοκιμασίας της πραγματικότητας δεν είναι λοιπόν να βρει στην πραγματική αντίληψη ένα αντικείμενο που να αντιστοιχεί στο περιεχόμενο της παράστασης, αλλά να το ξαναβρεί, να βεβαιωθεί ότι υπάρχει ακόμα<sup>5</sup>. Μια παραπέρα συμβολή στην αλλοτρίωση ανάμεσα στο υποκειμενικό και στο αντικειμενικό προέρχεται από μια άλλη ικανότητα του σκέπτεσθαι. Η αναπαραγωγή της αντίληψης στην παράσταση δεν είναι πάντα μια πιστή επανάληψή της: μπορεί να μετατραπεί μέσω των παρα-

4. Βλ. στο Triebe und Tribschicksale (1915), SA III, σ. 98-9. Ο Freud ξαναέθεξε το πρόβλημα αυτό στο Κεφ. V του *Das Unbehagen in der Kultur* (1930).

5. Πολλά από αυτά υπάρχουν ήδη ως νύξεις στην *Traumdeutung* (1900), SA II, σ. 538-40 και ιδιαίτερα στο I Μέρος του «Entwurf» (1895/1950), στο 16ο κεφάλαιο («Η διαδικασία της

γνώσης και η αναπαράγουσα σκέψη»). Το «αντικείμενο» που πρέπει να ξαναβρεθεί είναι το στήθος της μητέρας. Βλ. επίσης και μια φράση, σε ανάλογο σκεπτικό στο 5ο Μέρος των *Drei A-bhandlungen* (1905), SA V, σ. 126: «Η εύρεση του αντικειμένου είναι ουσιαστικά μια επανεύρεση».

λήψειν, να μεταβληθεί μέσω της συγχώνευσης διαφόρων στοιχείων. Ο έλεγχος της πραγματικότητας οφείλει τότε να εξετάσει μέχρι ποιο βαθμό έχουν λάβει χώραν αυτές οι παραμορφώσεις. Αλλά αναγνωρίζει κανείς ως προϋπόθεση για την άσκηση της δοκιμασίας της πραγματικότητας το ότι ορισμένα αντικείμενα που κάποτε είχαν προσφέρει μια πραγματική ικανοποίηση χάθηκαν.

Η κρίση είναι η διανοητική πράξη που αποφασίζει για την εκλογή της κινητικής πράξης, σταματάει την αναβολή που σημαίνει το σκέπτεσθαι και περνάει από το σκέπτεσθαι στο πράττειν. Έχω ήδη διαπραγματευθεί αλλού την αναβολή του σκέπτεσθαι<sup>6</sup>. Μπορεί να τη δει κανείς ως μια δοκιμαστική πράξη, ένα κινητικό άπτεσθαι με ελάχιστες επενδύσεις εκφόρτωσης. Ας θυμηθούμε κάτι: πού είχε εξασκηθεί προηγουμένως το εγώ σ' ένα τέτοιο άπτεσθαι, πού είχε μάθει την τεχνική που τώρα εφαρμόζει στις διαδικασίες του σκέπτεσθαι; Αυτό συνέβη στο αισθησιακό τέρμα του ψυχικού μηχανισμού, στις αντίληψεις των αισθήσεων. Σύμφωνα με τις υποθέσεις μας η αντίληψη δεν είναι μια καθαρά παθητική διαδικασία αλλά το εγώ εκπέμπει περιοδικά μικρές ποσότητες επένδυσης στο σύστημα της αντίληψης, μέσω των οποίων δοκιμάζει τους εξωτερικούς ερεθισμούς για να αποσυρθεί τελικά μετά από κάθε τέτοια δοκιμαστική επιχείρηση<sup>7</sup>.

Η μελέτη της κρίσης μας ανοίγει ίσως για πρώτη φορά το δρόμο για να γνωρίσουμε τη δημιουργία της διανοητικής λειτουργίας μέσα από το παιχνίδι των ορμών. Το κρίνειν είναι η παραπέρα χρήσιμη εξέλιξη της εισαγωγής στο εγώ ή της αποβολής από το εγώ, η οποία αρχικά λειτουργούσε σύμφωνα με την αρχή της ευχαρίστησης. Η πόλωση του κρίνειν φαίνεται ν' αντιστοιχεί στην αντιθετικότητα των δύο ομάδων των ορμών που έχουμε υποθέσει. Η κατάφαση —ως υποκατάστατο της ένωσης— ανήκει στον έρωτα, η άρνηση —διάδοχος της αποβολής— ανήκει στην ορμή της καταστροφής. Η γενική διάθεση για άρνηση, η αρνητική στάση ορισμένων ψυχωτικών, πρέπει πιθανόν να γίνει κατανοητή ως ένα σημείο (μια ένδειξη) της απόμιξης (του χωρισμού) των ορμών μέσω της αποχώρησης των λιμπιντικών συστατικών στοιχείων<sup>8</sup>. Η αποτελεσματικότητα της λειτουργίας της κρίσης έγινε δυνατή, μόνον όταν η δημιουργία του συμβόλου της άρνησης επέτρεψε στο σκέπτεσθαι να κάνει ένα πρώτο βήμα ανεξαρτησίας σε σχέση με τα αποτελέσματα της απώθησης και, κατά

6. Ο Freud επαναλαμβάνει πολλές φορές αυτό το σημαντικό σημείο. Βλ. *Formulierungen...* σ. 20, όπου παραπέμπει σε προηγούμενα κείμενα. Κατοπινές αναφορές της έννοιας υπέρχουν στο *Das Unbewusste* (1915) και στο *Das Ich und das Es* (1923), *SA III*, σ. 147, 321. Έπειτα από την παρούσα εργασία η ιδέα εμφανίζεται ακόμα στην 32 παράδοση της *Neue Folge* (1933), *SA I*, σ. 524 και τελικά στο κεφάλαιο VIII του *Abriß der Psychoanalyse* (1938/1940). Πέραν απ' αυτά όλο το θέμα του κρίνειν έχει αναλυθεί πολύ διεξοδικά στην ίδια κατεύθυνση και στα ακόλουθα κεφάλαια του *Entwurf* (1895/1950), 1ο Μέρος: «Η

διαδικασία της γνώσης και η αναπαράγουσα σέψη», «η διαδικασία της ενθύμησης και το κρίνειν» και «σκέπτεσθαι και Πραγματικότητα».

7. Βλ. στο *Jenseits des Lustprinzips* (1920), *SA III*, σ. 237 κ.ε., και *Notiz über den «Wunderblock»* (1925), *SA III*, σ. 369. Πρέπει να τονισθεί εδώ ότι στο τελευταίο αυτό έργο ο Freud διαπιστώνει ότι δεν είναι το εγώ, αλλά το *Ασυνείδητο* που «απλώνει αισθητήριες κεραίες προς τον εξωτερικό κόσμο μέσω του συστήματος Αντίληψη - Συνείδηση».

8. Βλ. μια νύξη, στο κεφάλαιο VI του *Der Witz* (1905), *SA IV*, σ. 163, υποσημείωση 3.

συνέπεια, από τον εξαναγκασμό που επιβάλλει η αρχή της ευχαρίστησης.

Με αυτή την άποψη για την άρνηση ταιριάζει πολύ το ότι στην ανάλυση δεν βρίσκει κανείς το «όχι» μέσα στο ασυνείδητο και ότι η αναγνώριση του ασυνείδητου από την πλευρά του εγώ εκφράζεται με μια αρνητική φόρμουλα. Δεν υπάρχει καμιά πιο ισχυρή απόδειξη για την επιτυχημένη αποκάλυψη, του ασυνείδητου από το όταν ο αναλύόμενος αντιδρά με τη φράση: «Αυτό δεν το είχα σκεφθεί», ή: «Δεν είχε (ποτέ) πάει ο νους μου ως εκεί»<sup>9</sup>.

9. Ο Freud είχε κάνει ήδη, αυτή τη διαπίστωση, σχεδόν με τα ίδια λόγια σε μια υποσημείωση που προσέθετε το 1923 στην Περίπτωση της Dora (1905), SA VI, σ. 131. Στην εργασία Konstruk-

tionen in der Analyse (1937), SA συμπληρωματικός τόμος, σ. 401, ο Freud επανέρχεται ακόμη, μια φορά στο σημείο αυτό.

Απόδοση στην ελληνική: Θάνας Λίποβατς



Jean Hyppolite, A Spoken Commentary on Freud's "Verneinung"<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Lacan, Jacques. *Écrits*. Μτφρ. Fink, Bruce. Norton, Νέα Υόρκη: 2006, σ. 746-752.

---

---

## Appendix I: A Spoken Commentary on Freud's "Verneinung" by Jean Hyppolite

To start off with, I must thank Dr. Lacan for insisting that I present this article by Freud to you, because it gave me the opportunity to do a night's work and to bring you the child of this labor.<sup>1</sup> I hope that it will prove worthy in your eyes. Dr. Lacan was kind enough to send me the German text along with the French. It was a wise thing to do, because I don't think I would have understood anything in the French text if I hadn't had the German.<sup>2</sup>

I wasn't familiar with this text. It has an absolutely extraordinary structure, and deep down it is extremely enigmatic. Its construction is not at all like that of a professor. The text's construction is, I don't want to say dialectical, so as not to overuse the word, but extremely subtle. And it obliged me to come up with a real interpretation using both the German text and the French text (in which the translation is not very accurate but is, on the whole, honest enough when compared with others). This is the interpretation I am going to offer you. I think it is valid, but it is not the only possible one and it is certainly worth discussing.

Freud begins by presenting his title, "Die Verneinung." And I realized, making the same discovery Dr. Lacan had already made, that it would be better to translate it into French as "La dénégation."

Similarly, further on you will find "etwas im Urteil verneinen," which is not "the negation of something in the judgment," but a sort of "revocation of a judgment" [*déjugement*].<sup>3</sup> Throughout the text, I think one must distinguish

between the negation [*négation*] within judgment and the attitude of negation [*négation*]; otherwise it does not seem possible to understand it.

The French text does not bring out the extremely concrete, almost amusing style of the examples of negation with which Freud begins. Consider the first one, which contains a projection whose role you can easily situate given the work you've done in this seminar, in which the patient, let us call him the psychoanalyzed person [*psychanalysé*], says to his analyst: "Now you'll think I mean to say something insulting, but really I've no such intention." "We realize," Freud says, "that this is a rejection, by projection, of an idea that has just come to mind" [*SE XIX*, 235].

"I realized in everyday life that when, as frequently happens, we hear someone say 'I certainly don't mean to offend you by saying what I am about to say,' we must translate this as 'I mean to offend you.' Such an intention is never lacking."

But this remark leads Freud to a very bold generalization, in which he raises the problem of negation insofar as it might be at the very origin of intelligence. This is how I understand the article, in all its philosophical density.

Similarly, he gives an example of someone saying: "You ask who this person in the dream can be. It's *not* my mother." In which case, the question is settled, we can be sure that it is indeed her.

He goes on to cite a technique which is useful to the psychoanalyst but, in addition, we could say, to anyone, for shedding light on what has been repressed in a given situation. "What would you consider the most unlikely imaginable thing in that situation? What do you think was furthest from your mind at that time?" If the patient, or whomever you happen to be talking to at a party or over dinner, lets himself fall into your trap and tells you what he considers to be the most unbelievable thing, then that is what you have to believe.

Thus we have here an analysis of concrete techniques which is generalized until its foundation is encountered in a mode of presenting what one is in the mode of not being it. Because that is exactly how it is constituted: "I am going to tell you what I am not; pay attention, this is precisely what I am." This is how Freud takes up the function of negation and, in order to do so, he uses a word which I could not but feel at home with, the word *Aufhebung*, which, as you know, has had a variety of fates; it is not for me to say it . . .

Dr. Lacan: Indeed, it is. If not you, then whose responsibility would it be?

Prof. Hyppolite: It is Hegel's dialectical word, which means simultaneously to deny, to suppress, and to conserve, and fundamentally to lift [*soulever*]. In

reality, it might be the *Aufhebung* of a stone, or equally the cancellation of my subscription to a newspaper. Freud tells us here: "negation is an *Aufhebung* of the repression, though not, of course, an acceptance of what is repressed" [*SE* XIX, 235–36].

Something truly extraordinary begins here in Freud's analysis; something emerges from these anecdotes, which we might well have taken for nothing more than anecdotes, that is of prodigious philosophical import and that I will attempt to summarize shortly.

Presenting one's being in the mode of not being it is truly what is at stake in this *Aufhebung* of the repression, which is not an acceptance of that which is repressed. The person who is speaking says, "This is what I am not." There would no longer be any repression here, if repression signified unconsciousness, since it is conscious. But the crux of the repression persists<sup>4</sup> in the form of unacceptance.

Freud now leads us through an argument of extreme philosophical subtlety. It would be a gross oversight were we to let a remark Freud makes slip by, simply on account of its unreflective use in everyday speech: "in this the intellectual function is separated from the affective process" [*SE* XIX, 236].

For there is truly a profound discovery in the manner in which he goes on to deal with it.

To present my hypothesis, I will say that, in order to carry out an analysis of the intellectual function, he does not show how the intellectual separates from the affective, but how the intellectual is that sort of suspension of content for which the somewhat barbaric term "sublimation"<sup>5</sup> would not be inappropriate. Perhaps what is born here is thought as such, but not before the content has been affected by a negation.

Let me recall to mind a philosophical text (I once again apologize for doing so, although Dr. Lacan can guarantee you that it is necessary). At the end of one of Hegel's chapters, the point is to substitute true negativity for the appetite for destruction that takes hold of desire and that is conceptualized there in a profoundly mythical rather than a psychological manner—to substitute, as I was saying, an ideal negation [*négation*] for the appetite for destruction that takes hold of desire and that is such that, in the final outcome of the primordial struggle in which the two combatants face off, there is no one left to determine who won and who lost.

882 The negation that Freud talks about here, insofar as it is different from the ideal negation [*négation*] in which the intellectual is constituted, shows us the sort of genesis whose vestiges Freud points to, at the moment of concluding his text, in the negativism characteristic of certain psychotics.<sup>6</sup>

And Freud goes on to explain, mythically speaking still, what differentiates this moment [of ideal negation] from negativity.

In my view, this is what has to be acknowledged in order to understand what is truly being spoken of as “negation” in this article, even though it is not immediately obvious. Similarly, a dissymmetry expressed by two different words in Freud’s text—which have been translated by the same word in French—must be noted between the movement toward affirmation based on the unifying tendency of love, and the genesis, based on the destructive tendency, of the kind of negation whose true function is to engender intelligence and the very position of thought.

But let us proceed more slowly.

We have seen that Freud posits the intellectual as separate from the affective. Even if the desired modification, “the acceptance of what is repressed,” occurs during the analysis, the repression is not, for all that, eliminated. Let us try to conceptualize the situation.

First stage: here is what I am not. What I am is deduced therefrom. The repression still persists in the guise of negation.

Second stage: the psychoanalyst obliges me to accept intellectually what I formerly denied [*niais*], and Freud adds, after a dash and without any explanation—“the repressive process itself is not yet removed (*aufgehoben*) by this” [*SE XIX*, 236].

This seems very profound to me. If the psychoanalyzed person accepts this, he goes back on his negation and yet the repression is still there! I conclude from this that one must give what happens here a philosophical name, a name Freud did not pronounce: negation of the negation. Literally, what transpires here is intellectual, but only intellectual, affirmation qua negation of the negation. These terms are not to be found in Freud’s text, but I think that all we are doing is extending his thought by formulating it in this way. That is what he really means.

At this point (and let us be vigilant in working with a difficult text!), Freud finds himself in a position to be able to show how the intellectual separates <in action><sup>7</sup> from the affective, and to give a formulation of a sort of genesis of judgment, that is, in short, a genesis of thought.

I apologize to the psychologists here, but I am not very fond of positive psychology in itself. One might take this genesis for positive psychology, but its import seems more profound to me, being historical and mythical in nature. And given the role that Freud has this primordial affectivity play, insofar as it gives rise to intelligence, I think that it should be understood in the way that Dr. Lacan teaches, which is that the primal form of relation

known psychologically as the affective is itself situated within the distinctive field of the human situation, and that, while it gives rise to intelligence, it is because, from the outset, it already brings with it a fundamental historicity. There is no pure affect on the one hand, entirely engaged in the real, and pure intellect on the other, which detaches itself from it in order to grasp it anew. In the genesis described here, I see a sort of grand myth. And behind the appearance of positivity in Freud's text, there is a grand myth sustaining it.

What does this mean? What is there behind affirmation<sup>8</sup>? There is *Ver-einigung*, which is Eros. And what is there behind negation (careful—intellectual negation will be something more)? The appearance here of a fundamental, dissymmetrical symbol. Primordial affirmation is nothing more than affirming; but to negate [*nier*] is more than to wish to destroy.

The process that leads to this point, which has been translated into French as *rejet* [rejection], even though Freud did not use the term *Verwerfung* here, is still more strongly stressed, since he uses *Ausstossung*,<sup>9</sup> which means expulsion.

We have here, in some sense, <the formal couple of> two primary forces—the force of attraction<sup>10</sup> and the force of expulsion—both of which seem to be under the sway of the pleasure principle, which cannot but strike one in this text.<sup>11</sup>

This is, thus, the earliest [*première*] history of judgment. Freud now distinguishes between two different types of judgment.

884

In accordance with what everyone learns about the elements of philosophy, there is a judgment of attribution and a judgment of existence: “The function of judgment . . . affirms or disaffirms the possession by a thing of a particular attribute; and it asserts or disputes that a representation [*Vorstellung*] has an existence in reality” [*SE XIX*, 236].

Freud now shows what lies behind the judgment of attribution and behind the judgment of existence. It seems to me that in order to understand his article, one must consider both the negation [*négation*] of the attributive judgment and the negation [*négation*] of the judgment of existence as falling short of negation [*négation*] when it appears in its symbolic function. In the final analysis, judgment does not yet exist in this moment of emergence; rather, there is an early [*premier*] myth of the outside and the inside, and that is what we have to figure out.

You can sense the import of this myth of the formation of the outside and the inside, for alienation is grounded in these two terms. What is translated in their formal opposition becomes, beyond that, alienation and hostility between the two.

What makes these four or five pages so dense is that, as you see, they call everything into question, and move from concrete remarks, seemingly so

minor and yet so profound in their generality, to something which brings with it an entire philosophy, an entire structure of thought.

What is there behind the judgment of attribution? There is the "I should like to take in (to myself) [(*m*)*appropriier*], introject" or the "I should like to expel."

At the outset, Freud seems to be saying, but "at the outset" means nothing more than in the myth "once upon a time . . ." In this story, once upon a time there was an ego [*moi*] (by which we should understand here a subject) for whom nothing was as yet foreign.

The distinction between the foreign and himself involves an operation, an expulsion. This renders comprehensible a proposition which, appearing rather abruptly, seems for a moment to be contradictory:

"Das Schlechte," what is bad, "das dem Ich Fremde," what is foreign to the ego [*moi*], "das Aussenbefindliche," and what is found outside, "ist ihm zunächst identisch," are, at first, identical for him.

Now, just before this, Freud says that one introjects and one expels, and that there is therefore an operation which is the operation of expulsion <without which> the operation of introjection <would have no meaning>. This is the primordial operation that is the <basis for> the judgment of attribution.

But what lies at the origin of the judgment of existence is the relationship between representation and perception. It is very difficult here not to miss the sense in which Freud deepens this relationship. What is important is that, "at the outset," it is indifferent whether one knows if there is [*il y a*] or there is not. There is: the subject reproduces his representation of things based on the initial perception he had of them. When he says now that this exists, the question is <not><sup>12</sup> whether this representation still has the same status in reality but whether he can or cannot refind it. This is the relationship between the representation and reality that Freud emphasizes <as testing; he bases this relationship> on the possibility of refinding its object once again. Repetition as the emphasized mainspring proves that Freud is operating in a more profound dimension than Jung, the latter's dimension being more properly that of memory.<sup>13</sup> We must not lose the thread of Freud's analysis here. (But it is so difficult and detailed that I am afraid of making you lose it.)

What was at stake in the judgment of attribution was expelling or introjecting. In the judgment of existence, it is a question of attributing to the ego, or rather to the subject (it is more comprehensive), a representation that no longer has an object that corresponds to it, although an object had corresponded to it at an earlier stage. What is at stake here is the genesis "of the outside and of the inside."

Hence this offers us, as Freud says, “an insight into the birth” of judgment, “from the interplay of primary drive-impulses.” So here there is a sort of “continuation, along lines of expediency, of the original process by which the ego took things into itself [*appropriation au moi*] or expelled them from itself, according to the pleasure principle” [*SE XIX*, 239].

“Die Bejahung,” affirmation, Freud tells us, “als Ersatz der Vereinigung,” insofar as it is simply the equivalent of unification, “gehört dem Eros an,” is due to Eros, which is what lies at the source of affirmation. For example, in the judgment of attribution, there is the fact of introjecting, of taking into oneself [*appropriier*] instead of expelling outside.

He doesn’t use the word *Ersatz* regarding negation [*négation*], but rather the word *Nachfolge*. But the French translator renders it by the same word as *Ersatz*. The German text gives: affirmation is the *Ersatz* of *Vereinigung*, and negation [*négation*] is the *Nachfolge* of expulsion or, more precisely, of the destructive drive (*Destruktionstrieb*).

886

This thus becomes entirely mythical. There are two instincts, which are, as it were, tangled together in this myth which bears the subject: one instinct of unification, the other of destruction. A grand myth, as you see, and one which repeats others. But the little nuance—whereby affirmation in some sense merely substitutes for unification, whereas negation [*négation*] results (afterward) from expulsion—alone seems to me capable of explaining the sentence that follows regarding only negativism and the destructive instinct. For this explains how there can be a pleasure in negating [*dénier*], a negativism that results straightforwardly from the suppression<sup>14</sup> of the libidinal components; in other words, what has disappeared in this pleasure in negating [*nier*] (disappeared = repressed) are the libidinal components.

Does the destructive instinct also depend consequently upon <the> pleasure <principle>? I think this is very important, crucial for technique.<sup>15</sup>

However, Freud tells us that “the performance of the function of judgment is only made possible by *the creation of the symbol of negation*.”<sup>16</sup>

Why doesn’t Freud say that the functioning of judgment is made possible by affirmation? Because negation [*négation*] has a role to play, not as a tendency toward destruction, nor within a form of judgment, but insofar as it is the fundamental attitude of symbolicity rendered explicit.

“The creation of the symbol of negation permitted an initial degree of independence from repression and its consequences and, thereby, also from the compulsion (*Zwang*) of the pleasure principle” [*SE XIX*, 239].

A sentence whose meaning would not have created any problem for me, if I had not first linked the tendency toward destruction to the pleasure principle.



Because there is a difficulty here. What does the dissymmetry between affirmation and negation [*négation*] thus signify? It signifies that all of the repressed can once again be taken up and reutilized in a sort of suspension, and that, in some sense, instead of being dominated by the instincts of attraction and expulsion, a margin for thought can be generated, an appearance of being so in the guise of not being so, which is generated with negation—that is, where the symbol of negation [*négation*] is linked to the concrete attitude of negation.

For this is how one must understand the text, if one accepts its conclusion, which at first struck me as a bit strange:

“This view of negation fits in very well with the fact that in analysis we never discover a ‘no’ in the unconscious . . .” [*SE XIX*, 239].

887

But we certainly find destruction there. We must thus clearly distinguish between the destructive instinct and the form of destruction, otherwise we will not understand what Freud meant. In negation, we must see a concrete attitude at the origin of the explicit symbol of negation [*négation*]; this explicit symbol alone makes possible something like the use of the unconscious, all the while maintaining the repression.

This is what seems to me to be the meaning of the end of the concluding sentence: “recognition of the unconscious on the part of the ego is expressed in a negative formula” [*SE XIX*, 239].

That’s it in a nutshell: in analysis there is no “no” to be found in the unconscious, but recognition of the unconscious by the ego demonstrates that the ego is always misrecognition; even in knowledge [*connaissance*], one always finds in the ego, in a negative formulation, the hallmark of the possibility of having the unconscious at one’s disposal even as one refuses it.

“There is no stronger evidence that we have been successful in our effort to uncover the unconscious than when the patient reacts to it with the words ‘I didn’t think that,’ or ‘I didn’t (ever) think of that’” [*SE XIX*, 239].

Thus, in these four or five pages of Freud’s—and I apologize if I myself have demonstrated some difficulty in finding in them what I believe to be their thread—there is, on the one hand, an analysis of the sort of concrete attitude that emerges from the very observation of negation; on the other hand, the possibility of seeing the intellectual dissociate <in action> from the affective; finally, and above all, a genesis of everything that leads up to the primal level, and consequently the origin of judgment and of thought itself (in the form of thought as such, since thought is already there before, in the primal [state], but it is not there as thought of), which is grasped by means of negation.

## Notes

1. (Lacan's note:) "Je t'apporte l'enfant d'une nuit d'Idumée!"
2. The French translation of Freud's *Verneinung* was published as "La Négation" in the official organ of the Société Psychanalytique de Paris, *RFP* VII, 2 (1934): 174–77. The German text first came out in *Imago* IX in 1925 and has since been reproduced in several collections of Freud's works. It can be found in *GW* XIV, as the second article, pages 11–15. [In English, see "Negation" in *SE* XIX, 235–39; the newer German edition is *Studienausgabe* III (Frankfurt: Fischer Verlag, 1982), 373–77, abbreviated here as *Stud.*]
3. (Lacan's note:) This is indicated by the sentence that follows beginning with *Verurteilung*, that is, the condemnation that it designates as equivalent to (*Ersatz* [*SE* XIX, 236: "substitute for"]) repression, whose very "no" must be taken as a hallmark, as a certificate of origin comparable to "Made in Germany"\* stamped on an object.
4. "Bei Fortbestand des Wesentlichen an der Verdrängung" (*GW* XIV, 12; *Stud* III, 374). ["What is essential to the repression persists" (*SE* XIX, 236).]
5. (Lacan's note in 1955:) I intend some day to establish a strict definition of this term in psychoanalysis—something which has not yet been done. (Lacan's note in 1966:) A promise since kept.
6. "Die allgemeine Verneinungslust, der Negativismus mancher Psychotiker ist wahrscheinlich als Anzeichen der Triebmischung durch Abzug der libidinösen Komponenten zu verstehen" (*GW* XIV, 15). ["The general pleasure in negation, the negativism displayed by many psychotics, is probably to be understood as a sign of a defusion of drives that has taken place through a withdrawal of the libidinal components" (*Stud* III, 376–77; *SE* XIX, 239, translation modified).]
7. (Lacan's note:) All words in such brackets\* have been added.
8. *Bejahung*.
9. *GW* XIV, 15.
10. *Einbeziehung*.
11. The seminar in which Lacan gave a commentary on *Beyond the Pleasure Principle* did not take place until 1954–1955.
12. (Lacan's note:) Words added by the editor in accordance with Freud's text: "Der erste und nächste Zweck der Realitätsprüfung ist also nicht, ein dem Vorgestellten entsprechendes Objekt in der realen Wahrnehmung zu finden, sondern es wiederzufinden, sich zu überzeugen, dass es noch vorhanden ist" (*GW* XIV, 14). ["The first and immediate aim, therefore, of reality-testing is, not to find an object in real perception which corresponds to the one presented, but to re-find such an object, to convince oneself that it is still there" (*SE* XIX, 237–38, *Stud* III, 375).]
13. (Lacan's note:) Is the author referring here to Platonic reminiscence?
14. The German here is *Abzug*: deduction, discount, withholding; "what is withheld in the pleasure in negating are the libidinal components." Its possibility is related to the *Triebmischung*, which is a sort of return to a pure state, a decanting of the drives that is usually, and poorly, translated as *désintrication des instincts* ["defusion of instincts" (*SE* XIX, 239)].
15. (Lacan's note:) The admirable way in which Prof. Hyppolite's exposé at this point closes in on the difficulty seems all the more significant to me in that I had not as yet produced the theses, which I was to develop the following year in my commentary on *Beyond the Pleasure Principle*, on the death instinct, which is so thoroughly evaded and yet so present in this text.
16. Underlined by Freud.

20

## Παρμενίδης, Ο Δρόμος της Αλήθειας<sup>1</sup>

Έλα τώρα και θα σου πω (κι εσύ μετάφερε το)  
ποιοι είναι οι μόνοι δρόμοι που θα μπορούσε η έρευνα να πάρει.  
Ο ένας, ότι ένα πράγμα είναι και δεν μπορεί να μην είναι,  
είναι το μονοπάτι της Πειθώς (γιατί αυτή συνοδεύει την Αλήθεια),  
ο άλλος, ότι δεν είναι κι είναι αναγκαίο να μην είναι,  
αυτός σου λέω πως είναι ένα στρατί ολωσδιόλου αδιόρατο·  
γιατί δεν μπορείς να μάθεις τι δεν είναι, αυτό είν' αδύνατο,  
ούτε να το δείξεις δεν μπορείς.

Ό,τι λέγεται και νοείται πρέπει αναγκαία να είναι· γιατί υπάρχει μόνο το είναι,  
το μηδέν δεν υπάρχει. Τούτο κάτσε και σκέψου το,  
γιατί είν' αυτός ο πρώτος δρόμος της έρευνας ο δρόμος απ' όπου σε αποτρέπω,  
κι ο δεύτερος εκείνος που βολοδέρνουν οι ανίδεοι θνητοί,  
διχασμένοι· γιατί η αμηχανία κυβερνάει τη σκέψη την πλανόβια  
μες στα στήθια τους, κι αυτοί όλο παραδέρνουν,  
κουφοί και τυφλοί συνάμα, σαστισμένοι, μπουλούκια δίχως κρίση,  
που νομίζουν πως το είναι και το μη είναι είναι το ίδιο  
κι όχι το ίδιο, κι ο δρόμος τους τούς φέρνει ολοένα πίσω.

Γιατί ποτέ δεν μπορεί να αποδειχθεί με το στανιό πώς το μη ον είναι,  
αλλά εσένα η σκέψη σου πρέπει αυτόν τον δρόμο ν' αποφύγει,  
και μην αφήσεις τη συνήθεια που βγήκε από την πείρα την πολλή σ' αυτόν  
το δρόμο να σε σπρώξει,  
κάνοντάς σε να βλέπεις με μάτι απρόσεκτο ή ν' ακούς και να βγάζεις  
ήχους ασυνάρτητους: κρίνε με τη λογική την πολεμική  
που άσκησα.

ένας μόνο δρόμος μένει,  
ο δρόμος του «είναι». Σ' αυτόν υπάρχουν σημάδια  
πολλά ότι το ον είναι αγέννητο και άφθαρτο,  
ολόκληρο, μονοειδές, ακλόνητο και τέλειο.

Ούτε ήταν ούτε θα είναι, γιατί είναι τώρα όλο μαζί,  
ένα, συνεχές. Γιατί ποια γέννα θ' αναζητήσεις γι' αυτό;  
Πώς και από που ξεφύτρωσε; Δεν θα σ' αφήσω να πεις  
ή να σκεφτείς «απ' την ανυπαρξία», γιατί είν' άφατο και αδιανόητο  
ότι υπάρχει το «μη ον». Και ποια τάχα ανάγκη το έκανε  
να ξεφυτρώσει αργότερα και όχι νωρίτερα, ξεκινώντας απ' το μηδέν;  
Έτσι λοιπόν, ή πρέπει να είναι ολότελα ή να μην είναι καθόλου.  
Και της πειθώς η δύναμη δε θ' αφήσει ποτέ να γεννηθεί απ' το μη ον  
Κάτι πλάι σε αυτό. Κι η κρίση σχετικά μ' αυτά τα πράγματα αφορά  
τούτο δω: είναι ή δεν είναι; Αλλ' όμως αποφασίσαμε, όπως ήταν ανάγκη,

<sup>1</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα: MIET, 2001, 252–261.

ν' αφήσουμε τον έναν δρόμο ανεξέταστο και ανώνυμο (γιατί δεν είναι αληθινός δρόμος), και για τον άλλο ότι υπάρχει και είναι γνήσιος. Και πώς θα μπορούσε το ον να υπάρχει στο μέλλον; Πώς να γεννηθεί; Γιατί αν έγινε, τότε δεν είναι, ούτε και πρόκειται ποτέ να υπάρξει. Έτσι, η γένεση ξεγράφτηκε κι η φθορά είναι ανήκουστη. Αλλ' ακίνητο, από δεσμά γερά σφιχτοδεμένο, υπάρχει χωρίς αρχή ούτε τέλος, γιατί γένεση κι αφανισμός εξορίστηκαν μακριά κι η πίστη η αληθινή τ' απόδιωξε. Μένοντας ίδιο, στο ίδιο μέρος, κείται μόνο του κι έτσι στεριωμένο θα μείνει. Γιατί η τρανή Αν'αγκη το κρατάει στα δεσμά του ορίου, που γύρω γύρω το στριμώχνει.

Σωστό λοιπόν και δίκαιο είναι να μην είναι το ον ατελές· Γιατί δεν είναι ελλιπές –αν ήταν, θα ήταν σ' όλα του. Το ίδιο πράγμα είν' αυτό που σκέφτεται κι η αιτία που το σκέφτεται. Γιατί, σ' ό,τι έχει ειπωθεί, δε θα βρεις σκέψη καμιά χωρίς το ον. Γιατί δεν υπάρχει ούτε και θα υπάρξει άλλο τίποτα απ' το ον, αφού η Μοίρα το ανάγκασε ολόκληρο κα ακίνητο να είναι. Γι' αυτό κι οι θνητοί του 'δωσαν όλα τα ονόματα που σκαρφίστηκαν, θεωρώντας τα αληθινά: πως τάχα γεννιέται κι αφανίζεται, είναι και δεν είναι, μετακινείται και αλλάζει το λαμπρό του χρώμα. Όμως αφού έχει ένα έσχατο όριο, είναι ολοκληρωμένο, σαν τον όγκο μιας σφαίρας ολοσφαιρικής, που απ' το κέντρο απλώνεται εξίσου προς κάθε μεριά. Γιατί αναγκαία δεν πρέπει να είναι κάτι παραπάνω εδώ και λιγότερο εκεί. Γιατί ούτε είναι ανύπαρκτο, πράγμα που θα το εμπόδιζε να φτάσει Το όμοιό το, ούτε υπάρχει έτσι ώστε να είναι περισσότερο εδώ Και λιγότερο εκεί, επειδή είν' ολόκληρο απαραβίαστο: γιατί, ίσο παντού με τον εαυτό του, υπάρχει ομοιόμορφο μες στα όριά του.

Εδώ τελειώνω τις έγκυρες κουβέντες και τις σκέψεις μου γύρω απ' την αλήθεια·

## Πλάτων Σοφιστής 257b–258c<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Πλάτων, *Σοφιστής*, μτφ. Γιώργος Ηλιόπουλος, Αθήνα: Παπαζήση, 2021, 177–181.

χει· διότι εκείνα δεν είναι *ον* και τὸ *ον* το ίδιο [σπέναντί τους] εἶναι ένα, ενώ τα άλλα είναι μὲν αριθμητικά ἀπεριόριστα, ὅμως δεν ἔχουν ὑπαρξή.<sup>288</sup>

**ΘΕΑΙ:** Κάπως έτσι πρέπει να ἔχουν τα πράγματα.

**ΞΕΝ:** Ούτε και γι' αὐτὸ, λοιπόν, πρέπει να νιώσουμε δυσφορία, ἐπειδὴ ἀκριβῶς τα γένη ἀπὸ τὴ φύση τους ἐπικοινωνοῦν τὸ ένα με τὸ ἄλλο. Κι ἂν κάποιος δεν τα δέχεται [10] αὐτά, αφοῦ μας πείσει σχετικά με ὅσα ἀναπτύξαμε προηγουμένως, ἔτσι ας μας πείσει και γιὰ ὅσα θα ἀκολουθήσουν.<sup>289</sup>

**ΘΕΑΙ:** Πολύ σωστὸ αὐτὸ που λες.

[257 b] **ΞΕΝ:** Ἀς δοῦμε, λοιπόν, και τὸ ἐξῆς.

**ΘΕΑΙ:** Ποιο;

**ΞΕΝ:** Ὅταν ἀναφέρουμε στὸν λόγο τὸ μη-*ον*, μου φαίνεται πὼς δεν μιλάμε γιὰ κάτι που εἶναι ἀντίθετο τοῦ ὄντος, ἀλλὰ ἀπλῶς γιὰ κάτι διαφορετικὸ.

[5] **ΘΕΑΙ:** Πὼς τὸ ἐννοεῖς αὐτό;

**ΞΕΝ:** Ὅταν γιὰ παράδειγμα πούμε γιὰ κάτι ὅτι δεν εἶναι μεγάλο, ἔχεις τὴ γνώμη ὅτι με αὐτὴν τὴν φράση ἐννοοῦμε περισσότερο κάτι μικρὸ παρὰ κάτι ἴσο;

**ΘΕΑΙ:** Ὁχι, βέβαια.

**ΞΕΝ:** Ἀρὰ λοιπόν, ὅταν λέγεται ὅτι ἡ ἀρνηση δηλώνει ἐναντιότητα,<sup>290</sup> [10] εμεῖς δεν θα συμφωνήσουμε· θα δεχτοῦμε μόνον ὅτι τὸ 'μη' και 'ὄχι' ὅταν προτάσσονται δηλώνουν κάτι διαφορετικὸ [257 c] ἀπὸ τὰ ονόματα που ἀκολουθοῦν, ἢ μάλλον ἀπὸ τὰ πράγματα στα ὁποῖα ἀναφέρονται τὰ [ἀντίστοιχα] ονόματα, αὐτά που ἐκφέρονται μετὰ ἀπὸ ὅσες λέξεις δηλώνουν ἀρνηση.<sup>291</sup>

**ΘΕΑΙ:** Ἀσφαλῶς.

#### 42. Τὰ μέρη τοῦ ὄντος και τοῦ διαφορετικοῦ

[5] **ΞΕΝ:** Ἀς ἐξετάσουμε κι ἓνα ἄλλο θέμα, ἂν δεν ἔχεις ἀντίρρηση.

**ΘΕΑΙ:** Ποιο ἀκριβῶς;

**ΞΕΝ:** Έχω την άποψη ότι η φύση του *διαφορετικού* είναι τεμαχισμένη σε πολύ μικρά κομμάτια, όπως ακριβώς είναι και η επιστημονική γνώση.<sup>292</sup>

**ΘΕΑΙ:** Πώς γίνεται αυτό;

[10] **ΞΕΝ:** Μα κι εκείνη είναι κατά κάποιον τρόπο μία, το κάθε μέρος της, όμως, το οποίο ορίζεται σύμφωνα με την αναφορά του σε κάτι συγκεκριμένο, [257 d] έχει κάποια ιδιαίτερη ονομασία· γι' αυτό και υπάρχουν πολλές τέχνες, οι οποίες ονομάζονται και επιστήμες.

**ΘΕΑΙ:** Έτσι ακριβώς είναι.<sup>293</sup>

**ΞΕΝ:** Το ίδιο ακριβώς, λοιπόν, συμβαίνει και με τα μέρη του *διαφορετικού*, τα οποία [5] από τη φύση τους<sup>294</sup> αποτελούν κάτι ενιαίο.

**ΘΕΑΙ:** Ίσως να είναι έτσι· να πούμε, όμως, πώς γίνεται αυτό;

**ΞΕΝ:** Υπάρχει κάποιο μέρος του *διαφορετικού*, το οποίο αντιτίθεται στο ωραίο;

**ΘΕΑΙ:** Ναι, υπάρχει.

**ΞΕΝ:** Να πούμε τώρα ότι αυτό είναι ανώνυμο ή ότι έχει κάποια [10] ονομασία;

**ΘΕΑΙ:** Ναι, έχει κάποια ονομασία: βλέπουμε πως ό,τι κάθε φορά ονομάζουμε μη-ωραίο, αυτό είναι διαφορετικό όχι από κάποιο άλλο, αλλά από το εκ φύσεως ωραίο γενικώς.<sup>295</sup>

**ΞΕΝ:** Και τώρα πες μου κάτι ακόμη.

[257 e] **ΘΕΑΙ:** Τι ακριβώς;

**ΞΕΝ:** Δεν προκύπτει από τα προηγούμενα πως το μη-ωραίο, μεταξύ των όντων, είναι κάτι άλλο και από τη μια διαχωρίζεται από ένα γένος, ενώ από την άλλη αντιτίθεται σε κάποιο από τα όντα;

[5] **ΘΕΑΙ:** Ναι, έτσι είναι.

**ΞΕΝ:** Το μη-ωραίο, επομένως, έχει την ιδιότητα να αποτελεί μια ορισμένη αντίθεση ενός όντος προς κάποιο άλλο.

**ΘΕΑΙ:** Πολύ σωστά.

**ΞΕΝ:** Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε, στη βάση αυτού του επιχειρήματος, ότι περισσότερο ανήκει [10] το ωραίο στα όντα και λιγότερο το μη-ωραίο;



**ΘΕΑΙ:** Σε καμία περίπτωση.<sup>296</sup>

[258 a] **ΞΕΝ:** Κατά την ίδια λογική, το όχι-μεγάλο και το μεγάλο δεν βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο;

**ΘΕΑΙ:** Ναι, είναι στο ίδιο.

**ΞΕΝ:** Δεν πρέπει, επομένως, να προσδιορίσουμε με τον ίδιο τρόπο και τη σχέση ανάμεσα στο μη-δίκαιο [5] και το δίκαιο, καθώς κανένα από τα δύο δεν υπάρχει περισσότερο από το άλλο;

**ΘΕΑΙ:** Εννοείται.

**ΞΕΝ:** Το ίδιο, λοιπόν, θα πούμε και για τα άλλα, επειδή ακριβώς αποδείχτηκε πως το διαφορετικό από τη φύση του ανήκει στα όντα και από τη στιγμή που εκείνο υπάρχει, είναι αναγκαίο και στα μέρη του να αποδώσουμε τον ίδιο βαθμό ύπαρξης.

[10] **ΘΕΑΙ:** Δεν γίνεται διαφορετικά.

**ΞΕΝ:** Όπως φαίνεται, λοιπόν, αυτό που εκ φύσεως βρίσκεται σε σχέση αντίθεσης, καθώς ένα μέρος του διαφορετικού [258 b] και το ον αντιδιαστέλλονται μεταξύ τους, δεν είναι λιγότερο υπαρκτό, αν θέλουμε να εκφραζόμαστε σωστά, από το ον το ίδιο· δεν δηλώνει κάτι που χαρακτηρίζεται από εναντιότητα προς το ον, αλλά απλώς και μόνο κάτι διαφορετικό απ' αυτό.

[5] **ΘΕΑΙ:** Είναι απολύτως σαφές.

**ΞΕΝ:** Πώς, όμως, να το ονομάσουμε;

**ΘΕΑΙ:** Είναι προφανές πως αυτό ακριβώς είναι το μη-ον, το οποίο αναζητούσαμε εξ αιτίας του σοφιστή.

**ΞΕΝ:** Μήπως άραγε, όπως είπες, δεν υστερεί καθόλου σε ύπαρξη [10] σε σχέση με τα άλλα και πρέπει να βρούμε το θάρρος να λέμε εφεξής ότι το μη-ον υπάρχει αδιαμφισβήτητα και έχει τη δική του προσιδιάζουσα φύση; Όπως ακριβώς [258 c] καταλήξαμε ότι το μεγάλο είναι μεγάλο και το όχι-ωραίο είναι ωραίο, το όχι-μεγάλο είναι όχι-μεγάλο και το όχι-ωραίο είναι όχι-ωραίο, με την ίδια λογική και το μη-ον ήταν και είναι<sup>297</sup> μη-ον, ένα είδος που συγκαταλέγεται στα πολλά υπαρκτά. Ή μήπως, Θεαίτητε, έχουμε ακόμη κάποια αμφιβολία γι' αυτό;

[5] **ΘΕΑΙ:** Όχι, καμία.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (προτάσεις 4.06–4.0641)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφ. Θανάσης Κιτσόπουλος, Αθήνα: Παπαζήση, 1978, 69–71.

Όλοι αυτοί οι τρόποι υποσημάνσης δεν επαρκούν, γιατί δεν έχουν τήν αναγκαία μαθηματική πολλαπλότητα.

- 4.0412 Για τόν ίδιο λόγο δε φτάνει ή ιδεαλιστική εξήγηση πώς βλέπουμε τις χωροδιάστατες σχέσεις με τή «χωροδιόπτρα», γιατί δεν μπορεί νά εξηγήσει τήν πολλαπλότητα αυτών των σχέσεων.
- 4.05 Ἡ πραγματικότητα συγκρίνεται με τήν πρόταση.
- 4.06 Ἡ πρόταση μπορεί νά εἶναι ἀληθής ἢ ψευδής μόνο μέ τό νά εἶναι εἰκόνα τῆς πραγματικότητος.
- 4.061 Ἐάν παραβλέψουμε πώς ἡ πρόταση ἔχει ἓνα νόημα ἀνεξάρτητο ἀπό τά γεγονότα, μπορούμε εὐκολά νά πιστέψουμε πώς τό ἀληθές καί τό ψευδές εἶναι ἰσοδύναμες σχέσεις ἀνάμεσα στό σημεῖο καί στό σημαινόμενο.  
Τότε θά μπορούσαμε νά πούμε π.χ. πώς τό « $p$ » σημαίνει μέ τόν ἀληθῆ τρόπο αὐτό πού τό « $\sim p$ » σημαίνει μέ τόν ψευδή τρόπο, κλπ.
- 4.062 Δέν μπορούμε τάχα νά συνεννοούμαστε μέ ψευδεῖς προτάσεις ὅπως μέχρι τώρα μέ ἀληθεῖς; Ἐνόσο βέβαια γνωρίζουμε πώς τίς ἐννοοῦμε ὡς ψευδεῖς. Ὁχι! Γιατί μιᾷ πρότασι εἶναι ἀληθής, ὅταν τά πράγματα ἔχουν ἔτσι ὅπως λέμε στήν πρότασι· καί ὅταν μέ τό « $p$ » ἐννοοῦμε  $\sim p$ , καί τά πράγματα ἔχουν ἔτσι ὅπως τό ἐννοοῦμε, τότε τό « $p$ » εἶναι γιά τή νέα ἀντίληψη ἀληθές καί ὄχι ψευδές.
- 4.0621 Ἐχει ὁμως σπουδαιότητα πώς τά σημεία « $p$ » καί « $\sim p$ » μπορούν νά λένε τό ἴδιο. Γιατί αὐτό δείχνει πώς μέσα στήν πραγματικότητα τίποτα δέν ἀντιστοιχεῖ στό σημεῖο « $\sim$ ».  
Ἡ ἐμφάνισι τῆς ἀποφατικότητος σέ μιᾷ πρότασι δέν εἶναι ἀκόμα χαρακτηριστικό γνώρισμα τοῦ νόηματος τῆς πρότασις ( $\sim \sim p = p$ ).  
Οἱ προτάσεις « $p$ » καί « $\sim p$ » ἔχουν ἀντίθετο νόημα, ἀλλά ἀντιστοιχεῖ σέ αὐτές μιᾷ καί ἡ αὐτή πραγματικότητα.

- 4.063 Μιά εικόνα για τήν εξήγηση τῆς ἔννοιας τῆς ἀλήθειας: Μιά μελανή κηλίδα σέ λευκό χαρτί· τή μορφή τῆς κηλίδας μπορούμε νά τήν περιγράψουμε ἀναφέροντας γιά κάθε σημείο τῆς ἐπιφάνειας ἄν εἶναι λευκό ἢ μελανό. Στό γεγονός πώς ἕνα σημείο εἶναι μελανό ἀντιστοιχεῖ ἕνα θετικό γεγονός, καί στό γεγονός πώς ἕνα σημείο εἶναι λευκό (ἄχι μελανό) ἀντιστοιχεῖ ἕνα ἀρνητικό γεγονός. Ἄν προσδιορίσω ἕνα σημείο τῆς ἐπιφάνειας (μιά τιμή ἀλήθειας κατὰ τόν Frege), τότε αὐτό ἀντιστοιχεῖ στήν ὑπόθεση πού ἔχουμε νά κρίνουμε, κλπ. κλπ.

Γιά νά μπορῶ ὅμως νά πῶ πώς ἕνα σημείο εἶναι μελανό ἢ λευκό, πρέπει πρῶτα νά ξέρω πότε ὀνομάζει κανεῖς ἕνα σημείο μελανό καί πότε λευκό· γιά νά μπορῶ νά πῶ: τό «p» εἶναι ἀληθές (ἢ ψευδές), πρέπει νά ἔχω καθορίσει κάτω ἀπό ποιές συνθήκες ὀνομάζω τό «p» ἀληθές καί μέ αὐτό τόν τρόπο καθορίζω τό νόημα τῆς πρότασης.

Τό σημείο ὅπου ἡ παρομοίωση χωλαίνει εἶναι τοῦτο: Μπορούμε νά δείξουμε ἕνα σημείο τοῦ χαρτιοῦ ἀκόμα καί χωρίς νά ξέρουμε τί εἶναι λευκό καί τί μελανό· σέ μιά πρόταση ὅμως χωρίς νόημα δέν ἀντιστοιχεῖ ἀπολύτως τίποτα, γιατί δέν ὑποσημαίνει κανένα πράγμα (τιμή ἀλήθειας) πού οἱ ιδιότητές του θά μπορούσαν κατὰ κάποιο τρόπο νά ὀνομαστοῦν «ψευδεῖς» ἢ «ἀληθεῖς»· τό ρῆμα μιᾶς πρότασης δέν εἶναι «εἶναι ἀληθές» ἢ «εἶναι ψευδές» – ὅπως πίστευε ὁ Frege –, ἀλλά αὐτό πού «εἶναι ἀληθές» πρέπει νά περιέχει ἤδη τό ρῆμα.

- 4.064 Κάθε πρόταση πρέπει νά ἔχει ἤδη ἕνα νόημα· ἡ κατάφαση δέν μπορεῖ νά τῆς τό δώσει, γιατί αὐτή ἀκριβῶς βεβαιώνει τό νόημα. Τό ἴδιο ἰσχύει γιά τήν ἀποφατικότητα, κλπ.
- 4.0641 Θά μπορούσαμε νά πούμε: Ἡ ἀποφατικότητα ἀναφέρεται ἤδη στό λογικό τόπο πού καθορίζει ἡ ἀποφατική πρόταση.

Ἡ ἀποφάσκουσα πρόταση καθορίζει ἕναν ἄλλο λογικό τόπο ἀπό ὅ,τι ἡ ἀποφατική πρόταση.

Ἡ ἀποφάσκουσα πρόταση καθορίζει ἕνα λογικό τόπο μέ τή βοήθεια τοῦ λογικοῦ τόπου τῆς ἀποφατικῆς πρότασης, περιγράφοντας τόν πρῶτο τόπο ὡς βρισκόμενο ἔξω ἀπό τό δεύτερο.

Τό πώς μιά ἀποφατική πρόταση μπορεῖ νά εἶναι ἀποφατική μιά δεύτερη φορά, δείχνει πώς αὐτό πού ἀποφάσκουμε εἶναι κιόλας μιά πρόταση καί ὄχι ἡ προπαρασκευή γιά μιά πρόταση.

4.1 Ἡ πρόταση παριστάνει τήν ὑπαρξή καί τή μή ὑπαρξή τῶν καταστάσεων πραγμάτων.

4.11 Ἡ ὁλότητα τῶν ἀληθῶν προτάσεων εἶναι ὅλη ἡ φυσική ἐπιστήμη (ἢ ἡ ὁλότητα τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν).

4.111 Ἡ φιλοσοφία δέν εἶναι μιά ἀπό τίς φυσικές ἐπιστήμες.

(Ἡ λέξη «φιλοσοφία» πρέπει νά σημαίνει κάτι πού νά στέκει πάνω ἢ κάτω, ἀλλά ὄχι δίπλα ἀπό τίς φυσικές ἐπιστήμες.)

4.112 Σκοπός τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ λογική διασάφηση τῶν σκέψεων.

Ἡ φιλοσοφία δέν εἶναι διδασκαλία, ἀλλά δραστηριότητα.

Ἐνα φιλοσοφικό ἔργο οὐσιαστικά ἀποτελεῖται ἀπό διευκρινίσεις.

Τό ἀποτέλεσμα τῆς φιλοσοφίας δέν εἶναι «φιλοσοφικές προτάσεις», ἀλλά ἡ διασάφηση προτάσεων.

Ἡ φιλοσοφία πρέπει νά ἀποσαφηνίζει καί νά ὀροθετεῖ αὐστηρά τίς σκέψεις πού συνήθως εἶναι, θά λέγαμε, θολές καί συγκεχυμένες.

4.1121 Ἡ ψυχολογία δέν ἔχει στενότερη συγγένεια μέ τή φιλοσοφία ἀπό ὅποιαδήποτε ἄλλη φυσική ἐπιστήμη.

Ἡ θεωρία τῆς γνώσης εἶναι ἡ φιλοσοφία τῆς ψυχολογίας.

Μήπως ἡ μελέτη μου γιά τή γλώσσα τῶν σημείων δέν ἀντιστοιχεῖ στή μελέτη γιά τίς διαδικασίες τῆς σκέψης, πού οἱ φιλόσοφοι τή θεωροῦσαν τόσο οὐσιαστική γιά τή φιλοσοφία τῆς λογικῆς; Μόνο πού ἐκεῖνοι μπλέκονταν τίς περισσότερες φορές

## Martin Heidegger, Τι είναι μεταφυσική;<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Μ. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, μτφ. Παναγιώτης Θανασάς, Αθήνα: Πατάκη, 2000, 72–77.

Επιτρέπεται όμως να θίξουμε την κυριαρχία της «Λογικής»; Δεν είναι η διάνοια πράγματι ο κυρίαρχος σε αυτό το ερώτημα για το Μηδέν; Μόνο με τη βοήθειά της μπορούμε να προσδιορίσουμε εν γένει το Μηδέν και να το θέσουμε ως πρόβλημα – έστω και ως αυτοαναιρούμενο. Διότι το Μηδέν είναι η άρνηση της ολότητας των όντων, το κατεξοχήν Μη-ον. Έτσι βεβαίως υπάγουμε το Μηδέν στον ανώτερο προσδιορισμό του αρνητικού και άρα, φαινομενικά,<sup>22</sup> του αρνηθέντος. Η άρνηση, όμως, σύμφωνα με την κρατούσα και ουδέποτε αμφισβητηθείσα διδασκαλία της «Λογικής», είναι μια ειδική πράξη της διάνοιας. Πώς μπορούμε λοιπόν να θέλουμε να αποχωριστούμε τη διάνοια όταν ερωτούμε για το Μηδέν, και κυρίως όταν ερωτούμε για τη δυνατότητα να τεθεί αυτό το ερώτημα; Είναι όμως τόσο βέβαιο αυτό που προϋποθέτουμε εδώ; Συνιστά το Δεν [das Nicht], η αρνητικότητα και επομένως η άρνηση τον ανώτερο προσδιορισμό, στον οποίο υπάγεται το Μηδέν ως ειδική μορφή του αρνηθέντος; Υπάρχει το Μηδέν μόνο επειδή υπάρχει το Δεν, δηλαδή η άρνηση; Ή μήπως συμβαίνει το αντίστροφο; Μήπως υπάρχει η άρνηση και το Δεν μόνο επειδή υπάρχει το Μηδέν; Αυτό δεν έχει κριθεί – δεν έχει καν εγερθεί ακόμη ως ρητό ερώτημα. Υποστηρίζουμε: το Μηδέν είναι πιο αρχέγονο [ursprünglicher<sup>a</sup>] από το Δεν και την άρνηση.

Αν αυτή η θέση είναι ορθή, τότε η δυνατότητα της άρνησης ως πράξης της διάνοιας, επομένως και η ίδια η διάνοια, εξαρτώνται κατά κάποιον τρόπο από το Μηδέν. Πώς μπορεί λοιπόν η διάνοια να θέλει να αποφανθεί γι' αυτό;<sup>23</sup> Μήπως τελικά το φαινομενικά παράλογο ερωτήματος και απαντήσεως για το Μηδέν βασίζεται απλώς σε μια τυφλή ισχυρογνωμοσύνη<sup>b</sup> της πλανώμενης διάνοιας;

Αν όμως δεν αφήσουμε τους εαυτούς μας να παραπλανηθούν από το τυπικά αδύνατο του ερωτήματος για το Μηδέν και

a. 5η έκδοση, 1949: τάξη προέλευσης [Ursprungsordnung].

b. 5η έκδοση, 1949: η τυφλή ισχυρογνωμοσύνη: η certitudo [βεβαιότητα] του ego cogito [εγώ σκέπτομαι], υποκειμενικότητα.

παρά ταύτα θέσουμε το ερώτημα, οφείλουμε τουλάχιστον να ικανοποιήσουμε αυτό που παραμένει θεμελιώδης προϋπόθεση για τη δυνατότητα διεκπεραίωσης κάθε ερωτήματος. Αν το Μηδέν –αυτό τούτο– οφείλει να τεθεί υπό ερώτηση με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, πρέπει προηγουμένως να μας έχει δοθεί. Πρέπει να είμαστε σε θέση να το συναντήσουμε.

109 Πού αναζητούμε το Μηδέν; Πώς βρίσκουμε το Μηδέν; Δεν πρέπει, προκειμένου να βρούμε κάτι, να γνωρίζουμε ήδη εν γένει ότι είναι κάπου εδώ; Πράγματι! Καταρχήν και ως επί το πλείστον ο άνθρωπος μπορεί να αναζητεί, μόνο όταν έχει προλάβει [vorweggenommen] την ύπαρξη του ζητούμενου.<sup>24</sup> Τώρα όμως ζητούμενο είναι το Μηδέν. Υπάρχει τελικά αναζήτηση χωρίς εκείνη την πρό-ληψη [Vorwegnahme], αναζήτηση στην οποία να αντιστοιχεί μια καθαρή ανακάλυψη;

Όπως κι αν έχουν τα πράγματα, γνωρίζουμε το Μηδέν – έστω και μόνο ως εκείνο για το οποίο καθημερινά φλυαρούμε. Αυτό το κοινό Μηδέν που, ξεθωριασμένο μέσα στην όλη ωχρότητα του αυτονόητου, τόσο απαρατήρητα πηγαινοέρχεται μέσα στη φλυαρία μας, μπορούμε ακόμη και να το τακτοποιήσουμε στα γρήγορα μ' έναν «ορισμό»:

Το Μηδέν είναι η καθολική άρνηση της ολότητας των όντων. Δεν παρέχει τελικά αυτός ο χαρακτηρισμός του Μηδενός μία ένδειξη για την κατεύθυνση, από την οποία και μόνο μπορεί να μας συναντήσει το Μηδέν;

Η ολότητα των όντων πρέπει πρώτα να είναι δεδομένη, ώστε να μπορεί ως τέτοια κατεξοχήν να περιπίπτει στην άρνηση, εντός της οποίας ακολούθως θα εμφανιζόταν το ίδιο το Μηδέν.

Ωστόσο, και αν ακόμη παραβλέψουμε την προβληματικότητα της σχέσης άρνησης και Μηδενός, πώς οφείλουμε εμείς –ως πεπερασμένα όντα– να καταστήσουμε προσιτό το σύνολο των όντων στην ολότητά τους, καθ' εαυτό και κυρίως για εμάς; Μπορούμε, εν ανάγκη, να νοήσουμε την ολότητα των όντων ως «ιδέα» και να αρνηθούμε διανοητικά αυτό το πλάσμα της φαντασίας, να το «σκεφθούμε» αρνητικά. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποκομίζουμε μεν την τυπική έννοια του πλασματικού Μηδενός, ποτέ



όμως το ίδιο το Μηδέν. Αλλά το Μηδέν δεν είναι τίποτε [das Nichts ist nichts: το Μηδέν είναι μηδέν], κι αν το Μηδέν δηλώνει την πλήρη έλλειψη διαφορών, τότε δεν μπορεί να υφίσταται καμιά διαφορά μεταξύ πλασματικού και «αυθεντικού»<sup>25</sup> Μηδενός. Το ίδιο το «αυθεντικό» Μηδέν – δεν είναι πάλι εκείνη η συγκαλυμμένη, αλλά παράλογη έννοια ενός όντος Μηδενός; Ας είναι αυτή η τελευταία φορά που οι ενστάσεις της διάνοιας διέκοψαν την αναζήτησή μας, της οποίας η νομιμότητα μπορεί να καταδειχθεί μόνο μέσω μιας θεμελιώδους εμπειρίας του Μηδενός.

110

Όσο βέβαιο είναι ότι ουδέποτε συλλαμβάνουμε απόλυτα την ολότητα των όντων καθ' εαυτήν, με άλλη τόση βεβαιότητα βρίσκουμε τους εαυτούς μας τοποθετημένους εν μέσω των όντων, τα οποία στην ολότητά τους έχουν με κάποιον τρόπο αποκαλυφθεί. Υπάρχει τελικά μια ουσιώδης διαφορά μεταξύ της σύλληψης της ολότητας των όντων καθ' εαυτήν και της εύρεσης εν μέσω της ολότητας των όντων. Το πρώτο είναι κατά βάσιν αδύνατο. Το δεύτερο συμβαίνει διαρκώς μέσα στο Dasein μας. Δίδεται βεβαίως η εντύπωση ότι, ειδικά στις καθημερινές ασχολίες μας, πιανόμαστε κάθε φορά μονάχα από αυτό ή εκείνο το ον, ότι χανόμαστε μέσα σε αυτήν ή εκείνη την περιοχή των όντων. Όσο θρυμματισμένη όμως κι αν εμφανίζεται η καθημερινότητα, διατηρεί ακόμη, έστω και σκιωδώς, τα όντα σε μια ενότητα της «ολότητας». Αυτή η «ολότητα» μας καταλαμβάνει, ακόμη κι όταν –και ιδιαίτερα όταν– δεν είμαστε ειδικά απασχολημένοι με τα πράγματα και με εμάς τους ίδιους, π.χ. στην αυθεντική ανία. Η αυθεντική ανία βρίσκεται ακόμη μακριά, όταν μας ανιούν<sup>26</sup> αυτό το βιβλίο ή εκείνο το θέαμα, τούτη η ασχολία ή εκείνη η ανεμελιά. Ξεσπά, όταν «κάποιος νιώθει ανιαρά» [«es einem langweilig ist»].<sup>27</sup> Η βαθιά ανία, περιφερόμενη σαν σιωπηλή ομίχλη εδώ κι εκεί στις αβύσσους του Dasein, συνωθεί όλα τα πράγματα, όλους τους ανθρώπους, κι εμάς τους ίδιους μαζί τους, σε μια παράξενη αδιαφορία. Αυτή η ανία αποκαλύπτει την ολότητα των όντων.

Μια άλλη δυνατότητα τέτοιας αποκάλυψης κρύβεται στη χαρά για την παρουσία του Dasein –κι όχι απλώς του προσώπου–

ενός αγαπημένου ανθρώπου.<sup>28</sup>

Μια τέτοια συντονία [Gestimmtsein], μέσα στην οποία κάποιος «είναι» [«ist»] έτσι ή αλλιώς, μας αφήνει να ευρεθούμε [befinden] –ολοκληρωτικά συντονισμένοι [durchstimmt] από αυτήν– εν μέσω της ολότητας των όντων. Η εύρεση της διάθεσης [Die Befindlichkeit der Stimmung] δεν αποκαλύπτει απλώς κάθε φορά με τον τρόπο της την ολότητα των όντων, αλλά αυτή η αποκάλυψη –απέχοντας πολύ από μια απλή σύμπτωση– συνιστά συγχρόνως το θεμελιώδες γίγνεσθαι του Da-sein μας.<sup>29</sup>

Ό,τι αποκαλούμε «συναισθήματα» δεν είναι ούτε ένα φευγάλο επιφαινόμενο της σκεπτόμενης και συνειδητής συμπεριφοράς μας, ούτε μια απλή αιτιακή παρόρμηση προς αυτήν, ούτε μια απλώς υφιστάμενη κατάσταση, με την οποία συμβιβαζόμαστε κατά τον έναν ή τον άλλον τρόπο.

111 Καθώς όμως οι διαθέσεις μάς οδηγούν με αυτόν τον τρόπο ενώπιον της ολότητας των όντων, μας αποκρύπτουν το Μηδέν που αναζητούμε. Θα πιστεύουμε τώρα ακόμη λιγότερο ότι η άρνηση της ολότητας των όντων, όπως μας αποκαλύπτονται μέσα σε μια διάθεση, μάς θέτει ενώπιον του Μηδενός. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να συμβεί όσο αρχέγονα απαιτείται μόνο μέσα σε μια διάθεση που αποκαλύπτει το Μηδέν σύμφωνα με το πιο ιδιαίτερο αποκαλυπτικό νόημά της.

Συντελείται στο Dasein του ανθρώπου μια τέτοια συντονία, εντός της οποίας ο άνθρωπος φέρεται ενώπιον του ίδιου του Μηδενός;

Κάτι τέτοιο είναι δυνατό και πραγματικό –αν και αρκετά σπάνιο– μόνο στιγμιαία, μέσα στη θεμελιώδη διάθεση της αγωνίας.<sup>30</sup> Με αυτήν την αγωνία δεν εννοούμε την αρκετά συχνή ανησυχία, η οποία κατά βάσιν ανήκει στη δειλία που τόσο εύκολα μας καταλαμβάνει. Η αγωνία διαφέρει θεμελιωδώς από τον φόβο.<sup>31</sup> Φοβούμαστε πάντοτε ενώπιον αυτού ή εκείνου του συγκεκριμένου όντος που μας απειλεί από αυτήν ή εκείνη τη συγκεκριμένη κατεύθυνση. Ο φόβος ενώπιον... φοβάται κάθε φορά για κάτι συγκεκριμένο. Επειδή στον φόβο προσιδιάζει αυτό το περιορισμένο Ενώπιον και το Για, ο φοβισμένος και ο δειλός

γίνεται δέσμιος εκείνου [: εκείνης της διάθεσης], εντός του οποίου ευρίσκεται [sich befindet]. Προσπαθώντας να σωθεί ενώπιόν του –ενώπιον αυτού του συγκεκριμένου–, νιώθει ανασφάλεια για τα υπόλοιπα, «τα χάνει» δηλαδή εντελώς.

Η αγωνία δεν επιτρέπει να προκύψει μια τέτοια αναστάτωση. Μάλλον, διαπερνάται από μια ιδιόμορφη γαλήνη. Η αγωνία είναι μεν πάντοτε αγωνία ενώπιον..., όχι όμως ενώπιον αυτού ή εκείνου. Η αγωνία ενώπιον... είναι πάντοτε αγωνία για..., όχι όμως γι' αυτό ή εκείνο. Η απροσδιοριστία εκείνου, ενώπιον του οποίου και για το οποίο αγωνιούμε, δεν συνιστά ωστόσο μιαν απλή έλλειψη προσδιορισμού, αλλά το ουσιωδώς αδύνατο κάθε προσδιορισμού. Έρχεται στο φως μέσω της ακόλουθης γνωστής<sup>32</sup> ερμηνείας.

112 Όπως λέμε, στην αγωνία «νιώθει κάποιος ανοίκεια» [«es ist eipem unheimlich»].<sup>33</sup> Ποιο είναι αυτό το «es» [που τον κάνει να νιώθει ανοίκεια]; Ποιος είναι ο «κάποιος»; Αδυνατούμε να πούμε ενώπιον τίνος νιώθει κανείς ανοίκεια. Νιώθει έτσι γενικά. Όλα τα πράγματα, κι εμείς οι ίδιοι μαζί τους, βυθίζονται σε μια  
αδιαφορία<sup>a</sup>. Τούτο όμως δεν έχει την έννοια μιας απλής εξαφάνισης: μέσα στην ίδια την απομάκρυνσή τους, τα πράγματα στρέφονται προς εμάς. Αυτή η απομάκρυνση της ολότητας των όντων, που μας πιέζει μέσα στην αγωνία, μας καταπιέζει. Δεν απομένει κανένα στήριγμα. Μένει μόνο κι απλώνεται πάνω μας –μέσα στη διολίσθηση των όντων– αυτό το «κανένα».<sup>34</sup>

Η αγωνία αποκαλύπτει το Μηδέν.

«Αιωρούμαστε» στην αγωνία. Πιο καθαρά: η αγωνία μάς αφήνει να αιωρούμαστε, καθώς οδηγεί την ολότητα των όντων σε διολίσθηση. Αυτό σημαίνει ότι κι εμείς οι ίδιοι –αυτοί οι όντες άνθρωποι<sup>b</sup>– διολισθαίνουμε από τους εαυτούς μας εν μέσω των όντων. Γι' αυτό κατά βάθος δεν νιώθουμε «εσύ» ή «εγώ» ανοίκεια, αλλά «κάποιος». Απομένει μόνο το καθαρό Da-sein<sup>c</sup>, μέσα

a. 5η έκδοση, 1949: τα όντα δεν μας ομιλούν πλέον.

b. 5η έκδοση, 1949: αλλά όχι ο άνθρωπος ως άνθρωπος «του» Da-sein.

c. 5η έκδοση, 1949: το Da-sein «εντός» του ανθρώπου.

στη δόνηση αυτής της αιώρησης, χωρίς να μπορεί να πιαστεί από πουθενά.

Η αγωνία μάς κόβει τη μιλιά. Επειδή η ολότητα των όντων διολισθαίνει και συνωθείται έτσι το Μηδέν, κάθε εκφορά του «είναι» σιωπά μπροστά του. Κι αν μέσα στην ανοικειότητα της αγωνίας ζητούμε συχνά να σπάσουμε την άδεια σιωπή με μια τυχαία φράση, αυτό δεν είναι παρά η απόδειξη της παρουσίας του Μηδενός. Όταν η αγωνία έχει υποχωρήσει, ο ίδιος ο άνθρωπος επιβεβαιώνει άμεσα ότι αυτή αποκαλύπτει το Μηδέν. Με τη φωτεινότητα του βλέμματος που συντηρεί η νωπή ανάμνηση, αναγκαζόμαστε να πούμε: εκείνο για το οποίο και ενώπιον του οποίου αγωνιούσαμε ήταν «στην πραγματικότητα» – τίποτε [nichts: μηδέν]. Πράγματι: το ίδιο το Μηδέν –ως τέτοιο– ήταν παρόν εδώ [da<sup>a</sup>].

Μέσω της θεμελιώδους διάθεσης της αγωνίας φθάσαμε σε εκείνο το γίνεσθαι του Dasein, εντός του οποίου αποκαλύπτεται το Μηδέν και μέσα από το οποίο οφείλουμε να ερωτήσουμε γι' αυτό.

Πώς έχει το Μηδέν;

### 113 Η απάντηση του ερωτήματος

Αν προσέξουμε ώστε το ερώτημα για το Μηδέν να παραμένει πράγματι τεθειμένο, τότε έχουμε ήδη αποκομίσει την απάντηση που για την επιδίωξή μας είναι κατ' αρχάς η μόνη ουσιώδης. Προς τούτο απαιτείται να παρακολουθήσουμε τη μεταμόρφωση του ανθρώπου<sup>b</sup> σε Da-sein,<sup>35</sup> την οποία προκαλεί κάθε αγωνία, προκειμένου να συλλάβουμε το Μηδέν που αποκαλύπτεται<sup>c</sup> μέ-

a. 5η έκδοση, 1949: σημαίνει: αποκαλυπτόταν· αποκάλυψη και διάθεση.

b. 5η έκδοση, 1949: ως υποκείμενο! Εδώ υπάρχει ήδη μια πρώτη στοχαστική εμπειρία του Da-sein· μόνο γι' αυτό έγινε δυνατό να τεθεί εδώ το ερώτημα «Τι είναι μεταφυσική;».

c. 5η έκδοση, 1949: αποκάλυψη.

Ἡ ἀνάλυση μιᾶς παράστασης, ὅπως συνηθίζοταν νὰ γίνε-  
ται, δὲν συνίστατο ἤδη σὲ τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν ἄρση τῆς  
μορφῆς τοῦ γνώριμου ποὺ ἔχει. Ἀναλύω μιὰ παράσταση  
στὰ καταγωγικὰ στοιχεῖα τῆς θὰ πεῖ ἐπιστρέφω στὶς στιγμές  
τῆς, ποὺ τοῦλάχιστον δὲν ἔχουν τὴν μορφή παρευρισκόμενης  
παράστασης, ἀλλὰ συνιστοῦν ἄμεσο κτῆμα τοῦ ἑαυτοῦ. Βέ-  
βαια, αὐτὴ ἡ ἀνάλυση καταλήγει μόνον σὲ σκέψεις, ποὺ οἱ  
ἴδιες εἶναι γνώριμοι προσδιορισμοί, πάγιοι καὶ στάσιμοι.  
Ὡστόσο οὐσιώδης στιγμή εἶναι αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ χωριστό, τὸ  
ἐξωπραγματικό· γιατί τὸ συγκεκριμένο εἶναι τὸ αὐτοκινού-  
μενο μόνον ἐπειδὴ [36] τὸ ἴδιο χωρίζεται καὶ γίνεται ἐξω-  
πραγματικό. Ἡ δραστηριότητα τοῦ χωρισμοῦ εἶναι ἡ δύναμη  
καὶ ἐργασία τῆς διάνοιας, τῆς πρὸ ἀξιοθαύμαστης καὶ μεγά-  
λης ἢ μᾶλλον τῆς ἀπόλυτης ἰσχύος. Ὁ κύκλος ποὺ ἠσυχάζει  
κλεισμένος στὸν ἑαυτό του καὶ κρατᾷ τὶς στιγμές του ὡς  
ὑφιστάμενη οὐσία εἶναι ἡ ἄμεση καὶ ἄρα ὄχι ἀξιοθαύμαστη  
ἀναφορά. Ἀλλὰ ὅτι τὸ συμβεβηκὸς ὡς συμβεβηκός, χωρι-  
σμένο ἀπὸ τὸ περιβάλλον του, ὅτι τὸ δεσμευμένο καὶ ἐνεργᾶ  
πραγματικό μόνον στὴν συνάρτησή του μὲ ἄλλο ἀποκτᾷ ἴδια  
ὑπαρξὴ καὶ ξεχωριστὴ ἐλευθερία, αὐτὸ εἶναι ἡ τεράστια δύ-

ναμη τοῦ ἀρνητικοῦ· εἶναι ἡ ἐνεργητικότητα (Energie) τῆς  
νόησης, τοῦ καθαροῦ ἐγώ.<sup>153</sup> Ὁ θάνατος, ἂν θέλουμε νὰ ὀνο-  
μάσουμε ἔτσι αὐτὴ τὴν ἐξωπραγματικότητα, εἶναι ὅ,τι φοβε-  
ρότερο, καὶ τὸ νὰ τηρεῖται τὸ νεκρὸ εἶναι αὐτὸ ποὺ ἀπαιτεῖ  
τὴν μέγιστη δύναμη. Τὸ ἀδύναμο κάλλος μισεῖ τὴν διάνοια,  
γιατὶ τοῦ ζητᾷ ὅ,τι δὲν μπορεῖ νὰ πράξει. Πλὴν ἡ ζωὴ τοῦ νοῦ  
δὲν εἶναι ἡ ζωὴ ποὺ σκιάζεται μπρὸς στὸν θάνατο καὶ φυλά-  
γεται καθαρὴ ἀπὸ τὴν φθορά, ἀλλὰ ἐκείνη ποὺ τὸν ἀντέχει  
καὶ διατηρεῖται μέσα του. Ὁ νοῦς κερδίζει τὴν ἀλήθεια του  
μόνον ἐφ' ὅσον βρίσκει τὸν ἑαυτό του μὲς στὸν ἀπόλυτο  
σπαραγμό. Ὁ νοῦς δὲν εἶναι αὐτὴ ἡ ἰσχύς ὡς τὸ θετικὸ ποὺ  
δὲν κοιτάζει τὸ ἀρνητικό, ὅπως ὅταν λέμε γιὰ κάτι ὅτι δὲν  
εἶναι τίποτα ἢ εἶναι λάθος, πάει τελείωσε, πᾶμε παρακάτω σὲ  
κάτι ἄλλο· εἶναι αὐτὴ ἡ ἰσχύς μόνον ἐφ' ὅσον ἀντικρίζει τὸ  
ἀρνητικὸ καταπρόσωπα, ἐφ' ὅσον μένει σ' αὐτό. Τούτῃ ἡ πα-  
ραμονὴ εἶναι ἡ μαγικὴ δύναμη ποὺ τὸ μεταστρέφει σὲ εἶναι.  
– Ἡ δύναμη αὐτὴ εἶναι ὅ,τι ὀνομάσθηκε πρὸ πάντων τὸ ὑπο-  
κείμενο, τὸ ὁποῖο, μὲ τὸ νὰ δίνει ὑπαρξὴ στὸν καθορισμὸ μέ-  
σα στὸ δικό του στοιχεῖο, [28] ἀναιρεῖ τὴν ἀφηρημένη ἀμεσό-  
τητα, ποὺ σημαίνει αὐτὴν ποὺ εἶναι μόνον γενικὰ ὑπάρχουσα,  
καὶ τὸ ὁποῖο, ὡς ἐκ τούτου, εἶναι ἡ ἀληθινὴ ὑφιστάμενη  
οὐσία, τὸ εἶναι ἢ ἡ ἀμεσότητα ποὺ δὲν ἔχει τὴν μεσολάβηση  
ἐξω τῆς, ἀλλ' εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια.

Ἡ πληρότητα τῶν μορφῶν τῆς μὴ πραγματικῆς συνείδησης θὰ προκύψει ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀναγκαιότητα τῆς προόδου καὶ τῆς συνοχῆς. [57] Γιὰ νὰ γίνει αὐτὸ κατανοητό, μπορεῖ νὰ παρατηρηθεῖ γενικὰ ἐκ προοιμίου ὅτι ἡ ἔκθεση τῆς μὴ ἀληθινῆς συνείδησης ὡς πρὸς τὴν ἀναλήθειά της δὲν εἶναι μία μόνο καὶ μόνο ἀρνητικὴ κίνηση. Μία τέτοια μονόπλευρη ἄποψη ἔχει γενικὰ ἡ φυσικὴ συνείδηση γιὰ δαύτην· καὶ μία ἐπίγνωση ποὺ ἀναδεικνύει ὡς οὐσία της τὴν ἐν λόγω μονομέρεια [74] εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ σχήματα τῆς ἀτελοῦς συνείδησης, ποὺ ἐντάσσεται στὴν ἴδια τὴν πορεία τοῦ δρόμου καὶ θὰ προκύψει ἐκεῖ. Εἶναι ἀκριβῶς ὁ σκεπτικισμὸς, ὁ ὁποῖος βλέπει πάντα στὸ ἀποτέλεσμα μόνο τὸ καθαρὸ μηδὲν καὶ κάμνει ἀφαίρεση ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τοῦτο τὸ μηδὲν εἶναι συγκεκριμένα τὸ μηδὲν ἐκείνου, τοῦ ὁποῖου εἶναι ἀποτέλεσμα. Ἀλλὰ μόνο τὸ μηδὲν ποὺ ἐκλαμβάνεται ὡς τὸ μηδὲν αὐτοῦ ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχεται εἶναι ὄντως τὸ ἀληθινὸ ἀποτέλεσμα· εἶναι ἔτσι κάτι ὀρισμένο καὶ ἔχει ἓνα περιεχόμενο. Ὁ σκεπτικισμὸς ποὺ τερματίζει στὴν ἀφαίρεση τοῦ μηδενὸς ἢ τοῦ κενοῦ δὲν μπορεῖ νὰ προχωρήσει πέραν αὐτῆς, θὰ περιμένει μὴν τοῦ προκύψει τίποτε νέο καὶ τί θᾶναι αὐτό, γιὰ νὰ τὸ ρίξει στὴν ἴδια κενὴ ἄβυσσο. Ἄπαξ καὶ ἀντιληφθοῦμε τὸ ἀποτέλεσμα, ἀντίθετα, ὅπως εἶναι στ' ἀλήθεια, ὡς ὀρισμένη ἄρνηση, μία νέα μορφή ἔχει ἄμεσα ἀνακύψει καὶ ἔχει συντελεσθεῖ ἐντὸς ἄρνησης ἢ μετάβασης, ὁπότε ἡ πρόοδος διὰ τῆς πλήρους σειρᾶς τῶν σχημάτων προκύπτει ἀφ' ἑαυτῆς.

3π

Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Θέση 153<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Adorno, Theodor. *Minima Moralia*. Μτφρ. Αναγνώστου, Λευτέρης. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2000, σ. 358-359.



διαφορετικής φύσης υπό τις παρούσες συνθήκες, ούτε ακόμη ή ανθρωπιά προς τούς καταπιεζόμενους, οί όποιοι πρέπει νά πληρώνουν τόν λογαριασμό τής ψεύτικης χειραφέτησης, όμως όλα αυτά τά αληθή θά γίνονταν ιδεολογία στά χέρια τών ανδρικών συμφερόντων. 'Ο διαλεκτικός γνωρίζει τή δυστυχία καί τήν εγκατάλειψη στήν τύχη τους τών ανύπαντρων ήλικιωμένων, τόν δολοφονικό χαρακτήρα του διαζυγίου. Δίνοντας όμως, αντιρομαντικά, στόν αντικειμενοποιημένο γάμο τήν πρωτοκαθεδρία απέναντι στό εφήμερο πάθος πού δέν διαφυλάσσεται σέ μιά κοινή ζωή, μετατρέπεται σέ συνήγορο εκείνων πού μετέρχονται τόν γάμο σέ βάρος του αισθήματος, πού αγαπούν ό,τι παντρεύτηκαν, δηλαδή τήν άφηρημένη σχέση ιδιοκτησίας. Τό τελικό συμπέρασμα αὐτῆς τῆς σοφίας<sup>6</sup> θά ἦταν, ὅτι τά πρόσωπα δέν ἔχουν τόσο μεγάλη σημασία, ἀρκεί μόνο νά συμμορφώνονται μέ τόν δεδομένο συσχετισμό πραγμάτων καί νά κάνουν τό καθήκον τους. Γιά νά προφυλαχθεῖ ἀπό τέτοιους πειρασμούς, ὁ φωτισμένος διαλεκτικός πρέπει νά μένει ἀδιάκοπα καχύποπτος γιά εκείνο τό ἀπολογητικό, παλινορθωτικό στοιχείο, πού βέβαια ἀποτελεῖ τό ἴδιο ἕνα μέρος τῆς μή ἀφέλειας. 'Ο κίνδυνος πού διατρέχει ὁ στοχασμός νά ξαναπέσει στήν ἀστοχασιά προδίδεται στήν ἀνεσή του νά λύνει καί δένει τή διαλεκτική μέθοδο, σάν νά ἦταν ὁ ἴδιος εκείνη ἡ ἄμεση γνώση του ὄλου, ἡ ὁποία ἀποκλείεται ἀκριβῶς ἀπό τήν ἀρχή τῆς διαλεκτικῆς. Παίρνει κανεῖς τή σκοπιά τῆς ὀλότητος, ὥστε ὑπό τό σύνθημα ἑνός δασκαλιστικου «αὐτό δέν πρέπει νά ἐννοηθεῖ ἔτσι» νά ἀφοπλίσει τόν ἀντίπαλο ἀπό κάθε καθορισμένη ἀρνητική κρίση καί νά διακόψει ὁ ἴδιος βίαια τήν κίνηση τῆς ἐννοιας, νά ἀναστείλει τή διαλεκτική ἐπισημαίνοντας τήν ἀνυπερβλήτη βαρύτητα τῶν γεγονότων. 'Η συμφορά ἔρχεται μέσω του *thema probandum*<sup>7</sup>: μεταχειρίζεται κανεῖς τή διαλεκτική, ἀντί νά παραδίδεται σέ αὐτή. Τότε ἡ κυριαρχική διαλεκτική σκέψη ἀνακυλίεται στό προδιαλεκτικό στάδιο: στή γαλήνια ἐξήγηση ὅτι κάθε πράγμα ἔχει τίς δύο του ὄψεις.

*Τελειώνοντας.* – 'Η μόνη φιλοσοφία, γιά τήν ὁποία, μπροστά στήν ἀπόγνωση, μπορεῖ ἀκόμη νά ἀναληφθεῖ ἡ εὐθύνη, θά ἦταν ἡ ἀπόπει-

ρα νά θεωρεῖ κανεῖς τά πράγματα ἔτσι, ὅπως θά παρουσιάζονταν ἀπό τή σκοπιά τῆς λύτρωσης. 'Η γνώση δέν ἔχει ἄλλο φῶς, παρά μόνον ἐκεῖνο πού πέφτει στόν κόσμο ἀπό τή λύτρωση: όλα τά ἄλλα ἐξαντλοῦνται στήν ἀνακατασκευή κατ' ἀπομίμησή του καί παραμένουν ἀπλή τεχνική. Θά ἔπρεπε νά χαραχθοῦν προοπτικές, στίς ὁποῖες ὁ κόσμος θά ἀποκαλύπτεται σάν κατά λάθος μετατοπισμένος καί ξενίζων, δείχνοντας τίς ρωγμές καί τίς σχισμές του, ὅπως ἀκριβῶς θά φανεῖ κάποτε, ἐνδεῆς καί παραμορφωμένος, στό μεσσιανικό φῶς. 'Η ἐπίτευξη τέτοιων προοπτικῶν χωρίς αὐθαιρεσία καί βία, ἀποκλειστικά μέσα ἀπό τήν ἐπαφή μέ τά ἀντικείμενα, αὐτό εἶναι τό μόνο πού ἔχει σημασία γιά τή σκέψη. Εἶναι τό πιό ἀπλό ἀπό ὅλα, ἀφοῦ ἡ κατάσταση ἀποζητεῖ ἐπιτακτικά μιά τέτοια γνώση, ἀφοῦ μάλιστα ἡ πλήρης ἀρνητικότητα, μόλις τήν ἀντικρίσει κανεῖς κατάματα, κρυσταλλώνεται σέ ἐναντιόμορφη γραφή του ἀντιθέτου τῆς. Εἶναι ὁμως καί τό ἐντελῶς ἀδύνατο, ἀφοῦ προϋποθέτει μιά σκοπιά ἀπομακρυσμένη, ἔστω κατά ἕνα ἐλάχιστο, ἀπό τόν μαγικό κύκλο τῆς ὑπαρξης, ἐνῶ βέβαια κάθε δυνατή γνώση δέν πρέπει μόνον νά ἀποσπασθεῖ μέ πείσμα μέσα ἀπό τό ὑπάρχον, γιά νά εἶναι δεσμευτική, ἀλλά γι' αὐτόν ἀκριβῶς τόν λόγο εἶναι καί σηματοδεδμη ἀπό τήν ἴδια παραμόρφωση καί ἐνδεια, ἀπό τήν ὁποία ἐπιδιώκει νά ξεφύγει. Μέ ὅσο μεγαλύτερο πάθος ἡ σκέψη, στό ὄνομα του μή ἐξαρτημένου ἀπό ὄρους, στεγανοποιεῖται ἀπέναντι στήν ἐξάρτησή τῆς ἀπό ὄρους, τόσο πιό ἀσυνείδητα, ἄρα καί τόσο πιό μοιραία, παραδίδεται στόν κόσμο. Πρέπει ἡ ἴδια νά κατανοήσῃ ἀκόμη καί τήν ἀδυνατότητά τῆς στό ὄνομα τῆς δυνατότητας. Σέ σύγκριση ὁμως μέ τήν ἀπαίτηση πού μέ αὐτόν τόν τρόπο τίθεται σέ αὐτή, τό ἐρώτημα γιά τήν πραγματικότητα ἢ μή πραγματικότητα τῆς ἴδιας τῆς λύτρωσης εἶναι σχεδόν ἀδιάφορο.

[...] *Άρνηση*

Ωστόσο, η κριτική στη σχέση έννοιας και πραγματωμένης μορφής της δημοκρατίας, κριτική άρα σε μια σχέση περιεχομένου και μορφής, αποτελεί το πιο κεντρικό και διαρκώς επανερχόμενο παράδειγμα χειρισμού μιας αντιφατικής συνθήκης.<sup>1</sup> Πρόκειται για αντιφατική συνθήκη όχι μόνο ως προς το «και είναι και δεν είναι», σχετικά με τις κατεξοχήν κρινόμενες μορφές δημοκρατικού καθεστώτος και δημοκρατικού βίου που ελέγχονται ως προς τη συμβατότητά τους με το περιεχόμενο της δημοκρατίας. Γιατί και οι περισσότερες εκδοχές σύγχρονων καθεστώτων και κοινωνικών-πολιτικών σχέσεων «χωράνε» στη δημοκρατία (δηλαδή είναι δυνατές υπό το αυτονόητο για τη νεωτερικότητα έμβλημά της) και είναι απαραίτητο να διακρίνουμε την υπέρβαση των ορίων, όπως για παράδειγμα στη μετάβαση από τη δημοκρατία της Βαϊμάρης στο ναζιστικό καθεστώς. Η υφιστάμενη δημοκρατία συνιστά όμως μια αντιφατική συνθήκη και επειδή εντός αυτής κρίνεται η σχέση καθεστώτος και συνθηκών βίου (κοινοβουλευτικό πολίτευμα και αυταρχική καθημερινότητα, αυταρχική και δυνάμει ολοκληρωτική διοίκηση), η σχέση δηλαδή μεταξύ διαφορετικών μορφών ή μάλλον όψεων της μορφής. Σε αυτή τη σχέση αποτυπώνεται η ενδογενώς αντιφατική υπόσταση της αστικής ανάδειξης, ύπαρξης και εκδίπλωσης της δημοκρατίας, που παραπέμπει στην οριακή δυνατότητα εξασφάλισης της ισότητας.

Ως υπόδειγμα διαλεκτικού ελέγχου δια της «αντιπαράθεσης του αντικειμένου στη ίδια του την έννοια» η δημοκρατία κατέχει μια ιδιαίτερη θέση και για έναν ακόμα λόγο. Η κριτική προσέγγιση της δημοκρατικής συνθήκης ως οριακής επιβάλλεται και από τον τρόπο προσδιορισμού της: προσδιορίζεται πρωτίστως όχι μέσω θετικού ορισμού, αλλά μέσω αρνητικής οροθέτησης – από το τι δεν είναι. Και αυτό συμβαίνει εμφατικά στο επίπεδο της πρακτικής παρέμβασης, άρα εκείνης της συμπεριφοράς που κατά τον Χορκχάιμερ συνιστά το περιεχόμενο της κριτικής<sup>2</sup> Η δημοκρατία είναι όρος που υπερασπιζόμαστε, που εξασφαλίζουμε εναντίον της απέναντι βαρβαρότητας – την επιδιώκουμε ως αντι-αντιδημοκρατία. Αυτή είναι η κριτική στάση που χαρακτηρίζει την παράδοση που

---

<sup>1</sup> Αυτό το αντικείμενο κριτικής παρακολουθεί και η συμβολή μου στον αφιερωμένο στον Ψυχοπαίδη τόμο. Βλ. Γεράσιμος Κουζέλης, «Κατευθύνσεις και όρια της θεμελίωσης της κριτικής στο έργο του Χορκχάιμερ», στο Μανώλης Αγγελίδης, Στέφανος Δημητρίου και Αλίκη Λαβράνου (επιμ.), *Θεωρία, αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, Αθήνα 2008: Πόλις, σ. 310 κ.ε.

<sup>2</sup> Χορκχάιμερ «Παραδοσιακή και ...», *ό.π.*, σ. 27.

σχολιάζουμε και της οποίας το κεντρικό μεθοδολογικό εργαλείο είναι η *προσδιορισμένη άρνηση*. Κατά τη διατύπωση μάλιστα του Ψυχοπαίδη, η προσδιορισμένη άρνηση αποτελεί «τη σκοπιά» της κριτικής.<sup>3</sup> Αρνητικά διατυπωμένο είναι άλλωστε ήδη ό,τι ορίζει την «κριτική θεωρία» από την ιδρυτική της στιγμή, στο βαθμό που εκείνη «είναι στο σύνολό της μια μοναδική αναπτυγμένη υπαρκτική κρίση»: είναι μια κρίση για αυτό που δεν είναι απαραίτητο και δεν θα έπρεπε να είναι όπως είναι, που θα πρέπει να αλλάξει και μπορεί να αλλάξει, καθώς μάλιστα «έχει έρθει ο καιρός» αυτής της αλλαγής.<sup>4</sup>

Από αυτό το πλαίσιο, το οποίο συγκροτείται με άμεση αναφορά στη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας (και την εκεί αποτυπωμένη διαλεκτική έκθεση αντιφατικών σχέσεων), αντλεί τόσο η μεταγενέστερη έρευνα των Χορκχάμερ και Αντόρνο, όσο και εκείνη που θα οδηγήσει τον Ψυχοπαίδη στην εμφατική ανάδειξη του πεδίου των αξιών. Έτσι η μια άκρη του νήματος βρίσκεται στην υλιστική-πρακτική ανασηματοδότηση της αντιπαράθεσης έννοιας και πράγματος, η οποία συνιστά τον πυρήνα μιας εμμενούς κριτικής που δεν περιορίζεται στη λογική, αλλά είναι ταυτοχρόνως περιεχομενική.

Ο Αντόρνο προσδιορίζει το 1969 επιγραμματικά αυτή τη διττή υπόσταση, στον απόηχο της διαμάχης του με τον Πόππερ σχετικά με το καθεστώς των κοινωνικών επιστημών: «Η λογική κριτική και η εμφατικά πρακτική, ότι η κοινωνία θα πρέπει να αλλάξει, ήδη για να εμποδίσει την υποτροπή στη βαρβαρότητα, είναι στιγμές της ίδιας κίνησης της έννοιας».<sup>5</sup> Αντιλαμβανόμαστε πως η ιδιοτροπία του επιχειρήματος έγκειται στην κρισιμότητα της άρσης μιας επιβλαβούς συνθήκης, της αποσόβησης μιας απειλητικής κατάληξης. Στην πλήρη του ανάπτυξη, το επιχείρημα έχει ανάγκη από την αντιπαράθεση του επαπειλούμενου με το επιζητούμενο, ως πραγματικό περιεχόμενο της αντίστοιχης έννοιας. Αναπτυγμένο, έστω και αφοριστικά, το έχουμε συναντήσει στις πρώτες-πρώτες σειρές της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*. Στον πρόλογο του 1947 το ζητούμενο του εμβληματικού έργου περιγράφεται με την πρόταση: «Αυτό που είχαμε αναλάβει δεν ήταν πράγματι τίποτα λιγότερο από τη

---

<sup>3</sup> Κοσμάς Ψυχοπαίδη, «Η διαλεκτική του ορθού λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του», Επίμετρο στο Μαξ Χορκχάμερ και Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα 1996: Νήσος, σ. 414.

<sup>4</sup> Οι διατυπώσεις στο Χορκχάμερ, «Παραδοσιακή και ...», *ό.π.*, σ. 46 και 170 (σημ. 20) και στο Μαξ Χορκχάμερ «Υστερόγραφο», *ό.π.*, σ. 69 (απόδοση ελαφρώς τροποποιημένη, βάσει του πρωτοτύπου: Max Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», και Max Horkheimer, «Nachtrag», *Traditionelle und kritische Theorie*, Φρανκφούρτη 1970: Fischer, σ. 44 και 62).

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno, «Einleitung», στο Theodor W. Adorno κ.ά., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Ντάρμστατ και Νόιβιντ 1972: Luchterhand, σ. 34.

διάγνωση γιατί η ανθρωπότητα αντί να περάσει σε μια αληθινά ανθρώπινη κατάσταση βουλιάζει σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας».<sup>6</sup>

«Η κατασκευή της παραπάνω πρότασης», σχολιάζει στο επίμετρό του ο Ψυχοπαίδης, «που ανατρέχει στη γραμματική μορφή του “αντί να” παραπέμπει σε μια αξία της θεωρίας, η οποία δεν τίθεται θετικά, το ίχνος της όμως διαγράφεται μέσα από την άρνηση της υπαρκτής θετικής πραγματικότητας, της νέας βαρβαρότητας».<sup>7</sup> Το «αντί να» δίνει στη δική του ορολογία της θέση του σε ένα «ως όφειλε», που θα του επιτρέψει να ολοκληρώσει τη μετάβαση από την εμμενή λογικο-πρακτική κριτική, μέσω της προσδιορισμένης άρνησης – συμπληρωμένης από το σχήμα ενός «ως μη όφειλε»– στη θετική αξίωση προς το αντικείμενο και την εναρμόνιση μορφής και περιεχομένου. Υπερασπιζόμενος, στα ίχνη της αντορνικής απόρριψης μιας ουδετερότητας με θετικιστικό πρόσημο, τη δυνατότητα αντικειμενικών αξιολογήσεων από σχέσεις, θεωρεί «επιστημολογικά ατελείς» τις προτάσεις στις οποίες η περιγραφή μιας στρεβλής συνθήκης δεν ακολουθείται από την κρίση του «ως μη όφειλε» – κρίση που οδηγεί σε ανάλογη αξιολόγηση της πράξης που καταργεί τη στρεβλή κατάσταση υπό το πρίσμα του «ως όφειλε».<sup>8</sup>

Έτσι, σε ένα καθόλου τυχαίο παράδειγμα, ο Ψυχοπαίδης δείχνει πώς στη θεωρία της αξίας του Μαρξ η εξήγηση συμβαδίζει με την αξιολόγηση· πώς η έννοια της «εκμετάλλευσης», εκτός της περιγραφής υφιστάμενων συνθηκών, εμπεριέχει την *αξίωση* άρσης της περιγραφόμενης σχέσης. Και δείχνει ακριβώς ότι η αξίωση αυτή δεν είναι εξωτερική, αλλά «“προκύπτει” από την ανάλυση της εργασιακής διαδικασίας, δηλαδή του καταμερισμού της εργασίας (του συνδετικού ιστού της κοινωνίας) ως ουσιαστικά αλληλέγγυας και συνεργατικής διαδικασίας προκειμένου να αναπαραχθεί η κοινωνική ζωή [...]. Η ανάλυση περιέχει το αίτημα άρσης της στρεβλωτικής μορφής [...], αίτημα που εκδηλώνεται ως κριτική των υπάρχουσών κοινωνικών σχέσεων και των επιστημονικών εννοιών που τις συλλαμβάνουν ως μορφές θετικής ύπαρξης».<sup>9</sup> Η συνολική κίνηση του επιχειρήματος, που ξεκινά με τον εντοπισμό μιας αντιφατικής σχέσης, ολοκληρώνεται με την αποσαφήνιση της διακύβευσης ως αξίωσης προς την πρακτική: από την αντιπαράθεση της εργασιακής διαδικασίας –ως διάστασης του περιεχομένου– στην ατομική ιδιοκτησία –ως διάσταση της μορφής–, «από την αντίθεση μορφής και περιεχομένου προκύπτουν αξιολογικά αιτήματα

---

<sup>6</sup> Χορκχάιμερ και Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π., σ. 19.

<sup>7</sup> Ψυχοπαίδης, «Η διαλεκτική του ορθού λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του», ό.π., σ. 412-413.

<sup>8</sup> Ψυχοπαίδης, «Προβλήματα θεμελίωσης των κοινωνικών επιστημών», ό.π., σ. 554.

<sup>9</sup> Ό.π., σ. 554-555.

άρσης αλλοτριωτικών μορφών»,<sup>10</sup> ή αλλιώς «αρνητικές αξίες», «που θα πρέπει να πραγματοποιηθούν μέσω της χειραφετητικής πράξης».<sup>11</sup>

Πρόκειται για μια κίνηση που, στη δική του ορολογία, έχει περιγράψει ο Αντόρνο απαντώντας στο Πόππερ. Η εκκίνηση βρίσκεται σε μια αρνητική υπαρκτική κρίση που διαπιστώνει απουσία θεμελιωδών προϋποθέσεων της «ανθρώπινης κατάστασης», διαστροφή των όρων της κοινωνικής ζωής,<sup>12</sup> απειλή για την ίδια την ύπαρξη των μελών της κοινωνίας, με άλλα λόγια ένα «πρόβλημα υπό την εμφατική έννοια».<sup>13</sup> Η λύση προκύπτει από την κριτική ως το «άλλο», το οποίο η σκέψη πρέπει να μπορεί να φανταστεί («να φανταστεί αυτό που ακόμα δεν είναι»<sup>14</sup>) και το οποίο υποδεικνύεται, ως δέον, από την προσδιορισμένη άρνηση. Υπ' αυτή την έννοια, η λύση δεν είναι αυθαίρετη, δεν ανάγεται σε μια υποκειμενική απόφαση και δεν συνιστά ανορθολογισμό. Προκύπτει από το ίδιο το πράγμα «που δεν είναι αυτό που αξιώνει να είναι»<sup>15</sup> και επομένως από τον αντιφατικό χαρακτήρα της κοινωνικής πραγματικότητας που καταγράφεται στην κρίση μας για αυτήν. Σύμφωνα με την εξαιρετική διατύπωση του Αντόρνο: «Αυτή η κρίση είναι, στη γλώσσα της φιλοσοφίας, μια κρίση του πράγματος για τον εαυτό του· ο ρηγματώδης χαρακτήρας του την κλητεύει».<sup>16</sup> [...]

---

<sup>10</sup> *Ο.π.*, σ. 556.

<sup>11</sup> Ψυχοπαίδης, «Η διαλεκτική του ορθού λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του», *ό.π.*, σ. 441. Η «αρνητικότητα» των αξιών που προκύπτουν μέσω αυτής της κίνησης μπορεί να εντοπιστεί και σε νεοκαντιανές και φαινομενολογικές προσεγγίσεις, στις οποίες παραπέμπει ο Ψυχοπαίδης, εξετάζοντας το επιχείρημα σχετικά με την «άρση μιας απαξίας». Βλ. για παράδειγμα το Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Η αυταρχική θεωρία και το πρόβλημα των αξιών (C. Schmitt)», *Όροι, αξίες, πράξεις*, *ό.π.*, σ. 313.

<sup>12</sup> Η αναφορά στους «όρους της κοινωνικής ζωής» είναι και η συνηθέστερη σχετική διατύπωση του Ψυχοπαίδη. Έτσι σε ένα από τα τελευταία του κείμενα συνοψίζει την περί αξιών προβληματική του ως εξής: «Τα αιτήματα που δεσμεύουν αξιακά την επιστημολογία αναστοχάζονται τους όρους της κοινωνικής ζωής που θίγονται από την ίδια τη μορφή της κοινωνίας και την πράξη που αναπροσαρμόζεται εν όψει της απειλής ή αντιπαλεύει τη διακινδύνευση των όρων της ζωής.[...] Κρίση της κοινωνίας σημαίνει ότι θίγονται οι όροι της κοινωνικής ζωής σε αυτή την κοινωνία και μάλιστα μέσω της ίδιας της μορφής της. Οι κοινωνικές αξίες προκύπτουν κατά τη διαδικασία μετασηματισμού της συνείδησης της διακινδύνευσης των όρων της ζωής σε ιδεολογίες και πρακτικές που θα μπορούσαν να την αποτρέψουν». Ψυχοπαίδης, «Η απειλή της κοινωνικής συνοχής ...», *ό.π.* σ. 530. Βλ. αντιστοίχως το Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Απαξιοτικοί και πρακτικοί όροι της κοινωνικής δράσης», *Όροι, αξίες, πράξεις*, *ό.π.*, σ. 541 κ.ε., καθώς επίσης και το Ψυχοπαίδης, «Πολιτική μέσα στις έννοιες», *ό.π.*, σ. 29: «Οι κοινωνικές σχέσεις μπορούν να κατανοηθούν ως σχέσεις που εξασφαλίζουν τους λειτουργικούς όρους κοινωνικής ζωής, οι οποίοι, όταν απειλούνται, τίθενται για τους δρώντες ως αξία η διαφύλαξη και η ανόρθωσή τους. Τους όρους μπορούμε να τους δούμε και ως πράξη, και τη σχέση τους ως διαρκή μετάβαση από τον όρο στην αξία».

<sup>13</sup> Theodor W. Adorno, «Σχετικά με τη λογική των κοινωνικών επιστημών», στο Κουζέλης και Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, *ό.π.*, σ. 333.

<sup>14</sup> Adorno, «Einleitung», *ό.π.*, σ. 62.

<sup>15</sup> Adorno, «Σχετικά με τη λογική των κοινωνικών επιστημών», *ό.π.*, σ. 340.

<sup>16</sup> *Ο.π.* σ. 344.

4π/

π

Guy Debord, Η Άρνηση και η Κατανάλωση στην Κουλτούρα<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Debord, Guy. *Η Κοινωνία του Θεάματος*. Μτφρ. Σύλβια. Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα: 1977, σ. 141-161.

## VIII.

### Η ΑΡΝΗΣΗ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΝΑΛΩΣΗ ΣΤΗΝ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ

*Θα ζήσουμε άραγε αρκετά για να δούμε μία πολιτική επανάσταση; Εμείς, οι σύγχρονοι αυτών των Γερμανών; Φίλε μου, εκλαμβάνετε τις επιθυμίες σας ως πραγματικότητα... Καθ' ην στιγμή κρίνω την Γερμανία σύμφωνα με την παρούσα ιστορία της, δεν είναι δυνατόν να μου αντιπείτε ότι όλη η ιστορία της είναι παραποιημένη, και ότι το σύνολο του σύγχρονου δημόσιου βίου της δεν αντιπροσωπεύει την πραγματική κατάσταση του λαού. Διαβάστε όποιες εφημερίδες επιθυμείτε, θα πεισθείτε ότι δεν παύουν – και θα συμφωνήσετε μαζί μου ότι η λογοκρισία δεν εμποδίζει κανέναν να παύσει – να υμνούν την εθνική μας ελευθερία και ευτυχία...*

RUGE,

*Επιστολή στον Μαξ, Μάρτιος 1844*



Η κουλτούρα είναι η γενική σφαίρα της γνώσης και των παραστάσεων του βιώματος εντός της διηρημένης σε τάξεις ιστορικής κοινωνίας, που σημαίνει ότι είναι η ισχύς γενίκευσης που υφίσταται διαχωρισμένα, ως καταμερισμός της διανοητικής εργασίας και διανοητική εργασία του διαχωρισμού. Η κουλτούρα αποσπάθηκε από την ενότητα της κοινωνίας του μύθου «όταν η ισχύς ενοποίησης εξαφανίστηκε από τον βίο του ανθρώπου και τα αντίθετα απώλεσαν τη ζώσα σχέση και αλληλεπίδραση και απέκτησαν αυτονομία...» (*Difference des systèmes de Fichte et de Schelling*, «Διαφορά των συστημάτων του Fichte και του Schelling»). Κατακτώντας την ανεξαρτησία της η κουλτούρα εκκινεί μία ιμπεριαλιστική πορεία εμπλουτισμού που αποτελεί ταυτοχρόνως την παρακμή της ανεξαρτησίας της. Η ιστορία που δημιουργεί την σχετική αυτονομία της κουλτούρας καθώς και τις ιδεολογικές ψευδαισθήσεις περί αυτής της αυτονομίας, εκφράζεται επίσης ως ιστορία της κουλτούρας. Όλη δε η επέκταση της ιστορίας της κουλτούρας, δύναται να νοηθεί ως ιστορία της αποκάλυψης της ανεπαρκείας της, ως πορεία προς την αυτοκατάργησή της. Η κουλτούρα είναι το πεδίο της αναζήτησης της απωλεσθείσης ενότητας. Κατ' αυτήν την αναζήτηση της ενότητας, η κουλτούρα ως διαχωρισμένη σφαίρα είναι υποχρεωμένη να αρνηθεί τον ίδιο τον εαυτό της.

Η πάλη ανάμεσα στην παράδοση και καινοτομία, που είναι η διέπουσα αρχή της εσωτερικής ανάπτυξης της κουλτούρας των ιστορικών κοινωνιών, δεν δύναται να συνεχισθεί παρά μόνον μέσω της διαρκούς νίκης της καινοτομίας. Η καινοτομία στην κουλτούρα δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο φορέας της ολικής ιστορικής κίνησης, που αποκτώντας συνείδηση της ολότητός της, τείνει στην υπέρβαση των ιδίων της των πολιτιστικών προϋποθέσεων και κινείται προς την κατάργηση κάθε διαχωρισμού.

Η πρόοδος των γνώσεων της κοινωνίας, που εμπεριέχει την αντίληψη της ιστορίας ως πυρήνα της κουλτούρας, προσλαμβάνει μία ανεπίστρεπτη γνώση που εκφράζεται από την καταστροφή του Θεού. Αυτή, όμως, «η πρωταρχική προϋπόθεση κάθε κριτικής», είναι ταυτοχρόνως η πρωταρχική προϋπόθεση μιας άνευ ορίων κριτικής. Εκεί όπου κανένας κανόνας συμπεριφοράς δεν μπορεί πλέον να διατηρηθεί, κάθε *πόρισμα* της κουλτούρας την ωθεί προς τη διάλυσή της. Όπως η φιλοσοφία από τη στιγμή που κατέκτησε την πλήρη αυτονομία της, έτσι και κάθε γνωστικός κλάδος που αυτονομείται, πρέπει να καταρρεύσει, κατ' αρχήν ως αξίωση συνεπούς ερμηνείας της κοινωνικής ολότητας και τελικά ακόμη και ως μερική συστηματοποίηση χρησιμοποιήσιμη εντός των ιδίων της ορίων. Η *έλλειψη ορθολογισμού* της διαχωρισμένης κουλτούρας είναι το στοιχείο που την καταδικάζει να εξαφανισθεί, διότι σε αυτήν η νίκη του ορθολογικού είναι ήδη παρούσα ως απαίτηση.

Η κουλτούρα προήλθε από την ιστορία που διέλυσε τον τρόπο ζωής του παλαιού κόσμου, αλλά ως διαχωρισμένη σφαίρα δεν είναι ακόμη παρά η αντίληψη και η αισθητή επικοινωνία που παραμένουν μερικές εντός μιας κοινωνίας μερικά ιστορικής. Είναι η λογική ενός κόσμου ελάχιστα λογικού.

Το τέλος της ιστορίας της κουλτούρας εκδηλώνεται με δύο αντιτιθέμενες όψεις: το εγχείρημα υπέρβασής της εντός της ολικής ιστορίας και την οργάνωση της διατήρησής της ως νεκρού αντικειμένου στη θεαματική θεώρηση. Το ένα εκ των κινημάτων αυτών έχει συνδέσει την τύχη του με την κοινωνική κριτική, το άλλο με την υπεράσπιση της ταξικής εξουσίας.

Κάθε μία εκ των δύο όψεων του τέλους της κουλτούρας υφίσταται κατά ενιαίο τρόπο, τόσο σε όλες τις όψεις των γνώσεων, όσο και σε όλες τις όψεις των αισθητών παραστάσεων – σε ό,τι ήταν η τέχνη με την ευρύτερη έννοια του όρου. Στην πρώτη περίπτωση, αντιτίθενται η συσσώρευση τμηματικών γνώσεων που καθίστανται μη χρησιμοποιήσιμες, επειδή η επιδοκμασία των υπαρχουσών συνθηκών πρέπει τελικά να *απαρνηθεί τις ίδιες τις γνώσεις της*, και η θεωρία της πράξης που μόνον αυτή κατέχει την αλήθεια όλων των γνώσεων, επειδή μόνον αυτή κατέχει το μυστικό της χρήσης τους. Στη δεύτερη περίπτωση αντιπαρατίθενται η κριτική αυτοκαταστροφή της παλαιάς κοινής γλώσσας της κοινω-

νίας και η τεχνητή ανασύστασή της εντός του εμπορευματικού θεάματος, η ψευδαισθησιακή παράσταση του μη-βιωμένου.

186

Η κοινωνία, με την απώλεια της κοινότητας της κοινωνίας του μύθου, πρέπει να απωλέσει κάθε αναφορά μιας πραγματικά κοινής γλώσσας, έως τη στιγμή που το σχίσμα της αδρανούς κοινότητας κατορθώσει να ξεπεραστεί με την επίτευξη της πραγματικής ιστορικής κοινότητας. Η τέχνη, που υπήρξε αυτή η κοινή γλώσσα της κοινωνικής αδράνειας, από τη στιγμή που καθίσταται ανεξάρτητη τέχνη με τη σύγχρονη έννοια, αναδυόμενη εκ του πρώτου θρησκευτικού της σύμπαντος, και μετατρέπόμενη σε ατομική παραγωγή διαχωρισμένων έργων, γνωρίζει, ως ιδιαίτερη περίπτωση, το κίνημα που κυριαρχεί στην ιστορία του συνόλου της διαχωρισμένης κουλτούρας. Η επιβεβαίωση της ανεξαρτησίας της είναι η αρχή της διάλυσής της.

187

Το γεγονός ότι η γλώσσα της επικοινωνίας απωλέσθη, ιδού τι εκφράζει θετικά η σύγχρονη κίνηση αποσύνθεσης κάθε τέχνης, ο τυπικός αφανισμός της. Εκείνο που αυτό το κίνημα εκφράζει αρνητικά, είναι το γεγονός ότι πρέπει να επανευρεθεί μια κοινή γλώσσα, —όχι πλέον στη μονομερή έκβαση που για την τέχνη της ιστορικής κοινωνίας, έφθανε πάντα πολύ αργά, μιλώντας σε άλλους για ό,τι αποτέλεσε βίωμα άνευ πραγματικού διαλόγου, και αποδεχόμενη αυτήν την ανεπάρκεια του βίου, αλλά ότι θα έπρεπε να επανευρεθεί εντός της πράξης, που συγκεντρώνει εντός της την άμεση δραστηριότητα και τη γλώσσα της. Πρόκειται για την πραγ-

ματική κατοχή της κοινότητας του διαλόγου και του παιγνιδιού με τον χρόνο που αναπαραστάθηκαν από το ποιητικο-καλλιτεχνικό έργο.

188

Όταν η τέχνη που κατέστη ανεξάρτητη αναπαριστά τον κόσμο της με φαντασμαγορικά χρώματα, μία στιγμή της ζωής έχει γεράσει και δεν της επιτρέπεται να ξαναγιώσει με τα φαντασμαγορικά χρώματα. Αφήνεται μόνον στην αναπόληση διά της μνήμης. Το μεγαλείο της τέχνης δεν αρχίζει να διαφαίνεται παρά εκεί όπου ο βίος φθίνει.

189

Ο ιστορικός χρόνος που εισέβαλε στην τέχνη εκφράσθηκε κατ' αρχήν στην ίδια τη σφαίρα της τέχνης, με αφετηρία το *baroque*. Το *baroque* είναι η τέχνη ενός κόσμου που απώλεσε το κέντρο του: η τελευταία μυθική τάξη πραγμάτων που αναγνώρισε ο μεσαίωνας στον κόσμο (*cosmos*) και την επίγεια διακυβέρνηση – η ενότης της Χριστιανοσύνης και το φάντασμα μιας Αυτοκρατορίας – κατέρρευσε. Η τέχνη της αλλαγής μέλλει να φέρει μεθ' αυτής την εφήμερη αρχή που ανακαλύπτει στον κόσμο. Επέλεξε, λέει ο Eugenio d'Ors, «τη ζωή ενάντια στην αιωνιότητα». Το θέατρο και η γιορτή, η θεατρική γιορτή, είναι οι κυρίαρχες στιγμές της δημιουργίας *baroque*, στην οποία κάθε ιδιαίτερη καλλιτεχνική έκφραση δεν προσλαμβάνει νόημα παρά διά της αναφοράς της στον διάκοσμο ενός κατασκευασμένου τόπου, σε μία κατασκευή που πρέπει να είναι δι' εαυτήν το κέντρο ενοποίησης: αυτό δε το κέντρο είναι η *μετάβαση* που καταγράφεται ως μία επισφαλής ισορροπία εντός της δυναμικής αταξίας των πάντων. Η σημασία, ενίοτε υπερβολική, που απέκτησε η έννοια

του baroque στη σύγχρονη αισθητική συζήτηση, εκφράζει τη συνειδητοποίηση του ανέφικτου ενός καλλιτεχνικού κλασικισμού: οι απόπειρες υπέρ ενός πρότυπου κλασικισμού ή νεοκλασικισμού, εδώ και τρεις αιώνες, δεν υπήρξαν παρά βραχύβια τεχνητά κατασκευάσματα που μιλούσαν την επιφανειακή γλώσσα του Κράτους, εκείνην της απολύτου μοναρχίας ή της επαναστατικής αστικής τάξης, ενδεδυμένης με ρωμαϊκό style. Από τον ρομαντισμό έως τον κυβισμό, υφίσταται τελικά μία όλο και περισσότερο εξατομικευμένη τέχνη της άρνησης, διαρκώς ανανεούμενη έως τον ολοκληρωτικό κατακερματισμό και την άρνηση της καλλιτεχνικής σφαίρας, η οποία ακολούθησε το γενικό ρεύμα του baroque. Η εξαφάνιση της ιστορικής τέχνης, που συνεδέετο με την εσωτερική επικοινωνία μιας *élite*, και είχε την ημιανεξάρτητη κοινωνική της βάση στις εν μέρει παιγνιακές συνθήκες που ακόμη βιώνονταν από τις τελευταίες αριστοκρατίες, εκφράζει επίσης το γεγονός ότι ο καπιταλισμός γνωρίζει την πρώτη ταξική εξουσία που ομολογεί ότι είναι απογυμνωμένη από κάθε οντολογικό προσόν και της οποίας η ρίζα της εξουσίας στην απλή διαχείριση της οικονομίας είναι εξίσου η απώλεια κάθε ανθρώπινης κυριότητας. Η ολότης του baroque, που για την καλλιτεχνική δημιουργία είναι η ίδια μία προ πολλού απωλεσθείσα ενότητα, επανευρίσκεται, κατά κάποιον τρόπο, εντός της συγχρόνου κατανάλωσης της ολότητας του καλλιτεχνικού παρελθόντος. Η ιστορική γνώση και αναγνώριση της ολότητας της τέχνης του παρελθόντος, που έχει αναδρομικώς συσταθεί ως παγκόσμια τέχνη, την ανάγουν σε μια καθολική σύγχυση, που με τη σειρά της συνιστά ένα οικοδόμημα baroque σε ανώτερο επίπεδο, εντός του οποίου πρέπει να συγχωνευθούν, τόσο η παραγωγή μιας τέχνης baroque όσο και κάθε αναβίωσή της. Οι τέχνες όλων των πολιτισμών και όλων των εποχών, για πρώτη φορά, δύνανται να καταστούν γνωστές και αποδεκτές από κοινού. Είναι ένα «απάνθισμα αναμνήσεων» της ιστορίας της τέχνης, που, από τη στιγμή που καθίσταται εφικτή, είναι και

το τέλος του κόσμου της τέχνης. Σε αυτήν την εποχή των μουσείων, όπου ουδεμία καλλιτεχνική επικοινωνία δεν δύναται πλέον να υπάρξει, όλες οι παλαιές στιγμές της τέχνης δύνανται να καταστούν εξίσου αποδεκτές, διότι ουδεμία εξ αυτών πάσχει πλέον από την απώλεια των ιδιαίτερων συνθηκών επικοινωνίας της εντός της υφιστάμενης απωλείας των συνθηκών επικοινωνίας εν γένει.

190

Η τέχνη στην εποχή της διάλυσής της, ως αρνητικό κίνημα που επιδιώκει την υπέρβαση της τέχνης σε μια ιστορική κοινωνία όπου η ιστορία δεν έχει ακόμη αποτελέσει βίωμα, είναι μια τέχνη της αλλαγής και, ταυτοχρόνως, σαφής έκφραση του ανέφικτου της αλλαγής. Όσο πιο μεγαλεπήβολο είναι το αίτημά της, τόσο περισσότερο η αληθής πραγμάτωσή της βρίσκεται πέραν αυτής. Αυτή η τέχνη είναι αναγκαστικά πρωτοποριακή και δεν είναι. Η πρωτοπορία της είναι η εξαφάνισή της.

191

Ο ντανταϊσμός και ο υπερρεαλισμός είναι τα δύο ρεύματα που σημάδεψαν το τέλος της σύγχρονης τέχνης. Αν και μόνον κατά έναν τρόπο σχετικά συνειδητό, είναι σύγχρονα με την τελευταία μεγάλη έφοδο του προλεταριακού κινήματος και η αποτυχία αυτού του κινήματος που τα άφησε εγκλωβισμένα στο ίδιο καλλιτεχνικό πεδίο, την παρακμή του οποίου είχαν διακηρύξει, είναι η θεμελιώδης αιτία της αδρανοποίησής τους. Ο ντανταϊσμός και ο υπερρεαλισμός είναι ταυτοχρόνως ιστορικά συνδεδεμένοι και ανατιθέμενοι. Σε αυτήν την αντίθεση, που συνοτά επίσης για τον καθένα το συνεπέστερο και ριζοσπαστικότερο μέρος της προσφοράς

του, διαφαίνεται η εσωτερική ανεπάρκεια της κριτικής τους, που ανεπτύχθη από το ένα όπως και από το άλλο μονόπλευρα. Ο ντανταϊσμός θέλησε να καταργήσει την τέχνη χωρίς να την πραγματώσει· ο υπερρεαλισμός θέλησε να πραγματώσει την τέχνη χωρίς να την καταργήσει. Η κριτική θέση που επεξεργάστηκαν αργότερα οι Situationnistes κατέδειξε ότι η κατάργηση και η πραγμάτωση της τέχνης είναι οι αδιαχώριστες όψεις μιας και της αυτής υπέρβασης της τέχνης.

192

Η θεαματική κατανάλωση που διατηρεί την παλαιά κατεψυγμένη κουλτούρα, συμπεριλαμβανομένης της επανάληψης των αρνητικών της εκδηλώσεων, καθίσταται απροκάλυπτα στον πολιτιστικό της τομέα αυτό που είναι σωτηριά στο σύνολό της: η επικοινωνία τού μη κοινωνήσιμου. Η πλήρης καταστροφή της γλώσσας δύναται εδώ να αναγνωριστεί απροσημάτιστα ως μία επίσημη θετική αξία, διότι πρόκειται περί της προβολής ενός συμβιβασμού με την κυρίαρχη κατάσταση πραγμάτων στην οποία διακηρύσσεται περιχαρώς η απουσία κάθε επικοινωνίας. Η κριτική αλήθεια αυτής της καταστροφής ως πραγματικού βίου της σύγχρονης ποίησης και τέχνης, όπως είναι προφανές αποκρύπτεται, διότι το θέαμα, που έχει ως λειτουργία να οδηγεί στο να λησμονείται η ιστορία στην κουλτούρα εφαρμόζει στον ψευδονεωτερισμό των μοντερνιστικών μέσων του την ίδια τη στρατηγική που το συγκροτεί εκ βάθους. Έτσι, δύναται να εμφανίζεται ως καινούρια μία σχολή νεοφιλολογίας, που απλώς αποδέχεται ότι εξετάζει «το γραπτό για το γραπτό». Εξάλλου, εκτός από την απλή διακήρυξη της επαρκούς αισθητικής αξίας της διάλυσης του επικοινωνήσιμου, η πλέον σύγχρονη τάση της θεαματικής κουλτούρας –και η πλέον συνδεδεμένη με την κατασταλτική πρακτική της γενικής οργάνωσης της κοινωνίας– επιδιώκει να ανασυστήσει μέσω



«έργων συνόλου» ένα περίπλοκο νεοκαλλιτεχνικό περιβάλλον, εκκινώντας από αποσυνθεμένα στοιχεία· ιδιαίτερα στις απόπειρες ενωμάτωσης καλλιτεχνικών λειψάνων ή αισθητικοτεχνικών υβριδίων στην πολεοδομία. Στο επίπεδο της θεαματικής ψευδο-κουλτούρας, αυτό εκφράζει τη γενική προοπτική του ανεπτυγμένου καπιταλισμού που επιδιώκει να επανακτήσει τον κατακερματισμένο εργαζόμενο ως «προσωπικότητα πλήρως ενταγμένη στην ομάδα», τάση που περιγράφεται από τους σύγχρονους αμερικανούς κοινωνιολόγους (Riesman, Whyte κ.λπ.). Πρόκειται παντού για το ίδιο εγχείρημα μιας αναδιάρθρωσης άνευ κοινότητας.

193

Η κουλτούρα καθιστάμενη εξολοκλήρου εμπόρευμα, πρέπει επίσης να καταστεί το εμπόρευμα-βεντέτα της θεαματικής κοινωνίας. Ο Clark Kerr, ένας εκ των πλέον πρωτοπόρων ιδεολόγων αυτής της τάσης, υπολόγισε ότι η πολύπλοκη διεργασία της παραγωγής, διανομής και κατανάλωσης των γνώσεων απορροφά ήδη το 29% του ετήσιου εθνικού προϊόντος στις Ηνωμένες Πολιτείες· και προβλέπει ότι η κουλτούρα θα πρέπει να αναλάβει κατά το δεύτερο ήμισυ αυτού του αιώνα τον ρόλο κινητήριας δύναμης στην ανάπτυξη της οικονομίας, παρόμοια με τον ρόλο που διαδραμάτισε το αυτοκίνητο κατά το πρώτο ήμισυ του, και ο σιδηρόδρομος κατά το δεύτερο ήμισυ του προηγούμενου αιώνα.

194

Το σύνολο των γνώσεων που εξακολουθεί να αναπτύσσεται αυτήν την εποχή ως σκέψη του θεάματος οφείλει να δικαιολογήσει μία κοινωνία άνευ δικαιολογίας και να συγκροτηθεί σε γενική επιστήμη της ψευδούς συνείδησης. Προσδιορίζε-

ραι ολοκληρωτικά από το γεγονός ότι ούτε δύναται ούτε επιθυμεί να αναλογισθεί τη δική της υλική βάση εντός του θεαματικού συστήματος.

195

Η σκέψη της κοινωνικής οργάνωσης της φαινομενικότητας συσκοτίζεται από τη γενικευμένη υπο-επικοινωνία που υπερασπίζει. Δεν γνωρίζει ότι η σύγκρουση είναι η απαρχή όλων των πραγμάτων του κόσμου της. Οι ειδικοί της εξουσίας του θεάματος, απόλυτης εξουσίας στο εσωτερικό του συστήματός της του αναπάντητου λόγου, έχουν ολοκληρωτικά διαφθαρεί από την εμπειρία τους της περιφρόνησης και την επιτυχία της περιφρόνησης· και αυτή η περιφρόνησή τους επιβεβαιώνεται από τη γνώση του *αξιοπεριφρόνητου ανθρώπου*, που πραγματικά είναι ο θεατής.

196

Στα πλαίσια της εξειδικευμένης σκέψης του θεαματικού συστήματος, συντελείται ένας νέος καταμερισμός καθηκόντων, στο βαθμό που η ίδια η τελειοποίηση αυτού του συστήματος εγείρει νέα προβλήματα: αφενός η *θεαματική κριτική του θεάματος* αναλαμβάνεται από τη σύγχρονη κοινωνιολογία που μελετά τον διαχωρισμό με την αποκλειστική αρωγή των εννοιολογικών και υλικών μέσων του διαχωρισμού. Αφετέρου, η *απολογία του θεάματος* καθίσταται σκέψη της μη-σκέψης, *επίσημη λήθη* της ιστορικής πρακτικής, στους διάφορους γνωστικούς κλάδους όπου έχει τις ρίζες του ο στρουκτουραλισμός. Εντούτοις, η ψευδής απελπισία της μη διαλεκτικής κριτικής, καθώς και η ψευδής αισιοδοξία της καθαρής διαφήμισης του συστήματος είναι ταυτόσημες ως υποταγμένη σκέψη.

Η κοινωνιολογία, που άρχισε να θέτει προς συζήτηση, κατ' αρχήν στις Ηνωμένες Πολιτείες, τις συνθήκες ύπαρξης που επιφέρει η σύγχρονη ανάπτυξη, αν και κατόρθωσε να προσκομίσει πολλά εμπειρικά δεδομένα, δεν γνωρίζει καθόλου την αλήθεια του ιδίου του αντικειμένου της, διότι δεν εμβαθύνει στην κριτική που ενυπάρχει σ' αυτό. Έτσι ώστε η ειλικρινά ρεφορμιστική τάση αυτής της κοινωνιολογίας δεν στηρίζεται παρά στην ηθική, στην καλή θέληση, σε ανούσιες εκκλήσεις που δεν συνοδεύονται από κατάλληλα μέτρα κ.λπ. Ένας αυτού του είδους τύπος κριτικής, επειδή δεν γνωρίζει το αρνητικό που βρίσκεται στον πυρήνα του κόσμου του, δεν κάνει τίποτε άλλο απ' το να εμμένει στην περιγραφή ενός είδους αρνητικού πλεονάσματος που θεωρεί ότι έχει επιφέρει έναν αξιοθρήνητο κορεσμό στην επιφάνεια, ως ένας άλογος παρασιτικός πολλαπλασιασμός. Αυτή η οργισμένη καλή θέληση, που ακόμη και ως τέτοια δεν κατορθώνει να μεμφθεί παρά τις εξωτερικές συνέπειες του συστήματος, πιστεύει ότι αποτελεί κριτική λησμονώντας τον ουσιαστικά *απολογητικό* χαρακτήρα των προϋποθέσεων και της μεθόδου της.

Αυτοί που καταγγέλλουν το παράλογο ή τους κινδύνους της προτροπής στη σπατάλη εντός της κοινωνίας της οικονομικής αφθονίας, δεν γνωρίζουν σε τι χρησιμεύει η σπατάλη. Καταδικάζουν με αχαριστία εν ονόματι του οικονομικού ορθολογισμού τους καλούς ανορθολογικούς φύλακες άνευ των οποίων η εξουσία αυτού του οικονομικού ορθολογισμού θα κατέρρεε. Και ο *Boorstin*, επί παραδείγματι, ο οποίος στο *L'Image* περιγράφει την εμπορευματική κατανάλωση του αμερικανικού θεάματος, δεν προσβάλλει ποτέ την

έννοια του θεάματος, επειδή πιστεύει ότι δύναται να αφήνει έξω από αυτόν τον καταστροφικό παροξυσμό τον ιδιωτικό βίο ή την έννοια του έντιμου «εμπορεύματος». Δεν κατανοεί ότι το ίδιο το εμπόρευμα θέσπισε τους νόμους, η «έντιμη» εφαρμογή των οποίων έχει ως επακόλουθο τόσο τη διαχωρισμένη πραγματικότητα της ιδιωτικής ζωής, όσο και την απώτερη ανάκτησή της από την κοινωνική κατανάλωση των εικόνων.

## 199

Ο Boorstin περιγράφει τις υπερβολές ενός κόσμου που κατέστη ξένος προς εμάς ως υπερβολές αλλότριες προς τον κόσμο μας. Αλλά η «ομαλή» βάση του κοινωνικού βίου στην οποία αναφέρεται ανεπιφύλακτα όταν χαρακτηρίζει την επιφανειακή κυριαρχία των εικόνων, με όρους ψυχολογικής και ηθικής κρίσης, ως επακόλουθο «εξωφρενικών αξιώσεών μας» δεν έχει καμία πραγματική υπόσταση, ούτε στο βιβλίο του, ούτε στην εποχή του. Επειδή ο πραγματικός ανθρώπινος βίος στον οποίο αναφέρεται ο Boorstin, βρίσκεται, κατά τη γνώμη του, στο παρελθόν, συμπεριλαμβανομένου του παρελθόντος της θρησκευτικής εγκαρτέρευσης, αδυνατεί να κατανοήσει σε όλο της τι βάθος μια κοινωνία της εικόνας. Η αλήθεια αυτής της κοινωνίας δεν είναι τίποτε άλλο από την άρνηση αυτής της κοινωνίας.

## 200

Η κοινωνιολογία που πιστεύει ότι δύναται να απομονώσει από το σύνολο του κοινωνικού βίου έναν βιομηχανικό ορθολογισμό που λειτουργεί διαχωρισμένα, καταλήγει να απομονώσει από τη συνολική βιομηχανική κίνηση τις τεχνικές αναπαραγωγής και μετάδοσης. Έτσι, ο Boorstin ανακαλύ-

πτε ως αιτία των αποτελεσμάτων που περιγράφει την ατυχή, σχεδόν τυχαία, συνάντηση ενός υπέρμετρα εκτεταμένου τεχνικού μηχανισμού διάδοσης των εικόνων και μία υπερβολική έλξη των ανθρώπων της εποχής μας για το ψευδοαισθησιακό. Κατά συνέπεια, το θέαμα οφείλεται στο γεγονός ότι ο σύγχρονος άνθρωπος είναι καθ' υπερβολήν θεατής. Ο Boorstijn δεν κατανοεί ότι ο πολλαπλασιασμός των προκατασκευασμένων «ψευδογεγονότων» που καταγγέλλει, απορρέει εκ του απλού γεγονότος ότι οι άνθρωποι, στη μαζοποιημένη πραγματικότητα του σύγχρονου κοινωνικού βίου, δεν βιώνουν εξ ιδίων τα γεγονότα. Και επειδή η ίδια η ιστορία πλανάται πάνω από τη σύγχρονη κοινωνία ως φάντασμα, διαπιστώνουμε την ψευδοϊστορία κατασκευασμένη σε όλα τα επίπεδα της κατανάλωσης της ζωής, για να διατηρηθεί η επισφαλής ισορροπία του σύγχρονου παγωμένου χρόνου.

Η επιβεβαίωση της οριστικής σταθερότητας μας βραχείας περιόδου παγώματος του ιστορικού χρόνου είναι η αδιαμφισβήτητη βάση, που διακηρύσσεται ασυνείδητα και συνειδητά, της σύγχρονης τάσης προς μία *στρουκτουραλιστική* συστηματοποίηση. Η οπτική όπου τοποθετείται η αντιιστορική σκέψη του στρουκτουραλισμού είναι αυτή της αιώνιας παρουσίας ενός συστήματος που ποτέ δεν δημιουργήθηκε και ποτέ δεν θα παύσει να υφίσταται. Το όνειρο της δικτατορίας μας μη συνειδητής, προκαθορισμένης δομής σε κάθε κοινωνική πρακτική, μπόρεσε να εξαχθεί καταχρηστικά από τα δομικά μοντέλα που ετεξεργάστηκαν η γλωσσολογία και η εθνολογία (ακόμη και η ανάλυση της λειτουργίας του καπιταλισμού) μοντέλα που ήδη υιοθετήθησαν καταχρηστικά στις περιστάσεις αυτές, απλώς και μόνο επειδή μία πανεπιστημιακή σκέψη μεσαίων στελεχών, μια σκέψη ολοκληρωτι-

κά αφοσιωμένη στον εκστατικό εγκωμιασμό του υπάρχοντος συστήματος, ανάγει απροσημάτιστα κάθε πραγματικότητα στην ύπαρξη του συστήματος.

202

Όπως σε κάθε ιστορική κοινωνική επιστήμη, πρέπει πάντα να έχουμε υπόψιν, για την κατανόηση των «στρουκτουραλιστικών» κατηγοριών, ότι οι κατηγορίες εκφράζουν μορφές ύπαρξης και συνθήκες ύπαρξης. Καθώς δεν εκτιμούμε την αξία ενός ανθρώπου συμφώνως προς την αντίληψη που έχει για τον εαυτό του, δεν δυνάμεθα να εκτιμήσουμε –και να θαυμάσουμε– αυτήν τη καθορισμένη κοινωνία θεωρώντας αναντίρρητα αξιόπιστη τη γλώσσα που ομιλεί στον εαυτό της. «Δεν δυνάμεθα να εκτιμήσουμε αυτού του είδους εποχές μεταμόρφωσης σύμφωνα με τη συνείδηση που έχει για αυτήν η εποχή. Αντίθετα η συνείδηση πρέπει να ερμηνευθεί με την αρωγή των αντιφάσεων του υλικού βίου...» Η δομή είναι κόρη της υφιστάμενης εξουσίας. Ο στρουκτουραλισμός είναι η *εγγυημένη από το κράτος σκέψη*, που θεωρεί τις παρούσες συνθήκες της θεαματικής «επικοινωνίας» ως κάτι το απόλυτο. Ο τρόπος με τον οποίο μελετά τον κώδικα των μηνυμάτων καθ' αυτόν, δεν είναι παρά το προϊόν και η αναγνώριση μιας κοινωνίας όπου η επικοινωνία υφίσταται υπό μορφήν καταγιγισμού ιεραρχικών σημάτων. Επομένως δεν είναι ο στρουκτουραλισμός που χρησιμεύει προκειμένου να αποδείξει την διωτορική εγκυρότητα της κοινωνίας του θεάματος· είναι αντίθετα η κοινωνία του θεάματος, επιβαλλόμενη ως μαζική πραγματικότητα, που χρησιμεύει προς απόδειξη του παγερού οράματος του στρουκτουραλισμού.

Αναμφισβήτητα, η κριτική έννοια του *θεάματος* δύναται να εκχυδαϊσθεί σε οιονδήποτε κενό σύστημα κοινωνιολογικοπολιτικής ρητορικής, για να ερμηνεύσει και να καταγγείλει αφηρημένα τα πάντα, και έτσι να χρησιμεύσει για την υπεράσπιση του θεαματικού συστήματος. Διότι είναι προφανές ότι ουδεμία ιδέα δύναται να οδηγήσει πέραν του υπάρχοντος θεάματος, αλλά μόνον πέραν των υπαρχουσών ιδεών περί του θεάματος. Για να καταστραφεί πραγματικά η κοινωνία του θεάματος, απαιτούνται άνθρωποι που θα ενεργοποιήσουν μια πρακτική δύναμη. Η κριτική θεωρία του θεάματος δεν είναι αληθής παρά μόνον διά της ενοποίησης της με το έμπρακτο ρεύμα της άρνησης στην κοινωνία, και αυτή η άρνηση, η επανάληψη της επαναστατικής ταξικής πάλης, θα αποκτήσει συνείδηση του εαυτού της αναπτύσσοντας την κριτική του θεάματος, που είναι η θεωρία των πρακτικών συνθηκών της συγχρόνου καταπίεσης και αντίστροφα αποκαλύπτει το μυστικό αυτού που θα μπορούσε να είναι. Αυτή η θεωρία δεν αναμένει θαύματα από την εργατική τάξη. Θεωρεί τη νέα διατύπωση και την πραγματοποίηση των προλεταριακών απαιτήσεων ως ένα μακρόπνοο έργο. Για να διαχωρίσουμε τεχνητά τη θεωρητική από την πρακτική πάλη –διότι επί της καθοριζόμενης εδώ βάσης, η ίδια η σύσταση και η διάδοση μιας αυτού του είδους θεωρίας δεν δύναται να νοηθεί άνευ μιας σθεναράς πρακτικής– είναι βέβαιο ότι η σκοτεινή και δύσκολη πορεία της κριτικής θεωρίας θα πρέπει να είναι επίσης το πεπρωμένο του πρακτικού κινήματος που δρα επί της κοινωνικής κλίμακας.

Η κριτική θεωρία πρέπει να *διαδοθεί* στη δική της γλώσσα. Είναι η γλώσσα της αντίφασης, που πρέπει να είναι διαλε-

κτική στη μορφή της όπως είναι και στο περιεχόμενό της. Είναι κριτική της ολότητας και ιστορική κριτική. Δεν είναι ένας «βαθμός μηδέν της γραφής», αλλά η ανατροπή του. Δεν είναι μια άρνηση του style, αλλά το style της άρνησης.

205

Η έκθεση της διαλεκτικής θεωρίας, στο ίδιο της το style, είναι ένα σκάνδαλο και μια ιεροσυλία σύμφωνα με τους κανόνες της κυρίαρχης γλώσσας, και για το αισθητήριο που διαμόρφωσε, διότι στη θετική χρήση των υπαρχουσών εννοιών περιλαμβάνει ταυτοχρόνως την κατανόηση της επανευρεθείσας ρευστότητός τους, της αναγκαίας καταστροφής τους.

206

Αυτό το style που εμπεριέχει την ίδια του την κριτική πρέπει να εκφράζει την κυριαρχία της παρούσας κριτικής επί όλου της του παρελθόντος. Διά αυτού, ο τρόπος έκθεσης της διαλεκτικής θεωρίας μαρτυρά το αρνητικό πνεύμα που ενέχει «Η αλήθεια δεν είναι όπως το προϊόν, στο οποίο δεν βρίσκει κανείς ίχνη του εργαλείου» (Hegel). Αυτή η θεωρητική συνείδηση του κινήματος, στην οποία πρέπει να ενυπάρχουν τα ίχνη του κινήματος, εκδηλώνεται διά της ανατροπής των κατεστημένων σχέσεων μεταξύ των εννοιών και διά της εκτροπής-οικειοποίησης όλων των κεκτημένων της προγενέστερης κριτικής. Η ανατροπή της γενικής είναι αυτή η έκφραση των ιστορικών επαναστάσεων, καταχωρημένη στη μορφή της σκέψης, που εθεωρήθη ως το επιγραμματικό style του Hegel. Ο νεαρός Μαρξ, εκθειάζοντας την αντικατάσταση του υποκειμένου από το κατηγορούμενο, σύμφωνα με τη συστηματική χρήση που της έγινε από τον Feuerbach, επέτυχε την πλέον ουνεπή χρήση αυτού του στασιαστικού style



που, από τη φιλοσοφία της αθλιότητας, αντλεί την αθλιότητα της φιλοσοφίας. Η εκτροπή-οικειοποίηση οδηγεί στην ανατροπή των κριτικών συμπερασμάτων του παρελθόντος που παγιώθηκαν σε αξιοσέβαστες αλήθειες, μετετράπησαν, δηλαδή, σε ψεύδη. Ο Kierkegaard την είχε ήδη χρησιμοποιήσει εσκεμμένα, συνδέοντάς την με την καταγγελία της: «Αλλά παρά τις τροπές και εκτροπές, όπως η μαρμελάδα που καταλήγει πάντα στο κελάρι, καταλήγεις πάντα να παρεμβάλλεις μια λεξούλα που δεν είναι δική σου και που προκαλεί ανησυχία με τη ανάμνηση που αφυπνίζει» (*Miettes philosophiques*). Είναι η υποχρέωση απόστασης απέναντι σε ό,τι διαστρεβλώθηκε ως επίσημη αλήθεια που καθορίζει αυτήν τη χρήση της εκτροπής οικειοποίησης, όπως αναγνωρίζει στο ίδιο βιβλίο ο Kierkegaard: «Μία μόνον παρατήρηση, ακόμη αναφορικά προς τους πολυάριθμους υπαινιγμούς σου, που μου προσάπτουν τη μομφή ότι ενέπλεξα στα λεγόμενά μου δάνειες ρήσεις. Δεν το αρνσύμαι και δεν σου αποκρύπτω ότι έγινε ηθελημένα και αν ποτέ γράψω μία νέα συνέχεια αυτής της μπροσούρας, προτίθεμαι να κατονομάσω το αντικείμενο με το πραγματικό του όνομα και να περιβάλλω το πρόβλημα με ιστορική ενδυμασία».

## 207

Οι ιδέες βελτιώνονται . Το νόημα των λέξεων συμμετέχει σ' αυτήν τη βελτίωση. Η λογοκλοπή είναι αναγκαία. Την υπαγορεύει η πρόοδος. Σφυρηλατεί τη φράση ενός συγγραφέα, χρησιμοποιεί τις εκφράσεις του, εξαλείφει μία λανθασμένη ιδέα, την αντικαθιστά με την ορθή ιδέα.

## 208

Η εκτροπή-οικειοποίηση είναι το αντίθετο της παραπομπής,

του θεωρητικού κύρους του πάντοτε διαστρεβλωμένου εκ του γεγονότος και μόνο ότι κατέστη παραπομπή, απόκομμα αποσπασμένο από τα συμφραζόμενά του, από την κίνησή του, και τελικά από την εποχή του ως συνολική αναφορά, καθώς και από τη συγκεκριμένη άποψη που ενυπήρχε στην αναφορά αυτή, αναγνωρισμένη ελακριβώς ή εσφαλμένη. Η εκτροπή-οικειοποίηση είναι η ρευστή γλώσσα της αντιδεολογίας. Εμφανίζεται στην επικοινωνία που γνωρίζει ότι δεν δύναται να ισχυρισθεί ότι κατέχει οριστικά κάποια εγγύηση αφ' εαυτής. Είναι, στον ανώτερο βαθμό, η γλώσσα που δεν δύναται να επιβεβαιωθεί από ουδεμία αρχαία και υπεράνω κριτικής αναφορά. Είναι, αντίθετα, η δική της συνέπεια έναντι του εαυτού της και τα πραγματικά γεγονότα, που δύναται να επιβεβαιώσει τον παλαιό πυρήνα αληθείας που φέρει μεθ' αυτής. Η εκτροπή-οικειοποίηση δεν θεμελιώνει την υπόθεσή της σε κανένα εξωτερικό στοιχείο πέραν της δικής της αληθείας ως παρούσα κριτική.

## 209

Εκείνο που παρουσιάζεται απροκάλυπτα στη θεωρητική διατύπωση ως *εκτροπή-οικειοποίηση*, διαψεύδοντας κάθε σταθερή αυτονομία της σφαίρας του εκφρασμένου θεωρητικού, καθιστώντας εφικτό να επέμβει σε αυτήν με αυτήν την βιαιότητα η δράση που αναταράσσει και παρασύρει κάθε υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, υπενθυμίζει ότι αυτή η ύπαρξη του θεωρητικού δεν είναι τίποτε καθαυτή, και δεν δύναται να γνωρίσει τον εαυτό της παρά μόνον με την ιστορική δράση, και την *ιστορική επανόρθωση* που είναι η πραγματική της πίστη.

Η πραγματική άρνηση της κουλτούρας είναι η μόνη που διατηρεί το νόημα. Δεν δύναται πλέον να είναι *πολιτιστική*. Έτσι είναι ό,τι παραμένει κατά οιονδήποτε τρόπο, στο επίπεδο της κουλτούρας, αν και με μια ολότελα διαφορετική αποδοχή.

Στη γλώσσα της αντίφασης, η κριτική της κουλτούρας παρουσιάζεται *ενοποιημένη*: τόσο διότι κυριαρχεί στο σύνολο της κουλτούρας –στη γνώση και την ποίησή της– όσο και διότι δεν διαχωρίζεται πλέον από την κριτική της κοινωνικής ολότητας. Μόνο αυτή η *ενοποιημένη θεωρητική κριτική* πορεύεται προς τη συνάντηση με την *ενοποιημένη κοινωνική πρακτική*.