

Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Σχολή Θετικών Επιστημών

Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης (Μ.Ι.Θ.Ε)

Π. Μ. Σ: «Ιστορία και Φιλοσοφία της Επιστήμης και της Τεχνολογίας»

Διπλωματική Εργασία

Επιβλέπων Καθηγητής: Στέλιος Βιρβιδάκης

Τριμελής Επιτροπή: Στέλιος Βιρβιδάκης (Καθηγητής), Βάσω Κιντή (Αναπληρώτρια Καθηγήτρια),
Αντώνης Χατζημωϋσής (Αναπληρωτής Καθηγητής)

Εισαγωγή στην Κριτική Φιλοσοφία του Gilles Deleuze

An Introduction to the Critical Philosophy of Gilles Deleuze

Κύνθια – Αναστασία Πλαγιανού

A.M: 029/12

Αθήνα 2016

Περιεχόμενα

Περιεχόμενα, **σελ. 2**

Περίληψη και Λέξεις Κλειδιά, **σελ. 3**

Abstract, **σελ. 4**

Συνοτομογραφίες, **σελ. 5**

Εισαγωγή, **σελ. 7**

Κεφάλαιο I: Προς μια Σκέψη χωρίς *Εικόνα* ή Μία Νέα *Εικόνα* της Σκέψης, **σελ. 12**

Ια) Σκέψη και Αναγκαιότητα, **σελ. 15**

Ιβ) Οι γενετικοί όροι της Σκέψης, **σελ. 22**

Ιγ) Σχόλια και Διευκρινήσεις — Ζητήματα Ερμηνείας, **σελ. 31**

Κεφάλαιο II: *Υπερβατολογικός Εμπειρισμός* — Μία Γενεαλογία του Φιλοσοφικού Ιδιώματος, **σελ. 38**

Πα) Ο ‘Προβληματικός’ Χαρακτήρας των *Ιδεών* — Η Αντιστροφή του *Πλατωνισμού*, **σελ. 42**

Πβ) Ο ‘Προβληματικός’ Χαρακτήρας των *Ιδεών* — Ο Kant και η ‘Διάρρηξη του Εγώ’ , **σελ. 50**

Επίλογος, **σελ. 57**

Βιβλιογραφία, **σελ. 60**

Περίληψη

Η παρούσα εργασία επιχειρεί την παρουσίαση του φιλοσοφικού ιδιώματος του Gilles Deleuze εγγράφοντας δύο επίπεδα ανάπτυξης. Το πρώτο επίπεδο αναφέρεται στην τοποθέτηση του Deleuze σχετικά με την φύση της φιλοσοφίας, σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφική δραστηριότητα συνίσταται στην δημιουργία εννοιών ως απόκρισης σε ένα δίκτυο προβλημάτων. Σύμφωνα με αυτήν την θεώρηση οι έννοιες αποτελούν δημιουργήματα γιατί εγκλείουν τα ιδιαίτερα υφολογικά χαρακτηριστικά της σκέψης του φιλοσόφου, η οποία γεννιέται ακούσια κατά την συμπλοκή της με κάποιο *σημείο*, την προβληματική φύση του οποίου ο φιλόσοφος επιχειρεί να ερμηνεύσει. Προκειμένου να αποσαφηνιστεί η κονστρουκτιβιστική αντίληψη του Deleuze για την φιλοσοφία, συντάσσεται ένα δεύτερο επίπεδο διερεύνησης που αναφέρεται στο παραγωγικό – συστηματικό σκέλος της Ντελεζιανής σκέψης όπως εκφράζεται στα προβλήματα που ο Deleuze αναλαμβάνει να επιλύσει και στις έννοιες που δημιουργεί γι' αυτόν το σκοπό.

Συγκεκριμένα, γίνεται αναφορά στις δύο κριτικές συνιστώσες της σκέψης του, την ανάληψη του Νιτσεϊκού αιτήματος για αντιστροφή του *Πλατωνισμού* και την διατύπωση μίας γενετικής μεθόδου της πραγματικής εμπειρίας σε αντιδιαστολή με τον Καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό, που εγγυάται τους όρους δυνατότητας της πιθανής εμπειρίας. Η διατύπωση αυτής της γενετικής μεθόδου, δηλαδή του *υπερβατολογικού εμπειρισμού*, συνιστά και την εισήγηση ενός νέου φιλοσοφικού ιδιώματος το οποίο ανταποκρίνεται στο γενικότερο κριτικό εγχείρημα σύστασης μιας νέας εικόνας της σκέψης, απαλλαγμένης από τις υπόρρητες προϋποθέσεις της φιλοσοφικής παράδοσης. Η χάραξη μιας νέας εικόνας κρίνεται από τον Deleuze, ως απόλυτα επείγουσα, δεδομένου ότι οι υπόρρητες προϋποθέσεις που φέρουν τα παραδοσιακά μεταφυσικά συστήματα αλλά και όλες οι εκδοχές της φιλοσοφίας της *αναπαράστασης*, εγκλωβίζουν την σκέψη και εξαντλούν την σχέση της σκέψης με τον κόσμο στην αναπαραγωγή πεπερασμένου αριθμού πιθανών *αναπαραστάσεων (clichés)*.

Λέξεις Κλειδιά: αναπαράσταση, εικόνα της σκέψης, υπερβατολογικός εμπειρισμός, κονστρουκτιβισμός, σημείο.

Abstract

In this dissertation, I attempt to present the particularities of Gilles Deleuze's philosophical vocabulary, and I do so following two axes. The first axis refers to Deleuze's own conception of philosophy as the creation of concepts in response to a network of given problems. According to this view, philosophical concepts constitute created entities, they are products of creation because they express the singular stylistic elements of the thought of each philosopher. Moreover, according to Deleuze, thought is being generated in the happening of an encounter with a *sign* whose problematic nature the philosopher tries to interpret.

At this point, and in order to clarify Deleuze's constructivism as an element of his notion of philosophy, I draw the second axis which unfolds the joined: productive – systematic aspect of his thought, namely the plane that consists of the problems that he tries to solve and the concepts he creates in his attempt to do so.

Specifically, I develop the two critical components of his philosophy: his undertaking of Nietzsche's demand for the reversal of Platonism and the articulation of a new transcendental method that will provide an account of genesis of real experience in contrast to Kant's transcendental idealism, which only provides conditions of possible experience. Deleuze introduces his generative method, namely transcendental empiricism, in view of his general critical project of introducing a new image of thought freed from the implicit presuppositions of philosophical tradition. The inscription of a new image is taken to be of absolute urgency, given that these implicit presuppositions underlying the traditional metaphysical systems and any type of philosophy of *representation*, restrict thought and reduce thought's relation to the world to the production of a finite series of possible representations (*clichés*).

Key Words: representation, image of thought, transcendental empiricism, constructivism, sign.

Συντομογραφίες¹

Έργα του Gilles Deleuze:

ΜΠ *Ο Μπερζονισμός*, Γιάννης Πρελορέντζος (μετ., εισ., επ.), Εκδόσεις SCRIPTA (2010).

ΝΦ *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, Γιώργος Σπανός (μετ.), Φώτης Σιατίτσας (επ.), Άρης Στυλιανού (επ.), Εκδόσεις Πλέθρον (2002).

ΣΠΕ *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, Φώτης Σιατίτσας (μετ.), Άρης Στυλιανού (επ.), Εκδόσεις Κριτική (2002).

CC *Essays Critical and Clinical*, Daniel W. Smith (trans.), Michael A. Greco (trans.), University of Minnesota (1997).

D *Dialogues*, Hugh Tomlinson (trans.), Barbara Habberjam (trans.), Columbia University Press (1987).

DI *Desert Islands and Other Texts*, Michael Taormina (trans.), David Lapoujade (ed.), Semiotext(e) (2004).

DF *Difference and Repetition*, Paul Patton (trans.), Bloomsbury Academic (2014).

Différence et Répétition *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France (1993).

LS *Logic of Sense*, Constantin V. Boundas (trans.), Mark Lester (trans.), Charles J. Stivale (trans.), Bloomsbury Academic (2015).

¹ Για την μετάφραση της κύριας βιβλιογραφίας χρησιμοποίησα τις παραπάνω αγγλικές εκδόσεις και μόνο στην περίπτωση του *Différence et Répétition* συμβουλευτήκα και το πρωτότυπο. Κατά την μετάφραση τόσο της κύριας όσο και της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας, έδωσα προτεραιότητα στην απόδοση της πληρότητας του φιλοσοφικού νοήματος, σύμφωνα με τις ιδιαιτερότητες της ελληνικής γλώσσας, παρά στην τυπολογική πιστότητα.

N *Negotiations*, Martin Joughin (trans.), Columbia University Press (1995).

PS *Proust and Signs: the complete text*, Richard Howard (trans.), University of Minnesota Press (2000).

Έργα των Gilles Deleuze και Félix Guattari:

ΤΦ *Τι Είναι Φιλοσοφία;*, Σταματίνα Μανδηλαρά (μετ.), Πάρις Μπουρλάκης (επιμ.), Εκδόσεις Καλέντης, Αθήνα, (2004).

Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία:

CCD *The Cambridge Companion to Deleuze*, Daniel W. Smith (ed.), Henry Somers –Hall (ed.), Cambridge University Press (2012).

ED *Essays on Deleuze*, Daniel W. Smith, Endiburg University Press (2012).

DPE *Deleuze: A Philosophy of the Event*, François Zourabichvili, Kieran Aarons (trans.), Edinburgh University Press (2012).

Εισαγωγή²

«Είναι παράξενο ότι ήταν ο Proust, ένας συγγραφέας που θεωρείται κατεξοχήν διανοούμενος, που το διατύπωσε τόσο ξεκάθαρα: τα βιβλία μου αποτελούν ένα ζευγάρι γυαλιά στραμμένα προς 'τα έξω'· αν δεν σας ταιριάζουν, βρείτε ένα άλλο ζευγάρι».³

Η φιλοσοφία του Gilles Deleuze παρ' όλο που καταρχήν παρουσιάζεται ως εμβαπτισμένη στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, αποκαλύπτεται μη τιθασεύσιμη και ακηδεμόνευτη. Δεν είναι τυχαίο ότι ο ίδιος προτάσσει ένα 'γεωλογικό' μοντέλο κατανόησης της αποτύπωσης του φιλοσοφικού γίνεσθαι: «ο φιλοσοφικός χρόνος είναι [...] μεγαλεπήβολος χρόνος συνύπαρξης, ο οποίος δεν αποκλείει το πριν και το μετά, αλλά τα υπερθέτει σε μια τάξη διαστρωμάτωσης» (ΤΦ 70). Η αντίληψη του χρόνου, η προσήκουσα στα φιλοσοφικά προβλήματα και στις έννοιες που τα εκτυλίσσουν, δίνεται κατ' αντιστοιχία της *χρονικότητας* όπως αυτή φανερώνεται στην διευθέτηση των γεωλογικών επιστρωματώσεων ή στα τοπολογικά μοντέλα.

Αυτή η αντίληψη του χρόνου συλλαμβάνει την κρίσιμη διάκριση μεταξύ ιστορικότητας και *γίνεσθαι*. Το *γίνεσθαι*, σύμφωνα με τον Deleuze, δεν ανήκει στην ιστορία. Αντίθετα η ιστορία δηλώνει ένα σύνολο από καθορισμούς τους οποίους πρέπει κανείς να αφήσει πίσω ώστε να εμπλακεί σε ένα *γίνεσθαι*, σε μια διαδικασία δημιουργίας. Η ιστορία αναγνωρίζει σε ένα *συμβάν* μόνο τους όρους πραγμάτωσής του, ενώ το *γίνεσθαι* του ίδιου του συμβάντος της διαφεύγει. Ο Deleuze διατείνεται λοιπόν ότι η φιλοσοφία ενέχει τους όρους που υπεισέρχονται στην δημιουργία. Επιπλέον προσδιορίζει ως προϊόν αυτής της ιδιαίτερης

² Ευχαριστώ τον Στέλιο Βιρβιδάκη για την ευκαιρία που μου παρείχε ως επιβλέπων καθηγητής, να αναπτύξω ένα θέμα σχετικά 'μακρινό' ως προς τα άμεσα ερευνητικά του ενδιαφέροντα. Επιπλέον ευχαριστώ ιδιαίτερα τον Κρέοντα Βασιλή για τα σχόλια και τις μεταφραστικές του επισημάνσεις.

³ "Intellectuals and Power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", *Language, Counter-Memory, Practice, Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Cornell University Press, (1980), σελ. 208.

‘δημιουργικότητας’, τις φιλοσοφικές έννοιες που αποτιμώνται όχι σύμφωνα με την πραγματολογία μιας ιστορικής πλαισίωσης αλλά κατά το ίδιο τους το *γίνεσθαι* στο οποίο εκφράζεται ένα *συμβάν* της σκέψης.

Στο *Τι Είναι Φιλοσοφία*, έργο που πραγματεύεται ποικιλοτρόπως διάφορα μεταφιλοσοφικά ζητήματα, ο Deleuze αρνείται ότι μια γραμμικά εννοούμενη χρονικότητα, αποδίδει ικανοποιητικά τις μεταβάσεις τόσο εντός της φιλοσοφίας όσο και της επιστήμης. Αν ωστόσο, αναφορικά με τις διάφορες φάσεις της τελευταίας, είναι δυνατή μια, εκ των υστέρων, ενοποιητική απεικόνιση της προόδου, στην φιλοσοφία μια τέτοια αντίληψη είναι αναποτελεσματική και απλώς φανερώνει μία τάση επιστημονικοποίησής της (ΤΦ 145). Οι φιλοσοφικές έννοιες δεν είναι προς χρήση κατά τον ίδιο τρόπο που κανείς εφαρμόζει μια εξίσωση ή ένα μοντέλο· ο Kant δεν ‘χρησιμοποιεί’ το Καρτεσιανό *cogito*, αλλά το καταστρώνει εκ νέου δηλαδή του προσδίδει νέες συνιστώσες, τροποποιεί την ενδοσυνέπειά του και παρεμβαίνει στην υπάρχουσα συσχέτισή του με άλλες έννοιες (ΤΦ 57).

Το γεγονός ότι οι φιλοσοφικές έννοιες αποτελούν *συμβάντα* απορρέει από την ά-καιρη (untimely) λειτουργία τους: « [...]Υπάρχουν δύο εναλλακτικοί τρόποι να αναλογιστεί κανείς ένα *συμβάν*: ο πρώτος συνίσταται στην καταγραφή της υλοποίησής του, την διερεύνηση των όρων που το καθιστούν ιστορικά πραγματώσιμο, ενώ ο δεύτερος συνίσταται στην εισχώρηση μέσα στο ίδιο το *συμβάν* και στον συντονισμό με το ιδιαίτερό του *γίνεσθαι*» (N 170-171) Κατά τον Deleuze, ο πρώτος τρόπος αναφέρεται στην συνήθη άσκηση της Ιστορίας της Φιλοσοφίας, ενώ ο δεύτερος αφορά στην φιλοσοφική σκέψη καθ’ αυτήν.

Η παρούσα εργασία εκτυλίσσεται σε δύο επίπεδα, που ορίζουν κατά την γνώμη μου τους όρους εξοικείωσης με το φιλοσοφικό ιδίωμα που εισηγείται ο Deleuze. Αν το *συμβάν* της σκέψης εδρεύει στην ίδια την γλώσσα, η εξοικείωση με ένα φιλοσοφικό ιδίωμα αποτελεί την προϋπόθεση εισαγωγής μας σ’ αυτό το *συμβάν*, δηλαδή μας επιτρέπει να σκεφτούμε μαζί με τον φιλόσοφο. Εν προκειμένω, η ερώτηση που διατρέχει το πρώτο επίπεδο είναι ακριβώς η παραπάνω: Τι Είναι Φιλοσοφία;

Ο Deleuze επιχειρεί να το απαντήσει συγγράφοντας, προς το τέλος της ζωής, του μαζί με τον σταθερό συνομιλητή του Félix Guattari, ένα βιβλίο που ενώ επισκοπεί το παρελθόν τοποθετώντας σε προοπτική το σύνολο του έργου του, είναι γραμμένο για και ‘από το

μέλλον'. Μοιραία ειρωνεία: στον χρόνο της συγγραφής του οι Deleuze και Guattari ξεκινούν εξομολογητικά: «*Ίσως να μην μπορούμε να ρωτήσουμε τι είναι φιλοσοφία παρά μόνο αργά, όταν φθάνουν τα γηρατειά και η ώρα να μιλήσουμε με ακρίβεια. Πράγματι, είναι ισχνότατη η βιβλιογραφία*» (ΤΦ 7). Τα τελευταία χρόνια, η συζήτηση για τον ρόλο και την φύση της φιλοσοφίας, ως χρήσης μιας ιδιαίτερης τεχνικής γλώσσας που θέτει και απαντά ερωτήματα, είναι ιδιαίτερα ακμάζουσα.

Σ' αυτό το πλαίσιο αποτιμάται η σχέση της φιλοσοφίας με την επιστήμη, ιδιαίτερα αναφορικά με μια έννοια προόδου και του είδους ή της εμβέλειας των αξιώσεων αλήθειας, αλλά και την λογοτεχνία αναφορικά με ζητήματα λειτουργίας της γλώσσας και ύφους. Άλλες φορές εξετάζονται εναλλακτικές ταυτοποιήσεις της φιλοσοφίας ως *τέχνης του βίου*, *θεραπευτικής* πρακτικής, αισθητικής της *ύπαρξης*, όπως έχουν τεθεί από την φιλοσοφική παράδοση ποικιλοτρόπως (από τους Στωϊκούς ως τους Nietzsche και Foucault, Wittgenstein και McDowell).

Το σίγουρο είναι ότι ο Deleuze θα συμφωνούσε σε πολλά από τα ζητήματα που τίγονται υπό τις παραπάνω προβληματικές, δίνοντας έμφαση στην πρακτική και πραγματιστική διάσταση όχι μόνο στενά της φιλοσοφίας, αλλά του *σκέπτεσθαι* ως βρισκόμενου σε μια σχέση 'αναμετάδοσης' με το *είναι*. Ωστόσο, επιχειρώντας να εντοπίσει τον 'αποχρώντα λόγο' της φιλοσοφίας, δηλαδή τους όρους που την καθιστούν *αναγκαία* και *επαρκή*, τους εντοπίζει στην μοναδική σχέση που η φιλοσοφία αναπτύσσει με τις έννοιές της. Η σχέση αυτή όπως θα δούμε, δεν εξαντλείται σε μια γλωσσική ανάλυση, καθώς η λειτουργία των εννοιών διακρίνεται από αυτή των προτάσεων και των όρων τους. Ακριβώς η ιδιαιτερότητα της κατανόησης των εννοιών ως *συμβάντων*, καθιστά αναγκαίο το δεύτερο επίπεδο ανάπτυξης του υλικού που καλούμαστε να επεξεργαστούμε σε σχέση με το βασικό μεταφιλοσοφικό ερώτημα.

Σε ένα δεύτερο λοιπόν επίπεδο, θα εξετάσουμε τα προβλήματα που διαρθρώνουν εσωτερικά το φιλοσοφικό έργο του Deleuze, πράγμα ιδιαίτερα περίπλοκο και που τελικά επιτυγχάνεται στο βαθμό που διασαφηνίζει τους όρους της συγκεκριμένης κατανόησης των εννοιών ως δημιουργημάτων και των γενετικών όρων της σκέψης γενικότερα. Ο Deleuze, θεωρείται, αλλά και θεωρεί ο ίδιος τον εαυτό του, μεταφυσικό φιλόσοφο. Όμως εδώ ξανά ο όρος

χρήζει εξήγησης. Η μεταφυσική που τον ενδιαφέρει δεν έχει ως πρότυπο τις καντιανές αναμορφωτικές αξιώσεις του Λόγου, αλλά εμπνέεται από την αναθεωρητική στάση σε σχέση με την παραγωγή συστημάτων όπως εκφράζεται από τους Bergson και Whitehead. Από την άλλη μεριά, η μέθοδος που εισηγείται, ο *υπερβατολογικός εμπειρισμός* του, προτείνεται ως απάντηση στα αδιέξοδα όχι μόνο τις Καντιανής φιλοσοφίας αλλά και ολόκληρης της Μετα-Καντιανής παράδοσης, απηχώντας το αίτημα για ριζικοποίηση της κριτικής όπως εκφράζεται από τους Maimon και Nietzsche.

Ο πυρήνας του κριτικού του εγχειρήματος αφορά στην έκθεση μιας σειράς ‘*παραλογισμών*’ στους οποίους συστηματικά περιπίπτει η φιλοσοφική παράδοση. Οι παραλογισμοί αυτοί παρουσιάζονται ως προϊόντα των υπόρρητων προϋποθέσεων που εγκλωβίζουν την φιλοσοφία εντός της *αναπαραστασιακής* κατανόησης του σκέπτεσθαι και συγκροτούν την δογματική Εικόνα της σκέψης. Ο Deleuze θα επιχειρήσει να χαρτογραφήσει μια νέα εικόνα που να επανεγγράφει τα ίδια προβλήματα και να αρθρώνει καινούργια, εξοβελίζοντας κάθε περιστατικό υπερβατικότητας. Κάποιες από τις εκφάνσεις αυτής της καινούργιας ‘*τοπολογίας*’ της σκέψης, είναι το αίτημα για αντιστροφή του *Πλατωνισμού* και η συγκρότηση μιας νέας διαλεκτικής μεθόδου, η οποία εισάγεται μέσω της Ντελεζιανής έννοιας της *Ιδέας*.

Σ’ αυτό το σημείο αρχίζει και γίνεται εμφανές ότι τελικά τα δύο επίπεδα, το παραγωγικό – φιλοσοφικό και αυτό που θα ονομάζαμε μεταφιλοσοφικό, συνυφαίνονται σε ένα κοινό πεδίο, τόσο της δικής μας συνάντησης με την σκέψη του Deleuze, όσο και αναφορικά με τον τρόπο που αυτή η ίδια ξεδιπλώνεται. Κατά μία έννοια ο Deleuze τίθεται *μεταφιλοσοφικά*, δηλαδή επεξεργάζεται και αναπτύσσει την μεθόδό του, σε κάθε σημείο της *φιλοσοφικής* του προβληματοθεσίας. Και εξίσου, οι έννοιες που δημιουργεί απηχούν πάντα αυτόν τον διπλό προσανατολισμό.

Η παρούσα εργασία δεν τηρεί παρά την ελάχιστη απόσταση από τις θέσεις που αναπτύσσονται, αυτήν που υπαγορεύεται λειτουργικά από την ίδια την φύση της ερμηνείας. Ο στόχος εδώ δεν είναι να τεθούν οι όροι για μια αντιπαράθεση της Ντελεζιανής θεώρησης για το *φιλοσοφείν* με άλλες μεταφιλοσοφικές αντιλήψεις, αλλά ούτε και η ανάληψη μιας κατ’ ανάγκη κριτικής ανάγνωσής τους, όπως υπαγορεύεται από το σύνηθες διαλεκτικό

μοντέλο παράθεσης αντεπιχειρημάτων, προς μία υποτιθέμενα επιθυμητή ‘διαστολή’ της υπό διερεύνησης προβληματικής. Αυτό που επιχειρείται είναι κυριολεκτικά η κατάστρωση μίας μεσολαβητικής σχέσης — ως όρου εισόδου στο συγκεκριμένο συμβάν της σκέψης—, μεταξύ αυτού που αποκαλούμε φιλοσοφικό ιδίωμα και του πιθανού αναγνώστη.

I. Προς μια Σκέψη χωρίς Εικόνα ή μια Νέα Εικόνα της Σκέψης.

«Οι έννοιες αποτρέπουν την σκέψη από το να είναι μια απλή γνώμη» (N 166)

«Τι είναι φιλοσοφία; Τι είναι αυτό που κάνει ένας φιλόσοφος; Με τι καταπιάνεται η φιλοσοφία; Αν είστε της γνώμης ότι περιγραφές όπως ‘η αναζήτηση της αλήθειας’ ή ‘η αναζήτηση της σοφίας’ δεν είναι επαρκείς, υπάρχει κάποια μορφή φιλοσοφικής δραστηριότητας; Θα ήθελα, πολύ σύντομα να πω, τι διακρίνει έναν φιλόσοφο εν δράσει. Η ιδιαιτερότητα της φιλοσοφικής δραστηριότητας, μας υποχρεώνει να την αντιμετωπίσουμε ως συνάρτηση των δημιουργημάτων της και του τρόπου που διεξάγεται αυτή η δημιουργία [...] Κατά την γνώμη μου, ο φιλόσοφος είναι κάποιος που δημιουργεί έννοιες, κάτι που υπονοεί διάφορα πράγματα: ότι η έννοια είναι κάτι που δημιουργείται, ότι είναι προϊόν δημιουργίας».⁴

Τα παραπάνω λόγια διατυπώνονται στο πλαίσιο διαλέξεων για τον Leibniz τον Απρίλιο του 1980, αρκετά χρόνια πριν την έκδοση του τελευταίου βιβλίου του Deleuze μαζί με τον Félix Guattari⁵ *Τι είναι Φιλοσοφία;*, όπου η απάντηση στο ερώτημα του τίτλου δίνεται με καταληκτική νηφαλιότητα υπό τον παρακάτω ισχυρισμό: «η φιλοσοφία είναι η τέχνη να σχηματίζεις, να επινοείς και να κατασκευάζεις έννοιες» (ΤΦ 8). Αυτή η θεώρηση διατρέχει εξ’ αρχής τον τρόπο που ο Deleuze διαβάσει τα ιστορικά φιλοσοφικά κείμενα αλλά και τον τρόπο που οργανώνει τα πρωτότυπα έργα του: δίνει προτεραιότητα στην ανίχνευση ή στην κατάστρωση της λειτουργίας των εννοιών, ενώ τα φιλοσοφικά συστήματα δεν του

⁴ Gilles Deleuze, “Cours Vincennes”, Leibniz, (15/04/1980),

<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>, Ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: (4/07/2016).

⁵ Ο Félix Guattari, ψυχαναλυτής–ψυχοθεραπευτής, του οποίου η ενεργός δράση περιλαμβάνει χρόνια έρευνας στην πειραματική ψυχιατρική κλινική La Borde, σε προσωπικά του κείμενα αναπτύσσει μια διαφορετική αντίληψη για την διανοητική δραστηριότητα ως παράγωγη διαγραμμάτων ή ροών (Gary Genosko, Félix Guattari: *An Aberrant Introduction*, Continuum (2002)), (Jannell Watson, *Guattari’s Diagrammatic Thought* Continuum, (2009)).

επιβάλλονται υπό την επιταγή της ανάλυσής τους, αλλά διατίθενται ως πεδία αδιάλειπτης δραματολογίας των εννοιών που τα συναρμολογούν.

Αν η φιλοσοφική δραστηριότητα συνίσταται στην δημιουργία εννοιών,⁶ ο φιλόσοφος είναι «[...] γνώστης εννοιών και του λείπουν έννοιες, ξέρει ποιες είναι αστήρικτες, αυθαίρετες ή ασυνεπείς, δεν στέκουν ούτε μία στιγμή, ή αντιθέτως ποιες είναι καλοφτιαγμένες και μαρτυρούν ανησυχητική έως και επικίνδυνη δημιουργία» (ΤΦ 9). Ο Deleuze δεν θα αμφιβάλει ούτε λεπτό ότι ο ρόλος του φιλοσόφου είναι αυτός του δημιουργού και όταν τον προσδιορίζει ως ‘φίλο της έννοιας’, αποδίδει την εσωτερική σχέση δημιουργού και δημιουργήματος: αυτού που δυνάμει την κατέχει, που όμως είναι ό, τι είναι δυνάμει αυτής (ΤΦ 11). Επιπλέον παρατηρεί ότι ιστορικά, δεν έχει τεθεί επαρκώς το ζήτημα της φύσης της έννοιας ως φιλοσοφικής πραγματικότητας (ΤΦ 18). Στο πλαίσιο των φιλοσοφικών συστημάτων, που ως επί το πλείστον φιλοδοξούν να αποδώσουν τις σχέσεις μεταξύ πιθανών αντικειμένων γνώσης (ή εμπειρίας) εντός ενός προϋποτιθέμενου πεδίου,⁷ η έννοια εκφυλίζεται σε δεδομένη γνώση ή αναπαράσταση· όμως ούτε η φιλοσοφία είναι μια δραστηριότητα ανακάλυψης, ούτε οι έννοιες προκύπτουν μέσω αφαίρεσης ή γενίκευσης, και δεν τίθενται απλά σε λειτουργία κατά των σχηματισμό κρίσεων (ΤΦ όμοια, CCD 4).

Οι ενστάσεις έναντι των υπόρρητων προϋποθέσεων που υποβαστάζουν την φιλοσοφική δραστηριότητα κατά την παράδοση, δεν είναι ιστορικά καινοφανείς. Ο Deleuze⁸

⁶ Ο Deleuze στο ίδιο κείμενο επαναλαμβάνει τον ορισμό, δίνοντας έμφαση στην δημιουργία έναντι της επινόησης ή κατασκευής: «[...] Τούτο σημαίνει πώς η φιλοσοφία δεν είναι απλή τέχνη του να σχηματίζεις, να επινοείς ή να φτιάχνεις έννοιες, διότι οι έννοιες δεν είναι κατ’ ανάγκην μορφές, επινοήσεις και προϊόντα. Αυστηρότερα μιλώντας, η φιλοσοφία είναι ο κλάδος εκείνος που συνίσταται στο να δημιουργείς έννοιες» (ΤΦ 11). Μια τέτοια έμφαση αντηχεί το Νιτσεϊκό αίτημα για μια μελλοντική φιλοσοφία ως αντιστροφή του πλατωνισμού το οποίο αναλαμβάνει ο Deleuze στο σύνολο του έργου του, όπως θα δούμε στην συνέχεια.

⁷ Για την κατανόηση της ιδιαιτερότητας της φιλοσοφικής έννοιας, επισημαίνεται η διάκριση μεταξύ έννοιας και πρότασης. Ενώ οι προτάσεις ορίζονται από την αναφορά τους σε καταστάσεις πραγμάτων (εκτασιακότητα), οι έννοιες ορίζονται σε σχέση με ενδογενείς συνιστώσες νοήματος (εντασιακότητα) (ΤΦ Κεφ. 1).

⁸ «Ο Feuerbach είναι ανάμεσα σ’ αυτούς που καταπιέστηκαν με την περαιτέρω διερεύνηση του ζητήματος των αρχών στην φιλοσοφία. Κατήγγειλε την ύπαρξη υπόρρητων προϋποθέσεων στην φιλοσοφία γενικά και στον

παραπέμπει στην κριτική του Feuerbach κατά των μεγάλων συστημάτων του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα, σύμφωνα με την οποία οι φιλόσοφοι ολισθαίνουν σε παρόμοιο είδος *παραλογισμού* — ίσως και μεγαλύτερης έκτασης— με αυτόν που ο Kant προσάπτει στον Descartes (CCD 4). Ο *παραλογισμός* αφ' ενός εντοπίζεται στον τρόπο που διεξάγεται η φιλοσοφική επικοινωνία και συγκεκριμένα στην παράβλεψη από μέρους των φιλοσόφων της *αισθηματικής* (affective) διάστασης, ως αναπόσπαστου μέρους της κατανοητικής διαδικασίας.⁹ Ο ακροατής κατά την έκθεσή του σε μια ιδέα, καλείται να προβεί αυτόματα σε μια πράξη αφαίρεσης από την μοναδικότητα της δικής του εμπειρίας, σε ένα υποτιθέμενα κοινό νοητικό περιεχόμενο, σε «*αυτό που όλοι γνωρίζουν*» (DR 172).

Αφ' ετέρου όμως και έχοντας επαυξηθεί, ο *παραλογισμός* εδράζεται στο αποτέλεσμα του φιλοσοφικού στοχασμού, που εξαντλείται στην αναπαραγωγή *αναπαραστάσεων* εύκολα αναγνωρίσιμων από όλους, ενώ η ίδια η σκέψη ως ενεργή διαδικασία παραμένει ανεξερεύνητη. Οι έννοιες που επιστρατεύονται εντός αυτού του φιλοσοφικού παραδείγματος¹⁰ δεν ανιχνεύουν κάποια υποτιθέμενη μεταφυσική δομή της πραγματικότητας, παρά χαρτογραφούν τις τετριμμένες και αδιέξοδες διαδρομές του ίδιου του Λόγου (CCD 4).

Εν προκειμένω, και προς μια πρώτη διερεύνηση των παραπάνω ισχυρισμών, μπορούν να τεθούν τα εξής ερωτήματα: Πώς κατανοείται η φύση της έννοιας ως προϊόντος δημιουργίας

εγελιανισμό ειδικότερα. Υπέδειξε ότι η έναρξη του φιλοσοφικού στοχασμού πρέπει να εγκαθιδρύει μια θέση 'διαφοράς' της φιλοσοφίας από οτιδήποτε ξένο προς αυτήν (non-philosophy), έναντι της αντίληψης που θέλει την φιλοσοφία να εναρμονίζεται στην αφετηρία της με μία προ-φιλοσοφική εικόνα» (DR 218, υπ. (2)).

⁹ «[Ο φιλόσοφος] δεν ενσταλάζει τις σκέψεις του εντός μου, σαν σταγόνες κάποιου φαρμάκου», (L. Feuerbach, "Towards a Critique of Hegelian Philosophy", in Lawrence S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge University Press (1983)).

¹⁰ «Σύμφωνα με αυτήν την εικόνα, προϋποτίθεται η συγγένεια σκέψης και αλήθειας, αφού η πρώτη κατέχει την δεύτερη ως προς την μορφή και την βούλεται ως προς το περιεχόμενο. Με τους όρους που προβάλλει μια τέτοια εικόνα για την σκέψη, υποτίθεται ότι είναι ευρέως γνωστό τι σημαίνει κανείς να σκέπτεται. Επομένως είναι επουσιώδες το αν η φιλοσοφία θα αρχίσει με το αντικείμενο ή το υποκείμενο, το Είναι ή τα όντα, όσο υπόκειται σε αυτήν την εικόνα που προκαθορίζει την κατανομή αντικειμένων και υποκειμένων, Είναι και όντων» (DR 174)

σε αντιδιαστολή με την κατανόησή της ως αντικειμένου ανακάλυψης (γενίκευσης ή αφαίρεσης); Πώς σχετίζονται οι έννοιες μεταξύ τους ως δημιουργήματα και τελικά τι διακυβεύεται για την φιλοσοφία ώστε να αναλάβει έναν τέτοιον αυτοπροσδιορισμό; Στα επόμενα μέρη (Iα) και (Iβ), γίνεται μια προσπάθεια να απαντηθούν τα παραπάνω ερωτήματα με στόχο την σκιαγράφηση των προβλημάτων που θέτει το φιλοσοφικό ιδίωμα του Gilles Deleuze.

Iα) Σκέψη και Αναγκαιότητα.

Μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της κριτικής του φιλοσοφίας ο Deleuze θεματοποιεί την σχέση σκέψης και *αναγκαιότητας*. Το ερώτημα που τον απασχολεί δεν είναι αν η σκέψη είναι αναγκαία, αλλά το πώς καταλήγουμε σε μια αναγκαία σκέψη (DPE 44). Παραδοσιακά η φιλοσοφία έχει αποτυπώσει τον συσχετισμό σκέψης και *αναγκαιότητας* — το γεγονός ότι η σκέψη δεν ορίζει το αναγκαίο, αλλά η αναγκαιότητα του περιεχομένου της πρέπει να αναφέρεται σε κάτι έξω απ' αυτήν — ως *αλήθεια*. Το ζήτημα που ανακύπτει ωστόσο, είναι αν όντως η σκέψη μπορεί να ανταποκριθεί σε αυτήν την *εξωτερικότητα*, αν δηλαδή διαφυλάσσει τον εξωτερικό χαρακτήρα της σχέσης του περιεχομένου της με την *αλήθεια*. Σύμφωνα με την διάγνωση που παραθέτει ο Deleuze, ενώ οι φιλόσοφοι υποτάσσονται στην εξωτερική φύση του αναγκαίου ('the law of the outside'), διαρκώς επικαλούνται μια σχέση συγγένειας με αυτό το *έξωθεν*¹¹: όσο και αν η σκέψη απέχει από την κατάκτηση της *αλήθειας*, αυτή είναι *κατ' αρχήν* δυνατή γιατί η σκέψη την 'κατέχει μορφικά' ακόμα και αν περιεχομενικά της διαφεύγει (DR 173-174).

Εκ πρώτης όψεως φαίνεται σαν ο Deleuze να επιχειρεί μια κριτική της έννοιας της *αλήθειας* ή του προκαθορισμού του *αναγκαίου* ως *αληθούς*. Παρ' όλα αυτά το ζήτημα της *αλήθειας* προκύπτει εντός μιας ευρύτερης προβληματικής που προσδιορίζεται ως διερεύνηση των

¹¹ Αυτή η τάση *οικειοποίησης* (interiorizing) της *εξωτερικότητας* του αναγκαίου συναντάται ως μοτίβο στην πλατωνική *ανάμνηση* (η *αλήθεια* ως ανάκληση μιας πρότερης γνώσης), αλλά και στην *έμφυτη ιδέα* του Descartes, η οποία επισύρει την *εσωτερίκευση* της σχέσης με τον Θεό ως της απόλυτης *εξωτερικότητας* (*υπερβατικότητα*) (DPE 45). Ο Deleuze, ακολουθώντας την λογική της έκφρασης [complication, implication, explication], υποδεικνύει ότι δεν πρέπει να προϋποτίθεται καμία *a priori* εσωτερικότητα, και ότι πρόκειται για πτυχώσεις που δημιουργούν την εντύπωση ενός εντός (ΣΠΕ, DPE 105)

όρων με τους οποίους η σκέψη μπορεί να βεβαιώσει (*affirm*) την *εξωτερικότητα* της σχέσης της με τον κόσμο (DPE 45). Κινούμενος προς αυτήν την κατεύθυνση, ο Deleuze θεματοποιεί και αποδίδει με τον χαρακτηρισμό δογματική Εικόνα της σκέψης, μια συγκεκριμένη αντίληψη για την σκέψη (κυρίαρχη στην ιστορία ης φιλοσοφίας) της οποίας χαρακτηριστικό είναι να απονέμει *a priori*, να προκαταβάλλει την μορφή αυτής της *εξωτερικότητας* (*dehors*) στην οποία κατά τα άλλα υποτάσσεται (*Différence et Répétition*, DR Κεφ. III). Ο δογματισμός από μέρους της φιλοσοφίας συνίσταται στην εσωτερικευση της σχέσης που επικαλείται ότι διατηρεί με την τάξη του *αναγκαίου*. Συγκεκριμένα εκφράζεται στην πεποίθηση ότι η σκέψη χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένες ιδιότητες εκ φύσεως, στην πίστη σε ένα μοντέλο *αναγνώρισης* (*recognition*) και στην αξίωση της εύρεσης θεμελίων (*fondement, grounding*) (DPE 45).

1. Η καλή φύση της Σκέψης.

Η αντίληψη για την σκέψη ως ένα φυσικό γεγονός, συνεπάγεται την απόδοση φυσικών ιδιοτήτων στο σκέπτεσθαι που κατά δεύτερο λόγο διασφαλίζουν την συγγενεία του με το *αληθές*. Το ζεύγος *καλή θέληση* και *ορθοφροσύνη*¹² ως χαρακτηριστικά του σκέπτεσθαι, υποδηλώνουν ότι η σκέψη βούλεται κατ' ανάγκη *το καλό* και ότι δεδομένης της καλής της προθέσεως, είναι ήδη ορθά προσανατολισμένη (DR 173). Ο Deleuze δεν θα διστάσει να κατονομάσει την δογματική αντίληψη ηθικο-διδασκτική (*moral*), αφομοιώνοντας τους Νιτσεϊκούς αφορισμούς κατά της υποκριτικής ηθικοποίησης της φιλοσοφίας: «Όταν ο *Nietzsche* βάζει εναντίον των βασικών προϋποθέσεων στην ιστορία της φιλοσοφίας, τους

¹² Η απόδοση του όρου *καλή θέληση* ακολουθεί πιστά το πρωτότυπο *bonne volonté* (*Différence et Répétition* 171) και την αγγλική μετάφραση *good will* (DR 172), διατηρώντας την χροιά της 'καλής προαίρεσης' που ενυπάρχει στον γαλλικό και στον αγγλικό τύπο. Ο προσδιορισμός όπως εισάγεται από τον Deleuze, παραπέμπει στο κείμενο του Descartes *Αναζήτηση της Αλήθειας μέσω του Φυσικού Φωτός* και στα αντίθετα τυπολογικά χαρακτηριστικά του ζεύγους Εύδοξος – Επιστήμων ("The Search of Truth" in *The Philosophical Writings of Descartes* vol. II, Cambridge University Press (1984), σελ. 400-402). Με τον όρο *ορθοφροσύνη* αποδίδω το γαλλικό *bon sens* ο οποίος στην αγγλική μετάφραση δίνεται ως *good sense*. Καθώς ο όρος στο πρωτότυπο αποτελεί ρητή αναφορά στον *Λόγο περί της Μεθόδου* και μάλιστα στην εναρκτήρια φράση του πρώτου μέρους, υιοθέτησα την επιλογή που εμφανίζεται στην ελληνική μετάφραση, (R. Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου*, μετάφραση-εισαγωγή Χρ. Χρηστίδης, Εκδόσεις Παπαζήση (1976), σελ. 5, 74)).

προσάπτει έναν υπόρρητο ηθικισμό, αφού μόνο η Ηθική (Morality) είναι ικανή να φέρει πειστήρια για την ακεραιότητα της σκέψης και την καλή θέληση του στοχαστή και να βεβαιώσει πώς το καλό αρκεί για την θεμελίωση της υποτιθέμενης συγγένειας της σκέψης με την Αλήθεια» (DR 174).

Αυτός ο προϋδεασμός για την σκέψη αναπτύσσεται σε διάφορα επίπεδα διαμορφώνοντας επιμέρους πάγιες διαισθήσεις. Τέτοιου είδους κατοχυρωμένη διαίσθηση, για παράδειγμα, αποτελεί ο εφησυχασμός που φαίνεται να εμπνέει η εφαρμογή μιας ορθής μεθόδου¹³ ως επαρκούς συνθήκης για την διασφάλιση της αλήθειας. Το να σκέπτεται κανείς ίσως είναι δύσκολο στην πράξη, αλλά είναι εύκολο *κατ' αρχήν*: αρκεί η απόφαση και η εφαρμογή μιας μεθόδου (DR 175). Με δεδομένες την *a priori* ακεραιότητα της σκέψης και την *ορθοφροσύνη* του στοχαστή που εγγυώνται τον εκ φύσεως ορθό προσανατολισμό της, η μόνη εξήγηση για τη εκτροπή (*détournée*) της σκέψης από τον δρόμο προς την αλήθεια είναι η δράση εξωτερικών κακόβουλων δυνάμεων (*Différence et Répétition* 194).

Η έννοια του *σφάλματος* εξαντλεί, στο πλαίσιο της δογματικής αντίληψης, το αρνητικό στοιχείο στην σκέψη· το *σφάλμα* οφείλεται πάντα σε εξωτερικής μορφής παρέμβαση και συγκαλύπτει μόνο κατά τύχη, δηλαδή προσωρινά, την συγγένεια ή φυσική έλξη σκέψης και αλήθειας. Εδώ ο *παραλογισμός* εντοπίζεται στον άνισο χαρακτήρα των σχέσεων *εξωτερικότητας* που διατηρεί η σκέψη με την αλήθεια και το *σφάλμα*. Η πρώτη σχέση είναι ουσιώδης και αναγκαία (το *έξωθεν* εσωτερικεύεται ως θετικότητα), ενώ η δεύτερη σχέση αναπτύσσεται τυχαία και είναι επιζήμια για την σκέψη (το *έξωθεν* ως απόλυτη αρνητικότητα) (DPE 46, ΝΦ 149-150).

¹³«[...] Η γνωστή Καρτεσιανή σύσταση, ότι από όλα τα πράγματα το περισσότερο εξίσου κατανεμημένο είναι η ορθοφροσύνη (δηλαδή η δυνατότητα για σκέψη), επικυρώνει το παλιό ρητό, σύμφωνα με το οποίο είναι σύννητες οι άνθρωποι να παραπονούνται για έλλειψη μνήμης, φαντασίας ή ακοής, αλλά ποτέ ότι έχουν αδικηθεί όσον αφορά την ευφυΐα ή την σκέψη. Αυτό που διαφοροποιεί τον Descartes ως φιλόσοφο, είναι ότι χρησιμοποιεί αυτό το παλιό γνωμικό ως βάση για την ανοικοδόμηση μιας συγκεκριμένης θεώρησης για το σκέπτεσθαι, εντός της οποίας αποκτά την βαρύτητα μιας αρχής [...]. Η ορθοφροσύνη ή κοινός νους (“le bon sens ou le sens commun naturels”), εμφανίζονται ως εκ φύσεως καθορισμοί της καθαρής σκέψης. Αυτός ο [κοινός] νους (*sens, sense*) δύναται να επιδικάζει με αναφορά την ίδια του την καθολικότητα, έχοντας αναδειχθεί σε καθολικό και επικοινωνήσιμο *κατ' αρχήν* (in principle)» (*Différence et Répétition* 171, DR 175).

2. Η αξιωματική της αναγνώρισης.

Η εσωτερικευση της σχέσης σκέψης και *αναγκαιότητας* (*αλήθεια*) εκφράζεται κατεξοχήν με το μοντέλο της *αναγνώρισης*, που κατανέμει το υπερβατολογικό και το εμπειρικό πεδίο εντός της δογματικής Εικόνας (DR 176). Η *αναγνώριση* αναφέρεται στην διαδικασία κατά την οποία οι δυνάμεις του νου (*faculties*) σχετίζονται με ένα δεδομένο αντικείμενο, αλλά και μεταξύ τους, σύμφωνα με την αρχή της *ταυτότητας*. Η αξιωματική της *αναγνώρισης* λειτουργεί ως γενική υποκειμενική αρχή (*κοινός νους*)¹⁴ της ενότητας των δυνάμεων του

¹⁴ Ο όρος (*commun sens/common sense*) που εδώ έχει αποδοθεί ως *κοινός νους* υπάγει διάφορα ερμηνευτικά, ιστορικά και μεταφραστικά ζητήματα. Ο όρος όπως τον χρησιμοποιεί ο Deleuze φαίνεται να παραπέμπει και στην Καντιανή δομή συγκρότησης του υποκειμενικού Εγώ, που επισκοπεί την πιθανή εμπειρία και συσσωρεύει νομιμοποιημένη από τον Λόγο γνώση. Ο ίδιος ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο με δύο διακριτές χροιές: Στον Πρόλογο της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, μάλλον υποτιμητικά, αναφερόμενος στην ‘εύκολη’ και ‘γρήγορη’ κατανόηση, αυτό που αλλιώς θα λέγαμε ‘κοινή λογική’ (Im. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Αναστάσιος Γιανναράς (εισ., μετ., σχ.), Εκδόσεις Παπαζήση, Τόμος Α’, (A VIII), σελ. 25). Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* εισάγει τον τεχνικό όρο ‘common sense’ —που στα ελληνικά έχει μεταφραστεί ‘κοινή αίσθηση’— σε αντιδιαστολή με την συνήθη έννοια του *κοινού νου*: «Μια τέτοια αρχή όμως θα μπορούσε να θεωρηθεί μόνον ως μια κοινή αίσθηση, η οποία διαφέρει ουσιωδώς από τον κοινό νου, που ονομάζουν επίσης ενίοτε κοινή αίσθηση (*sensus communis*), αφού αυτός κρίνει όχι σύμφωνα με το συναίσθημα, αλλά πάντοτε σύμφωνα με έννοιες, μολονότι συνήθως σύμφωνα με αρχές που έχει παραστήσει με ασαφή τρόπο» (Im. Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Κώστας Ανδρουλιδάκης (μετ. εισ. σχολ.), Εκδόσεις Ιδεόγραμμα, (2002), §20, σελ. 154). Είναι γεγονός ότι ο Kant φαίνεται να συμφωνεί με τον Deleuze ως προς τις παγίδες που επιφυλάσσει η γενίκευση της αντίληψης περί *κοινού νου* για την ίδια την σκέψη. Συγκεκριμένα το κριτικό του εγχείρημα στρέφεται όχι μόνο εναντίον του μεταφυσικού δογματισμού (Wolf) και του σκεπτικισμού (Hume) αλλά και του ρεύματος σκέψης που υιοθετεί μία αδιάφορη στάση (*indifferent*) σε σχέση με τα αδιέξοδα του Λόγου, προτάσσοντας την αντίληψη περί ‘*υμιούς*’ ή ‘*κοινού νου*’ (Th. Reid) (Im. Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Introduction, σελ. 1-4). Επομένως ο Deleuze εδώ, όπως και επανειλημμένα, προσάπτει στον Kant το γεγονός ότι η κριτική του δεν είναι επαρκώς ριζική γιατί δεν καταφέρνει να ‘εκθεμελιώσει’ την προκατάληψη αυτή σχετικά με την λειτουργία της σκέψης καθώς και τις συνέπειές της. Ουσιαστικά σύμφωνα με τον Deleuze, ο Kant εσωτερικεύει την τυπολογία του *κοινού νου* εντός της δομής του υπερβατολογικού υποκειμένου.

νου καθώς σχετίζονται με τα αντικείμενα: προβάλλοντάς τους αυτήν την ενότητα, αποκαθιστούν την ταυτότητα των αντικειμένων.¹⁵

Ως εκ τούτου, υπό το μοντέλο της αναγνώρισης, κοινός νους και ορθοφροσύνη (*sens commun et bon sens*) λειτουργούν συμπληρωματικά: ο πρώτος επιτρέπει την εφαρμογή της αρχής της ταυτότητας στην περίπτωση ενός καθαρού Εγώ και στο απροσδιόριστο αντικείμενο που του αντιστοιχεί, ενώ η δεύτερη αποτελεί τον κανόνα κατανομής αναφορικά με το εμπειρικό εγώ και τα επιμέρους αντικείμενα (*Différence et Répétition* 175). «*Η ορθοφροσύνη εξασφαλίζει την συμβολή των δυνάμεων του νου σε κάθε περίπτωση, ενώ ο κοινός νους συνεισφέρει την μορφή του Ιδίου (Même) [...]. Και οι δύο μαζί συνιστούν την δόξα (doxa)*» (DR 177).

Υπό την αξιωματική της αναγνώρισης προηγείται της αναζήτησης της αλήθειας η αξίωση ότι αυτή αναφέρεται σε έναν 'κόσμο που μας επαληθεύει' (*monde veridique*) και άρα ανταποκρίνεται στις προσδοκίες μας για γνώση. Ο κόσμος αυτός χαρακτηρίζεται από ομοιογένεια και μονιμότητα και είναι ταυτόσημος με τον εαυτό του, γι' αυτό πριν αποτελέσει αντικείμενο γνώσης (*connaissance*), προβάλλεται ήδη ως αντικείμενο αναγνώρισης (*reconnaissance*): «*Η σκέψη αναγνωρίζει ό,τι έχει προηγουμένως ταυτοποιήσει*» (DPE 47). Η εγγυήτρια αρχή μιας τέτοιας προϋποτιθέμενης ταυτότητας μπορεί να είναι μόνο υπερβατική απονέμοντας a priori μορφή στο 'ακόμα-μη-γνωσθέν'.

Σε μία τέτοια κατανομή η σκέψη νοείται μόνο αρνητικά, δηλαδή ως η διαδικασία που πραγματοποιεί την μετάβαση από ένα στάδιο άγνοιας στην στιγμή της αναγνώρισης και χαρακτηρίζεται από προσωρινότητα: αφού καλύπτει την απόσταση που μας χωρίζει από τα αντικείμενα (τον κόσμο) παγιώνεται σε μορφή γνώσης. Όμως η κατανόηση που εξαντλεί την σκέψη σε μία γνωσιακή στοχοθεσία την παγιδεύει εντός του εφήμερου και της ακινησίας (DPE 48) αφαιρώντας της κάθε δυναμική κριτικής. Εδώ η κριτική, νοείται όχι επί

¹⁵ «*Τόσο ο Kant όσο και ο Descartes θεωρούν ότι η συνεργασία των δυνάμεων του νου και η συμφωνία τους επί της μορφής ενός υποτιθέμενου Ιδίου (Même) αντικειμένου, θεμελιώνεται στην ταυτότητα του Εγώ όπως εκφράζεται στο 'Εγώ σκέπτομαι'*» (DR 176).

του άξονα της επαλήθευσης (αληθές – ψευδές), αλλά επί του Νιτσεικού άξονα αξίας – νοήματος.¹⁶

Η γνώση ως παγιωμένη μορφή της σκέψης, λειτουργώντας καθησυχαστικά σε σχέση με την πιθανότητα του σφάλματος, δεν μπορεί να λογοδοτήσει για την θεμελιώδη συνθήκη της σκέψης, αυτή του βλακώδους (*bêtise, stupidity*), η οποία αποτελεί το πραγματικά αρνητικό στοιχείο αλλά και την αφετηρία της (*Différence et Répétition* 196, DR 196-198).

3. Θεμελίωση.

Η τελική έκφραση που παίρνει η *a priori* συσχέτιση σκέψης και αλήθειας, είναι η αξίωση των πρώτων αρχών. Η φιλοσοφία όπως ασκείται κατά την δογματική Εικόνα αιτείται ένα σημείο εκκίνησης, αφ' ενός για να κατοχυρώσει την διαφορά της σε σχέση με ό, τι δεν είναι φιλοσοφία, αφ' ετέρου ως ένδειξη ότι «έχει επιτέλους αρχίσει να σκέπτεται», δηλαδή ότι δεν κινείται εντός του ορίζοντα της πιθανότητας στον οποίο εκφυλίζεται σε απλή γνώμη (*doxa*). Ο παραλογισμός αποκαλύπτεται για άλλη μια φορά, καθώς το ίδιο το ζήτημα των θεμελίων δεν διασφαλίζει το γεγονός της εξόδου της σκέψης από το πεδίο της αφηρημένης πιθανότητας (της δόξας).

Ο Heidegger, διατύπωσε αυτή την στιγμή του παραλογισμού πολύ χαρακτηριστικά: «Μπορεί κανείς να σκεφτεί με την έννοια ότι κατέχει την δυνατότητα για σκέψη. Αυτή η δυνατότητα ωστόσο δεν είναι από μόνη της αρκετή να βεβαιώσει ότι πράγματι σκεπτόμαστε».¹⁷ Ο Deleuze από την πλευρά του υπογραμμίζει το μάταιο στοιχείο στο

¹⁶ «Η φιλοσοφία είναι αδιαχώριστη από την 'κριτική'. Μόνο που υπάρχουν δύο τρόποι να την ασκεί κανείς. Από την μία πλευρά μπορείς να ασκείς κριτική σε 'λανθασμένες εφαρμογές': λανθασμένη ηθική, ψευδή γνώση, λάθος θρησκευτικότητα, κτλ. Κάπως έτσι αντιλαμβάνεται ο Kant την Κριτική του. Από την άλλη πλευρά κάποιοι φιλόσοφοι (*Lucretius, Spinoza, Nietzsche*), υποβάλλουν την 'ορθή' ηθική, πίστη, γνώση σε περιεκτική κριτική, αναζητώντας κάτι διαφορετικό, θέτοντας σε λειτουργία μία νέα εικόνα της σκέψης» (DI 138, τροποποιημένη μετάφραση). Επίσης βλ. (ΝΦ 11-15, Κεφ. III).

¹⁷ Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, Fred D. Wieck (trans), J. Glenn Gray (trans., introd.), Harper & Row, Publishers (1968), p. 3. Ο Deleuze παρατηρεί ότι ενώ ο Heidegger ανέπτυξε δριμεία κριτική εναντίον της δογματικής εικόνας που συμπυκνώνεται στην ιδέα ότι ακόμα δεν είμαστε ικανοί για σκέψη, δεν διέρρηξε

αίτημα για θεμελίωση όσο η φιλοσοφία δεν απαλλάσσεται από τις υπόρρητες, προ-εννοιακές της προϋποθέσεις: «[...] Λαμβάνεται ως δεδομένο ότι όλοι γνωρίζουν, ανεξάρτητα της χρήσης εννοιών, τι σημαίνει εαυτός, σκέψη, ον. Το καθαρό Εγώ (‘Εγώ σκέπτομαι’), εμφανίζεται ως αρχή, συγκεφαλαιώνοντας απλώς όλες τις αυτοαναφορικές διαισθήσεις ενός εμπειρικού εγώ» (DR, 171).

Οι εναλλακτικές κινήσεις για όποια προσπάθεια θεμελίωσης, οδηγούν την φιλοσοφία ξανά και ξανά στον τόπο της *δόξας*: είτε η επιλογή είναι η ιεράρχηση των ίδιων των εννοιών, πράγμα που εξελίσσεται σε *επ’ άπειρον αναδρομή*, είτε είναι η υιοθέτηση ως θεμελίου μιας καθολικής διαίσθησης όπως το εμπειρικό, αισθητό, συγκεκριμένο (concrete) ον στον Hegel και η προ-οντολογική κατανόηση των όντων στον Heidegger, είτε μια μορφή πρωταρχικής *Γνώμης*, όπως η *Urdoxa* στην φαινομενολογία, η φιλοσοφία παλινδρομεί ολοένα στο προ-φιλοσοφικό πεδίο της *δόξας*, χωρίς ποτέ να κατακτά την αυτονομία μιας αφετηρίας.

Συγκεκριμένα, τα αίτια της αδυναμίας της φιλοσοφίας να απαλλαγεί από τις υπόρρητες προϋποθέσεις, πρέπει να αναζητηθούν στην αξιωματική της *αναγνώρισης* που υπάγει κάθε προσπάθεια έναρξης στον κύκλο του να ανακαλύπτει ξανά και να φέρνει στο φως αυτό που ήταν ήδη εκεί, δηλαδή την *δόξα* (DR 172). Από τη άλλη πλευρά, η καχυποψία που εκφράζει ο Deleuze απέναντι στο αίτημα για θεμελίωση δεν οδηγεί σε έναν αφελή σκεπτικισμό αλλά στην επερώτηση της σχέσης σκέψης και *αναγκαιότητας*, όπως εμφανίζεται εντός της δογματικής Εικόνας. Καθ’ αυτό το αίτημα για θεμελίωση υποδηλώνει την ανασφάλεια της φιλοσοφίας κατά τον άνισο αγώνα της για έλεγχο της *αναγκαιότητας* (η σκέψη υποτίθεται υπερβαίνει το *αναγκαίο εκ των έσω*), ενώ η ματαίωση αυτού του αιτήματος επιβεβαιώνει την αναποτελεσματικότητα της αμφισημίας που διατηρεί για την *εξωτερικότητα* (θετική σημασία: σχέση σκέψης-αληθούς, αρνητική σημασία: *σφάλμα* ως αποτέλεσμα της επενέργειας του τυχαίου *έξωθεν*).

Ο Deleuze υποδεικνύει πώς η ριζική σύλληψη αυτού του αδιεξόδου, οδηγεί στην ψύχραιμη παραδοχή, ότι η σκέψη βρίσκει μια αφετηρία μόνο όταν παραιτηθεί από κάθε προσπάθεια κατανόησης και ελέγχου αυτής ως ενός πρωτογενούς εδάφους. Μια τέτοια παραδοχή οδηγεί

τελικά την προκατάληψη περί οικειότητας μεταξύ της σκέψης και αυτού που δύναται η σκέψη να σκεφτεί (DR 219, υπ. (11)).

στην απόρριψη της δογματικής Εικόνας, ακριβώς επειδή οι αξιώσεις γύρω από τις οποίες αναπτύσσεται, κρατούν δέσμια την σκέψη αποτρέποντας την δυνατότητα εκδίπλωσής της (DR 175). Κατ' αυτήν την έννοια η φιλοσοφία βρίσκει την 'διαφορά' της και άρα επανακτά την δυνατότητα του να αρχίζει ξανά και ξανά: «[...] με μια επιμονή που θα χει σύμμαχο μόνο το παράδοξο, και που θα αποκηρύσσει την μορφή της αναπαράστασης και το στοιχείο της κοινής αίσθησης» (DR 175).

Η αποκήρυξη της αξιωματικής της αναγνώρισης επισύρει ταυτόχρονα τον επαναπροσδιορισμό της σχέσης σκέψης – εξωτερικότητας, την οποία ο Deleuze βλέπει ως κατάφαση ενός απόλυτου *έξωθεν*, ετερογενούς και διαφοροποιήσιμου, που μόνο ως τέτοιο γίνεται *εμμενές*. Η σχέση με μία *εμμενή εξωτερικότητα* αποτελεί στην πραγματικότητα μια νέα τοπολογία για το σκέπτεσθαι,¹⁸ που απαλλάσσει την σκέψη από το βάρος της αποτυχίας της ριζικής θεμελίωσης («μια και έξω»), καθώς μας επιτρέπει να θέσουμε το πρόβλημα αλλιώς: η αφετηρία της σκέψης, δεν εξαρτάται από την ίδια (DPE 51-52) και οι όροι για ένα απόλυτο ξεκίνημα, δεν είναι ασύμβατοι με την ιδέα ότι στην σκέψη «βρισκόμαστε πάντα κάπου στην μέση» (D 62).

Ιβ) Οι Γενετικοί Όροι της Σκέψης.

«Το συμβάν ανήκει κατ' ουσίαν στην γλώσσα. Αλλά η γλώσσα είναι ό, τι λέγεται για τα πράγματα» (LS 22)

Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα που θέσαμε σχετικά με την ιδιαιτερότητα της δημιουργημένης έννοιας (σελ. 11), συνδέεται με το αίτημα επαναφοράς της σκέψης στην ενεργητική της διάσταση, δηλαδή εκεί που το σκέπτεσθαι δεν ισοδυναμεί με τον

¹⁸ «Νομίζω ότι υπάρχει μία εικόνα της σκέψης που έχει αλλάξει σημαντικά, που αλλάζει συνέχεια μέσα στην ιστορία. Με τον όρο εικόνα της σκέψης, δεν εννοώ μία μέθοδο, αλλά κάτι βαθύτερο που θεωρείται αυτονόητο, ένα σύστημα συντεταγμένων, δυναμικές, προσανατολισμοί: τι σημαίνει να σκέφτεσαι και 'να προσανατολίζεσαι στην σκέψη' [...]» (N 147-148). Η τελευταία φράση αντηχεί τόσο το Καντιανό «Τι σημαίνει: Προσανατολίζομαι στην Σκέψη» (Καντ: Δοκίμια, εκδόσεις Δωδώνη), όσο και το κείμενο του Heidegger στο οποίο έχουμε αναφερθεί ήδη “What is called Thinking”.

αναστοχασμό του *δεδομένου*, αλλά συναντά (*rencontrer*) ένα εκτός και ξαφνιάζεται από τα ίδια του τα όρια (ένα εκτός που αφορά την ίδια την σκέψη, το *ακόμα-μη-σκεφθέν*). Τελικά το *δεδομένο* δεν νοείται ως αυτό που εμφανίζεται εντός μιας καθαρής *αναπαραστασιακής* μορφής, αλλά ως *συμβάν*, το οποίο δύναται να επέλθει όταν αυτή η μορφή διαρρηχθεί (CCD 48). Ακριβώς σ' αυτό το ξάφνιασμα της σκέψης, η φιλοσοφία αντιδρά δημιουργώντας την έννοια, η οποία πλέον δεν αποτυπώνει μια *αναπαράσταση* αλλά συλλαμβάνει ένα *συμβάν*.¹⁹

Όσο η έννοια νοείται *αναπαραστασιακά*, προσδιορίζει απλώς πιθανότητες, δεν ασκεί στην σκέψη την αυθεντική βία που της επιβάλλει το ξάφνιασμα μιας συνάντησης με το ετερογενές, και άρα ανοίκειο και εχθρικό, *έξωθεν* (DR 183). Υπό αυτή την οπτική η αρχή για την σκέψη βρίσκεται εκτός της έννοιας ή στο όριό της (*hors-concept*). Το κατά πόσο η έννοια θα ανταποκριθεί στο *συμβάν* της *συμπλοκής* της σκέψης με ένα απόλυτο *εκτός*, εξαρτάται από τον βαθμό επιτυχίας της να *συνεπάγει* (*impliquer*) — ή αλλιώς να περικλείει (*enveloppe*)²⁰ — την σχέση σκέψης και *εξωτερικότητας* από την οποία αντλεί και την αναγκαιότητά της. Στην περίπτωση αυτή, η έννοια δεν αποτελεί τον στεγανοποιημένο και απομονωμένο στον εαυτό του (*se refermer sur soi*) τύπο, που ενσαρκώνει κατά την *αναπαραστασιακή* λειτουργία και που αναγκαστικά την θέτει σε μια μετωπική σχέση με το *εκτός*. Υπό την προοπτική της *συμπλοκής* (*encounter, rencontre*)²¹ αυτή η σχέση δεν μπορεί να νοηθεί επαρκώς με αναφορά μια *εξωτερική πραγματικότητα*, αλλά εμπλέκει το ίδιο το *συμβάν* (DPE 52, ΤΦ 29).

Όσο η σκέψη κοιμάται τον λήθαργο της *ανάμνησης*, της *αναπαράστασης* ή της *αναγνώρισης*, η φιλοσοφία αυταπατάται ότι δραστηριοποιείται υπό τον προσδιορισμό κάποιας φυσικής τάσης προς την αναζήτηση της *αλήθειας* (DR Κεφ. III). Ωστόσο δεν εξαρτάται από την ίδια

¹⁹ Αναλυτικότερα για την έννοια του *συμβάντος*, στο τέλος του κεφαλαίου.

²⁰ (ΣΠΕ 16-17, DPE 52)

²¹ Για την ροή του κειμένου χρησιμοποιώ εναλλακτικά τους όρους *συνάντηση* – *συμπλοκή* αποδίδοντας τους αντίστοιχους *rencontre* – *encounter*. Ως προς την φιλοσοφική ακρίβεια, θεωρώ ότι ο όρος *συμπλοκή* μεταφέρει πιο αποτελεσματικά την βίαη χροιά του όρου, όπως τον επιστρατεύει ο Deleuze.

την φιλοσοφία να κινητοποιήσει την σκέψη προς την αναζήτηση του αληθούς.²² Η εγκαθίδρυση της σχέσης του φιλόσοφου ή στοχαστή με μια σκέψη ενεργητική, έπεται της διάρρηξης που υφίσταται ο ορίζοντας καταληπτότητας στον οποίο κινείται, ύστερα από την *συμπλοκή* του με κάποιο *σημείο* (DPE 56). Η αναζήτηση της αλήθειας είναι μια διαδικασία ερμηνείας, αποκρυπτογράφησης, εκδίπλωσης του ίδιου του *σημείου* που εκπέμπεται από κάποιο τμήμα του εμπειρικού κόσμου (ουσία, αντικείμενο, ον) (PS 4, 17).

Το *σημείο* μας εξωθεί να σκεφτούμε και αυτή η σκέψη δύναται να βεβαιώσει την αναγκαιότητά της ακριβώς λόγω του ενδεχομενικού χαρακτήρα της *συμπλοκής* μας μαζί του. Την στιγμή που το σκέπτεσθαι ωθείται να εκδιπλωθεί (να ερμηνεύσει, αποκωδικοποιήσει το *σημείο*) εντός της ίδιας της σκέψης, βρισκόμαστε σύμφωνα με τον Deleuze σε μια απόλυτα δημιουργική διαδικασία (PS 97-98). Η φύση του *σημείου* είναι το κρίσιμο στοιχείο για να αποσαφηνιστεί το πώς ακριβώς η φιλοσοφία δημιουργώντας την έννοια, ανταποκρίνεται στο ξάφνιασμα της σκέψης *έξωθεν*.

1. Οι δημιουργημένες έννοιες ως λύσεις σε τιθέμενα προβλήματα.

«*Το μονοπάτι που οδηγεί την σκέψη σ' αυτό που πρόκειται να σκεφτεί, ξεκινά πράγματι από την αισθητικότητα*²³» αναφέρει ο Deleuze (DR 190), ωστόσο το *σημείο* δεν είναι μια ποιότητα που μπορεί να ερεθίσει την αίσθηση (*αίσθητόν*), αλλά το ίδιο το *είναι* του αισθητού όντος (*αίσητέον*):

«*(Το σημείο) δεν είναι το δεδομένο αλλά αυτό με το οποίο το δεδομένο δίνεται, με αυτήν την έννοια πρόκειται για το ανεπαίσθητο (insensible, imperceptible). Είναι ανεπαίσθητο όμως,*

²² «Δεν φτάνουμε στην αλήθεια μέσω μιας προδιατεθειμένης καλής θέλησης αλλά μέσω της βίας που ασκείται στην σκέψη από ένα ανεξιχνίαστο σημείο [...]. Η αναζήτηση της αλήθειας εξαρτάται από μία συμπλοκή (encounter), η οποία θα ενεργοποιήσει την σκέψη, θα την αναγκάσει να στραφεί προς την αλήθεια [...]. Το τυχαίο αυτής της συμπλοκής, εγγυάται την αναγκαιότητα του περιεχομένου της σκέψης [...]. Τι είναι αυτό που αναζητά όποιος δηλώνει ότι αναζητά την αλήθεια; Αυτό που αναζητά είναι πράγματι η αλήθεια όταν εξωθείται από την βία της συμπλοκής του με ένα σημείο» (PS 15-16)

²³ Εδώ ο Deleuze υπαινίσσεται την εναρκτήρια παράγραφο της Πρώτης Κριτικής, (Im. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, (A 19), σελ. 105).

ακριβώς υπό την οπτική της αναγνώρισης — με άλλα λόγια από την πλευρά της εμπειρικής άσκησης των αισθήσεων, κατά την οποία η αισθητικότητα δράττει ό, τι θα μπορούσαν να δράζουν και οι υπόλοιπες δυνάμεις του νου (*faculties*), που στα πλαίσια της κοινής αίσθησης αφορά στο αντικείμενο που αυτές μπορούν να συλλάβουν. Η αισθητικότητα, στην παρουσία αυτού που μόνο μπορεί να γίνει αισθητό (*which can only be sensed*) (και την ίδια στιγμή παραμένει ανεπαίσθητο), βρίσκεται αντιμέτωπη με το ίδιο της το όριο, το σημείο, και υψώνεται στην νιοστή δύναμη [...]. Αυτό που μόνο μπορεί να γίνει αισθητό (*the sentiendum*), συν-κινεί την ψυχή, την 'περιπλέκει' και την αναγκάζει να θέσει ένα πρόβλημα· σαν το σημείο να είναι φορέας ενός προβλήματος — σαν το ίδιο το σημείο να είναι το πρόβλημα» (DR 184).

Δεν είναι η στιγμή²⁴ να σχολιάσουμε σε βάθος τα στοιχεία αυτής της παραγράφου, τα οποία παραπέμπουν στο ευρύτερο πρόγραμμα του υπερβατολογικού εμπειρισμού που ο Deleuze εισηγείται αναλαμβάνοντας εκ νέου την προβληματική όλης της Μετα-Καντιανής παράδοσης. Αυτό που είναι σημαντικό για την εξιχνίαση της φύσης της δημιουργημένης έννοιας, είναι το γεγονός ότι πάντα παραπέμπει σε ένα πρόβλημα, χωρίς το οποίο δεν θα είχε κανένα νόημα. Το ίδιο δε το πρόβλημα συστήνεται στην σκέψη μέσω του σημείου και γίνεται πλήρως κατανοητό μόνο εφόσον έχει λυθεί ή καλύτερα αφού έχουν δημιουργηθεί οι αντίστοιχες έννοιες, ως περιπτώσεις λύσης (ΤΦ 23-24, 94-97).

Ωστόσο, για την πληρέστερη ανάπτυξη των σημείων που αφορούν την παρούσα διερεύνηση, είναι σκόπιμο να αναλάβουμε συνδυαστικά και τα άλλα δύο ερωτήματα που είχαμε θέσει εξαρχής, δηλαδή ποια είναι η σχέση μεταξύ εννοιών και ποια είναι η σημασία για την φιλοσοφία να αυτοπροσδιορίζεται ως δημιουργία εννοιών.

Ο Deleuze δεν υπήρξε ποτέ εναντίον της συστηματικής φιλοσοφίας²⁵ αλλά ενός συγκεκριμένου τρόπου ανάπτυξής της: «Πάντως, ποτέ δεν αντιμετωπίσαμε κάποιο πρόβλημα που να σχετίζεται με τον θάνατο της μεταφυσικής ή με το ξεπέραςμα της φιλοσοφίας —

²⁴ Βλ. Κεφάλαιο II.

²⁵ «Νιώθω ένας καθαρά μεταφυσικός φιλόσοφος» (*Responses to a Series of Questions*, An exchange between A. Villani and G. Deleuze in *Collapse* vol. III, Robin Mackay (ed.), Urbanomic Falmouth (2007), p. 42.

πρόκειται για άσκοπες και δυσάρεστες μωρολογίες. Σήμερα γίνεται μεν λόγος για την χρεωκοπία των συστημάτων, το μόνο όμως που έχει αλλάξει είναι η έννοια του συστήματος» (ΤΦ 15-16). Παραδοσιακά η συστηματική σκέψη επιδίωκε να εξηγήσει τον κόσμο ολιστικά ξεκινώντας από κάποιες θεμελιώδεις αρχές (καθαρές και διακριτές ιδέες, κανόνες θεμελίωσης). Η ιδέα που εισάγεται στο *Τι Είναι Φιλοσοφία*; ότι μία φιλοσοφική έννοια αποτελεί ένα ‘αποσπασματικό όλον’ (ΤΦ 23), ουσιαστικά επιτρέπει μια νέα κατανόηση για την έννοια του συστήματος (CCD 6).

Εν προκειμένω το φιλοσοφικό σύστημα νοείται ως ένα πεδίο εντός του οποίου ένας αστερισμός εννοιών, υπάρχει συνεκτικά. Πρόκειται για ένα πεδίο *εμμένειας* ή *συνοχής* το οποίο μαζί με τις έννοιες που περιλαμβάνει αποτελεί: «[...] ένα μη αποσπασματικό Όλον, έστω κι αν αυτό το όλον παραμένει ανοιχτό: ένα Απεριόριστο Έν – Παν, μία *Omnitudo*» (ΤΦ 45). Αυτή η έννοια ενός ‘ανοιχτού όλου’ αποτελεί κεντρικό μοτίβο σε ολόκληρο το έργο του Deleuze,²⁶ και στα πλαίσια της συζήτησης περί εννοιών, το πεδίο *εμμένειας* χαρακτηρίζεται ως ‘διατομή του χάους’ (ΤΦ 53), δηλαδή της καθαρής *εξωτερικότητας* που διαφεύγει των υπαρχόντων εννοιολογικών μας σχημάτων και είναι πέρα από κάθε λογική συνοχή.

Μπορούμε να φανταστούμε το πεδίο *εμμένειας* σαν μια κωνική τομή ενός κώνου (CCD 6-7). Κάθε δισδιάστατο επίπεδο, ανάλογα με την γωνία της τομής, θα επιφέρει και την αντίστοιχη καμπύλη (κύκλος, έλλειψη, υπερβολή, παραβολή). Επιπλέον θα αποτελεί ένα όλον, ωστόσο ένα *ατελές όλον* αφού πρόκειται για ένα μόνο τμήμα του αρχικού κώνου. Κατά παρόμοιο τρόπο διαφορετικά πεδία *εμμένειας* αποτελούν διαφορετικές αντικειμενικές χαρτογραφήσεις του κόσμου που ωστόσο είναι ασύμμετρες μεταξύ τους, αφού η κάθε μία αποτυπώνει μία δυνατή προοπτική επί του χάους, αφήνοντας ταυτόχρονα χώρο για όλες τις άλλες. Όπως τα σημεία (*singular points*) στα οποία οι τομές τείνουν στο άπειρο διαφέρουν για τις κωνικές τομές του παραδείγματός ενώ όλα προέρχονται από την κοινή δομή του αρχικού κώνου, έτσι και κάθε φιλοσοφικό σύστημα (χάραξη του πεδίου *εμμένειας*), αποτιμάται από την επάρκεια των μοναδικοτήτων που εξάγει από το χάος και συλλέγει σε ένα όλον: πεδίο και έννοιες (CCD 7).

²⁶ Η έννοια ενός *ανοιχτού όλου* συνέχει την έννοια της *συνάντησης* (*rencontre, encounter*) και την έννοια του *ριζώματος* την οποία μεταξύ άλλων χρησιμοποιεί παραδειγματικά και σε σχέση με ένα σύστημα σκέψης, στο ύστερο έργο του που συν-γράφει με τον F. Guattari (CCD 12, υπ. (11)).

Μια άλλη σχέση μεταξύ των δύο, που σκιαγραφείται στο *Τι Είναι Φιλοσοφία;*, είναι αυτή μεταξύ *συμβάντος* και ενός απόλυτου ορίζοντα. Οι έννοιες, όπως ήδη έχουμε πει, συλλέγουν ένα *συμβάν*. Για να αποδώσει την έννοια του *συμβάντος* ο Deleuze ανατρέχει στην διάκριση που εισήγαγαν οι Στωικοί μεταξύ *σωμάτων* και *ασώματων* οντοτήτων. Οι πρώτες οντότητες, είναι τα κοινώς εννοούμενα φυσικά σώματα που χαρακτηρίζονται από εντατικότητα, φυσικές ποιότητες, ενέργειες και πάθη και εμπλέκονται σε ‘καταστάσεις πραγμάτων’. Αντίθετα, στις ασώματες οντότητες (*incorporeal entities*) δεν αποδίδεται καμία φυσική κατηγορία (σώμα, ιδιότητες), είναι απόλυτα διαφορετικής φύσης: δεν *υπάρχουν* (*exist*) αλλά *ενυπάρχουν* (*insist*), και υφίστανται ως το αποτέλεσμα των αιτιακών αλληλεπιδράσεων των σωμάτων· αποτελούν *συμβάντα*, λογικές ή διαλεκτικές ιδιότητες, και εκφράζονται στους ρηματικούς τύπους της γλώσσας (LS 5).

Τα πράγματα περιπλέκονται ακριβώς σ’ αυτό ο σημείο καθώς ο Deleuze ενδιαφέρεται να θέσει αυτά τα *συμβάντα* – *αποτελέσματα* υπό την προοπτική της γλώσσας: «*Μεταξύ των συμβάντων – αποτελεσμάτων και της γλώσσας ή ίσως και της ίδιας της πιθανότητας της γλώσσας, παρατηρείται μια ουσιώδης σχέση*» (LS 13). Το *συμβάν* εκφράζεται, εκφέρεται σε προτάσεις που είναι τουλάχιστον πιθανές. Σε ποια από τις εσωτερικές σχέσεις της πρότασης όμως εδράζεται το *συμβάν*;

Ο Deleuze εντοπίζει τρεις διακριτές σχέσεις στις οποίες εμπλέκεται μία πρόταση (*proposition*): η πρώτη αποτελεί την αναφορά της πρότασης σε μία εξωτερική κατάσταση πραγμάτων (*denotation, δήλωση*) και έχει *αναπαραστασιακή* λειτουργία, η δεύτερη (*manifestation, φανέρωση*), αναφέρεται στην νοητική στάση αυτού που εκφέρει την πρόταση και η τρίτη (*signification, σημασία*) εξετάζει αν τα στοιχεία μιας πρότασης υπάγονται σε γενικές έννοιες και εν συνεχεία πώς η πρόταση συνδέεται με άλλες προτάσεις (LS 14). Ο Deleuze σημειώνει: «*Το κατά πόσο μπορούμε να είμαστε ικανοποιημένοι με αυτές τις τρεις διαστάσεις της πρότασης ή θα έπρεπε να προσθέσουμε και μία τέταρτη — που θα ήταν το νόημα (sense) — είναι ένα ερώτημα οικονομικής ή στρατηγικής φύσεως*». Για λόγους που έχουν να κάνουν με την έλλειψη ικανοποιητικών όρων θεμελίωσης των τριών άλλων

διαστάσεων (*δήλωση, φανέρωση και σημασία*), ο Deleuze εισηγείται τελικά την τέταρτη διάσταση της πρότασης, αυτή του *νοήματος*.²⁷

Το *νόημα* (*sense, sens*), βρίσκεται σε μια περίπλοκη σχέση με τη πρόταση που το εκφράζει: δεν υπάρχει εκτός αυτής αλλά από την άλλη μεριά δεν συγχωνεύεται μαζί της. Επιπλέον, δεν αποδίδεται στην πρόταση, αλλά σε ένα αντικείμενο ή μία κατάσταση πραγμάτων και αποτελεί το *συμβάν* που εκφράζεται από το ρήμα της πρότασης. Το *νόημα* αποτελεί ένα *συμβάν* «με τον όρο ότι το *συμβάν* δεν συγγέεται με την χωρο – χρονική πραγμάτωση στην κατάσταση πραγμάτων» (LS 22).

Έχοντας υπ' όψη τα παραπάνω ως μια υποτυπώδη σκιαγράφηση της έννοιας του *συμβάντος*, μπορούμε να εξετάσουμε υπό ποιους όρους μια φιλοσοφική έννοια είναι ένα *συμβάν* (ΤΦ 29). Η έννοια, όπως και το *συμβάν*, δεν ανάγεται στην κατάσταση πραγμάτων στην οποία πραγματώνεται, δεν έχει εκτασιακά, αλλά μόνο εντασιακά χαρακτηριστικά. Είναι σχετική ως προς τις εντασιακές της συνιστώσες, ως προς τις άλλες έννοιες με τις οποίες συνδέεται, ως προς το επίπεδο στο οποίο οριοθετείται και ως προς τα προβλήματα τα οποία επιλύει: ταυτόχρονα είναι απόλυτη μέσα από τον τρόπο που καταλαμβάνει το επίπεδο και από τους όρους που επιβάλλει στο εκάστοτε πρόβλημα. Με λίγα λόγια, *αυτοτίθεται* (ΤΦ 18, 30).

Αφού η έννοια λέει το *συμβάν/είναι* ένα *συμβάν*, διακρίνεται από την πρόταση η οποία ορίζεται μέσω της αναφοράς της στην κατάσταση πραγμάτων.²⁸ Αυτή η σχέση αναφοράς της πρότασης στην κατάσταση πραγμάτων και οι όροι της οι οποίοι είναι εκτασιακοί, επιτρέπουν την συμμετοχή της σε λογικές αλληλουχίες. Αντίθετα οι έννοιες συνδέονται με σχέσεις απήχησης όχι λογικής αλληλουχίας: παρουσιάζουν ενδοσυνέπεια ως προς τις συνιστώσες τους (παραλλαγές) και εξωτερική συνέπεια ως προς άλλες έννοιες με τις οποίες συνεπιλύουν ένα κοινό πρόβλημα (ΤΦ 31). Στην πραγματικότητα οι έννοιες συνυπάρχουν σε σταυροδρόμια προβλημάτων, και η σχέση τους είναι απόλυτα δυναμική. Η κάθε μία έχει

²⁷ «[Ο όρος που θεμελιώνει] την αλήθεια, πρέπει να διασφαλίζει την πραγματική γένεση της δήλωσης (*denotation*) και των υπόλοιπων διαστάσεων της πρότασης» (LS 19).

²⁸ «Αν συνεχίσουμε, παρ' όλα αυτά, να μεταφράζουμε την φιλοσοφική έννοια σε προτάσεις, αυτό μπορεί να συμβεί μόνο με την μορφή γνωμών, λίγο ή πολύ αληθοφανών και χωρίς επιστημονική αξία» (ΤΦ 94).

ένα *γίνεσθαι* ακριβώς ως προς την σχέση της με τις άλλες έννοιες που βρίσκονται σε ένα κοινό επίπεδο, δηλαδή αποτελούν ένα ιδίωμα το οποίο εκφέρεται υπό μία προοπτική (ΤΦ 26).

2. Προτεραιότητα της μάθησης έναντι της γνώσης.

Με δεδομένη την σχέση της έννοιας με μία προβληματοθεσία μπορούμε να απαντήσουμε στο τρίτο ερώτημα που διατρέχει την παρούσα ανάλυση, αυτό περί της φύσης της φιλοσοφίας. Ο κονστρουκτιβισμός²⁹ που αναπτύσσει ο Deleuze, αξιώνει τον εντοπισμό της δημιουργικής διάστασης της φιλοσοφικής σκέψης, χωρίς τον κίνδυνο ενός ετεροπροσδιορισμού της φιλοσοφίας από την πλευρά της καλλιτεχνικής δραστηριότητας, η οποία υποτίθεται μονοπωλεί το δημιουργικό πλεόνασμα.

Παραδοσιακά η φιλοσοφία είναι προσανατολισμένη προς την γνώση. Καταδεικνύοντας την δομική αστάθεια της δογματικής Εικόνας της σκέψης, ο Deleuze, προτάσσει την προτεραιότητα της μάθησης έναντι της γνώσης: « *Η μάθηση λαμβάνει χώρα όχι επί της δεδομένης σχέσης μεταξύ μιας αναπαράστασης και μιας δράσης (αναπαραγωγή του Ιδίου) αλλά επί της σχέσης που αναπτύσσεται ως απόκριση σε ένα σημείο(συμπλοκή με το Άλλο).*

²⁹ Ο Deleuze χρησιμοποιεί τους όρους *κονστρουκτιβισμός* και *δημιουργία* σε αντιπαράβολή με τους όρους *επινόηση* και *κατασκευή*. Το σίγουρο είναι ότι εδώ ο όρος *κονστρουκτιβισμός* δεν πρέπει να συγχέεται με αυτό που ελληνικά θα αποδίδαμε ως κατασκευασιοκρατία. Μία ικανοποιητική ερμηνεία του φιλοσοφικού *κονστρουκτιβισμού* των Deleuze και Guattari αναφέρεται στην έννοια της εμμενούς αιτιότητας του Spinoza. Όπως ο Spinoza εισήγαγε τον όρο μιας ποιοτικής διαφοράς προκειμένου να συμβιβάσει την ενότητα και πολλαπλότητα της υποστασιακής έκφρασης, οι Deleuze και Guattari, εισηγούνται μία ποιοτική διάκριση για να αποδώσουν το ταυτόχρονο της ενότητας και πολλαπλότητας της φιλοσοφικής δημιουργίας: «*Ο κονστρουκτιβισμός αποτελείται από δύο ποιοτικά διαφέρουσες, αλλά συμπληρωματικές πλευρές: την δημιουργία των εννοιών και την υποτύπωση του επιπέδου*» (ΤΦ 45). Τα δύο αυτά *κονστρουκτιβιστικά* συστατικά διαφοροποιούνται ποιοτικά, αλλά όχι ποσοτικά. Ωστόσο οι συγγραφείς του *Τι Είναι Φιλοσοφία*; αποκλίνουν από την Σπινωζική εικόνα, καθώς το ίδιο το πεδίο εμμένειας θεωρείται ως ποιοτική πολλαπλότητα και όχι ως ποσοτική ενότητα όπως η *υπόσταση*. Οι Deleuze και Guattari ισχυρίζονται για την ακρίβεια, ότι υπάρχει ένα επίπεδο εμμένειας για κάθε διανοητή, κάθε φιλόσοφο που το υποτυπώνει. Τα επίπεδα, το καθένα από τα οποία διαθέτει την δική του εσωτερική λογική, ιστορικά διαδέχονται το ένα το άλλο αλλά και συγχωνεύονται (Thomas Nail, “Expression, Immanence and Constructivism: ‘Spinozism’ and Gilles Deleuze”, *Deleuze Studies*, Volume 2 Issue 2, Page 201-219, ISSN 1750-2241 Available Online Jul 2009).

[...] *Μαθαίνουμε μέσα από την συγκρότηση ενός χώρου πιθανών συναντήσεων με σημεία* » (DR 27).

Συγκεκριμένα σημειώνει την διαφορά της μαθησιακής διαδικασίας και της ίδιας της γνώσης ως μίας στιγμής παγίωσης του ατέρμονου συνεχούς που χαρακτηρίζει την μάθηση. Η τελευταία δηλώνει τον πρακτικό χαρακτήρα των υποκειμενικών ενεργειών που κάποιος εκτελεί όταν βρίσκεται αντιμέτωπος με την αντικειμενικότητα ενός προβλήματος, ενώ η γνώση δηλώνει τον γενικό χαρακτήρα των υπό κατοχή εννοιών ως κανόνων για την εξεύρεση πιθανών λύσεων (DR 214). Το ζήτημα που επισημαίνει εδώ ο Deleuze, δεν αφορά την αναγνώριση της μάθησης, ως συνεισφέρουσας / φέρουσας τους εμπειρικούς όρους που επιτρέπουν την ‘επίτευξη’ της γνώσης και που έχει σαν συνέπεια την εξάλειψη της καθ’ αυτό σημασίας της εν’ όψη του επιτευχθέντος αποτελέσματος. Η διαδικασία της μάθησης κατανοείται ως *μαθητεία* (apprenticeship), δηλαδή ως (συν) – μετοχή στην εξερεύνηση προβλημάτων και των συμβολικών τους πεδίων, καθώς αυτά τίθενται στην σκέψη κατά την συμπλοκή της με κάποιο σημείο (DR 213-215).

Επομένως, αυτό που προέχει από την πλευρά της φιλοσοφίας, είναι η διατύπωση ενός πεδίου συνεκτικών εννοιών (υποτύπωση του πεδίου *εμμένειας*), ‘υπό το φως’ ενός συνόλου προβλημάτων, τα οποία με την σειρά τους έχουν ‘έρθει στο φως’ κατά την διάρκεια μιας *συμπλοκής* της σκέψης με το χάος (*απροσδόκητο, απόλυτο εκτός*). Σ’ αυτήν την διαδικασία, χωρίς τελικό σκοπό ή προσμονή αποτελέσματος, η φιλοσοφία διατηρώντας ενεργή την σχέση της με ό,τι αποτελεί το αρνητικό της (μη – φιλοσοφία), διαφυλάσσει την διαθεσιμότητά της προς το πεδίο των *συναντήσεων* που είναι ικανές να γεννήσουν την ίδια την σκέψη.

Παρ’ όλα αυτά η δημιουργικότητα στην φιλοσοφική διαδικασία δεν υπονοεί την υποκειμενιστική αυθαιρεσία που υποτάσσει την *αλήθεια* στις ιδιοτροπίες μια ατομικής βούλησης. Αντίθετα, ο πρακτικός χαρακτήρας της (γένεσης) της σκέψης, υποβάλλει σε κρίση την ιδέα ενός προ–συγκροτημένου υποκειμένου, αφού η αναγκαιότητα της σκέψης διασφαλίζεται *έξωθεν*. Κατ’ αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία γίνεται μία υπερβατολογική άσκηση στους όρους γένεσης της σκέψης, και οι έννοιες αποκτούν δικαιωματικά παιδαγωγικό χαρακτήρα (ΤΦ 14).

Υπό την προοπτική του υλικού που εξετάσαμε μέχρι τώρα, τα δραματουργικά χαρακτηριστικά της εκφώνησης στο εναρκτήριο απόσπασμα (σελ. 7), πλαισιώνουν με ιδιαίτερη συνέπεια την διερεύνηση του περιεχομένου του. Ο φιλόσοφος, ενεργός υπό τον εκπαιδευτικό του ρόλο, έρχεται αντιμέτωπος με την φύση της δραστηριότητας που ασκεί, μέσα από το έργο ενός φιλοσόφου στο οποίο επιχειρεί να μυθήσει τους ακροατές – μαθητές του: *«Ο στόχος μου είναι πολύ απλός: για όσους δεν τον γνωρίζουν καθόλου, θα ήθελα να σας παρουσιάσω τον συγγραφέα (Leibnitz) και να σας κάνω να τον αγαπήσετε, να σας εμφυσήσω την επιθυμία να διαβάσετε τα έργα του [...]. Ο Leibnitz είναι ένας φιλόσοφος που μας βοηθά καίρια να κατανοήσουμε μια πιθανή απάντηση σ' αυτό το ερώτημα: τι είναι φιλοσοφία;»* (Leibniz, 15/04/1980).

Η απάντηση που δίνεται χαράζει ένα πεδίο συνάντησης όλων των ενδιαφερόμενων μερών: η φιλοσοφία είναι η τέχνη του να δημιουργείς έννοιες, την οποία ασκούν οι φιλόσοφοι και στην πρακτική της οποίας εκτίθενται οι υπό μύηση μαθητές. Η παιδαγωγική αξία αυτής της θέσης καθ' ότι προσανατολισμένη στην πράξη και περιεκτική όλων των μερών (φιλόσοφος, μαθητής, δάσκαλος), κινητοποιεί το ενδιαφέρον ως προς την διερεύνηση της κατανόησης που διανοίγει, για το τι σημαίνει να αναλαμβάνει κανείς το φιλοσοφικό έργο.

Iγ) Σχόλια και Διευκρινήσεις — Ζητήματα Ερμηνείας.

Ωστόσο κρίσιμα ζητήματα παραμένουν ακόμα ανοικτά. Σε ό,τι έχει προηγηθεί, επιχειρήσαμε μια αναγνωριστική προσέγγιση της ιδιαιτερότητας της Ντελεζιανής σκέψης, υπό το γενικό ερώτημα περί της φύσης του φιλοσοφικού σκέπτεσθαι. Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, είδαμε να συνυφαίνεται με την διατύπωση μιας ριζικής κριτικής της κυρίαρχης Εικόνας για την σκέψη, εντός της οποίας η φιλοσοφία εκτυλίσσεται ως «μεταφυσική της αναπαράστασης».³⁰ Η κριτική της δογματικής Εικόνας, όπως την εξετάσαμε μέχρι τώρα, υπολείπεται μιας αδρής αναφοράς σε συγκεκριμένες διακυβεύσεις στις οποίες παραδοσιακά ο φιλοσοφικός στοχασμός αστοχεί λόγω της προσκόλλησής του στις προϋποθέσεις για την

³⁰ Εντός της δογματικής Εικόνας κατατάσσονται τόσο ρασιοναλιστικές όσο και εμπειριστικές εκδοχές της φιλοσοφικής παράδοσης στον βαθμό που συνομολογούν στις υπόρρητες προϋποθέσεις οι οποίες εγκλωβίζουν την φιλοσοφία σε μία *αναπαραστασιακή* κατανόηση της σκέψης (DR 174).

φύση της σκέψης (*καλή θέληση, ορθοφροσύνη, κοινός νους*) και στις στρατηγικές που αυτή συνεπάγεται (αξιωματική της *αναγνώρισης*, εύρεση θεμελίων).

Με λίγα λόγια, αφού εξετάστηκε ο ισχυρισμός ότι η σκέψη παραμένει ουσιαστικά ανενεργή υπό την *αναπαραστασιακή* της λειτουργία, πρέπει να διερευνηθεί σε τι συνίσταται ιστορικά (φιλοσοφία ως μεταφυσική, κριτική φιλοσοφία και μετα-κριτική φιλοσοφία), και θεματικά (διατύπωση αδιεξόδων των διαφόρων φιλοσοφικών ιδιωμάτων) η αποτυχία της δογματικής Εικόνας. Μια επαρκής διερεύνηση αυτών των περιστατικών, προϋποθέτει πλήρη και λεπτομερή επισκόπηση ολόκληρου του έργου του Deleuze, πράγμα που υπερβαίνει τα δεδομένα αυτής της εργασίας. Ωστόσο, αυτό που θα επιχειρηθεί είναι, να σκιαγραφηθεί θετικά, εκτός των ορίων της κριτικής, η συμβολή του Ντελεζιανού ιδιώματος στην αναζήτηση τελικά μιας *νέας εικόνας* για την σκέψη, η οποία προάγει την κατανόηση της φιλοσοφίας ως δημιουργίας εννοιών. Οι δύο συνιστώσες στις οποίες μπορεί να αναλυθεί καταρχήν το φιλοσοφικό εγχείρημα του Deleuze, είναι η δέσμευση στους όρους που δρομολογούν την αντιστροφή του *Πλατωνισμού* και η κατεργασία ενός ‘άνωτερου εμπειρισμού’ (*empirisme supérieur*) (*Différence et Répétition* 80, 186).

Οι δύο συνιστώσες αυτές, αποτελούν ένα κοινό νήμα εκδίπλωσης και ανάπτυξης του Ντελεζιανού ιδιώματος και γίνονται διακριτές ανάλογα με το ερμηνευτικό βάρος που δίνει σε κάποιες από τις φιλοσοφικές πηγές που επεξεργάζεται ο Deleuze, έναντι άλλων. Η ερμηνευτική γραμμή που δίνει προτεραιότητα στην συνδυαστική πραγμάτευση των Πλάτωνα και Nietzsche, σκιαγραφεί το εγχείρημα της αντιστροφής του *Πλατωνισμού*, ενώ αντίθετα η ανάγνωση που εντοπίζει ως κύρια φιλοσοφική αξίωση την διατύπωση ενός ‘άνωτερου’ ή αλλιώς ενός *υπερβατολογικού εμπειρισμού*, επισημαίνει τον Kant ως κεντρικό συνομιλητή, σε έναν ‘αγώνα’ κατά τον οποίο επιστρατεύεται το φιλοσοφικό απόθεμα των Hume, Nietzsche, Proust, Bergson και Spinoza (CCD 47-48).

Θα πρέπει να σημειωθεί παρ’ όλα αυτά, ότι κάθε εγχείρημα απολογισμού της σχέσης του Deleuze με επιμέρους φιλοσόφους και τοποθέτησής του σε συσχετισμό ‘συμμαχικών’ ή ‘εχθρικών’ στρατοπέδων, συρρικνώνει τον πολυδιάστατο χαρακτήρα αυτών των συνδέσεων, υποβάλλοντας την κάθε ερμηνεία σε μονοσημαντότητα και τοπικότητα. Ο διάλογος που ο Deleuze αναπτύσσει με την παράδοση, εκτυλίσσεται πολυφωνικά, και σε

κάθε περίπτωση η απόδοση πρωτοκαθεδρίας σε κάποια από τις φωνές, επηρεάζει τόσο την θέση των υπολοίπων στην συνθετική διαδικασία αλλά και την ουσιαστική κατανόηση και ερμηνεία της σύνθεσής τους.

Έχοντας αναφέρει τα παραπάνω κρίσιμα σημεία και δεδομένης της πρακτικής ανάγκης να τεθούν κάποιοι άξονες ανάπτυξης του υλικού για το υπόλοιπο της εργασίας, θα υιοθετήσω την ανάλυση των δύο προαναφερθέντων συνιστωσών, της αντιστροφής του *Πλατωνισμού* και του σχεδιασμού ενός *υπερβατολογικού εμπειρισμού*, υπό την διαρκή ωστόσο υπενθύμιση της κοινής τους συνισταμένης, δηλαδή το αίτημα για την παραγωγή μιας νέας εικόνας της σκέψης.

Ένας από τους πιο χαρακτηριστικούς ορισμούς του *υπερβατολογικού εμπειρισμού* ως διακριτής φιλοσοφικής μεθόδου διατείνεται ότι: «*Ο υπερβατολογικός εμπειρισμός συνίσταται στην ανασύσταση της υπερβατολογικής κριτικής μέσω της ταυτόχρονης εκκαθάρισης κάθε κονφορμιστικού στοιχείου· στην διάλυση του Καντιανού Ιδεαλισμού σε μια νέα εκδοχή εμπειρισμού*».³¹ Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, σημείο εκκίνησης της Ντελεζιανής μεθόδου αποτελεί η επιστέγαση της κριτικής που βασίζεται σε υπερβατολογική οροθέτηση του *δεδομένου*, απαλλαγμένης όμως από τις Καντιανές τυπικές (formal) προϋποθέσεις. Εδώ οι προϋποθέσεις αυτές θεωρούνται ως δεσμεύουσες το Καντιανό εγχείρημα στην ιδεαλιστική εκδοχή της πιθανής εμπειρίας, δηλαδή σ' αυτήν που θέτει όρια μέσω των κατηγοριών, στην πρόσληψη του *δεδομένου*. Αντίθετα, η έμφαση στη εμπειριστική συνιστώσα της μεθόδου του, επιτρέπει στον Deleuze να αποδεσμεύσει το *δεδομένο* από τις καθарές μορφές της αναπαράστασης και τις αρχές της ταυτότητας και της ενότητας υπό τις οποίες συγκροτείται ως 'φαινόμενο'.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο *υπερβατολογικός εμπειρισμός* τίθεται ως εναλλακτική μέθοδος έναντι ενός εγκαθιδρυμένου φιλοσοφικού κονφορμισμού. Ο κονφορμισμός αυτός εκτός από την αυστηρά φιλοσοφική του διάσταση που εκφράζεται με την δέσμευση σε συγκεκριμένες τυπικές προϋποθέσεις, συνοδεύεται από την προσκόλληση και αναπαραγωγή του 'ευκόλως αναγνωρίσιμου', του προϊόντος του 'κοινού νου', στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο (CCD

³¹ Anne Sauvagnargues, *Deleuze: l' empirisme transcendantal*, Press Universitaires de France, Paris (2009), σελ. 35.

48). Ακολουθώντας αυτήν την ερμηνευτική γραμμή, μπορούμε να συγκρατήσουμε ότι ιδωμένος υπό το πρίσμα χάραξης μιας νέας φιλοσοφικής κατεύθυνσης, ο *υπερβατολογικός εμπειρισμός* του Deleuze, προτείνεται ως υπερβατολογική αισθητική, επομένως τόσο ως ιδίωμα μιας επιστήμης του αισθητού, όσο και μιας φιλοσοφικής πραγμάτευσης των όρων της δημιουργίας.³²

Κατ' αντιστοιχία προς την παραπάνω σκιαγράφιση της μεθόδου του *υπερβατολογικού εμπειρισμού*, θα ήθελα να αναφέρω, εξίσου ισχνά, κάποια βασικά χαρακτηριστικά της 'προγραμματικής' συνιστώσας που κατονομάζεται ως αντιστροφή του *Πλατωνισμού*. Αρχικά, θα πρέπει να διευκρινιστεί σε σχέση με την αναφορά στον Heidegger που προηγήθηκε (σελ. 17), ότι ο Deleuze δεν εποπτεύει την Ιστορία της Φιλοσοφίας με τους ίδιους όρους. Κατά την ανάγνωσή του της φιλοσοφικής παράδοσης δεν ταυτίζει την 'μεταφυσική της *αναπαράστασης*' και τον 'Πλατωνισμό', εναντίον των οποίων συντάσσει τα φιλοσοφικά του όπλα, με την μεταφυσική γενικά. Αντίθετα, ακολουθώντας τον Bergson³³ και τον Whitehead³⁴ τίθεται σε αναζήτηση ενός μεταφυσικού λεξιλογίου, ικανού να υποβαστάξει τις δεσμεύσεις και τα αδιέξοδα της σύγχρονης επιστήμης, καταφάσκοντας την επισφάλεια ενός τέτοιου εγχειρήματος.

³² «Το έργο τέχνης εγκαταλείπει το πεδίο της αναπαράστασης για να αναχθεί σε πραγματική 'εμπειρία'» (DR 71)

³³ «[...] Ο Bergson λέει ότι η σύγχρονη επιστήμη δεν έχει βρει την μεταφυσική που χρειάζεται. Μια τέτοια μεταφυσική είναι που με ενδιαφέρει» (*Responses to a Series of Questions*, An exchange between A. Villani and G. Deleuze in *Collapse* vol. III, Robin Mackay (ed.), Urbanomic Falmouth (2007), p. 41).

³⁴ «Η φιλοσοφία θα ανακτήσει την θέση που της αντιστοιχεί μόνο όταν αναγνωρίσει ως πρωταρχικό της σκοπό την σταδιακή επεξεργασία κατηγορικών συστημάτων, διατυπωμένων με σαφήνεια και οριστικότητα σε κάθε στάδιο προόδου. Θα προκύψουν διάφορα συστήματα, ασυμβίβαστα μεταξύ τους, εκ των οποίων το καθένα θα φέρει καινοτόμα στοιχεία αλλά και παραλείψεις. Ο στόχος που θα πρέπει να τεθεί είναι ακριβώς η συμφιλίωση των διαφορών. Οι μεταφυσικές κατηγορίες δεν αποτελούν δογματικές προκηρύξεις του αυτονόητου αλλά επιφυλακτικές διατυπώσεις του απόλυτα γενικού» (Alfred N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, D. R. Griffin (ed.), D. W. Sherburne (ed.), The Free Press, New York (1978), σελ. 8). Σε αυτό το πνεύμα ο Deleuze δηλώνει «Θεωρώ τα συμπεράσματα στο *A Thousand Plateaus*, ως ένα πίνακα κατηγοριών, ωστόσο ανεπαρκή και ανολοκλήρωτο. Όχι στα πρότυπα του Kant, αλλά του Whitehead [...]» (*Responses to a Series of Questions*, An exchange between A. Villani and G. Deleuze, op. cit.).

Εν προκειμένω, ο σχεδιασμός ενός τέτοιου συστήματος που να παρέχει έννοιες επαρκείς τόσο για την επιστήμη όσο και για την εμπειρία, συνυφαίνεται με την χαρτογράφηση μιας νέας εικόνας για την σκέψη, όπως αδιάλειπτα και emphaticά έχουμε αναφέρει μέχρι τώρα. Κάτω από την επιταγή της εύρεσης αυτής της νέας εικόνας που συνομολογεί στο Νιτσεικό αίτημα για αντιστροφή του *Πλατωνισμού*, ο Deleuze θα οδηγηθεί να ‘σκεφτεί’ με νέους όρους την ίδια την έννοια της *εικόνας* ως είδωλο ή ομοίωμα, όρους που την ‘προεικόνισή’ τους θα εντοπίσει στο έργο του ίδιου του Πλάτωνα (CCD 55, DR 74).

Ποιο είναι ακριβώς το αγκάθι του *Πλατωνισμού*, γιατί ο Deleuze αναλαμβάνει προγραμματικά την αντιστροφή του και πώς σκοπεύει να την επιτύχει;

Ο Nietzsche ασίγαστα αναζητά απάντηση στο ερώτημα πώς να σκέφτεται και να ζει κανείς σε έναν κόσμο, που είναι απόλυτα και καθαρά κόσμος του *αισθητού*: στο *Λυκόφως των Ειδώλων* σε απόσπασμα με τον τίτλο ‘Πώς ο «αληθινός κόσμος» επιτέλους αποτελεί έναν μύθο’, γράφει:

«Ο αληθινός κόσμος δεν υπάρχει πια: Ποιος κόσμος μας έχει μείνει; Ίσως, ο απατηλός κόσμος, ο κόσμος των ψευδαισθήσεων; Μα όχι! Ξεφορτωθήκαμε τον κόσμο των ψευδαισθήσεων μαζί με τον αληθινό!»³⁵

Ο Deleuze ακολουθεί την Νιτσεική διαίσθηση που ουσιαστικά αρνείται να ‘εξαντλήσει’ την πλατωνική συμβολή στην συνήθη αντίληψη, περί του διαχωρισμού μεταξύ των δύο κόσμων, *ουσιών* και *φαινομένων* ή *νοητών* και *αισθητών*. Η κρίσιμη διάκριση που καταφέρει και επιβάλλει ο Πλάτωνας και που αποτελεί το σημείο μηδενικής ανοχής των Nietzsche και Deleuze ώστε να αιτούνται την αντιστροφή του *Πλατωνισμού* (δηλαδή ακριβώς ένα είδος φιλοσοφικού σκέπτεσθαι), είναι μεταξύ δύο ειδών *εικόνων*, των *ειδώλων* και των *ομοιωμάτων* (DR 161). Αυτή η διάκριση που αφορά τον και επιβάλλεται εντός του κόσμου των *φαινομένων*, αποτελεί πρόσφορο έδαφος για την ερμηνεία των κινήτρων του πλατωνικού εγχειρήματος, πράγμα που και οι δύο (Nietzsche και Deleuze) παίρνουν απόλυτα σοβαρά.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Aaron Ridley and Judith Norman (eds.), Judith Norman (trans), Cambridge University Press, (2005), σελ. 171.

Υπό αυτήν την οπτική ο *Πλατωνισμός* αναγνωρίζεται, ως η φιλοσοφική τάση που θέτει σαν σκοπό την αποκάλυψη της διττής φύσης της εικόνας και την εξεύρεση μεθόδου πιστοποίησης της διάκρισης των δύο ειδών της. Η *εικόνα* έχει την δύναμη να φανερώνει, να αποκαλύπτει την αυθεντικότητα του πρωτοτύπου αλλά και να την συγκαλύπτει, να μας εξαπατά παίρνοντας την θέση του. Τις δύο αυτές λειτουργίες ο Πλάτωνας θα τις αποδώσει όχι με διαφορά βαθμού αλλά φύσης. Η λύση που δίνει, είναι η εισαγωγή της πιο ‘χονδροειδούς διάκρισης’ μεταξύ *πρωτοτύπου* και *αντιγράφου*, ώστε να θέσει τις δομικές προϋποθέσεις για την διάκριση μεταξύ ψευδούς και αληθούς εικόνας ή *ειδώλου* και *ομοιώματος*. Το *αντίγραφο*, η αληθής εικόνα ή *είδωλο* ορίζεται σε άμεση σχέση με το *πρωτότυπο*, του ομοιάζει λιγότερο ή περισσότερο βάσει μιας σχέσης *εσωτερικής ομοιότητας*. Αντίθετα το *ομοίωμα*, η ψευδής εικόνα, ορίζεται ως υποκρινόμενη μια ψεύτικη ομοιότητα ή ψευδή συμμόρφωση με το *πρωτότυπο*, ενώ στην ουσία ξεδιπλώνεται εκτός της σχέσης *ομοιότητας* πρωτοτύπου και αντιγράφου και υφίσταται μέσω αυτής της *διαφοράς* (CCD 57, DR 162).

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό την πλατωνικής σκέψης, όπως το εντοπίζει ο Deleuze τουλάχιστον από την ανάγνωσή του της *Πολιτείας* και του *Σοφιστή*, είναι ότι ενώ αναγνωρίζει (στην διπλή φύση της εικόνας), την ύπαρξη μιας “μη τιθασεύσιμης” *διαφοράς* ενός “μη κηδεμονεύσιμου” στοιχείου *πολλαπλότητας* (ibid.), θα θεωρήσει αυτούς τους τρόπους ύπαρξης ως απειλή για την σκέψη, την ηθική, την πολιτική αλλά και την τέχνη. Για τον πλατωνικό τρόπο σκέψης, τα στοιχεία της *διαφοράς* και της *πολλαπλότητας* κυοφορούν αντανεκλαστικά αναρχίας. Το επιθυμητό της αποπομπής τους αναφέρεται στο πρόβλημα που προκύπτει στο πλαίσιο της Αθηναϊκής δημοκρατίας «όπου ο οποιοσδήποτε μπορεί να αιτηθεί το οτιδήποτε και να το επιτύχει, αποκλειστικά με την χρήση ρητορικής» (ibid.).

Η στρατηγική κίνηση του *Πλατωνισμού* είναι ότι ταυτίζει το στοιχείο παρακμής με το στοιχείο του ‘μη ταξινομήσιμου’ και επιδιώκει να απαλείψει τις προϋποθέσεις της αναρχίας και της αταξίας αναγνωρίζοντάς τες στην φύση του *ομοιώματος* και κάθε κίβδηλης εικόνας. Για τον Deleuze: «[...]Η βούληση για εξάλειψη των ομοιωμάτων ή φαντασμάτων έχει αποκλειστικά ηθικά (*moral*) κίνητρα» (DR 349) και οι μεθοδεύσεις που επιστρατεύει ο *Πλατωνισμός* εισάγουν στην φιλοσοφία τα στοιχεία της εκδίκας (Judgment) και της (κακής) συνείδησης.

Κλείνοντας την προπαιδευτική σκιαγράφηση του ζητήματος του *Πλατωνισμού* ως ιδιαίτερης φιλοσοφικής σκέψης και γλώσσας και του αιτήματος για αντιστροφή του, πρέπει να αναφέρουμε ποιο είναι το κρίσιμο στοιχείο για την κατανόηση και αξιολόγηση της αναζήτησης μιας νέας εικόνας της σκέψης. Ο Deleuze, διαβάζοντας τον *Σοφιστή* θα διακρίνει το παράδοξο που εκτυλίσσεται, όταν η σοφιστική τέχνη τελικά αποδεικνύεται δύσκολα διαχωρίσιμη από την αυθεντική μέθοδο του φιλοσόφου. Ως αναγκαία τροπή, η απολυτότητα των κριτηρίων μεταξύ *αντιγράφου* και *ομοιώματος* καταλύεται, καθώς ο Πλατωνισμός « [...]αντικρίζει στο πρόσωπο του σοφιστή όχι μόνο έναν αντίπαλο, αλλά το όριό του και το αντικαθρέφτισμά του» (CC 136).

Επομένως ο ίδιος ο *Πλατωνισμός*, διαθέτει ένα δομικά ασταθές σημείο από το οποίο μπορεί κανείς να εκδιπλώσει ένα αντιδιαμετρικό σύστημα. Εδώ γίνεται σαφές ότι το αίτημα περί ‘αντιστροφής’ αναφέρεται σε μια κυριολεκτική αντιστροφή και όχι σε μια ανατροπή του *Πλατωνισμού*, η οποία παρά την ριζικότητά της δεν εγγυάται και την διάλυση της εικόνας (του ηθικίστικου τύπου) της σκέψης που τον παρήγαγε. Ο Deleuze αντί της ανέγερσης ενός εναλλακτικού συστήματος έξωθεν, ‘αντιστρέφει την εικόνα’ και μας (ξανά) συστήνει το αντίπαλο δέος της πλατωνικής σκέψης δηλαδή το αντικαθρέφτισμά της: έναν (Αντί) *Πλατωνισμό* υπό την προοπτική του *ομοιώματος*.

Π. Υπερβατολογικός Εμπειρισμός — Μια Γενεαλογία του Φιλοσοφικού Ιδιώματος.

Ο Gilles Deleuze με αφορμή την εναρκτήρια εργογραφία του, έχει χαρακτηριστεί αντιδιαλεκτικός φιλόσοφος, το αντίπαλο δέος της Εγελιανής παράδοσης.³⁶ Διατυπώσεις του Deleuze, σε διαφορετικά πλαίσια εκφράζουν ομολογουμένως την μεθοδολογική ή και αισθητική του απόσταση. Σε γράμμα του προς τον Michel Cressole, αναφερόμενος στα φοιτητικά του χρόνια κατά την μεταπολεμική περίοδο 1940-1950, αναφέρει «...αυτό που απεχθανόμουν περισσότερο, ήταν ο Εγελιανισμός και η διαλεκτική» (N 6). Στο βιβλίο του *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία* το οποίο εξέδωσε το 1962, το τελευταίο κεφάλαιο έχει τίτλο 'Ο Υπεράνθρωπος: Ενάντια στην Διαλεκτική' (NΦ Κεφ. 5) ενώ στον πρόλογο του πρώτου προσωπικού του φιλοσοφικού εγχειρήματος *Différence et Répétition*, αυτό συνομολογείται ως μέρος ενός γενικευμένου αντι-Εγελιανισμού (DR ix).

³⁶ «Η πολεμική εναντίον του Hegel, όπως εκφράζεται από τον Deleuze την πρώιμη περίοδο, πρέπει να κατανοηθεί εντός προσωπικού αλλά και κοινωνιολογικού πλαισίου, σύμφωνα δηλαδή με τους όρους που εκπαιδεύεται ως φιλόσοφος...» (ED 60-63). Ο Smith παραπέμποντας σε διάφορες αυτοβιογραφικές αναφορές (Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Columbia University Press, New York 1987, p.14-15), συνθέτει ένα πλέγμα συσχετίσεων μεταξύ της Ντελεζιανής προβληματοθεσίας και του ευρύτερου φιλοσοφικού περιβάλλοντος της εποχής. Έτσι οι ερευνητικές επιλογές επενδύονται με ένα στοιχείο αντίδρασης: ενάντια στην ιδρυματοποίηση της ιστορίας της φιλοσοφίας, ενάντια στην εγκαθιδρυμένη Ελληνο-φιλία (Χαϊντεγκεριανού ακόμα και Νίτσεικού τύπου), ενάντια στον άμετρο σχολαστικισμό πάνω στα έργα των τριών H (Hegel-Husserl-Heidegger) ο οποίος επικράτησε τα χρόνια μετά την Απελευθέρωση. Δεν είναι τυχαίο ότι οι περισσότεροι φιλόσοφοι της γενιάς του, ξεκίνησαν το φιλοσοφικό τους έργο γράφοντας πάνω στον Husserl (Levinas, Ricoeur, Derrida, Lyotard). Ο Deleuze, προσθέτει ένα ακόμα, απρόσμενο 'H' στην λίστα, αυτό του Hume (*Empiricism and Subjectivity*, 1953), απηχώντας ένα ακόμα σημείο έντασης των κόμβων της σκέψης. Για τον Hegel ο εμπειρισμός ήταν μια μη-φιλοσοφία: «Ο Hegel θέλησε να γελοιοποιήσει τον πλουραλισμό, ταυτίζοντας τον με μια αφελή συνείδηση που θα αρκείτο να λέει: «αυτό, εκείνο, εδώ, τώρα» -όπως ένα παιδί που ψελλίζει τις πιο ταπεινές του ανάγκες» (NΦ 15).

Στο πνεύμα των παραπάνω σχολίων, ο Vinscent Descombes στο βιβλίο του *Modern French Philosophy*³⁷ εντάσσει τον Deleuze στην γενιά των φιλοσόφων (μαζί με τους Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Michel Serres), που αναπτύσσουν στο έργο τους, μια κοινή αντι-εγελιανή κατεύθυνση, στο μέτρο μιας συντονισμένης αντίδρασης της ανάγνωσης του Hegel από τον Kojève.³⁸

Υπό αυτό το πρίσμα προσεγγίζεται το έργο του Deleuze, από μεγάλο μέρος της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας, σε βαθμό που η εγκαθίδρυση του υποτιθέμενου αντι-Εγελιανισμού του να λειτουργεί ως προ-αποφασισμένη ερμηνευτική κοινοτυπία, δυσχεραίνοντας την διαρθρωμένη κατανόηση του έργου του. Ωστόσο η προσέγγιση του Deleuze ως φιλοσόφου καταρχήν αντι-διαλεκτικού, είναι όχι απλώς μερική αλλά ανακριβής (ED 59-72). Στο *Difference and Repetition*, ουσιαστικά προτείνεται ένα καινούργιο διαλεκτικό μοντέλο, βασισμένο στην αρχή της *διαφοράς* αντί σ' αυτήν της *αντίφασης*. Ο Deleuze συνδέει την διαλεκτική μέθοδο με την έννοια του *προβληματικού πεδίου* (problematic field): «όποτε η διαλεκτική 'απαρνιέται' την στενή της σχέση με τις Ιδέες υπό την μορφή προβλημάτων [...] χάνει την πραγματική της δύναμη» (DR 164), «τα προβλήματα τίθενται πάντοτε διαλεκτικά: αυτό είναι και το μόνο νόημα της διαλεκτικής» (DR 179).

Η κριτική του στην εγελιανή διαλεκτική και η συναρμογή ενός ανανεωμένου διαλεκτικού μοντέλου, αφορούν το ευρύτερο εγχείρημα που ο Deleuze αναλαμβάνει ήδη πριν την συγγραφή του *Difference and Repetition*, όταν καταπιάνεται με την αναθεωρητική ερμηνεία της Μετα-Καντιανής παράδοσης. Ως άξονας του ερμηνευτικού αυτού εγχειρήματος θα

³⁷ «Έτσι, το 1945, κάθε τι μοντέρνο προέρχεται από τον Hegel και ο μόνος τρόπος συνάθροισης των αντιφατικών απαιτήσεων του μοντέρνου είναι το να προτείνεται μια ερμηνεία του Hegel. Το 1968 κάθε τι μοντέρνο[...]είναι εχθρικό προς τον Hegel.», Vincent Descombes, *Το Ίδιο και το Άλλο: 45 Χρόνια Γαλλικής Φιλοσοφίας (1933-1978)*, μετάφραση Λένα Κασίμη, Εκδόσεις PRAXIS, Καλλιδρομίου 96, Αθήνα 1984, σελ 30.

³⁸ Ενδεικτικό της επιρροής που επιφύλαξε η εισαγωγή της Εγελιανής φιλοσοφίας από τον Kojève στην γαλλική διανόηση, είναι ότι τις διαλέξεις του στην École Pratique des Hautes Études κατά το διάστημα 1933-1939, παρακολούθησαν μεταξύ άλλων οι Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty και Eric Weil. Βλ. Vincent Descombes, όπως πάνω, σελ 27-75.

πρέπει να αναγνωριστούν και να επισημανθούν οι αξιώσεις που προβάλλει στην πρώτη, αποτελεσματικά εκφρασμένη, ριζική κριτική του καντιανού προγράμματος,³⁹ ο Salomon Maimon (ED 66).

Ο ίδιος ο Deleuze, ήταν ενήμερος για την επίδραση που άσκησε ο Maimon στους φιλοσόφους του γερμανικού ιδεαλισμού (Fichte, Schelling, Hegel), οι οποίοι συστηματικά αναπτύσσουν τις κριτικές συνιστώσες που είχαν καταδειχθεί ήδη από αυτόν.⁴⁰

Ο Deleuze αντί της επιλογής να αναπτύξει μία ευθεία κριτική στην εγελιανή διαλεκτική, πράγμα το οποίο μοιάζει μάταιο αφού το εγελιανό σύστημα συγχωνεύει κάθε μορφή αντίρρησης ως αντίθεσης εντός του συστήματος (ED 65), καταφεύγει στις κατευθυντήριες γραμμές του Maimon και τις αναλαμβάνει εκ νέου, για να απαντήσει υπό την δική του προοπτική στο πρόβλημα του *καθορισμού*.

³⁹ Ο Maimon, σύγχρονος του Kant, Πολωνο-Ρωσο-Εβραϊκής καταγωγής, με μόνη συστηματική εκπαίδευση την μύησή του στην Ταλμουδική παράδοση ως επίδοξο Ραββίνου, μετά από ένα ταραχώδη βίο (αποπέμφθηκε από την Εβραϊκή κοινότητα λόγω των ανορθόδοξων απόψεών του και για κάποια χρόνια έζησε περιπλανώμενος ξοδεύοντας τον καιρό του στις ταβέρνες και σε διαρκή ένδεια), κατέληξε στο Βερολίνο όπου με κάποια παιγνιώδη παρέμβαση της τύχης, ήρθε σε επαφή με τον γνωστό Γερμανο-Εβραίο γλωσσολόγο, Moses Mendelssohn. Με μεσολάβηση του Mendelssohn, του χορηγήθηκε κάποια μορφή πατρωνίας και άρχισε να σπουδάζει πρώτα την γερμανική γλώσσα και στην συνέχεια φιλοσοφία. Το 1788 ήρθε σε επαφή με την καντιανή φιλοσοφία, για την οποία συγγράφει την κριτική πραγματεία *Essay on Transcendental Philosophy*. Τον Απρίλιο του 1789, ο Marcus Herz, παλιός μαθητής και φίλος του Kant, στέλνει στον πρώην δάσκαλό του το χειρόγραφο του Maimon, ελπίζοντας να λάβει την έγκρισή του πριν εκδοθεί. Ο Kant στα εξήντα-έξι του πλέον, με βεβαρημένη υγεία και συγγράφοντας εκείνη την εποχή την *Τρίτη Κριτική*, αρχικά ενοχλήθηκε και ήταν έτοιμος να παραβλέψει το χειρόγραφο. Ωστόσο, απαντά μετά από έξι εβδομάδες στον Herz, με μακροσκελή σχολιασμό στο κείμενο του Maimon και την παρακάτω υποσημείωση «[...]αλλά μία ματιά στο έργο με έπεισε για την υπεροχή του, και για το ότι κανείς από όσους μου έχουν ασκήσει κριτική, δεν έχει κατανοήσει τα κύρια ερωτήματα που θέτω, τόσο καλά όσο ο κύριος Maimon, αλλά και δεν διαθέτει τόση οξυδέρκεια, πρόπευσα σε τέτοιες έρευνες, όσο αυτός» (Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence*, Arulf Zweig (ed., trans.), Chicago: University of Chicago Press (1967), σελ., 151).

⁴⁰ Immanuel Kant, όπως πάνω, σελ. 28. Επίσης ο Frederick Beiser αναφέρει ότι η μελέτη των Fichte, Schelling ή Hegel, χωρίς την εμβάθυνση στο έργο του Maimon, είναι σαν να μελετάει κανείς Kant, χωρίς να έχει διαβάσει Hume, (Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts (1987), p. 286).

Τα σημεία της κριτικής του Μάιμον που εμφανίζονται τόσο ‘θελκτικά’, τόσο στους Μετά-Καντιανούς όσο και στον Deleuze, μπορούν να συνοψιστούν ως εξής: Η καθαρότητα με την οποία ριζικοποιεί τον εμμενή χαρακτήρα της κριτικής του Λόγου που έχει ξεκινήσει ο Kant με την υπερβατολογική φιλοσοφία του. Ο Μάιμον επιχειρεί να φτάσει τις λογικές συνέπειες του κριτικού εγχειρήματος στα άκρα. Για παράδειγμα θεωρεί ότι η προϋποτιθέμενη διάκριση *πραγμάτων καθ’ αυτά και φαινομένων* και η ίδια η επίκληση στο υπερβατολογικό υποκείμενο, παραμένουν εκφάνσεις αθέμιτης υπερβατικότητας.

Εντός του πλαισίου της εμμένειας, ο Μάιμον θεωρεί παράβλεψη από μέρους του Kant, την μη στοιχειοθέτηση μιας *γενετικής μεθόδου*, η οποία θα εγγυάται την εμμενή προέλευση των ‘γεγονότων’ του λόγου (το *a priori* ‘γεγονός’ της γνώσης στην Πρώτη Κριτική και το ‘γεγονός’ της *ηθικότητας* στην Δεύτερη Κριτική, προϋποτίθενται, έχουν συνθήκες δυνατότητας που θεμελιώνονται υπερβατολογικά) και θα τους προσδίδει αναγκαιότητα, ως τρόπων εκδήλωσής του. Ο Μάιμον δυσανασχετεί μεθοδολογικά με την θέση προϋποθέσεων και αξιώνει για την κριτική φιλοσοφία μια μέθοδο *γένεσης* (ED 66-67). Οι καντιανές κατηγορίες είναι μεν εφαρμόσιμες στην πιθανή εμπειρία αλλά δεν μπορούν να ‘αγκιστρωθούν’ στην πραγματική εμπειρία (*real experience*), για παράδειγμα η κατηγορία της αιτιότητας, εντός του πραγματικού δεν επαρκεί για να διακρίνονται οι αναγκαίες και καθολικές συσχετίσεις έναντι των ενδεχομενικών αλλά σταθερών συνδέσεων — ο Χιουμιανός σκεπτικισμός παραμένει ενεργός.

Οι κριτικές του αξιώσεις οδηγούν τον Μάιμον να συλλάβει την υπέρβαση του δυϊσμού μεταξύ *εποπτείας* και *έννοιας* μέσω μίας *αρχής διαφοράς*: ενώ η *ταυτότητα* είναι ο όρος δυνατότητας της σκέψης, η *διαφορά* συνιστά την γενεσιουργό συνθήκη της σκέψης (ED 67).

Ακόμα και αν το όνομα του Μάιμον, δεν αναφέρεται ρητά σε όλες τις περιπτώσεις, οι δύο συνιστώσες που άφησε ως παρακαταθήκη για κάθε κριτικό εγχείρημα — δηλαδή η εύρεση των γενετικών όρων της σκέψης και όχι απλώς των όρων δυνατότητάς της, και η αξίωση αυτοί να αποδίδονται με *μία αρχή της διαφοράς* —, εμφανίζονται σαν επαναλαμβανόμενο θέμα σε όλα τα έργα που εκδίδει ο Deleuze μέχρι το 1969 και αποτελούν στην ουσία τα συστατικά του *υπερβατολογικού εμπειρισμού* του. Σε αντιδιαστολή με τους υπόλοιπους

φιλοσόφους που ανταποκρίθηκαν στην Μαϊμόνια πρόκληση,⁴¹ ο Deleuze αναλαμβάνει την μόνη οδό που δεν ακολουθήθηκε. Θέτει την αρχή της *διαφοράς* – καθ’ αυτή, να λειτουργεί ως γενετικό στοιχείο της εμπειρίας. Περαιτέρω, εξ’ αυτής, προκύπτουν οι υπόλοιπες λογικές σχέσεις: *ταυτότητα, αναλογία, ομοιότητα, αντίθεση, αντίφαση, άρνηση*.

Ένα ακόμα ενδιαφέρον στοιχείο που ενισχύει την εικόνα μεθοδολογικής γειννίας των Maimon και Deleuze, είναι ότι και οι δύο ανατρέχουν σε φιλοσόφους πρότερους του Kant (Hume, Spinoza, Leibniz), στο έργο των οποίων εντοπίζουν τα εργαλεία συμμαχίας για τον επαναπροσδιορισμό του κριτικού εγχειρήματος. Ο Deleuze στα πρώιμα γραπτά του θα σκιαγραφήσει μία εναλλακτική Μετά-Καντιανή γενεαλογία (έναντι της συνήθους που περιλαμβάνει τους Fichte, Schelling, Hegel), που με αφετηρία τον Maimon περιλαμβάνει τους Nietzsche και Bergson, σε μια υπόγεια ή ελάσσονα Μετά-Καντιανή παράδοση (ED 68). Τα κείμενά του πάνω στο έργο των δύο τελευταίων, είναι διαποτισμένα από τα Μαϊμόνια μοτίβα της αναζήτησης *γενετικής μεθόδου* και της *αρχής της ενδογενούς διαφοράς ή καθορισμού*. Ο Nietzsche ανιχνεύεται ως ο πρώτος φιλόσοφος που ανταποκρίνεται επιτυχώς στις αξιώσεις του Maimon. Η γενεαλογική μέθοδος αποτελεί μια γενετική έκθεση για την γνώση και την ηθική, εγκαθιδρύοντας την δυνατότητα για την κριτική των ίδιων των αξιών.⁴²

Πα) Ο ‘Προβληματικός’ Χαρακτήρας των Ιδεών – Η Αντιστροφή του Πλατωνισμού.

Οι παραπάνω δείκτες αποσαφηνίζουν την σχέση του Deleuze με τους Προ – κριτικούς και Μετα – κριτικούς φιλοσόφους που εγγράφονται στο πεδίο ενδιαφέροντός του. Σ’ αυτό το πλαίσιο η εναντίωσή του στην Εγελιανή διαλεκτική αναφέρεται στην ανεπαρκή διερεύνηση

⁴¹ Όλοι οι Μετα-Καντιανοί φιλόσοφοι τελικά αποδίδουν στην *διαφορά* δευτερεύοντα ρόλο. Για παράδειγμα στον Fichte η *ταυτότητα* είναι η κύρια ιδιότητα του σκεπτόμενου υποκειμένου και η *διαφορά* εμφανίζεται ως περιορισμός που υποβάλλεται *έξωθεν*. Ο Hegel ενίσχυσε την αυτονομία της *αρχής της διαφοράς*, τοποθετώντας τις δύο καταστάσεις (*ταυτότητα* και *διαφορά*) σε διαλεκτική σχέση, όμως μετά το τρίτο στάδιο ανάπτυξης η αντίφαση αναιρείται και αναιρούμενη ακυρώνει την *διαφορά επί του θεμελίου*. Η κίνηση που αναπτύσσεται από τον Hegel στην *Επιστήμη της Λογικής* είναι: *ταυτότητα, διαφορά, διαφοροποίηση, αντίθεση, αντίφαση, θέση* (ED 67-68).

⁴² «*Η αληθινή κριτική είναι η κριτική των ορθών μορφών, όχι των λανθασμένων περιεχομένων*» (DI 138).

του Μαϊμόνιου αιτήματος για μια έκθεση των γενετικών όρων της εμπειρίας.⁴³ Επομένως υπό τους όρους της παρούσας γενεαλογίας, η άρθρωση του *υπερβατολογικού εμπειρισμού* αποτελεί την ολοκληρωμένη απάντηση του Deleuze σ' αυτό το αίτημα. Η δυναμική και η εγκυρότητα των παρεμβάσεών του ως συνεχιστή της 'ελάσσονος' κριτικής παράδοσης, αποκαλύπτεται μέσω των εννοιών που εισάγει καταστρώνοντας τις συνιστώσες της νέας εικόνας της σκέψης: την γενετική μέθοδο της πραγματικής εμπειρίας, και την αντιστροφή του *Πλατωνισμού*.

Η έννοια της *Ιδέας* είναι ίσως η πιο 'στιβαρή' φιλοσοφικά από όσες έννοιες της παράδοσης παραλαμβάνει και τροποποιεί. Στο πέμπτο κεφάλαιο του *Difference and Repetition* ο Deleuze αναπτύσσει μια νέα διαλεκτική λειτουργία, σε συνάφεια με τον 'προβληματικό' χαρακτήρα των *Ιδεών*. Η 'προβληματική', κατ' αναλογία της *διαλεκτικής*, αναφέρεται σ' αυτήν ως η τέχνη της θέσης ή κατασκευής προβλημάτων, εκφραζόμενα υπό την προοπτική μιας *Ιδέας* (ED 70).

Η Ντελεζιανή *Ιδέα* θεματοποιείται κατά το παράδειγμα των Πλάτωνα, Kant και Hegel υπό το βάρος των επιστημολογικών και οντολογικών συνεπειών της. Όπως είναι αναμενόμενο ο Deleuze εκτυλίσσει τις συνιστώσες της, σε αντιπαραβολή με ζώνες προβλημάτων που αντιστοιχούν στην ανάπτυξή της από τους φιλοσόφους αυτούς.⁴⁴

⁴³ «[...] Οι σελίδες στις οποίες ο Bergson καταγγέλλει αυτή την κίνηση της αφηρημένης σκέψης συγκαταλέγονται στις ωραιότερες του έργου του, έχει την εντύπωση ότι σε μια τέτοια διαλεκτική μέθοδο, εκκινεί κανείς από υπερβολικά πλατιές έννοιες, σαν πολύ φαρδιά ρούχα- το *Εν εν γένει*, τα πολλά εν γένει, το *ον εν γένει*, το *μη ον εν γένει* [...] ανασυνθέτει κανείς το πραγματικό με αφηρημένα στοιχεία. Τι αξίζει όμως μια διαλεκτική που πιστεύει ότι συναντά (*rejoindre*) το πραγματικό όταν αντισταθμίζει την ανεπάρκεια μιας υπερβολικά πλατιάς ή υπερβολικά γενικής έννοιας προστρέχοντας στην αντίθετη έννοια, η οποία δεν είναι λιγότερο πλατιά και γενική; Ουδέποτε θα συναντήσουμε το συγκεκριμένο συνδυάζοντας την ανεπάρκεια μιας έννοιας με την ανεπάρκεια της αντίθετης έννοιας, δεν θα συναντήσουμε το *ενικό* (*singulier*) διορθώνοντας την γενικότητα με μια άλλη γενικότητα» (ΜΠ 68-69).

⁴⁴ «Όποτε η διαλεκτική 'απαρνιέται' την στενή σχέση της με τις *Ιδέες* υπό την μορφή προβλημάτων, αποδυναμώνεται και υποτάσσεται στην ισχύ του αρνητικού, υποκαθιστώντας την ιδεατή αντικειμενικότητα του 'προβληματικού πεδίου', με την απλοϊκή αντιπαράθεση μεταξύ αντιτιθέμενων ή αντιφατικών προτάσεων. Αυτή η μακρά ιστορία διαστροφής ξεκίνησε με την ίδια την διαλεκτική όπως τέθηκε από τον Πλάτωνα, και έφτασε στο απόγειό της με τον Εγγελιανισμό» (DR 164).

Στο έργο του Πλάτωνα ο σχεδιασμός της έννοιας της *Ιδέας* εισήγαγε στην φιλοσοφία την διάσταση του *υπερβατικού*.⁴⁵ Σύμφωνα με την ανάγνωση της θεωρίας των *Ιδεών* από τον Deleuze, η πλατωνική *Ιδέα* είναι παραδειγματική για το πώς ο φιλόσοφος επιστρατεύει μία έννοια προκειμένου να ανταποκριθεί σε μία ευρύτερη δέσμη προβλημάτων: «*Μπορεί ο Πλάτων να έλεγε πώς πρέπει να ατενίζουμε τις Ιδέες, πρώτα όμως χρειάστηκε να δημιουργήσει αυτός την έννοια της Ιδέας*» (ΤΦ 12). Στο κείμενο με τίτλο “Plato and the Simulacrum” (LS 263) επιχειρεί να εξιχνιάσει τα κίνητρα πίσω από την εισαγωγή της θεωρίας των *Ιδεών*.

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αναλαμβάνοντας την Νιτσεϊκή επιταγή για αντιστροφή του *Πλατωνισμού* ως την αποστολή κάθε μελλοντικής φιλοσοφίας,⁴⁶ ο Deleuze επιχειρεί να καταδείξει ότι μία υπέρβαση του *Πλατωνισμού* δεν εξαντλείται στην καταγγελία της οντολογικής διχοτόμησης του κόσμου σε *ουσίες* και *φαινόμενα*, αλλά στην αντιστροφή του προγράμματος που η ίδια η διχοτόμηση – με την μορφή της θεωρίας των *Ιδεών* – εξυπηρετεί.⁴⁷ Ανατρέχοντας στους διαλόγους *Πολιτικός* και *Φαίδρος*, παρατηρεί ότι

⁴⁵ «*Το δηλητηριώδες δώρο του Πλατωνισμού, είναι η εισαγωγή της υπερβατικότητας στην φιλοσοφία, δηλαδή η απόδοση στην διάσταση του υπερβατικού, πιθανού φιλοσοφικού νοήματος (ο θρίαμβος της Θεϊκής κρίσης)*» (CC 137).

⁴⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, Vol. I: *The Will to Power as Art*, London: Routledge (1981), σελ. 154.

⁴⁷ «*Το πλατωνικό σχέδιο αποκαλύπτεται, αν δώσουμε την πρόπευσα προσοχή στην μέθοδο διαίρεσης, η οποία δεν είναι απλά μια διαλεκτική διαδικασία ανάμεσα σε άλλες παρόμοιες. Συναρμόζει την ισχύ της διαλεκτικής με μια άλλη ισχύ (του μύθου) και αντανακλά ολόκληρο το σύστημα.*» (LS 263-264)

«*Σύμφωνα με την Ντελεζιανή ερμηνεία, η μοναδικότητα αυτού που επιχειρεί ο Πλάτωνας αφορά την ευαισθησία με την οποία καταστρώνεται μια ολόκληρη επιχείρηση διαλογής, πρότερης της ανακάλυψης της Ιδέας, κατά την οποία η καταφυγή στον κόσμο των ουσιών αποσκοπεί στον προσδιορισμό του κριτηρίου. Το κίνητρο πίσω από την διατύπωση της θεωρίας των Ιδεών, εντοπίζεται καταρχήν σε μία βούληση για διαλογή, ξεκαθάρισμα, μεταξύ αληθών και ψεύτικων εικόνων (*faire la différence - make the difference*) . Για να επιτύχει αυτόν τον στόχο ο Πλάτωνας, χρησιμοποιεί μία μέθοδο που συγχωνεύει την ισχύ της διαλεκτικής με αυτή του μύθου: την μέθοδο της διαίρεσης. Εντοπίζοντας την λειτουργία αυτής της μεθόδου, ο Deleuze αποκαλύπτει όχι μόνο έναν αντεστραμμένο Πλατωνισμό κατά την νιτσεϊκή αξίωση, αλλά και το καθοριστικό πρόβλημα του ίδιου του Πλατωνισμού, δηλαδή το πρόβλημα των ομοιωμάτων» (ED 4).*

η λειτουργία της διαίρεσης που επιτυγχάνεται με αναφορά στην θεωρία των *Ιδεών*, ξεπερνά την αφηρημένη και ταξινομητική διάκριση γένους και είδους που αναπτύσσεται στον *Σοφιστή*. Ο Deleuze, θεωρεί την παραπάνω διαδικασία ειδοποιίας που αναπτύσσεται εκεί (στον *Σοφιστή*), τον πιο επουσιώδη μηχανισμό της πλατωνικής μεθόδου.⁴⁸

Αντίθετα εντοπίζει στους διαλόγους *Πολιτικός* και *Φαίδρος*, μια πιο εκλεπτυσμένη λειτουργία: «*Ο σκοπός της διαίρεσης, δεν είναι η κατανομή ενός γένους σε είδη, αλλά ο εις βάθος εντοπισμός καταγωγών: η διάκριση των διεκδικητών σε αμιγείς, αυθεντικούς και αναυθεντικούς, ακάθαρτους*» (LS 264). Κατά συνέπεια η πλατωνική διαλεκτική δεν αναπτύσσεται μέσω της *αντίφασης* ή έστω της *αντίθεσης-εναντίωσης* αλλά μέσω της *αντιπαλότητας* (*αμφισβήτησης*), είναι μια μέθοδος που επιστρατεύεται από αντιπάλους και διεκδικητές (DR 75).

Η πλατωνική διαλεκτική προτείνεται ως μέθοδος διάκρισης μεταξύ δύο ειδών ειδώλων. Οι *εικόνες* – *αντίγραφα* είναι δευτερογενείς κάτοχοι μιας ποιότητας (αυτής που πρωτογενώς ανήκει μόνο στην *Ιδέα*), και η διεκδίκησή τους είναι ισχυρά θεμελιωμένη στον βαθμό *ομοιότητας*. Τα *ομοιώματα* – *φαντάσματα* διεκδικούν την κυριότητα της ποιότητας *non jure*, μέσω εκτροπής, αφού αποκλίνουν από την αυθεντική απονομή της έννοιας εντός της *Ιδέας*.⁴⁹

Η πλατωνική *Ιδέα* κατ' επέκταση, συνδέεται με έναν συγκεκριμένο τύπο προβλήματος, που γεννιέται στο πλαίσιο της αθηναϊκής δημοκρατίας, στο πλαίσιο της πόλης ως κοινότητας ελεύθερων και ίσων πολιτών που εισέρχονται σε σχέσεις άμιλλας. Το πρόβλημα με το οποίο ο Πλάτωνας 'αναμετριέται' σε όλο του το έργο, αφορά στην αποτίμηση των διεκδικήσεων

⁴⁸ «*Αρχικά το πιο προφανές είναι να πούμε, ότι αυτή η μέθοδος παρέχει την δυνατότητα για διαίρεση ενός γένους σε αντιθετικά είδη, προκειμένου να υπαγάγουμε το υπό εξέταση πράγμα στο κατάλληλο είδος: έτσι μπορεί να εξηγηθεί η διαδικασία προσδιορισμού για τον ορισμό της αλιευτικής τέχνης, στον Σοφιστή. Ωστόσο, αυτή δεν είναι παρά η επιφανειακή, σχεδόν ειρωνική όψη της μεθόδου. Αν κανείς την λάβει σοβαρά υπ' όψη, η αριστοτελική ένσταση επαρκεί για την ανασκευή της: η πλατωνική μέθοδος διαίρεσης, θα ήταν ένας αδόκιμα διατυπωμένος συλλογισμός [...]*» (LS 263)

⁴⁹ «*Δεν υπάρχει κάτι κοινό με την αριστοτελική προβληματική: δεν είναι ζήτημα ταυτοποίησης αλλά πιστοποίησης της αυθεντικότητας*» (DR 76).

ισόνομων αντιπάλων. Όμως το πρόβλημα εσωτερικεύεται και εντός της ίδιας της σκέψης. Το αγωνιστικό πνεύμα, όπως διαμορφώνεται στο κοινωνικό και γεωπολιτικό μόρφωμα της ελληνικής πόλης σε αντιπαραβολή με τις μοναρχίες της ανατολής, αναβαπτίζει και την εικόνα του διανοητή. Το αρχέτυπο του σοφού ή ιερέα, κατόχου μιας σοφίας σχεδόν μυστικιστικής, αντικαθίσταται από την φιγούρα του *φιλο-σόφου*: *φίλος* και *εραστής* της σοφίας, την αναζητά, την διεκδικεί ενώ η κατοχή της είναι ζήτημα αποτίμησης και αξιολόγησης.

Η νέα αυτή φιγούρα, αποκρυσταλλώνει μία κρίσιμη καμπή για την σκέψη. Κατά την ερμηνεία του Deleuze, ο *φίλος* σαν κατάσταση και παρουσία, καθίσταται εσωτερικός όρος της σκέψης, δεν αποτελεί μια σχεσιακότητα μεταξύ προσώπων αλλά ένα *σχετίζεσθαι* με την *Ουσία*, το *Ον*, την *Ιδέα*: «*Είμαι φίλος του Πλάτωνα αλλά πάνω απ' όλα είμαι φίλος της σοφίας, της αλήθειας και της έννοιας*» (ΤΦ 9). Η σοφία εγκαθιδρύεται ως κάτι που κανείς αξιώνει ή διεκδικεί, και η φιλία είναι διττή, κατευθύνεται τόσο προς το αντικείμενο της διεκδίκησης, όσο και προς τους αντίζηλους συν-διεκδικητές. Η φιλοσοφία είναι κατεξοχήν ελληνική ως φαινόμενο· προϋποθέτει και αντανακλά την δομή του μορφώματος της ελληνικής πόλης: τις σχέσεις ίσων, των οποίων η αγωνιστική αντιπαλότητα εγγυάται την συντήρηση και ανάπτυξή της (ΤΦ 101-108).

Το δημοκρατικό περιβάλλον καθίσταται κύριος στόχος της πλατωνικής κριτικής, ακριβώς γιατί παρέχει πρόσφορο έδαφος για αθέμιτες διεκδικήσεις, και αυτή η όψη της αθηναϊκής πολιτείας συμπυκνώνεται στο πρόσωπο του σοφιστή. Η ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου πλατωνικού διαλόγου, έγκειται στο ότι εδώ η μέθοδος της διαίρεσης επιστρατεύεται όχι για την αξιολόγηση διεκδικήσεων, αλλά για τον ακριβή εντοπισμό του ψευδο-διεκδικούντα ώστε να προσδιοριστούν οι όροι ύπαρξης του *ομοιώματος*, ως του οριακά *μη όντος* (LS 265-267).

Ωστόσο, η έννοια της *Ιδέας* ως κριτήριο διαλογής, εισάγει την *υπερβατικότητα* εντός του *εμμενούς* πεδίου, τόσο της πόλης (κριτήριο για την εκλογή κάθε είδους διεκδικητών) όσο και της σκέψης: Η *Ιδέα* ως απόλυτα καθαρή ποιότητα, ως το μόνο πράγμα που *δεν είναι τίποτε άλλο από αυτό που είναι*, η απόλυτη ταυτότητα που λειτουργεί ως θεμέλιο.

Επιπλέον ο βαθμός ομοιότητας βάσει του οποίου πιστοποιείται η έγκυρη διεκδίκηση, δεν αναφέρεται σε κάποια εξωτερική αντιστοιχία αλλά σε μια εσωτερική, νοητική ομοιότητα, η οποία αντανακλά την μετοχή στην ουσία (στις σχέσεις και τις αναλογίες της), του διεκδικητή της ποιότητας. Η ιεράρχηση των διεκδικήσεων διαμορφώνεται εντός των οριακών καταστάσεων ομοιότητας, της υποδειγματικής ομοίωσης μιας αρχέτυπης ταυτότητας και της μέσω μίμησης, ομοίωσης ενός αντιγράφου. Κατά τον Deleuze η πλατωνική αυτή κίνηση, αποτελεί μια κρίσιμη φιλοσοφική απόφαση γιατί διαμορφώνει στην σκέψη, τις συνθήκες υποταγής της διαφοράς στην αρχή της ομοιότητας (DR 161-163).⁵⁰

Σε ένα επόμενο στάδιο, η εξιχνίαση του πλατωνικού ζητήματος, στρέφεται γύρω από την ίδια την έννοια του ομοιώματος. Η ιδιαιτερότητα του ομοιώματος, έγκειται στο γεγονός ότι παύει να αναφέρεται σε μια εσωτερικευμένη σχέση μετοχής, δηλαδή έγκυρης ταυτοποιητικής ομοιότητας με το μοντέλο (Ιδέα), αλλά αντίθετα, ο εξασθενημένος βαθμός ομοιότητας αντανακλά ουσιαστικά την εσωτερική της διαφοροποίησης, της απόκλισης. Επομένως αποκαλύπτεται μια διαφορά φύσης μεταξύ έγκυρου αντιγράφου και ομοιώματος.⁵¹ Η διατύπωση «το αντίγραφο είναι η εικόνα προικισμένη με ομοιότητα, το ομοίωμα είναι η εικόνα ελλείψει αυτής» (LS 267) αντηχεί την χριστιανική κατήχηση: «[...] Ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση, αλλά μέσω της αμαρτίας ο άνθρωπος έχασε το στοιχείο της καθ' ομοίωσης και παρέμεινε κατ' εικόνα».

⁵⁰ Τελικά η πλατωνική Ιδέα, όπως αναλύεται ως παράδειγμα φιλοσοφικής έννοιας στο *Τι Είναι Φιλοσοφία*;, αποτελείται από τις εξής συνιστώσες: «την κατεχόμενη ή προς κατοχή ποιότητα, την Ιδέα που την κατέχει πρώτη ως αμέθεκτη, αυτό που διεκδικεί την ποιότητα αλλά δεν μπορεί να την κατέχει παρά μόνο δεύτερο, τρίτο, τέταρτο, την Ιδέα στην οποία μετέχει αυτό και η οποία κρίνει τις διεκδικήσεις» (ΤΦ 39).

⁵¹ «Η πραγματική αντιστροφή του Πλατωνισμού, προϋποθέτει την κατανόηση της διαφοράς μεταξύ αντιγράφου και ομοιώματος, ως διαφορά φύσης και όχι βαθμού. Ο αντεστραμμένος Πλατωνισμός ισοδυναμεί με την κατάφαση της ίδιας της φύσης του ομοιώματος» (ED 12).

Η φύση του *ομοιώματος* είναι τέτοια, που προς – ομοιάζει τα χαρακτηριστικά της ομοιότητας, *υποκρίνεται* την ταυτότητα, αλλά πρόκειται για μια εξωτερική ομοιότητα αποτέλεσμα παραπλάνησης.⁵²

Ο Πλάτων, στην *Πολιτεία*, αποτυπώνει τις διαστάσεις και την προέλευση αυτής της κίβδηλης ομοιότητας με το παράδειγμα των επιπέδων μίμησης στην τριάδα *χρήστης – δημιουργός – μιμητής*. Η *μίμηση* που συντελείται στην περίπτωση του *ομοιώματος* (στην περίπτωση του *μιμητή*), δεν αναπαράγει το είδος παρά μόνο την ψευδαίσθηση της ομοιότητας εξωτερικά, κατά έναν μη παραγωγικό τρόπο, διαμέσου απάτης, ανατροπής και τεχνάσματος, ως αποτέλεσμα μιας τέχνης των συναντήσεων, έξω από το πεδίο της γνώσης και της δόξας.⁵³ Το *ομοίωμα* στην Πολιτεία, τελικά, εμφανίζεται ως το τιθέμενο *προβληματικά*, με την διατύπωση ερωτήματος, ως κάτι που μας ασκεί βία και μας αναγκάζει να σκεφτούμε.⁵⁴

Αυτή η *προβληματική φύση* της έννοιας του *ομοιώματος* — που αποσπά την πλατωνική καχυποψία — αποτελεί κρίσιμο υλικό, καθώς υποδεικνύει την δυνατότητα αμφισβήτησης της λειτουργίας τόσο του μοντέλου όσο και του έγκυρου αντιγράφου και υπονομεύει την ίδια την μεταξύ τους διάκριση. Η ιεράρχηση των βαθμών *μέθεξης* καθίσταται αδύνατη ή καλύτερα άνευ νοήματος: «*Με τον όρο ομοίωμα, δεν πρέπει να εκλαμβάνουμε απλώς το γεγονός της μίμησης αλλά μια πράξη η οποία αμφισβητεί και τελικά ανατρέπει την ίδια την ιδέα του μοντέλου ή της προνομιακής θέσης*» (DR 86).

Όπως διεξάγεται η αντιστροφή του *Πλατωνισμού*, φέρει τα χαρακτηριστικά μιας νέας δραματοποίησης: «*Ανατροπή του Πλατωνισμού σημαίνει άρνηση της προτεραιότητας του πρωτοτύπου επί του αντιγράφου και αποκατάσταση του κόσμου των ειδώλων και των ομοιωμάτων*» (DR 83). Η πλατωνική έννοια του *ομοιώματος*, διαθέτει το απαραίτητο

⁵² «Ο Πλάτων προσδιορίζει πώς αυτή η μη παραγωγική ομοιότητα αποκτάται: το ομοίωμα μαρτυρά τεράστιες διαστάσεις, βάθη και αποστάσεις, τις οποίες ο παρατηρητής δεν μπορεί να επεξεργαστεί. Ακριβώς αυτή η μη δυνατότητα ανταπόκρισης, δημιουργεί την ψευδαίσθηση της ομοιότητας» (LS 267-268).

⁵³ Plato, Republic, X, 601d–608b.

⁵⁴ Plato, Republic, VII, 523b ff.

φορτίο (την υπονόμηση των κριτηρίων και την εσωτερίκηση της *διαφοράς*), για να συλλεχθεί και να επανατεθεί σε ένα νέο πεδίο που ορίζεται από τις Ντελεζιανές προτεραιότητες. Ας μην ξεχνάμε, ότι η αξίωση για αντιστροφή του *Πλατωνισμού*, συνυφαίνεται με την διατύπωση και την φιλοσοφική επιστράτευση του *υπερβατολογικού εμπειρισμού*, ως μεθόδου ενός νέου τύπου σκέψης που ορίζει νέο τύπο προβλημάτων, και απηχεί την αξίωση του Maimon για και απάλειψη κάθε στοιχείου *υπερβατικότητας*.⁵⁵ Στην πλατωνική εκδοχή της, η *υπερβατικότητα* επανεισάγεται με την σχέση εξάρτησης του κόσμου των *φαινομένων* από την ταυτοποιητική ισχύ των *Ιδεών*. Η πλατωνική κίνηση διάρρηξης της *εμμένειας*, εγκαθιδρύει τους όρους με τους οποίους η φιλοσοφική σκέψη αγκιστρώνεται στην λογική της *αναπαράστασης*, μια τάση που θα εκφραστεί με ποικίλους τρόπους στην ιστορία της φιλοσοφίας (DR Κεφ. III).

Αν η πλατωνική έννοια του *ομοιώματος* φέροντας τα χαρακτηριστικά του τερατώδους, του αποκλίνοντος, επέβαλε την κάθαρση της διαφοράς μέσω της *αναπαραστασιακής* διαμεσολάβησης, ο Deleuze αντίστροφα εισηγείται μία νέα έννοια της *Ιδέας*, που να μπορεί να αποδώσει το *είναι* του ομοιώματος, αποκαθιστώντας την παραγωγική δύναμη της διαφοροποιητικής του φύσης. *Εμμένεια* και *ενδογενής διαφορά*, είναι οι συνιστώσες της Ντελεζιανής έννοιας της *Ιδέας* όπως τελικά αναπτύσσεται στο *Difference and Repetition*.

Για τον καθορισμό των συνιστωσών της, ο Deleuze θα αξιοποιήσει τα επικούρεια στοιχεία της νατουραλιστικής φιλοσοφίας του Λουκρήτιου καθώς και της σκέψης των Στωικών, που φέρουν ευδιάκριτα χαρακτηριστικά *αντι-Πλατωνισμού*. Στο έργο του *De Rerum Natura* ο Λουκρήτιος αναπτύσσει μια θεωρία περί εικόνων, δίνοντας έμφαση στην ηθική σημασία της διάκρισης διαφορετικών τύπων. Ωστόσο εδώ δεν αντιπαραβάλλονται οι αληθείς εικόνες με τα ομοιώματα με αναφορά σε μια σχέση πρωτοτύπου (*Ιδέα*) και αντιγράφου (βαθμός μετοχής στην *Ιδέα*).

Για την ακρίβεια ο Λουκρήτιος ακυρώνει την σαφή πλατωνική διάκριση μεταξύ ομοιώματος και αντιγράφου καθώς τα τελευταία βρίσκονται παντού, αποτελούν έναν απόλυτο ορίζοντα. Το κριτήριο διάκρισης στην εικόνα που σχεδιάζει ο Λουκρήτιος,

⁵⁵ «Κάθε αντίδραση εναντίον του Πλατωνισμού, αποτελεί αποκατάσταση της εμμένειας, σε όλη την έκταση και την καθαρότητα...», Gilles Deleuze, *Essays Critical and Cinical*, σελ. 137.

αναφέρεται σε μια εμμενή, απόλυτα υλιστική περιγραφή των διαστάσεων βάθους και επιφάνειας μιας φυσικής οντότητας. Στην θέση μιας κάθετης δομής που εισάγει την υπερβατικότητα, δηλαδή της σχέσης της πλατωνικής *Ιδέας* με τις διάφορες *ενσαρκώσεις* της, προτείνεται η εμμενής δομή που συγκροτείται από αλληλεπιδράσεις *βάθους* και *επιφάνειας* (CCD 64).

Ο Deleuze, κατατάσσει την φιλοσοφία του Λουκρήτιου και των Στωικών, σε μια κοινή τυπολογία που βρίσκεται στον αντίποδα του *Πλατωνισμού*, και που ορίζεται από την έμφαση στις σχέσεις μεταξύ σωμάτων και στις επενέργειες των μεταξύ τους αλληλεπιδράσεων. Στους Στωικούς το πρόβλημα της σχέσης επιφάνειας – βάθους εκφράζεται με την διάκριση μεταξύ *σωμάτων* και *ασώματων* οντοτήτων ή *συμβάντων*, όπως την είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο.

Πβ) Ο ‘Προβληματικός’ Χαρακτήρας των *Ιδεών* – Ο Kant και η ‘Διάρρηξη του Εγώ’

Το πρόβλημα του *καθορισμού* του είναι από την *σκέψη* και η απάντηση που δίνει ο Kant εκθέτοντας τον *υπερβατολογικό* *ιδεαλισμό* του, αποτελούν τον άλλο κρίσιμο πόλο με τον οποίο αναμετριέται ο Deleuze κατά τον σχεδιασμό της νέας εικόνας της σκέψης. Σε ένα πρώτο επίπεδο η κριτική του Deleuze αναφέρεται στο γεγονός ότι για τον Kant η διαδικασία του *καθορισμού* εξαντλείται στην εφαρμογή των εννοιών στο εμπειρικό δεδομένο. Σε ένα πιο ουσιαστικό επίπεδο όμως, αυτό που διεγείρει τον Deleuze αναφορικά με το καντιανό σχήμα είναι ο *καθορισμός* σε σχέση με την συγκρότηση του Εγώ κατά την ίδια του την λειτουργία του σκέπτεσθαι. Επειδή αυτός ο *καθορισμός* λαμβάνει χώρα μέσα στον χρόνο, το *ον* προς *καθορισμό* διαφοροποιείται από το *ον* που τελικά καθορίζεται, συντελείται η ‘*διάρρηξη του Εγώ*’ (‘the fractured I’-‘Je fêlé’) (CCD 82, 92, DR 225, *Différence et Répétition* 220).

Κατά την διαδικασία *καθορισμού* της ίδιας του της φύσης, το Εγώ οδηγείται στην εσωτερίκευση της *διαφοράς* του, ενώ η φύση του παραμένει απροσδιόριστη, δηλαδή εκτός των ορίων της σκέψης. Ο Deleuze θεματοποιεί αυτό το μοτίβο ως ‘*την διαφορά της σκέψης από το είναι της*’ ή ‘*την διαφορά, εσωτερική του Είναι, καθ’ όσον αυτό προσπαθεί να σκεφτεί το ίδιο του το είναι*’ (DI 17, DR 74). Η σκέψη εμφανίζεται να γεννά την ίδια της την *διαφορά*, ένα ‘*εκτός*’, που όμως το προϋποθέτει σαν *«κάτι να την κατεργάζεται, να την*

μορφοποιεί εκ των έσω, το οποίο όμως δεν μπορεί να σκεφτεί». ⁵⁶ Επιπλέον θεωρεί ότι ο Kant αναφέρεται σ' αυτήν την εσωτερική διαφορά σκέψης και είναι, και ότι την αναγνωρίζει ως οντολογικά παραγωγική διαφορά, παρόλο που την συγκαλύπτει αποδίδοντας τελικά τον καθορισμό με εξωτερικούς, επιστημικούς όρους.

Συγκεκριμένα, ο Deleuze παραπέμπει στην παράγραφο 25 της *Υπερβατολογικής Παραγωγής* των καθαρών εννοιών στην Β' έκδοση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*. Σε υποσημείωση ο Kant διευκρινίζει ότι ενώ η ύπαρξη του Εγώ αποδίδεται με την πράξη του 'Εγώ σκέπτομαι' που επιφέρει τον καθορισμό, παρ' όλα αυτά αυτός ο καθορισμός δεν είναι άμεσος γιατί το υλικό της *εσωτερικής αίσθησης* εποπτεύεται εντός ορισμένου χρόνου. Για κάθε 'Εγώ σκέπτομαι', το Εγώ που τελικά καθορίζεται, διαφέρει από το αρχικό, ή αλλιώς το Εγώ καθορίζεται με αναφορά την χρονική διαφοροποίησή του. ⁵⁷

Με Ντελεζιανούς όρους το Εγώ παράγει το *είναι* του, διαφοροποιούμενο εσωτερικά από το ίδιο του το *σκέπτεσθαι*. Η διαφοροποίηση καταδεικνύει ότι το Εγώ είναι αδύνατο να *συλλάβει* την αυθορμησία της σκέψης του, μπορεί μόνο να την *αναπαραστήσει* δεδομένου ότι η *δεκτικότητα* προσλαμβάνει την εμπειρία αυτής της αυθορμησίας έξωθεν, υπό την παράμετρο του χρόνου. Αυτό που μας ενδιαφέρει από την συγκεκριμένη ανάγνωση του καντιανού σχήματος, είναι η δυνατότητα εντοπισμού μιας πράξης *καθορισμού* (του Εγώ), που θεμελιώνεται στην πρωταρχική διαφορά ενός *ακαθόριστου όντος* και της σκέψης ως *καθορίζουσας*. Κατά τον Deleuze αυτή η δομή φέρει τα χαρακτηριστικά της *Ιδέας* ως 'προβληματικής' ενότητας.

«Οι Ιδέες [...], συγκροτούνται από τρεις στιγμές: ακαθόριστες αναφορικά με το αντικείμενό τους, καθορίσιμες αναφορικά με το αντικείμενο της εμπειρίας και φέρουσες το ιδεατό στοιχείο ενός άπειρου καθορισμού, αναφορικά με τις έννοιες της νόησης. Είναι εμφανές ότι οι Ιδέες

⁵⁶ Gilles Deleuze, "Cours Vincennes", Kant (14/03-04/04 1978), <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>, Ημερομηνία πρόσβασης: (04/07/2016).

⁵⁷ Im. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Αναστάσιος Γιανναράς (εισ., μετ., σχ.), Εκδόσεις Παπαζήση, Β 158, Β 407.

εδώ επαναλαμβάνουν το σχήμα του (Καντιανού) *Cogito*: 'Εγώ είμαι' ως ακαθόριστη ύπαρξη, ο χρόνος ως η μορφή καθορισμού τους και το 'Εγώ σκέπτομαι' ως καθορισμός» (DR 225).

Η Ντελεζιανή *Ιδέα*, σχηματοποιείται ως η τριάδα των συνιστωσών του ακαθόριστου αντικείμενου, του εμπειρικού καθορισμού, και του καθορίσιμου στοιχείου. Το αντικείμενο της *Ιδέας* είναι το *εικονικό ή δυνητικό* (*virtuel, virtual*) *πρόβλημα*, το οποίο αυτό-καθορίζεται κατά την ενσάρκωση ή υλοποίησή (*actualisation, actualization*) του σε *πραγματικές* (*actuel, actual*) λύσεις.⁵⁸ Ο Deleuze αναφερόμενος στη δομή των *υπερβατολογικών ιδεών* αυτήν την φορά σημειώνει: «*Ο Kant μας υπενθυμίζει ότι το αντικείμενο της Ιδέας, δεν είναι φανταστικό, ούτε υποθετικό ούτε αντικείμενο του Λόγου: δεν μπορεί να αποτελεί δεδομένο, ούτε αντικείμενο γνώσης, αλλά πρέπει να αναπαρίσταται χωρίς να είναι δυνατός ο άμεσος καθορισμός του*» (*ibid.*).

Η *Ιδέα* ως *πρόβλημα* και *εικονικότητα/δυνητικότητα* παράγει ή διαφοροποιεί τον εαυτό της στις καθορισμένες λύσεις στο πεδίο του αισθητού, ενώ μόνο αυτές οι λύσεις μπορούν να *αναπαρασταθούν* με όρους εμπειρίας (αίσθησης και εννοιών). Ο προβληματικός πυρήνας της *Ιδέας* παραμένει θεμελιωδώς ακαθόριστος και μη αναπαριστάμενος. Η αυτο-διαφοροποιητική διαδικασία κατά την οποία η *Ιδέα* ενσαρκώνεται, εκτυλίσσεται εντός του

⁵⁸ Ο Deleuze αλλού επισημαίνει ότι ο όρος *virtuel* έχει αναφορά στους Bergson και Ruyer. Ο όρος *virtuel/virtual* δεν τίθεται σε αντιδιαστολή με τον όρο *réal/real* που στα ελληνικά θα μεταφράζαμε πραγματικό. Ο Deleuze αντιδιαστέλλει τους όρους *real/πραγματικό* και *possible/πιθανό*, ενώ το *virtual* αντιπαρατίθεται στο *actual* που στα ελληνικά θα αποδίδαμε ως υλοποιημένο, ενσαρκωμένο, πραγματοποιμένο. Κατά μία έννοια εδώ το ζεύγος *virtual/actual* θυμίζει το αριστοτελικό *δυνάμει* και *ενεργεία είναι* και πράγματι έτσι αποδίδεται από την μεταφράστρια του *Τι Είναι Φιλοσοφία;* (βλ. ΤΦ 262, 267). Ωστόσο ο Deleuze προσθέτει άλλη μία παράμετρο (καταφεύγοντας για άλλη μία φορά στον Proust και την περιγραφή του σχετικά με τον *virtual* χαρακτήρα κάποιας εμπειρίας) αναφορικά με τον όρο *virtual*, που τον καθιστά μακρινό σε σχέση με τις αριστοτελικές συνυποδηλώσεις, ενώ ισχυροποιεί την Μπερζονική συνιστώσα. Συγκεκριμένα αναφέρει σε σχέση με το *virtual* «*πραγματικό (real) χωρίς να είναι πραγματοποιμένο (actual), ιδεατό (ideal) χωρίς να είναι αφηρημένο (abstract)*». Στο πλαίσιο της παρούσας συζήτησης, αποδίδω τους όρους *virtual/virtuality* ως *εικονικό/εικονικότητα* με αναφορά στην έννοια της *εικόνας*, ως την πανταχού παρούσα δύναμη του *ομοιώματος*, όπως εισάγεται από τον Λουκρήτιο, για να επισημάνω το υλιστικό-εμμενές στοιχείο στην καταγωγή της Ντελεζιανής *Ιδέας*. Επιπλέον διατηρώ και την συνήθη απόδοση τους ως *δυνητικό/δυνητικότητα* σε αναφορά με την Μπερζονική επιρροή (Gilles Deleuze, "The Method of Dramatization", *Desert Islands and Other Texts*, σελ 101).

χρόνου. Ο χρόνος στον Kant, αποτελεί την μορφή της καθαρής εποπτείας υπό την οποία το Εγώ, όπως είδαμε, επαναλαμβανόμενα παράγει τον εαυτό του ως *διαφορά*. Κατά τον Deleuze ο χρόνος είναι εσωτερικός της *Ιδέας* και αποτελεί τον ορίζοντα εκτύλιξης της διαδικασίας ενσάρκωσής της, κατά την οποία διατηρεί το ακαθόριστο της *προβληματικής* της φύσης. Ο καθορισμός του *είναι* από την *σκέψη* αποτελεί ακριβώς το ξεδίπλωμα του χρόνου κατά την λειτουργία της διαφοροποίησης (CCD 93).

Η έννοια της *Ιδέας* όπως την σχεδιάζει ο Deleuze, συγκροτείται ως διερεύνηση και λύση στο πρόβλημα εύρεσης μιας γενετικής μεθόδου. Η μη αναγώγιμη σχέση της *διαφοράς σκέψης* και *είναι* αποτελεί τον όρο γένεσης της πραγματικής εμπειρίας σε αντιπαραβολή με την Καντιανή υπερβατολογική μέθοδο θεμελίωσης της πιθανής εμπειρίας. Ο *υπερβατολογικός εμπειρισμός* του Deleuze συντάσσεται στοχεύοντας στην υπέρβαση των παρακάτω στιγμών της Καντιανής μεθόδου.

Στον Kant η *έννοια* εφαρμόζεται στην *εποπτεία* έξωθεν, με αποτέλεσμα το υπερβατολογικό στοιχείο να συνίσταται αποκλειστικά σε μία κίνηση θεμελίωσης και όχι γένεσης. Περαιτέρω, ο καθορισμός των αντικειμένων της εμπειρίας μέσω εννοιών, αποτελεί μία διαδικασία εξωτερική των αντικειμένων, που βασιζόμενη σε απτές εμπειρικές διαφορές, διευκολύνει την διάκριση μεταξύ των αντικειμένων, την αρνητική ταυτοποίησή τους ή τον σχετικό καθορισμό τους με βάση τις μεταξύ τους σχέσεις. Ωστόσο η διαδικασία καθορισμού μέσω εννοιών, δεν μπορεί να αποδώσει με θετικό τρόπο το ότι ένα αντικείμενο είναι αυτό και όχι κάποιο άλλο. Οι Καντιανές κατηγορίες αποτελούν όρους απόλυτης γενικότητας που καθιστούν τα αντικείμενα της εμπειρίας όμοια σε σχέση με την αντικειμενικότητά τους, και διαφορετικά ως προς την έκταση, την διάρκεια, την ποιοτική ένταση, την αιτιακή τους αποτελεσματικότητα. Επομένως γίνεται αντιληπτό ότι τελικά ο καθορισμός του *δεδομένου* που συντελείται, είναι ένας καθορισμός μέγιστου βαθμού γενικότητας (CCD 86).

Ο Deleuze βεβαιώνει την υπερβατολογική φύση της εμπειρίας, αλλά αναζητά τον τρόπο που ο *καθορισμός* και ειδικά η κρίσιμη σχέση μεταξύ του καθορίσιμου και του καθορίζοντος στοιχείου, εξελίσσεται εσωτερικά των αντικειμένων, έτσι η κάθε περίπτωση *καθορισμού* να αναφέρεται στο συγκεκριμένο αντικείμενο, προσδιορίζοντάς το θετικά. Ο

υπερβατολογικός εμπειρισμός του ‘αγκυρώνει’ σε ό, τι είναι εμμενές στην ίδια την εμπειρία. Αναζητώντας αυτό που ‘βρίσκεται εντός’ και γεννά την πραγματική εμπειρία, ο Deleuze ανακτά άλλη μία στιγμή της Καντιανής προβληματικής: εισάγει μία εκδοχή του νοούμενου, η οποία όμως δεν συλλαμβάνεται με όρους υπερβατικότητας ως προς τα φαινόμενα.

Το νοούμενο του υπερβατολογικού εμπειρισμού είναι εσωτερικό του φαινομένου και το παράγει εμμενώς: «*Η διαφορά δεν αποτελεί το φαινόμενο (ποικιλομορφία) αλλά το νοούμενο εγγύτερα στο φαινόμενο*» (DR 293). Στον Kant το νοούμενο υποδηλώνει το μη καθορίσιμο, που αναφέρεται σε ένα δυνάμενο να νοηθεί έδαφος. Στον Deleuze το νοούμενο αποτελεί το είναι του αισθητού (αίσθητέον), καθορίσιμο αλλά και καθορίζον, είναι μη αναπαραστάσιμο και μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνο μέσω της αίσθησης κατά την διάρκεια της συμπλοκής με ένα σημείο.

Πρέπει λοιπόν να επισημάνουμε την κρίσιμη διάκριση μεταξύ του *αίσητου* (sensible), που αποτελεί την κατά Kant εμπειρική πραγματικότητα της πιθανής εμπειρίας, και του ίδιου του πραγματικού στοιχείου της κατ’ αίσθηση αντίληψης (sensation), που πάλι κατά Kant αποτελεί «*εκείνο που δεν είναι δυνατό να προ-ληφθεί [να συλληφθεί κατά πρόληψη]*». ⁵⁹ Αυτό το υλικό της αισθητικότητας το «*το πραγματικό των φαινομένων*» ⁶⁰ φέρει έναν βαθμό έντασης.

Ο Deleuze καθιστά την ένταση (intensity) έναν πραγματικό, μη εμπειρικό αλλά υπερβατολογικό όρο του δεδομένου, εσωτερικό στην σκέψη αλλά μη δυνάμενου να συλληφθεί μέσω εννοιών. Το γεγονός ότι δεν μπορεί να νοηθεί διαμέσου της εμπειρικής άσκησης των ικανοτήτων του νου, δεν τον καθιστά ακατάληπτο. Αντίθετα αποτελεί αυτό που η σκέψη επείγεται να σκεφτεί, να εξιχνιάσει. Αυτή η σκέψη γεννιέται κατά την συμπλοκή, κατά το δίνεσθαι του δεδομένου (CCD 87). Επιπλέον, κατά τον Deleuze οι φορείς της έντασης και πραγματικοί υπερβατολογικοί όροι του δεδομένου, είναι οι ίδιες οι *Ιδέες*.

⁵⁹ Im. Kant, *ibid.*, (A 167/B 208), σελ. 193.

⁶⁰ *Ibid.*, (A 166/B 207), σελ. 191.

Και πάλι, η αντιστοιχία υφίσταται και στον Kant: οι υπερβατολογικές *Ιδέες* ενός άπειρου νου και της πραγματικότητας ως *αθροιστικού όλου*, αποτελούν τους όρους με τους οποίους μπορούμε να σκεφτόμαστε την γένεση του όντος. Ωστόσο δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι οι ίδιες αποτελούν πραγματικούς όρους αυτής της γένεσης. Κατά συνέπεια, οι Καντιανές *Ιδέες* έχουν ρυθμιστική νομιμοποίηση μόνο επί της σκέψης μέσω εννοιών, δηλαδή η εξηγητική τους ισχύ περιορίζεται εντός των ορίων των αναπαραστάσεων της πιθανής εμπειρίας. Σύμφωνα με τον Deleuze, ο Kant καταστέλλει τον συστατικό (constitutive) ρόλο των *Ιδεών*, σε σχέση με τον καθορισμό και την γένεση του *είναι*, και περιορίζει την λειτουργία τους στον καθορισμό του σκέπτεσθαι (CCD 88).

Επιστρέφοντας στην Ντελεζιανή *Ιδέα*, που όπως είδαμε εμπνέεται από την δομή του ‘διαρρηγμένου’, αυτο-διαφοροποιούμενου Καντιανού Εγώ, γίνεται φανερό ότι η διαδικασία καθορισμού της *Ιδέας* ως *εικονικότητας/δυνητικότητας*, διαφεύγει της δομής των κρίσεων (Judgments) και του ζεύγους έννοιας – αντικειμένου, καθώς και ότι η *σκέψη* και το *είναι* για τα οποία γίνεται λόγος δεν αναφέρονται κατ’ αντιστοιχία σε έναν νου – υποκείμενο που ταυτοποιεί αντικείμενα της εμπειρίας. Αντίθετα πρόκειται για μια θεμελιώδη οντολογική δομή που περιγράφει την διαδικασία γένεσης του πραγματικού (real). Σύμφωνα με τον Deleuze, ο Kant συγκαλύπτει την θεμελιακότητα αυτής της δομής, δηλαδή το γεγονός ότι το υπερβατολογικό στοιχείο πρέπει να συλληφθεί με όρους *καθαρής διαφοράς* (η καθαρή διαφορά μεταξύ *σκέψης* και *είναι*), τοποθετώντας την διαφοροποιητική σχέση εντός του υποκειμένου. Στα πλαίσια της Καντιανής κριτικής προέχει η κατοχύρωση της ταυτότητας του υποκειμένου, το οποίο αυτό-συγκροτούμενο συγκαλύπτει τους *διαφορικούς* όρους της ίδιας του της γένεσης.

Στα παραπάνω δύο υποκεφάλαια επιχειρήθηκε η σκιαγράφηση των όρων σχεδιασμού ή δημιουργίας της έννοιας της *Ιδέας* από τον Deleuze, αναφορικά με το κριτικό εγχείρημα της αντιστροφής του *Πλατωνισμού* και την σύσταση του *υπερβατολογικού εμπειρισμού* ως επαρκούς μεθόδου γένεσης της πραγματικής εμπειρίας. Η σκιαγράφηση αυτή δεν είναι πλήρης, καθώς δεν αναφερθήκαμε στις σχέσεις της *Ιδέας* με άλλες έννοιες, τους όρους αυτών των σχέσεων και την δέσμη προβλημάτων που συν-επιλύουν. Για παράδειγμα οι έννοιες *Ιδέα*, *συμβάν*, *δομή*, *νόημα* και *υπερβατολογικό πεδίο*, σχετίζονται άλλοτε με όρους

αλληλοεπικάλυψης των συνιστωσών τους, άλλοτε δηλώνοντας η μία την άλλη ή παραπέμποντας σε ένα κοινό πρόβλημα.

Ωστόσο δεδομένης της οριοθέτησης του παρόντος πλαισίου —αναφορικά με τα κομβικά σημεία ενεργοποίησης μιας νέας εικόνας της σκέψης, δηλαδή την αντιστροφή του *Πλατωνισμού* και τον σχεδιασμό μιας γενετικής μεθόδου (του *υπερβατολογικού εμπειρισμού*)—, εξετάσαμε τα στοιχεία εκείνα που αποδίδονται στη Ντελεζιανή *Ιδέα* κατά την δημιουργία της, και της επιτρέπουν να αντιπαρατεθεί με τις έννοιες που καλείται να αντικαταστήσει (την Πλατωνική *Ιδέα*, την υπερβατολογική *Ιδέα*). Υπό αυτήν την προοπτική η έννοια τη *Ιδέας* του Deleuze ως *εικονικότητα* ‘ολοποιεί’ δηλαδή «*συνενώνει σε ένα αποσπασματικό όλον*» τις παρακάτω συνιστώσες: την εικονικότητα – φανταστικότητα του *ομοιώματος* του Λουκρήτιου, την εκφρασιμότητα του *συμβάντος* – *νοήματος* των Στωϊκών, την διαφοροποιησιμότητα του Καντιανού *προ-υποκειμενικού Εγώ* και την προβληματική φύση των υπερβατολογικών *Ιδεών*.

Επίλογος

Εν είδει επιλόγου, θα ήθελα να αναφερθώ συνοπτικά στα κύρια χαρακτηριστικά των μεταφιλοσοφικών θέσεων του Deleuze, όπως διατυπώνονται στο έργο του *Τι Είναι Φιλοσοφία*; υπό την προοπτική των ζητημάτων που θίχτηκαν σ' αυτήν την εργασία. Όπως είδαμε ο Deleuze είναι ένας μεταφυσικός φιλόσοφος που προτείνει όμως, μια νέα έννοια συστήματος. Για την ακρίβεια, υπαινίσσεται ότι η λειτουργία των φιλοσοφικών συστημάτων, κατά την αξίωσή τους για ολιστική περιγραφή της πραγματικότητας, συνίσταται σε μία διατομή του χάους, στην χάραξη ενός σχεδίου που παροδικά διευθετεί ή διανέμει τους όρους της πραγματικότητας. Κάθε σύστημα, τομή ή επίπεδο εμμένειας που εγγράφεται στην φιλοσοφία, ορίζει μία οπτική γωνία επί του πραγματικού — όχι όμως με όρους *σχετικιστικού υποκειμενισμού* καθώς το 'αντικείμενο' αλλάζει μαζί με το 'υποκείμενο' δηλαδή σε κάθε σύστημα η πραγματικότητα αρθρώνεται εκ νέου. Αυτό το στοιχείο του εις διπλούν προσδιορισμού της οπτικής γωνίας και του υλικού υπό καθορισμό απηχεί την διπλή όψη του πραγματικού ως *σκέψης και είναι*:

«Ο Σπινόζα βρήκε στην εμμένεια την μοναδική ελευθερία. Εκπληρώνοντας την προφιλοσοφική προϋπόθεση ολοκλήρωσε την φιλοσοφία . Δεν σχετίζεται η εμμένεια με την ουσία και τους τρόπους του Σπινόζα, αλλά, το αντίθετο, οι σπινοζικές έννοιες της ουσίας και των τρόπων σχετίζονται με το επίπεδο εμμένειας ως δικής τους προϋπόθεσης. Αυτό το επίπεδο μας στρέφει και τις δύο του όψεις: την έκταση και την σκέψη, ή ακριβέστερα τις δύο του δυνάμεις, την δύναμη του Είναι και την δύναμη της Σκέψης» (ΤΦ 60).

Εγγράφοντας την δικιά του 'μεταφυσική', δηλαδή χαράσσοντας εκ νέου το επίπεδο εμμένειας και άρα διαμορφώνοντας τους όρους ενός λεξιλογίου ή ιδιώματος, ο Deleuze παρέχει ταυτόχρονα τους όρους αποσταθεροποίησης των αξιώσεων άλλων μεταφυσικών συστημάτων που μπορούν να ομαδοποιηθούν γενικά ως δογματική Εικόνα της σκέψης. Ο Deleuze εντοπίζει σ' αυτά τα συστήματα ορισμένες δομικές προϋποθέσεις που τα καθιστούν εσωτερικά ασυνεπή, ή τουλάχιστον ισχνά και αναποτελεσματικά ως προς τις λύσεις που δίνουν στα ζητήματα που θέτουν. Επιπλέον παρατηρεί ότι, τα κοινά δομικά χαρακτηριστικά που προκαλούν αυτήν την εσωτερική αστάθεια, συγκροτούν σε ένα

δεύτερο επίπεδο μια τυπολογία της ίδιας της σκέψης, μια εικόνα την οποία χαρακτηρίζει ηθικιστική. Εδώ ο χαρακτηρισμός και τα κίνητρα που μπορεί να αναγνωρίσει κανείς πίσω από συγκεκριμένες φιλοσοφικές επιλογές, δεν αναφέρονται στον φιλόσοφο απευθείας αλλά σε έναν *τύπο* που εκφράζεται μέσω των εννοιών, σε ένα *εννοιακό πρόσωπο* (ΤΦ 76-78).

Για κάθε φιλόσοφο ισχύει ότι εντός του επιπέδου εμμένειας που καταστρώνει, δηλαδή στο πλαίσιο του δικού του ‘μεταφυσικού’ συστήματος, το ιδίωμα, το ιδιαίτερο *ύφος* του λεξιλογίου του, αποτυπώνεται στις έννοιες που δημιουργεί. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια εσωτερική συνοχή και συνέπεια των ίδιων των εννοιών, η οποία καθορίζεται από το ή ‘προεικονίζεται’ στο ίδιο το επίπεδο, χωρίς να ισχύει η αναγωγή των εννοιών στο επίπεδο ή το αντίστροφο. Με τα λόγια του ίδιου του Deleuze: *«Η φιλοσοφία είναι κονστρουκτιβισμός, ο δε κονστρουκτιβισμός έχει δύο συμπληρωματικές συνιστώσες που είναι διαφορετικές προς την φύση τους: την δημιουργία εννοιών και την υποτύπωση του επιπέδου»* (ΤΦ 45).

Ουσιαστικά, οι έννοιες είναι *δημιουργήματα* και όχι κατ’ ανάγκην επινοήσεις ή κατασκευές γιατί αποτελούν μοναδικότητες (singularities), φέρουν την ‘ταυτότητα’ του δημιουργού τους, του φιλοσόφου που τις “σκαρφίστηκε”, κατά τον τρόπο που το έργο τέχνης είναι μοναδικό γιατί φέρει τα ιδιαίτερα υφολογικά χαρακτηριστικά του καλλιτέχνη. Σ’ αυτό το στοιχείο έγκειται η ‘καλλιτεχνικότητα’ της έννοιας, γι’ αυτό και δίνεται έμφαση στην παράμετρο της *δημιουργίας*. Το ιδιαίτερο *ύφος* του φιλοσόφου, η ‘υπογραφή’ του, αποκαλύπτεται από κοινού και ταυτόχρονα, στις έννοιες που δημιουργεί, στο επίπεδο που καταστρώνει και τελικά στα ποιοτικά χαρακτηριστικά που φέρει η σκέψη του, χωρίς τα τελευταία να αποτελούν κάποιου είδους προσωποποίηση ή συμβολισμό.

Το ιδίωμα, η σκέψη του Deleuze είναι ταυτόχρονα συστηματική αλλά και κριτική, και το ιδιαίτερο στοιχείο της είναι ότι η κριτική συνιστώσα ενδυναμώνεται, προϋποθέτει την μεταφυσική συνιστώσα ενώ η τελευταία επιστρατεύεται προς χάριν της πρώτης. Έτσι ενώ για παράδειγμα υιοθετεί μια μεταφυσική θέση, π. χ του μονισμού (univocity), αυτή δεν προβάλλεται ως μια έσχατη μορφή γνώσης της πραγματικότητας, αλλά πριμοδοτείται αναφορικά με ένα γενικότερο αίτημα *λογικής του νοήματος*. Σε μία από τις διαλέξεις του ο Deleuze αναφέρει σχετικά με το ζήτημα μονισμού – δυισμού : *«Ούτε καν με ενδιαφέρει να ξέρω αν είναι οντολογικό πρόβλημα, αρκεί το ότι είναι γλωσσικό (problem of statements)»*

(DPE 2). Αντί μιας μεταφυσικής θέσης, την αλήθεια της οποίας μπορεί κανείς να βεβαιώσει ή να αρνηθεί, ο Deleuze καταφάσκει τον *μονισμό* επικαλούμενος την σχέση, μεταξύ (αντικειμένων της) εμπειρίας και (έκφρασης) νοήματος, που προάγει.

Τελικά, η κριτική συνιστώσα της σκέψης του, αλλά και ο τρόπος που αντιλαμβάνεται την κριτική σκέψη γενικά, αναφέρεται στην *μοναδικότητα* του σχεδιαζόμενου συστήματος ή καλύτερα του επιπέδου εμμένειας και της δημιουργίας των εννοιών που του αναλογούν. Η κριτική δεν είναι ζήτημα 'επικοινωνίας', γιατί οι φιλόσοφοι, μέσω των εννοιών τους, δεν μιλούν ποτέ για το ίδιο πράγμα, την ίδια στιγμή: *«Η επικοινωνία έρχεται πάντοτε ή πολύ νωρίς ή πολύ αργά, ενώ η συνομιλία πάντοτε αργά, σε σχέση με την δημιουργία. [...] Δεν βρισκόμαστε ποτέ στο ίδιο επίπεδο. Να ασκείς κριτική σημαίνει απλώς να επιβεβαιώνεις πώς, όταν μία έννοια βυθίζεται σε ένα νέο περιβάλλον, χάνεται, χάνει τις συνιστώσες της ή αποκτά άλλες που την μεταμορφώνουν»* (ΤΦ 37).

Βιβλιογραφία

1. **Aristotle, (1941)**, *Topics*, Book 1, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), W. A. Pickard (trans.), Random House.
2. **Beiser, C., F., (1987)**, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
3. **Deleuze, G., (2002)**, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, Γιώργος Σπανός (μετ.), Φώτης Σιατίτσας (επ.), Άρης Στυλιανού (επ.), Εκδόσεις Πλέθρον.
 - **(2010)**, *Ο Μπερζονισμός*, Γιάννης Πρελορέντζος (μετ., εισ., επ.), Εκδόσεις SCRIPTA.
 - **(2002)**, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, Φώτης Σιατίτσας (μετ.), Άρης Στυλιανού (επ.), Εκδόσεις Κριτική.
 - **(1997)**, *Essays Critical and Clinical*, Daniel W. Smith (trans.), Michael A. Greco (trans.), University of Minnesota.
 - **(1987)**, *Dialogues*, Hugh Tomlinson (trans.), Barbara Habberjam (trans.), Columbia University Press.
 - **(2004)**, *Desert Islands and Other Texts*, Michael Taormina (trans.), David Lapoujade (ed.), Semiotext(e).
 - **(2014)**, *Difference and Repetition*, Paul Patton (trans.), Bloomsbury Academic.
 - **(1993)**, *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France.
 - **(2015)**, *Logic of Sense*, Constantin V. Boundas (trans.), Mark Lester (trans.), Charles J. Stivale (trans.), Bloomsbury Academic.
 - **(1995)**, *Negotiations*, Martin Joughin (trans.), Columbia University Press.
 - **(2000)**, *Proust and Signs: the complete text*, Richard Howard (trans.), University of Minnesota Press.
 - **(2007)**, *Responses to a Series of Questions*, An exchange between A. Villani and G. Deleuze in Collapse vol. III, Robin Mackay (ed.), Urbanomic Falmouth.

4. **Deleuze, G., Guattari, F., (2004),** *Τι Είναι Φιλοσοφία;*, Σταματίνα Μανδηλαρά (μετ.), Πάρις Μπουρλάκης (επιμ.), Εκδόσεις Καλέντης, Αθήνα.
5. **Descartes, R., (1976),** *Λόγος περί της Μεθόδου*, μετάφραση-εισαγωγή Χρ. Χρηστίδης, Εκδόσεις Παπαζήση.
 - **(1984),** “The Search of Truth” in *The Philosophical Writings of Descartes* vol. II, Cambridge University Press.
6. **Descombs, V., (1984),** *Το Ίδιο και το Άλλο: 45 Χρόνια Γαλλικής Φιλοσοφίας (1933-1978)*, Λένα Κασίμη (μετ.), Εκδόσεις PRAXIS.
7. **Feuerbach, L., (1983),** “Towards a Critique of Hegelian Philosophy”, in Lawrence S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge University Press.
8. **Foucault, M., (1980),** “Intellectuals and Power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”, *Language, Counter-Memory, Practice, Selected Essays and Interviews*, Donald. F. Bouchard (ed., trans.), Cornell University Press.
9. **Genosko, G., Guattari, F., (2002),** *An Aberrant Introduction*, (London and New York) Continuum.
10. **Heidegger, M., (1968),** *What is Called Thinking?*, Fred D. Wieck (trans), J. Glenn Gray (tans., introd.), Harper & Row, Publishers.
11. **Heidegger, M., (1981),** *Nietzsche, Vol. I: The Will to Power as Art*, London: Routledge.
12. **Kant, Im., (1976),** *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Αναστάσιος Γιανναράς (εισ., μετ., σχ.), Εκδόσεις Παπαζήση.
 - **(1998),** *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer (trans., ed.), Allen W. Wood (trans., ed.), Cambridge University Press.
 - **(2002),** *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Κώστας Ανδρουλιδάκης (μετ. εισ. σχολ.), Εκδόσεις Ιδεόγραμμα.

- (1967), *Philosophical Correspondence*, Arulf Zweig (ed., trans.), University of Chicago Press.
13. **Maimon, S., (2010)**, *Essay on Transcendental Philosophy* (1790), Nick Midgley (trans.), Henry Somers-Hall (trans.), Alistair Welchman (trans.), and Merten Reglitz (trans.), London: Continuum.
 14. **Nietzsche, F., (2005)**, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Aaron Ridley and Judith Norman (eds.), Judith Norman (trans), Cambridge University Press.
 15. **Nail, Th., (2009)**, “Expression, Immanence and Constructivism: ‘Spinozism’ and Gilles Deleuze”, *Deleuze Studies*, Volume 2 Issue 2.
 16. **Plato, (1997)**, *Republic*, G.M.A. Grube (trans.), C. D. D. Reeve (re.), *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company.
 17. **Sauvagnargues, A., (2009)**, *Deleuze: l’ empirisme transcendantal* , Press Universitaires de France, Paris.
 18. **Smith, W. D. (ed.), Somers – Hall, H. (ed.), (2012)**, *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press
 19. **Smith, W. D., (2012)**, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press.
 20. **Watson, J., (2009)**, *Guattari’s Diagrammatic Thought*, Continuum.
 21. **Whitehead, N., A., (1978)**, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, D. R. Griffin (ed.), D. W. Sherburne (ed.), The Free Press, New York.
 22. **Zourabichvili, F., (2012)**, *Deleuze: A Philosophy of the Event*, Kieran Aarons (trans.), Edinburgh University Press.

Gilles Deleuze, “Cours Vincennes”, Kant (14/03-04/04/1978),

<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>, Ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης (04/07/2016).

Gilles Deleuze, "Cours Vincennes", Leibniz, (15/04/1980),

<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>, Ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης:
(4/07/2016).