



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ

ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΚΩΝ/ΝΟΣ ΦΙΛΙΠΠΑΚΗΣ

Θέμα:

Η ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΑΛΑΙΝ ΒΑΔΙΟΥ:

Από τη διαλεκτική του πεπερασμένου και του απείρου ίσαμε τη
στρατευμένη θεωρία της απόφασης

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2023

Η ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ALAIN BADIOU



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ

ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΚΩΝ/ΝΟΣ ΦΙΛΙΠΠΑΚΗΣ

Η ΘΕΩΡΗΣΙΑΚΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΑΛΑΙΝ ΒΑΔΙΟΥ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2023

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. **Πρελορέντζος Ιωάννης**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας τής Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (επιβλέπων)
2. **Μαρκουλάτος Ιορδάνης**, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)
3. **Καργιώτης Δημήτριος**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

1. **Πρελορέντζος Ιωάννης**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
2. **Μαρκουλάτος Ιορδάνης**, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
3. **Καργιώτης Δημήτριος**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
4. **Μαγγίνη Γκόλφω**, Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
5. **Ράντης Κωνσταντίνος**, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
6. **Δημητρίου Στέφανος**, Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
7. **Φαράκλας Γεώργιος**, Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρούσης διδακτορικῆς διατριβῆς ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

(Ν. 5343/32, ἄρθρο 202/2)

«Για το γιόκα μου θλίβομαι, πατερούλη, ένα τρίχρονο ήταν, παρά τρεις μήνες θα ήταν τριώ χρονώ. Για το γιόκα μου βασανίζομαι, πάτερ, για το γιόκα μου. Ήταν ο τελευταίος που μας είχε μείνει, τέσσαρους είχαμε με τον Νικίτουςκα, αλλά δεν μας μένουν τα παιδιά, δεν μας μένουν, οσιώτατε, δεν μας μένουν».

- Fyodor Dostoyevsky, *Αδελφοί Καραμάζοφ*

Το βιβλίο αυτό αφιερώνεται στους γονείς μας, που τους χρωστούμε περισσότερα από όσα θα θέλαμε, την αδερφή και τους συγγενείς (των κεκοιμημένων μη εξαιρουμένων) που μας στήριξαν με την αγάπη τους και ανέχτηκαν τα ενίοτε ανυπόφορα χούγια και τους μανιερισμούς μας. Ο οικογενειακός κύκλος επεκτείνεται στον βαρόνο φον Στόνη, έναν deutsche kurzhaarvorstenhund, και, ανυπερθέτως, στον άρτι εμφανισθέντα «μπούλη» (με την ελπίδα να μην το διαβάσει ποτέ και να μη μοιάσει του μπάριμπα του).

Στην Ελληνική Δημοκρατία, η οποία, με όλες τις επιφυλάξεις, τη θεσμική καχεξία και ανοργανωσιά που τη χαρακτηρίζουν ενίοτε και την αμφιθυμία που συχνά εμπνέει, επέτρεψε με τους θεσμούς της την πρόσβαση στην τριτοβάθμια εκπαίδευση και τη μακρόχρονη φιλοξενία μας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων και δη το αλήστου μνήμης Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας τής Φιλοσοφικής Σχολής, στο οποίο ανδρωθήκαμε ακαδημαϊκά (πέραν των άλλων, ας αναφερθεί ο Παναγιώτης Νούτσος, το όνομα του οποίου συνδέθηκε με τις καλύτερες και πιο αθώες μέρες αυτού του τμήματος). Ήταν ανέλπисто και συνάμα ό,τι ακριβώς ονειρευόμαστε, όταν, με το δέος και την αγωνία τού δεκαεφτάχρονου επαρχιώτη μικροαστού, διαβήκαμε για πρώτη φορά τις πύλες τής πανεπιστημιούπολης και εισήλθαμε στα έδρανα των αιθουσών διδασκαλίας.

Παρεμπιπτόντως, κάτι σαν έπαινος ή εύφημος μνεία αξίζει στα χαλκέντερα μέλη τής τριμελούς (συμβουλευτικής) και επταμελούς (εξεταστικής) επιτροπής επειδή αποδέχτηκαν με χαρά –ή έστω, αδιαμαρτύρητα– το καθήκον να αναγνώσουν προσεκτικά το κείμενο που ακολουθεί.

Στους καθηγητές μας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, όχι μόνον του τμήματος ΦΠΨ και όχι μόνον εκείνους των οποίων τα μαθήματα παρακολουθήσαμε. Προφανώς δεν είχαν όλοι την ίδια επίδραση, άμεση ή έμμεση, θετική ή αρνητική, αλλά θα επιλέξουμε την εξισωτική προσέγγιση – εάν δεν καταστεί εφικτό να αισθανθούν υπερήφανοι γι' αυτό το έργο, ελπίζουμε ότι τουλάχιστον δεν θα ντραπούν.

Στα μέλη της Γραμματείας τού ΦΠΨ, τους υπαλλήλους τής Πανεπιστημιακής Βιβλιοθήκης, το διοικητικό προσωπικό, για τη συνήθη ευγένεια και εξυπηρετικότητά τους σε πλήθος ανούσιων ζητημάτων για τα οποία χρείαν είχαμε καθοδήγησης. Μνημονεύουμε ονομαστικά τον κυρ-Αποστόλη και τη Γιώτα Σιούλα.

Σ' όλους ανεξαιρέτως τους συμφοιτητές, φίλους, συντρόφους και συνοδοιπόρους σε τούτη την πολυετή πορεία (σε αρκετούς εκ των οποίων θα αναφερθούμε ονομαστικά σε μεταγενέστερο σημείο). Ορισμένους εξ αυτών τους γνωρίσαμε τυχαία, ενίοτε στο περιθώριο φιλοσοφικών συνεδρίων ή συναφών εκδηλώσεων, άλλους στην ανωνυμία τού διαδικτύου και σε ανύποπτο χρόνο (και κάποιους νωρίτερα ή αργότερα απ' όσο θα έπρεπε). Ας προβούμε σε μια εκ των προτέρων καταδικασμένη απόπειρα μη-εξαντλητικής αναφοράς: Μεταξύ πολλών άλλων οι Κώστας Κοτσιαρής, Στέλλα Χριστοφόρου, Νίκος Βραζιτούλης, Δημήτρης Αργυρός, Βασίλης Πετρούτσος, Αλέξανδρος Σχισμένος, Γιώργος Σκολαρίκης, Νίκος Τζ. Σέργης, Κώστας Κοσκερίδης, Γιάννης Πετσάνης, Ειρήνη Ζαχαρή, Νικολέττα Ράπτη, Ξανθίπη Κατσούπη, Μιχάλης Βραζιτούλης, Γεράσιμος Σταματέλος, Λαμπρινή Λάππα-

Αντωνιάδη, Ολυμπία Λέγγα, Γεωργία Ασπασία, Σάμι Χάσμε, Χρόνης Μπούσιος, Γιάννης Περπερίδης, Κέλλυ Σχοινά, Αντώνης Ηλιόπουλος, Πάνος Καλύβας, Αντρέας Μαράτος, Γιόχαν φον Οιστατ (Ονειρμάρξ), Γιάννης Μεγαλογιάννης, Τζόνι Μαραμαθάς, Δημήτρης Τσικάκης, Νίκος Κίσσας, Γιώργης Καλόγηρος, Αντώνης Γιαννακάκης, Ευτυχία Λόλα, Νικόλας Βάσσο, Φανή Τζούτσα, Εύα Κουστουδά, Μάριος Αλεξιάδης, οι ρεμπέτες του Τρίο Καντίι (με σύμπασα την κουστωδιά του Μπαμπίνου και του μπαρμπα-Θωμά), ο «συναθλητής» Σ. Ν. με την ογκώδη *Μποντλεριάνα* του, και, αναμφίβολα, πολλές και πολλοί ακόμη των οποίων τα ονόματα μας διαφεύγουν. Δεν υπήρξαν με όλους αρμονικές οι σχέσεις, με αρκετούς εξ αυτών είχαμε την τύχη να συνδεθούμε φιλικά, με κάποιους δέσποζε μία ευγενής άμιλλα, ενίοτε υπήρξαν ελάχιστες και μάλλον ασήμαντες εντάσεις. Όλοι ανεξαιρέτως όμως συνεισέφεραν με διαφορετικούς τρόπους και ρυθμούς, σε διαφορετική έκταση και ένταση στη διαμόρφωση της πνευματικής μας πορείας.

Στο διαδικτυακό περιοδικό-κολεκτίβα *artcore* και ειδικότερα στην αρχισυντάκτριά του, Ελένη Μαρκοπούλου, για την ευκαιρία που μας παρείχε να δοκιμάσουμε τρόπους και ύφη γραφής (σε κείμενα ερασιτεχνικής κριτικής κινηματογράφου, σχολιασμούς τηλεοπτικών σειρών, συνήθως εκτενείς «φιλοσοφικές» βιβλιοκρισίες, ως και μια συνέντευξη μ' έναν σημαντικό δημιουργό), την επί σειρά ετών φιλοξενία και, οπωσδήποτε, για την υπομονή και την ανοχή που επέδειξε (η συμμετοχή μας προήλθε κατόπιν επίμονης παραίνεσης του Νικήτα μπεν Πέσαχ, ο οποίος είχε την ατυχία να συνεργαστεί μαζί μας από το 2013, συνυπογράφοντας κείμενα και αναβιώνοντας τρόπον τινά την εντατική από κοινού μαθητεία μας στο σύγχρονο σινεμά και τη μεγάλη λογοτεχνία, η οποία είχε λάβει χώρα τη διετία 2007-2009 στα Γιάννινα).

Στους φιλόξενους τόπους τής εν ευρεία εννοία εστίασης, ήτοι τα *café*s, τα «αναψυκτήρια» και τα μπαράκια όπου όχι μόνον επώαστηκε κατά κόρον ο στοχασμός, αλλά έλαβε χώρα και μεγάλο μέρος τής μελέτης και της συγγραφής ακόμη τού παρόντος πονήματος (και άλλων): Το *Fidel*, το *Beatnik*, και πέραν πάσης αμφιβολίας η *Αμάθεια* (το σπίτι, η έδρα, η βάση, το άντρο, το ούτως ειπείν στρατηγείο), η *Στοά*, η *Σκάλα*, το *Intro* του Βαβελιάρη στο Ξυλόκαστρο (και κατόπιν το *Ρεσάλτο* στη Συκιά), και από τα νταρκάδικα της πρωτεύουσας, το *Teddy Boy* στου Ψυρρή.

Στους φίλους μας, την παρέα των Ιωαννίνων, όλες και όλους με τους οποίους συναντήθηκαν τα βλέμματά μας στη Μεγάλη Νύχτα σαν σε όνειρο. Αναφέρουμε ενδεικτικά: «άναλογκ Καλιόστρο» Σπιούνος (καμία σχέση με τον Νικήτα μπεν Πέσαχ ή τον διαβόητο Τίτζιτ Αλ-Χουμάνι), Δούκας, Ζαχαρίας, Νώ(ρ)ε, Ντίμης, Χανς, Φρίντα, Ζυλιέν Γκρα, Σπάρτακος (όλοι ανεξαιρέτως φανταστικοί χαρακτήρες που ίσως κάποτε υπήρξαν ή θα υπάρξουν). Στην Α., ανυπερθέτως. Τέλος, στον Στέλιο Ανεμοδουρά [1917-2000], τον Franz Kafka [1883-1924] και τον Αναξαγόρα Φωτόπουλο.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	15
1. Προοίμιο	15
2. Τι κάνει η φιλοσοφία;	17
3. Η διάκριση μεταξύ «αναλυτικής» και «ηπειρωτικής» παράδοσης	19
4. «Γιατί [ο] Βαδίου;»	27
5. Ποιος είναι;	32
6. Οριοθέτηση της προβληματικής	36
7. Διάρθρωση και σκοποθεσία της μελέτης	39
8. Εξιτόρηση της πρόσληψης του μπαντιουϊκού έργου, επισκόπηση της συναφούς βιβλιογραφίας και περαιτέρω μεθοδολογικού χαρακτήρα επισημάνσεις	48
I. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΓΑΛΛΙΚΟΥ ΜΑΟΪΣΜΟΥ	55
1. Η ιδιότυπη αμφιθυμία τού Βαδίου «καθ' οδόν προς τη Δαμασκό»: Μεταξύ υποκειμενικής στράτευσης και δομικών επικαθορισμών	56
2. Η διαλεκτική επιστημολογία των μαθηματικών και οι σχέσεις μεταξύ της επιστήμης, της πολιτικής και της φιλοσοφίας	71
3. Ο «λακανομαοϊσμός» ως πρόταση συμφιλίωσης του υποκειμένου με τον φορμαλισμό	82
4. Αναδρομική προαναγγελία	100
II. Η ΕΞΙΣΩΣΗ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΜΕ ΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ	103
1. Μαθηματικά = οντολογία: Μια φιλοσοφική θέση	103
2. Η αναδρομική διαπίστωση της «οντολογικής ασυστασίας» και ο πρωθύστερος χαρακτήρας τής εναδικής συγκρότησης	124
3. Η <i>κρατούσα δομή</i> κάθε «μη οντολογικής» κατάστασης και η σύστοιχή της λειτουργία τής αναπαράστασης	132
4. Η έννοια της φύσης	143
5. Η έννοια του απείρου	149
III. ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ: ΤΟ ΤΡΙΠΤΥΧΟ ΤΟΥ ΣΥΜΒΑΝΤΟΣ, ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ	161
1. Από τη <i>φύση</i> στην <i>ιστορία</i> : Οι ιστορικές καταστάσεις, το <i>συμβάν</i> και ο <i>συμβαντικός τόπος</i>	162
2. Από την <i>παρεμβαίνουσα ονοματοδοσία</i> στην <i>πιστή σύνδεση</i>	169
3. Η εγγενής «απορία της οντολογίας» και οι διαθέσιμοι στη σκέψη προσανατολισμοί	180
4. Η <i>γενολογική</i> κατεύθυνση και η διάκριση μεταξύ <i>αλήθειας</i> και <i>γνώσης</i>	198
5. Η μορφή, ο ρόλος και η λειτουργία τού υποκειμένου	208
6. Το <i>κακό</i> ως εκφυλισμός τού αληθούς και το όριο της «παραβίασης»	218

IV. Η ΕΙΣΩΣΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ ΜΕ ΤΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ Ή Η ΛΟΓΙΚΗ ΤΟΥ ΦΑΙΝΕΣΘΑΙ ΩΣ ΥΠΕΡΒΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΑΛΓΕΒΡΑ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ	225
1. Το χρονικό της μετάβασης από την οντολογία στη φαινομενολογία	225
2. Η θεωρία κατηγοριών και η φιλοσοφική της αξιοποίηση από τον Badiou ..	238
3. Η σχέση τής υπερβατολογικής φαινομενολογίας με την οντολογία: Το πλέγμα εννοιών «υπερβατολογικό, κόσμος, αντικείμενο, σχέση, φαίνεσθαι»	245
4. Ο «υπερβατολογικός ρεαλισμός» τού Badiou και το πρόβλημα της εξαντικειμενίκευσης	259
5. Η συγκρότηση του ενδοκοσμικού «ένδοξου σώματος»: Το τρίπτυχο του <i>συμβάντος</i> , της <i>αλήθειας</i> και του <i>υποκειμένου</i> υπό φαινομενολογική έποψη .	279
V. ΟΛΟΤΑΧΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΑΠΟΛΥΤΟ! Η ΕΜΜΕΝΗΣ ΑΠΟΛΥΤΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΑΛΗΘΕΙΩΝ ΩΣ ΑΠΟΤΟΚΟ ΚΑΙ ΕΠΙΔΙΚΟ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥ ΑΠΕΙΡΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΕΠΕΡΑΣΜΕΝΟΥ	295
1. Η περατοκρατική συναίνεση	296
2. Μεταοντολογικές επισημάνσεις	305
3. Οι παραδοσιακοί τελεστές τής περατότητας και η διάκριση μεταξύ του <i>έργου</i> , του <i>αρχείου</i> και του <i>απορρίμματος</i>	311
4. Η εμβέλεια της <i>συνκάλυψης</i> ως μείζονος νεωτερικής έκφανσης της περατότητας	320
5. Η ανάβαση προς το Απόλυτο: Εξερευνώντας την ιεραρχία των απείρων ...	332
6. Αναβάσεως συνέχεια: Ντουγκρού στο απόλυτο;	345
7. Το <i>έργο αληθείας</i> ως φορέας ενός ίχνους απολυτότητας και η απαραίτητη επανεγκατάσταση στον «κόσμο του σπηλαίου»	358
VI. ΤΟ ΠΕΔΙΟ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ (Α): Η ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΥΓΚΥΡΙΑΣ ΚΑΙ Η ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ ΤΟΥ ΒΑΔΙΟΥ	369
1. Η σκιαγράφηση της τρέχουσας φιλοσοφικής κατάστασης	370
2. Περί των όρων, του ρόλου και των καθηκόντων τής φιλοσοφίας	376
3. Η αναμέτρηση με τον Heidegger	385
4. Η συγκόλληση της φιλοσοφίας στους όρους της	394
5. Η παρέλευση της «εποχής των ποιητών»	397
6. <i>Παρέκβαση</i> I: Ορισμένες σημειώσεις για τις σχέσεις τής φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία	403
7. <i>Παρέκβαση</i> II: Η δυαδική ενότητα του έρωτα και η πρόκληση της εργώδους διάρκειάς του	409
8. Το εσωτερικό διπλότυπο του φιλοσοφείν: <i>Σοφιστική</i> και <i>αντιφιλοσοφία</i>	417
9. Μεταφιλοσοφικά πορίσματα	421
VII. ΤΟ ΠΕΔΙΟ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ (Β): ΟΙ ΕΠΙΜΕΡΟΥΣ ΑΠΟΤΙΜΗΣΕΙΣ, ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ, ΕΠΙΚΡΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ ΒΑΔΙΟΥ	431

1. Ο Badiou και η «θεωρησιακή στροφή»	433
2. Συγκεφαλαιωτική έκθεση της φιλοσοφίας τού Badiou	445
3. Ορισμένα ζητήματα που χρήζουν διευκρίνισης	452
4. Εποπτεία ορισμένων αποτιμήσεων, ερμηνειών και κριτικών τής σκέψης τού Badiou	467
5. Η τσαρλατανική επιστροφή τού «Φιλοσόφου – Βασιλέα»;	483
VIII. «ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΟΛΛΑΠΛΟΥ» Ή «ΒΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΔΥΝΗΤΙΚΟΥ»; Η ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ BADIOU ΚΑΙ ΤΟΥ DELEUZE	499
1. Η επίμονη αναμέτρηση του Badiou με τη σκέψη τού Gilles Deleuze	499
2. Μια ετερόδοξη ανασυγκρότηση της ντελεζιανής μεταφυσικής	502
3. Αναπτύξεις και προεκτάσεις τής ανάγνωσης του Badiou	520
4. Δομή και διαφορά: Η πολικότητα μιας «φιλοσοφικής στιγμής»	535
α. Φιλοσοφικές θέσεις που μοιράζονται οι Deleuze και Badiou	535
β. Σημεία διαφοροποίησης	540
γ. Περαιτέρω επισημάνσεις για μια πληρέστερη διασάφηση του σχετισμού των φιλοσοφικών τους εγχειρημάτων	564
5. Φιλοσοφικό υστερόγραφο	579
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Ο BADIOU	585
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	601
1. Οι δημοσιευμένες «Επιστολές στον Gilles»	601
2. Η αναφορά των Deleuze και Guattari στο «διαίτερα ενδιαφέρον εγχείρημα του Badiou στη σύγχρονη σκέψη»	611
3. Τα αξιώματα της συνολοθεωρίας ZFC	612
4. Ορολόγιο	614
5. Η «Θεωρησιακή στρατηγική» τής <i>Εμμένειας των αληθειών</i>	616
BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	625
1. Πηγές	625
α. Βιβλία, άρθρα και συλλογές κειμένων τού Badiou	625
β. Συνεντεύξεις του Badiou που αξιοποιήσαμε	628
γ. Κείμενα του Badiou για τον Deleuze	629
2. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία	630
α. Μονογραφίες, μελετήματα και συλλογές άρθρων που άπτονται του έργου και της διαδρομής τού Badiou	630
β. Ιστορικές επισκοπήσεις της σύγχρονης γαλλικής ή ευρωπαϊκής φιλοσοφίας που αναφέρονται με ξεχωριστό κεφάλαιο στον Badiou	643
γ. Ιστορικές επισκοπήσεις της εξέλιξης των φιλοσοφικών ιδεών στη Γαλλία τον 20ό αι.	645
δ. Κείμενα τα οποία άπτονται α) της ιδιάζουσας ανάγνωσης της φιλοσοφίας τού Deleuze από τον Badiou ή β) της συνολικότερης σχέσης	

μεταξύ των διακριτών φιλοσοφικών τους εγχειρημάτων, είτε απλώς γ)	
συνεισφέρουν άμεσα ή έμμεσα στον φωτισμό επιμέρους όψεων της	
τελευταίας	646
ε. Πηγές για την ιστορία και τη φιλοσοφία τής θεωρίας συνόλων και των	
μαθηματικών εν γένει	652
στ. Συναφή λήμματα της <i>Stanford Encyclopedia of Philosophy</i>	653
ζ. Λοιπά βιβλία, άρθρα και κείμενα που αναφέρονται	655
η. Ιστότοποι	659
ALAIN BADIOU'S SPECULATIVE METAPHYSICS	661

Εισαγωγή

1. Προοίμιο

«Ο Emerson βάζει στο στόμα τής φύσης τα εξής: “μην πιστεύεις στο παρελθόν. Σου παραδίδω τον κόσμο καινούργιο κάθε στιγμή. Εσύ νομίζεις, κατά τις ώρες τής ανάπαυσής σου, ότι υπάρχει πίσω σου αρκετή ιστορία, λογοτεχνία και επιστήμη για να εξαντλήσει τη σκέψη και να προδιαγράψει το μέλλον το δικό σου και κάθε μέλλον. Σε στιγμές διαύγειάς σου θα δεις ότι δεν έχει γραφτεί ούτε γραμμή ακόμη”». Ήδη προτού το ανωτέρω απόσπασμα του Émile Bréhier αποτυπωθεί στη μνήμη μας,¹ για ένα ορισμένο διάστημα πιστεύαμε ότι ήταν δυνατό ν’ ανασκευαστεί ο Descartes εντός ολίγων λεπτών. Απολαμβάναμε τις ιστορίες τής φιλοσοφίας σαν αστυνομικά μυθιστορήματα,² όπου όχι τόσο η ταυτότητα του δράστη, όσο το πώς ακριβώς έλαβε χώρα το αδύνατο έγκλημα, αποκαλύπτεται αίφνης κοντά στο τέλος, θαμπώνοντας τον αναγνώστη. Η φιλοσοφία –και η ιστορία της– εκτυλισσόταν εμπροσθέν μας ως περιπέτεια και ως ακολουθία μη συγκρίσιμων μεταξύ τους εποποιιών (εάν όχι και επιμέρους επεισοδίων ή κρίκων μιας και μόνης αλυσίδας κατορθωμάτων).

1. Πρόκειται για παλιά μετάφραση (την παραθέτουμε από στήθους ελαφρώς τροποποιημένη) του εγχειριδίου ιστορίας τής φιλοσοφίας τού Bréhier, ωστόσο κατορθώσαμε να εντοπίσουμε την προέλευση της πρωτότυπης διατύπωσης, καθώς και τη γαλλική απόδοσή της: πρβλ. Ralph Waldo Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks, Vol. VII: 1838-1842* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1969), 17 και Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie. — I. L’Antiquité et le Moyen âge* (Paris: Félix Alcan, 1928), 10. Επ’ ευκαιρία ας αναφέρουμε τον Maurice Merleau-Ponty ως στοχαστή που, εάν εμφορείτο από μία και μόνον έμμονη ιδέα, αυτή συνίστατο στο ότι ο κόσμος είναι ανά πάσα στιγμή –και με την αυστηρότερη δυνατή σημασία τού όρου– *εκπληκτικός*.

2. Αρκετά χρόνια πριν, εκείνος που έμελε να γίνει ο επιβλέπων καθηγητής τής παρούσας μελέτης, είχε αναφέρει σ’ ένα μάθημα ότι η φιλοσοφία δεν πρέπει να προσεγγίζεται όπως η λογοτεχνία. Και ενώ είχαμε αντιληφθεί τι εννοούσε (οι οριοθετήσεις συμβάλλουν στην αποφυγή τού αχταρμά και των διαφόρων αναγωγισμών), μάς είχε προξενήσει εντύπωση η διακήρυξη αυτή, η οποία δεν μετριάστηκε μέχρι τη σήμερα, και τούτο γιατί διαβάσαμε κάθε φορά ένα φιλοσοφικό έργο ακριβώς σαν να είχαμε μπροστά μας ένα μυθιστόρημα (ή μαλλον σάμπως η διάκριση του λογοτεχνικού από το μη λογοτεχνικό ή του φιλοσοφικού από το μη φιλοσοφικό να μην ήταν αυτή που είχε σημασία προτού λάβει χώρα η ανάγνωση). Σε κάθε περίπτωση προσβλέπαμε στον ίδιο τύπο απόλαυσης: μια συναρπαστική εμπειρία, μια καινούργια περιπέτεια, το άνοιγμα σ’ έναν ολόκληρο κόσμο (όχι απαραίτητως ή εξολοκλήρου φιλόξενο). Σε αμφοτέρως τις περιπτώσεις υπάρχουν ανηφόρες, πεδία βραδύτητας, επιταχύνσεις, και η δυνατότητα να μάς συνεπαίρνουν κάθε φορά. Το ζήτημα των σχέσεων της φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία δεν είναι της παρούσης, ίσως όμως βρούμε την ευκαιρία να προβούμε σ’ ένα εκτενέστερο σχόλιο αργότερα. Προφανώς ωστόσο η πεποίθησή μας συνεπάγεται ότι υφίσταται μία έννοια υπό την οποία η παρούσα μελέτη συνιστά επίσης ένα είδος μυθιστορήματος. Χρειάστηκε μάλιστα να αναστείλουμε σχεδόν τη συγγραφή ενός εξπρεσιονιστικού *Bildungsroman* προκειμένου να έρθει σε πέρας η εκπόνηση της διατριβής, ανταλλάσσοντας ούτως ειπείν ένα μυθιστόρημα μ’ ένα άλλο. Ελπίζουμε ότι θα κατορθώσουμε να επανακάμψουμε κάποτε στην πρότερη αυτή απόπειρα, και προσβλέπουμε στη συνέχισή της με την ανησυχία, τον φόβο, τον ενθουσιασμό και τη χαρά τού ερωτευμένου.

Εξυπακούεται ότι στο τέλος τής ακολουθίας αυτής, περιμένοντας την κατάληψη των πέντε ή δέκα σελίδων που μάς αναλογούσαν, βρισκόμασταν εμείς.³

Έπειτα, καταλήξαμε στην υιοθέτηση της όλως αντίθετης γνώμης. Όσο περισσότερα μαθαίναμε γύρω από το θέμα, τόσο δυσκολότερο φαινόταν να «ανασκευάσει» κανείς –και πολλώ μάλλον εμείς– όχι μόνον τον Descartes, αλλά τον οποιονδήποτε από τους φιλοσόφους τού Κανόνα. Σ’ εκείνο το σημείο βολοδέρναμε επί μακρόν, όπου βασανιστικά ερωτήματα επέστρεφαν κατά καιρούς, βουτηγμένα –όχι χωρίς κάποια σκόπιμη δραματοποίηση– στο πνεύμα τής μετριοφροσύνης: άραγε, μπορεί να γίνει και με ποιόν τρόπο; Εάν το μόνο στο οποίο ενδέχεται να είμαστε καλύτεροι από μέτριοι είναι, όπως νομίζαμε και όπως εξακολουθούμε ακόμη να νομίζουμε, η γραφή –εν προκειμένω αποδίδεται στον όρο μια σημασία ευρύτερη, η οποία παραβλέπει, «θολώνει» ή καλύτερα προβληματοποιεί τις ειδολογικές διακρίσεις μεταξύ, ας πούμε, της «δημοσιογραφίας», της «φιλοσοφίας» και της «λογοτεχνίας»–, πώς θα κατορθώναμε να επωμιστούμε την ευθύνη, πώς θα ερχόταν εις πέρας η αποστολή, στη μία και μοναδική μεγάλη ευκαιρία που (θα) μάς αναλογούσε: να δειχθεί ότι δεν έγιναν όλα εις μάτην; (Υπάρχει όμως κάτι λυτρωτικό στην αλόγιστη δαπάνη τού χρόνου, σάμπως να εκφραζόταν η μεταφυσική ουσία του στο άσκοπο ξόδεμα ή ανάλωμα, ακόμα και αν αυτά τα διαστήματα εντατικής έκλυσης προετοιμάζονταν από ατέρμονες διαλείψεις συσσώρευσης και παρακράτησης.)

Ωστόσο, κάθε νέα αρχή, κάθε επανεκκίνηση, προϋποθέτει μιαν ορισμένη απομείωση της πολυπλοκότητας. Σύμφωνα με μια παλιά μεθοδολογική υπόμνηση, ορίζει σημαίνει περι-ορίζει, ν’ αφήνει κανείς αχανείς εκτάσεις στο περιθώριο, να εστιάζει κάπου το ενδιαφέρον του χάριν των συγκεκριμένων απαιτήσεων της πράξης –εν προκειμένω, εκείνου του ιδιαίτερου είδους δράσης που συνιστά η παραγωγή θεωρίας– και να ελαχιστοποιεί τον εξωτερικό «θόρυβο», ν’ απομονώνει κάτι από το υπόβαθρό του, αποκόπτοντάς το από το περιβάλλον σχέσεων αλληλεξάρτησης, όπου επωάζεται, εν είδει ατομικευτικής αρχής. Μια θαυμάσια εγγελιανή θέση είναι ότι στη φιλοσοφία αρχίζει κανείς «από την αρχή» ή «αρχίζει αρχίζοντας», από οποιαδήποτε ενδεχομενική αφορμή και δικαιολογώντας εκ των υστέρων την αφετηρία. Οπότε κατέστη επιτακτικό ν’ αρχίσουμε, ή μάλλον να συνεχίσουμε, ακόμη και αν δεν γνωρίζαμε τον τρόπο, ή επειδή ακριβώς δεν τον γνωρίζαμε, ούτε βέβαια τον προορισμό. Κάπως έτσι, ως άλλοι μπεκετικοί ήρωες, συνεχίσαμε. Ανησυχούσαμε, καθώς υποψιαζόμασταν ότι η πύλη που φυλούσε ο Θυρωρός οδηγούσε σε μια

3. Σύμφωνα με τη μεθοδολογική παραίτηση του Παναγιώτη Νούτσου, οι πρόλογοι και οι εισαγωγές είναι το τμήμα εκείνο μιας μελέτης που αρχίζει να γράφεται πρώτο και που ολοκληρώνεται τελευταίο. Πρβλ. την έξοχη παρατήρηση του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, *Το πολιτικό στη σκιά της πανδημίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2021), 11-12: «Τελειώνοντας λοιπόν το τελευταίο τούτο βιβλίο μου, διαπίστωσα, ακόμα μια φορά, πως στην πραγματικότητα οι πρό-λογοι δεν μπορεί παρά να είναι είτε συνθετικοί επί-λογοι είτε παραληρηματικοί μονόλογοι. [...] Από τη φύση τους λοιπόν οι πρόλογοι είναι πάντα επανατοποθετήσεις, αναθεωρήσεις ή αναηγηλαφήσεις “βιο-γραφικών” σε τελική ανάλυση ερωτημάτων που δεν μπορεί να έχουν ούτε απάντηση ούτε τέλος». Φαίνεται πάντως ότι ο Τσουκαλάς άντλησε στο μεταξύ το μάθημα του Βέλτσου στην κριτική που τού είχε απευθύνει αυτός στο παράθεμα που προλογίζει το πρώτο κεφάλαιο. [Σημείωση στην υποσημείωση: επαφίεται στη διακριτική ευχέρεια του βιαστικού αναγνώστη, εφόσον το επιθυμεί, να μεταβεί κατευθείαν στην υποενότητα 5, παραβλέποντας τούτη την ιδιόρρυθμη «εισαγωγή στην εισαγωγή».]

δεύτερη, ακόμη μεγαλύτερη, και εκείνη με τη σειρά της σε μιαν άλλη, και ότι, σαν φτάναμε στην τρίτη ή τέταρτη πύλη, ο Θυρωρός θα παρουσιαζόταν μπροστά μας κτηνώδης και πελώριος, για να μάς βεβαιώσει ότι στη θέα και μόνο τού επόμενου φύλακα τρέμει σύγκορμος. Ωσπου καταλάβαμε, μην έχοντας άλλη επιλογή, ότι τόσο καιρό αυτή η πόρτα έμενε ανοιχτή μόνο για μας.

2. Τι κάνει η φιλοσοφία;

Η φιλοσοφία αναδιπλασιάζει την αμαρτία τής ύπαρξης (τι χειρότερο από μια αστόχαστη και αβαθή ύπαρξη, εάν όχι μια «στοχαστική»;) και προβαίνουμε σε τούτη τη διαπίστωση όχι χωρίς την άντληση μιας ορισμένης χαράς (ή διαστροφικής απόλαυσης) –οπωσδήποτε γνώριμης σ’ όσους ανετράφησαν εντός ενός «ιουδαιοχριστιανικού» πλαισίου–, την οποία επιφέρει η ενοχή και η συναίσθησή της. Και το προπατορικό αμάρτημα έγκειται στο εξής: η φιλοσοφία είναι βαθύτατα ανωφελής. Ούτε να θεραπεύσει τον καρκίνο μπορεί, ούτε να θρέψει τους πεινασμένους – ούτε, εδώ που τα λέμε, στην επίλυση πολύ λιγότερο σημαντικών απ’ αυτά ζητημάτων δεν είναι σε θέση να συμβάλλει προς εμπειρική επίρρωση αυτής της απόφανσης, αρκεί να παρακολουθήσει κανείς τις ευρηματικές απόπειρες φιλοσόφων να χωρίσουν δυο αλόγων σανό. Σε κανένα πρόβλημα δεν βοηθά η φιλοσοφία, ατομικό ή συλλογικό, και, εάν υποτεθεί ότι συνεισφέρει κάπου, τούτο μάς φαίνεται ότι αφορά μάλλον το εξής: προετοιμάζει όσους την ασκούν, στον βαθμό τού εφικτού, για κάθε ενδεχόμενο (στην πραγματικότητα βέβαια αυτός ο ορισμός παραμένει αμφίσημος και το ερώτημα θα εξακουλουθήσει να βρίσκεται ούτως ή άλλως στο υπόβαθρο των επεξεργασιών τής παρούσας διατριβής). Πρόκειται για έναν παλιό ορισμό, τον οποίο είχαμε συναντήσει διαθλασμένο από τη γαλλική απόδοσή του σ’ ένα εκλαϊκευτικό βιβλίο (να σημειωθεί εν παρόδω ότι υπάρχουν περισσότεροι του ενός τρόποι να γράψει κανείς ένα τέτοιο εγχειρίδιο, και δεν βρίσκουμε τίποτε το αναξιοπρεπές στην πράξη τής ανάγνωσής τους): «Καθώς τον ρωτούσαν ποιο όφελος είχε αποκομίσει από τη φιλοσοφία, απάντησε: “Έλλειψει άλλου πράγματος, τουλάχιστον το ότι είμαι έτοιμος δια παν ενδεχόμενον”».⁴

Καταδικασμένη λοιπόν να χτίζει κάστρα γύρω από τον εαυτό της και την ιστορία της, να ορθώνει προστατευτικά τείχη που θα κρατήσουν –φευ!– έξωθί της τις θετικές επιστήμες και τα γνωστικά πεδία που ολοένα αποκόπτονται από τον ομφάλιο λώρο της, να καμώνεται πως τής απομένει το νόημα, το οποίο κανείς υποτίθεται δεν είναι σε θέση να τής αποσπάσει.⁵ «Ίδού η προσίδια επικράτειά μας» διακηρύττει

4. Βλ. Roger-Pol Droit, *Η συντροφιά των φιλοσόφων* (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006). Πρόκειται για εξαιρετικά ενδιαφέρουσα συλλογή κειμένων, ενώ το παρατιθέμενο απόσπασμα είναι από το βιβλίο στ’ τού *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων και των εκάστη αιρέσει αρεσκόντων εν επιτόμω συναγωγή* τού Διογένη Λαέρτιου.

5. Τούτη η πορεία διαφοροποίησης και αποσπασματικότητας «ήδη καταφαίνεται θολά σε διεργασίες κατάτμησης που έλκουν την καταγωγή από την επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα και από τη βαθμιαία αποσύνδεση διάφορων επιμέρους γνωστικών τομέων από το corpus που οι αναγεννησιακοί ονόμαζαν φυσική φιλοσοφία –δεν συμπίπτει με το ουμανιστικό κίνημα– και περιλάμβανε σχεδόν τα

περήφανα, «το νόημα, η σημασία, η αξία των πραγμάτων» ή ακόμη, όταν τα περιθώρια στενέψουν, «το νόημα του νοήματος, η αξία τής αξίας», κτλ. Και επειδή ούτε εκεί τα πηγαίνει καλά, καταλήγει να γίνεται μεταφιλοσοφία ή να επιδίδεται σε αμιγώς ιστορικοφιλοσοφικούς υπομνηματισμούς και δοξογραφικές εξιστορήσεις (ένα αδύνατο εγχείρημα, αυστηρά μιλώντας, αλλά σ' αυτό θα επιστρέψουμε αργότερα). Το –πολύ σωστό κατά τ' άλλα– ερώτημα «γιατί Badiou;» [και τα συναφή που υπονοούνται: «γιατί ο Badiou;» και «γιατί σήμερα, τώρα;» ή «γιατί εδώ, σε τούτη τη γεωγραφική επικράτεια;» – «Πώς παρεμβαίνει στη συζήτηση που διεξάγεται;» και ποια είναι αυτή τέλος πάντων;] είναι στην πραγματικότητα όμοιο με οποιοδήποτε άλλο, όπως το «γιατί Hegel;» ή «γιατί Jacques Attali;» ή ακόμη «γιατί Jean-Baptiste Botul;»⁶ Όλα αυτά θα φανούν ωστόσο στην πορεία τής ανάγνωσης (με τη ρεαλιστική προσδοκία να μη συνιστούν απλώς παιγνιώδεις αναρωτήσεις). Προσώρας, αρκεί η επισήμανση ότι όσα προηγήθηκαν σημαίνουν μόνο ένα πράγμα: ότι η φιλοσοφία, όπως άλλωστε και κάθε τι άλλο, βρίσκει στην ίδια την επιτέλεσή της το νόημά της, καίτοι αντλεί έξωθεν τις αφορμές και την «επιτακτική» πρόκληση της παραγωγής του.

Εφόσον όμως η τρέχουσα ακαδημαϊκή και ορθοεπής ειδημοσύνη θα ενέτασσε αναμφίβολα την παρούσα εργασία στην –ευκλεή ή δυσώνυμη– παράδοση της

πάντα, το σύνολον επιστητό, από την αλχημεία μέχρι οδηγίες προς τους μαρμαίρηδες για τη χρήση βδέλλας στις αφαιμάξεις. Έχει μάλιστα αρχίσει από τον Μεσαίωνα με τους όψιμους νομιναλιστές τού Παρισιού και της Οξφόρδης ή τους νεοαριστοτελικούς μεθοδολόγους τής Πάδουας, αλλά για να μην εμπλακούμε σε τόσο επίδικα ιστοριογραφικά ζητήματα, επί του παρόντος τουλάχιστον, ας συμφωνήσουμε ότι ορόσημο αποτελεί η επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα. [...] Πρώτος σταθμός οι φυσικές επιστήμες, η αστρονομία πρωτίστως, η μηχανική και η δυναμική εν συνεχεία, που αποκόπτουν τον ομφάλιο λώρο, αποδεσμεύονται από τη φιλοσοφική σκέψη και η κάθε μία αναπτύσσεται αυτοτελώς, προβάλλοντας τα δύο αιτήματα που κατέστησαν τη νέα επιστήμη μοναδικό ιστορικό φαινόμενο και ειδοποιό στοιχείο τού ευρωπαϊκού πολιτισμού: εμπειρική ελεγχιμότητα και μαθηματικοποίηση. [...] Δεύτερος σταθμός η ανάδυση των κοινωνικών επιστημών, η σταδιακή τους συγκρότηση, έναν αιώνα αργότερα και παραπάνω, όταν αρχίζει και αποκτά μια ιδιαίτερη ταυτότητα η κοινωνιολογία ή κοινωνική θεωρία, στα βήματα της σκοτικής ηθικής φιλοσοφίας και πολιτικής οικονομίας, της εθνολογίας των χρόνων τού Διαφωτισμού και της νέας ιστορικής έρευνας. Όλα τούτα ωριμάζουν επώδυνα και αργόσυρτα, δεν ξεπηδούν ετοιμοπαράδοτα από τη μια στιγμή στην άλλη – η πολιτική επιστήμη, για παράδειγμα, ανδρώνεται με αξιοπρόσεκτη καθυστέρηση, μολοντί κολυμπά στην περιεκτικότερη δεξαμενή επιβλητικών συστημάτων πολιτικής φιλοσοφίας κ.ο.κ. Η φιλοσοφία, ακόμα και η θύραθεν, συνειδητοποιεί με εμφανή δυσθυμία ότι δεν τής αναγνωρίζεται ο τίτλος τού παντεπόπτη. Αδυνατεί να ασκήσει επιστασία στα τέκνα που, με την ανελέητη κριτική της στη θεολογία και στην υπερβατική προτεραιότητα του εκείθεν, η ίδια γέννησε. Εγκαταλείπει την αξίωση να τα εμπεριέχει όλα και αναζητά συνοφρυωμένη νέο νόημα. Νοείται πλέον, ως επί το πλείστον, μόνο ως κριτικός αναστοχασμός και λογικός έλεγχος όσων αυτές οι αυτονομημένες επιστήμες παρουσιάζουν ως συμπεράσματα. Αν αυτή η αναδίπλωση παρουσιάζεται εξαιρετικά δαπανηρή, στο πεδίο μάχης τής θεωρίας, η φιλοσοφία καταφεύγει σε μια ναρκισσιστική εξιδανίκευση της αυθεντικής σκέψης, την οποία η ίδια εκπροσωπεί, και αγκιστρώνεται με μανία σε μια κενή περιεχομένου πρωτοκαθεδρία, πηγή τής οποίας χρίζεται μια επίδικη ιδιοσυστασία τού φιλοσοφείν». Βλ. Αμίλιος Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική: Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως της θεωρίας της κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 432-433, σμμ. 399.

6. Να ληφθεί πάντως υπόψη ότι το έργο τού τελευταίου παρουσιάζει ασυνήθιστο ενδιαφέρον για μελετητή τού κριτικισμού!

«ηπειρωτικής» φιλοσοφίας, δεν θα ήταν άσκοπο να παρεμβληθούν οι απαραίτητες επεξηγήσεις για τη διευκόλυνση του ανυποψίαστου αναγνώστη.

3. Η διάκριση ανάμεσα σε «αναλυτική» και «ηπειρωτική» παράδοση του φιλοσοφείν⁷

Οι απαρχές αυτής της απόκλισης στην εξέλιξη του φιλοσοφείν θα μπορούσαν να εντοπιστούν στην πρόσληψη και την ακόλουθη διαχείριση ορισμένων πτυχών τού καντιανού έργου ή ευρύτερα στην κληρονομιά τού διαφωτιστικού προγράμματος και του ρομαντικού κινήματος (αυτο)κριτικής του. Τι αφορά λοιπόν η διάκριση μεταξύ της αναλυτικής και της λεγόμενης «ηπειρωτικής» παράδοσης; Συνοπτικά:

1. Έναν τρόπο επαγγελματικού αυτοκαθορισμού,⁸ ειδικότερα όσον αφορά τα τμήματα των αγγλόφωνων πανεπιστημίων, όπου η «γαλλική θεωρία» και οι ποικίλες «ηπειρωτικές» τάσεις (φαινομενολογία, υπαρξισμοί, [μετα]δομισμοί, αποδόμηση, ερμηνευτική, κριτική θεωρία) βρήκαν καταφύγιο κυρίως σε τμήματα λογοτεχνικής θεωρίας και κριτικής, πολιτισμικών σπουδών και σ' άλλα συναφή νεότευκτα πεδία.

2. Έναν κατά βάση γεωγραφικό προσδιορισμό αντιπαραβαλλόμενο κατά παράδοξο τρόπο σ' έναν μεθοδολογικό, γεγονός που αναδεικνύει εξαρχής τον προβληματικό χαρακτήρα τής διάκρισης (είναι σαν να ταξινομεί κανείς τα αυτοκίνητα σε «γιαπωνέζικα» και «εμπροσθοκίνητα», κατά το πνευματώδες παράδειγμα του Bernard Williams).

3. Μια διαφορετική γενεαλογία με κοινές ωστόσο καταβολές (φερειπείν, η απόδοση προτεραιότητας στην προβληματική τής πρώτης ή της τρίτης καντιανής *Κριτικής* ή επίσης Frege εναντίον Husserl). Ωστόσο η αρχή τής ιστορίας λαμβάνει χώρα στην κεντρική Ευρώπη και ορισμένοι εκ των πρωταγωνιστών τής πρώτης φάσης ήταν οπωσδήποτε σε θέση να συνεννοηθούν και να εκτιμήσουν τη συμβολή τής αντίπερα όχθης, εάν δεν

7. Αφού αποτέλεσε τη βάση για τη συζήτηση στο πάνελ «Αναλυτική και ηπειρωτική φιλοσοφία», το οποίο έλαβε χώρα στο περιθώριο των εκδηλώσεων του πρώτου πανελληνίου συνεδρίου προπτυχιακών φοιτητών φιλοσοφίας, διοργανωθέντος στην Αθήνα στις 16-18 Δεκεμβρίου 2016 (στο πλαίσιο του οποίου επείχαμε θέση συντονιστή και προλογίζοντος τη συζήτηση), το τμήμα αυτό της εργασίας μας εμπλουτίστηκε εκ νέου.

8. Βλ. σχετικά το ωραίο βιβλιαράκι τού Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001) και την αντίστοιχη μελέτη τού Simon Glendinning, *The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006). Για μια σύντομη πραγμάτευση, η οποία καταλήγει κάπως άτολμα στη διαπίστωση ότι δεν θα έβλαπτε αν οι «ηπειρωτικοί» φιλόσοφοι εφεξής μεριμνούσαν να γράφουν σαφέστερα, βλ. το άρθρο τού Gary Gutting, “Bridging the Analytic-Continental Divide”, *The New York Times*, “Opinionator”, 19.02.2012.

αντάλλαζαν κιόλας επιχειρήματα (λχ. οι Whitehead, James και Bergson, οι Ryle και Heidegger ή οι Cassirer, Heidegger και Carnap στο Νταβός).⁹

4. Γεωπολιτικά βέλη στη φαρέτρα προς επίτευξη, διατήρηση, επέκταση, επιβολή ή απόθεση πολιτιστικής επιρροής (όθεν ανακύπτουν και τα στερεότυπα περί των εξαγωγίμων εθνικών φιλοσοφικών υφών, όπως η «γερμανική μεταφυσική», ο «αγγλικός εμπειρισμός», η «γαλλική ψυχολογία» και ο «αμερικανικός πραγματισμός»). Υπ' αυτό το πρίσμα θα ήταν ίσως προσφορότερο να ιδωθούν σφοδρές αντιπαραθέσεις και πολεμικές τοποθετήσεις (όπως του Deleuze για τον Wittgenstein ή πιο πρόσφατα του Badiou για την Claudine Tiercelin, με αφορμή την εκλογή της στην έδρα τού *Κολλεγίου της Γαλλίας* που κατείχε ο Jacques Bouveresse).

5. Την απουσία επικοινωνίας μεταξύ των επαγγελματιών τής φιλοσοφίας, η οποία υφίσταται ούτως ή άλλως αναμεταξύ των επιμέρους προσανατολισμών στο εσωτερικό τής κάθε παράδοσης. Η εν λόγω διάσταση συνιστά ως έναν βαθμό προϊόν τής εντεινόμενης εξειδίκευσης αλλά και της σημαντικής αύξησης της ζήτησης, δηλ. του ταυτόχρονου κατακερματισμού και πολλαπλασιασμού των διαθέσιμων στην ακαδημαϊκή αγορά προγραμμάτων φιλοσοφικών σπουδών, όπως και της μαζικότερης και περισσότερο διαφοροποιημένης πρόσβασης στους θεσμικούς διαύλους τής ανώτατης εκπαίδευσης.

6. Διαφορετικά ειδιοποιά χαρακτηριστικά σε επίπεδο θεματολογίας, ύφους, μεθοδολογίας και μεταφιλοσοφικών παραδοχών, αφού α) τη μεν αναλυτική παράδοση υποτίθεται ότι χαρακτηρίζει συνήθως η σαφήνεια, η ακρίβεια της διατύπωσης, η αυστηρή και προσεκτικά δομημένη επιχειρηματολογία, η «απευθείας» πραγμάτευση ζητημάτων χωρίς να κρίνεται απαραίτητη η διαμεσολάβηση της ιστορίας τής φιλοσοφίας, η εξοικείωση με τη

9. Τούτη τη συνάντηση έχει ως θέμα της η ενδιαφέρουσα και προσφάτως εκδοθείσα στα ελληνικά μελέτη τού Michael Friedman *A Parting of Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger* (2000), η οποία μάλιστα την εξετάζει ακριβώς υπό το φως τού κατοπινού «σχίσματος» των δύο παραδόσεων. Βλ. ιδίως το τελευταίο κεφάλαιο, το οποίο καταλαμβάνει τις σελίδες 305-337 της ελληνικής έκδοσης (*Χωριστοί δρόμοι: Κάρναπ, Κασσίρερ και Χάιντεγκερ*, μετάφραση: Στέλλα Τσιλεδάκη, Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2017). Για μια επισκόπηση της σύγχρονης κατάστασης σε συνάφεια με το σχήμα τού βιβλίου, πρβλ. τη διάλεξη του Sebastian Luft, "The Parting of the Ways Revisited: On the Status of Analytic and Continental Today: A Proposal for a 'Synthetic Philosophy'" (2017). Πρόσφατα μάλιστα κυκλοφόρησαν στα ελληνικά τα σχετικά ντοκουμέντα. Βλ. Ernst Cassirer – Martin Heidegger, *Η διαμάχη στο Νταβός*, μετάφραση: Χρήστος Μαρσέλλος (Αθήνα: Εκδόσεις Έρμα, 2019). Τις τέσσερις διασταυρώσεις τής φαινομενολογίας με την αναλυτική φιλοσοφία έχει ως θέμα η συμβολή τού Dermot Moran, "Analytic and Continental Philosophy: Four Confrontations", στο: Leonard Lawlor (ed.), *Phenomenology: Responses and Developments*, τέταρτος τόμος στη σειρά υπό τη γενική επιμέλεια του Alan Schrift, *History of Continental Philosophy* (Durham: Acumen, 2010), 235-266. Πρβλ. τα αναφερόμενα στην υποσημείωση 16 μελετήματα.

συμβολική λογική, η προτίμηση στις σύντομες δημοσιεύσεις σε επαγγελματικές επιθεωρήσεις, η μαθητεία στις αρετές τής επιστήμης, η ενασχόληση με το γλωσσικά αρθρωμένο νόημα και την ανάλυση των επιμέρους λειτουργιών και πτυχών του, κτλ.· ενώ β) η «ηπειρωτική» παράδοση αναγνωρίζεται από την επιδίωξη κάποιας πραγματικής ή υποτιθέμενης εμβρίθειας και βαθύνοιας εις βάρος συχνά τής σαφήνειας, τη μαθητεία στις αρετές τής τέχνης ή/και της πολιτικής (όχι σπάνια συνοδευόμενη από μια στάση εγρήγορσης ή αναφυλαξίας έναντι του «επιστημονισμού», του «θετικισμού», της «εργαλειακής ορθολογικότητας» ή της «τεχνοεπιστήμης»), την μακρά και σύνθετη παράκαμψη μέσω της ιστορίας τής φιλοσοφίας (εφόσον οι διατυπώσεις είναι συνήθως της μορφής «το ζήτημα, το πρόβλημα ή η έννοια του χ στον ψ φιλόσοφο»), την έντονη ιστορική ενσυναίσθηση (ενίοτε με το αίσθημα του «κατεπείγοντος» μιας φιλοσοφικής παρέμβασης), την έφεση σε ογκώδη έργα συστηματικής ή «συνολικής» στόχευσης, όπου ασκείται πολιτική ή πολιτισμική κριτική με βλέψεις οιονεί κοσμοϊστορικής αφήγησης, την ενασχόληση με τις *συνθήκες παραγωγής* τού νοήματος, ήτοι τη θεώρηση του νοήματος πρωτίστως ως *αποτελέσματος* διεργασιών ή λειτουργιών, η επαρκής χαρτογράφηση των οποίων ενδέχεται να επιτάσσει τη λήψη τολμηρών θεωρησιακών μέτρων ή τη θέσπιση πειραματικών πρωτοκόλλων.¹⁰

Σύμφωνα με το στερεότυπο, οι «αναλυτικοί» από τη μία είθισται να δημοσιεύουν μικρές εργασίες, να προτιμούν τα ολιγοσέλιδα μονοθεματικά άρθρα και την αυστηρή επιχειρηματολογία, να προκρίνουν το σαφές και διαυγές ύφος, την τεχνική γλώσσα, την προσκόλληση στις «θετικές» επιστήμες, την απουσία αναφοράς στο ευρύτερο κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο, την αδιαφορία («ουδετερότητα») για θρησκευτικά, πολιτικά, αισθητικά και ηθικά ζητήματα (ο Jean-Michel Besnier θα παρατηρήσει εύστοχα στον επίλογό του πως «νιώθουμε λοιπόν τον πειρασμό να πούμε

10. «Σ' ένα βασικό σημείο η αντίθεση αναλυτικής και "ηπειρωτικής" φιλοσοφίας ίσως στηρίζεται σε παρεξήγηση. Έχω την αίσθηση πως τα θέματά τους είναι άλλα. Την πρώτη ενδιαφέρει η κατασφάλιση των νοημάτων και την δεύτερη η εμφάνισή τους, σύμφωνα με τον Μπασάκο. Θα έλεγα πως την πρώτη ενδιαφέρει πρωτίστως ο έλεγχος των νοημάτων, ενώ την δεύτερη κυρίως η συγκρότησή τους. [...] Πιστεύω ότι η συγκρότηση νέων νοημάτων ενδιαφέρει τους ηπειρωτικούς φιλοσόφους, στον βαθμό που έχουν όλοι κάτι κοινό (δεν είναι διόλου βέβαιο ότι έχουν). Δεν τους ενδιαφέρει, μετά τον Kant, να υποστηρίξουν *οντολογικές θέσεις* (του τύπου *υπάρχουν δυο ουσίες* ή *δεν υπάρχουν γενικές έννοιες*), τις οποίες επικρίνουν συχνά βάσει μιας άποψης περί νοηματικής συγκρότησης». Βλ. Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία. Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας* (Αθήνα: Εστία, 2007), 175. Στο ίδιο μήκος κύματος και η ειδικότερη παρατήρηση του Στέφανου Δημητρίου ότι «στο φορμαλιστικό θεμελιωτισμό τού λογικισμού (αυτονόμηση της λογικής μορφής) αντιπαρατίθεται ο μεταθετικιστικός ιστορικός σχετικισμός, ο οποίος διακηρύσσει την υπέρβαση του φορμαλιστικού θεμελιωτισμού και επιχειρεί να αναδείξει τις ιστορικές προϋποθέσεις τής επιστημονικής γνώσης. Αντί της επαλήθευσης των δεδομένων στρέφεται προς την εξήγηση της αλλαγής τους, αντί της αποδοχής συμβάσεων προς την ανάδειξη τομών στις γνωσιακές κατασκευές, αντί για τους νόμους προς τις ανωμαλίες που οδηγούν σε νέα πρότυπα». Βλ. Στέφανος Δημητρίου, *Θεμελίωση και Ανασκευή. Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική Αξιολογία*, πρόλογος: Κοσμάς Ψυχοπαίδης (Αθήνα: Εστία, 2003), 16.

ότι η φιλοσοφία είναι αναλυτική καθόσον εμμένει στις εκφορές που αναφέρονται στη γλώσσα και ανάγονται στη λογική, καθόσον αφήνει στις επιστήμες τη φροντίδα για την επαλήθευση εκείνων που αναφέρονται στην πραγματικότητα και εγκαταλείπει τις άλλες... στην ηπειρωτική φιλοσοφία!»),¹¹ καθώς και για την ιστορία τής φιλοσοφίας (έχει ειπωθεί χαρακτηριστικά πως οι αναλυτικοί φιλόσοφοι γράφουν σαν να μην έχουν διαβάσει τίποτα απ' όσα έχουν δημοσιευτεί στο παρελθόν, ενώ οι ηπειρωτικοί σαν να έχουν διαβάσει τα πάντα) – βέβαια, ορισμένα από τα ειδοποιά αυτά χαρακτηριστικά εμφανίζονται ιδίως κατά την πρώιμη ανάπτυξη της αναλυτικής φιλοσοφίας και έχουν μάλλον εκλείψει ή μετριαστεί σήμερα, μολονότι η ηχώ του «γενικού πνεύματος» ενδέχεται να παραμένει στο υπόβαθρο των σύγχρονων επεξεργασιών.¹² Από την άλλη, οι ηπειρωτικοί συνάδελφοί τους συχνά και με τη δέουσα ιστορική αυτοσυνειδησία επιδίδονται στη συγγραφή μακροσκελών πραγματειών όπου η καλλιπέπια και η ρητορική δεινότητα της πρόζας βαραίνουν περισσότερο από την αυστηρότητα της δομής, η πρωτοτυπία και το βάθος των ιδεών εκτιμώνται περισσότερο από την ορθολογική θεμελίωση της εγκυρότητάς τους, ενώ σχοινοτενείς αναλύσεις γενικής, πολιτικής και πολιτισμικής κριτικής επισυνάπτονται ως βασική και μάλιστα κρίσιμη αρμοδιότητα της φιλοσοφίας.¹³

11. Βλ. Jean-Michel Besnier, *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας: Φυσιολογίες και έργα*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1999).

12. Όχι μονάχα οι αναλυτικοί ανακάλυψαν την ιστορία τής φιλοσοφίας, έστω και αφορμώμενοι από την ανάγκη ιχνηλάτησης και ανάκτησης των καταγωγικών επιρροών τής παράδοσής τους, αλλά επιδόθηκαν με ζήλο στη μεταφυσική με τρόπους που θα προξενούσαν αμηχανία στους σκαπανείς τής «γλωσσικής στροφής». Επιπλέον, η αναλυτική φιλοσοφία κερδίζει ολοένα έδαφος στα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια, ανυπερθέτως δε στη Γαλλία και τη Γερμανία, ήτοι στην ίδια τη «φωλιά του ηπειρωτικού λύκου». Ασφαλώς οι κοινωνιολογικοί και θεσμικοί παράγοντες –περιλαμβανομένης της de facto εδραίωσης της αγγλικής ως *lingua franca*– διόλου άσχετοι δεν είναι με αυτές τις εξελίξεις. Από την άλλη, οι διάφορες «ηπειρωτικές» τάσεις βρήκαν πρόσφορο έδαφος σε άλλα πανεπιστημιακά τμήματα και σε παρα- ή εξω-ακαδημαϊκούς χώρους, ασκώντας έτσι τη διαβρωτική τους επίδραση μ' έναν περισσότερο υπόγειο τρόπο. Τέλος, σημαντική είναι η ανάκτηση θεματικών ή επιχειρημάτων φιλοσόφων τής μιας πλευράς από εκπροσώπους τής άλλης, ο γεφυροποιός ρόλος του πραγματισμού ως αυτόχθονης αμερικανικής φιλοσοφικής παράδοσης, κτλ. Εν πάση περιπτώσει, η ποικιλομορφία και η εσωτερική ετερογένεια κάθε επιμέρους ρεύματος καταμαρτυρούν τη δυνατότητα πολυειδών και ενίοτε απρόσμενων επικαλύψεων, γειτνιασέων και συγκλίσεων.

13. Ο Gary Gutting είχε αναφέρει ένα διασκεδαστικό υποθετικό σενάριο, όπου η εισαγωγή του *Διαφορά και επανάληψη* (της κύριας διατριβής του Deleuze, την οποία επεξεργαζόταν σε βάθος ετών) θα είχε αποσταλεί προς δημοσίευση και υποβληθεί προς ανώνυμη κρίση σ' ένα αναλυτικά προσανατολισμένο μέλος τής επιστημονικής επιτροπής μιας φιλοσοφικής επιθεώρησης. Ακολουθώντας είχε παραθέσει την πιθανή αναφορά τού κριτή, η οποία θα πρότεινε την απόρριψη του κειμένου αναλύοντας πλήθος ελαττωμάτων στην πρώτη μόνο σελίδα, αναγνωρίζοντας το γνήσιο μα ακατέργαστο φιλοσοφικό τάλαντο του συγγραφέα –κατά πάσα πιθανότητα κάποιου φιλόδοξου προπτυχιακού φοιτητή– και συμβουλευόντας τα μέλη τής συντακτικής επιτροπής στην απορριπτική απάντησή τους να τού συστήσουν διακριτικά κάποιο από τα εξαιρέτα μεταπτυχιακά προγράμματα σπουδών των αμερικανικών πανεπιστημίων. Βλ. Gary Gutting, *Thinking the Impossible: French Philosophy since 1960* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2011), 194-201.

7. Μία επιμέρους συνέπεια των εν λόγω χαρακτηριστικών γνωρισμάτων, η οποία ίσως αφορά περισσότερο τους φοιτητές και τους νέους ερευνητές, σχετίζεται με τη διαχείριση της ιστορικοφιλοσοφικής παράδοσης. Συχνά οι «αναλυτικοί» δίνουν την εντύπωση ότι δεν τούς απασχολούν τα προγενέστερα κείμενα, παρά μόνο στον βαθμό που είναι δυνατό να «εκσυγχρονιστούν» υπό το φως των εκάστοτε πορισμάτων των επιστημών τού παρόντος – ο κίνδυνος που ελλοχεύει σ' αυτές τις περιπτώσεις είναι εκείνος μιας ρηχής πρωτοτυπίας, η οποία θα μετέτρεπε τα χρονίζοντα προβλήματα σε ατυχείς παρανοήσεις ή θ' αναλίσκóταν στην «επίλυση γρίφων». Από την άλλη, οι νεαροί μελετητές κάποιας «ηπειρωτικής» τάσης είναι δύσκολο ν' αποφύγουν την πρόσδεση σ' ένα κύριο όνομα, ήτοι την οιονεί δουλοπρεπή ταύτιση με τον φιλόσοφο που θαυμάζουν, για την οποία είναι εύκολο να δειχτεί ότι στηρίζεται σε μια υπόρρητη εγωλογική ταυτολογία ή αυτοαναφορά («ο φιλόσοφος με τον οποίο ασχολούμαι είναι ο σημαντικότερος, επειδή με αυτόν ασχολούμαι εγώ»). Όπως γράφει ο Pascal Engel, «αυτό που οι ηπειρωτικοί φιλόσοφοι με την ευρεία έννοια έχουν κοινό, παραταύτα, δεν είναι κάποια συγκεκριμένα δόγματα παρά ένας ορισμένος τρόπος προσέγγισης των φιλοσοφικών προβλημάτων. Το ύφος τους είναι κυρίως ιστορικό: μια φιλοσοφική θέση πολύ σπάνια εξετάζεται και συζητιέται καθεαυτή ή συστηματικά, αλλά διά της “εγγραφής” της σε κείμενα ή σύνολα κειμένων Σπουδαιών Φιλοσόφων τού Παρελθόντος».¹⁴ Επιπλέον, φαίνεται ότι αρκετοί από τους ηπειρωτικούς φιλοσόφους δεν γνωρίζουν άλλο είδος κριτικής από την αυτοκριτική και τη σιωπηρή αυτοδιόρθωση (πρβλ. την περιπαικτική αναφορά τού Στέλιου Βιρβιδάκη στον Γιώργο Βέλτσο, όταν ο τελευταίος, δεχόμενος τη μομφή τού πρώτου περί παντελούς απουσίας διωποκειμενικών κριτηρίων ελέγχου τού εκφερόμενου λόγου του, απάντησε στην ένσταση επισημαίνοντας στον συνομιλητή του ότι η κριτική «γλιστρά από το δέρμα του χωρίς να τον αγγίζει»), λες και συνομιλούν αποκλειστικά με το «δικό τους» έργο· τούτη η συνήθειά τους ωστόσο μπορεί να εξηγηθεί και ακόμη να τύχει υπεράσπισης από την οπτική τής κοσμοκατασκευαστικής υπόθεσης, εάν δηλ. λάβουμε υπόψη την έφεσή τους να «φιλοτεχνούν» κοσμοεικόνες ή κοσμοθεωρίες –και να ανασύρουν ως πρόβλημα τις προϋποθέσεις διαμόρφωσης των κοσμοεικόνων–, αντί ν' αρκούνται στην έκθεση συγκεκριμένων, τοπικά ελέγξιμων θεωριών (πρόκειται για μια «ηρωική» και «εκφραστική» ή «καλλιτεχνική» αντίληψη της φιλοσοφικής δραστηριότητας και της συνοδευτικής φυσιογνωμίας τού «στοχαστή»).

14. Βλ. Pascal Engel, “Analytic Philosophy and Cognitive Norms”, *The Monist*, Vol. 82, No. 2 (1999), 218-234. Βλ. επίσης το άρθρο τού Στέλιου Βιρβιδάκη, «Αναλυτική και ηπειρωτική φιλοσοφία: κριτήρια αναγνώρισης και διάκρισης» στο περιοδικό *Νεύσις*, τεύχος 14 (2005), 3-47.

8. Ένας ακόμη τρόπος να προσεγγιστεί η εν λόγω διαφορά σχετίζεται με τη διχαλοδρόμηση των πολιτισμικών παραδειγμάτων της «επιστημονικής» και της «καλλιτεχνικής» κουλτούρας (σύμφωνα με την κλασική διαπίστωση του Charles Percy Snow),¹⁵ οι οποίες ιστορικά συνδέονται αφενός με τη δέσμευση του διαφωτιστικού προγράμματος σε κριτήρια ορθολογικότητας και αξιώσεις αλήθειας και αφετέρου με την ανάληψη από τους εκπροσώπους του πολυσχιδούς ρομαντικού κινήματος ενός εγχειρήματος πολιτικής, αισθητικής και εν γένει πολιτισμικής κριτικής της νεωτερικότητας με σκοπό είτε την ολοσχερή απόρριψη και αναστροφή της είτε την κριτική ανανέωση και τον ενδεχόμενο εμπλουτισμό και αναπροσανατολισμό της. Κατά τον Βιρβιδάκη, το καθοριστικότερο κριτήριο της διάκρισης που δυσχεραίνει την επικοινωνία και την ώσμωση μεταξύ των δύο παραδόσεων αποτελεί η ασυμμετρία των ρυθμιστικών ιδεωδών και των κανονιστικών αρχών του φιλοσοφείν που ενστερνίζεται, συχνά υπόρρητα, η καθεμιά, τα οποία επικαθορίζουν διαλεκτικά τις εκάστοτε μεθοδολογικές, θεματολογικές και υφολογικές προτιμήσεις τους.¹⁶

15. Βλ. Charles Percy Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1959). Πρβλ. την κριτική προσέγγιση και επαναδιαπραγμάτευση του χάσματος που επιχειρεί ο Γιώργος Α. Ευαγγελόπουλος στο δοκίμιό του *Θεωρητικές και θετικές επιστήμες. Οι δύο κουλτούρες και οι διατομές τους*, πρόλογος: Στέφανος Τραχανάς (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2022).

16. Βλ. στα ελληνικά τα ακόλουθα κείμενα του Στέλιου Βιρβιδάκη, τα οποία διακρίνονται αφενός για τη διάθεση προσέγγισης και διαλόγου και αφετέρου για την εποπτεία της σχετικής βιβλιογραφίας: α) «Αναλυτική και ηπειρωτική φιλοσοφία: κριτήρια αναγνώρισης και διάκρισης», *Νέυσις*, τεύχος 14 (2005), 3-47. β) «Η διαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας: Γεφυρώνοντας το χάσμα», στο: Βάσω Κιντή, Χλόη Μπάλλα και Γιώργος Φαράκλας (επιμ.), *Τόποι: Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο*, Αριάδνη Παράρτημα 3 (Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης, Φιλοσοφική Σχολή, 2019), 511-544. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν επίσης το σχετικό κείμενο του Dan Zahavi και το σχόλιο του John Mullarkey, ο οποίος, αφού επισημαίνει τον εν μέρει εύστοχο και εν μέρει παραπλανητικό χαρακτήρα των παραπάνω στερεοτυπικών αντιπαραβολών, οι οποίες στην καλύτερη των περιπτώσεων είναι σε θέση να διακρίνουν επιμέρους ροπές και τρόπους στο εσωτερικό της κάθε παράδοσης, παρατηρεί ότι η διάκριση έχει περισσότερη ευρετική αξία ως μεταφιλοσοφική διαπίστωση, αφού «αφορά λιγότερο εκείνο που σκέφτονται οι φιλόσοφοι όταν φιλοσοφούν σε σχέση με το πού φιλοσοφούν, με ποιον μιλούν γι' αυτό και με το τι λένε ο ένας στον άλλο σχετικά μ' αυτό», εν ολίγοις, με την επαγγελματική τους αυτοκατανόηση εντός ενός θεσμικού περιβάλλοντος ή ευρύτερα ενός κοινωνικού και πολιτισμικού μορφώματος. Βλ. αντίστοιχα τα Dan Zahavi, "Analytic and Continental philosophy: From Duality through Plurality to (Some Kind of) Unity", στο: Sonja Rinofner-Kreidl & Harald A. Wiltsche (eds.), *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium* (Berlin: De Gruyter 2016), 80-93· John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London: Continuum, 2006). Βλ. επίσης, Franca d'Agostini, "Analytic and Continental Philosophy: The Good Bridge - An Essay of Normative Metaphilosophy", και τους συλλογικούς τόμους Jack Reynolds, James Chase, James Williams & Edwin Mares (eds.), *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides* (London & New York: Continuum, 2010) και Jeffrey A. Bell, Andrew Cutrofello & Paul M. Livingston (eds.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (London: Routledge, 2016). Ενδιαφέρουσα είναι και η ανασύσταση του χάσματος μέσα από τη σελλαρσιανή οπτική που επιχειρεί ο Daniel Sacilotto στο κείμενο "On Philosophical Methodology: A Sellarsian Look at the Analytic / Continental Divide", *Journal* (18.02.2019).

Η εκτίμησή μας είναι ότι η διάκριση δεν πρόκειται να αρθεί σύντομα, ακριβώς επειδή αποτελεί σύμπτωμα ενός τραύματος, οι όροι επούλωσης του οποίου δεν έχουν εμφανιστεί, μολονότι θα ανανοηματοδοτηθεί και ενδεχομένως θα λειανθεί στον βαθμό που οι σύγχρονες τεχνολογίες επικοινωνίας καθιστούν αδύνατη την ολοκληρωτική απουσία ενημέρωσης για όσα διαμείβονται στην «άλλη πλευρά» και οι βιοποριστικές πειθαρχήσεις των ακαδημαϊκών λειτουργιών τής φιλοσοφίας επιτάσσουν έναν λιγότερο ή περισσότερο ομοιόμορφο τρόπο ζωής. Ίσως αποτελεί αναντίστρεπτη τάση ότι το να είναι κανείς «ηπειρωτικός» ή «αναλυτικός» έχει ήδη πάψει να σημαίνει ό,τι σήμαινε στο όχι και τόσο μακρινό παρελθόν. Το ζητούμενο δεν είναι επομένως ν' αντιστραφεί το «σχίσμα» – πολλώ μάλλον να καταργηθεί «στα χαρτιά» ή να διακηρυχθεί ότι ουδέποτε υπήρξε, ως εάν επρόκειτο απλώς για μια παρανόηση ή για μια «αφηγηματική» διένεξη–, όσο να διεμβολιστεί μεθοδικά το υπαρκτό φράγμα προκειμένου ν' αδρανοποιηθούν κατά το δυνατόν οι περισσότεροι αρνητικές ή ακόμη και τοξικές πτυχές του.¹⁷ Άλλωστε, αξιόλογες εργασίες κοσμούν την παρακαταθήκη αμφοτέρων των παραδόσεων και είναι σχεδόν βέβαιο ότι, εάν είναι διατεθειμένος κανείς να εγκύψει στα ίδια τα κείμενα, θα βρει ανέλπιστα συνοδοιπόρους εκεί όπου το περιμένει λιγότερο.

Ιδού ένα καλό σημείο εισόδου στο πεδίο διερεύνησης που μάς αφορά, εφόσον ο Badiou εκκινεί μεν σαφώς από την «ηπειρωτική» παράδοση, φιλοδοξεί εντούτοις η επίδραση του έργου του να εξαπλωθεί σε αμφότερες τις όχθες τού ωκεανού.¹⁸

17. Ενώ αναμφίβολα η κατάσταση έχει βελτιωθεί μέσα από κινήσεις ανοίγματος ένθεν κακειθεν, κρίνονται κάπως βιαστικές οι διακηρύξεις περί της υπέρβασης του χάσματος. Οι πάγοι δεν έχουν λιώσει ακόμη και θα ήταν αποπροσανατολιστικό να οδηγηθεί ο αναγνώστης στο συμπέρασμα ότι ο διάλογος έχει αποκατασταθεί, αν υποθεθεί ότι είχε υπάρξει στο παρελθόν. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα δογματισμού και προκατάληψης από την αναλυτική μεριά είναι αυτό του σερ Anthony Quinton στα δύο άρθρα που είχε γράψει για το *Oxford Companion to Philosophy* μόλις το 1995. Στο άρθρο για την αναλυτική φιλοσοφία παρέχει μια μεστή συμπύκνωση του λογικού ατομισμού και εμπειρισμού κυρίως. Για τα υπόλοιπα αρκούμαστε να παραθέσουμε τον Critchley: «Ο Quinton στη συνέχεια ισχυρίζεται ότι “δεν υπάρχει πραγματικά καμία αντιληπτή σύγκλιση μεταξύ των δύο φιλοσοφικών κόσμων” και για να αποδείξει (άθελά του, φυσικά) τον ισχυρισμό του παρέχει αρκετά σοκαριστικές περιλήψεις τού υπαρξισμού, του δομισμού και της κριτικής θεωρίας: ο πρώτος απορρίπτεται, χωρίς επαρκή αναφορά στη φαινομενολογία, για την εξάρτησή του από “δραματικές, ακόμη και μελοδραματικές, εκφράσεις παρά από το αδιάπτωτο λογικό επιχείρημα”· για τον δεύτερο αναφέρει ότι έχει “μεσουρανήσει με τον Foucault και έχει υπερβεί τον εαυτό του, εκσφενδονίζοντάς τον στο διανοητικό υπερπέραν, με τον Derrida”· η τρίτη μ' έναν αξιοπερίεργο τρόπο απορρίπτεται ως εξής: “Οι εμφανείς πολιτικές προθέσεις των κριτικών θεωρητικών αποκλείουν οποιοδήποτε ενδιαφέρον εκ μέρους των αναλυτικών φιλοσόφων, οι οποίοι είναι προσηλωμένοι στην ουδετερότητα”»! Για μια τυπικά «ηπειρωτική» προσέγγιση του χάσματος, βλ. Babette Babich, “The Analytic-Continental Divide: ‘An Idea No Longer of Any Use... Superfluous... Let Us Abolish It!’”, *Borderless Philosophy*, Vol. 5 (2022), 1-47.

18. Στο προοίμιό του στην αγγλέζικη έκδοση του *Είναι και συμβάν* ομολογεί απερίφραστα την εν λόγω φιλοδοξία: «Θα ήθελα τούτη η δημοσίευση να σημειώσει ένα προφανές γεγονός: την κενότητα της αντίθεσης μεταξύ της αναλυτικής σκέψης και της ηπειρωτικής σκέψης. Και θα ήθελα τούτο το

Μοιράζεται τα περισσότερα χαρακτηριστικά που αποδόθηκαν σ' αυτήν παραπάνω μαζί με ένα ή δύο τής αναλυτικής τάσης, καίτοι προέρχεται από μία αναγνωρίσιμα «γαλλική» σχολή (την εντόπια επιστημολογική παράδοση και τη «στιγμή του '60»), με αποτέλεσμα το έργο του να ενδείκνυται απ' ορισμένες απόψεις για τον ρόλο του μεταγωγού ή «διαπορθμευτή». ¹⁹ Τούτων λεχθέντων –και προς μετριασμό των όποιων προσδοκιών τυχόν δημιουργήθηκαν–, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η εικόνα του για την αναλυτική φιλοσοφία δεν φαίνεται να είναι η καλύτερη ούτε η πλέον ενημερωμένη. ²⁰

βιβλίο να διαβαστεί, να εκτιμηθεί, να διαλεχτεί/ξεχωριστεί και να αμφισβητηθεί τόσο από τους κληρονόμους του τυπικού και πειραματικού μεγαλείου των επιστημών ή του δικαίου, όσο και από τους εστέτ του σύγχρονου μηδενισμού, τους εκλεπτυσμένους ερασιτέχνες τής λογοτεχνικής αποδόμησης, τους ατίθασους στρατευθέντες [στην υπόθεση] ενός απο-/μη-ξενωμένου κόσμου, και από εκείνους οι οποίοι είναι εύγευστα απομονωμένοι από ερωτικές κατασκευές. Εν τέλει, να πουν στους εαυτούς τους, κάνοντας τη δύσκολη προσπάθεια να με διαβάσουν: τούτος ο άνθρωπος, μ' ένα νόημα που επινοεί, είναι όλοι μας διαμιάς». Βλ. Alain Badiou, *Being and Event*, προοίμιο – μετάφραση: Oliver Feltham (London: Continuum, 2005), xiv-xv.

19. Είναι ενδεικτικό το σχόλιο του Paul Livingston από τη βιβλιοκρισία των *Λογικών των κόσμων*: «Εάν είναι βάσιμο να ελπίζουμε ότι η τρέχουσα στιγμή στη φιλοσοφία ενδέχεται ν' αναπαριστά εν τέλει μια στιγμή μετάβασης από τα κατακερματισμένα ερείπια του ακόμη επιβιώνοντος “σχίσματος” μεταξύ “αναλυτικής” και “ηπειρωτικής” φιλοσοφίας προς κάποια μορφή (ή μορφές) φιλοσοφίας τού 21ου αι. η οποία δεν θα είναι αναγνωρίσιμα καμία εκ των δύο (ή θα είναι αμφότερες), μοιάζει εξίσου πιθανό ότι η σκέψη και το έργο του Alain Badiou δύνανται να διαδραματίσουν έναν κομβικό ρόλο στην άρθρωση τούτης της απαραίτητης/πολυπόθητης μετάβασης». Βλ. Paul M. Livingston, “Alain Badiou, *Logic of Worlds*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 08.10.2009.

20. Η αντίληψη του Badiou για την αναλυτική φιλοσοφία περιορίζεται συνήθως σε διατυπώσεις όπως η ακόλουθη: «Η αναλυτική φιλοσοφία επικεντρώνει τη δραστηριότητά της στη γλωσσική διάκριση ανάμεσα σε αποφάνσεις που έχουν νόημα, έλλογες, και σε αποφάνσεις σύμφωνα με αυτήν στερούμενες νοήματος, κυρίως στην ολότητα σχεδόν των φιλοσοφικών αποφάνσεων από τον Πλάτωνα και μετά, όλων θεωρούμενων ως “μεταφυσικών” και άρα δίχως ενδιαφέρον». Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 24. Πρβλ. την απαξιωτική διαπίστωσή του ότι «[τ]ο αγγλοσαξονικό “αναλυτικό” ρεύμα απαξιώνει/αποκλείει τις περισσότερες από τις προτάσεις τής κλασικής φιλοσοφίας ως στερούμενες νοήματος ή περιοριζόμενες στην ελεύθερη άσκηση ενός γλωσσικού παιχνιδιού», στο *Είναι και συμβάν* (Paris: Seuil, 1988), 7. Όσον αφορά την αντίδραση εκπροσώπων τής αναλυτικής τάσης, είναι ενδεικτική η ακόλουθη παρατήρηση του Bouveresse, η οποία στέκεται στον διαφαινόμενο «φιλοσοφικό εθνικισμό» αυτών των τοποθετήσεων: «Παρόλα όσα ορισμένοι εξ ημών έχουμε προσπαθήσει να πούμε σχετικά, ο Badiou, από τη δεκαετία τού 1960, συνεχίζει χοντρικά [à peu près] να επαναλαμβάνει τα ίδια στερεότυπα και τις ίδιες αναλήθειες για την αναλυτική φιλοσοφία γενικότερα και εξίσου για τον Wittgenstein». Βλ. Jacques Bouveresse, «Lettre ouverte au *Nouvel Observateur*: Poussée de nationalisme philosophique à la rue d'Ulm», Τετάρτη 6 Ιουλίου 2011. Πρόκειται για αντίδραση στο άρθρο «Η άγνωστη του Κολλεγίου τής Γαλλίας», 09.06.2011. Εκεί διαβάζουμε ότι «Répétiteur στην ENS, ο φιλόσοφος Quentin Meillassoux δηλώνει και εκείνος προβληματισμένος καθώς βλέπει ότι, μέσω μιας θεαματικής αντιστροφής, είναι εφεξής στις ΗΠΑ που η *French Theory* έχει υποχρεωθεί να καταφύγει. Ακόμη αυστηρότερος, ο Alain Badiou, αστέρας τής Οδού Ulm, βλέπει σ' αυτή την εκλογή το αποτέλεσμα είκοσι πέντε ετών υποβάθμισης [abaissement] τα οποία θα έχουν κατορθώσει να κάμουν τον θεσμό όπου δίδασκαν οι Barthes και Foucault “μια οπισθοδρομική/όψιμη υποεπαρχία [sous-préfecture attardée] τής αμερικανικής αναλυτικής φιλοσοφίας, ενισχύοντας/προκρίνοντας τη συντηρητική συναίνεση εις βάρος τής σύγχρονης καινοτομίας [contemporain novateur]”»! Βλ. επίσης την υποσημείωση 702.

Το ύφος γραφής τού Badiou, λιτό και πυκνό, εκτυλίσσεται συνήθως μέσω ορισμών, μέσω της υποστήριξης κεντρικών θέσεων που λειτουργούν ως ορμητήρια και σημεία διαφοροποίησης, μ' έναν χαρακτηριστικά «μεγαλοπρεπή» τρόπο, ο οποίος έχει οδηγήσει ορισμένους επικριτές στην επισήμανση ενός υπέρποντος «απολυταρχισμού» ή «αυταρχισμού» (πρβλ. τα διαβόητα «ονομάζω» και «αποκαλώ»)²¹. «Έχω επίγνωση της παραδοξολογικής βίας των δηλώσεων που υποστηρίζω», θα παραδεχτεί πρόθυμα ο ίδιος.²² Η συχνά αξιωματική διάρθρωση της σκέψης του και οι επιχειρηματολογικές κινήσεις του έχουν στρατηγικό χαρακτήρα, καθώς φροντίζει πάντοτε να οριοθετήσει την επικράτεια του αντιπάλου.²³ Η πρόζα τού Badiou φαντάζει από τις πλέον ανεξάρτητες από συγκειμενικές μεταβολές. Δίνει την εντύπωση, για να το θέσουμε διαφορετικά, ότι είναι εξίσου αναγνωρίσιμη, εξίσου προσβάσιμη ή απρόσιτη σε όποια γλώσσα και αν τη διαβάσει κανείς. Ο Badiou κατά κανόνα δεν είναι δυσνόητος αλλά μεστός και συστηματικός, με αποτέλεσμα ο αναγνώστης που προσεγγίζει το έργο του για πρώτη φορά να νομίσει ίσως ότι είναι ακατάληπτα όσα γράφει (ότι συνιστά άλλη μία «κλασική περίπτωση γαλλικής “θολοκουλτούρας”» – θα πρόκειται ωστόσο για παραπλανητική εντύπωση).²⁴

4. «Γιατί [ο] Badiou;»

«Καλά όλ' αυτά, αλλά γιατί ο Badiou;» Λοιπόν, τέτοιου τύπου ερωτήματα δεν μπορούμε ν' αποφύγουμε να θέτουμε (στους εαυτούς μας πρωτίστως), μολονότι είναι υπό μία έννοια ανώφελα. Ας σοβαρευτούμε: τι φιλοσοφικά χρήσιμο ή ενδιαφέρον είναι σε θέση να προσφέρει το έργο κάποιου, ο οποίος μόλις το 1979 παρενέβαινε

21. Οι Στέφανος Δημητρίου και Γιάννης Παπαθεοδώρου προτείνουν σε όποιον ενδιαφέρεται για τους θεωρητικούς τού αντικοινοβουλευτισμού την ανάγνωση του Carl Schmitt αντί του Badiou, «η μελέτη των έργων τού οποίου συνιστά άσκηση στην ευμέθοδη επιχειρηματολογία και ο οποίος δεν χρειάζεται τα “ονομάζω” και “αποκαλώ”». Θα συναντήσουμε εκ νέου τη βιβλιοκριτική τους στην *Κομμουνιστική υπόθεση* στο δεύτερο κεφάλαιο.

22. Βλ. Alain Badiou, “Afterword: Some Replies to a Demanding Friend”, στο συλλογικό: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 232.

23. Βλ. A. J. Bartlett & Justin Clemens, “Polemical as Logic in the Work of Alain Badiou”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 25 (2016), 62-85. Για τη φιλοσοφικά γόνιμη λειτουργία τής πολεμικής διάστασης στο έργο τού φιλοσόφου, βλ. επίσης την εισαγωγή/πρόλογο του Bosteels στην αγγλική έκδοση της *Περιπέτειας της γαλλικής φιλοσοφίας* (2012). Αναμφίβολα, ο Badiou είναι ένας μάστορας της πολεμικής, όπως και της συγγραφής προλόγων, εισαγωγών και βιβλιοκρισιών.

24. Αυτό δεν αναιρεί μια ορισμένη δυσκολία στην πρώτη ανάγνωση των συστηματικότερων έργων του, η οποία επιτείνεται ενίοτε από τη διαπλοκή με ό,τι θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως «χαϊντεγκεριανο-λακανικό» ιδίωμα. Ωστόσο, δεν είναι απαραίτητη η καταφυγή σ' αυτό προκειμένου να λάβει χώρα η έκθεση του συστήματος, και πράγματι επιδιώξαμε μια ορισμένη αποστασιοποίηση από το εν λόγω ιδίωμα κατά την εκπόνηση της παρούσας μελέτης. Στη φιλοσοφία οι λέξεις είναι πολύ σημαντικές, όμως ακόμη σημαντικότερο είναι ό,τι ξεγλιστράει απ' αυτές, ακόμη και αν υποθεθεί ότι κυοφορείται ή διακυβεύεται αποκλειστικά εντός και πέριξ των λέξεων. Η κίνηση της σκέψης ενδέχεται να είναι σημαντικότερη από τις λέξεις (στη φιλοσοφία πάντοτε), οπότε κατ' αρχήν επανεγγράψιμη σε διαφορετικά γλωσσικά περιβάλλοντα ή αρθρωσίμη με άλλες ρηματικές κατασκευές.

δημόσια προς υπεράσπιση των *Ερυθρών Χμερ*;²⁵ Μια συνοπτική απάντηση θα ήταν ότι το *Είναι και συμβάν* αποτελεί ταυτόχρονα έναν εγγράμματο, εμπειριστατωμένο φιλοσοφικό (μετα)σχολιασμό τής αξιωματικής συνολοθεωρίας (παρεμπιπτόντως, προτείνουμε το *Logicomix* σε όποιον θέλει να παρακολουθήσει ορισμένα επεισόδια, μυθοπλαστικά δοσμένα, της προσπάθειας θεμελίωσης των μαθηματικών και της λογικής στη στροφή του αιώνα και να κατανοήσει γιατί αυτή η ιστορία σαγήνευσε τόσα λαμπρά μυαλά και προξένησε ζυμώσεις και ζωηρές αντιπαραθέσεις),²⁶ μια έξοχη νοητική άσκηση τόσο στο συστηματικώς φιλοσοφείν –ακόμη και αν δεν προσφέρεται για τις προτιμήσεις και τις ευαισθησίες όλων, περισσότερο ανησυχητική ένδειξη θ' αποτελούσε το αντίθετο– όσο και στην ανάγνωση κλασικών επιλογών από την ιστορία του, και, βεβαίως, μια απολαυστική αναγνωστική εμπειρία μέσα από τη χαρακτηριστικά πυκνή, «μαλλαρμεική» γραφή τού φιλοσόφου.

Ας διευκρινιστεί ότι δεν πιστεύουμε ότι υπάρχει κάποιο απαγορευτικό όσον αφορά την ηλικία που δικαιούται ν' αρχίσει κανείς να φιλοσοφεί, ούτε ότι επιτρέπεται σε ορισμένους να μετέχουν στο φιλοσοφείν περισσότερο απ' όσο σε άλλους εκ των προτέρων, χωρίς δηλ. να είναι διατεθειμένοι να καταβάλλουν τον απαιτούμενο μόχθο. Δεν πιστεύουμε ότι υπάρχουν άνθρωποι ανάξιοι αυτής της δραστηριότητας του πνεύματος – επιφυλασσόμαστε για το αντίθετο. Αυτή η επισήμανση οφείλει να γίνει, διότι, όπως διακινείται ευρέως ένας «κοινωνικοπολιτικός μπαντιουϊσμός», κατ' αντίστοιχο τρόπο διακρίνεται επίσης μια αντίρροπη τάση («είναι ένας ακόμη Γάλλος, η τελευταία μόδα, ένα ερείπιο του '68» – θα συμφωνήσουμε πρόθυμα ότι ο διαθέσιμος στον καθένα χρόνος είναι «πεπερασμένος» και ότι δεν προλαβαίνουν ούτε έχουν ανάγκη άπαντες να ενδιατρίψουν στο έργο τού Badiou, αλλά δεν είναι απαραίτητο για να δικαιολογηθεί αυτό το γεγονός να τού προσάψουμε ότι είναι «αριστεριστής» και «γέρος»)).²⁷

25. Η εν λόγω παρέμβαση ήταν ένα άρθρο δημοσιευμένο την επαύριον της επέμβασης των Βιετναμέζων στην Καμπότζη. Βλ. Alain Badiou, «Kampuchéa vaincra!», *Le Monde*, 17.01.1979. Περίπου τριάντα χρόνια μετά, ο Badiou, ερωτώμενος γι' αυτό το κείμενο, θα απαντήσει ως εξής: «Λυπάμαι. Και είμαι χαρούμενος που το λέω δημόσια εδώ: λυπάμαι που έγραψα αυτό το κείμενο. Αλλά δεν αρκεί να λυπούμαστε. Να λυπούμαστε και να μετανοούμε, μπορούμε πάντοτε να το κάνουμε. Είναι πολύ εύκολο. Οι ίδιοι οι ιθύνοντες του κράτους δεν παύουν να μετανοούν και να ζητούν συγνώρεση. Αλλά στο τέλος τής ημέρας, καλύτερα να πιστεύουμε ότι, όπως λέει ο Spinoza, “η μετάνοια δεν είναι αρετή”».

26. Βλ. Απόστολος Δοξιάδης & Χρίστος Χ. Παπαδημητρίου, *Logicomix*, εικονογράφηση: Αλέκος Παπαδάτος, Annie Di Donna (Αθήνα: Εκδόσεις Ίκαρος, 2008).

27. «Υπάρχουν δύο τρόποι αντιμετώπισης του έργου τού Alain Badiou, εσφαλμένοι και οι δύο, όπως αποδεικνύεται. Ο πρώτος και ο πιο συνήθης είναι αυτός της πλειονότητας των συναδέλφων του. Γοητευμένοι ή εντυπωσιασμένοι από τη δεξιοτεχνία τού φιλοσόφου, ο οποίος τυγχάνει μέλος τής καλής κοινωνίας, ευγενικός και διακεκριμένος, δεν προτίθενται να δώσουν σημασία σε όσα αντιμετωπίζουν ως ιδιοτροπίες τού συγγραφέα χωρίς σημασία, οι οποίες εξάλλου εγγράφονται σε μια μακρά λογοτεχνική παράδοση ακραίας πρόκλησης. Η αντίστροφη στάση ανήκει στους πιο πολιτικοποιημένους ή ευαισθητοποιημένους, τους οποίους απωθεί ή τρομάζει η ακραία βία ορισμένων πύρινων λόγων τού συγγραφέα τού *Siècle*. Θεωρούν ότι στη σκέψη του δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός από αυτή τη βία και ότι η φιλοσοφία που τη συνοδεύει δεν αξίζει τίποτα. Οι δύο θέσεις είναι εξίσου ελλειπείς μπροστά σε ένα φιλόδοξο και ενδιαφέρον φιλοσοφικό έργο, στο οποίο ο συγγραφέας του προφανώς αποδίδει μεγάλη σημασία για τον πολιτικό και “μεταπολιτικό” του στοχασμό». Βλ. Philippe

Για ποιους λόγους φαίνεται να συναντά δυσκολίες η εξάπλωση και διάδοση της υστεροφημίας τού Badiou ως φιλοσόφου; Τρεις όψεις διακρίνονται: α) για πολιτικούς λόγους – οι ίδιοι πάνω κάτω που τον καθιστούν δημοφιλή σ' ένα μικρότερο πλαίσιο, εκείνο των οργανώσεων και θεωρητικών κύκλων μιας ορισμένης Αριστεράς. Ίσως υπάρχει η εντύπωση ότι ο Badiou είναι κάποιος που άρχισε να γράφει φιλοσοφία μετά τα πενήντα (!),²⁸ καθώς ήταν απασχολημένος προηγουμένως με το να επιδίδεται σε πολιτικές δραστηριότητες ακτιβιστικού περιεχομένου. Παραβλέποντας την αμφιλεγόμενη προκείμενη του εν λόγω επιχειρήματος («αν δεν έχεις γράψει τίποτα μέχρι τα πενήντα, έχεις “τελειώσει” ως φιλόσοφος»), θα αρκεστούμε στην επισήμανση ότι είναι πραγματολογικά εσφαλμένη, αφού συνιστά στην καλύτερη περίπτωση «μισή αλήθεια»: Προτού κλείσει τα 45 ο Badiou είχε ήδη συγγράψει δύο σημαντικά βιβλία φιλοσοφικού περιεχομένου (σημαντικά ως προς τη φιλοδοξία, την ποιότητα και την πρωτοτυπία τους), καθώς και πλήθος μικρότερων, πολιτικά στρατευμένων παρεμβάσεων, φιλοσοφικών βιβλιοκρισιών και δύο μυθιστορήματα.²⁹ Το υποβόσκον επιχειρήμα μοιάζει να έχει ως εξής: «Αφού τα έργα αυτά φαίνεται να έχουν ως κύρια συνθήκη τους τις επεξεργασίες τού Althusser, του Lacan ή του Μεγάλου Τιμονιέρη, στερούνται τα ίδια κάθε φιλοσοφική αξία και συνιστούν απλώς ιδεολογικές διακηρύξεις». Ισχυριζόμαστε ότι ακόμη και για τα δύο βιβλία τής πρώιμης περιόδου η θεμιτή αυτή υποψία δεν επαρκεί, και το βάρος τής απόδειξης του εναντίου πέφτει στους επικριτές τού φιλοσόφου. β) Η δυσκολία ένταξης του στα επικρατήσαντα ταξινομικά σχήματα αναφορικά με τις φιλοσοφικές εξελίξεις τής εποχής (και της περιοχής), δεδομένου ότι δεν είναι ούτε δομιστής ούτε ακριβώς μεταδομιστής (στον βαθμό που οι εν λόγω ετικέτες διαθέτουν ευρετική αξία), σίγουρα όχι μεταμοντέρνος απολογητής τής σχετικότητας και της ολισθηρότητας των πάντων (λχ. των οπτικών ή των εκφορών), ούτε όμως και νεοκαντιανός ή

Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς. Στο μεταίχμιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας και επανάστασης*, μετάφραση: Νατάσσα Φουντουλάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008), κεφάλαιο «Μεταπολιτική της επανάστασης: Alain Badiou», 204-205. Σημειωτέον βέβαια ότι και η παρουσίαση του Raynaud δεν διακρίνεται για τη διεισδυτικότητα των παρατηρήσεών της πέραν ενός δημοσιογραφικού επιπέδου.

28. Λχ. σε μια βιβλιοκρισία του, στην οποία θα επανέλθουμε αργότερα, ο Φώτης Τερζάκης θα ισχυριστεί πως «[τ]ο σαράκι τού μεγάλου στοχαστή φαίνεται ότι ξύπνησε στην ψυχή τού Badiou γύρω στα μέσα τής δεκαετίας τού '80»!

29. Βλ. την παρατιθέμενη εργογραφία στο τέλος. Να σημειωθεί παρενθετικά ότι εντός τού κυρίως κειμένου αποδίδουμε το *L'être et l'événement* ως *Είναι και συμβάν*, αφού δείχνει να έχει καθιερωθεί στις ελληνικές αποδόσεις και επιπλέον μοιάζει να «βγαίνει» περισσότερο αβίαστα σε σχέση με την εναλλακτική *Το είναι και το συμβάν*, κυρίως ενόψει της ούτως ή άλλως απαιτούμενης συνοδείας οριστικών άρθρων σε πτώσεις πέραν της ονομαστικής (λχ. η έκφραση «ο τρίτος τόμος τού *Είναι και συμβάν*» μάλλον ακούγεται καλύτερα απ' όσο «ο τρίτος τόμος τού *Το είναι και το συμβάν*»). Η επιλογή δηλ. δεν υποδηλώνει κανένα λανθάνον φιλοσοφικό κριτήριο, δεδομένου ότι ο ίδιος ο Badiou γράφει πάντα το «συμβάν» με μικρό το πρώτο γράμμα, όπως κατά κανόνα και το «είναι». Η πρώτη απόδοση παραπέμπει περισσότερο στο *Είναι και Χρόνος* τού Heidegger, ενώ η δεύτερη στο *Το είναι και το μηδέν* τού Sartre (με αμφότερες τις συνδέσεις πάντως να είναι βάσιμες). Ας σημειωθεί ότι, καίτοι στα γερμανικά αποδόθηκε το 2005 επίσης ως *Το είναι και το συμβάν* [Das Sein und das Ereignis], προτιμήσαμε την απλούστερη λύση. Ο αναγνώστης καλείται να παρεμβάλλει, εφόσον το κρίνει σκόπιμο, τα οριστικά άρθρα.

φαινομενολόγος επικριτής τού «μεταμοντέρνου», μήτε ακόμη εγγεγραμμένος στον νιτσεικό ή χαϊντεγκεριανό αστερισμό τής σκέψης, ενώ ευρύχωρα ονοματικά σύνολα όπως «γαλλική θεωρία» και «ηπειρωτική φιλοσοφία» αποτελούν δίχτυα τόσο πρόχειρα φτιαγμένα που επιτρέπουν να διέλθουν εντός τους –και να εξέλθουν απρόσκοπτα– ακόμη και τα μεγαλύτερα ψάρια. γ) Η εγγενής δυσκολία των συστηματικών έργων τής «ώριμης» περιόδου τού φιλοσόφου, προεξάρχοντος του ίδιου τού *Είναι και συμβάν*, λόγω ακριβώς του εύρους και του ύφους τους, της πρωτοτυπίας που αξιώνουν, και ασφαλώς της εκτενούς πραγμάτευσης εξωφιλοσοφικών πηγών –περιλαμβανομένου πλήθους μαθηματικών ευρημάτων– εντός τους.

Ασφαλώς, η καχυποψία που επιδεικνύει ο φιλελεύθερος αναγνώστης, υποστηρίζοντας ότι το σύστημα του Βαδίου παρουσιάζεται αντεστραμμένο και καθορίζεται «σε τελική ανάλυση» από συνεπαγωγές που απορρέουν από την αντίληψή του περί της «ορθής πολιτικής γραμμής» και τις παραδοχές που τη συνοδεύουν εξαρχής, είναι δικαιολογημένη σ' ένα επίπεδο, αλλά όχι τόσο γόνιμη ή ενδιαφέρουσα ως ευρετική υπόθεση, αντίστοιχη της καχυποψίας (του ίδιου τύπου αναγνώστη, ίσως) ότι το «Θεός ή Φύση» του Σπinoza έχει δομηθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην αφήνει ούτε μία πέτρα μέσα στην και κάτω από την οποία να μην εμφανίζεται ο Θεός, ότι η *Ηθική* του είναι η παραληρητική δοξολογία ενός θεόληπτου απ' άκρου εις άκρον. «Σε τελική ανάλυση», υπάρχει πλήθος λόγων για ν' αποφευχθεί η σοβαρή ενασχόληση με κάποιο έργο, δεδομένου του «πεπερασμένου» τού ανθρώπινου χρόνου και των φρενηρών ρυθμών τής σύγχρονης ζωής στην Ακαδημία [academia]. Στη γενικότερη αυτή ένσταση θα επιστρέφουμε κατά διαστήματα, κυρίως δε προς το τέλος τού κεφαλαίου VII.

Έστω λοιπόν ότι αποδεχόμαστε συγκαταβατικά ότι το έργο τού φιλοσόφου δεν στερείται αξίας. Πώς να μιλήσει κανείς γι' αυτό; Ένας άλλος τρόπος να προσεγγίσουμε το ζήτημα είναι θέτοντας ένα διαφορετικό ερώτημα: «τι σήμαινε για εμάς ο Βαδίου;» Και, πρώτα απ' όλα, σε ποιους αναφέρεται ο πρώτος πληθυντικός; «Εμείς» λοιπόν είμαστε όσοι α) λαχταρούσαν να βρουν συμμάχους –εάν όχι και κάποιο είδος «καθοδηγητών»– στα πρόσωπα των θεωρητικών δασκάλων τής μακράς φιλοσοφικής δεκαετίας τού '60, β) αισθάνονταν απογοητευμένοι ή –ακόμα χειρότερα– ασφυκτιούσαν με ό,τι εξελάμβαναν ως κυρίαρχη κατεύθυνση του πεδίου τής φιλοσοφίας, που έμοιαζε μ' ένα είδος συντηρητικής αναδίπλωσης, αντιστροφής ή παλινδρόμησης σε τρόπον τινά «παλαιότερες» καταστάσεις –εν ολίγοις, με ό,τι παρουσιαζόταν στα μάτια μας/τους ως κάποιου είδους Παλινόρθωση του *ancient régime* και «αντεπανάσταση»–, ως ένα υβρίδιο και μια ανίερη συμμαχία μεταξύ επιστημολογίας και ηθικής, μιας επιστημολογικοποιημένης ηθικής και μιας ηθικολογούσας επιστημολογίας (όσον αφορά τα αμερικανικά πανεπιστήμια, αυτή η τάση συνοδευόταν από την αντεστραμμένη εικόνα της: έναν «δημώδη φουκωισμό» που αναλίσκόταν στην ανάλυση εξουσιαστικών εκφορών λόγου, από τις οποίες δεν είχε νόημα να επιχειρήσει να διαφύγει κανείς)³⁰ εκείνοι, τέλος, που γ) έτρεφαν και

30. Εξάλλου, το «όλα επιτρέπονται» δεν σημαίνει τίποτε, εάν δεν δειχθεί συνοδευτικά ότι κάθε φορά δεν μπορούν να επιτραπούν τα πάντα και ότι, συνεπώς, όλο το παιχνίδι αφορά ακριβώς τον καθορισμό

εκδήλωναν ένα οσοδήποτε μετριασμένο, έμμεσο ή διαθλασμένο ενδιαφέρον για την υπόθεση της «κοινωνικής απελευθέρωσης», σε καιρούς όπου η προοπτική της τελευταίας έμοιαζε περισσότερο απομακρυσμένη και ευρισκόμενη εκτός ημερήσιας διάταξης απ' όσο συνήθως.³¹ Πλάι σ' αυτό το τρίπτυχο θα έπρεπε να αναφέρουμε τη μονιμότερη όαση που δύναται να προσφέρει, τουλάχιστον στις πλέον ενδιαφέρουσες στιγμές της, η φιλοσοφία σε σχέση με τις μεταλλαγές ενός διάχυτου και ενίοτε αφόρητου ηθικισμού.³² Εν κατακλείδι θα σημειώναμε ότι η διασταύρωση με το σώμα

τού προσίδιου μη επιτρεπτού ενός «καθεστώτος αλήθειας», «γλωσσικού παιχνιδιού», «μορφής ζωής», κτλ. Πράγματι, θα διαπιστώσουμε ότι το έργο του Badiou άπτεται στενά τούτης της προβληματικής.

31. Για μια αποτύπωση αυτού του κλίματος, βλ. την εισαγωγή του Peter Hallward στη μονογραφία του Badiou: *A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003) και την ανάρτηση του Levi Bryant στο ιστολόγιό του: "What Badiou Meant to Us", *Larval Subjects*, 24.12.2012.

32. Ένα παράδειγμα ηθικισμού: Ορισμένες σποραδικές αναφορές μας στον «ηθικισμό» ίσως δημιουργήσουν στον αναγνώστη την αποπροσανατολιστική εντύπωση ότι τούτος αποτελεί κάποιο συντεταγμένο σύστημα ιδεών ή αξιών. Αντιθέτως, εννοούμε περισσότερο μια ευρύτερη στάση που διαπερνά τα επιμέρους φιλοσοφικά περιεχόμενα, μία εμμενή ροπή στις οποίας την εδραίωση καταμαρτυράται η ήττα της σκέψης (προς όφελος ίσως άλλων επιδιώξεων), ενδεικτικό της οποίας είναι οπωσδήποτε το ακόλουθο χωρίο του Luc Ferry, καθώς σχολιάζει μια συνέντευξη του Claude Lévi-Strauss – η προσθήκη έμφασης στο τέλος του παραθέματος είναι δική μας: «Σ' έναν δημοσιογράφο που τον ρώτησε αν η ναζιστική βαρβαρότητα υπέγραψε το τέλος του πολιτισμού (γερμανικού ή ευρωπαϊκού), απάντησε:

[L-S:] Όχι, ο ερχομός της βαρβαρότητας δεν φέρνει το τέλος του πολιτισμού. Αυτό που χαρακτηρίζετε ως βαρβαρότητα, από την οπτική γωνία κάποιου πολιτισμού, είναι πολιτισμός. Πάντα ο άλλος είναι ο βάρβαρος.

Λε Φιγκαρό: Μα εδώ πρόκειται για τον χιτλερισμό.

Λεβί-Στρος: Αλλά εκείνοι τον θεωρούσαν πολιτισμό. Φανταστείτε να είχαν κερδίσει... Μπορείτε βέβαια να το φανταστείτε.

Λε Φιγκαρό: Θα υπήρχε βαρβαρική τάξη.

Λεβί-Στρος: Μια τάξη που εμείς αποκαλούμε βάρβαρη και που γι' αυτούς θα ήταν ένας μεγάλος πολιτισμός.

Λε Φιγκαρό: Βασισμένοι στην εξολόθρευση των άλλων.

Λεβί-Στρος: Ναι, ακόμα κι αν οι Εβραίοι είχαν εξαφανιστεί από το πρόσωπο της γης (αν υποθέσουμε ότι ο χιτλερισμός θριάμβευε), τι σημασία έχει από τη σκοπιά εκατοντάδων χιλιετιών ή εκατομμυρίων ετών; Είναι πράγματα που συνέβησαν αρκετές φορές στην ιστορία της ανθρωπότητας. Αν κοιτάξουμε αυτή την περίοδο με την περιέργεια του εθνολόγου, δεν υπάρχει άλλη στάση από το να σκεφτούμε: συνέβη μια καταστροφή σ' ένα κομμάτι της ανθρωπότητας του οποίου αποτελώ μέρος, αυτό είναι όλο. Είναι πολύ οδυνηρό για όσους είναι Εβραίοι, αλλά...

Ο διάλογος τελειώνει μ' αυτά τα αποσιωπητικά, προφανώς διότι το συμπέρασμα είναι ευνόητο αν παρακολουθήσαμε προσεκτικά τη σκέψη του εθνολόγου: Η γενοκτονία, αν και "πολύ οδυνηρή για τους Εβραίους", κατά βάθος δεν είναι παρά μια τραγική περιπέτεια ανάμεσα σε τόσες άλλες υπό το πρίσμα της μεγάλης διάρκειας μέσα στην οποία εγγράφονται η προϊστορία και η ιστορία της ανθρωπότητας. *Αν ήταν κάποιος άλλος και όχι ο Λεβί-Στρος, θα καλούνταν να απολογηθεί ενώπιον της δικαιοσύνης για παρόμοια λόγια*. Βλ. Luc Ferry (σε συνεργασία με τον Claude Capelier), *Η ωραιότερη ιστορία της φιλοσοφίας*, μετάφραση: Σώτη Τριανταφύλλου (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2016), 294-295. Εμπειρικό σύμπτωμα του ηθικισμού αποτελεί η τάση του να συναντά δυσκολίες στο να διακρίνει τον Robert Faurisson από τον Michel Foucault, τον Roger Garaudy από τον Claude Lévi-Strauss ή στα καθ' ημάς τον Κώστα Πλεύρη από τον Τάκη Κονδύλη. Και αν ακόμη διστάζει κανείς να

κειμένων τού Badiou έδωσε την ευκαιρία σε μια ετερόκλητη νέα γενιά να ανεύρει τη δική της «χρoιά» (συνεκδοχικά υπονοείται όλο το σύμπλεγμα «σκέψη-φωνή-γραφή»), που κάλλιστα μπορεί να σημαίνει ότι όφειλε πρώτα ν' απεκδυθεί ή να «ελαφρύνει» την αρματωσιά που ανεπίγνωστα έφερε.

5. Ποιος είναι;

Ο Alain Badiou γεννήθηκε το 1937 στο Ραμπάτ τού Μαρόκου. Ο πατέρας του, Raymond Badiou, ήταν μαθηματικός, έλαβε μέρος στην Αντίσταση και διετέλεσε δήμαρχος της Toulouse κατά τα έτη 1944-1958, ενώ συμμετείχε (όπως και ο νεαρός Alain) στην ίδρυση του *Ηνωμένου Σοσιαλιστικού Κόμματος* (PSU) το 1960. Η μητέρα του, Marguerite Rouxbedat, ήταν φιλόλογος (αμφότεροι απόφοιτοι της ENS), κάτι που ο ίδιος θα ερμηνεύσει ως ευτυχή σύμπτωση, δεδομένου ότι τα μαθηματικά και η ποίηση (και ευρύτερα οι επιστήμες και οι τέχνες) αποτελούν δύο από τους *όρους* [conditions] τού συστηματικώς φιλοσοφείν. Μ' έναν τυπικά γαλλικό τρόπο, κατά τη διάρκεια του σχολικού έτους 1954-1955 ο έφηβος Badiou, προσανατολιζόμενος μέχρι τότε να γίνει δασοφύλακας ή ηθοποιός, ήρθε σ' επαφή με το έργο τού Jean-Paul Sartre και ανακάλυψε τη φιλοσοφική και λογοτεχνική του κλίση/κλήση [vocation].³³ Το 1960 πέρασε πρώτος στον εθνικό διαγωνισμό τής aggrégation, ενώ το 1963 εργάστηκε στο Λύκειο και δύο χρόνια αργότερα στο Πανεπιστήμιο της Reims.³⁴ Το πρώτο κεφάλαιο του πρωτόλειου μυθιστορηματός του είχε δημοσιευτεί τον Γενάρη τού 1964 στους *Μοντέρνους καιρούς* με εισαγωγικό σημείωμα της Simone de Beauvoir. Η μάλλον θετική υποδοχή τού βιβλίου και η ενθάρρυνση του Sartre ευνοούσαν μια λογοτεχνική σταδιοδρομία, ενώ η Cathérine Clément ανακαλεί την πεποίθησή της ότι θα γινόταν «ο μεγάλος μυθιστοριογράφος που όλοι περίμεναν, ένας νέος Julien Gracq».³⁵ Η πρώτη δημόσια εμφάνιση του Badiou ήρθε το 1965, όταν συμμετείχε σε μια σειρά συνεντεύξεων με σημαντικούς εκπροσώπους τής γαλλικής φιλοσοφίας στο πλαίσιο εκπαιδευτικού προγράμματος της κρατικής

προσυπογράφει έναν διαβόητο αφορισμό τού Rimbaud, σύμφωνα με τον οποίο «η ηθική είναι η αδυναμία/ασθένεια του εγκεφάλου», ίσως συγκατανεύσει στη διαπίστωση του Anatole France ότι «δεν θα μπορούσε να υπάρξει για τη σκέψη χειρότερη κυριαρχία από εκείνη των ηθών».

33. «Δεν είχα την παραμικρή πρόθεση να γίνω φιλόσοφος. Ήμουν στην τελευταία τάξη τού λυκείου και δίσταζα ανάμεσα στο να γίνω ηθοποιός (που παραμένω μια στάλα μέχρι σήμερα) ή δασοφύλακας. Ήμουν μέγας συλλέκτης εντόμων, ένας γνώστης της βοτανικής. Βρήκα τότε στη βιβλιοθήκη τής μητέρας μου, η οποία ήταν μέσα στην ακαταστασία, το *Σχεδιάσμα μιας θεωρίας των συγκινήσεων* του Sartre. Με συνεπήρε απόλυτα. Έπειτα διάβασα *Το είναι και το μηδέν*—όσο καλύτερα το μπορούσα εκείνη την εποχή, [δεδομένου ότι] ο καθηγητής μου τής φιλοσοφίας δεν με είχε διδάξει να διαβάζω τέτοια πράγματα— και είπα στον εαυτό μου, “αυτό είναι που μ' ενδιαφέρει”». Βλ. την κοινή συνέντευξή του με τη φίλη και συνεργάτιδα Barbara Cassin, «Interview: Badiou et Cassin, deux genres de philosophes», *Libération*, 27.11.2019.

34. Για λεπτομέρειες της βιογραφίας και της πρόσληψης του Badiou, βλ. N. Chevassus-au-Louis, «Pourquoi Badiou est partout? De Platon aux plateaux de télé: parcours d'un philosophe radical-médiatique», *Revue du Crieur*, Vol. 2, No. 2 (2015), 38-53.

35. Βλ. την εκτενή και κατατοπιστική εισαγωγή των T. Tho & G. Bianco (2013), vii-xlvi.

τηλεόρασης.³⁶ Ύστερα από παρότρυνση του François Regnault επανασυνδέθηκε με την École Normale Supérieure και τον κύκλο φοιτητών γύρω από τον Louis Althusser (συμμετέχοντας στα αλτουσερο-λακανικού προσανατολισμού *Τετράδια για την ανάλυση*³⁷ του Κύκλου Επιστημολογίας), αν και λίγο μεγαλύτερος από τα υπόλοιπα μέλη – γεγονός με φιλοσοφική σημασία, αφού ο Badiou εισήλθε στη διαμάχη για το υποκείμενο και τον δομισμό, η οποία δέσποζε την εποχή εκείνη, από την πλευρά του Sartre³⁸ (τη συμφιλίωση κρίσιμων πτυχών του υπαρξιστικού προγράμματος με τον μαθηματικό φορμαλισμό είχε άλλωστε ως διακηρυγμένο στόχο ο νεαρός Badiou³⁹ και, υπό μίαν έννοια, τούτη τη σύνθεση κατόρθωσε με το κατοπινό έργο του).⁴⁰ Εν

36. Οι εν λόγω συνεντεύξεις –με τους Jean Hyppolite, Michel Foucault, Georges Canguilhem, Raymond Aron, Paul Ricoeur, Michel Henry και Michel Serres– είναι δυστυχώς μόνο εν μέρει διαθέσιμες στο διαδίκτυο, ενώ σχετικά πρόσφατα κυκλοφόρησαν τα απομαγνητοφωνημένα κείμενα στα αγγλικά σε μετάφραση και επιμέλεια των Tzuchien Tho & Giuseppe Bianco, *Badiou and the Philosophers: Interrogating 1960s French Philosophy* (London & New York: Bloomsbury, 2013). Η πραγματοποίησή τους φαίνεται πως αποτέλεσε προϊόν πρωτοβουλίας της Dina Dreyfus.

37. *Cahiers pour l'Analyse*. Κυκλοφόρησαν δέκα τεύχη μεταξύ των ετών 1966 και 1969, βλ. B. Bosteels (2011), 370, υποσημείωση 40. Σχετικά πρόσφατα, οι Peter Hallward και Knox Peden επιμελήθηκαν μια έκδοση επιλεγμένων κειμένων στα αγγλικά υπό τον τίτλο *Concept and Form*, τόμος 1: *Selections from the Cahiers Pour L'Analyse* και τόμος 2: *Interviews and essays on the Cahiers pour l'Analyse* (London: Verso, 2012). Μεταξύ των μελών του Κύκλου συγκαταλέγονταν οι Yves Douroux, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, κτλ.

38. Βλ. την από κάθε άποψη πολύ σημαντική συζήτησή του με τον Bruno Bosteels, τιτλοφορούμενη “Can Change Be Thought?: A Dialogue with Alain Badiou” και παρατιθέμενη ως παράρτημα σε αμφότερα τα: α) Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany, NY: SUNY Press, 2005), 237-261. β) Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 289-317.

39. «Αυτό το πηγαινέλα στη φιλοσοφία και τα μαθηματικά ενέγραφαν [sic] εντός μου έναν ορισμένο διχασμό... και ίσως όλο το έργο μου δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απόπειρα υπέρβασης αυτού του διχασμού. Γιατί ο δάσκαλός μου στη φιλοσοφία, εκείνος που μου αποκάλυψε τη φιλοσοφία, ήταν ο Sartre. Ήμουν ένας σαρτρικός. Ωστόσο, ειλικρινά, τα μαθηματικά και ο Sartre, όπως γνωρίζετε, δεν τα πήγαιναν και τόσο καλά μεταξύ τους... [...] Δημιουργήθηκε σταδιακά λοιπόν σε εμένα τον ίδιο η πεποίθηση ότι η φιλοσοφία έπρεπε αφενός να διασώσει τη διάσταση του υποκειμένου, τη διάσταση του στρατευμένου υποκειμένου, αυτό το είδος ιστορικού δράματος που μπορεί να είναι η υποκειμενικότητα· και αφετέρου, εντούτοις, να ενσωματώσει, κυρίως από την πλευρά μιας θεωρίας του είναι, τα μαθηματικά στην ορθολογική τους δύναμη και στο μεγαλείο τους». Βλ. Alain Badiou (με τον Gilles Haéti), *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 18-19.

40. Γενικότερα θα παρατηρούσαμε ότι η σύνθεση των ετερογενών στοιχείων ή η εξισορρόπηση μεταξύ αποκλινουσών τάσεων, οφειλόμενων στη διαμορφωτική επιρροή των ερεθισμάτων της νεότητας, θα εξακολουθήσουν να παρακινούν την πορεία του φιλοσόφου, όπως άλλωστε παραδέχεται και ο ίδιος: «Αποτελούμουν από τέσσερα διαφορετικά κομμάτια. Πρώτα, μια ρομαντική ερμηνεία της γερμανικής φαινομενολογίας. Δεύτερον, μια μαθηματική ερμηνεία του γαλλικού δομισμού. Τρίτον, μια μαρξιστική στράτευση στον πολιτικό αγώνα εναντίον των αποικιοκρατικών κόσμων. Και τέταρτον, ο Πλάτων ως υπερεγώ, ως εχέγγυο για την ύπαρξη καθολικών αληθειών. Μπορώ να δηλώσω ενώπιόν σας για πρώτη φορά –πρόκειται για εξομολόγηση– ότι το φιλοσοφικό έργο μου ήταν να κατασκευάσω έναν εννοιακό χώρο για την ενοποίησή μου». Βλ. Jan Völker (ed.), *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London – New York: Bloomsbury, 2019), 13. Δεν θα έπρεπε να περάσει απαρατήρητη η «υπαρξιακή» ή «θεραπευτική» διάσταση του φιλοσοφείν που διαφαίνεται στην κατακλείδα της ανωτέρω αυτοβιογραφικής εξιστόρησης.

πάση περιπτώσει, τότε τον απασχολούσε εν πολλοίς ένα πρόγραμμα «υλιστικής» επιστημολογίας των μαθηματικών υπό την επίδραση του Althusser.

Τα περιστατικά τού Μάη τού '68 αποτέλεσαν για τον ίδιο «τον δρόμο προς τη Δαμασκό», αφού άλλαξαν τη ζωή του και όλο το κατοπινό έργο του μπορεί να ιδωθεί ως μια προσπάθεια στοχασμού τους και άντλησης εκ νέου έμπνευσης απ' αυτά. Πέραν από την αρχική του εμπλοκή στο PSU, ο φιλόσοφος δραστηριοποιήθηκε ενεργά στη *μαρξιστική-λενινιστική Ένωση Κομμουνιστών Γαλλίας* (UCFml), που ήταν η τρίτη σε δύναμη μεταξύ των μαοϊκών οργανώσεων κατά τη δεκαετία τού 1970, η οποία αυτοδιαλύθηκε στις αρχές τής δεκαετίας τού 1980, και έπειτα στη διάδοχη *Πολιτική Οργάνωση* (OP) μέχρι το 2007. Από το 1981 έως το 1988 διατέλεσε μέλος τής συντακτικής ομάδας τής περιοδικής έκδοσης *Le Perroquet*, την οποία είχε ιδρύσει με τη Natacha Michel. Δίδαξε στο *Πειραματικό Πανεπιστημιακό Κέντρο τής Vincennes* (νυν Paris VIII-Saint Denis) από την ίδρυσή του το 1968, στην ENS από το 1999 –όπου το 2002 υπήρξε συνιδρυτής και κατόπιν διευθυντής τού *Διεθνούς Κέντρου Μελέτης τής Σύγχρονης Γαλλικής Φιλοσοφίας*, παραδίδοντας τη σκυτάλη στον Frédéric Worms– και κατόπιν σε ταχύρρυθμα θερινά σεμινάρια στο *European Graduate School* που εδρεύει στην Ελβετία, ενώ μεταξύ των ετών 1989 και 1995 υπήρξε διευθυντής προγράμματος στο *Διεθνές Κολλέγιο Φιλοσοφίας* (CIP), το οποίο είχε ιδρυθεί έξι χρόνια νωρίτερα με πρωτοβουλία των Jacques Derrida, François Chatélet, Jean-Pierres Faye και Dominique Lecourt. Ύστερα από δεκαετίες σχεδόν αδιάλειπτης διεξαγωγής, τον Ιανουάριο του 2017 ολοκληρώθηκε ο κύκλος των σεμιναρίων του (ωστόσο, ακατάβλητος και ανήσυχος ων, αποφάσισε να επανέλθει στις επάλξεις τον Οκτώβριο του 2021). Εκτός από πολιτικές παρεμβάσεις, φιλοσοφικά κείμενα και λοιπές θεωρητικές συμβολές ποικίλης έκτασης, είναι συγγραφέας τριών μυθιστορημάτων και αρκετών θεατρικών έργων, όπως και μίας οπερέτας.

Κάνοντας ένα διάλειμμα από την κυρίως ειπείν φιλοσοφική ενασχόληση, τη δεκαετία τού 1970 δημοσιεύει ως επί το πλείστον παρεμβάσεις θεωρητικοπολιτικά στοχευμένες και αιχμηρές, οι οποίες χαρακτηρίζονται από την πρωτοκαθεδρία τής πρακτικής και την ανάγκη προσδιορισμού τής ορθής παρέμβασης στη συγκυρία, ενώ εμπλέκεται σε πολεμικές από μια παθιασμένη μαοϊκή σκοπιά.⁴¹ Φιλοσοφικός καρπός και καταληκτικό έργο αυτής της φάσης είναι η *Θεωρία τού υποκειμένου* (1982), που γράφτηκε μεταξύ των ετών 1975 και 1979, όπου λαμβάνει χώρα ένα φιλτράρισμα των νεανικών επιρροών του με τη σκέψη των Lacan, Hegel και Mao να δεσπόζει (και τους απόηχους των ύστερων έργων τού Althusser και του Sartre στο υπόβαθρο). Ομολογουμένως, πρόκειται για ένα πειραματικό βιβλίο και το πρώτο επιστέγασμα μιας φιλόδοξης θεωρητικής σύνθεσης εκ μέρους τού Badiou.

Ωστόσο, τα βιβλία στα οποία θα εστιάσουμε αρχικά την προσοχή μας είναι αυτά της περιόδου που ακολουθεί, αρχής γενομένης από το διάστημα μεταξύ του 1985 και

41. Για την πορεία τής σκέψης τού Badiou πριν από τη συγγραφή τού *Είναι και συμβάν*, βλ. τα ακόλουθα: α) Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 29-47. β) Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London: Continuum, 2008), 1-83. γ) Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 77-173. Πρβλ. το πρώτο κεφάλαιο της παρούσης.

του 1995 περίπου, δηλ. όσα συγκροτούν το πέραςμα στη δεύτερη –και τωρινή– φάση τού έργου του ή αν θέλει κανείς να πολλαπλασιάζει τις διακρίσεις (οπότε οριακά κάθε έργο θα μπορούσε να εκληφθεί ως εγκαινιάζον και μια νέα φάση, όπως στον Husserl), αυτά της τρίτης από τις τέσσερις ή πέντε περιόδους που έχει διανύσει η σκέψη του. Στο επίκεντρο βρίσκεται φυσικά το *Είναι και συμβάν* (1988), ενώ υπάρχουν ακόμη το *Μπορούμε να στοχαστούμε την πολιτική;* (1985) που έχει προηγηθεί (βασισμένο σε δύο εισηγήσεις τού 1983 και 1984 στο σεμινάριο για την «απόσυρση του πολιτικού» που διοργάνωναν οι Philippe Lacoue-Labarthe και Jean-Luc Nancy),⁴² όπου διακηρύσσεται η χρεωκοπία τού ιστορικού μαρξισμού (και όπου ο Badiou προβαίνει ως καλός μαοϊκός για μια ακόμη φορά στην άσκηση αυτοκριτικής), το πρώτο *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (1989), *Ο Αριθμός και οι αριθμοί* (1990), *Η ηθική: δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού* (1993), καθώς και πλήθος μικρότερων κειμένων, τα περισσότερα εκ των οποίων δημοσιεύθηκαν στη *Σύντομη πραγματεία προσωρινής [παροδικής ή μεταβατικής] οντολογίας* (1998) ή/και στα *Θεωρητικά γραπτά* (2004).⁴³ Και μόνο ο τίτλος *Είναι και συμβάν* μαρτυρά ένα εγχείρημα πολύ πιο φιλόδοξο ως προς την εμβέλεια και τη σκοποθεσία τής παρέμβασής του (εντασσόμενο σε μια ακολουθία έργων που περιλαμβάνει μεταξύ άλλων τα *Υψηλή και Μνήμη*, *Είναι και Έχειν*, *Είναι και Χρόνος*, *Το είναι και το μηδέν*, *Το ορατό και το αόρατο*, *Ολότητα και Άπειρο*, *Διαφορά και επανάληψη*), δεδομένου ότι ο Badiou αποδέχεται τον κεντρικό χαρακτήρα τού οντολογικού ερωτήματος (και το θεμιτό μιας ορισμένης μεταφυσικής), σπεύδοντας να προτείνει τη δική του εκδοχή «πρώτης φιλοσοφίας», ενώ καταφάσκει απερίφραστα τις προοπτικές τής συστηματικής εκδίπλωσής της. Κατ' αυτόν τον τρόπο εισερχόμαστε στη γονιμότερη και συνεκτικότερη φάση τής πληθωρικής στοχαστικής δραστηριότητας του Badiou, η οποία διατρέχει μια τριακονταετία και ολοκληρώθηκε με τη δημοσίευση της *Εμμένειας των αληθειών* (2018), ήτοι του τελευταίου μέρους τής τριλογίας τού *Είναι και συμβάν*. Κατά μήκος αυτής της διαδρομής είναι σαν ν' αρχίζει ο Badiou να αναστοχάζεται επί των γενικότερων προϋποθέσεων της προηγούμενης του τοποθέτησης και να γράφει πλέον απευθυνόμενος στην αιωνιότητα. Έχουμε ούτως ειπείν το πέραςμα από τον ιδεολόγο στον φιλόσοφο –ίσως μάλιστα, στον μεγάλο

42. Αξίζει να σημειωθεί ότι στα ελληνικά κυκλοφόρησε με τον τίτλο *Η πολιτική και η λογική τού συμβάντος*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης, Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008).

43. Βλ. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004). Το ιδιαίτερο αυτό βιβλίο που κυκλοφόρησε απευθείας στα αγγλικά αποτελεί μια συλλογή κειμένων δημοσιευμένων ως επί το πλείστον μεταξύ των ετών 1992-2000, ενός αδημοσίευτου χειρογράφου και κάποιων πρωτόλειων τμημάτων από τις *Λογικές των κόσμων*. Το εντυπωσιακό είναι ότι έχει εσωτερική συνοχή και λογική διάρθρωση, ώστε δύναται να θεωρηθεί αυτόνομο βιβλίο, ενώ παρουσιάζει επικαλύψεις με την επίσης σημαντική συλλογή *Σύντομη πραγματεία μεταβατικής [ή προσωρινής] οντολογίας* (1998). Ο τίτλος της τελευταίας ίσως αποτελεί έμμεση νύξη στην «προσωρινή ηθική» [morale par provision] τού Descartes, και αναφέρεται στην «ατάντευση» του Badiou καθώς επεξεργαζόταν τις πιθανές οντολογικές προεκτάσεις τής θεωρίας κατηγοριών, οι οποίες θα απαιτούσαν τροποποίηση ή εμπλουτισμό τού επιχειρήματος του *Είναι και συμβάν*. Πρβλ. το κεφάλαιο IV. Το λατινογενές ρήμα *transiter* σημαίνει «μεταβαίνω», «διαμετακομίζω», «διασχίζω» ή «διέρχομαι».

φιλόσοφο— Badiou, δηλ. σε μια άλλη δοσολογία μεταξύ της φιλοσοφικά σημαίνουσας κειμενικής παραγωγής και του ιδεολογικού φορτίου ή της πολεμικής λειτουργίας της.

Βαίνοντας προς την ολοκλήρωση αυτού του τμήματος, θ' άξιζε να αναφερθεί ότι παρουσιάζει ενδιαφέρον η ιστορία των προσλήψεων του Badiou. Απομόνωση κατά τη δεκαετία τού 1980 στη Γαλλία (οπωσδήποτε λόγω της αλλαγής τού πολιτικού κλίματος και της «κόκκινης μανίας» που χαρακτήριζε τις τοποθετήσεις του τα προηγούμενα χρόνια), πολιτική επιρροή στις λατινόφωνες χώρες με ισχυρή μαρξιστική και αλτουσεριανή παράδοση (Μεξικό, Αργεντινή, Βραζιλία, Ισπανία, Πορτογαλία), όπου μεταφράζονται από δεκαετίες έργα του που δεν είχαν κυκλοφορήσει ούτε στα γαλλικά (!),⁴⁴ όψιμη αναγνώρισή του στον αγγλοσαξονικό χώρο (βλ. λεπτομέρειες παρακάτω) ως του τελευταίου διάπτοντος φιλοσοφικού αστέρα μετά τον Deleuze –γεγονός που εξηγεί και την τάση των ερμηνευτών να τον διαβάζουν είτε «πολιτικά» ως μεταμαοϊκό θεωρητικό είτε «φιλοσοφικά» ως ρηξικέλευθο «στοχαστή» (με την έννοια λχ. που θεωρείται ο Heidegger)— και θετική ανατροφοδότηση της εικόνας αυτής στο εσωτερικό τής γαλλικής επικράτειας. Ο Badiou που συναντούν οι αγγλοσάξονες είναι πάνω απ' όλα ένας τύπος που εκφέρει παραδοξολογικές σοφίες και επιχειρεί να παρέμβει στο σύγχρονο θεωρητικο-πολιτικό γίνεσθαι με συστηματικό και «προωθητικό» τρόπο, προσφέροντας ένα μείγμα μοδάτης ιδιορρυθμίας, στοχαστικού σφρίγγους και κλασικής κομπόζης, σαν καθώς πρέπει Γάλλος.

6. Οριοθέτηση της προβληματικής

Σε ποιο πρόβλημα απαντά η σκέψη τού Badiou, εάν παραδεχτούμε ότι η τελευταία υφίσταται και είναι μάλιστα άξια μελέτης; Σε αδρές γραμμές, η «φιλοσοφία τού Badiou» επιχειρεί να κάνει τρία διαφορετικά πράγματα: α) να επιλύσει ζητήματα που τέθηκαν ή ανέκυψαν τη δεκαετία τού 1960 εντός τού εν ευρεία εννοία δομιστικού υποδείγματος και της εσωτερικής δυναμικής του, β) ν' αντιπαρατεθεί δημιουργικά στη «μεγάλη μοντέρνα σοφιστική», ήτοι να επιχειρήσει ν' αποφύγει τον σκόπελο του «μεταμοντέρνου», σπεύδοντας εντούτοις να ενσωματώσει το μάθημα που θεωρεί ότι αυτός παρείχε, και γ) να υπερασπιστεί τη φιλοσοφία, κατά τη συστηματική και μαχόμενη άσκησή της, από κύκλους ενδοφιλοσοφικούς που επιθυμούσαν να επέλθει η οριστική της περάτωση, οι οποίοι διεκήρυσσαν ότι τούτο το συμβάν αφανισμού ή εξάχνωσης συνέβαινε στο παρόν ή επρόκειτο οσονούπω να συμβεί ή έπρατταν ως εάν είχε ήδη λάβει χώρα. Πέραν αυτού, αξίζει να αναφερθούμε στην υπόγεια διαίρεση που εντοπίζει ο ίδιος στη γαλλική φιλοσοφία τού 20ού αι., μεταξύ ενός «εννοιακού φορμαλισμού» ή «ιδεαλισμού τού μαθημίου» (ήτοι του «γραμματολογικού μαθήματος» της επιστήμης), που ξεκινά από τον Léon Brunschvicg και διέρχεται από τους επιστημολόγους, τον Althusser και τον Lacan για να καταλήξει στον ίδιο, και

44. Βλ. Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), xiii-xiv.

ενός «υπαρξιακού βιταλισμού» που έχει στη ρίζα του τον Bergson και μέσα από τους Sartre, Merleau-Ponty και Simondon φτάνει στον Deleuze.⁴⁵

Στην παρούσα διατριβή δεν πρόκειται ν' ασχοληθούμε επισταμένως με α) την ηθική ή β) τον στοχασμό περί πολιτικής τού Badiou, μολονότι οι συνέπειες της σκέψης του στους εν λόγω τομείς μπορούν να σκιαγραφηθούν από τα όσα θα ακολουθήσουν τούτη την εισαγωγή· ούτε με γ) τον Badiou ως ιστορικό τής φιλοσοφίας, θέμα από μόνο του για μια διδακτορική διατριβή,⁴⁶ ούτε ακόμη με δ) τις επιμέρους

45. Βλ. το κείμενό του με τίτλο «Πανόραμα της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας», μετάφραση: Άρης Στυλιανού, *Ένεκεν*, τεύχος 11 (2008), το οποίο στην πλήρη μορφή του τιτλοφορείται «Η περιπέτεια της γαλλικής φιλοσοφίας» και περιλαμβάνεται στην ομότιτλη συλλογή κειμένων τού φιλοσόφου (2012). Για τη διαλεύκανση ορισμένων πτυχών από τη σχέση μεταξύ των διαφορετικών «κρίκων» αυτής της αλυσίδας, βλ. α) την εξαιρετικά σημαντική μελέτη τού Gilles Deleuze *Ο μπερζονισμός*, εισαγωγή – μετάφραση – επίμετρο: Γιάννης Πρελορέντζος (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 2010 [γαλλική έκδοση το 1966 και σχετικά πρόσφατη επανέκδοση στα ελληνικά από τις εκδόσεις Gutenberg]). β) το κείμενο του Maurice Merleau-Ponty για τη διάκριση ανάμεσα στον «εν τω γίνεσθαι» (ή «αυτοδημιουργούμενο») Bergson και τον «τετελεσμένο μπερζονισμό» (που κατέχει ήδη τα πορίσματα για τα οποία ο πρώτος μόχθησε) στη συλλογή *Σημεία*, μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2005), 295-314, γαλλική έκδοση το 1960. Επίσης, βλ. το σχετικό κείμενο του Γιάννη Πρελορέντζου, στο οποίο πραγματεύεται εξαντλητικά τις αναφορές τού Merleau-Ponty στον Bergson, καθώς και το επίμετρο του ίδιου μελετητή στην προαναφερθείσα μελέτη τού Deleuze για τα στοιχεία φιλοσοφίας τής φύσης και φιλοσοφίας τής ζωής που διατηρεί ο τελευταίος από τον Bergson (Πρελορέντζος, 2010 και 2013, με εκτενή βιβλιογραφία για περαιτέρω μελέτη). Πρβλ. επίσης τις ιστορικές επισκοπήσεις των: α) Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, σειρά: «folio essais» (Paris: Gallimard, 2009). β) Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze* (Stanford, California: Stanford University Press, 2014). γ) Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006 [στο μεταξύ έχει κυκλοφορήσει και στα ελληνικά]). Κατά πάσα πιθανότητα, ο Badiou έχει υπόψη του την αντίστοιχη διάκριση που απαντά στον Foucault ανάμεσα σε φιλοσοφίες τής έννοιας και της συνείδησης, όπως ο τελευταίος την είχε εισαγάγει αφορμώμενος από το έργο τού Georges Canguilhem, του οποίου την επιστημολογική κληρονομιά διεκδικούσε. Βλ. σχετικά Michel Foucault, «La vie: l'expérience et la science», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 90, No. 1 (1985), 3-14. Εκεί ο Foucault παραδέχεται ότι «δίχως να παραγνωρίζω τα σχίσματα [les clivages] τα οποία κατέστησαν δυνατό, κατά τη διάρκεια των τελευταίων ετών και μετά το τέλος τού πολέμου, ν' αντιπαρατεθούν οι μαρξιστές και οι μη μαρξιστές, οι φροϊδικοί και οι μη φροϊδικοί, οι ειδικοί ενός κλάδου και οι φιλόσοφοι, οι πανεπιστημιακοί και οι μη πανεπιστημιακοί, οι θεωρητικοί και οι πολιτικοί, μού φαίνεται ότι θα μπορούσαμε να ανεύρουμε μίαν άλλη διαχωριστική γραμμή η οποία διασχίζει όλες αυτές τις αντιθέσεις. Είναι εκείνη που χωρίζει μια φιλοσοφία τής εμπειρίας, του νοήματος, του υποκειμένου, και μια φιλοσοφία τής γνώσης/του επίσταμαι [savoir], της ορθολογικότητας και της έννοιας. Από τη μία πλευρά, μια καταγωγική γραμμή που είναι εκείνη τού Sartre και του Merleau-Ponty· και έπειτα μια άλλη, η οποία είναι εκείνη των Cavailles, Bachelard, Koyré και Canguilhem. Πιθανότατα, τούτο το σχίσμα έρχεται από μακριά και θα μπορούσαμε να το ανιχνεύσουμε πίσω στον 19ο αι.: Bergson και Poincaré, Lachelier και Couturat, Maine de Biran και Comte. [...] Όποιες και αν ήταν στη συνέχεια οι διακλαδώσεις, οι παρεμβολές, οι συγκλίσεις ακόμη, τούτες οι δύο μορφές σκέψης συγκρότησαν στη Γαλλία δύο πλαίσια που παρέμειναν, για ένα διάστημα τουλάχιστον, αρκετά βαθιά ετερογενή».

46. Επ' αυτού, θα αρκεστούμε να παρατηρήσουμε ότι ο Badiou έχει ένα ιδιαίτερο ύφος απευθείας πραγμάτευσης των πρωτότυπων κειμένων με την ελάχιστη δυνατή παρεμβολή ιστορικής και πολιτισμικής πλαισίωσης, γεγονός που οπωσδήποτε θα ξενίσει τους περισσότερο ερμηνευτικά προσανατολισμένους μελετητές. Ωστόσο αυτό το χαρακτηριστικό διαθέτει ορισμένα πλεονεκτήματα και θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ότι συνήθως τον ενδιαφέρει να εντάξει την αναμέτρηση με

πραγματεύσεις του στα πεδία των υπόλοιπων όρων τής φιλοσοφίας (όπως τους αποκαλεί, για παράδειγμα με το εγχειρίδιο «μη-/α-αισθητικής» [inesthétique] και την πραγματεία περί «μεταπολιτικής» του, τα κείμενα για τον έρωτα, τον κινηματογράφο, κτλ. Εξαιρέση σε κάποιον βαθμό θα αποτελέσουν τα μαθηματικά, για λόγους που θα γίνουν κατανοητοί στον αναγνώστη στην εξέλιξη του κειμένου και θα επισημανθούν εκ νέου προς το τέλος τής διατριβής). Υπάρχει προφανώς σύνδεση μεταξύ της κεντρικής σύλληψης και των ούτως ειπείν τοπικών «εφαρμογών» ή εξακτινώσεων της, αλλά εδώ οι τελευταίες θα μάς απασχολήσουν μόνο κατά τον βαθμό που διαφωτίζουν ή εμπλέκουν τις επεξεργασίες τής πρώτης. Σκοπός αυτής της εργασίας είναι η ανασυγκρότηση ακριβώς της «φιλοσοφίας τού Badiou». Το ερώτημα που θα απηύθυνε στον φιλόσοφο ένας αδαής αλλά καλοπροαίρετος αναγνώστης θα ήταν το ίδιο που είχε απευθύνει στον Lacan ο Jacques-Alain Miller το 1964:⁴⁷ «λοιπόν, κ. Badiou, ποια είναι η οντολογία σας;» Και αυτό ακριβώς το ερώτημα είναι που θέτουμε ή μάλλον επιχειρούμε να θέσουμε. Αυτή είναι η αφετηρία και ο οδηγητικός μίτος τής παρούσας εργασίας. Ο αναγνώστης βέβαια θα υποψιαστεί αρκετά σύντομα –ήδη από τα περιεχόμενα, εάν είναι προσεκτικός– ότι πρόκειται για λανθασμένο ή κακώς τεθειμένο ερώτημα, εφόσον ο Badiou δεν έχει οντολογία άλλη από μερικά μαθηματικά αξιώματα, των οποίων την έκθεση θα μπορούσε κάποιος να στριμώξει σε μια σελίδα.⁴⁸ Αλλά αυτό δεν επηρεάζει την πορεία που πρόκειται ν' ακολουθήσουμε: ο αδαής αναγνώστης ενδέχεται κάλλιστα, εκκινώντας από μια εκ πρώτης όψεως «άστοχη» ερώτηση, σύντομα να βρει τον δρόμο. Ας μη σπεύσει αυτός ο λάτρης τής περιπέτειας ν' απογοητευτεί σαν διαπιστώσει ότι δεν υπάρχουν εδώ γίνεσθαι, περιδινήσεις και στροβιλισμοί – δεν συνιστά καταστροφή που το *είναι-ως-είναι* χαρακτηρίζεται από ωκεάνια αταραξία. Ό,τι είναι ενδιαφέρον, θα ισχυριστεί ο φιλόσοφος Badiou, έρχεται «αλλούθεν».

Υπάρχουν τουλάχιστον δύο τρόποι να προσεγγίσει κανείς ένα φιλοσοφικό σύστημα (ή μη σύστημα). Ο ένας συνίσταται στο να επιχειρηθεί η σύλληψη της κεντρικής Ιδέας ή του πλέγματος ιδεών που φωτίζει τις υπόλοιπες πτυχές, του εννοιολογικού σκελετού. Μεγαλύτερη σημασία από τη σκοπιά αυτή έχει η κάτοψη, η αρχιτεκτονική

κάποιον κλασικό φιλόσοφο στις δικές του έγνοιες. Όπως εύγλωττα είχε επισημάνει και ο ίδιος στον Nancy, «η ανάγνωσή μου των συγγραφέων, των κατασκευαστών φιλοσοφίας, είναι πολύ αφελέστερη από τη δική σου. Παίρνω εντελώς στα σοβαρά όσα δηλώνουν οι ίδιοι σχετικά μ' αυτό που κάνουν. Εσύ λες: οι διαδοχικές ερμηνείες το τροποποιούν όλο αυτό. Ε, λοιπόν, όχι, δεν τροποποιούν τους ρητούς ισχυρισμούς των φιλοσόφων όσον αφορά το τι είναι στ' αλήθεια το εγχείρημά τους. [...] Τώρα, νομίζω ότι όλ' αυτά συνιστούν μέρος τής αναγκαίας *ενικότητας* των φιλοσόφων. Είναι μια εσωτερική μαρτυρία/διαθήκη τού γεγονότος ότι όλη τους η δύναμη, όλο το μεγαλείο τους, έγκειται στην ικανότητά τους ν' αποσπούν/εξορύσσουν/εξάγουν από ένα ιστορικό υλικό εξίσου καθορισμένο και ενδεχομενικό/επισημασμένο μια ορισμένη δόση καθολικότητας. Το μεγαλείο των φιλοσόφων θα ήταν λιγότερο έκδηλο εάν “διορθώναμε” ή σβήναμε τα αναρίθμητα ίχνη τής ενδεχομενικότητας στα έργα τους. Δεν υπάρχει ανάγκη να διορθωθεί το παραμικρό». Λίγο παρακάτω μάλιστα διευκρινίζει ότι αυτή η αφέλεια όχι μόνο δεν αναιρεί, αλλά απεναντίας συμβαδίζει με τη μέγιστη διαφοροποίηση. Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Lignes, 2017), 32-33.

47. Το περιστατικό αναφέρει ο Badiou στην εισαγωγή τού *Είναι και συμβάν*.

48. Βλ. το σχετικό τμήμα τού παραρτήματος (Π3).

ή οργανωσιακή διάταξη. Στον βαθμό που εκτιμούμε ότι η φιλοσοφία είναι θεωρία προβλημάτων (με τη διπλή σημασία: έχει ως «αντικείμενα» συγκεκριμένα προβλήματα, αλλά συνάμα υπόκειται στην ανάδυση προβλημάτων εντός ενός πεδίου), θα ακολουθήσουμε αυτή την πορεία, εξού και η εμμονή μας να αναφερόμαστε σε *προβληματική*, ήτοι σ' ένα πεδίο ή πλέγμα σχέσεων με κρίσιμους κόμβους και πληθυντικές συνιστώσες. Ο δεύτερος τρόπος αναφέρεται στην εξέταση ενός ξεχωριστού «δωματίου», απόπειρα που συνοδεύεται από εξειδικευμένη, λεπτομερέστερη γνώση, πιθανώς όμως και από δυσκολία προσανατολισμού («Σε ποιο σημείο βρισκόμαστε; Πώς φτάσαμε εδώ; Πώς να κινηθούμε στη συνέχεια και προς ποια κατεύθυνση; Πώς συνδέονται τα ξεχωριστά κομμάτια που εξετάζουμε κάθε φορά, και πώς θα διαπιστωθεί η τυχόν αλληλεπίδραση ή αλληλεξάρτηση των επιμέρους όψεων που συλλαμβάνουμε;»). Στον βαθμό που ο διαθέσιμος χρόνος και η τελική έκταση της διατριβής δεν συνιστούν απερίοριστα (καίτοι, αλίμονο, δεν υπήρξαν αμελητέα) μεγέθη, μόνο περιστασιακά θα παρεκκλίνουμε από την πανοραμική οπτική, μεταβαίνοντας τρόπον τινά από το ένα «διαμέρισμα» στο άλλο. Σ' ένα παρεμφερές, αν και διαφορετικό θέμα, η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να είναι διδακτική ή ενημερωτική και ερευνητική. Στον βαθμό που το έργο του Badiou δεν είναι πολύ γνωστό στην Ελλάδα⁴⁹ –και μάλιστα οι πτυχές αυτές του έργου που θα μάς απασχολήσουν, σε αντίθεση ίσως με άλλες– και που σχετικά λίγα πράγματα έχουν γραφτεί αναφορικά μ' αυτό στη γλώσσα μας, η παρούσα μονογραφία αποτελεί εκ των πραγμάτων ένα εγχείρημα συστηματικής εισαγωγής στη σκέψη του Badiou, αλλά, ελπίζουμε, όχι *μόνον* αυτό. Τα περισσότερα σχόλια και οι παρατηρήσεις που θα συναντήσει ο αναγνώστης για όψεις τής φιλοσοφίας του Badiou έχουν ενδεχομένως επισημανθεί από άλλους ή έχουν αναπτυχθεί με μεγαλύτερη επάρκεια στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία – εντούτοις, η ιδιαίτερη συνάρθρωση των επιμέρους στοιχείων όπως απαντά στο παρόν κείμενο, η ακριβής έμφαση, ο συγκεκριμένος επιτονισμός και η εστίαση ίσως χρωματίζουν διαφορετικά το όλον. Εξυπακούεται επίσης ότι, σε περίπτωση που είχαμε τη δυνατότητα εκ νέου συγγραφής του παρόντος πονήματος από μηδενική βάση, η τελική διαμόρφωσή του θα απέκλινε λιγότερο ή περισσότερο από το τρέχον αποτέλεσμα. Εν πάση περιπτώσει, είναι δύσκολο να επισημανθεί η όποια πρωτοτυπία του εγχειρήματός μας στην αρχή – εξάλλου, θεωρούμενη καθεαυτήν, η εμμονή στην πρωτοτυπία πόρρω απέχει από το ν' αποτελεί

49. Εκτός των μεταφραστών του (και συχνά περιλαμβανομένων αυτών), οι περισσότεροι που έχουν ασχοληθεί με τον Badiou προσεγγίζουν το έργο του μέσω της πολιτικής ή του Lacan (το περιοδικό *αληθεια*, οι Δημήτρης Βεργέτης, Σάββας Μιχαήλ, Άντα Κλαμπατσέα, Παναγιώτης Σωτήρης, Βλάσης Σκολίδης, Φώτης Σιατίτσας, κλπ.). Η συμβολή τους είναι καθοριστική για την όποια υποτυπώδη κοινότητα μελετητών του Badiou μπορεί να εμφανιστεί κάποτε. Επίσης, σημαντικό μεταφραστικό και επεξηγηματικό έργο έχει επιτελεστεί στη διάρκεια των χρόνων στο διαδίκτυο (κυρίως λίγο πριν και λίγο μετά το 2010), σε ιστολόγια όπως τα *radical desire* και *waltendegewalt* (με καθοριστική συμβολή των Αντώνη Μπαλασόπουλου και Δημοσθένη Κοσσυβάκη μεταξύ άλλων), καθώς και το *Badiou mathematics*, όπου ο Γιάννης Παγιασλής συγκέντρωσε πολύτιμο υλικό για τη σχέση τής σκέψης του Badiou με τα μαθηματικά. Τι θα ήταν η φιλοσοφία χωρίς τους «επαγγελματίες» και τους «ερασιτέχνες» της, και δίχως τον συλλογικό ή μοναχικό μόχθο των –ανώνυμων ή μη– λειτουργών της;

ενδεδειγμένο οδηγό κατά τη διαδικασία συγγραφής ενός φιλοσοφικού κειμένου, καίτοι ευπρόσδεκτο αποτέλεσμά της.

7. Διάρθρωση και σκοποθεσία τής μελέτης

Η παρούσα εργασία είναι δομημένη με τέτοιον τρόπο, ώστε απορίες, οι οποίες ενδέχεται να δημιουργούνται στον αναγνώστη, δεν βρίσκουν την πλήρη απάντησή τους παρά σε κάποιο άλλο, μεταγενέστερο σημείο, σαν διάλληλοι αντικατοπτρισμοί (όχι *ad infinitum*, ελπίζουμε). Τα πράγματα γίνονται ακόμη χειρότερα από το γεγονός ότι το κείμενο αποτελείται από τρεις επάλληλες συγγραφικές δοκιμές: όχι μόνον απόπειρα εισαγωγής στον Badiou για το ελληνόγλωσσο κοινό, όχι μόνον απόπειρα εκπόνησης αυτόνομης μελέτης για το έργο του Badiou με κάποιες αξιώσεις συστηματικότητας και ενδεχομένως πρωτοτυπίας, αλλά και προσπάθεια άρθρωσης ενός νηπιακού, πρωτόλειου φιλοσοφικού λόγου με *αφορμή* –ενίοτε εντελώς προσχηματική– πτυχές τού εν λόγω έργου – καλούμε τον αναγνώστη να εκλάβει τα ψήγματα αυτά «φιλοσοφικής» εκφοράς ως «θόρυβο» και να τα αγνοήσει (να τα θέσει εντός αγκυλών, ακόμη και αν τού φανούν αξιοσημείωτα ή ενδιαφέροντα, ή έστω όχι εντελώς ανεργάσιμα). Δύο τρόποι λοιπόν, αλλά τρία βιβλία και πέντε εννοιακά (τρία συν δύο) προσωπεία: Πρώτα απ' όλα, η αναμενόμενη τριάδα α) τού μεταπρατικού, διδακτικού εισαγωγέα, β) του υπομονετικού, προσηλωμένου ερευνητή και γ) του δονκιχωτικού στοχαστή που φιλοδοξεί να μιλήσει «εξ ονόματός του». Αλλά επίσης, παραμονεύουν οι σκιές δ) τού «αδαούς αναγνώστη», ο οποίος αντιστοιχεί στον πρώτο τύπο αφηγητή και θέτει ανυπόμονα το ερώτημα: «τι λέει λοιπόν ο Badiou;» και, τέλος, ε) του «φιλελεύθερου σκεπτικιστή», δηλ. του καχύποπτου, φιλοσοφικά ενήμερου ή καλλιεργημένου αναγνώστη, ο οποίος θέτει διαρκώς το ερώτημα: «γιατί ν' ασχοληθεί κανείς με τον Badiou; Τι το διαφορετικό κομίζει ο στοχασμός του, πέραν από αρκετή θεωρητικίζουσα φλυαρία, η οποία ως μοναδικό σκοπό δεν έχει παρά τη δικαιολόγηση και νομιμοποίηση με φιλοσοφικό επίχρισμα των μετεφηβικών φαντασιώσεων της παλαιο-νεο-μετα-σταλινικής άκρας Αριστεράς;» Η εργασία αυτή ζητούμε να θεωρηθεί επιτυχημένη εάν κατορθώσει ν' απαντήσει επαρκώς, έστω και όχι πλήρως ή εντελώς πειστικά, στα ερωτήματα αυτών των δύο τύπων αναγνωστών (ορισμένα εκ των οποίων θίξαμε ήδη προκαταρκτικά σε τούτη την εισαγωγή). Επικαλούμαστε τα ανωτέρω εννοιακά προσωπεία ως ελατήρια του κειμένου που ακολουθεί («γιατί είναι γραμμένο κατ' αυτόν τον τρόπο; Εν μέρει επειδή το ώθησαν οι πιθανές ενστάσεις και απορίες αυτών των δύο») και ως κριτήριο της όποιας επιτυχίας του – κατά πόσον δηλ. τούς ικανοποίησε, ανεξαρτήτως τού αν πείστηκαν να γίνουν «μπαντιουϊκοί», ζήτημα που μάς αφήνει αδιάφορους και εν πάση περιπτώσει δεν άπτεται της στοχοθεσίας ενός *φιλοσοφικού* κειμένου –όπως ευελπιστούμε να είναι το παρόν–, στον βαθμό ακριβώς που (κατορθώνει να) είναι φιλοσοφικό (το γεγονός βέβαια ότι σ' ένα φιλοσοφικό κείμενο «παρεμβάλλονται» ρητορικές πρακτικές, υφολογικά τεχνάσματα και ακόμη ιδεολογικές ή άλλες στοχεύσεις ή υπόρρητες παραδοχές δεν είναι παράξενο –ούτε εγγενώς καλό ή καλό–, αφού δείχνει την αναπόδραστη συνάφεια της φιλοσοφίας με το εκτός της, το ρίζωμα και την πορώδη

επιφάνειά της. Εν προκειμένω αναφερόμαστε στην αναγκαία συνθήκη για να είναι ένα κείμενο *φιλοσοφικά* σημαντικό, διότι βέβαια ενδέχεται να είναι σημαντικό με πλείστους άλλους τρόπους). Σκοπός ενός συγγραφέα φιλοσοφικών βιβλίων πρέπει να είναι μάλλον να πείσει τους αναγνώστες να σεβαστούν τον μόχθο που κατέβαλε ή να ανεχθούν με κριτική εγρήγορση την όποια «λόξα» του, τουτέστι να αναγνωρίσουν ως ενδιαφέροντα και άξια λόγου, οσοδήποτε λίγο, τα συγκεκριμένα ζητήματα που πραγματεύεται και ασφαλώς όχι να τούς προσηλυτίσει στη συγκεκριμένη τοποθέτηση που ενδεχομένως ασπάζεται ο ίδιος. Πρόκειται για την προτεραιότητα των προβλημάτων επί των απαντήσεων, ακόμη και αν υποθέσουμε ότι η όποια διατύπωση ενός προβλήματος θα συναντήσει αναπόδραστα την απόκριση που τής αξίζει, ακόμη και αν αποτελούν οι συγκεκριμένες προσπάθειες λυσιτελούς πραγμάτευσης αναπόσπαστο τμήμα τής ιδιοσυστασίας ενός συγκεκριμένου έργου. Ο φιλόσοφος δεν αποζητά μαθητές αλλά συνεχιστές, ήτοι επίδοξους φιλοσόφους, πάντοτε πρόθυμους να τον αμφισβητήσουν και να τον ωθήσουν ακόμη μακρύτερα στις διχαλοδρομικές ατραπούς τού σκέπτεσθαι.

Η υποβόσκουσα μεθοδολογική προσέγγιση αναδεικνύεται από τη διάρθρωση της ανά χείρας μελέτης, η οποία χωρίζεται ατύπως σε δύο μέρη, εκ των οποίων το πρώτο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «συστηματικό», ενώ το δεύτερο ως περισσότερο «ιστορικό-» και «μετα-φιλοσοφικό», μολονότι η μεταξύ τους οριοθέτηση είναι πορώδης και έχει ευρετικό χαρακτήρα (γι' αυτό άλλωστε η σήμανσή της απαλείφθηκε από τα περιεχόμενα). Στο πρώτο μέρος περιλαμβάνονται πέντε κεφάλαια, τα οποία αφορούν α) την προεργασία τού Badίου στα κείμενα της πρώιμης περιόδου του (ήτοι από το 1966 ως το 1980), στα οποία αναφαίνονται ορισμένα μοτίβα και επίμονες προβληματικές, β) την ανασυγκρότηση των συστηματικών αναπτύξεων του *Είναι και συμβάν* (κεφάλαια II και III), όπου τίθενται οι βάσεις όλης της κατοπινής φιλοσοφίας του, γ) τις προσθήκες και τροποποιήσεις τις οποίες εισήγαγε στους δύο τόμους που ακολούθησαν, ωθούμενος από την εσωτερική δυναμική και τις διαπιστούμενες απορίες τού συστήματος, αλλά και από εξωτερικές κριτικές που είχαν στο μεταξύ ασκηθεί σ' αυτό (κεφάλαια IV και V). Στο ούτως ειπείν «ιστορικοφιλοσοφικό» και «μεταφιλοσοφικό» μέρος θα επιχειρηθεί η χαρτογράφηση του διακυβεύματος της φιλοσοφικής παρέμβασης του Badίου εντός των συμφραζομένων τής μεταπολεμικής γαλλικής φιλοσοφίας και της σύγχρονης θεωρητικο-πολιτικής συγκυρίας, δεδομένου ότι μια φιλοσοφία κατανοείται πληρέστερα εντός τού εκάστοτε δυναμικού πεδίου προβλημάτων και θέσεων, αντίρροπων τάσεων και ανταγωνιστικών εγχειρημάτων, από το οποίο αναδύεται και εντός τού οποίου παρεμβαίνει, διαμορφώνεται και εξελίσσεται. Ούτως, θα εξετάσουμε α) το πώς κατανοεί ο ίδιος το φιλοσοφικό του εγχείρημα και την πορεία τής σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας (κεφάλαιο VI), β) τις πολυειδείς κριτικές που τού έχουν ασκηθεί από το 1990 και εξής (κεφάλαιο VII) και γ) την επίμονη αναμέτρησή του με τη σκέψη τού Gilles Deleuze (κεφάλαιο VIII). Προκειμένου να φωτιστούν οι διαστάσεις και τα επίδικα της συγκυρίας, θα αξιοποιήσουμε πληθώρα εγχειριδίων και μελετών που επιχειρούν να χαρτογραφήσουν την τρέχουσα ιδεοκίνηση, το καθεστώς τού φιλοσόφου, τις ιδιαιτερότητες του θεσμικού πεδίου και του εκπαιδευτικού συστήματος, την ιδιοτυπία τής φιλοσοφικής παραγωγής στη Γαλλία και του πέραν πάσης αμφιβολίας

δημοφιλέστερου προϊόντος της, ήτοι της ίδιας τής φιγούρας τού «Γάλλου φιλοσόφου ή στοχαστή ή θεωρητικού ή διανοουμένου» – ανυπερθέτως δε, πρόκειται να λάβουμε υπόψη κάτι σαν τη θεωρία περί φιλοσοφικών «στιγμών» τού 20ού αι. που έχει επεξεργαστεί τα τελευταία έτη ο Frédéric Worms,⁵⁰ η οποία παρέχει ένα χρήσιμο υπόβαθρο και φαίνεται άλλωστε να χαίρει της σύμφωνης γνώμης και της εκτίμησης του Badiou.

Αναλυτικότερα, στο πρώτο κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της σκέψης τού Badiou από τα πρώιμα κείμενά του μέχρι τη δημοσίευση του πρώτου μείζονος έργου, της *Θεωρίας του υποκειμένου*. Πρόκειται για κείμενα που καταλαμβάνουν ένα δεκαπενταετές χρονικό διάστημα και μαρτυρούν τη μετάβαση του φιλοσόφου από μια ευρύτερη αλτουσεριανή ορθοδοξία προς μια πρώτη απόπειρα σύλληψης της διαλεκτικής μεταξύ της υφιστάμενης διάρθρωσης ενός πεδίου και της δυνατότητας μιας μετασχηματιστικής παρέμβασης για τη σκοποθετούμενη μεταβολή τής εσωτερικής λογικής που διέπει την οργάνωσή του. Καθοριστικής σημασίας θα αποδειχτούν τα γεγονότα τού Μάη τού '68, τα οποία εξέτρεψαν την πορεία τού φιλοσόφου προς μια εντονότερη πολιτική δραστηριοποίηση, ο πολεμικός τόνος τής οποίας είναι εμφανής στα κείμενα της επόμενης δεκαετίας.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, εισερχόμαστε στην «ώριμη» φάση τού Badiou, η οποία εγκαινιάζεται με τη δημοσίευση του έργου ζωής, δηλ. της τριλογίας τού *Είναι και συμβάν*. Θα σταθούμε ειδικότερα στην κομβική θέση περί της ανάληψης του ρόλου τής οντολογίας από τα μαθηματικά, και συγκεκριμένα από την αξιωματική συνολοθεωρία, τις προϋποθέσεις και τις προεκτάσεις της, τους λόγους για τους οποίους ο φιλόσοφος οδηγήθηκε σ' αυτήν, καθώς και στον τρόπο με τον οποίο, υπό την οπτική τού ενστερνισμού της, αναμορφώνεται ο στοχασμός για πλήθος παραδοσιακών μεταφυσικών ζητημάτων, όπως είναι εκείνα του ενός και των πολλών, του όλου και των μερών, του διακριτού και του συνεχούς, του πεπερασμένου και του απείρου, καθώς και η σύστοιχη σύλληψη της φύσεως, του είναι και του γίνεσθαι, της ταυτότητας και της διαφοράς, κτλ.

Συνεχίζοντας την έκπτυξη των επεξεργασιών τής «ώριμης περιόδου» και συγκεκριμένα της αρχικής φάσης της, η οποία καλύπτει το χρονικό διάστημα μέχρι τα

50. Για την παρουσίαση της εν λόγω θεωρίας, βλ. κυρίως τη σημαντική μελέτη τού Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, σειρά: «folio essais» (Paris: Gallimard, 2009), καθώς και το επίμετρο του Γιάννη Πρελορέντζου στη μονογραφία του για τη διαπλοκή τής φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία στη Γαλλία τού 20ού αι., «Η θεωρία τού Frédéric Worms περί των κύριων φιλοσοφικών στιγμών στη 'φιλοσοφία στη Γαλλία στον 20ό αιώνα'», σειρά: Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη / Μελέτες (διά-ΛΟΓΟΣ) (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση), 391-438. Πρβλ. την υποσημείωση 653. Εξυπακούεται ότι αξιοποιούμε τα διάφορα θεωρητικά σχήματα ως ευνοϊκά πλαίσια αναφοράς ή ευρετικούς οδοδείκτες, δίχως να δεσμευόμαστε πλήρως από την έμφασή τους στην τάδε ή τη δείνα λεπτομέρεια ή από την ακριβή στόχευση του εκάστοτε συγγραφέα. Αυτή η υπόμνηση ισχύει φερειπείν αναφορικά με τον Worms, αλλά και με τους Κονδύλη, Μεταξόπουλο, Γερζάκη ή Μαρκουλάτο, των οποίων ουκ ολίγα αποσπάσματα χρησιμοποιήθηκαν στην πορεία εκπόνησης της διατριβής. Η παρουσία τους εντός τού κειμένου ασφαλώς υποδηλώνει είτε μια κατ' αρχήν σύμπνοια με τη γενικότερη οπτική τους, είτε την εκτίμηση της οξυδέρκειας των συγκεκριμένων παρατηρήσεών τους, είτε και απλώς τη χρησιμότητά τους ενόψει της ανάπτυξης ή περαιτέρω επεξεργασίας κάποιας θέσης για τις ανάγκες τού παρόντος πονήματος.

μέσα τής δεκαετίας τού '90, στο τρίτο κεφάλαιο μεταβαίνουμε σε ό,τι δεν μπορεί να αφομοιωθεί δίχως εντάσεις σε/από την αξιωματική τής οντολογικής επικράτειας, ήτοι στο εννοιακό τρίπτυχο του *συμβάντος*, της *αλήθειας* και του *υποκειμένου*. Η εν λόγω εξέταση θ' αναδειξει τόσο την οφειλή τού Badiou και τη συγγένειά του προς τις εκδοχές τής *στρατευμένης θεωρίας της απόφασης* (δηλ. εκείνες που είναι βουλησιαρχικού, ντεσιζιονιστικού ή/και υπαρξιστικού τύπου),⁵¹ όσο και τη συνάφεια

51. Για τη διάκριση μεταξύ του κανονιστικού ή δεοντοκρατικού ηθικισμού, της στρατευμένης και της περιγραφικής θεωρίας τής απόφασης, και την επακόλουθη διασάφηση των προεκτάσεών της, βλ. την εισαγωγή τού Παναγιώτη Κονδύλη στο *Ισχύς και απόφαση* (Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2012 [1984¹]), 10-11. Εκεί διαβάζουμε πως η «στρατευμένη θεωρία τής απόφασης βλέπει την απόφαση όχι απλώς ως αναπόδραστη πραγματικότητα, αλλά την έχει αναγορεύσει σε καθήκον και συχνά τη μετέτρεψε σε παθητική και δραματική τελεουργία· γι' αυτό και θα μπορούσε να ονομαστεί επιταγματική ή κανονιστική θεωρία τής απόφασης. Κατά την άποψή της, το άτομο οφείλει να γνωρίσει υπαρξιακά ύψη και βάθη, τινάζοντας πάνωθ' του τον κονιορτό τού καθημερινού και του αυτονόητου, αποσειώντας την πίεση υπερπροσωπικών ή απρόσωπων κοινωνικών και πνευματικών θεσμίσεων, και δοκιμάζοντας στο πετσί του και σ' όλη τους τη δριμύτητα τις εναλλακτικές λύσεις των προβλημάτων τής ζωής. Όποιος μπορεί να περιέλθει σ' αυτή την κατάσταση και να σηκώσει τέτοια ευθύνη, όποιος κρατά ανά πάσα στιγμή τη γνωστική και ηθική του συνείδηση ξάγρυπνη και έτοιμη για τη μεγάλη απόφαση, αυτός θεωρείται eo ipso αξιότερος από όσους βολεύονται με έτοιμες βεβαιότητες και κανονιστικές αρχές. Ο έμπρακτος υποβιβασμός των αντιπάλων τής θεωρίας τής απόφασης, ο οποίος προκύπτει από τούτη την τοποθέτηση, προφανώς θεμελιώνεται σε μια ορισμένη αξιολογική αντίληψη για τον “αληθινό” προορισμό τής ανθρώπινης ύπαρξης». Ευπρόσδεκτες είναι εν προκειμένω οι διευκρινιστικές παρατηρήσεις τού Αιμίλιου Μεταξόπουλου, ο οποίος ξεκαθαρίζει ότι με τον όρο αυτό ο Κονδύλης δεν αναφέρεται πρωτίστως στους δημοφιλείς κατά τη μεταπολεμική συγκυρία «υπαρξισμούς», όσο στην ευρύτερη κοίτη των νεορομαντικών φιλοσοφιών τής ζωής. «Οι θεωρήσεις αυτές δεν κατονομάζονται στο *Ισχύς και Απόφαση*, αλλά δεν χωρά αμφιβολία ότι πρόκειται για τις πολυποίκιλες “φιλοσοφίες τής ζωής”, που άνθισαν στη Γερμανία από τα μέσα τού 19ου ως τα μέσα τού 20ού αι., και ακολούθησαν σε μια αδρομερή και ελαφρώς χονδροειδή κατάταξη δύο δρόμους, εκείνον του βιταλισμού και εκείνον του “ιδιογραφικού” ιστορικισμού – διά της τεθλασμένης και στον υπαρξισμό, μεσολαβούσης της φαινομενολογίας. Το γεγονός ότι αναφέρεται σε αυτές, αποδίδοντάς τους μεγάλη βαρύτητα, δείχνει ότι τις λάμβανε πολύ σοβαρότερα υπ' όψιν από τις διάφορες φιλοσοφίες τής γλώσσας που διέγραψαν, την ίδια περίοδο, τροχιά δόξης στον αγγλοσαξονικό χώρο. Η επιλογή του αυτή είναι απολύτως δικαιολογημένη, ακριβώς επειδή οι θεωρίες αυτές, σε όλες τις μορφές τους, αντιτίθενται στον αφηρημένα ατομοκεντρικό φιλελευθερισμό και στα παράγωγά του – γεγονός που διευκόλυνε πάντως, σε κάποιο μέτρο, την κατοπινή σύγκλιση ορισμένων εξ αυτών με την εθνικοσοσιαλιστική παράταξη. Η διευκρίνιση ότι πρόκειται για τις φιλοσοφίες τής ζωής είναι αναγκαία, δεδομένου ότι η επανειλημμένη αναφορά στην “ύπαρξη” ενδέχεται να οδηγήσει σε παρεξήγηση και να θεωρηθεί ότι ο Κονδύλης έχει κατά νου, κυρίως, εκδοχές τού υπαρξισμού και δη τη χαϊντεγκεριανή – με την οποία δεν ασχολείται. [...] Υπό το πρίσμα αυτό ως στρατευμένη θεωρία τής απόφασης νοείται οποιαδήποτε κοσμοθεωρητική επιλογή τονίζει την ανωτερότητα του βουλητικού έναντι του γνωσιακού στοιχείου. Αυτή η αντιπαράθεση μπορεί να πάρει χίλιες δυο μορφές, όπως εκείνη ανάμεσα στην ουσιαώδη και στην εργαλειακή ορθολογικότητα, στην παράδοση και στον εκσυγχρονισμό, στο ένστικτο και στη διάνοια, κάθε μία από τις οποίες υποκρύπτει διαφορετικές φιλοσοφικές και ανθρωπολογικές θεωρήσεις. Αυτές επιχείρησε να υπερβεί εκ των προτέρων, απορροφώντας τις καντιανές αντινομίες στη διαλεκτική ανέλιξη του Απόλυτου Πνεύματος, ο Hegel. Αλλά στην περίπτωση που μάς απασχολεί, ο Κονδύλης έχει κατά νου τις νεορομαντικές φιλοσοφίες τής ζωής και της βούλησης και την αντίληψη σύμφωνα με την οποία τα ψυχόρμητα βουλητικά στοιχεία “καταπιέζονται” και ασφυκτιούν μέσα στο περίβλημα του αποξηραμένου Ορθού Λόγου». Βλ. *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική. Όψεις τού μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως τής θεωρίας τής κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 169-174.

των αναλύσεων του με προβλήματα που αφορούν τα εμμενή όρια και τις απορίες των συνολοθεωρητικών επεξεργασιών. Ούτως, το κυρίως έδαφος έχει διαμορφωθεί και η συστηματική αρχιτεκτονική τού μπαντιουϊκού εγχειρήματος αρθρώνεται ευδιάκριτα γύρω από το πρόβλημα της μετασηματιστικής διέλευσης του καινοφανούς εντός μιας προϋπάρχουσας κατάστασης διαμέσου της ανάληψης επινοητικής δράσης.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, θα διερευνήσουμε πώς, κατά τα έτη που ακολούθησαν, οι κριτικές που στράφηκαν προς τις «μεταοντολογικές» αναπτύξεις τού πρώτου τόμου, ώθησαν τον φιλόσοφο στη συστηματική εκ νέου πραγμάτευση των ίδιων θεμάτων υπό το φως τού προβλήματος της πληθυντικής ύπαρξης των κόσμων. Άλλως ειπείν, εάν η αφηρημένη ή μάλλον αφαιρετική προσέγγιση του *Είναι και συμβάν* αρκούσε για να παράσχει ένα γενικό και λίαν επεξεργασμένο σχήμα, έμενε εντούτοις μετέωρο το βήμα προς την εφαρμογή ή ενεργοποίηση του σχήματος αυτού αναφορικά με τις διαφορετικές υπαρκτές καταστάσεις, η πολυμορφία, ο πλούτος και η απαραμείωτη πολυπλοκότητα (του «οντικού», «εμπειρικού» ή «φαινομενολογικά πυκνού» χαρακτήρα) των οποίων απαιτούσαν τη μετάβαση σ' ένα άλλο επίπεδο πραγμάτευσης. Ως εκ τούτου, ο Badiou θα επεξεργαστεί μιαν αντικειμενότροπη, πλουραλιστική φαινομενολογία εν είδει υπερβατολογικής λογικής των σχέσεων στον δεύτερο τόμο, ο οποίος ακριβώς φέρει τον τίτλο *Λογικές των κόσμων* (2006).

Αν το πρόβλημα της οικουμενικότητας των αληθειών και εκείνο της ενικότητάς τους αντίστοιχα ήταν αυτά που είχαν καθοδηγήσει τις αναλύσεις των δύο πρώτων τόμων, τότε ήταν το πρόβλημα της εμμενούς απολυτότητας των αληθειών εκείνο περίξ του οποίου αρθρώθηκε η προβληματική τού τρίτου τόμου, ο οποίος αποτέλεσε προϊόν επεξεργασίας την επόμενη δωδεκαετία. Έτι περαιτέρω απ' όσο στα προγενέστερα έργα του, βλέπουμε σ' αυτό το κείμενο τον Badiou να εστιάζει στη διαλεκτική τού πεπερασμένου και του απείρου, προκειμένου να αναδείξει την κρίσιμη διαφοροποίηση μεταξύ του δυνάμενου να κατασκευαστεί από τον περατοκρατικό αλγόριθμο *αρχείου* και του επιτυχώς ανθιστάμενου σε μια τέτοιου τύπου υπαγωγή *έργου*. Η διερεύνηση της τυπολογίας τού απείρου οδηγεί στη σταδιακή και συνάμα ανέφικτη (άνευ διαμεσολάβησης) προσέγγιση του απολύτου, τη φιλοσοφική επικαιρότητα του οποίου εμφανώς υποστηρίζει ο Badiou. Δίχως αμφιβολία, η *Εμμένεια των αληθειών* περατώνει την αρχιτεκτονική διάταξη του μπαντιουϊκού συστήματος και αποτυπώνει περισσότερο ανάγλυφα τις στοχεύσεις και τη διακύβευσή του, επανεγγράφοντάς τες μάλιστα σ' ένα λεξιλόγιο εμπνευσμένο όχι μόνο από την παράδοση του Πλάτωνα, αλλά και από εκείνη του Baruch Spinoza.

Η (προφανώς φιλοσοφική) δικαιολόγηση της ύπαρξης του άτυπου «δεύτερου μέρους» τής διατριβής αφορά το γεγονός ότι κάθε συγκεκριμένη φιλοσοφική πραγμάτευση, οσοδήποτε συστηματική ή σύγχρονη και αν φιλοδοξεί να είναι, διαμεσολαβείται εκ των πραγμάτων από την εννοιακή κοίτη μιας ευρύτερης παράδοσης, ήτοι τις κληρονομημένες έννοιες, δομές σκέψης και προβληματοθεσίες, οι οποίες λειτουργούν ως οπλοστάσιο, εργαλειοθήκη και συνάμα «δέρμα» τού επίδοξου στοχαστή (το οποίο εκείνος δεν θα ήταν επομένως σε θέση ν' απεκδυθεί εντελώς, ανεξαρτήτως τού πόσο σφοδρά θα το επιθυμούσε). Και ενώ δεν αποκλείεται ορισμένοι αναγνώστες να διευκολύνονταν διαβάζοντας το έκτο κεφάλαιο προτού μεταβούν στο δεύτερο, υπερασπιζόμαστε την επιλογή μας να ξεκινήσουμε όπως

ακριβώς προχωρά ο ίδιος ο Badiou, δηλ. με μια εκ πρώτης όψεως παράδοξη ή αντιδιασθητική θέση και τη συστηματική εκτύλιξη των συνεπειών της, προτού επιχειρήσουμε την ένταξή της στο συγκείμενο της μεταπολεμικής έκρηξης της θεωρητικής παραγωγής στη γαλλική επικράτεια.

Έχοντας λοιπόν διατρέξει προηγουμένως την οργανική εκδίπλωση του συστήματος του Badiou, στο άτυπο δεύτερο μέρος τής μελέτης μας θα καταπιαστούμε με την προσπάθεια ιστορικοφιλοσοφικής του πλαισίωσης, αρχής γενομένης, στο έκτο κεφάλαιο, από το πώς συλλαμβάνει ο ίδιος τη φιλοσοφία εν γένει και την ιδιαίτερη συμβολή του εντός τού πεδίου τής σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας. Θα αναδειχθούν επομένως η αναγκαία έδραση του φιλοσοφικού εγχειρήματος στο εκτός του ή στο μη φιλοσοφικό, όσο και οι περίπλοκες σχέσεις ανάκτησης, οικείωσης και μετάπλασης προγενέστερων φιλοσοφημάτων εν είδει μιας διαρκώς ανανεούμενης διεκυστίνδας μεταξύ της πιστότητας και της προδοσίας. Κατά την περιδιάβαση αυτή, η *πολεμική συνέπεια* αναδεικνύεται ως σημαντικός παράγοντας διάλληλου ετεροπροσδιορισμού (κατά τη σύστοιχη συγκρότηση υποκειμενικής ταυτότητας και κοσμοεικόνας),⁵²

52. Για την αρχή τής πολεμικής συνέπειας και την ερμηνευτική της ισχύ, βλ. τα έργα ιστορίας των ιδεών τού Κονδύλη, ανυπερθέτως δε την *Κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη* (Αθήνα – Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2015). Σημειωτέον ότι δεν είναι απαραίτητο να δεχτεί κάποιος την πρωτοκαθεδρία της έναντι της λογικής συνέπειας, όπως κάνει ο ίδιος, προκειμένου να εκτιμήσει τον ευρετικό της χαρακτήρα στη δόμηση του ετερογενούς ιστορικοφιλοσοφικού υλικού. «Αυτό είναι δυνατόν, γιατί η ενότητα έγκειται όχι στις απαντήσεις, αλλά στα ερωτήματα, ενώ η πολλαπλότητα των απαντήσεων προκύπτει από την ποικιλομορφία των θεμελιωδών πνευματικών στάσεων και των πολεμικών αναγκών των διαφόρων στοχαστών. Η μελέτη των πηγών δείχνει, κατά τη γνώμη μου, ότι η ερμηνεία των διαφόρων θέσεων και αντιθέσεων, με αφετηρία την αντίληψη πως η σκέψη γενικά είναι στην ουσία της πολεμική, είναι και η γονιμότερη. Από τη σκοπιά τής αντίληψης αυτής μπορεί δηλ. να εξηγηθεί όχι μονάχα η συνέπεια, αλλά και η αντιφατικότητα μιας ορισμένης σκέψης. [...] Ο καλύτερος τρόπος για να κατανοήσουμε μία φιλοσοφία μέσα από το πρίσμα τής ιστορίας των ιδεών είναι, επομένως, να καθορίσουμε με σαφήνεια τον αντίπαλό της και να σταθμίσουμε τι πρέπει και τι θέλει να αποδείξει, για να θέσει αυτόν τον αντίπαλο εκτός μάχης. Στην πολεμική όλων εναντίων όλων (δηλ. των φιλοσοφικών κομμάτων συναμεταξύ τους) γεννιέται – ανάλογα με τον στόχο τής πολεμικής και το εκάστοτε ιδεώδες της – η πολλαπλότητα των θεμάτων πάνω σε ένα και μόνο θέμα, δηλ. πάνω στο θεμελιώδες πρόβλημα, που γύρω του στρέφεται η πολεμική. Η λογική δομή τού θεμελιώδους αυτού προβλήματος αποτελεί το σταθερό και αναγκαίο μέγεθος, οι θεμελιώδεις ατομικές στάσεις και οι πολεμικές συνιστούν τους μεταβλητούς και εναλλάξιμους παράγοντες: έτσι δημιουργείται η γενική πνευματική εικόνα τής εποχής, ενώ η ιδιαίτερη εικόνα τού έργου κάθε στοχαστή προκύπτει από τη διασταύρωση της λογικής δομής τού θεμελιώδους προβλήματος με την προσωπική θεμελιώδη στάση τού εκάστοτε ατόμου». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός* (Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο, 2004). Βλ. επίσης τις διευκρινίσεις που παρείχε σε μεταγενέστερη συνέντευξή του στον Martin Terpstra (1993), όπου δήλωνε πως «[μ]ολονότι τώρα η πολεμική και η λογική συνέπεια κατ' αρχήν δεν αποκλείουν η μία την άλλη, στην ιστορία των ιδεών εμφανίζεται συχνά το φαινόμενο η πρώτη να παραγκωνίζει τη δεύτερη. Τούτο συμβαίνει όταν κάποιος θέλει να καταπολεμήσει μιαν τοποθέτηση εσωτερικά αντιφατική και σε κάθε σκέλος τής αντίφασης αυτής αντιπαραθέτει ένα σκέλος τής αντίστροφης αντίφασης: στις εργασίες μου έχω αναλύσει μερικά τέτοια σημαντικά παραδείγματα από την ιστορία των ιδεών. Η περιγραφική και αξιολογική ελεύθερη σκέψη μπορεί επίσης να εκδιπλωθεί μη λογικά, όμως στην περίπτωση αυτή ο λόγος δεν έγκειται στην επικράτηση του πολεμικού στοιχείου. Γενικά, οι έννοιες είναι πολεμικές λόγω του κανονιστικού τους προσανατολισμού. Ακριβώς η επίκληση κανονιστικών αρχών και αξιών (ή της “ορθής” ερμηνείας τους) από μέρους όλων των παρατάξεων επιτείνει την πολεμική και τον αγώνα – η

επομένως η «επιλογή» τού εκάστοτε αντιπάλου (όπως λχ. οι γαλλικές απολήξεις τού χαϊντεγκεριανισμού ή ο ανανήψας νεοκαντιανισμός, η αυξανόμενη διείσδυση της αναλυτικής φιλοσοφίας και η διαπιστούμενη «θεολογική στροφή» τής φαινομενολογίας) επηρεάζει αναπόδραστα τον τρόπο απόκρισης και την αυτοκατανόηση του μπαντιουϊκού εγχειρήματος. Σ' αυτό το πλαίσιο, σημαντικές είναι επίσης η αντίληψη του Βαδίου για την ιστορία τής φιλοσοφίας και δη η αποτίμηση των συγκαιρινών του φιλοσοφικών προγραμμάτων, η εκ μέρους του διάκριση του φιλοσοφείν από τα εννοιακά προσωπεία τού σοφιστή και του αντιφιλοσόφου, όπως και οι συναφείς μεταφιλοσοφικές αντιλήψεις και παραδοχές του.

Εφόσον η διάσταση των πολεμικών συμφραζομένων μιας φιλοσοφικής τοποθέτησης –και δη κάποιας που εγείρει συστηματικές βλέψεις– έχει αναδειχθεί στα προηγούμενα, δεν θα προκαλέσει έκπληξη στον αναγνώστη η επιλογή μας ν' αφιερώσουμε το έβδομο κεφάλαιο στις κριτικές που έχουν ασκηθεί στο έργο τού Βαδίου (και δευτερευόντως στις αποκλίνουσες αναγνώσεις του, δεδομένου ότι τούτες δεσμεύονται και ελέγχονται σε κάποιον βαθμό από την αυστηρότητα των διατυπώσεών του). Οι ενστάσεις που εγείρονται εν πολλοίς αφορούν τον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν*, οδηγώντας στις μεταγενέστερες επεξεργασίες των *Λογικών των κόσμων*, δεν απουσιάζουν ωστόσο και ορισμένες επικρίσεις, οι οποίες άπτονται του σύνολου εγχειρήματος και φαίνονται επομένως να διατηρούν ακέραια την επικαιρότητά τους. Πέραν αυτών, θα εστιάσουμε ακόμη σε ζητήματα που χρήζουν διασάφησης, καθώς και σε ιδιάζουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις επιμέρους θεμάτων, αναδεικνύοντας συνοπτικά τόσο τα όρια όσο και την εμβέλεια της οπτικής τού

ηθική με αξιώσεις κοινωνικής επιβολής, όχι ο αυτάρκης σκεπτικισμός, κάνει τους ανθρώπους ανταγωνιστές και εχθρούς. Το ίδιο όμως μπορούν να κάμουν και έννοιες, οι οποίες *prima facie* δεν φαίνονται να συνεπάγονται κάποια κανονιστική αρχή. Πρόκειται για την περίπτωση όπου μια παράταξη συνδέει συμβολικά την ταυτότητά της με μιαν έννοια, έτσι ώστε η επικράτηση ή η ήττα τούτης της έννοιας εκπροσωπεί συμβολικά μέσα στο πνευματικό φάσμα την επικράτηση ή την ήττα τής αντίστοιχης παράταξης». Η εν λόγω συνέντευξη περιλαμβάνεται στο βιβλίο *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης: Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 1998), 17-18. Βλ. επίσης την επανάληψη της συγκεκριμένης διάρασης από τον Μεταξόπουλο, εφόσον «κάθε συστηματικός στοχασμός έχει ενδογενώς πολεμικό χαρακτήρα: Εκκινεί από την ανασκευή πρότερων αντιλήψεων και καταλήγει να αντιπαρατάσσει ορισμένες θέσεις στις θέσεις ενός άλλου στοχασμού. Έχει, συνεπώς, από την ίδια τη “λειτουργική” του φύση πολεμική χροιά. Είναι προσέτι γνωστό ότι οι ιδέες δεν αντιμάχονται οι μεν τις δε με την ιδιότητα των καθαρών ιδεών, που ίπτανται περιχαρείς και αθώες στο πουθενά, αλλά τις αντιπαλεύουν ως ιδέες που ενστερνίζονται συγκεκριμένοι άνθρωποι και στρέφονται εναντίον όσων υποστηρίζουν άλλοι συγκεκριμένοι άνθρωποι. Εφ' όσον οι ιδέες είναι πολεμικά όργανα στα χέρια ανθρώπων, που προσφεύγουν σε αυτές ή τις κατασκευάζουν, αγωνιζόμενοι ενάντια σε όσους πρεσβεύουν αντίθετες ιδέες, η ανθρωπολογική διάσταση του φιλοσοφικού στοχασμού προβάλλει απαραίτητα. Στην ιστορία των ιδεών ουδέποτε θα γίνει κατανοητό το περιεχόμενο μιας ιδέας αν δεν εντοπισθεί προηγουμένως ο ανθρώπινος φορέας της, στο πλέγμα των ολόπλευρων σχέσεών του με Φίλους και Εχθρούς. Ποιους πολεμά με τους συμμάχους του και ποιοι τον πολεμούν με τους συμμάχους τους, επιστρατεύοντας ως “δικαιολογητικά” ιδέες και αξίες. [...] Κοντολογίς οι ιδέες ανακοινώνουν τις προθέσεις όσων τις ασπάζονται κατά τη ροή ενός “κλάσματος Ιστορίας” και δεν έχουν ως αυθυπόστατα “όντα” ούτε δεσμευτικότητα ούτε υπαρξιακή βαρύτητα». Βλ. *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 49. Ωστόσο, οι προφανείς εργαλειακές συνδηλώσεις αυτής της αντίληψης δεν είναι απαραίτητο να υπερτονιστούν.

φιλοσόφου (στο θέμα τής δύναμης και του προσίδιου άσκεπτου της οποίας θα επιστρέψουμε στα συμπεράσματα της διατριβής). Ούτως, θα επιχειρηθεί η συσχέτισή της με μια ευρύτερη τάση για την επεξεργασία «θεωρησιακών οντολογιών», η οποία παρατηρείται κυρίως –αλλά όχι αποκλειστικά– στον αγγλόφωνο κόσμο ήδη από τη δεκαετία τού '90 και ακόμη περισσότερο την επόμενη, λαμβάνουσα χώρα εν πολλοίς ενάντια στον ηθικισμό και το πρωτείο τής γνωσιολογίας, όπως και τον γλωσσοποιημένο ιδεαλισμό ενός εύκολου «κοινωνικού κονστρουξιονισμού», αλλά και τον διακηρυκτικό ανθρωποκεντρισμό που θεωρείται ότι τα υποβαστάζει.

Στο καταληκτήριο όγδοο κεφάλαιο, θα έχουμε την ευκαιρία να «μετρήσουμε» την εμπέλεια των βλέψεων και των φιλοδοξιών τού έργου τού Badiou απέναντι σ' ένα διαφορετικό και από ορισμένες τουλάχιστον απόψεις συμμετρικά αντίθετο «παράδειγμα σκέψης», το οποίο μετέχει ωστόσο στην ίδια «φιλοσοφική στιγμή». Ακολουθώντας εν πολλοίς τις σχετικές υποδείξεις τού ίδιου του Badiou, θα επιχειρήσουμε ν' αντιπαραβάλουμε το έργο του προς εκείνο τού διαπρεπέστερου σύγχρονου εκπροσώπου και συνεχιστή τής *Φυσιολοσοφίας*, εκλαμβάνοντας αμφοτέρα ως σύγχρονες παραδειγματικές ενσαρκώσεις των δύο κύριων πνευματικών παραδόσεων, οι οποίες κατά τον Badiou διατρέχουν σύμπασα τη γαλλική φιλοσοφία τού 20ού αι. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, πρόκειται αφενός για έναν «εννοιακό φορμαλισμό» (ή «ιδεαλισμό τού γραμματολογικού μαθήματος των επιστημών») και αφετέρου για έναν «υπαρξιακό βιταλισμό», οπότε η υποβόσκουσα διχαλοδρόμηση προσφέρεται να κωδικοποιηθεί σχηματικά και ολίγον παραπλανητικά στο δίπολο «Έννοια – Ζωή». Αφορμώμενοι από το πλήθος κειμένων που ο Badiou έχει αφιερώσει στο έργο τού Deleuze, ήδη από το 1976 και με επίκεντρο τη μονογραφία τού 1997,⁵³ θα ανασυγκροτήσουμε τις εντάσεις και το επίδικο που χαρακτηρίζουν τις διακριτές πολικότητες μιας φιλοσοφικής στιγμής, φωτίζοντας καλύτερα την ιδιοφυσιογνωμία και τις διακυβεύσεις τής καθεμιάς, καθώς και το ευρύτερο κοινό τους υπέδαφος. Σκοπός τής σκηνοθεσίας τής εν λόγω αντιπαράθεσης δεν είναι η μεροληπτική πρόκριση της μίας εκ των δύο θέσεων ως καταλληλότερης ή ελκυστικότερης, αλλά, διαμέσου της υπαγορευόμενης από μια «παιδαγωγική τού θαυμασμού»⁵⁴ απότισης φόρου τιμής, η κατάφαση ενός ορισμένου ύφους εκδραμάτισης του φιλοσοφείν (και κατ' επέκταση της φιλοσοφίας αυτής τούτης).

Στα συμπεράσματα της εργασίας μας θα εστιάσουμε στη συνολική αποτίμηση της συνοχής, της επίδρασης, της πρωτοτυπίας και του ενδιαφέροντος του φιλοσοφικού συστήματος του Badiou. Επανεξετάζοντας και προεκτείνοντας τους σύστοιχους προβληματισμούς τού εβδόμου κεφαλαίου, θα κατατεθούν ορισμένες σύντομες, καταληκτικές παρατηρήσεις για τη σημασία τού έργου τού Badiou και για το πεδίο τής φιλοσοφίας μετά την εμφάνισή του, από όπου δεν θα μπορούσε ίσως ν' απουσιάζει ένας περισσότερο «προσωπικός» τόνος.

53. Βλ. *Deleuze: la clameur de l'être* (Paris: Hachette, 1997).

54. Για την παιδαγωγική τού θαυμασμού, βλ. την εισαγωγή τού Γιάννη Πρελορέντζου στο ογκώδες πόνημά του *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία (1930-1960)* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2016) και το «Επίμετρο» του ίδιου στο: Gilles Deleuze, *Κινηματογράφος I: Η εικόνα-κίνηση*, μετάφραση: Μιχάλης Μάτσας, επιμέλεια: Κική Καψαμπέλη (Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2009), 266-267.

Τέλος, επισυνάπτεται ένα παράρτημα, όπου παρατίθεται ένα ευρετήριο εννοιών και όρων, καθώς και οι αποδόσεις τους στα ελληνικά. Πρόκειται όχι μόνο για τις προτιμώμενες και χρησιμοποιούμενες από εμάς, αλλά επίσης για τις προταθείσες από άλλους, τις οποίες έχουμε υπόψη μας, καθώς και για έτερες πιθανές υποδείξεις, ούτως ώστε οι αναγνώστες να έχουν εποπτεία τού νοηματικού τους εύρους, των εναλλακτικών αποδόσεων που έχουν χρησιμοποιηθεί σε μεταφράσεις κειμένων τού Badiou στα ελληνικά, αλλά και της συνήχησής τους με άλλα φιλοσοφικά ιδιώματα (λόγου χάριν, το «ανεπίκριτο» στον Derrida). Προσπαθήσαμε να διατηρήσουμε την ομοιομορφία στην απόδοση τεχνικών όρων, τροποποιώντας όποτε χρειαζόταν τις διατυπώσεις από τις εν κυκλοφορία ευρισκόμενες μεταφράσεις, εκτός από τις περιπτώσεις εκείνες όπου θεωρήσαμε ότι οι διαφορετικές λέξεις εξυπηρετούσαν καλύτερα την έννοια (πέραν από την ειδική περίπτωση του «forçage», που είναι αδύνατον ν' αποδοθεί πλήρως με μία λέξη σ' όλα τα συγκείμενα). Επιπλέον, στο παράρτημα της μελέτης μας περιλαμβάνονται η μετάφραση των μοναδικών δημοσιευμένων «Επιστολών στον Gilles» (η μία εκ των οποίων μάλιστα από τα γερμανικά), η παράθεση σε ελαφρώς τροποποιημένη μορφή τής μετάφρασης του χωρίου που αναφέρεται στον Badiou από το *Τι είναι φιλοσοφία;* των Deleuze και Guattari –ο ούτως ή άλλως αινιγματικός χαρακτήρας τού οποίου επιτείνεται από κάποιες ορολογικές επιλογές τής τρέχουσας ελληνικής μετάφρασης–,⁵⁵ καθώς και τα εννέα αξιώματα της συνολοθεωρίας ZFC με τη συνοδεία «τηλεγραφικού» σχολιασμού τους.

8. Εξιστόρηση της πρόσληψης του μπαντιουϊκού έργου, επισκόπηση της συναφούς βιβλιογραφίας και περαιτέρω μεθοδολογικού χαρακτήρα επισημάνσεις

Όσον αφορά τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, παρατηρείται η εκθετική αύξησή της κατά τη διάρκεια των τελευταίων χρόνων. Χρονικό ορόσημο της πρόσληψης του Badiou στον αγγλόφωνο χώρο υπήρξε το 1998,⁵⁶ οπότε και δημοσιεύονται δύο κείμενα που παρουσιάζουν τον φιλόσοφο –όχι χωρίς κάποιες διακριτικές επιφυλάξεις– ως το επόμενο «μεγάλο» εξαγωγίμο προϊόν τής γαλλικής φιλοσοφικής Μηχανής, από τον Peter Hallward και τον Slavoj Žižek, ενώ λίγο αργότερα ακολουθεί

55. Βλ. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά (Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντη, 2004), 177-179. Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, δεν υπαινισσόμαστε ότι η μετάφραση της Μανδηλαρά υστερεί, αλλά ότι δυσχεραίνεται η κατανόηση της ασκούμενης κριτικής (η οποία είναι αφεαντής ιδιάζουσα) από την απόδοση ορισμένων μπαντιουϊκών όρων. Δεδομένου ότι το συγκεκριμένο χωρίο καταλαμβάνει δύο περίπου σελίδες και ότι η μετάφραση έλαβε χώρα σε μια εποχή όπου το έργο τού Badiou είχε μόλις αρχίσει να ανακαλύπτεται στον αγγλοσαξονικό χώρο (στην Ελλάδα προφανώς παρέμενε σχεδόν άγνωστο), θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο να είχαν αποφευχθεί παρόμοιες αστοχίες.

56. Απολύτως ενδεικτικό για τη μέχρι τότε ισχύουσα κατάσταση είναι το σχόλιο του Bruno Bosteels στον πρόλογο της μονογραφίας *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), x: «Πρέπει να ειπωθεί ότι την εποχή εκείνη [το 1998] η υποδοχή αυτή [του έργου τού Badiou] παρέμενε σχεδόν ανύπαρκτη. Έτσι, όταν, επιστρέφοντας στις ΗΠΑ, θα ρωτούσα κόσμο αν είχε διαβάσει Badiou, αρκετοί θ' απαντούσαν μ' ένα μείγμα αδιαφορίας και διαβεβαίωσης: “Α, βέβαια, Bourdieu!”».

ένα τρίτο από τον Jean-Jacques Lecercle.⁵⁷ Ειδικά για τον Σλοβένο, δύναται βάσιμα να ισχυριστεί κανείς ότι ο συνεχής διάλογός του με τον Badiou επέδρασε καταλυτικά όχι μόνο στην αναγνώριση, αλλά και στην πρόσληψη του έργου του (ζήτημα σχετικά με το οποίο θα γίνει εκτενέστερα λόγος στο κεφάλαιο VII). Λίγο προτού αλλάξει η χιλιετία έγινε η αρχή με τη μετάφραση ορισμένων εκ των μικρότερης έκτασης έργων τού φιλοσόφου, με τις εισαγωγές και τους προλόγους των μεταφραστών να επωμίζονται εκ των πραγμάτων χρέη συνολικής παρουσίασης για το ευρύτερο –ή έστω το φιλοσοφικά περίεργο– κοινό. Έτσι το 2002 θα δημοσιευτεί η πρώτη εισαγωγική στη σκέψη τού Badiou μονογραφία από τον Jason Barker,⁵⁸ ενώ την επόμενη χρονιά θ' ακολουθήσει η αντίστοιχη μελέτη τού Hallward, η οποία αποτελεί μέχρι σήμερα το κλασικό σημείο αναφοράς σε σχέση με την πρόσβαση στη σκέψη τού Badiou για το αγγλόγλωσσο κοινό.⁵⁹ Σύγχρονη με αυτήν είναι και η δική μας προτίμηση, η διδακτορική διατριβή τού Sam Gillespie, η οποία δεν θα δημοσιευθεί παρά το 2008, μετά τον αδόκητο θάνατο του συγγραφέα.⁶⁰ Με επιμέλεια του Hallward θα κυκλοφορήσει το 2004 η πρώτη συλλογή κειμένων για το έργο τού Badiou, η οποία περιλαμβάνει σε μετάφραση και ορισμένα κείμενα μελετητών δημοσιευμένα ήδη στα γαλλικά, πέραν από καινούργιες συμβολές.⁶¹ Έπεται το αφιέρωμα του τεύχους υπ' αριθμόν 17 τής περιοδικής έκδοσης *Polygraph* το 2005 (έτος που θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι συνιστά το δεύτερο ορόσημο, καθώς μεταφράζεται το *Είναι και συμβάν*) και την επόμενη χρονιά εκείνο του περιοδικού *Cosmos and History*.⁶² Η συνέχεια θ' αποδειχθεί καταγιστική⁶³ με πληθώρα μονογραφιών, άρθρων, μεταφράσεων (το ίδιο το *Είναι και συμβάν* θα κυκλοφορήσει σε μετάφραση του Oliver Feltham δεκαεφτά χρόνια μετά τη γαλλική έκδοση,⁶⁴ θα λάβουν σειρά οι *Λογικές των κόσμων* [2006] το 2009 σε μετάφραση του Alberto

57. Βλ. αντίστοιχα: α) Peter Hallward, "Generic Sovereignty – The Philosophy of Alain Badiou", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 3, No. 3 (1998), 87-111. β) Slavoj Žižek, "Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou", *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 97, No. 2 (Ανοιξη 1998), 235-261. Το κείμενο του Σλοβένου θα δημοσιευτεί επίσης σε επεξεργασμένη μορφή ως κεφάλαιο στο βιβλίο *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999). Την ίδια περίπου εποχή δημοσιεύτηκε το κείμενο του Jean-Jacques Lecercle, "Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The Philosophy of Alain Badiou", *Radical Philosophy*, No. 93 (Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1999), 6-13.

58. Βλ. Jason Barker, *Alain Badiou: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2002).

59. Βλ. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).

60. Βλ. Sam Gillespie, *The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2008).

61. Βλ. Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Verso, 2004).

62. Βλ. *Polygraph*, Vol. 17, αφιέρωμα: The Philosophy of Alain Badiou, επιμέλεια τεύχους: Matthew Wilkens (2005). Τα κείμενα του δεύτερου αφιερώματος κυκλοφόρησαν ως βιβλίο. Βλ. Paul Ashton, A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou* (Melbourne: re.press, 2006).

63. Για ορισμένα ενδιαφέροντα στατιστικά στοιχεία τής σχετικής με το έργο τού φιλοσόφου δημοσιευσιμότητας και απήχησης εργασιών, βλ. την προαναφερθείσα μελέτη τού Nicolas Chevassus-au-Louis, «Pourquoi Badiou est partout? De Platon aux plateaux de télé: parcours d'un philosophe radical-médiatique», *Revue du Crieur*, Vol. 2, No. 2 (2015), 38-53.

64. Βλ. *Being and Event*, μετάφραση – πρόλογος: Oliver Feltham (London: Continuum, 2005).

Toscano,⁶⁵ ενώ θα μεταφραστούν και έργα που ανήκουν στην παλαιότερη περίοδο του φιλοσόφου), αφιερωμάτων, συλλογών, συνεδρίων και συνεντεύξεων. Ενδεικτικά, μόνο το 2015 κυκλοφόρησαν ένα πολύ χρήσιμο –και, ανυπερθέτως, καθόλα ευπρόσδεκτο– βιβλίο που εξετάζει εκ του σύνεγγυς και εις βάθος τα μαθηματικά τού *Είναι και συμβάν* και τον σχολιασμό τους,⁶⁶ μια ενδιαφέρουσα ανάγνωση και οικειοποίηση της σκέψης τού Badiou σε νατουραλιστική κατεύθυνση,⁶⁷ ένας πολλά υποσχόμενος τόμος για τον Badiou και τον Hegel,⁶⁸ μια προσπάθεια αξιοποίησης του εννοιολογικού πλαισίου τού Badiou για τον στοχασμό τού οικολογικού ζητήματος,⁶⁹ καθώς και το πρώτο λεξικό εννοιών (ορολόγιο) από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις τού Εδιμβούργου.⁷⁰

Επίσης, πληθαίνουν την τελευταία δεκαετία τουλάχιστον οι ιστορικές εκείνες επισκοπήσεις τής σύγχρονης γαλλικής ή ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, οι οποίες κάνουν ειδική μνεία στο σύστημα του Badiou ως δεσπόζον στις σύγχρονες τάσεις (συχνά δίπλα στα ονόματα των Deleuze, Henry, Latour, Serres, Laruelle, Stiegler, Malabou, Meillassoux, κτλ).⁷¹ Τούτη η εξέλιξη βεβαίως άπτεται του πολύ σημαντικού ερωτήματος περί των τρόπων που η φιλοσοφία εν γένει και δη οι «αυτοφυείς αντισυμβατικοί στοχαστές» κατέληξαν ν' αποτελούν το κατ' εξοχήν παραγωγίμο, συσκευάσιμο και εντέλει ελκυστικό και μαζικά εξαγώγιμο στην αμερικανική αγορά προϊόν τής Γαλλίας. Έτσι, σε διάστημα δέκα περίπου ετών ο Badiou έφτασε ν' αποτελεί τη νέα «χήνα με τα χρυσά αυγά» για τους εκδότες «ηπειρωτικής φιλοσοφίας», με αποτέλεσμα να επαίρεται ότι είναι ο πλέον πολυδιαβασμένος και μεταφρασμένος Γάλλος φιλόσοφος. Μια ενδελεχής διερεύνηση του ζητήματος θα έθιγε ενδεχομένως πτυχές τής θεσμικής οργάνωσης του φιλοσοφείν στις ΗΠΑ, κοινωνιολογικούς και άλλους παράγοντες σχετικά με τους τρόπους που εκφέρονται, παράγονται, διακινούνται και αναπαράγονται οι φιλοσοφικοί λόγοι, οι σημάνσεις και οι εικόνες περί τού τι συνιστά σημαίνουσα φιλοσοφική παρέμβαση, καθώς και άλλες

65. Βλ. *Logics of Worlds*, μετάφραση: Alberto Toscano (London: Continuum, 2009).

66. Βλ. Burhanuddin Baki, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015).

67. Βλ. Fabio Gironi, *Naturalizing Badiou: Mathematical Ontology and Structural Realism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015).

68. Βλ. Jim Vernon & Antonio Calcagno (eds.), *Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015).

69. Βλ. Am Johal, *Ecological Metapolitics: Badiou and the Anthropocene* (New York – Dresden: Atropos Press, 2015).

70. Βλ. Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

71. Βλ. το σχετικό λήμμα στη βιβλιογραφία. Μία από τις πλέον ενδιαφέρουσες μελέτες είναι εκείνη του Mullarkey, ο οποίος, αξιοποιώντας τη θεωρία περί διαφορετικών «στιγμών» στη γαλλική φιλοσοφία τού 20ού αι., την οποία έχει αναπτύξει ο Frédéric Worms, επιχειρεί να ανασυγκροτήσει το έργο των Gilles Deleuze, Michel Henry, Alain Badiou και François Laruelle ως μέρος μιας εν πλήρη εξέλιξη τελούσας «στιγμής τού '90» ή «στιγμής τής εμμένειας», η οποία μάλιστα παρέχει εννοιολογικούς πόρους για τον αυτομετασχηματισμό τού ευρωπαϊκού φιλοσοφείν και την άρση ή υπέρβαση της απαραμειώτης απόστασης που υποτίθεται ότι το χωρίζει από τις παραδόσεις τής αναλυτικής σχολής. Βλ. John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London: Continuum, 2006). Για την προαναφερθείσα θεωρία τού Worms, βλ. την υποσημείωση 50 ανωτέρω.

συναφείς διαστάσεις τού σύνθετου φαινομένου (με όλα τα παραπάνω δεν επιθυμούμε βέβαια να αμφισβητήσουμε την εγγενή αξία τού έργου φιλοσόφων και θεωρητικών όπως οι Foucault, Bourdieu, Deleuze, Derrida και Badiou, παρά μονάχα να προβληματοποιήσουμε την εικόνα και τις περιπέτειες της πρόσληψης, αξιολόγησης και διάδοσής του, ιδίως στην αντίπερα όχθη τής Μάγχης και του Ατλαντικού, ενίοτε δε και της εκ νέου εισαγωγής και επαναπροώθησής του στα γαλλικά συμφραζόμενα).

Συνεχίζοντας την εξιστόρηση του κλάδου των «μπαντιουϊκών σπουδών», επισημαίνουμε ότι μόλις το 2017 εκδόθηκε το πρώτο μέρος μιας ακόμη σημαντικής μελέτης που εξετάζει τη σύνδεση μεταξύ των δύο δημοσιευμένων ως τότε τόμων τού *Είναι και συμβάν*, επιχειρώντας να διαβάσει ενιαία την «ώριμη» σκέψη τού φιλοσόφου υπό το πρίσμα τής προβληματικής τής *αδιαφορίας* (με το δεύτερο μέρος ν' ακολουθεί το 2021).⁷² Κυκλοφόρησαν επίσης η αξιολογητική μελέτη τού Frank Ruda για την ανανέωση της ιδεοκρατίας στο έργο τού φιλοσόφου,⁷³ μία ακόμη συλλογή για την οφειλή και τη σχέση του προς τη γερμανική φιλοσοφική παράδοση,⁷⁴ ο συναφής διάλογός του με τον Jean-Luc Nancy,⁷⁵ όπως και τα πρακτικά από σχετικό με το έργο του συνέδριο που είχε διοργανωθεί στην Αυστραλία με τη συμμετοχή τού ίδιου του Badiou.⁷⁶ Τα πρακτικά δύο ενδιαφέροντων συνεδρίων, τα οποία συνδιοργάνωσε ο *Αξιωματικός Κύκλος τής Πράγας* και αφορούσαν το τελευταίο προγραμματικό έργο τού Badiou (2017) και τη φιλοσοφική σκέψη τού απείρου συναρτήσεως τού εν λόγω έργου (2018), κατέληξαν να εκδοθούν με τη μορφή βιβλίου και ειδικού τεύχους αντίστοιχα.⁷⁷ Αξίζει ακόμη να αναφερθεί ότι, ακολουθώντας το παράδειγμα των *International Journal of Baudrillard Studies* (2004) και *International Journal of Žižek Studies* (2007), το 2012 εγκαινιάστηκε το διεθνές, ανοιχτής πρόσβασης ψηφιακό περιοδικό για μελέτες που άπτονται του έργου τού Badiou (*[The International Journal of] Badiou Studies*), το οποίο ανέστειλε τη λειτουργία του μετά το σκάνδαλο που ξέσπασε το 2016 με αφορμή το υπογεγραμμένο με ψευδώνυμο άρθρο των

72. Βλ. αντιστοίχως τα William Watkin, *Badiou and Indifferent Being: A Critical Introduction to Being and Event* (London: Bloomsbury, 2017) και *Badiou and Communicable Worlds: A Critical Introduction to Logics of Worlds* (London: Bloomsbury 2021). Πρόκειται για τη δεύτερη αναλυτική πραγμάτευση τού *Είναι και συμβάν*, μετά τον οδηγό ανάγνωσης του Christopher Norris, *Badiou's Being and Event: A Reader's Guide* (London & New York: Continuum, 2009).

73. Βλ. Frank Ruda, *For Badiou: Idealism without Idealism* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015).

74. Βλ. Jan Völker (ed.), *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London: Bloomsbury, 2019).

75. Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Éditions Lignes, 2017).

76. Βλ. A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *Badiou and his Interlocutors: Lectures, Interviews and Responses* (London: Bloomsbury, 2018).

77. Πρόκειται αντίστοιχα για το ωραίο βιβλιαράκι *Ενίοτε είμαστε αιώνιοι* (Lyon: Suture Press, 2019), το οποίο μεταξύ άλλων περιέχει τις διαλέξεις που έδωσε ο φιλόσοφος το 2017 για καθέναν από τους τρεις τόμους τού *Είναι και συμβάν* και τη σχετική συζήτηση που ακολούθησε, όπως και για το συναφές αφιέρωμα της περιοδικής έκδοσης *Filozofski vestnik*, Vol. 41 No. 2 (2020), αφιέρωμα: «Thinking the Infinite – Penser l'infini / Large Cardinals and the Attributes of the Absolute».

Philippe Huneman και Anouk Barberousse.⁷⁸ Το συγκεκριμένο κείμενο δημοσιεύτηκε ως είχε στο σχετικό αφιέρωμα του περιοδικού, ενώ ισχυριζόταν καταφανώς ασυναρτησίες, ρίχνοντας πρόσθετο νερό στον μύλο των διαμαρτυρόμενων για τα χαλαρά ή υποτυπώδη κριτήρια αποδοχής, επιμέλειας και δημοσιευσιμότητας των κειμένων σε ορισμένες τουλάχιστον εκδόσεις που αφορούν την «ηπειρωτική» φιλοσοφία (κολόνια που «κρατάει» τουλάχιστον από την πολύκροτη «υπόθεση Sokal» και τους συναφείς “Science Wars” των μέσων τής δεκαετίας τού 1990).

Στην ίδια τη Γαλλία, ο Badiou έχει διεισδύσει σε ευρύτερο αναγνωστικό κοινό κυρίως μέσω ορισμένων μικρότερης έκτασης και μαζικότερης απεύθυνσης βιβλίων του, όπως η παμφλέτα για τον –νεοεκλεγμένο τότε στην Προεδρία τής Γαλλικής Δημοκρατίας– Nicolas Sarkozy.⁷⁹ Η φιλοσοφική του αναγνώριση, καίτοι μικρότερη, εντοπίζεται σε σημαντικά κέντρα ακτινοβολίας (κυρίως πέριξ της οδού Ulm), ενώ προϊόντος τού χρόνου έχει εξαπλωθεί, αποκτώντας πρόσβαση σε ορισμένα έντυπα μέσα και ραδιοτηλεοπτικές εκπομπές. Άξιο αναφοράς είναι ότι διοργανώθηκαν συνέδρια ή διημερίδες για καθέναν από τους δύο τόμους τού *Είναι και συμβάν*, τα πρακτικά των οποίων αργότερα εκδόθηκαν,⁸⁰ ενώ η από μέρους του προσπάθεια ανασύστασης μιας συστηματικής ορθολογικής μεταφυσικής και ενός «μαχόμενου υλισμού» για την εποχή μας εξακολουθεί να εμπνέει ποικιλοτρόπως μια νεότερη γενιά ερευνητών και στοχαστών, όπως οι Quentin Meillassoux, Mehdi Belhaj Kacem, David Rabouin, Patrice Maniglier, Élie During, Fabien Tarby και Tristan Garcia. Συνελόντι ειπείν, εκλαμβάνεται από φίλους και αντιπάλους εξίσου ως η τελευταία ενσάρκωση του μάχιμου φιλοσόφου (του στρατευμένου διανοούμενου, συστηματικού θεωρητικού και «εναλλακτικού» στοχαστή), σύμφωνα με το πρότυπο που άρμοζε περισσότερο στις φιλοσοφικές «στιγμές» τού '30 και τού '60.

Γνωστότερος για τις πολιτικές παρεμβάσεις του, έχει αποδειχθεί ιδιαίτερα αγαπητός και στη χώρα μας με τακτικές επισκέψεις για ομιλίες και διαλέξεις, αρχής γενομένης από το συνέδριο που συνδιοργάνωσαν το Γαλλικό Ινστιτούτο και το περιοδικό *αληθεια* (τα πρακτικά τού οποίου εκδόθηκαν στο σχετικό αφιέρωμα το 2011). Μέσω κυρίως της εκδοτικής σειράς που διευθύνει ο Δημήτρης Βεργέτης στις Εκδόσεις Πατάκη, ουκ ολίγα από τα μικρότερης έκτασης βιβλία τού φιλοσόφου έχουν κυκλοφορήσει σε αξιόπιστες και έγκριτες μεταφράσεις, ενώ αναμφίβολα ρόλο στην αύξηση του ενδιαφέροντος για το έργο του έπαιξαν τόσο τα συνταρακτικά γεγονότα τού Δεκέμβρη τού 2008 (με την εξέγερση που έλαβε χώρα να χαρακτηρίζεται από ορισμένους ως «συμβάν» με την μπαντιουϊκή έννοια) όσο και η μετακύλιση της

78. Το επίμαχο άρθρο έφερε την υπογραφή τής [;] απασχολούμενης στο ρουμανικό πανεπιστήμιο Alexandru Ioan Cuza μελετήτριας με το ευφάνταστο όνομα Benedetta Tripodi, “Ontology, Neutrality and the Strive for (non-)Being-Queer”, *Badiou Studies*, Vol. 4, No. 1 (2016). Το περιοδικό πάντως επανήλθε προσωρινά σε λειτουργία με άλλη συντακτική ομάδα. Θα έχουμε την ευκαιρία να επιστρέψουμε στον αντίκτυπο/απόηχο αυτής της υπόθεσης –η κριτική αιχμή της οποίας σύμφωνα με τους εμπνευστές της εγγίζει τον πυρήνα τής φιλοσοφίας τού Badiou– στο κεφάλαιο VII.

79. Βλ. *De quoi Sarkozy est-il le nom?* (Paris: Éditions Lignes, 2007).

80. Βλ. το αντίστοιχο λήμμα στη βιβλιογραφία, ενώ σχετική διημερίδα διοργανώθηκε αμέσως μετά και την έκδοση του τρίτου τόμου, στις 01-02.10.2018, με τη συμμετοχή μεταξύ άλλων των Peter Hallward, Quentin Meillassoux, Frank Ruda, David Rabouin, Jacques Rancière, Tzuchien Tho και Alberto Toscano.

παγκόσμιας καπιταλιστικής κρίσης που είχε ξεσπάσει στις ΗΠΑ τον Δεκέμβριο του 2007 σε κρίση δημοσίων χρεών των κρατών της Οικονομικής και Νομισματικής Ένωσης το 2010 (με τον κοινωνικό αναβρασμό, τους πολιτικούς κλυδωνισμούς και τις εξελίξεις που ακολούθησαν σε μια σειρά ευρωπαϊκών χωρών με επίκεντρο την Ελλάδα, όπου συν τοις άλλοις οι εισαγόμενες μετασεισμικές δονήσεις διασταυρώθηκαν με ενδογενείς παράγοντες, ιδιομορφίες και διαρθρωτικές παθογένειες του εγχώριου κοινωνικού σχηματισμού). Η δυσμενής συγκυρία της δημοσιονομικής προσαρμογής (από κοινού με τα κινήματα σε χώρες όπως οι ΗΠΑ, αλλά και η εκτεταμένη –πλην όμως βραχύβια– «Αραβική Άνοιξη» του 2011) προσέφερε βήμα σε «φιλοσόφους της κρίσης», δηλ. σε διανοούμενους που ήταν διατεθειμένοι να αρθρώσουν δημόσιο λόγο εναντίον ορισμένων τουλάχιστον όψεων του ευρωπαϊκού οικοδομήματος ή των φιλελεύθερων δημοκρατιών και του δυτικού συστήματος ισχύος εν γένει, και ευνοήθηκε ως έναν βαθμό η εκφορά ριζοσπαστικότερων λύσεων (όπως και η καταγγελία μιας σειράς φαινομένων: της δομικής συμπερίληψης της διαφθοράς, του ολιγαρχικού και γραφειοκρατικού χαρακτήρα των δυτικών δημοκρατιών, της όξυνσης των κοινωνικών ανισοτήτων, της έξαρσης της φτώχειας και των άμεσων ή έμμεσων αποκλεισμών μερίδων του πληθυσμού από πρόσβαση σε πόρους, αγαθά και υπηρεσίες, της στέρησης δικαιωμάτων ή περιστολής ελευθεριών, κτλ.).

Ίσως θα άρμοζε να ολοκληρώσουμε την ομολογουμένως μακροσκελή εισαγωγή με το να παράσχουμε ένα συνοπτικό επεξηγηματικό σχόλιο για τον όρο «θεωρησιακή μεταφυσική» που απαντά στον κυρίως τίτλο της παρούσας διατριβής. Από τη μία, ο επιθετικός προσδιορισμός υποδηλώνει μετακαντιανές καταβολές και συγκεκριμένα παραπέμπει στην αντιπαραβολή της υψιπέτιδας θεωρίας, η οποία μετέρχεται δημιουργικά μέσα δίχως απαραίτητα να διολισθαίνει στην ενατένιση, προς την υποκειμενοκεντρική αναστοχαστική («ανακλαστική», «αναλογιστική» ή συντελούμενη ως «επιστρεπτικός λογισμός») σκέψη της συλλογιστικά πορευόμενης διάνοιας· από την άλλη, η έκταση της έννοιας «μεταφυσική» διευκρινίζεται αναλόγως του κανονιστικού ή περιγραφικού ορισμού της. Εάν δηλ. ως «μεταφυσική» θελήσουμε να προσδιορίσουμε αυστηρώς το μεσαιωνικό οικοδόμημα των Σχολαστικών και τις νοσταλγικές απόπειρες αναβίωσής του, τότε οι περισσότεροι φιλόσοφοι των Νέων Χρόνων γίνονται αίφνης αντιμεταφυσικοί ή μη μεταφυσικοί, και ασφαλώς ο Badiou με τούτη την έννοια εργάζεται στην κατεύθυνση μιας «αντιμεταφυσικής οντολογίας». Εάν όμως θεωρήσουμε τον όρο υπό περιγραφική, αλλά δυναμική έποψη και εκλάβουμε τις ιστορικά κυρίαρχες μορφοποιήσεις της μεταφυσικής ως ακριβώς ενδεχομενικές εκφάνσεις ενός εύρους σημασιών και δυνατοτήτων, είναι αμφίβολο αν κρίνεται απαραίτητη η ολοσχερής εγκατάλειψη της λέξης, η δε επίμονη προτροπή προς αυτήν [την απόσυρση] ίσως αποκτήσει αίφνης στα μάτια του υποψιασμένου αναγνώστη μια αδικαιολόγητη ηθικολογική χροιά. Κατά τη γνώμη μας, ούτε το έργο του Kant ούτε εκείνο του Heidegger –ή οποιουδήποτε άλλου «κριτικού της μεταφυσικής», εξαιρουμένων ίσως των σκαπανέων του λογικού θετικισμού– απαιτείται να προσλάβουμε με τέτοια μονομέρεια, και πάντως ο ίδιος ο Badiou διεκδικεί ρητά τον όρο, μολονότι ο εξάιρετος μεταφραστής του *Είναι και συμβάν* στα εγγλέζικα γράφει εν τη ρύμη του

λόγου πως ο Badiou δεν υπερασπίζεται μια «θεωρησιακή μεταφυσική», εκλαμβάνοντάς τη με την πρώτη, αρνητικά φορτισμένη σημασία (της κλασικής επάρατης «Μεταφυσικής» που υποστασιοποιεί έννοιες και διατάσσει ιεραρχικά τις σφαίρες τού υπάρχοντος).⁸¹

Εν κατακλείδι, ελπίζουμε ότι ο αναγνώστης δεν θα θεωρήσει ότι «έχασε τον χρόνο του» περιδιαβαίνοντας το κείμενο και ότι, εάν ακόμη δεν αποφεύχθηκαν –στο μέτρο τού εφικτού, λαμβανομένης υπόψη της εποχής– οι ελλοχεύοντες κίνδυνοι και οι κακοτοπιές (λχ. [της εναλλαγής και της πλέον ετερογενούς δοσολογίας μεταξύ] ενός ρηχού «εγκυκλοπαιδισμού», ενός στείρου όσο και αυτάρεσκου «ακαδημαϊσμού», μιας δουλοπρεπούς «μαθητείας», μιας ελαφρώς επιτηδευμένης αίσθησης ανεπάρκειας, κτλ.), ίσως κατορθώσαμε να ελιχθούμε ανάμεσά τους με σχετική κομπόση. Όπως και αν έχουν τα πράγματα, ο καθοριστικός οδοδείκτης ή η πυξίδα των κόπων μας υπήρξε το βραδυφλεγές, άσβεστο πάθος για το φιλοσοφικό παιχνίδι – ο Badiou συμμερίζεται αυτό το πάθος και τούτο είναι αρκετό.⁸²

81. Ο Feltham αξιοποιεί τούτη τη διάκριση με όρους μορφής και περιεχομένου, όταν ορθότατα αναφέρει πως «μολονότι η πρόταση “τα μαθηματικά είναι η οντολογία” ενδέχεται να έχει την *εμβέλεια* της θεωρησιακής μεταφυσικής, είναι μη θεωρησιακή ακριβώς επειδή υποβάλλει τη φιλοσοφία σε απρόβλεπτους μη φιλοσοφικούς περιορισμούς: σε όσους ενδημούν στην αξιωματική συνολοθεωρία στον εκ μέρους της καθορισμό μιας δυνατής σκέψης τής ασυνεπούς πολλαπλότητας». Βλ. Oliver Feltham, “Translator’s Preface” στο: Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2005), xx. Χρήσιμες παραμένουν οι διαπιστώσεις τού Κονδύλη, σύμφωνα με τις οποίες οι μεταλλαγές τής μεταφυσικής ιστορικά συνδέονται με δύο κατ’ αρχήν ανεξάρτητες μεταξύ τους όψεις: «Ως περιεχόμενο, κάθε μεταφυσική στηρίζεται στην διάκριση ανάμεσα σε Υπερβατικό και Εμμενές, σε υπερεμπειρικό Εκείθεν και εμπειρικό Εντεύθεν, θεωρώντας το πρώτο ως “αληθινή”, ανόθευτη πραγματικότητα και συνάμα (στις μεγάλες παραδοσιακές της εκδοχές τουλάχιστο) ως πηγή ηθικών-κανονιστικών αρχών. [...] Ως γνωστική μορφή, πάλι, δηλ. ως σύστημα προτάσεων δεμένων μεταξύ τους σύμφωνα με τους κανόνες τής τυπικής λογικής κι ανεξάρτητα από το εκάστοτε περιεχόμενό της, η μεταφυσική επιδιώκει την έλλογη αποδεικτική σύλληψη του όντος ή των έσχατων αρχών του». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, σειρά «Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη» (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2015), 15-16. Αντίστοιχα, ο – επηρεασμένος από τον Badiou– Quentin Meillassoux θα αντιπαραθέσει τον θεωρησιακό στοχασμό στον μεταφυσικό, προσλαμβάνοντας τον δεύτερο ως προσπάθεια σύλληψης του αναγκαίου χαρακτήρα τού είναι/όντος, η οποία εκ των πραγμάτων υπακούει στην Αρχή τού Αποχρώντος Λόγου. Θα επανακάμψουμε στο ζήτημα στις αρχές τού κεφαλαίου VII.

82. Όσον αφορά την παροχή κάποιων διευκρινίσεων ή μάλλον έμμεσων νύξεων ως προς το *γιατί* και *πώς* αυτό (θα «έπρεπε» να) αρκεί, παραπέμπουμε τον αναγνώστη στα καταληκτικά σχόλια της διατριβής.

I

Η πολιτική θεολογία του γαλλικού μαοϊσμού

«Ως καφετζούδες εσείς –και βάζω μέσα και τη σχολή γύρω από τον Althusser, δηλ. και τον Balibar και τον Rancière, που είναι μεγάλα ονόματα–, είκοσι χρόνια πριν, έτσι;, διαβάζατε πολύ λίγο Foucault, έτσι;, δεν είχατε καμία σχέση με τα *Χίλια επίπεδα* του Deleuze και το *Milles Plateaux* [sic!], δεν ήσασταν [με] τον *Αντι-Οιδίποδα*, ήταν ένα βιβλίο που δεν ήταν στις βιβλιογραφίες σας. [...] Έχουν σημασία να τα πούμε αυτά, γιατί να κάνουμε τώρα διαλέξεις για την κοινωνία δεν έχει γούστο. Μιλάμε μεταξύ μας σα να μιλάμε – σα να μιλάμε για ΜΑΣ, γιατί θέλω να προσωποποιήσω, θέλω να προσωποποιήσω, γιατί – εδώ η τηλεόραση, – δεν μέ ενδιαφέρει – δεν μέ ενδιαφέρει στο να δίνω προσωπικά –αν εσένα σέ ενδιαφέρει να το συνεχίσεις μόνος σου– να δίνω διαλέξεις στο κοινό γενικά, μέ ενδιαφέρει να ψάξω και να προβληματοποιήσω τη σκέψη μου και τον εαυτό μου σ’ ένα *mise à nu* μπρος στην τηλεόραση, δηλ. στη σκηνή, έτσι;, και αυτό σέ καλώ να κάνεις στη συνέχεια. [...] Δεν είναι εσώψυχα, αυτό είναι το λάθος, και ίσως εδώ δεν έχεις προχωρήσει. [...] Δεν είναι εσώψυχα, είναι οι διαδικασίες με τις οποίες βαθύτερα και πολλές φορές ανομολόγητα ή μη δυνάμενα να ομολογηθούν στη γραφή οδεύει [sic] η σκέψη ενός διανοούμενου. [...] Κάθε γραφή είναι μία αυτοβιογραφία. [...] Έχεις την εντύπωση ότι κάνεις τίποτα άλλο ή κάνω τίποτα άλλο; Με τον εαυτό μας ασχολούμαστε... [...] Η διαφωνία μου με τους κοινωνιολόγους και μ’ εσένα –και είναι μια ευκαιρία να το δηλώσω– έγκειται σ’ αυτό το σημείο: ότι υπάρχει ένας λόγος, ο οποίος, όσο και επώδυνος κι αν είναι, ως έναν βαθμό μετά καθίσταται ανώδυνος προκειμένου να υπάρξει και να περάσει και να πουληθεί και να επηρεάσει».

– Γιώργος Βέλτσος, συζητώντας με τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά στην εκπομπή «Τόποι Ζωής – Τόποι Ιδεών» (2010).

Προτού εισέλθουμε στην κυρίως πραγμάτευση της εργασίας μας, θα επισκοπήσουμε την πρώιμη θεωρητική παραγωγή τού Badiou προκειμένου να εντοπιστούν επιμέμοντα θέματα και να οριοθετηθεί προκαταρκτικά το πεδίο τής προβληματικής που το διασχίζει. Όπως θα διαπιστωθεί, τούτο δομείται από το αίτημα στοχασμού των προϋποθέσεων για τον σημαίνοντα μετασχηματισμό μιας κατάστασης και της συμφιλίωσης των δύο πόλων, μεταξύ των οποίων τούτος ο στοχασμός εκτείνεται: Αφενός της απρόσωπης επινοητικότητας και εμμενούς ορθολογικότητας των μαθηματικών, και αφετέρου των προδιαγραφών μιας ακτιβιστικής, «μεταμεταφυσικής» σύλληψης της υποκειμενικής παρέμβασης. Τούτων λεχθέντων, εξακολουθεί να ισχύει ότι στα υπό εξέταση έργα τής περιόδου ίσαμε το 1980 δεσπόζουν οι –ενίοτε ευρισκόμενες σε στενή συνύφανση– επιστημολογικές και πολιτικές μέριμνες, με τη φιλοσοφική προβληματοθεσία να υφίσταται ένα είδος συρραφής σ’ αυτές. Δεδομένου ότι η φιλοσοφική διαδρομή τού Badiou εκκινεί υπό τη σκέπη τής γαλλικής επιστημολογικής παράδοσης, εν τω μέσω μάλιστα της εξαιρετικά πυκνής φιλοσοφικής «στιγμής τής δομής», η αναφορά στο αφετηριακό περιβάλλον τής αλτουσερικής σχολής φαντάζει αναπόφευκτη.

1. Η ιδιότυπη αμφιθυμία τού Badiou «καθ' οδόν προς τη Δαμασκό»: Μεταξύ υποκειμενικής στράτευσης και δομικών επικαθορισμών

Ένας τρόπος να προσεγγιστεί η υπό εκτύλιξη ιστορία αφορμάται από τη διαπίστωση ότι η κατάσταση, το κλίμα και η περιρρέουσα ατμόσφαιρα στους κύκλους τής παριζιάνικης διάνοησης –και δη της αριστερής– κατά τις δεκαετίες τού 1960 και 1970 παρουσίαζαν μια θεμελιώδη και αλλόκοτη ομοιότητα με τα αντίστοιχα της δεκαετίας τού 1790 σ' ορισμένα πρωσικά κρατίδια, όπως κατεξοχήν εκείνο της Ιένας. Οι πρώιμοι ρομαντικοί, σε στενή συνάφεια με το έργο των οποίων αναπτύχθηκε –αλλά και διαφοροποιήθηκε κατόπιν– ο κυρίως ειπείν «γερμανικός ιδεαλισμός», αντιμετώπιζαν ως επιτακτικό καθήκον και πρόκληση τη συμφιλίωση του ιδεαλισμού τής ελευθερίας με τον οντολογικό μονισμό.⁸³ Το ενδιαφέρον ήταν ότι επρόκειτο για θέσεις διαμετρικά αντίθετες μεταξύ τους, εκ πρώτης τουλάχιστον όψεως ασύμβατες, αλλά εξίσου συνεκτικές και απαραίτητες αφεαυτών, παρουσιαζόμενες ως παραπληρωματικά προγράμματα που χαίρουν μιας ορισμένης συμμετρίας, παραλληλίας ή κάποιου είδους ισομορφικού αντικατοπτρισμού. Εκκινώντας κάποιος από τη νομοτελή ολότητα ή την αιτιακή ενότητα και συνέχεια της φύσεως, έχανε την ελευθερία τού αυτοσυνείδητου υποκειμένου. Δοκιμάζοντας ν' ακολουθήσει την αντίστροφη διαδρομή, λαμβάνοντας δηλ. τούτη τη φορά ως εφιαλτήριο τη βεβαιότητα του γιγνώσκοντος υποκειμένου και την ανυπόθετη αυτοθεσία του, διακινδύνευε να χαθεί από την οπτική του η υλική βαρύτητα και το άταρκτες της «αντικειμενικής» πραγματικότητας, η οποία υπαγόταν στις γνωσιακές προδιαγραφές και τις ηθικοπρακτικές μέριμνες, τις αποβλέψεις και τα αιτήματα της αυτοαναφορικής δραστηριότητας του υποκειμένου. Στη μία οπτική οι αξιώσεις αυτονομίας τού υποκειμένου ως έλλογου φορέα δράσης εκμηδενίζονταν, στην άλλη η αυτοδυναμία τής εξωανθρώπινης φύσης εξημερωνόταν ή απωθούταν (είναι στη διακριτική ευχέρεια του αναγνώστη να μαντέψει εκ των υστέρων ποια τάση επικράτησε κατά το μάλλον ή ήττον). Δογματισμός ή κριτικισμός, ρεαλισμός ή ιδεαλισμός, ιδού το δίλημμα, ο αφόρητα διαζευκτικός χαρακτήρας τού οποίου υποδείκνυε το αίτημα μιας

83. Βλ. σχετικά τις εργασίες τού Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), καθώς επίσης τη μελέτη τής Dalia Nassar, *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), και τον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε η ίδια, *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2014) για την πνευματική διαμόρφωση και τη φιλοσοφική αυτοτέλεια των εκπροσώπων τού πρώιμου γερμανικού ρομαντισμού. Ενδεικτική πάντως είναι η ακόλουθη εκμυστήρευση του εικοσάχρονου Schelling στην επιστολή του στον Hegel (4 Φλεβάρη 1795): «Έν τω μεταξύ, έχω γίνει σπινοζιστής! Μην εκπλήσσεσαι. Θέλεις να μάθεις με ποιον τρόπο; Για τον Spinoza, ο κόσμος [...] ήταν το Παν, για μένα είναι το Εγώ. Μου φαίνεται πως η πραγματική διαφορά ανάμεσα στην κριτική και τη δογματική φιλοσοφία βρίσκεται στο γεγονός ότι η πρώτη εκκινεί από το απόλυτο [...] Εγώ, [ενώ] η δεύτερη από το απόλυτο αντικείμενο ή Μη-Εγώ. Η τελευταία οδηγεί στην ύψιστη συνέπειά της στο σύστημα του Spinoza, η πρώτη στο σύστημα του Kant. Η φιλοσοφία οφείλει να εκκινεί από το απόλυτο. Το μόνο ερώτημα είναι πού βρίσκεται αυτό το απόλυτο, στο Εγώ ή στο Μη-Εγώ».

άρσης ή υπέρβασης των επιμέρους όρων του ενόψει μιας «ανώτερης» ή περιεκτικότερης σύνθεσης. Η αρχή τής φιλοσοφίας μπορούσε να ανευρεθεί λοιπόν στο θεμελιωτικό πρόγραμμα του Fichte ή σ' εκείνο του Spinoza, στην ελευθερία του Sartre ή τους επικαθορισμούς του Althusser: Υπό μία έννοια, ούτε στον έναν προσανατολισμό, ούτε στον άλλο· υπό λίγο διαφορετική σκοπιά, και στον έναν και στον άλλο.

Όπως επισημάναμε στην εισαγωγή, το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η πνευματική διαδρομή του Badiou έγκειται στην είσοδό του στο εν λόγω δίλημμα υπό τη σκέπη του σαρτρικού υπαρξισμού, τη στιγμή ακριβώς που το «άστρο» του τελευταίου έμοιαζε να δύνει, για ν' αντικατασταθεί από το παράδειγμα των δομισμών, ειδικότερα δε από την ιδιάζουσα διδασκαλία του χαρισματικού «γκουρού» του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, η οποία διαπνεόταν από πολεμικό μένος ενάντια στον «θεωρητικό ανθρωπισμό» και τις δημοφιλείς εκείνη την εποχή βολονταριστικές ή ιστορικιστικές αναγνώσεις του μαρξισμού (μία εκδοχή των οποίων είχε σκιαγραφήσει άλλωστε ο Sartre στην *Κριτική του διαλεκτικού λόγου*).⁸⁴ Χαρακτηριστική ροπή των τελευταίων αποτελεί η εστίαση στην ιστορικο-πολιτική κατηγορία του προλεταριάτου ως συλλογικού υποκειμένου που μπορεί ή οφείλει να καταστεί αυτοσυνείδητο και να αναλάβει τελεσφόρα επαναστατική δράση (είτε επειδή οι αντικειμενότερες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες την ευνοούν, είτε επειδή δεν υφίσταται στ' αλήθεια «αντικειμενικό» εμπόδιο).

Ένας αφελής ιστορισμός θα υποδείκνυε ίσως την προσεκτική μελέτη τής επόμενης φάσης ως φανερώνουσας τη λανθάνουσα εσώτερη αλήθεια τής προηγούμενης, οπότε αίφνης η «στιγμή τής ύπαρξης» θα έχανε το ενδιαφέρον που παρουσίαζε ως αυτοτελές επεισόδιο στην εξέλιξη της ιστορίας των ιδεών, εφόσον ο πυρήνας τής αλήθειας της θα είχε μεταλαμπαδευτεί αυτούσιος –και μάλιστα σε υψηλότερη έκφραση– στις εκφάνσεις τής «στιγμής τής δομής».⁸⁵ Τέτοιας φύσεως ήταν ίσως η σιωπηρή συναίνεση των πέριξ του Althusser συσπειρωμένων νεαρών μαρξιστών, όμως η ελαφριά ηλικιακή απόκλιση του Badiou τον διαφοροποίησε από την ανεμπόδιστη κατάληψη της εν λόγω θέσης και οπτικής. Εν ολίγοις, ο νεαρός Badiou θα σπεύσει να αναλάβει ένα αλτουσεριανής έμπνευσης πρόγραμμα διαλεκτικής επιστημολογίας των μαθηματικών, έχοντας ήδη διέλθει από μια πρώιμη φάση υπαρξιστικού ενθουσιασμού. Νομίζουμε ότι, όπως θα φανεί στην πορεία τής παρούσας εργασίας, τούτη η συγκυρία υπήρξε καθόλα διαμορφωτική για την εξέλιξη της σκέψης του Badiou μέχρι την «ώριμη» τριλογία του *Είναι και συμβάν*, αρθρωμένη ακριβώς ως ένα αίτημα συμφιλίωσης του φορμαλισμού των μαθηματικών

84. Βλ. χαρακτηριστικά το κείμενο του Badiou προς τιμήν του Sartre στο *Μικρό φορητό πάνθεον*, ενώ για μια συγκριτική αντιπαραβολή του εγχειρήματος του ύστερου Sartre προς τις αντίστοιχες επεξεργασίες του Badiou, βλ. Brian A. Smith, “Badiou and Sartre: Freedom, from Imagination to Chance”, στο: Sean Bowden & Simond Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 203-224.

85. Δανειζόμαστε στο σημείο αυτό τη γλώσσα του Frédéric Worms, ο οποίος πάντως σε καμία περίπτωση δεν ενδίδει στον «ιστορισμό» για τον οποίο γίνεται λόγος. Βλ. το έργο του *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, σειρά «folio essais» (Paris: Gallimard, 2009).

με τις προϋποθέσεις μιας ακτιβιστικού τύπου υποκειμενικής στράτευσης (όθεν και ο επεξηγηματικός υπότιτλος της διατριβής).⁸⁶

Στα ανωτέρω θα ήταν χρήσιμο να προστεθούν η μετατόπιση της έμφασης στην παραγωγή και τη θεωρία (ή το ονοματικό σύνολο «θεωρητική παραγωγή») έναντι των παραδοσιακότερων συνδηλώσεων του όρου «φιλοσοφία», όπως και η ακόλουθη μεταφιλοσοφική διένεξη την επαύριον της άνθισης νέων επιστημονικών κλάδων (όπως η ψυχολογία, η κοινωνιολογία, η κοινωνική ανθρωπολογία, η γλωσσολογία, κτλ.),⁸⁷ οι οποίοι, καθώς απογειώνονταν από το μητρικό σκάφος, έμοιαζαν να υπονομεύουν την παραδοσιακή αυθεντία τής φιλοσοφίας και να τη στριμώχνουν ως παρωχημένη εργασία αυτοαναφορικού υπομνηματισμού (με καλύτερο σύμμαχο σ' αυτή την απόπειρα διεμβόλισης την ίδια τη θεσμική φιλοσοφία, πάντοτε πρόθυμη καθώς είναι να επιβεβαιώσει τα στερεότυπα). Όπως θα φανεί εναργέστερα στα κεφάλαια VI και VII της παρούσας μελέτης, η μάχη για την προώθηση μιας φιλοσοφικής παρέμβασης συνοδεύεται από μια σύστοιχη τοποθέτηση για τον αρμόζοντα ρόλο και την προτιμότερη οριοθέτηση της ίδιας τής φιλοσοφικής δραστηριότητας.⁸⁸ Στο συγκεκριμένο συγκείμενο η ενδοφιλοσοφική αποτύπωση της πόλωσης έλαβε χώρα με την υπεράσπιση της ενδογενούς ανάπτυξης των εννοιών από τη μία πλευρά και την προσήλωση στον απαραμειώτο χαρακτήρα τού βιώματος, του νοήματος και της συνείδησης από την άλλη.⁸⁹ Πάντως, σε σχέση με την αφετηριακή

86. Όπως το συνοψίζει ένας μελετητής τού φιλοσόφου, «[η] σημαντικότερη όψη τού έργου τού Badiou, ως τοποθετούμενου στη διατομή τής ιστορίας τής μετακαντιανής ευρωπαϊκής φιλοσοφίας και της σύγχρονης θεωρίας, είναι το επίμονο εγχείρημά του [project] να γεφυρώσει το κατά τα φαινόμενα αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ δύο διαφορετικών προσανατολισμών, οι οποίοι αναπαρίστανται παραδειγματικά από τις δύο επιδραστικότερες για τον νεαρό Badiou φυσιογνωμίες τού 20ού αι.: τους Sartre και Althusser». Βλ. Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013), 108.

87. «Ήδη από παλιότερα, η φιλοσοφία προσπαθούσε να εμφανιστεί υπεράνω των άλλων, ιδίως της κοινωνιολογίας και της ψυχολογίας. Από περίπου το 1935 και μετά, ιδίως στα πενήντα χρόνια ως το 1985 δεν υπάρχει φιλοσοφία αμιγής και αποκλεισμένη: ακόμα και οι πιο δύσκολοι ή αποκλεισμένοι φιλόσοφοι ασχολούνται με “παραφιλοσοφικά” θέματα. Και αυτό είναι που κάνει την γαλλική φιλοσοφία τόσο ενδιαφέρουσα: είναι ένα αμάλγαμα, μια επιμονή στην αγνή και συστηματική φιλοσοφία που τελικά δεν αντέχει να μην μιλάει για όλα τα άλλα πεδία και θέματα. Υπάρχει ταυτόχρονα μια ατέλειωτη μάχη από τους φιλόσοφους να ξανακερδίσουν ιδίως τον δημόσιο χώρο, το πεδίο των διανοουμένων, να μην το αφήσουν σε μόνο λογοτέχνες, μόνο ανθρωπολόγους, μόνο θεωρητικούς τής πολιτικής». Βλ. «Διαφάνεια και γαλλική μεταπολεμική σκέψη: Μια συζήτηση με τον Στ. Γερουλάνο», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 03.04.2023, με αφορμή την ελληνική έκδοση της μονογραφίας τού Στέφανου Ν. Γερουλάνου, *Η διαφάνεια και οι κριτές της. Μια ιστορία της γαλλικής μεταπολεμικής σκέψης*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2021).

88. Είναι σ' αυτό ακριβώς το σημείο που εντοπίζεται μια διαρκούσα πιστότητα του Badiou στο πνεύμα τού δασκάλου, αφού για τον Althusser «τα ζητήματα της σκέψης υπάγονταν στη μάχη, στη γραμμή τού μετώπου, στο συσχετισμό δυνάμεων». Βλ. *Μικρό Φορητό Πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 63.

89. Όπως και στην περίπτωση των πρώιμων ρομαντικών, η μάχη δόθηκε υπό τα λάβαρα του σπινωζισμού. Για την αναβίωση του τελευταίου εντός των γαλλικών συμφραζομένων και μάλιστα ως πρωτίστως ορθολογιστικού ρεύματος στην κατεύθυνση μιας «φιλοσοφίας τής έννοιας», βλ. τη μελέτη τού Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavallès to Deleuze* (Stanford, California: Stanford University Press, 2014).

αναλογία μία σημαίνουσα διαφοροποίηση αφορούσε την εναλλαγή των αναφορών: τον μεν σπινοζισμό επικαλούνταν μεταξύ άλλων οι κληρονόμοι τής αρχικά νεοκαντιανής επιστημολογικής παράδοσης, οι δε θεματοφύλακες της μετακαντιανής παρακαταθήκης πάντοτε αγρυπνούσαν έναντι του «επιστημονισμού» και έμοιαζαν να ενδιαφέρονται περισσότερο για τη διαφύλαξη των προϋποθέσεων της ελευθερίας (ενδεικτικές της κατάστασης ήταν και οι αποκλίνουσες γαλλικές αναγνώσεις του Hegel με το πρωτείο να δίνεται στη μελέτη τής *Φαινομενολογίας τού Πνεύματος*). Το σημαντικό με το δομιστικό πλαίσιο είναι ότι επέδρασε ως ένα ιστορικό *a priori* τής μεταπολεμικής παραγωγής θεωρίας στη Γαλλία. Φερειπείν ο Patrice Maniglier οργανώνει την παρουσίασή του γύρω από την υπόθεση ότι «ο δομισμός υπήρξε η θεμελιώδης μήτρα τής μεταπολεμικής γαλλικής φιλοσοφίας τού 20ού αι., φτάνοντας ίσαμε το πέρας τού αιώνα – μια μήτρα η οποία πραγματώθηκε σ’ έναν αποκλίνοντα αστερισμό απαντήσεων σε φιλοσοφικά προβλήματα που εγέρθηκαν από την εισαγωγή δομικών μεθόδων στις κοινωνικές επιστήμες». Έτσι οι συζητήσεις και οι αντιπαραθέσεις τής εποχής, πέρα από την αναζήτηση ενός πρόσφορου μεθοδολογικού υποδείγματος για τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, αφορούσαν εξίσου τον προσδιορισμό τής φύσης και της λειτουργίας τού υπερβατολογικού.⁹⁰

Σ’ αυτές τις συνθήκες, ο Louis Althusser υπήρξε ο επίσημος φιλόσοφος του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος και βρέθηκε στο επίκεντρο σε μια σειρά από διενέξεις, όπως η διαμάχη για τον «θεωρητικό ανθρωπισμό» κατά τη δεκαετία τού

90. «Σε αντιπαραβολή με τον Kant, ο δομισμός αποσκοπούσε να καταστήσει συμβατές την επιστήμη και την υποκειμενικότητα. Ωστόσο τούτος ο επιστημονικά εξαντικειμενικευμένος κόσμος, στον οποίο η υποκειμενικότητα θα μπορούσε να εμφανιστεί, δεν ήταν [πλέον] η φύση παρά μάλλον ο πολιτισμός, νοούμενος ως ένα σύνολο συμβολικών συστημάτων (κατά τον ορισμό τού Lévi-Strauss). Εν προκειμένω, ο όρος “συμβολικό” δεν αναφέρεται τόσο σε μια ορισμένη λειτουργία (εκείνη της επικοινωνίας) όσο σ’ έναν ορισμένο τύπο είναι, στο είναι των διαφορικών και τοποθετικών [positional] οντοτήτων, οι ταυτότητες των οποίων εξαρτώνται από τις αντιθετικές σχέσεις και τις δομικές θέσεις τους εντός ενός συστήματος. Μ’ άλλα λόγια, ο δομισμός προσέφερε μια ευκαιρία να καταστούν συμβατές η αντικειμενική επιστήμη και η υποκειμενική εμπειρία επειδή παρείχε, μέσω της έννοιας του σημείου, μια νέα υπερβατολογική “οντολογία”. Ο δομισμός ισχυριζόταν ότι, δοθέντος του τι είναι εν γένει ένα πολιτισμικό σύστημα, είναι δυνατό –ίσως μάλιστα αναγκαίο– να αναδυθούν υποκείμενα εντός του. Ούτως το καθοδηγητικό ερώτημα έγινε υπερβατολογικό: Ποια πρέπει να είναι η οντολογία τού πολιτισμού, τουτέστιν η οντολογία των σημείων, ώστε υποκείμενα να μπορούν να εμφανιστούν και να λειτουργήσουν εντός τού κόσμου μας;» Βλ. τη συμβολή τού Patrice Maniglier, “The Structuralist Legacy”, στον έβδομο τόμο τής μνημειώδους σειράς υπό τη γενική διεύθυνση του Alan Schrift, Rosi Braidotti (ed.), *The History of Continental Philosophy, Volume 7: After Poststructuralism. Transitions and Transformations* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), 56-57. Συναφής είναι και η παραδοχή τού Deleuze ότι «ο δομισμός έθεσε τις βάσεις για μια νέα υπερβατολογική φιλοσοφία», όπως και ο χαρακτηρισμός τού θεωρητικού εγχειρήματος τού Lévi-Strauss ως «υπερβατολογικού υλισμού» (από τον Sartre) ή «καντιανισμού δίχως υπερβατολογικό υποκείμενο» (Ricoeur), με τον ανθρωπολόγο να τούς αποδέχεται πρόθυμα. Όπως είχε επισημάνει ο Deleuze στο σχετικό άρθρο του, «ο στρουκτουραλισμός δεν μπορεί να χωριστεί από έναν νέο υλισμό, από μια νέα αθεΐα και έναν νέο αντι-ανθρωπισμό. Γιατί αν η θέση είναι πρότερη από αυτόν που την καταλαμβάνει, δεν αρκεί βέβαια να βάλουμε τον άνθρωπο στη θέση τού Θεού για να αλλάξουμε δομή. Και αν αυτή η θέση είναι η θέση τού νεκρού, ο θάνατος τού Θεού συνεπάγεται και τον θάνατο τού ανθρώπου, προς όφελος, ελπίζουμε, κάποιου επερχόμενου πράγματος που δεν μπορεί να επέλθει παρά μέσα στη δομή και με την μετατροπή της».

1960 και η συζήτηση για την απόληψη της «δικτατορίας του προλεταριάτου» από το πρόγραμμα του κόμματος δέκα χρόνια αργότερα. Σε αμφότερες τις υποθέσεις η θέση του ήταν μειοψηφική, αφού στην πρώτη περίπτωση συγκρούστηκε με τον Roger Garaudy και εν τέλει προτιμήθηκε η συμβιβαστική τοποθέτηση του Lucien Sève, ενώ στη δεύτερη επρόκειτο μάλλον για μάχη οπισθοφυλακής εν τω μέσω της ευρωκομμουνιστικής πορείας του –παραδοσιακά σοβιετόφιλου και συγκεντρωτικού στην οργάνωση και τη λειτουργία– κόμματος και της κλιμάκωσης της εκλογικής επιρροής του (ενόψει και της νικηφόρας προοπτικής της συμπαρατάξης με το επανιδρυθέν Σοσιαλιστικό Κόμμα, που σύντομα υπερσκέλισε τον σύμμαχό του). Υπενθυμίζεται ότι το ΓΚΚ βγήκε ενισχυμένο από την εμπειρία της Κατοχής λόγω του ενεργού ρόλου του στην Αντίσταση, και αποτέλεσε σταθερά την κύρια πολιτική έκφραση της Αριστεράς μέχρι περίπου το 1980. Η συζήτηση για τον μαρξιστικό ανθρωπισμό συνδεόταν όχι μόνο με τη διαδικασία της «αποσταλινοποίησης» την επαύριον των αποκαλύψεων του 20ού συνεδρίου του ΚΚΣΕ, αλλά και με την ετεροχρονισμένη δημοσίευση και ανακάλυψη των *Χειρογράφων* του νεαρού Marx, όπως και με τη σύστοιχη εμφάνιση ουμανιστικών ρευμάτων εντός και πέριξ του «δυτικού μαρξισμού». Σ' ένα κλίμα που ευνοούσε την ανανεωμένη πίστη στη δυνατότητα του ανθρώπου να υπερβαίνει τις εκάστοτε δυσμενείς συνθήκες στις οποίες βρίσκεται, όσο και την «ειρηνική συνύπαρξη» των αντιμαχόμενων γεωπολιτικών μεγεθών, η επιμονή του Althusser στον επιστημονικό χαρακτήρα του μαρξισμού έμοιαζε, όχι δίχως ερείσματα, με προάσπιση μιας εκδοχής του «μαρξιστικού-λενινιστικού» παρελθόντος ή ακόμη με διεκδίκηση πτυχών της «σταλινικής» παρακαταθήκης.⁹¹ Κατά τις δεκαετίες του '60 και του '70 το έργο του αποτελούσε σημείο αναφοράς για το διεθνές κομμουνιστικό κίνημα, με επιρροή όχι μόνο στην Ευρώπη αλλά και τη Λατινική Αμερική.⁹² Ο ίδιος πάντως δημοσίευσε λίγα

91. Ιδού πώς αποτιμούσε το 1967 τη συγκυρία στο σημείωμά του στη συλλογή κειμένων *Για τον Μαρξ* (Αθήνα: Εκτός Γραμμής, 2015), 353-354: «Οι κομμουνιστές διανοούμενοι “βίωσαν” εν γένει την κριτική του σταλινικού “δογματισμού” ως “απελευθέρωση”. Τούτη η “απελευθέρωση” προκάλεσε μια βαθιά ιδεολογική αντίδραση “φιλελεύθερης”-“ηθικής” τάσης, η οποία επανέφερε αυθόρμητα τα παλαιά φιλοσοφικά θέματα της “ελευθερίας”, του “ανθρώπου”, του “ανθρώπινου προσώπου” και της “αλλοτρίωσης”. Αυτή η ιδεολογική τάση αναζήτησε τους θεωρητικούς τίτλους της στα νεανικά έργα του Marx, τα οποία περιέχουν πράγματι όλα τα επιχειρήματα μιας φιλοσοφίας του ανθρώπου, της αλλοτρίωσής του και της απελευθέρωσής του. Οι συγκεκριμένες συνθήκες προκάλεσαν μια παράδοξη αναστροφή της κατάστασης στη μαρξιστική φιλοσοφία. Τα νεανικά έργα του Marx, που από τη δεκαετία του '30 αποτέλεσαν την αιχμή του δόρατος για τους μικροαστούς διανοουμένους στην πάλη τους κατά του μαρξισμού, τέθηκαν σταδιακά, και στη συνέχεια μαζικά, στην υπηρεσία της νέας “ερμηνείας” του μαρξισμού, η οποία έχει αναπτυχθεί σήμερα στο φως της μέρας από πολυάριθμους κομμουνιστές διανοουμένους, “απελευθερωμένους” από τον σταλινικό δογματισμό χάρη στο 20ό Συνέδριο. Το θέμα του “μαρξιστικού ανθρωπισμού” και η “ανθρωπιστική” ερμηνεία του έργου του Marx επιβλήθηκαν προοδευτικά και ανεμπόδιστα στην πρόσφατη μαρξιστική φιλοσοφία, ακόμα και στο εσωτερικό των σοβιετικών και των δυτικών κομμουνιστικών κομμάτων. [...] Ο Marx, ο Engels και ο Lenin, για να περιοριστούμε σε αυτούς, δεν σταμάτησαν να αντιμάχονται τις ιδεολογικές ερμηνείες ιδεαλιστικού, ανθρωπιστικού τύπου, οι οποίες απειλούσαν τη μαρξιστική θεωρία».

92. Η επιρροή αυτή έφτασε και στην Ελλάδα μέσω του Νίκου Πουλαντζά και του ΚΚΕ εσωτερικού αρχικά, αλλά και οργάνωσης που προέκυψαν απ' αυτό μέσω διασπάσεων ή μετεξελίξεων (όπως η «Β' Πανελλαδική» και κατόπιν οι οργανώσεις APAN και APAΣ, η ΑΚΟΑ και προφανώς ο

όσο ζούσε, με αποτέλεσμα το φιλοσοφικό αποτύπωμα της ακτινοβολίας του να καταγράφεται πρωτίστως μέσα από την κατοπινή διαδρομή των μαθητών του και την άμεση ή έμμεση επίδραση που άσκησε επάνω τους.⁹³ Το ενδιαφέρον με τον συγκεκριμένο θεωρητικό είναι ότι παρέμεινε ένας σχετικά ορθόδοξος λενινιστής, ο οποίος πήρε αποστάσεις από τον ρεφορμιστικό προσανατολισμό του κόμματος και έβλεπε με συμπάθεια την κινεζική εμπειρία, ενώ ταυτόχρονα διατηρούσε ένα προνομιακό ακροατήριο στους κόλπους της ριζοσπαστικής φοιτητιάς νεολαίας.⁹⁴

Ίσως είναι χρήσιμο εν προκειμένω να υπενθυμίσουμε τις βασικές θέσεις που ανέπτυξε ο Althusser από το 1965 και εξής:⁹⁵

α) Μια διαγώνια, «συμπτωματολογική» ανάγνωση του μαρξικού έργου οδηγεί στη διαπίστωση της ύπαρξης μιας «επιστημολογικής τομής», η οποία χοντρικά διακρίνει, μέσα από παλινδρομήσεις και παλινωδίες, μία πρώιμη, «ανθρωπολογική» περίοδο –κατά την οποία ο Marx παραμένει ένας ριζοσπάστης καντιανο-φιχτιανός φιλόσοφος της ξένωσης της ουσίας του ανθρώπινου είναι (δηλ. ένας ακόλουθος του Feuerbach στον ευρύτερο αστερισμό της «εγελιανής αριστεράς»)– από μία «ώριμη» περίοδο, στην οποία έχουν κατακτηθεί η μέθοδος και τα εννοιολογικά εργαλεία που προσιδιάζουν στη νέα επιστήμη της κριτικής της πολιτικής οικονομίας και στη γενική θεωρία της ιστορικής διάρθρωσης των τρόπων παραγωγής, η

Συνασπισμός και ο ΣΥΡΙΖΑ), ενώ ενέπνευσε το έργο αξιόλογων θεωρητικών συσπειρωμένων πέριξ του περιοδικού *Ο Πολίτης* και ακόμη περισσότερο της επιθεώρησης *Θέσεις* (όπως οι Αγγελος Ελεφάντης, Αριστείδης Μπαλτάς, Γιάννης Μηλιός, Γιώργος Φουρτούνης, Παναγιώτης Σωτήρης).

93. Πέραν των μαθητών με τους οποίους συνεργάστηκε συγγραφικά (Pierre Macherey, Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière), χρήζουν αναφοράς ο Νίκος Πουλαντζάς στην πολιτική κοινωνιολογία, ο Maurice Godelier στην κοινωνική ανθρωπολογία, ο Dominique Lecourt στην επιστημολογία, ο Michel Rêcheux στην ανάλυση λόγου και φυσικά ο Badiou.

94. Παρά την εμφανώς πολιτικοποιημένη σύλληψη της φιλοσοφίας, ο Jacques Bouveresse θα αντιδιαστείλει την ελευθεριότητα από την οποία διαπνεόταν ο ίδιος ο Althusser –ως προς το τι επέτρεπε να διδάσκονται ή να μελετούν οι φοιτητές του– από τη δογματικότερη στράτευση των μαθητών του: «Ο τόσο χαρακτηριστικός δογματισμός των μαθητών του δεν αφορούσε διόλου τον ίδιο. Δεν επιδιόταν σε φιλοσοφικό προσηλυτισμό, για να το πούμε έτσι. Αλλά οι μαθητές του, μάλιστα. Βρέθηκα στο περιβάλλον αυτών των ανθρώπων – των στρατιωτών, αν θέλετε. Είχαν μια στρατιωτική σύλληψη της φιλοσοφίας. [...] Διανοητικά, ήταν στ' αλήθεια σταλινικοί. Ήταν βέβαια ευφύεστατοι σταλινικοί, οπότε ορίστε! Θέλω να πω ότι συναναστράφηκα με τους λαμπρότερους ανθούς που θα μπορούσε να δώσει αυτή η γενιά, διανοητικά μιλώντας. Δεν ήταν απαραίτητα σοβαροί – αυτό είναι άλλο πράγμα. Λαμπροί, όμως, ήταν οπωσδήποτε». Βλ. Jacques Bouveresse, «Ν' απαλλαγούμε από το σημαϊνόμενο»: Συνέντευξη στον Knox Peden (15 Ιανουαρίου του 2009), στο: Peter Hallward & Knox Peden (eds.), *Concept and Form, Volume 2: Interviews and Essays on Cahiers pour l'Analyse* (London: Verso, 2012), 256.

95. Βλ. τα έργα του *Για τον Μαρξ, Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο, Θέσεις, Στοιχεία αυτοκριτικής, Απάντηση στον Τζον Λιούις*, καθώς και τη μελέτη του Παναγιώτη Σωτήρη, *Κομμουνισμός και φιλοσοφία. Η θεωρητική περιπέτεια του Λουί Αλτουσερ* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2004). Άλλωστε, το κατά πάσα πιθανότητα πρωτόλειο φιλοσοφικό γραπτό του Badiou αφορούσε μια βιβλιοκρισία των επίμαχων αλτουσεριανών κειμένων, η οποία, με τον τίτλο «Η (επαν)εκκίνηση του ιστορικού υλισμού» περιλαμβάνεται στη συλλογή *Η περιπέτεια της γαλλικής φιλοσοφίας* (Paris: La Fabrique, 2012), 111-142.

οποία συγκροτεί τις έννοιές της (τρόπος παραγωγής, κοινωνικός σχηματισμός, δυνάμεις και σχέσεις παραγωγής, κτλ.).⁹⁶ Η ανακάλυψη μιας νέας επιστημονικής ηπείρου από τον Marx αφορά τον Καπιταλιστικό Τρόπο Παραγωγής (και τις δυνατές εμπειρικές παραλλαγές του), όσο και την αναδρομική προσέγγιση (υπό το φως του αρτισύστατου εννοιακού πλαισίου) των προηγηθέντων τρόπων παραγωγής, όπως και καταρχήν κάθε άλλου που ενδέχεται να εμφανιστεί μελλοντικά (θα εμπνεύσει φερειπείν εργασίες για τη μελέτη της ταξικής πάλης στην αρχαία Ελλάδα ή την ΕΣΣΔ). Εν προκειμένω, ο Althusser μεταφέρει στο έδαφος του μαρξισμού την περιρρέουσα ατμόσφαιρα που παρείχε το υπόδειγμα της δομής.⁹⁷ Έτσι, φιλοτεχνεί μία παραλλαγή στο κυρίως θέμα της γαλλικής επιστημολογίας, η οποία παραδοσιακά χαρακτηριζόταν από τον αντιεμπειριστικό προσανατολισμό της, ήτοι από την έμφασή της στην καθοριστική συμβολή τού θεωρητικού πλαισίου στη συγκρότηση του γνωστικού αντικειμένου (μάλιστα η αντίδραση επεκτείνεται σε παραλλαγές τού εμπειρισμού, όπως είναι κατεξοχήν ο θετικισμός και ο πραγματισμός). Ως παραγωγική διαδικασία, η επιστήμη κατασκευάζει το προσίδιο αντικείμενό της διακρίνοντάς το από κάθε υποτιθέμενα απλή εμπειριστική εμφάνεια, όπως κατ' αρχήν και από το πραγματικό αντικείμενο. Η τομή μάλιστα είναι διπλή στην περίπτωση του Marx, καθώς συνοδεύεται από τη φιλοσοφική επανεγγραφή της, με αποτέλεσμα να διασώζεται το αίτημα μιας καθαυτό «μαρξιστικής φιλοσοφίας» υπό την επωνυμία τού «διαλεκτικού υλισμού». Ο τύπος ανάγνωσης που επιχειρήσαν οι αλτουσεριανοί αποκαλείται «συμπτωματολογικός» επειδή δεν εστιάζει λχ. στη ρητή οριοθέτηση του

96. «Πράγματι, σύμφωνα με την παράδοση την οποία σταθερά υιοθετούν οι κλασικοί τού μαρξισμού, μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι ο Marx θεμελίωσε μια νέα *επιστήμη*: την επιστήμη της ιστορίας των “κοινωνικών σχηματισμών”. Για να είμαστε ακριβείς, θα έλεγα ότι ο Marx “άνοιξε” στην επιστημονική γνώση μια νέα “ήπειρο”, την “ήπειρο” της *ιστορίας* – όπως ο Θαλής είχε ανοίξει στην επιστημονική γνώση την “ήπειρο” των μαθηματικών και όπως ο Γαλιλαίος είχε ανοίξει στην επιστημονική γνώση την “ήπειρο” της φυσικής. Θα προσέθετα ότι, όπως ακριβώς η θεμελίωση των μαθηματικών από τον Θαλή “προκάλεσε” τη γέννηση της πλατωνικής φιλοσοφίας, όπως ακριβώς η θεμελίωση της φυσικής από τον Γαλιλαίο “προκάλεσε” τη γέννηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας κ.λπ, η θεμελίωση της επιστήμης της ιστορίας από τον Marx “προκάλεσε” τη γέννηση μιας νέας φιλοσοφίας, θεωρητικά και πρακτικά επαναστατικής: της μαρξιστικής φιλοσοφίας ή, αλλιώς, του διαλεκτικού υλισμού». Βλ. Louis Althusser, *Για τον Μαρξ*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, πρόλογος: Étienne Balibar, επίμετρο: Παναγιώτης Σωτήρης (Αθήνα: Εκδόσεις Εκτός Γραμμής, 2015), 357-358.

97. Κατά την εκτίμηση του Deleuze (στην παρουσίαση του δομισμού που περιλαμβάνεται στην πολύτομη ιστορία της φιλοσοφίας υπό την γενική επιμέλεια του François Châtelet), ο Althusser «δείχνει ότι η πρωτοτυπία τού Marx (ο αντι-εγελιανισμός του) έγκειται στον τρόπο, με τον όποιο το κοινωνικό σύστημα καθορίζεται από μια συνύπαρξη στοιχείων και οικονομικών σχέσεων, χωρίς να μπορούμε να τις παραγάγουμε διαδοχικά ακολουθώντας την ψευδαίσθηση μιας ψευδο-διαλεκτικής». Βλ. *Η Φιλοσοφία. Τόμος Β: Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 2006), 684. Επιπροσθέτως, χρήζει μνείας ότι το κεφάλαιο που αφιερώνεται στο έργο των Marx και Engels, το οποίο φέρει την υπογραφή τού Πουλαντζά, διαπερνάται απ' άκρου εις άκρον από την καταστατική επίδραση της αλτουσερικής ανάγνωσης. Βλ. *αυτόθι*, 187-215.

ιδεαλισμού από τον υλισμό σε επίπεδο περιεχομένων εντός τού κειμένου, αλλά στο ίδιο το κείμενο ως προϊόν που διαπερνάται ανεπίγνωστα από αντιφατικά στοιχεία, αποκλίνουσες τάσεις, αβλεψίες και αποσιωπήσεις, με αποτέλεσμα να αναπαράγει προγενέστερες λογικές και το καινοτόμο στοιχείο να συνυπάρχει με άλλα που αντιβαίνουν σ' αυτό ή το συγκαλύπτουν, οπότε απαιτείται μια προσεκτική διαδικασία διάκρισης ή «φυγοκέντρισης».

Η διαβόητη αυτή θέση τού Althusser για την περιοδολόγηση και την αποτίμηση του μαρξικού έργου, όπως και για την ανίχνευση των σχέσεων του με την εγελιανή διαλεκτική, προξένησε αντιδράσεις και μάλλον θεωρείται έωλη υπό το φως τής κατοπινής έρευνας.⁹⁸ Συνιστά μάλλον μία πολιτισμικά προσδιορισμένη αντίδραση στις προγενέστερες αναγνώσεις που εστίαζαν στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* ως πηγή έμπνευσης μιας πραξολογικά προσανατολισμένης ανθρωπολογίας.

β) Σε συμφωνία συνεπώς με την ενόραση της γαλλικής επιστημολογικής παράδοσης, η ιδεολογία αντιδιαστέλλεται από την επιστήμη στον βαθμό που η δεύτερη αποκόπτεται από την ιδεολογική της προϊστορία, δίχως μολοντούτο να μένει ποτέ απρόσμηκτη. Δεδομένου ότι οι επιστήμονες ρέπουν συνήθως προς «αφελώς ρεαλιστικές» κοσμοεικόνες (ή τουλάχιστον έτσι εκτιμούσε ο Althusser), η διάκριση απαιτεί διαρκή περιφρούρηση από τους ούτως ειπείν επιστημολογικούς ινστρουχτορες, προκειμένου να μην παρεισφρήσουν στοιχεία τής αστικής ιδεολογίας. Κάθε επιστημολογική τομή ανανεώνει τους όρους τής ατέρμονης διεκυστίνδας μεταξύ του ιδεαλισμού και του υλισμού ως προς την οικείωση των πορισμάτων της προς όφελος της συγκρότησης μιας αυτοεικόνας τής επιστημονικής πρακτικής και μιας γενικότερης κοσμοεικόνας.

γ) Η φιλοσοφική δραστηριότητα ως «θεωρητική πρακτική τής θεωρητικής πρακτικής» ή «διαλεκτικός υλισμός» εποπτεύει ακριβώς αυτό το επίπεδο. Ως μετα-επιστημολογία των διακρίσεων της σκέψης, ένας ορισμένος μαρξισμός διασώζεται με αξιώσεις επιστημονικής φιλοσοφίας. Αργότερα, ασκώντας κριτική στην προγενέστερη θέση ως σύμπτωμα μιας «θεωρητι(κι)στικής τάσης» τού έργου του, ο Althusser θα οδηγηθεί να

98. «Η θέση του Althusser περί “επιστημονικής τομής” στη σκέψη τού Marx θεωρείται πλέον ξεπερασμένη στη διεθνή φιλοσοφικο-ιστορική έρευνα. Το ερώτημα αν είναι σημαντικότερα τα γραπτά τού νεαρού ή του ώριμου Marx είναι άνευ νοήματος, διότι το ζητούμενο σήμερα είναι η επανασύνδεση με τους ανθεκτικότερους αναστοχασμούς τού Marx από όλες τις φάσεις τής ανάπτυξής του. [...] Και σ' αυτό το σημαντικό ζήτημα οι αντιλήψεις των Althusser και Marcuse διαφέρουν ριζικά. Η βαθιά γνώση τής εγελιανής φιλοσοφίας από τον Marcuse τού επιτρέπει να δείξει συγκεκριμένα κατά ποιον τρόπο εισέρχεται αυτή στη μαρξική διαλεκτική και πώς μεταστοιχείωνεται». Βλ. Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική. Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2015), 219. Η απόδοση από τον Ράντη της «επιστημολογικής τομής» ως «επιστημονικής» και της «επικαθορισμένης» αντίφασης ως «υπερπροσδιορισμένης» κατά πάσα πιθανότητα οφείλονται στον συγκυριακό παράγοντα της μετάφρασης των όρων από τα γερμανικά.

χαρακτηρίσει τη φιλοσοφία «πολιτική παρέμβαση» και ακόμη «ταξική πάλη στη θεωρία», ήτοι συνέχιση του απαραιμείωτου πολιτικού ανταγωνισμού με άλλα μέσα και σε άλλα πεδία.⁹⁹ Υπάρχει επομένως διαχωριστική γραμμή μεταξύ δύο τουλάχιστον δυνατών και αντίρροπων προσεγγίσεων στην εκάστοτε συγκυρία (της αστικής, η οποία είναι ipso facto «δεαλιστική», και της προλεταριακής, η οποία, φευ, δεν είναι ipso facto «υλιστική», δεδομένου ότι αποτελεί τη διαμεσολαβημένη συνείδηση των υποτελών τάξεων), η επικαιροποιημένη εύρεση και η εκ νέου οριοθέτηση της οποίας αποτελούν το εκάστοτε θεωρητικο-πολιτικό επίδικο. Η κλασική στον μαρξισμό διαπάλη των δύο τάσεων βεβαιώνεται λοιπόν και από τον Althusser, ο οποίος θα καταλήξει να τη θεωρεί όλο και λιγότερο συμμετρική, εφόσον η φιλοσοφία τείνει εγγενώς στον ιδεαλισμό. Άρα το υλιστικό αίτημα υποσκάπτει τις συστηματικές αξιώσεις, αναζητώντας μια νέα πρακτική τής φιλοσοφίας, δεδομένου ότι η φιλοσοφία η ίδια δεν έχει «αντικείμενο». Η φιλοσοφία αναπτύσσει τις θέσεις της μεταξύ της επιστήμης και της πολιτικής (με την εξισοροπητική «βελόνα» να μετακινείται από τον έναν πόλο στον άλλο, καθώς ο Althusser αναθεωρούσε ή επανεπεξεργαζόταν τις πρότερες τοποθετήσεις του). Οι θέσεις μιας φιλοσοφικής παρέμβασης δεν είναι «αληθείς», αλλά «σωστές» με μια έννοια που εγγράφεται εντός τής θεωρητικής πρακτικής που την εκφέρει και πάντοτε συναρτήσει μιας συγκεκριμένης συγκυρίας.

δ) Η κοινωνική «ολότητα» συλλαμβάνεται ως προϊόν διαφορικών σχέσεων και αντιθέσεων, όπου αναδεικνύεται ως δραστικό ένα είδος σύνθετης δομικής αιτιότητας, στο οποίο η απύσχα αιτία «εξαφανίζεται» διαχεόμενη στα αποτελέσματα που επικαθορίζει (η υπόσταση υπάρχει αυστηρά εντός των εμμενών αποτελεσμάτων της, αντί αυτά να εκδιπλώνουν και να φανερώνουν την εσώτερη και λογικά προγενέστερη ουσία της). Ένας κοινωνικός σχηματισμός εννοιολογείται ως συνάρθρωση τρόπων παραγωγής. Η «κοινωνία» συλλαμβάνεται δηλ. ως στρωματογραφική υπέρθεση ή αλληλεπίθεση διαφορετικών βαθμίδων (ως συνάρθρωση άνισα ανεπτυγμένων και μη συγχρονισμένων μεταξύ τους ενικών πρακτικών) όπου την πρωτοκαθεδρία έχει μεν πάντοτε, «σε τελική ανάλυση», το επίπεδο της οικονομικής οργάνωσης (της διάρθρωσης των «παραγωγικών σχέσεων» και των παραγωγικών δυνάμεων σε όλη τη συνθετότητά τους, συναρτήσει του επιπέδου τεχνολογικής ανάπτυξης και του σύστοιχου καταμερισμού της εργασίας), στο πλαίσιο όμως μιας πολυπαραγοντικής σχέσης, η οποία επιτρέπει τη σχετική αυτονομία και την ανάδραση των διαφόρων επιπέδων (του πολιτικού και του ιδεολογικού, τα οποία άπτονται της αναπαραγωγής, όπως και του καθαυτό οικονομικού), και όπου η αιτιακή προτεραιότητα του οικονομικού επιπέδου ενδέχεται να αναδείξει μίαν άλλη

99. Βλ. Louis Althusser, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, «Για τις τάσεις στη φιλοσοφία» (Αθήνα: Εκδόσεις Πολύτυπο, 1983), 65-75. Πρόκειται για κείμενα που είχαν δημοσιευτεί στα γαλλικά το 1974.

βαθμίδα ως δεσπόζουσα, όπως φερειπειν η διάρθρωση των παραγωγικών σχέσεων στις φεουδαρχικές κοινωνίες καθόρισε ως δεσπόζουσα την νοσηματοδοτούσα επένδυση («το θρησκευτικό φαντασιακό»), την ανήκουσα τυπικά στην υπερδομή.¹⁰⁰ Ο Althusser παρέσχε μια σύνθετη αναδιατύπωση του σχήματος «βάση – εποικοδόμημα» ή «δομή – υπερδομή», όπως και της λενινιστικής θεωρίας τού κράτους υπό τους όρους τού περιρρέοντος δομιστικού υποδείγματος.

Από μια εξωτερική στον μαρξισμό σκοπιά, το πρόβλημα αυτής της προσέγγισης εμφανίζεται στην αμφιθυμία της ως μετέωρης και ανολοκλήρωτης προσπάθειας για τη διάσωση και ταυτόχρονα την ανανέωση της «κλασικής» αντίληψης. Αναλόγως της έμφασης, η «σχετική αυτονομία» ενδέχεται να διαβαστεί ως εκλέπτυνση και περαιτέρω επεξεργασία των διατυπώσεων του δογματικού μαρξισμού ή ως έσωθεν υπονόμηση και διάβρωσή του από «αστικές» θεωρίες (λχ. αντιλήψεις για το «πρωτείο τής πολιτικής» ή την αυτοτέλεια της πολιτισμικής σφαίρας). Εν ολίγοις, το εγχείρημα του Althusser φαίνεται να θέλει «και την πίτα ολόκληρη και τον σκύλο χορτάτο», καταλήγοντας σε μια εξεζητημένη ως προς τους όρους διατύπωσή της κοινοτοπία. Η «εκφραστική» σύλληψη της ολότητας, όπου λαμβάνει χώρα η αυτοανάπτυξη της δομής ως εσωτερική νομοτέλεια και διαδικασία φανέρωσης της ουσίας της, αντικαθίσταται από τη «δομική» σύλληψη της έκκεντρης ολότητας, όπου κάθε κατηγορημα της υπόστασης εκφράζει όλα τα άλλα και την ίδια την υπόσταση, η οποία

100. «Συνάγεται εξ αυτών η θεμελιώδης ιδέα ότι η αντίφαση Κεφαλαίου-Εργασίας δεν είναι ποτέ απλή, αλλά εξειδικεύεται πάντοτε από τις συγκεκριμένες ιστορικές μορφές και τις συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις εντός των οποίων ασκείται. Εξειδικεύεται από τις μορφές τού εποικοδομήματος (το κράτος, την κυρίαρχη ιδεολογία, τη θρησκεία, τα οργανωμένα πολιτικά κινήματα κ.λπ.): εξειδικεύεται από την εσωτερική και εξωτερική ιστορική κατάσταση που την καθορίζει σε συνάρτηση αφενός με το ίδιο το εθνικό παρελθόν (ολοκληρωμένη ή “συγκροτημένη” αστική επανάσταση, φεουδαρχική εκμετάλλευση που έχει εξαλειφθεί ολοκληρωτικά, εν μέρει, ή καθόλου, τοπικά “ήθη”, ιδιαίτερες εθνικές παραδόσεις, και μαλιστα “ιδιαίτερο ύφος” των πολιτικών αγώνων ή της πολιτικής συμπεριφοράς κ.λπ) και αφετέρου με το υπάρχον παγκόσμιο πλαίσιο (με ό,τι κυριαρχεί σε αυτό: ανταγωνισμός των καπιταλιστικών εθνών ή “ιμπεριαλιστικός διεθνισμός” ή συναγωνισμός στους κόλπους τού ιμπεριαλισμού κ.λπ.), όπου ορισμένα φαινόμενα μπορεί να άπτονται του “νομου τής άνισης ανάπτυξης” με τη λενινιστική έννοια. Τι άλλο προκύπτει αν όχι ότι η φαινομενικά απλή αντίφαση είναι πάντοτε επικαθορισμένη;» Βλ. Louis Althusser, *Για τον Μαρξ*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, πρόλογος: Étienne Balibar, επίμετρο: Παναγιώτης Σωτήρης (Αθήνα: Εκδόσεις Εκτός Γραμμής, 2015), 158. Πρβλ. την παρατήρηση του Σωτήρη στο επίμετρο, *αυτόθι*, 399-400: «Η έννοια του επικαθορισμού δεν είναι απλώς μια προσπάθεια να γίνει πιο “σύνθετο” ή πιο ανοιχτό στις τάσεις τής συγκυρίας ένα θεωρητικό σχήμα που ουσιαστικά παραπέμπει σε μια κλασική αντίληψη αυστηρών νομοτελειών. [...] Το μόνο που υπάρχει είναι η ίδια η συγκυρία, με τον πάντα ανοιχτό, πρωτότυπο και επικαθορισμένο χαρακτήρα της. Η έννοια του επικαθορισμού παραπέμπει στον πυρήνα μιας τοποθέτησης ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν παρά μόνο “εξαιρέσεις”, παρά μόνο ενικές, σύνθετες και επικαθορισμένες συγκυρίες, ριζικά πρωτότυπες και ανεπανάληπτες. [...] Οι όποιες γενικές θέσεις, τάσεις η “δομικές μορφές” υπάρχουν μόνο μέσα στη συγκυρία, για την ακρίβεια, υπάρχουν μόνο υπό τη συγκυρία». Πρβλ. Κωνσταντίνος Ράντης, «Η μαρξιστική έννοια της υπερπροσδιορισμένης αντίφασης στον Althusser», υποκεφάλαιο της μελέτης *Εισαγωγή στη διαλεκτική. Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2015), 201-217.

διατηρείται ως υπόλειμμα *ex machina*, ώστε η επίκληση του «σε τελική ανάλυση» να βουλώνει κάθε τρύπα.

ε) Η «ταξική πάλη» συλλαμβάνεται επίσης σχεσιακά, αφού είναι η αστάθμητη έκβασή της εκείνη η οποία συγκροτεί και επιμερίζει εκ νέου κάθε φορά τους ρόλους των αντίθετων πόλων, οι οποίοι επομένως δεν προϋπάρχουν εν είδει αρραγών και συμπαγών μετώπων. Εξού και η ανάγκη επαγρύπνησης, για την οποία έγινε λόγος παραπάνω. Η αισιόδοξη όψη; Η κυρίαρχη ιδεολογία έχει μεν το «πάνω χέρι» εκ των πραγμάτων, όμως οι θεσμοί και οι μηχανισμοί που την υποβαστάζουν δεν είναι εντελώς απρόσβλητοι ούτε αδιάτρητοι από την κλιμάκωση των κοινωνικών ανταγωνισμών. Τούτη η δυναμικότερη και σχεσιακή προσέγγιση της «σχετικής αυτονομίας» των θεσμών και του στρατηγικού πεδίου των κρατικών μηχανισμών θα οδηγήσει, ενάντια πάντως στο λενινιστικό «γράμμα» τού ίδιου του Althusser, στη νομιμοποίηση ορισμένων πτυχών τής ευρωκομμουνιστικής στρατηγικής (με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα το έργο τού «ύστερου» Πουλαντζά), ενώ θα εμπνεύσει επίσης την οικονομολογική Σχολή τής Ρύθμισης. Ο Althusser θα ασκήσει κριτική στην «ευρωκομμουνιστική στροφή», επιμένοντας στη θεώρηση του κράτους ως εργαλείου ταξικής κυριαρχίας, όχι όμως με την έννοια της βουλευσιαρχικής χειραγώγησής του (αντίληψη η οποία μοιράζεται με τη σοσιαλδημοκρατική θέση περί της ουδετερότητας των κρατικών μηχανισμών την απόσταση και τον χωρισμό τους από το κοινωνικό γίνεσθαι), αλλά ως θεσμικά κρυσταλλωμένο αποτύπωμα μιας ασύμμετρης σχέσης ισχύος, που ως τέτοιο διέπεται από συγκεκριμένα δομικά όρια ως προς την εμβέλεια των δυνάμενων να συντελεστούν μετασχηματισμών. Αυτό σημαίνει ότι το αστικό κράτος έχει τις προσίδεις έξεις του, αφού ενθαρρύνει, ανέχεται ή επιτρέπει μεν συγκεκριμένα περιθώρια ελιγμών, αποτρέπει ή αντιστέκεται σε άλλες παρεμβάσεις και τομές δε, ήτοι διαπερνάται από τις διακυμάνσεις στην ένταση των ταξικών και πολιτικών αγώνων ίσαμε το «μη παρέκει», το σκληρά υλικό σημείο μιας αμφισβήτησης ή υπονόμησης αυτού τούτου του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής (και της εξασφάλισης της διευρυμένης αναπαραγωγής του).

στ) Συνεπώς, συστατικό τμήμα μιας στρατευμένης θεωρητικής πραγμάτευσης οφείλει ν' αποτελεί εφεξής η ανάλυση της λειτουργίας και της συμβολής των ιδεολογικών μηχανισμών και των επιχειρησιακών βραχιόνων τού ευρύτερου κράτους (λχ. της εκπαίδευσης, της οικογένειας, των ΜΜΕ, του κατηχητικού, κτλ.) στη διευρυμένη αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής και κυριαρχίας. Διαμέσου αυτών των μηχανισμών διαχέεται και ανανεώνεται η ηγεμονία τής άρχουσας τάξης, ήτοι η εσωτερική της υποτέλειας και της ψευδούς συνείδησης από τα μέλη των αρχούμενων τάξεων, τα οποία τείνουν έτσι να «φυσικοποιούν» σύνθετες κοινωνικο-ιστορικές σχέσεις και φτάνουν να αμβλύνουν, να

δικαιολογούν, ν' αποδέχονται ή ακόμη και να επιθυμούν τη συνεχιζόμενη αναπαραγωγή των προϋποθέσεων της εκμετάλλευσής τους.

ζ) Όθεν η επιμονή στον «θεωρητικό αντιανθρωπισμό», δεδομένου ότι η κριτική τής ιδεολογίας και η μελέτη τής κοινωνικής αναπαραγωγής υποδεικνύουν τον κρίσιμο ρόλο των εν λόγω μηχανισμών στην έγκληση των ατόμων ως νομικά υπεύθυνων υποκειμένων και προσώπων τα οποία φέρουν δικαιώματα, προνόμια, καθήκοντα και υποχρεώσεις.¹⁰¹ Αξίζει να επισημανθεί πως η θεωρία τής *έγκλησης* (interpellation) ενσωματώνει το δίδαγμα της λακανικής συγκρότησης της ταυτότητας του βρέφους διαμέσου της εσωτερικευμένης δομής τού βλέμματος του Άλλου (στο «στάδιο του καθρέφτη») και βρίσκεται στην απαρχή των σύγχρονων αντιλήψεων περί ασύνειδης «επιτελεστικότητας» (ρηματικές κατασκευές των αυτοεικόνων διαμέσου της επ-ανάληψης κοινωνικά εντεθειμένων και πολιτισμικά ενισχυμένων πρακτικών). Οι ποικίλες εκφάνσεις τού ανθρωπισμού στη θεωρία (νοησιαρχικές ή βουλευσιαρχικές τάσεις, επιμονή στο αυτεξούσιο, κλασική φαινομενολογία, νεοκαντιανισμός, περσοναλισμοί, υπαρξισμοί, κτλ.) εκλαμβάνονται ως προϊόντα εσωτερίκευσης της άρχουσας ιδεολογίας, ήτοι του απαιτούμενου ενοποιητικού ιστού που νομιμοποιεί τις αστικές σχέσεις ιδιοκτησίας και νομής των συντελεστών παραγωγής. Όθεν συνάγεται η εγρήγορση ενόψει της απαιτούμενης ενδομαρξιστικής κάθαρσης από τις υπαρξιστικές ή ιστορικιστικές προσμείξεις στο επίπεδο της θεωρίας.¹⁰² Σ' αυτό το σημείο επίσης διακρίνονται εμφανώς οι σπινοζικοί επιτονισμοί τής κριτικής στην καρτεσιανή σύλληψη του Θεού και της ελευθερίας.¹⁰³ Ωστε η «υλιστική αντίληψη της ιστορίας»

101. Βλ. το κείμενό του «Μαρξισμός και ανθρωπισμός», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή *Για τον Μαρξ* (1965), ενώ αρχικά προοριζόταν για τον τόμο που είχε επιμεληθεί ο Erich Fromm για τον «σοσιαλιστικό ουμανισμό» (όμως ο Fromm αρνήθηκε τη δημοσίευσή του). Πρβλ. το επίμετρο του Παναγιώτη Σωτήρη στην ελληνική έκδοση του βιβλίου, «Η μοναξιά ενός κομμουνιστή φιλοσόφου» (Αθήνα: Εκτός Γραμμής, 2015), 394: «Η διαφωνία του δεν είναι απλώς θεωρητική, ούτε αφορά μονάχα τη θεωρητική ασυμβατότητα αναμεσα σε μια θεωρία εναλλαγής τρόπων παραγωγής, καθορισμένης από την ταξική πάλη, και σε οποιαδήποτε ιδεολογία μιας υπεριστορικής ανθρώπινης ουσίας. Η διαφωνία του είναι και πολιτική: οποιαδήποτε θεωρία τής κοινής ανθρώπινης ουσίας παραπέμπει σε μια λογική ανθρώπινης κοινότητας, άρα και σε μια λογική ταξικής συνεργασίας και ακύρωσης της επαναστατικής αιχμής τού μαρξισμού. Εξού και ο Althusser συνδέει σχεδόν ρητά την πολεμική του στον θεωρητικό ανθρωπισμό με την πολιτική κριτική του στη δεξιόστροφη μετωπική λογική συνεργασίας με τους χριστιανούς και τους σοσιαλιστές».

102. «Ο Althusser θέλησε να αποκαταστήσει την αιχμηρή αποφασιστικότητα του μαρξισμού εξαλείφοντας –αντιστρόφως προς τη σαρτρική προσπάθεια– οποιαδήποτε αναφορά σε ένα ιστορικό υποκείμενο. Εμμένοντας στον δομικό χαρακτήρα των μαρξιστικών αναλύσεων. Φέρνοντας στο προσκήνιο την επιστημονικότητα που ο Sartre την προσεγγίζει μόνο με επιφυλάξεις. Και ο ζωντανός μαρξισμός θα ακολουθήσει πρωτίστως αυτόν ακριβώς το δρόμο, όχι το δρόμο τού Sartre». Βλ. Alain Badiou, *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 32.

103. Όπως παραδέχεται στα *Στοιχεία αυτοκριτικής* του, και αν ακόμη «δεν ήμασταν δομιστές, μπορούμε πράγματι τώρα να ομολογήσουμε γιατί για ποιον λόγο φάνηκε ότι είμαστε αλλά δεν

αντικαθιστά τη θύραθεν εσχατολογία και τον προλεταριακό μεσσιανισμό με μια απρόβλεπτη, καίτοι αιτιακά καθορίσιμη διαδικασία χωρίς υποκείμενο και τέλος (με τη διπλή σημασία του σκοπού και του τερματικού σταθμού).

Παρατηρούμε εν κατακλείδι ότι διασώζεται στο έργο τού Althusser η προσίδια λειτουργία τής φιλοσοφικής παρέμβασης, έστω και διά της στενής σύμπλευσής της με την πολιτική και την επιστήμη (ενίοτε υπό τη μορφή οριοθέτησης της μιας έναντι της άλλης στο πλαίσιο του εσωτερικού στο Κομμουνιστικό Κόμμα επιμερισμού εργασιών και του συσχετισμού δύναμης της εκεί διεξαγόμενης ιδεολογικής διαπάλης). Η επιμονή τού Althusser στην ανάγκη επικαιροποίησης μιας υλιστικής πρακτικής τής φιλοσοφίας και επαγρύπνησης για την οριοθέτηση της διαχωριστικής με τις ιδεαλιστικές τάσεις μαρτυρούν τόσο την αναγκαιότητα της πρόσμειξης –και της αναπαραγωγής της– όσο και το άφευκτο της φιλοσοφίας, εφόσον εξακολουθούμε να ζούμε εντός ταξικά διαρθρωμένων κοινωνικών σχηματισμών. Ο Althusser δεν εγκαταλείπει την συστηματική ενασχόληση με τη φιλοσοφία, διαπιστώνοντας την αναπόδραστη εξάρτησή της από τις μετατοπίσεις τής ταξικής πάλης και τη σύστοιχη έκθεσή της στην επενέργεια του ιδεολογικού στοιχείου (με ενδοφιλοσοφικούς όρους, τη ροπή της προς ιδεαλιστικές μορφοποιήσεις). Αρνείται τον πειρασμό μιας σωτήριας «εξόδου», μιας λυτρωτικής «φυγής» ή «αποχής» από την εκφορά φιλοσοφικά μεστού λόγου και εφιστά την προσοχή στον *απαράγραπτο* –και *απαράγραπτα* πολιτικό– χαρακτήρα της. Ζητούμενο συνεπώς αποτελεί η εκάστοτε «ορθή» παρέμβαση εντός μιας θεωρητικοπολιτικής συγκυρίας.¹⁰⁴ «Πάντως πρέπει να προσθέσουμε ότι οι θεωρητικές παρεκκλίσεις τής πολιτικής είναι σε τελική ανάλυση, για τον Althusser, φιλοσοφικές παρεκκλίσεις. [...] Συνεπώς η φιλοσοφία είναι για τον Althusser ο τόπος σκέψης όπου διακυβεύονται, αν όχι οι επιτυχίες και οι αποτυχίες τής επαναστατικής

ήμασταν, για ποιον λόγο υπήρξε λοιπόν αυτή η μοναδική παρανόηση από την οποία γράφτηκαν βιβλία. Ήμασταν ένοχοι ενός πάθους εξόχως πιο δυνατού και υπονομευτικού: *ήμαστε σπινοζιστές*. Διόλου τυχαία ο Althusser συνδέθηκε με την αναγέννηση του σπινοζισμού στη Γαλλία και προξένησε ένα ζωηρό ενδιαφέρον στους κόλπους των μαρξιστών, πέραν της ήδη υπάρχουσας καταξιωμένης ιστορικοφιλοσοφικής παράδοσης (η γενικότερη αυτή αναγέννηση περιλαμβάνει μεταξύ άλλων τα ονόματα των Martial Gueroult, Ferdinand Alquié, Pierre-François Moreau, Jean-Marie Beyssade, Chantal Jaquet, Alexandre Matheron, Pierre Macherey, Étienne Balibar, Pascal Sévérac, Gilles Deleuze και Antonio Negri). Στη χώρα μας οι καρποί αυτής της συνάντησης έχουν ανθίσει με τις εργασίες διαδοχικών γενιών γαλλοτραφών σπινοζιστών όπως οι Γεράσιμος Βώκος, Άκης Γαβριηλίδης, Άρης Στυλιανού, Γιάννης Πρελορέντζος, κ.ά. Ενώ η εκπόνηση της παρούσας διατριβής είχε ολοκληρωθεί, κυκλοφόρησε η μεγάλοπνη συνθετική μελέτη τού Γιώργου Φουρτούνη, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά* (Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2023).

104. «Αν όντως η φιλοσοφία είναι ταξική πάλη στη θεωρία, τότε αναγκαστικά δεν μπορεί να πάρει τη μορφή παραγωγής φιλοσοφικών *συστηματικών* τοποθετήσεων, αλλά αντίθετα των *παρεμβάσεων*, σε ζητήματα τόσο της πολιτικής όσο και της θεωρίας χαράσσοντας διαχωριστικές γραμμές, αναζητώντας τη δυνατότητα αναπαραγωγής, αλλά και ανατροπής των αποτελεσμάτων τής αστικής ιδεολογίας. Και με αυτή την έννοια ο Althusser εξακολουθεί να λειτουργεί ως *φιλόσοφος*». Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, *Η θεωρητική περιπέτεια του Λουί Αλτουσέρ* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2004), 425. Πρβλ. Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War* (Durham, NC – London: Duke University Press, 2013).

πολιτικής, τουλάχιστον όμως η ικανότητα να κατονομάσει κανείς αυτές τις αποτυχίες ή επιτυχίες. Η φιλοσοφία είναι η βαθμίδα της εμμενούς ονομασίας των μεταπτώσεων της πολιτικής. [...] Ωστόσο αυτός ο στρατηγικός προσανατολισμός θα συναντήσει και θα αντιμετωπίσει τεράστια εμπόδια, εμπόδια που περιστρέφονται γύρω από την ίδια την έννοια της φιλοσοφίας. Από το 1966 παρατηρούμε μια απόκλιση της οποίας ο πυρήνας χαρακτηρίζεται από μίαν αυτοκριτική, καταρχάς λανθάνουσα και εν συνεχεία εκπεφρασμένη. Ο Althusser –ο οποίος στην αρχή υποθέτει ότι η αυτονομία της φιλοσοφίας είναι κατά κάποιον τρόπο δεδομένη– θα θέσει τη φιλοσοφία κάτω από όρους ολοένα και αυστηρότερους, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε ο τόπος των ονομασιών τελικά θα υπαγορεύεται ακριβώς από αυτό που ο ίδιος προορίζεται να ονομάσει. [...] Πρόκειται για μια θέση περί εμμένειας εντελώς ριζοσπαστική. Η φιλοσοφία δεν εγγράφει μέσα της καμία σχέση με το ιστορικοποιημένο πραγματικό των επιστημών και των πρακτικών ιδεολογιών. Το ενέργημά της είναι η επινόηση μιας χάραξης που οριοθετεί στο προσίδιο ένδον της, και όχι στο έξωθί της, το επιστημονικό και το ιδεολογικό. [...] Η φιλοσοφία δεν σκέπτεται την επιστήμη, επινοεί όμως και διακηρύσσει ονόματα για την επιστημονικότητα. Εφεξής η χάραξή της έχει αποτέλεσμα μόνο μέσα της, και ως εκ τούτου τροποποιείται και η ίδια. Μόνο που αυτή η εμμενής τροποποίηση, επειδή εντοπίζεται στο γενικό πεδίο των πρακτικών, έχει εξωτερικά αποτελέσματα. Η εμμενής τροποποίηση, το εσωτερικό αποτέλεσμα επιδρούν λόγω γειννίας και αιτιότητας στις μη φιλοσοφικές πρακτικές, συμπεριλαμβανομένης της επιστήμης».¹⁰⁵ Η ύστερη θέση του Althusser βρίσκεται εγγύτερα στο μεταφιλοσοφικό νήμα που θα εκδιπλωθεί στις μεταγενέστερες επεξεργασίες του Badiou, όταν η φιλοσοφία θα βρεθεί εμπεπλεγμένη σε μια σύνθετη σχέση εξάρτησης με τους τέσσερις όρους της. Επιπλέον, ο Badiou εκτιμά ότι στην παρακαταθήκη του Althusser εγγράφεται η ιχνηλάτηση μιας τοπικής του υποκειμενικού στοιχείου αποστερημένου πλέον από την ιδεολογική κατηγορία του υποκειμένου.¹⁰⁶

Γενικότερα θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι η πορεία του Badiou, όταν θα «επιστρέψει» στη φιλοσοφία μετά τη δεκαετή «παρένθεση» της εντατικής πολιτικής στράτευσης, μοιάζει να απηχεί ή να προεκτείνει την κατεύθυνση που είχε αρχίσει ν' ακολουθεί ο Althusser από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 με την ανασύσταση μιας αποκλίνουσας φιλοσοφικής γενεαλογίας υπό την επωνυμία του «υλισμού του

105. Βλ. Alain Badiou, *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 64-79.

106. «Ο επικαθορισμός θέτει το *δυνατό* στην ημερήσια διάταξη, ενώ το μεν πεδίο της οικονομίας (αντικειμενικότητα) είναι αυτό της ρυθμισμένης σταθερότητας, το δε πεδίο του Κράτους (ιδεολογική υποκειμενικότητα) κάνει τα άτομα να “λειτουργούν”. Ο επικαθορισμός είναι στην πραγματικότητα το πεδίο της πολιτικής. Και θα πρέπει οπωσδήποτε να πούμε ότι είναι της τάξης του υποκειμενικού (επιλογή, τοποθέτηση, αγωνιστής), παρά το ότι δεν επιφέρει κανένα αποτέλεσμα υποκειμένου (τέτοια αποτελέσματα είναι κρατικά) και ούτε επαληθεύει ή κατασκευάζει κανένα αντικείμενο (τέτοια αντικείμενα δεν υπάρχουν παρά στο πεδίο της επιστήμης)». Βλ. το κείμενο του Badiou, «Althusser, το υποκειμενικό στοιχείο χωρίς υποκείμενο», στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν*, μετάφραση: Κατερίνα Κέη (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 98.

αστάθμητου» και την επιμονή στον απαραμείωτο χαρακτήρα τής συνάντησης.¹⁰⁷ Αυτή η «υπόγεια» γενεαλογία συνομαδώνει τους Δημόκριτο, Επίκουρο, Λουκρήτιο, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx, ενώ ο Althusser αναφέρεται θετικά σε πτυχές τού έργου των Hume, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Deleuze και Derrida, όπου προτάσσεται η ενδεχομενικότητα και η πρωτοτυπία κάθε συμβάντος, αλλά και το απαραμείωτο της «γεγονοκότητάς» του. Αναδεικνύεται η ρωγμή που διανοίγεται από την ανυπολόγιστη *παρέκκλιση* ή *απόκλιση* (το *clinamen*),¹⁰⁸ επέκεινα κάθε αιτιοκρατικής ή τελεολογικής σύλληψης της ιστορίας – η γνωσιακή προσπέλαση είναι δυνατή μονάχα εκ των υστέρων, μέσω της ανασύστασης της πορείας που οδήγησε στο καθοριστικό συμβάν. Οι τοποθετήσεις αυτές έχουν τον χαρακτήρα μιας αυτοκριτικής διόρθωσης και μιας βαθιάς απορίας ενώπιον της προϊούσας κρίσης πολιτικής στρατηγικής και της γενικότερης υποχώρησης του κομμουνιστικού κινήματος (οι οποίες θα επισφραγιστούν και τυπικά με την αποσάθρωση των καθεστώτων τού «υπαρκτού σοσιαλισμού» και τη σταδιακή μετάβαση των άλλοτε κραταιών ευρωπαϊκών κομμουνιστικών κομμάτων στην ανυπαρξία, τη σοσιαλδημοκρατική μετεξέλιξη ή την πολιτική ανυποληψία). Φαίνεται ότι, σ' έναν βαθμό, αποτυπώνουν μια επίμονη συνέχεια εγνοιών και θεματικών (για την απουσία μιας υποβόσκουσας τελεολογίας ή την κριτική σε μια μεσσιανική αντίληψη της πολιτικής στράτευσης και δράσης) και ταυτόχρονα την υπονόμηση άλλων καταστατικών θέσεων (κυρίως όσων άπτονται της επιστημονικότητας του μαρξισμού και της δυνατότητας μιας διακριτά «μαρξιστικής» φιλοσοφίας με αξιώσεις επιστημοσύνης). Το σημαντικό εν προκειμένω είναι ότι η συνάντηση θα μπορούσε κάλλιστα να μην είχε λάβει χώρα, ότι, άπαξ και λάβει, δρομολογεί αποτελέσματα και ότι τίθεται το ερώτημα της διάρκειάς της και το πρόβλημα των προϋποθέσεων για την ευόδωση των συνεπειών της. Εν τέλει, ο Althusser φαίνεται πως έμεινε δίχως έρεισμα άλλο από την αγωνιώδη πίστη στον απρόβλεπτο και προωθητικό χαρακτήρα των κοινωνικών αγώνων (την αυτενέργεια και επινοητικότητα του ανώνυμου συλλογικού). Αναμφίβολα η εγγύτητα των συναφών προβληματισμών είναι υπαρκτή και εντυπωσιακή. Πρόκειται όμως για παραλλήλως συγκλίνουσα εξέλιξη και όχι για άμεση επίδραση, εφόσον, πέραν τού ότι η επιμονή τού ώριμου εγχειρήματος του Badiou σε μια μεταοντολογία με όρους συστηματικότητας μάλλον θ' αποτελούσε

107. Βλ. Louis Althusser, *Το υπόγειο ρεύμα τού υλισμού τής συνάντησης*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Εκτός Γραμμής, 2019). Πρόκειται για δακτυλογραφημένα κείμενα που χρονολογούνται στα έτη μετά το 1980 (οπότε και έλαβε χώρα η προσωπική τραγωδία του) και δημοσιεύτηκαν μεταθανάτια. Ο Althusser καταφεύγει επίσης στην έκφραση «υλισμός τού αστάθμητου». Πρβλ. για την περίοδο αυτή τη συλλογή *Φιλοσοφικά*, μετάφραση: Άγγελος Ελεφάντης (Αθήνα: Εκδόσεις Ο Πολίτης, 1994).

108. Πρβλ. Λουκρήτιος, *Περί της φύσεως των πραγμάτων*, Βιβλίο 11: «Και πάλι, αν όλες οι κινήσεις είναι πάντοτε αλληλένδετες, αν πάντοτε μια νέα κίνηση γεννιέται από μια πιο παλιά σύμφωνα με μια αυστηρά καθορισμένη τάξη – αν τα άτομα δεν παρεκκλίνουν ποτέ ώστε να πάρουν την πρωτοβουλία μιας κίνησης που θα έθραυε τους δεσμούς τού πεπρωμένου, την αιώνια αλληλουχία αιτίου και αποτελέσματος –, από πού πηγάζει τότε αυτή η ελεύθερη βούληση που έχουν τα έμβια όντα πάνω στη γη;» Η παράδοση του ατομικού υλισμού αποτελεί σταθερή αναφορά και του Badiou, ο οποίος δήλωνε στη *Θεωρία του υποκειμένου* πως ο υλισμός του ήταν ο πλέον φιλόδοξος που έχει εμφανιστεί από την εποχή τού Λουκρητίου.

σκάνδαλο για τον αλλοτινό του μέντορα, οι δρόμοι τους είχαν χωρίσει προ πολλού και ο Badiou οδηγήθηκε εκεί από κάπως διαφορετικά μονοπάτια και από ενυπάρχοντες στο δικό του έργο προβληματισμούς.

2. Η διαλεκτική επιστημολογία των μαθηματικών και οι σχέσεις μεταξύ της επιστήμης, της πολιτικής και της φιλοσοφίας

Η φιλοσοφική διαδρομή του Badiou αρχίζει, έπειτα από ένα πρώιμο στάδιο υπαρξιστικού ενθουσιασμού, υπό το στέγαστρο της γαλλικής επιστημολογικής παράδοσης.¹⁰⁹ Στο πρωτόλειο σύγγραμά του *Η έννοια του μοντέλου* (1972), το οποίο στηρίχτηκε σε μια σειρά παραδόσεων φιλοσοφίας για επιστήμονες στο πλαίσιο του

109. Η ακόλουθη μαρτυρία του φιλοσόφου είναι κατατοπιστική: «Νομίζω ότι αυτό που έχει αντληθεί/ανακρατηθεί [a été retenu] από τον Canguilhem και τον Bachelard περιορίζεται σε δύο πράγματα. Για μένα τούτο περιορίζεται εξαρχής στην ιδέα μιας θεμελιώδους συγκροτητικής σχέσης ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επιστήμη. [...] Για εμάς, τους κληρονόμους της γαλλικής επιστημολογικής παράδοσης, δεν είναι δυνατό η φιλοσοφία ν' αποφεύγει την αντιπαράθεσή της με την επιστημονική πειθαρχία/πεδίο [la discipline scientifique]. Υπάρχει τούτο το πρώτο σημείο, που είναι συνάμα προοπτικό και αντιδραστικό. Είναι προοπτικό επειδή δημιουργεί μια νέα κατάσταση, η οποία χοντρικά αποκαλείται "δομισμός". Αλλά είναι επίσης αντιδραστικό επειδή άνθρωποι όπως ο Sartre και υπό μία ορισμένη έννοια ήδη ο Bergson είχαν επιχειρήσει να διαφύγουν από τούτη την τυραννία της επιστήμης. Έχουμε εδώ ένα κυκλικό στοιχείο, το οποίο πολύ ανάγλυφα θα παρατηρούσε κανείς στην ιστορία της γαλλικής φιλοσοφίας, μεταξύ των βιταλιστικών και υπαρξιακών τάσεων και των φορμαλιστικών και εννοιακών τάσεων. Μπορούμε να το δούμε με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια στην αρχή του 20ού αι. στο ζεύγος Bergson – Brunshvicg. Είναι εμφανές ότι άνθρωποι όπως οι Bachelard, Canguilhem, αλλά επίσης οι Cavailles και Lautman, και εν τέλει ο Desanti, και τελικά επίσης εγώ, βρίσκονται υπό έναν ορισμένο τρόπο στην απόληξη/εκβολή του μπρενσβικιανού ρεύματος της γαλλικής φιλοσοφίας. Ενώ στην πραγματικότητα ο Sartre, ο οποίος απεχθανόταν τον Bergson, παρέμενε εγγύτερα στη μπερζονική καταγωγική γραμμή [filiation]. Υπάρχει λοιπόν τούτο το πρώτο σημείο, να σφυρηλατηθεί/εγκαθιδρυθεί ένας ακατάλυτος/άρρηκτος [indémêlable] δεσμός μεταξύ της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Το δεύτερο σημείο που έχει διατηρηθεί/αντληθεί, είναι ότι η επιστήμη, μακράν τού να εδραιώνει τον εμπειρισμό, είναι αντιεμπειριστική. Εδώ εντοπίζεται η απόλυτη ρήξη της γαλλικής επιστημολογίας προς την αγγλοσαξονική. Μπορεί να δει κανείς με μεγάλη σαφήνεια στον Bachelard, αλλά επίσης στον Canguilhem, ότι όχι μόνον η επιστήμη δεν είναι εμπειριστική, αλλά ότι αποτελεί την κύρια σχολή τού μη εμπειρισμού, ότι είναι η κύρια κριτική τού ίδιου του εμπειρισμού. Είτε πρόκειται για τον Γαλιλαίο, τον Descartes, κτλ., είτε ακόμη για την κανγκιλεμική σύλληψη των επιστημών της ζωής, είναι οι αξιωματικές αποφάσεις και η εννοιακή κατασκευή αυτές οι οποίες επιτάσσουν τον εμπειρικό πειραματισμό και όχι το αντίθετο. Είναι όλη η θεωρία τού Bachelard: οι επιστημονικοί μηχανισμοί/εξοπλισμοί [appareils] αποτελούν ενσαρκωμένη θεωρία, ο πειραματισμός είναι πάντοτε ένα τεχνούργημα, οι θεωρητικές και τυπικές [formelles] υποθέσεις έρχονται πρώτες. [...] Τούτο είναι το δεύτερο σημείο: η φιλοσοφία είναι τόσο περισσότερο κοντά στην επιστήμη όσο η ίδια η επιστήμη είναι θεωρητική και όχι εμπειρική. Η γαλλική επιστημολογία, στην οποία πρέπει επίσης να συμπεριλάβουμε τον Meyerson, είναι εννοιοκρατική [conceptualiste] και αντιεμπειριστική. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που αγνοείται/παραβλέπεται εξολοκλήρου και αμφισβητείται στο αγγλοσαξονικό περιβάλλον, το οποίο τη θεωρούσε πάντοτε δογματική, τυπικά γαλλική, δηλ. απριωρική ή ακόμη ιδεαλιστική». Βλ. την αυτοβιογραφική συνέντευξη «D'une Théorie de la structure à une théorie du sujet: un entretien avec Alain Badiou», η οποία διενεργήθηκε από τον Peter Hallward στο Παρίσι στις 6 Μαΐου τού 2007 (και περιλαμβάνεται σε αγγλέζικη μετάφραση στον δεύτερο τόμο τού *Concept and Form*).

κύκλου σεμιναρίων που διηύθυνε ο Althusser (η προγραμματισμένη ροή των οποίων διεκόπη μάλιστα από τον καταιγισμό εξελίξεων του «Μάη του '68»), ο Badiou επιχειρεί ν' ανιχνεύσει την εσωτερική στην επιστήμη γραμμή οριοθέτησής της από την ιδεολογική προϊστορία της αναφορικά με τη χρήση των μοντέλων στις φυσικές και κοινωνικές επιστήμες.¹¹⁰ Η «ουλιστική επιστημολογία των μαθηματικών» που υπερασπίζεται σ' αυτό το κείμενο αποτελεί μια ιδιαίζουσα τοποθέτηση, ειδικότερα αν διαβαστεί εκτός συμφραζομένων. Πράγματι, τι ακριβώς δικαιολογεί την «ουλιστική» διάσταση ενός επιχειρήματος που φαίνεται να οφείλει πολλά όχι μόνον στους Bachelard και Althusser, αλλά επίσης στον Hilbert; Σίγουρα δεν πρόκειται για τον υλισμό τού Lenin, τη φιλοσοφική πολεμική τού οποίου στον εμπειριοκριτικισμό ο Badiou επικαλείται στον πρόλογο. Εν πάση περιπτώσει, το τι λογίζεται από τα διάφορα επιστημολογικά ρεύματα ως μοντέλο –και πώς τούτο κατασκευάζεται– βρίσκεται στο επίκεντρο της πραγμάτευσής του, με υπ' αριθμόν ένα αντίπαλο τον λογικό θετικισμό, αλλά και τις αθέμιτες εργαλειοποιήσεις τής κατασκευής μοντέλων στις κοινωνικές επιστήμες.¹¹¹

Η *σύνταξη* ενός μοντέλου αφορά τους κανόνες που επιτρέπουν την παραγωγή ενός απροσδιόριστου αριθμού προτάσεων (των *θεωρημάτων*) από έναν μικρό αριθμό αξιωμάτων. Η *σημασιολογία* αναφέρεται στην αντιστοίχιση αυτών των πράξεων προς αποδείξιμες προτάσεις τού Τυπικού Συστήματος που αποτελεί την περιοχή εφαρμογής τού μοντέλου.¹¹² Οι εργασίες των Gödel και Tarski ανέδειξαν ότι η έννοια της αλήθειας είναι μεταγλωσσική καθώς υπερβαίνει τους διαθέσιμους πόρους τής πρωτοβάθμιας γλώσσας τού Τυπικού Συστήματος. Επομένως απαιτείται η κατασκευή ενός μοντέλου. Αν όλα τα μοντέλα ενός αρχικού συστήματος είναι ισόμορφα (ή ισομορφικά) μεταξύ τους, τότε το σύστημα θα είναι κατηγορικό. Ο Badiou επιδίδεται

110. Βλ. *Le concept de model: Introduction à une épistémologie materialiste des mathématiques* (Paris: François Maspero, 1969), όπως και την ελληνική έκδοση: *Εισαγωγή στη διαλεκτική επιστημολογία*, μετάφραση: Φώτης Σίμου, συλλογή «Θεαίτητος» (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1972). Πρβλ. την αγγλική μετάφραση συνοδεία εξαιρετικής εισαγωγής από τους Olivia Lucca Fraser & Tzuchien Tho καθώς και μιας συνέντευξης του φιλοσόφου, *The Concept of Model: An Introduction to the Materialist Epistemology of Mathematics* (Melbourne: re.press, 2008).

111. Βλ. επίσης Ray Brassier, “Badiou’s Materialist Epistemology of Mathematics”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 10, No. 2 (2005), 135-150. Για μια περισσότερο κριτική αποτίμηση, βλ. Franck Varenne, «Alain Badiou: un philosophe face au concept de modèle», *Natures Sciences Sociétés*, Vol. 16, No. 3 (2008), 252-257.

112. «Στο σημασιολογικό επίπεδο χρησιμοποιούνται έννοιες όπως “σημασία”, “ερμηνεία”, “αλήθεια”, κλπ., σε αντίθεση με τις έννοιες “απόδειξη”, “θεώρημα”, κλπ., που είναι έννοιες του συντακτικού επιπέδου. Το σημασιολογικό επίπεδο εισάγεται μέσω της έννοιας του μοντέλου, μιας συλλογής αντικειμένων τα οποία αντιστοιχούν προς τις οντότητες που αναφέρονται στο συντακτικό επίπεδο και κατά τρόπο ώστε οι προτάσεις που προκύπτουν μέσω της ερμηνείας/μετάφρασης να ικανοποιούνται στο μοντέλο ([να] είναι αληθείς)». Βλ. Γιώργος Ρουσόπουλος, *Επιστημολογία των μαθηματικών. Αναλυτικο-αναφορικότητα και νομιμοποίηση στα νεότερα μαθηματικά*, σειρά «Επιστημολογία» (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 1991), 77-78. Όπως αναφέρει ο Badiou, «μια δομή είναι μοντέλο για ένα Τυπικό Σύστημα εάν όλα τα αξιώματα αυτού του συστήματος είναι έγκυρα για αυτή τη δομή». Βλ. *Εισαγωγή στη διαλεκτική επιστημολογία*, μετάφραση: Φώτης Σίμου, προλεγόμενα: Φώτης Καραμήτσου, σειρά «Θεαίτητος» (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1972), 63. Πρβλ. το συνταχθέν από την Olivia Lucca Fraser λήμμα “Model”, στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 212-215.

στην εξέταση της λογικής κατασκευής μοντέλων, προκειμένου να υποστηρίξει ότι α) η επιστημονική τους χρήση αποκόπτεται από την ιδεολογική-φιλοσοφική, εφόσον δεν αναπαράγει τον αφελή χωρισμό μεταξύ της πραγματικότητας και της αναπαράστασής της, ενώ, β) κάνοντας το αυτό, αναδιπλασιάζει τη δυνατότητα ιδεολογικής επανουκειοποίησής της προς δύο αντίρροπες κατευθύνσεις. Η οριοθέτηση του επιστημονικού από το ιδεολογικό δεν είναι λοιπόν οριστική ούτε αμιγής (τούτο θα συνιστούσε ιδεολογική θέση θετικιστικής πνοής), αλλά παράγει εμμενώς ενδοϊδεολογικά αποτελέσματα ως σχάση τής δυνατής μεθερμηνείας του. Εν συνόψει, θα ισχυριζόμασταν ότι, υπό την πρωτοκαθεδρία τού δομιστικού πνεύματος της εποχής, η προσφυγή στους όρους χρήσης των μοντέλων αποσκοπεί στη σύλληψη του προβλήματος της μεταβολής συναρτήσει μιας σχέσης «εσωτερικού αποκλεισμού ή διάκλεισης», δηλ. των εσωτερικών εντάσεων που προκύπτουν από τη διαρθρωτική λογική που διέπει ένα πεδίο και τα αναπόδραστα όριά της.¹¹³

Τα μαθηματικά αποκόπτονται διαρκώς από την ιδεολογία, στο υπόβαθρο της οποίας λυμνάζουν, μέσω της ολονέν αυστηρότερης τυποποίησης. Η ιστορία τής τελευταίας δείχνει αναδρομικά ότι κάθε δεδομένο Τυπικό Αξιωματικό Σύστημα που ερείδεται στο πραγματικό (που δεν είναι απλώς τετριμμένο, επιτρέποντας την απόδειξη όλων των δυνατών συνεπαγωγών και των αντίθετών τους) έχει τυφλά

113. Για την ευρύτερη φιλοσοφική «στιγμή τής δομής», βλ. τις ακόλουθες πηγές: α) François Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe 1945-1966* (Paris: La Découverte, 1991) και κυρίως τον δεύτερο τόμο: *Le chant du cygne, 1967 à nos jours* (Paris: La Découverte, 1992), επανέκδοση το 2012 από τον ίδιο οίκο στη σειρά «La Découverte/Poche». β) Gilles Deleuze, «Πώς αναγνωρίζουμε τον στρουκτουραλισμό;», στο: François Châtelet (επιμ.), *Η φιλοσοφία. Τόμος Β': Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 2006), 669-707. γ) Manfred Frank, *What is Neostructuralism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). Πρόκειται για μια κριτική επισκόπηση των «μεταδομιστικών» τάσεων από μια «νεοδιαφωτιστική» οπτική. δ) Vincent Descombes, *Το ίδιο και το άλλο: 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1933-1978)*, μετάφραση: Λένα Κασίμη (Αθήνα: Εκδόσεις Praxis, 1984), ε) Christian Delacampagne, *Συζητήσεις με φιλοσόφους. Δεκαπέντε χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1968-1983)*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδόσεις Μελάι, 2007). στ) Frédéric Worms, *Η φιλοσοφία στη Γαλλία τον 20ό αι., ό.π.* ζ) Patrice Maniglier (επιμ.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, πρόλογος: Frédéric Worms (Paris: Presses Universitaires de France, 2011). η) Johannes Angermuller, *Why there Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation* (London: Bloomsbury, 2015), 15-40. θ) Βασίλειος Γεωργακούδης, *Γλώσσα και υποκείμενο στον δομισμό*, εκπονούμενη στο Τμήμα Φιλοσοφίας τού ΕΚΠΑ διδακτορική διατριβή υπό την επίβλεψη του Γιάννη Πρελορέντζου. Όσον αφορά τις λεγόμενες «μεταδομιστικές» τάσεις, οι οποίες κυρίως μάς ενδιαφέρουν, πρβλ. τη γενικότερη παρατήρηση του Φώτη Τερζάκη, σύμφωνα με την οποία «[α]υτή η “γλωσσοποίηση του πραγματικού” συνιστά μάλλον γενικότερο ρεύμα στις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες που μπορεί να ερμηνευθεί ως ιδεολογική αντανάκλαση της τρίτης βιομηχανικής επανάστασης, της επανάστασης του αυτοματισμού· και αν μία από τις θεμελιωτικές της προτάσεις είναι ότι το “νόημα” είναι μια συντακτική λειτουργία (δηλαδή, καθορίζεται από τη θέση εντός τού συστήματος χωρίς καμία αναφορά εκτός αυτού, δόγμα τής φορμαλιστικής γλωσσολογίας και του γαλλικού στρουκτουραλισμού), προκύπτει επίσης ότι είναι σχετικό και απεριορίστα ανασυντάξιμο: αυτή η μετατόπιση από την κανονιστική λειτουργία τής δομής στη σχετικοποίηση ως ατέρμονη δυνατότητα αποδόμησης-αναδόμησης (που η ίδια η δομή επιτρέπει) είναι ακριβώς η μετάβαση από τον στρουκτουραλισμό στον “μεταστρουκτουραλισμό” των στοχαστών που συζητάμε». Βλ. Φώτης Τερζάκης, «Τι είναι η φιλοσοφία; Μέρος 4: Οι περιπέτειες του “ορθολογισμού” στη δυτική σκέψη», ζήν: *Ένθετο μηνιαίο περιοδικό του ThePressProject*, No. 29, 10.08.2019.

σημεία, ήτοι προτάσεις οι οποίες δεν μπορούν να παραχθούν από την αξιωματική του (πρόκειται για τον ορισμό της συνέπειας που υιοθετεί από τον Emil Post). Εάν ένα ΤΑΣ είναι συνεπές, θα έχει ένα τουλάχιστον μοντέλο (και αν όλα τα δυνατά μοντέλα είναι ισομορφικά μεταξύ τους, τότε η υποβόσκουσα θεωρία θα είναι κατηγορική, ήτοι θα «υποδεικνύει» ένα σύμπαν ως πρόσφορο τόπο δεξίωσης των όσων προκύπτουν από τα παραδεδεγμένα αξιώματά της – πρβλ. την υποσημείωση 348). Η τυποποίηση δεν προϋποθέτει την ιδεολογική αναπαράσταση των συμβόλων, παρά αρκείται στην υλική εγγραφή της σκέψης, όπως τούτη λαμβάνει χώρα στον εμμενή χειρισμό των σημείων με βάση λίγους απαραίτητους κανόνες. Το ερώτημα σχετικά με το «τι αναπαριστούν;» ή «σε τι αναφέρονται;» τα μαθηματικά σύμβολα, οι μετερχόμενες έννοιες, οι πράξεις κτλ., είναι άνευ σημασίας (ούτως μπορεί να ειπωθεί ότι ο νεαρός Badiou βρίσκεται εγγύτερα στο φορμαλιστικό πρόγραμμα του Hilbert). Η «επιστημολογική τομή» αφορά λοιπόν τη διεύρυνση και τον μετασχηματισμό ενός ΤΑΣ την επαύριον της εισαγωγής εντός του ενός «σημείου-απειρότητας», δηλ. ενός προβληματικού σημείου, το οποίο παρέμενε αναπόδεικτο εντός τού συστήματος ως αυτό είχε. Στη διατύπωση του Lacan ότι το πραγματικό συνιστά το αδύνατο/αδιέξοδο της τυποποίησης, ο Badiou αντιπαραβάλλει και προσθέτει συνάμα την παραδοχή ότι το πραγματικό εισέρχεται βίαια εντός τού συμβολικού διά μιας νέας απόπειρας τυποποίησης, η οποία ασφαλώς επωμίζεται το ρίσκο της αποτυχίας.

Το σχήμα έχει ως εξής:
Ιδεολογία → *ιδέες (notions)*
Επιστήμη → *έννοιες (concepts)*
Φιλοσοφία → *κατηγορίες*

Συνελόντι ειπείν, η επιστήμη αποκόπτεται από το ιδεολογικό της υπόβαθρο, επανακαθορίζοντας τη σχέση της μαζί του, ενώ η φιλοσοφία επανοικειοποιείται τα επιτεύγματα και τις καινοτομίες της, προκειμένου να τροφοδοτήσει την παραγωγή κατηγοριών ή την ανανέωσή τους, στις οποίες θα υπαχθούν συζεύξεις «ιδεολογικών ιδεών» [notions] και επιστημονικών εννοιών. Ορμώμενη ούτως από τις απορίες και τα αδιέξοδα μιας επιστημονικής πρακτικής, η φιλοσοφία εμβαπτίζει εκ νέου τα επιστημονικά πορίσματα στην ιδεολογική κολυμβήθρα, παράγοντας ολοποιητικές αναπαραστάσεις που συνδέονται αφεύκτως με ευρύτερες κοινωνικές πρακτικές. Η απάντηση σε τούτη την παρέκκλιση μπορεί να δοθεί μόνον εντός τού ίδιου πεδίου, διά της «ορθής» φιλοσοφικής παρέμβασης, ήτοι της υλιστικής εκείνης ανάκτησης των αποτελεσμάτων της επιστήμης που τοποθετείται από τη σκοπιά των υποτελών τάξεων. Πρόκειται για το σχήμα τού Althusser,¹¹⁴ το οποίο, έστω και με κάποιες τροποποιήσεις ο Badiou διατηρεί, και το οποίο αποτελούσε μια μαρξογενή

114. Για την όσημη θέση τού Althusser περί της φιλοσοφικής παρέμβασης ως επέχουσας ρόλο ταξικής πάλης στο επίπεδο της θεωρίας, αλλά και σχετικά με τη διάκριση μεταξύ της επιστήμης και της ιδεολογίας, βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, *Κομμουνισμός και φιλοσοφία: Η θεωρητική περιπέτεια του Λουί Αλτουσέρ* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2004), Louis Althusser, *Θέσεις*, μετάφραση: Ξενοφών Γιαταγάνας (Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο, 1999⁷), όπως και τη *Μύηση στη φιλοσοφία για τους μη φιλοσόφους*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Εκτός Γραμμής, 2014).

επανεγγραφή τής συναφούς θέσης τού Gaston Bachelard για τη διαλεκτική εκδίπλωση της επιστημονικής εξέλιξης.¹¹⁵

Ο Badiou ασκεί κριτική στη θετικιστική σύλληψη της επιστήμης και της συναφούς έννοιας του μοντέλου, η οποία είναι αναπαραστατική, με αποτέλεσμα να προϋποθέτει μία πραγματικότητα, την οποία το μοντέλο απεικονίζει, ομοιάζοντας προς αυτήν. Στο πλαίσιο της ανωτέρω σύλληψης, το καταλληλότερο μοντέλο συνίσταται στην εύρεση του βέλτιστου από τη σκοπιά τής εξηγητικής του ισχύος τρόπου συλλογής και ταξινόμησης των «γεγονότων». Κατά τον Badiou ωστόσο η επιστήμη συνιστά διαδικασία παραγωγής γνώσεων με εμμενή αποτελέσματα εντός μιας ιστορικά συγκεκριμένης υλικότητας. Επίσης, η θετικιστική σύλληψη συσκοτίζει την

115. Για τον τελευταίο και ευρύτερα για την παράδοση της «ιστορικής επιστημολογίας», βλ. α) τη μονογραφία τής Mary Tiles, *Μπασελάρ – Επιστήμη και αντικειμενικότητα*, μετάφραση: Σπύρος Παπαχαρίσης – Γιώργος Φουρτούνης (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1999)· β) τη συμβολή τού Michel Fichant, «Η επιστημολογία στη Γαλλία», στο συλλογικό: François Châtelet (επιμ.), *Η φιλοσοφία. Τόμος Β: Από τον Καντ στον Χούσσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 2006), 489-536· όπως επίσης γ) το κεφάλαιο «Από την ανάλυση στην διαλεκτική: Η ιστορία μέσα στην επιστημολογία» της μελέτης τού Γιώργου Φαράκλα, *Νόημα και κυριαρχία. Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας* (Αθήνα: Εστία, 2007), 114-127· δ) Jean-Claude Pariente, «Rationalisme et ontologie chez Gaston Bachelard», στο: Michel Bitbol & Jean Gayon (dir.), *L'épistémologie française, 1830-1970* (Paris: Éditions Matériologiques, 2015), collection «Science & Philosophie», 235-263. Υπάρχουν ακόμη ε) το δοκίμιο του Φώτη Τερζάκη, «Ιατρική-γνώση-εξουσία και η γαλλική επιστημολογική σχολή», στη συναγωγή κειμένων *Αντι-επιστημολογικά* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανοπτικόν, 2012), καθώς και στ) το δέκατο όγδοο κεφάλαιο του εισαγωγικού πονήματος του Dominique Lecourt, *Η Φιλοσοφία των Επιστημών*, μετάφραση – πρόλογος – επιστημονική επιμέλεια: Δημήτρης Αθανασάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Σιδέρης, 2020). «Διδαγμένος από τις δραματικές εξελίξεις τής φυσικής στις πρώτες δεκαετίες τού εικοστού αιώνα, θα προτείνει μια νέα, αντι-ουσιολογική και “διαλεκτική”, όπως την ονόμαζε, προσέγγιση η οποία διαλύει εμπειρικά “αντικείμενα” και “ιδιότητες” ανασυγκροτώντας τα ως πλέγματα σχέσεων (τα οποία εξ ορισμού υπερβαίνουν κάθε εμπειρική αντίληψη και είναι αρθρώσιμα σε μαθηματικές ή στατιστικοπιθανολογικές μήτρες). [...] Απέναντι σε αυτές τις κριτικές [των Bergson και Husserl στην εξαντικειμενικεύουσα λειτουργία τής νόησης] ο Bachelard παραμένει κατά μια έννοια κουφός, παράγοντας ανεπιφύλακτα νομιμοποίηση για το επιστημονικό εγχείρημα με την επεξεργασία μιας απλώς διευρυμένης ορθολογικότητας έναντι εκείνης που μάς κληροδότησε η καρτεσιανή παράδοση. Οι “επιστημολογικές ρήξεις” του είναι σε τελευταία ανάλυση συμβάντα εντός τής μεγάλης ορθολογικότητας που προέκυψε από την καταγωγική ρήξη τού μύθου με τον λόγο: αίροντας κάθε φορά ειδικά “επιστημολογικά εμπόδια”, παράγουν μια νέα, διαφορετικά οριζόμενη ορθολογικότητα η οποία, παρότι πριν από την “ρήξη” ήταν αδιανόητη, επαναδικτυώνει εκ των υστέρων μέσα στο σχήμα της την παλαιά». Βλ. Φώτης Τερζάκης, «Ιατρική-γνώση-εξουσία και η γαλλική επιστημολογική σχολή», *Αντι-επιστημολογικά* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανοπτικόν, 2012). Σημειωτέον ότι διαπιστώνεται μία μετατόπιση στους χρησιμοποιούμενους όρους, αφού ο μιν Bachelard αναφερόταν σε «επιστημολογική ρήξη» [rupture], ο δε Althusser έκανε λόγο για «επιστημολογική τομή» [coupure]. «Η έννοια της επιστημολογικής “ρήξης” τού Bachelard προοριζόταν ακριβώς να ισχυριστεί ότι η επιστήμη δεν είναι μια συνεχής διαδικασία αείποτε σωρευόμενων σωστών/ορθών γνώμων για τον κόσμο, παρά μάλλον μια ασυνεχής σειρά ολοσχερών αναπλασιώσεων [reframing] της ίδιας τής δομής τής σκέψης, ως εάν οι αλήθειες δημιουργούσαν πάντοτε τις δικές τους υποκειμενικές συνθήκες». Βλ. Patrice Maniglier, “The Structuralist Legacy”, στο: Rosi Braidotti (ed.), *The History of Continental Philosophy, Volume 7: After Poststructuralism. Transitions and Transformations* (Durham: Acumen, 2010), 70. Η τελευταία διατύπωση του Maniglier φωτίζει την οφειλή τού Badiou σε τούτη την παράδοση.

παρείσφρηση της ιδεολογίας εντός της διά της προσφυγής στην αξιολογική ουδετερότητα, υπάγοντας την παραγωγή γνώσεων στην τεχνική ρύθμιση μιας συγκεκριμένης και δεδομένης διαδικασίας. Στο έργο του Claude Lévi-Strauss, όπως και σ' εκείνο των θιασωτών της κυβερνητικής, το αναπαραστατικό δόγμα στηρίζεται στην υπόρρητη παραδοχή ότι η πολύπλοκη οργάνωση της εγκεφαλικής λειτουργίας παρέχει το «αρχέτυπο» της ιδέας της δομικότητας. Ούτως, αν η επιστήμη είναι μια κατ' ουσίαν μιμητική των φυσικών ή κοινωνικών δομών δραστηριότητα, η μίμηση της ίδιας αυτής δραστηριότητας, δηλ. η μοντελοποίηση της εγκεφαλικής λειτουργίας και της διαδικασίας συγκρότησης μοντέλων δεν μπορεί παρά ν' αποτελεί τη σύγχρονη εκδοχή του ιδεώδους της Απόλυτης Γνώσης.¹¹⁶

Ακολούθως, ο Badiou εξετάζει δύο παραλλαγές του εμπειρισμού που άνθισαν στον αγγλοσαξονικό κόσμο, πρώτα τον λογικό εμπειρισμό του Rudolf Carnap και κατόπιν τον ιδιότυπο πραγματισμό του Willard Van Orman Quine.¹¹⁷ Ο πρώτος επιχείρησε με τις εργασίες του να αναγάγει τη γλώσσα των διαφόρων επιστημονικών κλάδων σ' εκείνη μιας θεμελιώδους τυπικής γλώσσας, η οποία θα παρείχε στερεή βάση στο οικοδόμημα της λογικά αρθρωμένης γνώσης (ας σημειωθεί ότι ο αναγωγισμός του Carnap αφορούσε την προσίδια γλώσσα κάθε επιστημονικού κλάδου και όχι τον οντολογικά βαρύτερο ισχυρισμό, ο οποίος θα απαιτούσε την παραγωγή των νομοειδών κανονικοτήτων του «ανώτερου» επιπέδου από εκείνες του «κατώτερου»). Τούτη η εκδοχή εμπειρισμού διαφοροποιείται από τις αφελείς εκδοχές του «κοινού νου», εφόσον δεν θέτει το θεωρητικό μοντέλο ως μιμούμενο μια προϋπάρχουσα πραγματικότητα, αλλά υπάγει τα εμπειρικά δεδομένα στο τυπικά άψογο κατασκευασθέν μοντέλο. Ο Quine με τη σειρά του αμφισβήτησε την ίδια τη διάκριση μεταξύ «αναλυτικών» και «συνθετικών» προτάσεων, καθώς και εκείνη μεταξύ «εννοιολογικού σχήματος» και «εμπειρικού περιεχομένου», με αποτέλεσμα να οδηγηθεί στον συνδυασμό ενός πραγματιστικού ιδεαλισμού και μιας νατουραλιστικής γνωσιοθεωρίας, όπου η ίδια η διάκριση μεταξύ γεγονότος και μορφής αίρεται και οι επιστημονικές θεωρίες στέκονται δίπλα στα μυθολογικά σχήματα ως ισότιμες πολιτισμικές θεσμίσεις, όντας προτιμητέες μονάχα στον βαθμό που φαίνεται να «δουλεύουν» καλύτερα.¹¹⁸ Από την οπτική του Badiou, το ουσιώδες είναι ότι, παρά

116. Βλ. *Εισαγωγή στη διαλεκτική επιστημολογία των μαθηματικών*, 39-40.

117. Για τη διαμόρφωση και την κατοπινή εξέλιξη των σχετικών προβληματισμών στις ΗΠΑ, βλ. τις μελέτες: α) Βασίλης Κάλφας, *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα* (Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 1997²). β) J. McGuire, «Επιστημονική αλλαγή: Προοπτικές και προτάσεις», στο: Merilee Salmon, John Earman et al., *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της επιστήμης*, μετάφραση: Πάνος Θεοδώρου – Κώστας Παγωνδιώτης – Γιώργος Φουρτούνης, επιστημονική επιμέλεια: Αριστείδης Μπαλτάς (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998). Μεταξύ των διαφόρων πονημάτων του Γιώργου Ρουσόπουλου, ενδεικτικά γ) τη μονογραφία *Αναλυτική της παράστασης. Η γνωσιοθεωρία του Κύκλου της Βιέννης* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1998) και κυρίως δ) τη συλλογή κειμένων που επιμελήθηκε, *Σύγχρονος εμπειρισμός. Από τον κύκλο της Βιέννης στον Davidson* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2008). ε) Νίκος Αυγελής, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία της επιστήμης* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αντ. Σταμούλη, 2010).

118. Πέραν των ανωτέρω αναφερόμενων μελετημάτων, σχετικά με τη συμβολή του κατά πολλούς «σημαντικότερου Αμερικανού φιλοσόφου του 20ού αι.», βλ. το μεστό κείμενο του Νίκου Αυγελή,

τις διαφορές τους, αμφότεροι μοιράζονται την εμπειριστική παραδοχή μιας κατ' αρχήν διάκρισης μεταξύ της εννοιολογικής και της μη εννοιολογικής πραγματικότητας.

Ομολογουμένως, στο πρωτόλειο βιβλίο του ο Badiou αναφέρεται κριτικά αλλά όχι απαξιωτικά σε εκπροσώπους της αναλυτικής φιλοσοφίας, γεγονός που δεν πέρασε απαρατήρητο με την καθυστερημένη εμφάνιση της αγγλόγλωσσης έκδοσής του (η οποία διαδέχτηκε τη γαλλική επανέκδοσή του). Η όψιμη εμφάνιση του εν λόγω έργου στα αγγλικά έστρεψε λοιπόν το ενδιαφέρον ορισμένων μελετητών στη συνάφεια της θεματικής και της επιχειρηματολογίας του προς αντίστοιχες επεξεργασίες της αναλυτικής παράδοσης, καθιστώντας έτσι αναδρομικά εφικτή την ανασύσταση μιας δυνατής αλληλεπίδρασης, η προοπτική της οποίας μοιάζει ν' απουσιάζει από τα μεταγενέστερα συνοπτικά, υπαινικτικά και μάλλον απαξιωτικά σχόλια του Badiou (πρβλ. την υποσημείωση 20 ανωτέρω). Σημαντικό είναι από την άποψη αυτή το άρθρο του Livingston, στο οποίο προβαίνει σε μια γόνιμη αντιπαραβολή της για φιλοσοφικούς σκοπούς χρήσης της θεωρίας μοντέλων από τους Badiou και Putnam.¹¹⁹ Ενώ οι δύο φιλόσοφοι διαφοροποιούνται ως προς τις μεταφυσικές παραδοχές τους, με τον μεν πρώτο να διέπεται από έναν ανορθόδοξο, ρεαλιστικό «πλατωνισμό» και τον δεύτερο να υποστηρίζει μια εκδοχή «κατασκευασιοκρατικού ιντουϊσμονισμού», «εσωτερικού ρεαλισμού» [internal realism] και επαληθευσιοκρατίας, ο Livingston δείχνει ότι αμφότεροι αρνούνται τη θέση του Tarski περί μιας σαφούς διάκρισης μεταξύ της σύνταξης και της σημασιολογίας, όπως και της «δεολογικής» χρήσης της ως μεταφοράς εκείνης μεταξύ της λογικής μορφής και του εμπειρικού περιεχομένου. Επιπλέον, μέσα από τον στοχασμό πάνω στις προϋποθέσεις, αλλά και σε ορισμένα αποτελέσματα της θεωρίας μοντέλων (κυρίως των εργασιών που συνδέονται με τα ονόματα των Gödel, Cohen και Skolem), αμφότεροι οι Badiou και Putnam οδηγούνται σε διαφορετικές θέσεις (και μάλιστα σε παραλλαγές των μόνων δυνατών τοποθετήσεων την επαύριον του «παραδόξου» Löwenheim-Skolem, δηλ. είτε ενός τολμηρού μεταφυσικού ρεαλισμού είτε μιας επαληθευσιοκρατικής μετριοπάθειας) για το γενικότερο, μεταφυσικό ζήτημα της επαφής, της πρόσβασης ή μετοχής της γλώσσας –και της γλωσσικά αρθρωμένης σκέψης– με/(σε) τον εκτός γλώσσας κόσμο και τη δυνατότητα μετασχηματιστικής παρέμβασης σ' αυτόν από τα ούτως σκεπτόμενα υποκείμενα.¹²⁰ Τέλος, το άρθρο

«Ρεαλισμός και Ινστρουμενταλισμός στη φιλοσοφική σκέψη του Quine», *Επιστημονική Επετηρίδα Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο (2018-2019), 115-124.

119. Βλ. Paul M. Livingston, "Badiou, Mathematics and Model Theory", *MonokL* (2011). Ωστόσο δεν έχει καταστεί δυνατό να εξακριβώσουμε τη δημοσίευση και ν' αποκτήσουμε πρόσβαση σ' αυτή, οπότε στηριζόμαστε στο πρόχειρο που έχει αναρτήσει ο συγγραφέας στη σελίδα του στον ιστότοπο *academia.edu*. Πρβλ. το σχετικό κείμενο του Hilary Putnam, "Models and Reality", *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 45, No. 3 (1980), 464-482. Σημειωτέον ότι πρόκειται για τοποθέτηση που ο Αμερικανός φιλόσοφος εγκατέλειψε στην πορεία, δίχως να πάψει να τον απασχολεί το ζήτημα (δεδομένου ότι κατέλαβε διαδοχικά ρεαλιστικές, κονστρουκτιβιστικές και πραγματιστικές θέσεις). Εξάλλου, η συνάφεια του «εσωτερικού ρεαλισμού» με τον καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό έχει επισημανθεί στη βιβλιογραφία.

120. Αναφορά στο παράδοξο του Skolem: Αν μια τυπική θεωρία πρώτης τάξης (ή βαθμού), όπως είναι κατεξοχήν η τυπική λογική και η θεωρία συνόλων, μπορεί να έχει μόνο μοντέλα με αριθμήσιμα

προβαίνει σε μια έξοχη σύνοψη του θεωρήματος Löwenheim-Skolem και του ακόλουθου «παραδόξου» που προκύπτει απ' αυτό, καθώς και ενδιαφέρουσες κριτικές παρατηρήσεις στο συνολικότερο εγχείρημα του Badiou, στο πνεύμα των αντίστοιχων επισημάνσεων που είχε αναπτύξει εκτενέστερα ο συγγραφέας στο βιβλίο του για την «πολιτική τής λογικής».¹²¹

Αντίστοιχα, σε πρόσφατο άρθρο, το οποίο συμπυκνώνει τα πορίσματα της διδακτορικής διατριβής του, ο Joseph Spencer αναδεικνύει την εμβέλεια της κριτικής τού Badiou στην αναλυτική φιλοσοφία στα πρωτόλεια γραπτά του. Εστιάζοντας στην *Έννοια του μοντέλου* και στο άρθρο «Σημάδι και έλλειψη»,¹²² όπου ο Badiou απαντούσε στην προσπάθεια του Jacques-Alain Miller να γειτνιάσει τη λακανική σύλληψη του υποκειμένου ως κενής δομικής θέσης στην αλυσίδα σημαινόντων με

πεδία ορισμού, πώς είναι δυνατό να παραχθούν τα ζωτικής σημασίας αποτελέσματα των υπερπεπερασμένων μαθηματικών τού Cantor; Το θεώρημα Löwenheim-Skolem αναφέρει ότι κάθε αφηρημένη θεωρία που έχει ένα υπερπεπερασμένο άπειρο μοντέλο, έχει επίσης ένα μοντέλο αριθμήσιμα άπειρης πληθικότητας (\aleph_0). Μια ευρύτερη συνέπεια του παραδόξου είναι η απουσία μιας ενδοθεωρητικής ρύθμισης της σχέσης τής θεωρίας προς την εξωθεωρητική πραγματικότητα, εφόσον θα υφίστανται άπειρα μοντέλα για ν' αποφασίσει κανείς βάσει των προτιμήσεών του. Ο Putnam δείχνει ότι οι δύο παραδειγματικά αντιτιθέμενες τοποθετήσεις βγαίνουν αλώβητες από το παράδοξο, σε αντίθεση με τη μετριοπαθέστερη «εμπειρικά ρεαλιστική» τοποθέτηση.

121. Βλ. Paul M. Livingston, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism* (New York: Routledge, 2012). Στην πορεία τής μελέτης θα έχουμε την ευκαιρία να εγκύψουμε εκ νέου στο φιλόδοξο έργο τού Livingston, το οποίο επιχειρεί, κάνοντας χρήση των πόρων τής συμβολικής λογικής και των μαθηματικών, να γεφυρώσει στην πράξη το χάσμα μεταξύ της αναλυτικής και της ηπειρωτικής παράδοσης, αναδεικνύοντας κοινά μοτίβα και προβληματικές που υποβόσκουν σε αμφότερες, καθώς και δυνατές συνδέσεις μεταξύ εκ πρώτης όψως ασυσχέτιστων μεταξύ τους ρευμάτων. Βλ. τις σελίδες 190-193 παρακάτω.

122. Βλ. Alain Badiou, «Marque et manque: À propos du zéro», *Cahiers pour l'analyse*, Vol. 10 (1969), 150-173. Jacques-Alain Miller, «La Suture: Éléments de la logique du signifiant», *Cahiers pour l'analyse*, Vol. 1 (1966), 37-49. Το κείμενο του Miller επιχειρούσε να αναδιατυπώσει κρίσιμες εννοήσεις τής λακανικής θεωρίας αξιοποιώντας τον ρόλο τού μηδενός ως απολύτως πρωταρχικής έννοιας στη συγκρότηση των αριθμών. Έτσι, αναγνώριζε σ' αυτό τον ρόλο τής «κενής δομικής θέσης» ή του «αιωρούμενου, επιπλέοντος ή κυμαινόμενου σημαίνοντος» [signifiant vide ή flottant], το οποίο καθιστά εφικτούς τους μετασχηματισμούς και τη διαφοροποιημένη αναπαραγωγή μιας δομής σημαινόντων. Μ' άλλα λόγια, μια μεταμεταφυσική, ελλειπτική εννόηση του υποκειμένου είναι αυτό που προϋποτίθεται στη συγκρότηση κάθε σχετικά σταθερής δομής. Αξίζει να σημειωθεί ότι στις εμπνεόμενες από τον Lacan επεξεργασίες υπάρχει μια βαθύτατα αντικαρτεσιανή και μετακαρτεσιανή παρακαταθήκη, αφού το υποκείμενο διασώζεται ως έκκεντρο και διχασμένο πέραν της αναγωγής του στις λειτουργικές προδιαγραφές τού Εγώ (συνήθεια των Αμερικανών αναλυτών που ο Lacan επέκρινε ως σύμπτωμα μιας βαθύτερης συνέργειας με τον καπιταλισμό, εφόσον αποσκοπούσε στην επιτυχή προσαρμογή και ενσωμάτωση των αναλύομενων στο υφιστάμενο κοινωνικό πλαίσιο ως λειτουργικών μονάδων) ή της διάλυσής του εντός απρόσωπων δυνάμεων ή υπερπροσωπικών δομών. Όπως παρατηρεί ο Ian Hunter, «αυτό που είναι αξιοσημείωτο, και πράγματι εκπληκτικό, είναι ότι η υποκουλτούρα τής ENS μπόρεσε να επιτρέψει σε τούτο το σχεδόν εσωτερικό/απόκρυφο σχήμα σκέψης να παράσχει τη δομή για μια βιρτουοζική εξήγηση ενός φρεγκεανού κειμένου, η οποία θα το μετέτρεπε σε κάτι σαν μια αλληγορία για τη χαϊντεγκεριανή μεταφυσική και τη λακανική ψυχαναλυτική θεωρία». Βλ. «Heideggerian Mathematics: Badiou's *Being and Event* as Spiritual Pedagogy», *Representations*, Vol. 134, No. 1 (2016), 120.

την απόπειρα αναγωγής τής Αριθμητικής στη Λογική εκ μέρους τού Frege,¹²³ ο Spencer δείχνει ότι η κριτική τού Badiou στον Frege θα μπορούσε να επεκταθεί εξίσου σε εκπροσώπους τής αναλυτικής φιλοσοφίας όπως οι Carnap, Quine και Davidson. Το πρόβλημα που είχε ο φιλόσοφος με τον λακανισμό τού Miller εντοπίζεται στον ρόλο τού υποκειμένου, το οποίο ο ακόμη αλτουσεριανός Badiou εγκαταλείπει στην ιδεολογία, δίχως να ενδιαφέρεται για την τυχόν γόνιμη πρόσδεσή του στις τυπικές δομές. Φαίνεται πως ο Badiou έπαιξε τρόπον τινά τον ρόλο τού θεματοφύλακα μιας ορισμένης αλτουσεριανής θεωρητικοπολιτικής ορθότητας εντός τού *Κύκλου Επιστημολογίας*, καταγράφοντας τις κυρίαρχες παρεκκλίνουσες τάσεις και αγρυπνώντας για την αποτελεσματική απάντηση σ' αυτές.¹²⁴ Άλλωστε, η πρώτη επαφή του με το έργο τού Lacan έλαβε χώρα (το 1959) ύστερα από τη σχετική παραίνεση του Althusser να παραστεί στα σεμινάρια του και να συντάξει μια αναφορά. Η θέση τού Badiou θα μεταβαλόταν τα επόμενα χρόνια προς την επίτευξη μιας ευνοϊκότερης για τον Lacan ισορροπίας μεταξύ της επίδρασης του Γάλλου ψυχαναλυτή και εκείνης του Althusser, μολονότι το χούι τής επισκόπησης των τάσεων της εκάστοτε τρέχουσας ιδεοκίνησης, όπως και της συνακόλουθης απαρίθμησης και καταλογογράφησης θέσεων, ουδέποτε τον εγκατέλειψε, μαρτυρώντας τη συνεχιζόμενη επίδραση του δασκάλου τής οδού Ulm. Εν πάση περιπτώσει, η κριτική στον Frege αφορά τη συσκότιση της εμμενούς, ενδομαθηματικής παραγωγής των σχέσεων των σημασιολογικών μοντέλων μιας θεωρίας προς τη συντακτική τής βάση, η οποία συντελείται διαμέσου της καταφυγής σε κάποια προγενέστερη σύλληψη της αλήθειας ως συμφιλωτικής γέφυρας μεταξύ των καταρχήν διαφορετικών επιπέδων – αφενός του τυπικού ή μορφικού ή ιδεατού και αφετέρου του υλικού ή πραγματικού, το οποίο είθισται να αναπαρίσταται ή να προσεγγίζεται με κάποιον τρόπο από το πρώτο. Ενώ δηλ. ο Frege ασκεί κριτική στην παραδοσιακή έννοια της αλήθειας ως αντιστοιχίας ή σύμπτωσης του νου με τα πράγματα, φαίνεται πως επανεισήγαγε μια τέτοια διάσταση στο έργο του. Ο Badiou θεωρεί αμιγώς επιστημονική τη μεταγενέστερη υπό τον Tarski τυποποίηση της αλήθειας –όσον αφορά τα τυπικά συστήματα βεβαίως και όχι τις φυσικές γλώσσες–, η οποία είναι ούτως ειπείν ενδοθεωρητική.¹²⁵

123. Βλ. το άρθρο τού Reza Naderi, “Mark and Lack: Formalism as Fidelity”, *Crisis & Critique*, Vol. 5, No. 1 (2018), 271-297. Πρβλ. και την ανάλυση της Beránková, “Turning Away from the Linguistic Turn: Alain Badiou’s Critique of Jacques-Alain Miller’s Concept of the ‘Suture’”, στο: Jana Ndiaye Berankova, Michael Hauser & Nick Nesbitt (eds.), *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring* (Lyon: Suture Press, 2020), 65-91.

124. Πέραν του δίτομου *Concept and Form*, για τη γόνιμη ζύμωση του αλτουσερικού μαρξισμού με την ιστορική επιστημολογία και τη λακανική μεταψυχολογία, βλ. την εργασία τού Tom Eyers, *Post-Rationalism: Psychoanalysis, Epistemology, and Marxism in Post-War France* (London: Bloomsbury Academic, 2013).

125. Βλ. τις καθοριστικές συμβολές τού Alfred Tarski, “The Concept of Truth in Formalized Languages” [1933], μετάφραση: J. H. Woodger, στο: Alfred Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, επιμέλεια – εισαγωγή: John Corcoran (Indianapolis: Hackett, 1983²), 152-278· και “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3 (1944), 341-376.

Εν ολίγοις, εφαρμόζοντας το σχήμα των Bachelard και Canguilhem, ο Badiou θέλει να δείξει πώς η επιστήμη εκτοπίζει τις προγενέστερες επιστημονικές θεωρίες, καθιστώντας τις παρωχημένες σε σχέση με την ίδια. Υπενθυμίζεται ότι δεν πρόκειται για κάποια γενική και αχρονική –και επομένως ιδεολογική– αντιπαράθεση μεταξύ της επιστήμης και της ιδεολογίας ή της μεταφυσικής, αλλά για τη διπλή επισήμανση ότι, πρώτον, οι καινοτομίες μιας επιστημονικής πρακτικής τελούν πάντοτε υπό τον κίνδυνο της ιδεολογικής τους οικειοποίησης, ενώ, δεύτερον, η ίδια η επιστημονική δραστηριότητα προχωρά ακριβώς με το να καθιστά εκ των υστέρων παρωχημένες τις θεωρίες που ανήκουν στην προϊστορία της. Οι προγενέστερες επιστημονικές θεωρίες αποτελούσαν λοιπόν τμήμα της κατεστημένης επιστημονικής πρακτικής της εποχής τους, ενώ οι τρέχουσες βέλτιστες θεωρίες ενδέχεται να καταστούν εξίσου «προεπιστημονικές» σε σχέση με τις νέες επινοήσεις που θα τις διαδεχθούν. Πρόκειται δηλ. για ένα σχήμα ασύμμετρης συνέχειας ή διαλεκτικής α/συνέχειας. Κατά τον Spencer, η κριτική του Badiou θα μπορούσε να επεκταθεί στη «συνεκτικιστική» –ήτοι ολιστική και πλαισιοκρατική– σύλληψη της αλήθειας από τον Davidson, ανοίγοντας έτσι έναν ακόμα δίαυλο επικοινωνίας μεταξύ της αναλυτικής και της «ηπειρωτικής» παράδοσης.¹²⁶ Η άποψη που εκφράζει ο νεαρός Badiou για τα μαθηματικά είναι ότι λειτουργούν αφεαυτών ως μια μηχανή που παράγει τις δικές της αλήθειες, υπερβαίνοντας τους εκάστοτε φραγμούς που την εμποδίζουν, δίχως την ανάγκη αναφοράς σε κάποιο εξωγενές επίπεδο (πρόκειται για θέση την οποία εν μέρει μόνο θα διατηρήσει στη συνέχεια).

Στην –ομολογουμένως αρκετά ενδιαφέρουσα– συνέντευξη που συνοδεύει την αγγλική έκδοση του κειμένου, σχεδόν σαράντα χρόνια μετά την αρχική του σύνταξη, ο Badiou επανέρχεται στη θεματική του πρωτόλειου βιβλίου και διευκρινίζει, επικαλούμενος για μια ακόμη φορά τη σχετική θέση του Bergson,¹²⁷ ότι, παρά τις

126. Βλ. Joseph M. Spencer, “Badiou and Frege: A Continental Critique of Logical Form”, *Open Philosophy*, Vol. 1 (2018), 94-114. Πρβλ. τη διδακτορική διατριβή που εκπόνησε υπό την επίβλεψη του Livingston, *Formalism and the Notion of Truth* (New Mexico: 2015), όπου εξετάζει συγκριτικά τη φιλοσοφική αξιοποίηση της θεωρίας μοντέλων από τους Badiou και Tarski.

127. Πρβλ. τη διάσημη διατύπωσή της στη συλλογή κειμένων *Η σκέψη και η κίνηση*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας (Αθήνα: Εκδόσεις Ηριδανός, 2017), 121: «Σε αυτό το σημείο βρίσκεται κάτι απλό, απείρως απλό, τόσο εκπληκτικά απλό ώστε ο φιλόσοφος δεν κατάφερε ποτέ να το πει. Και γι' αυτό μιλούσε σε όλη του τη ζωή. Δεν μπορούσε να διατυπώσει ό,τι είχε κατά νου χωρίς να νιώσει υποχρεωμένος να διορθώσει τη διατύπωσή του, και μετά να διορθώσει τη διόρθωσή του: έτσι, από θεωρία σε θεωρία, διορθώνοντας ενόσω πίστευε ότι συμπλήρωνε τον εαυτό του, το μόνο που έκανε, με μια πολυπλοκότητα που γεννούσε κι άλλη πολυπλοκότητα, με αναπτύξεις προστιθέμενες σε αναπτύξεις, ήταν να αποδίδει ολοένα πιο προσεγγιστικά την απλότητα της πρωταρχικής του εποπτείας. Όλη η πολυπλοκότητα της θεωρίας του, που θα έτεινε έτσι στο άπειρο, δεν είναι επομένως παρά η ασυμμετρία ανάμεσα στην απλή του εποπτεία και τα μέσα που διέθετε για να την εκφράσει». Ο Badiou έχει επικαλεστεί τη γενική εγκυρότητα της μερξονικής θέσης σε διάφορες περιστάσεις, ενώ μεταξύ άλλων προσυπογράφει και την αντίστοιχη υπόθεση του Canguilhem: «Ο δάσκαλός μου, ο Γάλλος καθηγητής φιλοσοφίας Georges Canguilhem, έχει πει ότι μεγάλος φιλόσοφος είναι κάποιος που μπορούμε να γνωρίζουμε από μία και μόνη πρόταση: εάν [αντιθέτως] η σκέψη τους πρέπει να συνοψιστεί σε πολλές προτάσεις, ίσως δεν είναι και τόσο μεγάλοι στοχαστές τελικά». Βλ. Alain Badiou, *Sometimes We Are Eternal* (Lyon: Suture Press, 2019), 138. Παρομοίως και στον πρόλόγό του στο βιβλίο του Quentin Meillassoux *Μετά την περατότητα. Δοκίμιο για την αναγκαιότητα της*

διαφορές έμφασης και επιτονισμού και την προφανή (και προβλεπόμενη) σε βάθος χρόνου εξέλιξη των προβληματισμών, η έμμονη ιδέα που εξακολουθεί να δεσπόζει στα κείμενά του παραμένει η ίδια, συνδεδεμένη με το πώς κατανοεί ο φιλόσοφος τον ιδιόρρυθμο «πλατωνισμό» του. Πρόκειται για το πρόβλημα της «μετοχής», δηλ. όχι της ιεραρχικής διάκρισης μεταξύ της επικράτειας των αισθητών και εκείνης του υπεραισθητού, αλλά της μετοχής των αισθητών στο υπεραισθητό και του πώς τούτη η «ανάβαση» μπορεί να καταστεί δυνατή για τα αισθητά, εκκινώντας από τον αισθητό κόσμο. Το πρόβλημα του Πλάτωνα μοιάζει να είναι σε τελευταία ανάλυση εκείνο της ταυτότητας («συγγένειας» ή «συμμετρίας») του νοείν και του είναι, ήτοι της επίτευξης –προφανώς εντός και διά της σκέψης– τού σημείου αδιαφορίας και αλληλοπεριχώρησής τους.¹²⁸

Εν κατακλείδι, διαπιστώνουμε ότι ο Badiou αναφέρεται ήδη από τα νεανικά κείμενά του σε ορισμένα μαθηματικά αποτελέσματα που θα σπεύσει ν' αξιοποιήσει κατόπιν στο *Είναι και συμβάν* με παρεμφερή τρόπο, καίτοι εντός ενός διαφορετικού πλαισίου. Υπάρχουν ωστόσο δύο τουλάχιστον διαφορές που χρήζουν επισήμανσης: Αφενός η καταφυγή τού φιλοσόφου στον φορμαλισμό των μετά τον Hilbert μαθηματικών, αντί της εστίασης στην αξιωματική συνολοθεωρία, η οποία χαρακτηρίζει το «ώριμο» έργο του· και αφετέρου η μεταγενέστερη από μέρους του ανάκτηση της κατηγορίας τού «άνευ αντικειμένου» υποκειμένου, η οποία στην πρόωμη και κατά κύριο λόγο «αλτουσεριανή» περίοδο εξέλιπε. Πράγματι, η κύρια διαφορά με το όψιμο έργο έγκειται, πέραν βεβαίως μιας ορισμένης αποσυγκόλλησης από τις προκείμενες του αλτουσερικού έργου,¹²⁹ στην επανεισαγωγή μιας *φιλοσοφικά νομιμοποιημένης* θεώρησης του υποκειμένου (ως τρόπον τινά «παροντοποιημένου» αποτελέσματος μιας άπειρης εκτύλιξης), εκεί όπου προηγουμένως δέσποζε μονάχα η απρόσωπη επινοητικότητα του γραμματολογικού μαθήματος. Τέλος, μια τρίτη μετατόπιση θα μπορούσε να εντοπιστεί όσον αφορά στη σύλληψη της έννοιας του

ενδεχομενικότητας (Paris: Seuil, 2006): «Ενδέχεται, όπως υποστήριζε ο Bergson, ένας φιλόσοφος να μην αναπτύσσει ποτέ παρά μια ιδέα. Είναι εν πάση περιπτώσει βέβαιο ότι [ο φιλόσοφος] γεννιέται από ένα και μόνο ερώτημα, αυτό που έρχεται σε μια δεδομένη στιγμή τής νεότητας μέσα από τη σκέψη και τη ζωή, αυτό για το οποίο πρέπει πάση θυσία να βρούμε την ατραπό [chemin] μιας απάντησης». Στο ίδιο μήκος κύματος (ενίοτε με ρητή αναφορά στον Bergson) κινούνται και οι σχετικές μεταφιλοσοφικές τοποθετήσεις τού Martin Heidegger και (πιο πρόσφατα) του Slavoj Žižek.

128. Τούτη η αρχετυπική, οιονεί παρμενίδεια ανάγνωση του πλατωνικού έργου από τον Badiou επανέρχεται σε πολλά σημεία τής φιλοσοφικής του παραγωγής. Βλ. ενδεικτικά το *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα Εκδόσεις Πατάκη, 2011), κεφάλαιο «Ιδέα», καθώς και τη συνέντευξη που περιλαμβάνεται στην αγγλόγλωσση έκδοση της *Έννοιας του μοντέλου*. Πρβλ. την υποσημείωση 170 του παρόντος κειμένου.

129. Αναφορικά με τη διαμόρφωση της πρόωμης σκέψης τού φιλοσόφου και το διανοητικό περιβάλλον εντός τού οποίου επώαστηκε, βλ. το πρώτο κεφάλαιο της μελέτης τού Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London – New York: Continuum, 2008), 4-31 (του οποίου ο τίτλος θα αποδιδόταν στα ελληνικά ως εξής: «Τα αλτουσεριανά χρόνια: Η επιστημολογία και η παραγωγή τής αλλαγής/μεταβολής»), καθώς επίσης τις αυτοβιογραφικές αναφορές τού Badiou σε συνεντεύξεις του και την ογκώδη μονογραφία τού Bosteels για τον Badiou και την πολιτική. Πιο πρόσφατα, ο ίδιος ο Badiou επισκέφτηκε αυτή την περίοδο στο βιβλίο *Mémoires d'outre-politique (1937-1985)* (Paris: Flammarion, 2023).

μοντέλου, η οποία, δίχως να διολισθήσει στην εμπειριστική αναπαράσταση, θα μεθερμηνευτεί με φιλοσοφικά «ευρύτερο» και πιο «γενναιόδωρο» τρόπο σε σχέση με τον ιδιόρρυθμο φορμαλιστικό «υλισμό» των πρώτων κειμένων.

3. Ο «λακανομαοϊσμός» ως πρόταση συμφιλίωσης του υποκειμένου με τον φορμαλισμό

Ο «γαλλικός Μάης» διέκοψε τις επιστημολογικές ενασχολήσεις τού Badiou και εγκαινίασε μία δεκαετή πορεία σφοδρής πολιτικοποίησης. Ο αιφνιδιασμός δύσκολα θα μπορούσε να είναι μεγαλύτερος για τον φέρελπι στοχαστή με τη μαθηματική κλίση: Η ώρα των διαλέξεων αναστέλλεται και τον λόγο λαμβάνει πλέον η υπαρξιακή αναστάτωση και η ενθουσιώδης συμμετοχή στο συμβάν. Ολόκληρο το έργο τού φιλοσόφου εξακολουθεί να διαλέγεται με το «ρήγμα τού '68» και τις εκκρεμείς συνέπειές του για τον στοχασμό τής πολιτικής δράσης και της φιλοσοφικής παρέμβασης. Όμως δεν θα πρέπει να υποτιμηθεί η επίδραση που είχε στη διαμόρφωση της συγγραφικής του διαδρομής ένα φαινόμενο που συνδέεται με τον απόηχο αυτών των γεγονότων και αποτιμάται αρνητικά από τον ίδιο: Πρόκειται για την ύφεση της ριζοσπαστικοποίησης, την αποκλιμάκωση της έντασης της πολιτικής αντιπαράθεσης και την υποχώρηση των κινηματικών εκδηλώσεων προς όφελος της επαναφοράς στην κοινοβουλευτική κανονικότητα. Στο επίπεδο της κεντρικής πολιτικής σκηνής, αυτή η αλλαγή σηματοδοτήθηκε σταδιακά με την αυτοδιάλυση ή την περιθωριοποίηση των μέχρι πρότινος δραστήριων και σχετικά μαζικών αριστεριστικών ομάδων και οργανώσεων, όπως και με τη δυναμική είσοδο στο προσκήνιο του επανιδρυμένου Σοσιαλιστικού Κόμματος. Οι ελπίδες για μια αισθητή βελτίωση των πραγμάτων επενδύθηκαν στην επικείμενη εκλογική νίκη τής συμμαχίας των σοσιαλιστών με τους κομμουνιστές και όχι στην πολιτικοποίηση των περισσότερων πτυχών τής καθημερινής ύπαρξης και τη ρήξη με τους θεσμούς τής Πέμπτης Γαλλικής Δημοκρατίας.

Όσον αφορά το επίπεδο της θεωρητικής παραγωγής και της διακίνησης των ιδεών, η καθοριστική εξέλιξη υπήρξε (αρχής γενομένης το 1976) η ξαφνική εδραίωση των «νέων φιλοσόφων» στο καθεστώς δημόσιων διανοουμένων μέσω των μηχανισμών τής τηλεόρασης και του τύπου. Παρακάμπτοντας την εθιμοτυπική και εξόχως ανταγωνιστική επετηρίδα τής ακαδημαϊκής ανέλιξης και καταξίωσης, μια ομάδα νεαρών και «εμφανίσιμων» συγγραφέων (μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονταν οι Maurice Clavel, Alain Filkenkraut, Bernard-Henry Levy, Benny Levy, André Glucksmann, Christian Jambet, Guy Lardreau, μολονότι δεν συμμερίζονταν άπαντες την ομαδοποίηση ούτε είχαν απαραίτητα μια κοινή ατζέντα) έσπευσε ν' αποκηρύξει το στρατευμένο παρελθόν της και ανέδειξε στο προσκήνιο ένα νέο είδος λόγου, επικεντρωμένου στην ηθική, τα ανθρώπινα δικαιώματα και την καταδίκη τού ολοκληρωτισμού και της βαρβαρότητας. Συνοψίζοντας και εκλαϊκεύοντας εν πολλοίς τα πορίσματα προγενέστερων κριτικών τού σοβιετικού κατά κύριο λόγο μαρξισμού, οι οποίες είχαν ασκηθεί συνήθως από θεωρητικούς που συμμετείχαν σε κάποια ετερόδοξη αριστερή «μορφής ζωής», οι συγγραφείς αυτοί εστίασαν στον

αντικομμουνισμό και ανέδειξαν τις θεωρητικές αφαιρέσεις και τις αποσιωπήσεις τής «κατεστημένης» φιλοσοφίας, η οποία με τις αχαλίνωτες φιλοδοξίες της κατέληγε, ακόμη και ενδεχομένως κυρίως όταν έφερε τις αγαθότερες προθέσεις, να καταστεί ηθικός αυτουργός εγκλημάτων και απολογητής πάσης φύσεως καταπιεστικών καθεστώτων. Πέραν της μεταβολής στα φιλοσοφικά περιεχόμενα, το κύριο στοιχείο στο οποίο αξίζει να σταθούμε είναι η καινοφανής δύναμη των οπτικοακουστικών μέσων (αλλά και της κυκλοφορίας των περιοδικών και των εφημερίδων σε μια χώρα που οι φιλοσοφικές «συζητήσεις» και «αντιπαραθέσεις» επέχουν θέση «εθνικού σπορ»). Εν μία νυκτί, επιτράπηκε σε πρωτοεμφανιζόμενους ή εν πάση περιπτώσει αγνώστους στο ευρύ κοινό συγγραφείς να εκτοξευθούν στο καθεστώς «αστέρων» τής διανοήσης, ν' αποκτήσουν πρόσβαση σε διαύλους επικοινωνίας και να μονοπωλήσουν την επικαιρότητα. Τηρουμένων των αναλογιών, αυτή η μετάβαση θα μπορούσε να συγκριθεί με την επιτυχία τής υπαρξιστικής γενιάς μεταπολεμικά, όπου και πάλι ορισμένοι εξωπανεπιστημιακοί συγγραφείς και διανοητές, ευρισκόμενοι στην ορμή τής φιλοσοφικής νιότης, κατόρθωσαν να διεισδύσουν σ' ένα πολύ μεγαλύτερο ακροατήριο και αναγνωστικό κοινό από εκείνο που παραδοσιακά επιφυλάσσεται στους παραγωγούς θεωρίας και τους συγγραφείς ογκωδών πονημάτων.¹³⁰ Η δυναμική εμφάνιση των *nouveaux philosophes* στο προσκήνιο και, ανυπερθέτως, η διαρκούσα επίδρασή τους στο διανοητικό κλίμα και την κοινή γνώμη δεν έχουν πάψει να εκπλήσσουν τον Badiou, ο οποίος τείνει να τις αντιλαμβάνεται ως σκάνδαλο και όνειδος, όπως καθίσταται έκδηλο από τις πολυάριθμες σχετικές αναφορές σε μεταγενέστερα κείμενά του.¹³¹

130. Για το φαινόμενο των «νέων φιλοσόφων», βλ. τα σχετικά κεφάλαια από τις μελέτες διανοητικής ιστορίας των Julian Bourg, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought* (Montreal & Kingston – London – Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2007)· François Dosse, *La saga des intellectuels français, 1944-1989* (Paris: Éditions Gallimard, 2018)· Dominique Lecourt, *Les piètres penseurs* (Paris: Flammarion, 1999), εγγλέζικη έκδοση: *The Mediocracy: French Philosophy Since the Mid-1970s*, μετάφραση: Gregory Elliott (London & New York: Verso, 2001). Ο Dosse φερειπείν γράφει ότι με «την επαναστατική εσατολογία να είναι ετοιμοθάνατη, είναι η στιγμή όπου ένα ολόκληρο κομμάτι μιας γενιάς, στην ίδια συλλογική ορμή, απορρίπτει το δθάρικο παρελθόν του και περνά στο εξομολογητήριο για να λάβει άφεση αμαρτιών. Οι André Glucksmann, Christian Jambet, Guy Lardreau, Bernard-Henri Lévy και πολλοί άλλοι, τούτοι οι απόστολοι που τρομοκρατούν όσους δεν ήταν ένθερμοι για μυστικιστική προσχώρηση στον Μεγάλο Τιμονιέρη, ανακαλύπτουν με έκπληξη τη διακριτική γοητεία τού φιλελευθερισμού, ανταλλάσσοντας το μαοϊκό κολλάρο τους για ένα πλήρες [trois pièces] κοστούμι. Καθώς πλησιάζει η δεκαετής επέτειος του Μάη τού 1968, έχει φτάσει η ώρα να δείχνουν λογικοί. [...] Το κόλπο των MME είναι εξαιρετικά επιτυχημένο, εφόσον σ' αυτούς τους νεοφώτιστους της φιλοσοφίας έχουν εμπιστευθεί το καθήκον να συζητήσουν με τους πρεσβυτέρους τους (Roland Barthes, François Châtelet, Jean-Toussaint Desanti, Michel Serres, Claude Lévi-Strauss), γεγονός που τούς προσδίδει τη νομιμοποίηση μιας υψηλής καταγωγής [filiation prestigieuse]». Είναι αξιοσημείωτο ότι η θεαματική είσοδός τους στο επίκεντρο των συζητήσεων προξένησε έναν καταϊγισμό οξυμένων πολεμικών και απαξιωτικών αντιδράσεων από τους περισσότερους «φτασμένους» διανοούμενους, με μόνη ίσως εξαίρεση τον Foucault (γεγονός που διαδραμάτισε κάποιο ρόλο στη ρήξη του με τον Deleuze). Με το έργο τού Lardreau και κυρίως του Jambet πάντως ο Badiou θα εξακολουθήσει να διαλέγεται.

131. Δειγματοληπτικά σχεδόν μπορεί κανείς να συμβουλευτεί το δοκίμιο για την *Ηθική* (1993), όπως και τους προλόγους ή τις εισαγωγές σε βιβλία όπως τα *Μικρό φορητό πάνθεον* (2008) και *Η*

Στο διάστημα που μεσολάβησε, η συγγραφική δραστηριότητα του Badiou υπέστη μια αλλαγή φάσης. Πέραν από ορισμένες βιβλιοκρισίες, συνέγραψε τρία κείμενα μαοϊκής πολεμικής και ιδεολογικής διαπάλης, επιχειρώντας να παρέμβει στην εγχώρια κίνηση των ιδεών. Η *Θεωρία του υποκειμένου*¹³² αποτελεί το πρώτο συστηματικό έργο τού φιλοσόφου, η δημοσίευση του οποίου μαρτυρά μια ορισμένη επιστροφή στην καθαυτό φιλοσοφία – πάντοτε στρατευμένη στην υπόθεση της χειραφέτησης βεβαίως– σε σχέση με τη σχεδόν δεκαετή παράκαμψη των «κόκκινων χρόνων» και της πολεμικής μανίας που προηγήθηκε (δίχως τούτο να συνεπάγεται ότι παρέμεινε συγγραφικά ανενεργός ή ότι απουσιάζει εντελώς η φιλοσοφική διάσταση από την κειμενική παραγωγή τής συγκεκριμένης περιόδου), ενώ ταυτόχρονα αποτελεί την κλιμάκωση και κατάληξη αυτής της φάσης. Τα κείμενα που το αποτελούν έχουν τη μορφή τεσσάρων κύκλων διαλέξεων ή σεμιναρίων κατά το πρότυπο του Lacan, τα οποία υποτίθεται ότι γράφτηκαν ή έλαβαν χώρα από το 1975 ίσαμε το 1979 (όχι ότι είναι αβάσιμος ο ημερολογιακός χαρακτήρας τής περιοδολόγησης, αλλά το όριο μεταξύ πρωτογενούς εγγραφής, υστερογενούς τροποποίησης και αναδρομικής μυθοπλαστικής διασκευής έχει σκοπίμως σκηνοθετηθεί από τον φιλόσοφο ως ασαφές).¹³³ Μολονότι το ιδίωμα και ο ιδιαίτερος τόνος τού βιβλίου οφείλουν πολλά

κομμουνιστική υπόθεση (2009), την πολεμική στον δημοκρατικό υλισμό που αναπτύσσεται στις *Λογικές των κόσμων* (2006) και το *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (2009), κά.

132. Βλ. *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982), ενώ η αγγλική μετάφραση με εισαγωγή τού Bruno Bosteels εμφανίστηκε το 2009. Πρόκειται για ένα σύνθετο και αρκούντως πειραματικό εγχείρημα, το οποίο αξίζει να διαβαστεί προσεκτικά και να μελετηθεί εκ του σύνεγγυς. Τούτο δυσχεραίνεται ίσως από τον κάπως ανεπίκαιρο χαρακτήρα του για τα ενδιαφέροντα του σύγχρονου αναγνώστη, καθώς φέρνει μαζί τον Αισχύλο, τον Mallarmé, τον Lacan, τον Hegel και τον Mao Tse-tung. Περιοριστήκαμε εν προκειμένω στην ανάδειξη της συνάφειας ορισμένων κρίσιμων πτυχών τής πλούσιας θεματικής του με την καθοδηγητική προβληματοθεσία τής παρούσας μελέτης. Για κριτικές παρουσιάσεις τού βιβλίου, βλ. επίσης Jason Barker, *Alain Badiou: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2002), 13-38· Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London & New York: Continuum, 2008), 32-83· Ed Pluth, *Alain Badiou* (London: Polity, 2010), 104-127· Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 1-156· Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018), 104-107. Γενικότερα η μελέτη τού Bosteels συνιστά μια ανασυγκρότηση του ώριμου έργου τού Badiou υπό την πρωτοκαθεδρία τής *Θεωρίας του υποκειμένου*.

133. Το βιβλίο αποτελεί κατά πάσα πιθανότητα το σημαντικότερο θεωρητικό τεκμήριο του υβριδικού «λακανομαοϊσμού» τής δεκαετίας τού 1970. Όσον αφορά τον τελευταίο, πρβλ. το άρθρο τού Jason Barker, “Master Signifier: A Brief Genealogy of Lacano-Maoism”, *FILAZOFIA*, Vol. 69, No. 9 (2014), 752-764. Βλ. επίσης την κάτωθι εκτενή απόκριση του Badiou, καθώς σχολιάζει τη διανοητική ατμόσφαιρα της εποχής: «Και μ’ έναν πολύ παράδοξο τρόπο είναι εδώ που εντοπίζω την πηγή εκείνου που πάντοτε εξέπληττε τους εθνικούς και απόμακρους/ξένους παρατηρητές, ήτοι τούτης της παράξενης ένωσης/σύμφυσης [fusion] του λακανισμού με τον μαοϊσμό, η οποία χαρακτήριζε την πλέον έντονη και δημιουργική μερίδα τής νεαρής γαλλικής ιντελιγκέντσιας μεταξύ του 1965 και του 1980 ή και ακόμη παραπέρα μετέπειτα (εφόσον ανήκω σε τούτη τη γενεαλογία). Συνεπώς η σύμφυση του λακανισμού με τον μαοϊσμό είναι εντελώς επίκαιρη. Ωστόσο, είναι αλήθεια ότι ήταν ο Lacan που παρήγαγε την εναλλακτική προς εκείνη τού Sartre διευθέτηση [dispositif] αναφορικά με τη συσχέτιση των δομών και της ελευθερίας. Γι’ αυτόν τον λόγο, ήταν οι λακανικοί εκείνοι που, από τη σκοπιά τής πολιτικής, ήταν έτοιμοι να υποδεχτούν τον μαοϊσμό, ακριβώς ως μια υπόθεση η οποία δεν προσποιούταν ότι νομιμοποιούσε την ξένωση και τον τρόπο μέσω των αχθών τής οικονομίας και του σοσιαλιστικού κράτους. Μια υπόθεση που έλεγε ότι πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τις εσωτερικές

τόσο στην πρόσληψη της εγγελιανής διαλεκτικής εκ μέρους του Badiou όσο και στην επίδραση της λακανικής ψυχαναλυτικής θεωρίας, διατυπώνεται εμφανώς εκ νέου το κατεξοχήν πρόβλημα του φιλοσόφου, δηλ. εκείνο που αφορά τον στοχασμό τής λελογισμένα κατευθυνόμενης αλλαγής ενός πεδίου, κατά τρόπο που να συναρμολογούνται οι δομικές προδιαγραφές του με την απρόβλεπτη, υπονομευτική και προωθητική δυναμική μιας ακτιβιστικού τύπου στράτευσης.¹³⁴ Το επίδικο πλέον

αντιφάσεις, τις υποκειμενικές καινοτομίες, τις εξεγέρσεις, προκειμένου να αναπτύξουμε μια ριζοσπαστική κριτική τού ίδιου του σοσιαλιστικού κράτους. Προφανώς λειτουργούσε προς αυτή την κατεύθυνση [ça marchait dans ce sens là]. Πάντοτε λοιπόν μού φαινόταν απολύτως ορθολογικό και καθόλου ενδεχομενικό και παράλογο ότι ήταν οι λακανικοί που έγιναν μαοϊστές. [...] Από την άλλη μεριά όμως, το πρόβλημα με το οποίο αρχίσαμε και το οποίο έδωσε εν τέλει στα *Τετράδια για την Ανάλυση* τη γενική νομιμοποίηση, ήτοι μια εκδοχή περισσότερο λακανική παρά σαρτρική τής συσχέτισης αναμεταξύ της θεωρίας τού υποκειμένου και της τυπικής θεωρίας των δομών (για να τού δώσουμε ένα πολύ απλό όνομα), τούτο εδώ το πρόταγμα εξακολούθησε απολύτως να κινητοποιεί τη φιλοσοφική μου έρευνα. Νομίζω ότι σταδιακά παρέμεινα ο μόνος από την παλιά ομάδα που είναι πιστός στο αρχικό πρόταγμα/πρόγραμμα. Επειδή εκείνοι που διατηρήθηκαν/παρέμειναν στη λακανική τροχιά έχουν αυστηρά μιλώντας επιστρέφει στο μετερίζι τής ψυχανάλυσης [ont rabattu la chose du côté de la psychanalyse]. Έγιναν ή ξανάγιναν μαθητές τού Lacan, εγκατέλειψαν τη φιλοσοφία. Ως και αντιφιλόσοφοι έγιναν. [...] Προφανώς οι αλτουσεριανοί, ο Balibar, ο Macherey, ο φίλος μου ο Terray, απ' ορισμένες απόψεις ο Rancière, ο οποίος είναι ένας αντιαλτουσεριανός αλτουσεριανός, δηλ. οι μη λακανικοί, ακολούθησαν μια πορεία/διαδρομή εντελώς διαφορετική. Βρίσκονται σε μια προβληματική πολύ περισσότερο ιστορικοιστική, περισσότερο σε διάλογο/συζήτηση με τον Foucault παρά με τον Lacan. Είναι εγγύτερα στον διάλογο με τον κλασικό μαρξισμό και λιγότερο συνδεδεμένοι στις υποθέσεις τής τυποποίησης. Τέλος, υπάρχει άλλη μια πορεία/τροχιά, έστω και αν σε τρέχοντα/φλέγοντα ζητήματα πολιτικής έχω βρεθεί συχνά πολύ κοντά τους. Πρέπει να είμαστε δίκαιοι μαζί τους: εν αντιθέσει προς τους Benny Lévy, Miller, Milner, ως και τον Regnault ακόμη, δεν είναι αποστάτες. Στον κόσμο τής διάνοησης, ο Μάης τού '68 παρήγαγε εν τέλει τρεις διακριτούς προσανατολισμούς. Ένας πρώτος προσανατολισμός κυριαρχείται από την πιστότητα προς τον αρχικό πυρήνα, ο οποίος καταφάσκει κατά πρώτον τη δυνατότητα ανάπτυξης μιας θεωρίας τής συμβατότητας μεταξύ της υποκειμενικής εξαίρεσης και της τυπικής θεωρίας των δομών, και κατά δεύτερον ότι αυτή η συμβατότητα όχι μόνο δεν αντιβαίνει [σε], αλλά επιτάσσει τον πολιτικό ριζοσπαστισμό. [...] Ας αποκαλέσουμε «λακανο-μαοϊσμό» αυτόν τον προσανατολισμό. Προφανώς δεν είμαστε πια λακανικοί ούτε μαοϊκοί. Όμως ο λακανο-μαοϊσμός παραμένει ως δυνατό σχήμα τής σκέψης, αναπτυσσόμενο [όχι μόνο] στον φιλοσοφικό εννοιακό χώρο, αλλά επίσης στην πρακτική και την πολιτική. Ενσαρκώνω σήμερα τούτη την τάση». Βλ. «D'une Théorie de la structure à une théorie du sujet: un entretien avec Alain Badiou», propos réunis par Peter Hallward, à Paris, le 6 mai 2007. Πρβλ. τη μετάφρασή της στα αγγλικά από τον Steven Corcoran στη συλλογή συνεντεύξεων *Concept and Form Vol. II* (London: Verso, 2012), 273-290.

134. Η στράτευσή του στον μαοϊσμό μόνο τυχαία δεν είναι απ' αυτή την άποψη, δεδομένου ότι «[ο]ι μαοϊκοί στο τέλος τής δεκαετίας τού 1960 θα συγχωνεύσουν τη μαρξιστική αυστηρότητα με την ιστορική εμπειρία τής Πολιτιστικής Επανάστασης στην Κίνα. Θα διεκδικήσουν την αιχμηρή αποφασιστικότητα της επιστήμης ως το θεωρητικό ισοδύναμο της αιχμηρής αποφασιστικότητας της εξέγερσης». Βλ. Alain Badiou, *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 32. Από μια περισσότερο κριτική σκοπιά πάντως, ο δυτικός μαοϊσμός αποτελεί ένα ιδιάζον και αμφιλεγόμενο φαινόμενο, εφόσον «έβλεπε στην κινεζική εμπειρία το πείραμα της οικοδόμησης ενός αντιγραφειοκρατικού σοσιαλισμού που στηριζόταν σε μια κινητοποίηση της βάσης, σε μιαν επανάσταση από τα κάτω, πιο αυθόρμητη και δημιουργική. Ταυτόχρονα ωστόσο, αναπαρήγαγε και ο ίδιος τη λατρεία τού Mao, την τυφλή πίστη στη μαγική δύναμη της σκέψης τού Μεγάλου Τιμονιέρη, τροφοδοτώντας τελετουργικά και δόγματα, τα οποία έξω από το κινεζικό πλαίσιο φαινόταν ακόμα πιο ανορθολογικά, σκοταδιστικά και παράλογα». Βλ. Θανάσης Γιαλκέτσης,

τίθεται με αμεσότερα πολιτικούς όρους και αφορά την ικανότητα της λαϊκής αυτενέργειας (η οποία στο μαοϊκό λεξιλόγιο κωδικοποιείται ως «εμπιστοσύνη στις μάζες») να υπερβεί τους υφιστάμενους δομικούς καθορισμούς και να χαράξει νέους δρόμους. Η μαοϊκή Κίνα συγκινεί τους νεαρούς ριζοσπάστες στη Δύση επειδή εμφανίζεται ως ένα ανταγωνιστικό υπόδειγμα σε σχέση με τη γραφειοκρατική σκλήρυνση και τη ρεφορμιστική στροφή της ΕΣΣΔ (και των επίσημων φερεφώνων ή αντιπροσώπων της πολιτικής της στο εσωτερικό των ευρωπαϊκών κρατών).

Ο Badiou αντιπαράκειται στην κλασική σύλληψη της εγγελιανής διαλεκτικής ως εμπειρέχουσας έναν διαλεκτικό –ήτοι υλιστικό– πυρήνα και ένα ιδεαλιστικό κέλυφος, η οποία θα έχρηζε επομένως αφαίρεσης του καλύμματος εν είδει μιας απλής «αντιστροφής» ή «αναστροφής».¹³⁵ Αντιθέτως, ο ίδιος ο πυρήνας ή η μήτρα της

Σημειωματάριο Ιδεών (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2012), 706. Πρβλ. την αυτοβιογραφική εξιστόρηση της συνοδοιπόρου τού Badiou Natacha Michel, *Le roman de la politique* (Paris: Éditions La Fabrique, 2020).

135. Η συζήτηση και η αποσαφήνιση της σχέσης της μαρξικής διαλεκτικής με την εγγελιανή έχει μακρά ιστορία, ενώ η σύλληψη της πρώτης ως αναστροφής της δεύτερης προέρχεται από τον ίδιο τον Marx: «Η διαλεκτική μου μέθοδος στη βάση της δεν είναι μόνο διαφορετική από τη χεγκελιανή μα είναι το κατευθείαν αντίθετό της. Για τον Hegel το προτσές της νόησης –που με το όνομα ιδέα το μετατρέπει μάλιστα σε αυθυπόστατο υποκείμενο– είναι ο δημιουργός τού πραγματικού που αποτελεί μονάχα το εξωτερικό του φανέρωμα. Για μένα αντίστροφα το ιδεατό δεν είναι παρά το υλικό, μεταφερόμενο και μετασχηματισμένο στο ανθρώπινο κεφάλι. [...] Ο μυστικισμός που παθαίνει η διαλεκτική στα χέρια τού Hegel με κανέναν τρόπο δεν αναιρεί το γεγονός ότι πρώτος αυτός έχει εκθέσει τις γενικές της μορφές κίνησης με τρόπο καθολικό και συνειδητό. Στον Hegel η διαλεκτική βρίσκεται με το κεφάλι κάτω. Χρειάζεται να την αναποδογυρίσουμε και να τη στηρίξουμε στα πόδια για ν' αποκαλύψουμε τον λογικό πυρήνα μέσα στο μυστικιστικό περίβλημα». Βλ. Karl Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, μετάφραση: Παναγιώτης Μαυρομάτης (Αθήνα: Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, 1978), 25-26. Ο Engels συστηματοποίησε αυτή την ανάγνωση, γενικεύοντας τη διαλεκτική μέθοδο σ' όλη την επικράτεια του επιστητού και αξιώνοντας την ενοποίηση των βαθμίδων της φύσης και της κοινωνίας: «Σύμφωνα με τον Hegel, η διαλεκτική είναι η εσωτερική ανάπτυξη της ιδέας. Η απόλυτη ιδέα, όχι μόνο υπάρχει –άγνωστο πού– απ' την αρχή της αιωνιότητας, αλλά είναι κιόλας η κινητήρια, ζωντανή ψυχή τού υπάρχοντος κόσμου. Αναπτύσσεται περνώντας από εκείνες τις –οπωσδήποτε εσωτερικές– φάσεις, που περιγράφει αναλυτικά ο Hegel στη *Λογική*. Ύστερα “αλλοτριώνεται” από μόνη της, γίνεται φύση. Και τότε, μη έχοντας συνείδηση του ίδιου της του εαυτού, μεταμφιέζεται σε φυσική αναγκαιότητα, μπαίνοντας σε έναν νέο κύκλο ανάπτυξης, για να ξαναποκτήσει συνείδηση του εαυτού της, μέσω του ανθρώπου. Αυτή η νέα συνείδηση είναι ακόμη ακατέργαστη, αλλά δοκιμάζεται και διαμορφώνεται μέσα στην ιστορία, ώσπου η απόλυτη ιδέα συναντά οριστικά και αμετάκλητα τον εαυτό της στη χεγκελιανή φιλοσοφία. Γι' αυτό, σύμφωνα με τον Hegel, η προφανής στη φύση και την ιστορία διαλεκτική εξέλιξη –δηλαδή, η αιτιώδης αλληλουχία της εξελικτικής κίνησης από το χαμηλότερο στο ανώτερο, που επιβεβαιώνει τον εαυτό της με όλους αυτούς τους ελιγμούς και τις πρόσκαιρες παλινδρομήσεις, είναι μόνο ένα αντίγραφο της κίνησης, στην οποία θέτει η ιδέα τον ίδιο της τον εαυτό, από την αρχή της αιωνιότητας– άγνωστο πού, αλλά οπωσδήποτε ανεξάρτητα από οποιοδήποτε ανθρώπινο εγκέφαλο. Έπρεπε να τελειώνουμε μια και καλή μ' αυτή την ιδεολογική διαστροφή. Πήραμε υλιστική στάση απέναντι στις ιδέες που κατοικούν στο κεφάλι μας, τις αντιμετωπίσαμε ως εικονικά ομοιώματα των πραγματικών αντικειμένων, αντί να αντιμετωπίσουμε τα πραγματικά αντικείμενα ως εικονικά ομοιώματα της μιας ή της άλλης φάσης ανάπτυξης της απόλυτης ιδέας. Έτσι, η διαλεκτική περιορίστηκε σε επιστήμη των γενικών νόμων κίνησης, τόσο του εξωτερικού κόσμου, όσο και της ανθρώπινης νόησης, οι οποίοι ουσιαστικά είναι ίδιοι, αλλά εκφράζονται διαφορετικά, δεδομένου ότι η ανθρώπινη νόηση μπορεί και τους εφαρμόζει συνειδητά, ενώ στη φύση – και μέχρι στιγμής στο μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ιστορίας– εκδηλώνονται ασυνείδητα, σαν

εγελιανής σκέψης είναι διχασμένος, εφόσον προσφέρεται εξίσου προς οικειοποίηση στην κατεύθυνση μιας διαίρεσης ή διακλάδωσης όσο και στην επιμονή στη σύνθεση, την υποβόσκουσα ενότητα ή την τελική συμφιλίωση. Η κύρια οφειλή τού Badiou στον «έλλογο πυρήνα τής εγελιανής διαλεκτικής»¹³⁶ αφορά την αξιοποίηση της τριβής μεταξύ της δομικής θέσης ενός πράγματος και της ουσίας του άνευ εντοπισμού σε κάποια κατάσταση, ήτοι άνευ όρων. Προκειμένου να συλλάβει διαλεκτικά την ανάδυση του νέου διαμέσου του παλαιού, ο Badiou θα αξιοποιήσει την τριβή αναμεταξύ της καθαρής έννοιας ενός πράγματος και της εγκατεστημένης σ' ένα πλαίσιο προσδιορισμών ύπαρξής του. Τούτη η σχέση έντασης θέτει σε κίνηση μια διεργασία κάθαρσης [épuration] με τρεις πιθανές εκβάσεις: Είτε α) την επανάληψη του προσδιορισμού και την εμπέδωση της κυρίαρχης εσωτερικής λογικής τού πλαισίου, είτε β) την κατάφαση της καθαρής –ήτοι απρόσμηκτης από προσδιορισμούς– δύναμης του πράγματος, είτε τέλος γ) την ανάδυση του καινούργιου ακριβώς διαμέσου μιας διαδικασίας κάθαρσης και εσωτερικής διαίρεσης, όπου καταφάσκειται μόνον ό,τι μέσα στο καινούργιο οριοθετείται ευκρινώς από τη λογική τού ήδη υπάρχοντος. Αντίστοιχα, η έμφαση στη μελέτη των εγελιανών κειμένων μετατοπίζεται από την οδύσσεια που σκιαγραφείται στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* –οι ερμηνείες τής οποίας είχαν συναρπάσει τις προηγούμενες γενιές προς μια ιστορικιστική, ανθρωπολογική και υπαρξιστική κατεύθυνση– προς την

εξωτερική αναγκαιότητα, σε μιαν ατέλειωτη σειρά φαινομενικών συμπτώσεων. Κατά συνέπεια, η ίδια η διαλεκτική τής ιδέας έγινε απλά η αντίδραση της συνείδησής μας στην διαλεκτική κίνηση του πραγματικού κόσμου, και η διαλεκτική τού Hegel αναποδογύρισε ή, πιο σωστά, αντικατέστησε το κεφάλι, στο οποίο στηριζόταν μέχρι τότε, με τα πόδια της. [...] Έτσι όμως, αναδείχθηκε πάλι η επαναστατική πλευρά τής χεγκελιανής φιλοσοφίας, αποβάλλοντας παράλληλα τους ιδεαλιστικούς φραμπαλάδες τού Hegel, που εμπόδιζαν την συνεπή εφαρμογή της. Η μεγάλη, θεμελιώδης σκέψη πως δεν πρέπει να αντιμετωπίζουμε τον κόσμο σαν συμπλοκή έτοιμων πραγμάτων, αλλά ως συμπλοκή *εξελικτικών διαδικασιών*, όπου τα φαινομενικά σταθερά πράγματα γεννιούνται και πεθαίνουν συνεχώς, όπως ακριβώς και οι νοητικές εικόνες, οι έννοιες, μέσα στο κεφάλι μας, και όπου, παρ' όλες τις φαινομενικές συμπτώσεις και τις πρόσκαιρες παλινδρομήσεις, επιβάλλεται τελικά μια προοδευτική εξέλιξη – αυτή η μεγάλη, θεμελιώδης σκέψη έχει εισχωρήσει –ιδίως από την εποχή τού Hegel– τόσο βαθιά στην κοινή συνείδηση, ώστε είναι πια σχεδόν αδύνατο να αμφισβητηθεί». Βλ. Friedrich Engels, *Ο Λούντβιχ Φώερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, μετάφραση: Γιώργος Μπλάνας (Αθήνα: Εκδόσεις Ερατώ, 2004), 208-211. Και *αυτόθι*, 155: «Για τη διαλεκτική φιλοσοφία, τίποτα δεν είναι οριστικό, απόλυτο, ιερό. Εντοπίζει το μεταβατικό χαρακτήρα των πάντων και τον αποκαλύπτει. Δεν αναγνωρίζει παρά μόνο τη συνεχή εξελικτική διαδικασία τού γίνεσθαι και της παροδικότητας, της ατέλειωτης αναρρίχησης από το χαμηλότερο στο ανώτερο. Μα και η ίδια η διαλεκτική φιλοσοφία δεν είναι παρά ο αντικατοπτρισμός αυτής της εξελικτικής διαδικασίας στον σκεπτόμενο εγκέφαλο. Ασφαλώς, διαθέτει και μια συντηρητική πλευρά: αναγνωρίζει πως τα προσδιορισμένα νοητικά και κοινωνικά στάδια είναι δικαιολογημένα απέναντι στον χρόνο και τις συνθήκες που τα δημιούργησαν – όμως μέχρι εκεί. Ο συντηρητισμός αυτής της θεωρητικής σκοπιάς χαρακτηρίζεται από σχετικότητα. Ο επαναστατικός χαρακτήρας της όμως, είναι απόλυτος – το μόνο απόλυτο που δέχεται η διαλεκτική φιλοσοφία».

136. Όπως ήταν ο τίτλος τού μεταφρασμένου και σχολιασμένου από τον ίδιο έργου τού Κινέζου θεωρητικού Zhang Shiyang από το 1972 (1977). Βλ. επίσης την αγγλική έκδοση σε μετάφραση και επιμέλεια του Tzuchien Tho, *The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic* (Melbourne: re.press, 2011).

Επιστήμη της Λογικής που θέτει στο επίκεντρό της την ενδοφυή δυναμική των προσδιορισμών τού νοείν (που συνιστούν συνάμα και προσδιορισμούς τού είναι).¹³⁷

Το κυρίαρχο σχήμα τού βιβλίου αφορά την ανταγωνιστική αντίφαση μεταξύ μιας δομικής και μιας ιστορικής διαλεκτικής και αποτελεί την προσπάθεια του φιλοσόφου να διαπραγματευτεί την –διαπιστωμένη και πολλαχώς επισημανθείσα αναφορικά με το στρουκτουραλιστικό πλαίσιο– απουσία τής ιστορίας (νοούμενης ως λίκνο παραγωγής υποκειμενοποιήσεων). Εάν δεσπόζει η λειτουργία απρόσωπων δομών, οι οποίες είναι τυποποιήσιμες και μεταλλάσσονται με τη διαρκή και εν πολλοίς αυθαίρετη αναδιάταξη των στοιχείων τους, ελάχιστα περιθώρια φαίνεται να διατίθενται για την ανάληψη ιστορικά ρηξικέλευθης δράσης. Έτσι ο Badiou καταφεύγει στην εγγελιανή αντίφαση από την *Επιστήμη της Λογικής* ανάμεσα στο πράγμα όπως είναι καθεαυτό και το προσδιορισμένο από τη δομική θέση είναι του,¹³⁸ ώστε να συλλάβει μια σχέση έντασης και τριβής που μπορεί να οδηγήσει στην ανάδυση του καινοφανούς με τη μορφή τού υποκειμένου (αυτού του «μαύρου προβάτου» τού υλισμού). Η σύνολη διαδικασία εμπλέκει δύο λειτουργίες ή μάλλον δύο φάσεις:¹³⁹ Αφενός την υποκειμενοποίηση [subjectivation], η οποία αφορά τη

137. Για μια επισκόπηση της πρόσληψης της εγγελιανής σκέψης στη Γαλλία, βλ. τα σχόλια του Badiou στο ανωτέρω κείμενο, καθώς και το μελέτημα του Μιχάλη Τέγου, «Ο Χέγκελ και η “Γαλλική Στιγμή”», *Τετράδια Σεμναρίου Φιλοσοφίας & Πολιτικής Θεωρίας*, Τεύχος 1 (Δεκέμβριος 2020), 152-181.

138. Συγκεκριμένα από το δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου μέρους, που αναφέρεται στο «προσδιορισμένο είναι» (Dasein). Βλ. *Η Επιστήμη της Λογικής. Η διδασκαλία περί του Είναι*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Δημήτρης Τζωρτζόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Νόηση, 2013). [Όσον αφορά τον Hegel, το έργο του ελληνόγλωσσου αναγνώστη δυσχεραίνεται από την ύπαρξη έγκυρων μεν, ενίοτε αυτοαναφορικών δε μεταφράσεων]

139. Αρκετά χρόνια αργότερα, θα ανακαλέσει τις συνθήκες υπό τις οποίες αρθρωνόταν το πρώιμο έργο του: «Τέτοια είναι η άμεσα ιδεολογική σημασία τής μεταχαϊντεγκεριανής αποδόμησης, υπό την κατηγορία τού “μεταφυσικού”, της κατηγορίας τού υποκειμένου: να προετοιμάσει μια “δημοκρατία” δίχως (πολιτικό) υποκείμενο. Να παραδώσει τα άτομα στη σειραϊκή οργάνωση των ταυτοτήτων ή να τα φέρει ενώπια ενώπιος με την ερήμωση/μοναξιά τής απόλαυσής τους. Στη Γαλλία τής δεκαετίας τού 1960, μόνοι οι Sartre (μ’ έναν αντιδραστικό τρόπο) και Lacan (μ’ έναν επινοητικό τρόπο) αρνήθηκαν να παίξουν κάποιον ρόλο σ’ αυτό το δράμα. Αμφότεροι βρέθηκαν αντιμέτωποι συνεπώς με τη διαλεκτική ανάμεσα στο υποκείμενο (ως δομή) και την υποκειμενοποίηση (ως πράξη/ενέργημα)». Βλ. *Λογικές των κόσμων* (Paris: Seuil, 2006), 58-59. Και ενώ ο Badiou τάσσεται αναμφίβολα υπέρ του λακανικού έργου ως πρόκλησης –το οποίο από αυτή την άποψη επέχει ρόλο αντίστοιχο με του εγγελιανού για τους επαναστάτες τού 1840–, θα παραμείνει στο μεταγενέστερο έργο ένας σαρτρικός απόηχος. Πρβλ. το σχόλιο του Διονύση Σκλήρη στο κείμενό του «Ο θεολόγος της εμμένειας»: «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Badiou είναι ένας Lacan διαβασμένος μέσα από τον Sartre, με την έννοια ότι η ψυχαναλυτική διάκριση Πραγματικού, Συμβολικού και Φαντασιακού παίρνει την μορφή κυρίως μιας οπτιμιστικής φιλοσοφίας τής απελευθέρωσης, που κηρύσσει την δυνατότητα εύρεσης ολοένα και πιο συναρπαστικών δυνατοτήτων στα τέσσερα μεγάλα πεδία τού υπαρκτού, που είναι κατά τον Badiou η πολιτική, η τέχνη, η επιστήμη και ο έρωτας. [...] (Εξάλλου, υπάρχουν και άλλες γραμμές κριτικής, όπως από μία λακανική σκοπιά, μήπως ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνει ο Badiou το συμβάν καθιστά αδύνατο να διακρίνουμε το Πραγματικό από το Φαντασιακό, οπότε εντέλει η υπονόμηση του Συμβολικού Νόμου γίνεται όχι από την “πλευρά” τού Πραγματικού, αλλά από την “πλευρά” τού Φαντασιακού, με τρόπο που θυμίζει μάλλον την σαρτρική φαντασιακή ευφορία. Θα μπορούσαμε ωστόσο να πούμε εδώ υπέρ τού Badiou ότι η σκοπιμότητά του είναι η κατάφαση σε ένα επαναστατικό πρόταγμα που θα αλλάξει τον κόσμο, ανατρέποντας την ειδωλολατρία των ψευδών κόσμων, οπότε από

στιγμή τής «καταστροφής» και της άρνησης, αντιστοιχώντας στους διαθετικούς ή συναισθηματικούς τρόπους τής «αγωνίας» και του «θάρρους»· αφετέρου την υποκειμενική διεργασία [ή διαδικασία, *process subjectif*], η οποία αφορά την επίμονη χρονικότητα της συνέχισης και της κατάφασης, ήτοι της ανοικοδόμησης ή ανασύνθεσης, όπου αντιστοιχούν οι συναισθηματικοί επηρεασμοί τού «υπερεγώ» και της «δικαιοσύνης». Ειδοποιά χαρακτηριστικά αυτής της διαλεκτικής αποτελούν: α) Η απουσία καθοριστικού ντετερμινισμού ή τελεολογίας. β) Η θεμελιώδης μαοϊκή παραδοχή ότι «το ένα χωρίζεται στα δύο»,¹⁴⁰ όπου, αντί της προκαθορισμένης συμφιλίωσης και της συνθετικής διεύρυνσης, έχουμε την επώδυνη αποσύζευξη, την ακαθόριστη διάζευξη, ως προϋπόθεση και εχέγγυο ανάδυσης του καινοφανούς και μετασχηματισμού μιας κοινωνικο-πολιτικής δομής. γ) Η διάκριση των ακολουθιών, με το πέρας τής μιας να σηματοδοτεί την έναρξη μίας άλλης, διαφορετικής, αντί της θεολογικών καταβολών θέσης περί υποβόσκουσας ενότητας (μέσω της οποίας ενδέχεται να δικαιολογηθούν όλων των ειδών οι τακτικισμοί στο παρόν, ως τάχα αναμένοντες την τελική αναίρεση και αποκατάστασή τους στα έσχατα). Στο επίπεδο της πολιτικής στρατηγικής, όλα τα ανωτέρω μεταφράζονται στο αίτημα μιας μεταλενινιστικής πολιτικής οργάνωσης. Εκφραστή τού υποκειμένου εφεξής θ' αποτελεί αυτό το νέο «νέου τύπου» Κόμμα, ως οργανωτής και καθοδηγητής τής συλλογικής δράσης τού επαναστατικού προλεταριάτου, σε διαρκή σχέση αλληλεπίδρασης με –και ανατροφοδότησης από– τις ζυμώσεις και τις αναδιατάξεις που δρομολογούνται εντός του, δηλ. σε συνάρτηση με την κίνηση των μαζών και των πλέον πρωτοπόρων τμημάτων εντός τους.¹⁴¹

μια τέτοια οπτική επιθυμεί συνειδητά να υπερβεί έναν λακανικό ψυχολογισμό, που εντέλει μπορεί να αποτελέσει και άλλοθι για την αποφυγή επαναστατικής δράσης)».

140. Τούτη η αρχή αποτέλεσε το σύνθημα μιας εσωτερικής στο Κινεζικό Κομμουνιστικό Κόμμα πολυετούς αντιπαράθεσης, στην οποία ενεπλάκη μέχρι και ο Πρόεδρος Mao, έναντι της –εκλαμβανόμενης ως ρεβιζιονιστικής– αντιστροφής τής προαναφερθείσας αρχής («τα δύο γίνονται ένα») που εξέφρασε το 1964 ο Yang Xianzhen. Πρβλ. Mladen Dolar, “One Divides into Two”, *e-flux*, No. 33 (2012).

141. Σχολιάζοντας την απόπειρα του όψιμου Sartre να υπερβεί το επίπεδο θεμελίωσης της ατομικής πράξης ως τεκμήριο της βασανιστικής ελευθερίας τής συνείδησης, ο Badiou θα προκρίνει εξάλλου τη δική του εκδοχή μαοϊσμού: «Για εμάς η λογική τού πολιτικού Υποκειμένου, η ταξική λογική, δεν αποτελεί συνεχές με το μαζικό κίνημα. Το κόμμα είναι μια ιδιαίτερη διαδικασία, στο ένδον των μαζών, η οποία όμως προκαλεί μια ιδιαίτερη ρήξη, αυτήν της πολιτικής, του κομμουνισμού. Όθεν το Κόμμα είναι κάτι περισσότερο και άλλο πράγμα από ένα εργαλείο. Το Κόμμα με την παρουσία του στις μάζες ενσωματώνει ετερογενείς συμπεριφορές: ιδιαίτερα συνεισφορές ιδεολογικού και θεωρητικού χαρακτήρα. Η λογική τής ανάπτυξής του δεν εγγράφεται μόνο στην ασυνέχεια των αναταραχών. Υπάρχει μια ιδιαίτερη συνέχεια της προλεταριακής πολιτικής. Και για να σκεφτούμε μέχρι τέλους τη συνέχεια αυτής της πολιτικής, πρέπει να σκεφτούμε ότι στις μάζες υπάρχει κάτι περισσότερο από την ικανότητα καταστροφής, από τη διάλυση της σειράς. Πρέπει να σκεφτούμε ότι η ενεργητικότητα και οι ιδέες των μαζών έχουν μια εσωτερική ακρίβεια, η οποία δεν είναι παρούσα μόνο στη συγκερασμένη [en fusion] ομάδα. Εν κατακλείδι, πρέπει να σκεφτούμε ότι η λαϊκή ενεργητικότητα δεν είναι μόνο η αναστροφή τής παθητικότητας. Εν ολίγοις, πρέπει να σκεφτούμε ότι ανά πάσα στιγμή οι λαϊκές ιδέες και οι λαϊκές πρακτικές είναι διαιρετές, αντιφατικές, και ότι η συλλογική εμπειρία ποτέ δεν συγκροτείται αποκλειστικά μέσα στην αντίφαση ενεργητικότητας/παθητικότητας. Αν εμπιστευόμαστε τις μάζες, αυτό συμβαίνει ακριβώς γιατί οι ιδέες τους αφορούν επίσης ορισμένες διαδικασίες που αλλάζουν πεδίο, που επιβεβαιώνουν το καινοφανές, έξω από την αντίθεση

Επιπλέον, η ιστορική αποστολή τού προλεταριάτου ως *πολιτικής* οντότητας –όχι επομένως ως θεωρητικής-αναλυτικής ή εμπειρικής-περιγραφικής κατηγορίας– είναι η αυτοκατάργησή του, ήτοι η άρση των προϋποθέσεων της αναπαραγωγής τού κόσμου εκείνου, στον οποίο οι ταξικές διαιρέσεις –περιλαμβανομένης της έσχατης μορφοποίησής τους, της ίδιας της διάκρισης του προλεταριάτου από την μπουρζουαζία και της αγεφύρωτης μεταξύ τους έχθρας– τίθενται ως δεδομένες. Αντίπαλος του προλεταριάτου δεν είναι επομένως η αστική τάξη, αλλά ο αστικός κόσμος στην ολότητά του, τμήμα και προϊόν τού οποίου αποτελεί εξάλλου το ίδιο το προλεταριάτο. Το επίδικο αφορά συνεπώς την οριοθέτηση εντός τού σώματος των λαϊκών στρωμάτων και της κίνησης των μαζών τής τάσης προς την επίσπευση του καινούργιου –σε συμφωνία με την ανωτέρω «ιστορική αποστολή»– από την αντίρροπη τάση τής συμφιλιωτικής πρόσδεσης στον αστερισμό τού αστικού κόσμου, η ανεύρεση και επινόηση εν ολίγοις τής ορθής επαναστατικής γραμμής ενάντια στις τάσεις υποταγής και μεταρρυθμιστικής πνοής, οι οποίες μαρτυρούν την προκεχωρημένη διάβρωση από την πρόσδεση στους αρμούς τής κυρίαρχης ιδεολογίας.

Από τη σκοπιά τού αστικού κράτους και των διανοομένων του, υπάρχει μονάχα μια περιστασιακή ταλάντευση ή εναλλαγή από την επανάληψη της σταθερότητας, όταν συντελείται η θορυβώδης διακοπή της από λαϊκές εξεγέρσεις (ο αστάθμητος παράγοντας του «όχλου»), ήτοι δεσπόζει η διαιώνιση του παροντοποιημένου παρελθόντος με σύντομες διαλείψεις από την παρεμβολή ενός εξίσου παροντοποιημένου μέλλοντος. Το ζήτημα που ενδιαφέρει τον Βαδιού είναι φυσικά η αποκοπή τού μέλλοντος από τα σπλάγγνα τού παρόντος, το οποίο θα καταλήξει ν' αποτελεί το παρελθόν του. Παρατηρούμε όχι μόνο την επιμονή αλτουσεριανών στοιχείων στις αναλύσεις του, αλλά και την πρώιμη διαμόρφωση όψεων της προβληματικής, η οποία θα εκδιπλωθεί πληρέστερα –και με κάπως διαφορετικούς όρους– στα κατοπινά έργα. Τούτη η αναδρομική διαπίστωση της πολύμοχθης εργασίας αποκοπής των κυοφορούμενων τάσεων, της διαφοροποίησης και του απογαλακτισμού τους από τα ίχνη των εγγραφών τού περιβάλλοντος επώασης, μάς οδηγεί επίσης στην παρατήρηση πως ακόμη και η δυναμική διαδικασία ανάπτυξης ενός φιλοσοφικού συστήματος δεν εξαιρείται από τον γενικό οντολογικό κανόνα. Ο τρόπος δηλ. που ο πρώιμος Βαδιού στοχαζόταν τον μετασχηματισμό ενός πλαισίου φωτίζει ανακλαστικά την ίδια τη μεταβολή τής σκέψης τού φιλοσόφου (σημειωτέον ότι δεν θα πρέπει να προξενεί έκπληξη τούτη η παραδειγματική λειτουργία τής αυτοαναφοράς ή «αυτοεφαρμοσιμότητας» ενός θεωρητικού σχήματος. Επιχειρώντας να μιλήσει η φιλοσοφία για τον κόσμο, καταλήγει εξίσου ν' αναφέρεται διαρκώς στον

ενεργητικότητα/παθητικότητα. [...] Για εμάς το πολιτικό Υποκείμενο, τη θεωρία τού οποίου πρέπει πράγματι να συγκροτήσει εκ νέου ο μαρξισμός, δεν συμπίπτει με το εξεγερμένο υποκείμενο, ακόμη και αν το προϋποθέτει. Το γεγονός ότι το προλεταριάτο κάνει την πολιτική του μέσω του λαού δεν πρέπει να συγχέεται με το γεγονός, πάντοτε αληθές, ότι οι μάζες κάνουν την Ιστορία. Στο πολιτικό Υποκείμενο, μέσω της διαδικασίας τού πολιτικού κόμματος νέου τύπου, υπάρχει η αρχή τής συνεκτικότητας η οποία δεν είναι η σειρά, ούτε ο συγκερασμός, ούτε ο όρκος, ούτε ο θεσμός». Βλ. *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 43-45.

εαυτό της· και αντιστρόφως, προτείνοντας πρότυπα συγκρότησης νέων νοημάτων, υποδεικνύει εκ των ένδον κάτι κρίσιμο για την εξωφιλοσοφική πραγματικότητα).

Σημαντικός είναι εν προκειμένω ο ρόλος της λακανικής θεωρίας με την οποία ο Badiou διατηρεί διαλεκτικούς δεσμούς συνέχειας και ρήξης.¹⁴² Σύμφωνα με τη λακανική αναδιατύπωση της φροϊδικής ψυχανάλυσης, το ασυνείδητο δομείται ως γλώσσα η οποία ομιλείται διαμέσου των φορέων της. Όλα τα ψυχικά φαινόμενα μπορούν να προσεγγιστούν στο πλαίσιο ενός βορρόμειου κόμβου που εμπλέκει (ως τρεις άρρηκτα δεμένες ή αλληλεξαρτώμενες τάξεις ή διαστάσεις τού ψυχικού πεδίου) το *Φαντασιακό*, το *Συμβολικό* και το *Πραγματικό*. Το δεύτερο χοντρικά αντιστοιχεί στην υπό όρους συνειδητή επένδυση με νόημα (με την εισαγωγή διακρίσεων, απαγορεύσεων, κτλ.) και την αθέατη επένεργεια διαφορικών και πολιτισμικά εμποτισμένων δομών που την υποβασιάζει, το πρώτο στην ιδεολογική κάλυψη των «σχισμών» τής διαμορφωθείσας συμβολικής τάξης (την αναπλήρωση των ελλείψεων της και την αναπαραστατική λειτουργία σχηματισμού συμπαγών και σταθερών ταυτοτήτων) μέσω της εικονοποιητικής διάστασης και της παραγωγής αυτοαναφορικών «σεναρίων», ενώ το τρίτο στην άφευκτη έκθεση της εν λόγω τάξης στην τραυματική συνάντηση, η οποία επιφέρει την εξάρθρωσή της, αφήνοντας ωστόσο ανοικτό το ενδεχόμενο της αναδιοργάνωσής της με νέα συμβολικά μέσα – πρόκειται δηλ. για το υπόβαθρο λιμπιντικής φόρτισης που άπτεται του

142. Πέραν της ίδιας τής *Θεωρίας του υποκειμένου*, για την ψηλάφηση πτυχών τής σχέσης τού Badiou με τον Lacan, βλ. μεταξύ άλλων: α) A. J. Bartlett, Justin Clemens & Jon Roffe, *Lacan Deleuze Badiou* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015). β) A. J. Bartlett & Justin Clemens, “Lacan”, στο: *Alain Badiou: Key Concepts* (Durham: Acumen, 2010), 155-167. γ) Τα σχετικά λήμματα “Psychoanalysis and Freud”, “Psychoanalysis and Lacan” από τους Samo Tomšič και Justin Clemens αντίστοιχα, στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 268-274. δ) Το κείμενο «Philosophie et psychanalyse» στη συλλογή *Conditions* (Paris: Seuil, 1992), 277-286, και στην ελληνική μετάφραση του Χάρη Ε. Ράπτη: «Φιλοσοφία και ψυχανάλυση», στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 103-124. ε) Το κείμενο «Lacan (1901-1981)», στο *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 15-18. στ) Τον (καταληκτικό) στοχασμό 37 («Descartes/Lacan») στο *Είναι και συμβάν* (Παρίσι: Seuil, 1988), 471-475. ζ) Το αντίστοιχο τμήμα από τις *Λογικές των κόσμων* (Παρίσι: Seuil, 2006), 499-504. η) Το μελέτημα του Nicolò Fazioni, “Real and Political: Badiou as a reader of Lacan”, *The International Journal of Badiou Studies*, Vol. 1, No. 1 (2012), 51-77. θ) Το κεφάλαιο “Antiphilosophy and Paraphilosophy: Milner, Badiou, and Antiphilosophical Lacanianism”, της μελέτης τού Adrian Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogue with Contemporary Thinkers* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 248-273. ι) Τη συμβολή των Justin Clemens & Adam J. Bartlett, «“The Greatest of our Dead”: Badiou and Lacan», στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 177-202. ια) Το άρθρο της Jana Ndiaye Berankova, “Breaking the Mirror: Alain Badiou’s Reading of Jacques Lacan”, *Filozofski vestnik*, Volume XLII, No. 1 (2021), 49-71. Επίσης, κριτική από μια ιδιόμορφη λακανική σκοπιά έχει ασκήσει στον Badiou (κυρίως για τον τρόπο που διαβάζει τον Απόστολο Παύλο) ο Θάνος Λίποβατς στο βιβλίο *Το όνομα του Πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2007), 251-270. Σχετικά πρόσφατα εκδόθηκαν –στο πλαίσιο της συνολικής δημοσίευσης όσων δεν είχαν ήδη κυκλοφορήσει ως ξεχωριστά βιβλία– τα σεμινάρια του Badiou από το πρώτο μισό τής δεκαετίας τού ’90 για τον Lacan ως ύστατο εκπρόσωπο της «αντιφιλοσοφικής» τάσης. Βλ. Alain Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L’antiphilosophie 3. 1994-1995* (Paris: Fayard, 2013). Επιπλέον, ο φιλόσοφος έχει συγγράψει με την Barbara Cassin δύο «μαθήματα» για το λακανικό «L’Étourdit» (1972), *Il n’y a pas de rapport sexuel* (Paris: Fayard, 2010).

συναισθήματος, της συγκίνησης και της απόλαυσης.¹⁴³ Το Πραγματικό διατηρεί την αχλή του φιλοσοφικού απολύτου (κατά το πρότυπο λχ. της «αδιάφορης» σπινοζικής υπόστασης) και ταυτόχρονα εγγράφεται σε μια σχέση *εκ-σωτερικότητας* (extimité) προς τις συμβολικές δομές και λειτουργίες. Η αδιαμεσολάβητη επαφή με το Πραγματικό είναι αδύνατη (προϊόν η ίδια φαντασιωτικών βλέψεων), όπως και η ολοσχερής θωράκιση ή η προκαταβολική προφύλαξη απέναντι στην αγγογόνο επενέργειά του. Έτσι, ως επίδικο της ψυχαναλυτικής προσέγγισης αναδεικνύεται η «διέλευση/διάσχιση της θεμελιώδους φαντασίωσης» προκειμένου να επιτευχθεί η σύναψη μιας άλλης σχέσης με το επιθυμείν και την *απόλαυση*, εν τη απουσία κάθε άπαξ δοσμένης εγγύησης για την άρση τής καταστατικής έλλειψης που τις διέπει.¹⁴⁴ Σκοπός των ψυχαναλυτικών συνεδριών δεν είναι βέβαια η ανάδειξη του ψυχαναλυτή ως ενσαρκωμένης αυθεντίας, πολλώ μάλλον η επαναφορά των αναλυομένων σε κάποια πρότερη κανονικότητα, αλλά η εκ μέρους των τελευταίων ανάληψη της όποιας ευθύνης απέναντι στην επιθυμία τους εν τη απουσία κάθε εδεμικής (παρελθούσας ή μέλλουσας) κατάστασης. Το επίδικο δεν αφορά την άπαξ αποκρυπτογράφηση ή ερμηνεία τού συμπτώματος ούτε την τελετουργική του εξαφάνιση, αλλά το να μάθουν τα υποκείμενα να συμβιώνουν με την επιμονή του κατά τρόπο λιγότερο περιοριστικό, εξαρτημένο και επώδυνο.

Η λακανική προσέγγιση είναι κατ' ουσίαν συμβατή με το καντιανό περίγραμμα της περατότητας του υποκειμένου, όσο και με τη φροϊδική συγκρατημένη απαισιοδοξία αναφορικά με τις δυνατότητες ριζικού μετασχηματισμού και μάλιστα υπέρβασης των ιστορικά και πολιτισμικά διαμεσολαβημένων ορίων τού εν λόγω περιγράμματος. Επιμένει στο απερίσταλτο επίπεδο του νοήματος και της γλωσσικής διαμεσολάβησης για τη συγκρότηση των υποκειμένων (η είσοδος στο πεδίο του πολιτισμού, δηλ. των κοινωνικοσυμβολικών θεσμίσεων, του Νόμου, κοκ.), όσο και στην ενδεχομενικότητα

143. Πρβλ. Dylan Evans, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*, μετάφραση: Γιάννης Σταυρακάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2005), 224-227, όπως και τη μονογραφία τού Tom Eyers, *Lacan and the Concept of the 'Real'* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012). Γενικότερα για τη δυναμική γόνιμη συμβολή των λακανικών εννοιών στην πολιτική θεωρία, βλ. τις εξαιρετικά κατατοπιστικές μελέτες τού Γιάννη Σταυρακάκη *Ο Λακάν και το πολιτικό* (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2008) και *Η λακανική αριστερά. Ψυχανάλυση, θεωρία, πολιτική* (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2012), αμφότερες μεταφρασμένες από τον Αλέξανδρο Κιουπκιολή.

144. Πρβλ. την απάντηση του Στρατή Ψάλτου σε ερώτηση για τη διαφορά τής φροϊδικής και της λακανικής μεταψυχολογίας: «Ο Freud στηρίζεται στην κατανόηση του ψυχικού γίνεσθαι μιλώντας για ένστικτα, ενώ ο Lacan μιλώντας πια για συγκρότηση του υποκειμένου μέσα στη γλώσσα και με την αναφορά του στη θεμελιώδη φαντασίωση ως βασικό συστατικό τού ασυνειδήτου. Η συγκρότηση του υποκειμένου με αναφορά στον βιολογικό παράγοντα και στα ένστικτα δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι επιβεβαιώνεται πια από την εμπειρία, αλλά μέσα στη γλώσσα και σε σχέση με τη φαντασίωση. Γιατί η θεμελιώδης φαντασίωση είναι η πρωταρχική φαντασίωση μέσα στην οποία συγκροτείται το ανθρώπινο υποκείμενο σε σχέση με το πρωταρχικό σημαίνον τού άλλου, τη μητέρα. Είναι μια πρωταρχική φαντασίωση πληρότητας, δύναμης και ηδονής και πρέπει να γίνει κατανοητή, όχι ως μία καθολική αναλυτική αρχή αλλά ως μία σταθερή δυνατότητα του ψυχικού γίνεσθαι, που ενεργοποιείται από κάποιους πολιτισμικούς λόγους μέσα στο ιστορικό γίνεσθαι, οι οποίοι λειτουργούν στην υπηρεσία της ή ενδεχομένως αμβλύνεται από κάποιους άλλους, που εξυπηρετούν ένα είδος διέλευσής της». Βλ. Στρ. Ψάλτου, «Παραμείναμε στη συλλογική φαντασίωση», συνέντευξη στον Αντώνη Παγκράτη, *Καθημερινή*, 24.01.2016.

και την επιμονή της επιθυμίας τους παρά τον εξαρχής ξενωμένο (καθότι διαμεσολαβημένο) χαρακτήρα των επενδύσεών της. Ένα ερώτημα που προκύπτει αφορά την τακτική χρήση της διακηρυχθείσας επανόδου ή «επιστροφής» στο έργο του Freud και τον προσδιορισμό της πραγματικής οφειλής των λακανικών διαπιστώσεων σ' αυτό. Καθώς φαίνεται από τα ανωτέρω, ο Lacan συμμετέχει εν μέρει στο δομιστικό υπόδειγμα και συμβάλλει με καίριο τρόπο στην κάθαρση της φροϊδικής μεταψυχολογίας από το υπόβαθρο ενεργειακών και βιολογικών θεωριών της εποχής, όπως και από τις τυχόν μεταφυσικά πληθωριστικές αναγνώσεις της.

Αναμφίβολα, η «αναβάθμιση» αυτή του φροϊδισμού προφυλάσσει από χονδροειδείς παρανοήσεις και βιολογικούς αναγωγισμούς, πλην όμως ενδέχεται να διολισθήσει σ' ένα είδος γλωσσοποιημένου ιδεαλισμού με την παράβλεψη ή υποτίμηση του ενορμητικού υποστρώματος της ψυχικής οικονομίας τού ομιλ-όντος [parlêtre]. Πολιτικά, η συγκρατημένη απαισιοδοξία τού Lacan (ο ριζοσπαστικός αντιουτοπισμός του) συνοδεύεται από την ανηλεή κριτική του στην εξημερωτική υπαγωγή των ανθρώπων στην «κτηρεσία των αγαθών» (μολονότι παραμένει σκεπτικός έναντι κάθε αυτόκλητης επαναστατικής εκφοράς και υποτιθέμενης βεβαιότητας για κάποια μονοσήμαντη λύση, αρνείται να συμφιλιωθεί με την κοινωνική πραγματικότητα του μεταπολεμικού καταναλωτικού καπιταλισμού). Αυτή η αμφιθυμία θα στρέψει πολλούς εναντίον της λακανικής ψυχανάλυσης συλλήβδην, όχι όμως και τον Badiou, ανεξάρτητα από τις σημαντικές διαφοροποιήσεις και την προφανή πολιτική απόκλιση. «Για έναν σημερινό Γάλλο μαρξιστή ο Lacan λειτουργεί όπως λειτουργούσε για τον Γερμανό επαναστάτη τού 1840 ο Hegel», δήλωνε ο Badiou την επαύριον του θανάτου τού Lacan, υπερασπιζόμενος την παρακαταθήκη τού έργου του από τις μικροπρεπείς ή πικρόχολες επιθέσεις των αντιπάλων του.¹⁴⁵ Ακόμη και στο κατοπινό έργο, μολονότι θα εντάξει τον Γάλλο ψυχαναλύτη στις τροπικότητες της «αντιφιλοσοφίας», δεν θα πάψει να αντλεί από την προβληματική του σε συνάφεια με τη σχέση της αλήθειας προς τη γνώση (ένα επίσης χαϊντεγκεριανό μοτίβο), όπως και με την προσέγγιση του έρωτα – ενώ ουδέποτε θα πάψει να επαινεί τη διαβόητη καταφυγή τού Lacan στα μαθηματικά προκειμένου ν' αποφύγει την (εγγενώς θρησκευτική) διάσταση της ερμηνείας τού νοήματος. Μάλιστα, η εν λόγω συνήθεια εντείνεται στο πέρασμα των χρόνων, καθώς η έμφαση των λακανικών επεξεργασιών μετατοπίζεται ολονέν από τις λειτουργίες τού Συμβολικού και την πρωτοκαθεδρία της «λογικής τού σημαίνοντος» (όπου το Συμβολικό υποβαστάζει κατά κάποιον τρόπο την ίδια τη διάκριση μεταξύ Φαντασιακού και Πραγματικού, με έννοιες όπως ο «μεγάλος Άλλος», η «έλλειψη», ο «φαλλός», ο «ευνουχισμός», η «σημαίνουσα αλυσίδα», ο «Νόμος», το «σημείο διαρραφής», το «όνομα του Πατρός», κτλ.) προς την *απόλαυση* [jouissance] και το Πραγματικό (με νεόκοπες έννοιες όπως το «σύνθωμα» [sinthome, αρχαΐζουσα γραφή τού symptôme την οποία θα ανακτήσει ο Lacan], η «ηδειόγλωσσα» [ή «ηδυόγλωσσα», σύμφωνα με τις μεταφραστικές υποδείξεις τού Βεργέτη για την απόδοση στα ελληνικά του όρου *lalangue*] και φυσικά το «αντικείμενο [μικρό] α», όπου είναι το Πραγματικό εκείνο που ξεχωρίζει έναντι του διπόλου τού Φαντασιακού και του Συμβολικού) – και είναι κατά κύριο

145. Βλ. *Μικρό φορητό πάνθεον*, 18.

λόγο με τούτο τον «ύστερο» Lacan που βρίσκεται σε διάλογο ο Badiou στη *Θεωρία του υποκειμένου* και –με λιγότερο άμεσο αλλά ίσως δημιουργικότερο τρόπο– σε κατοπινά έργα του.¹⁴⁶

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Badiou, η υπεράσπιση της υλιστικής παράδοσης στη φιλοσοφία διέρχεται από δύο σημεία: α) την οντολογική παραδοχή της ύλης ως συνώνυμης του είναι και β) την προτεραιότητά της επί της συνείδησης, εντός της οποίας αυτή η σχέση αρθρώνεται και θεματοποιείται εκ των υστέρων (με αντεστραμμένους μάλιστα όρους, εφόσον η σκέψη διενεργεί τις διακρίσεις της εντός και επί της σκέψης, και ως εκ τούτου η ύλη θα εμφανιστεί αναδρομικά ως το σκοτεινό θεμέλιό της). Συνεπώς όλα είναι ύλη, όμως η ύλη απαιτείται να ανακλαστεί σε κάποιο είδος κατόπτρου (εν προκειμένω στην οντολογικά παράγωγη διάσταση της σκέψης), ειδάλλως εγκυμονεί ο εγκλωβισμός σε κάποια εκδοχή υλοζωισμού. Το είναι και το νοείν δεν εκλαμβάνονται ως ομοεκτατά, αλλά το δεύτερο οριοθετείται ως υποσύνολο ή επιμέρους έκφανση του πρώτου (στη μαοϊκή κωδικοποίηση της αρχής «το ένα χωρίζεται [διχάζεται ή σχίζεται] στα δύο», αυτό σημαίνει επίσης ότι, πέραν της όποιας γενετικής σχέσης, κάθε διαμορφωμένη ταυτότητα διαπερνάται καταστατικά από ανταγωνιστικές ή αποκλίνουσες τάσεις και είναι ήδη διαιρεμένη έσωθεν). Στα κείμενα των κλασικών του μαρξισμού αυτή η κίνηση της γνώσης ως διαδικασίας έχει εκφραστεί με δύο μεταφορές: αφενός τη φημισμένη θεωρία της «αντανάκλασης» της ανεξάρτητης υλικής πραγματικότητας στον νου και αφετέρου την ασυμπτωτική προσέγγιση του πραγματικού αντικειμένου από τις γνωστικές προσπάθειες της νόησης. Καθεμιά εξ αυτών είναι κατ' αρχήν δυνατό να τανυστεί προς αντίρροπες μεταξύ τους κατευθύνσεις ανάλογα με το αν δίνεται έμφαση στην ολοσχερή αντανάκλαση ή στην περίσσεια και τη μη αναγωγιμότητα του υπολοίπου (με την έννοια που έχει ο όρος στην πράξη της διαίρεσης), με αποτέλεσμα να οφείλει

146. Αξίζει να επισημανθεί ότι, παρά τη συνολικότερη κριτική που ασκούν στις θεσμικές εκφάνσεις της φροϊδικής ψυχανάλυσης –περιλαμβανομένων των απολήξεων του λακανισμού–, οι Deleuze και Guattari στον *Αντι-Οιδίποδα* εντοπίζουν τούτη την αμφιρέπεια και τη διχαλοδρόμηση των διανοιγόμενων κατευθύνσεων, εκφράζοντας την επιφύλαξή τους για το κατά πόσον το πνεύμα του ίδιου του Lacan αποτυπώνεται πιστά στις εργασίες των περισσότερο ορθόδοξων μαθητών του. Βλ. την υποσημείωση 23 στην πρόσφατη ελληνική έκδοση, μετάφραση: Βασίλης Πατσογιάννης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2016), 38: «Η έξοχη θεωρία της επιθυμίας στον Lacan μάς φαίνεται να έχει δύο πόλους: τον ένα σε σχέση με το “αντικείμενο μικρό-α” ως επιθυμητική μηχανή, που ορίζει την επιθυμία μέσω μιας πραγματικής παραγωγής, ξεπερνώντας κάθε ιδέα ανάγκης αλλά και φαντασίωσης· τον άλλον, σε σχέση με τον “μεγάλο Άλλο” ως σημαίνον, που εισάγει μια ορισμένη ιδέα έλλειψης». Και παρακάτω πληροφορούμαστε ότι, σε σχέση με τους προκατόχους αλλά και τους άμεσους επιγόνους του, ο Lacan χάραξε μια «εντελώς διαφορετική κατεύθυνση», εφόσον «δεν περιορίζεται, σαν τον ψυχαναλυτικό σκίουρο, να γυρνά μέσα στον τροχό του φαντασιακού και του συμβολικού, του οιδιπόδειου φαντασιακού και της εξοιδιποδίζουσας δομής, της φαντασιακής ταυτότητας των προσώπων και της δομικής ενότητας των μηχανών, προσκρούοντας παντού στα αδιέξοδα μιας γραμμομοριακής αναπαράστασης περιχαραγμένης από την οικογένεια. [...] Η αναγωγή από τις εικόνες στη δομή δεν θα είχε καμιά σημασία ούτε θα μας οδηγούσε εκτός αναπαράστασης αν η δομή δεν είχε μian ανάποδη, που είναι σαν την πραγματική επιθυμητική παραγωγή. [...] Ο Lacan ανακαλύπτει ολόκληρη αυτήν την ανάποδη όψη της δομής ορίζοντας το “α” ως μηχανή και το “Α” ως μη-ανθρώπινο φύλο: εκσχίζοφρένιση του ψυχαναλυτικού πεδίου και όχι εξοιδιπόδιση του ψυχωτικού πεδίου». Βλ. *αυτόθι*, 354-355.

η υλιστική διαλεκτική να οριοθετηθεί αμφίπλευρα από τις «δεξιές» και «αριστερίστικες» παρεκκλίσεις, τις οποίες παραδειγματικά ενσάρκωναν εκείνη την εποχή τα έργα του Lévi-Strauss και των Deleuze-Guattari αντίστοιχα. Στην περίπτωση του πρώτου, έχουμε την απορρόφηση κάθε μετασηματιστικής δυναμικής στις ποικίλες παραλλαγές μιας προεγκατεστημένης δομής (δηλ. στους ατέρμονους ανασυνδυασμούς αμετάβλητων στοιχείων), ενώ σ' εκείνη των δευτέρων κάθε εδραιωμένη δομή υπονομεύεται από το πλεόνασμα των –οντο-λογικά προγενέστερων και μετά βίας συγκρατούμενων– δυναμικών τάσεων που την υπερβαίνουν. Πρόκειται αντίστοιχα για τη μηχανιστική και τη δυναμοκρατική «αίρεση» σε σχέση με την υλιστική και διαλεκτική ορθοδοξία, την οποία πρέσβευε ο ίδιος ο Badiou.

Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι στις «αναρχοεπιθυμητικές» επεξεργασίες του *Αντι-Οιδίποδα* διακρίνεται μια σύγχρονη μορφή μικροαστικού ριζοσπαστισμού, περίπου όπως λειτουργούσε ο αχαλίνωτος «εγωτισμός» του Max Stirner στην εποχή των Marx και Engels, οπότε και είχε εκληφθεί ως περισσότερο επικίνδυνος από τους τελευταίους λόγω της «εσωτερικής» (και άρα ανταγωνιστικής) παρουσίας του στις τάξεις του ευρύτερου χειραφετικού «κινήματος» και της διείσδυσης στο ακροατήριό του.¹⁴⁷ Για τον μαοϊκό Badiou, ο εξεγερσιακός «κινήματισμός» του '68 ενδέχεται να υπαχθεί εντέλει στη διάσταση της ατελέσφορης εκφόρτισης (του «ψυχοδράματος»), εάν δεν συντονιστεί με τους ταξικούς αγώνες και την οργανωμένη πάλη. Πρόκειται μάλλον για τη διεκδίκηση δικαιωμάτων δίχως υποχρεώσεις ή την πρόταξη οραματικών στόχων δίχως την καταβολή του απαιτούμενου τιμήματος (μία ανέξοδη εκδραμάτιση χάριν ενός «αντικαπιταλισμού δίχως αντικαπιταλισμό», την οποία αναμενόμενα ακολούθησε η επιστροφή στην καταθλιπτική «κανονικότητα» της ιδιώτευσης και της απορρόφησης από την κοινοβουλευτική πολιτική). Οι Deleuze και Guattari μοιάζουν να προκρίνουν την ιδέα ότι δεν είναι η μία ή η άλλη συγκεκριμένη τάξη και οργάνωση αυταρχική, αλλά κάθε ιδέα ή μορφή οργάνωσης (η ίδια η Οργάνωση βάσει σταθερών αρχών και οριοθετημένων κανόνων), εφόσον φέρει μέσα της την επιθυμία αντικατάστασης και συνάμα αναπαραγωγής των δομών τις οποίες αρνείται (σημειωτέον ότι οι συγγραφείς θα αποστασιοποιηθούν από μια τέτοια ανάγνωση του έργου τους στον δεύτερο τόμο του *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*).¹⁴⁸

147. Βλ. τα προγενέστερα, πολεμικής στόχευσης κείμενά του «Ο φασισμός της πατάτας», «Η ροή και το κόμμα», όπως και το βιβλιαράκι για τη *Θεωρία της αντίφασης* (1975). Το πρώτο εξ αυτών μάλιστα είχε δημοσιευτεί με το ψευδώνυμο Georges Peyrol. Τα κείμενα αυτά –όπως και η κατοπινή βιβλιοκρισία– συμπεριλαμβάνονται στη συλλογή *Η περιπέτεια της γαλλικής φιλοσοφίας* (Παρίσι: Vrin, 2012). Βλ. επίσης Eleanor Kaufman, “The Desire Called Mao: Badiou and the Legacy of Libidinal Economy”, *Postmodern Culture*, Vol. 18, No. 1 (2007). Πρβλ. Becky Vartabedian, *Ontology and Multiplicity in Deleuze and Badiou* (New York: Palgrave Macmillan, 2018), 30-37.

148. Πέραν του *Αντι-Οιδίποδα*, ενός έργου που χειραγώγησε ή επικρίθηκε ως φιλοσοφική απολογία και μανιφέστο του αντιαυταρχικού και αντινομιακού πνεύματος του '68, ο Badiou είχε σίγουρα θορυβηθεί από τη δημοσίευση το 1976 του κειμένου που έμελλε ν' αποτελέσει την εισαγωγή (το πρώτο «πλάτωμα») του δεύτερου τόμου. Μεταξύ άλλων εκεί απαντά η ακόλουθη παρατήρηση: «Το Ένα γίνεται δύο: κάθε φορά που συναντάμε αυτήν τη διατύπωση, ακόμη κι όταν εκφώνεται με στρατηγικό σκοπό από τον Μάο ή εννοείται με τον πλέον “διαλεκτικό” τρόπο του κόσμου, αυτό που έχουμε μπροστά μας είναι η κλασικότερη και η πλέον αντανάκλαστική σκέψη, η πιο παλιά και η πιο αποκαμωμένη. Η φύση δεν δουλεύει έτσι: στη φύση οι ρίζες είναι κύριες ρίζες, με πολυπληθείς,

Η διαφαινόμενη στο έργο τους ανατίμηση του ορμέμφυτου συνδέει τον μονισμό των επιθυμητικών ροών με την πολλαπλότητα των συνδέσεων και των επενδύσεων, παραμένει όμως ιδεαλιστική επειδή παρακάμπτει την απερίσταλη δυαδικότητα της ασυμφιλίωτης αντίθεσης, ενώ, στο επίπεδο της μεταφυσικής πραγμάτευσης, συγκαλύπτει την γνησίως υλιστική ασυμμετρία τού είναι και της συνείδησης υπό την εμμενή παραδοχή ότι «όλα είναι ύλη» (ή «ζωή» ή «συνείδηση» ή «επιθυμία», κ.ο.κ., αφού, εν τη απουσία ενός αντιθετικού και συμπληρωματικού πόλου, οι όροι καθίστανται εναλλάξιμοι ή αντιμεταθέσιμοι).¹⁴⁹

Οπωσδήποτε παρουσιάζει ενδιαφέρον το γεγονός ότι, μέσα στη γενικότερη συνέχεια της ασκούμενης μεταξύ των ετών 1975-1977 κριτικής, ο Badiou φαίνεται αρχικά να προσάπτει στο επιχείρημα του *Αντι-Οιδίποδα* ότι δεν είναι αρκούντως ριζοσπαστικό, ενώ αργότερα ότι είναι υπέρ το δέον ριζοσπαστικό – σε κάθε περίπτωση όμως παραμένει ανεπαρκώς διαλεκτικό. Άλλοτε δηλ. η θέση τους μοιάζει να συνηγορεί υπέρ μιας συμπεριληπτικής και ανεκτικής προσέγγισης που θα χαρακτήριζε την «όμορφη [ή ωραία] ψυχή», η οποία στην πραγματικότητα δεν επιθυμεί να «λερώσει τα χέρια της» (μία από τις αυστηρότερες κριτικές που μπορούν να ασκηθούν από εγγελιανή σκοπιά), και άλλοτε εμφανίζεται εν είδει εκρηκτικής ανάβρυσης, ως ένας θορυβώδης «ριζοσπαστισμός τής καινοτομίας» που «θραύει όλα τα κάτοπτρα» (καταγγέλοντας ως συμβιβαστικές τις διαμεσολαβήσεις). Παρά τις διακηρυγμένες προθέσεις των συγγραφέων για μια τολμηρή φροϊδομαρξιστική σύνθεση στην κατεύθυνση ενός «λιμπιντικού υλισμού», το αντιδιαλεκτικό

πλευρικές, κυκλικές διακλαδώσεις, και όχι διχοτομικές». Βλ. Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια 2. Χίλια πλατόματα*, μετάφραση: Βασίλης Πατσογιάννης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2017), 17.

149. Από αυτή την άποψη θα άξιζε να επισημάνουμε τη διαφοροποίηση, αλλά και τη διατήρηση, του σημείου έμφασης στις κατοπινές κριτικές τού Badiou προς το έργο τού Deleuze. Κατ' ουσίαν, ο Badiou διαβλέπει ότι ο Deleuze προσεγγίζει έναν νεοπλατωνικό μονισμό, διάγνωση η οποία θα αποτελέσει την αιχμή τού δόρατος της ύστερης κριτικής. Εντούτοις, χρεώνει στον Deleuze ότι δεν είναι σε θέση να σκεφτεί το Δύο ως υποσκάπτον την κλασική δομή εν-πολλά, τη στιγμή που στην όψιμη κριτική είναι ακριβώς η διαμεσολάβηση ορισμένων δυαδικών σχημάτων που περιπλέκει την αξιοπιστία τής ντελεζικής οντολογίας (εκεί βέβαια η έμφαση είναι στα έργα που ο φιλόσοφος συνέγραψε κατά μόνας). Η γενικότερη διαφορά σχετίζεται φυσικά με τον ηπιότερο τόνο και το φιλοσοφικότερο ύφος τής προσέγγισης, αλλά και με την επαναξιολόγηση του μεταξύ τους διαφέροντος/διαφόρου (ήδη στα τέλη τής επόμενης δεκαετίας ο Badiou παραδέχεται ότι «ο Deleuze είναι μεγάλος φιλόσοφος»). Είκοσι χρόνια αργότερα, ο Badiou δεν θα βλέπει να υποβόσκει στο έργο τού Deleuze η διαβρωτική επίδραση του αναρχοατομικιστή διανοούμενου που άθελά του συνεργεί στη δικαίωση του υπάρχοντος, αλλά η φυσιγνωμία τού κλασικού μεταφυσικού (με τον προσδιορισμό «κλασικός» να έχει εν προκειμένω περιγραφική [ουδέτερη] και αξιολογική [θετική] χροιά), ο οποίος, προτάσσοντας τη μοναχική δημιουργία και το ασκητικό έθος τού στοχασμού έναντι της ανάλωσης στην εκφορά «υποκειμενικών» γνώμων ή την «αυτοπραγμάτωση», καθίσταται δύναμις σύμμαχος. Οι εισβολές στα μαθήματα των συναδέλφων του στο Πανεπιστήμιο της Vincennes (μεταξύ των οποίων οι Deleuze και Lyotard), η σφοδρότητα των εκτοξευόμενων χαρακτηρισμών και η καταγγελτική διάθεση ανήκουν για τον Badiou στο παρελθόν. «Την περίοδο της στρατευμένης μανίας» θα παραδεχτεί, «στα κόκκινα χρόνια μεταξύ του 1966 και του 1980, όλα αυτά έπαιρναν τη μορφή μιας βίαιης αντίθεσης. [...] Πολύ αργότερα έμαθα να αγαπώ τον Deleuze». Για τη μετατόπιση αυτή του Badiou, αλλά και για την εκτενέστερη ανάλυση των εμπλεκόμενων ζητημάτων και αντιπαραθέσεων, παραπέμπουμε τον αναγνώστη στο κεφάλαιο VIII.

πρόγραμμά τους απολήγει στην έμμεση ενίσχυση της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων (επιζητώντας την ανάλωση σ' ένα είδος αυθόρμητης εξέγερσης, περιστασιακού πειραματισμού και οριζόντιας δικτύωσης δίχως το πραγματικό αποτύπωμα των συμφωνιών με μια στρατηγική ρήξη μακράς πνοής επαναστατικών αλλαγών) και μάλιστα στην επώαση πρωτοφασιστικών τάσεων. Η παραδοχή ότι «όλα είναι ροή, κίνηση ή διαδικασία» αποτελεί λοιπόν την αντεστραμμένη όψη και το συμμετρικό συμπλήρωμα του συντηρητικού δομισμού. Επιπλέον στιγματίζεται από τον Badiou η μονομερής ανάδειξη της επιθυμητικής παραγωγής στο επίπεδο της θεωρίας, η εξίσωση της φύσης με τη βιομηχανία ή η σύλληψη του ασυνειδήτου όχι ως θεάτρου, αλλ' ως εργοστασίου. Δίχως την εξισορροπητική αγκύρωσή της στην έλλειψη, η θετική περίσσεια της επιθυμίας –συλλαμβανόμενης ως ασύνειδης διαφοροποιητικής παραγωγής ροών– καταλήγει μια «αριστερίστικη χίμαιρα» που μεταβαίνει αναπόδραστα στο αντίθετό της, μια φιλοσοφία τής φύσης (κάτι που αποτελεί σκάνδαλο για τον Badiou, ο οποίος τώρα μοιάζει να εγγίζει μια φιχτιανή ευαισθησία).

Από τα ανωτέρω συνάγεται ότι ο Badiou ενδιαφέρεται περισσότερο για το ζήτημα της οργάνωσης και τη διαμεσολαβητική σύνδεση της τακτικής με τη στρατηγική. Ο φιλόσοφος αξιοποιεί εν προκειμένω την υπόδειξη του Mao Tse-tung αναφορικά με την πρωτεύουσα και τις δευτερεύουσες αντιφάσεις, όπου η πρώτη αφορά ακριβώς την αντίθεση του λαού στο ιμπεριαλιστικό κατεστημένο και είναι μονάχα στρατηγικά επιλύσιμη με τον τελεσφόρο επαναστατικό μετασχηματισμό, ενώ οι δεύτερες άπτονται κατά το μάλλον ή ήττον διενέξεων τακτικού χαρακτήρα, οι οποίες αναπόφευκτα προκύπτουν στο εσωτερικό των μαζών και της πολιτικής τους οργάνωσης και διευθετούνται ή υπερβαίνονται μέσα από τη διαρκή επαγρύπνηση, την ειλικρινή συζήτηση και την εις βάθος αυτοκριτική, επιτελώντας την προαναφερθείσα λειτουργία τής κάθαρσης [épuration]. Ο Mao είχε επεξεργαστεί αυτό το θέμα στα κείμενά του *Περί της αντίφασης* (1937) και *Περί της ορθής επίλυσης των αντιφάσεων στους κόλπους του λαού* (1957). Απέναντι στη στενότερη δυνατή περιχαράκωση ενώπιον της εξωτερικής απειλής, η οποία θα είχε ως συνέπεια τη διαρκή επιφυλακή ενόψει μιας πιθανής παρείσφρησης του εχθρού στις ημέτερες τάξεις, η μαοϊκή τακτική πρεσβεύει την όσο το δυνατόν περισσότερο συνθετική και ανεκτική διαπραγμάτευση των διαφορετικών απόψεων «εντός των τειχών», προκειμένου να συντελεστεί η μετωπική αντιπαράθεση με τον εχθρό με τις λαϊκές δυνάμεις συντονισμένες και συσπειρωμένες στον μέγιστο βαθμό (προεκτείνει έτσι το λενινιστικό πνεύμα τής «ενότητας στη δράση»).

Οι διαδικασίες υποκειμενοποίησης είναι σπάνιες και συνήθως πολιτικής φύσεως, ενώ το υποκείμενο είναι ένας κόμβος που εμπλέκει τόσο τη δομική όσο και την ιστορική διαλεκτική, ήτοι τόσο τη θεμελιώδη αντίφαση, εκείνη μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής, όσο και την πρωταρχική (στον ιστορικά προσδιορισμένο «κόσμο του κεφαλαίου»), η οποία αφορά την αντιπαλότητα ανάμεσα στην μπουρζουαζία και το προλεταριάτο. Αποσυνδεδεμένες τούτες οι δύο όψεις οδηγούν είτε στον οικονομισμό, τον εργατισμό και τον κοινωνιολογισμό μιας υποστήριξης των σωματείων και των συνδικαλιστικών οργάνων των μισθωτών, είτε στην κλιμάκωση της πολιτικής αντιπαράθεσης μέσω της βίαιης επίθεσης στους εμπειρικούς εκφραστές τού αντίπαλου κόσμου και της

ανάληψης τρομοκρατικής δράσης εναντίον τους. Όμως ο κόμβος αφορά ακριβώς τη συμπλοκή, υπό την πρωτοκαθεδρία ενός πολιτικού σχεδίου, της εξεγερσιακής δυναμικής και του γειώματός της στις απτές και εντοπίσιμες εστίες (ως τόπους δυνητικών ρωγμών και διακένων) τής υπάρχουσας δομικής κατανομής των θέσεων και των ρόλων. Ούτως, η πολιτική οργάνωση του προλεταριάτου βρίσκεται πάντοτε στη μεθόριο, εφόσον κινείται στη διατομή τής εγγραφής της στη διαφοροποιημένη αναπαραγωγή τού προβλεπόμενου επιμερισμού των λειτουργιών, και της πλεονάζουσας δύναμης αυτοκάθαρσης από την επίδραση του εν λόγω πλέγματος προσδιορισμών. Θα τείνει λοιπόν να συγκεντρώσει και να συμπυκνώσει τις καινοτόμες αιχμές της σε μια διαρκή διεκυστίνδα εις βάρος τής κεντρομόλου δύναμης του παλαιού, ήτοι του επαναλαμβανόμενου υπό τις δομικές προδιαγραφές. Παρατηρούμε τη στενή σύμπλεξη του αγαθού και του καινοφανούς, ήτοι την κανονιστική σύλληψη του καινούργιου, την οποία ο φιλόσοφος θα διατηρήσει και θα αναπτύξει περισσότερο στην τριλογία τού *Είναι και συμβάν* ενάντια σε κάθε αφελή εξύμνηση του νέου ως τέτοιου (υπ' αυτή την έννοια, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η φιλοσοφία τού Badiou θ' αποτελέσει μια θεωρία των προϋποθέσεων διάκρισης του καινούργιου από το καινοφανές, μολονότι άνευ της συνοδείας περαιτέρω διευκρινίσεων θα τείνουμε να χρησιμοποιούμε τους δύο όρους εναλλάξιμα). Ο Badiou θα παράσχει μάλιστα ως παράδειγμα τη διαφορά μεταξύ των μαθηματικών ενόσω επινοούνται και ενόσω εκτίθενται για διδακτικούς σκοπούς (ό,τι στη φιλοσοφία τής επιστήμης είθισται ν' αποτυπώνεται ως καταρχήν διάκριση του «πλαισίου ανακάλυψης» από το «πλαίσιο δικαιολόγησης» ή «ορθολογικής ανασυγκρότησης»). Η τεχνική επάρκεια και αρτιότητα, η οποία ενδεχομένως διέπει την εγκυκλοπαιδική τους παρουσίαση, ακόμη και όταν τείνει ν' αποτελέσει την έλλογη ανασυγκρότηση της πραγματικής αστάθμητης διαδρομής που διανύθηκε, αποτυγχάνει να συλλάβει το παραμικρό αναφορικά με τα μαθηματικά «ως υποκειμενική και ιστορική διαδικασία [processus]».¹⁵⁰ Άλλα παραδείγματα που αναφέρει αποτελούν οι επιστημονικές καμπές, οι διασπάσεις και τα σχίσματα εντός τού σώματος της ψυχανάλυσης (ο πολλαπλασιασμός και οι έριδες αναμεταξύ των διαφόρων σχολών), κτλ. Κατά παρόμοιο τρόπο, ο μαρξισμός συλλαμβάνεται πρωτίστως ως συντομογραφία τής υποκειμενικής συγκρότησης των μαζών, παρά ως – εκφυλιζόμενο έστω– ερευνητικό πρόγραμμα ή σωρεύσιμη συλλογή και αποδελτίωση επιστημονικοφανών γνώσεων. Το εν λόγω διαζύγιο του φιλοσόφου με τους μαρξιστικούς ισχυρισμούς περί έγκυρης διάγνωσης «αντικειμενικών τάσεων» θα είναι, καταπώς φαίνεται, αναντίστρεπτο, δεδομένου ότι, σύμφωνα με τη διαχρονική εκτίμησή του, οι αξιώσεις επιστημονικότητας (οι οποίες παραδοσιακά τροφοδοτούν το «ψυχρό ρεύμα» τού μαρξισμού) συγκαλύπτουν την απερίσταλτα πολιτική διάσταση των διακυβεύσεων της κοινωνικής διαπάλης (τον εγγενώς ανοικτό και εμπλέκοντα διαδικασίες υποκειμενοποίησης χαρακτήρα τους).

Η *Θεωρία του υποκειμένου* φέρει το αποτύπωμα της συγκυρίας, η οποία αποπνέει την κόπωση της ριζοσπαστικής δυναμικής των απόηχων του γαλλικού Μάη (με τη θεαματική μεταστροφή ορισμένων εκπροσώπων του), και την προσμονή τής έλευσης

150. Βλ. *Θεωρία του υποκειμένου* (Paris: Éditions du Seuil, 1982), 57.

στην κυβερνητική εξουσία τής υπό τον François Mitterrand εκλογικής συμμαχίας των σοσιαλιστών και των κομμουνιστών. Έτσι, η σχετική απομόνωση και μια ορισμένη απόγνωση γίνονται αντιληπτές στο υπόβαθρο των συγκρουσιακών διακηρύξεων του βιβλίου. Η στρατηγική τής «σύγκλισης των επιμέρους αγώνων» συγγείι την πολιτική με την ιστορία, ενισχύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον υφιστάμενο συσχετισμό δύναμης. Αντ' αυτής, ο Badiou προκρίνει τη συγκέντρωση, συμπύκνωση και όξυνση των αντιφάσεων, η οποία συντελείται από μια αρραγή και δυναμική μειοψηφία, οδηγούμενη από το κόμμα τού προλεταριάτου, διαμέσου του οποίου οι μάζες, οι οποίες ούτως ή άλλως φτιάχνουν την ιστορία, αποκτούν συνείδηση του εαυτού τους ως τάξης, μεταβαίνοντας έτσι στην καθαυτό πολιτική. Μακράν τού ν' αποτελεί επιστημονικό εγχειρίδιο για τον εντοπισμό ιστορικών νομοτελειών και την έγκαιρη διάγνωση αντικειμενικών τάσεων, στην ακτιβιστική ανάγνωση του Badiou «ο μαρξισμός είναι το καθεστώς λόγου [discours] όπου το προλεταριάτο υποστηρίζεται ως υποκείμενο».¹⁵¹ Ο μαρξισμός που διεκδικούσε ρητά ο Badiou ανήκει λοιπόν στην επικράτεια του συσχετισμού δύναμης και του πολιτικού αγώνα για τη μεταβολή του. Κάθε δύναμη επιχειρεί να καθηλώσει την ανταγωνίστριά της, κρατώντας τη σε απόσταση απ' όσα μπορεί να κάνει, ήτοι δεσμεύοντας και κωλύοντας τις προοπτικές υποκειμενοποίησής της, διαμέσου της διάσπασης, του κατακερματισμού και της πρόσδεσής της στην αξιωματική τού τόπου.

Η αστάθμητη δράση των μαζών αποτελεί την απύσχα/εξαφανιζόμενη αιτία τής ιστορίας, η οποία χάνεται ολοσχερώς στις συνέπειές της, παρέχοντας συνεκτικότητα στην ιστορία από οντολογική σκοπιά. Είναι η στιγμιαία δράση των μαζών που *κάμει* την ιστορία, ενώ οι μάζες στην εντοπισμένη διασπορά τους *είναι* η ιστορία. Η απύσχα αιτία είναι απαραίτητη προκειμένου να στοχαστούμε κάθε συνεκτική κατάσταση, εντούτοις ακυρώνεται στην παραγωγή τού όλου (δηλ. της εκάστοτε τρέχουσας μορφοποίησης). Θα ισχυριζόμασταν ότι, σε σχέση με το μεταγενέστερο σχήμα που θα επεξεργαστεί ο φιλόσοφος στο *Είναι και συμβάν*, η δράση των μαζών μοιάζει να καταλαμβάνει τόσο τον ρόλο τού *κενού* (της απερίσταλτης και συγκροτητικής ενδεχομενικότητας), όσο και εκείνον του *συμβάντος* (την απρόβλεπτη και επιτακτική επιστροφή τού πρωταρχικώς απωθημένου σε μια συγκεκριμένη συγκυρία).

Η υποκειμενική συγκρότηση συντελείται διαμέσου δύο φάσεων, όπου χαρακτηρίζονται από το «πέραςμα στη δράση» και την αναδρομική διέλευση του κενού τόπου. Ο Badiou αναφέρεται στην απόδειξη της ανεξαρτησίας τής Υπόθεσης του Συνεχούς από τα συνδυαστικά αποτελέσματα των εργασιών τού Kurt Gödel και του Paul Cohen, προβάλλοντας τη μαθηματικής προέλευσης διάκριση του κατασκευάσιμου και του μη κατασκευάσιμου με όρους διαλεκτικής τριβής τής άλγεβρας με την τοπολογία.¹⁵² Ο κύριος στόχος τού φιλοσόφου είναι λοιπόν να

151. Βλ. *Θεωρία του υποκειμένου*, 62.

152. Βλ. το σεμινάριο «Λογική της περίσσειας» που χρονολογείται από τις 15.05.1978, ό.π., 267-274. Θα αναφερθούμε εκ νέου σ' αυτές τις εξελίξεις στα υποκεφάλαια III.3 – III.5. Οι αποκλίνοντες προσανατολισμοί που υποδεικνύει στη σκέψη η επιλογή μεταξύ του κατασκευάσιμου και του γενολογικού (το δίλημμα «Gödel ή Cohen;» που άπτεται όχι των πεποιθήσεών τους, αλλά των θεωρητικών συνεισφορών με τις οποίες συνδέθηκε το όνομά τους) θα εξακολουθήσουν να

συμπληρώσει τη δομιστική αντίληψη, απεγκλωβίζοντας τον ρόλο τού υποκειμένου από τη σχέση εσωτερικού αποκλεισμού που τού επιφυλασσόταν εντός της. Το υποκείμενο δεν νοείται πλέον ως αυτό που κάθε δομική κατανομή και συμβολική διάρθρωση προϋποθέτει σιωπηρά ούτε ως απλό υποπροϊόν τής λειτουργικής επενέργειας των δομών, αλλά ως ο τόπος μιας βίαιης διάνοιξης που λαμβάνει χώρα στα διάκενα των δομών, επιφέροντας τον μετασχηματισμό τους. Αυτή η «ακτιβιστική» σύλληψη του υποκειμένου ως διακύβευσης και συνάμα φορέα τής ουσιαστικής αλλαγής ουδέποτε θα εγκαταλείψει τη σκέψη τού Badiou εφεξής, μολονότι θα πάψει να προϋποτίθεται και θα καταστεί η ίδια υστερογενής μορφοποίηση συναρτήσει μιας αστάθμητης συνάντησης.

4. Αναδρομική προαναγγελία

Προκαταλαμβάνοντας κάποιες θεματικές από τα επόμενα κεφάλαια, μπορούμε να παρατηρήσουμε ορισμένες διαφορές σε σχέση με όσα θα ακολουθήσουν στην τριλογία τού *Είναι και συμβάν*, αφού στη *Θεωρία του υποκειμένου* α) προϋποτίθεται η ύπαρξη του υποκειμένου (η συγκρότηση του οποίου εκκρεμεί), β) η φιλοσοφία παραμένει συγκολλημένη στην πολιτική, γ) η οποία με τη σειρά της εξακολουθεί να γίνεται αντιληπτή με όρους κομματικής οργάνωσης, όπου ζητούμενο είναι η μετάβαση σε μια μεταλενινιστική πολιτική, ενώ δ) δεσπόζει η έμφαση στην καταστροφή ως αναγκαία στιγμή καθ' οδόν προς τον επιθυμητό μετασχηματισμό (πρόκειται για θέση την οποία ο Badiou θα ανακτήσει στις *Λογικές των κόσμων*, ύστερα από την προσωρινή εγκατάλειψή της).

Μια βασική διαφορά μεταξύ των πρώιμων και των ύστερων κειμένων τού φιλοσόφου αφορά το σημείο εντοπισμού τής δυνατότητας μετασχηματισμού μιας κατάστασης. Στην πολιτική, αυτός είναι οι λαϊκές μάζες και η εξεγερσιακή τους δυναμική, ενώ από μια επιστημολογική σκοπιά η παραγωγή αποτελεσμάτων μιας επιστημονικής πρακτικής σε σχέση με την επιμένουσα εξουδετέρωσή τους από την επικάλυψη της ιδεολογίας. Στο ύστερο έργο, η διάκριση αυτή επιβιώνει μεθερμηνευμένη πλέον ως αντιδιαστολή τής αλήθειας από τη γνώση, αλλά το σημείο μετασχηματισμού διαχέεται σε τέσσερα πεδία, όντας αναπόδραστα συνυφασμένο με τις περιπέτειες μιας διασταύρωσης με το τυχαίο, η οποία επιπλέον καθιστά δυνατή την ανάληψη δράσης σε μια κατεύθυνση επέκεινα των απαιτήσεων της διεκπεραιωτικής επιβίωσης ή της απλής ζωικότητας.

Βλέπουμε επίσης να διαγράφεται ανάγλυφα το πρόβλημα της προσπέλασης της έλλογης σκέψης σε μια ανώτερη από την απλώς ιδεολογική τοποθέτηση, και ως λαμβάνει χώρα τούτη η κατάκτηση διαμέσου της κατάληψης της ορθής επιμέρους ιδεολογικής θέσης. Εδώ υπάρχει συνέχεια με το μαρξικό έργο και κυρίως μ' εκείνο του Lenin, όπου, διατηρώντας το εγγελητικό σχήμα, ως δίοδος πρόσβασης στο καθολικό αναγνωρίζεται και εντοπίζεται ένα εκάστοτε επιμέρους (πρβλ. την

οργανώνουν τη διάρθρωση του μπαντιουϊκού οικοδομήματος ίσαμε το ακροτελεύτιο υποστήριγμά του (την ιλιγγιώδη περιδιάβαση στην επικράτεια των «πολύ μεγάλων απείρων»).

περίπτωση της ιστορικής αποστολής τού προλεταριάτου, ήτοι της αυτοκατάργησής του, οι έλλογες και ιστορικά επιτεύξιμες προϋποθέσεις για τη χειραφέτηση του οποίου υποτίθεται ότι δεν θα οδηγούσαν σε μια νέου τύπου ταξικά διαρθρωμένη και διαιρεμένη κοινωνία, αλλά στην ίδια την κατάργηση των κοινωνικών τάξεων *tout court*). Επιπλέον, η δυνατότητα στοχασμού τής μεταβολής συνδέεται άρρηκτα με τις σχέσεις τής φιλοσοφίας με το προ- ή το μη- φιλοσοφικό και τις συνθετες διαμεσολαβήσεις τους, οι οποίες στην πρώιμη περίοδο αφορούν κυρίως τη σχέση τής θεωρίας με την πρακτική (ή μάλλον της θεωρητικής πρακτικής με την επιστημονική ή/και την πολιτική πρακτική). Τέλος, παρατηρούμε τη σύνδεση της απόπειρας στοχασμού των προβλημάτων αυτών με ορισμένες από τις μείζονες εξελίξεις στον χώρο των μαθηματικών και της συμβολικής λογικής.

Τα τέσσερα αυτά στοιχεία επιβιώνουν –όπως θα διαπιστωθεί στα ισάριθμα επόμενα κεφάλαια– στο έργο τού Badiou μέχρι τις μέρες μας, μολονότι λαμβάνει χώρα αφενός ένα είδος πλουραλιστικής διάνοιξης όσον αφορά τα είδη των εμπλεκόμενων διαδικασιών, και αφετέρου μία συνειδητοποίηση της σύνδεσής τους με παραδοσιακά μεταφυσικά προβλήματα, όπως είναι κατεξοχήν το ζήτημα της σχέσης τού ενός με τα πολλά και το πρόβλημα της ολότητας. Η μακρά παράκαμψη μέσω της αγωνιστικής πολιτικής ένταξης δεν ακυρώνει τη φιλοσοφική προσέγγιση, τουναντίον καθιστά επιβεβλημένη την επάνοδο σ' αυτήν. Όμως επίσης η καταφυγή στον κόσμο τής «υψηλής θεωρίας» και της εντατικής ενασχόλησης με κείμενα του ιστορικοφιλοσοφικού κανόνα δεν διαγράφει την ενεργό πολιτική στράτευση (και ας δίνει αρχικά την εντύπωση της διαφυγής απ' αυτήν και ακόμη της μετουσίωσής της) – μάλλον οι καμπές στο ένα πεδίο αναστέλουν προσωρινά τις παράλληλες επεξεργασίες στο άλλο ενόψει μιας επανεκκίνησης.

Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε υπό μορφή λίστας να συνοψίσουμε τα στοιχεία που διατηρεί ο Badiou από τις κύριες επιρροές τής νεότητάς του: α) Τη συγκροτησιακά πολεμική διάσταση μιας φιλοσοφικής παρέμβασης μέσω της διακήρυξης θέσεων και του ακριβέστερου προσδιορισμού τής διακύβευσης μέσα στη συγκυρία, όπως και την ανάγκη επαγρύπνησης, επανόδου στις προγενέστερες θέσεις και αυτοδιόρθωσης (Althusser). β) Την επιμονή σε μια «καταστασιακή», ακτιβιστική σύλληψη της υποκειμενικότητας, απαγκιστρωμένη όμως από την εγγραφή της σ' ένα ενοποιό συνειδησιοκεντρικό πλαίσιο (Sartre). γ) Την επιμονή στην έννοια του υποκειμένου όχι ως αναστοχαστικού, αλλά ως εσωτερικά διχασμένου και μη συμπίπτοντος με τον εαυτό του και με τις αναπαραστάσεις του (Lacan). δ) Την πίστη στην αυτενέργεια και τη δημιουργικότητα των μαζών, όταν τούτες σμιλεύονται εντός μιας νέας πειθαρχημένης οργάνωσης πέραν τής ενσωμάτωσής τους στις κρατικές δομές και λειτουργίες και την παραδοσιακή μορφή τού κόμματος (περιλαμβανομένου του λενινιστικού «νέου τύπου» – πρόκειται για τη διδαχή τού Μάη και της κινεζικής εμπειρίας, εφόσον η έκβασή τους σηματοδοτεί το ιστορικό όριο της «κρατικής φάσης» τής «κομμουνιστικής υπόθεσης»). ε) Την επανεπεξεργασία τής διαλεκτικής μεταξύ του παλαιού και του καινούργιου, της δομής και της διαδικασίας, της αφετηρίας και της κατάληξης μέσω της αναδρομικής «θέσης τής προϋπόθεσης» (Hegel), απαλλαγμένης ωστόσο από την υποβόσκουσα ενότητα ή τη μονοκατευθυντικότητα μιας «προοδευτικής» ανέλιξης, έστω και σπειροειδούς. Και

δύο ακόμη θέσεις διά της αρνητικής οδού: στ) Η τοποθέτηση του Heidegger ορθώς θέτει την οντολογική διερώτηση στο προσκήνιο, όμως η διάγνωσή της είναι μονομερής· η φιλοσοφία είναι σε θέση να επιβιώσει και μάλιστα στη συστηματική της μορφή, ενώ τα μαθηματικά εμπλέκονται με ουσιαστικό τρόπο στην αποσαφήνιση των επίμαχων ζητημάτων (Lautman). ζ) Η επιμονή στην οντολογική συμβατότητα, συμμετρία ή κοινότητα αναμεταξύ του νοείν και τού είναι (Παρμενίδης, Πλάτων, Descartes, Hegel) επέκεινα της καθήλωσης στον σκεπτικισμό τής άγνοιας και τον σχετικισμό τής επικράτειας των (εναλλάξιμων, καθότι ισοσθενών) διαφορετικών γνωμών και της (κοινότοπης, καθότι αδιάλειπτης) μεταβλητότητας των αισθητών. Όμως η μετάβαση στο καθαυτό φιλοσοφικό επίπεδο επιχειρηματολογίας και το ατέρμονο πεδίο αντιπαράθεσεων της μεταφυσικής συνοδεύεται από την προσεκτική επιλογή τού αντιπάλου και την αναπλαισίωση των υπό διακύβευση ζητημάτων σε ευρύτερες γεωγραφικές και ιστορικές κλίμακες. Όπως θα διαπιστώσουμε, για τον Badiou η πλέον ανησυχητική εξέλιξη που συντελέστηκε, από τη σκοπιά των εκτιμώμενων συνεπειών που παρήγαγε για τη σκέψη και τον προσδιορισμό των καθηκόντων της, εντοπίζεται στην εισαγωγή και ακολούθως την εδραίωση του μοτίβου τής «περατότητας».

II

Η εξίσωση των μαθηματικών με την οντολογία

«Συχνά μέ έψεγε [ο Althusser] για τον “πυθαγορισμό μου”, όπως τον αποκαλούσε ο ίδιος, δηλαδή για την παρένθεση –παντελώς υπερβολική κατ’ αυτόν– της μαθηματικότητας μέσα στον φιλοσοφικό λόγο μου. Από τότε, όπως συμβαίνει συχνά στα κελεύσματα του Δασκάλου όταν ο μαθητής είναι πεισματάρης, η περίπτωσή μου επιδεινώθηκε».

– Alain Badiou, *Μικρό φορητό πάνθεον*

Στο παρόν κεφάλαιο θα ασχοληθούμε με τη θεμελιώδη θέση περί εξίσωσης των μαθηματικών με την οντολογία, η οποία χαρακτηρίζει το ώριμο φιλοσοφικό εγχείρημα του Badiou, όπως αυτό εκτυλίσσεται στο *Είναι και συμβάν* και σε κατοπινά έργα. Θα εξετάσουμε –όχι βέβαια στο ίδιο βάθος– α) το πλαίσιο μέσα στο οποίο οδηγείται σε αυτή την κομβικής σημασίας για το σύστημά του απόφαση, β) ορισμένες παρερμηνείες που ελλοχεύουν σε μια πρώτη ανάγνωσή της, καθώς επίσης γ) τις ευρύτερες συνέπειες και αναπτύξεις της και ακόμη δ) την πολεμική της στόχευση (δηλ. σε ποιες τάσεις ή θέσεις φιλοδοξεί ν’ αντιπαρατεθεί προσκομίζοντάς τη στο φιλοσοφικό προσκήνιο και καταθέτοντάς τη ως βιώσιμη εναλλακτική στα σχήματα ατέρμονης αποδόμησης της μεταφυσικής). Τούτη η πραγμάτευση θα παράσχει τις βασικές έννοιες και θέσεις που αφορούν το είναι: το «αμιγές πολλαπλό», η «ανυπαρξία τού ενός», η «κατάσταση», η «παρουσίαση» ή «παράσταση», η σχέση τού «ανήκειν», το «κενό [σύνολο]» ως «κύριο όνομα του είναι», κτλ. Έπειτα, θα προχωρήσουμε στην εισαγωγή μιας δεύτερης δέσμης εννοιών που αφορούν την επικράτεια της αναπαράστασης: το «κράτος τής κατάστασης», η σχέση «εγκλεισμού» ή «συμπερίληψης», το «δυναμοσύνολο», η «περίσσεια». Τέλος, θα ολοκληρώσουμε την περιήγησή μας με τις έννοιες της φύσης και του απείρου, όπως αυτές μετασχηματίζονται από τη θέση (και τη μετάθεση) τής φιλοσοφίας υπό τον μαθηματικό της όρο. Συμπερασματικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Badiou προτείνει την εν λόγω εξίσωση χάρη στα ενδοφιλοσοφικά αποτελέσματα, τα οποία φαίνεται να εγγυάται ή να υπόσχεται, σε σχέση με τον στοχασμό τού πολλαπλού ως αμιγούς, δίχως έννοια –σε ρήξη επομένως με την ιδέα τού Ενός– και ως απείρου –σε ρήξη επομένως με την ιδέα ενός περιεκτικού Όλου–, τον οποίο εκτιμά πως απαιτούν οι καιροί.

1. Μαθηματικά = οντολογία: Μια φιλοσοφική θέση

Φαίνεται ότι ήδη από τις αρχές τής δεκαετίας τού 1980 ο Badiou είχε επίγνωση των ορίων τού προγενέστερου έργου του, έχοντας δρομολογήσει την απαραίτητη

προεργασία ενόψει μιας επανεξέτασης του προβλήματος του μετασχηματισμού υπό συστηματικότερο πρίσμα. Πέραν του ότι τον έτρωγε «το σαράκι τού μεγάλου στοχαστή», το καινούργιο βιβλίο μαρτυρά το κλείσιμο του προηγούμενου κύκλου και μια ορισμένη διάθεση φυγής από την πολιτική επικαιρότητα (η οποία χαρακτηριζόταν από την υποχώρηση του –μαοϊκής και όχι μόνο έμπνευσης– κινηματικού ριζοσπαστισμού, συνοδευόμενη από μια ορισμένη συντηρητικοποίηση τμημάτων της γαλλικής κοινωνίας, αλλά και τη γενικευμένη ευφορία ενόψει της εκλογικής ανόδου της αριστερής συμπαράταξης). Πολύ διαφορετικό σε ύφος, συστηματικότερο στις επεξεργασίες που φιλοξενεί και οπωσδήποτε πιο «μεταφυσικό» στην εμβέλεια των διατυπώσεών του, ένα μαπαρόκ αλλά ταυτοχρόνως μινιμαλιστικό οικοδόμημα που καταλαμβάνει 550 σελίδες, το *Είναι και συμβάν* αποπνέει μια αίσθηση εξαιρετικής φρεσκάδας και αυτοπεποίθησης, κρύβοντας ίσως κάτω από τις προγραμματικές διακηρύξεις και την ορμή τού νέου ξεκινήματος τη βαθιά μελαγχολία που το γέννησε.

Το διαφοροποιό στοιχείο εντοπίζεται στη διακηρυγμένη φιλοδοξία μιας ισχυρότερης μεταφυσικής πλαισίωσης του ερωτήματος, συντελούμενης διαμέσου της περαιτέρω ανατίμησης του ρόλου των μαθηματικών, στα οποία πλέον εκχωρείται εκ προοιμίου το καθήκον της οντολογικής διερεύνησης.¹⁵³ Εν ολίγοις, η εναρκτήρια παραδοχή τού Badiou αφορά το ότι τα μαθηματικά ήταν ανέκαθεν το προνομιακό πεδίο ενασχόλησης με το «είναι-ως-είναι», αλλά είναι μόνο σήμερα που είμαστε σε θέση να το γνωρίζουμε αυτό.¹⁵⁴ Ο χρονικός προσδιορισμός στο δεύτερο σκέλος

153. Η πρώτη διατύπωση της θέσης απαντά στη βιβλιοκρισία τού *Διαφέροντος [ή Διαφόρου]* του Jean-François Lyotard το 1984, όπου γράφει ότι «τα μαθηματικά, στην ιστορία τους, είναι η επιστήμη τού είναι ως είναι, τουτέστιν τού είναι στον βαθμό που δεν είναι [ένα ον], η επιστήμη της απουσίαστης παρουσίασης. Θα το αποδείξω μια μέρα». Βλ. Alain Badiou, «Custos Quid Noctis? Jean-François Lyotard: *Le Différend*», *Critique*, No. 450 (1984), 861. Το χρονοδιάγραμμα των σεμιναρίων τού φιλοσόφου μάς πληροφορεί ότι το *Είναι και συμβάν* αποτέλεσε καρπό των επεξεργασιών μισής και πλέον δεκαετίας. Εάν τώρα επιθυμούσε κάποιος να εντοπίσει οπωσδήποτε και ει δυνατόν επακριβώς τη στιγμή της εν λόγω μετάβασης εν είδει «επιφοίτησης», τούτη φαίνεται πως συντελέστηκε εντός του 1982. Πρβλ. την αυτοβιογραφική αναφορά του στο *Sometimes, We Are Eternal* (Lyon: Suture Press, 2019), 41, όπου δηλώνει ότι, σε αντίθεση με τους άλλους δύο τόμους που ακολούθησαν, καθείς εκ των οποίων προετοιμαζόταν για 12 με 13 χρόνια, ο πρώτος τόμος τού *Είναι και συμβάν* αποτέλεσε εν πολλοίς προϊόν αυτοσχεδιασμού, ταχύρρυθμης επώασης και συναρμογής προϋπαρχουσών ιδεών και διήθησης των ποικίλων ερεθισμάτων της νεότητάς του, ένα είδος συστηματικής υπαρξιακής σύνθεσης.

154. «Η αρχική θέση τού εγχειρήματός μου [...] είναι η εξής: η επιστήμη τού είναι-ως-είναι υπήρχε από την εποχή των Ελλήνων – τέτοια είναι το νόημα και η κατάσταση των μαθηματικών. Ωστόσο, είναι σήμερα μόνο που έχουμε τα μέσα να το γνωρίζουμε αυτό. Έπεται από αυτήν τη θέση ότι η φιλοσοφία δεν έχει ως κέντρο την οντολογία –η οποία υπάρχει ως ξέχωρος και ακριβής τομέας–, αλλά ότι *κυκλοφορεί* μεταξύ της οντολογίας αυτής, των σύγχρονων θεωριών τού υποκειμένου και της ίδιας της ιστορίας της». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 9. Πρβλ. επίσης το κείμενο «La question de l'être aujourd'hui», διαθέσιμο σε δύο αγγλικές μεταφράσεις στις συλλογές *Theoretical Writings*, επιμέλεια – μετάφραση – επίμετρο: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 45-47 και *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, εισαγωγή – μετάφραση – επιμέλεια: Norman Madarasz (New York: SUNY, 2006), 40-43. «Ό,τι είναι ορθολογικώς εκφράσιμο περί τού είναι ως είναι, του είναι ως κενωμένου/στερημένου από κάθε άλλη ποιότητα ή κατηγορημα πέραν του απλού γεγονότος ότι εκτίθεται στη σκέψη ως ον, λέγεται –ή μάλλον γράφεται– ως αμιγή μαθηματικά. Και η ενεργός/λυσιτελής [effective] ιστορία της οντολογίας συμπίπτει ακριβώς με την ιστορία των

αναφέρεται στην εποχή που έπεται της ανάδυσης της Θεωρίας Συνόλων, από τις ρηξικέλευθες επεξεργασίες του Georg Cantor στο τελευταίο τέταρτο του 19ου μέχρι τις κατοπινές αξιωματικοποιήσεις της στις πρώτες δεκαετίες του 20ού αι. Η αξιωματικοποίηση που χρησιμοποιεί ο ίδιος είναι η επικρατήσασα και πλέον διαδεδομένη ZFC, δηλ. εκείνη που συντελέστηκε αρχικά από τον Ernst Zermelo, συμπληρώθηκε ακολούθως από τον Abraham Fraenkel και έλαβε την τρέχουσα μορφή της με την προσθήκη του Αξιώματος της Επιλογής [Axiom of Choice]: σημειωτέον ότι πρόκειται για ένα αξίωμα του οποίου η θεμιτή χρήση έγινε αντικείμενο σφοδρής αντιπαράθεσης στις αρχές του αιώνα, έως ότου γίνει εν τέλει αποδεκτή από την πλειονότητα των μαθηματικών της εποχής.¹⁵⁵ Αυτομάτως γεννώνται μια σειρά από ερωτήματα: γιατί ειδικά τα μαθηματικά ν' αποτελούν την «επιστήμη του είναι» ή την «ενεργό [τελεσφόρα ή λυσιτελή] οντολογία»,¹⁵⁶ και, επιπλέον, γιατί η Θεωρία Συνόλων από τους τόσους υφιστάμενους κλάδους, και μάλιστα γιατί αυτή η συγκεκριμένη εκδοχή από τις πολυάριθμες που βρίσκονται εν κυκλοφορία; Η «μεταοντολογική» πραγμάτευση ζητημάτων όπως τα ανωτέρω θα αποτελέσει εν πολλοίς το αντικείμενο αυτού του τμήματος της μελέτης.

μαθηματικών». Βλ. Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Éditions du Seuil, 1998), 188. Για μια πρόσφατη διατύπωση και εκ νέου επιβεβαίωση της καταλληλότητας της θεωρίας συνόλων για τον ρόλο της οντολογίας, βλ. επίσης την *Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 39-42.

155. Για το Αξίωμα της Επιλογής, βλ. τη μελέτη αναφοράς του Thomas J. Jech, *The Axiom of Choice* (Amsterdam – London: North Holland, 1973), και συνοπτικότερα το πόνημα του Διονύση Α. Αναπολιτάνου, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των μαθηματικών* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2009⁷), 189-190. Τι ακριβώς αφορά; «Σύμφωνα με αυτό, αν έχουμε ένα μη κενό σύνολο συνόλων, τότε μπορούμε να επιλέξουμε από το καθένα από αυτά ένα στοιχείο, σχηματίζοντας έτσι ένα νέο σύνολο». Βλ. Γιώργος Ρουσόπουλος, *Επιστημολογία των μαθηματικών. Αναλυτικο-αναφορικότητα και νομιμοποίηση στα νεότερα μαθηματικά* (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 1991), 84. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Russell, σύμφωνα με το οποίο, εάν είχαμε να διαλέξουμε από άπειρα ζευγάρια παπουτσιών, η λύση θα ήταν εύκολη, καθώς θα αρκούσε λόγου χάριν να πάρουμε το αριστερό παπούτσι από κάθε ζευγάρι. Αλλά σε μια άπειρη συλλογή από ζεύγη ομοιόμορφων καλτσών ένα τέτοιο κριτήριο επιλογής παύει να είναι διαθέσιμο. Το αξίωμα επιτρέπει αυτήν ακριβώς την αυθαιρεσία επιλογής στοιχείων από διαφορετικά υποσύνολα ενός άπειρου συνόλου. Η σημασία του θα αποδειχθεί καθοριστική για το σύστημα του Badiou στην πραγμάτευση της παρέμβασης και του υποκειμένου (βλ. τα υποκεφάλαια III.2, III.5).

156. Ως «ενεργός» αποδίδεται εδώ το «effective» με το οποίο ο Badiou συχνά προσδιορίζει την ιστορικότητα (ή ιστορική επιτελεστικότητα) των μαθηματικών. Τα μαθηματικά, εν προκειμένω η αξιωματική συνολοθεωρία, είναι η επιστήμη του είναι-ως-είναι, δηλ. η επιστήμη η αρμόδια ν' αποφανθεί για οτιδήποτε εγγράφεται στη σκέψη, στον βαθμό που είναι εγγράψιμο στη σκέψη και ανεξάρτητο από τυχόν εξωτερικούς προσδιορισμούς. «Εάν δεν μπορεί να υπάρχει μία παρουσίαση του είναι, αφού το είναι προκύπτει σε κάθε παρουσίαση –και αυτός είναι ο λόγος που δεν παρουσιάζεται το ίδιο–, μονάχα μία λύση μάς απομένει: το να είναι η οντολογική κατάσταση η παρουσίαση της παρουσίας». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 35-36. Επί τη ευκαιρία, επισημαίνουμε στον αναγνώστη ότι ο φιλόσοφος απορρίπτει τη δυνητική συνιστώσα του πραγματικού (το virtuel) που απαντά στον Deleuze, δεχόμενος μόνο την ενεργή ή ενεργώς υπάρχουσα (το actuel), ενώ θεωρεί πως η μαθηματική πραγμάτευση των πολλαπλοτήτων αδιαφορεί για το ερώτημα της εμπειρικής τους ύπαρξης και τη συναφή διάκριση του πραγματικού από το δυνατό. Περισσότερα θα αναφερθούν επί του συγκεκριμένου θέματος στο όγδοο κεφάλαιο.

Είναι ίσως εμφανές ότι το σχήμα του Badiou εδράζεται σε μια «ισχυρή» ανάγνωση της ιστορίας τής μεταφυσικής, αντιπαρατιθέμενη σ' εκείνη του Heidegger, με την οποία ωστόσο διαλέγεται.¹⁵⁷ Έτσι, ενώ συμερίζεται την επισήμανση του τελευταίου περί της «λήθης του είναι», σπεύδει να συμπληρώσει ότι η τάση αυτή ουδέποτε κατέστη απολύτως κυρίαρχη, εφόσον πάντοτε υπήρχε η αντίρροπή της τάση «υφαίρεσης».¹⁵⁸ Η επιμονή στην αριστοτελική διατύπωση «είναι-ως-είναι» (*ὄν ἢ ὄν*) υποδηλώνει ακριβώς ότι λαμβάνει υπόψη του την οντικο-οντολογική διαφορά¹⁵⁹ (η παράβλεψη ή συγκάλυψη της οποίας οδήγησε, σύμφωνα με το χαϊντεγκεριανό σχήμα, στην ιστορική σύγχυση του ερωτήματος για το είναι με το ερώτημα σχετικά με τα όντα, και συνήθως με το ερώτημα του ενός, υπέρτατου όντος ή τύπου οντότητας εν είδει εχέγγυου, θεμελίου ή προτύπου).¹⁶⁰ Συνεχίζοντας την πλατωνική χειρονομία, τα

157. «Τούτη είναι μια γερμανική ιστορία: μια ιστορία για τον Cantor εναντίον του Heidegger γραμμένη από έναν Γάλλο. Πρόκειται για το ερώτημα του είναι που βρίσκει μια πλήρη και σαφή απάντηση στα μαθηματικά. Τα μαθηματικά ως η επιστήμη όλων των δυνατών μορφών τής πολλαπλότητας. Συμφωνώ με τον Heidegger στον ισχυρισμό ότι πρέπει ν' απελευθερώσουμε το είναι από τη μορφή του ενός». Βλ. Jan Völker (ed.), *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London – New York: Bloomsbury, 2019), 14. Όπως το θέτει ο Δημήτρης Βεργέτης, «ο Badiou θα διατυπώσει την πιο ανατρεπτική ίσως θέση στην ιστορία τής μεταφυσικής, ή μάλλον για την ίδια τη μεταφυσική. Πρόκειται για μια θέση που θα χαρακτηρίζα μετα-χαϊντεγκεριανή, γιατί απελευθερώνει τη φιλοσοφία από το σισύφειο έργο τής ατέρμονης αποδόμησης της Μεταφυσικής ως ύστατης συνθήκης επιβίωσής της. Πρόκειται κυρίως για μια θέση αμετάκλητα αντι-χαϊντεγκεριανή, σε ρήξη τόσο με τη θεμελιώδη οντολογία του πρώτου Heidegger όσο και με τη μεταγενέστερη προβληματική ρήξης τής Ereignis, του [ιδιο]συμβάντος, με την οποία διατηρεί αρνητικούς δεσμούς συγγένειας, δηλαδή ρήξης, αφού για τον Heidegger κάθε συμβάν είναι εγγενώς συμβάν του είναι, ενώ αντίθετα για τον Badiou δεν υπάρχει συμβάν του είναι: η σχέση του είναι με το συμβάν είναι αντινομική». Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Από το “Είναι και συμβάν” στις “Λογικές των κόσμων” (Από το πρώτο στο δεύτερο Φιλοσοφικό Μανιφέστο)», επίμετρο στο *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης, Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 172. Για τον ρόλο που καταλαμβάνει ο Heidegger στο επιχείρημα του Badiou, πρβλ. τα υποκεφάλαια II.4, VI.3 της παρούσης.

158. «Να επινοήσω μια σύγχρονη πιστότητα προς εκείνο που δεν είχε ποτέ υπαχθεί [plié] στον ιστορικό καταναγκασμό/περιορισμό τής οντοθεολογίας ή στην πλαισιοθετική δύναμη [puissance arraisonnante] του ενός – τέτοιο ήταν και παραμένει το κίνητρό μου». Βλ. Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Éditions du Seuil, 1998), 28. Πρβλ. *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 41.

159. Μάς προξενεί εντύπωση πως ένας τόσο διορατικός αναγνώστης όσο ο Miguel de Beistegui ισχυρίζεται ότι, «εάν υφίσταται μια μπαντιουϊκή οντολογία, δεν υπάρχει χώρος για την οντολογική διαφορά εντός της». Βλ. Miguel de Beistegui, “The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger, and Deleuze”, μετάφραση: Ray Brassier, στο: Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany, NY: SUNY, 2005), 50. Ασφαλώς, πρόκειται για μια τροποποιημένη σύλληψή της, η οποία κατέστη σαφέστερη μετά τη δημοσίευση των *Λογικών των κόσμων* (βλ. παρακάτω τη σημείωση 187 και το τμήμα IV.3).

160. Πρβλ. το κάτωθι απόσπασμα από την πρωθύστερη «Εισαγωγή» του Martin Heidegger στην έκδοση της φημισμένης διάλεξής του *Τι είναι μεταφυσική;*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Παναγιώτης Θανασιάς (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2004), 106: «Ωστόσο, η μεταφυσική πουθενά δεν απαντά στο ερώτημα για την αλήθεια του Είναι, αφού ουδέποτε θέτει αυτό το ερώτημα. Δεν το θέτει, διότι στοχάζεται το Είναι μόνο παριστώντας τα όντα ως όντα. Εννοεί την ολότητα των όντων και ομιλεί για το Είναι. Κάνει λόγο για το Είναι και εννοεί τα όντα ως όντα. Από την αφετηρία της έως την ολοκλήρωσή της ο λόγος τής μεταφυσικής κινείται κατά έναν περιέργο τρόπο μέσα σε μια καθολική σύγχυση όντων και Είναι». Για περαιτέρω διευκρινίσεις όσον αφορά την οντολογία, τη μεταφυσική και

μαθηματικά επιτρέπουν τον στοχασμό για το είναι ανεξάρτητα από το πώς αυτό εμφανίζεται τοπικά (ή αρθρώνεται γλωσσικά) σε συγκεκριμένες καταστάσεις και επιμέρους εμπειρικές ενσαρκώσεις (αυτήν ακριβώς την κίνηση αφαίρεσης ή απόσπασης από την εμπειρία και την επικράτεια της γνώμης θα ονομάσει *υφαίρεση* [soustraction]).

Η Αξιοματική Θεωρία Συνόλων [εφεξής ΑΘΣ] αποκλείει τα παράδοξα της αυτοαναφοράς με το να καθιστά εκ των προτέρων απαγορευτική την ύπαρξη ενός συνόλου που ανήκει στον εαυτό του. Συνιστά δε θεωρία τού αμιγούς πολλαπλού, καθότι δεν διαθέτει μία περιεχομενική, ποιοτική σύλληψη του αντικειμένου της –ήτοι κάποιον ορισμό τής έννοιας του συνόλου στηριζόμενον στη διαίσθηση του κοινού νου (όσο και αν είναι χρήσιμη από παιδαγωγική σκοπιά η αναφορά σε συλλογές εμπειρικών αντικειμένων) ή σ' έναν ειδικό τύπο εμπειρίας– παρά μονάχα μια αμιγώς εκτασιακή, «φορμαλιστική» σύλληψή του βασισμένη στην πρωταρχική σχέση τού ανήκειν.¹⁶¹ Ο κλασικός, «αφελής» ορισμός τού συνόλου από τον Cantor¹⁶² ως «μιας

την οντοθεολογία, βλ. *αυτόθι*, 115-118. «Ο Heidegger θέτει μια διάκριση ανάμεσα στο είναι (*Sein*) και το ον (*das Seiende*). Πρόκειται για τη θωμική διάκριση ανάμεσα στο *esse* και το *ens* (*essere* και *ente* στα ιταλικά) που η γλωσσική χρήση κατήργησε στα γαλλικά, από τη στιγμή που η λέξη *être* ανέλαβε τη λειτουργία και του ρήματος και του ουσιαστικού. Είναι αναγκαίο, στη μεταφυσική τουλάχιστον, να επιστρέψουμε στην παλαιότερη χρήση που προτάθηκε από τους Γάλλους μεταφραστές τού 17ου αιώνα, οι οποίοι απέδιδαν το *ens* με τη λέξη *étant*. Δεν υπάρχει λόγος να τροποποιήσουμε τη συνήθη χρήση τής λέξης, διότι η κοινή γλώσσα δεν αναλαμβάνει καμία μεταφυσική αρμοδιότητα. Ωστόσο, όσο εχθρικοί κι αν είμαστε απέναντι στους νεολογισμούς γενικώς, τον συγκεκριμένο νεολογισμό είμαστε υποχρεωμένοι να τον δεχτούμε ως αναγκαίο». Βλ. Étienne Gilson, *To Ον και η Ουσία. Το πρόβλημα της ύπαρξης στη δυτική φιλοσοφία από την αρχαιότητα ως τον εικοστό αιώνα*, εισαγωγή – μετάφραση: Θάνος Σαμαρτζής (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009), 537.

161. Η έτερη σημαντική σχέση εντός τής ΘΣ, εκείνη της *συμπερίληψης* ή του *εγκλεισμού* [inclusion], είναι αναγώγιμη σ' αυτήν, αφού ο συμβολισμός της αποτελεί μια συντομογραφία για το εξής: $\beta \subset \alpha = (\forall \gamma) [(\gamma \in \beta \rightarrow \gamma \in \alpha)]$, δηλ. η διαπίστωση ότι «το β εγκλείεται στο α (είναι υποσύνολο του α)» σημαίνει ότι «για κάθε γ , εάν το γ ανήκει στο β , τότε το γ ανήκει στο α ». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 97. Η σχέση τού ανήκειν και το κενό σύνολο διασφαλίζουν τη μονοσημαντότητα τού είναι και την εμμένεια, παρ' ότι ο Badiou δηλώνει ότι δεν θα είχε το παραμικρό πρόβλημα να τις εγκαταλείψει, εφόσον το απαιτούσε η υπεράσπιση ρηζικέλευθων συμβάντων και των σύστοιχόν τους αληθειών. Βλ. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, εισαγωγή – μετάφραση: Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 92. Σχετικά με τις θεματικές αυτές, βλ. παρακάτω το κεφάλαιο για τη σχέση του Badiou με τον Deleuze, κυρίως το τμήμα VIII.4. Για μια σύγχρονη και εκλεπτυσμένη υπεράσπιση αυτής της επαναληπτικής, συνδυαστικής και τελεστικής προσέγγισης έναντι των εναλλακτικών εννοιολογήσεων του συνόλου που έχουν προταθεί, βλ. Luca Incurvati, *Conceptions of Set and the Foundations of Mathematics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2020).

162. Ιδού ο ορισμός τού Cantor: «Με “σύνολο” [Menge] εννοούμε μια συλλογή σε ένα όλον [Zusammenfassung zu einem Ganzen] M καθορισμένων και διακριτών αντικειμένων m τής εποπτείας ή της σκέψης μας. Τα αντικείμενα αυτά καλούνται “στοιχεία” τού M ». Πρόκειται για τον κλασικό ορισμό τού Cantor, όπως παρατίθεται στο: Γιώργος Ρουσόπουλος, *Επιστημολογία των μαθηματικών. Αναλυτικο-αναφορικότητα και νομιμοποίηση στα νεότερα μαθηματικά* (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 1991), 54. Μάλιστα, στη σελίδα 171, υποσημείωση 24, διαβάζουμε μερικούς ακόμη παρεμφερείς ορισμούς: α) «Με “σύνολο” εννοώ γενικά μια πολλαπλότητα (Viele) που μπορεί να θεωρηθεί ως ένα (Eines), δηλαδή κάθε ολότητα καθορισμένων στοιχείων που μπορούν να ενωθούν σε ένα όλον βάσει κάποιου νόμου. Έτσι, πιστεύω, έχω ορίσει κάτι που σχετίζεται με το πλατωνικό είδος ή την ιδέα». β) «Όταν η ολότητα των στοιχείων μιας πολλαπλότητας μπορεί να νοηθεί χωρίς αντιφάσεις ως ένα όλον έτσι ώστε η συλλογή του σε “ένα πράγμα” [na] είναι δυνατή, την ονομάζω “συνεπή” πολλαπλότητα ή

συλλογής καλώς ορισμένων και διακριτών αντικειμένων τής εποπτείας ή της σκέψης μας», μολονότι αφηρημένος, θεωρείται ήδη αρκετά προσδιοριστικός και παρατίθεται στα εγχειρίδια κυρίως για ιστορικούς σκοπούς.¹⁶³ Αυστηρά μιλώντας, ένα σύνολο δεν είναι τίποτε άλλο από τα στοιχεία που ανήκουν σε αυτό, τα οποία «παρουσιάζει» και τα οποία με τη σειρά τους αποτελούν σύνολα που συντίθενται από άλλα σύνολα και ούτω καθεξής μέχρι το κενό σύνολο, το «σημείο μηδέν» στο οποίο η σκέψη εγγράφεται στο πραγματικό (ή το ενδεχομενικό σημείο μη διακρισιμότητας τού είναι και του νοείν ή της ύπαρξης και της Ιδέας, σύμφωνα με τις διατυπώσεις τού φιλοσόφου, οι οποίες θα καταστούν σαφέστερες στην πορεία). Η ΑΘΣ είναι η ενεργός οντολογία διότι δεν παρουσιάζει τίποτε άλλο από την παρουσίαση την ίδια, δεν είναι παρά θεωρία τού αμιγούς πολλαπλού.¹⁶⁴ «Αυτή είναι η αξονική θέση τής οντολογίας που πρότεινα πριν από είκοσι χρόνια: το είναι [être] είναι πολλαπλότητα αντλούμενη από το κενό, και ο στοχασμός τού είναι-ως-είναι δεν είναι τίποτε άλλο παρά τα μαθηματικά! Ή, πολύ απλά: η οντολογία, ετυμολογικά θεωρούμενη ως λόγος [discours] πάνω στο είναι, πραγματοποιείται ιστορικά ως μαθηματικά των πολλαπλοτήτων».¹⁶⁵ Συναφείς διατυπώσεις αφθονούν στο έργο τού Badiou: «Αυτό που προτείνω διατυπώνεται ως εξής: τα μαθηματικά είναι η οντολογία, δηλαδή η ανεξάρτητη μελέτη των δυνατών μορφών τού πολλαπλού ως τέτοιου, κάθε πολλαπλού, και άρα όλων όσων [όσα] είναι – γιατί ό,τι είναι, είναι πάντως μια

σύνολο». Όπως παρατηρεί ο Ρουσόπουλος, «[π]ρόκειται για ένα διαισθητικό ορισμό ο οποίος σύντομα οδηγεί σε παράδοξα (ή είναι τουλάχιστον ασαφής, όπως συχνά πολλές θεμελιώδεις μαθηματικές έννοιες των νεότερων μαθηματικών)». Βλ. *αυτόθι*, 54. Ο Καστοριάδης με τη σειρά του θεωρούσε βαθύ τούτο τον «αφελή» ορισμό και ενδεικτικό των αποριών και της κυκλικότητας κάθε απόπειρας αυτοθεμελίωσης.

163. Όσον αφορά τη σχέση τής κατοπινής, αξιωματικοποιημένης θεωρίας με τον Cantor, ο Tzuchien Tho επισημαίνει ότι, παρά τις αναφορές τού φιλοσόφου στο «συμβάν Cantor», η ΑΘΣ (ZF) θεμελιώνεται πάνω στο κενό σύνολο και τη σχέση τού ανήκειν, αφήνοντας κάποιον να αναρωτιέται για το ποιο είναι το μέγεθος της πραγματικής οφειλής τού Badiou στον σκαπανέα τής θεωρίας: «Η συνολοθεωρία ZF δεν είναι καντοριανή: είναι μάλλον μία [συνολοθεωρία] που αποφεύγει τον αρχικό ορισμό τής έννοιας του συνόλου τού Cantor, μια θεωρία συνόλων που απορρίπτει τον ορισμό τού συνόλου που παρείχε ο Cantor όπως και οιονδήποτε άλλον εκτός από έναν εμμενή, συγκροτούμενο από την ελάχιστη σχέση τού ανήκειν (Ε). [...] Αυτές οι δύο όψεις [η πρωταρχική σχέση τού ανήκειν και η οντολογική πρωτοκαθεδρία τού κενού συνόλου] τής ΑΘΣ ρητά απομακρύνονται από την αφελή σύλληψη των συνόλων τού Cantor, την οικοδομηθείσα πάνω σε μια έκκληση στη διαίσθηση/εποπτεία για να χορηγήσει τα “αντικείμενα” που θα συναθροίζονταν για να σχηματίσουν ένα σύνολο. Είναι αυτή η απόσταση που συγκροτεί το έδαφος της οντολογίας τού Badiou». Βλ. Tzuchien Tho, “What Is Post-Cantorian Thought? Transfinitude and the Conditions of Philosophy”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 32-33.

164. «Εάν μία οντολογία είναι δυνατή, τουτέστιν μια παρουσίαση της παρουσίας, τότε είναι η κατάσταση του αμιγούς πολλαπλού, του πολλαπλού “καθεαυτόν”. Ακριβέστερα: η οντολογία δεν μπορεί παρά να είναι η θεωρία των μη συνεκτικών [ή ασυνεπών] πολλαπλοτήτων ως τέτοιων [...] Η οντολογία, στον βαθμό που υπάρχει, θα είναι αναγκαία η επιστήμη τού πολλαπλού ως πολλαπλού». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 36. Πρβλ. τις ανωτέρω σημειώσεις υπ’ αριθμόν 154, 156 και τα όσα ακολουθούν.

165. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης & Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 44.

πολλαπλότητα». ¹⁶⁶ Σε συνεπές πλατωνικό πρίσμα, τα μαθηματικά επιστρατεύονται εναντίον κάθε πλαισιοκρατικού σχετικισμού: «Πιο γενικά, αυτό που τα μαθηματικά καθιστούν δυνατό, αυτό μέσω του οποίου προσφέρονται –χωρίς τα ίδια να το γνωρίζουν, ούτε στ’ αλήθεια να νοιάζονται γι’ αυτό–, ως θεωρησιακός πλούτος, στον φιλόσοφο που ενδιαφέρεται να υπερβεί τον σύγχρονο σχετικισμό και να εγκαθιδρύσει εκ νέου την καθολική αξία των αληθειών, είναι αυτό που θα ονομάσω δυνατότητα μιας απόλυτης οντολογίας». ¹⁶⁷

Εξετάζοντας το ζήτημα των συνεπειών αυτής της παράξενης εξίσωσης, την οποία ο Badiou τοποθετεί στο επίκεντρο του ώριμου στοχασμού του, παρατηρούμε ότι εκτείνονται σ’ ένα φάσμα ζητημάτων, τα οποία άπτονται της φιλοσοφίας και συνάμα την υπερβαίνουν: α) Πρώτα απ’ όλα, καθίσταται περιττή πλέον η αναζήτηση της *θεμελίωσης* των μαθηματικών. β) Επιπλέον, καθίσταται εξίσου περιττή η διερώτηση περί της φύσης των μαθηματικών *αντικειμένων*. ¹⁶⁸ Η πανάρχαια διαμάχη, η οποία από τα τέλη τού 19ου αι. παρουσιαζόταν άλλοτε ως αντιπαράθεση των «πλατωνιστών», για τους οποίους τα «αντικείμενα» αυτά ήταν αυθύπαρκτες ιδεατότητες, με τους ψυχολογιστές, για τους οποίους δεν αποτελούσαν παρά βολικές κατασκευές ή γενικεύσεις των ενεργημάτων τού μαθηματικού υποκειμένου, ή τους εμπειριστές, για τους οποίους συνιστούσαν αφαιρέσεις από την επικράτεια των καθημερινών δοσοληψιών, όλος ο προβληματισμός για το εάν αποτελούν πρωτίστως έμφυτες ιδέες, συμβάσεις, ταυτολογίες, ιδέες εντός του θείου νου, κτλ., λήγει κατά τη γνώμη τού φιλοσόφου με την τελεσιδική ετυμηγορία: «δεν υπάρχουν μαθηματικά αντικείμενα. Τα μαθηματικά δεν *παρουσιάζουν*, με την αυστηρή σημασία [τού όρου], *τίποτε*». ¹⁶⁹ Σημειωτέον ότι ο ίδιος ο Badiou δεν εκφράζεται συνήθως με τους όρους αυτών των ρευμάτων, ¹⁷⁰ αλλά φαίνεται να τοποθετείται μεταξύ του φορμαλισμού ¹⁷¹ (εν πολλοίς

166. Βλ. Alain Badiou (με τον Gilles Haéri), *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 80.

167. Βλ. Alain Badiou (με τον Gilles Haéri), *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 87. Στο ίδιο μήκος κύματος είναι και τα πιο πρόσφατα σχόλια που απαντούν στον τρίτο τόμο τού *Είναι και συμβάν*.

168. Σύμφωνα με την αφήγηση του Morris Kline φερειπείν, «οι Έλληνες, ο Descartes, ο Newton, ο Euler και πολλοί άλλοι πίστευαν ότι τα μαθηματικά ήταν η ορθή περιγραφή πραγματικών φαινομένων και θεωρούσαν το έργο τους ως την αποκάλυψη του μαθηματικού σχεδίου τού σύμπαντος. Τα μαθηματικά ασχολούντο βέβαια με αφαιρέσεις, όμως αυτές δεν αποτελούσαν κάτι περισσότερο από τις ιδεατές μορφές φυσικών αντικειμένων ή συμβάντων». Βλ. Morris Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times* (New York – Oxford: Oxford University Press, 1990²), 1028. Πρβλ. το κριτικό σχόλιο του Steiner, σύμφωνα με το οποίο στην αρχαιότητα «ακόμα και τα μαθηματικά ήταν μια στενογραφία λεκτικών προτάσεων που είχαν εφαρμογή και νόημα εντός τού πλαισίου τής λεκτικής περιγραφής. [...] Με την ανάπτυξη [όμως] της αναλυτικής γεωμετρίας από τον Newton και τον Leibniz τού μαθηματικού λογισμού, τα μαθηματικά έπαψαν να είναι μία εξαρτημένη σημειογραφία, ένα εμπειρικό εργαλείο. Έγιναν μια εξαιρετικά πλούσια, πολυσύνθετη και δυναμική γλώσσα. Και η ιστορία αυτής της γλώσσας είναι μία ιστορία μη μεταφρασιμότητας». Βλ. George Steiner, *Η απόσυρση από τη λέξη*, μετάφραση: Στέφανος Ροζάνης, επίμετρο: Βασίλης Αλεξίου, (Αθήνα: Εκδόσεις Έρασμος 2021), 10-11.

169. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 13.

170. Περί της σχέσης του με τον καθαντό μαθηματικό πλατωνισμό, χρήσιμο είναι το κάτωθι σχόλιο: «Αντί να εμπλακεί με τον Πλάτωνα που εμφανίζεται στον οντολογικό ρεαλισμό τής ορθόδοξης πλατωνικής προσέγγισης στη φιλοσοφία των μαθηματικών, ο Badiou είναι προσηλωμένος να

συνοψιζόμενου στην παραδοχή ότι «η μαθηματική δραστηριότητα εδράζεται στον χειρισμό των [κατά τα λοιπά στερούμενων νοήματος] συμβόλων βάσει εσωτερικών κανόνων») και του μαθηματικού «πλατωνισμού» (με τη χαρακτηριστική παραδοχή της αυθυπαρξίας του επιπέδου των νοητών) όσον αφορά τα εν λόγω ζητήματα. Η διαπίστωση ότι η θεωρία συνόλων έχει οιονεί θεμελιωτικό χαρακτήρα για τα μαθηματικά ενδέχεται να γίνει κατανοητή με δύο τρόπους: αφενός ως συνεπαγόμενη τον ασθενέστερο ισχυρισμό πως κάθε είδος μαθηματικής οντότητας είναι *καταρχήν θεμιτό να συλληφθεί (και) ως σύνολο*, και αφετέρου ως ομοεκτατή με την ισχυρότερη πεποίθηση ότι, στον βαθμό που προσφέρεται στη σκέψη, κατά βάση είναι *πράγματι σύνολο*.¹⁷² Η θέση του Badiou φαίνεται να κινείται στον χώρο μεταξύ των δύο δυνατών ερμηνειών, με την υπόμνηση βέβαια ότι ο όρος «σύνολο» συλλαμβάνεται ελλειπτικά ως αμιγής πολλαπλότητα δίχως άλλες συνδηλώσεις. γ) Οι φυσικές επιστήμες εμφανώς χρειάζονται κάτι άλλο πέραν των μαθηματικών, όμως

χαρακτηρίζει [να ξεχωρίζει ως φιλοσοφικά σημαντικό] τον Πλάτωνα που απαντά στις απαιτήσεις της μετακαντοριανής θεωρίας συνόλων, και θεωρεί ότι η φιλοσοφία του Πλάτωνα παρέχει μια απάντηση σε μια τέτοια πρόκληση. Στην ουσία, ο Badiou επαναπροσανατολίζει τον μαθηματικό πλατωνισμό από μια επιστημολογική σε μια οντολογική προβληματική, μια κίνηση που εδράζεται στην ευλογοφάνεια της απόρριψης της εμπειριστικής οντολογίας που υποβαστάζει τον ορθόδοξο μαθηματικό πλατωνισμό». Βλ. Simon Duffy, “Badiou’s Platonism: The Mathematical Ideas of Post-Cantorian Set Theory”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*, σειρά “Critical Connections” (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 59. Η ανάγνωση του Πλάτωνα από τον Badiou, απορρίπτοντας τον δυισμό υποκειμένου-αντικειμένου –ο οποίος έχει εμφανώς νεωτερική προέλευση–, στηρίζεται στην οντολογική συμβατότητα του νου και της Ιδέας, δηλ. στην κατάφαση και επαναδιατύπωση της παρμενίδειας θέσης, σύμφωνα με την οποία η σκέψη και ο κόσμος είναι καταρχήν συνεκτατοί, λογικά ομόχρονοι ή αναστρέψιμοι. Θα διακινδυνεύαμε επομένως την ακόλουθη διατύπωση: Ό,τι υπάρχει, η σκέψη είναι σε θέση να το συλλάβει, ενώ, ό,τι η καθαρή σκέψη δύναται να συλλάβει με συνέπεια, αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του γενικού οντολογικού «σκελετού». Βλ. A. Badiou, *Theoretical Writings* (2004), 49. «Η θεμελιώδης έγνοια του Πλάτωνα είναι να διακηρύξει την εμμενή ταυτότητα, το συνανήκειν, του γνωστού/γινωσκόμενου και του γινώσκοντος πνεύματος, την ουσιώδη οντολογική συμμετρία/συμβατότητά [commensurabilité] τους». Βλ. *Court traité d’ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 96. Για περισσότερα όσον αφορά τα σύγχρονα ρεύματα φιλοσοφίας των μαθηματικών, βλ. Γ. Ρουσόπουλος (1991), 115-147, P. Hallward (2003), 71-78 και κυρίως Δ. Αναπολιτάνος (2009), 217-299. Κρίσιμη είναι εν προκειμένω η διαφοροποίηση αναφορικά με το μαθηματικό άπειρο, έναντι του οποίου οι παραλλαγές του «ενορατισμού» τηρούν συνήθως από σκεπτική έως αρνητική στάση. Πρβλ. τα τμήματα II.2, II.5 της παρούσης. Για τον ιδιόρρυθμο πλατωνισμό του Badiou, βλ. Sandy Brander, “Being, Appearing, and the Platonic Idea in Badiou and Plato”, *Open Philosophy*, Vol. 2, No. 1 (2019), 599-613.

171. «Ο Badiou εδώ αποκαλύπτει επίσης τις φορμαλιστικές τάσεις του συμεριζόμενος την εννόηση [των φορμαλιστών] ότι το θεώρημα ακολουθεί λογικά από τα αξιώματά του, μολονότι πρόκειται για έναν φορμαλισμό χωρίς την υποβόσκουσα περατοκρατία [finitism] που συνοδεύει τη συνήθη παρουσίασή του στη φιλοσοφία των μαθηματικών ως χειρισμού και ερμηνείας πεπερασμένων ακολουθιών συμβόλων». Βλ. S. Duffy (2012), 64.

172. «Δέκα χρόνια μετά τον θάνατο του Cantor αποτελούσε ήδη κοινό τόπο ότι κάθε μαθηματικό αντικείμενο μπορεί να αναπαρασταθεί από ένα σύνολο. Εάν έχει τύχει να πέσει στα χέρια σας ένα εγχειρίδιο μαθηματικών σε οποιοδήποτε πεδίο –είτε αυτό είναι η ανάλυση, η άλγεβρα ή η τοπολογία–, θα έχετε παρατηρήσει ότι το βιβλίο αρχίζει μ’ ένα σύντομο κεφάλαιο ή τμήμα πάνω στη θεωρία συνόλων. Αυτό συμβαίνει επειδή καθετί που το βιβλίο αναφέρει μπορεί να αναπαρασταθεί καλύτερα ως σύνολο». Βλ. Rudy Rucker, *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005), 63.

ταυτόχρονα είναι εξαρχής συμβατές με αυτά, καθόσον εισέρχονται στο πλαίσιο της παρουσίας (ή «αποτελούν έναν κόσμο» με τη μεταγενέστερη ορολογία).¹⁷³ Έτσι, βεβαιώνεται και προεκτείνεται το γαλιλεϊκό συμβάν που εμπλέκει την ιδρυτική διακήρυξη περί της δυνατότητας μαθηματικοποίησης της φύσης και την κατάφαση της απειρίας της.¹⁷⁴ Όπως θα διαπιστώσουμε προς το τέλος τού παρόντος κεφαλαίου, τούτη η μετάβαση «από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν» (σύμφωνα με την εύστοχη διατύπωση του Alexandre Koyré) αποτελεί αναμφίβολα σημαντική εξέλιξη, είναι όμως με τη μαθηματική ενδιάκριση στην επικράτεια του υπερπεπερασμένου που κατορθώνεται το καίριο πλήγμα στην αποσύνδεση του απείρου από τις μορφοποιήσεις τού Ενός (εφόσον το «άπειρο σύμπαν» θα μπορούσε να ιδωθεί ως εκκοσμικευμένη διάσταση της θείας ενότητας, όπως συνέβαινε συχνά στην περίπτωση των αναγεννησιακών πανθειστικών κοσμολογιών). δ) Από μια εσωτερική στην ιστορία τής φιλοσοφίας σκοπιά, επέρχεται ρήξη με το πρόγραμμα της καντιανής Κριτικής, η οποία οδήγησε στο ύψιστο σημείο και ταυτόχρονα σε αδιέξοδο το σύνθημα μέχρι τότε μαθηματικό παράδειγμα. Λόγω της στροφής στο υποκείμενο και της τοποθέτησης στο επίκεντρο του στοχασμού τής περατότητάς του από τον Kant, η σύνδεση των μαθηματικών με τη φιλοσοφία, η οποία χαρακτήριζε τις τολμηρές θεωρησιακές φιλοσοφίες τού παρελθόντος (ο Badiou έχει κατά νου κλασικούς ορθολογιστές όπως είναι λ.χ. οι Descartes, Spinoza και Leibniz), εγκαταλείφθηκε προς όφελος μετριοπαθέστερων εγχειρημάτων. Από αυτή τη στιγμή και έπειτα, η μοντέρνα –εν προκειμένω, η μετακαντιανή– φιλοσοφία δεν εμπνέεται από κάποιο παράδειγμα εκτός από αυτό της ιστορίας,¹⁷⁵ με ελάχιστες εξαιρέσεις, όπως οι Cavailles, Lautman (μέχρι τον Lacan, «του οποίου η εμμονή με τα μαθηματικά δεν έπαψε να μεγαλώνει στο πέρασμα του χρόνου»)¹⁷⁶ στη Γαλλία και ο Husserl στη

173. Όπως θα το διατυπώσει πολύ αργότερα, «[α]ν οι φυσικοί νόμοι συμβαίνει να υπακούουν σε κανονικότητες που δεν είναι τυποποιήσιμες παρά μόνο στη γλώσσα των μαθηματικών, τούτο οφείλεται μόνον στο ότι αυτή η γλώσσα επιδιώκει, ανέκαθεν, να σκεφτεί τις δυνατές μορφές όλων όσων υποστηρίζονται στο είναι τους από κάποια συνοχή». Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 81. Πρβλ. την πραγμάτευση της φυσικής στην *Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018).

174. Σύμφωνα με τη φημισμένη αποστροφή τού Γαλιλαίου, «[η] φιλοσοφία είναι γραμμένη στο μεγάλο βιβλίο τού κόσμου που στέκεται μόνιμως ανοικτό μπροστά μας. Αλλά αυτό το βιβλίο δεν μπορούμε να το κατανοήσουμε εκτός και αν κανείς μάθει να διαβάσει καλά τη γλώσσα και το αλφάβητο στο οποίο είναι γραμμένο. Είναι γραμμένο στη γλώσσα των μαθηματικών και οι χαρακτήρες είναι τρίγωνα, κύκλοι και άλλα γεωμετρικά σχήματα χωρίς τα οποία είναι αδύνατο να καταλάβουμε λέξη: χωρίς αυτά περιπλανιέται κανείς στο σκοτεινό λαβύρινθο». Βλ. G. Galilei, *Il saggiaiore* (Rome, 1623), παρατιθέμενο στο: Γ. Ρουσόπουλος (1991), 37.

175. Και όχι μόνον, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε στο κεφάλαιο για τη φιλοσοφία και την ιστορία της, όπου η στροφή στις τέχνες και τη ζωή κρίνεται σημαντικότερη από τη σκοπιά τής παρούσας φιλοσοφικής κατάστασης (βλ. σχετικά τα τμήματα VI.4-VI.5). Εξυπακούεται ότι αυτές και άλλες γενικεύσεις δεν χρειάζεται να εκληφθούν στην ονομαστική τους αξία προκειμένου να λειτουργήσουν, αλλά ως ενδημικές τάσεις.

176. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 11. Η ιδιόρρυθμη ενασχόληση του Lacan με τα μαθηματικά συνδέεται με το πρόβλημα μιας αμιγούς μετάδοσης σημείων δίχως μονοσήμαντη ερμηνευτική διαμεσολάβηση, και εμπλέκει μεταξύ άλλων διαγράμματα, τοπολογικές δομές, γραφήματα και τη διάσημη ταύτιση της τετραγωνικής ρίζας τού μείον ένα με τον φαλλό. Πρβλ. το σχετικό κεφάλαιο στη δημοσιευμένη εκδοχή τής διδακτορικής διατριβής τού Χάρη Ράπτη με τίτλο *Poe, Lacan, Derrida: Συνδεσμολογίες* (Αθήνα:

Γερμανία. Εξάλλου, η απόδοση τραγικής έμφασης στην περατότητα και η τάση συσχέτισης του απείρου με το Έν αποτελούν τα δίδυμα γνωρίσματα του ρομαντισμού, τον οποίο η καθαυτό μαθηματική σύλληψη του απείρου καθιστά παρωχημένο.¹⁷⁷ Παραμένει όμως το γεγονός ότι ένα διόλου ευκαταφρόνητο μέρος τής φιλοσοφικής παραγωγής θα γοητεύεται εφεξής από περιοχές που φαντάζουν εξόχως απομακρυσμένες σε σχέση με τη θαλπωρή τής σαφήνειας και τις όποιες υποσχέσεις θεμελίωσης είναι σε θέση να προσφέρει η μαθηματική ορθολογικότητα.¹⁷⁸

Σύμφωνα με την ανάγνωση του Badiou, τα μαθηματικά με την ανακάλυψη και την προϊούσα εξερεύνηση της επικράτειας των υπερπεπερασμένων αριθμών¹⁷⁹ –και τη

Εκδόσεις Σμίλη, 2013). Βλ. Dylan Evans, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*, μετάφραση: Γιάννης Σταυρακάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2005), 172-173: «Έτσι, η χρήση των μαθηματικών από τον Lacan δεν συνιστά προσπάθεια αποφυγής τής αμφισημίας τής γλώσσας, αλλά, αντιθέτως, αναζήτησης ενός τρόπου τυποποίησης της ψυχανάλυσης που να παράγει πολλαπλά νοήματα χωρίς να είναι αναγώγιμος σε μια μονοσήμαντη σημασία. Επίσης, χρησιμοποιώντας τα μαθηματικά, ο Lacan επιχειρεί να προλάβει κάθε προσπάθεια φαντασιακής εννοιακής κατανόησης της ψυχανάλυσης».

177. Βλ. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 27. Το άπειρο συνδέεται συνήθως με το Έν-Παν, τον χωρισμό του από το οποίο το πεπερασμένο άτομο συνειδητοποιεί επώδυνα και βιώνει σπαρακτικά, επιχειρώντας κατόπιν να τον γεφυρώσει, οδηγούμενο ούτως στη λύση του δράματος διά της τελικής επανασυμφιλίωσης. Ο φιλοσοφικός ρομαντισμός έχει βέβαια αρκετές εκφάνσεις και απολήξεις, εμπλεκόμενος με τον γερμανικό ιδεαλισμό, με τον οποίο δεν θα έπρεπε ωστόσο να συγχέεται. Πρβλ. μελέτες για το Άπειρο και το Απόλυτο στους ρομαντικούς, με χαρακτηριστικότερη εκείνη της Dalia Nassar, *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804* (Chicago – London: The University of Chicago Press, 2014), καθώς και τη μελέτη του A. W. Moore, *The Infinite* (London: Routledge, 1990, 3η εμπλουτισμένη έκδοση το 2018) και τη συλλογή που επιμελήθηκε ο ίδιος με τον τίτλο *Infinity*. Βλ. για περισσότερες λεπτομέρειες το τμήμα II.5.

178. «Ο διχασμός άρχισε να γίνεται περισσότερο ορατός από τον 19ο αιώνα. Στην συνέχεια, είχαμε έναν πολύ μεγαλύτερο διαχωρισμό, θα έλεγα ακόμη και ένα είδος αντίθεσης ανάμεσα στη φιλοσοφία και τα μαθηματικά, κυρίως με την επικράτηση του ρομαντικού φιλοσοφικού ρεύματος. Η προσωπικότητα αυτής της μετάβασης είναι για μένα ο Hegel, ο οποίος αν και γνώριζε καλά τα μαθηματικά τής εποχής του τα θεωρούσε αφαιρετικά, όχι τόσο κατάλληλα να προσεγγίσουν ορισμένα φιλοσοφικά νοήματα. Υπήρχε πάντα μια εγγύτητα ανάμεσα στα δύο πεδία αλλά και μια διαφορά αξιωματών που αναγνωρίζεται στους στόχους και στη γλώσσα κάθε πεδίου. Συνεπώς, από το τέλος του 19ου αιώνα η απόσταση μεταξύ τους διευρύνθηκε προοδευτικά και μεγαλώνει μέχρι σήμερα. [...] Οι βασικές συνέπειες αφορούν την αποδυνάμωση της έννοιας της επιχειρηματολογίας στη φιλοσοφία. Στην ουσία, οι φιλόσοφοι άρχισαν κάποια στιγμή να αξιοποιούν μέσα πειθούς από τον κόσμο τής λογοτεχνίας. [...] Θεωρώ ότι, σταδιακά, η φιλοσοφία άρχισε να προσεγγίζει το είδος μιας φιλοσοφίας τής ύπαρξης, να δίνει χώρο στην ανάπτυξη της φιλοσοφίας τής ζωής, και όλες αυτές οι ιδέες να καταλαμβάνουν τη θέση που είχε κάποτε στη φιλοσοφία η έννοια της απόδειξης. Γεγονός που, σε ορισμένες περιπτώσεις, περιόρισε τη φιλοσοφία στο πεδίο τής ρητορικής. Η ιστορία τής φιλοσοφίας διαχωρίστηκε από τη μαθηματική σκέψη και συνδέθηκε με το ρομαντικό πνεύμα, με τον θρίαμβο της υποκειμενικότητας και της ύπαρξης ενάντια στη θετική και λογική επιχειρηματολογία». Βλ. τη συνέντευξη του Badiou στον Γιώργο Καρουζάκη επ' αφορμή τής έκδοσης του *Εγκωμίου για τα μαθηματικά* στα ελληνικά και της επίσκεψης του φιλοσόφου στη χώρα μας: «Ο Alain Badiou και τα μαθηματικά», *ΘΑΛΗΣ + ΦΙΛΟΙ*, 31.01.2018. Η συνέντευξη είναι διαθέσιμη στον ιστότοπο της ομάδας στη διεύθυνση: <https://thalesandfriends.org/el/2018/01/31/o-alain-badiou-kai-ta-mathimatika/> Προσπελάστηκε στις 26.11.2021.

179. Για τους υπερπεπερασμένους αριθμούς, στους οποίους θα αναφερθούμε στην πορεία, βλ.: α) Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 66-71

συνακόλουθη αδυνατότητα ύπαρξης ενός «συνόλου όλων των συνόλων»– εκκοσμικεύουν και καθιστούν τετριμμένο το άπειρο, και έτσι επισφραγίζουν με τη σειρά τους τον «θάνατο του Θεού» στις τρεις διαφορετικές εκφάνσεις του.¹⁸⁰ Πρώτα, εκείνη του υπερβατικού Θεού των μονοθεϊστικών θρησκειών, ο οποίος είχε ήδη απαξιωθεί φιλοσοφικά από τους εκπροσώπους τού Διαφωτισμού στον αγώνα τους εναντίον των προνομίων τού κλήρου και των καταλοίπων τού φεουδαρχικού πολιτισμού. Έπειτα, εκείνη του Θεού τής μεταφυσικής ή οντοθεολογίας, ως υπερβατολογικού σημαίνοντος και ανώτατης ρυθμιστικής αρχής, του οποίου τον θάνατο διακήρυξε ο Nietzsche (με αποτέλεσμα της κριτικής του να υποχωρεί όχι το όνομα του Θεού, αλλά και οτιδήποτε θα φιλοδοξούσε να τον αντικαταστήσει, η ίδια η δομική κατανομή των θέσεων που είχε μέχρι πρότινος καταστήσει τον Θεό αναγκαίο ή επιθυμητό). Τέλος, εκείνης του Θεού τού ποιήματος, στον οποίο προσφεύγει ο Heidegger, διαπιστώνοντας την κατάρρευση των άλλων δύο. Είναι η τελευταία σύλληψη που αποτελεί τον κύριο στόχο τού Badiou, καθώς μοιάζει να είναι κυρίαρχη στις μεταρομαντικές διευθετήσεις τής σκέψης (κυρίως στη λεγόμενη «ηπειρωτική» φιλοσοφική παράδοση). Χαρακτηριστικά αυτής της σύλληψης είναι η διαπίστωση μιας απόσυρσης ή εγκατάλειψης του ιερού στοιχείου που διείπε μέχρι πρότινος τον κόσμο, και η συνακόλουθη νοσταλγική στάση μιας έντονης ενσυναίσθησης, ενός υπαρξιακού αφουγκρασμού προσανατολισμένου στην προσμονή τής διαρκούς επιστροφής του, μέσω της πρόσδεσής του στις έννοιες του Ενός και του Ανοικτού.¹⁸¹ Αναμενόμενες επωδοί αυτών των διανοητικών τάσεων είναι η έλξη προς τον ανορθολογισμό, το άφατο και το μη δυνάμενο να εκφρασθεί ή να συλληφθεί από την εννοιακά αρθρωμένη σκέψη, με προφανείς συνέπειες τη ροπή προς κάποια ποικιλία

και 328-334. β) Rudy Rucker, *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005), 64-78, 221-265. Πρόκειται για επανέκδοση με νέο πρόλογο του συγγραφέα (πρώτη κυκλοφορία το 1982). Πρβλ. την ελληνική έκδοση, *Το άπειρο και ο νους*, μετάφραση: Κώστας Χατζηκυριάκου, επιμέλεια: Στέφανος Τραχανάς (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2004), 243-291. γ) Simon Duffy, “Badiou’s Platonism: The Mathematical Ideas of Post-Cantorian Set Theory”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*, σειρά “Critical Connections” (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 66-68. δ) Simon B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the “New”* (London – New York: Bloomsbury, 2013), 146-148. ε) Burhanuddin Baki, *Badiou’s Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015), 132-134. στ) Βερνάρδος Σαλαταμανίκας, *Υποθέσεις Μεγάλων Πληθαρίσμων και εφαρμογές*, διπλωματική εργασία (Αθήνα, 2019). Πρβλ. το υποκεφάλαιο II.5 και το κεφάλαιο V της παρούσας διατριβής.

180. Βλ. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 36.

181. Πρβλ. το ακόλουθο απόσπασμα του Βασίλη Ραφαηλίδη από τον δεύτερο τόμο τού *Λεξικού ταινιών*, επιμέλεια: Έφη Βενιανάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Αιγόκερως, 2003): «Το μεγάλο δυστύχημα, φαίνεται να λέει ο Tarkovsky, δεν είναι ότι πέθανε ο Θεός, αλλά το ότι πεθαίνουν οι μάνες μας. Και τούτη η απώλεια είναι η απώλεια της ρίζας, και η απώλεια της ρίζας δημιουργεί τη νοσταλγία για την ανέφικτη επιστροφή στην κοιτίδα. Ο Παράδεισος έχει χαθεί για πάντα και για όλους. Δουλειά των ποιητών είναι να μάς θυμίζουν τούτη τη μεγάλη απώλεια. Κι ο Tarkovsky είναι ένας πολύ μεγάλος ποιητής». Πράγματι, ο ποιητικός μυστικισμός τού κινηματογράφου τού Tarkovsky (λχ. το “Stalker”) είναι ενδεικτικός αυτού απέναντι στο οποίο θέλει – ή ήθελε εν πάση περιπτώσει όταν έγραφε αυτές τις αναλύσεις– να κινηθεί ο Badiou. Για τον ρόλο που καταλαμβάνει το χαϊντεγκεριανό σχήμα εντός των μπαντιουϊκών αναπτύξεων, βλ. τα υποκεφάλαια II.4, VI.3.

μυστικισμού, βιταλισμού ή εκστατικής φυσιοκρατίας.¹⁸² Χαρακτηριστικό του «ρομαντισμού» είναι η απόδοση πρωτοκαθεδρίας στην τέχνη, ήτοι η αισθητικοποίηση του είναι με τη διάχυση της δημιουργικής ικανότητας του καλλιτεχνικού υποκειμένου στο σύνολο του κόσμου, σε συγκερασμό με το μοτίβο της περατότητας που προσδίδει τις απαραίτητες ηρωικές και τραγικές συνδηλώσεις μιας συγκλονιστικής πάλης και ενός ατέρμονου σπαραγμού.

Αυτές οι τάσεις συχνά αποδεικνύονται ευάλωτες σε ό,τι ο Badiou θα ορίσει ως «αντιφιλοσοφία»,¹⁸³ δηλ. στην εγκατάλειψη του πεδίου του συστηματικώς αρθρωμένου στοχασμού προς αναζήτηση μιας εξωφιλοσοφικής αλήθειας, όπου αυτό που επισυμβαίνει ως μια «οριακή» εμπειρία καθιστά επιτακτικό έναν «ηθ(ικ)οπρακτικό» ή υπαρξιακό μετασχηματισμό μέσω ενός ριζικού ενεργήματος (όπως ένα τολμηρό «άλμα» ή μια άνευ όρων «απόφαση», ένα «passage à l'acte»). Είναι εμφανής ο λόγος που ο φιλόσοφος αισθάνεται την ανάγκη να διαχωριστεί από το διπλότυπό του, εφόσον η αντιφιλοσοφία διεκδικεί για λογαριασμό της τις έννοιες του συμβάντος, της αλήθειας και του υποκειμένου, ευρισκόμενη μονίμως σε σχέση έντασης και γόνιμης αντιπαράθεσης με την κυρίως ειπείν φιλοσοφία (πρβλ. τα υποκεφάλαια II.4, II.5., VI.8).

Εν πάση περιπτώσει, η κύρια φιλοσοφική συνέπεια της μπαντιουϊκής εξίσωσης αφορά την ανυπαρξία του Ενός, εφόσον κάθε είδος εναδικής συγκρότησης προκύπτει ως επιχειρησιακό¹⁸⁴ αποτέλεσμα μιας καταμέτρησης. Έτσι, μπορούμε να υποθέσουμε

182. Στη συγκεκριμένη περίπτωση χρησιμοποιούμε τον όρο που καθιέρωσε ο Robert Corrington, ανασυγκροτώντας μια γραμμή σκέψης που περιλαμβάνει μεταξύ άλλων τους Schelling, Pierce, Whitehead και Justus Buchler (και μεταξύ άλλων, θα προσθέταμε, στη Γαλλία τους Ravaisson, Tarde, Bergson, Ruyer, Simondon). Βλ. επίσης Leon Niemoczynski & Nam T. Nguyen (eds.), *A Philosophy of Sacred Nature: Prospects for Ecstatic Naturalism* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014). Στην πορεία θα αξιώσουμε ως εναλλάξιμο με αυτόν –καθότι ιστορικά δοκιμασμένο και ενδεχομένως φιλοσοφικά πυκνότερο– τον όρο *Φυσιοφιλοσοφία*.

183. «Αποκαλώ “αντιφιλόσοφο” αυτό το ιδιαίτερο είδος φιλοσόφου που αντιπαραθέτει το δράμα της υπαρξής του στις εννοιολογικές κατασκευές, για τον οποίο η αλήθεια υπάρχει, απολύτως, είναι όμως η αλήθεια την οποία οφείλει να συναντήσει κανείς, να αποκτήσει την εμπειρία της, παρά να τη στοχαστεί ή να την κατασκευάσει». Βλ. Alain Badiou, *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 55 (και γενικότερα όλο το τμήμα «Φιλοσοφία και αντιφιλοσοφία υπό τη δοκιμασία της ευτυχίας», 55-63). Δανείζεται τον όρο από τον Lacan, ο οποίος περιφρονούσε τη φιλοσοφία, επειδή θεωρούσε ότι είχε περάσει πολύς καιρός από την τελευταία φορά που είχε ισχυριστεί κάτι ενδιαφέρον. Η προέλευσή του παραπέμπει βέβαια στους πολεμίους των *philosophes* του 18ου αι. Θα αναφερθούμε σ' αυτήν σε μεταγενέστερο σημείο του κειμένου (βλ. VI.8: «Το εσωτερικό διπλότυπο του φιλοσοφείν»).

184. Αποδίδουμε εν προκειμένω τον όρο «opérateur» (αγγλικά: operational) ως «επιχειρησιακό» (και –με φθίνουσα σειρά προτεραιότητας– κατά περίπτωση ως «τελεστικό», «πραξιακό», «λειτουργικό» ή ακόμη και «εγχειρηματικό» – οπωσδήποτε πρόκειται για όρους εξίσου έγκυρους ανάλογα με τα συμφραζόμενα, τους οποίους ο αναγνώστης οφείλει κατά τη γνώμη μας να έχει κατά νου) διότι διατηρεί τη συνήχηση με τον χώρο της στρατηγικής και της διαχείρισης και με τις συνακόλουθες δυναμικές προεκτάσεις. Αντίστοιχα, μεταφράζουμε το “operation” ως «επιχειρησιακή λειτουργία», καθώς οι ακριβείς όροι «επιχείρηση» και «πράξη» παραπέμπουν αλλού (business, action), ενώ ο όρος «λειτουργία» (function) θυσιάζει αυτές ακριβώς τις αποχρώσεις που αναφέραμε. Ας σημειωθεί ότι υπάρχουν δύο ακόμη συναφείς λέξεις, που όμως μικρή σημασία έχουν εδώ, οι “operative” («λειτουργικός», εναλλάξιμος με το “functional”) και «opérateur»/“operator” (συνήθως

ότι κάθε παρουσιαζόμενη κατάσταση ως τέτοια συνιστά ένα πολλαπλό, εφόσον δεν υπάρχει κατάσταση χωρίς την προσίδια δομή της. «Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι μια κατάσταση είναι πάντοτε δομημένη. Το πολλαπλό είναι αναδρομικά αναγνώσιμο εκεί ως προγενέστερο του ενός, στον βαθμό που η καταμέτρηση-ως-εν είναι πάντοτε αποτέλεσμα».¹⁸⁵ Το είναι υφαιρείται από τη διαλεκτική τού ενός και των πολλών,¹⁸⁶ δηλ. δεν υπάρχει «δομή» τού είναι (στην πραγματικότητα το είναι δεν είναι ούτε ένα ούτε πολλαπλό, αφού τόσο οι μονάδες όσο και οι πολλαπλότητες, οι οποίες προφανώς αποτελούνται από μονάδες, είναι προϊόντα τής καταρίθμησης). Οι φιλοσοφικές «οντολογίες» τού παρελθόντος ενέδωσαν στον «Μεγάλο Πειρασμό», προκειμένου ν' αποφύγουν τον κίνδυνο εγκλωβισμού στο ενεργώς πραγματωμένο,

αποδίδεται ως «χειριστής», λόγου χάριν κάποιας συσκευής, αλλά και ως «τελεστής» [μια γενίκευση της έννοιας της συνάρτησης, ούτως ειπείν] όταν προέρχεται από τα μαθηματικά και τη λογική, και με αυτήν ακριβώς την έννοια θα τον συναντήσουμε αργότερα). Ελπίζουμε ότι δεν θα βρει ο αναγνώστης αθέμιτη αυτή την πρόσδοση απόχρωσης.

185. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 32.

186. Ο Badiou αφιερώνει στον Πλάτωνα τον δεύτερο στοχασμό τού *Είναι και συμβάν*, που αφορά τις διαλεκτικές συνέπειες της θέσης περί ανυπαρξίας τού ενός στον *Παρμενίδη*. Η πραγμάτευση του Badiou είναι εξαιρετικά πυκνή, σπεύδοντας ν' αξιοποιήσει τον απορητικό χαρακτήρα τού διαλόγου (και αναζητώντας στις διατυπώσεις τού πλατωνικού κειμένου εννοιολογικά ισοδύναμα των δικών του διακρίσεων, όπως στις λέξεις «άλλα», «πολλά» και «πλήθος»). Στις τελευταίες υποθέσεις που διατυπώνονται στον συγκεκριμένο διάλογο προκύπτει μια ασυμμετρία αναφορικά με τις αρνητικές συμπαραδηλώσεις που έχει η ανυπαρξία για το εν και τα πολλά. Το μη είναι εγγράφεται μέσω του ίδιου τού ονόματός του στο είναι ως ελάχιστο σημείο αυτού για το οποίο λέγεται (εν προκειμένω τού ενός), δίχως να μάς ενημερώνει για οτιδήποτε συγκεκριμένο σχετικά μ' αυτό. Όσον αφορά τα «άλλα», αυτά είναι διαφορετικά, εκφράζουν μια ετερότητα μεταξύ τους, καθόσον το ένα δεν υπάρχει. Έτσι, ο Πλάτων εξετάζει τις μη συνεκτικές πολλαπλότητες και διατυπώνει «την ουσιώδη οντολογική αλήθεια ότι, εν τη απουσία κάθε είναι τού ενός, το πολλαπλό α-συστατεί στην παρουσίαση ενός πολλαπλού πολλαπλών δίχως κανένα θεμελιωτικό σημείο σταματημού». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 43. Το πολλαπλό έχει ούτως ειπείν «μορφοκλασματική» δομή, καθώς το μικρότερο τμήμα του διαιρούμενο επ' άπειρον μάς δίνει κάθε φορά έναν ολόκληρο κόσμο. Όμως η σκέψη προϋποθέτει πάντοτε μια διάκριση, μια δομή, μέσω της οποίας αυτό θα υπαχθεί στον νόμο τού ενός. Έτσι, το αμιγές πολλαπλό, ήτοι οι μη συνεκτικές (ή ασυνεπείς) πολλαπλότητες προτού λάβει χώρα η λειτουργία τής καταμέτρησης, αποτελεί έναν απροσπέλαστο ορίζοντα του είναι. Ο Πλάτων βέβαια αρνείται την ύπαρξη των πολλών στο τέλος τού διαλόγου, εφόσον, άνευ της ύπαρξης του ενός, υποχωρεί αυτή τούτη η δομή τής διάκρισης μεταξύ των δύο πόλων. Ωστόσο, είναι δυνατόν να διακρίνουμε το απεριόριστο «πλήθος» από τα «πολλά», καθιστώντας εφικτή την εξαγωγή μιας αναλυτικής τού πολλαπλού, στην οποία «ο όρος πλήθος υποδηλώνει το μη συνεκτικό πολλαπλό, το πολλαπλό-δίχως-εν, την αμιγή παρουσίαση, ενώ ο όρος πολλά [υποδηλώνει] το συνεκτικό πολλαπλό, τη σύνθεση από ένα». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 45. Πρβλ. Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική. Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2015), 40: «Η διαλεκτική άσκηση στον *Παρμενίδη* στηρίζεται από τη μια στην υποθετική μέθοδο του Ζήνωνα, αλλά από την άλλη ο Πλάτων δεν συνάγει συμπεράσματα διά της εις άτοπον απαγωγής όπως ο Ζήνων. Η “διαλεκτική των υποθέσεων”, που ανέπτυξε ο Πλάτων στο δεύτερο μέρος τού διαλόγου *Παρμενίδης*, θέτει υποθέσεις και άλυτες αντιφάσεις, σε μια πρόταση αντιπαράθετεί απλώς την αντίθετή της πρόταση. Έτσι, η προπαιδευτική άσκηση καταλήγει στην απορία. [...] Η “διαλεκτική των υποθέσεων” διαφέρει από τη “διαλεκτική των ιδεών” που εκθέτει ο Πλάτων σε άλλους διαλόγους, και, ειδικά, στο διάλογο *Σοφιστής*, που έπεται του διαλόγου *Παρμενίδης*, μπορεί να θεωρηθεί ως θετική απόπειρα επίλυσης των άλυτων προβλημάτων του, ωστόσο χωρίς να συστηματοποιούμε τη θεώρησή του, αφού η διαλεκτική εμφανίζεται στους εκάστοτε θεωρητικούς αστερισμούς τής πλατωνικής θεωρίας υπό μια άλλη μορφή».

υποστηρίζοντας ότι η οντολογία δεν αποτελεί μια κατάσταση (ήτοι μια ειδική περίπτωση παρουσίας).¹⁸⁷ Όπως στην περίπτωση της αρνητικής θεολογίας, όπου βεβαιώνεται το άφατο Εν τού είναι (ακόμη και ως άλλως ή επέκεινα του είναι) σε ρήξη τόσο με την πολλαπλότητα κάθε παρουσίας όσο και με το Εν κάθε καταμέτρησης (επίσης, θα μπορούσε ν' αναφερθεί ως παράδειγμα η ιδέα τού Αγαθού στον Πλάτωνα, που είναι εκείνη επί τη βάσει τής οποίας οι υπόλοιπες αποκτούν το είναι τους, ευρισκόμενη η ίδια επέκεινα της ουσίας). Οι οντολογίες τής Παρουσίας θεμελιώνονται στην απόφαση υπέρ τής διακήρυξης ότι, επέκεινα της εμφάνειας του πολλαπλού, υπάρχει το εν. Ο ίδιος ο Cantor αμφιταλαντευόταν μεταξύ της οντοθεολογίας και της καθαυτό μαθηματικής οντολογίας.¹⁸⁸ Απέναντι σ' αυτού του τύπου τις «οντολογίες τής παρουσίας», ή ακόμη και της «απόσυρσης από την παρουσία», ο Badiou προτείνει τον μινιμαλισμό τής υφαίρεσης. Οι υφαιρετικές τάσεις τού φιλοσόφου βρίσκονται σε συσχέτιση τόσο με την εννοιοκρατική παράδοση της γαλλικής επιστημολογίας, η οποία χαρακτηρίζεται από την καχυποψία έναντι της αδιαμεσολάβητης επαφής με τα πράγματα, όσο και με την κριτική τού Derrida στην παραδοσιακή απόδοση προτεραιότητας στη ζωντανή παρουσία, την πρωτογενή εμπειρία και τη φωνή, όπως εξάλλου μαρτυρούν οι σχετικές νύξεις τού Badiou περί «οντολογιών τής παρουσίας».

Ας διευκρινίσουμε τώρα τι δεν αφορά αυτή η θέση: Ο Badiou δεν είναι κάποιου είδους πυθαγόρειος, εφόσον δεν υποστηρίζει μια θεωρία ισομορφισμού ή αντανάκλασης μεταξύ των μαθηματικών και της πραγματικότητας· δεν ισχυρίζεται επομένως ότι ο υλικός κόσμος έχει μαθηματική δομή, ούτε ότι το θεμελιακό επίπεδο του έχει τη μορφή μαθηματικών αντικειμένων.¹⁸⁹ «Η θέση που υποστηρίζω επ'

187. Η οντολογία είναι μια ιδιαίτερη κατάσταση, χωρίς κρατούσα δομή, αφού το σύνολο όλων των συνόλων δεν είναι σύνολο (δεν υπάρχει) στο σύμπαν τής ZFC. Η οντολογική κατάσταση δεν είναι το ύστατο υπερόνολο, αλλά ένα μοντέλο. Αυτό σημαίνει ότι τροποποιείται ριζικά, αλλά δεν εξαλείφεται η οντολογική διαφορά. Βλ. σχετικά Ray Brassier & Alberto Toscano, "Aleatory Rationalism", επίλογος στα *Θεωρητικά γραπτά* (London: Continuum, 2004), 269, ενώ για την αμφισημία τής έννοιας της κατάστασης, βλ. Burhanuddin Baki, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015), 70-81. Επιπλέον, η ύπαρξη του σύμπαντος των συνόλων είναι καταδικασμένη στην αναποφασισμότητα εντός τής συγκεκριμένης ΑΘΣ επί ποινή ασυνέπειας (αντιφατικότητας). Θα επανέλθουμε στο ακανθώδες ζήτημα της προσπέλασης του V στο κεφάλαιο V! Με όρους αντλημένους από τις μεταγενέστερες *Λογικές των κόσμων*, θα ειπωθεί ότι η οντολογική κατάσταση είναι ένας («κλασικός») κόσμος μεταξύ πολλών άλλων.

188. Είναι οπωσδήποτε ειρωνικό ότι ο άνθρωπος, ο οποίος συνέβαλε στην εκδίωξη ορισμένων θεολογικά φορτισμένων αντιλήψεων για το άπειρο από τα μαθηματικά, εμφορείτο ο ίδιος από τέτοιου είδους αντιλήψεις: «Οι απόψεις τού Cantor για το πεδίο των υπερπεπερασμένων αριθμών αναδύονται μέσα από ένα μίγμα μαθηματικών εποπτειών και θεολογικο-φιλοσοφικού μυστικισμού». Βλ. Γ. Ρουσόπουλος (1991), 54. Ο Cantor πίστευε ότι πέρα από τα συνεκτικά σύνολα –και ως εχέγγυο ακριβώς της συνεκτικότητάς τους– υπήρχε μια μη συνεκτική επικράτεια του απείρως απείρου, όπου, ανακουφισμένος, ο (πιστός) μαθηματικός θα μπορούσε να κλίνει την κεφαλήν. Είχε αποστείλει μάλιστα γράμμα στο Βατικανό προσδοκώντας την επίσημη επικύρωση και το θεολογικό επίχρισμα των ερημάτων του! Βλ. παρακάτω, II. 5.

189. Μ' άλλα λόγια, ο Badiou δεν ενστερνίζεται κάποια εκδοχή αυτού που ο φυσικός Max Tegmark έχει αποκαλέσει *υπόθεση του μαθηματικού σύμπαντος* (MUH). Βλ. ενδεικτικά την κριτική των Nirenberg, η οποία δυστυχώς βρήκει τέτοιων παρανοήσεων, τη συνακόλουθη υποστήριξη της θέσης τού Badiou από τους Bartlett και Clemens, την οποία προλογίζει με πολεμικό πνεύμα ο ίδιος ο

ουδενί δεν διακηρύσσει ότι το Είναι είναι μαθηματικό, τουτέστιν αποτελούμενο από μαθηματικές αντικειμενικότητες. Δεν είναι μια θέση για τον κόσμο αλλά για τον λόγο [discours,¹⁹⁰ εννοεί το καθεστώς λόγου που αφορά τον κόσμο ή το είναι εν γένει, δηλ. ακριβώς την οντολογία]. Καταφάσκει ότι τα μαθηματικά, κατά τη διάρκεια όλου του ιστορικού τους γίνεσθαι, προφέρουν [prononcent] εκείνο που είναι εκφράσιμο [dicible] από το είναι-ως-είναι. [...] Όλα όσα γνωρίζουμε, και όλα όσα θα μπορούσαμε ποτέ να γνωρίσουμε σχετικά με το είναι-ως-είναι, διατίθενται, στη μεσολάβηση μιας αμιγούς θεωρίας τού πολλαπλού, από τη συλλογιστική [discursive: διαλογιστική, διασκεπτική, λεκτική]¹⁹¹ ιστορικότητα των μαθηματικών». ¹⁹² Παρ' όλη την κριτική που ασκεί στον Kant και τις αξιώσεις «κλασικότητας» που εγείρει κατά καιρούς, δεν θα πρέπει να διαφύγει την προσοχή μας ότι η θέση τού Badiou για τα

φιλόσοφος, καθώς και την ανταπάντησή τους σ' αυτή την υπερασπιστική γραμμή: α) Ricardo L. Nirenberg & David Nirenberg, "Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology", *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 4 (2011), 583-614. β) Alain Badiou, A. J. Bartlett & Justin Clemens, "To Preface the Response to the 'Criticisms' of Ricardo Nirenberg and David Nirenberg", *Critical Inquiry*, Vol. 38, No. 2 (2012), 362-364. γ) A. J. Bartlett & Justin Clemens, "Neither Nor", *αυτόθι*, 365-380. δ) Ricardo L. Nirenberg & David Nirenberg, "Reply to Badiou, Bartlett, and Clemens", *αυτόθι*, 381-387. Μια άλλη κριτική επισκόπηση της χρήσης των μαθηματικών από τον Badiou αποτελεί το κείμενο του Maciej Malicki, "Matheme and Mathematics. On the Main Concepts of Alain Badiou" (2014), το οποίο είναι προσβάσιμο στον σύνδεσμο: <https://arxiv.org/pdf/1406.0059.pdf>, όθεν προσπελάστηκε στις 08.06.2020. Πάντως οι ανωτέρω διευκρινίσεις δεν αποσκοπούν στην εκ των προτέρων απόρριψη της γονιμότητας μιας τέτοιας προσέγγισης. Για μια ενδιαφέρουσα σύζευξη της μπαντιουϊκής μεταοντολογίας με αυτό το νήμα σκέψης, βλ. τη μελέτη τού Fabio Gironi, *Naturalizing Badiou: Mathematics and Structural Realism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015). Αντίστοιχους προσανατολισμούς είχε υποδείξει η Olivia Lucca Frazer ως προσπάθεια διάσωσης του Badiou από έναν ορισμένο «ιδεαλισμό» μέσω της συμφιλίωσής του με τα βέλτιστα τρέχοντα ερευνητικά προγράμματα των φυσικών επιστημών (οντολογικός και μεθοδολογικός νατουραλισμός). Βλ. τη συμβολή της με τον εύγλωττο τίτλο "New Directions", στον συλλογικό τόμο υπό την επιμέλεια των A. J. Bartlett και Justin Clemens, *Alain Badiou: Key Concepts* (London & New York: Routledge, 2014), 176-184 (ανατύπωση της έκδοσης του 2010 από τον οίκο Acumen). Αυτή την κριτική έχουν ασκήσει μεταξύ άλλων οι Ray Brassier και Daniel Sacilotto, βλ. σχετικά με τον πρώτο την αρχή τού κεφαλαίου IV παρακάτω και για τον δεύτερο το κείμενό του "Towards a Materialist Rationalism: Plato, Hegel, Badiou", *The International Journal of Badiou Studies*, Vol. 2, No. 1 (2013), 60-98.

190. Επισημαίνουμε στον αναγνώστη την επιλογή τής λέξης «discours», που υποδηλώνει το αρμόδιο συλλογιστικό (ή διασκεπτικό) πεδίο ή καθεστώς λόγου (βλ. την επόμενη υποσημείωση) και όχι τον Λόγο [Vernunft, Reason] που μάς κληροδοτεί η ιστορία τής φιλοσοφίας, με τη φορτισμένη θεολογική, μεταφυσική και λογική σημασία.

191. Το επίθετο «discursive» μπορεί ν' αποδοθεί με πλήθος όρων στα ελληνικά, αναλόγως τού εκάστοτε πλαισίου. Όταν για παράδειγμα προσδιορίζει την ηθική τού Habermas, είθισται να αποδίδεται ως «διαλογικός-ή-ό», όταν όμως το πλαίσιο είναι γλωσσολογικό και αφορά την ανάλυση λόγου, όπως στον Laclau, αποδίδεται συχνά ως «ρηματικός-ή-ό» ή «λογοθετικός-ή-ό», κτλ., όπως φερεται γίνεται λόγος στις κονστρουκτιβιστικές προσεγγίσεις περί «ρηματικών κατασκευών τής πραγματικότητας» ή «λογοθετικών πρακτικών». Έχει επίσης τη σημασία τού έλλογου ή ορθολογικού, ενώ το συναντήσαμε ακόμη ως «συλλογιστικός-ή-ό» σε μετακαντιανά συμπραζόμενα, όπως στην εισαγωγή τού Παύλου Κλιματσάκη στον γερμανικό ιδεαλισμό (βλ. βιβλιογραφία) ή ως «διασκεπτικός-ή-ό» σε άλλες, αντίστοιχες περιπτώσεις: αντίστοιχα, ως «διεξοδευτικός-ή-ό» το έχει αποδώσει ο Θεόδωρος Πενολίδης και ως «διαλογιστικός-ή-ό» ο Δημήτρης Τζωρτζόπουλος. Εν προκειμένω λάβαμε υπόψη και τις υποδείξεις τής αγγλικής μετάφρασης.

192. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 14-15.

μαθηματικά ως προσφορότερο οντολογικό πλαίσιο δεν αντιβαίνει σε μια διασταλτική ερμηνεία τής υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι βρίσκεται εγγύτερα στην εγγελιανή προέκτασή της, όπου οι υποκειμενικοί προσδιορισμοί τού νοείν συνιστούν ταυτόχρονα και αντικειμενικούς προσδιορισμούς τού είναι. Είναι η οντολογία που είναι μαθηματική, όχι το ίδιο το είναι (το οποίο, όσον αφορά τη σκέψη, δεν διακρίνεται από την οντολογική εγγραφή του), και αυτό επιτρέπει την ιστορικότητά της. Φυσικά, τα μαθηματικά έχουν τη δική τους ιστορία, η οποία αναμφίβολα δεν είναι αυτή των ενδεχομενικών πολιτισμικών περιβαλλόντων στα οποία ευνοήθηκε κατά διαστήματα η εμφάνισή τους, αλλά εκείνη της εσωτερικής διαλεκτικής συνέχειας και ανάπτυξής τους, η οποία εκτυλίσσεται μέσα από επίμονες ρήξεις, παραβιάσεις, υπερβάσεις, αναπλαισιώσεις και γενικεύσεις σε σχέση με ό,τι ίσχυε προηγουμένως αναφορικά με τον επιμερισμό των ορίων τού σκεπτού.

Επίσης, όπως αναφέρθηκε, ο εν λόγω ισχυρισμός ελάχιστα άπτεται της φιλοσοφίας των μαθηματικών, δηλ. του σύγχρονου εκείνου κλάδου τής φιλοσοφίας που αφορά το οντολογικό και επιστημολογικό καθεστώς των μαθηματικών «αντικειμένων».¹⁹³ Ο Badiou προβαίνει στη διάκριση μεταξύ ενός «μικρού» και ενός «μεγάλου ύφους» στα ιστορικά αναληφθέντα εγχειρήματα συσχέτισης της φιλοσοφίας με τα μαθηματικά.¹⁹⁴ Το πρώτο εμπίπτει σε ό,τι ακριβώς ονομάζεται «φιλοσοφία των μαθηματικών» και υπάγεται στον τομέα εξειδίκευσης που αφορά την ιστορία και μεθοδολογία των διαφόρων επιστημών. Χαρακτηριστικό του είναι ο «υποβιβασμός» των μαθηματικών σε αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού, όπου η πραγμάτευσή τους λαμβάνει χώρα κατά κανόνα υπό ιστορικιστικό και ταξινομικό πρίσμα. Αντίθετα, το «μεγάλο» ύφος –στο οποίο μάλλον αναμενόμενα ο ίδιος φιλοδοξεί να εγγραφεί– ακολουθώντας μια «ένδοξη» γραμμή φιλοσόφων, η οποία εκκινεί φυσικά από τον Πλάτωνα, δέχεται την ικανότητα των μαθηματικών να σκέφτονται αφεαυτών, επηρεάζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις δυνατότητες και τις προοπτικές τής εκάστοτε συγκαιρινής τους φιλοσοφίας, με το να λειτουργούν ως όρος για την άσκηση και την εκ νέου ενεργοποίησή της.¹⁹⁵ Κατά τον φιλόσοφο, είναι επιτακτική η ανάγκη να

193. «Ισχυριζόμενος ότι τα μαθηματικά είναι η οντολογία, ο Badiou επαναπροσανατολίζει τη διαμάχη από ένα επιστημολογικό ερώτημα περί της φύσεως της σχέσης μεταξύ μαθηματικής γλώσσας και μαθηματικών αντικειμένων σ' ένα οντολογικό ερώτημα περί του πώς το είναι καθίσταται στοχάσιμο και του πώς τα μαθηματικά εμπλέκονται σ' αυτό το ερώτημα». Βλ. S. Duffy (2012), 73. Τα μαθηματικά δεν αποκαλύπτουν την έσχατη υλική σύσταση του φυσικού σύμπαντος (αυτό είναι ένα διακριτό ζήτημα, η διερεύνηση του οποίου προφανώς εμπλέκει τη διεξαγωγή εμπειρικών ερευνών και τον πειραματικό έλεγχο υποθέσεων), αλλά απομονώνουν την ουσία τού υπάρχοντος (προτού υπεισέλθουν πρόσθετες διακρίσεις, όπως εκείνη μεταξύ νοητών και αισθητών ή δυνατού και πραγματικού) στον βαθμό που εκφράζεται στο σκέπτεσθαι.

194. Βλ. Alain Badiou, *Theoretical Writings* (London: Continuum, 2004), 3-7. Πρβλ. το κείμενο «Πλατωνισμός και μαθηματική οντολογία», *αυτόθι*, 49-58, και στο πρωτότυπο *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 95-109.

195. Αφορμώμενος από την αμφίθυμη στάση του έναντι της τοποθέτησης του Husserl στο όψιμο κείμενό του για την «κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας», ο Badiou επανακάμπτει στη σχέση των μαθηματικών με τη φιλοσοφία και τη *φιλοσοφική* σημασία τής μεταξύ τους διάταξης ή οριοθέτησης. «Μ' έναν θετικό τρόπο, [το κείμενο του Husserl] μας οδηγεί προς μια κατανόηση των απείρων καθηκόντων που απαιτούνται στην υπηρεσία τού αληθούς, αρχής γενομένης από τα μαθηματικά, και αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό. Μ' έναν αρνητικό τρόπο, μας διδάσκει το εξής: είναι πολύ αληθές

επανευρεθούν σήμερα οι συνθήκες για την επιτέλεση ενός ακόμη βήματος προς αυτήν την κατεύθυνση. Μάλιστα, αντιτίθεται με θέρμη στο συνηθισμένο φαινομενολογικό ή «βιταλιστικό» επιχείρημα ότι τα μαθηματικά πτωχεύουν και «ακινητοποιούν» τη χαοτική ποικιλομορφία και την πολυπλοκότητα του «κόσμου τής ζωής», από το γόνιμο υπέδαφος του οποίου αποσπώνται ως υστερογενείς νοητικές αφαιρέσεις. Η άποψη αυτή αντιμετωπίζεται ως ιντουϊσιονισμός δευτέρας διαλογής από τον Badiou, που σπεύδει να προσθέσει ότι, αντιθέτως, είναι ο πλούτος των μαθηματικών δομών που υπερβαίνει κατά πολύ το εύρος τής εκφραστικής παλέτας τού εμπειρικού κόσμου, εκπλήσσοντας τη διαίσθηση του κοινού νου.¹⁹⁶ Πράγματι,

ότι οι μαθηματικοποιημένες επιστήμες και η ορθολογική φιλοσοφία έχουν μια κοινή ελληνική προέλευση/καταγωγή. Θα μπορούσαμε λοιπόν να σκεφτούμε ότι δεν έχει και τόση σημασία αν ερμηνεύουμε τούτο το “κοινό” είτε με την έννοια μιας κίνησης από τη φιλοσοφία προς τις επιστήμες είτε με την αντίθετη έννοια. Αντιθέτως, χρωστάμε στον Husserl την επιτακτική/πιστική [impérieuse] αναγκαιότητα να αναλογιστούμε/θεωρήσουμε ότι η σειρά/διάταξη των κλάδων/πεδίων είναι εν προκειμένω κεφαλαιώδης. Γνωρίζουμε πράγματι, έχοντας διδαχθεί από το ολίσθημά [déravage] του, ότι το να εκλάβουμε τις μαθηματικοποιημένες επιστήμες ως συνέπειες/αποτελέσματα της φιλοσοφίας δεν είναι ένα ερώτημα ρητορικής επιλογής, αλλά ένα αδιέξοδο της σκέψης. Πρέπει να επιμείνουμε [tenir ferme] στην ιδέα ότι ο Πλάτωνας δεν θα είχε υπάρξει δίχως τον Πυθαγόρα, τον Εύδοξο, τη γεωμετρία [των στερεών] στον χώρο και τη θεωρία των αρρήτων, ενώ η αντίστροφη θέση οδηγεί στην περιπλάνηση στις ερημικές επικράτειες του απόλυτου ιδεαλισμού». Βλ. *Η Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 607. Το εν λόγω κείμενο του Husserl αποτελεί επεξεργασμένη εκδοχή μιας διάλεξης που είχε δώσει το 1935 στη Βιέννη και διέπεται από μια δραματική συναίσθηση της ιστορικής καμπής στην οποία βρισκόταν ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, όπως και από μία προμηθεϊκή πίστη στην αποστολή τής φιλοσοφίας ως εμπροσθοφυλακής ενόψει μιας πνευματικής ανάτασης. Παραθέτουμε την απολύτως ενδεικτική κατακλείδα: «Η κρίση τής ευρωπαϊκής ύπαρξης έχει μόνο δύο διεξόδους: είτε την έκπτωση της Ευρώπης και την αποξένωσή της μακριά από το οικείο της έλλογο νόημα της ζωής, δηλαδή την κατάπτωσή της σε εχθρότητα απέναντι στο πνεύμα και σε βαρβαρότητα, είτε την αναγέννηση της Ευρώπης, με σημείο εκκίνησης τη φιλοσοφία και με μέσον έναν ηρωισμό τού λόγου που θα υπερβεί οριστικά τον νατουραλισμό». Πρβλ. Edmund Husserl, *Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας και η φιλοσοφία*, μετάφραση: Παύλος Κόντος (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2011).

196. «Παντού όπου τα μαθηματικά βρίσκονται πλησίον τής εμπειρίας, ακολουθώντας μέχρι τέλους την προσίδια κίνησή τους, ανακαλύπτουν μια “παθολογική” περίπτωση η οποία αψηφά απολύτως την αρχική εποπτεία, κατόπιν εδραιώνουν ότι τούτη η παθολογική περίπτωση συνιστά τον κανόνα και ότι [κατά συνέπεια] το εποπτεύσιμο δεν αποτελεί παρά εξαίρεση. Όταν ανακαλύπτεται ότι, [ως] σκέψη τού είναι ως τέτοιου, τα μαθηματικά δεν παύουν ν’ απομακρύνονται από το σημείο εκκίνησής τους, είτε αυτό βρίσκεται σ’ ένα διαθέσιμο τοπικό ον είτε σε μια ενδεχομενική αποτελεσματικότητα». Βλ. Alain Badiou, «Un, multiple, multiplicité(s)», *Multitudes*, No. 1 (2000), 203. Πρβλ. την αγγλική έκδοση του κειμένου στη συλλογή *Theoretical Writings* (London: Continuum, 2004), κυρίως 73-78. Σχετικά με τη διαφαινόμενη υποβάθμιση του κοινού νου και της καθημερινής εμπειρίας σε σχέση με τη μαθηματική φαντασία, η άποψη του Badiou, καίτοι πολεμικά διατυπωμένη, δεν είναι πρωτάκουστη ούτε χωρίς συμμάχους: «Συναφές είναι το έργο τού Cavaillès [αναφέρεται στο *Για τη λογική και τη θεωρία της επιστήμης*, στη δεύτερη έκδοση του οποίου το 1960 τον πρόλογο είχε γράψει ο Bachelard], το οποίο βλέπει την ανάπτυξη των υπερπεπερασμένων μαθηματικών και την τυποποίηση του απείρου ως εξελίξεις που υπονομεύουν την ιδέα ότι η δυναμική των εννοιών στη μαθηματική σκέψη πρέπει να θεμελιώνεται/εδράζεται στη συγκεκριμένη εμπειρία. Ο Bachelard επίσης υποστηρίζει ότι η πλαστικότητα της μαθηματικής μορφής υπερβαίνει τα όρια των εποπτικών, προεπιστημονικών κατηγοριών μας, συσχετίζοντας την ελευθερία των μαθηματικών εννοιών από τους περιορισμούς τού κοινού νου με την “επιστημολογική ρήξη” μεταξύ της προεπιστημονικής και της επιστημονικής σκέψης». Βλ. τη διδακτορική διατριβή τού David James Allen, *Philosophy and the Sciences in the Work of Gilles Deleuze, 1953-1968* (Warwick, 2015), ο οποίος παραπέμπει στο τρίτο κεφάλαιο της

μολονότι η πρόσδεση στην οικεία φαινομενολογική εμπειρία τής καθημερινότητας ενδείκνυται κατά τη διδασκαλία των μαθηματικών και της φυσικής, ορισμένες από τις εντυπωσιακότερες εξελίξεις σ' αυτούς τους κλάδους έλαβαν χώρα διαμέσου μιας αναστολής τούτης της εξοικείωσης και μιας απόσπασης ή απομάκρυνσης από το αντιληπτικό υπόβαθρο, ακόμη και αν είχαν ως αφετηριακό σημείο εξολοκλήρου «πρακτικά» προβλήματα. Η θέση του Badiou μπορεί να ειπωθεί σε κάποιον βαθμό ως ριζοσπαστικοποίηση της μετακαντιανής κριτικής έναντι κάθε εμπειριστικής προφάνειας, ήτοι ως προέκταση της θέσης του Althusser (και των Γάλλων επιστημολόγων) για την παραγωγή τού προσίδιου γνωστικού «αντικειμένου» μιας θεωρητικής πρακτικής απέναντι στην καταφυγή σε κάποιο προνομιακό είδος (νοητικής, προαναστοχαστικής, κτλ.) εποπτείας.¹⁹⁷ Η αξιωματική μέθοδος των μαθηματικών απαντά σε τούτη ακριβώς την ανάγκη μιας ανάδειξης της εμμενούς διακύβευσης της σκέψης επέκεινα ενός εμπειρικού ανάφορου, ενός πρωταρχικού «δεδομένου» που υποτιθέμενα θα τη ρύθμιζε μονοσήμαντα και θα υπαγόρευε την ακολουθητέα κατεύθυνση. Οι συνθήκες τής φιλοσοφίας επιτάσσουν πειραματισμούς, οι οποίοι όμως εγγράφονται ενδοφιλοσοφικά υποδεικνύοντας τη λήψη θεωρησιακών αποφάσεων. Το ερώτημα παραμένει αν τούτο το παραζένεμα, η ανοικείωση και η διαστρέβλωση της εμπειρίας, την οποία τα μαθηματικά και οι επιστήμες μοιράζονται επίσης με τις σύγχρονες τέχνες –αλλά και τη φιλοσοφία, όταν υπερβαίνει τον παραμυθικό ή κανονικοποιητικό ρόλο της–, είναι απλώς η εποχή ή ο κόσμος τους βαλμένα σε έννοιες ή κάτι περισσότερο, ήτοι ένας κόσμος αφεαυτού.

Πάντως, αμφοτεροί οι φιλόσοφοι και οι μαθηματικοί αναμένεται ν' αντιδράσουν αρνητικά απέναντι στη διατύπωση αυτής της θεμελιώδους θέσης. Οι μεν πρώτοι γιατί αισθάνονται ότι τούς στερείται το έσχατο καταφύγιό τους ή το κατεξοχήν πεδίο τού τομέα απασχόλησής τους, οι δε δεύτεροι επειδή στέκονται καχύποπτοι απέναντι στους φιλοσόφους, όταν αυτοί «τολμούν» να πραγματευτούν στο έργο τους γενικά ζητήματα μαθηματικών.¹⁹⁸ Το ζητούμενο για τους αφοσιωμένους διακόνους ή

μελέτης τής Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), η οποία έχει μεταφραστεί στα ελληνικά (*Μπασελάρ – Επιστήμη και Αντικειμενικότητα*, μετάφραση: Σπύρος Παπαχαρίσης – Γιώργος Φουρτούνης [Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1999]). Τούτο δεν αναιρεί βεβαίως ότι, τόσο για λόγους παιδαγωγικής επάρκειας όσο και από μια γνωσιακή-εξελεγκτική ή αναπτυξιακή οπτική, τα μαθηματικά εμπλέκονται αναπόδραστα με εμπειρικές και βιωματικές συνάψεις. Μπορεί να ειπωθεί ακόμη ότι η μαθηματική επινόηση συνιστά ένα ιδιαίτερο είδος εμπειρίας, αλλά θα βρισκόμασταν τότε (εφόσον δεν επιχειρούσαμε την αγκύρωση της σε κάποια προγενέστερη βιωματική συνάφεια) επέκεινα της κλασικής φαινομενολογίας και του κοινού νου.

197. «Τα μαθηματικά είναι το κλειδί κάθε επιστήμης, επειδή διατάσσουν/ρυθμίζουν [ordonne] τη σκέψη σύμφωνα με την άπειρη δύναμη του γράμματος και του χωρικού του συνεργού [complice], του διαγράμματος. Είναι το αντι-φυσικό κενό όθεν η σκέψη εκλεπτύνεται [s'affine] ως τέτοια προκειμένου να επιστρέψει προς τις αντιλήψεις, να υπονομεύσει τη συνήθη χρήση τους και να κυριαρχήσει/κατακτήσει τα πραγματικά μυστικά τους, “γράφοντάς” τα με γραμμικό και καθολικά μεταδόσιμο τρόπο». Βλ. *Η Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 585. Μ' αυτή την έννοια, μάλλον δεν είναι παράξενο που τον κύριο διαμεσολαβητή τής μετακαντιανής προβληματικής αποτελεί για τον Badiou ο Lacan με τα περίφημα «μαθήματά» του.

198. «Γενικά πάντως μιλώντας, οι απόψεις των φιλοσόφων για τα μαθηματικά χαρακτηρίζονται από μια ασαφή και γενικόλογη διαπραγμάτευση. Τούτο οφείλεται ενμέρει στην ελλιπή πληροφόρηση των

θεράποντες των μαθηματικών είναι μάλλον η τεχνική επάρκεια όσον αφορά τα τωρινά, ενεργά προβλήματα «αιχμής» τού κλάδου τους.¹⁹⁹ Εν προκειμένω όμως η κατάφαση της εξίσωσης των μαθηματικών με την οντολογία αποτελεί μία μεταοντολογική (ήτοι φιλοσοφική) θέση που αφορά την εμμενή ιστορική ορθολογικότητα αυτού του επιστημονικού πεδίου. Δεν ισχυρίζεται ο Badiou ότι η ΑΘΣ είναι η πλέον ενδιαφέρουσα, θεμελιώδης ή καινοτόμος θεωρία των σύγχρονων μαθηματικών (αφού παρατηρεί ότι ως προς αυτά τα κριτήρια έχει εν τω μεταξύ τεθεί στο περιθώριο από τομείς όπως η αλγεβρική τοπολογία, η διαφορική γεωμετρία ή η συναρτησιακή ανάλυση),²⁰⁰ ούτε ότι αποκλείεται εκ των προτέρων το ενδεχόμενο κάποια άλλη θεωρία, ή ακόμη κάποια άλλη από αυτήν που προτείνει αξιωματικοποίηση της ίδιας θεωρίας, ν' αποδειχθεί εντέλει προσφορότερη για να

φιλοσόφων γύρω από τα μαθηματικά και τις εσωτερικές τους εξελίξεις, και ενμέρει στο ότι ο γενικότερος προσανατολισμός μιας φιλοσοφικής απόψεως δεν αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στα προβλήματα που αντιμετωπίζει η επιστήμη των μαθηματικών». Βλ. Γιώργος Ρουσόπουλος, *Επιστημολογία των μαθηματικών. Αναλυτικό-αναφορικότητα και νομιμοποίηση στα νεότερα μαθηματικά*, σειρά «Επιστημολογία» (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 1991), 115. Ο Badiou πάντως δεν εμπίπτει πλήρως στην κατάσταση που σκιαγραφεί η ανωτέρω διάγνωση, δεδομένου ότι συνδυάζει στο έργο του έναν γενικότερο φιλοσοφικό προσανατολισμό με μια ευαισθησία για το «γράμμα» (αδιαχώριστο καθώς είναι από το «πνεύμα») των μαθηματικών επεξεργασιών στις οποίες αναφέρεται και από τις οποίες αντλεί. Άλλως ειπείν, καίτοι ενδέχεται να κατηγορηθεί για μεροληψία ή μονομέρεια στον τρόπο που προσεγγίζει και ανασυγκροτεί τις εν λόγω επεξεργασίες, ο βαθμός εξοικειώσής του μ' αυτές και η αναμφίλεκτη εμβάθυνση στη σχετική βιβλιογραφία μάλλον αποδιώχνουν την υποψία τού «τσαρλατανισμού», όπως την εννοούσαν οι Sokal και Bricmont. Αν μη τι άλλο, αντί να στέκει ενεδός μπροστά στην επίκληση των σχετικών πορισμάτων, ο προσεκτικός αναγνώστης τού Badiou είναι πιθανότερο να καταλήξει να καταλαβαίνει πολύ περισσότερα μαθηματικά σε σχέση με το στάδιο όπου βρίσκονταν οι γνώσεις του προτού έρθει σε επαφή με το έργο τού φιλοσόφου.

199. Πρόκειται για την μπαντιουϊκή εκδοχή τής αφήγησης περί της «λήθης τού είναι», η οποία είναι διαρκής, αναπόφευκτη αλλά και –από τον Cantor και μετά– καταρχήν αναστρέψιμη ανά πάσα ώρα και στιγμή. Οι μαθηματικοί δεν γνωρίζουν ότι στοχάζονται το είναι-ως-είναι, αφού δεν χρειάζεται να το γνωρίζουν κατά τη νικηφόρο προέλασή τους ή ενδεχομένως –ας μās επιτραπεί μια σαρτρική διατύπωση– το γνωρίζουν τόσο καλά, που καταλήγουν να μην το γνωρίζουν: «Εκτός από σπάνιες στιγμές “κρίσης”, τα μαθηματικά σκέφτονται το είναι, ωστόσο δεν συνιστούν ακόμη σκέψη περί της μαθηματικής σκέψης. Θα λέγαμε μάλιστα ότι, για να μπορέσουν ιστορικά να ξεδιπλωθούν ως σκέψη τού είναι, και στο βαθμό που απαιτείτο εδώ μια δύσκολη απόσπαση από τη μεταφυσική ισχύ τού ενός, τα μαθηματικά αναγκάστηκαν να προσδιορίσουν την ταυτότητά τους τελείως διαφορετικά από μια οντολογία. Εναπόκειται λοιπόν στη φιλοσοφία να διατυπώσει και να νομιμοποιήσει την εξίσωση: μαθηματικά = οντολογία· και έτσι, η φιλοσοφία απελευθερώνεται η ίδια από το φαινομενικά υψηλότερο λειτουργημά της: δηλώνει πως δεν εναπόκειται σ' αυτή να σκέφτεται το είναι ως είναι». Βλ. «Το συμβάν ως επέκεινα-του-είναι», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 27-28. Η λήθη τού είναι συντελείται μέσω της συντομογραφικής διευκόλυνσης που επιβάλλουν οι συμβάσεις τής μαθηματικής γραφής, με αποτέλεσμα να συγκαλύπτεται ότι οι σχέσεις και οι συναρτήσεις αποτελούν ειδικές μορφές τού πολλαπλού (λχ. διατεταγμένα ζεύγη) και όχι διακριτά «αντικείμενα», καλλιεργώντας έτσι τη στρουκτουραλιστική ψευδαίσθηση. Πρβλ. *Είναι και συμβάν*, 486. Ωστόσο ο Badiou θα υπαναχωρήσει εν μέρει από την αυστηρή κριτική στις οντολογικές αξιώσεις των σχέσεων – το φαινόμενο δεν είναι επιφανόμενο.

200. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 20-21, όπως και τη συνέντευξη «Φιλοσοφία, επιστήμες, μαθηματικά», μετάφραση: Ray Brassier & Robin Mackay, *Collapse: Philosophical Research and Development*, αφιέρωμα: Numerical Materialism, No. 1 (2007), 11-26.

οργανώσει ό,τι είναι εγγράψιμο από το είναι-ως-είναι. Εάν ο ίδιος προτείνει το αξιωματικό σύστημα ZFC, αυτό συμβαίνει επί τη βάσει μιας απόφασης που επικαθορίζεται από μια λογικά προγενέστερη φιλοσοφική και μεταμαθηματική προβληματική.²⁰¹ Είναι συνεπώς η ιδιαίτερη «αποτελεσματικότητα» της ΑΘΣ, ήτοι η διαφαινόμενη ικανότητά της να παρέχει ένα έδαφος πρόσφορο για την επίλυση, την ανανοηματοδότηση ή την «αναζωογόνηση» παραδοσιακών φιλοσοφικών προβλημάτων, αυτή που τής δίνει το δικαίωμα να λάβει αναδρομικά το χρίσμα τής αρμόδιας «επιστήμης τού είναι». Τα προβλήματα αυτά αφορούν τη σχέση τού ενός

201. Ο Sean Bowden επισημαίνει ότι η ταύτιση των μαθηματικών με την οντολογία είναι δυνατή μονάχα επί τη βάσει μιας προγενέστερης φιλοσοφικής προβληματικής, η οποία εμπλέκει τα παραδοσιακά ζητήματα που αφορούν το εν και τα πολλά, τη φύση ως ποίημα και τη Φύση ως Ιδέα, τα μέρη και το όλον, το περατό και το άπειρο (την κατανομή δηλ. τού είναι-εν-ολότητα), το συνεχές και το διακριτό. Είναι επειδή ακριβώς η ΘΣ φαίνεται να είναι σε θέση να παράσχει διεξόδους σ' αυτά τα ακανθώδη ζητήματα που τής παραχωρείται μια τόσο προνομιακή θέση. Πρόκειται αναμφιβόλως για θεωρητική οφειλή τού Badiou στον Lautman. Έτσι όμως ο φιλόσοφος θυσιάζει την οντολογική μονοσημαντικότητα, αφού «το Είναι λέγεται μια φορά για την οντολογία σε συμφωνία με ό,τι ονόμασα μια φιλοσοφική προβληματική και λέγεται μία ακόμη [φορά] για ό,τι η οντολογία μπορεί να πει εν γένει σε συμφωνία με τούτη τη φιλοσοφική προβληματική». Έτερο αποτέλεσμα αυτού αποτελεί η αδυναμία τού φιλοσόφου «να στοχαστεί τη σχέση του μ' ένα άλλο φιλοσοφικό σύστημα, που παρουσιάζεται ως μια διαφορετική, αλλά εξίσου συστηματική λύση στα ίδια προβλήματα, τα οποία επιλύει η οντολογία τού Badiou, ει μη μόνον ως μη αναγώγιμη υποκειμενική σύγκρουση». Βλ. Sean Bowden, “Alain Badiou: Problematics and the Different Senses of Being in *Being and Event*”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 5 (2008), 43, όπου έχει βέβαια υπόψη του το έργο τού Deleuze ως εναλλακτική. Ο Bowden παρατηρεί ακόμη πως «φαίνεται ότι ο Badiou δεν μπορεί να καλωσορίσει αυτές τις καινοτόμες αλήθειες –στα πεδία τής επιστήμης, της τέχνης, της πολιτικής και του έρωτα– οι οποίες δεν θα ήταν συνδυνατές μ' εκείνες που αποτελούν το φιλοσοφικό του σύστημα». Μια ελάχιστη διαφορετική εκδοχή τού ίδιου κειμένου δημοσιεύθηκε με τον τίτλο “The Set-Theoretical Nature of Badiou’s Ontology and Lautman’s Dialectic of Problematic Ideas” στη συλλογή που συνεπιμελήθηκε με τον Simon Duffy, *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 39-58. Για τη σχέση τού Deleuze με τον Badiou όσον αφορά τον ρόλο και τη σημασία των μαθηματικών για τη φιλοσοφία, βλ. τις σχετικές εργασίες των Daniel W. Smith (2003, 2012), Simon B. Duffy (2013) και Becky Vartabedian (2018), στις οποίες θα γίνει αναφορά στο κεφάλαιο VIII. Το γενικό περίγραμμα της θέσης τού Lautman συνοψίζεται από τον Badiou ως εξής: «Όπως έχουν αποδείξει ιδίως, από τη δεκαετία τού '30, οι εργασίες τού Albert Lautman, κάθε σημαντικό και ανανεωτικό θραύσμα των πραγματικών μαθηματικών μπορεί και οφείλει να υποκινήσει, ως ζωντανή συνθήκη, την οντολογική του ταυτοποίηση». Βλ. «Το συμβάν ως επέκεινα-του-είναι», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 29. Πρβλ. το εκτενέστερο σχόλιο του Deleuze από το *Διαφορά και επανάληψη*, εισαγωγή – μετάφραση: Κωνσταντίνος Β. Μπουντάς (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019), 243: «Το πρόβλημα είναι συγχρόνως και υπερβατικό και εμμενές σε σχέση με τις λύσεις του. Είναι υπερβατικό διότι αποτελεί ένα σύστημα ιδεατών συνδέσμων ή διαφορικών σχέσεων μεταξύ γενετικών στοιχείων. Είναι εμμενές διότι αυτοί οι σύνδεσμοι και οι σχέσεις ενσαρκώνονται στις εν ενεργεία σχέσεις που δεν τούς μοιάζουν και ορίζονται από τον τομέα των λύσεων. Στο έργο τού Albert Lautman φαίνεται καλύτερα απ' όπου αλλού ότι [τα] προβλήματα είναι αρχικά πλατωνικές Ιδέες ή ιδεατοί δεσμοί ανάμεσα σε *διαλεκτικές* έννοιες αναφερόμενες σε “ενδεχόμενες καταστάσεις τού υπαρκτού” αλλά επίσης ότι υλοποιούνται μέσα στις πραγματικές σχέσεις που συγκροτούν την επιθυμητή λύση μέσα σ' ένα *μαθηματικό, φυσικό* ή άλλο πεδίο. Με αυτή την έννοια, σύμφωνα με τον Lautman, η επιστήμη μετέχει σε μια διαλεκτική που δείχνει πέρα από τον εαυτό της, δηλαδή σε μια μεταμαθηματική ή εξωπροτασιακή δύναμη, παρότι οι διασυνδέσεις αυτής της διαλεκτικής υλοποιούνται μόνο σε αποτελεσματικές επιστημονικές προτάσεις και θεωρίες. Τα προβλήματα είναι πάντοτε διαλεκτικά».

και των πολλών, του όλου και των μερών, του πεπερασμένου και του απείρου, του συνεχούς και του διακριτού, κτλ. Η απόφαση υπέρ τής ευρετικής ισχύος τής υπόθεσης ότι τα μαθηματικά συνιστούν το αρμόδιο πεδίο στοχασμού τού είναι στη γενικότητα ή καθαρότητα του, ανοίγει μονοπάτια σύνδεσης της σκέψης τού Badiou με διακριτές και εκ πρώτης όψεως απομακρυσμένες φιλοσοφικές παραδόσεις, όπως φερειπείν εκείνες του πραγματισμού και της αποφασιοκρατίας.²⁰² Τίποτε δεν μάς εμποδίζει να αναγνώσουμε υπό ένα τέτοιο ερμηνευτικό πρίσμα την εξίσωση, αρκεί να έχουμε υπόψη ότι αντιβαίνει στις διακηρυγμένες προθέσεις τού φιλοσόφου. Συχνά εγείρεται η δεύτερη κατηγορία (του ντεσιζιονισμού), λόγω της κομβικής σημασίας που έχει η κατηγορία/πράξη της/μιας απόφασης σε ποικίλες όψεις τού έργου του.²⁰³ Αυτό που είμαστε σε θέση να επισημάνουμε προσώρας είναι ότι, σε συνέπεια προς – και σε συνέχεια με– τον νεανικό θαυμασμό του για το έργο τού Sartre, ο Badiou τοποθετεί στον πυρήνα τής μεταοντολογικής προβληματικής του μια στρατευμένη θεωρία τού υποκειμένου, και η ιστορία τής αξιωματικοποίησης της ΘΣ αποτελεί μια τέτοια εργώδη πιστότητα στο «συμβάν Cantor», οπότε μόνο παράξενο δεν είναι ότι οι ακολουθητέοι προσανατολισμοί τής σκέψης καθορίζονται από μια στρατηγικά υπολογισμένη και ενέχουσα ρίσκο απόφαση.²⁰⁴

202. Ενδεικτικά, για μια ενδιαφέρουσα αντιπαραβολή τής συνολοθεωρητικής οντολογίας τού Badiou προς τις οντολογικές δεσμεύσεις τού νεοπραγματιστή Quine, βλ. Talia Morag, “Doing Without Ontology: A Quinean Pragmatist Approach to Badiou”, στο Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), σειρά “Critical Connections”, 132-156. Εκεί διαβάζουμε πως «η θέση ότι τα μαθηματικά είναι η οντολογία δύναται να αναδιατυπωθεί ως το κουαϊνιό συμπέρασμα ότι οι λογικο-μαθηματικές μορφοποιήσεις [regimentations] εκθέτουν/αποκαλύπτουν οντολογικές δεσμεύσεις» (143).

203. Αυτήν παραδείγματος χάριν που σχετίζεται με την κατάφαση της πραγματικότητας της συμβατικής έλευσης, η οποία βρίσκεται στην αρχή μιας διαδικασίας υποκειμενοποίησης, ή εκείνη που αφορά τον μέχρι ενός σημείου αυθαίρετο υπολογισμό τής περισσειας του κράτους τής κατάστασης ως προς την κατάσταση την ίδια (δηλ. του δυναμοσυνόλου ενός απειροσυνόλου ως προς το σύνολο αυτό – θέματα που θα μάς απασχολήσουν στο επόμενο κεφάλαιο, βλ. III.3, III.4). Οπωσδήποτε αυτή η έμφαση στην απόφαση και την ξεκάθαρη τοποθέτηση όταν οι περιστάσεις το απαιτούν αποτυπώνεται και στο ύφος του. Για τον «ντεσιζιονισμό» τού Badiou, ο οποίος δεν στερείται όμως δεσμευτικών κριτηρίων ορθολογικότητας, βλ. Christopher Norris, *Badiou's Being and Event: A Reader's Guide* (London: Continuum, 2009), 125-126, 199-201. Πρβλ. επίσης τη συγκριτική μελέτη τού Matthew R. McLennan, *Philosophy, Sophistry, Antiphilosophy: Badiou's Dispute with Lyotard* (London: Bloomsbury, 2015), δεδομένου ότι ο Jean-François Lyotard ήταν ίσως ο πρώτος που ανέδειξε την εν λόγω διάσταση αναφορικά με το έργο τού φιλοσόφου.

204. Μία από τις μεστότερες φιλοσοφικές διατυπώσεις τής κομβικής θέσης τού φιλοσόφου είναι η ακόλουθη, όπου διαφαίνονται τόσο το επίδικο όσο και η συνάρτηση με το πολιτισμικό στίγμα ή την ιστορικοπολιτική συνθήκη: «Η νεωτερικότητα ορίζεται από το γεγονός ότι το Εν δεν είναι/υπάρχει (ο Nietzsche είπε ότι “ο Θεός είναι νεκρός”, αλλά για εκείνον το Εν τής Ζωής κατέλαβε τη θέση τού εκκλιπόντος). Ωστε για μας τους μοντέρνους (ή τα “ελεύθερα πνεύματα”), το πολλαπλό-δίχως-Εν αποτελεί την τελευταία λέξη πάνω στο είναι ως είναι. Τώρα η σκέψη τού αμιγούς πολλαπλού, του πολλαπλού θεωρούμενου καθεαυτό, δίχως να λαμβάνεται υπόψη τίνος το πολλαπλό αποτελεί (άρα: δίχως να λαμβάνεται υπόψη οποιοδήποτε αντικείμενο) αποκαλείται: “μαθηματική θεωρία συνόλων”. Επομένως κάθε μείζων έννοια τούτης της θεωρίας δύναται να κατανοηθεί ως έννοια της νεότερης οντολογίας». Βλ. Alain Badiou, *Number and Numbers*, μετάφραση: Robin Mackay (Cambridge: Polity Press, 2008), 65.

Επομένως, προσφορότερη απάντηση –για όποιον θα επιθυμούσε ν’ ακολουθήσει το συγκεκριμένο νήμα κριτικής με συνέπεια– θα όφειλε ν’ αποτελέσει μάλλον η συγκρότηση μιας εναλλακτικής και ανταγωνιστικής μεταοντολογικής –ήτοι φιλοσοφικής– μεθερμηνείας ή ανάκτησης της ιστορικής εκδίπλωσης της μαθηματικής ορθολογικότητας, παρά η εξωτερική κριτική τής εν λόγω θέσης. Ο ίδιος ο Badiou δεν θα κρύψει την εμμενή φιλοσοφική διακύβευση των μαθηματικών, δικαιολογώντας ορισμένες επιλογές και κατευθύνσεις στο επίπεδο της προσέγγισής τους με αμιγώς φιλοσοφικά κριτήρια. Θα ισχυριστεί φερειπείν, αναφερόμενος στην ενδεχομενικότητα της ΑΘΣ και της συγκεκριμένης εκδοχής της ως προσφορότερου πεδίου οντολογικής πραγμάτευσης: «Προφανώς, το ότι αυτά τα αξιώματα, ιστορικά επιλεγμένα από τη μαθηματική κοινότητα, είναι τα καλύτερα, ή κυρίως είναι επαρκή για τη σκέψη τού είναι-πολλαπλού ως είναι, αποτελεί ένα ερώτημα που δεν επιδέχεται a priori απάντηση. Η ιστορία τής οντολογίας, μαθηματικής και φιλοσοφικής, είναι εκείνη που αποφασίζει».²⁰⁵

2. Η αναδρομική διαπίστωση της οντολογικής ασυστασίας και ο πρωθύστερος χαρακτήρας τής εναδικής συγκρότησης

Οι συνέπειες των φημισμένων παραδόξων τής συνολοθεωρίας είναι δύο τάξεων: α) Αφενός, κρίνεται αναγκαίο να εγκαταλειφθεί κάθε ελπίδα ρητού ορισμού τής έννοιας του συνόλου, δεδομένου ότι ούτε η [καθημερινή ή ποιητική] γλώσσα ούτε η ενόραση [διαίσθηση ή εποπτεία, με τη μαθηματική έννοια, η οποία σε κάποιον βαθμό απηχεί την καθημερινή σημασία τού όρου] είναι ικανές να υποστηρίξουν το αμιγές

205. Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 93. Στο ίδιο μήκος κύματος είναι και η απάντησή του στον Tzuchien Tho: «Αυστηρά μιλώντας, η οντολογική απόφαση αφορά μια πολλαπλότητα άνευ της υπερβατικότητας του ενός και τότε, ακολουθώντας την, η αξιωματική είναι η μαθηματική πραγματοποίηση της αρμόζουσας τυποποίησης τούτης της απόφασης». Βλ. “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 3 (2007), 3. Βλ. επίσης την αποστροφή τού Badiou στη συνέντευξη με τον Nicolas Poirier, «Entretien avec Alain Badiou», *Le Philosophoire*, Vol. 9, No. 3 (1999), 11-25: «Προβαίνουμε/προοδεύουμε εδώ και δύομιση χιλιάδες χρόνια στη γνώση τού είναι ως είναι. Προφανώς όμως δεν μπορεί να υπάρξει οριστική οντολογία. Αιφνίδιες και μεγάλης εμβέλειας μαθηματικές τροποποιήσεις/ανασχεδιασμοί [refontes] δύνανται να εξωθήσουν τον φιλόσοφο να αναθεωρήσει εκ βάθρων τον τρόπο με τον οποίο επισημαίνει [pointe], σε τούτα τα μαθηματικά, τη σκέψη τού είναι. Αυτό ακριβώς είναι που συνέβη με τον Cantor και τη θεωρία των συνόλων. Αυτό πίστευε ο πολύ μεγάλος σύγχρονος μαθηματικός Grothendieck ότι επέκειτο [à la portée de la main] με τη θεωρία των κατηγοριών και των τόπων. Νόμιζε ότι επρόκειτο να δημιουργήσει άλλα μαθηματικά, διαφορετικά από εκείνα των Ελλήνων. Τελικά, στα ίδια του τα μάτια, απέτυχε σε τούτη την επαναθεμελίωση/επανίδρυση. Όμως εν τέλει η ιστορία τής σκέψης τού είναι συνεχίζεται». Πρβλ. τις σχετικά πρόσφατες (από τον Απρίλη του 2018) διευκρινίσεις τού φιλοσόφου, όσο και τα συναφή κείμενα του Oliver Feltham και της Berankova στην ίδια συλλογή: «Ontologie et Mathématique», “One or Many Ontologies?”, και “The Immanence of Truths and the Absolutely Infinite in Spinoza, Cantor, and Badiou”, *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 341–360. Στο θέμα θα επανακάμψουμε στην αρχή τού κεφαλαίου IV, στο τέλος τού κεφαλαίου VI, στο υποκεφάλαιο VII. 5, όπως και στα συμπεράσματα.

πολλαπλό, καθώς καταμετράται-ως-εν, με μία μονοσήμαντη έννοια. β) Αφετέρου, καθίσταται επιτακτική η απαγόρευση των παραδοξολογικών πολλαπλών που θέτουν σε κίνδυνο τη συνεκτικότητα της χρησιμοποιούμενης αξιωματικής γλώσσας.²⁰⁶ Το εγχείρημα συνάρθρωσης των δύο αυτών προϋποθέσεων ανέλαβαν μεταξύ άλλων να φέρουν εις πέρας μεταξύ των ετών 1908 και 1940 με τις καθοριστικές εργασίες τους οι Ernst Zermelo, Abraham Fraenkel, John von Neumann και Kurt Gödel.²⁰⁷ Η

206. Για τα λογικά ή συνολοθεωρητικά παράδοξα, βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 203-209. Λίγο παρακάτω πληροφορούμαστε ότι «[η] μέθοδος που ακολουθήθηκε για την εξοστράκιση των παραδόξων δεν ήταν ενιαία. Για την εξοστράκιση των λογικών παραδόξων απαιτήθηκαν, από τη μια μεριά, σοβαρές περικοπές στην ελευθερία τής, για την εποχή εκείνη, τρέχουσας μαθηματικής πρακτικής και, από την άλλη, αυστηροί περιορισμοί στη χρήση εννοιών, που διαισθητικά έδιναν την εντύπωση πως ποτέ δεν θα δημιουργούσαν προβλήματα. Αυτή η κατάσταση έκανε επιτακτική την ανάγκη να ξεκαθαρισθούν τα θεμέλια της μαθηματικής πρακτικής. Στα μάτια ορισμένων μαθηματικών τής εποχής η ανάλυση των ορίων αυτής της πρακτικής φαινόταν να έχει σαν προαπαιτούμενο τη δημιουργία μιας καθαρής γλώσσας, στο πλαίσιο της οποίας θα μπορούσαν να διατυπωθούν όλα τα υπάρχοντα μαθηματικά. Στα μάτια άλλων, η εξοστράκιση των παραδόξων δεν ήταν πρόβλημα καθορισμού καθαρών, και πέρα από κάθε αμφιβολία, γλωσσικών ορίων. Σύμφωνα με την άποψή τους, αυτό που χρειαζόταν ήταν μια ριζική αναθεώρηση της μαθηματικής πρακτικής στο σύνολό της. [...] Για την αντιμετώπιση των συνολοθεωρητικών παραδόξων φάνηκαν δύο βασικές περιοριστικές διέξοδοι. Η πρώτη σχετιζόταν με τη διαγώνια μέθοδο. [...] Η σκέψη, λοιπόν, που επικράτησε ήταν να απαγορευθούν οι αυτοαναφορές με τη δημιουργία ιεραρχιών αντικειμένων και προτάσεων, που θα ήταν ιδιαίτερα περιοριστικές για τη μαθηματική πρακτική. [...] Είναι αλήθεια πως τα παράδοξα μπορούσαν έτσι να αντιμετωπισθούν, αρκετοί όμως θεώρησαν τις περικοπές, που μια τέτοια άποψη συνεπαγόταν πολύ περιοριστικές και επικίνδυνες για την μαθηματική πρακτική. Η δεύτερη άποψη που σχετιζόταν με την ανεξέλεγκτη χρήση μιας τυχαίας ιδιότητας, σιγά σιγά κέρδιζε έδαφος και τελικά ενσωματώθηκε στο φορμαλισμό τής ZF. Σύμφωνα μ' αυτήν θα έπρεπε να μείνει ανέπαφη η δυνατότητα αυτοαναφορών και να περιορισθεί από την άλλη μεριά η ελεύθερη χρήση ιδιοτήτων για την περιγραφή συνόλων. Έτσι, στη θέση μιας τέτοιας ελεύθερης χρήσης, τοποθετήθηκε ένας συγκεκριμένος νόμος που καθορίζει πως για τη δημιουργία ενός νέου συνόλου δεν αρκεί μια ιδιότητα. Η χρήση της, για να είναι νόμιμη, πρέπει να αναφέρεται σε κάποια από τα στοιχεία ενός ήδη υπάρχοντος συνόλου. [...] Οι συνέπειες της υιοθέτησης της δεύτερης διεξόδου, που μόλις συζητήσαμε, υπήρξαν θεαματικές. Η νέα θεωρία των συνόλων αναπτύχθηκε με εντυπωσιακή ταχύτητα και τα νέα θεμέλια της μαθηματικής πρακτικής εμφανίστηκαν στερεότερα από τα προηγούμενα. [...] Έτσι, η εκδίωξη από τον καντοριανό παράδεισο χωρίς να είναι καταστροφική οδήγησε σε κάτι ναι μεν λιγότερο ελεύθερο, αλλά και στερεότερο και αρκετά πλούσιο για τη συνέχιση της ανθρώπινης πνευματικής περιπέτειας». Βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των μαθηματικών* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2009⁷), 212-214.

207. Όπως το είχε με χαρακτηριστική σαφήνεια θέσει ο von Neumann: «Οι μέθοδοι της λογικής επ' ουδενί δεν υφίστανται κριτική, αλλά διατηρούνται· μονάχα η (αναμφίβολα στερούμενη χρησιμότητας) αφελής έννοια [notion] του συνόλου απαγορεύεται. Προκειμένου να αντικατασταθεί τούτη η έννοια [notion] εφαρμόζεται η αξιωματική μέθοδος· διατυπώνεται δηλ. ένας αριθμός αιτημάτων στον οποίο, εξυπακούεται, η λέξη “σύνολο” απαντά, δίχως όμως κανένα νόημα. Εδώ (στο πνεύμα τής αξιωματικής μεθόδου) δεν καταλαβαίνει κάποιος ως “σύνολο” τίποτε παρά ένα αντικείμενο για το οποίο κανείς δεν ξέρει περισσότερα και ούτε θέλει να μάθει περισσότερα απ' ό,τι έπεται σχετικά μ' αυτό από τα αιτήματα. Τα αιτήματα πρόκειται να διατυπωθούν με τέτοιο τρόπο ώστε όλα τα επιθυμητά θεωρήματα της θεωρίας συνόλων τού Cantor να έπονται από αυτά, όχι όμως και οι αντινομίες». Βλ. John von Neumann, “An Axiomatisation of Set Theory”, στο: Jean van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967), 392. Βλ. επίσης I. Grattan-Guinness, *The Search for Mathematical Roots*,

αξιωματικοποίηση δεν αποτελεί απλώς τεχνητή σύμβαση χάριν τής αρτιότερης τυπικής έκθεσης, αλλά μιαν ενδογενή αναγκαιότητα προκειμένου το πολλαπλό «να παραδοθεί *δίχως έννοια*, τουτέστιν, *δίχως να υπονοεί το είναι-τού-ενός*».²⁰⁸ Στο αξιωματικό σύστημα Zermelo-Fraenkel, σε αντίθεση με την προγενέστερη «εννοιολογία» τού Gottlob Frege, η κατασκευασμένη τυπική γλώσσα δεν κατοχυρώνει την ύπαρξη, αλλά επιτελεί διακρίσεις εντός της. Πάντοτε δηλ. προϋποτίθεται η ύπαρξη ενός τουλάχιστον συνόλου τής τυπικής έκθεσης των αξιωμάτων, αντί να έπεται αυτής (τα μόνα υπαρκτικά αξιώματα αφορούν ακριβώς το κενό σύνολο και το αριθμήςιμο άπειρο).²⁰⁹

Υπενθυμίζεται ότι το λογικιστικό πρόγραμμα του Frege επιχειρούσε να αναγάγει τα θεμέλια της Αριθμητικής στη Λογική και να ορίσει θετικά τους αριθμούς ως αντιστοιχούντες στην έννοιά τους, ήτοι ως λογικά ομοεκτατούς προς αυτήν. Ο αριθμός μηδέν για παράδειγμα αντιστοιχούσε στην έκταση της έννοιας της «μη ταυτότητας».²¹⁰ Ο Badiou αντιπαράκειται σ' αυτή την προσέγγιση στο βιβλίο *O*

1870-1940: Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2000).

208. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 55.

209. Βλ. την παράθεση των αξιωμάτων στο προτελευταίο τμήμα τού Παραρτήματος (Π3).

210. Για τον Frege και το εκ μέρους του εγχείρημα αναγωγής των μαθηματικών στη λογική, βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 219-230· Γ. Ρουσόπουλος (1991), 57-60, 64-68, 183-213. Η κίνηση υπαγωγής των μαθηματικών στη λογική προϋπέθετε την αναβάθμιση της ίδιας της λογικής με τα κατάλληλα σύγχρονα εργαλεία, τα οποία αντλήθηκαν από τα μαθηματικά. Έτσι, ο Frege αντικατέστησε την παραδοσιακή δομή τής αριστοτελικής λογικής (η οποία περιστρεφόταν γύρω από την απόδοση ενός κατηγορήματος σε κάποια υποκειμένη ουσία) με τη χρήση ποσοδεικτών που επέτρεπαν την ανάλυση των δηλωτικών προτάσεων ως ορίσματα εννοιακών συναρτήσεων. Βλ. Γιώργος Ρουσόπουλος, *Αναλυτική της παράστασης. Η γνωσιοθεωρία του Κύκλου της Βιέννης* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1998²), 71-77. Σχετικά με τον πλατωνισμό του, ο Αναπολιτάνος διευκρινίζει ότι «[η] πράξη τής σύλληψης και ο μετασχηματισμός τής κοινής σημασίας – με την έννοια πως μπορεί να συλληφθεί από οποιονδήποτε – σε συγκεκριμένη ατομική ιδέα δεν σημαίνει και ταύτισή τους. Ο πλατωνισμός τού Frege δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την αποδοχή ενός αυθύπαρκτου σημασιολογικού υπερσύμπαντος αντίστοιχου του πλατωνικού σύμπαντος των Ιδεών. Η οντολογική βάση τού συστήματός του είναι πλατωνική στο βαθμό που επιβάλλεται κάτι τέτοιο από τα αιτήματα αντικειμενικότητας και ανεξαρτησίας των σημασιών των διαφόρων σημάτων» (221). Βλ. επίσης την κατατοπιστική εισαγωγή τού Ρουσόπουλου στην ελληνική έκδοση του έργου τού Γερμανού *Τα θεμέλια της αριθμητικής*, εισαγωγή – μετάφραση – επιμέλεια: Γιώργος Ρουσόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2009 [1884]). Όθεν πληροφορούμαστε ότι «[ο] σημαντικότερος όμως λόγος, για τον οποίο, κατά τον Frege, μπορούμε να θεωρήσουμε τους αριθμούς λογικά αντικείμενα είναι το γεγονός ότι ικανοποιούν το σχετικό κριτήριο για τα λογικά αντικείμενα. Μια οντότητα μπορεί να θεωρηθεί λογικό αντικείμενο εφόσον μπορούμε να καθορίσουμε συνθήκες ταυτότητας για την οντότητα αυτή» (37). Πρβλ. Διονύσιος Α. Αναπολιτάνος, «Frege: Θεωρία Νοήματος και μαθηματικά αντικείμενα», *Φιλοσοφείν: επίσημη, έννοια, παρηρησία*, τεύχος 24 (Ιούνιος 2021), 213-230: «Η επιδιωχθείσα, με τον τρόπο τουλάχιστον που επεχειρήθη από τον Frege, αναγωγή των Μαθηματικών στην Λογική απεδείχθη ανέφικτη, με την έννοια ότι για κάτι τέτοιο θα έπρεπε να θεωρηθούν καθαρά μαθηματικές έννοιες όπως αυτές της “αντιστοιχίας” και της “συνάρτησης” ως ανήκουσες στην Λογική. Επί πλέον το αίτημα, σύμφωνα με το οποίο μια έννοια ορίζει ως αυθύπαρκτο λογικό αντικείμενο το σύνολο των αντικειμένων μελών της, είναι ισοδύναμο με την καντοριανή συνολοθεωρητική αντίληψη (που ελέγχθηκε και τροποποιήθηκε κατάλληλα) ότι μια ιδιότητα καθορίζει και το σύνολο των αντικειμένων που την ικανοποιούν» (228). Έχει κυκλοφορήσει στα ελληνικά η μελέτη τού Hans Sluga, *Φρέγκε. Η*

Αριθμός και οι αριθμοί (1990), όπου επιχειρεί, αντλώντας από τις προγενέστερες επεξεργασίες των Frege, Peano και Dedekind και στηριζόμενος στο έργο του Conway πάνω στους «υπερπραγματικούς» [surreal] αριθμούς,²¹¹ να ανασυγκροτήσει μία συνολοθεωρητική και ρεαλιστική έννοια του αριθμού αρκετά «ευρύχωρη» ώστε να συμπεριλάβει όλες τις «παρδαλές» οντότητες που ανέκυψαν στην ιστορία των μαθηματικών, οι οποίες μάλιστα ενδέχεται ν' αποτελούν ένα μικρό ψήγμα όσων μένει να επινοηθούν ή ανακαλυφθούν. Πρόκειται για ένα φιλοσοφικό εγχείρημα, όπου ζητούμενο είναι η εννοιολόγηση του αριθμού ως μιας επιμέρους μορφής τού πολλαπλού, η οποία εμπεριέχει τη διάταξη (γι' αυτό οι μιγαδικοί αριθμοί, οι οποίοι δεν συγκροτούν ένα διατεταγμένο πεδίο, δεν εκλαμβάνονται ως αριθμοί εν στενή έννοια λόγω τού γεωμετρικού χαρακτήρα τους). Στην εν λόγω μελέτη διαβάζουμε πως «[η] ύπαρξη του μηδενός ή του κενού συνόλου, και επομένως η ύπαρξη των αριθμών, επ' ουδενί δεν συνάγεται από την έννοια ή από τη γλώσσα. [Η παραδοχή ότι] “Το μηδέν υπάρχει” είναι αναπόφευκτα μια πρώτη δήλωση [assertion]: αυτή μάλιστα που θέτει [fixes] μία ύπαρξη από την οποία όλες οι άλλες θα προκύψουν/μεθοδευτούν. Μακράν της περίπτωσης το αξίωμα του Zermelo, συνδυασμένο με τον λογικισμό τού Frege, να μάς επιτρέψει να γεννήσουμε το μηδέν και μετά την ακολουθία/αλυσίδα των αριθμών, είναι αντιθέτως από την απολύτως πρωταρχική ύπαρξη του μηδενός (ως κενού συνόλου) που διασφαλίζεται ότι είναι δυνατό να διαχωρίσουμε την όποια έκταση μιας/της οποιασδήποτε έννοιας. Ο αριθμός έρχεται πρώτος εδώ: είναι εκείνο το σημείο τού είναι από το οποίο εξαρτάται η άσκηση της έννοιας. Ο αριθμός, ως αριθμός τού τίποτε ή μηδέν, συγκολλά κάθε κείμενο στο λανθάνον είναι του. Το κενό δεν συνιστά μια παραγωγή τής σκέψης, [αντιθέτως] είναι από την ύπαρξή του που η σκέψη προχωρά, στον βαθμό που “τό γάρ αυτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.”. Μ' αυτό το νόημα, είναι η έννοια που έρχεται από τον αριθμό και όχι το αντίστροφο».²¹² Ο Russell συνέχισε το εγχείρημα του Frege μετά την ανεπιτυχή έκβασή του λόγω του ανακύψαντος φημισμένου παραδόξου που φέρει το όνομά του,²¹³ εισηγούμενος τη θεωρία των τύπων, δηλ. την απαγόρευση της

γέννηση της σύγχρονης λογικής και οι ρίζες της αναλυτικής φιλοσοφίας, μετάφραση: Μιλτιάδης Ν. Θεοδοσίου (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009)

211. Ο John Horton Conway [1937-2020] ήταν Εγγλέζος μαθηματικός, η κύρια συνεισφορά τού οποίου εντοπίζεται μεταξύ άλλων στη θεωρία αριθμών, τη θεωρία κόμβων και τη μαθηματική λογική. Η έννοια των υπερπραγματικών αριθμών προέκυψε στο έργο του τη δεκαετία τού 1970 στο πλαίσιο της μελέτης των ιδεατών κινήσεων δύο παικτών σε παίγνια στρατηγικής όπως το Go. Ευρύτερα γνωστός έγινε για το *Παιχνίδι της ζωής*, το «κυτταρικό [ή κυψελικό] αυτόματο» που φέρει το όνομά του.

212. Βλ. Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres* (Paris: Seuil, 1990), 35. Πρβλ. την εγγλέζικη έκδοση *Number and Numbers*, μετάφραση: Robin Mackay (New York: Polity, 2008), 22-23.

213. «Στήριγμα και των δύο [εκπροσώπων τού λογικιστικού προγράμματος, ήτοι των Frege και Russell] ήταν η πίστη τους στη λογική προτερότητα της έννοιας της συνάρτησης και η τοποθέτησή της στην περιοχή τής λογικής και όχι των μαθηματικών. Είναι σαφές πως οποιαδήποτε καθαρά μαθηματική πρόταση περιέχει σύμβολα που δεν ανήκουν στη λογική και που ανάγονται στο συγκεκριμένο ιδιαίτερο αλφάβητο της γλώσσας τής θεωρίας, στην οποία ανήκει η πρόταση. [...] Από μία άποψη είναι καλύτερο να αποδεχθούμε τη θέση πως τα μαθηματικά και η λογική αλληλοσυμπληρώνονται, παρά να δεχθούμε πως η μία περιοχή ανάγεται στην άλλη, πληρώνοντας το τίμημα που συνεπάγεται η αδυναμία τής απόδειξης μιας τέτοιας άποψης. [...] Για να πετύχει ένα

αυτοαναφοράς διαμέσου της στιβάδωσης των λογικών επιπέδων, όπου μια πολλαπλότητα τύπου n θα ήταν δυνατό να έχει ως στοιχεία της πολλαπλά τού αμέσως κατώτερου ($n-1$) τύπου.

Διαφορετική ήταν η φιλοδοξία τού Hilbert –ο οποίος οραματίστηκε την ανάπτυξη μεταμαθηματικών ικανών να θεμελιώσουν τη μαθηματική πρακτική σε περατοκρατικές αποδείξεις, δίχως να είναι απαραίτητο να εξοστρακιστεί το άπειρο– ή των ιντουϊσιονιστών, οι οποίοι ανέπτυξαν νέα μαθηματικά επί τη βάση τής πεπερασμένα ελέγξιμης κατασκευαστικότητας. Η επωνυμία τού φορμαλισμού καλύπτει ένα ευρύτερο φάσμα θεωρήσεων και τοποθετήσεων. Συνοπτικά θα επισημαίναμε ότι οι διάφορες εκδοχές του διέπονται από μια ορισμένη αδιαφορία για το οντολογικό καθεστώς των μαθηματικών αντικειμένων, ενώ εμφορούνται από τη μεθοδολογική πίστη στην απρόσκοπτη ανάπτυξη των μαθηματικών νοούμενων ως χειρισμού συμβόλων που υπακούει σε συγκεκριμένους και καλά σχεδιασμένους κανόνες.²¹⁴ Όσον αφορά τον ιντουϊσιονισμό, τούτος ενέπνευσε μέσα από τις εργασίες τού Brouwer ένα γόνιμο πρόγραμμα ανανέωσης των μαθηματικών στη βάση αυστηρότερων σε σχέση με τα «κλασικά» μαθηματικά κριτηρίων για την κατασκευή των αποδείξεων.²¹⁵ Λόγω ακριβώς τού εξόχως περιοριστικού χαρακτήρα του, ο εν λόγω περατοκρατικός και κατασκευασιοκρατικός προσανατολισμός εκλαμβάνεται από τον Badiou ως ενδομαθηματικό σύμπτωμα μιας ευρύτερης ηγεμονικής νοοτροπίας, η οποία εν είδει «συνασπισμού τής περατότητας» αποτελεί τον κύριο αντίπαλο του εγχειρήματός του (όπως θα καταστεί σαφές στα κεφάλαια III και V). Εν

πρόγραμμα αναγωγής των μαθηματικών στη λογική χρειάζεται να αναθεωρηθούν τα παραδοσιακά σύνορα ανάμεσα στις δύο περιοχές και να τροποποιηθεί κατάλληλα η έννοια της αναλυτικότητας». Βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 239-240. Όπως θα διαπιστωθεί στο κεφάλαιο IV, ο Badiou επίσης υπερασπίζεται τη στενή διαπλοκή και την αμοιβαία μη αναγωγιμότητα των δύο πεδίων, σχετίζοντάς τη με την επανεπεξεργασία τής οντικο-οντολογικής διαφοράς.

214. Ούτως, ο φορμαλισμός «εμφανίζεται ως μια απόλυτα θεμιτή άποψη σε αυτούς που, από τη μια μεριά, δεν πιστεύουν σε κάποιο είδος πλατωνικής οντολογίας των μαθηματικών αντικειμένων, και από την άλλη, δεν επιθυμούν δραστικές περιοριστικές επεμβάσεις στη δεδομένη μαθηματική πρακτική». Βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 212. Άλλως ειπείν, «μ' ένα συμπάρο δυο τρυγόνια» ούτε αχρείαστες οντολογικές δεσμεύσεις όπως αυτές των πλατωνιστών, ούτε όμως και αποκλειστική περιστολή τής θεμιτής μαθηματικής δραστηριότητας στην ενδεή επικράτεια του σε πεπερασμένο αριθμό βημάτων κατασκευάσιμου.

215. Το κρίσιμο είναι ότι «η μη αποδοχή τής αρχής τής απόκλεισης του τρίτου έρχεται σαν άμεση συνέπεια του τρόπου με τον οποίο [οι ιντουϊσιονιστές] βλέπουν την κατασκευαστικότητα στα μαθηματικά. Όμως, πίσω απ' αυτό κρύβεται η βασική τους αντίληψη πως κακώς επεκτείνουμε αρχές που είναι εύλογες για νοητικές διαδικασίες που απαιτούν πεπερασμένα (ως προς το πλήθος τους) βήματα, σε διαδικασίες που από την ίδια τους τη φύση απαιτούν άπειρα βήματα. [...] Για τους Ιντουϊσιονιστές δεν υπάρχει έννοια αλήθειας ορισμένη σε κάποιο μεταγλωσσικό επίπεδο ανεξάρτητα από οποιαδήποτε έννοια απόδειξης. Σύμφωνα με το σύστημά τους, οι έννοιες απόδειξης και αλήθειας συμφύρονται και συμπλέκονται αξεδιάλυτα. Η απόρριψη όλων των συστημάτων σήμανσης σημαίνει ταύτιση της έννοιας της αλήθειας με την έννοια της αποδειξιμότητας. Υπαρκτό γι' αυτούς σημαίνει κατασκευαστικά υπαρκτό. Η μη αποδοχή τής αρχής τής απόκλεισης του τρίτου έχει σαν συνέπεια τη μη αποδοχή όλων των αποδείξεων που χρησιμοποιούν απαγωγή σε άτοπο και, επομένως, κάθε θεώρημα ύπαρξης που στην απόδειξή του χρησιμοποιείται κάτι τέτοιο δεν είναι θεώρημα, εκτός αν υποκατασταθεί η προηγούμενη απόδειξή του με μια απόδειξη καθαρά κατασκευαστική». Βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 277-278.

πάση περιπτώσει, η κληρονομιά τού Cantor διασώθηκε και μετασχηματίστηκε χάρη στην κομψή αξιωματικοποίηση της θεωρίας συνόλων από τους Zermelo και Fraenkel, επί τη βάσει ενός σφιχτού πυρήνα εννέα αξιωμάτων (περιλαμβανομένου του ΑτΕ), εκ των οποίων δύο μόλις έχουν υπαρκτικό χαρακτήρα.

Πώς σχετίζονται όλα τα ανωτέρω με την προσπάθεια του Badiou να ανανεώσει τη διαλεκτική τού ενός και των πολλών; Διαπιστώθηκε προηγουμένως ότι κάθε εν συνιστά αποτέλεσμα της παρουσίας.²¹⁶ Ωστόσο, σε κάθε μη οντολογική κατάσταση τα πράγματα εμφανίζονται να είναι τα ακριβώς αντίθετα, καθώς εκεί μόνο το εν υπάρχει και το πολλαπλό δεν υφίσταται, παρά μοιάζει ν' αποτελείται από πλήθος διακριτών μονάδων. Αυτό συμβαίνει επειδή η μη συνεκτικότητα δεν παρουσιάζεται σε μια κατάσταση, που είναι πάντοτε δομημένη, αλλά αποτελεί την προϋπόθεση της καταμέτρησης.²¹⁷ «Τίποτε δεν είναι παρουσιάσιμο σε μια κατάσταση ει μη μόνον υπό την επίδραση της δομής, δηλ. υπό τη μορφή τού ενός και της σύνθεσής της σε συνεκτικές πολλαπλότητες. Το ένα είναι επομένως όχι μόνον το καθεστώς τής δομημένης παρουσίας, αλλά επίσης το καθεστώς τού δυνατού τής ίδιας της παρουσίας. [...] Στο εσωτερικό μιας κατάστασης, καμία μη συνεκτικότητα δεν είναι συλλήψιμη η οποία θα υφαιρείτο από την καταμέτρηση και θα ήταν επομένως αδόμητη».²¹⁸ Ισχύει συνεπώς στις καταστάσεις αυτές η διατύπωση του Leibniz: «Ο,τι δεν είναι ένα όν, δεν είναι ένα ον».²¹⁹ Ωστόσο, το εκδιωχθέν από την κατάσταση «φάντασμα» της μη συνεκτικότητας εξακολουθεί να πλανάται λόγω της συναίσθησής μας ότι το εν προκύπτει μόνον ως πραξιακό αποτέλεσμα. Θα έπρεπε να σημειωθεί παρενθετικά ότι ο Badiou αξιοποιεί εν προκειμένω το σημασιολογικό εύρος τού γαλλικού όρου *consistance*, το οποίο συνυφαίνει μια συντακτική, μια

216. Μ' άλλα λόγια, ακόμη και αν γίνει παραδεκτό ότι η πρωτοκαθεδρία τού Ενός δέχεται καίριο πλήγμα, εξακολουθεί να ισχύει ότι «υπάρχει κάτι τής τάξεως του Ενός», όπως είχε αποδώσει ο Jean Wahl τη σχετική υπόθεση του πλατωνικού *Παρμενίδη* (διατύπωση την οποία οικειοποιήθηκε κατόπιν ο Lacan στο *Σεμινάριο XIX* και μέσω αυτού ο Badiou). Για ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις αναφορικά με τη συνάφεια της εξίσωσης των μαθηματικών με την οντολογία και της ενολογικής προβληματικής, βλ. O. L. Fraser, "The One", στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 237-238. Εκεί πληροφορούμαστε ότι υπάρχουν εκδοχές τής θεωρίας συνόλων που φιλοξενούν ποικίλες μορφές τού Ενός ως α) σύμπαντος των συνόλων (universal set), β) ατομικών μη κενών στοιχείων (Urelemente) και γ) αυτοθεμελιούμενων συνόλων (hypersets).

217. «Τα αξιώματα της συνολοθεωρίας παρέχουν ένα μοντέλο για τη συγκρότηση μιας ιεραρχίας συνόλων δίχως να παρέχεται ρητά ένας ορισμός των συνόλων. Μ' αυτόν τον τρόπο, ο Badiou αποφεύγει την απορία [aporía] που οδήγησε στην εισαγωγή τής αναλογίας εκ μέρους τού Αριστοτέλη. Επομένως, η λύση τού Badiou στο πρόβλημα συνιστά υπό μία έννοια έναν επαυξημένο καντιανισμό. Η ενότητα αποτελεί συνθήκη τής παρουσίας ή του στοχασμού τού πολλαπλού, όχι όμως και του ίδιου του πολλαπλού. Μπορούμε μολοντούτο να συγκεκριμενοποιήσουμε το πολλαπλό χρησιμοποιώντας διαδικασίες που βαίνουν πέραν τής παρουσίας». Βλ. Henry Somers-Hall, "Deleuze's Philosophical Heritage: Unity, Difference, and Onto-Theology", στο: Daniel W. Smith & Henry Somers-Hall (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012), 351.

218. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 65.

219. Όπως διαβάζουμε σχετικά στη *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: «Αναφορικά με την εναδικότητα (oneness), ο Leibniz φημισμένα ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια σύνδεση με το είναι. Λέει, "Ισχυρίζομαι ότι αυτή η ταυτόσημη πρόταση, διαφοροποιούμενη μόνο από την έμφαση, είναι αξίωμα, δηλαδή, πως ό,τι δεν είναι αληθινά ένα ον δεν είναι επίσης αληθινά ένα ον" (επιστολή στον Arnauld, 30 Απριλίου 1687)».

σημασιολογική και μια λογική διάσταση, η οποία θα θυσιαζόταν από την ομοιόμορφη απόδοση του όρου στην ελληνική.²²⁰

Η μη συνεκτικότητα ενός οποιουδήποτε παρουσιαζόμενου πολλαπλού επέχει θέση αντίστοιχη του καντιανού πράγματος καθεαυτού, εφόσον, σε τελική ανάλυση, *κάτι* θα έπρεπε να υπάρχει προτού λάβει χώρα η καταμέτρηση. Το να προσπαθήσει να εντοπίσει αυτό το «κάτι» μέσα στην κατάσταση, συνιστά για τη σκέψη ένα αδιέξοδο εγχείρημα, καθώς δεν υπάρχει τίποτε εκεί που να αφίσταται του νόμου τού ενός. Αυτό το «τίποτα», ως μορφή τού μη παρουσιάσιμου, «είναι εκείνο που ονοματίζει το ανεπαίσθητο χάσμα, ακυρούμενο και έπειτα ανανεούμενο, μεταξύ της παρουσίας ως δομής και της παρουσίας ως δομημένης-παρουσίας, μεταξύ του ενός ως αποτελέσματος και του ενός ως πραξιακής/επιχειρησιακής λειτουργίας, μεταξύ της παρουσιαζόμενης συνεκτικότητας και της μη συνεκτικότητας ως εκείνου-που-θα-έχει-παρουσιαστεί».²²¹ Αυτό το «κάτι», που είναι «τίποτα» από τη σκοπιά τής κατάστασης, αποτελεί το υπόλοιπο της καταμέτρησης, όχι επειδή η τελευταία συνάντησε κάποιο εμπόδιο, αλλά επειδή κάτι πρέπει να υπάρχει προκειμένου να καταμετρηθεί-ως-εν (η ύπαρξη του απροσδιόριστου «κάτινος»,²²² θα λέγαμε, συνιστά υπερβατολογικό όρο τού ενολογικού προσδιορισμού του). Δεν είναι τόπος ούτε όρος²²³ [terme] τής κατάστασης· δεν είναι ένα τίποτα, είναι τίποτα, φάντασμα της μη συνεκτικότητας, επί της οποίας θεμελιώνεται κάθε συνεκτικότητα, μη παρουσιασιμότητα που προϋποτίθεται κάθε παρουσίας (το αόρατο κάθε όρασης, ως θεμέλιο, όρος δυνατότητας και όριό της, για να μεταχειριστούμε τις λέξεις ενός διαφορετικού φιλοσοφικού πλαισίου). Ο Badiou το ονομάζει «κενό».²²⁴ Κενό μάλλον

220. Ο γαλλικός όρος *consistance* αποδίδεται συνήθως ως *συνέπεια* εντός των μαθηματικών συμφραζομένων και σπανιότερα ως συμβιβαστικότητα ή συνεκτικότητα (και τα αντίθετά τους: *ασυνέπεια* – μη συνεκτικότητα – *ασυστασία*), επιτρέποντας έτσι ένα φιλοσοφικά ευπρόσδεκτο εύρος σημασιών και συνδηλώσεων (λογική, συντακτική, σημασιολογική). Βλ. Sam Gillespie, “Consistency”. Tzuchien Tho, “The Consistency of Inconsistency: Alain Badiou and the Limits of Mathematical Ontology”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 12, No. 2 (2008), 70-92, όπου πληροφορούμαστε ότι υφίστανται κατ’ αρχήν δύο έννοιες συνέπειας: αμφότερες η λογική και η συστατική απαιτούνται προκειμένου η συνολοθεωρία να αρθεί στο ύψος τής οντολογίας. Η μεν πρώτη μαρτυρά την εξάρτηση της θεωρίας από το υπόβαθρο της κλασικής λογικής, ενώ η δεύτερη αποτελεί ένδειξη της ανεξαρτησίας της απ’ αυτό, αφού η σύνταξη της θεωρίας είναι μη αναγώγιμη στους κανόνες χρήσης των λογικών τελεστών. Στη συνέντευξή του με τον Badiou, ο Tho αναφέρει ότι στα αγγλικά ο όρος *consistency* έχει περισσότερο λογικό χαρακτήρα (υποδηλώνοντας την απουσία αντίφασης), ενώ στα γαλλικά τείνει να έχει περισσότερο συστατικό ή συντακτικό (υποδεικνύοντας τη συνοχή, ότι δηλ. μια συλλογή «στέκει» ή «στέκεται»).

221. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 67.

222. Σε μια ευχάριστη παρέκβαση, να σημειώσουμε ότι αυτός ο αδόκιμος τύπος απαντά σε μία τουλάχιστον λαϊκή ρήση, οπότε τον διατηρήσαμε: «Κάτινος πεινασμένου δίνανε να φάει και το κοίταζε στ’ αλάτι»!

223. Επιστούμε την προσοχή στον αναγνώστη, καθώς ως «όρος» αποδίδεται και το «condition» (συνθήκη, προϋπόθεση) που έχει βαρύνουσα σημασία για τον Badiou, όπως θα φανεί στο κεφάλαιο VI. Στην παρούσα συνάφεια των οντολογικών εκπτύξεων και του μεταοντολογικού σχολιασμού τους, ο όρος (terme) είναι ισοδύναμος με το στοιχείο που ανήκει σ’ ένα σύνολο (άρα, όρος μιας κατάστασης = στοιχείο ενός συνόλου).

224. Ως προς αυτό συγκεράζει τις μεταεγγελιανές, σαρτρικές και μεταλακανικές συνδηλώσεις τής αρνητικότητας, του μηδενός, της έλλειψης, της κενής δομικής θέσης, κτλ., με τις ατομιστικές

παρά τίποτε, προκειμένου να επισημανθεί ότι δεν είναι τοπικό ή οικουμενικό [global], καθότι δεν εντοπίζεται σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο, αλλά είναι διασκορπισμένο σε όλη την επικράτεια της κατάστασης, της οποίας αποτελεί αβυσσαλέο θεμέλιο. Δεν είναι οικουμενικό, επίσης, καθότι δεν αποτελεί την αρνητική όψη τής πρότασης «όλα έχουν καταμετρηθεί», αλλά το προσίδιον κενό μιας συγκεκριμένης κατάστασης, δηλ. την υφαιρετική όψη τής καταμέτρησης.

Άρα η οντολογία, ως παρουσίαση της παρουσίας, εκκινεί από το κενό, πρέπει να είναι θεωρία τού κενού και μάλιστα υπό μίαν έννοια *μόνον* θεωρία τού κενού. Δεν καταμετρά το κενό επί τη βάσει κάποιας διακριτικής ιδιότητάς του, η οποία θα τού επέτρεπε να καταμετρηθεί-ως-εν σε αντιπαράθεση με άλλα σύνολα, αλλά τούτο μετέχει τής συγκρότησης όλων των άλλων συνόλων ως η απροϋπόθετη προϋπόθεσή της. Κάθε επόμενος όρος δηλ. (για παράδειγμα, κάθε διατακτικός αριθμός) πρέπει να εγκλείει το κενό, που είναι πανταχού διασκορπισμένο. Το κενό επέχει θέση αντίστοιχη εκείνης του Πραγματικού στον Lacan, το οποίο είναι μη συμβολοποιήσιμο και φαινομενολογικά ανεντόπιστο καθεαυτό, αλλά εντούτοις το ίχνος του πλανάται σε κάθε συμβολοποίηση, η οποία το προϋποθέτει αναδρομικά ως ρωγή και όριό της. Έτσι, ο Badiou κάνει λόγο για την *περιπλάνηση* (errance) του κενού, η οποία τού επιτρέπει ν' αποφύγει τον εγκλωβισμό στη διαλεκτική τού ενός και των πολλών. «Η οντολογία, η υποτιθέμενη επιστήμη τού είναι-ως-είναι, υπαγόμενη στον νόμο των καταστάσεων, πρέπει να παρουσιάσει –και, στην καλύτερη, παρουσιάζει– την παρουσίαση, τουτέστιν το αμιγές πολλαπλό. Πώς μπορεί ν' αποφύγει να αποφασίσει, όσον αφορά το είναι-ως-είναι, υπέρ τού πολλαπλού; Το αποφεύγει στον βαθμό που το σημείο τού προσίδιου είναι τής είναι το κενό· τουτέστιν, αυτό το “πολλαπλό” το οποίο δεν είναι ένα μήτε πολλά, όντας το πολλαπλό τού τίποτα, και επομένως, όσον το αφορά, παρουσιάζοντας *τίποτα* με τη μορφή τού πολλαπλού, όχι περισσότερο απ' όσο με τη μορφή τού ενός. Μ' αυτόν τον τρόπο, η οντολογία δηλώνει ότι η παρουσίαση είναι σίγουρα πολλαπλή, αλλά ότι το είναι τής παρουσίας, αυτό το οποίο παρουσιάζεται, όντας κενό, υφαιρείται από τη διαλεκτική τού ενός και των πολλών».²²⁵ Ο Badiou θεωρεί εν ολίγοις ότι οι πόροι τής αξιωματικής συνολοθεωρίας επαρκούν ώστε να επεξεργαστεί τη λύση στην απορία τού πλατωνικού *Παρμενίδη*. Για να το διατυπώσουμε όσο σαφέστερα γίνεται: το είναι παρουσιάζεται βέβαια ως πολλαπλό, αλλά το είναι-ως-είναι αποφεύγει την υπαγωγή στο πανάρχαιο δίπολο που εμπλέκει την ενότητα και την πολότητα, καθότι τα πολλά προϋποθέτουν το εν ως διαφοροποιητικό όρο (ενώ ο υποψιασμένος μεταεγγελιανός Badiou αναζητεί έναν «διαγώνιο» τρίτο όρο που να αίρει τη σχέση τής αμοιβαίας οροεξάρτησής τους). Σε κάθε παρουσίαση –και η οντολογία είναι ένας ειδικός (και υπό μία έννοια επίσης ο πλέον γενικός) τύπος παρουσίας– εμφανίζονται μόνο πολλαπλότητες, και γι' αυτό

καταβολές τού όρου και τις συναφείς μαθηματικές επεξεργασίες. Βλ. Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan/Springer, 2018), 95-101. Η κύρια διαφορά από τον Lacan είναι ότι στο ώριμο έργο του ο Badiou αποσυνδέει το κενό σύνολο από την (αυτοαναφορική ή διχασμένη) υποκειμενικότητα και το διασπείρει ως τετριμμένο οντολογικό ίχνος.

225. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 71.

το κενό θα κατονομαστεί –όχι χωρίς την αναγκαία παρουσιαστική βία– ως το πρώτο πολλαπλό.

Το μόνο πράγμα που δηλώνει το κενό είναι ότι η κατάσταση συγκολλάται στο είναι, και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αποτελεί το *κύριο όνομα* του είναι. Το Αξίωμα του Κενού Συνόλου επωμίζεται τη λύση τού γόρδιου δεσμού, διακηρύσσοντας ότι υπάρχει κάποιο τέρμα στην κατάβαση: «Αυτό όμως το σημείο διακοπής δεν είναι ένα πρωταρχικό αντικείμενο, ή μια ατομική συνιστώσα, δεν είναι μια μορφή τού Ενός. Το σημείο διακοπής είναι κατ' ανάγκη επίσης μια πολλαπλότητα. Πρόκειται για μια πολλαπλότητα η οποία είναι η πολλαπλότητα καμιάς πολλαπλότητας, το πράγμα που είναι επίσης τίποτε, το κενό, η κενή πολλαπλότητα, το κενό σύνολο. Εάν ένα πράγμα είναι μεταξύ αδιαφορίας και διαφοράς, μεταξύ μηδενός και αντικειμενικότητας, είναι γιατί μια αμιγής πολλαπλότητα συντίθεται από το κενό».²²⁶ Επομένως ο τρίτος όρος που αναφέρθηκε προηγουμένως είναι το κενό ως σύστοιχο της ασύστατης πολλαπλότητας, η οποία προηγείται έναντι του παρουσιαστικού διπόλου «εν – [συνεπής ή συνεκτική] πολλαπλότητα». Το κενό σύνολο αποτελεί το ίχνος τής ενδεχομενικής και αναπόδραστης αγκύρωσης κάθε συμβολικής τάξης στο Πραγματικό (το οποίο δεν είναι της τάξεως του υποκειμένου, όπως το ήθελε ο Jacques-Alain Miller).²²⁷ Οπωσδήποτε παρουσιάζει ανεκδοτολογικό ενδιαφέρον ότι οι μαθηματικοί επέλεξαν ένα παλιό σκανδιναβικό γράμμα για να συμβολίσουν αυτό το σύνολο.²²⁸

3. Η κρατούσα δομή κάθε «μη οντολογικής» κατάστασης και η σύστοιχη της λειτουργία τής αναπαράστασης

Η αναγκαιότητα μιας μεταδομής προκύπτει από το ότι υπάρχει κάτι που διαφεύγει την επιχειρησιακή λειτουργία τής καταμέτρησης: η καταμέτρηση αυτή τούτη. Επομένως, ο κίνδυνος επανεμφάνισης του εξορκισθέντος φαντάσματος του κενού επιστρέφει δριμύτερος. Ωστε η περιπλάνηση του κενού στοιχειώνει την κατάσταση και η συνειδητοποίησή της, δηλ. η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι η συνεκτικότητα θεμελιώνεται στη μη συνεκτικότητα, πρέπει να αποτραπεί. Προκειμένου να συμβεί αυτό, απαιτείται ο αναδιπλασιασμός τής καταμέτρησης, όπου

226. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εδόσεις Πατάκη, 2011), 67.

227. Ο Badiou προσυπογράφει και συνάμα μεταπλάθει την ακόλουθη λακανική θέση: «Μόνο η μαθηματικοποίηση αγγίζει ένα πραγματικό –και γι' αυτό είναι συμβατή με τον δικό μας λόγο, τον ψυχαναλυτικό λόγο– ένα πραγματικό που δεν έχει καμία σχέση με ό,τι υποστήριξε η παραδοσιακή γνώση, και το οποίο δεν αποτελεί, όπως αυτή πιστεύει, πραγματικότητα, αλλά φαντασίωση. Το πραγματικό, θα έλεγα, είναι το μυστήριο του ομιλούντος σώματος, το μυστήριο του ασυνειδήτου». Βλ. Jacques Lacan, *Σεμινάριο εικοστό. Encore, ακόμη (1972-1973). Δίγλωσση έκδοση*, μεταγραφή κεμμένου: Jacques-Alain Miller, πρόλογος – μετάφραση – σημειώσεις: Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογίος, 2011), 305 [118]. Η μετάπλαση αφορά αφενός την αποσύνδεση από το ψυχαναλυτικό συγκείμενο και αφετέρου την επανασύνδεση μ' έναν ρηζικέλευθο λόγο που παραμένει εντός της φιλοσοφίας.

228. Το κενό σύνολο συμβολίζεται ως εξής: \emptyset ή εναλλακτικά $\{\}$.

μια δευτέρας τάξεως δομή –μια δεύτερη καταμέτρηση– ασφαρίζει, σφραγίζει, κλείνει τα περιθώρια που η πρώτη άφησε ανοικτά, τής προσδίδει το είναι (που σημαίνει πάντοτε: το είναι-εν) της σε συμφωνία με το προαναφερθέν αριστοτελικό αξίωμα του Leibniz: οτιδήποτε είναι (ένα) *ον*, [πρέπει να] είναι ένα (*ον*). Ο Badiou ονομάζει την εν λόγω μεταδομή «κράτος τής κατάστασης», λόγω της μεταφορικής συγγένειας που έχει με τον χώρο τής πολιτικής (το γνώριμο σε όλους, «ψυχρότερο όλων των ψυχρών τεράτων», το οποίο «ψεύδεται ψυχρά»,²²⁹ ήτοι με το «κράτος τής ιστορικο-πολιτικής» ή «ιστορικο-κοινωνικής κατάστασης»). Τι ακριβώς καταμετρά το εκάστοτε κράτος τής κατάστασης; Την ίδια την κατάσταση, ασφαλώς, αλλά αυτό είναι που προκύπτει ως αποτέλεσμα, όχι κατά τη διαδικασία την ίδια. Εάν ξαναμετρούσε τους ίδιους όρους, τότε απλώς θα επαναλάμβανε την πρώτη καταμέτρηση και η λειτουργία του θα ήταν αχρειαστή, ήτοι αδιαχώριστη από εκείνη τής αρχικής δομής. Το κράτος καταμετρά τα *μέρη* (σύμφωνα με τη γαλλική ορολογία τής συνολοθεωρίας) ή *υποπολλαπλά* (τα υποσύνολα), δηλ. όλους τους πιθανούς συνδυασμούς και τις συνομαδώσεις μεταξύ των όρων («στοιχείων») τής κατάστασης. Μέρος ή υποσύνολο είναι ένα πολλαπλό που *(συμ)περιλαμβάνεται* ή *εγκλείεται* ή *(εμ)περιέχεται* στο πολλαπλό τού οποίου αποτελεί υποσύνολο.²³⁰

Στο σημείο αυτό ο φιλόσοφος καταφεύγει στο πρώτο «οντολογικό θεώρημα», αυτό του «σημείου περίσσειας», το οποίο ορίζει ότι το σύνολο των μερών ενός πολλαπλού –το εκάστοτε «κράτος τής κατάστασης» ή με μαθηματικούς όρους το δυναμοσύνολο ενός δοθέντος συνόλου– είναι πάντοτε μεγαλύτερο από το αρχικό πολλαπλό (δηλ. την κατάσταση την ίδια).²³¹ Πρόκειται για το θεώρημα του Cantor, στο οποίο ο Badiou αποδίδει σημαντική φιλοσοφικο-πολιτική διάσταση, αφού «το γεγονός ότι υπάρχουν περισσότερα υποσύνολα απ’ ό,τι στοιχεία σε ένα οποιοδήποτε σύνολο σημαίνει ότι ο πλούτος, τα αποθέματα, εκείνου που είναι συλλογικό (τα υποσύνολα) υπερिशχύουν εκείνου των ατόμων. Το θεώρημα του Cantor ανασκευάζει, σε ένα αφηρημένο επίπεδο, το σύγχρονο βασίλειο του ατομικισμού».²³² Πέραν αυτής της παρατήρησης όμως φαίνεται να λαμβάνει χώρα μια αντιστροφή τού διαισθητικού συμπεράσματος

229. Σύμφωνα με τη φημισμένη διατύπωση του Friedrich Nietzsche στο *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*.

230. Η σχέση τής *συμπερίληψης* ή του *εγκλεισμού* [inclusion] αποτυπώνει με απλό τρόπο την εξής ιδιότητα: Θα πούμε ότι το σύνολο Ψ *εγκλείεται* στο σύνολο X ή ότι αποτελεί *υποσύνολο* του X , εάν για κάθε Φ , όπου Φ σύνολο ανήκον στο Ψ , τούτο ανήκει επίσης στο X (ενώ επιπλέον, εάν το Ψ είναι μικρότερο του X , δηλ. εάν υπάρχει τουλάχιστον ένα στοιχείο του X που δεν ανήκει στο Ψ , θα ειπωθεί ότι το Ψ είναι *γνήσιο υποσύνολο* του X). Επομένως, όπως αναφέρθηκε στην υποσημείωση 161, πρόκειται για μια συντομογραφική διευκόλυνση, η οποία ανάγεται σε σχέσεις τού ανήκουν.

231. Το δυναμοσύνολο $P(X)$ ενός συνόλου X με τρία στοιχεία $\{a, b, c\}$ εγκλείει 8 υποσύνολα: το μονοσύνολο του κάθε στοιχείου ξεχωριστά: $\{a\}$, $\{b\}$, $\{c\}$, τους επιμέρους συνδυασμούς $\{a, b\}$, $\{b, c\}$, $\{a, c\}$, το κενό σύνολο $\{\}$ και το ίδιο το αρχικό σύνολο $\{a, b, c\}$. Για κάθε n αριθμό στοιχείων ενός συνόλου, η πληθικότητα του δυναμοσυνόλου του θα είναι 2^n .

232. Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 105. Η πολιτική αυτή ανάγνωση του θεωρήματος απαντά στο έργο τού φιλοσόφου τουλάχιστον από τη *Θεωρία του υποκειμένου*, 234-235: «Ειρήσθω εν παρόδω, σε τούτο τον αλγόριθμο έβλεπα πάντοτε την ανασκευή τού υποτιθέμενου από τόσες θεωρίες ισομορφισμού μεταξύ αυτού που έχει αξία για το άτομο και εκείνου που έχει αξία για τις συλλογικότητες. Οι πόροι/τα αποθέματα των συλλογικοτήτων ξεπερνούν αναγκαστικά τον τύπο δομικής πολλαπλότητας όπου επιλύονται [se résolvant] τα άτομα».

ότι ένα (συν-)όλον είναι κάτι παραπάνω από το άθροισμα των μερών του. Στο σημείο αυτό χρειάζονται ίσως ορισμένες διευκρινίσεις, αφού ο ισχυρισμός τού φιλοσόφου είναι ότι κάθε δυνατή διευθέτηση πραγμάτων αποτελεί de facto πτώχευση, στέρηση και περιστολή δυνατοτήτων (φέρνοντας κατά νου την αρχή «(καθ)ορίζω σημαίνει περιορίζω» [Omnis determinatio est negatio]).²³³ Τούτο καθίσταται εφικτό χάρη στην αμιγώς εκτασιακή και φορμαλιστική σύλληψη των πολλαπλοτήτων από τη θεωρία συνόλων, εντός τού πλαισίου τής οποίας η αλλαγή τής σειράς παράταξης των ίδιων πολλαπλών δεν έχει κατ' αρχήν κανένα νόημα (καμία συνέπεια, καμία διαφορά: δίχως περαιτέρω προσδιορισμούς, όπως την προϋπόθεση μιας δομής διάταξης, το σύνολο {α, β, γ} είναι ίδιο με το {γ, β, α}, κτλ.).²³⁴ Οι δυνατοί συνδυασμοί των μερών είναι πάντοτε περισσότεροι από τη συγκεκριμένη οργανωσιακή διάταξή τους εντός μιας κατάστασης, επομένως κάθε υπαρκτή διευθέτηση εγκλωβίζει ipso facto άλλες δυνατότητες και τις αποτρέπει από το να εκτυλιχθούν. Η κρατούσα δομή διασφαλίζει ότι η περίσσεια αυτών των δυνατών συνδυασμών παραμένει υπό έλεγχο (υπό τον νόμο τού ενός). Η λειτουργία τής δευτερογενούς δομής είναι λοιπόν καθοριστικής σημασίας, καθώς αποτελεί το επιστέγασμα της πρώτης, άνευ τού οποίου τούτη θα έμενε τρόπον τινά μετέωρη ή έκθετη. Στην πραγματικότητα, κάθε κατάσταση έρχεται μαζί με το προσίδιον κράτος της: αυτός είναι ένας υπερβατολογικός νόμος τού καθεστώτος κάθε δυνατής παρουσίασης, που ως τέτοιος επιβεβαιώνεται από την εμπειρία.²³⁵ Παρά την περιστασιακή έξαρση της

233. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι ο Badiou φαίνεται να προσυπογράφει, έστω και ορμώμενος από εντελώς διαφορετική αφετηρία, το μεταφυσικό πόρισμα του Gabriel Tarde, σύμφωνα με το οποίο «το όλον είναι πάντοτε μικρότερο από τα μέρη του». Πρβλ. το μεταφυσικό κομψοτέχνημα όπου αναβιώνει συνειδητά τη μοναδολογική παράδοση, *Μοναδολογία και κοινωνιολογία* (1895).

234. Ασφαλώς και είναι σε θέση να σκεφτεί και να χειριστεί η ΘΣ καθορισμένα, διατεταγμένα σύνολα όλων των ειδών, αλλά δεν έχει σημασία από τη σκοπιά τής οντολογίας και στο γενικό επίπεδο όπου τοποθετούνται τα σχόλιά μας. Ο Badiou φαίνεται εν προκειμένω να χρησιμοποιεί την αντίθετη αρχή από τη λεπίδα τού Ockham: Οποιοδήποτε πολλαπλό ενδέχεται να συλληφθεί με συνεπή τρόπο από τη σκέψη, δεν έχουμε λόγο να υποθέσουμε ότι δεν υπάρχει. Εξάλλου, η κοσμοεικόνα τής ΑΘΣ είναι πλούσια σε οντότητες που προηγούνται τής γλώσσας ή αντιστέκονται στην τρέχουσα εμβέλεια της, επιτρέποντας μια οντολογικά «φιλελεύθερη» και «μαξιμαλιστική» προσέγγιση (υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι ως αφετηρία λαμβάνεται μια ήδη εδραιωμένη ύπαρξη). Το ερώτημα περί της ενεργώς πραγματωμένης ύπαρξης ή της όποιας εμπειρικής αναφοράς των εν λόγω οντοτήτων έπεται.

235. Με την εξαίρεση, όπως αναφέρθηκε, της ίδιας της οντολογικής κατάστασης, διότι τότε θα απαιτείτο ένα δεύτερο Τυπικό Αξιωματικό Σύστημα για τα πολλαπλά και θα θυσιαζόταν η μονοσημαντότητα (υπάρχουν όμως δευτεροβάθμιες ΘΣ). Εν άλλους λόγους, η ίδια η οντολογία δεν συνοδεύεται από την κρατική αναπαράστασή της, αλλά αποτελεί το καθεστώς λόγου που μάς επιτρέπει να στοχαστούμε τις κρατικές μεταδομές όλων των μη οντολογικών καταστάσεων. Η διαύγαση της ακριβούς σχέσης (μεταξύ της οντολογίας και των μη οντολογικών καταστάσεων) είναι ένα σύνθετο ζήτημα, αφού δεν πρόκειται περί εμπειρικής γενίκευσης ούτε αναπαράστασης, αλλά για κάτι που εμπλέκει μία συνθήκη «μοντελοποίησης». Βλ. τα κείμενα: α) Ray Brassier, "Presentation as anti-phenomenon in Alain Badiou's *Being and Event*", *Continental Philosophy Review*, Vol. 39, No. 1 (2006), 59-77. β) Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London: Continuum, 2008). γ) Tzuchien Tho, "The Consistency of Inconsistency: Alain Badiou and the Limits of Mathematical Ontology", *Symposium*, Vol. 12, No. 2 (2008), 70-92. Πάντως η χρήση τής θεωρίας μοντέλων είναι διαφορετική σε σχέση με το πρωτόλειο κείμενο του Badiou και ενίοτε φαίνεται να είναι συμβατή με μια σχέση υποτυπώδους εμπειρικής αναφοράς (όταν λχ. δίνει συγκεκριμένα παραδείγματα), εγείροντας το

αντικαντιανής ρητορικής του και τις αναμφίλεκτες διαφοροποιήσεις, ο Badiou φαίνεται στο συγκεκριμένο σημείο να προσυπογράφει την καντιανή συστοιχία μεταξύ εννοιών και εποπτειών, όπου κάθε νέα γνώση έχει μεν ως πηγή την εμπειρία, πλην όμως είναι ήδη μορφοποιημένη από προσδιορισμούς τής διάνοιας (πέραν της συμβαντικής αναδιάταξης των γνώσεων, η κύρια διαφωνία του αφορά, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο IV, την απόσπαση αυτών των επεξεργασιών από την επικράτεια της γλώσσας και του υποκειμένου).

Στη διαδικασία τής δεύτερης καταμέτρησης απαντούν εν πολλοίς οι όροι που έχουν ήδη καταμετρηθεί από την κατάσταση, αλλά όχι πλέον ως όροι. Αυτό αφήνει το περιθώριο για τρία διαφορετικά αποτελέσματα, από τα οποία θα συντάξει ο Badiou ένα είδος τυπολογίας τού είναι: *κανονικότητα*, *ενικότητα*, *έκφυση* [excroissance: απόφυση, έκφυμα, έκπτυξη]. *Κανονικός* είναι ένας όρος [terme] όταν παρουσιάζεται και αναπαρίσταται,²³⁶ *ενικός* όταν παρουσιάζεται δίχως να αναπαρίσταται και *εκφύομενος* [ή *εκπτυσσόμενος*] όταν αν-υπάρχει²³⁷ (in-existe) στην κατάσταση, δηλ. καταμετράται μόνο από το κράτος της (όπως θα διαπιστωθεί στο επόμενο κεφάλαιο, οι δύο τελευταίες κατηγορίες σχετίζονται με τη δυνατότητα του συμβάντος και τη διέλευση των συνεπειών του εντός μιας κατάστασης). Μια οποιαδήποτε κατάσταση ενδέχεται να περιέχει έναν συνδυασμό αυτών των όρων, και ο φιλόσοφος, ανάλογα με το ποιος τύπος είναι κυρίαρχος ή απαντά κατ' αποκλειστικότητα εντός τής καθεμιάς, θα προβεί στη μεταξύ τους διάκριση. Υπάρχει ως εξαίρεση η οντολογική κατάσταση (η αξιωματική θεωρία συνόλων), εφόσον στερείται κρατούσας δομής, διότι τότε θα έπρεπε να υπήρχαν δύο διακριτά αξιωματικά συστήματα για τα αντίστοιχα είδη πολλαπλοτήτων, και θα ανέκυπτε αντίφαση με το καθεστώς της, που αφορά τη γενική παρουσίαση της ίδιας τής παρουσίας. Η θεωρία συνόλων αρθρώνεται στην πρωτοβάθμια γλώσσα τής κλασικής λογικής, όπου οι τελεστές και τα συνδετικά (περιλαμβανομένης της ισότητας) χρησιμοποιούνται προκειμένου να

ερώτημα του κατά πόσον ο φιλόσοφος θα μπορούσε να θεωρηθεί ένας δομιστής «après la lettre». Εξυπακούεται επίσης ότι η (πολλαχώς εμπειρικά διαπιστώσιμη) εμβέλεια της ισχύος των κρατικών λειτουργιών θέτει το ζήτημα του ανεξάλειπτου χαρακτήρα τους. Ο Badiou φαίνεται να εκλαμβάνει την κρατική μεταδομή (ή κάποιο εννοιολογικό και λειτουργικό ισοδύναμό της) ως εγγράψιμο στην ίδια τη φόδρα τού είναι.

236. Ο όρος *représentation* αναδιπλασιάζει το ήδη μεγάλο θεωρητικό φορτίο τής *παρουσίας* ή *παράστασης* (*présentation*): ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει κατά νου όλο το φάσμα που διανοίγεται από τις εξής αποδόσεις: *αναπαράσταση*, *αντιπροσώπηση*, *εκπροσώπηση*, «*αναπαρουσίαση*». Επιλέξαμε τις αποδόσεις *παρουσίαση* και *αναπαράσταση* αντίστοιχα, καθώς φαίνονται να φωτίζουν όσο το δυνατόν καλύτερα τα σημεία στα οποία δίνει έμφαση κάθε φορά ο Badiou. Δυστυχώς, η επιλογή μιας ομοιόμορφης απόδοσης (λχ. *παράσταση-αναπαράσταση* ή *παρουσίαση-αναπαρουσίαση*), όπως ήταν η αρχική μας στόχευση, θυσίαζε κατά τη γνώμη μας περισσότερες νοηματικές αποχρώσεις απ' όσες διατηρούσε. Επίσης, ρόλο έπαιξε στην επιλογή μας η συνήχηση με την «*παρουσία*», νοούμενη ως πλήρη αυτοφάνερωση, ενώ η «*παράσταση*» απορρίφθηκε λόγω των πιθανών ανθρωπολογικών της συνδηλώσεων. Σχηματικά θα επισημαίναμε ότι ο φιλόσοφος θέλει να διατηρήσει το πολιτικό φορτίο τής «*αναπαράστασης*», αλλά όχι το αντίστοιχο υποκειμενοκεντρικό και γνωσιοκεντρικό φορτίο τής «*παράστασης*».

237. Η έννοια του *αν-υπαρκτού*, *μη υπαρκτού* ή *αν-υπάρχοντος* (*inexistant*) θα αποκτήσει μεγαλύτερη σημασία στις *Λογικές των κόσμων* (όπως θα διαπιστώσουμε στο κεφάλαιο IV), όπου ακριβώς τυγχάνει εκτενέστερης επεξεργασίας η έννοια της «*ύπαρξης*» ως εμφάνισης σ' έναν κόσμο.

αναφερθούν σε σταθερές και μεταβλητές, τις οποίες συσχετίζουν με ιδιότητες και σχέσεις, δίχως να αναφέρονται στις ιδιότητες και τις σχέσεις αυτές (οπότε η θεωρία θα ήταν δευτεροβάθμια). Πρωταρχική είναι η σχέση τού ανήκειν. Ό,τι μπορεί ν' αποδειχθεί επί τη βάσει των αξιωμάτων (είτε άμεσα είτε μέσω της οποιασδήποτε πρότασης προκύπτει αποδεικτικά από αυτά) γίνεται δεκτό, εφόσον εντάσσεται στην αποδεικτική αλυσίδα τής θεωρίας. Επομένως, η σχέση συμπερίληψης πρέπει να είναι αναγώγιμη σ' εκείνη τού ανήκειν (κάτι που ισχύει, όπως είδαμε σε σχετική υποσημείωση), η οποία αποτελεί τη θεμελιακή οντολογική σχέση (όθεν και η απαγόρευση του συμβάντος εντός τού οντολογικού πλαισίου –εφόσον παραβιάζει τον βασικό κανόνα αυτής της σχέσης–, την οποία θα αναλύσουμε περαιτέρω στην αρχή τού επόμενου κεφαλαίου).

Προς το παρόν, ας επιστρέψουμε στη μεταοντολογία τού φιλοσόφου, προκειμένου να καταστεί σαφής η απaráγραφα πολιτική της διάσταση, αλλά και η όποια φιλοσοφική της καινοτομία. Το καθαρό ή αμιγές πολλαπλό είναι το αβυσσαλέο θεμέλιο του είναι ως είναι, αφορά συνεπώς την αχανή ποικιλία των δυνατών συνεκτικών μορφών τού πολλαπλού, για το οποίο η αξιωματική θεωρία συνόλων –ως η κατεξοχήν τρέχουσα ιστορική μορφοποίηση της οντολογίας– προσφέρεται προνομιακά για να παράσχει πληροφόρηση. Η κατάσταση αναφέρεται στο επίπεδο της παρουσίασης, της δομής, ενώ το κράτος τής κατάστασης σ' εκείνο τής «αναπαρουσίασης» ή παρουσίασης της παρουσίασης, της αναπαράστασης ή της μεταδομής. Με τα λόγια τού –φίλα προσκείμενου στον Badiou–²³⁸ Slavoj Žižek, «το “είναι” αντιστοιχεί στη θετική οντολογική τάξη που είναι προσβάσιμη στη γνώση, στην άπειρη πολλαπλότητα [multitude] εκείνου που “παρουσιάζεται” στην εμπειρία μας, κατηγοριοποιούμενο σε γένη και είδη σε συστοιχία με τις ιδιότητές του». Το αμιγές πολλαπλό είναι «η όχι ακόμη συμβολικά δομημένη πολλαπλότητα [multitude] της εμπειρίας», η οποία «δεν είναι πολλαπλότητα [multitude] αποτελούμενη από εν, εφόσον ακόμη δεν έχει λάβει χώρα η (κατα)μέτρηση. Όμως, «προκειμένου μια κατάσταση να “καταριθμηθεί ως Εν/Μία”, η δομή της πρέπει πάντοτε ήδη να είναι μια μεταδομή η οποία την προσδιορίζει/δηλώνει ως Εν/Μία (δηλ. η σημαίνουσα δομή τής κατάστασης πρέπει να αναδιπλασιαστεί στο συμβολικό δίκτυο των σημαίνοντων). Όταν μια κατάσταση “καταμετράται” έτσι “ως Εν”, ταυτοποιούμενη από τη συμβολική δομή της, έχουμε το “κράτος τής κατάστασης”. Ο Badiou αξιοποιεί εν προκειμένω την αμφισημία τού όρου κράτος [state, γαλλικά état]: “κατάσταση πραγμάτων” [state of things], όπως επίσης “Κράτος” με την πολιτική έννοια – δεν υπάρχει “κατάσταση της κοινωνίας” [state of society] δίχως [να συνοδεύεται από] ένα “Κράτος” στο οποίο η δομή τής κοινωνίας ανα-παρίσταται/αναδιπλασιάζεται».²³⁹

238. Ο συγκεκριμένος στοχαστής έχει τη συνήθεια όταν αναφέρεται στον Badiou να γράφει με κεφαλαία πολλούς όρους που είναι με μικρά στο πρωτότυπο (παραδείγματος χάριν «το Συμβάν» ή ακόμη χειρότερα «το Συμβάν-Αλήθεια»). Όπως θα έχουμε την ευκαιρία να επισημάνουμε στο κεφάλαιο VII, «με τέτοιους φίλους, τι να τούς κάνει κάποιος τους εχθρούς»!

239. Βλ. το εισαγωγικό για τη σκέψη τού Badiou άρθρο τού Žižek, “Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou”, *South Atlantic Quarterly*, Vol. 97, No. 2 (1998), 235–261, καθώς και την περαιτέρω επεξεργασία του στο συναφές κεφάλαιο (“The Politics of Truth, or, Alain Badiou as a Reader of St. Paul”) της μελέτης τού ίδιου, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of*

Όθεν προκύπτει ότι μια ορισμένη δέσμη κρατικών λειτουργιών είναι αναγκαία και ταυτόχρονα ανεπαρκής ως προς την επιφάνεια που καλύπτει.

Το κράτος τής κατάστασης ταξινομεί τα παρουσιαζόμενα στην κατάσταση πολλαπλά με βάση τα εκάστοτε διαθέσιμα κριτήρια. Επί τη βάσει των ταξινομήσεων αυτών, τα γλωσσικά πρωτόκολλα της κατάστασης αποδελτιώνουν τις γνώσεις εγκυκλοπαιδικά. Η εγκυκλοπαιδεια είναι η σωρευτική διευθέτηση γνωσιακών περιεχομένων εντός τής κατάστασης, ήτοι η συγκέντρωση, διάταξη και ιεράρχηση πληροφοριών σχετικά με τα πολλαπλά που την απαρτίζουν και το εύρος των πιθανών συνομαδώσεών τους. Στην εγκυκλοπαιδική διευθέτηση των γνώσεων και ρύθμιση των αναφερομένων τής επικοινωνίας, κάθε πράγμα έχει τη θέση του και είναι «εντοπίσιμο» και κατονομάσιμο από τα γλωσσικά πρωτόκολλα ως δεκτικό κατηγοριοποιήσεων.²⁴⁰ Είναι απέναντι σ' αυτό ακριβώς το πλέγμα λειτουργιών και επιχειρήσεων του κράτους που θα εμφανιστούν ενδοκαταστασιακά οι συνέπειες του συμβάντος.

Ο Badiou επαινεί λοιπόν τη μαρξιστική θεωρία περί κράτους (κυρίως στη λενινιστική της μορφοποίηση), διότι συνέλαβε με οξυδέρκεια ότι το κράτος τής ιστορικο-κοινωνικής κατάστασης ασχολείται με υποσύνολα και όχι με άτομα. Όταν, σε συγκεκριμένες περιστάσεις, αναφέρεται σε άτομα, το κάνει πάντοτε με μια διαφορετική αρχή καταμέτρησης, η οποία δεν έχει σχέση με το άτομο αυτό τούτο (λχ. ως ψηφοφόρο, φορολογητέα ύλη, μέλος μιας συντεχνίας, αποδέκτη μιας στοχευμένης παροχής υπηρεσιών, μέλος μιας κατηγορίας πολιτών που χαίρει ή όχι προνομιακής μεταχείρισης ή εκλαμβάνεται ως απειλητικός παράγοντας, κτλ.). Είναι αρχή των λενινιστικών οργανώσεων ότι «το κράτος είναι πάντοτε το κράτος τής άρχουσας τάξης», την οποία ο Badiou θα σπύσει να συνδέσει πρόθυμα με τις προηγηθείσες μαθηματικές επεξεργασίες, εφόσον «η ερμηνεία που προτείνω αυτής της ιδέας είναι ότι το Κράτος ασκεί την κυριαρχία του μόνο σύμφωνα προς έναν νόμο προορισμένο να σχηματίζει-εν από τα μέρη [δηλ. τα υποσύνολα] μιας κατάστασης, και ότι ο ρόλος του είναι ν' αξιολογήσει μία προς μία όλες τις συνθέσεις συνθέσεων από πολλαπλά, των οποίων η κατάσταση, τουτέστιν μια ιστορική παρουσίαση “ήδη” δομημένη, διασφαλίζει, όσον αφορά τους όρους [ήτοι τα στοιχεία] της, τη γενική συνεκτικότητα».²⁴¹ Το δεύτερο πλεονέκτημα τούτης της θεώρησης είναι η διαπίστωση ότι το κράτος αναπαριστά αυτό ακριβώς –τους όρους που ανήκουν στα περιλαμβανόμενα υποσύνολα– που έχει ήδη παρουσιαστεί στην κατάσταση. Ο ορισμός των τάξεων εντός αυτής της θεωρητικής παράδοσης δεν προκύπτει με βάση το κράτος, αλλά από την οικονομία στη συγκεκριμένη ιστορική της διάρθρωση, η οποία αφορά την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και τις συναφείς σχέσεις και

Political Ontology (London: Verso, 1999), 127-170. Πρβλ. τις αφιερωμένες στον Badiou σελίδες τού βιβλίου τού Razmig Keucheyan, *Αριστερό ημισφαίριο: Μια χαρτογραφία της νέας κριτικής σκέψης*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας (Αθήνα: Εκδόσεις Angelus Novus, 2017), 301-310.

240. Σημειωτέον ότι, στην *Επιτομή μεταπολιτικής* του (Παρίσι: Seuil, 1998), 131, ο Badiou συσχετίζει την κρατούσα δομή τής κατάστασης με το σύστημα πρακτικών που ο Rancière ονομάζει *la police* (αξιοποιώντας την ετυμολογική και σημασιολογική συνάφεια με τη σύγχρονη αστυνόμευση και την αρχαιοελληνική πόλιν)

241. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 122.

διαδικασίες κοινωνικής αναπαραγωγής. Το κράτος είναι προσδεδεμένο σε και ταυτόχρονα χωρισμένο από την κατάσταση της οποίας το κράτος αποτελεί, είναι εμμενές και ταυτόχρονα υπερβατικό ως προς αυτήν.²⁴² Όριο και αμφισημία της μαρξιστικής προσέγγισης είναι η σύγκυση του μη δυνάμενου να παρουσιαστεί με το μη παρουσιαζόμενο, όπου η «μη παρουσιασιμότητα» υπάγεται στη «μη παρουσίαση» ως κατώτατος βαθμός της παρουσίας (διατύπωση σε διαλεκτική *parlance*). Με απλούστερα λόγια, παρουσιάζονται δύο τάξεις, εκ των οποίων μόνο η μία αναπαρίσταται από το «δικό της» κράτος· έτσι, αυτό που προέχει από τη σκοπιά της υποτελούς τάξης είναι η καταστροφή του κράτους αυτού προκειμένου να μείνει μόνο το καθεστώς καθολικής παρουσίας των αυτόφωτων υπάρξεων (λχ. η κοινωνία των ελεύθερα συνεταιρισμένων παραγωγών, στην οποία ο καπιταλιστικός καταμερισμός εργασίας και οι αντιθέσεις που τον συνοδεύουν [χειρωνακτική και διανοητική εργασία, πόλη και ύπαιθρος, κτλ.] θα έχουν υπερβαθεί). Το ίδιο το κράτος συνιστά δηλ. ένα υπερχείλισμα που επικάθεται στο κοινωνικό πεδίο σαν παράσιτο, πέρα από τις λειτουργίες θωράκισης, περιστολής των πηγών αστάθειας, εξουδετέρωσης των εξωγενών και ενδογενών απειλών, και αποσόβησης των κινδύνων για την εκάστοτε τάξη πραγμάτων. Η επίτευξη του σταδιακού «μαρασμού του κράτους» μέσω της ανάληψης της διεύθυνσης των κρατικών μηχανισμών, έστω και ανασυγκροτημένων εκ βάρων, συνιστά οξύμωρο (μολονότι προφανώς άξιζε να δοκιμαστεί ως υπόθεση σε πραγματικό ιστορικό χρόνο), καθώς προσκρούει στις γραφειοκρατικές, διοικητικές και διαχειριστικές εγγυήσεις μιας στοιχειώδους λειτουργικότητας για την εξασφάλιση της κοινωνικής αναπαραγωγής (και επίσης στην αδράνεια, την κωλυσιεργία και την οιονεί αυτοματική ή ημιαυτόνομη λειτουργία των επιμέρους κρατικών μηχανισμών). Το πολιτικό συμπέρασμα που εξάγει ο Badiou αφορά την εγκατάλειψη της «κρατικής πολιτικής», οσοδήποτε επαναστατικής, φιλόδοξης ή τολμηρής και αν φαντάζει, εφόσον πάντοτε θα βρίσκεται αφεύκτως εμπλεγμαμένη στη γνώριμη (από τους γιακωβίνους και δώθε) διαλεκτική της ισότητας και του τρόμου, στην περίπτωση που δεν καταλήγει στη διαχείριση του υπάρχοντος και την αφομοίωσή της απ' αυτό (στο πλαίσιο της συνταγματικά προβλεπόμενης «συνέχειας του κράτους»). Διακρίνεται εν προκειμένω ένας τόνος πεσιμιστικού ρεαλισμού σε πλήρη συστοιχία με τον ακτιβιστικό βολонταρισμό του φιλοσόφου.

Στο βιβλίο *Η κομμουνιστική υπόθεση* (2009) μπορούμε να δούμε τις φιλοσοφικές απόψεις του επί του πολιτικού, μέσα από τρία δοκίμια που σχολιάζουν και αποτιμούν των χαρακτήρα ισάριθμων «συμβάντων» (του γαλλικού Μάη του '68, της Παρισινής Κομμούνας του 1871 και της κινεζικής Πολιτιστικής Επανάστασης, ιδίως μεταξύ των ετών 1965-1968), ενώ συνοδεύονται από το κείμενο της εισήγησης του Badiou στο πρόσφατο τότε συνέδριο για την «Ιδέα του κομμουνισμού», το οποίο είχε λάβει χώρα στην Αγγλία (όπου μεταξύ άλλων μελετητών είχαν συμμετάσχει οι Hallward, Toscano και Bosteels, καθώς επίσης οι Žižek, Rancière, Vattimo, Negri και άλλες

242. Και το «ζουμί» της υπόθεσης, θα ισχυριστεί, έγκειται στη δημιουργική τριβή, την ένταση και τη διαλεκτική μεταξύ της παρουσίας και της αναπαράστασης, και την εγγενή δυσκολία και απροσδιοριστία ακριβούς υπολογισμού αυτού του χάσματος μεταξύ των δύο.

φίρμες τής διανόησης που πρόσκειται στη ριζοσπαστική αριστερά).²⁴³ Στο κείμενο αυτό, υπερασπίζεται την επικαιρότητα της καθολικής Ιδέας τού κομμουνισμού, παρουσιάζοντας τρεις κομβικές στιγμές της και διαχωρίζοντάς την από το ιστορικό περιεχόμενο των κομμουνιστικών καθεστώτων, αφού οι ιδέες αντιστοιχούν στα συμβάντα ενώ η επίσημη «χρονολογική» ιστορία στα κιτάπια τού κράτους και της εγκυκλοπαιδικής αρχαιοθέτησης. Σημαίνουσα σύλληψη του βιβλίου αποτελεί λοιπόν η αντιπαραβολή τής Ιστορίας με την Ιδέα, ήτοι του πεδίου εμβέλειας των κρατικών αναπαραστάσεων προς εκείνο της εκτύλιξης των ρηξιγενών προοπτικών τού συμβάντος.²⁴⁴ Τα κομμουνιστικά κράτη κατέληξαν ισχνές αντανάκλασεις τής Ιδέας, απομυζώντας την υποκειμενοποιό δύναμή της χάριν του ρεαλισμού.²⁴⁵ Καθήκον των επαναστατών στην εποχή μας είναι να κρατήσουν ζωντανή τη δυνατότητα της καθολικής χειραφετικής πολιτικής που εμψύχωνε τις μεγάλες επαναστάσεις από τον 18ο αι. και δώθε, ήτοι της «κομμουνιστικής υπόθεσης» να το πράξουν αυτό ενάντια στην κυρίαρχη επιταγή τού σύγχρονου δημοκρατικού υλισμού που ηχεί παντού: «Ζήσε χωρίς ιδέα!» (σχετικά με την οποία θα ειπωθούν περισσότερα στην αρχή τού τέταρτου κεφαλαίου). Ούτως, κατά τον Badiou το κύριο πολιτικό μάθημα των εμπειριών τού περασμένου αιώνα εντοπίζεται στην οριστική διάζευξη της πραγματικής πολιτικής από το κράτος, το κοινοβούλιο και τις κατά το μάλλον ή ήττον ενσωματωμένες ή διαμεσολαβημένες εκφάνσεις τής θεσμικής αριστεράς.²⁴⁶ γι’

243. «Έλαβε χώρα στο Λονδίνο, από τις 13 ως τις 15 Μαρτίου τού 2009, μια συνδιάσκεψη με τον γενικό τίτλο “Η ιδέα τού κομμουνισμού”. Μπορούμε να κάνουμε σχετικά με αυτήν τη συνδιάσκεψη δύο ουσιαστικές παρατηρήσεις. Κατ’ αρχάς, εκτός από τους δύο πρωτεργάτες (τον Slavoj Žižek και εμένα τον ίδιο), τα μεγάλα ονόματα της σύγχρονης αληθινής φιλοσοφίας (εννοώ τη φιλοσοφία που δεν ανάγεται σε ακαδημαϊκές ασκήσεις ή στην υποστήριξη της κυρίαρχης τάξης) εκπροσωπούνταν σε μεγάλο βαθμό. Αυτές οι τρεις μέρες ήταν γεμάτες ζωντανές συζητήσεις χάρι στην παρουσία των Judith Balse, Bruno Bosteels, Terry Eagleton, Peter Hallward, Michael Hardt, Toni Negri, Jacques Rancière, Alessandro Russo, Alberto Toscano, Gianni Vattimo. Ο Jean-Luc Nancy και ο Wang Hui έδωσαν τη συγκατάθεσή τους, δεν μπόρεσαν όμως να παρευρεθούν για λόγους ανεξάρτητους απ’ αυτούς». Βλ. Alain Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης, Α. Π., Φώτης Σιατίτσας, Παναγιώτης Σωτήρης, Μαριάννα Τσίγλη (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 37-38.

244. Βλ. *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009).

245. Όπως έγραφε την επαύριον της κατάρρευσης του σοβιετικού συνασπισμού: «Το άναρχο, συγκεκριμένο, θλιβερό –όμως αναγκαίο και θεμιτό, μιας και ό,τι είναι [ήδη] νεκρό πρέπει [και] να πεθάνει– θέαμα αυτών των ερειπίων, μαρτυρά όχι τον “θάνατο του κομμουνισμού”, αλλά τις τρομερές συνέπειες της έλλειψής του». Βλ. Alain Badiou, *D’un désastre obscur. Droit, État, Politique*, επανέκδοση με νέο πρόλογο του συγγραφέα (Paris: Éditions de l’Aube, 2013 [1991¹]), 28-29 (ο τίτλος παραπέμπει στο ποίημα του Mallarmé, «Ο τάφος του Edgar Poe»). Για μια κριτική πραγμάτευση, βλ. το κείμενο του Αλέξανδρου Χρύση, «Το συμβάν της Οκτωβριανής Επανάστασης και η ιδέα τού κομμουνισμού τού Αλαίν Μπαντιού: Μια μαρξιστική κριτική», *Τετράδια Μαρξισμού για την κομμουνιστική απελευθέρωση: περιοδική, θεωρητική & πολιτική επιθεώρηση*, τεύχος 4 (2017).

246. Όπως εύλογα μπορεί να υποθέσει κανείς, πρόκειται για θέση εξόχως αμφισβητήσιμη εντός τού ευρύτερου φάσματος των αριστερών και προοδευτικών πολιτικών αντιλήψεων. Επί παραδείγματι, στην επάνοδο των Στέφανου Δημητρίου και Γιάννη Παπαθεοδώρου, κατόπιν της κριτικής υπεράσπισης των πολιτικών προεκτάσεων του έργου τού Badiou από τον Μιχάλη Σκομβούλη, διαβάζουμε πως «[σ]το έργο τού Badiou, η αναγέννηση του επαναστατικού προτάγματος του κομμουνισμού περνάει υποχρεωτικά μέσα από την έλξη μιας “ευγενούς” βίας: μιας βίας που μυεί το “πιστό” πολιτικό υποκείμενο στο “πάθος τού πραγματικού” και, άρα, στη ρηξιακή συνθήκη τού Συμβάντος, μέσα από τη σύγχρονη ανάδυση της ελευθεριακής δικτύωσης και επαναστατικής δράσης. Αυτή η “επείγουσα

αυτό και ο ίδιος δραστηριοποιείται μέχρι το 2007 στην *Πολιτική Οργάνωση*, την οποία είχε ιδρύσει από κοινού με την Natacha Michel και τον Sylvain Lazarus (αμφότεροι παλαιότεν σύντροφοί του), μια μορφή «μετακομματικής» αριστερής συλλογικότητας που αποσκοπούσε σε άμεσες, ακτιβιστικές παρεμβάσεις σε θέματα όπως τα δικαιώματα των –προερχόμενων κυρίως από την Αφρική– μεταναστών δίχως έγγραφα. Είναι σαφές ότι μια σύλληψη της χειραφετικής πολιτικής που τη θέλει να διατηρείται σε απόσταση από τη μορφή-κόμμα και το στρατηγικό πεδίο του κράτους απομακρύνει τον Badiou από τα ιστορικά ρεύματα της πολιτικής Αριστεράς, δηλ. τη σοσιαλδημοκρατία και τον κομμουνισμό, μολονότι οι δημόσιες τοποθετήσεις του φιλοσόφου είναι συνήθως συμβατές με το ευρύτερο πλαίσιο της ευρωπαϊκής ριζοσπαστικής ή αντικαπιταλιστικής Αριστεράς, όταν δεν κινούνται εντός του

εντολή της Αλήθειας” μάς βρίσκει αντίθετους, όχι μόνο γιατί εμπεριέχει τον πειρασμό του δογματισμού, αλλά κυρίως γιατί αγνοεί τους πραγματικούς συσχετισμούς δυνάμεων, αισθητικοποιεί τη χρήση του ιστορικού παρελθόντος, και κυρίως συρρικνώνει τον μαρξισμό σε μια αταβιστική συμπεριφορά, βασισμένη στη δήθεν πρωτογενή “άμεση εμπειρία”. Το να εκλαμβάνει κανείς τα πολιτικά διακυβεύματα του καιρού του ως λεπτομέρειες της “καπιταλο-κοινοβουλευτικής συναίνεσης”, το να φαντασιώνεται πως μια νέα πολιτική οργάνωση “χωρίς κόμμα” θα γίνει το μελλοντικό επαναστατικό “ισοδύναμο” μιας εξιδανικευμένης Ιδέας και, τέλος, να τοποθετεί την Αριστερά εκτός του δημοκρατικού τόξου δεν είναι ούτε ριζοσπαστικό ούτε χειραφετητικό εγχείρημα. Είναι ο λόγος που αρθρώνει η σύγχρονη “πολιτική θεολογία” της άκρας Αριστεράς προκειμένου να διεκδικήσει εκ νέου την επαναστατική Αλήθεια, συχνά με ένα τρόπο εξίσου “μεταπολιτικό” όσο και η κριτική της απέναντι στις “μεταπολιτικές” δυτικές δημοκρατίες». Βλ. «Η μεταπολιτική ρητορεία της επανάστασης», *Ενθέματα της Κυριακάτικης Αυγής*, 6 Ιουνίου 2010. Η κριτική των Δημητρίου και Παπαθεοδώρου απηχεί εκείνη του Philippe Raynaud, σύμφωνα με την οποία παραμένει η υποψία ότι «η ματιά του Badiou στον ανθρωπιστικό και φιλελεύθερο 21ο αιώνα, ακριβώς όπως η εξομίωση κοινοβουλευτισμού και καπιταλισμού, εμπεριέχει μια γενική κριτική σε ορισμένα γνωρίσματα της νεωτερικότητας, που είναι παρόντα ευθύς εξαρχής και συνδέονται στενά μεταξύ τους: από την πρωτοκαθεδρία της συντήρησης της ζωής επί της αναζήτησης του ευ ζην (Hobbes) μέχρι την ηθική του οίκτου (Rousseau), περνώντας ενδιάμεσως από την επίκληση του πόνου έναντι του φανατισμού. Η θέση αυτή του Badiou προσεγγίζει τις θέσεις άλλων αντνεωτεριστών, οι οποίοι δεν αφήνουν την παραμικρή υποψία φιλοδημοκρατισμού: η αντίθεση ανάμεσα στον ηρωισμό και την αναζήτηση της ευζωίας ή η καταγγελία του αστικού τρόπου ζωής ως ζωώδους ζωής δεν σχετίζονται ιδιαιτέρως με την αριστερή κριτική στη σύγχρονη κοινωνία και μάλλον θυμίζουν τις πιο θερμές στιγμές της συντηρητικής σκέψης». Βλ. Philippe Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς. Στο μεταίχμιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας και επανάστασης*, μετάφραση: Νατάσσα Φουντουλάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008), κεφάλαιο «Μεταπολιτική της επανάστασης: Alain Badiou», 225. Εξίσου επικριτική και η παρενθετική αναφορά του Dany-Robert Dufour: «Μου φαίνεται πολύ περίεργη η τάση ενός ανθρώπου τόσο έξυπνου όπως ο Badiou να αγνοεί επιδεικτικά οτιδήποτε έχει σχέση με αυτά που οδήγησαν στην αποτυχία πραγματοποίησης της κομμουνιστικής ιδέας, κάθε φορά που έγινε προσπάθεια να εφαρμοστεί στην ιστορία, από την πλατωνική πολιτεία έως και την κινεζική πολιτιστική επανάσταση, περνώντας από την Παρισινή Κομμούνια, τον Κόκκινο Οκτώβρη και τον Μάη του '68. Από τη στιγμή που μπαίνουμε σ' αυτόν τον τρόπο σκέψης τίποτε πλέον δεν μπορεί να κλονίσει την πίστη μας και μπορούμε μάλιστα να χρησιμοποιήσουμε όλη την εξυπνάδα μας για να ενδυναμώσουμε αυτή την πίστη. Ο Badiou μου φαίνεται σαν ένας απροσπέλαστος σε οποιοδήποτε είδος αντίρρησης μοναχός. Δεν έχω να του αντιτάξω κάτι παρά μόνον ότι αυτή του η εμμονή φανερώνει αυτό που είναι πραγματικά ο κομμουνισμός, μια πολιτική θρησκεία». Βλ. *Fils d'anar et philosophe* (2020), τμηματική ελληνική μετάφραση του Αλέξανδρου Μπριασούλη για τον ιστότοπο *ResPublica*.

εξαρχής.²⁴⁷ Πάντως η «ακτιβιστική» ανάγνωση του μαρξισμού ως πολιτική επιμονή στην προεργασία ενώπιον της ανάδυσης νέων δυνατοτήτων έχει επικριθεί επειδή απορρίπτει τις επιστημονικοφανείς αναφορές στην πολιτική οικονομία και την κοινωνιολογία, εντούτοις έχει βρει υποστηρικτές.²⁴⁸

Προκαταλαμβάνοντας ορισμένα από τα θέματα του επόμενου κεφαλαίου, η πολιτική οπτική του Badiou (με την οποία ωστόσο δεν πρόκειται ν' ασχοληθούμε ξανά, ει μη μόνον με τη μορφή νύξεων, παρεκβατικών σχολίων ή επιμέρους διευκρινίσεων) χαρακτηρίζεται από μια *αδιαφορία* απέναντι στις διαφορές: έναντι μιας πολιτικής των διαφορών που έτεινε να αναδειχθεί σε κυρίαρχη στρατηγική τής πολιτισμικής και φιλελεύθερης (μετεξέλιξης της) Νέας Αριστεράς, ειδικά στις ΗΠΑ, ο φιλόσοφος θα θέσει την καθολικότητα του αληθούς σε πλήρη αντιπαράθεση προς τη μερικοκρατία και την έμφαση στα δικαιώματα των κάθε λογής μειονοτήτων.²⁴⁹ Οι

247. Το παρεμβαλλόμενο «ή» δεν υποδηλώνει εν προκειμένω κάποια ισοδυναμία νοήματος και άρα την εναλλαξιμότητα των δύο προσδιορισμών, μολονότι υπάρχουν αναμφιβόλως συνάψεις και επικαλύψεις. Η βασική απόκλιση αφορά τη σχέση με το θεσμικό επίπεδο και την εκτίμηση αναφορικά με τη δυνατότητα ή μη ουσιαστικών μεταρρυθμιστικών παρεμβάσεων σε αυτό. Η ευρωπαϊκή (κατά κύριο λόγο) «ριζοσπαστική αριστερά» εμφανίζεται έτσι ως κληρονόμος τής αριστερής ευρωκομμουνιστικής στρατηγικής τού '70 και συνδέθηκε με τις τάσεις για την «εναλλακτική παγκοσμιοποίηση» (altermondialisation), ενώ η «αντικαπιταλιστική» έχει συνήθως ένα παραδοσιακότερο πλαίσιο αναφοράς στους κλασικούς θεωρητικούς τού μαρξισμού και της (συμβουλακής, ελευθεριακής και εν γένει, αλλά όχι απαραίτητα, «ετερόδοξης») κομμουνιστικής παράδοσης. Όσον αφορά τις καταβολές τής πρώτης, η πληρέστερη εργασία που διατίθεται στα ελληνικά είναι η σχετικά πρόσφατη μονογραφία τού Γιάννη Μπαλαμπανίδη, *Ευρωκομμουνισμός: Από την κομμουνιστική στη ριζοσπαστική ευρωπαϊκή Αριστερά* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2015). Για περισσότερο κριτικές ή ακόμη αρνητικές αποτιμήσεις τής διαδρομής και των απολήξεών της, βλ. Δημήτρης Μπελαντίς, *Αριστερά και Εξουσία: Ο «δημοκρατικός δρόμος» προς τον σοσιαλισμό* (Αθήνα: Εκδόσεις Τόπος, 2014) και Κώστας Σκολαρίκος, *Ευρωκομμουνισμός: Θεωρία και στρατηγική υπέρ του κεφαλαίου* (Αθήνα: Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, 2015).

248. «Ένα μεγάλο μέρος των πρώην μαρξιστών έχει αποκηρύξει την εσχατολογία, θεωρώντας ότι επρόκειτο για θρησκευτικό κατάλοιπο/απομεινάρι, αναμεταξύ των κύριων πηγών τής προμηθεϊκής καταστροφής τού υπαρκτού σοσιαλισμού. Η ενκρότητα του Badiou φαίνεται αντιθέτως να συνίσταται στο γεγονός ότι απομονώνει από τον μαρξισμό το εσχατολογικό του τμήμα, το χωρίζει από την αξίωση οικονομικής επιστημονικότητας, την οποία κρίνει ως ψευδεπίγραφη, και το παραδίδει, με ζήλο, σε υποκείμενα κατανεμημένα σε όλων των ειδών τους αγώνες, πολιτικούς όσο και ερωτικούς. Κατά τον Badiou, αντί η κριτική να διαλύει τη θρησκευτική ψευδαίσθηση της εσχατολογίας, η μη θρησκευτική πλέον εσχατολογία τού συμβάντος εκδιπλώνει/ασκεί/αναπτύσσει την κριτική της δύναμη στο άχρωμο παρόν των καθημερινών μας αποκηρύξεων/παραιτήσεων». Βλ. Quentin Meillassoux, "History and Event in Alain Badiou", μετάφραση: Thomas Nail, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, Vol. 12 (2011), 10.

249. Δεδομένου ότι ο φιλόσοφος υποστηρίζει έναν πλουραλιστικό οικουμενισμό *προσανατολισμένο στην ανάδυση νέων δυνατοτήτων συλλογικής ύπαρξης* (και όχι στη διατήρηση των σεβάσμιων παραδόσεων, τις οποίες αντιλαμβάνεται κατ' αρχήν με ουδέτερο πρόσημο), είναι αμφίβολο αν θα ενδιαφερόταν να συμμετάσχει στη σχετική συζήτηση μεταξύ των εκπροσώπων των ποικίλων εκφράσεων και προσμείξεων του κοινοτισμού και των νεοδιαφοτιστών σχετικά με την πολυπολιτισμικότητα και τον αξιακό «οικουμενισμό» ή «πολυθεϊσμό» στη μεταδιπολική εποχή. Η θέση τού Badiou σίγουρα δεν ταυτίζεται εκ πρώτης όψεως με καμία από τις δύο πλευρές, κυρίως όμως είναι η αδιαφορία ως προς το ζήτημα που θα τον διαφοροποιούσε από τις παρεμβάσεις τού Jürgen Habermas, για παράδειγμα. Για μια ενδελεχή πραγμάτευση αυτού του διαλόγου, βλ. τη μελέτη τής

εμπειρικές δυσκολίες και η αναμφίλεκτη αποτυχία των πρώτων μεγάλης κλίμακας προσπαθειών για την εγκαθίδρυση μιας κοινωνικής οργάνωσης, η οποία θα υπερέβαινε τις ενδημικές στον καπιταλισμό ανισότητες και παθογένειες, δεν αποθαρρύνουν τον φιλόσοφο, ο οποίος προτάσσει την υπομονετική εργασία τής συλλογικότητας και τη μακρά διάρκεια των αγώνων έως ότου αυτοί τελεσφορήσουν. Μ' άλλα λόγια, προτάσσει την κατάφαση και την αυτοπεποίθηση της επινόησης έναντι του φόβου των τυχόν ανεπιθύμητων και μη εκ των προτέρων υπολογίσιμων συνεπειών. Πράγματι, οι διαφορές αποτελούν ό,τι υπάρχει, δίχως σταματημό. Αλλά πέραν τούτης της οντολογικά κοινότοπης διαπίστωσης, δεν υφίσταται κανένας ιδιαίτερος λόγος επιμονής στην ανάδειξη του υπάρχοντος ως *eo ipso* αξιολογισμένου (όχι περισσότερο από την αντίθετη προσπάθεια). Εν πάση περιπτώσει, όποιος αναζητεί πρακτικούς προσανατολισμούς και ντιρεκτίβες στον Badiou, κατά πάσα πιθανότητα θ' απογοητευτεί.²⁵⁰ Η πολιτική στάση του συνοψίζεται στην ελευθεριακή

Γκόλφως Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι νεοαριστοτελικοί. Η ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η πρόκληση του νεοαριστοτελισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2006).

250. Από θετικότερα διακείμενη απέναντι στον Badiou πολιτική σκοπιά σε σχέση με τους στοχαστές που αναφέρθηκαν στην υποσημείωση 246, ο Παναγιώτης Σωτήρης θα παρατηρήσει επίσης πως «αντιρρήσεις μπορεί να υπάρχουν και για τον τρόπο με τον οποίο ορίζει τη δυνατότητα μιας αριστερής πολιτικής, καθώς σε αρκετές περιπτώσεις δείχνει να προκρίνει μια μάλλον αριστεριστική παραλλαγή ενός μετακομμουνιστικού κινηματικού εργατισμού (με κεντρικό σημείο την άρνηση των κομματικών και συνδικαλιστικών δομών), παρότι ως σχολιαστής των γαλλικών πραγμάτων παραμένει ιδιαίτερα εύστοχος όποτε παρεμβαίνει δημόσια. Αυτό, εκτός των άλλων, οφείλεται και στο ότι από το όλο σχήμα του για την παρουσίαση της κοινωνίας δείχνει να απουσιάζει η στιγμή τής ιδεολογίας ή ευρύτερα της ηγεμονίας». Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Ο Alain Badiou και το ερώτημα μιας ηθικής πέραν του Κακού», *Θέσεις*, τεύχος 88 (2004). Σε μεταγενέστερο κείμενό του, ο ίδιος μελετητής θα διαπιστώσει πως «αυτό [η εκπεφρασμένη άρνηση των παραδοσιακών κομματικών δομών και η αντίθεση στη θεσμικά κυρωμένη συνδικαλιστική δράση και τη συμμετοχή σε εκλογές] είναι το λογικό συνεπακόλουθο της έμφασης στην επαναστατική αλλαγή ως γεγονός-εξαίρεση, ως κάτι που δεν προλέγεται ούτε προετοιμάζεται και απλώς διευκολύνεται από τη γείωση σε εκείνα τα στρώματα που υφίστανται τη μέγιστη εκμετάλλευση και καταπίεση. Με αυτό τον τρόπο όμως είναι σαν να αρνούμαστε προκαταβολικά κάθε δυνατότητα να παρέμβουμε στο συσχετισμό δύναμης, να αλλάξουμε τα στοιχεία τής κατάστασης στηριζόμενοι στη γνώση τής κατάστασης και να αναδείξουμε την κοινωνική αλλαγή ως υλικό διακύβευμα. Αντίθετα, ο στοχασμός τού Badiou για τη ριζική ενδεχομενικότητα της πολιτικής χειρονομίας τον οδηγεί στην απόρριψη κάθε μορφής πολιτικής εκπροσώπησης, κατ' αναλογία προς την άρνησή του να στοχαστεί τις αιτιώδεις σχέσεις ανάμεσα στις διαφορετικές στιγμές τής κοινωνικής ολότητας. Όμως, οι μορφές μαζικής στράτευσης και οργάνωσης (κόμματα, συνδικάτα, "κοινωνικά κινήματα") δεν είναι απλές αντανάκλασεις τής καπιταλιστικής κοινοβουλευτικής λογικής αλλά και μορφές συλλογικής παρέμβασης που τονίζουν την υλικότητα του κοινωνικού ανταγωνισμού». Εν ολίγοις, είναι σαν ο φιλόσοφος «να υπαινίσσεται ότι στοχαζόμενοι την κοινωνική αλλαγή καλούμαστε να διαλέξουμε ανάμεσα σε δύο ενδεχόμενα: Είτε να γίνουμε επαναστάτες τού κράτους μπλεγμένοι στη διαλεκτική τής ισότητας αλλά και του τρόμου, είτε να περιοριστούμε σε μια πολιτική σε απόσταση από το κράτος, αρνούμενοι κάθε έννοια αντισυστημικής πολιτικής εκπροσώπησης και περιμένοντας υπομονετικά να διακρίνουμε την πιθανότητα του συμβάντος». Πρβλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Οντολογία και πολιτική στο έργο τού Alain Badiou», *Θέσεις*, τεύχος 110 (2010). Αντίστοιχα κριτικός ήταν απέναντι στις συναφείς απόψεις τού φιλοσόφου και ο Κώστας Δουζίνας, καθώς παρατηρούσε ότι «[ή]δη από την προηγούμενη δεκαετία, ο Badiou απέρριπτε τις πολιτικές των ταυτοτήτων, τα κινήματα κατά της παγκοσμιοποίησης, έβρισκε ιδιαίτερα προβληματικές τις εξεγέρσεις των νέων. Αποκαλούσε το πλήθος "ονειρική παραίσθηση", που διεκδικεί το δικαίωμα "των αργόσχολων του πλανήτη μας [...] να απολαμβάνουν χωρίς να κάνουν τίποτα,

οργάνωση την καθοδηγούμενη από καθολικεύσιμες-εξισωτικές αρχές ως εκτύλιξη των συνεπειών ενός συμβάντος επέκεινα των δυνατοτήτων «αναγνώρισης» από το κράτος (των οποίων τη διαθεσιμότητα προϋποθέτουν και στων οποίων τη λυσιτελή ικανότητα ενσωμάτωσης απευθύνονται τα συναφή αιτήματα των «μειονοτικών-ταυτοτικών» πολιτικών με προοδευτικό πρόσημο).²⁵¹ Ως προς την καινοτόμα διάσταση, ο φιλόσοφος δεν θεωρεί ότι η πολιτική διαφέρει θεμελιωδώς από την επιστήμη (ή τον έρωτα ή την τέχνη), αφού σ' όλες ανεξαιρέτως τις περιπτώσεις λαμβάνει χώρα η εισαγωγή μιας νέας υπόθεσης και η δοκιμασία άντλησης των συνεπειών της με τον γονιμότερο δυνατό τρόπο.

4. Η έννοια της φύσης

Στρεφόμενος στην προβληματική της φύσης, ο Badiou διαλέγεται κριτικά με τη χαιντεγκεριανή ανάγνωση των προσωκρατικών απαρχών και της κατοπινής εκτροπής της δυτικής φιλοσοφίας. Η αρχαιοελληνική έννοια της φύσεως (*φύσις*) περιλαμβάνει κατά τον Heidegger²⁵² έναν δεσμό μεταξύ τού είναι και της εμφάνισης, της

φροντίζοντας επιμελώς να αποφεύγει κάθε μορφή πειθαρχίας, ενώ γνωρίζουμε καλά ότι η πειθαρχία, σε όλα τα πεδία, είναι το κλειδί για την αλήθεια". Απέρριπτε την κατηγορία τού "κινήματος", γιατί "είναι συνδεδεμένο με τη λογική τού κράτους": η πολιτική, υποστήριξε, πρέπει να κατασκευάσει "νέες μορφές πειθαρχίας που θα αντικαταστήσουν την πειθαρχία των πολιτικών κομμάτων". [...] Η τυποποίηση των αντιστάσεων κάνει τον Badiou να υποτιμά τις επιτυχίες και να υπερτιμά τις ήττες. Η απέχθειά του για το κράτος τον οδηγεί να απορρίπτει τα αριστερά κόμματα. Η αδιαφορία του για την οικονομία τον κάνει να αγνοεί τη συμβολή της χρηματοπιστωτικής και οικονομικής κρίσης στην παγκόσμια έκρηξη. [...] Το έργο τού Badiou μάς επιτρέπει να καταλάβουμε την έλευση της εποχής της αντίστασης. Εντούτοις, η προσπάθειά του να χρησιμοποιήσει συγκεκριμένες περιπτώσεις αντίστασης ως παράδειγμα της θεωρίας αποδεικνύεται προβληματική. Ότι δεν μπορεί να τοποθετηθεί στο θεωρητικό οικοδόμημα απορρίπτεται». Βλ. Κώστας Δουζίνας, «Αλαίν Μπαντιού ή η αναγέννηση της Ιστορίας», *«Ενθέματα» της Κυριακάτικης Αυγής*, 09.02.2014. Στο κείμενο του Δουζίνα είχε απαντήσει υπερασπιζόμενος τον Badiou ο Δημήτρης Βεργέτης.

251. Όπως σημειώνει ο Razmig Keucheyan, ο Badiou «δεν είναι ελευθεριακός, δεν ομνύει στην ελεύθερη άνθηση του επαναστατικού αυθορμητισμού. Μια πολιτική χωρίς κόμμα δεν σημαίνει πολιτική χωρίς οργάνωση». Βλ. *Αριστερό ημισφαίριο: Μια χαρτογραφία της νέας κριτικής σκέψης*, μετάφραση: Γιώργος Καραμπέλας (Αθήνα: Εκδόσεις Angelus Novus, 2017), 310. Για μια αρνητική αποτίμηση, πρβλ. την αντίστοιχη εργασία τού Philippe Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς. Στο μεταίχμιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας και επανάστασης*, μετάφραση: Νατάσσα Φουντουλάκη, επιμέλεια: Μαριάννα Τζιαντζή – Δάφνη Στεφάνου (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008), 201-230.

252. Βλ. Martin Heidegger, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισαγωγή – μετάφραση – επιλεγόμενα: Χρήστος Μαλεβίτσης (Ιωάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1973 [1953]), 45 (και επίσης 132-149, 213-218): «Η φύσις είναι το ίδιο το Είναι, όπου μόνο χάρη σ' αυτό τα όντα καθίστανται και παραμένουν θεατά. Οι Έλληνες δεν άρχισαν να μαθαίνουν αυτό που είναι η φύσις μέσω των φυσικών φαινομένων, αλλά αντίστροφα: μέσω μιας θεμελιακής ποιητικής και διανοητικής εμπειρίας τού Είναι, διανοίχτηκε μπροστά τους αυτό που θα ονομάσουν *φύση*. Μόνον εξαιτίας αυτής της διάνοιξης μπορούσαν να ιδούν και την φύση με τη στενότερη σημασία (ως νατούρα). [...] *Φύσις* είναι η *έκστασις*, η έξοδος από το κρυμμένο». Η συγκεκριμένη μετάφραση επανεκδόθηκε από τις Εκδόσεις Αρμός το 2010. Πρβλ. τον σχολιασμό τού Γιώργου Ξηροπαΐδη στη μελέτη *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας. Από την υπερβατολογική φαινομενολογία τού Edmund Husserl στην ερμηνευτική οντολογία τού Martin Heidegger* (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 1995), 123-126, όπου μεταξύ άλλων παρατίθεται και μια

αυτοφανέρωσης και της συγκάλυψης, ήτοι (στο ιδίωμα του Badiou) της μη συνεκτικότητας και της συνεκτικότητας. Από τον Πλάτωνα και εξής συντελείται μια στροφή, όπου οι δύο πόλοι διαχωρίζονται και ιεραρχούνται υπό το πρίσμα τής – μαθηματικής– Ιδέας.²⁵³ Πρόκειται για μια κίνηση η οποία θα συνεχιστεί από τον Γαλιλαίο και τον Cantor, όπου η εύτακτη εμφάνιση προκρίνεται ως έκφραση της Ιδέας, ενώ ό,τι απομένει υποβαθμίζεται ως ατελές καθότι μη διαμορφωμένο – η νεωτερική μορφοποίησή της θα συμπληρώσει απλώς: μη διαμορφωμένο *εισέτι*. Δεν εξαφανίζεται η μη συνεκτικότητα, αλλά εκλαμβάνεται ως οντολογικά κατώτερη και παράγωγη σε σχέση με τη συνεκτικότητα, η οποία καθορίζει εφεξής τη διάσταση της μετρήσιμης και μαθηματικοποιήσιμης φύσης (*nature*). Έτσι η μέχρι πρότινος δεσπόζουσα εκστατική παρουσία (η φύση ως κίνηση εκκάλυψης και αυτοφανέρωσης, η «έλευση στο φως» των φαινομένων) αντικαθίσταται από την έλλειψη και την υφαίρεση την οποία προτείνουν στη σκέψη τα μαθηματικά. «Είναι επομένως σαφές ότι δύο μονοπάτια, δύο προσανατολισμοί καθοδηγούν στο σημείο αυτό ολόκληρη τη μοίρα τής σκέψης στη Δύση. Ο ένας, εδραζόμενος στη φύση με το πρωταρχικό ελληνικό της νόημα, καλωσορίζει στην ποίηση το φαίνεσθαι ως το έρχεσθαι-εν-παρουσία τού είναι. Ο άλλος, εδραζόμενος στην Ιδέα με το πλατωνικό της νόημα, υποβάλλει την έλλειψη στο *μάθημα* [ή μαθήμιο], την υφαίρεση από κάθε παρουσία,

διαφορετική απόδοση του ανωτέρω χωρίου: «Το πρωταρχικό συμβάν τού Είναι δεν είναι η δραστηριότητα της έννοιας, ούτε η κυριαρχία τής μεθόδου. Είναι ο τρόπος με τον οποίο οι πρωτογενείς δυνάμεις τής φύσης ασκούν την αθεμελιώτη εξουσία τους. [...] Η φύσις είναι η αυτοαναδύομενη ισχύς, είναι ο πρωταρχικός τρόπος με τον οποίο το ον “έρχεται” στο Είναι, στην παρουσία και παραμένει εντός της. Η φύσις είναι το αθεμελιώτο-θεμελιώνον παιχνίδι τής απουσίας με την παρουσία. [...] Η φύσις είναι το κατεξοχήν παραγωγικό-δημιουργικό συμβάν, είναι η αστείρευτη μήτρα ολόενα καινούργιων μορφών τού Είναι. [...] Η φύσις ως δημιουργικό συμβάν δεν έχει το θεμέλιό της στην ανθρώπινη δραστηριότητα, δεν είναι ένα ανθρωπο-λογικό συμβάν, παρά η πρωταρχική φανέρωση του Είναι που καθιστά δυνατή κάθε ανθρώπινη δημιουργική δραστηριότητα. [...] Η φύσις ως αυτοαναδύομενο, αυτοδημιουργούμενο συμβάν είναι συνάμα ένα αυτοαποκαλυπτόμενο συμβάν τής παρουσίας. Για τούτο παραμένει συνεχώς, δηλαδή ουσιαστικά εξηρημένο από αυτό που δεν αναδύεται ούτε δημιουργείται ούτε ανακαλύπτεται: από την κάλυψη. [...] Το Είναι ως ιδέα ή ως ουσία και πολύ περισσότερο ως αντικειμενικότητα χάνει τον δημιουργικό του χαρακτήρα μεταβαλλόμενο βαθμιαία σε ένα αντικείμενο για το οπτικομανές υποκείμενο, ενώ συγχρόνως ο άνθρωπος περιορίζεται στον παθητικό ρόλο ενός “αντιγραφέα” τής ήδη έτοιμης και πλήρως διαμορφωμένης κοσμικής τάξης. Η μεταφυσική, καθορίζοντας το Είναι ως μία άπαξ διά παντός αποκαλυφθείσα παρουσία, αποκλείει εκ των προτέρων κάθε δυνατότητα να φανερωθεί ένα απολύτως διαφορετικό νόημα του Είναι, ένα νόημα που ποτέ έως τώρα δεν έχει αποκαλυφθεί. Η λήθη του Είναι δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά λήθη τού δημιουργικού χαρακτήρα τού Είναι».

253. Πρβλ. το σχόλιο του Φώτη Τερζάκη στο «Τι είναι η φιλοσοφία; Μέρος 4: Οι περιπέτειες του ‘ορθολογισμού’ στη δυτική σκέψη», 10.08.2019: «Στην πρώτη ελληνική σκέψη, τη λεγόμενη Προσωκρατική, οι όροι Φύσις και Λόγος ίσχυαν ως λειτουργικώς ταυτόσημοι. Ο διαχωρισμός τους εγκαινιάζεται με τη σκέψη τού Πλάτωνα, την εναρκτήρια μεταφυσική κατασκευή που θα σηματοδοτήσει την εξέλιξη της φιλοσοφίας για τους επόμενους είκοσι περίπου αιώνες, με την ανακάλυψη των “υπερβατικών” ιδεών –δηλαδή, εννοιών γένους που ανέρχονται στη λογική πυραμίδα κατά αύξοντα βαθμό αφαιρέσεως– οι οποίες εκλαμβάνονται ως “αντικειμενικές” πραγματικότητες πρότερες των υλικών-αισθητών πραγμάτων, μη υποκείμενες στον νόμο τής γέννησης και της φθοράς. Η φύσις υπάγεται σταδιακά σε αυτή την υπερβατική βαθμίδα τού Λόγου, και μέσα στο έργο τού Αριστοτέλη, παρά τις πολλές και γόνιμες αμφιλογίες του, θα υποταχθεί στη νέα της μοίρα ως παράγωγη και εξαρτημένη αρχή».

και έτσι αποσυνδέει το είναι από το φαίνεσθαι, την ουσία από την ύπαρξη». ²⁵⁴ Ο Badiou είναι βέβαια περισσότερο από πρόθυμος να παραδεχτεί ότι πρωτότυπη σκέψη λαμβάνει χώρα στο ποίημα, ²⁵⁵ αλλά επισημαίνει ότι η ελληνική καινοτομία μπορεί να διαυγαστεί μόνον από τη χάραξη της δεύτερης πορείας, δηλ. από την πρόσδεση του ερωτήματος για το είναι σε μια «ιδεατολογική» ή αξιωματική σκέψη. Προφανώς θεωρεί ότι ο πρώτος προορισμός δεν επαρκεί για να χαρακτηρίσει την ιδιαιτερότητα της ελληνικής επινόησης, καθόσον απαντά επίσης σε άλλους, προγενέστερους πολιτισμούς της Εγγύς, Μέσης και Απω Ανατολής. ²⁵⁶ «Η προσίδια επινόηση των

254. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 143.

255. «Το ποίημα δεν είναι ο φύλακας του είναι, όπως θεωρεί ο Heidegger, αλλά η έκθεση στη γλώσσα τού πλούτου τού φαίνεσθαι». Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 44.

256. Σύμφωνα τουλάχιστον με την παραδοσιακή «ελληνοδυτική» ή «ευρωκεντρική» αντίληψη, την οποία φαίνεται εν προκειμένω να συμμερίζεται ο Badiou, η εξ ανατολών ορμώμενη ποιητική σοφία μένει εκτός των περιπετειών τού Πνεύματος. Πρβλ. την ιδιαίτερα εύστοχη παρατήρηση του Roger-Pol Droit στη *Συντροφιά των φιλοσόφων*, μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 84: «Όταν βεβαιώνουμε με στεντόρεια φωνή ότι οι Έλληνες και μόνο αυτοί επινόησαν τη φιλοσοφία, τόσο τη λέξη όσο και το πράγμα, είναι δύσκολο να εξηγήσουμε μια τέτοια εξαίρεση: οι “Ανατολικοί” θα είναι ποιητές, σοφοί, μυστικιστές, επιστήμονες χωρίς αληθινή επιστήμη, στην καλύτερη εκδοχή στοχαστές, αλλά όχι φιλόσοφοι με την πλήρη έννοια του όρου. Αφού βάλουμε στο ίδιο τσουβάλι όλους αυτούς τους συγγραφείς, χωρίς καν να εξετάσουμε τις ιδιαιτερότητές τους, αφού υποθέσουμε πως είναι παρόμοιοι σε πείσμα των διαφορών τους ως προς την εποχή, τη γλώσσα ή την κουλτούρα οι οποίες τούς χωρίζουν, αποφαινόμεσθε με τη μεγαλύτερη επισημότητα ότι όσοι ανήκουν στην “Ανατολή” είναι αποδεσμευμένοι από τον ορθό λόγο. Το αίτιο της ατέλειάς τους δεν είναι σαφές. Γιατί, άραγε, δεν μπόρεσαν ή δεν έμαθαν να φιλοσοφούν; Αυτό εξακολουθεί να είναι κάτι δυσνόητο για μας. Οι Έλληνες ευεργετήθηκαν μ’ ένα “θαύμα”. Το ζήτημα της ενδεχόμενης φιλοσοφικής αξιοπρέπειας των “άλλων” θα κλείσει εν ριπή οφθαλμού μ’ ένα επιχείρημα αποστομωτικής αυθεντίας: ο Hegel, ο Husserl, ο Heidegger μονίμως επαναλάμβαναν ότι η φιλοσοφία βρίσκεται στους Έλληνες και πουθενά αλλού». Επιπλέον, παραθέτουμε εν εκτάσει τα ενδιαφέροντα σχόλια του Φώτη Τερζάκη επί του θέματος, προκειμένου να αναδειχτεί επαρκώς η συνθετότητά του: «Μια γρήγορη ματιά σε αυτές τις μακραιώνες κειμενικές παραδόσεις μπορεί να δείξει ότι δεν υστερούν ούτε σε διανοητική εκλέπτυνση ούτε σε θεματικό εύρος απέναντι στην παράδοση λόγου που συνιστά η ελληνοδυτική φιλοσοφία. Όλα σχεδόν τα μεγάλα προβλήματα που απασχόλησαν την τελευταία εμφανίζονται επίσης εκεί, με τον ένα ή με τον άλλον τρόπο: μεταφυσικές οντολογίες, ηθικοπολιτικοί προβληματισμοί, διαλεκτικές έριδες και αντιπαραθέσεις σχολών... Υπάρχει ωστόσο μια λεπτή διαφορά, ειδικά στην ινδική σκέψη: όλες σχεδόν οι θαυμαστά επεξεργασμένες μορφές της έχουν αναπτυχθεί εν είδει σχολίων πάνω σε ένα πρωταρχικό σώμα ιερών γραφών, τις *Βέδες* και τις *Ουπανισάδες*, τις οποίες η πολιτισμική σύμβαση εκλαμβάνει ως θεόπνευστες και απαραβίαστες – αντίστοιχο εκείνου που στις δικές μας θρησκευτικές παραδόσεις σημαίνει ο όρος “αποκεκαλυμμένες”. Υπάρχει πάντα βεβαίως ένα περιθώριο ερμηνευτικής ελευθερίας που επιτρέπει αξιοσημείωτη διαφοροποίηση της επιχειρηματολογίας κι εντέλει την ανάπτυξη διαφορετικών θεωρητικών συστημάτων, ωστόσο, σύμφωνα με τους αρχικούς μας ορισμούς, μια έτσι θεμελιωμένη σκέψη εμπίπτει περισσότερο στην κατηγορία της θεολογίας, έστω και αν σε πολλές περιπτώσεις εγγίζει ξυστά τη διαχωριστική. [...] Στην κινέζικη παράδοση δεν υπάρχουν καν “ιερές γραφές” με την ακριβή έννοια του όρου. Υπάρχουν κάποια πολύ αρχαία και ανώνυμα κείμενα, επενδυμένα με τον εθιμικό σεβασμό τού πατροπαράδοτου, τα οποία γίνονται αντικείμενο ακόμη πιο ελεύθερου αναστοχασμού και ερμηνείας. Στο πλαίσιο των δύο μεγάλων παραδόσεων που σχηματίστηκαν έτσι, του Κομφουκιανισμού και του Ταοϊσμού, αναπτύχθηκαν σχολές και ρεύματα ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, κοσμολογικές και φυσικοδικαιϊκές θεωρίες που αξίζουν ασφαλώς το όνομα της φιλοσοφίας και διασταυρώνονται κατά

Ελλήνων είναι ότι το Είναι είναι εκφράσιμο [dicible] από τη στιγμή που μια απόφαση της σκέψης το υφαιρεί από οποιαδήποτε περίσταση της παρουσίας. Οι Έλληνες δεν επινόησαν το ποίημα. Μάλλον, *διέκοψαν* το ποίημα με το μάθημα». ²⁵⁷ Η αναζήτηση μιας χαμένης γης, η τραυματική ανάμνηση του γενέθλιου τόπου, η διαρκής νοσταλγική κίνηση των ποιητών προς τη φύση, καθίστανται αναδρομικά δυνατές ως πειρασμός χάρη σ' αυτόν ακριβώς τον διαχωρισμό, ο οποίος συντελέστηκε και εξακολουθεί να συντελείται στο όνομα της Ιδέας. Σύμφωνα με την οπτική, την οποία ανέδειξε η χάραξη τούτης της διαδρομής, θυσιάζονται το απερίσταλτο βάθος, η ποιητική αύρα και η νοσταλγία χάριν της ιστορικότητας των μαθηματικών αποδείξεων, χάριν της απαγωγικής ²⁵⁸ συσσώρευσης του επινοητικού λόγου τού μαθημίου και του λόγον διδόναι. «Ο μαθηματικός, αντίθετα, είναι εκείνος που εισάγει για πρώτη φορά μια καθολικότητα, τελείως απαλλαγμένη από κάθε μυθολογική ή θρησκευτική προϋπόθεση, και που δεν παίρνει πλέον τη μορφή τής αφήγησης, αλλά εκείνη της απόδειξης». ²⁵⁹ Η ανάδυση και η περαιτέρω ανάπτυξη των μαθηματικών προφανώς έχει ευρύτερες πολιτικές προεκτάσεις και προϋποθέσεις, εφόσον, ακόμη και αν υποθέσουμε ότι καλλιεργήθηκαν στο πλαίσιο φιλοσοφικών και παραθρησκευτικών σχολών (όπως θα μπορούσαμε να τις αποκαλέσουμε με σημερινά κριτήρια), κομίζουν ως εγγενή δυνατότητα τον έλεγχο κάθε «αυταπόδεικτης»

τόπους με θεματικές τού δυτικού στοχασμού. Η διαφορά εδώ είναι άλλου τύπου, και οφείλεται κυρίως στη δομή τής κινέζικης γλώσσας και σκέψης: ο ιδεογραμματικός της χαρακτήρας αντιστέκεται στον βαθμό τής εννοιολογικής αφαίρεσης που έχει πετύχει η δυτική θεωρητική σκέψη και οι ιδέες με τις οποίες εργάζεται διατηρούν ακόμη κάτι από το προ-εννοιακό, ποιητικό βάθος που συνδέουμε με το μυθικό σκέπτεσθαι. Εν πάση περιπτώσει, στις μεγάλες αυτές παραδόσεις συναντάμε έναν πλούσιο, οιονεί φιλοσοφικό στοχασμό που μοιάζει να σταματάει ένα βήμα πριν από την τελική μεταμόρφωση εκείνη που έδωσε την ελληνική μορφή τού φιλοσοφικού σκέπτεσθαι. Η δυτική σκέψη οφείλει να τις λαμβάνει υπόψιν ως ισότιμους συνομιλητές στο πλαίσιο μιας διαπολιτισμικής ανταλλαγής η οποία πρέπει να είναι μέλημα μιας σύγχρονης, ανθρωπολογικά πληροφορημένης φιλοσοφίας, χωρίς να παραγνωρίζει ωστόσο τις μεταξύ τους διαφορές». Βλ. «Τι είναι η φιλοσοφία; Μέρος 3ο: Το ιστορικό λίκνο της φιλοσοφίας», ζήν: «ένθετο» μηνιαίο περιοδικό του *ThePressProject*, τεύχος 25 (13.04.2019).

257. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 144. Όπως σημειώνει ο Βλάσης Σκολίδης, εκ των μεταφραστών στην ελληνική έκδοση του πρώτου *Μανιφέστου για τη φιλοσοφία*: «Είναι φανερό ότι ο Badiou διευρύνει την έννοια του μαθημίου ώστε να περιλαμβάνει οποιαδήποτε καταγραφή σκέψης που επικεντρώνεται στο επιχείρημα, στην άρθρωση σχέσεων που παραμερίζουν τις υπερβατικές αρετές τού λόγου ή του λέγοντος, γι' αυτό και έχει αναγάγει ο ίδιος τη μαθηματικοποιημένη τυπολογική τεκμηρίωση των θεωρητικών του προτάσεων σε βασική συνιστώσα τής στοχαστικής του δραστηριότητας». Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 105, υποσημείωση 6. Ο όρος προέρχεται από τον Lacan και θα μπορούσε εναλλακτικά να αποδοθεί ως «μάθημα», εάν αφήνονταν κατά μέρος οι «εκπαιδευτικές» συνδηλώσεις. Πρβλ. την υποσημείωση 657.

258. Σημειώνουμε ότι ο γαλλικός όρος είναι «deductive», αλλά θέλαμε ν' αποφευχθούν οι ατυχείς συνδηλώσεις τής «απαγωγικής συσσώρευσης». Οι διαφορές μεταξύ της απαγωγικής και της παραγωγικής συλλογιστικής δεν είναι τόσο σημαντικές, ελπίζουμε, ώστε να θυσιάσει κάτι από το νόημα του κειμένου, και άλλωστε ο Badiou θα τονίσει αργότερα την απαγωγική μέθοδο των μαθηματικών (ως υποκατηγορία ή παραλλαγή τής κυρίως ειπείν παραγωγικής). Εξ όσων γνωρίζουμε, δεν λαμβάνει χώρα στον Badiou κάποια αυτόνομη θεματοποίηση της απαγωγικής συλλογιστικής, όπως συμβαίνει στα γραπτά τού Peirce.

259. Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, 34.

εκφοράς και τη λογοδοσία, ευνοώντας εκ των πραγμάτων την υπονόμηση ανεξέταστων παραδοχών και την επινόηση νέων υποθέσεων.²⁶⁰

Ως αποτέλεσμα της ανωτέρω κοσμοθεωρητικής απόφασης, η σταθερότητα της φύσης διατηρείται εις βάρος τής διάνοιξης, δηλ. της κίνησης εκ/κάλυψης που τη χαρακτηρίζει· επομένως η πορεία τής δυτικής σκέψης απομακρύνεται από το ηρακλείτειο «φύσις κρύπτεσθαι φιλεί». ²⁶¹ Ανοιγόμαστε κατ' αυτόν τον τρόπο στην απειρότητα ενός οντολογικού κειμένου (όχι πλέον δυσερμήνευτου και αμφίσημου, αλλά αποκρυπτογραφήσιμου με διαύγεια και σχετική επάρκεια ως προς ορισμένες κρίσιμες όψεις του), στο πλαίσιο του οποίου ό,τι λογίζεται ως «φυσική κατάσταση» θα είναι εφεξής συνεκτατό με την ομοιογενή κανονικότητα. Στην έκταση αυτού του τύπου καταστάσεων, κάθε παρουσιαζόμενο πολλαπλό θ' αποτελεί επίσης μέρος τής μεταδομής, θα υπάρχει με άλλα λόγια πλήρης αντιστοιχία μεταξύ του ανήκειν και του εγκλείσθαι (ή περιλαμβάνεσθαι), και το ίδιο θα ισχύει για τα πολλαπλά από τα οποία συντίθενται αυτά με τη σειρά τους και ούτω καθεξής.

Ο Badiou θα ονομάσει φυσικές, προς τιμήν τού Spinoza,²⁶² τις καταστάσεις εκείνες όπου δομή και μεταδομή, παρουσίαση και αναπαράσταση ή ανήκειν και

260. Πρβλ. τα σχόλιά του στη συζήτηση με τον Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Éditions Lignes, 2018).

261. Κατ' ουσίαν, η οπτική του Badiou φαίνεται να είναι εν προκειμένω ομολογή προς την αντίστοιχη διάκριση του Pierre Hadot ανάμεσα σε μια «προμηθεϊκή» και μια «ορφική» στάση απέναντι στη φύση. Βλ. Pierre Hadot, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, μετάφραση: Michael Case (Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006). Η πρώτη εκβάλλει σε μια εργαλειακή αξιοποίηση της φύσης μέσω της εκμηχάνισης και της εκτεχνίκευσης, ενώ η δεύτερη προτείνει τον σεβασμό και το δέος έναντι του μυστηρίου της. Πάντως ο Hadot προτείνει ως ενδεδειγμένη στάση τη ρομαντική χειρονομία που αξιώνει την εξίσωση ή ισοδυναμία τής φύσης με την καλλιτεχνική δημιουργία, λυτρώνοντάς την από τη συνήθη –και μάλλον στερεοτυπική– απορρόφησή της στον «ορφικό» προσανατολισμό.

262. Στον στοχασμό 10 τού *Είναι και συμβάν*, ο Badiou ασχολείται με τον Baruch Spinoza, για τον οποίο γράφει ότι είναι ο φιλόσοφος που με τον πλέον ριζικό τρόπο θα ταυτίσει τη δομή με τη μεταδομή, ούτως ώστε η καταμέτρηση-ως-εν των στοιχείων να συντελείται απευθείας από το κράτος και το κενό να εξοστρακίζεται. Έχουμε ένα κράτος (το Εν και Παν) για άπειρο πλήθος καταστάσεων. Όμως, ο Badiou εκτιμά ότι το εγχείρημα αυτό συναντά δυσκολίες, καθώς αναγκάζεται να ονοματίσει το κενό (οι άπειροι τρόποι) τη στιγμή που το εξαφανίζει οντολογικά. Η εκφορά τής οντολογικής του απαγόρευσης εδράζεται στην πράξη τής ονοματοδοσίας του, αμφότερες τελούμενες από το κράτος (στην περίπτωση του σπινοζικού συστήματος, είναι ο *Θεός ή η Φύση*). Το πρόβλημα είναι η γεφύρωση της απόστασης ή η εξάλειψη της ασυμμετρίας μεταξύ του πεπερασμένου και του απείρου: είτε οι τρόποι καθίστανται επιφανιόμενα της εμμενούς παραγωγικότητας της υπόστασης, είτε καθίστανται άπειροι και η άπειρη διάνοια και το σύμπαν ταυτίζονται με τα κατηγορήματα, δηλ. οι ολότητες των πεπερασμένων ατομικών όντων, ως άπειρες συλλογές και μέγιστα ατομικά όντα, συμπίπτουν με τις διαστάσεις τής σκέψης και της έκτασης. Όμως δεν είναι προσπελάσιμοι στην εμπειρία, η οποία είναι αρμόδια ν' αποφανθεί για την ύπαρξη ή όχι των τρόπων (κατ' αντιδιαστολή προς την υπόσταση, της οποίας η ουσία εμπεριέχει την ύπαρξη). Το εξοβελιζόμενο κενό επιστρέφει λοιπόν με την κατονομασία των αιγιματικών άπειρων τρόπων (άμεσοι: η άπειρη διάνοια, η κίνηση και η στάση, έμμεσοι: η ολότητα του σύμπαντος), επισημαίνοντας το πρόβλημα της αβύσσου, του χρόνου ή της δημιουργίας στο εσωτερικό τού σπινοζικού συστήματος. Στο σπινοζικό σύστημα το πεπερασμένο παράγει πεπερασμένο και το άπειρο παράγει άπειρο, δίχως να είναι σαφές πώς διαμεσολαβούνται ή επικοινωνούν τα διαφορετικά επίπεδα και οι «άπειροι τρόποι» κατονομάζουν αυτό το παράδοξο. Πρόκειται μάλλον για μια παραδοσιακή ανάγνωση του Spinoza ως «φαταλιστή». Για ορισμένες

περιλαμβάνεσθαι ταυτίζονται, δηλ. όσες περιέχουν μόνον όσα πολλαπλά όρισε προηγουμένως ως κανονικά. Μια φυσική κατάσταση θα χαρακτηρίζεται λοιπόν από τη μέγιστη συμμετρία στη σχέση της παρουσίας με την αναπαράσταση, αποτελώντας το ανώτατο όριο ισορροπίας και σταθερότητας του είναι. Με όρους οντολογίας, θα ειπωθεί ότι η Φύση δεν υφίσταται (στερείται εμπειρικού ανάφορου και αποτελεί μια φιλοσοφικά χρήσιμη μυθοπλασία),²⁶³ αφού υπάρχουν μόνο φυσικές καταστάσεις που συνδέονται όλες μεταξύ τους σαν τους επιμέρους κόμπους ενός κοσμικών διαστάσεων πλεκτού. Το «οντολογικό σχήμα» των φυσικών πολλαπλοτήτων είναι οι διατακτικοί αριθμοί (οι οποίοι πρακτικά συμπίπτουν με τους λεγόμενους «φυσικούς»),²⁶⁴ που υποδηλώνουν μεταβατικά σύνολα (δηλ. σύνολα που έχουν τα στοιχεία τους και ως υποσύνολα) αποτελούμενα με τη σειρά τους από μεταβατικά σύνολα κατά τέτοιον τρόπο ώστε α) δύο τέτοια σύνολα να συνδέονται από τη σχέση τού ανήκειν, β) κανένα από αυτά να μην ανήκει στον εαυτό του, γ) για κάθε υπό εξέταση ιδιότητα, να υπάρχει ένας ελάχιστος όρος, ήτοι ένα μεταβατικό σύνολο στο οποίο η «κατάβαση» θα σταματά, καθώς κανένα από τα σύνολα που το συνθέτουν δεν θα χαρακτηρίζεται από την εν λόγω ιδιότητα, δ) το σημείο αυτό να είναι μοναδικό (ο «ατομισμός» προσιδιάζει στη Φύση), ε) το όνομα του διατακτικού να συμπίπτει με τον αριθμό των συνόλων που ανήκουν σε αυτόν, και στ) η Φύση –ήτοι το σύνολο όλων των διατακτικών αριθμών– να μην υπάρχει, ήτοι να μην είναι συγκροτήσιμη με συνεπή τρόπο ως σύνολο. Σύμφωνα με τον ορισμό τού von Neumann, κάθε διατακτικός θα παρουσιάζει το σύνολο όλων των διατακτικών τούς οποίους διαδέχεται. Έτσι, προκύπτει σωρευτικά, διαμέσου τής επαναληπτικής εφαρμογής των πράξεων της ένωσης και του σχηματισμού τού δυναμοσυνόλου, μια στιβαδωμένη κατασκευάσιμη ιεραρχία, μια διατεταγμένη «ανάβαση» επιπέδων, η οποία εκκινεί από το κενό σύνολο και εκτείνεται ίσαμε τις παρυφές τής μαθηματικής φαντασίας (υπό τον ελάχιστο περιορισμό που θέτει το κατώφλι τής ασυνέπειας):

ενστάσεις, βλ. το κείμενο της Juliette Simont, «Le Pur et l'impur (sur deux questions de l'histoire de la philosophie dans *L'Être et l'événement*)», *Les Temps modernes*, No. 526 (1990), 27-60. Πάντως, η κριτική ενασχόληση του Badiou με τον Spinoza θα συνεχιστεί στα *Θεωρητικά γραπτά* (London: Continuum, 2004), 81-93 με το κείμενο «Η κλειστή οντολογία τού Spinoza» –όπου σε συναφές πνεύμα επισημαίνεται η απουσία χώρου για το συμβάν, ήτοι γι' αυτό που με μπερζονικούς όρους θ' αποκαλούσαμε «οπτική τής διάρκειας» (ή με αλτουσεριανούς «αστάθμητη συνάντηση»)– και με γονιμότερο, μολοντί έμμεσο, τρόπο στην *Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 37-38. Αξίζει ενδεχομένως να αναφερθεί ότι στη σκέψη τού Spinoza ήταν αφιερωμένη η διπλωματική εργασία τού Badiou.

263. Δεν υφίσταται δηλ. ως ολότητα, εφόσον στο πλαίσιο της ZFC η κλάση των διατακτικών αριθμών δεν μπορεί να νοηθεί με συνεπή τρόπο ως σύνολο. Για την εκτενέστερη πραγμάτευση των διατακτικών αριθμών στο έργο τού Badiou, βλ. την προαναφερθείσα μελέτη του *Ο Αριθμός και οι αριθμοί* (1990).

264. Οι φυσικοί αριθμοί είναι οι γνώριμοί μας θετικοί άκεραιοί, ενίοτε με την προσθήκη τού μηδενός, ήτοι οι αριθμοί με τους οποίους είναι εξοικειωμένοι οι άνθρωποι κατά τις συνήθεις διαδικασίες καταμέτρησης ή διάταξης (διαστάσεις οι οποίες διακρίνονται εναργέστερα στην επικράτεια του υπερπεπερασμένου, όπως θα διαπιστωθεί στο επόμενο κεφάλαιο). Ωστόσο η πληθικότητα του συνόλου των φυσικών είναι αριθμήσιμα άπειρη, ενώ η κλάση των διατακτικών [γραφόμενη Ord ή ON] υπερβαίνει τις συνολιστικές προδιαγραφές.

$$0 = \emptyset$$

$$1 = \{0\} = \{\emptyset\}$$

$$2 = \{0, 1\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$$

$$3 = \{0, 1, 2\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$$

Και ούτω καθεξής.

5. Η έννοια του απείρου

Σύμφωνα με τον Badiou, η έλευση του χριστιανισμού δεν επέφερε ολική ρήξη στο κοσμοείδωλο των αρχαίων, καθώς τούτος, μολονότι διακήρυξε την απειρότητα του υπέρτατου όντος, έσπευσε να τη θεμελιώσει στην οντολογική περατότητα. Χάρη σε τούτη τη σύλληψη, το βάραθρο ανάμεσα στον Θεό και τη Φύση –ήτοι στη σφαίρα τού υπερβατικού και εκείνη τής εμμένειας– αποφεύγεται, αφού η μεν Φύση χαρακτηρίζεται από οντική περατότητα, ο δε Θεός από οντολογική, διακρινόμενος από την πρώτη ως προς τον τρόπο μάλλον παρά ως προς την οντολογική υφή (εξού και η ανάγκη εύρεσης υπερασπιστικών επιχειρημάτων και «αποδείξεων» της ύπαρξής του από την εμπειρική παρατήρηση του κόσμου). Το γαλιεϊκό συμβάν συνιστά τομή σε σχέση μ' αυτό το κοσμοείδωλο, εφόσον διακηρύσσεται ότι η Φύση είναι άπειρη – που σημαίνει όχι τον «κόσμο» ή το σύμπαν, που στις μορφοποιήσεις τού Ενός θα ήταν δυνατόν ν' αποτελέσουν το κοσμικό όνομα του Θεού (δυνατότητα που πάντως δεν αποκλείεται από την κατάφαση της απειρίας τού κόσμου, γι' αυτό και ο Badiou την αντιλαμβάνεται ως πρώτο βήμα καθ' οδόν προς τις συστηματικότερες επεξεργασίες των μαθηματικών), αλλά τις πολλαπλότητες που παρουσιάζονται, δηλ. τις διάφορες καταστάσεις. Με τον τρόπο αυτό, καθίσταται δυνατή εφεξής η μαθηματικοποίηση της φύσης, η εξέταση και ανάκρισή της από το επιστημολογικά συλλαμβανόμενο ανθρώπινο υποκείμενο, η ανάπτυξη της μοντέρνας τεχνικής και επιστήμης, κτλ. (γίνεται ιστορικά ορατή η δυνατότητα των ανθρώπων ως φορέων έλλογης σκέψης και υπολογιστικής ικανότητας να καταστούν «κύριοι και κτήτορες της φύσης», σύμφωνα με την εμβληματική ρήση τού Descartes).

Η εξιστόρηση των περιπετειών τού απείρου και των διαφορετικών θεματοποιήσεών του μάς αποκαλύπτουν ότι μέχρι πρότινος δεν είχε καταστεί αντικείμενο ιδιαίτερου στοχασμού εντός των μαθηματικών, μολονότι είναι τα τελευταία που, μετά τον Cantor, διαθέτουν τα κατάλληλα εννοιολογικά εργαλεία, ως λόγος περί τού είναι-ως-είναι. Συχνά μάλιστα αντιμετωπιζόταν με σκεπτικισμό και επιφύλαξη ως ασαφής και συγκεχυμένη έννοια, με την οποία θα ήταν καλύτερο ν' αποφεύγουν τις πολλές δοσοληψίες οι μαθηματικοί.²⁶⁵ Όχι ότι η στενή συνύφανση των μεταφυσικών,

265. Βλ. τις σχετικές επιφυλάξεις τού Carl Friedrich Gauß, τις ενστάσεις και τις απορριπτικές τοποθετήσεις τού «πρωτοϊντουισιονιστή» Henri Poincaré, του –μεγάλου αντιπάλου τού Cantor στην εν λόγω αντιπαράθεση– Leopold Kronecker (στον οποίο αποδίδεται η φράση «τους ακεραίους εποίησε ο καλός Θεός, τα υπόλοιπα είναι ανθρώπου έργο») και πολλών άλλων, μαθηματικών και μη. Ενδεικτική είναι αυτή η προγενέστερη αποστροφή τού Hobbes από το *Leviathan*: «Όταν λέμε για κάποιο πράγμα ότι είναι άπειρο, επισημαίνουμε μόνο ότι δεν είμαστε σε θέση να συλλάβουμε το τέλος και τα όρια των κατονομαζόμενων πραγμάτων· μη διαθέτοντας [στην πραγματικότητα] μια επαρκή σύλληψη

θεολογικών και μαθηματικών συνδηλώσεων της έννοιας δεν είχε εξάψει την περιέργεια στοχαστών και επιστημόνων, δεδομένου ότι μία από τις πλέον ενδιαφέρουσες συμβολές κατά τη μεσαιωνική περίοδο αποτέλεσε η διάκριση ανάμεσα σε *απροσδιόριστο* ή *αόριστο* [indefinitum] και *άπειρο*, όπως και η συναφής διάκριση μεταξύ της «κατηγορηματικής» και της «συγκατηγορηματικής» εννόησης της απειρότητας. Εν πάση περιπτώσει, τόσο η μυστηριώδης αναφορά στα απειροστά μεγέθη στον πρώιμο συμβολισμό τού απειροστικού λογισμού, όσο και η αντιδιαισθητική, γνωστή από καιρό παρατήρηση ότι «υπάρχουν τόσα τετράγωνα όσοι αριθμοί» (Γαλιλαίος), επέτειναν αυτή την καχυποψία. Επικρατούσα παρέμενε ακόμη η συναίνεση γύρω από τη θεμελιώδη παραδοχή τού Αριστοτέλη περί ανυπαρξίας ενός *ενεργεία ή ενεστώτος* απείρου, αφού καθετί εμφανίζεται ως πεπερασμένο, έστω και αν είναι απροσδιόριστα μεγάλο και πάντοτε ιδεατά προσαυξήσιμο. Το άπειρο μπορούσε επομένως να συλληφθεί από τον νου μόνο δυνάμει (ως ένας αποσυρόμενος ορίζοντας ή ένα όριο για τις ακολουθίες). Πέραν της στενής διαπλοκής των μαθηματικών με τη φιλοσοφία από τον Πλάτωνα ίσαμε τους νεότερους ορθολογιστές, η πλέον ενδιαφέρουσα φιλοσοφική εξέλιξη υπήρξε η αποσυμπλοκή τους με άξονα τη ρομαντική χειρονομία υπόσκαψης της αυτοτέλειας των μαθηματικών. Διαμέσου μιας ιδιάζουσας αντιστροφής και συνάμα επίρρωσης της πλατωνικής θεώρησης, τα μαθηματικά θεωρήθηκαν εισαγωγικό και κατώτερο στάδιο της *καθαυτο φιλοσοφίας*. Όπως θα αποφανθεί ο Badiou με αφορμή τον Hegel (ο οποίος γενικότερα μάλλον δεν προσφέρεται ως αρχετυπική ενσάρκωση του ρομαντικού υποδείγματος, στον βαθμό που θα μπορούσε να υπάρξει τέτοια), «[η] ρομαντική θεωρησιακή σκέψη [speculation] αντιδιαστέλλει τον Χρόνο, τη ζωή ως χρονική έκσταση, προς την αφηρημένη και κενή αιωνιότητα των μαθηματικών».²⁶⁶ Ωστόσο, η τυπολογική

[conception] του πράγματος, αλλά τής ίδιας μας της ανικανότητας», όπως παρατίθεται στο Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, πρόλογος: Slavoj Žižek (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 328. Για μια σύντομη επισκόπηση, βλ. Loren Graham & Jean-Michel Kantor, *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity* (Cambridge, MA: Belknap Press/Harvard University Press, 2009) 19-32 [ελληνική έκδοση: *Ονοματίζοντας το άπειρο*, μετάφραση: Τεύκρος Μιχαηλίδης (Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2013)], και επίσης Christopher Norris, *Badiou's Being and Event: A Reader's Guide* (London: Continuum, 2009), 128-138. Για τους ενδιαφερόμενους αναγνώστες ενδείκνυνται επίσης η μονογραφία τού Adrian W. Moore, *The Infinite* (London: Routledge, 1990· 3η αναθεωρημένη έκδοση το 2018) και η συλλογή κειμένων την οποία επιμελήθηκε ο ίδιος, *Infinity* (Aldershot: Dartmouth, 1993), όπως και ο συλλογικός τόμος υπό την επιμέλεια των Ohad Nachtomy και Reed Winegar, *Infinity in Early Modern Philosophy* (Cham, Switzerland: Springer, 2018), ο οποίος άπτεται κυρίως των Descartes, Spinoza και Leibniz. Γενικότερα βλ. το σχετικό λήμμα τής βιβλιογραφίας.

266. Πρβλ. τη συσχέτιση του Hegel με τη ρομαντική αντίληψη για το άπειρο στο κείμενο «Φιλοσοφία και μαθηματικά» που περιλαμβάνεται στη συναγωγή *Conditions*, πρόλογος: François Wahl (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 161, ενώ για μία από τις διαθέσιμες αγγλικές μεταφράσεις βλ. “Philosophy and Mathematics: *Infinity and the End of Romanticism*”, στη συλλογή *Theoretical Writings*, επιμέλεια – μετάφραση – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London & New York: Continuum, 2004), 32-36. Πάντως ο Badiou επαινεί την εκ μέρους τού Hegel εποπτεία των μαθηματικών τής εποχής και θεωρεί τον υποβιβασμό των μαθηματικών σε σχέση με τη φιλοσοφία ατυχή και ενδεικτικό των ορίων τής ρομαντικής προσέγγισης –η οποία εφεξής μοιάζει καταδικασμένη να τον αναπαράγει τελετουργικά δίχως να είναι σε θέση να εγκύψει στις μαθηματικές επεξεργασίες (η καμπάνα χτυπάει πρωτίστως για τους Nietzsche και Heidegger)–, εδραζόμενο στη σύγχυση των

θωράκιση της έννοιας του ορίου από τους Cauchy και Weierstraß,²⁶⁷ η οποία κατέστησε περιττή την καταφυγή στα «φαντάσματα των αποθνησκουσών [ή εκλιπουσών ή εκδημησασών] ποσοτήτων»,²⁶⁸ επέτρεψε στον Cantor την απόδειξη ότι υπάρχουν διαφορετικά άπειρα και μάλιστα ότι αυτά είναι δυνατόν να αδραχτούν δίχως προβλήματα από τη σκέψη.

Συνεπώς, αυτό που έπρεπε να δειχθεί δεν είναι ότι υπάρχει κάποιου είδους άπειρο ούτε ότι υπάρχουν απλώς κάποια άπειρα πολλαπλά (δηλ. σύνολα), αλλά ότι τα τελευταία υπάρχουν ως επ' άπειρον διαφοροποιούμενα μεταξύ τους κατά την κοινή αντίθεσή τους στο περατό. Όπως μάς ενημερώνει ο Badiou, «[μ]έχρι τον Cantor το Άπειρο συνδεόταν με το Εν μέσα από την εννοιολογική μορφή τού θεού των θρησκειών και των θεωριών τής μεταφυσικής. Ο τομέας τής ανθρώπινης σκέψης ήταν το πεπερασμένο, ήμασταν κατ' ουσίαν πλάσματα καταδικασμένα στην περατότητα.²⁶⁹ Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Cauchy διαχώριζε αυστηρά την έννοια του ορίου από κάθε συμβιβασμό με ένα πραγματικό άπειρο. Με τον Cantor το άπειρο εισέρχεται στον τομέα τού πολλαπλού. Όχι μόνο επωμίζεται την πραγματική ύπαρξη άπειρων πολλαπλοτήτων, αλλά αποδεικνύει την ύπαρξη μιας απειρίας διαφορετικών

προσίδιων αντικειμένων τους. Η ρομαντική χειρονομία θεμελιώνει δηλ. τον υποβιβασμό των μαθηματικών σε σχέση με τη φιλοσοφία επειδή τα εκλαμβάνει τρόπον τινά ως υποδεέστερη φιλοσοφία και τη φιλοσοφία ως «ανωτέρα μαθηματική». Βλ. επίσης την υποσημείωση 281.

267. Όπως άλλωστε παρατηρούσε ο David Hilbert στο φημισμένο κείμενό του “Über das Unendliche” (1925): «Με τις οξυδερκείς κριτικές του ο Weierstraß έδωσε στην κλασική ανάλυση ένα στέρεο θεμέλιο. Με το να διασαφηνίσει πολλές έννοιες, ιδιαίτερα τις έννοιες του ελάχιστου, της συνάρτησης και της παραγώγου, αφαίρεσε τις ατέλειες που ακόμη υπήρχαν στον απειροστικό λογισμό, τον καθάρισε από όλες τις ασαφείς ιδέες σχετικά με το απειροστό και αναμφισβήτητα ξεπέρασε τις δυσκολίες που πήγαζαν από αυτό. [...] Και όμως, παρ' όλο που ο Weierstraß θεμελίωσε τον απειροστικό λογισμό, δεν σταμάτησαν οι συζητήσεις για τη θεμελίωση της ανάλυσης. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι ποτέ δεν αποσαφηνίστηκε εντελώς το νόημα του *απείρου* στα μαθηματικά. Ασφαλώς η ανάλυση του Weierstraß απέβαλε το άπειρα μικρό και το άπειρα μεγάλο, με το να αναγάγει τις προτάσεις σχετικά με αυτό σε [προτάσεις που αφορούν] σχέσεις πεπερασμένων μεγεθών [σ.σ. έχει κατά νου τις τεχνικές ε-δ]. Ωστόσο το άπειρο δεν παύει να παρουσιάζεται στις άπειρες ακολουθίες αριθμών μέσω των οποίων ορίζονται οι πραγματικοί αριθμοί και στην έννοια του συστήματος των πραγματικών αριθμών που το συλλαμβάνουμε ως μια πραγματικά δεδομένη, πλήρη και κλειστή ολότητα. [...] Ωστε το άπειρο κατάφερε, μεταμφιεσμένο, να τρυπάσει ξανά στη θεωρία τού Weierstraß και να ξεφύγει τον έλεγχο της κριτικής του». Πρβλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 245. Βλ. επίσης Π. Χριστοδουλίδης (επιμ.), *Η φιλοσοφία των μαθηματικών* (Αθήνα: Εκδόσεις Γ. Α. Πνευματικού, 1993[1980¹]), 141.

268. Με αυτόν τον τρόπο ειρωνευόταν ο επίσκοπος Berkeley την αναφορά στα απειροστά μεγέθη κατά την πρώιμη διαμόρφωση της μαθηματικής ανάλυσης. Σημειωτέον ωστόσο ότι ο Abraham Robinson ανέκτησε την έννοια στον 20ό αι., προσδίδοντάς της στερεή λογική θεμελίωση και δημιουργώντας τον κλάδο τής *μη τυπικής* [non-standard] *ανάλυσης*. Βλ. σχετικά τη μονογραφία τού Joseph Warren Dauben, *Abraham Robinson, the Creation of Nonstandard Analysis: A Personal and Mathematical Odyssey* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995).

269. Βλ. επίσης Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990[1979¹]), 120-148. Πρβλ. τα δύο τελευταία κεφάλαια της μονογραφίας τού Jean-Pierre Belna, *Cantor*, συλλογή «Figures du savoir» (Paris: Les Belles Lettres, 2003²), 109 κε.

απείρων».²⁷⁰ Οι εργασίες τού Cantor άνοιξαν τον δρόμο για μια εξολοκλήρου ορθολογική αποσυσχέτιση του απείρου από κάθε περίπτωση του Ενός και επέτρεψαν τον στοχασμό τής στενής διαπλοκής τού πεπερασμένου και του απείρου με πρωτοφανή αυστηρότητα και εννοιολογική ακρίβεια.

Ο Cantor εισηγήθηκε τη διάκριση μεταξύ των συνεκτικών και των μη συνεκτικών πολλαπλοτήτων το 1899, στην προσπάθειά του ν' απαντήσει στο παράδοξο της συγκρότησης ενός συνόλου όλων των διατακτικών αριθμών, το οποίο είχε εγείρει ο Cesare Burali-Forti δύο χρόνια νωρίτερα. Οι συνεκτικές (ή συνεπείς) πολλαπλότητες μπορούν να συγκροτηθούν ως σύνολα, ήτοι ως κλειστές περισυλλογές διακριτών και συμβατών μεταξύ τους αντικειμένων. Απεναντίας, οι μη συνεκτικές ή ασυνεπείς πολλαπλότητες ανθίστανται στην υπαγωγή τους στις συνολιστικές προδιαγραφές, καθότι εγγενώς ανοικτές και ετερογενείς.²⁷¹ Ομοίως, ο Cantor διέκρινε ανάμεσα στην επικράτεια των υπερπεπερασμένων αριθμών, ήτοι εκείνη ενός προσαυξήσιμου και κατ' αρχήν αριθμήσιμου ενεστώτος απείρου [*Infinitum creatum sive Transfinitum*], και εκείνη τού απόλυτου ενεστώτος απείρου [*Infinitum aeternum increatum sive Absolutum*], ήτοι μη προσαυξήσιμου ούτε μετρήσιμου από τον ανθρώπινο νου. Μόνον ο θεός νους θα μπορούσε να έχει εποπτεία αυτού του απόλυτου επέκεινα κάθε συνεκτικότητας, αποσυρμένος καθώς είναι στην απρόσιτη υπερβατικότητά του, εάν υποθέσουμε ότι δεν ταυτίζεται μ' αυτό εξ αρχής. Υπό μία έννοια, οι εργασίες τού Cantor μετέθεσαν το κατώφλι τού δυνάμει απείρου σ' αυτό το ανώτερο επίπεδο, επεκτείνοντας κατά πολύ την επικράτεια του μαθηματικά εξερευνησίμου. Όχι δίχως ερείσματα, ο Badiou και η πλειονότητα των ιστορικών των μαθηματικών αναγιγνώσκουν σε τούτη την εξέλιξη έναν εμμενειοκρατικό θρίαμβο της σκέψης. Ο ίδιος ο Γερμανός μαθηματικός πάντως ερμήνευε τα πορίσματά του ως συμβατά με την πίστη και επεδίωξε μάλιστα την επίσημη θεολογική τους κύρωση.²⁷² Από ένα σημείο και ύστερα, αλληλογραφούσε κατά κύριο λόγο με μαθηματικούς, φιλοσόφους και θεολόγους τής Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, παρά με καθαυτό μαθηματικούς. Φαίνεται πως με τούτη τη στροφή στην ενασχόληση με τη φιλοσοφία και τη θεολογία κατόρθωσε να βρει τη θαλπωρή που η ως τότε απορριπτική στάση και απόκριση του πανεπιστημιακού περιβάλλοντος δεν τού είχε προσφέρει.²⁷³ Ωστόσο η σπουδαία

270. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 143. Για την εκ μέρους τού φιλοσόφου αποτίμηση της συμβολής τού Cantor στην ιστορία τής σκέψης τού απείρου, βλ. επίσης την *Εμμένεια των αληθειών*, 465-469. Πρβλ. T. Tho / A. Badiou (2007), 9.

271. Πέραν της μονογραφίας τού Dauben, για το συγκεκριμένο σημείο βλ. Ignacio Jané, "The Role of the Absolute Infinite in Cantor's Conception of Set", *Erkenntnis* (1975-), Vol. 42, No. 3 (1995), 375-402.

272. Όπως έγραψε σε επιστολή του στον Thomas Esser τον Φλεβάρη τού 1896, «[α]πό μένα, θα προσφερθεί στη χριστιανική φιλοσοφία για πρώτη φορά η αληθινή θεωρία τού απείρου». Ενώ ο Kronecker φέρεται να προέβη στο εξής δηκτικό σχόλιο: «Δεν ξέρω τι κυριαρχεί στη θεωρία τού Cantor, η φιλοσοφία ή η θεολογία, αλλά είμαι σίγουρος ότι δεν υπάρχουν μαθηματικά εκεί». Αναφέρεται στη συζήτηση T. Tho / A. Badiou (2007), 8.

273. Πληροφορούμαστε λόγου χάριν ότι «[ό]χι μόνον ο Kronecker απέτρεψε το διορισμό τού Cantor στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου, αλλά προσπάθησε και να υπονομεύσει τον κλάδο των μαθηματικών που δημιούργησε ο Cantor. [...] Ο Kronecker συνέχισε να επιτίθεται στον υπερευαίσθητο και ευέξαπτο Cantor και στα 1884 έπαθε τον πρώτο νευρικό κλονισμό· τα νεύρα του συνέχισαν να

επινόησή του αφορά την απόδειξη –διά της εις άτοπον απαγωγής και της περίφημης τεχνικής τής «διαγωνιοποίησης»– της ύπαρξης διαφορετικών τάξεων απείρου, στις οποίες θα έχουμε την ευκαιρία να αναφερθούμε στην πορεία τής μελέτης. Ήταν απολύτως πεπεισμένος για την ορθότητα των επινοήσεών του, οι οποίες πίστευε ότι τού είχαν αποκαλυφθεί με τη βοήθεια του Μεγαλοδύναμου.²⁷⁴

Ίσως δεν θα ήταν υπερβολή να ειπωθεί ότι οι συνέπειες των επινοήσεων του Cantor δεν είχαν προηγούμενο στην ιστορία τής μαθηματικής σκέψης.²⁷⁵ Συζητήθηκαν και σχολιάστηκαν κατ' εξακολούθηση, οριοθετώντας συχνά τις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των αντιπαρατιθέμενων φιλοσοφικών αντιλήψεων για τα μαθηματικά τα ίδια. Τωόντι, όπως ήδη αναφέρθηκε και όπως ακόμη εναργέστερα θα φανεί στη συνέχεια, ένας καθόλα γόνιμος τρόπος να ιδωθούν οι διάφορες μεταμαθηματικές αντιλήψεις προκύπτει αβίαστα από την απόρριψη ή την αποδοχή και την ιδιάζουσα μεθερμηνεία

πάρχουν και να τού δημιουργούν κατά καιρούς προβλήματα στα υπόλοιπα τριάντα πέντε χρόνια τής ζωής του». Βλ. Carl B. Boyer & Uta C. Merzbach, *Η ιστορία των μαθηματικών. Δεύτερη έκδοση*, μετάφραση: Βίβιαν Κουσουλάκου, επιστημονική επιμέλεια: Γεώργιος Πνευματικός (Αθήνα: Εκδόσεις Γ. Α. Πνευματικού, 1997), 636.

274. Βλ. την κλασική πλέον μελέτη τού Joseph W. Dauben, *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990). Πρόκειται για ανατύπωση της πρώτης έκδοσης του 1979 από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις τού Harvard. Πρβλ. τη συμβολή τού Roman Murawski, “On the Reception of Cantor’s Theory of Infinity (Mathematicians vs. Theologians)”, στον συλλογικό τόμο προς τιμήν τού Stanisław Krajewski, *Philosophical Approaches to the Foundations of Logic and Mathematics*, επιμέλεια: Marcin Trepczyński, τόμος 114 της σειράς “Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” (Leiden: Koninklijke Brill, 2021), 211-237.

275. Δίχως να εξαντλούνται οι συνέπειές τους εντός τής αυστηρά οριοθετημένης επικράτειας των μαθηματικών, όπως καθιστά σαφές ο φιλόσοφος σε μια συνέντευξή του, όπου εγείρεται επίσης το σύνθετο θέμα τής ενδοφιλοσοφικής εγγραφής τού μαθηματικού όρου: «Όπως συχνά συμβαίνει στη φιλοσοφία, το ύφος είναι σημαντικότερο από τις λεπτομέρειες. Και είναι πολύ σημαντικό να παραδεχτούμε ότι υπάρχει μια θεμελιώδης λειτουργία τού φορμαλισμού των μαθηματικών και της λογικής στη φιλοσοφία την ίδια, όχι μόνο ως αντικείμενο της φιλοσοφίας. Πρέπει να ανασυγκροτήσουμε την πλατωνική πεποίθηση ότι τα μαθηματικά χαίρουν μιας στενής σχέσης/εγγύτητας προς τις ίδιες τις φιλοσοφικές έννοιες. Αν τα μαθηματικά είναι η οντολογία, υπάρχει μια μεγάλη ιστορία τής οντολογίας και σε κάθε στάδιο έχουμε με φυσικό τρόπο μια νέα φιλοσοφική σύλληψη. Το λέω αυτό αναφορικά με τον Cantor, αλλά εννοώ επίσης ότι ο Cantor δεν είναι το τέλος των μαθηματικών. [...] Η θεωρία τού Cantor είναι στ’ αλήθεια τόσο σημαντική για τη φιλοσοφία που ενδέχεται οι φιλοσοφικές συνέπειες να είναι σημαντικότερες από τις καθαυτό μαθηματικές. Βλέπετε, η συνολοθεωρία δεν είναι σήμερα τόσο σημαντική ως τμήμα των συγκεκριμένων μαθηματικών. Η αλγεβρική τοπολογία ίσως, αλλά η συνολοθεωρία είναι ενδεχομένως μια τελειωμένη θεωρία. [...] Η μαθηματική μοίρα [τής θεωρίας τού Cantor] είναι πιθανότατα λιγότερο σημαντική για τη γενική ιστορία τής σκέψης, αν θέλετε, από τις φιλοσοφικές συνέπειες. [...] Ότι η νέα μαθηματική κατασκευή τής έννοιας του υπερπεπερασμένου από τον Cantor έχει φιλοσοφικές συνέπειες αφορά στην τελική μια φιλοσοφική απόφαση. Ενώ η φιλοσοφία τελεί υπό τον όρο νέων μαθηματικών δημιουργιών [ή: οροεξαρτάται από αυτές], η επιλογή να αναλάβουμε τούτο τον όρο και τις φιλοσοφικές του συνέπειες [δεν] βρίσκεται εντός τού πεδίου των ίδιων των μαθηματικών. Στην πραγματικότητα υφίσταται μια αναδρομική επενέργεια τέτοια ώστε η ίδια η έννοια του απείρου καθίσταται φιλοσοφικό ερώτημα. Όταν αποφασίζετε ότι η ανακάλυψη του Cantor αποτελεί μια νέα συνθήκη για το φιλοσοφικό ερώτημα του απείρου, έχετε μια ανάγνωση των μαθηματικών η οποία δεν συντελείται από μαθηματικούς». Βλ. Tzuchien Tho, “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 3 (2007), 8-9.

των εν λόγω συνεπειών.²⁷⁶ Οπωσδήποτε, οι κύριες εκπεφρασμένες ενστάσεις ή εκδηλωμένες αντιστάσεις απέναντι στο καλωσόρισμά τους άπτονταν της διαπιστούμενης απομάκρυνσής τους από την οικεία επικράτεια της γεωμετρικής εποπτείας, όπως και της αμφίβολης χρησιμότητάς τους ως προς τις τρέχουσες προδιαγραφές και εφαρμογές των φυσικών επιστημών.²⁷⁷ Πάντως κατά την εδραίωση

276. Σχετικά με τον «προτεσταντικό» πουριτανισμό τού ιντουισιονισμού και το πώς υποδέχτηκε την καντοριανή «επιστημολογική ρήξη», ο Badiou γράφει ότι, ήδη στην επιλογή τού ονόματος «ιντουισιονισμός» για τον προσανατολισμό που αρνείται μια σειρά από μέχρι πρότινος παραδεκτές θέσεις (την εις άτοπον απαγωγή, το ενεστώς άπειρο, την του τρίτου απόκλεισιν, το Αξίωμα της Επιλογής, κτλ.), «θ' αναγνωρίζαμε εν προκειμένω την εμπειριστική –και καντιανή– μανία που εννοεί/αποσκοπεί [entend] να προσδέσει [ramener] τα πάντα, σάμπως στο θεμελιώδες έδαφος κάθε δυνατής γνώσης, στην “εμπειρία”, δηλ. στις αντιληπτικές ικανότητές μας. Ο Cantor είναι κατεξοχήν εκείνος που αρνείται τούτη τη μανία και είναι γι' αυτόν τον λόγο που ο Wittgenstein νομίζει ότι μπορεί και οφείλει να τον χλευάσει [brocarder]. Από τη χειρονομία που επιτελεί, και η οποία απελευθερώνει το άπειρο για τη σκέψη, απαγκιστρώνοντάς το [l'arrachant] τόσο από τη θεολογία όσο και από τη σκεπτικιστική περατότητα, ο Cantor είναι ο άνθρωπος ο πλέον αποσπασμένος/απομακρυσμένος από εκείνη την παράδοση που ο Quentin Meillassoux έχει ορθότατα επιλέξει να ονομάσει συσχεισιοκρατία [ή συστοιχισμό, σχεσιασμό], και η οποία συνίσταται στο να βεβαιώνει ότι το να εξηγείς/λογοδοτείς για έναν λόγο επιστρέφει/καταλήγει πάντοτε στην ανακάλυψη της εμπειρίας στην οποία ένα υποκειμένο συσχετίζεται μ' ένα αντικείμενο. Επομένως τα πράγματα είναι εντελώς αντίθετα: είναι μόνο μέσω της κατάκτησης ενός επέκεινα της εμπειρίας, αμιγώς σκεπτού, που κατορθώσαμε να παράσχουμε λόγο για την εμπειρία την ίδια. Η ανασκευή [annulation] τής εμπειρικής θέσης/τοποθέτησης [περί] ενός υποτιθέμενου υποκειμένου είναι το μόνο που οδηγεί [ouvre] προς τη σκέψη τού πραγματικού, που διακηρύσσει [fait valoir] την επιμονή του επέκεινα κάθε υποκειμενικής ύπαρξης και την αδιαφορία του προς κάθε αντίληψη. Είναι το αδύνατο για κάθε αντίληψη που έρχονται να εγκαθιδρύσουν ως γνώμονα τα κατακτητικά μαθηματικά». Ενώ λίγο παρακάτω επισημαίνει ότι η απώτερη φιλοσοφική συνέπεια των επινοήσεων του Cantor ήταν «το τέλος τής συν-εκτατικότητας μεταξύ του Ενός και του απείρου, την οποία όλες οι θεολογίες είχαν καταστήσει νόμο τους και από την οποία όλες οι “κριτικές” αντιμεταφυσικές είχαν αντλήσει δύο συγκροτητικές δηλώσεις/εκφορές: [ότι] δεν μπορεί να υπάρξει ορθολογική οντολογία (το Είναι είναι μια ασυσχέτιστη [προς κάποιο εμπειρικό ή οντικό ανάφορο] και επομένως κενή έννοια), και [ότι] πρέπει να ερωμιστούμε [assumer] την περατότητα (δεν υφίσταται εμπειρία τού απείρου). Ο Cantor ανασκευάζει ταυτόχρονα τη θρησκευτική υπερβατικότητα και την καντιανή κριτική, τον θεολογικό δογματισμό και τον μοντέρνο σχετικισμό». Βλ. *Η Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 467-468.

277. Για τον αντιδισθητικό χαρακτήρα των επινοήσεων του Cantor, βλ. Hans Niels Jahnke, “Cantor’s Cardinal and Ordinal Infinites: An Epistemological and Didactic View”, *Educational Studies in Mathematics*, Vol. 48, No. 2/3, αφιέρωμα: Infinity: The Never-Ending Struggle (2001), κυρίως τις σελίδες 193-195. Εκεί πληροφορούμαστε ότι «το ουσιωδώς νέο στοιχείο στην προσέγγιση του Cantor στο άπειρο έγκειται στην πλήρη αδιαφορία [disregard] του για τη συνέχεια [continuity] με την έννοια των γεωμετρικών γραμμών ή δυναμικών διεργασιών. Φυσικά, η έννοια [notion] της συνέχειας είναι δυνατό να εκφραστεί εντός τής προσέγγισης του Cantor, και η συνολοθεωρία είναι [τωόντι] μια γλώσσα καλά εξοπλισμένη για να το κάνει. Ωστόσο, ολάκερο το σύμπαν των πληθικών και διατακτικών απείρων τού Cantor κατασκευάζεται άνευ τούτης της ιδέας. Ενώ οι πρώτοι και οι ύστατοι λόγοι τού Newton ή τα διαφορικά και τα απειροστά τού Leibniz ίσαμε τον Cauchy εδράζονται δισθητικά σε έννοιες [notions] συνέχειας, αυτό παύει να ισχύει στην περίπτωση του συνολοθεωρητικού σύμπαντος του Cantor. [...] Οι δημιουργίες τού Cantor αντιτίθεντο τόσο σφοδρά στον κοινό νου που η τελική επιτυχία τους μετέβαλε τη βασική στάση των [συναδέλφων του] μαθηματικών απέναντι στο άπειρο. Ενώ στα χρόνια των Leibniz και Newton ήταν φυσικό να σκέφτεται κανείς το άπειρο ως από πλείστες απόψεις παρεμφερές με το πεπερασμένο, οι μαθηματικοί σήμερα αναδεικνύουν τόσο πολύ την αντίθεση μεταξύ του πεπερασμένου και του απείρου [κατά τη

της αξιωματικοποίησης ZF η απόφαση πάρθηκε υπέρ τού απείρου, εμπεδώνοντας την αισιοδοξία τού Hilbert, όπως την αποπνέει η φημισμένη διθυραμβική αποστροφή του ότι «κανείς δεν θα κατορθώσει να μάς εξορίσει/εκδιώξει από τον παράδεισο που ο Cantor δημιούργησε για εμάς».²⁷⁸ Ευθυγραμμιζόμενος με την κοινότητα των μαθηματικών, ο Badiou χαιρετίζει την εν λόγω απόφαση, όμως για τον ίδιο το μείζον είναι οι φιλοσοφικές συνδηλώσεις που κομίζει η συντελούμενη ρήξη με το πρότερο εννοιακό πλαίσιο, ακόμη και αν τα «πρακτικά» μαθηματικά δεν χρειάζονται τα υπερπεπερασμένα μεγέθη.²⁷⁹

διδασκτική διαδικασία] που οι ρίζες των άπειρων εννοιών [notions] στην πεπερασμένη εμπειρία μας δεν είναι πλέον σαφείς σε πολλούς μαθητές. Το άπειρο έχει καταστεί η κατεξοχήν επικράτεια του τεχνητού και του αφύσικου στα μαθηματικά. [...] Διακηρύσσοντας την ελευθερία των καθαρών μαθηματικών να δημιουργούν κάθε έννοια, η οποία να είναι συνεπής με το [ήδη] εδραιωμένο σώμα μαθηματικών αποτελεσμάτων, [ο Cantor] ήταν ένας ριζοσπάστης μαθηματικός μοντερνιστής». Ενδεχομένως θα ήταν θεμιτό να υποστηρίξουμε, ακολουθώντας την ανάγνωση του Badiou, ότι η διακύβευση της συζήτησης για το μαθηματικό άπειρο άπτεται πρωτίστως μεταμαθηματικών ζητημάτων και των φιλοσοφικών προεκτάσεών τους.

278. Βλ. τη διάλεξη του 1925 για το άπειρο στη Μαθηματική Εταιρεία τής Βεστφαλίας, το μεγαλύτερο μέρος της οποίας έχει μεταφραστεί στα ελληνικά στην ανθολογία κειμένων τού Παύλου Χριστοδουλίδη. Εκεί μεταξύ άλλων ο Hilbert εκφράζει την πεποίθησή του ότι η θεωρία των υπερπεπερασμένων αριθμών είναι «ο πιο αξιοθαύμαστος καρπός τής μαθηματικής διάνοιας και μία από τις μεγαλύτερες κατακτήσεις τής καθαρά διανοητικής ανθρώπινης δραστηριότητας». Πάντως, σε γενικότερη σύμπνοια με τον καντιανό προσανατολισμό, η θέση τού Hilbert, όπως αποτυπώνεται ανάγλυφα στην αμετάφραστη κατακλείδα τού κειμένου, είναι ότι «πουθενά δεν πραγματώνεται το άπειρο· ούτε απαντά στη φύση ούτε γίνεται δεκτό ως θεμέλιο στην ορθολογική σκέψη μας – [πρόκειται για] μια αξιοσημείωτη αρμονία μεταξύ τού είναι και του νοείν. Διαμορφώνουμε [έτσι] μια πεποίθηση που εναντιώνεται στα προγενέστερα εγχειρήματα των Frege και Dedekind, την πεποίθηση ότι, εάν η επιστημονική γνώση πρόκειται να είναι δυνατή, ορισμένες εποπτικές συλλήψεις [Vorstellungen] και διοράσεις είναι απαραίτητες· μόνη η λογική δεν αρκεί. Το δικαίωμα να λειτουργούμε με το άπειρο διασφαλίζεται μόνο μέσω του πεπερασμένου. Ο ρόλος που απομένει για το άπειρο είναι μάλλον απλώς εκείνος μιας ιδέας –εάν, σε συμφωνία με τα λόγια τού Kant, με τον όρο Ιδέα κατανοούμε μια έννοια του Λόγου που υπερβαίνει κάθε εμπειρία και διαμέσου της οποίας το [εμπειρικά] συγκεκριμένο συμπληρώνεται ούτως ώστε να σχηματίσει μιαν ολόκληρη– μιας ιδέας, επιπλέον, στην οποία μπορούμε να έχουμε ανεπιφύλακτα εμπιστοσύνη εντός τού χορηγούμενου από τη θεωρία που σκιαγράφησα και υπερασπίστηκα εδώ πλαισίου».

279. «Αν η οντολογία μου συνδέεται με τα μαθηματικά, όπως γνωρίζετε, το θέμα τού απείρου είναι το μείζον σε τούτη τη σύνδεση. Διότι τα μαθηματικά είναι ο μόνη ορθολογική σκέψη τού απείρου. Η ιστορία τού απείρου έχει σημαδευτεί για πάρα πολύ καιρό από τη θεολογική σκέψη. Πρέπει ν' απελευθερώσουμε αυτή την κατηγορία από τη θεολογική σύλληψη και τα μαθηματικά αποτελούν το μοναδικό μέσο για να το πράξουμε. Πρέπει να σκεφτούμε την απειρία των καταστάσεων δίχως τη θεολογική σύλληψη. Μόνο σήμερα είναι αυτό δυνατό –τώρα, για μας– με τα μαθηματικά και είναι γι' αυτόν τον λόγο που λέω συχνά ότι ένα φιλοσοφικό καθήκον είναι να είμαστε πιστοί στον Cantor. Αυτή η πιστότητα στον Cantor δεν έχει ακόμη επιτευχθεί». Βλ. «Οντολογία και πολιτική: Μια συνέντευξη με τον Alain Badiou» (1999), στο: *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, επιμέλεια – μετάφραση: Oliver Feltham & Justin Clemens (London – New York: Continuum, 2004), 183. Αντίστοιχα, ο Abraham Fraenkel δήλωνε, έμπλεος αυτοπεποίθησης για τον ρηξικέλευθο χαρακτήρα τής θεωρίας, ότι «[η] κατάκτηση του ενεργεία απείρου με τα μέσα τής συνολοθεωρίας μπορεί να θεωρηθεί μια προέκταση του επιστημονικού μας ορίζοντα, της οποίας η σημασία είναι συγκρίσιμη με τη σημασία τού κοπερνίκειου συστήματος στην αστρονομία και της θεωρίας τής σχετικότητας και της κβαντομηχανικής στη φυσική». Βλ. την εκλαϊκευτική εξιστόρηση του Naum Yakovlevich Vilenkin, *In Search of Infinity*, μετάφραση: Abe Shenitzer (Boston – Basel – Berlin: Birkhäuser, 1995), 70. Πρβλ.

Η συναφής «οντολογική απόφαση», δηλ. το *Αξίωμα του Απείρου*,²⁸⁰ θέτει την ύπαρξη ενός άπειρου συνόλου, το οποίο δρα ως κατώφλι μεταξύ της επικράτειας του απείρου και εκείνης του περατού (η τελευταία αποδεικνύεται, αντιστρέφοντας μια διανοητική συνήθεια αιώνων, ότι συνιστά μια αμελητέα υποπερίπτωση, ένα ψήγμα τής πρώτης), ενώ θα ήταν δυνατό να ισχυριστεί κάποιος, παραφράζοντας τον Frege, ότι αποτελούσε το πεδίο μάχης, στο οποίο μια πράγματι μεγάλη απόφαση έπρεπε να ληφθεί. Σύμφωνα με τον Αναπολιτάνο, η αποδοχή αυτού του υπαρκτικού αξιώματος «σημαίνει αποδοχή τού απείρου ως αντικειμενικού στα πλαίσια μιας μαθηματικής θεωρίας που στην προκειμένη περίπτωση είναι η κατά Zermelo-Fraenkel θεωρία συνόλων. Η αντικειμενοποίηση αυτή δεν είναι καθόλου καταστροφική, αν η αντίστοιχη φιλοσοφική άποψη που τη συνοδεύει είναι τέτοια, ώστε να επιτρέπει τα ελεύθερα πετάγματα του νου σε περιοχές μεταφυσικά αμφίβολες, που όμως ικανοποιούν κάποιο κριτήριο συνέπειας. Είναι δηλαδή αρκετό στον εργαζόμενο μαθηματικό να ξέρει πως ένα τέτοιο πέταγμα δεν θα τον οδηγήσει σε αποδείξεις αντιφατικών προτάσεων. [...] Αποδοχή τής ύπαρξης του πραγματικού απείρου προϋποθέτει ένα νοητικό άλμα που δεν αποκλείεται, αλλά και δεν νομιμοποιείται από τα μεθοδολογικά εργαλεία που μέχρι εκείνη τη στιγμή διαθέτει το νοητικό μας οπλοστάσιο. [...] Το φιλοσοφικό ερώτημα που σχετίζεται λοιπόν με την ύπαρξη του πραγματικού απείρου, δεν μπορεί να λυθεί στα πλαίσια μιας μαθηματικής θεωρίας. Από την άλλη μεριά, η υπεροπτική απόρριψη του ερωτήματος από τον εθισμένο να βαδίζει μόνο στα στενά μονοπάτια τού μαθηματικού του παραδείσου, προδίδει επικίνδυνη πνευματική δυσκαμψία». Μάλλον αναμενόμενα λοιπόν το εν λόγω αξίωμα αποτέλεσε προϊόν αμφισβήτησης και σημείον αντιλεγόμενον για τις επιμέρους σχολές τής φιλοσοφίας των μαθηματικών.

Επομένως, στην ευρέως διαδεδομένη παραδοχή ότι οι «κλασικοί» φιλόσοφοι ασχολούντο κατά κύριο λόγο με το άπειρο, ενώ εφεξής –μετά την «κοπερνίκεια αντιστροφή» τού κριτικισμού φερειπείν– τείνουν να εστιάζουν την προσοχή τους στο πεπερασμένο, ο Badiou προσθέτει μια κάπως απρόσμενη τροπή, αφού είναι μετά τον Kant –και δη μετά τον Cantor– που ο ορίζοντας του απείρου άνοιξε για τα καλά στην ανθρώπινη σκέψη που θα κληθεί να το επωμιστεί, απεμπλέκοντάς το, επιπλέον, από τις συνήθειες θεολογικές και υπερβατικές συνδηλώσεις και προεκτάσεις του. Τα προαπαιτούμενα για τον ορισμό τής έννοιας είναι α) ένα σημείο αρχής, β) ένας κανόνας τής μετάβασης, γ) ένα εμμενές όριο, και, ανυπερθέτως, δ) ένα εξωτερικό κατώφλι, το οποίο θα «σημάνει» την είσοδο στην επικράτεια του απείρου. Αυτές ακριβώς τις προϋποθέσεις πληροί η ΑΘΣ,²⁸¹ αφού το *Αξίωμα του Απείρου* θέτει ότι

την ελληνική έκδοση: *Αναζητώντας το άπειρο*, μετάφραση – επιμέλεια: Αριστείδης Μουζακίτης – Γιώργος Μπούκης (Αθήνα: Εκδόσεις Κάτοπτρο, 1997). Βλ. και τις υποσημειώσεις 282, 309, 359 και 481 παρακάτω.

280. Από κοινού με το *Αξίωμα του Κενού Συνόλου* αποτελούν τα μοναδικά υπαρκτικού χαρακτήρα αξιώματα, που αποφαίνονται δηλ. θετικά για μία ύπαρξη και όχι επί τη βάση μιας λογικά προγενέστερης. Για το Αξίωμα ύπαρξης του Απείρου, βλ. Διονύσιος Α. Αναπολιτάνος (2009), 188-189.

281. Σε αντίθεση, θα ισχυριστεί ο Badiou, με τον Hegel, ο οποίος στον πρώτο τόμο τής *Επιστήμης της Λογικής* προβαίνει στη διάκριση μεταξύ του ποιοτικού και του ποσοτικού απείρου, σπεύδοντας να

υποβαθμίσει το δεύτερο (που εμπίπτει στα μαθηματικά) σε σχέση με το πρώτο (που αρμόζει στην Έννοια). Καθένα εξ αυτών χωρίζεται σε καλό και κακό με τη σειρά του. Ο Hegel αποτυγχάνει κατά τη γνώμη του γιατί το «καλό ποσοτικό άπειρο» του συνιστά ψευδαίσθηση, η οποία συγκαλύπτεται από μια αθέμιτη λαθροχειρία: τη χρήση της ίδιας λέξης (άπειρο) σε αμφοτέρως τις περιπτώσεις. Η αδυναμία του Hegel κατά τον Badiou έγκειται στο ότι δεν θέτει αξιωματικά τη μετάβαση από το πεπερασμένο στο άπειρο, αλλά την αντιλαμβάνεται ως εμμενές πέρασμα (ίσως δεν θα προκαλέσει έκπληξη στον αναγνώστη η εκτίμησή μας ότι οι σελίδες 181-190 αποτελούν ίσως το δυσκολότερο τμήμα του *Είναι και συμβάν* που δεν πραγματεύεται μαθηματικά). Κατ' ουσίαν, ο Badiou προσάπτει στον Hegel ότι η εκ μέρους του υποτίμηση των μαθηματικών, ακόμη και αν υποθεθεί ότι ήταν εύστοχη αναφορικά με τις πραγματεύσεις της εποχής, τον καθλώνει σε μια θεώρηση του απείρου ως οιονεί νομοειδούς επαναληπτικής περιστασης του Ενός, ήτοι της αυτοκινούμενης Έννοιας. Βλ. G. W. F. Hegel, *Επιστήμη της Λογικής [Μεγάλη Λογική]. Πρώτο μέρος: Η αντικειμενική Λογική. Πρώτος τόμος: Η διδασκαλία περί του Είναι*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Δημήτρης Τζωρτζόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Νόηση 2013), 256-294. Πρβλ. Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Γιάννης Τζαβάρας (Αθήνα – Γιάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1991), τις παραγράφους 94-95, σελίδες 222-227. Πρόκειται για τη «μικρή Λογική», δηλ. τις παραγράφους 1 έως 244 της *Εγκυκλοπαίδειας των φιλοσοφικών επιστημών*, όπου ο φιλόσοφος εξέθετε συνοπτικά το πλήρες σύστημα προς διευκόλυνση των φοιτητών του. Πρβλ. την υποσημείωση 266 ανωτέρω. Βλ. Christopher Norris, *Badiou's Being and Event: A Reader's Guide* (London: Continuum, 2009), 143-151. Για περαιτέρω σχολιασμό και κριτική της μпанτιουϊκής ανάγνωσης τόσο του Hegel, όσο και του Spinoza, βλ. τα κείμενα: α) της Juliette Simont, «Le Pur et l'impur (sur deux questions de l'histoire de la philosophie dans *L'Être et l'événement*)», *Les Temps modernes*, No. 526 (1990), 27-60· και β) του Sam Gillespie, «PLACING THE VOID: Badiou on Spinoza», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 6, No. 3 (2001), 63-77. Επίσης, όσον αφορά ειδικότερα τη μαθηματική σύλληψη του απείρου σε σχέση με τον Hegel, βλ. τα ακόλουθα: α) Alain Lacroix, «The Mathematical Infinite in Hegel», *Philosophical Forum*, Vol. 31, No. 3 & 4 (2000), 298-327. β) Simon Skempton, «Badiou, Priest, and the Hegelian Infinite», *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 22, No. 3: Continental Engagement with Analytic Philosophy (2014), 385-401. γ) Paul Livingston, «Dialectics, Infinity and the Absolute: Response to Skempton», *αυτόθι*, 402-408. Για μια μεστή παρουσίαση της διαλεκτικής του πεπερασμένου και του απείρου στη *Λογική* του Hegel βλ. το κεφάλαιο «Αλληλονοηματοδότηση και εις άτοπον απαγωγή. Εισαγωγή στην εγελιανή συγκρότηση νοημάτων» της μελέτης του Γιώργου Φαράκλα *Νόημα και κυριαρχία. Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας* (Αθήνα: Εστία, 2007), 175-209. Ακόμη, βλ. τον συλλογικό τόμο *Badiou and Hegel*, ειδικότερα τη συμβολή (στο πρώτο μέρος, το οποίο εύλογα τιλοφορείται «Badiou Contra Hegel») του Tzuchien Tho, «The Good, the Bad, and the Indeterminate: Hegel and Badiou on the Dialectics of the Infinite», στο: Jim Vernon & Antonio Calcagno (eds.), *Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity* (Lanham, MD: Lexington Books, 2015), 35-57. Η δική μας αίσθηση είναι ότι η εγελιανή προσέγγιση κάθε άλλο παρά ασύμβατη είναι με την καινοτόμο σύλληψη του Cantor, υπό τον όρο ότι θα καταβληθεί ο απαιτούμενος για την ευθυγράμμισή τους κόπος. Με τα λόγια του Lacroix, «στο μαθηματικό επίπεδο, η υπερπεπερασμένη αριθμητική του Cantor, αποσκοπώντας να υπαγάγει το συνεχές και το ασυνεχές σ' ένα κοινό μέτρο, σίγουρα απηχεί τη σκέψη του Hegel. Πρέπει να είμαστε σαφείς: ο Cantor δεν βρίσκεται ήδη στον Hegel· μια τέτοια θέση θα στερείτο νοήματος. Όμως είναι αξιοσημείωτο ότι ο φιλόσοφος, ακόμη και όταν κακομεταχειρίζεται μαθηματικές δηλώσεις, ανοίγει εννοιακά ορίζοντες στους οποίους οι μαθηματικοί μπορούν να αναγνωρίσουν τους εαυτούς τους και οι οποίοι προσκαλούν τους φιλοσόφους να σκέφτονται δυο φορές όταν επικαλούνται το άπειρο». Βλ. επίσης την εμπλουτισμένη τρίτη έκδοση της προαναφερθείσας μελέτης του A. W. Moore (London: Routledge, 2018), 95-99. Τέλος, ο Slavoj Žižek υπερασπίζεται τη σύγκλιση των Hegel και Cantor αναφορικά με το άπειρο στο ογκώδες σύγγραμμά του *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2012), 649-650. Ο Σλοβένος επισημαίνει ότι, παρά την αρχική αντίθετη εντύπωση, η εγελιανή διάκριση ανάμεσα σε κακό και καλό άπειρο μπορεί να απεικονιστεί στη συνολοθεωρητική διάκριση μεταξύ διαδόχου και οριακού διατακτικού.

υπάρχει ένα σύνολο τέτοιο που περιλαμβάνει το κενό σύνολο και, για κάθε στοιχείο του, το σύνολο που προκύπτει από την ένωση του στοιχείου αυτού με το μονοσύνολό του, θα είναι επίσης ένα στοιχείο του οριζόμενου συνόλου. Εν ολίγοις, τίθεται ένα όριο που δεν προσεγγίζεται μέσω της πεπερασμένης διαδοχής πράξεων πρόσθεσης με σημείο εκκίνησης το κενό σύνολο. Το εν λόγω σύνολο είναι ο πρώτος άπειρος αριθμός (το πρώτο άπειρο σύνολο) και η πληθικότητά του (δηλ. η ποσότητα των στοιχείων που ανήκουν σε αυτό) είναι αυτή του συνόλου των φυσικών αριθμών (και επίσης των περιττών, των ακεραίων, των ρητών, καθώς όλα τα αναφερθέντα σύνολα μεταξύ άλλων είναι αριθμησίμως άπειρα). Και αναμενόμενα, άπαξ και «φτάσαμε» σ' έναν αριθμό, οσοδήποτε «μεγάλο», η διαδικασία συνεχίζεται, παράγοντας διαρκώς νέα, ιλιγγωδών μεγεθών σύνολα.

Ιδού γιατί γοητεύεται ο Badiou: Ως εμμενής πραγμάτευση του αμιγώς πολλαπλού, η ΑΘΣ καταφάσκει τη δύναμη της σκέψης να στοχάζεται οτιδήποτε εκ πρώτης όψεως ή με βάση την κοινή διαίσθηση θα την υπερέβαινε. Το άπειρο απογυμνώνεται από τη μυστηριακή αχλή που το συνόδευε από αρχαιοτάτων χρόνων και σπεύδει να καταλάβει τη θέση του ανάμεσα στους άλλους αριθμούς, παύοντας εφεξής να τυφλώνει τον μαθηματικό ως πλωτικό φως που εκπηγάει από τη μακάρια απόσυρση του Ενός.²⁸² Δεν είμαστε εγκλωβισμένοι στην επικράτεια του πεπερασμένου, ούτε μπορεί να περισταλεί η φιλοσοφία σε μια ανθρωπολογία τής περατότητας (σύμφωνα με τον Badiou, αυτή την οπτική εξέφρασαν προνομιακά με το έργο τους ο Kant και πιο πρόσφατα ο Heidegger).²⁸³ Ο κόσμος γίνεται οριζόντιος υπό

282. «Τα μαθηματικά εντοπίζουν ένα πλήθος απείρων στην αδιαφορία του αμιγούς πολλαπλού. Επεξεργάστηκαν το ενεργώς άπειρο μέσω της κοινοτοπίας του πληθικού αριθμού. Εξουδετέρωσαν και αποϊεροποίησαν πλήρως το άπειρο, υφαιρώντας το από την μεταφορική επικράτεια της τάσης, του ορίζοντα, του γίνεσθαι. Το απέσπασαν από την επικράτεια του Ενός προκειμένου να το διασπείρουν – είτε ως απείρως μικρό είτε ως απείρως μεγάλο– στην στερούμενη *αύρας* τυπολογία των πολλαπλοτήτων. Με το να δρομολογήσουν έναν στοχασμό στον οποίον το άπειρο είναι αμετάκλητα διαχωρισμένο από κάθε περίπτωση του Ενός, τα μαθηματικά διεκπεραίωσαν επιτυχώς, στον δικό τους τομέα, τον θάνατο του Θεού». Βλ. Alain Badiou, *Theoretical Writings* (London: Continuum, 2004), 36. Για τον ρομαντισμό και το άπειρο, συναρτήσει των καλλιτεχνικών προσπαθειών απαγκίστρωσης από την για πολύ καιρό αναπόδραστη σύζευξή τους, όπως τούτες έλαβαν χώρα τον 20ό αι., βλ. Alain Badiou, *Le Siècle* (Paris: Éditions du Seuil, 2005), κεφάλαιο 12: «Το Άπειρο», 209-231 (και ιδίως 215-225).

283. Όσον αφορά τη γενεαλογία του νεωτερικού μοτίβου τής περατότητας, να ληφθεί υπόψη το σχόλιο του Heidegger για την αξιοποίηση της καντιανής κληρονομιάς: «Τι σημαίνει η πάλη ενάντια στο “πράγμα καθεαυτό”, η οποία ξεκίνησε με τον γερμανικό ιδεαλισμό, πέραν από την αυξανόμενη λήθη αυτού για το οποίο αγωνίστηκε ο Kant: ότι η εσώτερη δυνατότητα και η αναγκαιότητα της μεταφυσικής, δηλ. η ουσία της, στην τελική αναδεικνύονται και διατηρούνται μέσα από την πρωταρχικότερη επεξεργασία και την προϊούσα διατήρηση του προβλήματος της περατότητας;» Βλ. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics, Fifth Edition, Enlarged*, μετάφραση: Richard Taft (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997), 171. Ήδη από το 1929, ο Heidegger με το έργο του *Ο Kant και το Πρόβλημα της Μεταφυσικής* έθετε την *Ανθρωπολογία* στο επίκεντρο της ερμηνείας του Kant γύρω από το ζήτημα της ανθρώπινης περατότητας. Όπως είχε συνοψίσει το θέμα ο Foucault σε μία συνέντευξή του στον νεαρό Badiou, «από τον Kant και εφεξής, το άπειρο δεν είναι πλέον δεδομένο, υπάρχει μόνο το πεπερασμένο, και με αυτήν ακριβώς την έννοια η καντιανή κριτική κόμισε τη δυνατότητα –ή τον κίνδυνο– μιας ανθρωπολογίας». Το απομαγνητοφωνημένο κείμενο μάλλον έχει συμπεριληφθεί στη συλλογή *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*,

μίαν έννοια, επίπεδος και δίχως μεταφυσικό βάθος, εντούτοις πολυσχιδής και αείποτε διαφοροποιούμενος. Άπειρες πολλαπλότητες πολλαπλοτήτων που εκτείνονται επ' άπειρον δίχως σταματημό, προσπελάσιμες ωστόσο στη δραστηριότητα του νου, έστω και με την καταβολή μεγάλης προσπάθειας και τη συνοδεία απαράμιλλης επινοητικότητας: τέτοιο είναι σε αδρές γραμμές το σύμπαν που κληροδοτούν στη σκέψη οι περιπετειώδεις κατακτήσεις των σύγχρονων μαθηματικών.

μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2012), όμως έχουμε εντοπίσει δύο διαφορετικές εκδοχές του στα γαλλικά. «Κάτι θεμελιώδες συνέβη στην αρχή του 19ου αι. ή ενδεχομένως ήδη στο τέλος του 18ου αι. Αυτό το συμβάν ήταν η εμφάνιση εκείνου που θα μπορούσαμε ν' αποκαλέσουμε αναστοχασμό σε ανθρωπολογικό ύφος. [...] Δηλ. το φιλοσοφικό πρόβλημα, τουλάχιστον κατά τη διάρκεια της χριστιανικής εποχής, ήταν ένας αναστοχασμός πάνω στο άπειρο. Το ανθρώπινο ον δεν υπεισέρχεται στο ερώτημα παρά μόνο σε σχέση με αυτή τη φιλοσοφία του απείρου. [...] Αντιθέτως,] με τον Kant λαμβάνει χώρα μια αντιστροφή προοπτικής. Δηλ. για πρώτη φορά η φιλοσοφία διερωτάται πρωταρχικά πάνω στην περατότητα. Είναι από την περατότητα που θ' αρχίζει [εφεξής] η φιλοσοφία. Είναι χαρακτηριστικό επίσης ότι λίγο καιρό πριν ο στοχασμός του απείρου είχε μετατοπιστεί προς τα μαθηματικά. [...] Και μ' αυτόν τον τρόπο, νομίζω ότι ο Kant είναι στ' αλήθεια ο ιδρυτής ή τουλάχιστον αυτός που ανακάλυψε το νέο φιλοσοφικό πεδίο που είναι η ανθρωπολογία, ένα φιλοσοφικό πεδίο που πιστεύω ότι εμφανίστηκε/έφτασε τον 19ο αι. –και με τη διαμεσολάβηση της διαλεκτικής του Hegel και του Marx– να συγκαλύψει/ανακτήσει τον τομέα που παραδοσιακά ήταν εκείνος της φιλοσοφίας». Βλ. "Philosophy and Psychology" (1967), 50-51. «Θα μπορούσε να πει κανείς κάτι άλλο, το αντίθετο: ότι αποτελεί ίσως μέρος του προορισμού/πεπωμένου της δυτικής φιλοσοφίας ότι, από τον 19ο αι., κάτι σαν μια ανθρωπολογία έχει καταστεί δυνατό· όταν λέω ανθρωπολογία, δεν θέλω να μιλήσω γι' αυτή τη συγκεκριμένη επιστήμη που αποκαλούμε ανθρωπολογία και που είναι η μελέτη των πολιτισμών που είναι εξωτερικοί προς τον δικό μας· με τον όρο ανθρωπολογία, εννοώ τούτη την προσιδίως φιλοσοφική δομή που σημαίνει ότι τώρα τα προβλήματα της φιλοσοφίας είναι όλα εγκατεστημένα στο εσωτερικό εκείνου που μπορούμε ν' αποκαλέσουμε τομέα της ανθρώπινης περατότητας». Βλ. Michel Foucault, *Dits Ecrits Tome I*, Texte n°30, «Philosophie et psychologie» (entretien avec A. Badiou), Dossiers Pédagogiques de la radio-télévision scolaire, 27 février 1965, 65-71. Πρβλ. τη χιουμοριστική παραδοχή του Jean-Luc Nancy στη συζήτησή του με τον Badiou, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Lignes, 2017), 21: «Δεν θέλω να υπερβάλλω, όμως, για να υπερβάλλω λιγάκι, θα έλεγα σχεδόν ότι ο Kant είναι ο πρώτος υπαρξιστής». Βλ. επίσης τις υποσημειώσεις 494 και 778.

III

Το τρίπτυχο του συμβάντος, της αλήθειας και του υποκειμένου

«Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»

Προς Γαλάτας, 3:28.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξερχόμαστε του λόγου περί του είναι-ως-είναι προκειμένου να συναντήσουμε τις πρώτες εξωτερικές ως προς την οντολογία έννοιες. Οι λεπτομέρειες έχουν σημασία, αλλά προς διευκόλυνση του αναγνώστη παραθέτουμε το γενικό σχήμα: Ένα συμβάν είναι ένα «έκνομο», αντιφατικό πολλαπλό που εμφανίζεται στιγμιαία. Από τη σκοπιά τής κατάστασης, είναι αδύνατο να διαπιστωθεί εάν κάτι έλαβε χώρα εκτός από τον χώρο (ένα μαλλαρμεικό λογοπαίγνιο στο οποίο αρέσκεται ο Badiou), έως ότου κάποια «ανθρώπινα ζώα» αναγνωρίσουν ότι κάτι σημαντικό συνέβη για μια συγκεκριμένη κατάσταση και αποφασίσουν ν' ακολουθήσουν τις συνέπειές του εντός της. Τότε, κατονομάζουν αυτό που τα συνεπήρε με γλώσσα ποιητική, και, ενάντια σε κάθε ιδιοτελές συμφέρον, αρχίζουν τη διεξαγωγή ενός ελέγχου των υπαρχόντων στοιχείων τής κατάστασης, ώστε να διαπιστώσουν κατά πόσον τούτα μένουν ή όχι ανεπηρέαστα από την αναπάντεχη έλευση. Ακολουθώντας μια αστάθμητη τροχιά, συγκεντρώνουν εκείνα που κρίνουν ότι «αγγίζονται» με θετικό τρόπο από το όνομα του συμβάντος, οικοδομώντας ψύχραιμα, σταδιακά και υπομονετικά μια άπειρη συλλογή στοιχείων, η οποία τέμνει διαγωνίως όλες τις υφιστάμενες ταξινομήσεις και τα ονόματα που διακινούν τα γλωσσικά πρωτόκολλα της εγκυκλοπαίδειας (ήτοι της προσίδιας «γραφειοκρατικής νομενκλατούρας» και «επιστημολογικής αστυνομίας» τής εκάστοτε κατάστασης). Παράλληλα με τούτο τον ιδιότυπο ανταρτοπόλεμο (άλλωστε, η γλώσσα τής κατάστασης βρίσκεται στο κατόπι τους κάθε φορά), αγωνίζονται ώστε να τροποποιήσουν καταλλήλως αυτήν ακριβώς τη διακριτική ικανότητα της γλώσσας, ούτως ώστε το άρτι προκύψαν σύνολό τους να καταστεί αναδρομικά αναγνώσιμο, έστω και ως αρκετά «θολό» ή ασαφές υπό την οπτική των γλωσσικών και γνωσιακών πόρων τού παρόντος. Εάν το κατορθώσουν, η κατάσταση θα έχει αλλάξει, και αυτό που δεν μπορούσε προηγουμένως να διακριθεί και να ονομαστεί θα έχει καταστεί κοινός τόπος, ακόμη και αν παραμείνει από ορισμένες απόψεις αινιγματικό.

Ωστόσο, εγκυμονούν διάφοροι πειρασμοί ικανοί να εκτρέψουν την όλη πορεία. Καραδοκούν προβλεπόμενες ή αναπάντεχες δυσκολίες και ελλοχεύοντες κίνδυνοι, ενώ εκτός των άλλων υφίστανται εγγενή όρια σε τούτη τη διαδικασία, η οποία, αυστηρά μιλώντας, ποτέ δεν ολοκληρώνεται, αλλά προσφέρεται παντοτινά στη δυνατότητα μιας επανεκκίνησης, αφού δεν υπάρχει ακατάλληλη στιγμή για να ξαναπιαστεί (ένα οποιοδήποτε ανθρώπινο ζώο σ)το νήμα μιας αλήθειας. Άλλωστε,

για τον φιλόσοφο Badiou το πλέον ενδιαφέρον που μπορεί να συμβεί στους ανθρώπους είναι η εκούσια παράδοση και συνάμα η ενεργός συνδρομή τους (σε διαφορετική κάθε φορά ισορροπία) στην ορθολογική οργάνωση των συνεπειών και της διάρκειας μιας τέτοιας υπαρξιακής αναστάτωσης.

1. Από τη φύση στην ιστορία: Οι ιστορικές καταστάσεις, το συμβάν και ο συμβαντικός τόπος

Έχοντας σκιαγραφήσει την ουδέτερη οντολογική κατανομή τού πολλαπλού, ο Badiou προβαίνει ακολούθως στη διάκριση μεταξύ των φυσικών και των ιστορικών καταστάσεων. Ενώ οι πρώτες χαρακτηρίζονται –όπως διαπιστώθηκε προηγουμένως– από μια ορισμένη διαπερατότητα και ομοιομορφία, σαν ένα αδιατάρακτο κοσμικό σεντόνι πυκνά υφασμένο από κοινότοπα διασπαρμένες πολλαπλότητες και δονούμενο σε οιονεί νομοειδείς επαναληπτικές κινήσεις, οι δεύτερες περιέχουν έναν τουλάχιστον ιδιαίτερο κόμβο, ο οποίος βρίσκεται στο «χείλος τού κενού». Τούτος αποτελεί τον τόπο εισόδου τού συμβαντικού πλεονάσματος [supplément: αναπλήρωμα, υπερπλήρωμα] στην κατάσταση, ήτοι το σύνορο που καλείται να διαβεί η έλευση του καινοφανούς, το πορώδες εκείνο σημείο που καθιστά δυνατή αυτήν τη διέλευση, χωρίς σε καμία περίπτωση να την προδικάζει, εφόσον τίποτε δεν μπορεί να αποκλείσει το ενδεχόμενο ένα συμβάν, οποιοδήποτε, να μην εμφανιστεί ποτέ (ή ακόμη και να μην έχει εμφανιστεί ποτέ). Αποτελεί το κατώτατο όριο μιας ιστορικής κατάστασης, αφού ως όρος ο ίδιος παρουσιάζεται μεν σ' αυτήν, αλλά για κανένα από τα στοιχεία του δεν θα ισχύει το ίδιο, πρόκειται δηλ. για ένα εντελώς ενικό πολλαπλό. Από τη σκοπιά τής κατάστασης δεν νοείται η ύπαρξη συμβαντικών τόπων, ενώ, εάν τυχόν αναγνωριστούν ως τέτοιοι, τούτο θα γίνει μονάχα «κατόπιν εορτής» (από μια δράκα πιστών). Ιστορική είναι λοιπόν μια κατάσταση όπου υπάρχει τουλάχιστον ένα τέτοιο («μη κανονικό») πολλαπλό.²⁸⁴ Η ιστορία είναι τοπική, σε αντίθεση με τη φύση, που σημαίνει ότι ένα φυσικό πολλαπλό είναι «κανονικό» σε όποια κατάσταση και αν παρουσιάζεται, ενώ ένα ενικό μπορεί να είναι κανονικό σε μια άλλη κατάσταση. Επιπλέον, δύναται να «φυσικοποιηθεί», δηλ. να κανονικοποιηθεί αναδρομικά από τους επιχειρησιακούς πόρους τού κράτους τής κατάστασης, ενώ η φύση ουδέποτε γίνεται να «ιστορικοποιηθεί».²⁸⁵ Υπάρχουν επίσης ουδέτερες καταστάσεις, όπου δεν παρουσιάζεται κανένα κανονικό ή ενικό πολλαπλό, αλλά μ' αυτές δεν πρόκειται ν' ασχοληθεί ο Badiou, καθώς φαίνεται να τις θεωρεί μια παραλλαγή στο κυρίως θέμα

284. Με «οντολογικούς» όρους, μια ιστορική κατάσταση θα ειπωθεί ότι είναι ένα απειροσύνολο με ένα τουλάχιστον μη κενό θεμελιωτικό πολλαπλό. Εμπειρικά τέτοιες καταστάσεις μπορούν (σύμφωνα με τον φιλόσοφο) να είναι κατ' ουσίαν μόνο καλλιτεχνικές, επιστημονικές, πολιτικές ή ερωτικές. Στην έννοια της κατάστασης θα επανακάμψει ο φιλόσοφος στις *Λογικές των κόσμων*, παραδεχόμενος ότι η σκιαγράφησή της παρέμενε αρκετά γενική και ασαφής.

285. Τούτη η δυνατότητα συγκάλυψης ή κανονικοποίησης θα θεματοποιηθεί από τον φιλόσοφο στον τρίτο τόμο τού *Είναι και συμβάν*, όπου θα εγκύψει στο ζήτημα της απολυτότητας. Βλ. το υποκεφάλαιο V.4 της παρούσης.

των φυσικών,²⁸⁶ δηλ. καταστάσεις οι οποίες δεν εμπίπτουν στην επικράτεια της ζωής (φύση) ή της δράσης (ιστορία). Εν προκειμένω, ο φιλόσοφος διαφοροποιείται σαφώς από τον Heidegger, αν και διατηρεί τη γενική διαίσθησή του: εφόσον το είναι υπάρχει ως φύση (αλλά για τον Badiou αυτό σημαίνει πρωτίστως «ως ομοιογενής κανονικότητα» και όχι ως ερχομός στο φαίνεσθαι), ο τόπος στοχασμού «αυτού-που-δεν-είναι-το-είναι-ως-είναι» θα πρέπει να είναι *μη φυσικός*. Κατά πάσα πιθανότητα, ο επιμερισμός των συμβάντων στην επικράτεια των ιστορικών καταστάσεων αποτελεί *hommage* τού φιλοσόφου στον ύστερο Sartre, δεδομένου ότι ο πρώτος τόμος τής *Κριτικής τού Διαλεκτικού Λόγου* έφερε τον επεξηγηματικό υπότιτλο «Θεωρία των πρακτικών συνόλων».

Τούτη η σχηματική τυπολογία των καταστάσεων θα τύχει περαιτέρω επεξεργασίας στον δεύτερο τόμο τού *Είναι και συμβάν*, όπου θα υπεισέλθουν περισσότερες διακρίσεις και διαβαθμίσεις (τόσο αναφορικά με τους τύπους μεταβολών που ενδέχεται να συντελεστούν όσο και με τους τρόπους κατηγοριοποίησης των διαφόρων καταστάσεων ή «κόσμων»). Προσώρας, η ανάλυση του φιλοσόφου αρκείται στη διάκριση μεταξύ του γενικού σχήματος των καταστάσεων όπου τίποτε ενδιαφέρον δεν προκύπτει, πέραν φυσικά των συνήθων αλληλεπιδράσεων και μεταβολών, και εκείνων όπου υφίσταται κατ' αρχήν η δυνατότητα διάνοιξης ριζικά νέων προοπτικών. Χοντρικά αυτοί οι δύο πόλοι επιμερίζονται κατ' αντιστοιχία στις γνώριμες απολήξεις τού μοντέρνου Ιανού: από τη μία η Φύση ως ουδέτερο υπόβαθρο της ιστορίας, όπου *τίποτε δεν συμβαίνει* και ούτε άλλωστε ενδέχεται να συμβεί, και από την άλλη η Ιστορία (μολονότι στην περίπτωση του Badiou αμφοτεροι νοούνται πληθυντικά, οπότε τα κεφαλαία περιττεύουν), όπου επίσης πολύ συχνά τίποτε απολύτως δεν συμβαίνει, ωστόσο *ενίοτε* υφίστανται οι προϋποθέσεις και παρουσιάζεται η ευκαιρία για κάτι *καινούργιο*.

Ένα συμβάν μπορεί συνεπώς να λάβει χώρα μόνον εκεί όπου (αναδρομικά θα διαπιστωθεί ότι) υπάρχει ένας *συμβαντικός τόπος* [site événementiel]. Δεν υπάρχει «συμβαντική κατάσταση», αλλά καταστάσεις οι οποίες είναι δεκτικές συμβάντων, εφόσον απαντά σ' αυτές ένας τουλάχιστον τέτοιος τόπος. Στις υπόλοιπες καταστάσεις –φυσικές ή ουδέτερες– δεσπόζουν μονάχα αποδεκτά από όλους, κοινότοπα και γι' αυτόν τον λόγο λιγότερο ή περισσότερο αδιάφορα γεγονότα. Το συμβάν δεν λαμβάνει χώρα *επειδή* υπάρχει ο συμβαντικός τόπος, αλλά η ύπαρξη του τελευταίου είναι η αναγκαία, αλλά σε καμία περίπτωση επαρκής συνθήκη –συνιστά δηλ. εκ των υστέρων εντοπίσιμο και διαπιστούμενο υπερβατολογικό όρο– τής έλευσης ενός

286. Δεν πρόκειται βέβαια για τη μοναδική φορά που ο Badiou δίνει περισσότερο βάρος στις αντιπαρατιθέμενες παραδειγματικά τοποθετήσεις (όπως φερειπείν στους «προσανατολισμούς στη σκέψη» παρακάτω, όπου αναφέρει τρεις κατευθύνσεις, αλλά εστιάζει κατά βάση στις δύο εξ αυτών, ή ακόμη στην τριμερή τυπολογία των υποκειμενικών μορφών την οποία θα συναντήσουμε προς το τέλος τού κεφαλαίου IV). Όπως μάλλον έχει γίνει αντιληπτό, ο Badiou είναι ένας φιλόσοφος της όσο το δυνατόν πληρέστερης ή επαρκέστερης χαρτογράφησης του ιδεολογικού μετώπου, της αναζήτησης του επίδικου σε μια δοσμένη συγκυρία, της επιλογής μεταξύ ασυμφιλίωτων εναλλακτικών, της *εκ των πραγμάτων μεροληπτικής* στράτευσης, της απόφασης, της ξεκάθαρης τοποθέτησης, της διακύβευσης και του διλήμματος, σε συμφωνία εξάλλου με ορισμένες από τις φυσιογνωμίες τής γαλλικής σκέψης που τον ενέπνευσαν (έχουμε υπόψη κυρίως τους Sartre και Althusser, παρ' όλες τις εμφανείς διαφορές τους).

συμβάντος. Ίσως διαισθητικά τείνουμε ευκολότερα προς την υποστήριξη της θέσης ότι μια οποιαδήποτε δομή αποτελεί προϊόν κατασκευής, ενώ ένα συμβάν είναι εμπειρικής τάξης, όμως στην πραγμάτευση του Badiou αντιστρέφονται οι ρόλοι, εφόσον κατά τη γνώμη του «είναι το συμβάν εκείνο που ανήκει σε μια κατασκευή τής έννοιας, με το διπλό νόημα ότι δεν μπορούμε να το σκεφτούμε παρά μόνο προκαταλαμβάνοντας την αφηρημένη μορφή του, και δεν μπορούμε να το αποκαλύψουμε παρά μόνο [χάρη] στην αναδρομική επενέργεια [rétroaction] μιας παρεμβαίνουσας πρακτικής, η οποία είναι καθεαυτή εξολοκλήρου στοχάσιμη».²⁸⁷ Όσον αφορά τις ηθικοπρακτικές διαστάσεις, ο Badiou γειτνιάζει ενίοτε με την παράδοση των *moralistes*, ειδικά σε όψιμα, μικρότερης έκτασης έργα που αξιώνουν έναν διαπλαστικό ρόλο. Η αντίληψή του περί διαλεκτικής, όπως χαρακτηριστικά αποτυπώνεται στο παραπάνω απόσπασμα, διεκδικεί ως γόνιμη και μάλιστα απαραίτητη την τροπικότητα του *εκ των υστέρων* (δηλ. της ορθολογικής ανασυγκρότησης της διαδρομής που οδήγησε από το προγενέστερο στο τρέχον εννοιακό πλαίσιο, της αποκατάστασης της συνέχειας με το [νέο] παρελθόν από την αυτοτοποθέτηση στο μέχρι πρότινος αδιόρατο μέλλον, του οποίου η οπτική διανοίχτηκε ακριβώς από το συμβάν) και θα μπορούσε επίσης (πέραν των προφανών εγγελιανών απόηχων) να αντιπαραβληθεί κριτικά προς την μπερζονική θέση περί της ανάδρασης ή αναδρομικής επενέργειας τού αληθούς, όπως τούτη παρουσιάζεται στη σημαντική συλλογή κειμένων τού πνευματοκράτη φιλοσόφου με τίτλο *Η σκέψη και η κίνηση*.²⁸⁸

287. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 199.

288. Πρβλ. Henri Bergson, *Η σκέψη και η κίνηση*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας, σειρά «Φιλοσόφων έργα» (Αθήνα: Εκδόσεις Ηριδανός, 2017), 21-22: «Η κρίση που διαπιστώνει την εμφάνιση του πράγματος ή του συμβάντος δεν μπορεί παρά να έρχεται μετά, έχει επομένως τη χρονολόγησή της. Όμως αυτή η χρονολόγηση εξαιλείται αυτοστιγμεί, ένεκα της αρχής, που είναι ριζωμένη στη διάνοιά μας, ότι κάθε αλήθεια είναι αιώνια. Αν η κρίση είναι αληθής στο παρόν, νομίζουμε ότι πρέπει να υπήρξε τέτοια ανέκαθεν. Ακόμα κι αν δεν είχε καν διατυπωθεί, ετίθετο η ίδια επί της αρχής, πριν τεθεί εν τοις πράγμασι. Έτσι, αποδίδουμε σε κάθε αληθή δήλωση ένα αναδρομικό αποτέλεσμα ή μάλλον τής εντυπώνουμε μια αναδρομική κίνηση. [...] Οι συνέπειες αυτής της αυταπάτης είναι αναρίθμητες. Η εκτίμησή μας για τους ανθρώπους και τα συμβάντα διαποτίζεται πέρα για πέρα από την πίστη στην καθαρή αξία τής αληθούς κρίσης, σε μια αναδρομική κίνηση που εκτελεί αυτομάτως στον χρόνο η αλήθεια άπαξ και τεθεί. Εκ του γεγονότος και μόνο ότι συντελείται, η πραγματικότητα προβάλλει πίσω της τη σκιά της στο απείρως μακρινό παρελθόν. Έτσι μοιάζει να προϋπάρχει, υπό μορφή δυνατού, της ίδιας της υλοποίησής της». Ωστόσο, όπως καθίσταται έκδηλο από το απόσπασμα, στον Bergson έχει μάλλον κριτικό χαρακτήρα η διαπίστωση (αφορώσα μια ενδημική τάση τής νόησης), όχι επαινετικό. Βλ. επίσης τη γνωμάτευση του Badiou ότι «[μ]ια αλλαγή δεν εμφανίζεται ποτέ άμεσα, με σαφή τρόπο, ως “αλλαγή τού κόσμου”. Αξιολογείται ως μεγάλη ή μικρή σε σχέση με αυτόν τον κόσμο, με τρόπο αποκλειστικά αναδρομικό, μέσω των συνεπειών που επέφερε». *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 74. Συναφής είναι και η ακόλουθη διαπίστωση του Quentin Meillassoux στο κείμενο “History and Event in Alain Badiou”, μετάφραση: Thomas Nail, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 12 (2011), 3-4: «Δεν υφίσταται... καμία καινοτομία που δεν προσπαθεί να συμλέψει ένα προηγουμένως άγνωστο ιστορικό βάθος, συγκεράζοντας μια σειρά ιδεών προηγουμένως διασπαρμένων στην κοινή συνείδηση, προκειμένου να αναγγείλει μια νέα καταγωγική γραμμή τού παρόντος. Δεν υπάρχει αλήθεια, όσο καινούργια και να είναι, η οποία να μην ισχυρίζεται/αξιώνει ότι πραγματώνει μια ιδέα που υπήρχε ήδη εν σπέρματι σ’ ένα ευρέως άγνωστο ή παρερμηνευμένο

Πέραν της σπανιότητάς της, η εμφάνιση ενός συμβάντος κάθε άλλο παρά ευπρόσδεκτη είναι από τη σκοπιά μιας εδραιωμένης κατάστασης. Τα πράγματα είναι μάλιστα ακόμη χειρότερα για όσους τυχόν ήλπιζαν ότι αυτή θα βρισκόταν στην ημερήσια διάταξη, εφόσον η απαγόρευση του συμβάντος εκφέρεται από την οντολογία μέσω του *Αξιώματος της Θεμελίωσης*. Η εισαγωγή τού τελευταίου εξυπηρετούσε την αποφυγή των παραδόξων τής αυτοαναφοράς, αφού ουσιαστικά αποκλείει το ενδεχόμενο να προκύψει ένα σύνολο που θα έχει τον εαυτό του ως στοιχείο. Πιο συγκεκριμένα, το εν λόγω αξίωμα διασφαλίζει ότι, για κάθε μη κενό πολλαπλό, η κατάβαση όσον αφορά τη σχέση τού ανήκειν σταματά σ' έναν τόπο (ήτοι σ' ένα πολλαπλό), ο οποίος βρίσκεται «στο χείλος τού κενού». Αναδύεται ούτως μια οντικο-οντολογική διαφορά, αφού, με βάση το ζεύγος φύση-ιστορία, παρατηρούμε μια διαφοροποίηση της οντολογικής κατάστασης (δηλ. της κατάστασης που παρουσιάζει τη γενική μορφή κάθε παρουσίασης) από τις υπόλοιπες. Η οντολογία δεν έχει τίποτε θετικό να προσκομίσει αναφορικά με τη δυνατότητα του συμβάντος, τουναντίον προδιαγράφει τον ασύστατο χαρακτήρα του και το καθιστά εξορκιστέο.²⁸⁹

Η παρεχόμενη από τον Badiou φόρμουλα του συμβάντος έχει ως εξής: $e_x = \{x \in X, e_x\}$, όπου X κεφαλαίο ο συμβαντικός τόπος, x ένα οποιοδήποτε στοιχείο τού συμβαντικού τόπου, e_x το συμβάν (το e από το événement) τού τόπου x (εξού και ο μικρός δείκτης). Παρατηρούμε ότι το συμβάν ισούται με όλα²⁹⁰ τα στοιχεία που ανήκουν στον συμβαντικό τόπο του συν τον εαυτό του (δηλ. το εν κυκλοφορία όνομά του). Ωστόσο, η «κρατική μεταγραφή» τού συμβάντος «καταλαβαίνει» μονάχα ό,τι είναι σε θέση ν' αναγνωρίσει ή ν' αποκωδικοποιήσει από τούτη την αλλόκοτη αυτοπαρουσίαση: $\{X, \{e_x\}\}$, ήτοι τον τόπο καταμετρημένο ως εν και ένα σχηματισμένο-ως-εν πολλαπλό (το μονοσύνολο [singleton] του συμβάντος), οπότε

παρελθόν». Πρβλ. την ακόλουθη σύνοψη του Γιώργου Φαράκλα: «Η εκ των υστέρων δικαιολόγηση της αφετηρίας αποτελεί, όντως, ρητή θέση τής διαλεκτικής παράδοσης: Το απόλυτο, λέει ο Έγκελς, δεν μπορεί να είναι αφετηρία, μόνον αποτέλεσμα», στο *Νόημα και κυριαρχία. Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας* (Αθήνα: Εστία, 2007), 293. Η σχετική αποστροφή τού Hegel προέρχεται από τον Πρόλογο στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, μετάφραση: Παναγιώτης Θανασάς (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2021), 20: «Το αληθές είναι το όλον. Αλλά το όλον δεν είναι παρά η ουσία που ολοκληρώνει εαυτήν με την ανάπτυξή της. Για το απόλυτο πρέπει να ειπωθεί ότι αποτελεί ουσιαστικό αποτέλεσμα, ότι μόνο στο τέλος είναι αυτό που αληθινά είναι και αυτή ακριβώς είναι η φύση του: να είναι (ενεργά) πραγματικό, να είναι υποκειμένο, ή γίνεσθαι εαυτού».

289. Το Αξίωμα της Θεμελίωσης απομακρύνει το ενδεχόμενο εμφάνισης ενός συνόλου που εμπεριέχει τον εαυτό του ως στοιχείο, ωστόσο άλλες εκδοχές τής συνολοθεωρίας δεν ακολουθούν την ίδια κατεύθυνση, ήδη από τις συναφείς εξερευνήσεις τού Dmitry Mirimanoff το 1917 και πιο πρόσφατα στις εργασίες τού Peter Aczel. Βλ. Lawrence S. Moss, “Non-wellfounded Set Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/nonwellfounded-set-theory/>>. Προσπελάστηκε στις 23.05.2021.

290. Στο σημείο αυτό ο Badiou δεν είναι απολύτως ξεκάθαρος. Συχνά γράφει «στοιχεία τού συμβαντικού τόπου» χωρίς προσδιορισμό, αλλά υπάρχει τουλάχιστον μία διατύπωση που διευκρινίζει ότι το συμβάν παρουσιάζει όλα τα στοιχεία τού συμβαντικού τόπου (άρα τον συμβαντικό τόπο τον ίδιο). Επιπλέον, στις *Λογικές των κόσμων* θα αναθεωρήσει την ίδια τη διάκριση μεταξύ του συμβάντος και του τόπου.

φαίνεται να υφίσταται παράταξη δύο στοιχείων χωρίς κάποια διαπιστώσιμη μεταξύ τους σύνδεση. Από τη σκοπιά τού κράτους, το μόνο που μπορεί να ειπωθεί βάσιμα είναι ότι «κάτι συμβαίνει εντός τής κατάστασης», ότι κάποια τοπική δυσλειτουργία παρουσιάστηκε ή ότι «θόρυβος» προέρχεται από ένα ορισμένο σημείο, όπου φαίνεται πως «κάτι τρέχει», κτλ. Ένα κλασικό παράδειγμα που διασαφηνίζει τι σημαίνει τούτη η παράξενη αυτοαναφορικότητα είναι εκείνο της Γαλλικής Επανάστασης. Αυτό που αποτυπώνει εν προκειμένω ο Badiou είναι κάτι που γνωρίζουν πολύ καλά όσοι είχαν την τύχη να βρεθούν εντός τού «χώρου φάσης» μιας μετασυμβαντικής περιδίνησης: Όλα τα γεγονότα και τα στοιχεία ήταν βέβαια εκεί εξαρχής, οδηγώντας κάθε φορά στην αναδρομική θέση τού ερωτήματος για το πώς δεν κατόρθωσε σχεδόν κανείς να φανταστεί το εκάστοτε συμβάν, ενώ, άπαξ και τούτο έλαβε χώρα, φαντάζει λίγο πολύ ως αναπόδραστο γεγονός (ειδικά όσο δίνει την εντύπωση ότι είναι απόμακρο και οι συνέπειές του δείχνουν «ακίνδυνες» ή αδιάφορες, ειδάλλως η σφοδρή αντίδραση προσφέρεται ως πιθανότερη στάση).²⁹¹ Όπως είναι σε θέση να μάς πληροφορήσουν οι επαγγελματίες ιστορικοί, στα μείζονα κοινωνικοπολιτικά δρώμενα όλα τα υλικά πάντοτε υπάρχουν εν αφθονία (οι χωρικοί, οι εξαθλιωμένοι, οι συνωμότες, οι αγανακτισμένοι, οι εχθροί τής Αυλής, οι δουλοπρεπείς, όλες οι σημάνσεις, οι ταξινομήσεις, οι χειρονομίες, οι κινήσεις των ιδεών, οι πολιτικές ζυμώσεις και οι κυοφορούμενες εντάσεις, τα ντοκουμέντα, τα πρακτικά των συζητήσεων, οι διαθέσιμες πληροφορίες ή ακόμη ο Τσάρος, οι ναρόντικοι, η απογοήτευση από τον πόλεμο, η προηγηθείσα «γενική πρόβα» τού 1905, ο αναβρασμός τού Φλεβάρη, κτλ., αν μεταφερθούμε στο παράδειγμα της Οκτωβριανής Επανάστασης). Προκειμένου

291. Πρβλ. την αποτίμηση του γαλλικού Μάη από τους Gilles Deleuze & Félix Guattari, «Mai 68 n'a pas eu lieu», *Les Nouvelles littéraires*, 3-9 Μαΐου 1984, 75-76: «Σε ιστορικά φαινόμενα όπως η Επανάσταση του 1789, η Κομμούνια, η Επανάσταση του 1917, υπάρχει πάντοτε ένα μέρος *συμβάντος*, μη αναγώγιμο στους κοινωνικούς προκαθορισμούς και τις αιτιακές σειρές. Στους ιστοριογράφους αυτή η διάσταση δεν αρέσει και πολύ: αποκαθιστούν την αιτιότητα κατόπιν εορτής. Όμως το ίδιο το συμβάν βρίσκεται σε απαγκίστρωση/απόσταση και σε ρήξη αναφορικά με τις αιτιότητες: συνιστά μια διχαλοδρόμηση, μια παρέκκλιση αναφορικά με τους νόμους, μια ασταθή κατάσταση που διανοίγει έναν καινούργιο χώρο δυνατοτήτων. [...] Μ' αυτή την έννοια, ενδέχεται ένα συμβάν να συναντήσει αντιμαχίες, ν' αποθηθεί, να παρερμηνευθεί, να προδοθεί, όμως δεν παύει να φέρει εντός του κάτι αξεπέραστο. [...] Ο Μάης του 1968 είναι περισσότερο της τάξεως του αμιγούς συμβάντος, ελεύθερου από κάθε συνηθισμένη και κανονιστική αιτιότητα. [...] Υπήρχαν εκεί εν αφθονία κάθε λογής ταραχές, χειρονομίες, λόγια, βλακείες, ψευδαισθήσεις, αλλά δεν είναι αυτά που μετρούν. Αυτό που μετράει είναι ότι ο Μάης αποτέλεσε ένα φαινόμενο διορατικότητας, ως εάν η κοινωνία να διέβλεψε αίφνης το ανυπόφορο που εμπεριείχε και ταυτόχρονα τη δυνατότητα για κάτι διαφορετικό. [...] Η δυνατότητα δεν προϋπάρχει, δημιουργείται από το συμβάν. Είναι ζήτημα ζωής. Το συμβάν δημιουργεί μια νέα ύπαρξη, παράγει μια νέα υποκειμενικότητα (νέες σχέσεις με το σώμα, τον χρόνο τής σεξουαλικότητας, το περιβάλλον, τον πολιτισμό και τη δουλειά...). Όταν εμφανίζεται μια κοινωνική μεταβολή/μεταλλαγή, δεν αρκεί ν' αντλούμε τις συνέπειες ή τα αποτελέσματα που έπονται από τις οικονομικές και πολιτικές γραμμές αιτιότητας. Πρέπει η κοινωνία να είναι ικανή να διαμορφώσει συλλογικές διαρρυθμίσεις οι οποίες ν' αντιστοιχούν στην καινούργια υποκειμενικότητα, ούτως ώστε να (φανεί ότι η κοινωνία αυτή) θέλει τη μεταβολή. Ιδού μια πραγματική "αντίστροφη υλοποίηση" [οι συγγραφείς αξιοποιούν τη λέξη *reconversion*, η οποία ετυμολογικά παραπέμπει στην αντιμετατροπή ή αντιμεταστροφή και στον δημόσιο λόγο παραπέμπει στην προσαρμογή, την επανεκπαίδευση και την επανακατάρτιση, πιθανώς για να αντιδιαστείλουν το νόημά της προς τη δημοσιονομική προσαρμογή που επιχειρούσε το ίδιο διάστημα η σοσιαλιστική διακυβέρνηση υπό τον Πρόεδρο Mitterand]».

όμως να μην αναχθεί η *post hoc* δικαιολόγηση του συμβάντος τής Γαλλικής Επανάστασης (ή οποιουδήποτε άλλου) σ' ένα σύνολο πληροφοριών που θα ενέπιπτε στην αρμοδιότητα της γνώσης και της αρχειακής εγκυκλοπαιδικής της διευθέτησης, χρειάζεται να ενεργοποιηθεί ένα πλεονάζον σημαίνον: η «Γαλλική Επανάσταση» η ίδια. Τούτο έχει επίσης μια εκ πρώτης όψεως άσχετη ή αθώα –ήτοι ασήμαντη, καθότι προφανή– συνέπεια, στην οποία θα επανέλθουμε αργότερα: Η «σκανδαλώδης» υπό οντολογική έποψη «ανακλαστικότητα» ή αυτοαναφορικότητα του συμβάντος προϋποθέτει –ως υπόβαθρο ή έστω μέσον [medium] τής άρθρωσής της– την αντίστοιχα αυτοαναφορική λειτουργία τής ανθρώπινης γλώσσας και σκέψης, εντός και διά της οποίας συντελείται η ταυτοποίησή του.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο έγινε εκτεταμένη αναφορά στην κρίσιμη θέση τού Badiou ότι τα μαθηματικά ενδείκνυνται εφεξής (ακριβέστερα, ενδείκνυται να ταυτοποιηθούν εκ των υστέρων) ως το (πανταχόθεν) προνομιακό πεδίο άρθρωσης οντολογικών θέσεων, διότι, όπως φαίνεται από την αξιωματική θεωρία των συνόλων, εξετάζουν το καθεστώς των πολλαπλοτήτων με εμμενή τρόπο και με τις ελάχιστες δυνατές προϋποθέσεις. Από τα ανωτέρω τεκμαίρεται όμως ότι υπάρχει κάτι που τούς διαφεύγει και δεν υπάγεται στην αρμοδιότητά τους. Είναι εκείνο που, προκειμένου «να καταστήσει συνδυαστούς τους όρους της, η φιλοσοφία οφείλει να προσδιορίσει», δηλ. ακριβώς «αυτό-που-δεν-είναι-το-είναι-ως-είναι» ή το «επέκεινα-του-είναι», ήτοι το *συμβάν*. Υπό μία έννοια το συμβάν είναι απρόβλεπτο και αδιευκρίνιστο, καθώς αποσύρεται εν τη εμφανίσει του και συνιστά στιγμιαία απροσδόκητη έκλαμψη, κάτι σαν κεραυνό εν αιθρία ή «τσεκουριά» στην πρότερη φαινομενική νηνεμία τής κατάστασης (ως ενδοφυής εξαίρεση ή τοπική αναστολή τής κανονικότητάς της). Από το συμβάν αναδύονται –δρομολογούνται ως εκτυλισσόμενες ακολουθίες– οι αλήθειες και τα υποκείμενα που μένουν πιστά σ' αυτές, επομένως θα μπορούσε να γίνει λόγος για μία μη υποκειμενιστική εκδοχή ντεσιζιονισμού στο έργο τού φιλοσόφου. «Το συμβάν τώρα δεν έρχεται από μια “ντεσιζιονιστικά” αυθαίρετη επιλογή. Έρχεται πολύ περισσότερο μέσα από μια *πιστότητα* στο συμβάν ως συμπλήρωμα της περίπτωσης [*πλέονασμα*, αναπλήρωμα ή υπερπλήρωμα της κατάστασης]. Αυτή ακριβώς την *πιστότητα* στη δυνατότητα μετασχηματισμού τής περίπτωσης, ο Badiou την ονομάζει *αλήθεια*. Επομένως η αλήθεια δεν είναι μια *κρίση* περί της περίπτωσης (μια απόφαση περί του πώς έχουν τα πράγματα), αλλά πολύ περισσότερο μια εμμονή στη *δυνατότητά τους να αλλάζουν*, είναι μια κατάφαση των δυνατικών τάσεων που –με τρόπο αστάθμητο και πάντοτε απρόβλεπτο– προκύπτουν μέσα σε κάθε περίπτωση».²⁹² Καταφεύγοντας σ' έναν περισσότερο πολιτικό ορισμό, ο Badiou θα ισχυριστεί στην *Κομμουνιστική υπόθεση* ότι «ένα συμβάν δεν είναι η πραγματοποίηση μιας εσωτερικής προς την κατάσταση δυνατότητας, ή εξαρτημένης από τους υπερβατολογικούς νόμους τού κόσμου. Ένα συμβάν είναι η δημιουργία νέων δυνατοτήτων. Τοποθετείται, όχι απλά στο επίπεδο των αντικειμενικών δυνατοτήτων, αλλά σ' αυτό της δυνατότητας των δυνατοτήτων. Πράγμα που μπορεί επίσης να

292. Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Ο Alain Badiou και το ερώτημα μιας ηθικής πέραν του Κακού», *Θέσεις*, τεύχος 88 (2004). Ο Badiou ωστόσο μάλλον δεν θα χαρακτήριζε τις εν λόγω τάσεις ως «δυνατικές», ούτε είναι εντελώς ακριβής η αναγωγή τής αλήθειας στην πιστότητα.

διατυπωθεί ως εξής: σε σχέση με την κατάσταση ή τον κόσμο, ένα συμβάν εισάγει τη δυνατότητα εκείνου που, από την αυστηρή σκοπιά της σύνθεσης αυτής της κατάστασης ή της νομιμότητας αυτού του κόσμου, είναι κυριολεκτικά αδύνατον».²⁹³ Και λίγο παρακάτω θα διευκρινίσει ότι «αποκαλώ “κράτος”, ή “κρατούσα δομή της κατάστασης”, το σύστημα των καταναγκασμών που, ακριβώς, περιορίζουν τη δυνατότητα των δυνατοτήτων. Θα πούμε επίσης ότι το κράτος είναι αυτό που υπαγορεύει ό,τι σε μια δεδομένη κατάσταση είναι το προσίδιο αδύνατον αυτής της κατάστασης, με βάση την τυπική υπαγόρευση του τι είναι δυνατόν. Το κράτος είναι πάντα η περατότητα της δυνατότητας, και το συμβάν είναι η απειροποίησή της».²⁹⁴ Με την εύστοχη διατύπωση του Δημήτρι Βεργέτη, «[έ]να συμβάν καταγράφεται εξ ορισμού ως περίσσεια απέναντι στα δεδομένα που απαρτίζουν μια κατάσταση (situation). Εμφανίζεται σαν μια εστία ου-τοπίας μέσα στην τοπική των δεδομένων της, διατηρώντας σχέσεις εμπόλεμης γειννίασης μαζί τους. Πιο συγκεκριμένα, δεν αντιπροσωπεύει μια τοπική συνισταμένη τους, όπως απαιτεί η κλασική λογική της αιτιότητας. Το συμβάν αναδύεται στο σημείο κατάρρευσης της αιτιότητας. Επέρχεται στο τυφλό σημείο της αλληλεγγύης των ομόροπων επικαθορισμών (surdétermination), τη στρατηγική εμπλοκή των οποίων ο κλασικός μαρξισμός ανίχνευσε με διορατική λεπτότητα».²⁹⁵

Συνοψίζοντας εν είδει μιας τυπικής λίστας, ένα οποιοδήποτε συμβάν θα συγκεντρώνει τα εξής χαρακτηριστικά:²⁹⁶ Θα είναι α) τοπικά προσδιορισμένο (ο συμβαντικός τόπος), β) ενδεχομενικό (τίποτε δεν εγγυάται ότι θα λάβει χώρα), γ) αναποφάνσιμο από τη σκοπιά των ενοικούντων στην κατάσταση (μπορεί τελικά το φερόμενο ως συμβάν να ήταν μια ψευδαίσθηση ή μια περιορισμένης έκτασης αναστάτωση), δ) αυτοαναφορικό (θα περιέχει το όνομά του εν είδει αυτόκλητης φανέρωσης) και γι' αυτόν τον λόγο ε) αθεμελίωτο (από τη σκοπιά του υπάρχοντος θα μοιάζει με απειλητική επιστροφή της ασυστασίας, έωλο και δίχως ακριβές εμπειρικό ανάφορο), στ) σπάνιο (τον περισσότερο καιρό δεν συμβαίνει απολύτως τίποτε, αφού οι καθημερινές μεταπτώσεις και διακυμάνσεις προφανώς δεν είναι αυτής της τάξεως) και τέλος ζ) εφήμερο (φευγαλέο και πάραυτα παρερχόμενο ως στιγμιαία έκλειψη). Τούτων λεχθέντων, νομίζουμε πως είναι η κατάλληλη στιγμή για μια διευκρίνιση όσον αφορά τη στοχοθεσία του Badiou, καθώς ελλοχεύει μια δυνατή παρερμηνεία από τη μονόπλευρη έμφαση στην απρόβλεπτη καινοτομία του συμβάντος ή στον θαυματογενή του χαρακτήρα. Αυτό που ενδιαφέρει πρώτιστα τον φιλόσοφο είναι η πορεία μετά το συμβάν και όχι τόσο οι *συνθήκες παραγωγής* του, παρά μόνο στον

293. Βλ. Alain Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 236. Η συγκεκριμένη διατύπωση οφείλει πολλά στις πραγματεύσεις που περιέχονται στις *Λογικές των κόσμων*, όπου εισάγονται οι έννοιες του «κόσμου» και του «υπερβατολογικού», οι οποίες δομικά αντιστοιχούν στις γνώριμές μας έννοιες της κατάστασης και του κράτους της. Πρβλ. το υποκεφάλαιο IV.3.

294. Βλ. Alain Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 236-237.

295. Βλ. Δημήτρι Βεργέτης, «Ο έρωτας και η έμφυλη διαφορά», επίμετρο στο *Εγκώμιο για τον έρωτα* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη), 121-122.

296. Βλ. Burhanuddin Baki, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015), 227-239. Βλ. επίσης την ενδιαφέρουσα συγκριτική μελέτη των A. J. Bartlett, Justin Clemens και Jon Roffe, *Lacan Deleuze Badiou* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 146-163.

βαθμό που φωτίζουν τη διέλευσή του εντός τής κατάστασης (και φωτίζονται αναδρομικά από αυτήν), μέσα από την εκτύλιξη των συνεπειών του και τον ακόλουθο μετασχηματισμό τής κατάστασης υπό το πρίσμα ακριβώς τής (μετα)συμβαντικής επέλευσης.²⁹⁷ Η –οπωσδήποτε δικαιολογημένη– φήμη τού Badiou ως «φιλοσόφου τού συμβάντος» δεν θα πρέπει να παρασύρει τον αναγνώστη στην παράβλεψη τούτης της ουσιώδους διάστασης. Ακόμη και αν συγκατανεύσουμε στη διαπίστωση ότι το συμβάν αποτελεί τη μετακένωση του θαύματος σε θύραθεν περιβάλλοντα, η έμφαση θα πρέπει να δοθεί στον «θύραθεν» προσδιορισμό και στους πλήρως εγκόσμιους πειραματισμούς –συχνά εξάλλου επίμοχθους και διαρκούντες– που η έλευσή του καθιστά δυνατούς.

2. Από την παρεμβαίνουσα ονοματοδοσία στην πιστή σύνδεση

Η εμφάνιση ενός συμβάντος είναι λοιπόν αδιαχώριστη από την πράξη τής ανάληψης και του επωμισμού των συνεπειών του και αποκτά το νόημά της εντός μιας τέτοιας ακολουθίας. Η *παρέμβαση* ανιχνεύει το συμβάν και αποφασίζει υπέρ τού ανήκειν του στην κατάσταση, αποφαίνεται επομένως για το ότι α) κάποιο συμβάν πράγματι έλαβε χώρα και β) αποτελεί το συμβάν αυτής της συγκεκριμένης κατάστασης και καμιάς άλλης, η οποία οφείλει με τη σειρά της να επανεξεταστεί υπό το πρίσμα ακριβώς τού συμβαντικού πλεονάσματος και τη συνεπή παρακολούθηση του ενδοκαταστασιακού αποτυπώματός του. Πώς ακριβώς θα εκκινήσει αυτή η περιπετειώδης εκδίπλωση; Με ποιον τρόπο θα αποφασιστεί το ανήκειν τού συμβάντος δίχως να θυσιαστεί η «συμβαντικότητα» του; Οι παρεμβαίνοντες θα εισαγάγουν στην κατάσταση όχι το συμβάν –το οποίο άλλωστε έχει ήδη παρέλθει σαν φευγαλέο όνειρο–, αλλά το όνομά του, το οποίο θα αντλήσουν ευρηματικά από το προσίδιο κενό τής κατάστασης, ήτοι από τα στοιχεία τού συμβαντικού τόπου (θα κληθούν εν ολίγοις να ενεργοποιήσουν αποθέματα σημασιών που δεν ανάγονται στις τρέχουσες γλωσσικές χρήσεις). Δεν αίρεται επομένως η αναποφανσιμότητά του, όχι εντελώς τουλάχιστον, αφού είναι άλλης τάξεως από το πανθομολογούμενο γεγονός: αυτό περί του οποίου αποφαίνονται και για το οποίο αποφασίζουν²⁹⁸ υπό τη μορφή μιας καταφατικής

297. Η συνέντευξή του στον Bruno Bosteels με τον τίτλο «Μπορούμε να στοχαστούμε την αλλαγή;» (1999) είναι εν προκειμένω διαφωτιστική όσον αφορά την έμφαση στην ενδοκαταστασιακή εκτύλιξη των συνεπειών τού συμβάντος, ήτοι στο συνδεδετικό «και» (Το είναι και το συμβάν). Βλ. “Can Change be Thought?”, στο: Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 306-307. Όπως άλλωστε θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε, το περί συμβάντος σχήμα τού φιλοσόφου είναι σε θέση να παράσχει ασφαλιστικές δικλείδες και αντισώματα ενάντια στον δογματισμό, τον αχαλίνωτο βολονταρισμό ή το πάντοτε υπαρκτό ενδεχόμενο μιας αυταρχικής εκτροπής, με το τίμημα ότι τούτα κάθε φορά θα τείνουν να εγγράφονται εσωτερικά σε μια διαδικασία ουσιαστικής ενασχόλησης και υπαρξιακής εμπλοκής και δεν θ’ αποτελούν προκαταβολικές εγγυήσεις. Πρβλ. τα σχόλιά του στο *Ενίοτε είμαστε αιώνιοι* (Lyon: Suture Press, 2019), 70-71.

298. Το indécidable διατηρεί αμότερες τις σημασίες τού «αποφασίζω» και «αποφαίνομαι». Γι’ αυτόν τον λόγο δεν καταργήσαμε την ανομοιομορφία των αποδόσεων: αναποφά(ν)σιμο, μη αποφασίσιμο, ανεπίκριτο, μη αποκρίσιμο. Το καθένα διατηρεί κάποια απόχρωση και θυσιάζει κάποια άλλη. Η απόδοσή του ως «ανεπίκριτου» φερειπείν οδηγεί στη μάλλον άκομμη απόδοση της

δήλωσης είναι ότι υπήρξε κάποια αναποφασιστικότητα (και ότι ενδεχομένως ακόμη υπάρχει και θα εξακολουθήσει έως ότου η κατάσταση και ο τρόπος με τον οποίο γίνεται αντιληπτή αλλάζουν εκ βάθρων).²⁹⁹

Έτσι, στον στοχασμό υπ' αριθμόν 19 τού *Είναι και συμβάν*, ο Badiou στρέφεται στην ποίηση του Stéphane Mallarmé για το ζήτημα της μη αποφασιστικότητας του συμβάντος, της δυσκολίας δηλ. να υπάρξει μια ξεκάθαρη απόφα(ν)ση από τη σκοπιά της κατάστασης σχετικά με το εάν αυτό έλαβε όντως χώρα ή όχι. Το συμβάν είναι όπως το αποτέλεσμα του ζαριού στο *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, εφόσον, άπαξ και ριχθεί η ζαριά, θα παραχθεί ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, ήτοι ένας αριθμός αναδρομικά προβλέψιμος με βάση τα δεδομένα της αφετηριακής κατάστασης. Εάν, από την άλλη, η χειρονομία τού παίχτη μείνει μετέωρη και το ζάρι δεν ξεκολλήσει από τα χέρια του, τίποτε δεν θα έχει συμβεί. Εν προκειμένω, κανείς δεν είναι σε θέση να γνωρίζει τι ακριβώς συνέβη, αφού το ποίημα συντηρεί την αμφισημία ως προς το τι διαδραματίζεται (το στιγμιαίο άφρισμα θα μπορούσε εξίσου να υποδηλώνει ένα ναυάγιο που το κατάπιε η θάλασσα ή να καταμαρτυρά τη βουτιά μιας γοργόνας). Γενικότερα, ο Mallarmé σκηνοθετεί τα ποιήματά του ως αινίγματα προς αποκρυπτογράφηση και στο *Un coup de dés* φιλοτεχνεί το δράμα της μη αποφασιστικότητας, αναζητώντας το απόλυτο σύμβολο του συμβάντος. «Ότι “τίποτε” δεν έλαβε χώρα σημαίνει επομένως μόνον ότι τίποτε *αποφασίσιμο εντός της κατάστασης* δεν θα μπορούσε να μορφοποιηθεί/αναπαραστήσει/εμφανίσει [figurer] το συμβάν ως τέτοιο. Κάνοντας τον τόπο να επικρατεί έναντι της ιδέας ότι ένα συμβάν θα μπορούσε να υπολογιστεί εντός του, το ποίημα πραγματώνει την ουσία τού συμβάντος αυτού τούτου, η οποία έγκειται ακριβώς στο ότι είναι, από τούτη την οπτική γωνία, ανυπολόγιστο».³⁰⁰

indécidabilité ως ανεπικριτότητας ή ανεπικρισίας. Σημειώνουμε επίσης τις μαθηματικές καταβολές της χρήσης τού όρου, όπου μία πρόταση ενδέχεται να είναι μη αποφασίσιμη εντός ενός ΤΑΣ, στις οποίες θα επανέλθουμε σύντομα.

299. Με την ευθύνη της διατύπωσης του Meillassoux, «το μη αποφασίσιμο στον Badiou δεν είναι αυτό που δεν μπορεί να αποφασιστεί, αλλά απεναντίας αυτό που πρέπει ν' αποφασιστεί». Βλ. Quentin Meillassoux, “Decision and Undecidability of the Event in *Being and Event I and II*”, μετάφραση: Alyosha Edlebi, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 19 (2014), 29. [22-35]. Ήδη στη *Θεωρία του υποκειμένου* ο Badiou υπερασπιζόταν με ζήλο την ακόλουθη ηθική προστακτική, σε συμφωνία με τη μαλλαρμεική ρήση ότι «κάθε σκέψη ξαποστέλλει μια ζαριά»: «Αποφάσισε από τη σκοπιά τού αναποφάνσιμου» – και έκτοτε ουδέποτε υπαναχώρησε.

300. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 219, όπως και την ελληνική έκδοση του ποιήματος, Stéphane Mallarmé, *Τγκιτουρ ή Η τρέλα του Ελμπερόν. Μια ζαριά ποτέ δεν θα καταργήσει το τυχαίο*, μετάφραση – επίμετρο: Μαρία Ευσταθιάδη (Αθήνα: Εκδόσεις Γαβριηλίδης, 2010). Πρβλ. το γενικότερο σχόλιο της Εύης Μανοπούλου στο κείμενο «Ποίηση: το “απροσμέτρητο τυχαίο των συγκυριών”», *Poeticanet. Περιοδικό για την ποίηση και τη λογοτεχνία*, 30.03.2018: «Ο Mallarmé στο *Un coup des dés jamais n'abolira le hasard* καταγγέλλει τη ματαιότητα της ποιητικής δημιουργίας. Η γλώσσα επιστρατεύεται για να αποκαλύψει έναν κόσμο και στο τέλος τον συσκοτίζει δημιουργώντας πολλούς κόσμους ισοδύναμους, στους οποίους η αλήθεια θραύεται και διασκορπίζεται. Η δυνατότητα-γλώσσα δεν γίνεται ενέργεια αποκρυσταλλωμένη σε μία οριστική μορφή, αλλά μετασχηματίζεται σε άπειρες δυνατότητες. Η σύλληψη μιας πραγματικότητας οδηγεί στην ακύρωσή της. Η γλώσσα δεν είναι το διακύβευμα της ποίησης. Η ίδια η ποίηση είναι το διακύβευμα. Ενώ προσπαθεί να συστήσει μία οικουμενική γλώσσα που η λειτουργία της μεταφοράς την αποκωδικοεύει σε κάθε της εκδοχή, καταλήγει να γίνεται μία πραγματική Βαβέλ κωδικών που παράγουν γλώσσες. Το μυστήριο

Με αξιοσημείωτη συνέπεια στις διαφορετικές φάσεις τού έργου του, ο Badiou οριοθετεί κάθε φορά το εγχείρημά του έναντι κυρίως των λεγόμενων «αριστεριστικών παρεκκλίσεων» – πρόκειται κατά πάσα πιθανότητα για ένα κατάλοιπο της μαοϊκής στράτευσης και της πρότερης αλτουσεριανής μαθητείας του. Παρομοίως, στο *Είναι και συμβάν* θ' ασκήσει κριτική σε αυτό που ονομάζει *θεωρησιακό αριστερισμό*, ήτοι στη στάση εκείνη που θα φιλοδοξούσε ν' αυτοθεμελιωθεί πάνω σε μια απόλυτη αρχή, στο βολονταριστικό αίτημα ενός ριζικά νέου ξεκινήματος που θα έτεμνε την ιστορία στα δύο, στις τάσεις δηλ. «μαρκσιωνιτισμού» ή «μανιχαϊσμού» σ' ένα λεξιλόγιο εγγύτερο στην Παύλεια ορθοδοξία,³⁰¹ την οποία, από την άποψη της μορφής, υπερασπίζεται εν προκειμένω ο Badiou (ωστόσο, ο ίδιος θα παραδεχτεί περήφανα σε άλλη συνάφεια ότι «εννοιολογεί απόλυτα ξεκινήματα»)³⁰² Στη σκέψη που συνοδεύει τη στάση αυτή δεσπόζουν συνήθως τα μοτίβα τής Αποκάλυψης ή της Επανάστασης. Ο φιλόσοφος όμως εφιστά την προσοχή, δεδομένου ότι ο ενθουσιασμός των πιστών οφείλει εν προκειμένω να μετριαστεί, εφόσον δεν υπάρχει γενικώς και αορίστως κάποιο «απόλυτο» συμβάν – όπως μάλλον έχει καταστεί σαφές ως τώρα–, αλλά κάθε συμβάν αποτελεί τυχαίο υπερπλήρωμα μιας ιδιαίτερης κατάστασης.³⁰³ Μια ξεχωριστή ιστορική ακολουθία ξετυλίγεται κάθε φορά από την έλευση ενός συμβάντος, αλλά δεν υπάρχει καμιά απόλυτη Ιστορία που θα έτεμνε στα δυο όλες τις καταστάσεις, προκαθορίζοντας έτσι όλα τα προηγηθέντα συμβάντα ως δοκιμαστικές εμφανίσεις τού ενός αυθεντικού Συμβάντος. Ο Badiou μοιάζει να μη συμεριζείται λοιπόν την υπόσχεση της Ιωάννειας *Αποκαλύψεως*: «Ἴδου καινὰ ποιῶ πάντα».³⁰⁴ Η εργώδης ανακαίνιση ενός κόσμου δεν είναι ολοσχερής, καίτοι ενδέχεται να έχει τον χαρακτήρα εκτεταμένης αναδιάρθρωσης (με όρους που απαντούν στις *Λογικές των κόσμων* θα αποτελεί ακριβώς την τροποποίηση των ορίων ενός κόσμου και τη γεφύρωσή του με άλλους, τη δημιουργία νέων κόσμων αλλά όχι την οικοδόμηση του κόσμου – δεν υπάρχει

μετατρέπεται σε άβατο και η ποίηση-ζαριά ξαναγεννά το τυχαίο». Το μαλλαρμεικό έργο αποτελεί τη συχνότερη και διαχρονικότερη ποιητική αναφορά τού Badiou, ενώ έχει γοητεύσει χορεία φιλοσόφων (λχ. Derrida), περιλαμβανομένου του βιβλίου τού Meillassoux *Ο αριθμός και η Σειρήνα* (Παρίσι: Fayard, 2011), όπου αποπειράται ν' αποκρυπτογραφήσει το ποίημα και ν' αποκαλύψει τον «μοναδικό αριθμό, που άλλος δεν μπορεί να 'ναι».

301. «Αυτό που ο Παύλος προτείνει δεν είναι προφανώς η κατάλυση της ιδιαιτερότητας των Ιουδαίων –δεν παύει να αναγνωρίζει πως αυτή αποτελεί την αρχή τής ιστορικότητας του συμβάντος–, αλλά αντίθετα η αναγέννησή της μέσα από όλα όσα ο νέος λόγος, και άρα το νέο υποκείμενο, την καθιστούν ικανή να πραγματοποιήσει. Για τον Παύλο, ο Ιουδαίος γενικά, και η Βίβλος ειδικότερα, μπορούν και οφείλουν να επανα-υποκειμενοποιηθούν». Βλ. Alain Badiou, *Απόστολος Παύλος. Η θεμελίωση της οικουμενικότητας* (Paris: Seuil, 1997), 110. Στα υπ' όψιν ότι η γαλλική λέξη «fondation» έχει τις σημασίες τής ίδρυσης, της θεμελίωσης, της εγκαθίδρυσης και του θεμελίου.

302. Βλ. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, μετάφραση – πρόλογος: Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 91. Η διατύπωση αυτή θα πρέπει ωστόσο να κατανοηθεί εντός των συμφραζομένων της, όπου ο φιλόσοφος προσπαθεί να αναδείξει την καινοτόμο διάσταση ενός (συγκεκριμένου κάθε φορά) συμβάντος απέναντι σε μια σύλληψή του ως δημιουργικής πτύχωσης του παρελθόντος, την οποία αποδίδει στον Deleuze (βλ. σχετικά το υποκεφάλαιο VIII.2).

303. Τούτο δεν αναιρεί ότι μια έννοια απολυτότητας παραμένει θεμιτή και διεκδικήσιμη για τον φιλόσοφο, όπως θα φανεί στο κεφάλαιο V.

304. Βλ. Καινή Διαθήκη, *Αποκάλυψις Ιωάννου*, 21:5.

περιθώριο για χιλιαστικές προσδοκίες ούτε μονοκατευθυντική εσχατολογία στη σκέψη τού φιλοσόφου).

Στο προηγούμενο κεφάλαιο έγινε λόγος για το γεγονός ότι το *Αξίωμα της Επιλογής* προκάλεσε διαμάχες στις τάξεις των μαθηματικών, ειδικά μεταξύ των ετών 1905 και 1908. Εν τέλει, η πλειονότητα αποφάσισε να συνεχίσει αποδεχόμενη την προσθήκη του στο κυρίως σώμα των αξιωμάτων τής υπό διαμόρφωση συνολοθεωρίας, παραβλέποντας τις όποιες ενστάσεις για τρόπον τινά «πρακτικούς» λόγους, καθώς το εν λόγω αξίωμα διασφαλίζει πολύτιμα μαθηματικά θεωρήματα κατά τέτοιον τρόπο, ώστε τυχόν εγκατάλειψή του θα ερχόταν με ανεπιθύμητο και μεγάλο κόστος.³⁰⁵ Το Αξίωμα της Επιλογής επιτρέπει την ύπαρξη μιας συνάρτησης στην οποία θα ανήκει ένα «αντιπροσωπευτικό» πολλαπλό από κάθε μη κενό πολλαπλό που ανήκει σ' ένα δοσμένο σύνολο. Το πρόβλημα αναδύεται όταν εξετάσουμε ένα άπειρο πολλαπλό. Το μόνο που προσφέρει το αξίωμα είναι η ύπαρξη μιας συνάρτησης χωρίς κανένα επιπλέον κριτήριο για την τέλεση της επιλογής και άρα της παραγωγής της από ένα υπαρκτό σύνολο. Η συμπερίληψή του στο κυρίως σώμα των αφηρητικών παραδοχών απαίτησε λοιπόν μια επιλογή εκ μέρους τής κοινότητας των εργαζόμενων μαθηματικών, παρέχοντας κατά τον Badiou το οντολογικό σχήμα (δηλ. το μαθηματικώς ισοδύναμο ή σύστοιχο) τής παρέμβασης χωρίς καμιά αναφορά στο συμβάν. Χωρίς την απρόσκλητη εμφάνιση του τελευταίου –η οποία, ας θυμηθούμε, απαγορεύεται από τα πρωτόκολλα της οντολογίας– η παρέμβαση χαρακτηρίζεται από «εκνομία» και «ανωνυμία», καθόσον διαλέγει αυθαίρετα τα αντιπροσωπευτικά πολλαπλά. Ωστόσο, αυτή η διασάλευση της τάξης οδηγεί σύντομα –εάν δεν συνοδευτεί από το συμβάν και την πιστότητα στο ίχνος που αυτό αφήνει– στην περαιτέρω σκλήρυνση και ενίσχυσή της, και ακόμη καταλήγει να λειτουργεί ως πηγή δικαιολόγησης ή επίρρωσης της ιεραρχίας. «Το βαθύτερο νόημα που παραδίδεται από το Αξίωμα της Επιλογής είναι επομένως ότι είναι επί τη βάσει τού *ζεύγους* τού μη αποφασίσιμου συμβάντος και της παρεμβαίνουσας απόφασης που ο χρόνος και η ιστορική καινοτομία προκύπτουν. Συλλαμβανόμενη στην απομονωμένη μορφή τού αμιγούς είναι της, η παρέμβαση, παρά την έκνομη εμφάνιση που προσλαμβάνει, με το να είναι αναποτελεσματική, λειτουργεί εντέλει στην υπηρεσία τής τάξης, και ακόμη, [όπως] θα δούμε, της ιεραρχίας».³⁰⁶

Ο επόμενος σταθμός αφορά τη διαδικασία «ελέγχου» τής κατάστασης υπό το φίλτρο τού αποτυπώματος της συμβαντικής έλευσης. «Αποκαλώ *πιστότητα* [fidélité] το σύνολο των διαδικασιών με τις οποίες διακρίνει κανείς, σε μια κατάσταση, τα

305. Για τον Badiou οι λόγοι βέβαια δεν είναι αποκλειστικά αυτής της φύσεως: «Νομίζω ότι το γεγονός πως η μεγάλη πλειοψηφία των μαθηματικών εργάζεται με το Αξίωμα της Επιλογής δεν είναι απλώς ένα πραγματιστικό ζήτημα. Με το Αξίωμα της Επιλογής παίρνει κανείς περισσότερα αποτελέσματα, αλλά είναι επίσης οντολογικής τάξεως ζήτημα. Νομίζω δηλ. ότι θα έπρεπε κανείς να πηγαίνει προς την κατεύθυνση όπου το πολλαπλό είναι όσο το δυνατόν πιο ποικιλόμορφο/ετερογενές. Δεν υπάρχει κανένας λόγος να περιορίζουμε ή να μειώνουμε τη δύναμη του απείρου». Βλ. Alain Badiou & Tzuchien Tho, “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, εισαγωγή – μετάφραση: Tzuchien Tho, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 3 (2007), 3.

306. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 255. Η διατύπωση αυτή συνιστά τη φιλοσοφική ανάγνωση του γεγονότος ότι το ΑτΕ συνεπάγεται την Αρχή τής Καλής Διάταξης όλων των συνόλων.

πολλαπλά των οποίων η ύπαρξη εξαρτάται από την εισαγωγή εν κυκλοφορία –υπό το υπεράριθμο όνομα που τού προσδίδει μια παρέμβαση– ενός συμβαντικού πολλαπλού. Μια πιστότητα είναι εν συντομία ο μηχανισμός που διαχωρίζει, εντός του συνόλου των παρουσιαζόμενων πολλαπλών, εκείνα που εξαρτώνται από ένα συμβάν. Το να είσαι πιστός είναι το να συγκεντρώνεις και να διακρίνεις το γίνεσθαι-έννομη μιας τύχης». ³⁰⁷ Αφού έχει οικειοποιηθεί έναν τόσο διαδεδομένο όρο –από την επικράτεια του έρωτα πάντως και όχι της θεολογίας–, ³⁰⁸ ο φιλόσοφος σπεύδει να προβεί σε ορισμένες διευκρινίσεις. Η πιστότητα δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση γενική ικανότητα ούτε κάποια υποκειμενική ποιότητα ή αρετή, αλλά μία λειτουργική σχέση προς ένα συγκεκριμένο κάθε φορά συμβάν. Ως τέτοια, αποτελεί επιχειρησιακή λειτουργία ή δομή και όχι όρο (δηλ. στοιχείο) τής κατάστασης. Αυστηρά μιλώντας, η ίδια δεν υπάρχει παρά διαμέσου των παραγόμενων αποτελεσμάτων της, ήτοι των συνομαδώσεων από πολλαπλά, τις οποίες επιφέρει. Υπό την έννοια αυτή αποτελεί μια εναλλακτική μεταδομή, εφόσον απαριθμεί υποσύνολα ή μέρη μιας κατάστασης, άρα θα εμφανιστεί ως ένα είδος «αντικράτους» ή ανταγωνιστικού «υποκράτους» μιας κατάστασης, ενέχοντας πάντοτε μια θεσμική διάσταση.

Η πιστότητα εμφανίζεται λοιπόν με τη μορφή μιας *διερεύνησης* (enquête), ήτοι ως παραγωγή μιας πεπερασμένης αλυσίδας ατομικών στοιχείων που συνδέονται ή όχι με το όνομα του συμβάντος. Η ιδιαιτερότητα κάθε συγκεκριμένης πιστότητας κάθε άλλο παρά μάς εμποδίζει να σκεφτούμε την καθολική της μορφή. Ως διαδικασία δόμησης η πιστότητα δεν υπάρχει, όπως αναφέρθηκε· είναι εντούτοις θεμιτό να ειπωθεί ότι το υποσύνολο των συνδεόμενων με το συμβάν όρων τής κατάστασης, το οποίο μορφοποιεί, αποτελεί το «στιγμιαίο είναι» της, μιλώντας από τη σκοπιά τού κράτους.

307. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 257.

308. «Πιστότητα, είναι μια λέξη που χρησιμοποίησα στη φιλοσοφική μου ιδιόλεκτο βγάζοντάς την από το σύνηθες πλαίσιο αναφοράς της. Σημαίνει ακριβώς τη μετάβαση από μια τυχαία συνάντηση σε μια κατασκευή τόσο στέρεη όσο εάν ήταν αναγκαία». Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας – Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2013), 55. Οι θεολογικές αναγνώσεις τού Badiou συνήθως παραβλέπουν αυτό το σημείο και γραπώνονται από την ενσυνείδητη χρήση πλήθους θρησκευτικά φορτισμένων όρων στο έργο του. Για δύο αρχετυπικές απόπειρες θεϊστικής επανερμηνείας τής μπαντιουϊκής οντολογίας, βλ. το τρίτο κεφάλαιο της μελέτης τού Frederiek Depoortere, *Badiou and Theology* (London: Continuum, 2009), 95-127, όπως και το συντομότερο κείμενο του Kenneth A. Reynhout, “Alain Badiou: Hidden Theologian of the Void?”, *Heythrop Journal*, Vol. 52, No. 2 (2011), 219-233. Για μια κριτική επισκόπηση αυτού του τύπου αναγνώσεων, αλλά και των γόνιμων εκείνων συνδέσεων, οι οποίες μπορούν πράγματι να γίνουν, βλ. Hollis Phelps, *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology* (Durham: Acumen, 2013), 121-168. Πρβλ. το αφιέρωμα “Badiou and Theology” του *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 16, No. 3 (2017). Ο ίδιος ο Badiou θα δηλώσει σχετικά: «Έχω ιδιαίτερη προτίμηση στις μεγαλειώδεις μεταφορές που προέρχονται από τη θρησκεία... Εξαιτίας προφανώς αυτής της προτίμησης έχουν συμπεράνει πως η φιλοσοφία μου είναι ένας μεταμφιεσμένος χριστιανισμός... Στο κάτω κάτω, προτιμώ να είμαι ένας άθεος επαναστάτης κρυμμένος κάτω από μια θρησκευτική γλώσσα παρά ένας δυτικός “δημοκράτης”, διώκτης μουσουλμάνων και μουσουλμανισσών, μεταμφιεσμένος σε κοσμικό φεμινιστή». Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 162-163, σημείωση 4. Βλ. επίσης παρακάτω την υποσημείωση 315.

Δεδομένου όμως τού απείρου όλων ή σχεδόν όλων των καταστάσεων,³⁰⁹ «η στιγμιαία κρατική προβολή, η οποία συνομαδώνει σ' ένα μέρος τής κατάστασης τα ήδη διακριθέντα ως συνδεδόμενα με το συμβάν πολλαπλά, είναι μόνο μια χονδρική προσέγγιση, στην πραγματικότητα σχεδόν μηδενική, εκείνου για το οποίο η πιστότητα είναι ικανή [...] Στοχαζόμενη στο είναι της –ή κατά το είναι–, μια πιστότητα είναι ένα πεπερασμένο στοιχείο τού κράτους, μια αναπαράσταση· στοχαζόμενη στο μη είναι της –ως επιχειρησιακή λειτουργία [δηλ. ως πράξη, ως τέλεση]– μια πιστότητα είναι μια άπειρη διαδικασία παρακείμενη στην παρουσίαση».³¹⁰

Ο Badiou προβαίνει στη σκιαγράφηση μιας τυπολογίας των δυνατών εκφάνσεων της πιστότητας επί τη βάσει αφενός της απόστασής τους από τη λογική και τις λειτουργίες τού κράτους τής κατάστασης, και αφετέρου της εμβέλειας της διαχωριστικής τους ικανότητας. Έτσι, έχουμε α) την *αυθόρμητη* πιστότητα, στην οποία μόνο το συμβάν συνδέεται με το όνομα του συμβάντος, που είναι ισοδύναμη με την κρατική μεταγραφή τού τελευταίου· β) τη *δογματική*, η οποία αποτελεί αντιστροφή τής πρώτης (αφού, στο πλαίσió της, όλα τα στοιχεία τής κατάστασης καταλήγουν να συνδεθούν με το συμβάν) και τέλος γ) τη *γεωλογική*, την οποία προκρίνει ο φιλόσοφος (στην καθοριστικής σημασίας έννοια του γεωλογικού θα αναφερθούμε παρακάτω). Τούτη η «πραγματική πιστότητα» δεν είναι εγγράψιμη στις κρατικές λειτουργίες, δεδομένου ότι διατηρεί τη μέγιστη δυνατή απόσταση από τις σχέσεις τού ανήκειν και του εγκλείεσθαι (ή περιλαμβάνεσθαι) και, επομένως, τα πολλαπλά που συνομαδώνει φαίνονται να στερούνται νοήματος από τη σκοπιά τού κράτους. Απομακρυσμένη από τα υφιστάμενα κριτήρια ταξινόμησης και διάκρισης, τέμνει μ' έναν καινούργιο τρόπο την κατάσταση στα δύο, εφόσον «διακρίνει επίσης μια μάζα πολλαπλών αδιάφορων προς το συμβάν».³¹¹ Η θριαμβική επικράτηση μιας τέτοιου τύπου πιστής αφοσίωσης ενέχει βέβαια τον κίνδυνο της οντολογικοποίησής της, με το να θεωρήσει κανείς ότι η νέα, λανθάνουσα κατάσταση –την οποία μορφοποιεί και αναγνωρίζει, διαγιγνώσκοντας κυοφορούμενες και εισέτι αναξιοποίητες δυνατότητες του υπάρχοντος–, η αποτελούμενη από το σύνολο των συνδεδόμενων με το συμβάν πολλαπλών τής κατάστασης, συνιστά την κατεξοχήν «αληθινή» κατάσταση (με εκκλησιαστικούς όρους: το ποιμνίο των πιστών ως εκλεκτό σώμα προνομιακής απεύθυνσης, η εκάστοτε νέα κοινότητα ως «περιούσιος λαός», η εργατική τάξη ως μετωνυμία σύμπασας τής ανθρωπότητας, η μετεπαναστατική κοινωνία ως «παλλαϊκό κράτος» σύμφωνα με το σοβιετικό σύνταγμα του 1977 ή ακόμη η εδραίωση κάποιας μοντερνιστικής καλλιτεχνικής

309. Όπως έχει ενδεχομένως διαφανεί, η επένδυση στο άπειρο και η παράταξη με τα λάβαρα του έχουν έναν στρατηγικό χαρακτήρα για τον Badiou, αποτελώντας τη δική του εκδοχή πασκαλικού στοιχήματος. Στο κεφάλαιο VII και στα συμπεράσματα της παρούσας μελέτης θα εγκύψουμε εκ νέου στην υποβόσκουσα λογική τής επένδυσης αυτής, αρκούμενοι μέχρι τότε στην ανάλυση των περιεχομένων και των προεκτάσεών της (τα οποία θα καταστούν εναργέστερα στο μεθεπόμενο κεφάλαιο, αφού είναι στην *Εμμένεια των αληθειών* που ο φιλόσοφος εμβαθύνει περισσότερο στην εν λόγω διακύβευση).

310. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 260-261.

311. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 263.

μορφοποίησης ως επιφέρουσας το ίδιο το «τέλος τής Τέχνης», η εγγελιανή φιλοσοφία ως ύστατο φιλοσοφικό μετασύστημα που πραγματώνει και συγκεφαλαιώνει «την» φιλοσοφία, κτλ.).

Ένα έτερο ερώτημα που προκύπτει –από τα βαθύτερα και πλέον επίμονα στην ιστορία τής φιλοσοφίας, σύμφωνα με τον Badiou– αφορά το κατά πόσον ένα συγκεκριμένο συμβάν προκρίνει αναγκαία έναν ορισμένο τύπο πιστότητας –λ.χ. εκείνον της «δογματικής»– έναντι των υπολοίπων. Επί παραδείγματι, σε ποιον βαθμό καθόρισε ο συμβαντικός τόπος και οι φυσιγνωμικές ιδιαιτερότητες της («ιουδαϊκής», «ελληνικής» και «ρωμαϊκής») κατάστασης την οργάνωση των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων και την κατοπινή ανάδυση του ανθρωπολογικού τύπου τού ιερέα; Επίσης, σε ποιον βαθμό το συμβάν τής Παρισινής Κομμούνας –και ανυπερθέτως η έκβασή της– και το (ιστορικό, πολιτικό, πολιτισμικό, κ.ο.κ.) περιβάλλον τής τσαρικής Ρωσίας καθόρισαν τη μορφή οργάνωσης των μπολσεβίκων και κατ’ επέκταση του μεγαλύτερου μέρους των όπου γης κομμουνιστών τον 20ό αι.; Τι περιθώρια αφήνονται πράγματι ανοιχτά από τα πλέγματα των υφιστάμενων στην εκάστοτε κατάσταση προσδιορισμών, αλλά και από τους όποιους αναπόδραστους περιορισμούς κατά την τέλεση των αρχικών βημάτων στην πορεία εκδίπλωσης των συνεπειών τού συμβάντος; Ας σημειωθεί ότι αυτό είναι ένα διαφορετικό ερώτημα από εκείνο του περιεχομένου, δεδομένου ότι είναι δυνατόν –και μάλιστα σύνηθες– να υπάρχουν περισσότερες της μίας στάσεις γενολογικής πιστότητας στο ίδιο συμβάν (ωστόσο οι περιπλοκές τού τελευταίου αυτού ενδεχόμενου δεν μοιάζει να έχουν απασχολήσει ιδιαίτερα τον φιλόσοφο). Είναι σαφές πάντως ότι το ζήτημα άπτεται των φαινομενολογικών διαστάσεων της υποκειμενικότητας. «Από τη μεριά μου» συνεχίζει ο Badiou, «θα αποκαλέσω *υποκείμενο* την ίδια τη διεργασία συνδέσμου μεταξύ του συμβάντος (επομένως της παρέμβασης) και της διαδικασίας πιστότητας (επομένως του τελεστή σύνδεσής της)». ³¹² Διακινδυνεύει μάλιστα μια ερμηνευτική υπόθεση για το σύνολο σχεδόν της ιστορίας τής φιλοσοφίας, εκτιμώντας ότι θα ήταν διαφωτιστικό «εάν έπαιρνε κανείς ως οδηγητικό του μίτο το υποκείμενο τοιουτοτρόπως εννοημένο, στη μέγιστη απόσταση από οιαδήποτε ψυχολογία, ως εκείνο που δηλώνει την *άρθρωση* [jointure, αρμογή] μιας παρέμβασης και ενός κανόνα πιστής σύνδεσης. Η υπόθεση που προτείνω είναι ότι ακόμη και εν τη απουσία μιας ρητής έννοιας του υποκειμένου, ένα φιλοσοφικό σύστημα (εκτός ενδεχομένως εκείνων του Αριστοτέλη και του Hegel) θα διαθέτει πάντοτε ως ακρογωνιαίο λίθο του μια θεωρητική πρόταση που θα αφορά τούτη την *άρθρωση*. Τούτο είναι στην πραγματικότητα το πρόβλημα που απομένει στη φιλοσοφία, άπαξ και τής αφαιρεθεί, προκειμένου να γίνει αντικείμενο πραγμάτευσης εντός των μαθηματικών, η περίφημη διερώτηση [interrogation] για το είναι-ως-είναι». ³¹³

Φαίνεται πάντως ότι δεν μπορεί να εκδοθεί μια τελεσίδικη ετυμολογία πάνω στο ερώτημα που τέθηκε προηγουμένως περί της οροεξαρτώμενης (από τις εν πολλοίς τυχαίες αρχικές συνθήκες, τις συγκυρίες και τις πολιτισμικές ιδιομορφίες) εξερεύνησης των συνεπειών ενός συμβάντος. Ο Badiou θα αρκестεί να παρατηρήσει

312. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 264.

313. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 264.

ότι τα όποια διαθέσιμα ή υπαρκτά περιθώρια επινόησης είναι λιγότερο σημαντικά από την πειθαρχία που επιτάσσει η πιστότητα, με αποτέλεσμα να μην υπάρχουν «ήρωες του συμβάντος». «Ωστόσο» γράφει, «εάν υποθέσουμε ότι δεν υφίσταται κανένας δεσμός μεταξύ παρέμβασης και πιστότητας, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι ο τελεστής [τής πίστης] σύνδεσης στην πραγματικότητα αναδύεται ως ένα δεύτερο συμβάν».³¹⁴ Εν άλλους λόγους, η ανάδυση του υποκειμένου θα συνιστούσε μία ακόμη συμβαντική έλευση, ενώ κάθε «αρχικό» συμβάν θα απαιτούσε τη συνοδεία ενός δεύτερου προκειμένου να μπορέσουν να εκτυλιχθούν οι συνέπειές του στην κατάσταση. Τούτο θα τείνει να ισχύει όσο λιγότερη εγγύτητα προς το κράτος χαρακτηρίζει την εκάστοτε πιστότητα, δηλ. η τελευταία θα είναι λιγότερο «θεσμική», δυσκολότερα αφομοιώσιμη από τις κρατικές δομές και περισσότερο ρηξικέλυθη στον τρόπο δράσης της (και αν ακόμη το συμβάν δεν έχει ανάγκη από «ήρωες», θα ήταν δυνατό να ισχυριστεί κανείς χαριτολογώντας ότι ίσως χρειάζεται ιππότες, άγρυπνους περιφρουρητές και σκαπανείς).

Από την άποψη της μορφής, η εμφάνιση του χριστιανισμού αποτελεί ιδανικό παράδειγμα για μια θεωρία τού συμβάντος, σύμφωνα με τις προδιαγραφές που θέτει εκείνη του Badiou, καθώς όλα τα στοιχεία απαντούν εν αφθονία. Υπάρχουν ένας τόπος, μια ταραγμένη κατάσταση με το «κράτος» της (προκύπτουσα μάλιστα από τη συνάντηση δύο διαφορετικών καταστάσεων, αυτής του ιουδαϊκού θρησκευτικού νόμου και εκείνης της ρωμαϊκής πολιτειακής δομής και επιτροπείας, κατόπιν δε και της ελληνικής ύστερης αρχαιότητας), ένα συγκλονιστικό συμβάν (η Σάρκωση που καταλήγει στον αιμωτικό θάνατο και την «ως εκ παστάδος» έξοδο από τον άδειο τάφο), μια παρέμβαση υπέρ τής ονοματοδοσίας του και η συνακόλουθη πιστότητα ως προς αυτό, η άρνηση και αμφισβήτησή του από τους αρμόδιους φορείς, η κρατική (μη) καταγραφή του ως θορυβώδους θρησκευτικής ή πολιτικής αναταραχής, η αναδρομική του σύνδεση με ορισμένα στοιχεία τής προηγούμενης κατάστασης (όπως φερειπείν η βιβλική αφήγηση περί προπατορικού αμαρτήματος, η εσχατολογία των προφητών, η μεσσιανική υπόσχεση, κτλ.), μια γνήσια διαδικασία υποκειμενοποίησης (πιστοί ακόλουθοι, μαθητές, απόστολοι) που περιλαμβάνει την *par excellence* περίπτωση *μεταστροφής* (εκείνη του Παύλου, ο οποίος από διώκτης θα γίνει ένθερμος υποστηρικτής και «απόστολος των εθνών», φτάνοντας μέχρι το μαρτύριο, όντας σύμφωνα με την παράδοση ο μοναδικός από τους μείζονες αποστόλους που δεν είχε προσωπική επαφή με τον Χριστό),³¹⁵ ένα καινοφανές ή ανανοηματοδοτημένο σημείο

314. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 265.

315. Στον Απόστολο Παύλο ο Badiou θα αφιερώσει άλλωστε ένα έργο που έχει συζητηθεί αρκετά μεταξύ των φιλοσόφων και των θεολόγων εξίσου, αφού συνέβαλε στη διάνοιξη ενός διαύλου επικοινωνίας μεταξύ των πεδίων τής φιλοσοφίας, της θεολογίας και της ριζοσπαστικής πολιτικής. Βλ. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: PUF, 1997). Στο διαδίκτυο κυκλοφορεί μια ελληνική απόδοση του κειμένου (Άγιος Παύλος: Το θεμέλιο του οικουμενισμού) από τον Αντώνη Μπαλασόπουλο, στηριγμένη στην αγγλέζικη μετάφραση του Ray Brassier. «Κατά τον Badiou ο Παύλος αποτελεί μια έξοχη μορφή τής αντιφιλοσοφίας και συγχρόνως μια υποκειμενικότητα υψίστης σημασίας. Μορφή χωρίς καμιά συγκεκριμένη ταυτότητα –θυμίζω ότι δεν ανήκε στο περιβάλλον των μαθητών, ο ίδιος δε γνώρισε ποτέ τον Ιησού, αρχικά τουλάχιστον δε νομιμοποιείται και δεν αναγνωρίζεται από κανέναν–, δεσμεύεται αποκλειστικά από μία και μοναδική αλήθεια, αυτήν της σταύρωσης και της Ανάστασης του Χριστού, που αποτελεί και τον βασικό άξονα του λόγου του. Η

(ο σταυρός), μια πρωτοπορία η οποία προετοιμάζει και ανοίγει τον δρόμο για όλη την ανθρωπότητα (η πρώτη υπόσχεση καθολικότητας στην ιστορία: κανείς δεν είναι εξαρχής ανάξιος του συμβάντος ή αποκλεισμένος από την ευεργετική επέκταση των συνεπειών του, τα ταυτοτικά χαρακτηριστικά και τα όρια των επιμέρους κοινοτήτων έχουν καταρχήν εξουδετερωθεί από την οικουμενική απεύθυνση), η εγκαθίδρυση μιας προσίδιας, συμβαντικής χρονικότητας (εφόσον η σύνδεση δεν γίνεται μόνο με το παρελθόν, αλλά προσανατολίζεται (και μάλιστα κατά κύριο λόγο) στο μέλλον, θέτοντας το ερώτημα της εργώδους προετοιμασίας για τον μετασχηματισμό τού παρόντος εν αναμονή ενός ακόμη συμβάντος, της Δευτέρας Παρουσίας και της έλευσης της «βασιλείας των ουρανών», όπου η ήδη δρομολογηθείσα αποκατάσταση θα έχει ολοκληρωθεί).³¹⁶ Εξόχως ενδεικτικές είναι ακόμη οι αιρέσεις, οι πολεμικές αντιπαραθέσεις και τα κατοπινά σχίσματα σχετικά με την ορθή αποτίμηση και την ακριβή σημασιολογία του συγκεκριμένου συμβάντος, την οργάνωση των συνεπειών του σε νέα συμφραζόμενα ή την αναδρομική αποκατάσταση της ύπαρξης κάποιου είδους «συνέχειας μέσα στην τομή» σε σχέση με ό,τι προηγήθηκε.

Υπό το φως των ανωτέρω παρατηρήσεων, μάλλον δεν μοιάζει τόσο παράξενο που ο Badiou εκλαμβάνει τον Blaise Pascal ως παραδειγματική περίπτωση για τον στοχασμό τής παρέμβασης. Αυτό που βρίσκει ενδιαφέρον –και αξιοθαύμαστο– στον απολογητή αυτόν τού χριστιανισμού, είναι ότι δεν τον ενδιαφέρει τόσο να πείσει τους ήδη πεπεισμένους, αλλά ν' απευθυνθεί προνομιακά στους «μοντέρνους» τής εποχής του. Άλλως ειπείν, ο Pascal εκτιμά το θάρρος και τη δύναμη που απαιτούνται για να είναι κανείς σύγχρονος της εποχής του, η οποία, υπό το φως των νέων επιστημονικών εξελίξεων, αναδύεται ως μια εποχή ελευθερόφρονος (α)θεϊσμού, λελογισμένου σκεπτικισμού και μηδενιστικού ηδονισμού. Αντίθετα, περιλούζει με περιφρόνηση τη διπλωματική στάση των χλιαρών πιστών, των «υποκριτών» που απλώς προσαρμόστηκαν στο πνεύμα των καιρών, μένοντας κατ' όνομα χριστιανοί: ούτε τη σχέση τους με τη θεσμική εξουσία και αυθεντία τής Εκκλησίας διακινδύνευσαν, ούτε επέλεξαν να διαρρήξουν δεσμούς στο κοινωνικό πεδίο με το να τοποθετηθούν

ρήξη του με τις εγκαθιδρυμένες αφαιρέσεις είναι ριζική. Η αλήθεια που πρεσβεύει, καθώς απορρέει από ένα συμβάν, είναι ενική, δεν υπόκειται σε θεσπισμένες δομές ή ονοματοδοσίες και τέμνει εγκάρσια τις παγιωμένες και κυρίαρχες μορφές λόγου τής εποχής, όπως είναι ο εβραϊκός νόμος και η ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Επιπλέον, δεν επικυρώνει ούτε συγκροτεί κάποια δεδομένη ταυτότητα, καθώς απευθύνεται σε όλους, η διδασκαλία του έχει επομένως χαρακτήρα οικουμενικό/καθολικό». Βλ. Κατερίνα Κέη, «Οικουμενικότητα και ουτοπία», *αλήθεια*, τεύχος 6 (2011), 60-61. Πρβλ. και το σχετικό κείμενο του Διονύση Σκλήρη, «Alain Badiou, ο θεολόγος της εμμένειας», το οποίο περιλαμβάνεται στο βιβλίο του *Οι ανύπαρκτοι που διάλεξε ο Θεός. Διάλογος της θεολογίας με τις ανθρωπιστικές επιστήμες* (Αθήνα: Εκδόσεις Ακρίτας, 2021), όπως και την διπλωματική εργασία που εκπόνησε υπό την επίβλεψη του Θανάση Ν. Παπαθανασίου στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο η Ματίνα Σολωμάκου, *Η οικουμενικότητα του Αποστόλου Παύλου στην οπτική του Alain Badiou* (Πάτρα, 2019). Εξάλλου, συγγραφείς μιας εν ευρεία έννοια υπαρξιστικής παράδοσης –όπως κατεξοχήν είναι οι Pascal και Kierkegaard (και φυσικά ο άθεος Sartre)– επαινούνται και αξιοποιούνται κατά κόρον από τον φιλόσοφο στη σύλληψή του της υποκειμενικής στράτευσης, η οποία απηχεί σαφώς τη μεταστροφή τού ατόμου υπό τη συμβαντική χάριν.

316. Πρβλ. τις αναλύσεις τού Ernst Bloch για το ουτοπικό πλεόνασμα της βιβλικής παράδοσης ως κοίτη, αποκοπτόμενη από την οποία η σύγχρονη χειραφετική υπόθεση κινδυνεύει να ακρωτηριαστεί, στη μελέτη του *Ο αθεϊσμός στον χριστιανισμό* (Αθήνα: Εκδόσεις Άρτος Ζωής, 2019).

ξεκάθαρα. Ο Pascal δεν είναι «ακομμάτιστος» συγγραφέας και αυτό συνιστά ένδειξη της διαχρονικότητάς του, υποστηρίζει ο Badiou ενάντια στο πνεύμα μιας γαλλικής ερμηνευτικής παράδοσης, η οποία διερωτάται μελαγχολικά για το πόσα περισσότερα θα μπορούσε να είχε προσφέρει ο ανήσυχος νους του στην επιστήμη, εάν δεν είχε χαραμίσει τον χρόνο του ασχολούμενος με «θρησκευτικές ανοησίες».³¹⁷ Στους *Στοχασμούς* (ή *Σκέψεις*) του έχει ούτως ειπείν δύο «γραμμές», μια μαζικής και μια περισσότερο στοχευμένης απεύθυνσης. Εάν εστιάσουμε στην πρώτη, όπως συνήθως γίνεται, ο Pascal γίνεται δύσκολο να διαχωριστεί από τους ηθοστοχαστές³¹⁸ τού συρμού τής εποχής του, τα γραπτά των οποίων, καίτοι αναμφιβόλως περιέχουν διεισδυτικές παρατηρήσεις για την ανθρώπινη κατάσταση, ξεχειλίζουν από συναίσθημα και απογοήτευση. Όμως, είναι η έτερη πλευρά που ενδιαφέρει κυρίως τον Badiou, καθώς εκεί βλέπουμε τον συγγραφέα να προσπαθεί να πείσει κάποιον από τους έντιμους και προφανείς αντιπάλους του να επανανακαλύψει τον Χριστό, γινόμενος εκ νέου σύγχρονός του. Διαχωρίζοντας το χριστιανικό συμβάν από τις προδιαγραφές τής παροχής θετικών και καθησυχαστικών αποδείξεων, ο Pascal αναδεικνύει τον ρόλο μιας υποκειμενικής τοποθέτησης σε σχέση με την οποία τίποτε δεν έχει αλλάξει από τον καιρό των αποστόλων. Ουδείς δικαιούται να μη λάβει κάποια απόφαση επί του ζητήματος, μολονότι βέβαια αυτό αφήνει ορθάνοιχτο το ενδεχόμενο της απόρριψης της πίστης εκ μέρους τού ταλαντευόμενου ατόμου. Ο Badiou είναι επίσης ένας στοχαστής τής διακινδύνευσης και του στοιχήματος, καθώς θεωρεί ότι κάθε διαδικασία υποκειμενοποίησης άξια του ονόματός της διελαύνεται σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό από τους πορθμούς τής ταλάντευσης, της αγωνίας, της αμφιβολίας, του δισταγμού, αλλά επίσης της τολμηρής υπέρβασης προς την κατεύθυνση της χαρωπής κατάφασης και του θαρραλέου επωμισμού τού ρίσκου.

Ολοκληρώνοντας την πραγμάτευση της πιστότητας, ο Badiou προβαίνει σε μια μεθοδολογική επισήμανση, όπου αναλύει ενδεικτικά δύο μεθόδους επιχειρηματολογίας εντός τού μαθηματικού πλαισίου: τον *υποθετικό συλλογισμό* και την *εις άτοπον απαγωγή*. Ο πρώτος είναι της μορφής $T + A \rightarrow B$, όπου, προκειμένου να συναχθεί μια πρόταση B από μιαν άλλη A, τιθέμεθα εντός τού πλαισίου των ήδη αποδεδειγμένων προτάσεων και παραδεκτών αξιωμάτων με την επέκταση της A. Εργαζόμενοι εντός αυτού του πλαισίου, εάν κατορθώσουμε να συναγάγουμε την ύπαρξη της B, τότε η ίδια και όσες προτάσεις προκύπτουν από αυτήν συνάγονται επίσης εντός τού αρχικού πλαισίου T, δεδομένου ότι οι κανόνες τής απαγωγής έχουν μείνει σταθεροί καθ' όλην

317. Για μια πρόσφατη και αξιόπιστη ανασυγκρότηση της σκέψης του, βλ. Michael Moriarty, *Pascal: Reasoning and Belief* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2021).

318. Έτσι αποδίδει ο Φώτης Σιατίτσας τον γαλλικό όρο *moralistes*, ο οποίος αναφέρεται στην παράδοση συγγραφέων πνευματωδών αφορισμών, οξυδερκών παρατηρήσεων και στοχασμών, οι οποίοι καταπιάνονταν με τα ήθη, το έθος και τον χαρακτήρα των ανθρώπων με σκοπό τη βελτίωσή τους και την επίτευξη του ευ ζην. Τυπικοί εκπρόσωποί της θεωρούνται οι Michel de Montaigne [1533-1592], François de La Rochefoucauld [1613-1680], Blaise Pascal [1623-1662], Jean de la Bruyère [1645-1696], Nicolas Chamfort [1741-1794] και Joseph Joubert [1754-1824]. Βλ. Jean Lafond (επιμ.), *Moralistes du XVIIe siècle: de Pibrac à Dufresny* (Paris: Robert Laffont, 1992). Ο όρος θα μπορούσε επίσης ν' αποδοθεί ως «ηθικοδιδάσκαλοι», «ηθικολόγοι», «ηθικιστές», μολονότι ο τελευταίος όρος έχει άλλες συνδηλώσεις. Για τη συγκεκριμένη απόδοση του όρου στα ελληνικά, βλ. Alain Badiou, *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 10.

τη διάρκεια της παραμονής μας στο φανταστικό σύμπαν $T + A$. Σε αντίθεση με τη μέθοδο αυτή, ο Badiou προκρίνει την εις άτοπον απαγωγή ως περισσότερο περιπετειώδη, καθόσον δεν είναι σε θέση κανείς να γνωρίζει τί πρέπει να ψάξει και πού ακριβώς θέλει να μεταβεί.³¹⁹ Σκοπός εν προκειμένω δεν είναι ν' αποδειχθεί μία συγκεκριμένη πρόταση, αλλά να εντοπιστεί μια οποιαδήποτε αντίφαση με τις ήδη αποδεδειγμένες προτάσεις του T (τουτέστιν: $T + \sim A \rightarrow \sim B$, ενώ έχουμε ήδη $T \rightarrow B$: οπότε $\rightarrow A$). Εγκαθιστάμεθα επομένως εντός όχι απλώς ενός φανταστικού, αλλά ενός παραπλανητικού, αυθαίρετου και πιθανώς ψευδούς σύμπαντος προτάσεων. Αυτή η μεθοδολογική επισήμανση δείχνει την (σχετική) εγγύτητα του φιλοσόφου στον μαθηματικό πλατωνισμό, δεδομένου ότι ο κονστρουκτιβισμός απορρίπτει την εις άτοπον απαγωγή (και την αρχή τού αποκλειόμενου τρίτου που την υποβαστάζει). Εν ολίγοις, σε αντίθεση με τον «πλατωνισμό», απορρίπτει ότι υπάρχει κάτι άγνωστο και προς το παρόν μη γνώσιμο, για το οποίο είμαστε ωστόσο σε θέση να έχουμε επίγνωση και ενδεχομένως πρόσβαση υπό τον όρο μιας μέλλουσας επινόησης.³²⁰ Τούτη η μετριοπαθής οιονεί ταυτολογική παραδοχή –«μπορούμε να γνωρίσουμε ό,τι γνωρίζουμε και γνωρίζουμε ό,τι μπορούμε να γνωρίσουμε»– είναι μία που ο Badiou – ο οποίος αρέσκεται να παραθέτει την αισιόδοξη και έμπληη αυτοπεποίθησης φράση τού Mao Tse-tung,³²¹ σύμφωνα με την οποία «μια μέρα θα φτάσουμε να γνωρίσουμε όλα εκείνα που μάς ήταν προηγουμένως άγνωστα»– δεν είναι διατεθειμένος να δεχτεί. Η διαδικασία πιστότητας εντός τής οντολογίας τής ίδιας βρίσκει λοιπόν το σχήμα της στην παραγωγική [deductive] συλλογιστική και αποδεικτική μέθοδο,

319. Όπως το θέτει ο Αναπολιτάνος, «[σ]τις αποδείξεις αυτές δεν κατασκευάζεται το συγκεκριμένο μαθηματικό αντικείμενο, αλλά αποδεικνύεται η ύπαρξή του με τον εξής τρόπο: Η απόδειξη ξεκινάει με την υπόθεση πως το υπό συζήτηση αντικείμενο δεν υπάρχει και, κάτω από επιτρεπτές για την κλασική μαθηματική πρακτική αποδεικτικές διαδικασίες, περατώνεται με την τελική συνεπαγωγή κάποιας αντίφασης. Η κατάληξη σ' αυτήν την αντίφαση –με την υπόθεση πάντα πως στην διάρκεια της απόδειξης δεν έχει παρεισφρύσει [sic] κάποιο λάθος στην χρήση των επιτρεπτών αποδεικτικών κανόνων– σημαίνει πως η αρχική υπόθεση της μη ύπαρξης του υπό συζήτηση αντικειμένου ήταν λανθασμένη. Στο σημείο αυτό το συμπέρασμα έρχεται αβίαστα για τον κλασικά σκεπτόμενο μαθηματικό. Δεδομένου πως το αντικείμενο ή υπάρχει ή δεν υπάρχει, και πως η υπόθεση της μη ύπαρξής του οδηγεί σε αντιφάσεις, θεωρεί τον εαυτό του υποχρεωμένο να απαντήσει καταφατικά στο ερώτημα που σχετίζεται με την ύπαρξή του. Η θεμελιώδης πίστη των κλασικά σκεπτόμενων μαθηματικών στην καθολική ισχύ τής αρχής τής απόκλεισης του τρίτου τούς επιτρέπει, μ' άλλα λόγια, να αποδεικνύουν θεωρήματα ύπαρξης, χωρίς να απαιτείται η κατασκευή τού αντικειμένου τού οποίου η ύπαρξη κατοχυρώνεται με τον παραπάνω τρόπο». Βλ. Διονύσιος Α. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των μαθηματικών* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2009⁷), 283. Για τη μεθοδολογική σημασία τής εις άτοπον απαγωγής αναφορικά με το έργο τού Badiou, βλ. επίσης την *Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 30-31.

320. Θα άξιζε ίσως να επισημανθεί ότι, κατά έναν ελαφρώς παράδοξο τρόπο, είναι ο μαθηματικός πλατωνισμός εκείνος που εισάγει μια διάσταση διάρκειας: εφόσον οι μαθηματικές δομές είναι αυθύπαρκτες και αιώνιες οντολογικά, η ανακάλυψη και η προσπέλασή τους απαιτούν χρόνο, έστω και άπειρο. Αντιθέτως, η επιστημολογικά προσανατολισμένη στα κατασκευαστικά βήματα των αποδείξεων προσέγγιση του κονστρουκτιβισμού, όπως τον εννοεί ο Badiou, «παροντοποιεί» τρόπον τινά το αιώνιο.

321. Την αναφέρει για παράδειγμα στην εισαγωγή των *Λογικών των κόσμων*, αλλά και στη συζήτησή του με τον Jean-Luc Nancy (*La Tradition allemande dans la philosophie*, Éditions Lignes: 2017, 22), αν και η προέλευσή της μάς είναι άγνωστη.

παρέχοντας μαρτυρία για τη λιτότητα (ως προς τα χρησιμοποιούμενα μέσα) και συνάμα τον εντυπωσιακό πλούτο (ως προς τα παραγόμενα αποτελέσματα) των μαθηματικών.

3. Η «απορία της οντολογίας» και οι διαθέσιμοι στη σκέψη προσανατολισμοί

Στα προηγούμενα έγινε αναφορά σε διατακτικούς και πληθικούς αριθμούς, δίχως όμως να διευκρινιστεί η μεταξύ τους σχέση και διαφορά. Αυτό συνέβη επειδή στο επίπεδο των πεπερασμένων αριθμών οι δύο κατηγορίες συμπίπτουν, ενώ είναι από εκεί και έπειτα που διαφοροποιούνται.³²² Οι *διατακτικοί* (ή *τακτικοί*) αριθμοί

322. Διαπίστωση η οποία δεν είχε διαφύγει την προσοχή τού ίδιου του Cantor: «Όταν σκέπτομαι και μελετώ το άπειρο, [...] ακολουθεί μια γνήσια ηδονή στην οποία υποκύπτω ευχαρίστως, καθώς βλέπω πως η έννοια του ακέραιου αριθμού, που για την πεπερασμένη περίπτωση στηρίζεται μόνον στην αρίθμηση, διαχωρίζεται σε δύο έννοιες, όταν ανεβαίνουμε στο άπειρο. Η μία είναι η έννοια της ισχύος, που είναι ανεξάρτητη από τη διάταξη των στοιχείων τού συνόλου, και η άλλη είναι η έννοια της αρίθμησης που είναι αναγκαστικά συνδεδεμένη με μια συγκεκριμένη διάταξη του συνόλου. [...] Και αν ξανακατέβω από το άπειρο στο πεπερασμένο, βλέπω πόσο εξίσου καθαρά και όμορφα οι δύο έννοιες ενώνονται ξανά, αποτελώντας ένα ιδιαίτερο όλο, για να σχηματίσουν την έννοια του πεπερασμένου ακέραιου αριθμού». Βλ. G. Cantor, *Mathematische Annalen*, Vol. XXI, 545-591 (1883), § 7, όπως παρατίθεται στο: Διονύσιος Α. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των μαθηματικών* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2009⁷), 196. Αξίζει να επισημανθεί ότι στο *Διαφορά και επανάληψη* ο Deleuze στέκεται επίσης στη διαφοροποίηση μεταξύ των διατακτικών και των πληθικών αριθμών, την οποία συσχετίζει με τη διάκριση μεταξύ διανυσματικών (λχ. δύναμη, ταχύτητα, μετατόπιση) και μονόμετρων (βαθμωτών) μεγεθών και την προτεραιότητα των εντασιακών διαφορών σε σχέση με την έκπτυσή τους σε εκτατές σχέσεις: «Κάθε αριθμός είναι στην αρχή εντατός και διανυσματικός [vectoriel] στον βαθμό που εγκλείει μια διαφορά ποσότητας η οποία δεν μπορεί να ακυρωθεί, αλλά είναι εκτατός και μονομετρικός [scalaire] στον βαθμό που ακυρώνει αυτή τη διαφορά σε ένα άλλο επίπεδο που αυτός δημιουργεί και επί του οποίου εκτυλίσσεται. Ακόμα και ο απλούστερος τύπος αριθμού επιβεβαιώνει αυτό τον δυϊσμό: Οι φυσικοί αριθμοί είναι κατ' αρχάς τακτικοί αριθμητικοί, με άλλα λόγια, πρωταρχικά εντατοί. Απόλυτα αριθμητικά προέρχονται από αυτούς και εμφανίζονται ως εκτυλίξεις των τακτικών. Συχνά μας αντιπαρατίθεται ότι η τακτικότητα [ordination] δεν μπορεί να είναι η αρχή τού αριθμού διότι εμπλέκει ήδη απόλυτες [cardinal] διαδικασίες σύνδεσης [colligation]. Αυτό όμως οφείλεται στο ότι η έκφραση “το απόλυτο είναι αποτέλεσμα τακτικού” έχει γίνει αντιληπτή εσφαλμένα. Η τακτικότητα δεν προϋποθέτει καθόλου την επανάληψη της ίδιας μονάδας η οποία πρέπει να “απολυτοποιηθεί” [se cardinaliser] οσάκις ο επόμενος τακτικός αριθμός είναι παρών. Η τακτική κατασκευή δεν προϋποθέτει μια υποτιθέμενη ίδια μονάδα, όπως θα δούμε, αλλά μόνο μια μη αναγώγιμη έννοια της απόστασης – της απόστασης που εμπλέκεται στο βάθος ενός εντατού διαστήματος [spatium] (ταξινομημένων διαφορών). Ταυτόσημη μονάδα δεν προϋποτίθεται από την τακτικότητα, αντιθέτως, αυτό ανήκει στους απόλυτους αριθμούς και προϋποθέτει μια εκτατή ισότητα μεταξύ απόλυτων αριθμών, μια σχετική ισοδυναμία εξωτερικευμένων όρων. Δεν πρέπει λοιπόν να πιστεύουμε ότι οι απόλυτοι αριθμοί προέρχονται αναλυτικά από τους τακτικούς αριθμούς ή από τους τελικούς όρους τής πεπερασμένης τακτικής σειράς (οπότε η προηγούμενη ένσταση θα ήταν δικαιολογημένη). Στην πραγματικότητα, ο τακτικός αριθμός γίνεται απόλυτος μόνο με την έκταση, στον βαθμό που οι αποστάσεις οι ενθυλακωμένες στο διάστημα [spatium] εκτυλίσσονται, αναπτύσσονται και εξισώνονται σε μια έκταση που δημιουργείται με φυσικούς αριθμούς. Θα πρέπει λοιπόν να πούμε από την αρχή ότι η έννοια του αριθμού είναι συνθετική». Βλ. Gilles Deleuze, *Διαφορά και επανάληψη*, εισαγωγή – μετάφραση: Κωνσταντίνος Β. Μπουντάς (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019), 326-327.

υποδηλώνουν τη θέση εντός μιας ιεραρχικά διατεταγμένης σειράς, ενώ οι πληθάριθμοι (ή απόλυτοι) την «ποσότητα», το «μέγεθος» ή τη «δύναμη» ενός συνόλου (φερειπείν, ο διατακτικός αριθμός 2 υποδηλώνει ότι κάτι έρχεται «μετά το 1» και «πριν από το 3», ενώ ο πληθικός αριθμός 2 αναφέρεται στην ποσότητα ή το πλήθος τής δυάδας). Υφίσταται επομένως μια διφυής λειτουργία τής καταμέτρησης ή απαρίθμησης στο *Είναι και συμβάν*, εφόσον διακρίνεται η διατακτική (αφορώσα την τάξη ή διάταξη) από την πληθική (η οποία άπτεται του μεγέθους, της ποσότητας ή του μέτρου) διάσταση. Ο Badiou αποδίδει προτεραιότητα στην πρώτη, η οποία σκιαγραφεί τον οντολογικό σκελετό των φυσικών πολλαπλών.³²³ Όμως, εισερχόμενοι στην επικράτεια του απείρου, ουκ ολίγες διαφορετικές συλλογές αριθμών τυγχάνει να έχουν την ίδια πληθικότητα (και επομένως οι πληθικοί αποτελούν μία υποκλάση των διατακτικών, αφού ένας πληθικός αριθμός δύναται να εισέλθει σε αμφιμονοσήμαντη αντιστοιχία με έναν διατακτικό, αλλά όχι το αντίστροφο).³²⁴ Πρόκειται βέβαια για ένα «αντιδιαισθητικό» συμπέρασμα, το οποίο εντούτοις συνιστά κοινοτοπία για όποιον έχει μια στοιχειώδη γνώση τής συνολοθεωρίας ή της θεωρίας αριθμών (η θεωρία τού Cantor οικοδομήθηκε εν πολλοίς πάνω στην παραδοξολογική διαπίστωση ότι ένα σύνολο ενδέχεται να είναι ισοπληθές με ένα γνήσιο υποσύνολό του· μάλιστα αυτή αποτελούσε έναν τρόπο ορισμού τής έννοιας ενός άπειρου συνόλου). Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως αναφέρθηκε, οι περιττοί (και οι άρτιοι) αριθμοί αποτελούν υποσύνολο των φυσικών, οι οποίοι αποτελούν υποσύνολο των ακεραίων και αυτοί με τη σειρά τους των ρητών,³²⁵ όμως όλες οι ανωτέρω συλλογές αριθμών τυγχάνει να έχουν την ίδια πληθικότητα (είναι δηλ. δυνατό να έρθουν σε αμφιμονοσήμαντη

323. Βλ. Tzuchien Tho, "Sets, Set Sizes, and Infinity in Badiou's *Being and Event*", *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 143-178. Πρβλ. το κεφάλαιο "Measuring the Size of Infinite Collections of Natural Numbers: Was Cantor's Theory of Infinite Number Inevitable?" της μονογραφίας τού Paolo Mancosu, *Abstraction and Infinity* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 116-153.

324. «Οι πληθικοί αριθμοί, με άλλα λόγια, αποτελούν καθαρή υποκλάση τής κλάσης των διατακτικών αριθμών και μπορούν να ορισθούν σαν εκείνοι ακριβώς οι διατακτικοί αριθμοί, που δεν μπορούν να τεθούν σε αμφιμονοσήμαντη και επί αντιστοιχία με κανέναν μικρότερό τους. Η ιεραρχία βέβαια των διατακτικών αριθμών εκτείνεται έτσι, ώστε οι αριθμήσιμοι να αποτελούν ένα κυριολεκτικά ελάχιστο κομμάτι τής συνολικής διαδικασίας. [...] Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να πούμε πως η βασική διαφορά ανάμεσα στα δύο είδη αριθμών ανάγεται στη διάσταση που παρουσιάζουν οι έννοιες της πληθικότητας και της διατακτικότητας, στηριγμένες, αντίστοιχα, στις διεργασίες τής αμφιμονοσήμαντης αντιστοίχισης και της γραμμικής διατακτικής τακτοποίησης. Οι διεργασίες αυτές σχηματίζουν ένα αζεδιάλυτο αμάλγαμα όταν αναφέρονται στους πεπερασμένους αριθμούς, και διαχωρίζονται καθαρά, όταν το πεδίο δράσης τους μετατίθεται στο επίπεδο των απείρων αριθμών». Βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 192-199. Πρβλ. Hans Niels Jahnke, "Cantor's Cardinal and Ordinal Infinities: An Epistemological and Didactic View", *Educational Studies in Mathematics*, Vol. 48, No. 2-3 (2001), 175-197.

325. Διαισθητικά ο όρος «κλάση» υποδηλώνει μια συλλογή που παραείναι «μεγάλη» και υπερβαίνει τις συνολιστικές προδιαγραφές τής ZFC. Άλλες εκδοχές τής θεωρίας συνόλων μεταχειρίζονται τις κλάσεις ως σύνολα, όμως εντός τής ZFC αυτό μπορεί να γίνει μόνο έμμεσα, ήτοι διά της κατασκευής «αντιπροσωπευτικών» συνόλων που θα «συμπυκνώνουν» ή θα «κωδικοποιούν» τις ιδιότητες των κλάσεων. Αυτή η διάσταση θα αναπτυχθεί κυρίως στη θεωρία μοντέλων και θα διαδραματίσει κομβικό ρόλο ως υπόβαθρο για την απόδειξη προτάσεων (ή της ανεξαρτησίας τους), όπως θα φανεί στη συνέχεια και κυρίως στο κεφάλαιο V.

αντιστοιχία τα στοιχεία τους), η οποία είναι της τάξεως του *άλεφ μηδέν*. Επομένως, οι σχέσεις διάταξης δεν μένουν αλώβητες από τη μετάβαση αυτή, αφού μοιάζουν να υφίστανται κάποιου είδους «χαλάρωση» ή «επιπεδοποίηση» ή μάλλον οριζόντια διεύρυνση, και είναι σε τούτο ακριβώς το σημείο που η υπόθεση αρχίζει ν' αποκτά ενδιαφέρον.³²⁶

Από το *θεώρημα του Cantor* αποδεικνύεται ότι το εκάστοτε κράτος (δηλ. δυναμοσύνολο) είναι πάντοτε μεγαλύτερο ποσοτικά από την κατάσταση του – εν προκειμένω το ζήτημα αφορά τα άπειρα πολλαπλά, διότι στα πεπερασμένα το μέγεθος είναι απολύτως υπολογίσιμο και γνωστό, όπως κατέστη σαφές προηγουμένως (για: $X = n$, θα έχουμε: $P(X) = 2^n$). Αλλά πόσο μεγαλύτερο θα είναι στην επικράτεια του υπερπεπερασμένου; Ο ίδιος ο Cantor πίστευε ότι η ποσοτική τάξη του κράτους θα είναι η αμέσως επόμενη (ο επόμενος πληθάρημος, ήτοι ο μικρότερος δυνατός που θα είναι μεγαλύτερος από τον \aleph_0 , ο οποίος αντιστοιχεί στο πρώτο, αριθμήσιμο άπειρο). Εν ολίγοις, ο Cantor διατύπωσε το αίτημα της ανυπαρξίας ενός άλλου, ενδιάμεσου πληθάρημου, ήτοι μιας ενδιάμεσης ποσοτικής τάξης (ή «μεγέθους») ευρισκόμενης μεταξύ αυτής των φυσικών και εκείνης των πραγματικών αριθμών (των οποίων η πληθικότητα είχε αποδειχθεί πως είναι 2^{\aleph_0}), της απουσίας μιας διακριτής βαθμίδας μεταξύ της επικράτειας του διακριτού και εκείνης του γεωμετρικού συνεχούς (οι πραγματικοί αριθμοί ορίζονται άτυπα ως ο αριθμός των σημείων σε μία ευθεία, οπότε είναι ένα κατά πολύ «πυκνότερο» άπειρο, εάν επιτρέπεται να καταφύγουμε σε μια διαισθητική διατύπωση). Ο Cantor λοιπόν, έχοντας ήδη αποδείξει ότι υπάρχουν διαφορετικά άπειρα μεγέθη, ήθελε τρόπον τινά να διασφαλίσει ότι τούτα εξακολουθούν να υπακούουν σε μια τάξη, ότι προσφέρονται σε γραμμική τακτοποίηση σύμφωνα με μια σταθμίσιμη ποσοτικά απόσταση ή μεζούρα κατά τη μετάβαση από το διακριτό στο συνεχές.³²⁷ Ίδου η περίφημη *Υπόθεση του Συνεχούς* που διατύπωσε για πρώτη φορά το 1877 και δημοσίευσε την επόμενη χρονιά: $2^{\aleph_0} = \aleph_1$, το κράτος (το δυναμοσύνολο) των αριθμήσιμα άπειρων συνόλων θα είχε την αμέσως επόμενη –δηλ. τη μικρότερη δυνατή– πληθικότητα (η οποία αντιστοιχεί στον μικρότερο μη μετρήσιμο ή μη αριθμήσιμο πληθικό αριθμό). Ο Cantor δεν κατόρθωσε ποτέ ν' αποδείξει αυτή την υπόθεση, η οποία κατέληξε να «στοιχειώσει» το όψιμο έργο του, ενώ είναι οπωσδήποτε ενδεικτικό ότι ο David Hilbert την είχε τοποθετήσει στην κορυφή τής

326. Για ορισμένες σκέψεις αναφορικά με εναλλακτικούς τρόπους «μέτρησης» των πολλαπλοτήτων, πρβλ. το άρθρο του Tzuchien Tho, “Sets, Set Sizes, and Infinity in Badiou’s *Being and Event*”, *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 143-178.

327. «Η σημασία αυτής της υπόθεσης είναι ότι, εάν ήταν αληθής, θα διαθέταμε ένα “φυσικό μέτρο” για το γεωμετρικό ή φυσικό συνεχές. Ή με άλλα λόγια, θα είχαμε μια ποσοτική γνώση τού είναι ως είναι. Διότι, εάν το συνεχές μπορούσε να μετρηθεί αριθμητικά, κάθε διακριτό πολλαπλό θα μπορούσε να διασφαλιστεί ποσοτικά εντός του». Βλ. Sean Bowden, “The Set-Theoretical Nature of Badiou’s Ontology and Lautman’s Dialectic of Problematic Ideas”, στο: Sean Bowden & Simon B. Duffy (επιμ.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 52. Πρβλ. επίσης τη μονογραφία του Burhanuddin Baki, *Badiou’s Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015), 130-132, όπως και την επισκόπηση του Γιώργου Ρουσόπουλου, *Επιστημολογία των μαθηματικών. Αναλυτικο-αναφορικότητα και νομιμοποίηση στα νεότερα μαθηματικά* (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 1991), 109-114.

φημισμένης λίστας που είχε συντάξει στην αυγή του 20ού αι. με τα μείζονα μαθηματικά προβλήματα.³²⁸

Υπήρξαν δύο σταθμοί στην κατοπινή ενασχόληση μ' αυτό το σκέλος της παρακαταθήκης του Cantor. Κατ' αρχάς, το 1939 ο Kurt Gödel απέδειξε τη συνεκτικότητα (τη συνέπεια, τη «συμβιβαστότητα») της Υπόθεσης του Συνεχούς με/ως προς τα αξιώματα της ZF, δηλ. το γεγονός ότι ενδεχόμενη προσθήκη της στον αρχικό πυρήνα των αξιωμάτων δεν διασαλεύει επ' ουδενί τη συνεκτικότητά τους, εάν τούτη υποθεθεί εξ αρχής. Όμως το 1963 ο Αμερικανός μαθηματικός Paul Cohen απέδειξε ότι η άρνηση της Υπόθεσης του Συνεχούς είναι ανεξάρτητη από το τυπικό αξιωματικό σύστημα της ZFC, ήτοι ότι είναι αναποφάνσιμη εντός της (και είναι εφικτό επομένως να υπάρξουν τόσο επεκτάσεις της ZF στις οποίες να κατακυρώνεται, όσο και άλλες στις οποίες να είναι ψευδής). Λίγα χρόνια αργότερα, το θεώρημα του Easton ήρθε να επιβεβαιώσει την αυθαιρεσία και την απόλυτη απροσδιοριστία στο συγκεκριμένο σημείο. Με τα αξιώματα που διαθέτουμε έως τη σημερινή, ως ποσοτική τάξη του κράτους φαίνεται ότι νομιμοποιείται να εκληφθεί σχεδόν οποιαδήποτε,³²⁹ αρκεί να συντρέχουν οι κάτωθι ελάχιστες προϋποθέσεις: α)

328. Βλ. David Hilbert, [1925] "On the infinite", στο: Jean Van Heijenoort (επιμ.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2002 [1967¹]), 367-392: «Το πρόβλημα του συνεχούς διακρίνεται για την πρωτοτυπία και την εσωτερική ομορφιά του. Χαρακτηρίζεται, επιπλέον, από δύο στοιχεία που το αναδεικνύουν ανώτερο από άλλα φημισμένα προβλήματα: η λύση του απαιτεί νέους τρόπους, αφού οι παλιές μέθοδοι αποτυγχάνουν στην περίπτωση του και επιπλέον, αυτή η λύση είναι αφεαυτής τεράστιου ενδιαφέροντος ως προς το αποτέλεσμα που πρόκειται να καθορισθεί» (384). Το συγκεκριμένο απόσπασμα έχει παραλειφθεί στην ελληνική μετάφραση του άρθρου που περιέχεται στον τόμο που επιμελήθηκε ο Παύλος Χριστοδουλίδης, *Η φιλοσοφία των μαθηματικών, I. Από τον Frege ως τον Kreisel: 1884-1979. Επιλογή άρθρων* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Εγνατία, 1980) [επανεκδοση: Γεώργιος Πνευματικός 1994].

329. «Τι θα πρέπει λοιπόν να συμπεράνουμε από τις εξελίξεις αυτές; Αν θεωρήσουμε ότι το αξιωματικό σύστημα ZF της συνολοθεωρίας είναι ικανοποιητικό, τότε πρέπει να τονίσουμε ότι η όλη ιδέα του Cantor, σύμφωνα με την οποία μπορούμε να διατάξουμε από άποψη μεγέθους τα άπειρα σύνολα, είναι ιδιαίτερα ασαφής. Αλλά η ασάφεια και η απροσδιοριστία προχωρεί βαθύτερα: δεδομένου ότι έχουμε στη διάθεσή μας μη ισόμορφα μη κατηγορικά μοντέλα των πραγματικών αριθμών, σε άλλα από τα οποία $2^{\aleph_0} = \aleph_1$, ενώ σε άλλα $2^{\aleph_0} = \aleph_2$, και ούτω καθεξής, τι είναι και ποιοι είναι οι πραγματικοί αριθμοί τελικά;» Βλ. Γ. Ρουσόπουλος (1991), 112-113. Για τη θεωρία μοντέλων και τα θεωρήματα Löwenheim-Skolem, βλ. *αυτόθι*, 96-101. Πρβλ. το σχόλιο του Kanamori: «Αρχίζοντας από το έργο του Cohen στην Υπόθεση του Συνεχούς, πολλά προβλήματα που είχαν παραμείνει ανεπίλυτα αποδείχτηκαν/φάνηκε ότι είναι ανεξάρτητα, καθώς παρουσιάστηκε στους θεωρητικούς των συνόλων ένα αξιοσημείωτα γενικό και ευέλικτο σχήμα με εποπτικά/ενορατικά ερείσματα για την κατασκευή μοντέλων της θεωρίας συνόλων. Η ώθηση [thrust] της έρευνας σταδιακά αποπληθώρισε τη ρεαλιστική οπτική των Cantor-Gödel με έναν παροξυσμό/ορμητική ανάπτυξη [onrush] νέων μοντέλων, και ελαφρύνοντας [shedding] κάπως το θεμελιωτικό φορτίο της η συνολοθεωρία κατέστη ένα ενδιαφέρον [intriguing] μαθηματικό πεδίο όπου οι τυποποιημένες [formalized] εκδοχές της αλήθειας και της συνέπειας έγιναν ζητήματα συνδυαστικού χειρισμού όπως στην άλγεβρα. Από τον σχετικισμό του Skolem ίσαμ' εκείνον του Cohen, ο ρόλος της συνολοθεωρίας για τα μαθηματικά έγινε ακόμη εμφανέστερα εκείνος ενός ανοικτού [open-ended] πλαισίου μάλλον παρά ενός διαναγάζοντος θεμελίου. Από τούτη την οπτική, το ότι τα αξιώματα της ZFC δεν καθορίζουν την πληθικότητα 2^{\aleph_0} του συνόλου των πραγματικών αριθμών μοιάζει μια εντελώς ικανοποιητική κατάσταση πραγμάτων. Με τον [προσφερόμενο] πλούτο δυνατοτήτων για αυθαίρετους πραγματικούς

να είναι μεγαλύτερη εκείνης τής κατάστασης (του αφηρητικού «μοντέλου βάσης», το οποίο θα είναι αριθμήσιμα άπειρο) και β) να καταλαμβάνει κάποια θέση στη διαδοχική αλυσίδα των πληθαρθμών (άρα να μην συνιστά οριακό πληθικό). Μ' άλλα λόγια, σ' ένα μοντέλο η πληθικότητα μπορεί να υποτεθεί ότι είναι \aleph_1 , σ' ένα άλλο \aleph_2 , ενώ σ' ένα τρίτο \aleph_{178} ή σχεδόν οποιοσδήποτε άλλος αριθμός από την ακολουθία των άλεφ, αρκεί να είναι μεγαλύτερος αυτού της αρχικής κατάστασης.³³⁰ Έτσι, όταν έρχεται η ώρα για τον υπολογισμό τής «δύναμης» ενός τέτοιου κράτους, θα έχουμε πάντοτε να κάνουμε με μιαν απόκλιση, η οποία θα αφορά την υπερεκτίμηση ή την υποτίμησή της αντίστοιχα (αν μη τι άλλο, πρόκειται για ένα χρήσιμο δίδαγμα για όσους αντιστρατεύονται το Κράτος τής ιστορικο-πολιτικής κατάστασης). Σημειωτέον ότι, παρά τις διαφορετικές μεταμαθηματικές παραδοχές τους, αμφοτέροι οι Cohen και Gödel μάλλον θεωρούσαν ότι η *Υπόθεση του Συνεχούς* είναι ψευδής. Ο Hugh Woodin, εκ των σημαντικότερων σύγχρονων σκαπανέων τής θεωρίας συνόλων, συμεριζόταν αρχικά την ίδια άποψη, ωστόσο κατά τα τελευταία χρόνια εργάζεται προς την αντίθετη κατεύθυνση, προσπαθώντας ν' αποδείξει την αναγκαιότητα εισαγωγής ενός πρόσθετου αξιώματος, το οποίο θα αφορά την ύπαρξη ενός «πολύ μεγάλου» πληθικού.³³¹

Η απόδειξη της ανεξαρτησίας τής Υπόθεσης του Συνεχούς από τα αξιώματα της συνολοθεωρίας, όπως προκύπτει από τα συνδυαστικά αποτελέσματα των εργασιών των Gödel και Cohen, αφήνει δύο ενδεχόμενα ανοικτά: α) είτε την υιοθέτηση μιας αγνωστικιστικής στάσης σχετικά με το ζήτημα, λίγο πολύ αδιάφορης για την έκβασή του, β) είτε τη λήψη μιας απόφασης ανάλογα με τις προτιμήσεις ή τις προτεραιότητες κάθε εργαζόμενου μαθηματικού, συναρτήσσει μιας υποβόσκουσας ρεαλιστικής θεώρησης του μαθηματικού σύμπαντος. Το δεύτερο ενδεχόμενο διακλαδώνεται επομένως σε δύο αντίθετες τοποθετήσεις, αφού η υπόθεση πρέπει να είναι είτε αληθής είτε ψευδής, ακόμη και αν προσώρας δεν είμαστε σε θέση ν' αποδείξουμε καμία από τις δύο υποθέσεις. Επιπλέον, μία τρίτη περίπτωση είναι η οντολογικοποίηση της αγνωστικιστικής στάσης, η μεταγραφή της δηλ. σε θετική πληροφόρηση για τις ιδιότητες του μαθηματικού σύμπαντος ως εγγενώς ανοιχτού και επιδεχόμενου τη λήψη αποφάσεων και την επινόηση νέων υποθέσεων, οι οποίες αναδρομικά θα εγγραφούν στον αξιωματικό πυρήνα τής θεωρίας. Η εν λόγω περίπτωση αποτελεί μια μεταοντολογική λύση η οποία εκβάλλει στις επιλογές τού δεύτερου ενδεχόμενου, αποδεχόμενη εντούτοις τον πλουραλισμό και τα εκάστοτε

αριθμούς και απεικονίσεις, κανένα αξίωμα που να επιβάλλει άμεσα τη δομή άνωθεν δεν θα έπρεπε να περιορίζει ένα τόσο ανοικτό [open-ended] σύνολο όσο τη συλλογή των πραγματικών ή τις ποικίλες δυνατότητές της για την καλή διάταξη». Βλ. Akihiro Kanamori, *The Higher Infinite: Large Cardinals in Set Theory from their Beginnings* (Berlin: Springer-Verlag, 2009), XVIII-XIX.

330. Σύμφωνα με το «λήμμα τού König» φερεταιν, δεν μπορεί να είναι \aleph_ω .

331. Για τις επιπτώσεις και το επίδοκο της συζήτησης γύρω από την εν λόγω υπόθεση, πρβλ. τα εκλαϊκευτικά άρθρα τής Natalie Wolchover, "To settle Infinity Dispute, A New Law of Logic", *Quanta Magazine* (2013) και του Jean-Paul Delahaye, «En finir avec l'hypothèse du continu», *Pour Science*, No. 504 (Octobre 2019), 26-36. Βλ. ακόμη το κείμενο του Patrick Dehornoy, «Progrès récents sur l'hypothèse du continu [d'après Woodin]», *Séminaire Bourbaki* : Vol. 2002/2003, exposés 909-923, *Astérisque*, No. 294 (2004), Exposé no. 915, 147-172.

όρια στις απόπειρες προσπέλασης του μαθηματικού σύμπαντος, όσο και της ανατροφοδότησής του από τις μαθηματικές πρακτικές. Πρόκειται εν ολίγοις για μια διαλεκτική, συμπεριληπτική προσέγγιση του σύμπαντος εδραζόμενη στην οντολογική κοινότητα του είναι και του νοείν και στην –εντός μαθηματικών συμφραζομένων– μη διαφορά μεταξύ κατασκευής, επινόησης, αποκάλυψης και ανακάλυψης. Σ’ αυτή την κατεύθυνση εγγράφεται η σκέψη του Badiou, προσανατολιζόμενη στην υπόθεση ότι η Υπόθεση του Συνεχούς είναι ψευδής. Πάντως, πέραν της απόκλισης στα περιεχόμενα των αποδείξιμων προτάσεων, προωθητική υπήρξε η διαφοροποίηση στη μεθοδολογία μεταξύ των δύο αποδείξεων, η οποία εγκαινίασε δύο γόνιμα και μέχρι τις μέρες μας υποσχόμενα προγράμματα: αφενός αυτό της θεωρίας εσωτερικών μοντέλων (Gödel), το οποίο επιδιώκει την αυτοτοποθέτηση σ’ ένα «σύμπαν μινιατούρα» (στο ζήτημα της επαρκούς μοντελοποίησης του «συνολοθεωρητικού σύμπαντος» θα επανακάμψουμε στο κεφάλαιο V) και αφετέρου εκείνο της μεθόδου του «εξαναγκασμού» ή της «επιβολής» (Cohen), η οποία πρωτίστως μάς ενδιαφέρει στην παρούσα φάση.

Τρία είναι εν προκειμένω τα στοιχεία που συγκρατεί προς αξιοποίηση ο Badiou από την εργασία του Cohen: α) Το ίδιο το αποτέλεσμα της, το οποίο διασφαλίζει την απροσδιοριστία που ενδημεί στο είναι όσον αφορά τη μέτρηση της απόστασης από την επικράτεια του διακριτού σ’ εκείνη του συνεχούς. Ελλείπει μίας σταθερής σχέσης και ενός ασφαλούς υπολογισμού που θα τη «λογαριάζε» και θα τη «ζύγιζε», αυτό που απαιτείται είναι η διακύβευση και η διακινδύνευση, τις οποίες προϋποθέτει και συνάμα συνεπάγεται η λήψη μιας απόφασης.³³² β) Την έννοια του γενολογικού υποσυνόλου, η οποία παρέχει όπως θα δούμε στον φιλόσοφο τα οντολογικά εργαλεία για τον στοχασμό και την πραγμάτευση της έννοιας της αλήθειας. Τέλος, γ) την ίδια τη μέθοδο του «forcing»,³³³ αφού ο Cohen επινόησε μία μαθηματική τεχνική που απέκτησε στην πορεία ευρύτερο ρόλο, εμπλουτιζόμενη και χρησιμοποιούμενη με αξιοσημείωτα αποτελέσματα σε ποικίλα μαθηματικά περιβάλλοντα προς απόδειξη της ανεξαρτησίας προτάσεων. Αυτή επιτρέπει τον πραξεολογικό προσανατολισμό της σκέψης του Badiou μέσα από την ανάδυση ενός υποκειμένου που επιτελεί την «παραβίαση», τον «εξαναγκασμό», την «επιβολή», τη «βίαιη διάνοιξη» ή την «εκβιαστική επαλήθευση» (όλοι οι αναφερθέντες όροι αποδίδουν το “forcing”) της κατάστασης ίσαμε το σημείο όπου, μετασηματιζόμενη, η τελευταία θα διαθέτει πλέον τους πόρους προκειμένου να δεξιωθεί την άρτι αναδυθείσα αλήθεια της εντός της.

Τούτη η ανεξάλειπτη διάσταση μεταξύ ενός άπειρου συνόλου και του συνόλου των μερών του, το οποίο είναι πάντοτε απροσδιόριστα «μεγαλύτερο», αφήνει καταρχάς τρεις χειρισμούς και άρα τρεις προσανατολισμούς διαθέσιμους για τη σκέψη που θα

332. «Αν η υποτιθέμενη μαθηματική οντολογία (η συνολοθεωρητική, οι φυσικοί αριθμοί, κ.λπ.) προσεγγίζεται με τη βοήθεια αξιωματικών συστημάτων, τα οποία de facto παρουσιάζουν εγγενείς αδυναμίες (όσον αφορά τις δυνατότητές τους), πού θα καταφύγουμε για να μιλήσουμε γι’ αυτήν;» Βλ. Γ. Ρουσόπουλος (1991), 114.

333. Έτσι αποδίδει ο Badiou το “forcing”.

θελήσει να την ερωμιστεί.³³⁴ Καταπώς συνηθίζει, ο Badiou αναπτύσσει μια τυπολογία των εν λόγω κατευθύνσεων,³³⁵ επισημαίνοντας ότι όλες τους έχουν ακολουθηθεί, όπως και οι φιλοσοφικές κινήσεις που τούς αντιστοιχούν. Στο τέλος προσθέτει μία τέταρτη επιλογή, την οποία όπως θα γίνει αντιληπτό ακολουθεί και ο ίδιος. Η εν λόγω χαρτογράφηση των κατευθύνσεων έχει ως εξής:

α) Πρώτα διακρίνει το *προγραμματικό* ή «γραμματολογικό» [grammaïrienne] εγχείρημα, όπου για την ανεξάλειπτη απόσταση ευθύνεται η ανεπάρκεια της –φυσικής– γλώσσας. Στο πλαίσιο του, «[τ]ο κράτος νομοθετεί επί εκείνων που καταμετρά, η μεταδομή δεν διατηρεί παρά τις “λογικές” αναπαραστάσεις στο πεδίο του. Το κράτος είναι προγραμματισμένο να μην αναγνωρίζει ως μέρος, του οποίου την καταμέτρηση διασφαλίζει, [τίποτε άλλο] παρά ό,τι οι ίδιοι οι πόροι τής κατάστασης επιτρέπουν να *διαχωριστεί*. Οτιδήποτε δεν είναι διαχωρίσιμο [distinguishable] από μια καλοφτιαγμένη [τυπική] γλώσσα, δεν είναι».³³⁶ Πρόκειται για τη μεθοδολογική αρχή τής ταυτότητας των μη διακρίσιμων του Leibniz. Στο πεδίο τής οντολογίας σχετίζεται με την έννοια των κατασκευάσιμων συνόλων του Gödel,³³⁷ η οποία αρτιώθηκε από τον Jensen, και η οποία οικοδομεί μια λιτότερη και «σφιχτότερη» εκδοχή τής στιβαδωμένης ιεραρχίας των συνόλων, αξιοποιώντας εκάστοτε μόνο τα (ήδη διαθέσιμα και τακτοποιημένα) υλικά τού αμέσως προηγούμενου επιπέδου. Όπως θα φανεί, αντιστοιχεί στην «αυθόρμητη λογική» τής επικράτειας της γνώσης.

334. Σημειωτέον ότι η διατύπωση «προσανατολισμός στη σκέψη» παραπέμπει στην αντίστοιχη αναρώτηση του Kant και συνιστά μια διαχρονική έγνοια στο έργο τού Badiou. Οι *Λογικές των κόσμων* ολοκληρώνονται με το ερώτημα «τι σημαίνει να ζει κανείς;», το ζήτημα του «προσανατολισμού στη σκέψη και την ύπαρξη» είχε απασχολήσει τα σεμινάρια του επί σειρά ετών, ενώ και η επάνοδος του στο Théâtre de la Commune d’Aubervilliers εγκαινιάστηκε με την επικαιροποίησή του: «Πώς να ζούμε και να σκεφτόμαστε σε μια εποχή απόλυτου αποπροσανατολισμού;». Για τον προβληματισμό τού Kant, βλ. το κείμενό του «Τι σημαίνει: Προσανατολίζομαι στη σκέψη;» στη συναγωγή *Τέσσερα δοκίμια κριτικής φιλοσοφίας*, μετάφραση – εισαγωγή – υπόμνημα: Γιάννης Πίσσης (Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2012), 41-60. Για τον όγκο προβληματισμού τού Badiou, βλ. το δοκίμιο *Παρατηρήσεις για τον αποπροσανατολισμό του κόσμου*, μετάφραση: Σάββας Μιχαήλ (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2022).

335. Βλ. B. Baki (2015), 162-168 και C. Norris (2009), 201-207. Για μια πρόωπη εμφάνισή της στο έργο τού φιλοσόφου, βλ. *Θεωρία του υποκειμένου* (Παρίσι: Seuil, 1982), 281-290. Πρβλ. επίσης τη σχετική αναφορά στο κείμενο «Τα μαθηματικά είναι μία σκέψη», το οποίο περιέχεται στη συλλογή *Σύντομη πραγματεία προσωρινής [ή μεταβατικής] οντολογίας* (Παρίσι: Seuil, 1998), 52-53.

336. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 312-313.

337. Για κάποιες ενστάσεις απέναντι στη θεμελιώδη θέση τού Badiou, οι οποίες εκκινούν απ’ αυτό το σημείο, βλ. Shiva Rahman, “On Why Mathematics Can Not be Ontology”, *Axiomathes*, Vol. 29, No. 3 (2019), 289-296. Πρόκειται ωστόσο για άρθρο που κατά βάση ενίσταται στη θεώρηση του Gödel ως κονστρουκτιβιστή, απόπειρα στο οποίο είναι αμφίβολο εάν υποπίπτει ο φιλόσοφος, ισχυριζόμενος απλώς ότι η κατασκευάσιμη ιεραρχία τού Gödel παρέχει το γενικό μαθηματικό υπόβαθρο ή τον «οντολογικό σκελετό» τής προγραμματικής κατεύθυνσης. Ο ίδιος ο Gödel μάλλον έκλινε προς τον μαθηματικό πλατωνισμό και εκτιμούσε ότι η μελλοντική τελεσίδικη διευθέτηση της Υπόθεσης του Συνεχούς θα καθίστατο δυνατή από την προσθήκη ενός αξιώματος.

β) Έπειτα αναδύεται το δεύτερο («γενολογικό») εγχείρημα, το οποίο ακολουθεί την αντίστροφη πορεία. Πρέπει να ξεκινήσουμε απ' ό,τι ακριβώς η γλώσσα αδυνατεί να διακρίνει. Ό,τι από τη σκοπιά της γλώσσας και της τρέχουσας διακριτικής της ευχέρειας φαντάζει αδιαφοροποίητο –και άρα ταυτόσημο– αναδεικνύεται χάρη στην έννοια των γενολογικών ή μη διακρίσιμων συνόλων του Paul Cohen. Αντιστοιχεί στο είναι της αλήθειας και βρίσκει τον φιλοσοφικό του συνοδοιπόρο στη «γενική βούληση» του Rousseau,³³⁸ όπως και στις μεταγενέστερες επισημάνσεις όσων επιμένουν στην υποαναπαραστατική και εξωπροτασιακή διάσταση των γίνεσθαι και στον εκ των πραγμάτων σχεσιακό χαρακτήρα της σημασιογένεσης (λχ. η «φιλοσοφία της διαφοράς» του Deleuze ή η «λογική των μαγμάτων» του Καστοριάδη).³³⁹

γ) Κατόπιν δεσπόζει το *υπερβατικό εγχείρημα*, το οποίο δυσφορεί απέναντι στην ύπαρξη της «απροσμέτρητης» απόστασης και επιχειρεί να την «κλείσει» στρεφόμενο στην εξέταση ενός «πολύ μεγάλου», υπερβατικού πολλαπλού, το οποίο θα διασφαλίσει ότι η *περιπλάνηση σταματά*, ώστε καθετί καταλαμβάνει εντέλει τη θέση που του αναλογεί και παραμένει σ' αυτήν. Αντιστοιχεί οντολογικά στο ζήτημα των «μεγάλων πληθαρθίμων» (μια σειρά από αξιώματα που έχουν προταθεί εισάγοντας ολοένα και μεγαλύτερης πληθικότητας σύνολα, και μόνον τα ονόματα των οποίων είναι ενδεικτικά).³⁴⁰

338. Σύμφωνα με τον Badiou, είναι με τον Rousseau που η πολιτική βρίσκει τη νεωτερική θεμελίωσή της. Η γενική βούληση είναι αυτή που μένει εάν προσθέσουμε όλες τις επιμέρους, ατομικές βουλήσεις των οποίων οι αντιθετικές όψεις αλληλοεξουδετερώνονται. Δεν έχει σημασία εάν το συμβόλαιο έλαβε όντως χώρα ιστορικά, αφού μονάχα επί τη βάσει της αναδρομικής αναγνώρισής του ως συμβάντος από την (πολιτική) κοινότητα μπορεί να υπάρξει πολιτική (κοινότητα) (βλ. τον στοχασμό υπ' αριθμόν 32 του *Είναι και συμβάν*). Για μια μεστή πραγμάτευση, πρβλ. τη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία του Γιάννη Πετσάνη, *Η σχέση μεταξύ νόμου, ελευθερίας και ισότητας στην «République» του Rousseau* (Ιωάννινα, 2019), κυρίως τις σελίδες 68-75.

339. Υπάρχουν δύο τουλάχιστον μελετήματα που εξετάζουν συγκριτικά πτυχές της φιλοσοφίας των Καστοριάδη και Badiou, τα κείμενα των Vladimir Tasic (2012) και Γεράσιμου Καραβίτη (2018). Όμως έχουμε υπόψη μας πρωτίστως την παρατήρηση του Γιώργου Ευαγγελόπουλου ότι οι μέθοδοι του Paul Cohen μάς βοηθούν να προσεγγίσουμε την έννοια του μάγματος, εφόσον η περιώνυμη «συνολιστική-ταυτιστική λογική» προσφέρεται να γίνει κατανοητή ως σχετιζόμενη με το μοντέλο L, ενώ η θεωρία των μαγμάτων (την οποία ο Καστοριάδης είχε αποπειραθεί να τυποποιήσει) αντιστοιχεί σ' ένα μοντέλο όπου το V είναι διάφορο του L. Δυστυχώς ο Καστοριάδης δεν είχε λάβει υπόψη του την εναλλακτική προσέγγιση της θεωρίας κατηγοριών, η οποία με την έμφασή της στις σχέσεις ενδεικνύεται και ως μαθηματικό υπόβαθρο ή μάλλον σύστοιχο των επεξεργασιών του Deleuze.

340. Υποθέτουμε ότι οι ερασιτεχνικές από μέρος μας αποδόσεις των αγγλικών όρων διαφέρουν από τις υιοθετηθείσες εν τέλει από τους Έλληνες μαθηματικούς (εάν υποθεθεί βέβαια ότι υπάρχουν συμπεφωνημένοι και ομοιόμορφα χρησιμοποιούμενοι όροι), αλλά αυτό δεν αλλάζει το ότι είναι ενδεικτικοί της τάσης που κατονομάζει εδώ ο Badiou. Άλλωστε, με τους εν λόγω όρους ο Εγγλέζος μαθηματικός καταλαβαίνει ό,τι ακριβώς θα αντιλαμβανόταν και ο Έλληνας ομόλογός του. Στον τρίτο τόμο του *Είναι και συμβάν*, ο Badiou θα επανακάμψει στο ζήτημα μιας ιεραρχίας των απείρων, ακολουθώντας εν πολλοίς την αντίστοιχη έκθεση του Akihiro Kanamori. Βλ. σχετικά τα Alain Badiou, *L'Immanence des vérités* (Paris: Fayard, 2018), Akihiro Kanamori, *The Higher Infinite. Large*

«απροσπέλαστοι» ή «απρόσιτοι» [inaccessible], «απερίγραπτοι» [indescribable, indescriptible], «άφατοι» [ineffable], «αξιοσημείωτοι» [remarkable], «υπερισχυροί» [superstrong, superfort], «υπερσυμπαγείς», «τεράστιοι» [huge, énorme] πληθάρημοι, κτλ.) και φιλοσοφικά στα εγχειρήματα της κλασικής μεταφυσικής και της θεολογίας (της οντοθεολογικής παρακαταθήκης), ακόμη και στη θύραθεν εκδοχή της κομμουνιστικής εσχατολογίας. Πρόκειται για τον προσανατολισμό της αναζήτησης μιας άνωθεν εγγύησης, τον οποίο θα μπορούσαμε να συστοιχίσουμε με κάθε δογματική απολυτοποίηση ενός υπερβατικού σημαίνοντος, επιτρέποντας την αντιδιαστολή του προς τον νουνεχό αγνωστικισμό ή τον κοντόθωρο θετικισμό της πρώτης κατεύθυνσης.³⁴¹

δ) Το τέταρτο εγχείρημα είναι εκείνο μιας *ιστορικής πραξεολογίας*, το οποίο κατά τον φιλόσοφο εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Marx,³⁴² καθώς επίσης

Cardinals in Set Theory from their Beginnings (Berlin: Springer-Verlag, 2009), καθώς και τα τμήματα V.2, V.5 του παρόντος κειμένου.

341. Εξυπακούεται ότι η διαπιστούμενη ύπαρξη τριών τουλάχιστον διαφορετικών προσανατολισμών δημιουργεί πρόσφορο έδαφος για όποιον αντιλαμβάνεται τη φιλοσοφία ως ορθή παρέμβαση στη θεωρητικοπολιτική συγκυρία (δεδομένου ότι κάθε φορά ο ανταγωνισμός θα τείνει να πολώνεται μεταξύ δύο εξ αυτών). Στο πολιτικό επίπεδο λχ., η ανάδειξη της απόστασης που χωρίζει τους προσανατολισμούς αυτούς θα επέτρεπε στον Badiou να συλλάβει την καταρχήν δυνατή αποσύμπλεξη της («συνήθους») κοινοβουλευτικής λειτουργίας από το υφέρπον ενδεχόμενο της οιονεί ολοκληρωτικής παρέκκλισής της (οι εγγενείς αυταρχικές ροπές των φιλελεύθερων αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών) και να αναδείξει οξυδερκέστερα τις διαφοροποιητικές κατευθύνσεις εντός του ευρύτερου στρατηγικού πεδίου του κράτους (πρβλ. τη διαμάχη για την κατ' αρχήν ουδετερότητα ή αμεροληψία του κράτους έναντι του «πολυθεϊσμού των αξιών» ή την εκ των προτέρων θετική πρόταξη κάποιου συλλογικού αγαθού ως καθολικού δέοντος), σε σχέση με τη ρητορική περί «καπιταλο-κοινοβουλευτισμού» στην οποία συχνά καταφεύγει (ενθυμούμενος το λενινιστικό δόγμα ότι το πραγματικό κόμμα της αστικής τάξης είναι το ίδιο το αστικό κράτος). Παρομοίως και στο καθαυτό φιλοσοφικό επίπεδο, μια τέτοια προσέγγιση θα καθιστούσε δυνατή την υπό όρους τακτική συμπόρευση με τον έναν προσανατολισμό ενάντια στην ηγεμονική εδραίωση και τις επεκτατικές τάσεις του άλλου, δεδομένου ότι η στάθμιση της εμβέλειάς τους και του όποιου επιδίκου λαμβάνει χώρα κάθε φορά σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Πράγματι, η στροφή του Badiou στη μελέτη των μεγάλων πληθικών ενδεχομένως υποδεικνύει μία όψιμη (και σχετική πάντα) προσέγγιση του «υπερβατικού» προσανατολισμού έναντι της ηγεμονίας του πρώτου (με το μίγμα σχετικισμού, σκεπτικισμού και θετικισμού που τον υποβαστάζει).

342. Σημειώτεον ότι στον Marx εντοπίζει, πέραν του Rousseau, τις ιστορικοφιλοσοφικές καταβολές της έννοιας του γενολογικού, αφού «μ' αυτή την έννοια ο Marx υποστήριζε πως το προλεταριάτο, απογυμνωμένο από καθετί εκτός από την εργατική του δύναμη, αντιπροσώπευε τη γενολογική ανθρωπότητα και γινόταν, εξ αυτού, η αλήθεια της μοντέρνας ιστορικο-πολιτικής κατάστασης». Βλ. Alain Badiou, *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 155-156. Πρόκειται για τον όρο *Gattungswesen*, ο οποίος αναφέρεται στην «ειδολογική ουσία» ή το «γενολογικό είναι» του ανθρώπινου όντος. «Οι “χωρίς όνομα”, οι “χωρίς μερίδιο”, και τελικά σε όλες τις σύγχρονες πολιτικές δράσεις, η οργανωτική λειτουργία των εργατών “χωρίς χαρτιά”, όλα αυτά σχετίζονται με μια αρνητική παρουσίαση, ή μάλλον στερητική, της ανθρώπινης επικράτειας των πολιτικών χειραφέτησης. Ο Jacques Rancière ανέδειξε, κυρίως μέσα από μια βαθυστόχαστη μελέτη αυτών των μοτίβων στον 19ο αιώνα, στο φιλοσοφικό πεδίο, τη δημοκρατική σημασία του μη ανήκειν σε μια κυρίαρχη ταξινόμηση. Η ιδέα αυτή ανάγεται τουλάχιστον στον Marx των *Χειρογράφων του*

–με διαφορετικό τρόπο– στο έργο του Freud, και σχετίζεται με τη διάσωση του διαλεκτικού τρόπου σκέψης, τον οποίο τρόπον τινά εκκοσμικεύει, αποσπώντας τον από τις θεολογικές καταβολές και τον ιδεαλισμό που ιστορικά τον συνόδευαν. «Υποστηρίζει [ο προσανατολισμός αυτός] ότι η αλήθεια του οντολογικού αδιεξόδου δεν μπορεί να αδραχθεί ή να καταστεί στοχάσιμη εμμενώς προς την ίδια την οντολογία, ούτε προς τη θεωρησιακή μεταοντολογία. Αποδίδει την απροσμέτρητη περίσσεια [la dé-mesure, απουσία μέτρου] του κράτους στον ιστορικό³⁴³ περιορισμό τού είναι ούτως

1844, όπου το προλεταριάτο ορίζεται ως γενολογική ανθρωπότητα, δηλαδή εκείνο που από μόνο του δεν διαθέτει καμία από τις ιδιότητες μέσω των οποίων η αστική τάξη ορίζει τον Άνθρωπο (αποδεκτός, ή κανονικός, ή “εσωματωμένος”, θα λέγαμε σήμερα)». Βλ. *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 242-243. Πρβλ. επίσης το ακόλουθο χωρίο από την *Εμμένεια των αληθειών* (2018), 263: «*Το προλεταριάτο ήταν δίχως αμφιβολία η υπόσχεση του μέλλοντος, αλλά ήταν αυτή [η υπόσχεση] ως γενολογικό φάντασμα της κοινωνίας, στον βαθμό που συγκέντρωνε καθετί που ο παλιός κόσμος απέρριπτε ως μη κατασκευάσιμο*» – η έμφαση είναι στο πρωτότυπο. Τούτη την πεποίθηση εξέφραζε ο νεαρός Marx, όταν διέβλεπε τη θετική δυνατότητα της γερμανικής χειραφέτησης «στη διαμόρφωση μιας τάξης με ριζικές αλυσίδες, μιας τάξης τής κοινωνίας-των-ιδιωτών που να μην είναι τάξη τής κοινωνίας-των-ιδιωτών, ενός κοινωνικού στρώματος που να είναι η διάλυση όλων των στρωμάτων, μιας σφαίρας που να έχει χαρακτήρα καθολικότητας εξ αιτίας τής καθολικότητας των παθών της, που να μη διεκδικεί το επί μέρους δικαίωμα, γιατί έχει υποστεί όχι μια επί μέρους αδικία αλλά την αδικία καθ’ εαυτή, που να μην μπορεί πια να επαίρεται για έναν ιστορικό τίτλο, αλλά μόνο για έναν τίτλο ανθρώπινο, που να μη βρίσκεται σε αποκλειστική αντίθεση με τις συνέπειες, αλλά σε συστηματική αντίθεση με τις προϋποθέσεις τού γερμανικού πολιτικού καθεστώτος, μιας σφαίρας τέλος που να μην μπορεί να χειραφετηθεί χωρίς να χειραφετηθεί απ’ όλες τις άλλες σφαίρες τής κοινωνίας και χωρίς μ’ αυτό τον τρόπο να χειραφετήσει όλες τις άλλες σφαίρες τής κοινωνίας, που να είναι, με μια λέξη, η ολική απώλεια του ανθρώπου και, άρα, να μην μπορεί να επανακτήσει τον εαυτό της χωρίς μια ολική επανάκτηση του ανθρώπου. Η διάλυση αυτή της κοινωνίας, πραγματωμένη σε μια επί μέρους τάξη, είναι το προλεταριάτο». Βλ. Karl Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μετάφραση: Μπάμπης Λυκουδής, σειρά «Φιλοσοφία – Πηγές» (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1978), 29-30. Για περαιτέρω σύντομες αναφορές τού φιλοσόφου στη μαρξική σύλληψη του προλεταριάτου ως έκφρασης της γενολογικής ανθρωπότητας, βλ.: α) *Μεταφυσική της πραγματικής εντυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 83· β) *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 96: «Μπορώ ωστόσο να σημειώσω ότι ο Marx, στα *Χειρόγραφα του 1844*, μιλά ακριβώς για το προλεταριάτο ως ένα “γενολογικό” κοινωνικό σύνολο. Και τι εννοεί; Θέλει ακριβώς να πει ότι υπάρχει μια καθολική αλήθεια στο προλεταριάτο, και ότι η προλεταριακή επανάσταση θα απελευθερώσει την ανθρωπότητα στο σύνολό της»· γ) Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La Tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επιλεγόμενα: Jan Völker (Paris: Éditions Lignes, 2017), 41-42. Η Nina Power έχει αναδείξει στις παρεμβάσεις της τη συγγένεια με και τις οφειλές τού Badiou στην ανθρωπολογία τού πρώιμου Marx, ενάντια σε μια διαδεδομένη –και εν μέρει ορθή– αντίληψη ότι ο κομμουνισμός τού Badiou στο ύστερο έργο έχει αποκαθαρθεί πλήρως από τον μαρξισμό ως σύστημα γνώσης ή θεωρητικό ρεύμα. Βλ. σχετικά τα δύο μελετήματα της Nina Power, α) “Towards an Anthropology of Infinity: Badiou and the Political Subject”, στο: Paul Ashton, A. J. Bartlett, & Justin Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou* (Melbourne: re.press, 2006), 309-338, και β) “Towards a New Political Subject? Badiou between Marx and Althusser”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 157-173.

343. Ως «ιστορικός» αποδίδεται το «historial», το οποίο με τη σειρά του είθισται στις γαλλικές μεταφράσεις τού Heidegger ν’ αποδίδει το γερμανικό “Geschichtlich”. Αντιδιαστέλλεται στην Ιστορία ως επιστημονικό πεδίο και ως ακολουθία «γεγονότων» και αναφέρεται στις μεγάλες καμπές, τους

ώστε, δίχως να το γνωρίζει, η φιλοσοφία δεν τον αναστοχάζεται παρά μόνο για να τον επαναλάβει. Η υπόθεσή του συνίσταται στο να ισχυρίζεται ότι δεν μπορεί κανείς να *άρει* την αδικία [*rendre justice à l' injustice*] παρά μόνο [τοποθετούμενος ή δρώντας εκ των προτέρων] από τη σκοπιά τού συμβάντος και της παρέμβασης». ³⁴⁴ Εν ολίγοις, αναδεικνύεται ο καθοριστικός παράγοντας μιας αναδρομικής παρεμβατικής δράσης και της συνοδευτικής ευρετικής υπόθεσης που την καθοδηγεί. Υπό μία έννοια συμμαχεί με τον γενολογικό προσανατολισμό ενάντια στους άλλους δύο, όμως δεν αρκείται σε μια εκ του σύνεγγυς επισκόπηση ή εξερεύνηση του ανθιστάμενου στις γλωσσικές διακρίσεις, αλλά επιχειρεί την έμπρακτη εκμαίευση νέων δυνατοτήτων διάκρισης, ονοματοδοσίας και ερμηνείας. Το ερώτημα εν προκειμένω θ' αφορούσε μάλλον το καθεστώς τής ίδιας της φιλοσοφίας σε σχέση με το εκάστοτε χειραφετικό εγχείρημα που αναλαμβάνεται, αφού ελλοχεύει ο κίνδυνος μιας κατάργησης ή απορρόφησης της προς όφελος άλλων (μη φιλοσοφικών) πρακτικών. ³⁴⁵

Αξίζει να αναφερθούμε στην προσθήκη που επιχειρεί στην παραπάνω τυπολογία ο Livingston, θεωρώντας ότι πράγματι η τομή τού Cantor θεμελιώνει μια ευρύτερη στάση «μετατυπικού [metaformal] ρεαλισμού», της οποίας κύριες εναλλακτικές εκβλαστήσεις αποτελούν ο «παραδοξο-κριτικός» και ο «γενολογικο-δογματικός» προσανατολισμός, με κριτήριο της μεταξύ τους διαφοροποίησης εάν –την επαύριον της εμφάνισης των παραδόξων αυτοαναφοράς και των τρόπων διαχείρισής τους που συνδέθηκαν με τα ονόματα των Cantor, Russell, Gödel και Skolem– προκρίνουν την *πληρότητα* έναντι της *συνέπειας* (ή συνεκτικότητας) ή το αντίστροφο, δεδομένου ότι η

αποπροσανατολισμούς και τους εκτροχιασμούς στην πορεία τού ανθρώπινου πολιτισμού, αλλά και στην αρμόζουσα στο Dasein διάσταση ερμηνευτικής ιστορικότητας και εκστατικής χρονικότητας. Στον βαθμό που βγάζουν νόημα όσα λέμε, μία γόνιμη συνήχηση της έννοιας θα μπορούσε ν' ακουστεί στις ρήξεις, τα μεταβατικά διαστήματα ανάμεσα στα διαφορετικά ιστορικά a priori (épistèmes) τού Foucault και τις περιόδους μεσοβασιλείας αναμεταξύ διαφορετικών γνωστικών υποβάθρων. Να σημειωθεί επίσης ότι ο όρος “geschichtlichkeit” έχει αποδοθεί ως «ιστορικότητα» τόσο από τον Γιάννη Τζαβάρρα στη μετάφραση του *Είναι και Χρόνος*, όσο και από τον Μιχάλη Πάγκαλο στη μετάφραση της μελέτης τής Dastur για το ερώτημα του χρόνου στον Heidegger. Βλ. Françoise Dastur, *O Heidegger και το ερώτημα του χρόνου*, εισαγωγή: Γκόλφω Μαγγίνη (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008), 220. Ως «ιστορικό» το αποδίδει πάντως και ο Βαγγέλης Μπιτσώρης στο *Μικρό φορητό πάνθεον*.

344. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 314.

345. Αναφερόμενος στον Marx, ο Badiou θα εκφράσει την αμφιθυμία του για την ένταξη του στην κυρίως ειπείν φιλοσοφία, ενώ θεωρεί άστοχη την εκτίμηση του Γερμανού για την προγενέστερη φιλοσοφία στη διάσημη ενδέκατη θέση για τον Feuerbach. Τα ίδια ισχύουν και για τους Freud, Lacan, Lenin και Mao, εφόσον «[σ]ε όλους αυτούς τους αξιοσημείωτους στοχαστές, τα φιλοσοφικά συστατικά τίθενται στην υπηρεσία ενός ενικού, αυστηρά ορισμένου σκοπού, ο οποίος είναι ο ίδιος εξωφιλοσοφικής φύσεως». Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La Tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επιλεγόμενα: Jan Völker (Paris: Éditions Lignes, 2017), 37-39. Οι επεξεργασίες αυτές ενδέχεται βέβαια να διασταυράνονται με την καθαρτό φιλοσοφία και μάλιστα να την εμπλουτίζουν ή να την αφυπνίζουν, επ' ουδενί όμως δεν καταργούν την ιδιοσυστασία της ούτε επιφέρουν κάποια ριζική τομή από τη σκοπιά τής ιστορίας τής φιλοσοφίας (στην οποία ο Badiou, διεκδικώντας πλέον το βάθρο τού καταξιωμένου φιλοσόφου, αποδίδει μια σχετική αυτονομία και μη αναγωγιμότητα).

κύρια συνέπεια των εν λόγω εξελίξεων μοιάζει να είναι ότι κάποιου είδους επιλογή μεταξύ των δύο καθίσταται αναπόφευκτη για τη σύγχρονη σκέψη. Μάλιστα, αυτή η διχαλοδρόμηση έχει προεκτάσεις για το ευρύτερο φιλοσοφικό πρόβλημα της σχέσης τής σκέψης με τον κόσμο, αλλά και της γλώσσας με τον εαυτό της.³⁴⁶ Ο Livingston θεωρεί ότι οι δύο αυτές γενικές εναλλακτικές καθιστούν παρωχημένες τις προϋπάρχουσες δυνατότητες, ήτοι εκείνες της «υπερβατικής θεολογίας» και του «κονστρουκτιβισμού», προβαίνοντας στη συσχέτισή τους εν είδει σημειωτικού τετραγώνου. Ούτως, το ζεύγος τής υπερβατικής θεολογίας και του γενολογικού προσανατολισμού ομνύει στην υπερβατικότητα του πραγματικού σε σχέση με τους διαθέσιμους γνωσιακούς και γλωσσικούς πόρους, ενώ εκείνο του κονστρουκτιβισμού και του παραδοξο-κριτικισμού αναγνωρίζει και λαμβάνει υπόψη αυτά ακριβώς τα όρια (του εκφράσιμου εντός και διά της γλώσσας). Εν τούτοις, οι δύο σύγχρονοι προσανατολισμοί μοιράζονται με τη σειρά τους μια ορισμένη αυτοπεποίθηση στη δυνατότητα σύλληψης της πραγματικότητας ή ύπαρξης μιας ορισμένης συμβατότητας ή συμμετρίας μεταξύ τού είναι και του νοείν, έστω και όχι απόλυτης. Αντίθετα, οι προκαντοριανοί προσανατολισμοί προϋποθέτουν τη συμβατότητα της συνέπειας και της πληρότητας, με την μεν οντοθεολογία να προτάσσει την υπερβατικότητα ενός εξωγλωσσικού όντος, τον δε κονστρουκτιβισμό να προκρίνει την επ' αόριστον «περατοποίηση» των οριοθετούμενων ολότητων. Επίσης, οι προσανατολισμοί συνδέονται χιαστί με βάση την έμφαση στην πληρότητα (ολότητα) ή τη συνέπεια (κονστρουκτιβισμός και γενολογική κατεύθυνση) αντίστοιχα. Σημειωτέον πάντως ότι, σύμφωνα με την τυπολογία τού Badiou, ο Deleuze θα ενέπιπτε σαφώς στον γενολογικό προσανατολισμό, ενώ σύμφωνα με τον Livingston στον «παραδοξοκριτικό» (paradoxico-critical). Αυτό συμβαίνει διότι ο τελευταίος αναφέρει ως «γενολογικό» προσανατολισμό εκείνον που ακολουθεί ο ίδιος ο Badiou, ενώ με τον όρο «παραδοξοκριτικισμός» εννοείται κάτι αντίστοιχο με τη γενολογική κατεύθυνση, αυτή τη φορά όπως τη διακρίνει ο Badiou.³⁴⁷

Η αιχμή τού επιχειρήματος του Livingston αφορά την αποσιώπηση τούτης της εναλλακτικής από τον Badiou, ο οποίος συνηθίζει (βολικότερα για τον ίδιο) ν' αντιτάσσεται συλλήβδην στον «κονστρουκτιβισμό». Εν ολίγοις, ενώ ο Badiou φαίνεται να εκλαμβάνει την προέκταση του εν ευρεία εννοία «γαλιλεϊκού συμβάντος»

346. Βλ. Paul M. Livingston, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism* (New York: Routledge, 2012), 51-60, 248-254, ειδικότερα για τον Badiou 187 κ.ε., όπως και το άμεσα σχετιζόμενο κείμενό του "Badiou and the Consequences of Formalism", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 8, No. 1 (2012), 130-149.

347. Πρβλ. το λογικό εξάγωνο που χρησιμοποιεί ο συνθέτης και μουσικολόγος François Nicolas προκειμένου ν' απεικονίσει εν είδει κόμβου/δακτυλίων των Borromeo τις δυνατές συνδέσεις και αλληλεξαρτήσεις μεταξύ των επιμέρους προσανατολισμών, στην ομιλία προς τιμήν τής *Εμμένειας των αληθειών* με τίτλο «D'une longue marche vers l'absolu» (2018). Στον παραδοξοκριτικισμό ο Livingston εντάσσει παραδειγματικά τους Wittgenstein, Deleuze, Derrida και Agamben, ενώ στον κονστρουκτιβισμό τους Carnap και Foucault. Στο σεμινάριό του για την πολιτική το ακαδημαϊκό έτος 1991-1992, ο Badiou ρητώς αναγνωρίζει ότι ο κονστρουκτιβισμός που υπερασπίζεται ο Deleuze (από κοινού με τον Guattari) στο ύστατο (και πρόσφατο τότε) βιβλίο *Τι είναι φιλοσοφία;* δεν αντιστοιχεί στον κονστρουκτιβιστικό προσανατολισμό όπως τον σκιαγράφησε κριτικά ο ίδιος, αλλά στον γενολογικό.

(της μαθηματικοποίησης ως προσφορότερης μεθόδου προσπέλασης και δίοδου αυτοφάνερωσης του είναι) από το «συμβάν Cantor» (που πιστοποιεί την άπειρη διασπορά των υπερπεπερασμένων απείρων δίχως άνωθεν κλείσιμο) σ' ένα μεταχαϊντεγκεριανό πλαίσιο ως επιφέρουσα τη σαθρότητα κάθε σύλληψης του Ενός και Παντός, στην πραγματικότητα αυτό που προκύπτει είναι η διχαλοδρόμηση των ακολουθητέων προσανατολισμών, ήτοι η διάζευξη της Ενότητας (συνέπειας) και της Ολότητας (πληρότητας), δίχως τίποτε ν' απαγορεύει την πρόταξη μιας παραδοξολογικής σύλληψης της ανακλαστικής ολότητας που σκέφτεται τον εαυτό της εκ των ένδον (καταβάλλοντας το αναμενόμενο τίμημα της ασυνέπειας). Ο Badiou θεωρεί εκ των ων ουκ άνευ την πρόταξη της συνέπειας (με τη σύστοιχη εγκατάλειψη της ασυνεπούς ιδέας μιας περιεκτικής των πάντων ολότητας). Επομένως οι υπόρρητες μεταμεθοδολογικές παραδοχές τού Badiou δεν είναι απρόσβλητες από την κριτική, δίχως μολοντούτο να καθίστανται έωλες από την υποτιθέμενη αυθαιρεσία τού φιλοσόφου. Το ζήτημα εν προκειμένω δεν είναι ότι ο Badiou παραπλανητικά κομίζει τα μαθηματικά ως δήθεν εγγύηση των επιλογών του (αυτή είναι άλλου τύπου κριτική), αλλά ότι δεν αναδεικνύει με τον πληρέστερο τρόπο τις εναλλακτικές που ο ίδιος απορρίπτει. Εν πάση περιπτώσει, το συμπέρασμα της εν λόγω κρίσης τού νομιμοποιητικού αιτήματος της μαθηματικής πρακτικής ήταν ότι δεν υπάρχει ένα μόνο θεμιτό μοντέλο τού σύμπαντος της θεωρίας συνόλων, αλλά πολλά διαφορετικά και ασύμβατα μεταξύ τους, καθιστώντας ούτως τη λήψη αποφάσεων αναπόδραστη και δίχως να εκλείπει γι' αυτόν τον λόγο το αίτημα του ρεαλιστικού χαρακτήρα τής μαθηματικής αλήθειας.³⁴⁸

Οι εργασίες τού Livingston όχι μόνον επισημαίνουν την ύπαρξη γόνιμων δυνατών συνδέσεων και αντιπαραβολών μεταξύ των εκπροσώπων τής «ηπειρωτικής» φιλοσοφίας και των αναλυτικά προσανατολισμένων συναδέλφων τους, αλλά επιπρόσθετα αναδεικνύουν τη θεμιτή και μάλιστα υποσχόμενη συσχέτιση της μελέτης των τυπικών δομών και διαδικασιών εντός και διά της μαθηματικής λογικής με τις εμφανέστερα πρακτικές μέριμνες της κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας. Πηγή δικαιολόγησης αυτής της πεποίθησης αποτελεί η διαπίστωση ότι ο 20ός αι.

348. Μια κρίσιμη συνέπεια των θεωρημάτων μη πληρότητας του Gödel ήταν ότι «[η] αναγωγή σε απλούστερα και περατοκρατικά ελέγξιμα συστήματα συνθετότερων μαθηματικών τυπικών συστημάτων δεν είναι πραγματοποιήσιμη, γιατί η απόδειξη της συνέπειάς τους δεν είναι περατοκρατικά δυνατή». Βλ. Δ. Α. Αναπολιτάνος (2009), 258. Μία άλλη, όχι λιγότερο σημαντική, αφορούσε τον κλωνισμό τής αντίληψης ότι μία θεωρία «περιγράφει με συνοπτικό τρόπο ένα ακριβώς σύμπαν αντικειμένων που έχουν κάποιες συγκεκριμένες ιδιότητες και σχέσεις. Έτσι, τα θεωρήματα του αντίστοιχου τυπικού συστήματος (θεωρίας) θα πρέπει να είναι ακριβώς εκείνες οι προτάσεις που επαληθεύονται από τα αντικείμενα του συγκεκριμένου σύμπαντος» (αυτόθι, 260). Πρόκειται για το αίτημα της κατηγορικότητας. «Στα πλαίσια της σύγχρονης μας μαθηματικής λογικής, μία θεωρία λέγεται κατηγορική αν και μόνον αν όλα τα μοντέλα της είναι ισόμορφα μεταξύ τους. Στην ουσία δηλαδή μία θεωρία λέγεται κατηγορική αν και μόνον αν διαθέτει ένα αριβώς μοντέλο» (αυτόθι, 259). «Σύμφωνα μ' αυτά [τα θεωρήματα μη πληρότητας του Gödel], «η γλώσσα οποιασδήποτε αξιωματικής θεωρίας, η οποία μπορεί να παραγάγει το τμήμα εκείνο τής κατά Peano αριθμητικής που είναι αρκετό για την παραγωγή των θεωρημάτων τού Gödel, περιέχει προτάσεις που ούτε αυτές ούτε η άρνησή τους είναι αποδείξιμες από τα αξιώματα της θεωρίας» (αυτόθι, 271). Τούτο φαίνεται να επιρρώνει την «πλατωνική» παραδοχή ότι «η έννοια της μαθηματικής αλήθειας υπερβαίνει την έννοια της παραγωγής θεωρημάτων στα πλαίσια μιας αξιωματικής θεωρίας».

χαρακτηρίστηκε από μια προϊούσα τάση «ορθολογικής» δόμησης, τυποποίησης και θεσμικής διαμεσολάβησης της διυποκειμενικής ζωής με όρους ποσοτικοποιήσιμων σχέσεων και εκτεταμένης ψηφιοποίησης (λχ. γραφειοκρατικές δομές, διοικητικές λειτουργίες, θεσμοί, συνδικάτα, φορείς και οργανώσεις, ΜΜΕ και νέες τεχνολογίες, δίκτυα μεταφοράς, ύδρευσης, ηλεκτροδότησης, πολεοδομικός σχεδιασμός και συγκοινωνίες, αστικοποίηση, εκσυγχρονισμός και μηχανοργάνωση των παρεχόμενων υπηρεσιών, λειτουργική διαφοροποίηση των επιμέρους διοικητικών υποσυστημάτων, συλλογή και ταξινόμηση των στοιχείων και των προσωπικών δεδομένων των πολιτών, διαχείριση ροών πληροφορίας επί τη βάση αλγοριθμικών υπολογισμών, συμπεριφορές «παικτών» τού χρηματοπιστωτικού τομέα και σχεδιασμοί οικονομικών πολιτικών επί τη βάση εκτιμήσεων και προβολών, κτλ.). Επομένως οι δύο αναφερθέντες σύγχρονοι προσανατολισμοί σκιαγραφούν την «πολιτική τής λογικής» προκειμένου να συλλάβουν επαρκώς αυτές ακριβώς τις εγγενείς τυπικές/μορφικές όψεις τής συλλογικής ζωής, και άρα να στοχαστούν τις προϋποθέσεις, τους τρόπους και τα όρια μιας ενδεχόμενης μεταβολής τους.

Προφανώς το εγχείρημα του Badiou καταλαμβάνει σημαντική θέση σ' αυτή την ευρύτερη τάση, ακριβώς επειδή επιχειρεί να ιχνηλατήσει τα όρια του θετικά αρθρώσιμου και κατασκευάσιμου *εκ των ένδον* και όχι απλώς από τη σκοπιά μιας καταγγελίας εν ονόματι του βιώματος ή του κατ' αρχήν αναφομοιώτου και μη αναγώγιμου στις διαστάσεις και τις διαδικασίες τής τυποποίησης. Μακράν τού να στρέφεται στους αναβρύζοντες κρουνούς τού νοήματος και της πρωτοταγούς αδιαμεσολάβητης εμπειρίας προκειμένου να εγκατασταθεί σ' ένα προνομιακό επίπεδο και ν' αντλήσει τους απαιτούμενους εννοιακούς πόρους για τη διαφυγή από την ηγεμονία τής εργαλειακής ορθολογικότητας, του τεχνοεπιστημονικού συμπλέγματος, της ανταλλακτικής αξίας, του «εποικισμού του βίοκοσμου», της προϊούσας εμπορευματοποίησης (όσων εν πολλοίς χαρακτηρίζουν ό,τι οι μαρξιστές αποκαλούν «πραγματική υπαγωγή στο κεφάλαιο» ή οι ρομαντικοί πεσιμιστές «κυριαρχία των αριθμών και των κομπιούτερς»), ο Badiou εμφορείται από τη σφοδρή πεποίθηση ότι, «εάν πρόκειται να υπάρξει κάποια απόδραση από τις ολέθριες επιδράσεις τής ολοένα αυξανόμενης “τυποποίησης” της κοινωνίας, περιλαμβανομένης της κυριαρχίας αυτού τούτου του κεφαλαίου, τούτη η απόδραση θα πρέπει να ανευρεθεί/θεμελιωθεί στη δυνατότητα ενός είδους ριζικής μεταβολής που μπορεί να καταστεί στοχάσιμο μόνον υπό τους όρους αυτών τούτων των *τυπικά διαχειρίσιμων/ελέγξιμων* [tractable] *ορίων τής μορφής*, και έτσι απαιτεί, για τη θεωρητικοποίησή του, μια διεξοδική ανάλυση τούτων των δομών και ορίων. [...] Παρότι οι συνεπαγωγές αυτού του προτάγματος δεν περιορίζονται στην πολιτική, είναι εντός τής θεωρίας τής τελευταίας που μάς παρέχει σημαντικούς νέους πόρους για την πολιτική σκέψη και δράση».³⁴⁹

349. Βλ. Paul Livingston, “Badiou and the Politics of Form”, *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 5 (2012), 304-315 [311]. Παρομοίως, στη μελέτη του *Derrida, Badiou and the Formal Imperative* (London – New York: Continuum, 2012), ο Christopher Norris επιχειρηματολογεί για τη γονιμότητα των παρεμβάσεων του Badiou σε σχέση με τις τρέχουσες συζητήσεις τής αναλυτικής φιλοσοφίας – βλ. κυρίως στο τέταρτο και το έκτο κεφάλαιο.

Έχοντας τα ανωτέρω κατά νου, ας επανέλθουμε στην προηγηθείσα τυπολογία των προσανατολισμών. Μια εποπτεία τού εύρους των δυνατών φιλοσοφικών αποκρίσεων στην καντοριανή επανάσταση προσφέρει η κάτωθι σκιαγράφιση του Fabio Gironi, η οποία, αναπτύσσοντας περαιτέρω το σχήμα τού Badiou, παρέχει μια λεπτομερέστερη τοπογραφική απεικόνιση του μεταφυσικού (και «μεταμεταφυσικού») ρεπερτορίου τής σύγχρονης σκέψης.³⁵⁰ Ποιες θα μπορούσαν λοιπόν να είναι οι διαθέσιμες επιλογές;

α) Ένας νέος ορισμός τού Θεού κατά το πρότυπο των «αδύναμων θεολογιών» ή η στροφή σε νεοπαγανιστικές λατρείες που εξυψώνουν και επαναϊεροποιούν τη φύση, όπως η «βαθεία οικολογία» ως φιλοσοφική (και εμφανώς μετασπινοζική και μεταχάιντεγκεριανή) έκφρασή τους.

β) Η εγκατάσταση του Θεού σε μια διαφορετική, απόλυτη επικράτεια απείρου, επέκεινα κάθε συνεκτικότητας. Αυτή υπήρξε κατά παράδοξο τρόπο η κίνηση του ίδιου του Cantor, κατοχυρώνοντας εκ νέου το βάραθρο μεταξύ του Θεού και του κόσμου ή του νου και προσφέροντας κατ' ουσίαν μια μαθηματική εκδοχή αρνητικής θεολογίας.

γ) Η διακήρυξη του «θανάτου τού Θεού» και η αντικατάστασή του από τον Άνθρωπο ως ρυθμιστική αξία και μέτρο των πάντων. Πρόκειται για την καταστατική επιλογή τού επιστημονικού και φιλοσοφικού ανθρωπισμού η οποία εκκοσμικεύει την υπερβατικότητα, ανταλλάσσοντας το απαξιωμένο ανάφορό της με ένα καταλληλότερο εννοιακό ισοδύναμο.

350. Βλ. Fabio Gironi, *Naturalizing Badiou: Mathematical Ontology and Structural Realism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), 31-32. Πιο πρόσφατα, ο ίδιος ο Badiou παρέχει μια συνοπτική σκιαγράφιση των κύριων φιλοσοφικών επιλογών στο οντολογικό επίπεδο: Πρώτα έχουμε δύο αρνητικές θέσεις: 1. Τον σκεπτικισμό ή αρνητισμό, ο οποίος αντιστοιχεί μεταξύ άλλων στα εγχειρήματα των Comte, Nietzsche, Wittgenstein και Carnap. 2. Έπειτα έναν ορισμένο ησυχασμό ή αγνωστικισμό, τον οποίο θα μπορούσαμε να συσχετίσουμε με τους Kant και Heidegger. 3. Την πλειοψηφική τάση τής πρόσδεσης του είναι στην υπερβατικότητα του Ενός με τον Αριστοτέλη, την κλασική μεταφυσική, τον μυστικισμό, τους Σχολαστικούς και τον Malebranche. 4. Τη σύλληψη του Ενός και Παντός ως εμμενούς εκφραστικότητας, στις κλασικές της αρθρώσεις από τον Παρμενίδα και τον Spinoza ίσαμε τον Hegel. 5. Την ατομική διασπορά τού είναι στο υπόβαθρο του κενού, όπου αναγνωρίζεται ο υλιστικός ατομισμός (συνδεδεμένος ιστορικά με τα ονόματα του Δημόκριτου, του Επίκουρου και του Λουκρήτιου). 6. Η θεώρηση τού είναι ως σχέσεων μεταξύ σχέσεων και κινήσεων, με κύριους εκφραστές τούς Ηράκλειτο, Nietzsche, Bergson και Deleuze, και τη θεωρία κατηγοριών ως ισχυρό μαθηματικό υποστήριγμα. Βλ. σχετικά τη διάλεξη «Ontologie et mathématique», *Filozofski vestnik*, Vol. 41, No. 2 (2020), αφιέρωμα: Thinking the Infinite / Penser l'infini: Large Cardinals and the Attributes of the Absolute, 18-20, η οποία συμπεριλήφθηκε επίσης στο βιβλιαράκι *Alain Badiou par Alain Badiou* (Paris: PUF, 2021). Όλες αυτές οι καταλογηγήσεις είναι σχηματικές, αφού, όσον αφορά ειδικότερα τον Deleuze, θα διαπιστώσουμε ότι ο Badiou χρεώνει την ιδιοτυπία τού εγχειρήματός του στο ότι καταλαμβάνει ταυτόχρονα την πλουραλιστική-σχεσιακή και τη μονιστική-εκφραστική τάση (και σε τούτο τον συγκερασμό έγκειται η πρωτοτυπία τής φιλοσοφίας του ως προς τις μεταφυσικές τουλάχιστον διαστάσεις).

δ) Η απόπειρα απόθησης της απροσμέτρητης περίσσειας με την επικέντρωση στην περατότητα διά της φαινομενολογικής ή της θετικιστικής οδού (η δίδυμη και από ορισμένες απόψεις παράλληλη πορεία των Heidegger και Wittgenstein), όπου το άπειρο διατηρείται ως ρυθμιστικό ιδεώδες ή απροσπέλαστος ορίζοντας μιας οριοθετημένης εμβέλειας. Είναι εμφανείς εν προκειμένω οι καντιανοί απόηχοι.³⁵¹ Σημασία έχει το πεπερασμένο και οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί και καχύποπτοι έναντι κάθε αχαλίνωτης ονειροφαντασίας ή ασύνετης φλυαρίας για το άπειρο, το αόρατο, κτλ., έστω και αν υπό ορισμένες συνθήκες είναι θεμιτό να γίνεται λόγος γι' αυτά (πάντοτε όμως σε συσχέτιση με το πεπερασμένο).

ε) Η επανασύνδεση του απείρου με το Εν (και το Όλον) υπό τη μορφή της εμμενούς ζωτικής ενέργειας, δηλ. η σύλληψη του Είναι, της Φύσης ή της Ζωής ως αυτοαίτιας παραγωγής, ως νομοτελούς ένζωσης ολότητας, ως απύθμενης (ατέρμονης, αστείρευτης, κτλ.) κοιτίδας δημιουργικής δραστηριότητας, ως αένανης μορφοπαραγωγού διαπλοκής δυνάμεων, ως αυτοδιαφοροποιητικής ορμής ή ως οντογενετικού πεδίου. Πρόκειται για την ούτως ειπείν βιταλιστική ή φυσιοφιλοσοφική γραμμή σκέψης (όπου το Εν-Παν διατηρείται αυτούσιο ή μεθερμηνεύεται ως Συνεχές-Ανοικτό), την οποία ο Badiou εντοπίζει συνήθως στους Nietzsche, Bergson και Deleuze – και στον Spinoza ως ορθολογιστή πρόδρομό τους (πρβλ. τα υποκεφάλαια VIII.2-3 παρακάτω).

στ) Η εμμενής σύλληψη του πολλαπλού σε όλη την επικράτεια του είναι, η οποία συντελείται σε πλήρη διάρρηξη της δικαιοδοσίας τού Ενός ή του Όλου, η κατάφαση της άπειρης διασποράς του εις βάρος τής τελευταίας, όπως και κάθε λογικής «σκιώδους» αποθέματος ή «δωρεάς». Ιστορικοφιλοσοφικά εγγράφεται στην παράδοση του υλιστικού ατομισμού, την οποία διεκδικεί για λογαριασμό του (όπως ο «υποψιασμένος» αναγνώστης θα έχει το δίχως άλλο αντιληφθεί) ο ίδιος ο Badiou.

Εξυπακούεται ότι δεν αποκλείονται οι διασταυρώσεις ή οι επιμέρους επικαλύψεις ορισμένων μοτίβων και η διαμόρφωση υβριδικών σχημάτων. Φερειπείν το τελευταίο σημείο θα ήταν δυνατό να συμπορευτεί με μια προμηθεϊκή εξύμνηση των μετασχηματιστικών προοπτικών τής ορθολογικά σχεδιασμένης δραστηριότητας, συναντώντας ούτως ορισμένες απολήξεις τού μοντέρνου ουμανισμού στην κατεύθυνση μιας τεχνικής ορθολογικότητας. Ομοίως για το τρίτο και το τέταρτο σημείο –στις θετικιστικές, υπαρξιστικές ή ερμηνευτικές παραλλαγές του–, για το πρώτο και το δεύτερο ως διεκδίκηση μιας νέας αποφαιτικής ιερότητας ή ακόμη για το

351. Πρβλ. τον επίλογο της κατατοπιστικής μελέτης τού A. W. Moore για το άπειρο (London: Routledge, 2018³), η οποία εμφορείται από αυτό ακριβώς το πνεύμα και αξιοποιεί τη βιτγκεσταϊνική διάκριση ανάμεσα στο «ομιλείν» και το «δείκνυμι».

πρώτο και το πέμπτο, όπως φαίνεται παραδειγματικά στο ύστερο έργο του Bruno Latour.³⁵²

Στη συνέχεια ο Badiou εστιάζει την προσοχή του στην ανάλυση του προγραμματικού εγχειρήματος, επισημαίνοντας ότι αυτό δεν αποτελεί τόσο μια διακριτή και «επιθετική» ατζέντα, παρά μάλλον τη λανθάνουσα νοοτροπία κάθε κατάστασης ή την υπαγορευόμενη από τις «εργοστασιακές ρυθμίσεις» μορφή αυθόρμητης συνειδητότητας κάθε συγκροτημένου πεδίου, η οποία επιχειρεί να μειώσει όσο το δυνατόν περισσότερο την απόσταση προκειμένου να επιτευχθεί η μέγιστη σταθερότητα και ισορροπία. Στο πρόβλημα του τρόπου αλλαγής των καταστάσεων απαντά με τη διπλή παραδοχή περί α) της δυναμικής απειρότητας (όχι όσον αφορά τον αριθμό τους, αλλά τις λέξεις) των γλωσσών και β) του πλήθους ή της ετερογένειάς τους. Νέα ονόματα είναι άλλωστε δυνατό να ανευρεθούν για τυχόν νέα πολλαπλά, τα οποία θα καταστούν εκ των υστέρων ελέγξιμα από αυτήν και άρα κατασκευάσιμα. Πίσω από την ετερογένεια αυτή, το είναι θα μπορούσε κάλλιστα να παραμένει εν και ακίνητο, αλλά αυτό αποτελεί μια «άρρητη» δυνατότητα, ήτοι μια οντολογική απόφαση που στερείται ανάφορου και ως εκ τούτου δεν είναι δυνατόν να εξεταστεί (και «για όσα δεν μπορεί να μιλήσει κανείς, γι' αυτά θα πρέπει να σιωπάει»).³⁵³ Αυθόρμητη φιλοσοφία τής τάσης αυτής είναι ο ριζικός νομιναλισμός,

352. Σύμπλεξη η οποία καθίσταται ορατή για παράδειγμα στη δημοσίευση σε επεξεργασμένη μορφή των διαλέξεων Gifford, τις οποίες είχε δώσει σχετικά πρόσφατα με άξονα το αίτημα μιας σύγχρονης φυσικής θεολογίας, όπου επαναφέρει την «υπόθεση της Γαίας». Βλ. *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique* (Paris: Éditions La Découverte, 2015). Η εν λόγω υπόθεση διατυπώθηκε από τον James Lovelock και συνοψίζεται σε μεταγενέστερο άρθρο από τον Latour ως αφορώσα την παραδοχή ότι «η Γη είναι μια ολότητα έμβιων όντων και υλικών που δημιουργήθηκαν μαζί, δεν μπορούν να ζήσουν χωριστά, και από τα οποία οι άνθρωποι δεν δύνανται ν' αποσπαστούν. [...] Ό,τι αποκαλούμε περιβάλλον είναι το αποτέλεσμα των προεκτάσεων των έμβιων πραγμάτων: των επιτυχημένων επινοήσεων και μαθητειών τους. Αυτό δεν αποτελεί απόδειξη ότι η Γη είναι “ζώσα”, παρά μάλλον ότι καθετί που βιώνουμε στη Γη συνιστά την απρόβλεπτη, δευτερογενή και αθέλητη επίπτωση της δράσης έμβιων οργανισμών». Η υπόθεση εμπλέκει εν ολίγοις την εναδική καταμέτρηση του γεωσυστήματος εν είδει αναδιατύπωσης σε κυβερνητικό ιδίωμα του οργανισμικού παραδείγματος, μολονότι είναι δυνατόν να αναδιατυπωθεί με όρους που αναδεικνύουν περισσότερο τη σχεσιακή αλληλεξάρτηση μιας πανσπερμίας συστημάτων, παρά τον ολιστικό χαρακτήρα. Βλ. επίσης τη διδακτορική διατριβή του Sébastien Dutreuil, *Gaïa: hypothèse, programme de recherche pour le système terre, ou philosophie de la nature?* (Paris 1 Sorbonne, 2016), αλλά και τη μελέτη του Bruce Clarke, *Gaian Systems: Lynn Margulis, Neocybernetics, and the End of the Anthropocene* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020), η οποία εστιάζει στο έργο τής Lynn Margulis (γνωστότερης για την ανάδειξη της ενδοσυμβίωσης σε σημαίνοντα εξελικτικό παράγοντα).

353. Βλ. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μετάφραση: Θανάσης Κιτσόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1978) [1919]. Για ορισμένες καθόλα αξιόλογες μονογραφίες για τη σκέψη του Αυστριακού φιλοσόφου στα ελληνικά, βλ. σχετικά τα: α) Κωστής Μ. Κωβαίος, *Όλα κυφορούνται μες στη γλώσσα. Δοκίμες στη φιλοσοφία τού Wittgenstein* (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1996). β) Θανάσης Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες: Η φιλοσοφική διαδρομή τού Ludwig Wittgenstein* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2006). γ) Μιλτιάδης Ν. Θεοδοσίου, *Η φιλοσοφία τού Wittgenstein. Η στροφή στην ερμηνεία της και η αποτίμησή της* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2007). δ) Σταυρούλα Τσινόρεμα, *Γλώσσα και κριτική. Ο Wittgenstein για το Νόημα, τη Γνώση, τις Αξίες* (Αθήνα: Liberal Books, 2014). Ο ίδιος ο Badiou έχει γράψει ένα σύντομο βιβλίο για το *Tractatus* με τον αρκούντως ενδεικτικό τίτλο *Η αντιφιλοσοφία τού Wittgenstein*, το δεύτερο μέρος του οποίου δεν εμφανίστηκε ποτέ, γεγονός οπωσδήποτε δηλωτικό τής αποστροφής που προκαλεί στον

ενώ η εμβέλειά της σύμφωνα με τον Badiou αποκτά ευρύτερες προεκτάσεις, στην προσκόλληση φερειπείν στη νεοκλασικιστική προσέγγιση στις τέχνες, στην προγραμματική πολιτική (δηλ. την κατάθεση «κοστολογημένων προτάσεων» και την άρθρωση πολιτικών αιτημάτων αναγνωρίσιμων από –και εξαρχής συμβατών με– την κρατική ιδιόλεκτο, λόγου χάριν αυτήν του «αστικού πολιτικού παιγνίου» και της εδραιωμένης λογιστικής του) και στην επιστημονική γνώση με τη μορφή τού θετικισμού και της λειτουργικής «κανονικής επιστήμης» (σύμφωνα με την περιώνυμη διάκριση που πρότεινε ο Thomas Kuhn για τις επιμέρους φάσεις τής εξέλιξης της επιστημονικής γνώσης). Στην ουσία η προγραμματική κατεύθυνση υποστηρίζει (και θεμελιώνεται με τη σειρά της από) την απαίτηση για θετικά και μονοσήμαντα περιγεγραμμένο νόημα, σύμφωνα με την οποία το ούτως νοηματοδοτημένο νόημα πρέπει να υπάρχει ή –εάν υποθεθεί ότι δεν είναι ήδη παρόν– να αναδυθεί και να εδραιωθεί. Γι' αυτό αποτελεί μια ισχυρή θέση, από την οποία δεν είναι δυνατόν να διαφύγει κανείς απόλυτα. Το μη διακρίσιμο, το ακαθόριστο, το ασχημάτιστο, το ανακριβές, το ασαφές και το μη κατονομάσιμο εκδιώκονται· ούτως δεν υπάρχει χώρος επώασης για τη σκέψη τού συμβάντος και της παρέμβασης σε τούτο το πλαίσιο, γι' αυτό εξάλλου αμφοτέρα εξοβελίζονται, δίχως μάλιστα να είναι απαραίτητη η απόφαση εναντίον τής ύπαρξής τους ή η ρητή εκφορά τής απαγόρευσης της δυνατότητάς τους. Αυτός ο προσανατολισμός αποτελεί τον κύριο αντίπαλο του Badiou, δεδομένου ότι, παρέχοντας μια «ικανοποιητική» δοσολογία θετικά οριοθετημένης γνώσης, νουνεχούς αγνωστικισμού και λειτουργιών αστυνόμησης, υποβαστάζει εξίσου τις κατασκευασιοκρατικές τάσεις των ιντουισιονιστικών μαθηματικών και τη «συνείνωση της περατότητας» που χαρακτηρίζει την κοινωνική και πολιτική συνθήκη των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών (καταναλωτικών, πολυπολιτισμικών, ανεκτικών, φιλελεύθερων, αξιακά «πολυθεϊστικών», κτλ).

Από μια σκοπιά εσωτερική προς το κατασκευασιοκρατικό πλαίσιο, έχουμε ένα καλώς διατεταγμένο σύμπαν (τουτέστιν ένα επαρκές μοντέλο τής θεωρίας συνόλων, το L), στο οποίο το συμβάν δεν υπάρχει εκ των πραγμάτων και η παρέμβαση αναγνωρίζεται ως μη παρεμβατική, δηλ. χωρίς να φέρει τα χαρακτηριστικά τής ανωνυμίας, της αυθαιρεσίας και εκνομίας που διαπιστώθηκε ότι κομίζει στο πλαίσιο της γενικής οντολογίας (αυτό συμβαίνει διότι το Αξίωμα της Επιλογής μεταγράφεται εντός τού κατασκευασιοκρατικού πλαισίου σε θεώρημα του καθολικού καλώς-διατάσσεται των πολλαπλών). Όμως από μια εξωτερική οπτική το ανωτέρω σύμπαν μοιάζει εξαιρετικά πτωχευμένο, καθώς εξαλείφει τη λειτουργία τής περίσσειας μέσω μυθοπλαστικών [fictifs] πληθαρίσμων (οι οποίοι δεν καταλαμβάνουν την ίδια θέση στο οντολογικό πλαίσιο, το V ως σύμπαν των συνόλων, σε σχέση με το οποίο το L προσφέρεται ως μια «σχετικοποιημένη» σμίκρυνση) προκειμένου να εγκαθιδρύσει την εξίσωση $V = L$. Στο μεταοντολογικό επίπεδο, η προτεινόμενη περιστολή τού συνολοθεωρητικού σύμπαντος στις προδιαγραφές τής κατασκευασιμότητας θα

Γάλλο η ύστερη –ανυπερθέτως περισσότερο πλουραλιστική, αλλά συνάμα– σχετικιστική θεώρηση των *Λογικών ερευνών*. Έτσι, οι δύο κύριες φάσεις τής φιλοσοφικής παραγωγής τού Wittgenstein θα επιμερίζονταν αντίστοιχα στην «αντιφιλοσοφία» και τη «σοφιστική». Βλ. Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein* (Caen: Nous, 2007). Πρόκειται για σεμινάρια του ακαδημαϊκού έτους 1993-1994.

συνεπαγόταν την πλήρη υπαγωγή τής σκέψης τού πολλαπλού στις εργοστασιακές ρυθμίσεις τής κατά Καστοριάδη «συνολιστικής-ταυτιστικής» παράδοσης. Σε τελική ανάλυση, το κατασκευασιοκρατικό ή κατασκευάσιμο σύμπαν είναι ένα στο οποίο δεσπόζει η επιθυμία για *αποφασιστική διευθέτηση των αμφιρρεπειών*. Η γνώση αποκλείει την άγνοια και την αδιαφάνεια της ταλάντευσης, αφού «η ηθική της έχει [το εξής] ως απόφθεγμα: να δρας και να ομιλείς με τέτοιο τρόπο ώστε καθετί να είναι σαφώς αποφασίσιμο».³⁵⁴

4. Η γενολογική κατεύθυνση και η διάκριση μεταξύ αλήθειας και γνώσης

Ο Badiou επωμίζεται την άρθρωση με σύγχρονους όρους ενός ιδιαίτερου «πλατωνισμού τού πολλαπλού». Κεντρική κατηγορία για κάθε τέτοιο εγχείρημα είναι εκείνη της Αλήθειας, την οποία ακριβώς ανέκαθεν αρνούνταν ή υπονόμειαν οι διάφορες εκδοχές σχετικισμού και σκεπτικισμού, ενώ είναι σαφές ότι, δεδομένης της αμετάκλητης αποδοχής τής οντολογικής πρωτοκαθεδρίας τού πολλαπλού, θα πρέπει αυτή να υπάγεται στο νέο καθεστώς. Επομένως ζητούμενο είναι μια πλουραλιστική καίτοι μη σχετικιστική εννοιολόγησή της, ήτοι μια νέα φιλοσοφικά βιώσιμη υπεράσπιση της αλήθειας προκειμένου ν' αποφευχθεί ο δίδυμος σκόπελος της δογματικής υποστασιοποίησης και της ολοσχερούς υποχώρησής της στην επικράτεια της θετικά εγγράψιμης γνώσης.³⁵⁵

354. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 348. Αντίστοιχη κριτική είχε αναπτύξει ήδη στη *Θεωρία του υποκειμένου* (βλ. το σεμινάριο που τιτλοφορείται «Η λογική τής περίσσειας» με ημερομηνία καταχώρισης 15.05.1978). Η εν λόγω «ένδεια» συνεπάγεται τον οντολογικό αποπληθωρισμό των μαθηματικών διαμέσου της πρόσδεσης του κατασκευάσιμου στο περιγράψιμο, όπως αναφέρει ο Αναπολιτάνος: «Έτσι για τους Ιντουισιονιστές τα συνήθη οντολογικά ερωτήματα, που σχετίζονται με τη φύση τού μαθηματικού συνεχούς και την αντιστοιχία του ή μη με το χωροχρονικό συνεχές, δεν παρουσιάζουν την οξύτητα με την οποία μάς έχει συνηθίσει η κλασική άποψη. Το κλασικό συνεχές, η κλασική δηλαδή πραγματική ευθεία είναι μια ολότητα αντικειμένων που ο πληθυσμός της είναι μεγαλύτερος από το σύνολο των τύπων που διαθέτουμε για να εκφράσουμε ξεχωριστά –ένα-ένα δηλαδή– τα στοιχεία της. Το ιντουισιονιστικό συνεχές δεν είναι το εκτατικό εκείνο νοητό αντικείμενο που κυριολεκτικά γεμίζει, κατά το μεγαλύτερό του μέρος, από μη περιγράψιμες σημειακές οντότητες. Είναι, τουναντίον, η ιδιότητα εκείνη που εφαρμόζεται σε *ήδη κατασκευασμένες μαθηματικές οντότητες*, ταξινομώντας τις σε εκείνες, που την ικανοποιούν και σε εκείνες που δεν την ικανοποιούν. Οι ήδη κατασκευασμένες αυτές οντότητες είναι και περιγράψιμες, δεδομένου πως κάθε κατασκευή μπορεί να συνοδευθεί και συνοδεύεται πάντα από κάποια γλωσσική της περιγραφή». Βλ. Διονύσιος Α. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των μαθηματικών* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2009⁷), 298-299.

355. «Εάν επρόκειτο να λησμονήσουμε ότι η ολοποίηση είναι μια υποθετική μυθοπλασία που γεφυρώνει το αδύνατο [η αναγκαία και συνάμα αδύνατη αναδρομική-προβολική ολοκλήρωση των συνεπειών μιας διαδικασίας αλήθειας στο πεδίο τής οντολογίας], θα αναγάγαμε την αλήθεια στη γνώση ή θα καθιστούσαμε τις αλήθειες μία [και μόνη] αλήθεια (και [επομένως] θα καταλήγαμε είτε να αναστείλουμε την αλήθεια εξολοκλήρου είτε να μετατρέψουμε τη φιλοσοφία σε θρησκεία». Βλ. Frank Ruda, "To the End: Exposing the Absolute", *Filozofski vestnik*, Vol. 41, No. 2 (2020), αφιέρωμα: Thinking the Infinite / Penser l'infini: Large Cardinals and the Attributes of the Absolute, 325.

Η έννοια της γενολογικής³⁵⁶ πολλαπλότητας, την οποία ο φιλόσοφος αντλεί από τις εργασίες του μαθηματικού Paul Cohen, είναι εκείνη που επιτρέπει τη θεμελίωση του πολλαπλού της αλήθειας και την ταυτόχρονη διάσωσή της από την κυριαρχία της γλώσσας. Χάρη σ' αυτήν, η αλήθεια μπορεί πλέον να συλληφθεί ως «πολλαπλό-αποτέλεσμα μιας ενικής διαδικασίας και, παράλληλα, ως μια τρύπα, ή ως μια υφαίρεση, στο πεδίο του κατονομάσιμου».³⁵⁷ Η εν λόγω έννοια «[υ]ποδηλώνει το καθεστώς που έχουν ορισμένες πολλαπλότητες, οι οποίες ταυτόχρονα εγγράφονται σε μια κατάσταση και δρομολογούν συνεκτικά μέσα της μια τυχαιότητα που αφίσταται αμετάκλητα κάθε νοηματοδότησης».³⁵⁸ Το ζητούμενο είναι να δειχθεί πώς μπορούμε να στοχαστούμε το είναι της αλήθειας ενός αμιγούς πολλαπλού. Δεδομένου ότι η ρυθμιζόμενη συνεκτικότητα μιας κατάστασης, ήτοι ενός οποιουδήποτε παρουσιαζόμενου πολλαπλού, έχει ως θεμέλιό της τη μη συνεκτικότητα, μια αλήθεια θα είναι εκείνο το τμήμα της κατάστασης που με τη μεγαλύτερη ένταση αναδεικνύει τούτο το θεμέλιο, δηλ. εκείνο το εσωτερικό στην κατάσταση πολλαπλό που αφίσταται της άνωθεν και προκαταβολικά ρυθμισμένης συνεκτικότητας της παρουσίασης, και επομένως υπεκφεύγει τους διαθέσιμους κανόνες νοηματοδότησης και τις προβλεπόμενες κατηγορηματικές σημάνσεις. Η έννοια της υφαίρεσης, η οποία είχε προηγουμένως εισαχθεί ως ομοεκτατή της οντολογίας, αποκτά μια νέα τροπή συσχετιζόμενη με το συμβάν και υφίσταται ένα είδος ενδοστροφής. Δηλώνει πλέον ότι η αλήθεια που κομίζει το συμβάν υπεκφεύγει και ανθίσταται στις υπάρχουσες αξιολογικές και ταξινομικές νόρμες της κατάστασης, ούτως ώστε μπορεί να ειπωθεί για την αλήθεια αυτήν ότι, από τη σκοπιά της κατάστασης, είναι χωρίς αξία (θα λέγαμε τότε ότι το συμβάν υφαιρείται από την οντολογική υφαίρεση και κατά κάποιον τρόπο την αναδιπλασιάζει). Μονάχα μετά το πέρας της διαδικασίας παραγωγής της, η οποία αυστηρά μιλώντας είναι ατελεύτητη, είμαστε σε θέση να ισχυριστούμε εν είδει προβολικής εκτίμησης ότι η αλήθεια *θα έχει υπάρξει* γενολογική ή μη διακρίσιμη. Αυτό σημαίνει ότι καλούνται οι υποστηρικτές της να αυτοτοποθετηθούν στον συντελεσμένο μέλλοντα της προεξόφλησης των συνεπειών της, ενώ η δυνατότητα ατέρμονης επανεκκίνησης εκ πρώτης όψεως μοιάζει να οδηγεί σε μια σύγκλιση της αντίληψης του Badiou με την καντιανή παράδοση του «ρυθμιστικού ιδεώδους».³⁵⁹

356. Η παρέμβαση του Σκολίδη είναι προσώρας κατατοπιστική: «Το *générique* είναι εκείνο που δεν είχε και δεν θα μπορούσε προηγουμένως να έχει ονομασία στο πλαίσιο μιας δεδομένης κατάστασης, επειδή ήταν άγνωστο, ανεντόπιστο, δίχως στίγμα, ως προς τα ονόματα που διέθετε και διακινούσε η εν λόγω κατάσταση για να αναγνωρίζει τον εαυτό της. *Générique* είναι το μη ονοματιζόμενο, καθότι άρτι προκύψαν». Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 112, υποσημείωση 34.

357. Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 97.

358. Βλ. *αυτόθι*, 98.

359. Το πρόβλημα θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: Ο Badiou δίνει έμφαση στον άπειρο και μη ολοποιησιμο χαρακτήρα των διαδικασιών αλήθειας προκειμένου να διασφαλίσει, στο μέτρο του δυνατού, τις προοπτικές αντίστασής τους στις δυνατότητες ενσωμάτωσης και αφομοίωσης που διαθέτει η εκάστοτε τρέχουσα μορφοποίηση των γνώσεων. Όμως ως συνέπεια αυτού καθίσταται δυσχερές έργο η διάκριση των επιμέρους φάσεων μιας διαδικασίας αλήθειας (ειδικά αν εκτείνεται σε

Εν πάση περιπτώσει, μια αλήθεια θα πρέπει να υπακούει σε τρία κριτήρια: α) Εφόσον συνιστά αλήθεια ενός πολλαπλού χωρίς προσφυγή στην υπερβατικότητα, η παραγωγή της θα είναι εμμενής σ' αυτό και η ίδια θα αποτελεί τμήμα του αρχικού πολλαπλού. β) Εφόσον το είναι ενδείκνυται να καταστεί στοχασίμο ως απαραμείωτα πολλαπλό, η αλήθεια θα είναι επίσης ένα πολλαπλό, παραγόμενο μέσω μιας ενικής διαδικασίας που τίθεται σε κίνηση από το συμβάν και έρχεται να υπερπληρώσει την κατάσταση. «Μια αλήθεια είναι το άπειρο αποτέλεσμα μιας συντυχιακής υπερπλήρωσης [supplémentation]. Κάθε αλήθεια είναι μετα-συμβαντική. Και ιδίως, δεν υπάρχει “δομική” ή “αντικειμενική” αλήθεια».³⁶⁰ Άρα η εκάστοτε αλήθεια δεν θα εκφράζει την απωθημένη «ουσία» τής αφητηριακής κατάστασης (η μεν κατάσταση είναι το αδιάφορο υπόβαθρο για την εκτύλιξη μιας αλήθειας, η δε «απωθημένη ουσία» θα μπορούσε εκ των υστέρων να προσδιοριστεί ως αρνητική της προϋπόθεση), παρά θα προτείνει ένα εισέτι ανεξερεύνητο μονοπάτι προς διάνοιξη των οριζόντων της. γ) Εφόσον το είναι τής κατάστασης εδράζεται στην απωθημένη μη συνεκτικότητα, μια αλήθεια θα εισέλθει στο προσκήνιο σαν μια «οποιαδήποτε» πολλαπλότητα, δίχως να δεσπόζει κάποιο κατηγορημα ή κατονομάσιμη ενικότητα

πλείστα ιστορικά, κοινωνικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα, όπως θα ισχυρισθεί στις *Λογικές των κόσμων*) ή το πώς (και πότε) ακριβώς μπορεί να προσδιοριστεί ότι «ολοκληρώθηκε», «εδραιώθηκε» ή «επικράτησε», αφού πάντοτε θα υπάρχουν περιθώρια περαιτέρω ανάπτυξης ή εμβάθυνσής της. Παραδείγματος χάριν, η «αρχή της ισότητας» φαίνεται να έχει εν πολλοίς επικρατήσει στις δυτικές, μαζικοδημοκρατικές κοινωνίες μέσα από ζυμώσεις, συγκρούσεις και διαδικασίες που εκτείνονται σε μια μακρά δοκιμασία αιώνων (υπό την έννοια ότι τυχόν ρητή αμφισβήτησή της στην εποχή μας θα τείνει να γίνει αντιληπτή ως «ακραία», εξαιρετικά αντιδημοφιλής ή «εκκεντρική» τοποθέτηση), πλην όμως πάντοτε υπάρχουν πολλά που μένει να γίνουν προκειμένου να αρθούν εμπειρικά επιβιώνουσες μορφές ανισοτήτων ή αποκλεισμών. Η ίδια η διάκριση μεταξύ Συντηρητικών και Προοδευτικών, Δεξιάς και Αριστεράς, κτλ., επιβιώνει σήμερα ως επί το πλείστον ως διαφορετική αποτίμηση και μεθερμηνεία τής εν λόγω αρχής και όχι ως σύγκρουση διαφορετικών αρχών. Είναι πιθανότερο δηλ. ένας «καθεστωτικός» πολιτικός να υπερασπιστεί την ισότητα ως ήδη βέλτιστα ενσαρκωμένη στους θεσμούς τής φιλελεύθερης κοινωνίας και να εκφράσει τη διαφωνία του με την επέκτασή της στη σφαίρα των «υλικών αποτελεσμάτων» (πέραν της απλώς τυπικής ισότητας ή εκείνης των δικαιωμάτων και των «ευκαιριών»), παρά να εκστομίσει μύδρους εναντίον του αφύσικου χαρακτήρα της στο όνομα κάποιων παγιωμένων και έμφυτων αντιθέσεων (ακόμη και η επίκληση των τελευταίων θα τείνει να συντελεστεί με πολιτισμικά προσδιορισμένους και ως έναν βαθμό ενδεχομενικούς όρους και όχι λχ. με φυλετικούς ή βιολογικούς). Η δικαιολόγηση της «αξιοκρατίας», της «αριστείας», του ταλέντου, του «χαρίσματος», των υπό όρους «προνομίων», κτλ., διενεργείται μέσω της επίκλησης της «ατομικής προσπάθειας» και της αναγνώρισης του μόχθου που κατεβλήθη από κάποιο άτομο κατά το μάλλον ή ήττον ίσο με τα υπόλοιπα, και όχι πλέον από αμετάλλακτες ουσίες (περιλαμβανομένης της αφητηριακής κοινωνικής θέσης). Το πρόβλημα για τον Badiou αφορά το πώς γίνεται οι αλήθειες που υπερασπίζεται ν' αποφύγουν τη δογματική υποστασιοποίησή τους ή αντίστροφα τη μετατροπή τους σε αφηρημένα ιδανικά που απλώς προσεγγίζονται λιγότερο ή περισσότερο στις διάφορες υπαρκτές καταστάσεις πραγμάτων. Ίσως το πρόβλημα δεν είναι τόσο σοβαρό από πρακτική σκοπιά, ενώ θεωρητικά μάλλον είναι διαπραγματεύσιμο, παραμένει όμως ανεπαρκώς επεξεργασμένο στο έργο του φιλοσόφου (όπως εξάλλου και το γενικότερο ζήτημα της συσχέτισης των διαφορετικών γενολογικών διαδικασιών ή των πιθανών εντάσεων αναμεταξύ διαφορετικών δυνατών στάσεων πιστότητας εντός τής ίδιας γενολογικής διαδικασίας). Ο Žižek μεταξύ άλλων θα σπύσει ν' αξιοποιήσει τούτη την αμφιλογία προκειμένου να εμφανιστεί διαλεκτικότερος του βασιλέως.

360. Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 99.

που θα τη διαχώριζε επί τη βάσει αναγνωρίσιμων και ταυτοποιήσιμων ιδιοτήτων. Δεν θα κομίζει κάποια θετική πληροφόρηση για την κατάσταση ως τέτοια, αλλά θα δείχνει τη μέχρι πρότινος αποσιωπημένη μη συνεκτικότητα που την υποβαστάζει. «Μια αλήθεια είναι εκείνη η ελάχιστη συνεκτικότητα (ένα τμήμα, μια μη εννοιοδοτημένη εμμένεια) που επαληθεύει μέσα στην κατάσταση τη μη συνεκτικότητα που συνιστά το είναι τής κατάστασης».³⁶¹

Όπως είδαμε, το κατασκευασιοκρατικό σύμπαν αντιστοιχεί στην επικράτεια της γνώσης, η οποία συνδέεται άρρηκτα με τη λειτουργία τής εκάστοτε γλώσσας τής κατάστασης. Η γλώσσα τής κατάστασης σωρεύει θετικές γνώσεις λειτουργώντας εγκυκλοπαιδικά: η εγκυκλοπαιδεια χαρακτηρίζεται από τις λειτουργίες τής διάκρισης (κρίνει εάν κάποιο πολλαπλό φέρει ή όχι μια καθορισμένη ιδιότητα) και της ταξινόμησης (συνδέει τέτοιες επιμέρους κρίσεις), όπου η πρώτη αφορά τη σχέση τής γλώσσας με τα παρουσιαζόμενα πολλαπλά ή σύνολα, ενώ η δεύτερη την αντίστοιχη σχέση με τα μέρη ή υποσύνολα (άρα με την περιοχή τής αναπαράστασης). Προφανώς η εν καταστάσει τροχιά μιας αλήθειας θα κινηθεί ανταγωνιστικά προς την εγκυκλοπαιδική στοίχιση και διαρρύθμιση των ταυτοτήτων, των κωδίκων και των αναπαραστάσεων. Η διερεύνηση μοιάζει με την εγκυκλοπαιδική γνώση ως προς τις λειτουργίες τής διάκρισης και της ταξινόμησης που επιτελεί επί τη βάσει μιας δυαδικής κωδικοποίησης-σήμανσης [της μορφής λόγου χάριν: x(+): «σύνδεση με το συμβάν», x(-): «απουσία σύνδεσης»]. Θεωρούμενα ανεξαρτήτως τού επιμέρους σκοπού (εν προκειμένω έπεται της διακήρυξης της πιστότητας και άπτεται της σκοποθετούμενης δράσης που αυτή δρομολογεί) και των εμπλεκόμενων μέσων και κριτηρίων (της εξέτασης για τη διαπίστωση ύπαρξης ή απουσίας μιας ενδεχόμενης σύνδεσης με τις προεκτάσεις τής εισαγωγής τού ονόματος του συμβάντος στην κατάσταση), αμφοτέρω εκ των οποίων έχουν εμφανώς μετασυμβαντικές καταβολές, τα πολλαπλά τα οποία συνομαδώνει έχουν ήδη καταμετρηθεί από το κράτος τής κατάστασης. Είναι ήδη γνωστά ή γνώσιμα, ήτοι κατονομασμένα ή κατονομάσιμα από τη γλώσσα τής κατάστασης. Πώς διαφοροποιείται λοιπόν η διερεύνηση από τις κρατούσες εγκυκλοπαιδικές λειτουργίες;

Στο σημείο αυτό τίγεται το σημαντικό ζήτημα της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ της γνώσης και της αλήθειας και της μεταξύ τους διάκρισης, το οποίο αποτελεί τη σχεδόν αντεστραμμένη εκδοχή τού αλτουσεριανού διπόλου «επιστήμη – ιδεολογία». Ότι ο Βαδιού κάνει λόγο για «διαλεκτική» δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη, δεδομένου ότι έχει αναφερθεί στο έργο του ως μια μεγάλη απόπειρα αναμέτρησης με την παρακαταθήκη της (ενώ, όπως έχει εκμυστηρευθεί κατ' επανάληψη, οι Πλάτων και Hegel συγκαταλέγονται μαζί με τον Descartes στη φιλοσοφική τριάδα συγγραφέων που τον έχουν συγκινήσει περισσότερο).³⁶² Στο *Είναι και συμβάν* αλλάζει ασφαλώς ο

361. Βλ. *αυτόθι*, 100.

362. Ενδεικτική είναι η ακόλουθη εξομολόγηση: «Πιστεύω εντέλει ότι μπορούμε να θεωρήσουμε το φιλοσοφικό μου εγχείρημα έναν εκτεταμένο διάπλου τής διαλεκτικής. Διατήρησα, από τη μια ως την άλλη άκρη, την ιδέα ότι το οντολογικό καθεστώς των αληθειών είναι ένα καθεστώς εξαίρεσης: εξαίρεσης του γενολογικού εν σχέσει προς αυτό που είναι κατασκευάσιμο, εξαίρεσης του υποκειμενοποιήσιμου σώματος εν σχέσει προς το συνηθισμένο σώμα, εξαίρεσης του υλισμού μου εν σχέσει προς έναν απλοϊκό υλισμό, για τον οποίο δεν υπάρχουν παρά μόνο σώματα και γλώσσες

επιτονισμός σε σχέση με τον μαοϊκής έμπνευσης, ρητό και ιδιότυπο εγγελιστικό του πρόσφατου παρελθόντος του, όμως δεν εγκαταλείπονται οι αναφορές σ' αυτόν τον τρόπο σκέψης,³⁶³ ο οποίος φαίνεται μάλιστα να συμπίπτει με την κατεύθυνση της ιστορικής πραξολογίας που ο ίδιος προέκρινε ως πλέον ενδεδειγμένο από τους διαθέσιμους προσανατολισμούς της σκέψης. Η κάτωθι διατύπωση είναι εντυπωσιακά μεστή και εύστοχη ως αυτοπεριγραφή, καθώς γεφυρώνει το πρώιμο και το ύστερο έργο του φιλοσόφου όχι μόνο χρονικά, αλλά και εννοιακά: «Εάν υπάρχει ένα σημείο μη αναπαραστάσιμο, τότε ο στοχασμός δεν μπορεί να συμβάλλεται με την αντανάκλαση των στοιχείων της πραγματικότητας. Πρέπει οπωσδήποτε να αποτελεί τομή, ώστε να ενεργοποιηθεί μια διαδικασία εξήγησης που δεν έχει εξωτερικό αντικείμενο αναφοράς. Ο στοχασμός δεν (ανα)παριστά – δεν εκπροσωπεί τίποτα και παράγει αποτελέσματα μέσα απ' τη διακοπή μιας αλυσίδας παραστάσεων. Επομένως, κάθε διαλεκτικός στοχασμός είναι κατ' αρχάς ερμηνεία-τομή. Υποδεικνύει ένα σύμπτωμα, απ' όπου μπορεί να διατυπωθεί μια (υποθετική) ερμηνεία αναφερόμενη σ' αποτελέσματα του στοχασμού».³⁶⁴

Ο Badiou ονομάζει *αληθοεπές* ή *αληθόσημο* [véridique] ό,τι προκύπτει από τις διαχωριστικές και ταξινομικές λειτουργίες της κρατικής γλώσσας και έχει αναφορική λειτουργία, και *αληθές* ό,τι αποτελεί το αντίστοιχο προϊόν της διαδικασίας πιστότητας. Αναγκαία αλλά όχι επαρκής συνθήκη της διάκρισης μεταξύ των δύο είναι ο άπειρος χαρακτήρας της αλήθειας. Η έτερη προϋπόθεση αφορά την ύπαρξη μίας τουλάχιστον διερεύνησης, η οποία να είναι α-διάφορη ως προς τη διακριτική

[langages]». Βλ. τη *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 125. Πρβλ. το παλαιότερο διευκρινιστικό σχόλιό του στη συζήτηση με τους Peter Hallward και Bruno Bosteels, “Beyond Formalization: An Interview”, μετάφραση: Bruno Bosteels & Alberto Toscano, στο: Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2011), 331: «Θα μπορούσατε σχεδόν να πείτε ότι ολόκληρο το εγχείρημά μου είναι μια γιγάντια αντιπαράθεση [démêlé: φιλονικία, διένεξη] με τη διαλεκτική. Γι' αυτό ενίοτε δηλώνω διαλεκτικός και γράφω προς υπεράσπιση των μεγάλων διαλεκτικών [συγγραφέων] (όμως εννοώ τους Γάλλους διαλεκτικούς, που δεν είναι ακριβώς το ίδιο πράγμα με την εγγελιστική διαλεκτική), ενώ άλλες φορές δηλώνω αντιδιαλεκτικός. Έχετε απόλυτο δίκιο ν' αντιλαμβάνεστε μια ορισμένη σύγχυση σ' όλη αυτή την ιστορία».

363. Είναι χαρακτηριστική η ακόλουθη διατύπωση από το «μεταβατικό» βιβλιαράκι *Μπορούμε να στοχαστούμε την πολιτική;* (έτσι μεταφράζεται ο τίτλος του πρωτοτύπου που προσαρμόστηκε ως υπότιτλος στην ελληνική έκδοση): «Διατυπώνω τη θέση ότι οι έννοιες του συμβάντος, της δομής, της παρέμβασης και της πίστης είναι οι προσίδιες έννοιες της διαλεκτικής, στον βαθμό που αυτή η τελευταία δεν ανάγεται στην επίπεδη εικόνα, η οποία ήταν ήδη ανεπαρκής κατά τον Hegel, της ολοποίησης και της εργασίας του αρνητικού. Η διαλεκτικότητα της διαλεκτικής έγκειται στο ότι διαθέτει την εννοιολογική της ιστορία, και στο ότι διαιρεί την εγγελιστική μήτρα μέχρι του σημείου όπου αποδεικνύεται ότι αυτή η τελευταία είναι στην ουσία της μια θεωρία του συμβάντος, και όχι μια προκαθορισμένη περιπέτεια του πνεύματος. Μια πολιτική παρά μια ιστορία». Βλ. Alain Badiou, *Η πολιτική και η λογική του συμβάντος*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Τάσος Μπέτζελος, επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008), 102. Ο Badiou θα αναγνωρίσει μάλιστα στα πρόσωπα των Pascal, Rousseau, Mallarmé και Lacan τους τέσσερις μείζονες εκφραστές του διαλεκτικώς σκέπτεσθαι στη Γαλλία, ενώ στη *Θεωρία του υποκειμένου* είχε επίσης χαρακτηρίσει διαλεκτικό συγγραφέα τον Victor Hugo.

364. Βλ. Alain Badiou, *Η πολιτική και η λογική του συμβάντος*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης & Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008), 107.

ικανότητα της γλώσσας τής κατάστασης, που σημαίνει ότι θα πρέπει να περιέχει έναν πεπερασμένο αριθμό συνδεόμενων με το όνομα του συμβάντος πολλαπλών, εκ των οποίων ορισμένα να έχουν μία –οποιαδήποτε δυνάμενη να διατυπωθεί από τη γλώσσα– ιδιότητα, ενώ κάποια άλλα όχι, ούτως ώστε η μόνη ιδιότητα, την οποία όλα εξ αυτών θα καταλήξουν να μοιράζονται, θα είναι ακριβώς η σύνδεση με το συμβάν, με αποτέλεσμα η συλλογή τους να μην είναι κατασκευάσιμη από έναν προτασιακό τύπο τής διαθέσιμης στην κατάσταση γλώσσας. «Θα πούμε επομένως: μια αλήθεια είναι το άπειρο θετικό σύνολο –η περισυλλογή των $x(+)$ – μιας διαδικασίας πιστότητας, το οποίο, για καθέναν εκ των καθορισμών τής εγκυκλοπαίδειας, περιέχει τουλάχιστον μία διερεύνηση που τον αποφεύγει. Μια τέτοια διαδικασία θα ειπωθεί ότι είναι γενολογική (για την κατάσταση)». ³⁶⁵ Μια αλήθεια θα αποτελεί λοιπόν αλήθεια όλης τής κατάστασης, καθώς το πολλαπλό, το οποίο είναι η ίδια, αποτελείται από ανήκοντα στην κατάσταση πολλαπλά, τα οποία δεν έχουν τίποτε κοινό μεταξύ τους από τη σκοπιά τής κατάστασης, πέρα από το ότι ανήκουν σ' αυτήν (και το ανήκειν αποτελεί, όπως είδαμε, τη θεμελιακή σχέση τού είναι-ως-είναι, άρα παρέχει την πλέον τετριμμένη και αδιάφορη πληροφόρηση εκ των ένδον της κατάστασης). Οι αλήθειες «αποτελούν μαρτυρία για τον κόσμο στο σύνολό του –και γι' αυτό αποτελούν την αλήθεια του– εφόσον δεν μπορούν να οριστούν με βάση κανένα ιδιαίτερο κατηγορήμα, το είναι τους μπορεί να συλληφθεί ως ταυτόσημο με το απλό γεγονός ότι ανήκουν σε τούτο τον κόσμο». ³⁶⁶

Τα προαναφερθέντα αφορούν τις οντολογικές προϋποθέσεις (τους γενικούς όρους για την εμφάνιση) των γενολογικών διαδικασιών, ενώ είναι προφανώς ζήτημα εμπειρικής (λχ. ιστορικής, κοινωνικής, πολιτισμικής, υπαρξιακής) τάξης αυτό του προσδιορισμού τους με διακριτά περιεχόμενα και της περαιτέρω διαφοροποίησής τους. Επισκοπώντας από τη μεριά του το διαθέσιμο υλικό, ο Βαδίου θα υποστηρίξει ότι φαίνεται πως τέτοιες διαδικασίες είναι κατ' αρχήν δυνατό να εμφανιστούν σε μόλις τέσσερα είδη καταστάσεων, ³⁶⁷ τα οποία τυπολογούνται κατόπιν σε τρεις κατηγορίες, ανάλογα με τον αριθμό των ανθρώπων που εμπλέκονται σε κάθε διαδικασία και τον αριθμό των ανθρώπων στον οποίο απευθύνονται (τουτέστιν, στον οποίο εκτείνονται οι συνέπειες της προκύπτουσας αλήθειας): Πρώτα α) οι ατομικές (έρωτας), έπειτα β) οι μικτές (τέχνη, επιστήμη) και τέλος γ) οι συλλογικές (πολιτική ως χειραφέτηση). Μια γενολογική διαδικασία πιστότητας «εξαναγκάζει» –τέτοιο είναι το έργο τού υποκειμένου– την κατάσταση να «επεκταθεί» έως ότου δεχθεί ως πολλαπλό ανήκον σ' αυτήν –καίτοι γενολογικό, εφόσον η γλώσσα τής κατάστασης δεν έχει ακόμη αλλάξει–, δηλ. ως όρο-στοιχείο τής κατάστασης, κάτι που θα έχει βρεθεί εκεί όπου πριν περιπλανιόταν μια ανώνυμη περίσσεια. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αλήθεια θα φτάσει να «κανονικοποιηθεί», μεταβαίνοντας από τη συμπερίληψη στο ανήκειν, από την αναπαράσταση στην παρουσίαση (στα συμφραζόμενα όμως της νέας κατάστασης που θα έχει προκύψει από αυτήν ακριβώς την κίνηση). «Μια πιστή

365. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 372.

366. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 155.

367. Στην ταξινόμηση αυτή θα έχουμε την ευκαιρία να αναφερθούμε εκ νέου και με περισσότερες λεπτομέρειες στα υποκεφάλαια VI.1 και VI.2.

γενολογική διαδικασία καθιστά εμμενές [ως προς την κατάσταση] το μη διακρίσιμο».³⁶⁸

Είναι σαφές ότι οι έννοιες του «γενολογικού» και του «μη διακρίσιμου»³⁶⁹ σχετίζονται στενά, είναι συνώνυμες ή «σχεδόν ταυτόσημες», όπως σημειώνει ο Badiou. Ωστόσο, συλλαμβάνουν μια διαφορετική απόχρωση η καθεμία, καθώς «το “μη διακρίσιμο” διατηρεί μίαν αρνητική συνδήλωση, η οποία υποδηλώνει μονάχα, μέσω της μη διακρισιμότητας, ότι εκείνο που διακυβεύεται υφαιρείται από τη γνώση ή από την ακριβή ονοματοδοσία. Ο όρος “γενολογικό” ορίζει θετικά ότι εκείνο που δεν επιτρέπει στον εαυτό του να διακριθεί είναι στην πραγματικότητα η γενική αλήθεια μίας κατάστασης, αλήθεια τού προσίδιου είναι της, θεωρούμενη ως θεμέλιο κάθε ελευσόμενης γνώσης».³⁷⁰ Αμέσως μετά σπεύδει να προσθέσει, σε μια διατύπωση που οφείλει πολλά στον Lacan, ότι η αρνητική χροιά τής πρώτης έννοιας διατηρεί το εξής ουσιώδες σημείο: μία αλήθεια είναι πάντοτε αυτό που συνεπιφέρει μία τρύπα στο υφαντό τής γνώσης, η διάρρηξη της συμβολικής τάξης από την εισβολή τού Πραγματικού που επιτάσσει την αποδιάρθρωση και αναδιευθέτησή της. Ωστόσο, στη «Διάλεξη περί υφαίρεσης» του 1992 θα εξειδικεύσει περισσότερο τη θέση του, διακρίνοντας τις τέσσερις όψεις τής –σχετιζόμενης με την έλευση ενός συμβάντος– υφαίρεσης («αναποφάνσιμο», «μη διακρίσιμο», «γενολογικό» και «ακατονόμαστο») και κατανέμοντάς τες σε τέσσερις διαφορετικές στιγμές τής εκτύλιξης μιας διαδικασίας αλήθειας (το «συμβάν», το «υποκείμενο», η «αλήθεια» στην προβολική εκτίμηση της ολοκλήρωσής της και ο άξονας «καλό/κακό» αντίστοιχα).³⁷¹

368. *Είναι και συμβάν*, 377.

369. Γράφει ο Βλάσης Σκολίδης σχετικά με την έννοια του *α-διάκριτου* ή *μη διακρίσιμου* πως «[έ]να τμήμα μιας κατάστασης είναι *α-διάκριτο* [indiscernable] εάν κανένα τμήμα τής κατάστασης δεν το διαχωρίζει, ή δεν το διακρίνει». Επομένως μια αλήθεια είναι πάντοτε *α-διάκριτη*, εφόσον δεν καλύπτεται από τη διακριτική ικανότητα της διαθέσιμης γλώσσας. Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 110, υποσημείωση 30. Πρβλ. την έννοια του γενολογικού ως του μη κατασκευάσιμου από κάποιον προτασιακό τύπο τής διαθέσιμης γλώσσας.

370. *Είναι και συμβάν*, 361.

371. Βλ. τη συλλογή κειμένων *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 37-67, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Άντα Κλαμπατσέα. Εκεί διαβάζουμε ότι στην πραγματικότητα η υφαίρεση «δεν είναι κάτι το απλό. Η υπό-αίρεση (sous-traction), αυτό που αίρει υπογειώς, είναι υπερβολικά συχνά αναμειγμένη με εξ-αίρεση (ex-traction) [εξαγωγή, απόσπαση, εξόρυξη], αυτό που αφαιρεί αποδοτικά από το κοίτασμα της γνώσης τα πολύτιμα μέταλλα. [...] Αναποφάνσιμη είναι, λοιπόν, η φράση που υφαιρείται από τη δικαιοδοσία του [υποτιθέμενα εξαντλητικού κανόνα]. Πρόκειται δηλαδή για μια φράση που δεν μπορεί να εγγραφεί σε καμιά από τις κλάσεις στις οποίες ο κανόνας αξιολόγησης υποτίθεται ότι κατανέμει όλες τις δυνατές φράσεις. Το αναποφάνσιμο είναι, λοιπόν, αυτό που υφαιρείται από μια καθ' υπόθεσιν εξαντλητική ταξινόμηση των φράσεων σύμφωνα με τις τιμές που ένας κανόνας συνάπτει σ' αυτή. [...] Βλέπετε ότι ένας προτασιακός τύπος κάνει διάκριση ανάμεσα σε δύο όρους εάν η τοποθέτηση του ενός στη θέση του άλλου, και αντίστροφα, εάν δηλαδή η αντιμετάθεση των όρων στον προτασιακό τύπο αλλάζει την τιμή τής φράσης. Δύο όροι θα είναι λοιπόν μη *διακρίσιμοι*, στο πλαίσιο μιας δεδομένης γλωσσικής κατάστασης, εάν δεν υπάρχει κανένας προτασιακός τύπος που να κάνει διάκριση ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο όρους. [...] Το μη διακρίσιμο είναι αυτό που υφαιρείται από τη σηματοδότηση της διαφοράς μέσω αξιολόγησης των αποτελεσμάτων μιας αντιμετάθεσης. Μη διακρίσιμοι είναι δύο όροι τους οποίους *μάταια* αντιμεταθέτετε. [...] Ας συγκρατήσουμε ότι, ενώ το αναποφάνσιμο συνιστά υφαίρεση από έναν

Το γεγονός ότι η οντολογία τού πολλαπλού δεν είναι δεκτική στις διαδικασίες αλήθειας, όπως μάλλον έχει καταστεί σαφές ως τώρα, κάθε άλλο παρά μάς αποτρέπει από το να στοχαστούμε το είναι των αληθειών. «Το γενολογικό και μη-διακρίσιμο πολλαπλό είναι εν καταστάσει: παρουσιάζεται, μολονότι υφαιρούμενο από τη γνώση. Η *συμβατότητα* της οντολογίας με την αλήθεια συνεπάγεται ότι το είναι τής αλήθειας, ως γενολογική πολλαπλότητα, είναι οντολογικά στοχάσιμο, ακόμη και αν μία αλήθεια [καθεαυτήν] δεν είναι. Επομένως, όλα καταλήγουν σ' αυτό [το ερώτημα]: δύναται η οντολογία να παραγάγει την έννοια ενός γενολογικού, τούτέστιν μη κατονομάσιμου,³⁷² μη κατασκευάσιμου, μη διακρίσιμου πολλαπλού;»³⁷³ Η απάντηση που δίνει ο φιλόσοφος είναι καταφατική, και συνδέεται με την πραγμάτευση της Υπόθεσης του Συνεχούς από τον Paul Cohen, στο πλαίσιο της οποίας απέδειξε τη

κανόνα, το μη διακρίσιμο συνιστά υφαίρεση από μια σηματοδότηση. [...] Γενικά θα πούμε ότι ένα υποσύνολο του σύμπαντος αναφοράς U έχει κατασκευαστεί από έναν προτασιακό τύπο $F(x)$, εάν αυτό το υποσύνολο απαρτίζεται αποκλειστικά από όλους τους όρους a τού U οι οποίοι, καταλαμβάνοντας τη θέση τού x αποδίδουν στη φράση $F(a)$ μια εκ των προτέρων ορισμένη τιμή. [...] Ένα υποσύνολο του σύμπαντος αναφοράς θα αποκαλείται *κατασκευάσιμο* εάν υπάρχει στη γλώσσα ένας προτασιακός τύπος $F(x)$ που το κατασκευάζει. Γενολογικό, λοιπόν, είναι ένα υποσύνολο του U που δεν είναι κατασκευάσιμο. [...] Βλέπουμε ότι ένα γενολογικό υποσύνολο υφαιρείται κάθε ταυτοποίησης βασιζόμενης σ' ένα κατηγορηματικό της γλώσσας. Κανένα μοναδικό κατηγορηματικό γνώρισμα δεν συναθροίζει τους όρους που το απαρτίζουν. [...] Το γενολογικό υποσύνολο είναι γενολογικό επειδή ακριβώς, για κάθε προτασιακό τύπο $F(x)$ υφαιρείται απ' οτιδήποτε αυτός ο τύπος επιτρέπει ως οριοθέτηση και κατασκευή στο σύμπαν αναφοράς U . Θα λέγαμε ότι το γενολογικό υποσύνολο εμπεριέχει λίγο απ' όλα έτσι ώστε κανένα κατηγορηματικό να μην μπορεί ποτέ να συναθροίσει όλους τους όρους του. [...] Το γενολογικό υποσύνολο είναι μια αμιγής πολλαπλότητα του σύμπαντος αναφοράς, διαφεύγον και ανοριοθέτητο από οποιαδήποτε γλωσσική κατασκευή. [...] Το γενολογικό είναι ακριβώς ό,τι από το είναι ως πολλαπλό υφαιρείται της εξουσίας τού Ενός, όπως αυτό αποθεματοποιείται και διευθετείται από τη γλώσσα. [...] Το γενολογικό είναι, λοιπόν, αυτή η υφαίρεση από τις κατηγορηματικές κατασκευές τής γλώσσας τις οποίες επιτρέπει, μέσα στο Σύμπαν αναφοράς, η ίδια του η απειρότητα. Το γενολογικό είναι κατά βάθος η υπεραφθονία τού είναι καθώς διαφεύγει της γλωσσικής σύλληψης απ' ης στιγμής μια περίσσεια προσδιορισμών επιφέρει ένα αποτέλεσμα απροσδιοριστίας. [...] Ας προσθέσουμε ότι το γενολογικό είναι άπειρη υφαίρεση από τη συμπερίληψη του πολλαπλού στο Εν τής έννοιας. [...] Ακατονόμαστος είναι, λοιπόν, ένας όρος τού Σύμπαντος αναφοράς εάν είναι ο μόνος όρος τού Σύμπαντος αναφοράς που δεν κατονομάζεται από κανέναν προτασιακό τύπο. Προσέξτε εδώ τον αναδιπλασιασμό τού μοναδικού. Ο όρος δεν είναι κατονομασμένος παρά μόνο στον βαθμό που είναι ο μοναδικός που αποδίδει σ' έναν προτασιακό τύπο την τιμή τής ονοματοδότησης. Ακατονόμαστος είναι μόνο στον βαθμό που είναι ο μοναδικός που υφαιρείται αυτής της μοναδικότητας (unicité). Το ακατονόμαστο είναι επομένως αυτό που υφαιρείται του προσίδιου, κύριου ονόματος και ταυτόχρονα το μόνο που υφαιρείται απ' αυτό. Το ακατονόμαστο είναι, λοιπόν, το προσίδιο του προσίδιου. Τόσο ιδιότυπα ενικό που δεν επιδέχεται ούτε ένα κύριο όνομα. Τόσο ιδιότυπα ενικό στην ενικότητά του που είναι το μόνο που δεν έχει κύριο όνομα». Πρβλ. Frank Ruda, "Subtraction", στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 329-337.

372. Αποδίδουμε το «innommable» ως «μη κατονομάσιμο» σ' αυτή τη συνάφεια προκειμένου να το διακρίνουμε από την κατοπινή, διαφορετική χρήση του ως ορίου τού forcing (οπότε και θ' αποδοθεί ως «ακατονόμαστο»). Εδώ έχει τη σημασία τού μη δυνάμενου να κατονομαστεί από τα γλωσσικά πρωτόκολλα της κατάστασης και του κράτους της, είναι επομένως εναλλάξιμο με τους υπόλοιπους όρους.

373. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 391.

δυνατότητα –και συνεπώς τη νομιμότητα– της χρησιμοποίησης τέτοιων συνόλων με βάση τα παραδεχθέντα αξιώματα.³⁷⁴

Θα μπορούσαμε εν είδει ανεκδοτολογικής παρέκβασης να αναφέρουμε ένα εμπειρικό παράδειγμα (το οποίο θα άρесе περισσότερο στον Albert Camus μάλλον, παρά στον Badiou), προκειμένου να φωτίσουμε κάπως το περιεχόμενο του όρου (φευ, μ' έναν διαισθητικό και άσχετο προς τα μαθηματικά τρόπο). Όταν ο Rinus Michels εκτελούσε χρέη προπονητή στον Ajax από τα μέσα τής δεκαετίας τού 1960, βάσισε την προσέγγισή του (ό,τι κατόπιν ονομάστηκε *totaalvoetbal*) στην εξής διαπίστωση, η οποία έμελε ν' αλλάξει εκ βάθρων το μοντέρνο ποδόσφαιρο και τον τρόπο που θα γινόταν αντιληπτό: Δεν χρειαζόταν πλέον ένας ποδοσφαιριστής να ήταν εξαιρετικά καλός σε έναν ρόλο, να είχε την προσίδια θέση του και να «έκανε τη δουλειά» που τού είχε ανατεθεί όσο καλύτερα μπορούσε. Δεν ήταν ανάγκη μία ενδεκάδα να αποτελείτο από έναν εξειδικευμένο σε κάθε θέση ποδοσφαιριστή με αυστηρή ιεραρχική διάρθρωση και σαφή, άπαξ επιμερισμό ρόλων και καθηκόντων, σαν γρανάζια σε μια καλοκουρδισμένη φορντική μηχανή. Αντιθέτως, η επίθεση και η άμυνα αποτελούσαν εφεξής συλλογικές λειτουργίες, εδραζόμενες σε δυναμικά μοτίβα οργάνωσης, διάταξης και συμπεριφοράς, όπου η φυσική εκγύμναση και η τακτική παιδεία εκάστου μέλους αναδεικνύονταν ως τα κρίσιμα χαρακτηριστικά (η ικανότητα δηλ. προσήλωσης στις εκάστοτε απαιτήσεις τού εξελισσόμενου σχεδίου, και προσαρμογής ή μετάθεσης σε διαφορετικές θέσεις ή μετάβασης σε διαφορετικούς σχηματισμούς και διατάξεις κατά τη διάρκεια της ροής ενός αγώνα). Εν ολίγοις, *οποιοσδήποτε* πληρούσε αυτές τις *ελάχιστες* προϋποθέσεις, κρινόταν κατ' αρχήν κατάλληλος, καθότι ήταν αρκούντως ευπροσάρμοστος, ώστε να παίξει ποδόσφαιρο υψηλού επιπέδου, συνεισφέροντας από οποιαδήποτε θέση χρειαζόταν κατά τη διάρκεια του παιχνιδιού³⁷⁵ – όθεν και η έμφαση στην ανάδειξη και μαζική παραγωγή νεαρών ποδοσφαιριστών από την ολλανδική σχολή και όσες την ακολούθησαν (με αποκορύφωμα, ύστερα από μακρά μαθητεία στα κελεύσματα Ολλανδών ή ολλανδόφωνων δασκάλων [Michels, Cruyff, van Gaal, Rijkaard, Guardiola] το καταλανικό «τικιτάκα»). Ένα άλλο παράδειγμα αποτελεί φυσικά το παρατιθέμενο στην αρχή τού κεφαλαίου χωρίο από την *Προς Γαλάτας* επιστολή τού Αποστόλου Παύλου, όπου οι λίγο πολύ τετριμμένες –καθότι ευρισκόμενες στην ημερήσια διάταξη– διαφοροποιητικές σημάνσεις («εθνικοί» και «εβραίοι», «άνδρες» και «γυναίκες», «ελεύθεροι» και «σκλάβοι», κτλ.) καθίστανται αδρανείς από την

374. Βλ. τις επισκοπήσεις των α) Akihiro Kanamori, “Set Theory from Cantor to Cohen”, στο: Dov M. Gabbay, Akihiro Kanamori & John Woods (eds.) *Handbook of the History of Logic, Vol. 6: Sets and Extensions in the Twentieth Century* (Amsterdam & Oxford: North Holland - Elsevier, 2012), 1-72. β) Juris Steprāns, “History of the Continuum in the 20th Century”, *αυτόθι*, 73-144.

375. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ο Michels εισήγαγε και ανέπτυξε μια γενολογική και «αποδιαφοροποιημένη» ή «απολειτουργικοποιημένη» σύλληψη του ποδοσφαιριστή σε σχέση με την κατάσταση «ευρωπαϊκό ποδόσφαιρο γύρω στο 1960», αν και η θεώρησή του ασφαλώς δεν προερχόταν από τη θεωρία συνόλων (περισσότερα κοινά μοιάζει να έχει με τη θεματική τής συστημικής αυτοοργάνωσης). Οπωσδήποτε παρουσιάζει ενδιαφέρον ότι η εμφάνιση αυτής της «ολιστικής» αντίληψης στο ποδόσφαιρο σχεδόν συνέπεσε με τη δημοσίευση του Cohen, αλλά και με την εμφάνιση των κυβερνητικών θεωριών δευτέρας τάξεως και εν γένει τον [φορμαλιστικό-στρουκτουραλιστικό] απόηχο της δεκαετίας τού '60.

εισαγωγή εν κυκλοφορία ενός πλεονάζοντος κριτηρίου διάκρισης και κατασκευής, δίχως το οποίο το προκύπτον σύνολο φαντάζει «αυθαίρετο» ως λιγότερο ή περισσότερο αντιπροσωπευτικό μιας τυχαίας συνομάδωσης. Η δύναμη μιας τέτοιας σύλληψης έγκειται στο ότι τέμνει εγκάρσια τα υφιστάμενα δίπολα (ταυτοτικών προσδιορισμών ή αποδόσιμων κατηγορημάτων) και αναδεικνύει ένα καινούργιο στοιχείο καθολικότητας σε σχέση μ' αυτά.

Όπως γράφει ο Badiou, για να επιστρέψουμε στο θέμα μας, «“γενολογικό” είναι το επίθετο που επελέγη/διακρατήθηκε [retenu] από τους μαθηματικούς για να σημασθεί το μη διακρίσιμο, το απολύτως ακαθόριστο [quelconque], τουτέστιν ένα πολλαπλό που, σε μία δοσμένη κατάσταση, δεν κατέχει παρά τις κατά το μάλλον ή ήττον “κοινές” σε όλα τα πολλαπλά τής κατάστασης ιδιότητες».³⁷⁶ Η στρατηγική του Cohen είναι η εξής: Κατ' αρχάς εγκαθιστάμεθα εντός μίας θεμελιώδους οιονεί πλήρους κατάστασης, ήτοι εντός ενός πολλαπλού [ενός στοιχειωδώς ισοδύναμου εσωτερικού μοντέλου τής ΑΘΣ, με το μικρότερο γνωστό να είναι το κατασκευάσιμο σύμπαν τού Gödel] το οποίο θα διέπεται από τη βέλτιστη ισορροπία «πλούτου» σε ιδιότητες και «φειδούς» σε ποσότητα (τουτέστιν η πληθικότητά του θα είναι αριθμήσιμα άπειρη). Θα επιχειρήσει κατόπιν να δείξει ότι είναι δυνατόν να υπάρξει ένα μη διακρίσιμο πολλαπλό γι' αυτήν την πρότυπη κατάσταση και, ακολούθως, θα εξετάσει τι πρόκειται να συμβεί, εάν προσθέσει σ' εκείνη το πολλαπλό, το οποίο θα έχει εν τω μεταξύ ανακύψει. Θα κατασκευάσει εν ολίγοις την γενολογική επέκταση της αρχικής κατάστασης («την» και όχι «μία» γενολογική επέκτασή της, καθώς το μη διακρίσιμο πολλαπλό δεν μάς επιτρέπει να διακρίνουμε εκ των προτέρων τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που θα το καθιστούσαν διαφοροποιήσιμο από άλλα μη διακρίσιμα). Μένει να δειχθεί κατά πόσον τούτο το πρόγραμμα είναι συμβατό με τις «Ιδέες τού πολλαπλού».³⁷⁷

Μια αλήθεια θα είναι λοιπόν³⁷⁸ α) καθολική ή ουκουμενική ως προς την απεύθυνσή της, β) γενολογική υπό την έννοια ότι δεν θα εκφράζει κάποιο ιδιάζον χαρακτηριστικό που να είναι κωδικοποιήσιμο με τους υφιστάμενους γλωσσικούς πόρους, γ) άπειρη (ως υποσύνολο μιας άπειρης κατάστασης), δ) αιώνια καίτοι ε) αναδυθείσα, στ) καινοτόμος, ζ) συγκεκριμένη ή τοπικά προσδιορισμένη ως προς το αφετηριακό περιβάλλον, όμως η) με έναν ορισμένο τρόπο απόλυτη (με την ακριβή σημασία των δύο τελευταίων χαρακτηριστικών, όπως και με τις περιπλοκές που εισάγουν στο όλο σχήμα σε σχέση με τα ως τώρα εκτεθέντα, πρόκειται ν' ασχοληθούμε λεπτομερέστερα στα αντίστοιχα κεφάλαια που ακολουθούν).

376. *Είναι και συμβάν*, 392.

377. «Ιδέες τού πολλαπλού» ή «νόμοι τού πολλαπλού», «οντολογικά σχήματα», «νόμος τού υποκειμένου»: με εκφράσεις σαν και αυτές ο Badiou αναφέρεται στα αξιώματα και θεωρήματα της ΘΣ, τις μαθηματικές διατυπώσεις και αποδείξεις και την τεχνική τού forcing.

378. Βλ. και το μεστό κείμενο του Δημήτρι Βεργέτη με τίτλο «Υφαιρετικότητα και αλήθεια», το οποίο συνοδεύει τη συλλογή κειμένων τού φιλοσόφου *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009). Επίσης, για την προβληματική τής αλήθειας στον Badiou, βλ. A. J. Bartlett, Justin Clemens & Jon Roffe, *Lacan Deleuze Badiou* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 198-220.

5. Η μορφή, ο ρόλος και η λειτουργία τού υποκειμένου

Τα τμήματα του *Είναι και συμβάν* που αφιερώνονται στο forcing αποτελούν οπωσδήποτε το δυσκολότερο και απαιτητικότερο σημείο τού βιβλίου για κάποιον που δεν διαθέτει ένα στιβαρό υπόβαθρο μαθηματικών γνώσεων. Ο Badiou προχωρά με προσοχή, παραλείποντας όσο το δυνατόν λιγότερα βήματα, προκειμένου να αναδείξει τις λεπτομέρειες της στρατηγικής τού Cohen και την κομψότητά τους. Στη συνοπτική παρουσίαση που θα επιχειρήσουμε, οι τεχνικές λεπτομέρειες δεν έχουν θέση, καθώς ούτε αισθανόμαστε ότι τις κατέχουμε επαρκώς, ούτε θα εξυπηρετούσαν κάποιον σκοπό για τον αναγνώστη, όπως τη διευκόλυνση της κατανόησης. Είναι τόσο περίπλοκες οι επεξεργασίες, ώστε μια έστω σύντομη και σχηματική έκθεσή τους θα προξενούσε σύγχυση σε όποιον δεν είναι εξοικειωμένος με τον μαθηματικό φορμαλισμό.³⁷⁹ Επιπλέον, δεν είναι αναγκαία τούτη η παρουσίαση για τον στόχο που επιθυμούμε εν προκειμένω να πετύχουμε, που δεν είναι άλλος από τη διασάφηση των γενικών κινήσεων και των τακτικών ελιγμών τού Cohen, και του ιδιαίτερου τρόπου με τον οποίο αξιοποιούνται ακολούθως από τον Badiou.

Υπενθυμίζουμε ότι ο Cohen ήθελε να δείξει ότι είναι δυνατή μια εκδοχή τής αξιωματικής συνολοθεωρίας στην οποία η Υπόθεση του Συνεχούς δεν ισχύει – όπου, επομένως, η περίσσεια του κράτους έναντι της κατάστασης (ήτοι η πληθικότητα του δυναμοσυνόλου σε σχέση με το αριθμήσιμο απειροσύνολο, του οποίου το δυναμοσύνολο αποτελεί) θα ήταν μεγαλύτερη από αυτήν που η υπόθεση θέτει. Η *παραβίαση* είναι μια τεχνική που μάς επιτρέπει να «μαντέψουμε» πώς ακριβώς θα τροποποιηθεί η γλώσσα μιας κατάστασης κατά την επέκταση ή διεύρυνσή της, επί τη βάση των διαθέσιμων πληροφοριών προτού ο μετασχηματισμός λάβει χώρα, ούτως ώστε να είμαστε σε θέση να προεξοφλήσουμε ότι το τάδε ή το δείνα όνομα, που είναι διαθέσιμο στην κατάστασή μας, θα καταλήξει να υποδηλώνει ένα συγκεκριμένο τμήμα τής κατάστασης που θα προκύψει.³⁸⁰ Μ' άλλα λόγια, εγγράφει προκαταβολικά

379. Βλ. Timothy Y. Chow, “A Beginner’s Guide to Forcing”, *Contemporary Mathematics*, Vol. 479 (2009), 25-40. Πέραν όσων μελετών αναφέρονται στις ακόλουθες υποσημειώσεις, διατίθεται στα ελληνικά η διπλωματική εργασία που εκπόνησε ο Αλέξανδρος Παπούλιας υπό την επίβλεψη του Αλέκου Αρβανιτάκη στη Σχολή Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών τού ΕΜΠ, *Η ανεξαρτησία της γενικευμένης υπόθεσης του συνεχούς από το αξιωματικό σύστημα ZFC* (Αθήνα, 2011), για το θέμα μας οι σελίδες 47-62.

380. Βλ. Paul Joseph Cohen, *Set Theory and the Continuum Hypothesis* (Mineola, New York: Dover Publications, 1966). Πρβλ. την εύστοχη και εύληπτη παρουσίαση του Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 135-144 και 340-348, καθώς και το Christopher Norris, *Badiou’s Being and Event: A Reader’s Guide* (London: Continuum, 2009), 251-270. Για μια εκτεταμένη ανάλυση των μαθηματικών που εμπλέκονται στην αποδεικτική διαδικασία σε στενή συσχέτιση με το εννοιολογικό οπλοστάσιο του Badiou, δεν υπάρχει καταλληλότερο βοήθημα από το Burhanuddin Baki, *Badiou’s Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015), για το θέμα μας οι σελίδες 169-194. Παραθέτουμε εν εκτάσει τον Brassier: «Η παραβίαση περιγράφει τη διαδικασία μέσω της οποίας η διαδικασία αλήθειας αποτολμά υποθέσεις επί τη βάση τής προϋπόθεσης ότι, καιτοι ανεπικύρωτες εντός τής κατάστασης ως έχει, θα αποδειχθούν επικυρώσιμες σύμφωνα με μια επέκταση της κατάστασης που μπορεί να υπάρξει και θα υπάρξει, παρότι δεν υπάρχει ακόμη. [...] Ενώ τα στοιχεία ενός γενολογικού υποσυνόλου δεν μπορούν να

δηλώσεις και ονόματα της τωρινής κατάστασης σε μια σχέση εκβιαστικής επαλήθευσης της αναφοράς τους στη μελλοντική, τροποποιημένη εκδοχή της (ήτοι στη γενολογική επέκταση του αφετηριακού μοντέλου). Κατ' αυτόν τον τρόπο, δηλώσεις που ήταν προηγουμένως αναποφάνσιμες θα καταλήξουν να θεωρούνται αληθείς ή επαληθεύσιμες.

Το σημαντικό που κομίζει από φιλοσοφική σκοπιά αυτή η τεχνική αφορά τον έγκυρο τρόπο που δικαιολογεί την πεποίθησή μας ότι η πραγματικότητα (δηλ. μία συγκεκριμένη κατάσταση κάθε φορά) δεν εξαντλείται από τα όσα η τρέχουσα σωρευμένη γνώση είναι σε θέση να τεκμηριώσει σχετικά με αυτήν, ακόμη και στις πλέον φιλόδοξες ή εμπειριστατωμένες απόπειρές της.³⁸¹ Πάντοτε ενδέχεται να υπάρχει κάτι που διαφεύγει, και το forcing καταφάσκει ακριβώς τη δυνατότητά μας να εντοπίσουμε έστω απροσδιόριστα το ανεντόπιστο, να έχουμε επίγνωση του αγνώστου, αφού το ότι δεν τα ξέρουμε όλα δεν σημαίνει επ' ουδενί ότι απλώς δεν ξέρουμε όλα όσα δεν ξέρουμε, διότι, σ' ένα τέτοιο ενδεχόμενο, δεν θα διαθέταμε οδηγό άλλον από την τύχη για να εξελιχθεί η γνώση στον εκάστοτε τομέα, και η κατεστημένη επιστήμη θα περιοριζόταν αποκλειστικά στον ρόλο της επίλυσης γρίφων –όπως το ήθελε ο Kuhn για την «κανονική» ή φυσιολογική επιστήμη– ή σ' εκείνον της αρχικής σώρευσης και διευθέτησης.³⁸² Αποτελεί συνεπώς ένα χρήσιμο

κατονομαστούν –εφόσον αυτό είναι μη πλήρες λόγω της απειρίας του και μη διακρίσιμο επειδή τα συστατικά του δεν μπορούν να καταμετρηθούν μέσω κατηγορηματικών [predicative] ορισμών–, η γενολογική επέκταση μπορεί να αναδυθεί σύμφωνα με μια διαδικασία, όπου δηλώσεις γίνονται για αυτά τα μη διακρίσιμα στοιχεία σύμφωνα με την υπόθεση ότι, εάν τούτο ή εκείνο το στοιχείο υπήρχε στο υποθετικά πλήρες γενολογικό υποσύνολο, τότε αυτή ή εκείνη η δήλωση σχετικά με αυτό ή εκείνο το στοιχείο θα ήταν ορθή». Βλ. Ray Brassier, “Nihil Unbound: Remarks on Subtractive Ontology and Thinking Capitalism”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 54.

381. «Εν τέλει η δυσκολία με την έννοια [notion] της παραβίασης συνίσταται στο να στοχαστούμε ταυτόχρονα το συμβάν εντός τής κατάστασης, δίχως να εκπίπτουμε στην αμιγή εμμένεια, και το συμβάν εκτός τής κατάστασης, δίχως να επικαλούμαστε/εμπλέκουμε [invoking] μια απόλυτη υπερβατικότητα. Τούτο καταλήγει στο ν' ακολουθούμε μια σπειροειδή τροχιά διαμέσου των αντιθέσεων του εντός και του εκτός, της εμμένειας και της υπερβατικότητας, του κονστρουκτιβισμού και του μυστικισμού – ενώ αποφεύγουμε να παράσχουμε τη ριζική απόκριση, η οποία έχει καταστεί κάτι σαν κοινός τόπος τη σήμερα και η οποία συνίσταται στην αναγωγή τούτης της σχέσης εσωτερικού αποκλεισμού σ' ένα αμιγώς δομικό δεδομένο». Βλ. Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (London & Durham, NC: Duke University Press, 2011), 192.

382. Εάν θέλαμε να τοποθετήσουμε τον Badiou σ' αυτή τη συζήτηση, μάλλον θα βρισκόταν κάπου μεταξύ του Kuhn (με την έμφασή του στον ριζικό μετασχηματισμό που επιφέρει στο καθεστώς τής επιστημονικής γνώσης και τη μεταστροφή που απαιτεί ο ενστερνισμός ενός νέου παραδείγματος) και του Lakatos (με την ανάδειξη της επινοητικής δέσμευσης που προϋποθέτει ένα ερευνητικό πρόγραμμα για να τελεσφορήσει και να αντεπεξέλθει στις δυσκολίες και τα προσκόμματα που εκ των πραγμάτων θα συναντήσει). Βλ. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 210-212. Ο Deleuze από την άλλη, μάλλον θα βρισκόταν μεταξύ του Laudan και του ύστερου Feyerabend, του Hacking (και προφανώς του Latour) και του R. Bhaskar. Ο μιν Badiou δεν ενδιαφέρεται τόσο για την ιστορία των επιστημών και τα εν στενή έννοια επιστημολογικά ζητήματα, και στον βαθμό που το κάνει οδηγείται σε μια κλασική ορθολογιστική υπεράσπιση των μαθηματικών και των μαθηματικοποιήσιμων κλάδων των φυσικών επιστημών (και σε κάθε περίπτωση τα σχόλιά του είναι συμβατά με την παράδοση του Bachelard). Ο δε Deleuze, μολονότι έχει γράψει περισσότερο ενδιαφέρουσες σελίδες για το θέμα, δεν φαίνεται να διατηρεί μια συστηματική θέση, ενώ,

εργαλείο και ταυτόχρονα μια ασφαλιστική δικλείδα, ένα φίλτρο που επιτρέπει τον λελογισμένο έλεγχο στην ανάλυση και την επεξεργασία πληροφοριών αναφορικά με τα καινούργια στοιχεία, τα οποία θα αναδυθούν ως προσθήκες στην κατάσταση κατά τη διάρκεια της τροποποίησής της προς την επιθυμητή κατεύθυνση – και, άρα, εργαλείο αποφυγής ενός εντελώς τυχαίου, ανεπιθύμητου μετασχηματισμού. Το αποτέλεσμα δεν αφορά την αυθαίρετη παραγωγή «λαγών» και την εμφύτευσή τους σ’ ένα προηγουμένως άδειο «καπέλο», αλλά μάλλον το ξεχείλωμα της φόδρας στο εσωτερικό τού καπέλου, ώστε ένας αδιευκρίνιστος αριθμός λαγών, οι οποίοι βρίσκονταν ήδη εκεί σ’ ένα καθεστώς αόρατης ή λανθάνουσας ύπαρξης, να καταστεί δυνατό να εμφανιστεί – ή τη διόρθωση των οπτικών φακών των θεατών, ώστε να δουν αυτό που υπήρχε μεν μπροστά στα μάτια τους, δεν υπερέβαινε ωστόσο το ποιοτικό κατώφλι τού υπαγορευόμενου από την πρότερη συνθήκη αντιληπτικού τους εύρους. Όπως υπονοήθηκε προηγουμένως, η εν λόγω διεύρυνση καθίσταται αναδρομικά δυνατή από την προβολική καταφυγή στην πλήρη ισχύ τής καθοδηγητικής ευρετικής υπόθεσης, ήτοι διαμέσου της προεξόφλησης της επενέργειάς της στη χρονικότητα του συντελεσμένου μέλλοντα. «Το γενολογικό φίλτρο G είναι επομένως ένας “μάντης” που περιέχει όλες τις απαραίτητες πληροφορίες για τον ορίζοντα αληθοέπειας που αντιστοιχεί στη γενολογική επέκταση».³⁸³ Μάλιστα, είχε αξιοποιηθεί φιλοσοφικά προηγουμένως από τον μείζονα «αναλυτικό» φιλόσοφο Saul Kripke στο πλαίσιο της τροπικής λογικής και των δυνατών κόσμων.³⁸⁴ Ο περιπετειώδης χαρακτήρας της διατύπωσης νέων υποθέσεων επέκεινα των όσων είναι σε θέση να διακριθούν από τους διαθέσιμους γλωσσικούς πόρους, ήτοι η επινόηση τολμηρών αναφορικών συσχετίσεων ως ευρετικός οδοδείκτης στην εξερευνητική διεύρυνση του επιστητού, ο οποίος θα υποστεί τη δοκιμασία τού εμπειρικού ελέγχου προκειμένου να διορθωθεί, καθιστά θεμιτή, εάν όχι τη συμπίεση, έστω την –ίσως απρόσμενη εκ πρώτης όψεως– παράλληλη

στον βαθμό που το κάνει, καταλήγει είτε να αναφέρεται στην «κανονική» επιστήμη προκειμένου να την οριοθετήσει από τη φιλοσοφία και τις τέχνες (αναπαράγοντας την κριτική των Nietzsche και Bergson), είτε ακριβώς να εστιάζει στις συνθήκες που διατηρούν τα γίνεσθαι της επιστήμης εκείθεν της κουνιανής «κανονικότητας».

383. Βλ. Burhanuddin Baki, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015), 197.

384. Βλ. την προαναφερθείσα μελέτη τού Baki, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015), 172, όπως και το άρθρο τής Olivia Lucca Fraser, “The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus”, στο: Paul Ashton, A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou* (Melbourne: re.press, 2006), 23-70. Η τελευταία αναδεικνύει τις κοινές παραδοχές που μοιράζεται ο Badiou με τον ιντουϊσιονισμό στη φιλοσοφία των μαθηματικών, ειδικότερα με τον L. E. J. Brouwer, κυρίαρχη μεταξύ των οποίων είναι μια ορισμένη αδιαφορία για την τάση τού κόσμου να μην αποδεικνύεται αντάξιος της Ιδέας. Επιπλέον η Fraser υποστηρίζει ότι η ιντουϊσιονιστική λογική προσφέρεται καλύτερα για τη δεξίωση της υποκειμενοποίησης (θέση την οποία δεν αρνείται ο Badiou, καθώς θα επανακάμψει στη διαφοροποίηση των λογικών σε κατοπινά έργα), με αποτέλεσμα να προκύπτει μία ένταση με το καθεστώς των μαθηματικών ως οντολογικού μοντέλου και συνάμα γενολογικής (και επομένως υποκειμενοποιητικής) διαδικασίας (δεδομένου ότι η θεωρία συνόλων διέπεται από την κλασική λογική, ενώ οι διαδικασίες αλήθειας μοιάζουν να υπερβαίνουν το πλαίσιο της).

ανάγνωση του Badiou με την *απαγωγική συλλογιστική* [abductive reasoning] όπως έχει αναπτυχθεί στο πληθωρικό έργο του Charles Sanders Peirce.³⁸⁵

Σε συμφωνία με την αναπαράσταση της ιεραρχίας του von Neumann, μπορούμε να φανταστούμε διαισθητικά την αρχική κατάσταση ως ανεστραμμένο κώνο, ήτοι ως ένα «χωνί»: Θα ισχυριστούμε τότε ότι η «βίαη διάνοιξη» διατηρεί τους ίδιους διατακτικούς αριθμούς –το «φυσικό» σκέλος της κατάστασης δεν αλλάζει–, αλλά διευρύνει τον αρχικό κώνο, εμπλουτίζοντάς τον με συνομαδώσεις στοιχείων που δεν ήταν ορατά προηγουμένως, «κρυπτόμενα» ή «αποσυρμένα» –εάν είναι δόκιμο να το θέσουμε κατ’ αυτόν τον τρόπο– στη σκιά που δημιουργούσαν οι εσοχές, οι κόγχες και οι πτυχώσεις στα τοιχώματα του κώνου πέριξ του κατωφλιού του αριθμήσιμα απείρου, δηλ. εκείνου του σημείου όπου ο κώνος αποδεικνύεται απρόσμενα «ευρύχωρος», δεδομένου ότι πρόκειται για το σημείο όπου αδυνατίζει η κρατική «αστυνόμηση» – οι «περίπολοι» έχουν να εξερευνήσουν πολύ μεγαλύτερες εκτάσεις, και είναι αρκετά πιθανό κάποια πολλαπλά να «περάσουν τα σύνορα» κρυφά (ο συμβαντικός τόπος θα υποδήλωνε τότε το σημείο όπου η ηγεμονική γνώση και γλώσσα αδυνατεί να προβεί σε διακρίσεις, τον μη δυνάμενο να εντοπιστεί εκ των προτέρων «αδύναμο κρίκο» στη διαρθρωμένη κατανομή των προσδιορισμών και των θέσεων). Η τεχνική του *force* θα απέδιδε τότε τη στρατευμένη δράση όσων εντός της κατάστασης διευκόλυναν αυτή τη διέλευση, δρώντας ως γέφυρα –«εκβιάζοντας» το τάνυσμα των γλωσσικών πόρων (τη μεταβολή της σημασιολογίας του μοντέλου)– και ως το σκοινί που έχει γαντζωθεί στο μέλλον για να ρυμουλκήσει το σκαρί του παρόντος. Παρατηρούμε ότι εισάγεται μια διάσταση χρονικότητας η οποία απουσιάζει από την καθημερινή κίνηση εντός της κατάστασης, όπου δεσπόζει η επαναληπτική κανονικότητα των «γεγονότων» που συνιστούν το κυρίως αντικείμενο της γνώσης. Σ’ ένα ακόμη λογοπαίγνιο στο οποίο αρέσκεται ο Badiou, αποδεικνύεται ότι η οντολογική *α-πορία* συνιστά την *πορεία*, το *πέραςμα* ή τη *διαπόρευση* του υποκειμένου³⁸⁶ (οι όροι είναι «*impasse*» και «*rasse*» αντίστοιχα και απηχούν τη λακανική διατύπωση για το Πραγματικό ως το προσίδιο αδύνατο της συμβολοποίησης, καθώς και το επιτυχές «πέραςμα» των μελλοντικών αναλυτών). Ο Desanti είχε προβεί σ’ έναν ενδιαφέροντα παραλληλισμό με την κατάσταση μιας ομάδας ανθρώπων εγκλωβισμένων σ’ έναν οριοθετημένο –ας πούμε από κάποιο είδος ελαστικού φράχτη– χώρο, οι οποίοι προσπαθούν να δραπετεύσουν και αποτυγχάνουν, καθώς κάθε φορά ο φράχτης τούς απωθεί και τούς επαναπροωθεί στο εσωτερικό. Όπως είναι αναμενόμενο, το μυστηριώδες επέκεινα τούς προβληματίζει και

385. Για τις προοπτικές μιας τέτοιας προσέγγισης, βλ. τη μελέτη των Gianluca Caterina & Rocco Gangle, *Iconicity and Abduction* (Cham, Switzerland: Springer International Publishing, 2016), όπως και τη συμβολή του Fernando Zalamea, “An Elementary Peircean and Category-Theoretic Reading of *Being and Event*, *Logics of Worlds* and *The Immanence of Truths*”, *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 397-409. Είμαστε υπόχρεοι σε κάποιες συζητήσεις με τον Αντώνη Ηλιόπουλο και την Κέλλυ Σχοινά στο περιθώριο των ομιλιών τους για τη σημειωτική του Peirce στη Βυζίτσα Πηλίου το καλοκαίρι του 2022.

386. Πρβλ. το σχετικό κείμενο του Livio Boni, «L’impasse de l’être comme passe du sujet: figures de la subjectivation chez Alain Badiou», *Dissensus: Revue de philosophie politique de l’ULg*, No. 5 (2013), 50-63.

ταυτόχρονα συνδέεται στη σκέψη τους με τις μέχρι τούδε αποτυχημένες απόπειρές τους και τη δύσκολη συνθήκη στην οποία έχουν περιέλθει. Η τεχνική τού forcing φαίνεται να εμπλέκει τη διατύπωση μιας όσο γίνεται αυστηρής κωδικοποίησης της κατάστασης εντός τού φράχτη προκειμένου να προβούν επί τη βάση τής αντλούμενης πληροφορίας σε μεστές νοήματος υποθετικές παρατηρήσεις για τη χαρτογράφηση της εξωτερικής πλευράς.³⁸⁷

Το forcing αναφέρεται ενίοτε από τον Badiou ως «νόμος τού υποκειμένου». Δεν θα ήταν υπερβολή να ισχυριστεί κανείς ότι όλο το εγχείρημά του έχει ως προϋπόθεση και συνάμα απόβλεψη τη διάσωση του υποκειμένου ως δυνατότητας για αποφασιστική, αφοσιωμένη, προσηλωμένη και επινοητική δράση (και είναι σ' αυτό ακριβώς το σημείο που εντοπίζονται οι μείζονες διαφοροποιήσεις του από τον Althusser και δευτερευόντως τον Lacan, παρά την αναμφίλεκτα καταλυτική επίδρασή τους στην πνευματική διαμόρφωσή του). Σε τι συνίσταται αυτό και ποιος ακριβώς ρόλος τού επιφυλάσσεται εντός τής προβληματικής τού φιλοσόφου; Ομολογουμένως, οι ποικίλοι ορισμοί τού υποκειμένου που δοκιμάζει ο Badiou στο *Είναι και συμβάν* δεν είναι πολύ περιεκτικοί: «Ενεργός πιστότητα προς το συμβάν τής αλήθειας» και «τοπική ενεργός διάσταση μιας τέτοιας διαδικασίας»,³⁸⁸ «θραύσμα τής διαδικασίας αλήθειας»,³⁸⁹ «περατή στιγμή μιας εκδήλωσης αλήθειας» η οποία «εκδηλώνεται τοπικά», «υποστηριζόμενο μόνον από μια γενολογική διαδικασία, γι' αυτό και δεν υπάρχει, εν στενή εννοία, παρά ως καλλιτεχνικό, ερωτικό, επιστημονικό ή πολιτικό».³⁹⁰ «Αποκαλώ υποκείμενο κάθε τοπική μορφοποίηση μιας γενολογικής διαδικασίας από την οποία υποστηρίζεται μία αλήθεια».³⁹¹ Αντίστοιχες προσπάθειες ελλειπτικού ορισμού ή υποτυπώδους περιγραφής απαντούν στα υπόλοιπα έργα, όπου φέρεται ν' αποτελεί «το πρωτόκολλο προσανατολισμού μιας αλήθειας»,³⁹² όσο και «σημείο, μια τοπική στιγμή τής αλήθειας».³⁹³ Ωστόσο τούτο δεν αντιβαίνει στην επιμονή τού φιλοσόφου να διασώσει την κατηγορία τού υποκειμένου και να την εκσυγχρονίσει υπό το πρίσμα των νέων κλινικών και πολιτικών εμπειριών. «Ενάντια στην ιδέα ότι το υποκείμενο συνανήκει στη μεταφυσική και οφείλει ως τέτοιο να αποδομηθεί, υποστηρίζω ότι, στον βαθμό που το υποκείμενο συλλαμβάνεται ακριβώς ως ο έσχατος διαφορικός τελεστής όπου πλέκονται ορθολογικά ενικότητα, συμβάν και αλήθεια, μπορούμε και οφείλουμε να προτείνουμε στη σκέψη και στον κόσμο μια νέα μορφή τού υποκειμένου, του οποίου αξίωμα θα ήταν κατά βάθος το εξής: ένα υποκείμενο είναι ενικό γιατί πάντοτε είναι ένα συμβάν που το συγκροτεί μέσα σε μια

387. Βλ. Jean-Toussaint Desanti, "Some Remarks on the Intrinsic Ontology of Alain Badiou", μετάφραση: Ray Brassier, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London & New York: Continuum, 2004), 64-65.

388. Βλ. τον πρόλογο του φιλοσόφου στην αγγλική έκδοση του *Είναι και συμβάν* (2005), viii.

389. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 22.

390. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 24.

391. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 429.

392. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 108

393. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 110.

αλήθεια». ³⁹⁴ Ενώ σ' ένα γενικότερο επίπεδο θα παρατηρήσει, αναφορικά με την εμμενή βίωση της συμμετοχής στην κατασκευή μιας διαδικασίας αλήθειας, πως «οφείλουμε να δηλώσουμε ότι ένα υποκείμενο υπάρχει στο σημείο όπου είναι αδύνατον να διακρίνουμε μεταξύ πειθαρχίας και ελευθερίας». ³⁹⁵

Ακολουθούν έξι προκαταρκτικές παρατηρήσεις αρνητικού χαρακτήρα, οι οποίες θα συμβάλουν κάπως στην αποσαφήνιση του ζητήματος: Ένα υποκείμενο α) δεν είναι μία υπόσταση, εφόσον υφαιρείται από την καταμέτρηση και κάθε εγκυκλοπαιδικό καθορισμό τής διαθέσιμης γλώσσας· β) δεν είναι ένα κενό σημείο, σημαίνον ή θέση στο οποίο συρράπτεται κάθε συμβολική τάξη (η τοποθέτηση του Lacan σε κάποια τουλάχιστον φάση)· γ) δεν αποτελεί καθ' οιονδήποτε τρόπο τον τόπο οργάνωσης ενός νοήματος της εμπειρίας, ούτε μία υπερβατολογική λειτουργία σύνθεσης (άλλωστε ένα αγαπημένο θέμα του Badiou αφορά την αντιδιαστολή τής αλήθειας και του νοήματος, σε αντιπαραβολή προφανώς με τον Kant και ευρύτερα με τη φαινομενολογική και ερμηνευτική παράδοση)· δ) δεν αποτελεί μία αμετάβλητη σταθερά τής παρουσίας εν γένει, αλλά είναι ενικό και σπάνιο, δεδομένου ότι, όπως οι αλήθειες με τις οποίες συνδέεται καταστατικά η εμφάνισή του, αντιστοιχεί σε μία συγκεκριμένη ακολουθία· ε) δεν έχει σχέση με τις δομικές αναγκαιότητες και προδιαγραφές τής κατάστασης, εφόσον δεν προβλέπεται η ύπαρξή του από αυτές και ούτε εδράζεται στη λειτουργική αναπαραγωγή τους, ³⁹⁶ ενώ τέλος στ) δεν συνιστά αποτέλεσμα περισσότερο απ' όσο απαρχή, αποτελώντας τοπικό καθεστώς μίας υπό εκτύλιξη διαδικασίας. Οι προεκτάσεις των γ) και δ) επιφυλάσσονται, όπως θα φανεί ανάγλυφα στο επόμενο κεφάλαιο, για την έννοια του «υπερβατολογικού» ως λογικής δομής διάταξης, ενώ η υποκειμενικότητα χρήζει «αποκρατικοποίησης» προκειμένου να διασωθεί. Συνελόντι ειπείν, το γίνεσθαι-υποκείμενο αντιστοιχεί πάντοτε σε μια συγκεκριμένη φάση τής διαπόρευσης των αληθειών και αποτελεί τον ενσώματο φορέα της (μολονότι ο τελευταίος όρος δεν θα πρέπει να κατανοηθεί φαινομενολογικά σε συνάφεια με το πρωτογενώς βιούμενο σώμα).

394. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής εντυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 49-50.

395. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής εντυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 82.

396. Όπως το θέτει ο Βεργέτης, σχολιάζοντας τη διαμόρφωση μιας πολιτικής υποκειμενικότητας στο έργο του Badiou, τούτη «δεν παραπέμπει σε κάποιο κοινωνιολογικό δεδομένο ή μια δομική συλλογικότητα, που θα προϋπήρχαν τής πολιτικής, αλλά σε ένα ετερογενές και εύθραυστο μετασυμβαντικό μόρφωμα υπό διαρκή διάπλαση. Το υποκείμενο δεν προηγείται τής πολιτικής, καθότι έπεται του συμβάντος. Η σχέση τους δεν είναι απριорικά ή τελεολογικά συναρθρώσιμη, αλλά αστάθμητη, γιατί το καθεστώς του συμβάντος αποκλίνει από την εμπειρική αμεσότητα του γεγονότος. Το υποκείμενο μορφοποιείται μέσα σε πολιτικές χειραφέτησης, που έχουν ως γενέθλιο λίκνο όχι την τοπική τής παραγωγής και τις συστημικές αντιθέσεις της, αλλά μια τέτοια ρήξη τής οποίας η εστία δεν είναι δομικά προδιαγεγραμμένη. Το συμβάν δεν συντελείται στο προδιαγεγραμμένο σημείο συμπύκνωσης προσημασμένων ταξικών αντιθέσεων. Γουτέστιν, το συμβάν δεν βρίσκεται υπό την κηδεμονία τής δομής. Συνεπώς, το υποκείμενο δεν έχει ως υπόστρωμα μια ομοιογενή κοινωνική κατηγορία ή μια λειτουργική συνιστώσα των τρόπων παραγωγής, που θα τελούσε σε κατάσταση ιδεολογικής ύπωσης και θα ενεργοποιείτο πολιτικά με κομματική έγχυση ταξικής συνείδησης, αναλαμβάνοντας την τελεολογικά καθορισμένη ιστορική αποστολή της». Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Πολιτικό υποκείμενο και κράτος στον Μπαντιού», *«Ενθέματα» της Αυγής της Κυριακής*, 19.01.2014.

Ποια είναι όμως η σχέση μεταξύ του συμβάντος –εν προκειμένω, της ονοματοδοσίας του– και του τελεστή τής διαδικασίας πιστότητας; «Αυτό το σημείο είναι σε διαρκή αντιπαράθεση και (ακριβώς όπως η διαμάχη για τον σύνδεσμο μεταξύ του Κόμματος και της Επανάστασης) οδήγησε στη γέννηση των κάθε λογής σχισμάτων και αιρέσεων. Υπάρχει πάντοτε η υποψία ότι ο τελεστής τής πιστής σύνδεσης είναι ο ίδιος πρωταρχικά άπιστος στο συμβάν περί του οποίου κομπορημονούσε».³⁹⁷ Εάν το συμβάν είναι ο πυροκροτητής, το υποκείμενο είναι ο κινητήρας τής διαδικασίας αλήθειας, η περατή τής όψη ή η παροντοποιημένη της μορφοποίηση σε μια συγκεκριμένη στιγμή. «Αποκαλώ *υποκειμενοποίηση* την ανάδυση ενός τελεστή, διαδοχικού προς μία παρεμβαίνουσα ονοματοδοσία. Η υποκειμενοποίηση λαμβάνει χώρα με τη μορφή τού Δύο. Κατευθύνεται προς την παρέμβαση στα σύνορα του συμβαντικού τόπου. Αλλά είναι επίσης στραμμένη προς την κατάσταση μέσω της σύμπτωσής της με τον κανόνα αξιολόγησης και εγγύτητας που θεμελιώνει τη γενολογική διαδικασία. Η υποκειμενοποίηση είναι η παρεμβαίνουσα ονοματοδοσία *από τη σκοπιά τής κατάστασης*, δηλ. ο κανόνας των ενδοκαταστασιακών επιδράσεων της εισόδου σε κυκλοφορία ενός υπεράριθμου ονόματος. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η υποκειμενοποίηση είναι μία *ειδική καταμέτρηση*, διακριτή από την καταμέτρηση-ως-εν η οποία διατάσσει την παρουσίαση, καθώς και από τον κρατικό αναδιπλασιασμό της».³⁹⁸

Σημαντικός ως προς τη λειτουργία, όχι όμως και το συγκεκριμένο περιεχόμενο, είναι ο ρόλος των ονομάτων εκείνων, οι φορείς των οποίων καταχρηστικά θα μπορούσαν να αποκληθούν «*ιπότες τού συμβάντος*». Αυτοί, μένοντας πιστοί στις συνέπειες του συμβάντος, εκθέτουν στην κατάσταση το προσίδιο κενό της, που δεν αφορά παρά το αμετάκλητο γεγονός ότι κάθε θεσμισμένος λόγος είναι ενδεχομενικός και αποκλείει (ενίοτε σιωπηρά) έτερες δυνατότητες. «Το κύριο όνομα σηματοδοτεί εν προκειμένω ότι το υποκείμενο, ως τοπική και εγκατεστημένη [ή εντοπισμένη] μορφοποίηση, δεν είναι ούτε η παρέμβαση ούτε ο τελεστής πιστότητας [αφ'εαυτών], αλλά η έλευση του Δύο τους, δηλ. η ενσωμάτωση του συμβάντος στην κατάσταση με τον τρόπο μιας γενολογικής διαδικασίας. Η απόλυτη ενικότητα, υφαιρούμενη από το νόημα, αυτού του Δύο *καταδεικνύεται* από τη μη σημασία τού κυρίου ονόματος. Αλλά είναι σαφές ότι αυτή η μη σημασία υπενθυμίζει επίσης ότι αυτό που συγκαλείται από την παρεμβαίνουσα ονοματοδοσία είναι το κενό, που είναι το ίδιο το κύριο όνομα του είναι. Υποκειμενοποίηση είναι το εν καταστάσει κύριο όνομα αυτού του γενικού κυρίου ονόματος. Είναι μια περίπτωση του κενού».³⁹⁹ Η υποκειμενοποίηση ως διαδικασία είναι αυτή που προσανατολίζει το όνομα του συμβάντος στην αλήθεια τής κατάστασης για την οποία αποτελεί συμβάν, γι' αυτό και το κύριο όνομα θα συνδέεται με αμφοτέρω. «Απορητικός κόμβος ενός ονόματος σε περίσσεια και μίας άγνωστης [in-sue] πραξιακής/τελεστικής λειτουργίας, είναι εκείνη που *ανιχνεύει* εν καταστάσει το γίνεσθαι πολλαπλό τού αληθούς, εκκινώντας από το αν-υπάρχον σημείο στο οποίο το συμβάν συγκαλεί το κενό, και παρεντίθεται ανάμεσα στο κενό

397. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 430.

398. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 430-431.

399. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 431.

και το ίδιο». ⁴⁰⁰ Μόνο η αλήθεια είναι άπειρη, ενώ το υποκείμενο αποτελεί μία πεπερασμένη στιγμή της και, ως εκ τούτου, θα ήταν δυνατό να καταστεί αντικείμενο γνώσης. Εντούτοις, αυτό μπορεί να γίνει μονάχα «εκ των υστέρων», καθώς το ποια ακριβώς θα είναι εν τέλει τα στοιχεία τής κατάστασης που πρόκειται να συνομαδώσει είναι αποτέλεσμα τύχης, άρα μη δυνάμενο να προβλεφθεί. Η σειρά με την οποία θα διαγράψει την τροχιά των *διερευνήσεων* είναι επίσης προϊόν τύχης· το μόνο που κάνει το διαμορφούμενο υποκείμενο είναι ν' αποφαινεται για το αν στοιχεία ανήκοντα στην κατάσταση συνδέονται (με θετικό τρόπο) ή όχι με το όνομα του συμβάντος, δίχως να είναι σε θέση να τα γνωρίζει εκ των προτέρων, ούτε να διαθέτει έναν ήδη σχηματισμένο κανόνα –ένα λεπτομερές «φύλλο πορείας»– ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα κινηθεί (η γενολογική πορεία είναι αστάθμητη, εκκινώντας από τον συμβαντικό τόπο και επιτάσσοντας συχνά στην πορεία τη λήψη πρόσθετων αποφάσεων μεταξύ αποκλινουσών εναλλακτικών), όπως καταφαίνεται στο ακόλουθο εκτενές απόσπασμα: «Σίγουρα, μία διερεύνηση είναι ένα πιθανό αντικείμενο της γνώσης. Αλλά η *πραγμάτωση* της διερεύνησης, το διερευνούν [enquêtant] τής διερεύνησης, δεν είναι [ένα τέτοιο πιθανό αντικείμενο], εφόσον είναι από τύχη που οι όροι τής κατάστασης που αξιολογούνται εκεί από τον τελεστή [τής] πιστής σύνδεσης βρίσκονται να παρουσιάζονται στο περατό πολλαπλό που είναι η διερεύνηση. Η γνώση μπορεί αρκετά εύκολα ν' απαριθμήσει κατόπιν τα συστατικά τής διερεύνησης, εφόσον είναι σε πεπερασμένο αριθμό. Καθώς δεν δύναται να προκαταλάβει, στη στιγμή την ίδια, κανένα νόημα στην ενική τους συνομάδωση, δεν θα μπορούσε [επίσης] να συμπέσει με το υποκείμενο, ολόκληρο το είναι τού οποίου είναι να συναντά τους όρους σε μία στρατευμένη, αστάθμητη διαδρομή. Η γνώση, όπως διατίθεται στην εγκυκλοπαίδεια, δεν συναντά ποτέ τίποτε. Προϋποθέτει την παρουσίαση, και την αναπαριστά στη γλώσσα μέσω [λειτουργιών] διάκρισης και κρίσης. Αυτό που αντιθέτως συγκροτεί το υποκείμενο είναι ότι συναντά την ύλη του (τους όρους τής διερεύνησης) δίχως οτιδήποτε στη μορφή του (το όνομα του συμβάντος και ο τελεστής πιστότητας) να υπαγορεύει τούτη την ύλη. Εάν το υποκείμενο δεν έχει άλλο είναι-εν-καταστάσει από τους όρους-πολλαπλά που συναντά και αξιολογεί, η ουσία του, έχοντας να συμπεριλάβει την τύχη των συναντήσεων αυτών, είναι μάλλον η διαδρομή που τούς συνδέει. Ωστόσο, η τροχιά αυτή, ανυπολόγιστη [καθώς είναι], δεν εμπίπτει σε κανέναν καθορισμό τής εγκυκλοπαίδειας. [...] Το υποκείμενο είναι “μεταξύ” των όρων που η διαδικασία συνομαδώνει, ενώ η γνώση, από την άλλη μεριά, είναι η αναδρομική ολοκλήρωσή της».⁴⁰¹

Ωστε το υποκείμενο είναι πεπερασμένο ως υπάρχον μονάχα στον ορίζοντα των τεσσάρων διαδικασιών (ερωτικής, καλλιτεχνικής, πολιτικής ή επιστημονικής φύσεως), όπου καλείται να μείνει πιστό στην αναδυόμενη από το συμβάν αλήθεια, κατονομάζοντάς την. «Ένα άτομο γίνεται υποκείμενο με την έννοια του Badiou πρώτα διακηρύσσοντας κι έπειτα διατηρώντας την πιστότητά του ή της προς ένα φευγαλέο συμβάν, που δεν μπορεί το ίδιο να αναγνωριστεί ούτε να προσδιοριστεί από

400. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 432.

401. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 433-434.

την κατάσταση εντός της οποίας λαμβάνει χώρα – για παράδειγμα, μια πολιτική επανάσταση, μια καλλιτεχνική επινόηση, ένα επιστημονικό ορόσημο, το να ερωτεύεσαι. Ένα τέτοιο υποκείμενο διακηρύττει (asserts) τη *συνεκτικότητα δίχως αντικειμενικότητα*, παρέχοντας στον Badiou τον ορισμό του της αλήθειας, μιας εξολοκλήρου υποκειμενικής αλήθειας συντηρούμενης εν τη απουσία κάθε αντικειμενικού προσδιορισμού. Μ’ άλλα λόγια, ο Badiou επιζητεί να διαχωρίσει την υποκειμενική αλήθεια από την αντικειμενική γνώση, και να δείξει ότι ένα υποκείμενο καταφάσκει την αλήθεια μέσω της *υφαίρεσής* της από τη γνώση». ⁴⁰² Σημειωτέον ωστόσο ότι ο προσδιορισμός «υποκειμενική» στο ανωτέρω απόσπασμα δεν θα πρέπει να εννοηθεί ως εμπειριστικά ανθρωπολογική (ή «υποκειμενιστική»). Προφανώς, η υποβασταζόμενη από τη δράση τού υποκειμένου αλήθεια δεν είναι ανεργμάτιστη, ούτε έχει τον χαρακτήρα φαντασίωσης, μολονότι έτσι ενδέχεται να φαίνεται από τη σκοπιά ενός «εξωτερικού» παρατηρητή. Όπως θα παρατηρήσει σχετικά ο Παναγιώτης Σωτήρης, κατά τον φιλόσοφο «η αλήθεια μπορεί να οριστεί ως μια πραγματική τάση, πιο σωστά ως εκείνη η τάση που πραγματικά ξεδιπλώνει τη δυναμική μιας κατάστασης και οδηγεί στο κρίσιμο και καθοριστικό γεγονός. Γι’ αυτό ορίζει την αλήθεια μιας περίπτωσης [κατάστασης, situation] ως μια *ενύπαρκτη (εμμενή) ρήξη*. Ενύπαρκτη, γιατί μια αλήθεια εγγράφεται εντός της περίπτωσης (άρα, θα συμπληρώναμε εμείς, δεν τίθεται ζήτημα οντολογικού δυϊσμού). Ρήξη, γιατί το συμβάν δεν εγγράφεται στην μέχρι τότε γνώση περί της περίπτωσης. Σε αυτό το πλαίσιο, το περίγραμμα μιας ηθικής των αληθειών ισοδυναμεί κατά τον Badiou με μια *πιστότητα* στις διαδικασίες αλήθειας που αναδεικνύουν οι ίδιες οι καταστάσεις, μια εμμονή στη *δυνατότητα του συμβάντος*, μια *συνέπεια* που προσπαθεί να υπερβεί αυτό που υπάρχει (και είναι ήδη γνωστό) και επιμένει στη δυνατότητα του όχι ακόμα γνωστού, της ρήξης που φέρνει το *συμβάν*». ⁴⁰³

Στην *Ηθική*, ο φιλόσοφος διαπιστώνει ότι πρέπει «να υποθέσουμε ότι εκείνο που εγκαλεί για σύνθεση ενός υποκειμένου είναι *επιπλέον*, ή επισυμβαίνει στις καταστάσεις ως στοιχείο που αυτές οι καταστάσεις, και ο συνήθης τρόπος με τον οποίο λειτουργούμε στο πλαίσιό τους, δεν μπορούν να εξηγήσουν. Ας πούμε ότι ένα *υποκείμενο* που υπερφαλαγγίζει το ζώο (αλλά το ζώο είναι ο μοναδικός του φορέας) απαιτεί να έχει συμβεί κάτι, κάτι το μη αναγώγιμο στη συνηθισμένη του εγγραφή μέσα σε “ό,τι υπάρχει”. Αυτό το *πλεονάζον στοιχείο*, ας το ονομάσουμε *συμβάν*, και ας διαχωρίσουμε το πολλαπλό-είναι, που δεν απασχολείται με την αλήθεια (αλλά μόνο με γνώμες), από το συμβάν, το οποίο μάς εξαναγκάζει να αποφασίσουμε έναν *καινούργιο* τρόπο ύπαρξης». ⁴⁰⁴ Ως *πιστότητα* ορίζεται στο ίδιο έργο η απόφαση να αναφέρεται κανείς στην κατάσταση *υπό το πρίσμα τού συμβαντικού πλεονάσματος*. «Είμαι πιστός σ’ ένα συμβάν σημαίνει κινούμαι μέσα στην κατάσταση που το συμβάν υπερπλήρωσε, *σκεπτόμενος* (αλλά κάθε σκέψη είναι μια εξάσκηση, μια υποβολή σε

402. Βλ. Peter Hallward, “Generic Sovereignty – the Philosophy of Alain Badiou”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 3, No. 3 (1998), 87-111.

403. Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Ο Alain Badiou και το ερώτημα μιας ηθικής πέραν του Κακού», *Θέσεις*, τεύχος 88 (2004).

404. Πρβλ. Alain Badiou, *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μετάφραση: Βλάσης Σκολίδης – Κώστας Μπόμπας (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998), 49-53.

δοκιμασία) την κατάσταση “σύμφωνα” με το συμβάν. Πράγμα που, ασφαλώς, εφόσον το συμβάν ήταν πέρα από τους κανονικούς νόμους τής κατάστασης, με υποχρεώνει να *επινοήσω* έναν νέο τρόπο ύπαρξης και δράσης μέσα στην κατάσταση». Ενώ στη μεταγενέστερη *Κομμουνιστική υπόθεση*, η ανάδυση του υποκειμένου περιγράφεται παρεμφερώς μεν, αλλά με κάπως διαφορετικό –καθότι αντλημένο από τις επεξεργασίες των *Λογικών των κόσμων*– λεξιλόγιο. Εκεί διαπιστώνουμε πως «το ατομικό σώμα και ό,τι αυτό συνεπάγεται ως στοχασμούς, συναισθήματα, δρώσες δυναμικότητες κτλ., γίνεται ένα από τα στοιχεία ενός άλλου σώματος, του σώματος-αλήθειας, υλική ύπαρξη σ’ έναν δεδομένο κόσμο μιας αλήθειας εν τω γίνεσθαι. Είναι η στιγμή όπου ένα άτομο αποφαίνεται ότι μπορεί να υπερβεί τα όρια (του εγωισμού, της ανταγωνιστικότητας, της περατότητας...) τα οποία επιβάλλονται από την ατομικότητα (ή τη ζωικότητα, που είναι το ίδιο πράγμα). Μπορεί να το κάνει στο βαθμό που, παρότι παραμένει το άτομο που είναι, γίνεται επίσης, μέσω ενσωμάτωσης, ένα ενεργό μέρος ενός νέου Υποκειμένου». ⁴⁰⁵ Ο Παναγιώτης Σωτήρης θεωρεί προβληματικό τον οιονεί δυϊσμό μεταξύ του υποκειμένου και της κατάστασης, ο οποίος μοιάζει σε ορισμένες περιπτώσεις να επανεμφανίζεται στη σκέψη του Badiou, αφού «από τη μια προσπαθεί να στοχαστεί την πολιτική υποκειμενικότητα με έναν εμμενή και μη-ιδεαλιστικό τρόπο, όταν συνδέει το υποκείμενο με το περίγραμμα μιας κατάστασης και λειτουργίες πιστότητας και παρέμβασης, αποφεύγοντας τον κίνδυνο να ταυτιστεί ο θεωρητικός ανθρωπισμός (ως ο “θάνατος του ανθρώπου”) με το “θάνατο του υποκειμένου” και συνάμα υπερβαίνει τα όρια της λακανικής αντίληψης του υποκειμένου ως “κενής” δομικής θέσης. Από την άλλη, όταν στοχάζεται συγκεκριμένες εκφράσεις πολιτικής υποκειμενοποίησης δείχνει να υποχωρεί σε μια παραδοσιακή διχοτομία ανάμεσα στο υποκείμενο και την κατάσταση, με την έμφαση να είναι στις υποκειμενικές *αποφάσεις* ως αφετηρίες νέων πολιτικών ακολουθιών. Έτσι, η επιμονή του ότι “ένα υποκείμενο δεν είναι ένα αποτέλεσμα, αλλά ούτε και μια απαρχή” και ότι είναι το “τοπικό καθεστώς μιας διαδικασίας” αποτελεί ένδειξη περισσότερο μιας ριζικής απορίας παρά μια οριστική απάντηση». ⁴⁰⁶ Πράγματι, οι συναφείς επεξεργασίες του Badiou σε μεταγενέστερα κείμενα κινούνται στο ίδιο μήκος κύματος, επιζητώντας αναφανδόν τη διάσωση του υποκειμένου, επέκεινα όμως κάθε φιλοδοξίας αυτονόμησης ή υποστασιοποίησής του ή αταβιστικής παλινδρόμησής του στην επικράτεια του ψυχόρμητου ή συρρίκνωσής του σε υπερβατολογικό λίκνο τού αναστοχασμού και της μονολογούσας συνείδησης. Ωστε η διασκεπτική ή συλλογιστική αυστηρότητα των μαθηματικών, εκδιπλούμενη με τη μέγιστη δυνατή συνέπεια, όχι μονάχα δεν αντιβαίνει στην απροσδόκητη εμφάνιση του υποκειμενικού παράγοντα, αλλά την

405. Βλ. Alain Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), σελίδα 227-228.

406. Πρβλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Οντολογία και πολιτική στο έργο τού Alain Badiou», *Θέσεις*, τεύχος 110 (2010), 125-132 και «Πέραν της (α)δυνατότητας του συμβάντος: Απόπειρα μαρξιστικής κριτικής τής οντολογίας τού Αλαίν Μπαντιού», *Ουτοπία*, τεύχος 93 (2011), 131-155. Το πρώτο κείμενο αποτελεί την παρέμβασή του στο συνέδριο για τον Badiou που είχαν συνδιοργανώσει το Γαλλικό Ινστιτούτο, το περιοδικό *αλήθεια*, οι εκδόσεις Πατάκη και το Τμήμα Επικοινωνίας και ΜΜΕ τού Πανεπιστημίου Αθηνών στις 20-21 Νοεμβρίου τού 2009.

προϋποθέτει και την επιζητεί ως εκ των υστέρων διαπόρευση των ενδοφυών αποριών της.⁴⁰⁷

6. Το κακό ως εκφυλισμός τού αληθούς και το όριο της «παραβίασης»

Όπως διαπιστώσαμε, η σκέψη τού Badiou αφορμάται από τους προβληματισμούς τής ιστορικής επιστημολογικής παράδοσης, την κληρονομιά τής οποίας επιχειρεί να μετουσιώσει σ' ένα συνολικότερο σχήμα, μπολιάζοντάς την με στοιχεία από την έτερη αναγνωρίσιμα γαλλική τάση, την προσανατολισμένη στη βιωματική ροή τού υποκειμένου και την κρίσιμη υπαρξιακή ταλάντευση. Η διαλεκτική σχέση μεταξύ του υποκειμένου ως δομής και ως διαδικασίας (στη *Θεωρία του υποκειμένου*), της παρουσίας και της αναπαράστασης, του είναι και του συμβάντος, της αλήθειας και της γνώσης, κτλ., φωτίζει με νέο τρόπο τη διέλευση του καινοφανούς εντός ενός ήδη διαρθρωμένου πεδίου. Οι συγκεντρωμένες γνώσεις έχουν την πηγή τους σ' αυτήν ακριβώς τη διέλευση, λησμονώντας ωστόσο την περιπετειώδη ανάδυσή τους και περιτυλισσόμενες με το αδιάφορο κύρος τής θετικής πληροφορίας ή αναδεδυόμενες με τις εν αφθονία κυκλοφορούσες στην κατάσταση γνώμες. «Μια αλήθεια “διεμβολίζει” τις γνώσεις, είναι ετερογενής ως προς αυτές, αποτελεί όμως επίσης τη μόνη γνωστή πηγή νέων γνώσεων. Θα πούμε ότι η αλήθεια *παραβιάζει* τις γνώσεις. Το ρήμα *παραβιάζω* [forcer] υποδηλώνει ότι, καθώς η δύναμή της έγκειται στη ρήξη που επιφέρει, μια αλήθεια επιστρέφει στην αμεσότητα της κατάστασης, ή αναπροσαρμόζει αυτό το είδος φορητής εγκυκλοπαίδειας απ' όπου τροφοδοτούνται οι γνώμες, οι επικοινωνίες και οι κοινωνικότητες, παραβιάζοντας τις κατεστημένες και διακινούμενες γνώσεις. Μια αλήθεια δεν είναι ποτέ κοινοποιήσιμη καθ' εαυτήν, αλλά επάγει, σε απόσταση από την ίδια, ισχυρότατες αναπροσαρμογές των μορφών και των αναφερομένων τής επικοινωνίας. Χωρίς, ωστόσο, αυτές οι αναπροσαρμογές να “εκφράζουν” την αλήθεια ή να δείχνουν κάποια “πρόοδο” των γνωμών».⁴⁰⁸ Το αληθές προσλαμβάνει μία εγγενώς κανονιστική διάσταση στο ώριμο έργο τού φιλοσόφου, ώστε δύναται να ειπωθεί ότι αποτελεί μετωνυμία κάθε γνήσιας καινοτομίας (και αντιστρόφως).

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, προκύπτει αβίαστα το εξής ερώτημα: Υπάρχει κάποιο όριο σε τούτη τη διαδικασία μετασχηματισμού; Η απάντηση του φιλοσόφου είναι καταφατική και εντάσσεται στον ορίζοντα ενός στοχασμού για το κακό και την ηθική. Αρνούμενος κάθε έννοια συγκροτησιακής εγγραφής κάποιου ριζικού Κακού ως ανθρωπολογικής σταθεράς, το οποίο θ' αποτελούσε σύμπτωμα της άφευκτης

407. «Οτι είναι αναγκαίο εν προκειμένω να ανεχτούμε τη σχεδόν παντελή αυθαιρεσία μιας επιλογής, ότι η ποσότητα –τούτο το υπόδειγμα της αντικειμενικότητας– οδηγεί στην αμιγή υποκειμενικότητα: τέτοιο είναι ό,τι πρόθυμα θ' αποκαλέσω το σύμπτωμα Cantor-Gödel-Cohen-Easton». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 309, τέλος στοχασμού 26.

408. Βλ. Alain Badiou, *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μετάφραση: Κώστας Μπόμπας – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998), 77-78. Όπως θα δούμε, στην *Εμμένεια των αληθειών* τούτη η διαλεκτική εγγράφεται γύρω από την εν είδει *αρχείου* δυνατότητα ενσωμάτωσης του έργου τής αλήθειας στα σχήματα της εγκυκλοπαίδειας (και τη σωτήρια προοπτική αποφυγής της).

περατότητας του ανθρώπινου όντος (χαρακτηριστικό μιας εμπνεόμενης από τον Kant τοποθέτησης), ο Badiou θα κάνει λόγο για το Κακό μονάχα ως δευτερογενές και παράγωγο, ήτοι ως εκφυλισμό τού αληθούς ή εκτροπή τής πορείας του (με εσωτερικούς στις αβρααμικές παραδόσεις όρους, θα λέγαμε ότι εστιάζει περισσότερο στην υπόσχεση που κυοφορούν οι παραδείσιες καταβολές τού ανθρώπινου, παρά στην τραυματική παρακαταθήκη τής κατοπινής Πτώσης του). Θα διακρίνει εν προκειμένω τρεις δυνατές παρεκκλίσεις από την ανάμειξη και την ενεργό υποστήριξη των ατόμων σε μια διαδικασία αλήθειας (η οποία τα συνεπαίρνει και «επάγει» τη δράση τους). Παραλλάσσοντας τη γνωστή φράση τού Lacan σχετικά με το να μην υπαναχωρεί κανείς από την επιθυμία του, όπως και την αντίστοιχη αποστροφή τού Beckett,⁴⁰⁹ ο Badiou θα διατυπώσει την επιταγή μιας *ηθικής των αληθειών* ως τη διαρκή παρότρυνση να συνεχίζει κανείς ενάντια στις αμφιβολίες, τους ενδοιασμούς, τους δισταγμούς και τους πειρασμούς να τα παρατήσει, οι οποίοι αναπόδραστα παρουσιάζονται, προσφέροντας στα εμπλεκόμενα άτομα την προοπτική μιας επανεγκατάστασης στην πρότερη βολή και τη διασφάλιση της ηρεμίας τους ως φρόνιμων ζωικών υπάρξεων.

Η άρνηση υπαναχώρησης από τη δυνατότητα να ζήσει κανείς «ως αθάνατος» αντιμετωπίζει τρεις κινδύνους, οι οποίοι ελλοχεύουν σε κάθε βήμα τής συγκρότησής της. Ποιοι ακριβώς είναι αυτοί; «Η σκέψη τού Κακού εξαρτάται από αυτές τις τρεις διαστάσεις τής διαδικασίας αλήθειας: πρόσκληση, από το συμβάν, του κενού μιας κατάστασης· αβεβαιότητα της πιστότητας· και δύναμη παραβίασεως των γνώσεων από μια αλήθεια».⁴¹⁰ Τρία πράγματα ενδέχεται επομένως να «εξοκεύουν», το καθένα δρομολογώντας το δικό του εφιαλτικό σενάριο: «*Είδωλο* (ως προς το συμβάν), *προδοσία* (ως προς την πιστότητα), *παραβίαση του ακατονόμαστου* (ως προς τη δύναμη του αληθινού): αυτές είναι οι εκφάνσεις τού Κακού, του οποίου Κακού η δυνατότητα προκύπτει από το μόνο αναγνωρίσιμο Καλό, μια διαδικασία αλήθειας».⁴¹¹ Ίδού η τυπολογία των εκφυλισμών τού αληθούς, την οποία αντιπαρέθεσε ο Badiou στον λόγο περί «ανθρωπίνων δικαιωμάτων» και την ηθικολογική υπεράσπιση των θυμάτων, που ήταν εξαιρετικά διαδεδομένες τάσεις κατά την περίοδο συγγραφής τής *Ηθικής* στις αρχές τής δεκαετίας τού '90 (την επαύριον δηλ. της διάλυσης του σοβιετικού συνασπισμού και εν τω μέσω της αναζωπύρωσης της έντασης στα βαλκάνια):

409. Η αποστροφή προέρχεται από τον *Ακατονόμαστο*: “I’ll never know, in the silence you don’t know, you must go on, I can’t go on, I’ll go on.” Η σχετική φράση τού Lacan είναι «ne pas céder sur son désir» και σχετίζεται με τη σχετικά όψιμη αντιπαραβολή στο έργο του τής *ηδονής* (plaisir) από την *απόλαυση* (jouissance) και τη σύνδεση της τελευταίας με το *υποκείμενο του ασυνειδήτου*. Απαντά στο χρονολογούμενο από το 1960 σεμινάριο «Η ηθική τής ψυχανάλυσης». Στον αντίποδα ορισμένων ψυχοθεραπευτικών προσεγγίσεων, το ζητούμενο στη λακανική κλινική πρακτική δεν είναι η ερμηνεία τού συμπτώματος ούτε η επιτυχής επιστροφή τού αναλυόμενου σε καθεστώς κοινωνικής λειτουργικότητας, αλλά η ανάδειξη της πιθανώς ενοχλητικής ή αλγεινής αλήθειας που επιμένει στο σύμπτωμα και ο κατά το δυνατόν υπεύθυνος επωμισμός της από τον αναλυόμενο.

410. Βλ. Alain Badiou, *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μετάφραση: Κώστας Μπόμπας – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998), 78.

411. Βλ. Alain Badiou, *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μετάφραση: Κώστας Μπόμπας – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998), 95.

α) Η *προδοσία* (trahison), ήτοι η παραίτηση από τη διαδικασία αλήθειας με την επιστροφή στην αδιατάρακτη καθημερινότητα της κατάστασης. Πρόκειται για τους απογοητευμένους που αποστρατεύονται σιωπηρά, όταν δεν επιτίθενται λυσσωδώς στην επιλογή και την πορεία που μέχρι πρότινος ακολουθούσαν, εμφορούμενοι από τον πόθο της αναδρομικής της ακύρωσης. Ό,τι θα ήταν θεμιτό να ονομάσουμε «θερμιδοριανή φιγούρα»,⁴¹² φερειπείν ο τηλεοπτικός περιφερόμενος θίασος των *nouveaux philosophes* (και οι αντίστοιχοί τους στην Ελλάδα, όπου ως πιστότητα στο συμβάν του Μάη του '68 θα ήταν ενδεχομένως θεμιτό να διακρίνουμε αναδρομικά τη μεταπολιτευτική ριζοσπαστικοποίηση με σημείο αναφοράς το «Πολυτεχνείο»⁴¹³). Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει αυτή η υποκειμενική στάση (όπως θα κωδικοποιηθεί μεταγενέστερα, βλ. το υποκεφάλαιο IV.5) είναι η παραγωγή *αντιδραστικών καινοτομιών* ως απάντηση στο συμβάν. Διόλου τυχαία, πλείστοι εξ αυτών (όπως αντίστοιχα αρκετοί τροτσκιστές στις ΗΠΑ την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου) διέβηκαν τον Ρουβίκωνα της αντίδρασης, καταλαμβάνοντας επίσημες και υψηλά ιστάμενες θέσεις στον κρατικό μηχανισμό ή πόστα συμβούλων σε πολιτικούς ηγέτες του νεοσυντηρητικού χώρου.⁴¹⁴ Όσον αφορά συγκεκριμένα τη χώρα του, ο

412. Για την εν λόγω ενσάρκωση της αντιδραστικής υποκειμενικής μορφής και τη λειτουργία της στο έργο του φιλοσόφου, βλ. το κεφάλαιο, «Qu'est-ce qu'un thermidorien?» του βιβλίου *Abrégé de métapolitique* (Paris: Seuil, 1998), 139-154. Πρβλ. τα συναφή λήμματα του *Λεξικού Badiou* που επιμελήθηκε ο Steven Corcoran (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), Joseph Litvak, “Nouveaux philosophes”, 228-230, και Steven Corcoran, “Thermidorian”, 352-358. Για τη θερμιδοριανή φυσιογνωμία στο έργο του, βλ. επίσης το κείμενο των Nina Power & Alberto Toscano, “The Philosophy of Restoration: Alain Badiou and the Enemies of May”, *boundary 2*, Vol. 36, No. 1 (2009), 27-46. Για το φαινόμενο των «νέων φιλοσόφων», βλ. τις σελίδες 82-83 και την υποσημείωση 130 ανωτέρω.

413. Πρβλ. την ενδιαφέρουσα τυπολογία και χαρτογράφηση των συναφών μορφών ζωής στη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία του Δημήτρη Αργυρού, *Ο μεταπολιτευτικός ριζοσπαστισμός στην Ελλάδα (1974-1990) ως «μορφή ζωής»: μία επιστημολογική προσέγγιση* (Ιωάννινα, 2019), η οποία αναμένεται να κυκλοφορήσει ως βιβλίο από τις Γιαννιώτικες Εκδόσεις Ισνάφι.

414. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του André Glucksmann, ο οποίος έφτασε να γίνει σύμβουλος του Nicolas Sarkozy. Ο τελευταίος είχε πολιτευτεί μεταξύ άλλων με το αυτοσυνείδητο αίτημα του «ξεκαθαρίσματος λογαριασμών» με την αντιαυταρχική κληρονομιά της δεκαετίας του '60, εν ονόματι της «επιστροφής στην τάξη» και –οποία έκπληξις– της ηθικής, όπως το απηχεί η ακόλουθη αποστροφή του: «Ναι, της ηθικής, μιας λέξης που δεν μέ φοβίζει. Της ηθικής, μιας έννοιας για την οποία δεν μπορούσαμε να μιλήσουμε μετά τον Μάη του '68 (...). Οι κληρονόμοι του Μάη του '68 είχαν επιβάλει την ιδέα ότι τα πάντα επιτρέπονται, ότι δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο καλό και το κακό, το αληθινό και το εσφαλμένο, το όμορφο και το άσχημο. Είχαν προσπαθήσει να κάνουν τον κόσμο να πιστέψει ότι ο μαθητής αξίζει όσο και ο δάσκαλος (...), ότι το θύμα αξίζει λιγότερο από τον παραβάτη (...), ότι δεν θα μπορούσε να υπάρξει καμία ιεραρχία αξιών (...), ότι είχαμε τελειώσει με την εξουσία, την ευγένεια, τον σεβασμό. Ότι δεν υπήρχε τίποτα το μεγάλο, τίποτα το ιερό, τίποτα το αξιοθαύμαστο. Ουδείς νόμος, ουδείς κανόνας, τίποτα που να απαγορεύεται». Από τη σκοπιά αυτή, δεν θα πρέπει να προξενεί έκπληξη ότι ο Badiou επέλεξε ν' αφιερώσει ειδικά στον πρώην Γάλλο Πρόεδρο μια πολεμική παμφλέτα, μολονότι για κανέναν από τους κατόχους ή ακόμη και διεκδικητές του ανώτατου πολιτειακού αξιώματος της Γαλλικής Δημοκρατίας δεν έτρεφε πολιτική συμπάθεια.

Badiou θεωρεί ότι διαπερνάται εξίσου από μια παράδοση ένδοξων λαϊκών εξεγέρσεων και από μιαν αντίρροπη τάση «βερσαλλιώτικης» δουλικότητας, συνεργασίας με τις εδραιωμένες εξουσίες και αποκήρυξης (απόθησης ή ματαιώσης) των επαναστατικών οραματισμών.

β) Το *ομοίωμα* ή *είδωλο* (simulacre), ήτοι η ανάδυση μιας «μη γενολογικής» διαδικασίας, όπου το κενό τής κατάστασης (η ιδρυτική ασυστασία), αντί να αναδεικνύεται ως οδοδείκτης μιας νεόδμητης οικουμενικότητας, θα κατονομάζεται και θα υποστασιοποιείται (και έτσι θα συγκαλύπτεται), υποδεικνύοντας έναν στόχο προς εξανδραποδισμό και εξολόθρευση, στο όνομα μιας υποτιθέμενης αποκατάστασης της απολεσθείσας πληρότητας της εν λόγω κατάστασης (με χαρακτηριστικότερο και πιο ακραίο παράδειγμα την περίπτωση του εθνικοσοσιαλισμού, με την ονοματοδοσία αφενός τής μυθολογικής αρίας φυλής και αφετέρου των Εβραίων ως των «εισβολέων» που υποσκάπτουν ή υποκλέπτουν την «φυσική», ανεμπόδιστη επιδίωξη της απόλαυσης εκ μέρους τής «αυτόχθονης» κοινότητας). Πρόκειται γι' αυτό που θα μπορούσαμε ν' αποκαλέσουμε «ψευδοσυμβάν», ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε στο κεφάλαιο VII – πρβλ. στην εποχή μας τις κοινωνικά γειωμένες δράσεις και τις ακτιβιστικές εκφάνσεις των διαφόρων ανανήψαντων εθνικισμών ή τις πλέον ζοφερές όψεις ενός ριζοσπαστικοποιημένου πολιτικού Ισλάμ (ή ενός ισλαμοποιημένου πολιτικού ριζοσπαστισμού). Χαρακτηριστικά του φαινομένου αποτελούν η υποστασιοποίηση ιστορικά «ρευστών» και κατά το μάλλον ή ήττον δυναμικών κατηγοριών και πολιτισμικών θεσμίσεων, η επιθυμία «αεροστεγούς» περιχαράκωσης, όπως και η ροπή προς τη συνωμοσιολογική θεώρηση του κόσμου (η οποία οδηγεί στην αυτοτροφοδοτούμενη κλιμάκωση της πρόσδεσης σε «συμπαγή» και «άτεγκτα» ταυτοτικά σημαίνοντα).

γ) Η *καταστροφή* ή ο *όλεθρος* (désastre), όπου το πιστό υποκείμενο υποκύπτει στον πειρασμό τού *θεωρησιακού αριστερισμού*, αρνούμενο να σεβαστεί το ακατονόμαστο ως απαράβατο όριο της διαδικασίας. Ως αποτέλεσμα τούτης της παρορμητικότητας, τείνει να γίνει δογματικό και να επιχειρήσει ενθουσιωδώς τον βίαιο, καθ' ολοκληρίαν μετασχηματισμό τής υφιστάμενης τάξης πραγμάτων από τη σκοπιά τού συμβαντικού πλεονάσματος, αντί να εργαστεί για την επίτευξη της υπομονετικής, ψύχραιμης, πιθανώς εκτεταμένης αλλά ουδέποτε ολικής απόπειρας αλλαγής της (φαίνεται εν προκειμένω να διατηρεί κάτι από τη θυμόσοφη υπόμνηση ότι ο ευκολότερος τρόπος για να μην αλλάξει τίποτε, είναι να «αλλάξουν» όλα, διαβασμένη ωστόσο αντίστροφα: *προκειμένου να αλλάξουν όντως τα πράγματα και υπό μία έννοια να μην παραμείνουν ως έχουν, είναι απαραίτητο να μην αλλάξουν τα πάντα*). Εναντία σ' αυτή την τάση θα

εισαγάγει⁴¹⁵ –προς τιμήν τού Beckett– την κατηγορία τού *ακατονόμαστου*: «Υπάρχει τουλάχιστον ένα πραγματικό στοιχείο, ένα υπαρκτό μέσα στην κατάσταση πολλαπλό, το οποίο παραμένει απροσπέλαστο στις αφευδείς⁴¹⁶ κατονομασίες, και παραδίδεται μόνο στη γνώμη, μόνο στη γλώσσα τής κατάστασης. Ένα σημείο που η αλήθεια δεν μπορεί να παραβιάσει. Αυτό το στοιχείο θα το ονομάσουμε *ακατονόμαστο* μιας αλήθειας». ⁴¹⁷ Η δυνατότητα μετασηματισμού τής κατάστασης προσκρούει λοιπόν σ' ένα όριο, το οποίο οφείλουν να σεβαστούν όσοι τον διενεργούν προκειμένου ν' αποφύγουν τη ροπή προς κάποια εκδοχή ολοκληρωτισμού ή βουλησιαρχικής κατάχρησης της όποις εξουσίας τους, αφού «το Κακό δεν είναι ο μη σεβασμός τού ονόματος του Άλλου, είναι πολύ περισσότερο η βούληση να κατονομάσουμε *με κάθε τίμημα*». ⁴¹⁸ Υπάρχει συνεπώς ένα είδος «επαναστατικής υπευθυνότητας», το οποίο αναφέρεται στη δυνατότητα αυτοπεριορισμού και (μιας ορισμένης) τιθάσευσης της οραματικής φιλοδοξίας και της πρακτικής εμβέλειας των επιδιωκόμενων αλλαγών. Ωστόσο, ακόμη και αυτή η αρνητική συσχέτιση με τον λόγο περί δικαιωμάτων και τις νουθεσίες περί σεβασμού των ορίων, οι οποίες κυριαρχούσαν τη δεκαετία τού '90 στον θεωρητικό λόγο των «προοδευτικών», φαίνεται ότι ώθησαν τον Badiou σε μια υπαναχώρηση στις *Λογικές των κόσμων*. ⁴¹⁹

415. Βλ. σχετικά Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 258-262. Πρβλ. για την προβληματική τού ακατονόμαστου τη «διάλεξη περί υφαίρεσης» στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 62-67, καθώς και το κείμενο «La vérité: forçage et innommable» που περιλαμβάνεται στο *Conditions* (Paris: Seuil, 1992), 196-212.

416. Οι μεταφραστές τής *Ηθικής* (Βλάσης Σκολίδης – Κώστας Μπόμπας) παραθέτουν ορολόγιο στο τέλος, όπου πληροφορούμαστε ότι ως «αψευδής» αποδίδουν το «négative» (το οποίο προηγουμένως αποδόθηκε από εμάς ως «αληθοεπές» ή «αληθόσημο»). Από τα συμφραζόμενα του συγκεκριμένου αποσπάσματος προκύπτει σαφώς ότι ο Badiou αναφέρεται στις αληθείς νοηματοδοτήσεις και σημάσεις, τις σύμφωνες δηλ. με την εν εξελίξει εκτύλιξη μιας διαδικασίας αλήθειας και την οριοθέτηση των συνεπειών της, όχι στις θετικές πληροφορίες τής γνώσης. Οπότε τίθεται το ζήτημα της διαφοροποίησής τους, το οποίο είναι δυνατό μόνο υπό τον επωμισμό τής απειρίας τής αλήθειας, ήτοι εκ των ένδον. Βλ. επίσης το κείμενο «La vérité: forçage et innommable» στη συλλογή *Conditions*, πρόλογος: François Wahl (Paris: Seuil, 1992), 196-212.

417. Βλ. Alain Badiou, *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού* (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998), 94. Πρβλ. την ενδιαφέρουσα ανταλλαγή απόψεων την επαύριον της αγγλικής έκδοσης του βιβλίου μεταξύ του «μπαντιουϊκού» μεταφραστή Peter Hallward και του –αναρχικού και φίλα προσκείμενου στη σκέψη των Levinas και Derrida– Simon Critchley στην περιοδική έκδοση *Radical Philosophy* (2000): α) Simon Critchley, “Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou”, *Radical Philosophy*, No. 100 (March–April 2000). β) Peter Hallward, “Ethics without Others: A Reply to Critchley on Badiou’s Ethics”, *Radical Philosophy*, No. 102 (July–August 2000).

418. Βλ. Alain Badiou, «Διάλεξη περί υφαίρεσης», μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Άντα Κλαμπάτσα, στη συλλογή κειμένων *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 64.

419. Μεταξύ άλλων αυτή την κριτική θα τού ασκήσει ο Žižek στην προσπάθειά του να εμφανιστεί περισσότερο εγγεληνός σε σχέση με τον επιμένοντα καντιανισμό που διακρίνει ως σύμπτωμα στο έργο τού Badiou. Βλ. *The Parallax View* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2006), 317-328. Πρβλ. το ακόλουθο χωρίο: «Μοιάζει επίσης προβληματικό να συλλάβουμε τον “σταλινισμό” ως μια υπερβολικά ριζοσπαστική “παραβίαση” της τάξης τού είναι (της υπάρχουσας κοινωνίας): το παράδοξο της

Τούτη η πραγμάτευση των πιθανών εκτροπών τής δράσης τού πιστού υποκειμένου στην *Ηθική*⁴²⁰ προοικονομεί την τριμερή τυπολογία των δυνατών υποκειμενικών στάσεων στις *Λογικές των κόσμων* δέκα χρόνια μετά, στην οποία θα αναφερθούμε στο επόμενο κεφάλαιο.⁴²¹ Ωστόσο, ακόμη και στο ύστερο έργο ο εν λόγω πλουραλισμός των υποκειμενικών μορφών δεν αναιρεί την πρωτοκαθεδρία εκείνης τού «πιστού», έναντι της οποίας ετεροπροσδιορίζονται οι υπόλοιπες. Επιπλέον, σε καθέναν από τους διαθέσιμους τύπους διαδικασιών αλήθειας αντιστοιχεί και μία συναισθηματική επήρεια, η οποία δρα ενισχυτικά για τα άτομα και τα ωθεί να συνεχίσουν την έκθεση σε ό,τι τα υπερβαίνει.⁴²²

Είναι δυνατό να συνοψίσουμε, επισημαίνοντας ότι η παρουσιασθείσα μορφοποίηση επιτρέπει την επανασύνδεση με το συγκροτητικό τρίπτυχο της νεωτερικής φιλοσοφίας: Το είναι, στον βαθμό που εγγράφεται στη σκέψη, αρθρώνεται συνεκτικά ως πολλαπλότητες πολλαπλοτήτων, και η περιοχή τής σκέψης που τού αναλογεί είναι

“σταλινικής επανάστασης” του 1928 ήταν μάλλον ότι, σ’ όλη τη βάνουση ριζοσπαστικότητά της, δεν ήταν αρκούντως ριζοσπαστική στο να μετασηματίσει αποτελεσματικά την κοινωνική υπόσταση – η βάνουση καταστροφικότητά της πρέπει να αναγνωσθεί ως ένα ανεπιτυχές/ανολοκλήρωτο *πέραςμα στη δράση/πράξη*. Μακράν τού να εκπροσωπεί απλώς μια ολική παραβίαση του ακατονόμαστου Πραγματικού εκ μέρους τής Αλήθειας, ο σταλινικός “ολοκληρωτισμός” υποδηλώνει μάλλον τη στάση ενός απόλυτα αδίστακτου “πραγματισμού”, της χειραγώγησης και θυσίας κάθε “αρχής” ενόψει τής διατήρησης της εξουσίας». Βλ. επίσης για την κριτική τού Σλοβένου στο «καντιανό πρόβλημα» του υποβόσκοντος δυϊσμού τού Badiou, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (London: Verso, 2003), 105-107. Για τη διαφανόμενη εγκατάλειψη της προβληματικής τού ακατονόμαστου και την επαναφορά τής «καταστροφής» εν είδει αναγκαίου τιμήματος (όπου, ακριβώς, ως ηθικό επίδικο εγείρεται η εγκρατής οριοθέτησή της στο κατ’ ελάχιστον απαραίτητο για τη θριαμβική διαπόρευση του αληθούς), βλ. τη συνέντευξη “Beyond Formalization” (2002), η οποία παρατίθεται ως παράρτημα στη μελέτη τού Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 348-350.

420. Βλ. Alain Badiou, *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού* (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998), 79-85, και επίσης Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New* (Malden, MA: Polity Press, 2010), 139-142.

421. Βλ. *Λογικές των κόσμων* (Paris: Seuil, 2006), 53-87, και επίσης Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New* (Malden, MA: Polity Press, 2010), 143-153.

422. «Υπάρχει παραίτηση όταν μια αλήθεια μέ συνεπαίρνει; Χωρίς αμφιβολία όχι, διότι αυτή η συναρπαγή εκδηλώνεται με *απαράμιλλες εντάσεις ύπαρξης*. Μπορούμε να τούς δώσουμε ονόματα: στον έρωτα, υπάρχει ευτυχία· στην επιστήμη, υπάρχει χαρά (με τη σημασία τού Spinoza: διανοητική ευδαιμονία)· στην πολιτική, υπάρχει ενθουσιασμός· και στην τέχνη, υπάρχει ευχαρίστηση [plaisir, ηδονή]. Αυτά τα “συναισθήματα [affects] της αλήθειας”, την ίδια στιγμή που σηματοδοτούν την είσοδο κάποιου σε μια υποκειμενική σύνθεση, καθιστούν μάταιες όλες τις ιδέες παραίτησης». Βλ. Alain Badiou, *Η ηθική* (1998), 62. Ο Sam Gillespie θεωρούσε ότι απουσιάζει από την οντολογία τού *Είναι και συμβάν* μια θεωρία των συναισθημάτων [affects] που χαρακτηρίζουν, ωθούν και παρακινούν τη μορφή τού υποκειμένου, οι βάσεις τής οποίας θα μπορούσαν ενδεχομένως να ανευρεθούν στο έργο τού Lacan. Βλ. την μεταθανάτια έκδοση της διατριβής του, *The Mathematics of Novelty: Badiou’s Minimalist Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2008). Οπωσδήποτε η παραπάνω αποστροφή τού Badiou ήταν αρκετά σύντομη και συνιστούσε υπαινιγμό μάλλον, παρά ολοκληρωμένη θέση. Ο ίδιος παραδεχόταν τούτη την έλλειψη, υποσχόμενος να πραγματευθεί εκτενέστερα το ζήτημα στα έργα που θ’ ακολουθούσαν. Εξάλλου, στις *Λογικές των κόσμων* ο Badiou επανέκαμψε σε ορισμένες πτυχές τής θεωρίας τού υποκειμένου που είχε επεξεργαστεί το 1982, ενώ στην *Εμμένεια των αληθειών* εγκόπτει στο ζήτημα της ευτυχίας ως υποκειμενικής ένδειξης της προσπέλασης του απολύτου.

τα μαθηματικά (και συγκεκριμένα η αξιωματική θεωρία των συνόλων ως βέλτιστη ιστορικά επιτεύξιμη επεξεργασία), τα οποία αναδρομικά λαμβάνουν το χρίσμα τής «ενεργού οντολογίας». Η αλήθεια αποτελεί πάντοτε μια άπειρη μετασυμβαντική [post-événementielle] εκτύλιξη –καθώς έξω από το συμβάν υπάρχει μόνο η αληθοσημία ή αληθοέπεια των εκφορών τής γνώσης και οι πάντοτε διαθέσιμες γνώμες– και το είναι της συμπίπτει μ’ εκείνο ενός γενολογικού, μη διακρίσιμου πολλαπλού (ήτοι ενός άπειρου υποσυνόλου που είναι αδύνατο να κατασκευαστεί με βάση τους διαθέσιμους στην κατάσταση γλωσσικούς πόρους). Το υποκείμενο αποτελεί μια *πεπερασμένη στιγμή*, μια τοπική βαθμίδα ή μια παροντοποιημένη όψη τής εν λόγω γενολογικής διαδικασίας, και γι’ αυτό δύναται να υπάρξει μόνον ως καλλιτεχνικό, επιστημονικό, πολιτικό ή ερωτικό, ανάλογα με το είδος τής περιπέτειας στην οποία εμπλέκεται κάθε φορά. Ούτως, η τροχιά που διαγράφει η σκέψη τού Βαδίου εκπτύσσεται «από την αδιάφορη νηνεμία τού Είναι και την πειθαρχημένη ομαλότητα της οικονομίας τού πολλαπλού, όπου αυτό διασπείρεται, ως τη συμβαντική διάρρηξή τους».⁴²³ Από το είναι στο συμβάν λοιπόν ή ακόμα καλύτερα διατυπωμένο: από το συμβάν στο είναι και από την πολυμορφία των κόσμων στην αναδυθείσα αιωνιότητα των αληθειών, διαμέσου της πολυμήχανης δράσης μιας αρτισύστατης και λίαν προσηλωμένης υποκειμενικότητας. Με τη δημοσίευση του πρώτου τόμου τού *Είναι και συμβάν*, η διακηρυχθείσα πρόθεση συγκερασμού τής απρόσωπης επινοητικότητας των μαθηματικών –ιστορικά συντελούμενης διαμέσου της ενσωμάτωσης αποριών και της υπέρβασης τοπικών (και τυπικών) αδιεξόδων, παραδόξων ή δυσλειτουργιών– με μια ανανεωμένη εκδοχή τής στρατευμένης θεωρίας τής απόφασης –εδραζόμενη πλέον σε μια ελλειπτική, «μεταμεταφυσική» θεώρηση της υποκειμενικής συγκρότησης– έχει ευοδωθεί: υφίσταται πλέον ο κατάλληλος φιλοσοφικός χώρος, ήτοι εκείνη η διάρθρωση εννοιών όπου συστεγάζονται ο αυστηρότερος δυνατός στοχασμός των τυπικών ορίων και δομών και οι μέγιστες εντάσεις ύπαρξης.

423. Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Από το “Είναι και συμβάν” στις “Λογικές των κόσμων” (Από το πρώτο στο δεύτερο Φιλοσοφικό Μανιφέστο)», επίμετρο στο *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 173.

IV

Η εξίσωση της λογικής με τη φαινομενολογία ή η λογική τού φαίνεσθαι ως υπερβατολογική άλγεβρα των σχέσεων

«τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεὸς ἵνα τοὺς σοφοὺς καταισχύνη, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεὸς ἵνα καταισχύνη τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ Θεός, καὶ τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ».

– Απόστολος Παύλος, *Προς Κορινθίους*, Α' 27-29.

Έχοντας διατρέξει στα δύο προηγούμενα κεφάλαια τον εννοιολογικό σκελετό τού μπαντιουϊκού συστήματος, την ούτως ειπείν οντολογική υποδομή του –αλλά και τη συμβαντολογία που τη συμπληρώνει και την υπονομεύει–, θα στραφούμε τώρα στον εμπλουτισμό των πρότερων επεξεργασιών από την απαίτηση της λογοδοσίας για τον φαινομενολογικό πλούτο των καταστάσεων. Ο «μινιμαλιστικός» ή αφαιρετικός χαρακτήρας τής οντολογίας, καίτοι αρκετά γόνιμος καθεαυτόν, ίσως δεν αρκεί για να ενημερώσει τη σκέψη μας αναφορικά με συγκεκριμένες εμπειρικά προσπελάσιμες περιστάσεις, όπως είναι κατεξοχήν οι πλείστες εκφάνσεις τής καθημερινής κοινωνικής ζωής. Έχοντας κατά νου την παρατηρούμενη δυσκολία τούτης της μετάβασης από το οντολογικό στο φαινομενολογικό και οντικό, ο Badiou θα σπεύσει να αναθεωρήσει την πρότερη υποδομή υπό την οπτική τού αχανούς πλουραλισμού των κόσμων – η ίδια η οντολογία συνιστά άλλωστε έναν ειδικό τύπο παρουσίας μεταξύ πολλών άλλων. Έτσι, στηριζόμενος στους πόρους τής θεωρίας κατηγοριών, θα προτείνει μία αντικειμενότερη φαινομενολογία η οποία λαμβάνει υπόψη της τον απaráκαμπτο χαρακτήρα των σχέσεων και τις πληθυντικές λογικές που ρυθμίζουν τη συνεκτικότητα των διαφόρων πεδίων.

1. Το χρονικό τής μετάβασης από την οντολογία στη φαινομενολογία

Ενθυμούμενος την πορεία που οδήγησε στον δεύτερο τόμο τής τριλογίας, ο Badiou παρατηρούσε ότι, σε αντίθεση με το *Είναι και συμβάν*, αυτή αποτέλεσε μια περισσότερο ευχάριστη διαδικασία λόγω αφενός της αυτοπεποίθησης που είχε στο μεταξύ προκύψει από τη συγγραφή τού πρώτου βιβλίου, και αφετέρου της οργανωμένης προετοιμασίας της σε βάθος σχεδόν δεκαπέντε ετών. Εάν ο πρώτος τόμος είχε τον χαρακτήρα μιας πανοραμικής σύνοψης, ταχύρρυθμης επώασης, εντατικής πύκνωσης και εντέλει (εξαιρετικά μεστής) θεωρησιακής σύνθεσης των πρότερων επιδράσεων, ενδιαφερόντων και αναγνωσμάτων τού φιλοσόφου, οι *Λογικές των κόσμων* εκκινούσαν από την κατάκτηση αυτών των επεξεργασιών και την προϋούσα επίγνωση ορισμένων δύσκολα επιλύσιμων ή ανεπαρκώς διατυπωμένων

εντός τους προβλημάτων. Μεταξύ άλλων οι οντολογικές επεξεργασίες του Badiou με τις άπειρες πολλαπλότητες στο επίκεντρο αφήνουν αξεδιάλυτα τρία ζητήματα: α) τον σχετισμό του εξαιρετικού με το σύνηδες και τη δικαιολόγηση του διαχωρισμού τους, που αποτελεί τον κύριο κανονιστικό στόχο του Badiou, β) τον σχετισμό του οντολογικού με το οντικό και εμπειρικό, και τέλος γ) την πιθανή μομφή περί φορμαλισμού, δομισμού ή και ιδεαλισμού ακόμη (μάάλιστα οι τρεις απορίες ενδέχεται να εκληφθούν ως όψεις ενός και μόνου προβλήματος που θίγει θεμελιωδώς το πλατωνικό ύφος τής φιλοσοφικής χειρονομίας του).

Επομένως το σημαντικότερο ζήτημα εξ αυτών αφορούσε τον στοχασμό των διαφόρων τύπων καταστάσεων πέραν του οντολογικού επιπέδου.⁴²⁴ Ως «παρουσίαση της παρουσίας», η συνεισφορά τής οντολογίας έμοιαζε οπωσδήποτε σημαντική σ' έναν βαθμό, αλλά και αρκούντως ασαφής ως προς την εξέταση συγκεκριμένων καταστάσεων. Παρείχε φερειπείν τον γενικό σκελετό ή την υποδομή τους, αποτελούσε μήπως αναπαράστασή τους σ' ένα αφηρημένο επίπεδο ή χορηγούσε το δομικό υπόστρωμα ή «θέμα» στο οποίο θα άνθιζε μια κατ' αρχήν απερίοριστη ποικιλία παραλλαγών;⁴²⁵ Έπαιζε η αξιωματική θεωρία συνόλων τον ρόλο (ενός –έστω και του καταλληλότερου ή γονιμότερου– μεταξύ άλλων) μοντέλου για τη φιλοσοφική οντολογία ή ίσχυε μάλλον το αντίστροφο, δηλ. ήταν η φιλοσοφική μεταοντολογία αυτή που κόμιζε τη σημασιολογία για τη συντακτική βάση τής καθαυτό μαθηματικής

424. «Όμως μια συγκεκριμένη κατάσταση δεν είναι ακριβώς [το ίδιο με] το οντολογικό σχήμα τής κατάστασης. Μια συγκεκριμένη κατάσταση είναι μια διελκυστίδα μεταξύ διαφορετικών καταστάσεων με την οντολογική έννοια του όρου. Η οντολογία δεν συνιστά αφεαυτής τη σκέψη μιας συγκεκριμένης κατάστασης. Η οντολογία είναι [εξάλλου η ίδια] μια κατάσταση, η οντολογική κατάσταση, η οποία είναι η κατάσταση του στοχασμού, και [επίσης], τέλος, η μαθηματική κατάσταση. Μπορούμε να σκεφτούμε ένα τμήμα τής συγκεκριμένης κατάστασης [εκκινώντας] από το οντολογικό σχήμα. Μπορούμε [φερειπείν] να πούμε ότι υπάρχει μια πολλαπλότητα, ότι είναι άπειρη, κοκ. Υπάρχει όμως μια συγκεκριμένη ανάλυση που δεν είναι διόλου οντολογική. Η οντολογία δεν είναι η Απόλυτη Γνώση του Hegel!» Βλ. «Οντολογία και πολιτική: Μια συνέντευξη με τον Alain Badiou» (1999), στο: *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, επιμέλεια – μετάφραση: Oliver Feltham & Justin Clemens (London – New York: 2004), 174.

425. «Το ερώτημα μπορεί να τεθεί διαφορετικά: Είναι η σχέση μεταξύ της οντολογίας και της μεταοντολογίας μια σχέση ισομορφίας ή αναλογίας; Η μεταοντολογική στάση του Badiou στο *Είναι και συμβάν* παρατείνει μια επικίνδυνη αμφισημία μεταξύ της ισομορφίας και της αναλογίας, μεταξύ του κυριολεκτικού/γραμματολογικού [literal] εντοπισμού του οντολογικού λόγου ως παρουσίας της παρουσίας και του απο-εντοπισμού ενός μεταοντολογικού λόγου ο οποίος μοιάζει να αντιμεταθέτει/εναλλάσσει [straddle] το οντικό –ήτοι τις καθημερινές καταστάσεις στις οποίες ο γνώμονας του Ενός διασφαλίζει ότι το είναι παραμένει εναλλάξιμο/μετατρέψιμο με τη συνέπεια– και το οντολογικό –ήτοι τη συνολοθεωρία, στην οποία αυτό που παρουσιάζεται είναι η ασυνέπεια της ίδιας τής παρουσίας. Η μη-προσδιοριστότητα [a-specificity] του μεταοντολογικού λόγου [discourse] στο *Είναι και συμβάν*, το ανώμαλο καθεστώς τής φιλοσοφικής σκέψης, προσκαλεί [στον νου του αναγνώστη] την εντύπωση ότι οι μεταοντολογικές θέσεις του Badiou κυμαίνονται/ταλαντεύονται [float] ανάμεσα σε μια αναπαράσταση της μαθηματικής παρουσίας του είναι, και σε μια παρουσίαση των φαντασιακών ανα-παραστάσεων της συνήθους/καθημερινής γνώσης, η οποία παραμένει δέσμια του νόμου του Ενός». Βλ. Ray Brassier, “Presentation as Anti-Phenomenon in Alain Badiou’s *Being and Event*”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 39, No. 1 (2006), 70. Συναφή επιχειρήματα αναπτύσσει ο Brassier και στο σχετικό με τον Badiou κεφάλαιο της μελέτης του (όπου ενσωματώθηκε το προαναφερθέν κείμενο), *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 97-117 (109).

οντολογίας;⁴²⁶ Από τις περιστασιακές διατυπώσεις του Badiou φαίνεται να ισχύει άλλοτε το ένα και άλλοτε το άλλο ή και αμφότερα (όχι ότι αυτή η λύση θα ήταν αντιφατική ή απορριπτέα αφεαυτής). Ο ίδιος έχει παραδεχθεί άλλωστε ότι η γαλλική επιστημολογική παράδοση ακολουθεί έναν αντιεμπειριστικό προσανατολισμό και ότι, επιπλέον, ο ίδιος δεν γοητεύεται τόσο από την ιστορία ως πεδίο παραπομπής για την επίλυση των προβλημάτων τής θεωρίας. Η αφελής επίκληση του «συγκεκριμένου» δεν λύνει κανένα πρόβλημα και ενδέχεται να υποκύπτει στον «μύθο του δεδομένου», ήτοι στην πεποίθηση ότι η αδιαμεσολάβητη επαφή με την εξωθεωρητική πραγματικότητα επιτάσσει με άμεσο και μονοσήμαντο τρόπο την υιοθέτηση ή την απόρριψη μιας θεωρητικής υπόθεσης. Όπως αντιθέτως, ο Badiou προσανατολίζεται στις απορίες τής εμπειρίας, οι οποίες καθιστούν επιτακτική τη λήψη μιας απόφασης *επί τη βάσει αρχών* – ακολουθεί ένα ορισμένο πλατωνικό νήμα στην κατεύθυνση μιας αξιωματικής σκέψης των εννοιών παρά την αριστοτελική προσέγγιση της εμπειρικής περιγραφής και της αναζήτησης των βέλτιστων ορισμών. Όσον αφορά τη μομφή περί ιδεαλισμού, αυτή προκύπτει εύλογα από την αξιωματική παραδοχή που εγκαθιδρύει τη ρήξη με τον «αφελή εμπειρισμό», όταν τούτη διασταυρώνεται με την κατάφαση εντός και διά της σκέψης της πλήρους γνωσιμότητας του υπάρχοντος ή της συμμετρίας μεταξύ του είναι και του νοείν (την οποία επανειλημμένα ο Badiou έχει διακηρύξει ή αποδεχτεί, θεωρώντας την ως αρχετυπικό γνώρισμα κάθε πλατωνικής φιλοσοφίας ή ακόμη και κάθε φιλοσοφίας *tout court*, στον βαθμό που οφείλει επί ποινή αυτοακύρωσης να συμμορφώνεται με την παρμενίδεια θέση).⁴²⁷ Ο Badiou φαίνεται να ταλαντεύεται αναμεταξύ ενός απριωρικού φορμαλισμού και μιας προβολής ή απεικόνισης του οντολογικού πλαισίου στην επικράτεια των εμπειρικών παραδειγμάτων. Όμως πώς ακριβώς συντελείται και από ποια σκοπιά εκφέρεται αυτή

426. Βλ. επί του θέματος τις ενδιαφέρουσες επισημάνσεις του Oliver Feltham προς το τέλος τής μονογραφίας του *Alain Badiou: Live Theory* (London: Continuum, 2008), όπως και στο άρθρο για τις δυνατές αναγνώσεις τής οντολογικής ταυτοποίησης των μαθηματικών, “One or Many Ontologies? Badiou’s Arguments for His Thesis ‘Mathematics is Ontology’.”, *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 37–55.

427. Μόνο τυχαίο δεν είναι ότι αυτή την κριτική έχει ασκήσει ο Ray Brassier, ο οποίος είχε εκπονήσει τη διδακτορική διατριβή του εμπνεόμενος από το έργο του François Laruelle, και διατηρεί έκτοτε στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός του τον σχετισμό των εννοιών και των γλωσσικά αρθρωμένων πρακτικών με τις μη εννοιακές και εξωγλωσσικές διαστάσεις τής πραγματικότητας: «Το αποτέλεσμα είναι ότι ο Badiou μπορεί μονάχα να περιορίσει/οριοθετήσει την κυριαρχία του συμβολικού νόμου –η αυθεντία τής οντολογικής δομής ή της καταμέτρησης– ή να αναγνωρίσει/αποδεχτεί τον τομέα τής εξωρηματικής πραγματικότητας, επικαλούμενος ένα πλεόνασμα υπερβατικότητας –ανυπολόγιστο, μη αποδείξιμο, μη εξαντικειμενικεύσιμο και αναγκαστικά υποκειμενικό–, του οποίου η οντολογική σχηματοποίηση αποτυγχάνει να καλύψει το εγγενές ανέξοδό του [ontological schematization fails to mask its inherent gratuitousness]. Ο Badiou γεφυρώνει το χάσμα μεταξύ του οντολογικού λόγου και της τετριμμένης [mundane] πραγματικότητας μετατρέποντας λάθρα [surreptitiously] μία εμμενή παύση [hiatus] στην οντολογική παρουσίαση σε μια υπερβατική διακοπή τής οντολογικής συνέπειας. Ως αποτέλεσμα, η φιλοσοφία του απλώς θέτει/απατεί [stipulates] μια ισομορφία μεταξύ του λόγου [discourse] και της πραγματικότητας, των λογικών συνεπαγωγών και των υλικών αιτιών, του νοείν/σκέπτεσθαι και του είναι. Το σκέπτεσθαι επαρκεί για ν’ αλλάξει τον κόσμο: τέτοιο είναι το ύστατο απόσταγμα του ιδεαλισμού του Badiou». Βλ. R. Brassier (2006), 74 και (2007), 113.

η μετάβαση και το διαρκές πηγαινέλα από τα μαθηματικά στην εμπειρική εμφάνεια και την ιστορικά διακυβευόμενη ύπαρξη; Σημειωτέον ότι ένας τέτοιος μετεωρισμός ενδέχεται να ιδωθεί ως υπαναχώρηση σε σχέση με την «υλιστική επιστημολογία» τού πρώιμου έργου του. Εάν ο Badiou δεν διολισθαίνει σε μια (φιλοσοφική) διάκριση μεταξύ μορφής και περιεχομένου, σύνταξης και σημασιολογίας, κτλ., δύο ενδεχόμενα αφήνονται ανοικτά: είτε η αναφορά σε καταστάσεις έξωθεν του πλαισίου τής μαθηματικής πρακτικής καθίσταται εντέλει αινιγματική και δυσεξήγητη (ή απλώς «ιδεολογική»), είτε η διάκριση αίρεται από την αντίστροφη μεριά, δηλ. η διαφορά προσροφάται και αποτυπώνεται εφεξής ενδοθεωρητικά με κατευθείαν απεικονίσεις ή ενσαρκώσεις των μαθηματικών δομών και πράξεων σε ιστορικές συγκυρίες. Υπάρχει φυσικά η περίπτωση στο πέρασμα των χρόνων ο φιλόσοφος να αναθεώρησε τις αντιλήψεις που εκφράζονταν στην *Έννοια του μοντέλου*, κρίνοντάς τες ανεπαρκείς (μολονότι εξ όσων γνωρίζουμε η όποια αυτοκριτική δεν έχει θίξει ρητά το συγκεκριμένο σημείο). Συνεπώς, η λύση προς την οποία φαίνεται να ρέπει είναι ένας ορισμένος ιδεαλιστικός ισομορφισμός ή αναλογία ως συμμετρία τού είναι και του νοείν, η οποία είναι άλλωστε συνεπής με τον πλατωνικό προσανατολισμό του. Εντέλει, τον διαμεσολαβητικό ρόλο καλείται να επωμιστεί η ίδια η μεταοντολογία τού φιλοσόφου, η οποία παρεμβάλλεται άνωθεν ως γέφυρα κατά τρόπον ώστε, παρέχοντας τις ζητούμενες αντιστοιχίες, μεταφράσεις και συναρμογές, να ενώνει το πεδίο τής οντολογικής παρουσίασης (της μαθηματικής θεωρίας των συνόλων) και των εμπειρικών, οντικών καταστάσεων.⁴²⁸ Δεδομένου όμως ότι η φιλοσοφία η ίδια

428. «Είτε ο Badiou αρνείται ότι η οντολογία είναι μια κατάσταση, περίπτωση στην οποία υποχρεούται να επιλέξει ανάμεσα στον μυστικισμό, τη φαινομενολογία ή τη [δογματική] μεταφυσική· είτε αποδέχεται ότι η υφαιρετική φύση τής παρουσίας είναι τέτοια ώστε να υπονομεύει όλες τις μη οντολογικές συνέπειες που θέλει ν' αντλήσει απ' αυτήν και ειδικότερα/συγκεκριμένα τη θεωρία τού συμβάντος». Βλ. R. Brassier (2006), 75 και (2007), 114. Προεκτείνοντας το νήμα τής επιχειρηματολογίας τού Brassier, η Fraser επισημαίνει μία ασυμβατότητα μεταξύ της πρώιμης κριτικής επισκόπησης των θεμιτών χρήσεων της έννοιας του μοντέλου (ένα είδος Κριτικής του Μοντελιστικού Λόγου) και της ύστερης αξιοποίησής της από τον Badiou. «Στον βαθμό που μια μαθηματική οντολογία των συγκεκριμένων καταστάσεων είναι δυνατή, θα πρέπει να είναι δυνατό να τις μεταχειριστούμε ως “μοντέλα” τής θεωρίας συνόλων. Κατά συνέπεια, οι καταστάσεις αυτές πρέπει να εννοηθούν/προσληφθούν ως κατά κάποιον τρόπο ούσες *ήδη μαθηματικές*, οσοδήποτε ασαφώς ή με τραχύτητα και να κατανοείται ο όρος. Στον βαθμό που η οντολογία αποφεύγει την “εμπειριστική” επιταγή τού να είναι μια “τέχνη μιμητική” (έναν χαρακτηρισμό κατά του οποίου εξανίστατο ο Badiou στην *Έννοια του μοντέλου*), η αντιστοιχία μεταξύ της οντολογικής κατάστασης και του έξωθι της δεν μπορεί να ταξινομηθεί ως μια σχέση υπερβατικότητας ούτε εμμένειας, παρά πρέπει να γίνει σκεπτή ως σημείο μη διακρισιμότητας μεταξύ των δύο». Βλ. τη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία τής Olivia Lucca Fraser, *This infinite, unanimous dissonance: A Study in Mathematical Existentialism Through the Work of Jean-Paul Sartre and Alain Badiou* (Brock University, 2008), 58-65, η οποία αναπτύσσει περαιτέρω τον σχετικό προβληματισμό της στην εισαγωγή τού *The Concept of Model* (Melbourne: re.press, 2007). Ομοίως, την απόκλιση μεταξύ των μεταμαθηματικών θέσεων που διατυπώνονται στην *Έννοια του μοντέλου* και το *Είναι και συμβάν* έχει παρατηρήσει ο Olson, εκτιμώντας ότι η παλαιότερη τοποθέτηση προσφέρεται προς ανάκτηση ενόψει των δυσκολιών που αντιμετωπίζει το όψιμο εγχείρημα του Badiou. Βλ. Michael J. Olson, “A Materialist Transcendental: On the Onto-logy of Logics of Worlds”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 18, No. 2 (2013), 143-159. Για μια θετική αξιολόγηση του ρόλου τής φιλοσοφίας στο έργο τού Badiou (σε συνάφεια με όσα αναφέρθηκαν), πρβλ. τη συμβολή τού Jan Völker, “The Torsion of Idealism”, στον συλλογικό τόμο

δεν αποτελεί μια γενολογική διαδικασία, στερείται του δικαιώματος καταφυγής στον συγκροτητικό χαρακτήρα μιας υποκειμενικής (και άρα υποκειμενοποιητικής) απόφασης, και μοιάζει ως εκ τούτου έκθετη στην υποψία τής αυθαιρεσίας και της ένδυσης πρότερων επενδύσεων ή δεσμεύσεων με τον χαρακτήρα ενδεδειγμένων οντολογικών κατευθύνσεων.

Υπό το φως των ανωτέρω παρατηρήσεων, οι *Λογικές των κόσμων* αποτελούν την εκτενέστερη και την πλέον εμπειριστατωμένη περιδιάβαση του Badiou στην επικράτεια της εμπειρικής ποικιλομορφίας, της οντικής πυκνότητας και της φαινομενολογικής ρευστότητας. Προς πιθανή απογοήτευση κάποιων αναγνωστών, ωστόσο, τούτη συντελείται στο υπόβαθρο των προγενέστερων επεξεργασιών και διατηρεί την έμφαση στην πραγμάτευση των τυπικών μορφών και δομών, στην αναζήτηση των διακυμάνσεων και των προσδιορίσιμων ορίων τους. Η εξερεύνηση της συσχέτισης του οντολογικού με το φαινομενολογικό λαμβάνει χώρα ενδομαθηματικά ή μάλλον στηρίζεται στη σύζευξη της θεωρίας τού αμιγούς πολλαπλού (το μαθηματικό σύμπαν των συνόλων) και της μαθηματικοποιημένης λογικής (η οποία σκιαγραφεί τα διαφορετικά δυνατά μαθηματικά περιβάλλοντα και τις μεταξύ τους συστοιχίες).⁴²⁹ Εν προκειμένω, η (μπαντιουϊκή) φιλοσοφία φαίνεται να δρα ως διαμεσολαβητής ή καταλύτης για την επίτευξη της εν λόγω σύζευξης.⁴³⁰

Κατά συνέπεια, η πολυετής μετάβαση από την οντολογία στη λογική τού φαίνεσθαι δείχνει την εξέλιξη του στοχασμού τού Badiou, συναρτίζει ακριβώς και των αποριών

που επιμελήθηκε ο ίδιος για τη σχέση τού Γάλλου με τη γερμανική φιλοσοφική παράδοση (και συγκεκριμένα τους Kant, Hegel, Marx, Heidegger και Adorno), *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London: Bloomsbury, 2019), 69-88.

429. Πρβλ. Daniel Sacilotto, “Towards a Materialist Rationalism: Plato, Hegel, Badiou”, *The International Journal of Badiou Studies*, Vol. 2, No. 1 (2013), 89: «Πράγματι, φαίνεται ότι ο Badiou απλώς έχει μεταφέρει το ερώτημα από τη σύνδεση μεταξύ της συνολοθεωρίας και του κόσμου στη σύνδεση μεταξύ της μαθηματικής διπλότητας/διττότητας της συνολοθεωρίας και της θεωρίας κατηγοριών και του κόσμου. Εάν ο μαθηματικός πλατωνισμός τού Badiou δεν συνιστά μια μεταφυσική πραγματοποίηση των μαθηματικών αντικειμενικοτήτων ή έναν ιδεαλισμό που αξιώνει την ταυτότητα του είναι και της σκέψης, τότε η σύνδεση μεταξύ του μη μαθηματικού και του μαθηματικού ακόμη εκκρεμεί».

430. «Η δυσκολία στη σύλληψή μου αφορά ότι η οντολογία οφείλει να εξηγήσει πώς τα μαθηματικά λειτουργούν και αυτό αποτελεί όντως ένα πρόβλημα, ένα αληθινό πρόβλημα. Μεγάλο μέρος τού *Είναι και συμβάν* προσπαθεί να εξηγήσει με τα μέσα των μαθηματικών γιατί τα μαθηματικά είναι η οντολογία. Για την ακρίβεια, αυτό είναι το κύριο μέλημά του. [...] Υπάρχει μια φιλοσοφική συζήτηση [που διεξάγεται εντός του βιβλίου] ανάμεσα στη θεωρία συνόλων ως μαθηματική δημιουργία και τη θεωρία συνόλων ως οντολογικό στοχασμό. Δεν οργανώνει η επιστήμη τούτη τη συζήτηση. Αυτός είναι ο λόγος που η φιλοσοφία είναι αναγκαία. Η [ίδια η] επιστήμη δεν περιλαμβάνει μια αξιολόγηση της διττής φύσης της. [...] Δεν υφίσταται εγγενής σχέση μεταξύ της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία δεν συνιστά ερμηνεία τής επιστήμης. Η φιλοσοφία είναι η μέθοδος για την οργάνωση της συζήτησης μεταξύ της επιστήμης και της επιστήμης, της επιστήμης από την πλευρά τής συγκεκριμένης παραγωγής και της επιστήμης ως τμήμα τού στοχασμού τού είναι ως είναι». Βλ. «Οντολογία και πολιτική: Μια συνέντευξη με τον Alain Badiou» (1999), στο: *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, επιμέλεια – μετάφραση: Oliver Feltham & Justin Clemens (London – New York: Continuum, 2004), 184-185.

που δημιούργησε το πρώτο βιβλίο,⁴³¹ εισάγοντας ορισμένες τροποποιήσεις στις προγενέστερες επεξεργασίες, αλλά διατηρώντας άθικτο τον αξιωματικό πυρήνα τους. Τούτες οι τροποποιήσεις αφορούν α) τον πλουραλισμό των κόσμων και τη σχεσιακή αντίληψη της ταυτότητας και της διαφοράς· β) τις διαβαθμίσεις έντασης στα φαινόμενα μεταβολής, οι οποίες εκτείνονται από την απλή *τροποποίηση*, το *γεγονός* και την *ασθενή ενικότητα* ίσαμε την *ισχυρή ενικότητα*, η οποία αντιστοιχεί στο *συμβάν*· γ) τη δυνατότητα επιστροφής («ανάστασης») ενός παλαιού *συμβάντος*, μέσω της επανενεργοποίησής του σε νέα συμφραζόμενα, ακόμη και αν έχουν παρέλθει αιώνες από την πρότερη εμφάνισή του· δ) τον πλουραλισμό των υποκειμένων («πιστό», «αντενεργό», «σκοτεινό») και τη σύλληψή τους ως μορφών πλέον εντός τού ίδιου υποκειμενικού πεδίου· ε) την αναθεώρηση και εν τέλει την άρση τής κατ' αρχήν διάκρισης μεταξύ του *συμβάντος* και του *συμβαντικού τόπου*· στ) τη διαφανόμενη εγκατάλειψη της θεματικής τής *ονοματοδοσίας* και του *ακατονόμαστου*.⁴³² ζ) την επιστροφή και επανάκαμψη της θεματοποίησης της *καταστροφής* ως αναγκαίου τιμήματος του μετασηματισμού ενός κόσμου, σε σχέση με την υποχώρηση αυτής της έννοιας στο *Είναι και συμβάν* (εν συγκρίσει με την προγενέστερη *Θεωρία του υποκειμένου*, η εν λόγω υποχώρηση είχε πιθανότατα πραγματοποιηθεί ως προϊόν αυτοκριτικής τού Badiou), καθώς επίσης η) τη θεματοποίηση των σύστοιχων μιας διαδικασίας αλήθειας *συναισθημάτων* (affects).

Πρόκειται για ένα ογκώδες και πυκνό βιβλίο με ίσως ακόμη μεγαλύτερη χρήση μαθηματικού φορμαλισμού από τον πρώτο τόμο –αν και με σαφώς χαλαρότερο βαθμό σύνδεσης με τις καθαυτό φιλοσοφικές επεξεργασίες–, αποτελώντας ένα εξίσου φιλόδοξο και τολμηρό εγχείρημα, η –ελπίζουμε επαρκής– σκιαγράφιση της προβληματικής τού οποίου θα αποτελέσει το αντικείμενο του παρόντος κεφαλαίου.⁴³³ Ένα πρόσθετο χαρακτηριστικό είναι (αναμενόμενα) ότι οι *Λογικές των κόσμων* περιέχουν χορεία εμπειρικών παραδειγμάτων προς ανάλυση,⁴³⁴ μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται η ζωγραφική τού σπηλαίου Chauvet, μια πορεία διαμαρτυρίας στην *Πλατεία της Δημοκρατίας*, η αρχιτεκτονική δόμηση της Μπραζίλια, η μάχη των Γαυγάμηλων (!), οι τακτικοί ελιγμοί και οι στρατηγικές επιλογές των υπό τον Σπάρτακο εξεγερμένων σκλάβων, η όπερα *Αριάδνη και Κυανοπώγων* του Paul Dukas, η μετάβαση στο δωδεκάφθογγο σύστημα και την ατονική μουσική (σειραϊσμός) στις πρώτες δεκαετίες τού 20ού αι., οι πολιτικο-στρατιωτικές αποφάσεις και τα διλήμματα του Κόκκινου Στρατού στην προεπαναστατική Κίνα, ένα φθινοπωρινό απόγευμα

431. Πέραν των όσων προηγήθηκαν, σχετικά με τις απορίες αυτές βλ. παρακάτω τα υποκεφάλαια VII.3 και VII.4. Για τα πρώτα αποτελέσματα της φιλοσοφικής ενσωμάτωσης της θεωρίας κατηγοριών στο έργο του, βλ. τα τελευταία κεφάλαια της συλλογής *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 129 κε.

432. Βλ. Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2011), 348-350.

433. *Logiques de mondes: L'Être et l'événement 2*, σειρά «L'Ordre philosophique» (Paris: Seuil, 2006), όθεν και οι παραπομπές.

434. Γεγονός που ενδεχομένως ικανοποίησε τους περισσότερους αναγνώστες τού βιβλίου, αλλά στα μάτια άλλων –όπως ο Quentin Meillassoux– εξελήφθη ως υπαναχώρηση από τον γοητευτικό «μινιμαλισμό» των επεξεργασιών τού πρώτου τόμου – αντίληψη την οποία συμεριζόμαστε, μολοντί δεν αφορά διόλου την ποιότητα των περιεχομένων του.

στην εξοχή, κτλ. Επίσης, καταπώς έχει συνηθίσει τους αναγνώστες, ο Badiou εξακολουθεί να διαλέγεται μ' έναν ιδιαίτερο τρόπο με κλασικούς συγγραφείς της φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά και να οριοθετεί επιπλέον τις επιδράσεις και τη γενεαλογία του δικού του εγχειρήματος σε σχέση με λιγότερο γνωστές φυσιογνωμίες της σύγχρονης γαλλικής σκέψης, αφού, πέραν των συνήθως υπόπτων, γίνονται μεταξύ άλλων συνοπτικές θετικές αναφορές στους Cavaillés, Lautman και Desanti, όπως και περισσότερο κριτικές στους Jambet και Lardreau. Θετικές αναφορές γίνονται επίσης σε νεότερους φιλοσόφους (τους Meillassoux και Kacem), στον Žižek και την ψυχαναλυτική σχολή της Λιουμπλιάνα, ενώ δεν απουσιάζει ένας αυτοβιογραφικός τόνος στις σημειώσεις που παρατίθενται στο τέλος του βιβλίου.

Προκαταλαμβάνοντας τις αναπτύξεις που θα ακολουθήσουν, με τηλεγραφική συντομία θα ήταν ίσως χρήσιμο να σημειώσουμε ότι το γενικό σχήμα έχει ως εξής: είναι στην ουσία τού όντος το φαίνεσθαι, ήτοι το *ώδε-είναι*, το υπάρχειν εντός ενός κόσμου. Ενώ λοιπόν, όσον αφορά το αμιγές είναι του, αρμόδια να μάς πληροφορήσει είναι η αξιωματική θεωρία των συνόλων, η θεώρηση του είναι-ως-όντων απαιτεί διαφορετικά εργαλεία, δεδομένου ότι τα όντα παρουσιάζονται πάντοτε εντός ενός κόσμου (ό,τι στον πρώτο τόμο αποκαλούνταν «κατάσταση») και μάλιστα όχι σε καθεστώς «μόνωσης», αλλά εμπλεγμένα σ' ένα πυκνό δίκτυο σχέσεων με πλήθος άλλων οντοτήτων. Τα εργαλεία αυτά εντοπίζει ο Badiou στη θεωρία κατηγοριών. Πρωταρχικό είναι το ζήτημα της ταυτότητας και της διαφοράς, το οποίο προκύπτει ακριβώς απ' αυτό το πλέγμα σχέσεων και ρυθμίζεται από το *υπερβατολογικό* τού εκάστοτε κόσμου.⁴³⁵ Έτσι, για κάθε κόσμο θα υπάρχει ένα ελάχιστο και ένα μέγιστο

435. Στις *Λογικές των κόσμων* ο Badiou μοιάζει πάντως να προσεγγίζει τον Deleuze, με την κυριότερη διαφορά να εντοπίζεται ενδεχομένως στο ότι ονομάζει «φαινομενολογία» ή «οντο-λογία» αυτό που ο δεύτερος μάλλον θ' αποκαλούσε απλώς «οντολογία» ή «μεταφυσική», και ότι επίσης επιδίδεται ενσυνείδητα στη χρήση προερχόμενων από τη θεολογία όρων. Χαρακτηριστικό της εγγύτητας αυτής είναι η απρόσωπη σύλληψη της καντιανής προελεύσεως έννοιας του *υπερβατολογικού*, η οποία «ουσιαστικοποιείται», παραπέμποντας σ' εκείνη του *δυνητικού* τού Deleuze (το οποίο είχε οριστεί στο *Διαφορά και Επανάληψη* και τη *Λογική του νοήματος* ακριβώς ως απρόσωπο υπερβατολογικό πεδίο ή δομή διαφορικών σχέσεων, η οποία εμπερικλείει ιδεατούς συνδέσμους μεταξύ γενετικών στοιχείων και ενσαρκώνεται διαφοροποιητικά σε χωροχρονικά ατομικεύσιμες οντότητες και καταστάσεις πραγμάτων). Ακολουθώντας (πιθανώς εν αγνοία του) μια σχετική νύξη τού Badiou, ο Rocco Gangale έχει διατυπώσει ρητά το πρόγραμμα μοντελοποίησης του ντελεζιανού δυνητικού με το πλαίσιο της θεωρίας κατηγοριών στο κείμενό του “Mathematics, Structure, Metaphysics: Deleuze and Category Theory”, το οποίο περιλαμβάνεται στον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκαν οι Alain Baulieu, Edward Kazarian και Julia Sushytska, *Gilles Deleuze and Metaphysics*, πρόλογος: Arnaud Villani (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014), 45-62. Όπως το θέτει η Véronique Bergen, «η αποφασιστική διαχωριστική γραμμή που φαίνεται να διακρίνεται μεταξύ των Deleuze και Badiou άπτεται του θέματος του υπερβατολογικού: εκεί όπου ο Deleuze το εγκαθιστά/εντοπίζει εντός τού πεδίου τού είναι, ο Badiou το συσχετίζει με μια λογική τού φαίνεσθαι». Βλ. Véronique Bergen, “The Precariousness of Being and Thought in the Philosophies of Gilles Deleuze and Alain Badiou”, στο: Constantin V. Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 73, υποσημείωση 2. Η γενεαλογία της ντελεζιανής χρήσης της έννοιας ανάγεται βέβαια, πέραν του Bergson, στον πρώιμο Sartre της *Υπερβατικότητας του Εγώ*, αν όχι στους μετακαντιανούς Maimon, Fichte και Schelling. Στα θέματα αυτά θα επιστρέψουμε συνοπτικά στη συνέχεια, και σε περισσότερη έκταση στα υποκεφάλαια VIII.2-VIII.3. Μία ακόμη διαφορά είναι η ιδιόρρυθμη φυσιοκρατία τού Deleuze, η εξερεύνηση της οποίας θα αποτελέσει εν πολλοίς τον οδηγικό μίτο άλλης εργασίας μας.

κατώφλι σήμανσης, κάτω από το οποίο κάτι περνά απαρατήρητο και δεν καταχωρίζεται στα εγκυκλοπαιδικά κιτάπια. Ένα συμβάν δεν θα συνιστά τώρα παρά ένα σημείο μέγιστης έντασης, το οποίο παρουσιάζει ένα τέτοιο *αν-υπάρχον* με τις μέγιστες δυνατές συνέπειες για την υπερβατολογική διευθέτηση των σχέσεων ενός κόσμου (πρβλ. την πολιτική διακήρυξη και παραίνεση της *Διεθνούς* «δεν είμαστε τίποτα, να γίνουμε τα πάντα»). Σε σχέση με τον κόσμο τής οντολογίας, αυτό που χαρακτηρίζει την οντο-λογία αυτή είναι η έμφαση στις σχέσεις, τις λεπτολόγες διαφορές, την αδιάλλειπτη κινητικότητα και τις αποχρώσεις, οι οποίες είναι πλέον πανταχού παρούσες ως το υφάδι τής φαινομενολογικής εμπειρίας με την ευρύτερη δυνατή έννοια.⁴³⁶

Ένα ενδιαφέρον χαρακτηριστικό τού δεύτερου τόμου αφορά το γεγονός ότι ο κύριος αντίπαλος του φιλοσοφικού προγράμματος του Badiou έχει κάπως μετατοπιστεί σε σχέση με το παρελθόν, ενώ έχει αποκτήσει πλέον όνομα: πρόκειται για τον *δημοκρατικό υλισμό*, του οποίου κύρια παραδοχή αποτελεί η προτροπή «να ζήσουμε χωρίς Ιδέα!», εφόσον «υπάρχουν μόνο σώματα και γλώσσες» ή –στο επίπεδο της κοινωνικής οντολογίας– επιμέρους «άτομα και κοινότητες».⁴³⁷ Ένας

436. Για τη σχέση μεταξύ της οντολογίας και τούτης της οντο-λογικής, βλ. τη συνέντευξη του Badiou στον Tzuchien Tho, “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, εισαγωγή – μετάφραση: Tzuchien Tho, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 3 (2007), 1-11.

437. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 9-17. Όσον αφορά τον δημοκρατικό υλισμό βλ. επίσης το *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 30-34, καθώς και διάσπαρτα συναφή σχόλια του Badiou σε προλόγους και εισαγωγές κειμένων του μετά το 2000. Ομοίως, για τον «ζωικό ανθρωπισμό» (όπως κατονομάζεται εναλλακτικά) και τις απόπειρες διαφυγής απ’ αυτόν, τις οποίες παραδειγματικά ενσάρκωσαν στη φιλοσοφία οι Sartre και Foucault, βλ. επίσης τον επίλογο για την «Από κοινού εξαφάνιση του Ανθρώπου και του Θεού», *Le Siècle* (Paris: Seuil, 2005), 233-251, ο οποίος ολοκληρώνεται με μια έκκληση για έναν *αξιοματικό μη ανθρωπισμό* [in-humanisme formalisé]. Για έναν συναφή προβληματισμό, πρβλ. το επίμετρο του Deleuze στη μονογραφία που αφιέρωσε στη σκέψη τού Foucault, «Για το θάνατο του ανθρώπου και τον υπεράνθρωπο», *Φουκώ*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2005), 211-227. Ήδη στην κλιμάκωση του δομιστικού κύματος, ο Deleuze επεσήμαινε την ταυτόχρονη χρεωκοπία τού θεωρητικού ουμανισμού και την αντικατάστασή του από μια νέα προβληματική που ενέπλεκε την παραγωγή τής υποκειμενοποίησης. «Η αναγγελία τού θανάτου τού Θεού ή του ανθρώπου δεν είναι τίποτα. Αυτό που βαραίνει είναι ο τρόπος. Ο Nietzsche έδειχνε ήδη ότι ο Θεός πεθαίνει με πολλούς τρόπους και ότι οι θεοί πεθαίνουν, αλλά από τα γέλια, ακούγοντας κάποιον Θεό να λέει ότι είναι ο Μόνος. Ο στρουκτουραλισμός διόλου δεν είναι μια σκέψη που καταργεί το υποκείμενο, αλλά μια σκέψη που το κατατέμνει και το κατανέμει συστηματικά, που αμφισβητεί την ταυτότητα του υποκειμένου, που το διαλύει και το κάνει να περνά από θέση σε θέση, υποκείμενο μοναδικό πάντα, καμωμένο από εξατομικεύσεις, αλλά απρόσωπες, ή από μοναδικότητες, αλλά προ-ατομικές. [...] Θα μπορούσαμε να πούμε ακόμα, με όρους θεο-ανθρωπολογικούς, ότι άλλοτε ο Θεός μεγαλώνει την έρημο και ανοίγει ένα χάσμα στη γη, άλλοτε ότι ο άνθρωπος την γεμίζει, καταλαμβάνει τη θέση, και μέσα σε αυτή τη μάταιη μετατροπή μάς κάνει να περνάμε από το ένα συμβεβηκός στο άλλο: να γιατί ο άνθρωπος και ο Θεός είναι οι δύο ασθένειες της γης, δηλαδή της δομής. [...] Επίσης υπάρχει ένας στρουκτουραλιστικός *ήρωας*: δεν είναι ούτε Θεός ούτε άνθρωπος, ούτε προσωπικός ούτε απρόσωπος, είναι χωρίς ταυτότητα, καμωμένος από μη προσωπικές εξατομικεύσεις και από προ-ατομικές μοναδικότητες». Βλ. «Πώς αναγνωρίζουμε τον στρουκτουραλισμό;», στο: François Châtelet (επιμ.), *Η Φιλοσοφία. Τόμος Β: Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 2006), 703-705. Πρβλ. Θανάσης Λάγιος, *Stirner, Nietzsche, Foucault: Ο θάνατος του Θεού και το Τέλος του*

τρόπος θεώρησής του είναι ως κορύφωση του κατά Latour νεωτερικού συντάγματος, όπου διακρίνονται αδρομερώς δύο επικράτειες του επιστητού, επιμεριζόμενες αντίστοιχα στη φύση και τον πολιτισμό (ή την κοινωνία). Στη μεν πρώτη δεσπάζουν υλικά σώματα των οποίων η συμπεριφορά διέπεται από λιγότερο ή περισσότερο καθορίσιμες αιτιακές σχέσεις, ενώ στη δεύτερη κάνουν την εμφάνισή τους οι διάφορες συμβολικές πρακτικές, γλωσσικές εκφορές και χειρονομίες, πολιτισμικές θεσμίσεις, τελετουργίες, κοινωνικές συμβάσεις, οι συσχετισμοί ισχύος, κτλ. Αντικαθιστώντας τον κάθετο χωρισμό τού κόσμου σε εμπειρικό ενθάδε και υπερβατικό επέκεινα, αναγνωρίζεται πλέον μια οριζόντια κατανομή σε συναρμογές και αλληλεπιδράσεις μεταξύ σωμάτων, και σε πλήθος γλωσσικά διαμεσολαβημένων πρακτικών, οι οποίες συνυπάρχουν στο ίδιο επίπεδο (σε μια αφετηριακή προσέγγιση σαν αυτή, ως κομβικό πρόβλημα ανακύπτει βέβαια το ακριβές σημείο επικοινωνίας, συνέργειας, επικάλυψης ή αλληλοπεριχώρησης μεταξύ των ούτως οριοθετημένων επικρατειών). Έτσι οι μεν επιστήμονες μπορούν ως καθ' ύλην αρμόδιοι να αναφέρονται στους συνδυασμούς των σωμάτων και την αναγωγική κατάταμησή τους σε συστατικά μέρη, οι κινήσεις των οποίων υπάγονται σε νομοειδή πρωτόκολλα, ενώ για τους υπόλοιπους υφίσταται ένα βασίλειο προθέσεων, σχεδίων και αποβλέψεων (όπως επίσης διαψεύσεων και ματαιώσεων), του οποίου οι σχετικιστικές προεκτάσεις τιθασεύονται από την ανεκτική συνύπαρξη ή την επιβολή. Οντολογικά όλα βρίσκονται στην ίδια επιφάνεια ως διαφορετικοί δυνατοί συνδυασμοί σωμάτων και γλωσσών ή ως πολιτισμικά προσδιορισμένες κοινότητες με τους δικούς τους κώδικες και τελετουργίες. Σημασία έχει να αναγνωρίζεται το δικαίωμα κάθε μορφής ζωής στην κατά το δυνατόν απρόσκοπτη έκφραση και να γίνονται σεβαστά τα όρια που η διατήρηση αυτής της ομαλής συνύπαρξης επιτάσσει. Συνακόλουθα, η συμφιλίωση με μια ζωή «χαμηλών απαιτήσεων» συνοδεύεται από την εναπόθεση της πολιτικής στους ειδικούς κρατικούς διαχειριστές ως καθ' ύλην αρμοδίους για την ικανοποίηση των αιτημάτων (κυρίως αρνητικού χαρακτήρα), την εξισορρόπηση των αντικρουόμενων συμφερόντων και την εξασφάλιση της κανονικής ροής των πραγμάτων. Έτσι, ο δημοκρατικός υλισμός αποτελεί τη γενική και υποβόσκουσα λογική των μαζικών δημοκρατιών τού μεταπολεμικού καταναλωτισμού (και δη στην ύστερη φάση τού «υπερεθνικά ολοκληρωμένου καπιταλισμού» που διαδέχτηκε την «ένδοξη τριακονταετία» τής σοσιαλδημοκρατίας). Παρέχει μάλλον τη δομική ή μορφολογική μήτρα, όθεν ερείδονται τα ιδεολογικά σχήματα και οι νοηματικοί αστερισμοί τής εποχής, περισσότερο από το να συνιστά μια συνεκτική επιμέρους ιδεολογική πρόταση ο ίδιος. Μ' άλλα λόγια, λειτουργεί ως ο μεταϊδεολογικός –που διόλου δεν σημαίνει «μη ιδεολογικός»– ορίζοντας ή πυρήνας που τείνει ανεπίγνωστα

Ανθρώπου (Αθήνα: Εκδόσεις Futura, 2012). Από την πλευρά μας, θα διακινδυνεύαμε την εκτίμηση ότι στο ρεύμα τού «θεωρητικού αντιανθρωπισμού» τής δεκαετίας τού '60 υπήρχαν εν σπέρματι τάσεις, στις οποίες επωάζονταν τόσο η κατάφαση της επερχόμενης και υπό διαμόρφωση ακόμη ηγεμονικής λογικής, όσο και η αμφισβήτησή της. Βλ. επίσης Σάββας Μιχαήλ, «Ζώντας με την Ιδέα (Για τον Αλαϊν Μπαντιού)», *αληθεια: περιοδικό ψυχανάλυσης, φιλοσοφίας και τέχνης*, τεύχος 6 (Ανοιξη 2011), 45-56.

να δομεί τις εκάστοτε μορφοποιήσεις, δίχως ο ίδιος να γίνεται εύκολα αντιληπτός ως τέτοιος.⁴³⁸

Η υλιστική διαλεκτική, την οποία ο φιλόσοφος ενεργοποιεί ενάντια στην ηγεμονική δόξα, δεν αρνείται βέβαια την οντολογική ή φαινομενολογική ισχύ των αξιωματικών διακηρύξεων της τελευταίας,⁴³⁹ αλλά τη μονομέρειά τους, εφόσον και ενόσω τούτες καταλήγουν να περιστέλλουν στις προδιαγραφές τού ήδη γνωστού και οριοθετημένου –του θετικά περιγεγραμμένου– κάθε δυνατότητα υπέρβασης των σχημάτων τού παρόντος, περιλαμβανομένων εκείνων της κοντόθωρης ατομικότητας και των τρεχουσών συλλογικών αναπαραστάσεων. Η πληθυντική νωθρότητα της κύριας οντολογικής απόφασης του δημοκρατικού υλισμού συμπληρώνεται λοιπόν από τον Badiou με την κρίσιμη –καθότι υπονομευτική– υπόμνηση ότι «υπάρχουν μόνο σώματα και γλώσσες, παρεκτός ότι υπάρχουν αλήθειες». Η υλιστική διαλεκτική αντιστρέφει τους όρους τού παλαιότερου, κακοφορμισμένου ονοματικού συνόλου «διαλεκτικός υλισμός» και υποσκάπτει αμετάκλητα τις δογματικές συμπαραδηλώσεις του. Παραμένει εν ολίγοις «υλιστική» στον βαθμό που, απορρίπτοντας την υπερβατικότητα και τις άνωθεν εγγυήσεις μιας ιεραρχικής τάξης, αποδέχεται τον «οριζόντιο» οντολογικό ισχυρισμό περί της ύπαρξης σωμάτων και γλωσσών· αλλά αποτελεί πρωτίστως μια «διαλεκτική», στον βαθμό που επαναφέρει και εγγράφει σε μια σχέση εσωτερικής διάκλεισης (απόρριψης ή αποκλεισμού) αυτό που η στατική διατύπωση της ηγεμονικής δόξας έχει απωθήσει, ήτοι την *αναγκαία* περίσσεια των ενδεχομενικά αναδύομενων δυνατοτήτων επέκεινα κάθε πεπερασμένης συνδυαστικής των σωμάτων και των γλωσσών.⁴⁴⁰

Οπωσδήποτε, στο διάστημα που μεσολάβησε το έδαφος της αντιπαράθεσης έχει μετατοπιστεί ελαφρώς. Στον πρώτο τόμο, τον κύριο αντίπαλο αποτελούσαν οι

438. Πρβλ. όσα σημείωνε την ίδια περίπου εποχή ο Jacques Rancière, προλογίζοντας τη συλλογή παλαιότερων κειμένων του *Chroniques des temps consensuels* (Paris: Éditions du Seuil, 2005), 8: «Η συναίνεση που μας κυβερνά είναι μια μηχανή εξουσίας στον βαθμό που είναι μια μηχανή όρασης. Διατείνεται/προσποιείται ότι επαληθεύει μονάχα ό,τι όλοι μπορούν να δουν, ρυθμίζοντας/προσαρμόζοντας δύο προτάσεις πάνω στην κατάσταση του κόσμου: η μία λέει ότι βρισκόμαστε επιτέλους σε ειρήνη, [ενώ] η άλλη εκφέρει τη συνθήκη αυτής της ειρήνης: την αναγνώριση πως δεν υπάρχει παρά ό,τι υπάρχει».

439. Η αντίθετη προοπτική ενός «αριστοκρατικού ιδεαλισμού» απορρίπτεται από τον Badiou, ο οποίος παραδέχεται ότι κατόρθωσε να συγκινήσει και να δελεάσει πολλά λαμπρά μυαλά (όπως τον Guy Debord). Εμφороύμενη από μια ορισμένη νοσταλγία και έναν «ελιτισμό τού πνεύματος», αυτή η στάση πρακτικά θα αποσκοπούσε στην ανάσχεση του επελαύνοντος κινδύνου τής «ισοπέδωσης των πάντων» μέσω αφενός της διάσωσης των δημιουργιών τού παρελθόντος από τη λήθη και αφετέρου της εγκαθίδρυσης της «κοινωνίας των δημιουργών» με όρους ενδεχομένως συνωμοτικής πολιτικο-καλλιτεχνικής πρωτοπορίας.

440. Πρβλ. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Το πολιτικό στη σκιά της πανδημίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2021), 51, υποσημείωση 26: «Επειδή ακριβώς η σύγχρονη τεχνοεπιστήμη συλλογιέται συστηματικά, αποδεικνύει τεκμηριωμένα, αποφαινεται λογικά, και στη συνέχεια εισηγείται με απόλυτη εσωτερική συνέπεια, “δικαιούται” ταυτόχρονα να απέχει από οποιουσδήποτε αθεμελιώτους αναστοχασμούς. Γεγονός που με τη σειρά του συμβάλλει αποφασιστικά στη βαθμιαία έκλειψη όλων των ζωογόνων υποθετικών προβολών και ουτοπικών προταγμάτων. Η φετιχοποίηση “εκείνου-που-αποδεικνύεται-πως-υπάρχει” συνεπιφέρει τη συμβολική αποδυνάμωση “εκείνου-που-δεν-υπάρχει-ακόμα”».

τροπικότητες του «μεταμοντέρνου» με βασικό διαμεσολαβητή το εισαγόμενο εγχείρημα αποδόμησης [*Destruction, Abbau*: αποκατασκευή ή αποσυναρμολόγηση των εννοιών] της δυτικής μεταφυσικής που είχε αρχικά εξαγγελθεί από τον Heidegger.⁴⁴¹ Στον δεύτερο τόμο, αναδεικνύεται σε πρωτεύοντα στόχο η αντιπαράθεση με την –εν πολλοίς νεοκαντιανή, θετικιστική και φαινομενολογική– διαγραφόμενη τάση μιας νέας ευσέβειας, μιας Ιερής Συμμαχίας ευρισκόμενης στον αντίποδα του πειραματικού θεωρητικο-πολιτικού κεκτημένου των δεκαετιών τού 1960 και 1970. Σταδιακά καθίσταται φανερό ότι τη θέση τού κρίσιμου διαμεσολαβητή καταλαμβάνει –και, μακράν του δεύτερου, τον ρόλο τού προνομιακού συνομιλητή διαδραματίζει– πλέον το έργο τού Deleuze, ως ανταγωνιστική χειρονομία που βρίσκεται ωστόσο από την ίδια πλευρά τού φιλοσοφικού «οδοφράγματος».⁴⁴² Η μετατόπιση αυτή ανιχνεύεται και στον τρόπο με τον οποίο θεματοποιεί ο ίδιος τα επίδικα της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης και τη γενεαλογία τού εγχειρήματός του.⁴⁴³

441. Βλ. τον τρόπο με τον οποίο ο Heidegger περιέγραφε αυτό το εγχείρημα στο *Είναι και Χρόνος*, πρώτος τόμος, πρόλογος – μετάφραση – σχόλια: Γιάννης Τζαβάρας (Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1978), 54-56: «Η παράδοση που παίρνει έτσι την εξουσία, όχι μόνο δεν κάνει προσιτό αρχικά και ως επί το πλείστον αυτό που “παράδίδει”, παρά αντίθετα το επικαλύπτει. Μεταβάλλει κάθε τι παραδεδομένο σε αυτονόητο και φράζει την πρόσβαση σ’ εκείνες τις αρχέγονες “πηγές”, απ’ όπου αντλήθηκαν με, τουλάχιστο ενμέρει, γνήσιο τρόπο οι παραδοσιακές κατηγορίες και έννοιες. Μας κάνει μάλιστα η παράδοση να λησμονούμε ότι έχουν μια τέτοια καταγωγή. Μας βάζει να υποθέσουμε πως ούτε καν χρειάζεται να κατανοήσουμε την αναγκαιότητα της αναδρομής σ’ αυτές τις πηγές. [...] Αν τώρα για χάρη αυτού του τύπου ερωτήματος για το Είναι μέλη να διασαφηνηθή η ιστορία του, τότε αυτή η σκληρυμένη παράδοση πρέπει να χαλαρώσει και να διαλυθούν οι επικαλύψεις που παρήγαγε. Να πώς αντιλαμβανόμαστε το να πραγματοποιηθεί με οδηγό το ερώτημα για το Είναι η αποδόμηση όσων μας έχουν παραδοθεί από την αρχαία Οντολογία, έτσι ώστε να επιτευχθούν οι αρχέγονες εμπειρίες, χάρη στις οποίες κατορθώθηκαν οι πρώτοι κι εφεξής οδηγητικοί καθορισμοί τού Είναι. [...] Η αποδόμηση δεν έχει αρνητική σχέση προς το παρελθόν, η κριτική της αφορά το “σήμερα” και το σημερινό τρόπο διαπραγμάτευσης της ιστορίας τής Οντολογίας, είτε την πραγματεύεται δοξογραφικά, είτε ως ιστορία τού πνεύματος ή και ως ιστορία των προβλημάτων. Αλλά η αποδόμηση δεν έχει σκοπό να εκμηδενίσει και να θάψει το παρελθόν, παρά έχει θετικό σκοπό· η αρνητική της λειτουργία θα παραμείνει άρρητη κι έμμεση. Η αποδόμηση της ιστορίας τής Οντολογίας αποτελεί ουσιαστικά μέρος τού ερωτήματος για το Είναι, και είναι δυνατή μόνο μέσα σ’ αυτή την ερωτηματοθεσία. Στο πλαίσιο της παρούσας πραγματείας, που αποβλέπει σε μια ριζική επεξεργασία αυτού του ερωτήματος, η αποδόμηση της ιστορίας τής Οντολογίας μπορεί να διεξαχθεί μόνο με αναφορά σε ριζικά αποφασιστικές φάσεις αυτής της ιστορίας».

442. Ήδη την επαύριον της συγγραφής τού πρώτου τόμου, το ενδιαφέρον τού Badiou για τον «φιλόσοφο Deleuze» είχε αναθερμανθεί, μολοντί ουδέποτε θα πάψει να εκφράζεται με κριτικούς όρους. Στο στόχαστρο θα βρίσκονται πάντοτε τόσο οι «αναρχοεπιθυμητικές» αναγνώσεις και η ανοχή που επέδειξε ο Deleuze προς την εικόνα που καλλιέργησαν ή επέτρεψαν αυτές, όσο και η κατοπινή επίδραση ενός ορισμένου «ντελεξισμού» στο λεγόμενο «αντιπαγκοσμιοποιητικό κίνημα». Πρβλ. την εισαγωγή στη *Βοή τού είναι* (1997), όπως και τις συναφείς παραδοχές του στα *Μαθηματικά του υπερβατολογικού* (2014) και την *Εμμένεια των αληθειών* (2018), 380-381.

443. Ερωτώμενος σχετικά με το αν, πέραν των αποστατών «νέων φιλοσόφων» και των πανεπιστημιακών εκπροσώπων τής αναλυτικής φιλοσοφίας, η επωνυμία τού «δημοκρατικού υλισμού» περιλαμβάνει τα μεγάλα ονόματα της «γαλλικής θεωρίας», ο Badiou ωθείται να συμφωνήσει εν μέρει, διευκρινίζοντας ωστόσο ότι στο έργο τους υπάρχουν αντίρροπες τάσεις: «Υπάρχουν άμεσοι αντίπαλοι και, ενδεχομένως, πράγματι, βαθύτεροι αντίπαλοι. Οι άμεσοι αντίπαλοι εμπίπτουν σε δύο κύριες ομάδες: όλοι όσοι ευθυγραμμίζονται με την παράδοση των “νέων φιλοσόφων” στη Γαλλία και οι αναλυτικοί φιλόσοφοι, στο έργο των οποίων η σύζευξη της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας είναι

Καίτοι ο Badiou διατηρεί μια κυμαινόμενη και διαπραγματεύσιμη σχέση με όψεις τής κληρονομιάς τής αρνητικότητας, ο χαρακτήρας τής φιλοσοφίας στο ώριμο σύστημά του είναι θεμελιωδώς καταφατικός (απηχώντας ενδεχομένως τον σπινοζισμό τού Deleuze): «Και μολονότι υπάρχει μια ποιητική τής ήττας, δεν υπάρχει τέτοια φιλοσοφία. Η φιλοσοφία, κατ' ουσίαν, επεξεργάζεται τα μέσα για να πει “Ναι!” στις προηγούμενες άγνωστες σκέψεις που διστάζουν να γίνουν οι αλήθειες που είναι». Παρατηρούμε λοιπόν ότι στο διαλεκτικό σχήμα τού Badiou η κατάφαση, νοούμενη ως προεξοφλούσα ανάληψη των μετασχηματιστικών συνεπειών τής διατυπωθείσας και σχετικής με μια γενολογική διαδικασία υπόθεσης, χαίρει προτεραιότητας έναντι της στιγμής τής «προσδιορισμένης άρνησης» διά της αντιστασιακής δράσης στο παρόν. Μ' άλλα λόγια, προέχει η εμπιστοσύνη στο καινούργιο και ακολουθεί ο ετεροκαθορισμός ενώπιον των εγκαθιδρυμένων δυνάμεων του υπάρχοντος, μολονότι οι δύο αυτές διαστάσεις προφανώς συνδέονται αναπόσπαστα σε κάθε πραγματική διαδικασία αλήθειας.⁴⁴⁴

απροκάλυπτη [flagrant]. Λέτε ότι η γαλλική φιλοσοφία τού '60 και τού '70 βρίσκεται σ' αυτή την ιστορία. Δεν θέλω να φανώ πολύ αμυντικός, αλλά θα είμαι προσεκτικός, Φιλοσοφικά, είχα από την αρχή αντιταχθεί εξολοκλήρου στον Foucault. Όμως ο [ίδιος ο] Foucault ήταν αριστεριστής. Ο φουκωισμός, από την άλλη, παρέχει μια επαρκώς κριτική προσέγγιση στην ιστορία ώστε να χρησιμεύει σ' οποιονδήποτε, αριστερό ή δεξιό, όπως συμβαίνει στις ΗΠΑ. Δεν συγκροτεί ένα ρεύμα που μπορεί να ανατεθεί/αποδοθεί [μονοσήμαντα] στην επανάσταση ή την υπονόμευση [subversion]. Αναμφίβολα, η αποδόμηση του Derrida ήταν δημοκρατικό εγχείρημα, δίχως την παραμικρή σύνδεση με μια πρόταση περί του τι θα μπορούσε να συγκροτήσει μια νέα υποκειμενικότητα. Επιπλέον, δεν έχω την παραμικρή σχέση με το μοτίβο τού τέλους τής μεταφυσικής ή εκείνο τής αποδόμησης. Εν τέλει, αντιτίθεμαι στο σύνολο των συλλήψεων/ενοήσεων [conceptions] του Derrida. Δεν προσπαθώ να προβάλω ενστάσεις στην ιδέα σας ότι το έργο μου αναπαριστά ένα πρωτόκολλο για μια ρήξη/τομή με τούτη τη φιλοσοφική ομάδα. Για την ακρίβεια, συμφωνώ μαζί σας. Όμως η ρήξη είναι στην πραγματικότητα αρκετά πολύπλοκη. Με όρους κληρονομιάς, οι δύο με τους οποίους βρίσκομαι σε διάλογο είναι οι Deleuze και Lacan, οι οποίοι βρίσκονταν στο μεταίχμιο, στο σύνορο μεταξύ του δημοκρατικού υλισμού και της υλιστικής διαλεκτικής που προτείνω». Θα μπορούσαμε τότε να ισχυριστούμε ότι, για τον Badiou, ο Lacan είναι ο τελευταίος μεγάλος αντιφιλόσοφος και ο Deleuze ο τελευταίος μεγάλος φιλόσοφος (και ένας ορισμένος Lyotard λειτούργησε ενδεχομένως ως ο έσχατος μείζων εκπρόσωπος της σοφιστικής).

444. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 11. Πρβλ. τις σχετικές διευκρινίσεις του στην ομιλία «Πέραν της αρνητικής διαλεκτικής», η οποία βρίσκεται στον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο Jan Völker, *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London – New York: Bloomsbury, 2019), 14-16: «Συμφωνώ με τον Adorno –και έχει ήδη εξηγηθεί με μεγάλη σαφήνεια πριν από μένα– όταν λέει ότι η διαλεκτική, η εγγελιανή διαλεκτική για παράδειγμα, πρέπει να διαφύγει τον κίνδυνο της ολοποίησης. Η πραγματικά διαλεκτική σκέψη δεν μπορεί να εγκλωβιστεί στη μορφή τής ολότητας ή της απόλυτης και τελικής γνώσης. Όμως η διαλεκτική είναι για μένα πάντοτε καταφατική και ολωσδιόλου αρνητική. [...] Ωστε η απαρχή τής υποκειμενοποίησης, δηλ. η απαρχή τού μετασχηματισμού των ατόμων εν γένει σε υποκείμενα, συνίσταται στο να πούμε “ναι” στο συμβάν. Αυτό είναι το θέμα. Η πρώτη χειρονομία για μια αλήθεια είναι να πει “ναι”, όχι να πει “όχι”. [...] Η δυσκολία έγκειται πάντοτε στη μάχη ενάντια στην άρνηση, όχι στη μάχη ενάντια στην κατάφαση. Είναι πραγματικά πολύ δυσκολότερο να πούμε “ναι” παρά να πούμε “όχι”. [...] Στο πεδίο τής καταφατικής διαλεκτικής, μια αλήθεια είναι μια θετική εμμενής εξαίρεση και το αρνητικό μέρος τής διαλεκτικής φύσης της ανάγεται σε ό,τι μπορώ να ονομάσω *υφαίρεση*. Η αλήθεια είναι μια καταφατική δημιουργία, μη αναγώγιμη στους νόμους τής κατάστασής της. Δεν συνιστά μια άρνηση των νόμων τής κατάστασής της· ο λόγος για τον οποίο αποκαλώ υφαίρεση τούτη τη μορφή αρνητικής ύπαρξης αφορά [ακριβώς] την αδυνατότητα να αναχθεί η διαδικασία αλήθειας στους νόμους τής κατάστασης. Η αλήθεια, τέλος, η ίδια η ουσία μιας αλήθειας,

Εν είδει μιας διαλεκτικής αντιστροφής ενορχηστρωμένης από την πονηρία τού Λόγου, φαίνεται πως η μάχιμη υλιστική τοποθέτηση είναι αναγκασμένη να διασώσει τον γόνιμο σπόρο που κυοφορούσε μέχρι πρότινος ο ιδεαλιστικός της αντίποδας, ήτοι τις θεωρίες τής αυτενεργού υποκειμενικής στράτευσης και αποφασιστικής δράσης.⁴⁴⁵ Όπως οι ριζοσπάστες επίγονοι του Hegel έσπευσαν να ενσωματώσουν τη διαλεκτική μέθοδο, αποσπώντας την από το (εκλαμβανόμενο ως) ιδεαλιστικό της υπόβαθρο προκειμένου να υπερβούν τον πρότερο «μηχανιστικό υλισμό», ο Badiou ορθώνει την ούτως εννοημένη «υλιστική διαλεκτική», μπολιασμένη καθώς είναι μ' έναν «ιδεαλισμό άνευ ιδεαλισμού», απέναντι στην παραπλανητική ανεκτικότητα και τη ρηχότητα του σύγχρονου γλωσσοποιημένου βιοϋλισμού.⁴⁴⁶ Το ερώτημα αφορά αν το φιλοσοφικό του σύστημα είναι εν τέλει σε θέση ν' αντλήσει και να χορηγήσει τους απαιτούμενους εννοιολογικούς πόρους για την επιτυχή διέλευση ανάμεσα στις συμπληγάδες τού σκεπτικισμού και του δογματισμού, ήτοι για μια πειστική ανασκευή τής μονοδιάστατης σκέψης που ευνοείται στην παρούσα συγκυρία.

είναι να καταφάσκει τη δυνατότητα μιας θετικής ύπαρξης εντός μιας υφαίρεσης από τους κοινούς νόμους». Στο ίδιο μήκος κύματος και η εξομολόγησή του στον Nancy: «Αυτό που θα έλεγα, από την πλευρά μου, είναι ότι, αντίθετα απ' ό,τι νόμιζε ο Adorno, είναι από την αρνητική διαλεκτική που πρέπει να καμωθεί η διεργασία για την επανεισαγωγή τής κομμουνιστικής υπόθεσης. Αυτό που κυριαρχούσε επί Stalin ήταν η ιδέα ότι, για να επιλύσουμε ένα πρόβλημα, πρέπει να αναζητήσουμε – και, εφόσον χρειαστεί, να δημιουργήσουμε – τους εχθρούς και τους δολιοφθορείς που μας εμποδίζουν να το επιλύσουμε. Άλλως ειπείν, το ουσιώδες τού καθήκοντος επαφίετο/ανατίθετο στην βιαιότερη άρνηση. Το επείγον τής [παρούσας] στιγμής έγκειται [αντιθέτως] στο να επινοήσουμε νέες μορφές τής καταφατικής διαλεκτικής. Μπορούμε να το πούμε διαφορετικά: η κατάφαση είχε περιοριστεί στο πεδίο του Φαντασιακού [registre imaginaire], εκείνο που επινοεί ασαφείς εικόνες ενός μεγαλοπρεπούς μέλλοντος. Όμως το πραγματικό επίπεδο [registre réel] ήταν η εμμονή τού εχθρού και της συνεχούς αναγκαιότητας καταστροφής του. Τώρα πρέπει να καταφάσκουμε την κατάφαση ως πυρήνα τής διαλεκτικής, ως την πραγματική της προϋπόθεση, από την οποία και μόνο μια άρνηση συνάμα μετρημένη, ελεγχόμενη και δημιουργική μπορεί να εκδιπλωθεί». Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Lignes, 2017), 49-50. Αναφορικά με τα καλλιτεχνικά δρώμενα, ο Badiou έχει εξάλλου παρουσιάσει διάφορες εκδοχές ενός κειμένου με τον δηλωτικό προθέσεων τίτλο *Μανιφέστο του καταφατισμού*. Για μια κριτική εξέταση της ιδιάζουσας θέσης που καταλαμβάνει εντός τού ευρύτερου θεωρητικοπολιτικού αστερισμού της «κατάφασης», του οποίου πρίγκιπας είναι αναμφίβολα ο Deleuze και επίγονοι οι Bruno Latour και Antonio Negri, βλ. Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 134-161.

445. Κομβική είναι εν προκειμένω η πρώτη από τις διάσημες μαρξικές *Θέσεις* για τη φιλοσοφία τού Ludwig Feuerbach: «Μέχρι τώρα, το κύριο ελάττωμα κάθε υλισμού –συμπεριλαμβανομένου αυτού του Feuerbach– είναι πως συλλαμβάνει το αντικείμενο, την πραγματικότητα, τον αισθητό κόσμο, μόνο με τη μορφή τού *Γνωστικού* ή του *Εποπτικού Αντικειμένου*, όχι σαν *ανθρώπινη αισθητηριακή δραστηριότητα, σαν Πράξη*, όχι υποκειμενικά. Ως εκ τούτου, σε αντίθεση με τον υλισμό, την *ενεργητική* πλευρά την ανέπτυξε αφηρημένα ο ιδεαλισμός, ο οποίος φυσικά δεν γνωρίζει την πραγματική, αισθητηριακή δραστηριότητα ως αυτή που είναι». Βλ. Karl Marx, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Γιώργος Μπλάνας (Αθήνα: Εκδόσεις Ερατώ, 2004), 56-57. Ως είθισται, η έκδοση του κειμένου συνοδεύεται από το εκτενές ραπόρτο τού Friedrich Engels για το τέλος (ή την έκβαση) τής κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας.

446. Σε τούτη την επισήμανση σχετικά με έναν ιδιότυπο «ιδεαλισμό άνευ ιδεαλισμού» στέκεται ο Frank Ruda, εμπνεόμενος ούτως τον τίτλο τής μελέτης του για το έργο τού Badiou. Βλ. *For Badiou: Idealism without Idealism* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015).

2. Η θεωρία κατηγοριών και η φιλοσοφική της αξιοποίηση από τον Badiou

Ενώ εξακολουθεί να επιφυλάσσει στη θεωρία συνόλων τον ρόλο της οντολογίας, ο Badiou στρέφεται στη θεωρία κατηγοριών προκειμένου να αντλήσει το κατάλληλο για τις προδιαγραφές μιας πλουραλιστικής φαινομενολογίας και λογικής των σχέσεων πλαίσιο. Τούτη η μετατόπιση έλαβε χώρα ύστερα από (την πολλάκις μνημονευόμενη) σχετική υπόδειξη του Jean-Toussaint Desanti,⁴⁴⁷ ωθώντας τον φιλόσοφο σε μια

447. «Ήταν ο Jean-Toussaint Desanti που πρώτος επέστησε την προσοχή μου στο ότι μια οντολογία αποκλειστικά θεμελιωμένη στη συνολοθεωρία –ό,τι θ’ αποκαλούσε “εσωτερική/εγγενή οντολογία”– παραγνώριζε τη συνεισφορά/συμβολή, κατά τη γνώμη του κεφαλαιώδη, μιας μαθηματικής σύλληψης ερειδόμενης μόνο στο δεδομένο των μορφισμών ή των ρυθμισμένων συσχετίσεων μεταξύ δομών. Μπορώ να πω ότι ήταν θέτοντας τη φιλοσοφία υπό τον όρο της θεωρίας των *τόπων* που κατόρθωσα, ύστερα από μακρά περίοδο περιπλάνησης και αποχής, να επιλύσω έστω εν μέρει το πρόβλημά μου». Βλ. *Court traité d’ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 124-125. Πρβλ. την ελαφρώς διαφορετική μετάφραση του Νίκου Ηλιάδη στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 78-79. Βλ. επίσης την αναφορά μας στην κριτική του Desanti στο υποκεφάλαιο VII.4 της παρούσης. Σε σημείωση τέλους, σχετική με το πρώτο τμήμα τού δεύτερου κεφαλαίου τού βιβλίου *Π των Λογικών των κόσμων*, ο φιλόσοφος προβαίνει σε μια εγκωμιαστική αναφορά: «Δράττομαι της ευκαιρίας ώστε ν’ αποτίσω φόρο τιμής σ’ εκείνον που θα έχει υπάρξει, αναφορικά με την οντολογία, ο άμεσος πρόδρομος/προκάτοχός μου· ή που θα είχε ακόμη προκαταλάβει τη δική μου τοποθέτηση, εάν είχε επιλέξει να μετατρέψει σε αποτελεσματική φιλοσοφική πρόταση –δηλ. σε σύστημα– την εκπληκτική υπόσχεση που φέρει το μόνο πραγματικό βιβλίο του, *Οι μαθηματικές ιδεατότητες* (Paris: Seuil, 1968)». Ομοίως και στην εισαγωγή της *Εμμένειας των αληθειών* (Παρίσι: Fayard, 2018): «Είχα επίγνωση ότι αυτή η γενικότητα δεν εξαντλούσε τις δυσκολίες και τους περιορισμούς με τους οποίους έρχονται αντιμέτωποι οι αλήθειες στον ιστό [tissu] των καταστάσεων όπου ανακύπτουν. Είχα την αποκάλυψη/επιφώτιση ενός ολότελα νέου τρόπου προσέγγισης των εν λόγω περιορισμών, και επομένως τού τι είναι ένας συγκεκριμένος κόσμος με τους νόμους και τους καθορισμούς του, όταν ο αείμνηστος Jean-Toussaint Desanti μου υπέδειξε ότι, ξεπερνώντας τη θεωρία συνόλων, η θεωρία κατηγοριών πρότεινε –έλεγε– μια οντολογία άλλου τύπου, βασισμένη όχι στη συμπάγεια των πολλαπλοτήτων, αλλά στο κινούμενο/μεταβαλλόμενο δίκτυο των σχέσεων». Γενικότερα για την πορεία τού «Τουκι» βλ. το πανόραμα του Φώτη Τερζάκη, *Η πολιορκημένη υποκειμενικότητα: Φαινομενολογία και υπαρξισμοί στον εικοστό αιώνα* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2021), 215-221. Εκεί διαβάζουμε ότι «[σ]την τελευταία περίοδο της ζωής του, από τη δεκαετία τού ’60 και ύστερα, επέστρεψε στα επιστημολογικά του ενδιαφέροντα και στη φιλοσοφία των μαθηματικών – συνεχίζοντας κατά κάποιον τρόπο το απότομα σταματημένο έργο τού Cavaillès. Παρακάμπτοντας το παραδοσιακό πρόβλημα των κριτηρίων της μαθηματικής αλήθειας, είτε στην πλατωνική εκδοχή της (που χαρακτηρίζεται από τον διαχωρισμό ανάμεσα στη βεβαιότητα των ιδεατών αντικειμένων και την αβεβαιότητα των αισθητών) είτε στην υπερβατολογική (που χαρακτηρίζεται από τον ορισμό a priori μορφών της συνείδησης), εστιάστηκε σε ένα πολύ πιο ταπεινό ερώτημα: μέσω ποιων ειδικών μεσολαβήσεων μια “αφελής” ή στοιχειώδης μαθηματική θεωρία κατορθώνει να αναχθεί στη γενίκευση και στη συνακόλουθη αναθεμελίωσή της με πιο αφηρημένους όρους. Η αυτοπεριστολή των μεγάλων θεμελιωτικών επιδιώξεων είναι το μόνιμο θέμα των τελευταίων του συζητήσεων. [...] Οι θέσεις που απορρέουν από το έργο του για τις μαθηματικές ιδεατότητες –το μοναδικό που συνέχισε να υπερασπίζει σθεναρά ως το τέλος της ζωής του– μπορούν να συνοψιστούν στα εξής: πρώτον, η επιστημονική σκέψη ενεργεί δημιουργώντας τις δικές της έννοιες· και δεύτερον, κάθε επιστημονική έννοια είναι βιώσιμη μόνο μέσα στο πλαίσιο στο οποίο δημιουργήθηκε και λειτουργεί παραγωγικά – κοντολογίς, κανείς δεν μπορεί να “δανείζεται” από την επιστήμη για να νομιμοποιήσει ενέργειες εκτός αυτής».

συγκριτική αντιπαραβολή των δύο θεωριών υπό την προοπτική των αποκλινόντων προσανατολισμών που προτείνουν στη σκέψη. Η αρχετυπική κριτική τού Desanti αφορούσε το υπόλειμμα «υποστασιακότητας» που φαίνεται να χαρακτηρίζει τη συνολοθεωρητική προσέγγιση, εν συγκρίσει με τη δυναμικότερη και περισσότερο ευέλικτη προσέγγιση των σχέσεων που διέπει την κατοπινή θεωρία. Η συγκεκριμένη επισήμανση είχε εξαιρετικό ενδιαφέρον, διότι τα θεμέλια του συστήματος ετίθεντο υπό διερώτηση εκ των ένδον των μαθηματικών επεξεργασιών, εφόσον η εξίσωση των μαθηματικών με την οντολογία –ίσως η διασημότερη και εν πάση περιπτώσει η χαρακτηριστικότερη καταφατική θέση τού Badiou– γινόταν κατ’ αρχήν αποδεκτή, ενώ ετίθετο σε αμφισβήτηση η επιλογή τής θεωρίας συνόλων ως προνομιακού τύπου εκφοράς τού οντολογικού ερωτήματος. Αντιλαμβανόμενος άμεσα το διακύβευμα, ο φιλόσοφος επιδόθηκε σε μια εντατική μελέτη των σχετικών μαθηματικών εγχειριδίων και προσάρμοσε ανάλογα τη θεματική των σεμιναρίων του. Σ’ ένα πρώτο στάδιο η θεωρία κατηγοριών προσεγγίστηκε ως ανταγωνιστική ως προς τις αξιώσεις τής συνολοθεωρίας, σύμφωνα με την υπόδειξη του Desanti, όμως κατόπιν ενσωματώθηκε στο σύστημα του Badiou ως περιγραφικό συμπλήρωμα που άπτεται μάλλον της λογικής συγκρότησης της πληθυντικότητας των κόσμων, παρά της διασποράς τού αμιγούς πολλαπλού.⁴⁴⁸

Η θεωρία αυτή αναπτύχθηκε μεταπολεμικά από τη γενίκευση εξελίξεων στους κλάδους τής αλγεβρικής τοπολογίας και γεωμετρίας.⁴⁴⁹ Πλέον αποτελεί ένα

448. Βλ. σχετικά μ’ αυτή την εξέλιξη τα δύο σώματα σημειώσεων που απαρτίζουν τα *Μαθηματικά του υπερβατολογικού*, εισαγωγή – μετάφραση: A.J. Bartlett, Alex Ling (Λονδίνο: Bloomsbury, 2014), όπως και τα τελευταία κεφάλαια της *Σύντομης πραγματείας μεταβατικής οντολογίας* (Παρίσι: Seuil, 1998).

449. «Αυτό το σιωπηλό συμβάν είναι μια θεμελιώδης αλλαγή ύφους στη μαθηματική παρουσίαση της λογικής. Πρόκειται για την παρουσίαση της λογικής στο πλαίσιο της θεωρίας των κατηγοριών με την έννοια του τύπου ή του “σύμπαντος” στο επίκεντρό της. Αυτό το συμβάν ξεκινά τη δεκαετία τού ’40 με τη δημιουργία από τους Eilenberg και MacLane τής κατηγοριακής γλώσσας, για τις ανάγκες τής αλγεβρικής γεωμετρίας. Συνεχίζεται τη δεκαετία τού ’50 με την επινόηση, από τον Groethendieck, της έννοιας του σύμπαντος αναφοράς. Ολοκληρώνεται, τη δεκαετία τού ’60 και του ’70, με την αναδιατύπωση, από τους Freyd και Lawvere, του συνόλου τής λογικής με τη γλώσσα των κατηγοριών». Βλ. Alain Badiou, «Λογική, φιλοσοφία, “γλωσσική στροφή”», μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης, στο *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 78. Ακολουθώντας την υπόδειξη των Samuel Eilenberg και Saunders MacLane, ο Jean-Pierre Marquis προσεγγίζει την ανάπτυξη της θεωρίας ως προϊούσα γενίκευση του «προγράμματος του Erlangen» (1872) τού Felix Klein, στο πλαίσιο του οποίου ο Γερμανός μαθηματικός είχε προσπαθήσει να διαρθρώσει ιεραρχικά τις διαφορετικές γεωμετρίες τού καιρού του βάσει των περιορισμών στους οποίους υπόκειντο και των ομάδων από μετασχηματισμούς τις οποίες μπορούσαν να υποστηρίξουν δίχως να αρθεί η συμμετρία τους, μεταβαίνοντας από την πλέον γενική γεωμετρία (την προβολική) σε ολοένα ειδικότερες περιπτώσεις. Ακόμη παραπίσω, αυτή η κίνηση θα μπορούσε να συνδεθεί με την εξέλιξη της άλγεβρας κατά τη μετάβαση από τον Lagrange στη θεωρία ομάδων τού Galois (μέσω των εργασιών των Euler, Gauss, Cauchy και Abel). Βλ. επίσης α) John L. Bell, “Types, Sets, and Categories”, στο: Dov M. Gabbay, Akihiro Kanamori & John Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic, Vol. 6: Sets and Extensions in the Twentieth Century* (Amsterdam & Oxford: North Holland - Elsevier, 2012), 633-685. β) Jean-Pierre Marquis & Gonzalo E. Reyes, “The History of Categorical Logic: 1963-1977”, *αυτόθι*, 689-800. Παραμένουμε υπόχρεοι στις συζητήσεις που είχαμε με τον Φαίδωνα Σαλμά και τις κριτικές παρατηρήσεις που διατύπωσε.

κατοχυρωμένο εργαλείο για την αναδιατύπωση του συνόλου των μαθηματικών θεωριών, περιλαμβανομένης της ίδιας, ενώ βρίσκει εφαρμογές επίσης στη φυσική, τη γλωσσολογία, την πληροφορική, κτλ. Η θεωρία κατηγοριών έχει την ιδιαιτερότητα αφενός να εμφορείται από την απερίσταλτα σχεσιακή προσέγγιση των υπό εξέταση δομών και αφετέρου να επιτρέπει τον σχετισμό και τη χαρτογράφηση διαφορετικών δομών χάρη στην ανάδειξη ομόλογων ή ανάλογων σχέσεων μεταξύ τους. Σκιαγραφεί τις μορφολογικές διαρθρώσεις των διαφορετικών πλαισίων, εντοπίζει αντιστοιχίες και παρακολουθεί τις μεταβάσεις «από» και «προς». Θα μπορούσε ως εκ τούτου να ειπωθεί ότι προάγει τη διασυνδεσιμότητα και τη διαμεταφρασιμότητα μεταξύ διακριτών μαθηματικών περιοχών, γινόμενη κατά κάποιον τρόπο μια οντολογική μεταγλώσσα ικανή να προδιαγράψει τις διαφορετικές λογικές όλων των δυνατών πεδίων, περιλαμβανομένου του εαυτού της, τέμνοντας εγκάρσια τις αυστηρές οριοθετήσεις μεταξύ των επιμέρους πεδίων και επιπέδων.⁴⁵⁰ Μία συνέπεια των ανωτέρω είναι ότι η εν λόγω θεωρία κληροδοτεί ένα πληθυντικό μαθηματικό σύμπαν δίχως να υφέρπει το αίτημα μιας θεμελιώδους αναγωγής των επιμέρους όψεών του, πέραν της αμοιβαίας μεταφρασιμότητας και της αναδιατύπωσής τους στο κατηγοριακό ιδίωμα.⁴⁵¹ Στην πορεία ανέκυψε το ερώτημα του κατά πόσον αποτελεί

450. Πρβλ. Rocco Gangle, *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 243-244: «Δεύτερον, επειδή η θεωρία κατηγοριών εργάζεται εντός τού εννοιολογικά μεθοριακού χώρου μεταξύ ιεραρχικά διακριτών επιπέδων σχέσης από τη μία πλευρά και “επίπεδα” γενολογικών δομών που τέμνουν εγκάρσια τη διαφορά “σχέση/μετασχέση” από την άλλη, φαίνεται κατάλληλη για να συμβάλλει στην πραγμάτευση σύγχρονων φιλοσοφικών εγνοιών σχετικά με την ενικότητα και τη σχεσιακή διαφορά, παραμένοντας εντός τού μεταφυσικού και πραγματιστικού επιπέδου τής εμμένειας. [...] Η αποτελεσματικότητά της σε τόσο διαφορετικά περιβάλλοντα υποδεικνύει ότι είναι κάτι περισσότερο από ένα τυπικό παίγνιο στο οποίο τυγχάνει να επιδίδονται ορισμένοι μαθηματικοί. Η κοινή στους Albert Lautman και Jean Cavailles εποπτεία μιας εννοιακής και συνάμα πραγματικής διαλεκτικής εγγενούς στην ίδια τη μαθηματική ανάπτυξη έχει αναμφίβολα υποστηριχθεί από την εξαιρετική ανάπτυξη/άνθιση και την εμφανή δύναμη της θεωρίας κατηγοριών».

451. Όπως μάς πληροφορεί ο Ρουσόπουλος, «[τ]ο ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι με τη θεωρία των κατηγοριών εμφανίζονται στο προσκήνιο περισσότερες από μια θεμελιωτικές τάσεις, επιτρέποντας έτσι διαφορετικές προοπτικές να εξελιχθούν. Ακόμη, αν η θέση τής θεωρίας των κατηγοριών είναι νόμιμη στα μαθηματικά τότε η αποδέσμευση από τις οντολογικές δεσμεύσεις των μαθηματικών γίνεται και κατανοητή και εφικτή. Διότι, η θεωρία των κατηγοριών τονίζει τις δομικές ομοιότητες και ανομοιότητες στις μαθηματικές θεωρίες, ανεξάρτητα από τα μαθηματικά αντικείμενα που “εγκατοικούν” σ’ αυτές τις θεωρίες. Η θεωρία των κατηγοριών, αντίθετα από τις θεμελιωτικές αναγωγές τής συνολοθεωρίας, επιδιώκει να περιγράψει τις ποικίλες αντιστοιχίες (μορφισμούς) που διατηρούν την υπάρχουσα δομή. Με τον τρόπο αυτό, απομακρυνόμαστε από την ουσία/τα όντα και μεταφερόμαστε προς τη μορφή, προς τη μελέτη των διαφοροποιήσεων και ομογενοποιήσεων. Αν και η θεωρία των κατηγοριών μιλάει επίσης για αντικείμενα, τα αντικείμενά της υποκαθίστανται από τους μορφισμούς που τα συνδέουν. Η μαθηματική πρακτική, στην εκδοχή αυτή, δομεί τα αντικείμενά της ως υποκείμενα μέσω συνεχών διαφοροποιήσεων, προβολών και μεταλλάξεων. Συνεπώς, δεν πρόκειται, όπως θα νόμιζε κανείς, για έναν άλλο ρεαλισμό που υποτίθεται ότι δομείται σε βαθύτερο επίπεδο από προηγούμενους ρεαλισμούς». Βλ. Γιώργος Ρουσόπουλος, *Επιστημολογία των μαθηματικών. Αναλυτικο-αναφορικότητα και νομιμοποίηση στα νεότερα μαθηματικά* (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 1991), 162. Πρβλ. τη διαπίστωση του Marquis, σύμφωνα με την οποία «θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η θεωρία κατηγοριών αναπαριστά την κλιμάκωση μιας από τις βαθύτερες και ισχυρότερες τάσεις στη μαθηματική σκέψη τού 20ού αι.: την έρευνα για τα πλέον γενικά και αφηρημένα συστατικά μιας

μια εναλλακτική απέναντι στις θεμελιωτικές βλέψεις τής συνολοθεωρίας, μολονότι το ζήτημα εκκρεμεί με επιχειρήματα υπέρ και εναντίον μιας τέτοιας θεώρησης (απτόητος από τους δισταγμούς για την ανάγκη θεμελίωσης, ο Lawvere εξερεύνησε την κατηγορία των κατηγοριών ως πιθανό έρεισμα αυτού του εγχειρήματος).⁴⁵²

Βασικές έννοιές της είναι εκείνες των *αντικειμένων*, ήτοι των υπό εξέταση μαθηματικών δομών (πχ. σύνολα, δακτύλιοι, ομάδες, τοπολογικοί χώροι), και των αναμεταξύ τους *μορφισμών*, ήτοι των «βελών» που περιγράφουν την κατεύθυνση διατηρούντων τη δομή μετασχηματισμών. Μια *κατηγορία* αποτελεί το σύνολο μιας επικράτειας δομών και των σύστοιχων μορφισμών, ενώ οι *συναρτητές* αποτελούν μορφισμούς (απεικονίσεις) μεταξύ κατηγοριών (πχ. δράγματα, προ-δράγματα) που διατηρούν τη δομή τής κατηγορίας δίχως να διατηρούν απαραίτητα τη δομή των αντικειμένων, και οι *φυσικοί μετασχηματισμοί* μπορούν κατ' αντιστοιχία να θεωρηθούν μορφισμοί μεταξύ συναρτητών. «Στην θεωρία των συνόλων, ένα στοιχείο ορίζεται στην βάση κάποιας ιδιότητας την οποία συμμερίζεται με όλα τα στοιχεία τού συνόλου, και στην οποία βασίζεται ως πρωταρχική η έννοια του “ανήκειν”. Στην θεωρία των κατηγοριών, οι καθοριστικές ιδιότητες “απορροφώνται”, τρόπον τινά, στην έννοια της εκάστοτε κατηγορίας, ενώ πρωταρχική έννοια, στην θέση τού “ανήκειν”, είναι οι μορφισμοί μεταξύ των αντικειμένων τής κατηγορίας, των εννοιών δηλαδή που αντιστοιχούν στα στοιχεία ενός συνόλου. Δηλαδή, αντί να επικεντρωνόμαστε σε *δομές*, επικεντρωνόμαστε σε *σχέσεις* μεταξύ δομών. Οι κατηγορικές έννοιες επιτρέπουν μια λεπτομερέστερη ματιά και στην σχέση μέρους

δοσμένης κατάστασης. Μ' αυτή την έννοια, η θεωρία κατηγοριών αποτελεί τον νόμιμο κληρονόμο τής παράδοσης των Dedekind-Hilbert-Noether-Bourbaki με την έμφασή της στην αξιωματική μέθοδο και τις αλγεβρικές δομές. Όταν χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει μια συγκεκριμένη/επιμέρους μαθηματική περιοχή, η θεωρία κατηγοριών αποκαλύπτει το πλαίσιο στο οποίο η εν λόγω περιοχή οικοδομείται, τη γενικότερη δομή που προΐσταται της σταθερότητας, της ισχύος/δύναμης και της συνοχής της. Υπό μία έννοια η δομή τούτης της συγκεκριμένης περιοχής δεν θα ήταν αναγκαίο να εδράζεται σε κάτι άλλο, δηλ. σε κάποιο στέρεο έδαφος, αφού θα μπορούσε εξίσου ν' αποτελεί απλώς ένα τμήμα ενός ευρύτερου δικτύου που στερείται αρχιμήδειου σημείου, ως εάν επέπλεε στον χώρο. Για να χρησιμοποιήσουμε μια πασίγνωστη μεταφορά: υπό κατηγοριακή έποψη, το πλοίο τού Neurath έχει γίνει διαστημόπλοιο». Βλ. Marquis, Jean-Pierre, “Category Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/category-theory/>>.

452. «Στη μαθηματική ανάπτυξη των πρόσφατων δεκαετιών βλέπει κανείς καθαρά την άνοδο της πεποίθησης ότι οι σχετικές ιδιότητες των μαθηματικών αντικειμένων είναι εκείνες που μπορούν να διατυπωθούν με τους όρους τής αφηρημένης δομής τους, παρά με τους όρους των στοιχείων από τα οποία εικαζόταν ότι αποτελούνται τα αντικείμενα αυτά. Εύλογα λοιπόν ανακύπτει το ερώτημα κατά πόσον μπορεί κανείς να παράσχει ένα θεμέλιο για τα μαθηματικά το οποίο να εκφράζει πλήρως τούτη την αντίληψη σχετικά με το τι αφορούν αυτά, και συγκεκριμένα [ένα θεμέλιο] όπου οι κλάσεις και το ανήκειν σε κλάσεις να μην διαδραματίζουν κανέναν ρόλο. Εδώ, με τον όρο “θεμέλιο” εννοούμε ένα απλό σύστημα πρωτοβάθμιων αξιωμάτων, στο οποίο να μπορούν να οριστούν όλα τα συνήθη μαθηματικά αντικείμενα και ν' αποδειχθούν όλες οι συνήθεις ιδιότητές τους». Βλ. F. William Lawvere, “The Category of Categories as a Foundation for Mathematics”, *Proceedings of the Conference on Categorical Algebra. La Jolla* (New York: Springer-Verlag, 1966), 1. Αξιοσημείωτο είναι επίσης ότι ο Lawvere έχει επιχειρήσει από τις αρχές τής δεκαετίας τού 1990 να μεταγράψει πτυχές τής εγγλεϊανής διαλεκτικής (οι οποίες άπτονται της εννοιολογικής καινοτομίας) στο κατηγοριακό ιδίωμα.

και όλου. Η εισαγωγή τής διαφοράς μέσα στην ταυτότητα οδηγεί σε μια έννοια που συλλαμβάνει τόσο το νόημα του *όλου* όσο και ενός μέρους το οποίο είναι το ίδιο ένα όλον: ένα *δομημένο μέρος*. Μια τέτοια έννοια είναι εκείνη μιας κατηγορίας με αντικείμενα και υποαντικείμενα. [...] [Δ]εν διατυπώνονται ρητά ικανές και αναγκαίες συνθήκες για το τι συνιστά ένα αντικείμενο μιας κατηγορίας· τούτο προσδιορίζεται εξ ολοκλήρου από το *σύνολο των σχέσεών του* με όλα τα άλλα αντικείμενα της κατηγορίας.⁴⁵³ Άλλως ειπείν, αντί να εμπλέκει μία αναλυτική ή «αποσυνθετική» προσέγγιση των υπό εξέταση δομών προκειμένου να αναφανούν τα συστατικά στοιχεία τους, προβαίνει στις εξωγενείς «περιβαλλοντικές» συσχετίσεις διαφορετικών δομών μέσω πράξεων που αφήνουν άθικτες τις εν λόγω δομές.⁴⁵⁴ Ο χαρακτήρας της

453. Βλ. την αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή τού Βασίλη Γ. Σακελλαρίου, *Η Λογική της Μετάβασης από την Κλασική στην Κβαντική Φυσική υπό το Πρίσμα Σύγχρονων Μαθηματικών Εξελίξεων* (Αθήνα, 2007), 19-20, 254-256. Όσον αφορά τη γονιμότητα των φιλοσοφικών προεκτάσεων της θεωρίας κατηγοριών, να ληφθούν υπόψη επίσης τόσο η μελέτη τού Jean-Pierre Marquis, *From a Geometrical Point of View: A Study of the History and Philosophy of Category Theory* (Berlin: Springer, 2009), όσο και τα κεφάλαια 2, 4 και 6 της μελέτης τού Rocco Gangle, *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 70-103, 139-161, 211-241. Πέραν της μονογραφίας τού Marquis, μνείας χρήζουν ως μελέτες αναφοράς μεταξύ άλλων οι εργασίες των Ralf Krömer, *Tool and Object: A History and Philosophy of Category Theory* (Basel: Birkhäuser, 2007), και F. William Lawvere & Stephen Schanuel, *Conceptual Mathematics: A first introduction to categories. Second edition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Στα ελληνικά διατίθεται η διδακτορική διατριβή τού Δημήτρη Γαβαλά, *Η θεωρία κατηγοριών ως υποκείμενο πλαίσιο για τη θεμελίωση και διδασκαλία των μαθηματικών. Η περίπτωση της συνάρτησης. Συστημική προσέγγιση* (Πάτρα, 1999), κυρίως τα τμήματα I.3 («Νέες κατευθύνσεις στη φιλοσοφία, θεμελίωση και διδακτική των μαθηματικών», 60-92) και II.2 («Θεωρία κατηγοριών και εκπαίδευση», 51-125/188-259). Υπόψη μας έχουν επίσης τις διπλωματικές εργασίες που εκπόνησαν ο Ζαχαρίας Μ. Φλουρής, *Θεωρία Κατηγοριών και Θεμέλια των Μαθηματικών* (Αθήνα, 2011) στο ΕΜΠ και ο Σωτήριος Γ. Ντελής, *Η θεωρία κατηγοριών ως μαθηματική θεωρία των συγκεκριμένων καθολικών* (Πάτρα, 2012) στο Τμήμα Μαθηματικών, ειδικότερα το κεφάλαιο 5 (83-94) και τα υποκεφάλαια των συμπερασμάτων που άπτονται των ζητημάτων θεμελίωσης των μαθηματικών και της συνάφειας με το στρουκτουραλιστικό πρόγραμμα (107-138).

454. Επιπρόσθετα προς τις ήδη αναφερθείσες μελέτες, για την υπόδειξη ορισμένων ακόμη φιλοσοφικών προεκτάσεων της θεωρίας, σε στενότερη συνάφεια τούτη τη φορά με τη χρήση της στο έργο τού Badiou, βλ. αφενός το κείμενο του φιλοσόφου με τίτλο *Mathematics of the Transcendental*, εισαγωγή – μετάφραση: A. J. Bartlett & Alex Ling (London – New York: Bloomsbury, 2014), καθώς και τα ακόλουθα, ασφαλώς συνοπτικότερα κείμενα: α) Norman Madarasz, “On Alain Badiou’s Treatment of Category Theory in View of a Transitory Ontology”, στο: Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany, NY: SUNY Press, 2005), 23-42. β) Anindya Bhattacharyya, “Sets, Categories and Topoi: Approaches to Ontology in Badiou’s Later Work”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 79-96. γ) Arkady Plotnitsky, “Experimenting with Ontologies: Sets, Spaces, and Topoi with Badiou and Grothendieck”, *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 30 (2012), 351-368. δ) Régis Angot-Pellissier, “The Relation Between Logic, Set Theory and Topos Theory as It Is Used by Alain Badiou”, στο: Arnold Koslow & Arthur Buchsbaum (eds.), *The Road to Universal Logic: Festschrift for 50th Birthday of Jean-Yves Béziau*, Vol. II, σειρά “Studies in Universal Logic” (Switzerland: Springer, 2015), 181-200. ε) Tzuchien Tho, “Category Theory”, στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 40-47. στ) William Watkin, *Badiou and Communicable Worlds: A Critical Introduction to Logics of Worlds* (London: Bloomsbury, 2021), 7-27.

είναι περισσότερο περιγραφικός και αφορά την παρακολούθηση κινήσεων από και προς τα αντικείμενα που μελετά, τα οποία λειτουργούν ως αφετηριακά σημεία και τερματικοί σταθμοί, ως κόμβοι σχεσιακών δικτύων και δομικών αντιστοιχιών. Εάν δύο τέτοια αντικείμενα είναι ισόμορφα καθίστανται μη διακρίσιμα υπό κατηγοριακό πρίσμα, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στη θεωρία συνόλων.⁴⁵⁵ Τούτη η περιγραφική και διαγραμματική σκιαγράφηση μιας πληθώρας διαφορετικών «κόσμων» θα οδηγήσει τον Badiou στη συσχέτιση του γενικότερου προσανατολισμού που υποτείνει στη σκέψη η εν λόγω θεωρία με τις φιλοσοφίες τού Αριστοτέλη (του στοχαστή τής φυσικής κατάστασης ως απρόσκοπτης εμπειρικής κίνησης των σωμάτων), του Hegel (ως σχεσιακή εκδοχή τής εμμενούς αυτοεκδίπλωσης της ουσίας σε μια ακολουθία διαφορετικών κόσμων) και φυσικά τού Deleuze (ως σύγχρονου εκφραστή μιας «ενολογίας» που δεξιώνεται τον μέγιστο πλουραλισμό). Πέραν της αναμφίβολης χρησιμότητάς της σε συμφραζόμενα που άπτονται των μαθηματικών και της λογικής, ο Badiou αναγνωρίζει τη σαγήνη και τη δύναμη της θεωρίας ως σύστοιχο της πολιτισμικά προσδιορισμένης στροφής τής όψιμης νεοτερικότητας προς τον δυναμισμό των σχέσεων άνευ κάποιου αναλλοίωτου ουσιολογικού ερείσματος, την οποία εν πολλοίς προσυπογράφει και ο ίδιος.

Ωστόσο, η όψιμη ενασχόληση του φιλοσόφου με τη θεωρία κατηγοριών δεν θα οδηγήσει στην ανεπιφύλακτη αποδοχή της. Έτσι, μάλλον δεν προκαλεί έκπληξη ότι η υποκατηγορία των *τόπων* (τοποι) –στην οποία προνομιακά θα αναφερθεί ο Badiou– αποτελεί τρόπον τινά γενίκευση των συνόλων στη γλώσσα τής θεωρίας κατηγοριών⁴⁵⁶ –εφόσον συνιστά μία ευρύτερη κατηγορία εντός τής οποίας εμφανίζεται η καθαυτό κατηγορία των συνόλων, όπως και άλλες παρεμφερείς δομές, αποτελώντας «γενικεύσεις δομών που αναπτύσσονται από τον κατηγοριακό χειρισμό

455. Αυτός είναι ο λόγος άλλωστε που ο Γιώργος Λ. Ευαγγελόπουλος την αναφέρει ως περίπτωση που αντιστέκεται στις συνολιστικές-ταυτιστικές ροπές των μαθηματικών και της κληρονομημένης σκέψης εν γένει. Πρβλ. τη μελέτη του *Μαθηματικά και Φυσική, μια Ιδιαίτερη Σχέση: Με αφορμή σκέψεις του Κορνήλιου Καστοριάδη* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2010), 75-78. Την παρατήρηση αυτή αναπτύσσει περαιτέρω στη διδακτορική διατριβή του ο Ευάγγελος Παπαδημητρόπουλος, *Ορθολογική κυριαρχία και ελευθερία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη* (Ρέθυμνο, 2014), 192-201. Σύμφωνα πάλι με τον Marquis «είναι δύσκολο ν' αντισταθεί κανείς στον πειρασμό τής σκέψης ότι η θεωρία κατηγοριών ενσαρκώνει μια μορφή δομισμού, ότι περιγράφει τα μαθηματικά αντικείμενα ως δομές, εφόσον οι τελευταίες υποτίθεται ότι χαρακτηρίζονται ίσαμε τον ισομορφισμό. Ούτως, το κλειδί εν προκειμένω σχετίζεται με το είδος κριτηρίου ταυτότητας επί το έργον εντός ενός κατηγοριακού πλαισίου και το πώς [αυτό] προσομοιάζει προς οποιοδήποτε κριτήριο για αντικείμενα τα οποία εκλαμβάνονται ως δομές εν γένει. Μία συνηθισμένη ένσταση εναντίον αυτής της άποψης είναι ότι, εάν τα αντικείμενα εκλαμβάνονται αποκλειστικά ως δομές και δη *αφηρημένες* –δηλ. χωριστά από κάθε επιμέρους ή συγκεκριμένη αναπαράσταση–, είναι αδύνατο να τα εντοπίσουμε εντός τού μαθηματικού σύμπαντος. Ένας ελαφρώς διαφορετικός τρόπος να κατανοήσουμε την κατάσταση είναι να σκεφτούμε τα μαθηματικά αντικείμενα ως *τύπους* για τους οποίους υπάρχουν ενσαρκώσεις που δίνονται σε διαφορετικά συγκεκριμένα. Αρκετά διαφορετική είναι η κατάσταση στη συνολοθεωρία, όπου τα μαθηματικά αντικείμενα ορίζονται με μοναδικό τρόπο και η αναφορά τους δίνεται άμεσα».

456. Μάλιστα, είθισται να παρουσιάζεται η ιστορική εμφάνισή της ως όντως προκύψασα από μια τέτοια γενίκευση της συνολοθεωρίας. Για μια αποκλίνουσα γενεαλογική προσέγγιση, η οποία θέτει εν αμφιβόλω τούτη τη διαδεδομένη παραδοχή, βλ. Colin McLarty, “The Uses and Abuses of the History of Topos Theory”, *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 41, No. 3 (1 990), 351-375.

των σχέσεων μεταξύ συνόλων και τοπολογικών χώρων»– και η (εσωτερική) λογική των αντικειμένων της είναι κατά βάση ιντουϊσιονιστική, με την κλασική λογική ν' αποτελεί μια ειδικότερη περίπτωση εντός της. Πρόκειται για μία πρόσθετη συνέπεια της εν λόγω θεωρίας στην οποία θα σταθεί ο φιλόσοφος και αφορά τη γενίκευση της κλασικής-δίτιμης λογικής, με αποτέλεσμα να υπονομεύονται οι καθολικές αξιώσεις της κλασικότητας (δηλ. της λογικά ομόχρονης προσήλωσης στις αρχές της ταυτότητας, της μη αντίφασης και της του τρίτου αποκλείσεως). Συνεπώς, η θεωρία των κατηγοριών αναδύεται ως τόπος και μέσον γόνιμων ενδομαθηματικών συσχετίσεων, προσφέροντας στο επίπεδο του φορμαλισμού το γενικευμένο ισοδύναμο του προτύπου νοηματικής συγκρότησης που το δομιστικό υπόδειγμα της δεκαετίας τού '60 απαιτούσε.⁴⁵⁷ Ταυτόχρονα, κομίζει νέα ορμή στην πραγμάτευση παραδοσιακών φιλοσοφικών προβλημάτων, όπως των σχέσεων μεταξύ της ουσίας και της ύπαρξης, του ιδεατού προτύπου και της εμπειρικής του ενσάρκωσης ή της αφηρημένης δομής και της ενικής της περίπτωσης, όπου όσο «υψηλότερο» είναι το επίπεδο αφαίρεσης στο οποίο αίρεται ένα «θέμα», τόσες περισσότερες «παραλλαγές» θα δύναται να υποστηρίξει αυτό. Τέλος, μολόνότι υφέρπει μια συζήτηση για τον ρόλο της ως θεμελίου, η θεωρία κατηγοριών απομακρύνεται από την υπόνοια του μαθηματικού σύμπαντος που δέσποζε στην κλασική συνολοθεωρητική οπτική και καλωσορίζει έναν πλουραλισμό ή προοπτικισμό επιμέρους συμπάντων ή πλαισίων.⁴⁵⁸ Αυτήν ακριβώς τη μετατόπιση έχει κατά νου ο Badiou κάνοντας λόγο, στον τίτλο μάλιστα του βιβλίου, για *λογικές των κόσμων*, καταφάσκοντας δηλ. διπλά την πληθυντικότητα (όχι *λογικές τού κόσμου*, διότι υπάρχουν άπειροι κόσμοι και αρκετοί εξ αυτών δεν επικοινωνούν μεταξύ τους μήτε συναπαρτίζουν έναν κόσμο, ούτε όμως και *λογική των κόσμων*, εφόσον υφίστανται περισσότερες της μίας λογικές μήτρες για

457. Όπως επισημαίνει ο Antti Veilahi, «εάν η συνολοθεωρία βασίζεται στην τυπική διάλεκτο της λογικής και μπορεί υπ' αυτή την έννοια να θεωρηθεί μια “διαλεκτική” θεωρία, η θεωρία κατηγοριών στηρίζεται αντίθετα σε *δομικά επιχειρήματα* και εφαρμόζει διαγράμματα που έχουν ένα περισσότερο γεωμετρικό νόημα. Στο πλαίσιο του μεταδομισμού –ακολουθώντας τους Deleuze και Foucault– είναι δελεαστικό να μεταχειριστεί κανείς την κατηγοριακή προσέγγιση ως περισσότερο “διαγραμματική” σε αντίθεση με τον “διαλεκτικό” λόγο πίσω από τη συνολοθεωρία. Ενώ λοιπόν η θεωρία των τόπων συνδυάζει τις δύο θεμελιώσεις με το να μεταχειρίζεται “διαγραμματικά” την ίδια τη “διαλεκτική”, η εστίαση μετατοπίζεται από τη σύνταξη στη σημασιολογία: προς το ερώτημα του νοήματος αυτού που ο Badiou μεταχειρίζεται ως τον αυταπόδεικτο λόγο τού “είναι”. Συγκεκριμένα, μάς διδάσκει ότι το πρόβλημα της ίδιας της υλικότητας δεν είναι αναπόφευκτα ένα λογικώς αρθρώσιμο ερώτημα». Βλ. Antti Veilahi, “Alain Badiou’s Mistake – Two Postulates of Dialectic Materialism” (2015). Πρόκειται για την τρίτη, αναθεωρημένη εκδοχή τού κειμένου, διαθέσιμη στον ηλεκτρονικό σύνδεσμο: <https://arxiv.org/pdf/1301.1203.pdf>. Προσπελάστηκε στις 17.05.2020.

458. «Η βασική ιδέα είναι να εγκαταλείψουμε το[ν] μοναδικό απόλυτο Κόσμο Συνόλων, που είναι κεντρικός στην κλασική συνολοθεωρητική θεμελίωση των Μαθηματικών, και να τον αντικαταστήσουμε με μια πλειάδα τοπικών μαθηματικών πλαισίων –τους Στοιχειώδεις Τόπους– που ορίζονται με όρους της Θεωρίας Κατηγοριών. Αυτά τα πλαίσια θα χρησιμεύσουν ως τοπικά υποκατάστατα για τον κλασικό Κόσμο Συνόλων. Ειδικότερα, έχουν αρκετά πλούσια εσωτερική δομή, ώστε να μπορέσουν, τόσο οι μαθηματικές έννοιες όσο και οι αρχές, να ερμηνευθούν μέσα σε αυτά τα πλαίσια. Με την αντικατάσταση του απόλυτου Κόσμου Συνόλων, ούτε οι μαθηματικές έννοιες έχουν πλέον απόλυτες σημασίες, ούτε οι μαθηματικοί ισχυρισμοί απόλυτες τιμές αλήθειας, αλλά αντί γι' αυτό, έχουν σημασίες ή τιμές αλήθειας μόνο τοπικά, δηλαδή σχετικές με αυτά τα τοπικά πλαίσια». Βλ. Δ. Γαβαλάς (1999), I.3.3: «Από τα απόλυτα στα τοπικά μαθηματικά», 75.

την οργάνωση του καθενός εξ αυτών), καίτοι δεν επιθυμεί να θυσιαστεί η κλασική αντίληψη του απόλυτου οντολογικού ανάφορου (όπως θα φανεί εναργέστερα στο επόμενο κεφάλαιο). Πάντως η επιλογή τής θεωρίας των τόπων, ήτοι μιας ορισμένης κατεύθυνσης απ' όσες επιτρέπει το κατηγοριοθεωρητικό πλαίσιο –και δη μιας ειδικής υποπερίπτωσής της– έχει επικριθεί ως περιοριστική (καθότι υπαγορευόμενη από την πρόσδεση σε συνολιστικές παραδοχές) από ενίους εκ των μαθηματικά προσανατολισμένων αναγνωστών τού Badiou.⁴⁵⁹

3. Η σχέση τής υπερβατολογικής φαινομενολογίας με την οντολογία: Το εννοιακό πλέγμα «υπερβατολογικό, κόσμος, αντικείμενο, σχέση, φαίνεσθαι».

Υπενθυμίζεται ότι ο Badiou έχει αναθέσει στα μαθηματικά τον ρόλο τής οντολογίας, ήτοι της μελέτης τού είναι ως είναι ή της οντολογικής διάστασης που ενέχεται στην παρουσίαση των (μη οντολογικών) καταστάσεων. Θέτοντας εν παρενθέσει όλες τις ενδεχομενικές ή συγκυριακές λεπτομέρειες, η σκέψη κατορθώνει να συλλάβει όχι την ουσία των όντων, αλλά το αμιγές πολλαπλό που υποβαστάζει τις όποιες οντολογικές προτάσεις είναι η ίδια σε θέση να αρθρώσει. Όσον αφορά τις «μη οντολογικές» καταστάσεις, καθοριστικός για τη διασφάλιση της συνοχής τους ήταν ο ρόλος τής αναπαραστατικής λειτουργίας καταμέτρησης των μερών ή υποσυνόλων (δηλ. των δυνατών συνομαδώσεων), την οποία επιτελεί η κρατική μεταδομή. Με τις προδιαγραφές τού οντολογικού πλαισίου λοιπόν, η μελέτη των οντικά ετερογενών καταστάσεων έμενε μετέωρη λόγω της χρησιμοποιούμενης εξαιρετικά αφαιρετικής προσέγγισης. Πώς ακριβώς λειτουργεί η κρατούσα δομή τής κατάστασης, τι αναπαριστά και τι καταμετρά καθέ φορά, και ποιος ή τι ακριβώς επιτελεί τούτη τη μυστηριώδη καταμέτρηση; Ορισμένοι μελετητές έθεταν τέτοιου τύπου ερωτήματα, και, στον βαθμό που το έκαναν, οι παρεχόμενες στον δεύτερο τόμο απαντήσεις είναι αμφίβολο αν θα τούς ικανοποίησαν. Όχι ότι ο φιλόσοφος δεν επανήλθε στο ζήτημα της μεταδομής που εγγυάται την οργανωτική συνοχή και την εννοησιμότητα των εν λόγω καταστάσεων – τουναντίον, όπως θα διαπιστώσουμε. Η προσέγγισή του όμως απέχει παρασάγγας από την εμπειριστική –και ενδεχομένως «ιδεαλιστική»– προκείμενη ότι κάποιος επιτελεί την εν λόγω ενολογική στοίχιση ή άλλως ότι τούτη διενεργείται οπωσδήποτε *ενώπιον* κάποιου ή *για* κάποιον.

459. Εκτός όσων μελετών αναφέρθηκαν ήδη, βλ. Charles Alunni, «Relation-objet et onto-logie, ensembles ou catégories. Identité, objet, relation», *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 181-198. «Προκειμένου να επιχειρήσουμε να εξηγήσουμε ή να εικάσουμε το πιθανό κίνητρο για την επιλογή τού Badiou, είναι ενδεικτικό ν' ανακαλέσουμε μια μεταφορά από το βιβλίο τού John L. Bell *Toposes and Local Set Theories* (μία από τις πηγές τού Badiou, αν και μάλλον όχι αγαπημένη): “η τοποθεωρητική οπτική προτείνει/υποδεικνύει ότι το απόλυτο σύμπαν των συνόλων ενδείκνυται ν' αντικατασταθεί από μια πληθώρα ‘τόπων λόγου’ [toposes of discourse], ο καθένας εκ των οποίων μπορεί να θεωρηθεί ένας δυνατός ‘κόσμος’ στον οποίο η μαθηματική δραστηριότητα ενδέχεται (μεταφορικά) να λάβει χώρα”». Βλ. Vladimir Tasic, “Badiou’s Logics: Math, Metaphor, and (Almost) Everything”, *Journal of Humanistic Mathematics*, Vol. 7, No. 1 (January 2017), 22-45. Εκτός από τα *Μαθηματικά του υπερβατολογικού*, για την κατηγορία των τόπων βλ. R. Gangle (2016), 223-233.

Επιπλέον, η αντικειμενότητα φαινομενολογία τού Badiou αποτελεί εξίσου μια υπερβατολογική άλγεβρα των σχέσεων και μια τοπολογία τής διάρθρωσης των πεδίων. Όχι μόνο το αντικείμενο δεν προσδέεται ως γνωσιακό σύστοιχο ή βιωματικό αναφερόμενο στο επιτελικό κέντρο επιχειρήσεων του εμπρόθετου, ακόμη και του ένσαρκου υποκειμένου –ή οριακά έστω τής κοινοτικής διάστασης της δυποκειμενικότητας–, αλλά συλλαμβάνεται πρωτίστως ως *αυτοφάνερωση* εντός ενός πεδίου (το οποίο είναι με τη σειρά του ένα αντικείμενο) και επομένως η εμπειρία θεματοποιείται πληρέστερα ως διαδικασία διάλληλης αυτοφάνερωσης των αντικειμένων (η οποία συγκροτεί και συγκροτείται από την υποβόσκουσα λογική τού πεδίου). Σε συνέχεια των επεξεργασιών τού *Είναι και συμβάν*, το υποκείμενο αποκόπτεται από την επικράτεια της αναπαράστασης και «αποκρατικοποιείται» (σχετιζόμενο με τη σποραδική εκδίπλωση μιας αλήθειας), ενώ είναι η κρατική μεταδομή εκείνη που πληθυντικοποιείται και φέρει πλέον τις απαγκιστρωμένες από την υποκειμενικότητα υπερβατολογικές λειτουργίες σύνθεσης.

Είναι σε τούτην ακριβώς τη συνάφεια που υπεισέρχεται η αναθεωρημένη έννοια του υπερβατολογικού, το οποίο σκιαγραφείται εφεξής από τον Badiou ως δομή διάταξης, και ως σύστημα κανόνων για τη βαθμοθέτηση των σχέσεων ταυτότητας και διαφοράς, ήτοι ως «κλίμακα αξιολόγησης του φαίνεσθαι», «ορθολογική διάταξη των άπειρων αποχρώσεων ενός συγκεκριμένου κόσμου» ή «οργάνωση των βαθμών ταυτότητας».⁴⁶⁰ Ο φιλόσοφος βεβαιώνει ότι «[τ]ο υπερβατολογικό που διακυβεύεται σ’ αυτό το βιβλίο είναι εξολοκλήρου προγενέστερο κάθε υποκειμενικής συγκρότησης, καθότι συνιστά ένα εμμενές δεδομένο τής οποιασδήποτε κατάστασης. [...] Ότι κάθε κόσμος κατέχει μια ενική υπερβατολογική οργάνωση σημαίνει ότι, εφόσον η σκέψη τού είναι δεν είναι σε θέση αφεαυτής να εξηγήσει την εμφάνισή [manifestation] του, η κατανοησιμότητα τούτης της εμφάνισης θα πρέπει να *καταστεί δυνατή* μέσω εμμενών λειτουργιών [πράξεων, επιχειρήσεων]. “Υπερβατολογικό” είναι το όνομα των λειτουργιών αυτών».⁴⁶¹ Εξυπακούεται ότι ένας κόσμος και το «υπερβατολογικό του» θα είναι σύστοιχα, όπως οι λειτουργίες τής εποπτείας και της διάνοιας στον κριτικισμό. «Αφού ένας κόσμος δεν είναι παρά μια λογική τού ώδε-είναι, και ταυτίζεται με την ενικότητα τούτης της λογικής. Ένας κόσμος αρθρώνει, πέριξ ενός δομημένου τελεστή (του υπερβατολογικού), τη συνοχή [cohésion] των πολλαπλών».⁴⁶² Όπως στο *Είναι και συμβάν* κάθε κατάσταση συνοδεύεται από το προσίδιο κράτος της, έτσι και στην επικράτεια της φαινομενολογίας κάθε πεδίο διέπεται από την προσήκουσα σ’ αυτό λογική διάρθρωση, η οποία συχνά δεν είναι ρητή, ενώ εκ των πραγμάτων δεν γίνεται να είναι *απολύτως* ρητή (αλλά ενδεχομένως είναι πλήρως εννοήσιμη, ήτοι έκθετη σε ορθολογικά πρωτόκολλα διερεύνησής της).⁴⁶³ Μ’ έναν συνοπτικό «οντολογικό» ορισμό (το περιεχόμενο του οποίου

460. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 71. Παρομοίως, στα *Μαθηματικά του υπερβατολογικού* (2014) αναφέρεται ως «πεδίο για την αξιολόγηση των ταυτοτήτων και των διαφορών» (167).

461. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 111-112.

462. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 112.

463. Είναι εντυπωσιακή η συνήχιση όσο και η (αναμενόμενη λόγω και των διαφορετικών ευαισθησιών, στοχεύσεων και ιστορικοφιλοσοφικών καταβολών) απόκλιση της μπαντιουϊκής «φαινομενολογίας» με το ακόλουθο απόσπασμα από τη μελέτη τού Ιορδάνη Μαρκουλάτου, *Maurice*

ευελπιστούμε ότι θ' αποσαφηνιστεί επαρκώς στην πορεία), ένας κόσμος θα είναι ένα απρόσιτα άπειρο σύνολο το οποίο θα περιέχει ως στοιχείο του μια δομή διάταξης.

Συνεπώς, η λογική τού φαίνεσθαι συνιστά μια κωδικοποιημένη διευθέτηση και ρύθμιση των διαφορών, η οποία έχει εκ των πραγμάτων τοπικό χαρακτήρα, εφόσον αφορά πάντοτε έναν συγκεκριμένο κόσμο. Ενώ η οντολογική ταυτοποίηση ενός όντος δεν απαιτεί κάτι πρόσθετο από τους κανόνες και τις πράξεις που εμπλέκει η εμμενής κατασκευή του ως πολλαπλού, η εμφάνισή του σ' έναν κόσμο εγείρει ταυτόχρονα το ζήτημα της διαφοράς προς εαυτόν και προς τα υπόλοιπα όντα που μοιράζονται τούτο τον κόσμο μαζί του. Εν προκειμένω, ο Badiou αξιοποιεί για μία ακόμη φορά τη διαλεκτική σχέση έντασης που υφίσταται μεταξύ αφενός της εννοιακής ή ουσιακής (δηλ. άνευ της ένταξης σε κάποιο πλαίσιο) και αφετέρου της προσδιορισμένης (φαινομενολογικής, πλαίσιοθετημένης ή εγκατεστημένης) ύπαρξης, ενσωματώνοντας το κύριο μάθημα του δομισμού, σύμφωνα με το οποίο η εκάστοτε παρουσιαζόμενη ταυτότητα προκύπτει ως απότοκο λογικά προγενέστερων διαφορικών σχέσεων ή συστημάτων σημείων. Η λογική τού φαίνεσθαι ρυθμίζει επομένως τον βαθμό μετοχής τού εκάστοτε όντος στα υπερβατολογικά όρια ύπαρξης που προβλέπονται για τον κόσμο, επιμερίζοντας τις αντίστοιχες διαβαθμίσεις. Συνεπάγεται ότι ένα ον ενδέχεται να *μην υπάρχει* σ' έναν κόσμο, ενώ ίσως δεσπόζει ως πόλος υπαρξιακής πύκνωσης και ακτινοβολούσας έντασης σ' έναν άλλο. Άρα η απαιτούμενη λογική δεν μπορεί παρά ν' αποτελεί κάποιου είδους γενική φαινομενολογία και υπερβατολογική άλγεβρα των σχέσεων (ιεράρχησης, ταξινόμησης, οριοθέτησης, βαθμονόμησης, γειτνίασης, απόκλισης, κτλ., εν ολίγοις ταυτότητας του κάθε όντος προς –και διαφοράς του από– τον εαυτό του και τα υπόλοιπα στο πλαίσιο του δεδομένου κάθε φορά κόσμου). Το φαίνεσθαι ενός όντος δεν προκύπτει αβίαστα από την οντολογική του έκταση, η οποία εξάλλου δεν είναι αφεαυτής σε θέση να παράσχει πληροφόρηση για το πλήθος ή την ετερογένεια των κόσμων, τους οποίους ενδέχεται να εποικήσει αυτό. Όθεν προκύπτει η ανάγκη σκιαγράφησης μιας «μεγάλης λογικής», η οποία θα ενσαρκώνεται σε πλήθος διαφορετικών και δυναμικών υπερβατολογικών καθεστώτων ρύθμισης του φαίνεσθαι.

Ακριβώς επειδή το όλον, ήτοι το σύμπαν όλων των δυνατών κόσμων, δεν υπάρχει (ήτοι δεν είναι δυνατόν να νοηθεί ως συνεπές), κάθε κόσμος έχει ένα υπερβατολογικό κατώφλι έντασης, δηλ. ένα ελάχιστο εύρος καταχώρισης, κάτω από το οποίο δεν εκτείνεται η δικαιοδοσία του. Ένα ον ευρισκόμενο κάτω από τη διακριτική ικανότητα των λογικών πρωτόκολλων του κόσμου, δεν υπάρχει (δεν εμφανίζεται σ' αυτόν τον κόσμο), ωστόσο τούτη η διαπίστωση δεν είναι σε θέση να μάς παράσχει την παραμικρή *οντολογική* πληροφορία, εφόσον θα μπορούσε κάλλιστα το εν λόγω ον να χαιρεί μέγιστης φαινομενολογικής έντασης σ' έναν άλλο κόσμο. Ένας κόσμος λοιπόν θα είναι, «για κάθε πολλαπλότητα παρούσα σ' αυτόν, το γενικό σύστημα των διαφορών και των ταυτοτήτων που τη συνδέουν με όλες τις άλλες».⁴⁶⁴ Το

Merleau-Ponty: Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου (Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2018), 90: «Ο κόσμος συνιστά μυστήριο γιατί είναι λόγος, και ο λόγος συνιστά μυστήριο γιατί είναι εγκόσμιος, γιατί, εν τέλει, δεν είναι παρά ο τρόπος λειτουργίας ενός κόσμου [...] αυτό που καθιστά τον λόγο μυστήριο είναι ότι δεν εξαντλείται στην κρυσταλλική διαφάνεια του ιδεατού [...]».

464. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 46.

υπερβατολογικό δεν συνυπολογίζει επομένως τους βαθμούς έντασης καθ'αυτούς, αλλά τη σχεσιακή γειτνίαση ή απόκλιση μεταξύ των όντων, περιλαμβανομένης της σχέσης καθενός προς τον εαυτό του, ήτοι ενσωματώνει διαφορικές σχέσεις έντασης. Επομένως, η διαπίστωση ότι ένα ον «δεν υπάρχει» ισοδυναμεί με την παραδοχή ότι δεν έχει τίποτε κοινό με όλες τις εμφανιζόμενες στον κόσμο οντότητες, ώστε η φαινομενολογική εγγραφή του να είναι ανεπίδεκτη βαθμοθέτησης, με αποτέλεσμα να περνά απαρατήρητο ή να μην καθίσταται ανιχνεύσιμο (ώστε «δεν υπάρχει» σημαίνει ουκ έστιν ώδε, «δεν υπάρχει εδώ ή/και κατ' αυτόν τον τρόπο»). Υπάρχουν τρεις τρόποι τής σύζευξης ως λογικής πράξης τού φαίνεσθαι, ήτοι διαφορετικές δυνατές κατηγοριοποιήσεις κατά τη σύγκριση (των βαθμών εμφανισιακής έντασης) δύο οντοτήτων εντός τού ιδίου κόσμου: α) η περιεκτική ή εγκλειστική σύζευξη (ή τομή), όπου η μία περιέχεται στην άλλη, β) η παρεμβολή (intercalation), όπου αμφότερες αναδεικνύονται από ένα τρίτο κοινό στοιχείο, το οποίο τις δεξιώνεται εν μέρει, και γ) η διάζευξη, ήτοι η ολοσχερής απουσία κοινών μεταξύ τους στοιχείων.

Το φαίνεσθαι ενδέχεται λοιπόν να διαφέρει από το οντολογικό του υπόβαθρο, δίχως τούτο να συνεπάγεται ότι εμπίπτει στην επικράτεια της απατηλής ψευδαίσθησης. Η μεταξύ τους σύνδεση εκφράζει την ενδεχομενικότητα ενός σημείου συρραφής ή αγκύρωσης ως κρυστάλλωση μιας ορισμένης ισορροπίας (μεταξύ του οντολογικού και του φαινομενολογικού), η οποία διευθετείται κατά βάση σιωπηρά από το δίκτυο των υπερβατολογικών αξιολογήσεων (βλ. και το επόμενο υποκεφάλαιο, καθώς η πραγμάτευση του εν λόγω σημείου αποτελεί ίσως το μείζον επίδικο του δεύτερου τόμου). Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, το δίκτυο αυτό είναι διαπραγματεύσιμο ή εκτεθειμένο σε απόπειρες εκτεταμένης αναδιάρθρωσής του. «Η λογική, ως συνεκτικότητα του φαίνεσθαι, οργανώνει την αστάθμητη ενότητα, υπό τον νόμο τού κόσμου, των μαθηματικών τού πολλαπλού και της τοπικής αξιολόγησης των σχέσεών του τόσο προς τον εαυτό του όσο και προς τα άλλα [παρουσιαζόμενα στον κόσμο πολλαπλά]».⁴⁶⁵

Παρατηρούμε ότι διασώζεται εντός τής μπαντιουϊκής οπτικής η οντικο-οντολογική διαφορά, ενώ καθίσταται δυνατός ένας τυπολογικός επιμερισμός των προγενέστερων προσανατολισμών τής μεταφυσικής σκέψης κατά το πρότυπο που είθισται να αποδίδεται στον συγγραφέα των τριών *Κριτικών*.⁴⁶⁶ «Εάν ερμηνεύσουμε το ον ως το “ώδε” τού είναι, ή ως τον κοσμικό εντοπισμό μιας αμιγούς πολλαπλότητας, ή ως το φαίνεσθαι τού είναι ως πολλαπλότητας –κάτι που είναι σε κάθε περίπτωση δυνατό–, θα πούμε πως αυτό που ο Heidegger ονομάζει οντολογική διαφορά αναφέρεται στην εμμενή απόκλιση ανάμεσα στα μαθηματικά και τη λογική. Θα έπρεπε λοιπόν, αν

465. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 158.

466. Πρβλ. Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*·, μετάφραση: Παναγιώτης Θανασάς (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2004). Για μια εκδοχή τού εν λόγω επιμερισμού, βλ. την καταληκτική διαπίστωση του Kant, σύμφωνα με την οποία, αναφορικά με «τους παρατηρητές μιας επιστημονικής μεθόδου, αυτοί λοιπόν εδώ έχουν την επιλογή, ή να προχωρούν *δογματικώς* ή *σκεπτικώς*, αλλά σ' όλες ωστόσο τις περιπτώσεις [έχουν] την υποχρέωση [να προχωρούν] συστηματικώς. [...] Ο *κριτικός* δρόμος είναι *μόναχα* ακόμη ανοιχτός». Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου, Υπερβατική Διαλεκτική και Υπερβατική Μεθοδολογία*, εισαγωγή – μετάφραση – παρατηρήσεις: Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος (Αθήνα: 2006³), A856/B884.

θέλαμε να ακολουθήσουμε τα ίχνη του Heidegger, να ονομάσουμε “μεταφυσική” κάθε προσανατολισμό τής σκέψης που συγγέει κάτω από την ίδια ιδέα τα μαθηματικά και τη λογική. Υπάρχουν όμως δύο τρόποι για να δημιουργήσει κανείς αυτή τη σύγχυση: είτε συρρικνώνοντας πλήρως τα μαθηματικά σε μια λογική σκέψη, όπως έκαναν, ο καθένας στον τομέα του, οι Frege, Russell ή Wittgenstein· είτε θεωρώντας πως η λογική δεν είναι παρά ένας εξειδικευμένος κλάδος των μαθηματικών, όπως το κάνουν πολλοί μοντέρνοι θετικιστές. Η πρώτη διαλύει το είναι μέσα στο φαίνεσθαι. Η δεύτερη αρνείται πως το φαίνεσθαι είναι διακριτό από το είναι. Θα αναγνωρίσει κανείς άνετα στην πρώτη τις παραλλαγές του εμπειρισμού· στη δεύτερη, τις παραλλαγές του δογματισμού». ⁴⁶⁷ Το ζητούμενο για τον φιλόσοφο έγκειται μάλλον στη σύλληψη της βαθιάς συσχέτισης και συνέργειας των δύο κλάδων, δίχως όμως την άρση της καταστατικής διαφοράς ή ασυμμετρίας τους.

Υπό μία έννοια, είναι μέρος τής φύσης των όντων το φαίνεσθαι, ήτοι η εμφάνισή τους εντός ενός κόσμου, η διαφόρισή τους από ένα περιβάλλον και η ένταξή τους σ’ ένα πυκνό πλέγμα οικοσυστημικών συναφειών. Ωστόσο, ο Badiou θα σπύσει ν’ αποστασιοποιηθεί από την τελεολογία που εμπερικλείει η –εγγελιανής έμπνευσης– αρχική διατύπωση, αφού η εμφάνιση σ’ έναν κόσμο είναι προφανώς ενδεχομενική (πρβλ. τη σπινοζική διατύπωση ότι «δεν ξέρουμε τι μπορεί ένα σώμα» και ενδείκνυται επομένως να εξερευνηθεί η παιδαγωγική ή ασκητική των δυνάμεων και η εθολογία των συναντήσεων – ο Badiou θα έλεγε μάλλον ότι γνωρίζουμε τι μπορεί ένα σώμα σ’ έναν συγκεκριμένο κόσμο, ανυπερθέτως, αλλά δεν είναι κανείς σε θέση να προδιαγράψει τον αριθμό και την ποικιλία των κόσμων στους οποίους μπορεί αυτό να εγγραφεί). Είναι μεν στην ουσία των όντων το φαίνεσθαι, αλλά το τελευταίο δεν μπορεί να εξαχθεί λογικά από το είναι των πρώτων, η μετάβαση από το ένα επίπεδο στο άλλο δεν έχει τον χαρακτήρα νομοτελειακού λογικού περάσματος ούτε εκδίπλωσης μιας εν πολλοίς προδιαγεγραμμένης αναπτυξιακής δυναμικής. ⁴⁶⁸ Εάν

467. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 59.

468. Σ’ αυτό το σημείο εμπίπτει η κριτική επισκόπηση της εγγελιανής τοποθέτησης. Συλλαμβάνοντας ο Hegel τη Λογική του ως γενική μεταμεθοδολογία τής αυτοεκδίπλωσης της Απόλυτης Ιδέας μέσω της διέλευσης των λογικά αναγκαίων αναβαθμών της –οι οποίοι οδηγούν στην απόλυτη επίγνωση της σκέψης που, αποδεσμευμένη πλέον από τις οροεξαρτήσεις, σκέφτεται τον εαυτό της στο τέλος τής διαδικασίας–, θέτει εκ των πραγμάτων ως αίτημα την υποβόσκουσα ενότητα της σύνολης διαδικασίας (καθώς οι εκάστοτε «αλήθειες» δεν συνιστούν παρά επιμέρους εκφάνσεις, στιγμές ή ροπές τής Αλήθειας, που είναι η ίδια η κίνηση της σκέψης) και την ιεραρχική διάταξη των διαφορετικών κόσμων (ακριβώς ως σταδίων, αναβαθμών ή επεισοδίων στην εποποιία του Πνεύματος που περισυλλέγει αναδρομικά την περίοδο της ανάπτυξής του). Εν τη απουσία μιας τέτοιας παράδοξης ολότητας (ή ολοποιούσας λειτουργίας), ο Badiou δέχεται την μη αναγώγιμη πολλαπλότητα των γενολογικών διαδικασιών και την άπειρη και κατ’ αρχήν αδιάφορη διασπορά των κόσμων. Μία εκάστοτε αλήθεια ενδέχεται αναδρομικά να εμφανίζεται ως τοπικά οικοδομούμενη γέφυρα μεταξύ (μέχρι τούδε εκλαμβανόμενων ως) διακριτών κόσμων, όχι όμως ως αναδρομική διαπίστωση της ύπαρξης του Κόσμου και ως αυτοαποκάλυψη ή έκφραση της εσώτερης ουσίας του. Το απόλυτο στον Hegel δεν είναι η Ιστορία, αλλά η σκέψη ως Λογική τής ιστορίας (ως ορθολογική ανασυγκρότηση της ενδεχομενικής διαδοχής των προϋποθέσεών της, η οποία ισοδυναμεί με την αναδρομική θέση και εν τέλει την άρση τους). Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και το μακροσκελές σχόλιο του Badiou στην *Κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 233-234: «Για τον Hegel, πράγματι, η ιστορική έκθεση των πολιτικών δεν είναι μια φανταστική

τούτο συνέβαινε, το φαίνεται θα επανεγγραφόταν στις οντολογικές δομές ως εμμενής τελικότητα και ροπή προς ενσάρκωση, με αποτέλεσμα οι λεπτομέρειες τούτης της αυτοπαρουσίασης να καταστούν επιφανόμενα μιας αδήριτης πανλογικής κίνησης και η ενδεχομενικότητα να προσροφηθεί σ' ένα βαθύτερο επίπεδο αναγκαιότητας.⁴⁶⁹ Τούτο σημαίνει ότι, πέραν της εμμενούς οντολογικής του σύστασης, κάθε ον συγκροτείται ως φαινόμενο υπαγόμενο σε πολυειδείς διαφορικούς

υποκειμενοποίηση, είναι το πραγματικό αυτοπροσώπως. Γιατί το κρίσιμο αξίωμα της διαλεκτικής όπως την αντιλαμβάνεται είναι ότι “το Αληθές είναι το γίνεσθαι του εαυτού του”, ή, πράγμα που είναι το ίδιο, “ο Χρόνος είναι το ὄδε-είναι τῆς Ἐννοιας”. Ἐκτοτε, σύμφωνα με τη χεικελιανή θεωρησιακή κληρονομιά, έχουμε κάθε λόγο να υποθέσουμε ότι η ιστορική εγγραφή, υπό το όνομα “κομμουνισμός”, των επαναστατικών πολιτικών περιόδων ή των ετερόκλιτων θραυσμάτων τῆς συλλογικής χειραφέτησης, αποκαλύπτει την αλήθεια τους, που είναι η πρόοδος σύμφωνα με το νόημα της Ιστορίας. Αυτή η λανθάνουσα υπαγωγή των αληθειών στο ιστορικό τους νόημα μας επιτρέπει να μιλούμε “εν αλήθεια” για κομμουνιστικές πολιτικές, για κομμουνιστικά κόμματα και αγωνιστές κομμουνιστές. Βλέπουμε όμως σήμερα πως πρέπει να αποφύγουμε αυτήν τη χρήση επιθέτων. Για να την καταπολεμήσω, χρειάστηκε πολλές φορές να δηλώσω ότι η Ιστορία δεν υπάρχει, πράγμα που εναρμονίζεται με την αντίληψή μου περί αληθειών, δηλαδή πως δεν έχουν κανένα νόημα, και κυρίως όχι το νόημα μιας Ιστορίας. Είμαι όμως υποχρεωμένος σήμερα να διασαφηνίσω αυτή την ετυμολογία. Βεβαίως, δεν υπάρχει κανένα πραγματικό τῆς Ιστορίας, και είναι άρα αληθές, υπερβατολογικά αληθές, ότι αυτή δεν μπορεί να υπάρξει. Το ασυνεχές των κόσμων είναι ο νόμος τού φαίνεσθαι, άρα και της ύπαρξης». Ο Badiou διαφοροποιείται από την εγγελιανή λύση τού προβλήματος του φαίνεσθαι, η οποία εγγράφεται στην εμμενή διαλεκτική τῆς ουσίας και της ύπαρξης και υπαγορεύεται από την οντολογική πρωτοκαθεδρία τῆς αρνητικότητας. Στον Badiou η άρνηση είναι φαινομενολογική κατηγορία και επομένως σχετίζεται με τη λογική ενός συγκεκριμένου κόσμου και όχι με το οντολογικό υπόστρωμα των εμφανιζόμενων πολλαπλοτήτων (πρβλ. *Επιστήμη της Λογικής*, «Ο κόσμος της εμφάνειας και ο κόσμος καθεαυτών»). Πάντως η διαφοροποίηση αυτή δεν αναιρεί την ύπαρξη συναφειών, εφόσον «η εγγελιανή διαλεκτική, η οποία υποθέτει μία μη κλασική θεωρία τῆς άρνησης, είναι κατά τη γνώμη μου εγγύτερα στη λογική τού φαίνεσθαι ή των φαινομένων μάλλον, παρά στη λογική τού αμιγούς είναι. Μάλιστα, η εγγελιανή λογική είναι ένα είδος μείγματος μεταξύ της ιντουισιονιστικής λογικής (η οποία αρνείται την αρχή τού αποκλειόμενου τρίτου) και της παρασυνεπούς λογικής (η οποία αρνείται την αρχή τῆς μη αντίφασης)». Βλ. τη συζήτησή του με τον Tzuchien Tho, “From the ‘Red Years’ to the Communist Hypothesis: Three Decades of Dividing into Two”, η οποία περιλαμβάνεται ως επίμετρο στο βιβλίο *The Rational Kernel of the Hegelian Dialectics*, μετάφραση – επιμέλεια: Tzuchien Tho (Melbourne: re.press, 2011), 91.

469. Βλ. “Beyond Formalization”, συνέντευξη με τους Bruno Bosteels και Peter Hallward (2002), μετάφραση: Alberto Toscano, παρατίθεται ως παράρτημα στη μελέτη τού Bosteels *Badiou and Politics* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2011), 343-344. Πέραν από το εγγελιανό εγχείρημα *stricto sensu*, το οποίο έχει κατά νου ο φιλόσοφος, μια ούτως εννοημένη επιτακτική απορροή τού φαίνεσθαι από το είναι θα προσέγγιζε μια ευρύτερη νεοπλατωνική, «θεοσοφική» και ερμητική παράδοση, όπως την απηχούσε η σύγχρονη του Hegel φιλοσοφία τῆς Φύσης. Στον Schelling επί παραδείγματι, η ιδέα μιας ροπῆς προς αυτοαποκάλυψη έφτασε μέσω της επίδρασης των Friedrich Christoph Oetinger και Franz von Baader, αμφότεροι εκ των οποίων είχαν αντλήσει από τον μυστικισμό τού Jakob Böhme. Σύμφωνα με έναν διακεκριμένο μελετητή τῆς εν λόγω παράδοσης, οι *Naturphilosophen* «[α]ντιλαμβάνονται λοιπόν το ορुकτό μόνο σαν απωθημένη ζωή ή μάλλον σαν εν δυνάμει ζωή, και η ίδια η ζωή, συμπεριλαμβανομένης και της ζωῆς τού Θεού και των πνευμάτων, ενσαρκώνεται ή επιθυμεί να ενσαρκωθεί: το καθετί, στο υπερπέραν, πρέπει να έχει μορφή». Πρβλ. Antoine Faivre, «Η φιλοσοφία τῆς φύσης στον γερμανικό ρομαντισμό», στο συλλογικό *Encyclopédie de la Pléiade. Ιστορία τῆς φιλοσοφίας. Τόμος Β', 19ος αιώνας. Ρομαντικοί – Κοινωνιολόγοι*, μετάφραση: Τίτος Πατρίκιος – Παύλος Χριστοδουλίδης (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991³).

προσδιορισμούς οι οποίοι το ατομικεύουν, ρυθμίζοντας και κατανέμοντας τις υπαρκτικές εντάσεις, τις ομοιότητες και τις διαφορές μεταξύ κάθε αντικειμένου και όλων των άλλων (περιλαμβανομένου του εαυτού του) σε προβλέψιμες διακυμάνσεις και χωροχρονικά εντοπίσιμες κλίμακες. Ούτως συντελείται η εξαντικειμενίκευση, ήτοι η συγκρότηση ενός όντος ως αντικειμένου αρμονικά ενταγμένου στην εσωτερική λογική τού προσιδίου πεδίου του. «Η πολλαπλότητα που εμφανίζεται πρέπει να κατανοηθεί ως ένα ιδιαίτερα περίπλοκο δίκτυο βαθμών ταυτότητας ανάμεσα στα στοιχεία της, στα μέρη και στα άτομά της».⁴⁷⁰ Η ύπαρξη δεν αποτελεί λοιπόν οντολογική κατηγορία, αλλά φαινομενο-λογική, συνώνυμη της «εμφάνισης σ' έναν κόσμο» και του βαθμού αυτοσχυσίας συναρτήσεως των όσων η προσίδια λογική τού κόσμου επιτρέπει να καταστούν αντιληπτά: «Η ύπαρξη είναι το όνομα που φέρει η τιμή τής συνάρτησης ταυτότητας όταν την εφαρμόζουμε σε ένα και το αυτό στοιχείο. Είναι, κατά κάποιο τρόπο, το μέτρο τής ταυτότητας προς εαυτόν ενός πράγματος. Δοθέντος ενός κόσμου και μιας συνάρτησης ταυτότητας που προσλαμβάνει τις τιμές της στο υπερβατολογικό αυτού του κόσμου, θα αποκαλέσουμε “ύπαρξη” ενός πολλαπλού που εμφανίζεται σ' αυτό τον κόσμο τον υπερβατολογικό βαθμό που αποδίδεται στην ταυτότητα προς εαυτόν αυτού του πολλαπλού. [...] [Η] ύπαρξη είναι ένας υπερβατολογικός βαθμός που δείχνει την ένταση του φαίνεσθαι μιας πολλαπλότητας σ' έναν καθορισμένο κόσμο, και αυτή η ένταση δεν υπαγορεύεται σε καμία περίπτωση από την αμιγή [δηλ. την οντολογική] σύνθεση του υπό θεώρηση πολλαπλού».⁴⁷¹

Σε αντίθεση με τη σφαίρα τής εμφάνισης σ' έναν κόσμο, όπου οι αμυδρότερες διαφορές και η όποια γειννίαση των παρουσιαζόμενων όντων αποκτούν ιδιαίτερη σημασία ενδοκοσμικά –στον βαθμό ακριβώς που εδράζονται σε μια επιμέρους διαφοροποίηση σε επίπεδο έμφασης, η οποία διατηρεί ως εκ τούτου μεγάλες δόσεις συνέχειας ή κοινότητας μεταξύ τους–, από τη σκοπιά τής οντολογικής τους σύστασης, η οποία είναι αμιγώς εκτασιακή, η παραμικρή απόκλιση μεταξύ δύο όντων αποτελεί επαρκή ένδειξη μιας ολοσχερούς διαφοροποίησης. «Τούτες οι αξιολογήσεις δεν ταυτίζουν πάντοτε, όπως το κάνει η νομοθεσία τού αμιγούς πολλαπλού, την τοπική διαφορά με την οικουμενική [globale] διαφορά. Δεν είναι οντολογικές. Γι' αυτό θ' αποκαλέσουμε “λογική” τους νόμους τού σχεσιακού δικτύου, οι οποίοι καθορίζουν το εγκόσμιο [mondain] φαίνεσθαι του είναι-πολλαπλό. Κάθε κόσμος διαθέτει μια προσίδια λογική, η οποία είναι νομοθεσία τού φαίνεσθαι, ή του “ώδε” τού ώδε-είναι. [...] Η κλίμακα αξιολόγησης του φαίνεσθαι, και επομένως η λογική ενός κόσμου, εξαρτώνται από την ενικότητα αυτού τούτου του κόσμου. Εκείνο που μπορούμε να πούμε, είναι ότι σε κάθε κόσμο μια τέτοια κλίμακα θα υπάρχει. Αυτήν αποκαλούμε το υπερβατολογικό».⁴⁷² Από μαθηματική άποψη, η δομή διάταξης που είναι το υπερβατολογικό αποτελεί ένα μερικώς διατεταγμένο σύνολο (“partially ordered set” ή εν συντομία “poset”), με την εξαίρεση ορισμένων κόσμων, όπου η σχέση διάταξης θα είναι ολική, δηλ. θα άπτεται όλων των στοιχείων τού αρχικού

470. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 76.

471. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 76-77.

472. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 168.

συνόλου (της «κατάστασης» ή του «κόσμου»). Η σχέση διάταξης διατηρεί τις ιδιότητες της ανακλαστικότητας και της μεταβατικότητας, όχι όμως και της συμμετρίας, σε σχέση μ' εκείνη της ισοδυναμίας.⁴⁷³ Εκκινώντας λοιπόν από τις «καταγραφόμενες» ή «παρατηρούμενες» διαφορές, μια δομή διάταξης επιτελεί τις ακόλουθες λειτουργίες: α) Διατάσσει ως προς μία ιδιότητα (εν προκειμένω μάς ενδιαφέρει η εμφανισιακή ένταση, οπότε το κριτήριο θα είναι της μορφής «εμφανίζεται λιγότερο ή εξίσου έντονα σε σχέση με») όλα τα παρουσιαζόμενα στοιχεία, θεσπίζοντας ένα ελάχιστο κατώφλι σήμανσης, το οποίο έσωθεν του κόσμου θεωρείται απόλυτο, ήτοι μηδενικού βαθμού. β) Παρουσιάζει τον μέγιστο βαθμό κοινών στοιχείων μεταξύ δύο συγκρινόμενων όντων, ο οποίος εκ των πραγμάτων θα κυμαίνεται οριακά μεταξύ του «βαθμού μηδέν» και του «μεγαλύτερου» εκ των δύο, με άπειρες δυνατές αποχρώσεις να παρεμβάλλονται ενδιάμεσα. Τούτος ο φαινομενολογικός «μέγιστος κοινός παρονομαστής» αποτελεί την πράξη της *τομής* των δύο όντων. γ) Επίσης, για κάθε υποσύνολο του υπερβατολογικού, ήτοι για κάθε σύνολο που θα περιέχει ως στοιχεία του τούς βαθμούς εμφανισιακής έντασης ορισμένων μόνο εκ των στοιχείων τού αρχικού συνόλου (του κόσμου), των οποίων οι βαθμοί περιέχονται στο υπερβατολογικό, θα υπάρχει ένα «περίβλημα» που θα ενθυλακώνει τους εν λόγω βαθμούς έντασης, έχοντας τούτο το υποσύνολο ως «επικράτεια» ή «περιοχή» (το πεδίο ορισμού της περιβάλλουσας συνάρτησης). Το περίβλημα είναι ο ελάχιστος βαθμός έντασης, ο οποίος είναι ωστόσο μεγαλύτερος από το άθροισμα των αντίστοιχων βαθμών της περιοχής του, αποτελεί δηλ. κάτι σαν το εξωτερικό μέγιστο μιας οριοθετημένης περιοχής, το ούτως ειπείν «περιτύλιγμα» της έντασης με την οποία τούτη εμφανίζεται. Στην ειδική περίπτωση που η περιοχή αποτελείται από δύο μόνο στοιχεία, το εν λόγω «περιτύλιγμα» θα είναι η ένωσή τους ($a \cup b$). Επίσης, η τομή ενός βαθμού έντασης και του περιβλήματος ισούται με το περίβλημα της τομής τού εν λόγω βαθμού με καθένα από τα στοιχεία τού υποσυνόλου που αποτελεί το πεδίο ορισμού του. Με όρους μαθηματικής λογικής, η δομή που πληροί τούτες τις προϋποθέσεις είναι μια *πλήρης άλγεβρα Heyting*.⁴⁷⁴

Σημαντική είναι λοιπόν η λειτουργία τού *περιβλήματος* (envelope), το οποίο αφορά ότι, για κάθε επιμέρους συλλογή βαθμών εμφανισιακής έντασης, θα υπάρχει ένα τμήμα τού κόσμου, του οποίου ο βαθμός θα είναι ίσος ή μεγαλύτερος του αθροίσματός τους, και που επιπλέον θα είναι ο ελάχιστος δυνατός που πληροί τούτη τη συνθήκη. Έτσι διασφαλίζεται η συνοχή ενός κόσμου διά της ενσωμάτωσης των όποιων αποκλίσεων σε ευρύτερες συνάψεις. Εάν ένα ον εμφανιστεί απροσδόκητα, μπορεί ν' αφομοιωθεί από ένα νέο περίβλημα, το οποίο θα προκύψει από το άθροισμα των τιμών σύζευξης του άρτι εμφανισθέντος όντος με καθένα από τα όντα που περιλαμβάνονταν στο πρότερο περίβλημα. Η λειτουργία τού περιβλήματος καθιστά δηλ. δυνατή τη συμπερίληψη σε ολοένα περιεκτικότερες ολοποιήσεις εν είδει «αποεστίασης» του υπερβατολογικού «φακού» (Υπόθεση: εάν το νεοεμφανισθέν ον

473. Η ιδιότητα/σχέση της *μεταβατικότητας* δηλώνει για παράδειγμα ότι, αν $a > \beta$ και $\beta > \gamma$, τότε επίσης $a > \gamma$. Της *συμμετρίας* ότι, αν $a = \beta$, τότε $\beta = a$. Της *ανακλαστικότητας* ότι $a > a$.

474. Παροχή διευκρινίσεων για την πλήρη άλγεβρα Heyting: Πρόκειται για ένα «Ολοκληρωμένο πλέγμα», ενώ ο Badiou θα εξετάσει μόνο την ειδικότερη περίπτωση του locale. Πρβλ. την εξαιρετικά κατατοπιστική σημείωση υπ' αριθμόν 8 στο *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 163-164.

αποτελεί συμβαντική ενικότητα, τούτη η διεύρυνση θα είναι αδύνατη δίχως την ολοσχερή αντικατάσταση ή τροποποίηση του υπερβατολογικού τού κόσμου, αφού η ένταση της εμφάνισης θα υπερβαίνει τις ικανότητες καταχώρισης, διευθέτησης και ενσωμάτωσής του). Επί τη βάσει των τριών αυτών θεμελιωδών πράξεων (του ελαχίστου, της σύζευξης ή τομής και του περιβλήματος) είναι δυνατόν να παραχθούν όλες οι απαιτούμενες ενέργειες, όπως φερειπείν η σχέση εξάρτησης, η οποία αντιστοιχεί στις παραδοσιακές συνδέσεις τής αιτιώδους συνάφειας και της λογικής συνεπαγωγής. Η πράξη τής άρνησης είναι παράγωγη, αφού στηρίζεται στην εκκίνηση από έναν δεδομένο βαθμό εμφάνισης (ώστε το *αντίστροφο* ενός όντος να είναι το περίβλημα των οντοτήτων εκείνων οι οποίες δεν μοιράζονται τίποτε κοινό μαζί του).

Το υπερβατολογικό μέγιστο κατώφλι σήμανσης θα συνιστά το αντίστροφο του ελαχίστου, ενώ η αναπόφευκτη ύπαρξή του μαρτυρεί ότι, οσοδήποτε μεγάλες ή ευρύχωρες και αν φαντάζουν, οι υποδομές, οι διαθεσιμότητες και τα πρωτόκολλα δεξίωσης ενός κόσμου είναι πάντοτε προσδιορισμένα, ακριβώς επειδή δεν υπάρχει το Σύμπαν, ήτοι *ο ένας περιεκτικός των πάντων Κόσμος των κόσμων, η μία εκείνη μεταλογική που θα ήταν το ισοδύναμο της εγγελιανής απόλυτης γνώσης*. «Σε κάθε κόσμο, η εμμενής ύπαρξη μιας μέγιστης αξίας για τους υπερβατολογικούς βαθμούς σηματοδοτεί ότι *αυτός ο κόσμος δεν είναι ποτέ ο κόσμος*. Η δύναμη τοπικοποίησης [ή εντοπισμού] ενός κόσμου είναι καθορισμένη: *εάν ένα πολλαπλό εμφανίζεται σε τούτο τον κόσμο, υπάρχει ένας απόλυτος βαθμός τής εμφάνισης αυτής· ο βαθμός αυτός υποδεικνύει, για έναν κόσμο, το απόλυτο του ώδε-είναι*».⁴⁷⁵ Το «ώδε-είναι» απηχεί βέβαια το χαϊντεγκεριανό *Dasein*, ακόμη περισσότερο όμως το εγγελιανό «προσδιορισμένο είναι». Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Badiou αναδιατυπώνει πτυχές τής εγγελιανής διαλεκτικής υπό το κεκτημένο των σύγχρονων μαθηματικών και της λογικής και εμφορούμενος από την άρνηση κάθε τελεολογίας και τερματικής κατάστασης.⁴⁷⁶

Η αντικειμενότροπη υπερβατο-λογική τού φαίνεσθαι, την οποία υπερασπίζεται ο Badiou, θεωρεί τη λογική στην τρέχουσα σημασία της, της τυπικής λογικής περιλαμβανομένης, ως απότοκο της γλωσσικής μετεγγραφής προγλωσσικών υπερβατολογικών πράξεων, οι οποίες ως εκ τούτου μικρή σχέση έχουν με τις προϋποθέσεις τής υποκειμενικής τους πρόσληψης από μία συνείδηση. Τούτο βέβαια υπενθυμίζει τη διαφοροποίηση της προσέγγισης του Badiou από τις δύο μείζονες ίσως φιλοσοφικές παραδόσεις τού 20ού αι., τη φαινομενολογία και την αναλυτική φιλοσοφία, δεδομένου ότι «τούτα τα ρεύματα έχουν ανάγκη μια συγκροτητική

475. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 152.

476. Ο ίδιος ο Badiou θα συσχετίσει τους δύο τόμους τού συστηματικού εγχειρήματός του με τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* και την *Επιστήμη της Λογικής* με αντιστραμμένη τη χρονολογική σειρά εμφάνισης (δηλ. οι *Λογικές των κόσμων* αντιστοιχούν στην πρώτη και το καθαυτό *Είναι και συμβάν* στη δεύτερη). Ο όρος *Dasein* χρησιμοποιείται στα γερμανικά ως συνώνυμος της «ύπαρξης» και εīθισται στα χαϊντεγκεριανά συμφραζόμενα ν' αφήνεται αμετάφραστος, ενώ έχει κατά καιρούς αποδοθεί στα ελληνικά ως «πάρειμι», «εδωνά-είναι», «ώδε-είναι», «είναι-αυτού» (κατά την αγγλική απόδοση "being-there" και τη γαλλική «être-là»), κτλ. Ανεκδοτολογικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η επιλογή τού Henry Corbin να τον αποδώσει για πρώτη φορά στα γαλλικά ως «ανθρώπινη πραγματικότητα» [réalité-humaine], ευνοώντας άθελά του –και δεδομένης της εγγύτητας καρτεσιανής παράδοσης– τις ανθρωπολογικά προσανατολισμένες αναγνώσεις.

παραδοχή/διακήρυξη για την πρωταρχικότητα της γλώσσας. Και αμφότερα συγκατανεύουν στο να βλέπουν, είτε στη ρητορική είτε στη λογική –εν πάση περιπτώσει στις εμπρόθετες μορφές τού ελέγχου των συνταγμάτων– το σχήμα τούτης της πρωταρχικότητας. Η υλιστική διαλεκτική υπονομεύει τούτο το σχήμα, αντικαθιστώντας το με τις προγλωσσικές πράξεις που θεμελιώνουν τη συνεκτικότητα του φαίνεσθαι. Τότε η λογική [οι συνήθεις μορφές της] –της τυπικής λογικής περιλαμβανομένης, για να μην πούμε τίποτε για τη ρητορική– εμφανίζονται [άπασες] γι’ αυτό που είναι: [δηλ. ως] παράγωγες κατασκευές, η ενδελεχής μελέτη των οποίων επαφίεται στην ανθρωπολογία». ⁴⁷⁷ Η πρωταρχική, γενικευμένη λογική είναι κατ’ ουσίαν μια υπερβατολογική άλγεβρα. «Άλγεβρα που είναι επίσης, θα το δούμε –και ενδεχομένως ουσιωδέστερα–, μια τοπολογία. Τούτο δεν θα έπρεπε να προξενεί έκπληξη, εφόσον ένας κόσμος δεν είναι ποτέ κάτι άλλο από μια μηχανή για την τοπικοποίηση [τον εντοπισμό] τού είναι». ⁴⁷⁸ Σημειωτέον ότι η τυπική λογική δεν αντιδιαστέλλεται προς την υπερβατολογική λογική, καίτοι οριοθετείται ως παράγωγη εντός της, δεδομένου ότι η δεύτερη δεν ερείδεται σε κάποια εξωτερική πραγματικότητα (λχ. συνειδησιακά ενεργήματα, χειρονομίες, προϋποθέσεις τής γλωσσικής χρήσης), αλλά σε μετασχηματισμούς εσωτερικούς στην τυπική λογική κατά την προϊούσα διαδικασία μαθηματικοποίησής της. Στο πλαίσιο τούτης της άλγεβρας, οι αληθοτιμές, η σύνταξη και οι πράξεις τής παραδοσιακής τυπικής λογικής (όπως άλλωστε και εκείνες ενός οποιουδήποτε «κλασικού» κόσμου) αποτελούν την ειδική υποπερίπτωση ενός κόσμου. Το «αληθές» αντιστοιχεί στον μέγιστο βαθμό έντασης, το «ψευδές» στον ελάχιστο, οι τελεστές σύνδεσης «και», «ή» στην τομή και την ένωση (το περίβλημα δύο όρων) αντίστοιχα, ο υπαρξιακός ποσοδείκτης στο πλήρες περίβλημα, η άρνηση στο αντίστροφο, η συνεπαγωγή στην εξάρτηση και ο καθολικός ποσοδείκτης στην οικουμενική ένωση ή το αντιπερίβλημα. Εν ολίγοις, η θεωρία των κατηγοριών διέπεται από πληθυντικές λογικές (ευνοώντας κατά κανόνα την ιντουισιονιστική), μία επιμέρους περίπτωση των οποίων παρουσιάζεται στην οντολογική κατάσταση. Όπως η ανακάλυψη των μη ευκλείδειων γεωμετριών ενέταξε αναδρομικά την ευκλείδεια ως ειδική περίπτωση σ’ ένα κατά πολύ ευρύτερο φάσμα, η νέα θεωρία γενικεύει και αναιρεί τις επιμέρους προδιαγραφές τής κλασικής δίτιμης λογικής, δείχνοντας ότι η εγκυρότητά τους προσφέρεται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα και δεν είναι δεσμευτική σε όλους τους δυνατούς κόσμους.

Άλλως ειπείν, κλασικός είναι ένας κόσμος όπου η αρχή τής *του τρίτου αποκλείσεως* και εκείνη τής *μη αντίφασης* χαίρουν εγκυρότητας (άλλωστε, οι δύο αρχές θα είναι

477. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 186. Πρβλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Από το “Είναι και συμβάν” στις “Λογικές των κόσμων” (Από το πρώτο στο δεύτερο Φιλοσοφικό Μανιφέστο)», επίμετρο στο *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 175: «Από τη στιγμή που ο Badiou ορίζει τη λογική ως “συνεκτικότητα του φαίνεσθαι” κόβει τον ομφάλιο λώρο που τη συνέδεε με σχήματα γλωσσικής συρρίκνωσης σε πρωτόκολλο κανονιστικής ρύθμισης των διατυπώσεων. Πρόκειται για έναν εκ θεμελίων υλιστικό επαναπροσδιορισμό τής φύσης της και της αποστολής της. Το ζητούμενο αυτής της λογικής είναι η εν-κοσμίκευση του είναι».

478. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 194.

αυστηρά ισοδύναμες εντός του, ώστε η βεβαίωση της μίας θα αρκεί για τον χαρακτηρισμό του ως κλασικού), ήτοι ένας κόσμος τού οποίου το υπερβατολογικό έχει τη δομή μιας άλγεβρας Boole (ενός δίτιμου συστήματος ταξινόμησης των εντάσεων).⁴⁷⁹ Τέτοιος είναι προφανώς ο κόσμος τής οντολογίας, αφού η μόνη ιδιότητα που έχει νόημα εντός του είναι εκείνη τού «ανήκειν» ή «μη ανήκειν» σ' ένα σύνολο δίχως περιθώρια ενδιάμεσων διαβαθμίσεων ή ασαφών οριοθετήσεων (παραπέμπουμε τον αναγνώστη στα εκτεθέντα στο κεφάλαιο II). Η αδιαπραγμάτευτη «ακαμψία» ενός κλασικού κόσμου ευνόησε ιστορικά είτε την υποτίμηση της εμπειρικής φαινομενικότητας, στον βαθμό ακριβώς που τούτη έμοιαζε να μη συμμορφώνεται προς τις αυστηρές του προδιαγραφές, είτε αντίστροφα τη σκεπτικιστική αμφισβήτηση ή απαξίωση αυτής τούτης της απαίτησης λογικής συνεκτικότητας. Η θεωρία των τόπων καταμαρτυρά ωστόσο ότι κάθε κόσμος είναι συνεκτικός, δίχως μολοντούτο να περιορίζεται από την «κλασικότητα», προσφέροντας ούτως τους πόρους για τη σκιαγράφηση μιας γενικής και αυστηρής θεωρίας των προϋποθέσεων κάθε δυνατής λογικής διάρθρωσης ενός πεδίου.⁴⁸⁰

479. Πρβλ. την κριτική παρατήρηση του Rocco Gangle (2016) στο υποκεφάλαιο “Boolean and Heyting Algebras”, 233-240: «Η ύστατη πρόκριση των άλγεβρών Boole σε σχέση με τις Heyting από τον Badiou (οι πρώτες είναι πραγματικά “οντολογικές”, ενώ οι δεύτερες απλώς “φαινομενολογικές”) αντιστοιχεί/ανταποκρίνεται σε μια ανομολόγητη/μη ανακατασκευασμένη [unreconstructed] προτίμηση για τη θεωρία συνόλων σε σχέση με τη θεωρία κατηγοριών στο ευρύτερο σύστημά του, μια προτίμηση που από τη σκοπιά τής διαγραμματικής εμμένει αρκετά προβληματική» (237). Η κριτική αυτή αναπτύσσεται περισσότερο στα κεφάλαια 4 και 5 της μελέτης που συνέγραψε ο Gangle με τον Gianluca Caterina, *Iconicity and Abduction* (Springer, 2016), όπου διαβάζουμε ότι παρά «τις προθέσεις τού ίδιου του Badiou να οριοθετήσει τον ρόλο των μη κλασικών και αμιγώς σχεσιακών προσδιορισμών μόνο στην επικράτεια του φαινομένου και να διατηρήσει τον χώρο τής οντολογίας ως εξολοκλήρου κυβερνόμενο από την κλασική λογική τής καθιερωμένης θεωρίας συνόλων, τα αντικειμενικά μαθηματικά χαρακτηριστικά των δραγμάτων καθιστούν βαθιά προβληματικό το σταθερό/πάγιο και ανεξάρτητο καθεστώς μιας συνολοθεωρητικής οντολογίας. Αφότου εισάγεται ο τυπικός ρόλος των δραγμάτων, απλούστατα δεν υφίσταται κάποιος λόγος ν' αποφασίσουμε υπέρ των συνόλων έναντι άλλων εξίσου προσφερόμενων τόπων [workable topoi]» (130). Συνεχίζοντας τον απολογισμό τους, οι συγγραφείς επισημαίνουν ότι, πέραν των όποιων ανεπαρειών ή μονομερειών τού εγχειρήματός του, «ο Badiou έχει επιτύχει να ανοίξει έναν βαθύ διάλογο επικοινωνίας μεταξύ των νεότερων μαθηματικών και της φιλοσοφίας με δυνατότητες/προοπτικές που εν πολλοίς δεν έχουν [ακόμη] αναγνωριστεί. [...] Αν η απόφασή του να ερμηνεύσει τη θεωρία συνόλων ως οντολογία και τη θεωρία δραγμάτων ως φαινομενολογία κατανοηθεί ως ένα είδος υπόθεσης εργασίας, το εγχείρημα του Badiou εμφανίζεται τότε στο πλέον γενικό επίπεδο ως ένα πείραμα στην επί τη βάσει μοντέλων συλλογιστική που εκλαμβάνει τα πλέον εκλεπτυσμένα μαθηματικά περιβάλλοντα που μάς είναι διαθέσιμα στην τρέχουσα διανοητική συγκυρία ως βέλτιστα πεδία δοκιμών για τη φιλοσοφική διερεύνηση θεμελιωδών ερωτημάτων [που άπτονται] τού είναι, του φαίνεσθαι και της αλήθειας» (131).

480. Όπως χαρακτηριστικά διευκρινίζει ο φιλόσοφος σε συνέντευξή του, «[η] οντολογία είναι μία κατάσταση: αυτό σημαίνει ότι η μαθηματική θεωρία τής αμιγούς πολλαπλότητας δεν ισχυρίζεται σε καμία περίπτωση ότι ενημερώνει τον τρόπο που θα μπορούσαμε να στοχαστούμε οτιδήποτε παρουσιάζεται στην απειρία των πραγματικών καταστάσεων, αλλά μόνο την αξίωση της παρουσίας ως τέτοιας. Αυτό είναι που αποκαλώ, υιοθετώντας το λεξιλόγιο της φιλοσοφικής παράδοσης, είναι *ως είναι*. Οτιδήποτε άλλο και αν κάνουμε, δεν πρέπει να παραβλέπουμε το *ως*». Βλ. Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 233. Και λίγο παρακάτω: «Ας διακινδυνεύσουμε την ακόλουθη διατύπωση: το Είναι είναι ό,τι η ύπαρξη γίνεται όταν ο κόσμος είναι τα μαθηματικά (η οντολογία)», *αυτόθι*, 236. Πρβλ. το κείμενο «Το είναι και το

Παρατηρούμε για μια ακόμη φορά την αποϋποκειμενοποίηση και την πλουραλιστική διάνοιξη του καντιανής προέλευσης υπερβατολογικού πλαισίου (ως μήτρας λογικών πράξεων) μ' έναν τρόπο που επαναπροβάρει όψεις τής εγγελιανής χειρονομίας έναντι των παραδοσιακότερων τάσεων της φαινομενολογίας.

Όλοι οι κόσμοι (οι καταστάσεις, στο οντολογικό ιδίωμα του *Είναι και συμβάν*) μπορεί ν' αποδειχτεί ότι είναι άπειροι, όμως η ακριβής εκτίμηση της πληθικότητάς τους παραμένει μη αποφασίσιμη με τα διαθέσιμα στην οντολογία μέσα. Οπότε βρισκόμαστε ενώπιον μιας εναλλακτικής: «[E]ίτε όλοι οι κόσμοι έχουν πληθικότητα \aleph_0 –όπως λένε οι μαθηματικοί, όλοι οι κόσμοι είναι τώντι άπειροι, αλλά αριθμήσιμοι–, είτε υπάρχουν κόσμοι των οποίων η απροσπέλαστη [ή απρόσιτη] άπειρη πληθικότητα είναι μεγαλύτερη του \aleph_0 . Τούτη η δεύτερη επιλογή χαίρει της προτίμησής μου, αλλά πρέπει να ομολογήσω ότι είναι μόνο μια προτίμηση. Συντηρεί τον ορίζοντα κόσμων μιας εκτασιακής δύναμης σε σχέση με την οποία οι μορφές τού απρόσιτου που μάς είναι γνωστές παραμένουν υποτυπώδεις».⁴⁸¹ Το εγχείρημα του Badiou επενδύει στην μετακαντοριανή ύπαρξη απείρων διαφορετικής δύναμης ή τάξης, προκειμένου να υπονομεύσει τον περατοκρατικό ορίζοντα της εκάστοτε

φαίνεσθαι», το οποίο περιλαμβάνεται στη *Σύντομη πραγματεία μεταβατικής οντολογίας* (Παρίσι: Seuil, 1998), 179-200.

481. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 353-354. Για την επένδυση στην ύπαρξη μη κατασκευάσιμων απείρων, βλ. επίσης «Οντολογία και πολιτική: Μια συνέντευξη με τον Alain Badiou» (1999), στο: *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, επιμέλεια – μετάφραση: Oliver Feltham & Justin Clemens (London – New York: 2004), 182-183: «Όταν λέω ότι όλες οι καταστάσεις είναι άπειρες, πρόκειται για ένα αξίωμα. Είναι αδύνατο να συναχθεί αυτό το σημείο. Είναι μια αξιωματική πεποίθηση, μια μοντέρνα πεποίθηση. Νομίζω ότι είναι καλύτερα να σκεφτόμαστε ότι όλες οι καταστάσεις είναι άπειρες. Είναι καλύτερο για τη σκέψη να λέμε ότι οι καταστάσεις είναι άπειρες, καθότι ερχόμαστε ύστερα από μια μακρά φιλοσοφική περίοδο στην οποία το θέμα τής περατότητας και η πεποίθηση ότι όλες οι καταστάσεις είναι πεπερασμένες ήταν κυρίαρχα, και υφιστάμεθα ακόμη τις επιπτώσεις μιας τέτοιου είδους πεποίθησης. Επί παραδείγματι, για πολύ καιρό ο ίδιος ο μαρξισμός εμφορείτο από την πεποίθηση ότι όλες οι καταστάσεις μπορούσαν να αναχθούν σε πεπερασμένες παραμέτρους: η πάλη μεταξύ δύο τάξεων, η κυρίαρχη ιδεολογία, ο ιμπεριαλισμός εναντίον τού σοσιαλισμού, κοκ. Σήμερα πρέπει με μεγάλη προσοχή ν' αντλήσουμε ένα είδος ηθικής τής σκέψης ως συμπέρασμα απ' αυτή την ιστορία. Η ηθική τής σκέψης σήμερα έγκειται στο να λέμε ότι είναι καλύτερα να σκεφτόμαστε ότι όλες οι καταστάσεις είναι άπειρες, ότι είναι πολύ δύσκολο να ανάγουμε μια κατάσταση σε πεπερασμένες παραμέτρους. Πρόκειται για πεποίθηση και όχι για συναγωγή. Φυσικά, από την οπτική γωνία τής πλέον αυστηρής οντολογίας, δεν υπάρχει καμία αναγκαιότητα να λέμε ότι όλες οι καταστάσεις είναι άπειρες, καθώς υπάρχουν [αναμφίβολα] πεπερασμένες πολλαπλότητες. Όμως το ερώτημα δεν έγκειται εκεί, δεν είναι αμιγώς αντικειμενικό. Στην αμιγή αντικειμενικότητα είναι πάντοτε δυνατό να πούμε ότι υπάρχουν πεπερασμένες καταστάσεις. Μάλιστα, πολλοί φιλόσοφοι λένε ακριβώς αυτό, ότι οι καταστάσεις είναι πεπερασμένες. Τέτοιο είναι το θέμα τής ουσιώδους περατότητας του ανθρώπινου όντος. Νομίζω ότι είναι αναγκαίο να εργαστούμε ενάντια σ' αυτό το είδος πεποίθησης. Τις συνέπειες του γεγονότος ότι οι καταστάσεις είναι άπειρες [ομολογουμένως] δεν τις γνωρίζουμε πολύ καλά. Πρόκειται για ένα νέο αξίωμα. Συνιστά μια ρήξη να λέμε ότι οι καταστάσεις είναι άπειρες και ότι η ανθρώπινη ζωή είναι άπειρη και ότι εμείς είμαστε άπειροι. Πρόκειται για ένα καινούργιο αξίωμα και οφείλουμε να εξερευνήσουμε τις συνέπειές του. Είναι περισσότερο ενδιαφέρον και συντονισμένο στην αναγκαιότητα των καιρών από το να διακηρύττουμε/δηλώνουμε ότι είμαστε πεπερασμένοι και όλα είναι πεπερασμένα, [ότι] είμαστε θνητά όντα, είναι προς θάνατον, κοκ. Είμαστε είναι-προς-το-άπειρο». Η εκτενέστερη και συστηματικότερη εξερεύνηση της επικράτειας των μεγαλύτερων απείρων θα λάβει χώρα στην *Εμμένεια των αληθειών*.

ηγεμονικής σκέψης και εν προκειμένω τη χλιαρή «δημοκρατική» συναίνεση περίξ πληθυντικών συστοιχιών μεταξύ ασύμμετρων (μη συγκρίσιμων, ει μη μόνον με το γενικό χρηματικό ισοδύναμο που τα αποτιμά) γλωσσικών παιγνίων και μορφών ζωής (στον χαρακτήρα αυτού του «στοιχήματος» θα επανέλθουμε στο επόμενο κεφάλαιο, όπως και στα συμπεράσματα).

Κάθε κόσμος είναι λοιπόν οντολογικά άπειρος και η απειρία του αυτή είναι απροσπέλαστη στις πράξεις τής οντολογίας (δηλ. στην αναλυτική κατάτμηση σε –και κατασκευή από– στοιχεία, αλλά και στην ολοποιητική συγκόλληση ή συνομάδωση μερών, η οποία είναι αναγώγιμη στην πρώτη). Απρόσιτα ή απροσπέλαστα άπειρο είναι ένα σύνολο το οποίο εγκλείει εντός του όλα τα υποσύνολα των στοιχείων του, με αποτέλεσμα αφενός να μην είναι δυνατόν να σχηματιστεί ένα σύνολο μεγαλύτερης πληθικότητας από την επαναληπτική εφαρμογή τής πράξης σχηματισμού τού δυναμοσυνόλου, και αφετέρου να συγκαταλέγονται στα υποσύνολα που εγκλείει σύνολα ίσης πληθικότητας με τη δική του. Κλειστός ως προς τις δυνάμενες να τελεστούν εντός του πράξεις, εμμενώς ανοικτός εντούτοις, ώστε να μην είναι δυνατόν να θεωρηθεί ένα στεγανοποιημένο, περιεκτικό των πάντων σύμπαν, «όπως το εγγελιανό Απόλυτο, ένας κόσμος είναι η εκδίπλωση της προσίδιας απειρότητάς του. Όμως, ενάντια προς εκείνο το Απόλυτο, δεν δύναται να κατασκευάσει εσωτερικά το μέτρο ή την έννοια του απείρου που είναι».⁴⁸²

Η συγγραφή των *Λογικών των κόσμων* αποτέλεσε εν πολλοίς μία οργανωμένη προσπάθεια απάντησης του φιλοσόφου στην κατηγορία τής υποτίμησης του ρόλου των σχέσεων, αφού στον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν* αυτές είχαν εξολοκλήρου αναχθεί στην οντολογική δομή των πολλαπλοτήτων. Εκεί το μέλημά του ήταν η ανάσχεση μιας τάσης προς τη γενικευμένη ανατίμηση των σχέσεων την επαύριον του δομιστικού υποδείγματος (με το οποίο ο ίδιος διαλέγεται κριτικά, φέροντας άλλωστε εμφανή καταγωγικά ίχνη που τελούν υπό διαπραγματεύση και έλεγχο). Προς μερική απογοήτευση των επικριτών, η θέση αυτή δεν έχει αναθεωρηθεί ριζικά, μολονότι η σχεσιακή συγκρότηση των αντικειμένων βρίσκεται στο επίκεντρο του δεύτερου τόμου. Ο Βαδίου επιμένει ότι οι σχέσεις δεν είναι σε θέση να δημιουργήσουν ύπαρξη ή διαφορά, καθώς αναδεικνύουν προϋπάρχουσες υπαρκτικές εντάσεις και δυνατότητες –οι οποίες ενδεχομένως περνούσαν απαρατήρητες– με το να πληθωρίζουν και να παραλλάσσουν τις ταυτότητες. Δεν είναι λοιπόν συγκροτησιακές ούτε παραγωγοί γνήσιας μεταβολής, αλλά εδράζονται στο οντολογικό τους υπέδαφος, όπως τούτο εγγράφεται αναδρομικά (διαμέσου της εμφάνισής του) εντός ενός κόσμου. Οι σχέσεις μεταξύ σχέσεων, ήτοι οι σχέσεις προς αντικείμενα και τις μεταξύ τους σχέσεις, και οι σχέσεις μεταξύ τούτων των σχέσεων, παραμένουν εντός τού κόσμου, ο οποίος είναι λογικά πλήρης. Η λογική πληρότητα του κόσμου υπάγεται στο οντολογικό του «κλείσιμο». Για μια ακόμη φορά, η φαινομενολογία επικαθορίζεται από την οντολογία, αφού, λόγω του απροσπέλαστα άπειρου αριθμού αντικειμένων που εμφανίζονται, προκύπτει ότι κάθε σχέση εντός τού κόσμου είναι καθολικά εκτεθειμένη, δηλ. «παρουσιάζει» μ' έναν μοναδικό τρόπο μια άλλη σχέση, όντας το εγγύτερο σ' εκείνη σημείο θέασής της, παρουσιαζόμενη η ίδια εν συνεχεία –

482. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 326.

όντας τρόπον τινά «ορατή»– από κάθε άλλο διαθέσιμο στον κόσμο τέτοιο σημείο (από κάθε άλλη σχέση)· αυτό ακριβώς σημαίνει η λογική πληρότητα του κόσμου, ότι οι σχέσεις όλων των ειδών και βαθμών, εφόσον και ενόσω εμπλέκουν αντικείμενα και σχέσεις μεταξύ αντικειμένων τού κόσμου, παραμένουν σχέσεις τού ίδιου αυτού κόσμου. «Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η καθολικότητα της έκθεσης εξαρτάται εξολοκλήρου από τους πόρους τού κόσμου, από την αντικειμενική του πυκνότητα. [...] Η ιστορία ενός κόσμου δεν είναι τίποτε άλλο παρά η χρονική μορφή τής καθολικότητας της έκθεσής του. Σε τελική ανάλυση, είναι η εκδίπλωση της υπεραφθονίας του σε είναι. Η άπειρη μη προσπελασιμότητα του οντολογικού υποστηρίγματος ενός κόσμου προξενεί την καθολική έκθεση των σχέσεων και επομένως τη λογική πληρότητα αυτού του κόσμου».⁴⁸³ Μ' άλλα λόγια, οι κόσμοι, καίτοι συνιστούν υπερβατολογικά φίλτρα, δεν αποτελούν απλώς «υποκειμενικά γυαλιά» ή «πουκάμισα» που μπορεί ν' αντικατασταθούν κατά το δοκούν ούτε νοητική σκευή που είναι εύκολο να ξεφορτωθεί κανείς, καθώς ενδέχεται να στηρίζονται σε πυκνές οικοσυστημικές συνάφειες (πραγματολογικά ερείσματα) και να διαθέτουν διόλου αμελητέα περιθώρια αφομοίωσης των παρουσιαζόμενων διακυμάνσεων.

Αρκούντως ορθολογιστική είναι πάντως η σύλληψη του θανάτου από τον Badiou, εφόσον εννοιολογείται ως λογικό πέρασμα στην ανυπαρξία, δηλ. ως φαινομενολογική μεταβολή τού βαθμού εμφανισιακής έντασης (άρα ταυτότητας προς εαυτόν) στο ελάχιστο. Επομένως ο θάνατος πάντοτε λαμβάνει χώρα σε σχέση μ' έναν κόσμο, δίχως να συνιστά ενδογενή οντολογική αναγκαιότητα. Το πολύ που μπορούμε να πούμε είναι ότι κάτι ενδέχεται να εκδημήσει συναρτήσει εξωτερικών παραγόντων, όμως τίποτε δεν υπαγορεύει στη σκέψη να εκλάβουμε τη δυνατότητα αυτή πραγματικής τελευτής ως πρωταρχική ή ακόμη και συγκροτησιακή.⁴⁸⁴ Υπό φαινομενο-λογική έποψη, ο θάνατος σηματοδοτεί τη μηδαμινή ταυτότητα προς εαυτόν, ήτοι τη διάρρηξη της αυτοσχισίας ενός μέχρι πρότινος εμφανιζόμενου (έστω και αμυδρώς) όντος. Η προσέγγιση του Badiou βρίσκεται λοιπόν στον αντίποδα κάθε απόδοσης προτεραιότητας στην περατότητα (ή τη θνητότητα), όπως και κάθε επένδυσης στο «είναι-προς-θάνατον», αφού θεωρεί ότι το «κλιβάνισμα» αυτού του μοτίβου αποτελεί

483. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 338.

484. Όπως θα γράψει στον μεταγενέστερο τρίτο τόμο, όπου επανέρχεται στο ζήτημα (αναφερόμενος στη διαπίστωση που αποδίδεται στον εμβρόντητο Jacques de La Palice αναφορικά μ' έναν προσφάτως τεθνεώτα φίλο του, ότι «ένα μόλις τέταρτο της ώρας προτού πεθάνει, ήταν ακόμη ζωντανός» – αυτές οι «κλαπαλισάδες» αποτέλεσαν δημοφιλές προϊόν σατυρικής μυθοπλασίας κατά τον 18ο αι.): «Ο μύθος τής αθάνατης ψυχής δεν ερείδεται [ne repose pas] στη διάκριση αναμεταξύ του σώματος και του πνεύματος, αλλά ριζώνει στην αλήθεια τού La Palice, δηλ. στη διάκριση μεταξύ είναι και ύπαρξης. Η ιδέα τής αθανασίας προέρχεται από το ότι, σε τούτον εδώ τον κόσμο, τον κόσμο που προδιέγραφε την προσίδια σ' αυτόν τον κόσμο ένταση ύπαρξης, ένα ανθρώπινο ζώο είναι νεκρό, επειδή τού έλαχε/επήλθε [survenue], σε τούτο τον κόσμο, και όχι με τρόπο εμμενή, το υπαρξιακό μηδέν. Όμως τούτο δεν σημαίνει, δεν μπορεί να σημαίνει, ότι είναι νεκρό σ' όλους τους δυνατούς κόσμους, ακόμη και αν αυτή τυγχάνει να είναι η περίπτωση». Βλ. Alain Badiou, *Η εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 208. Πρβλ. Livio Boni, «Se passer de la pulsion de mort? Une diagonale à travers le système philosophique d'Alain Badiou», *Le Philosophoire: Laboratoire de philosophie*, Vol. 45, No. 1 (2016), 121-142.

στην καλύτερη περίπτωση μια κοινότοπη διαπίστωση, ενώ στη χειρότερη συνιστά αντιδραστική συγκάλυψη χάριν της δικαιολόγησης προειλημμένων συντηρητικών αξιών και κατεστημένων πρακτικών. Γι' αυτό και ο Badiou προσυπογράφει μετ' επιτάσεως τις συναφείς πεποιθήσεις του Leibniz περί ανυπαρξίας πραγματικής γένεσης και φθοράς, όπως και τη φημισμένη διαπίστωση του Spinoza ότι «ο ελεύθερος άνθρωπος δεν σκέφτεται κανένα πράγμα λιγότερο από ό,τι τον θάνατο και η σοφία του είναι μελέτη όχι θανάτου αλλά ζωής».

4. Ο «υπερβατολογικός ρεαλισμός» και το πρόβλημα της εξαντικειμενίκευσης

Απ' όσα προηγήθηκαν ως τώρα έχει μάλλον ανάγλυφα σχηματιστεί η ιδιάζουσα σχέση που διατηρεί το εγχείρημα του Badiou με την παράδοση του κριτικισμού. Από τη μία, ο φιλόσοφος καταφεύγει σε πολεμικές διακηρύξεις εναντίον της παρακαταθήκης της «κοπερνίκειας αντιστροφής» και διεκδικεί για τις προσίδεις αναπτύξεις του τις δάφνες της «κλασικότητας». Από την άλλη, οικειοποιείται και μεθερμηνεύει, προσαρμόζοντάς τα κατάλληλα στις προδιαγραφές του δικού του συστήματος, ουκ ολίγα μοτίβα ή νήματα σκέψης της υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Ως προς αυτή τη διάσταση, ο Badiou δεν είναι βέβαια καινοτόμος. Μεγάλο μέρος της λεγόμενης «ηπειρωτικής» σκέψης (και δη της γαλλικής) του 20ού αι. χαρακτηρίζεται εξίσου από μία κατά το μάλλον ή ήττον έμμεση πρόσληψη, μεταποίηση και ριζοσπαστικοποίηση όψεων της εν λόγω κληρονομιάς (πρόκειται άλλωστε για ένα από τα κριτήρια διαφοροποίησής της από την «αναλυτική» παράδοση).⁴⁸⁵ Οι *Λογικές των κόσμων* προσφέρονται για την ιχνηλάτηση αυτής της σχέσης και την τοποθέτηση

485. «Τα μέλη αυτής της παράδοσης [Γάλλων φιλοσόφων] είναι περισσότερο πρόθυμα από τους νεοκαντιανούς προκατόχους τους να προσλάβουν τον Kant μέσω της επιδραστικής διαμεσολάβησης του γερμανικού ιδεαλισμού και να εκλάβουν την καντιανή κριτική της μεταφυσικής ως *ανυπέρβλητη* (ήτοι ως έχουσα εισάγει στη φιλοσοφική συζήτηση το θέμα της “περατότητας” με στιβαρό και αμετάκλητο τρόπο) και συνάμα ως καθιστώσα δυνατή ένα ξεπέραςμα των ιδίων της των ορίων (δηλ. επιτρέποντας την κίνηση από την περατότητα στο άπειρο). Με εγγεγραμμένο τρόπο, η εν λόγω ηπειρωτική παράδοση συχνά θα προβεί σ' αυτή την κίνηση μέσω μιας *οντολογικής* ερμηνείας της καντιανής έννοιας [notion] των συνθηκών δυνατότητας (βγάζοντάς τες έξω από το υποκείμενο και εγγέοντάς το στο εμμενές συνεχές της φύσης, ούτως ειπείν), η οποία –σε μια παράλληλη κίνηση– θα συνοδευτεί συχνά από την προσπάθεια προς τη *χρονοποίηση* και την *ιστορικοποίηση* αυτών των υπερβατολογικών συνθηκών. Οι στοχαστές που ανήκουν σε τούτη την παράδοση τείνουν να εστιάζουν κυρίως στις καντιανές μορφές της εποπτείας, ειδικότερα στην έγχρονη δόμηση της καντιανής σύνθεσης των αναπαραστάσεων και στις καντιανές *Ιδέες* ερμηνευμένες ως μη αποδείξιμες αλλά αναγκαίες έννοιες [notions] ευρισκόμενες επέκεινα κάθε εμπειρικού προσδιορισμού. Όταν [πάλι] προσεγγίζονται οι καντιανές *έννοιες* [concepts], αυτό συμβαίνει με μια *έλλειψη* έμφασης στη λογική δομή της εμπλεκόμενης στην αντίληψη κρίσης (και μάλλον με μια έμφαση στη *διαφορά* ως θεμελιωδέστερη από τον προσδιορισμό της ταυτότητας), όπως και με μια επιμονή στη μη λογική και μη εμπειρική φύση τους. Ωστε είναι τυπικό για την ηπειρωτική φιλοσοφία να χρησιμοποιεί τον ονοματοποιημένο όρο “το υπερβατολογικό”, [ως] κάτι που κατέληξε να υποδηλώνει τούτο τον αστερισμό των συνθηκών δυνατότητας, έχοντας μια προβληματική τοποθέτηση [placement] στο μεταφυσικό φάσμα». Βλ. Fabio Gironi, εισαγωγή στον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο ίδιος *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism* (London: Routledge, 2018), 3-4.

του Badiou στα συμφραζόμενα της ιστορίας τής νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας, συναρτήσει μάλιστα της διαφαινόμενης σύγκλισής τού με τις παράλληλες και ελαφρώς προγενέστερες επεξεργασίες τού Gilles Deleuze.

Η καντιανή παρέμβαση θα μπορούσε να ανασυγκροτηθεί ως εξής: Η εμπειρία καθίσταται δυνατή από τη συνέργεια της υποκειμενικής και της αντικειμενικής συνιστώσας τής γνωστικής διαδικασίας, όπου χοντρικά η πρώτη κομίζει το μορφικό πλαίσιο και η δεύτερη την ύλη (τα περιεχόμενα), εφόσον «έννοιες δίχως εποπτείες είναι κενές, εποπτείες δίχως έννοιες είναι τυφλές». Μέσω μιας σειράς συνθέσεων, οι εισρέουσες πληροφορίες κωδικοποιούνται από τις δώδεκα κατηγορίες (τις αμιγείς έννοιες της διάνοιας), τις οποίες ο Kant αντλεί εν πολλοίς από τον Αριστοτέλη, και τις αμιγείς μορφές τής εποπτείας (ο χώρος και ο χρόνος ως καθολικές συντεταγμένες που επιτρέπουν την ένταξη των αναφερομένων τής εμπειρίας σε εντοπίσιμα συμφραζόμενα με όρους διάταξης ή συμπαράταξης και διαδοχής). Η φαντασία διαμεσολαβεί την αυτενέργεια της διάνοιας και τη δεκτικότητα της αισθητικότητας, προσδίδοντας ένα «σχήμα» που συνδέει τους γενικούς προσδιορισμούς στην αναπαράσταση ενός τέτοιου ατομικευμένου αντικειμένου. Ο Λόγος τέλος, η ανώτερη γνωστική βαθμίδα, διατηρεί έναν καθοδηγητικό και ρυθμιστικό ρόλο, υποβάλλοντας με τις Ιδέες του τα αιτήματα της υποβόσκουσας ενότητας και ολότητας της γνώσης, τα οποία η συλλογιστικά πορευόμενη διάνοια μπορεί μόνο να προσεγγίσει. Ο Λόγος λοξοκοιτάζει προς το Απόλυτο ως την πυξίδα ή τον φάρο στη νύχτα τής ύπαρξης, όμως η ανθρώπινη γνώση και ευρύτερα η ύπαρξη προσανατολίζεται πάντοτε στην επικράτεια του πεπερασμένου και των εμπειρικών αναπαραστάσεων. Οι αθέμιτες απόπειρες του πνεύματος να υψωθούν υπεράνω τής ενδεδειγμένης περιοχής οδηγούν μεν σε ανεπίλυτες αντινομίες και παραλογισμούς (και κατεξοχήν σε αλληλοαναιρούμενες θεωρησιακές ακροβασίες και ονειροφαντασίες που δογματίζουν ασύστολα, οδηγώντας στην ανυποληψία τη μεταφυσική ως κλάδο), θα παραμείνουν ωστόσο ανεκρίζωτες, καθώς τρέφονται από την ασίγαστη δίψα τού πνεύματος να υπερβαίνει τα εκάστοτε τεθειμένα όρια. Έτσι αυτή η ακόρεστη λύσσα τού ανθρώπου για γνώση (και παράβαση ή παραβίαση των ορίων) μπορεί να ιδωθεί ως θετική συνθήκη και κίνητρο για τη διαρκή αυθυπέρβαση. Το έργο τού Kant αρθρώνεται ως κριτική τής μεταφυσικής με προπαρασκευαστικό χαρακτήρα, προκειμένου να προλειάνει το έδαφος για την εκσυγχρονισμένη μεταφυσική που θα χαίρει περιωπής (η οποία θα μπορούσε να είναι μεταψυχολογία, μεταμεθοδολογία της σκέψης, μετα-ανθρωπολογία, επιστημολογία, κτλ., ανάλογα με το ποιο νήμα επιθυμεί κανείς να εκδιπλώσει). Το πρωτείο τής γνωσιοθεωρίας διαδέχεται εκείνο της οντολογίας, η ανθρωπολογία αποκτά προτεραιότητα σε σχέση με την κοσμολογία ή τη θεολογία και η αυτοαναφορικότητα της σκέψης εκτοπίζει την αλλοτινή πρωτοκαθεδρία τού αντικειμένου.⁴⁸⁶

486. Ιδιαίτερα κατατοπιστικό είναι το ακόλουθο εκτενές σχόλιο του Θεόδωρου Πενολίδη από την εισαγωγή του («Η αρχιτεκτονική του *Θεμελίου*»): «Το θεμελιώδες ερώτημα, το οποίο ανακύπτει από το πρόγραμμα της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*, είναι το εξής: πώς είναι δυνατή η συνθετική γνώση a priori, όπως π.χ. αυτή, που συναντούμε στον χώρο των μαθηματικών; Οι πολλές θεωρητικές προσεγγίσεις τού προβλήματος της γνώσης, που παρουσίασε η μεταφυσική στην ιστορική της εξέλιξη, δεν αποτελούν τεκμήριο της επιστημονικότητάς της. Κάθε μεταφυσική θεωρία είναι μία τυφλή

Ο Kant προσπάθησε να γεφυρώσει τους κληρονομημένους δυϊσμούς, τους οποίους γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο και ο ίδιος προϋπέθετε. Έτσι όμως προέκυψε μια σειρά από πιθανά προβλήματα, τα οποία επισημάνθηκαν από τους άμεσους επιγόνους του. Ένα αφορούσε την έδραση του «φαινομένου» στο «πράγμα καθεαυτό» και τον ακριβή προσδιορισμό της λειτουργίας τού τελευταίου (που έμοιαζε στα μάτια των επιγόνων ως «δογματικό» κατάλοιπο). Ένα δεύτερο αναφερόταν στη σχέση της αισθητικότητας με τη διάνοια και τη φαντασία, και στο ενδεχόμενο αποφυγής ενός λανθάνοντος χάσματος μεταξύ της «παθητικής» και της «ενεργητικής» συνιστώσας τού γνωρίζειν. Ένα τρίτο σχετιζόταν με την ορθολογική κατακύρωση των

αναζήτηση και ικανοποίηση της ούτως ειπείν φυσικής ανάγκης τού λόγου, η οποία δεν είναι άλλη από την απόλυτη καθολίκευση των γνωστικών του αρχών. Εν τούτοις, ζητούμενο κατά τον Kant δεν είναι η ικανοποίηση των μεταφυσικών αναγκών τού λόγου και της φυσικής του προδιάθεσης, αλλά η θεμελίωση της επιστημονικότητάς του. - Η *Κριτική του καθαρού λόγου* σκιαγραφεί το περίγραμμα της ολότητας όλων των δυνατών προεμπειρικών γνώσεων. Διευκρινίζει τους όρους, που καθιστούν δυνατή την προεμπειρική γνώση. Ως εκ τούτου, η *Κριτική* αυτή είναι η απαρχή μιας *φιλοσοφίας τής φιλοσοφίας*, η οποία αποκτά μία καινούργια σημασία: η υπερβατική φιλοσοφία “των παλαιών” ήταν η θεωρία των καθολικών εννοιών, τις οποίες ο θεός πραγματοποίησε στην φύση. Τέτοιες καθολικές έννοιες ήταν το αληθές, το αγαθό, το εν. Επειδή οι εν λόγω έννοιες συλλαμβάνονται ως το καθολικό πλαίσιο, στο οποίο τα καθ' έκαστον καθορίζονται ως αληθή, αγαθά, ενιαία, ονομάζονται *transzendentalia* (υπερβατικές έννοιες). Οι υπερβατικές έννοιες είναι, συνεπώς, οι έννοιες που υπερβαίνουν το επί μέρους. - Ο Fichte θεωρεί την φιλοσοφία του *υπερβατολογία*, επειδή ακριβώς, όπως και ο Kant, δεν συμμαρμύζεται τις θεολογικο-οντολογικές προκειμένες της ως άνω υπερβατικής φιλοσοφίας. Ανιχνεύει, όπως και ο Kant, τις καθολικές έννοιες και αρχές στο ίδιο το υποκείμενο, το οποίο με την βοήθεια των εννοιών αυτών μπορεί να πορευθεί την ασφαλή οδό προς την αντικειμενική επιστήμη. Η υπερβατολογική φιλοσοφία (*Transzendentalphilosophie*) τοποθετείται σε ένα υψηλότερο σημείο αναλογισμού εν σχέσει προς την μεταφυσική και ορίζεται ουσιαδώς ως μία μεταφυσική τής μεταφυσικής, αφού δεν διερευνά ει μη τους όρους δυνατότητας των μεταφυσικών γνώσεων εν γένει. Η μεταφυσική γνώση είναι μία ειδική περίπτωση της υπερβατολογικής γνώσης *a priori*. Η υπερβατολογική γνώση ανιχνεύει τις υποκειμενικές συνθήκες δυνατότητας όλων των απριοτικών γνώσεων. [...] Η υπερβατολογική φιλοσοφία διερευνά, επομένως, διαλογιστικά την στάση τού υποκειμένου απέναντι στα αντικείμενα εκείνα, τα οποία είναι δυνατόν να αποτελούν αντικείμενα *a priori* γνώσης, και συγχρόνως αποκαλύπτει τις πρωταρχικές πηγές τής υποκειμενικής εμπειρίας, εκθέτοντας μία συνολική θεωρία τής υποκειμενικότητας. [...] Πίσω από όλες τις μεταφυσικές αξιώσεις ελίσσεται, κατά τον Kant, η αυταπάτη τής ήδη συντελεσμένης, παρούσης ολότητας (η ολότητα ως όριο που εξακολουθητικά προσεγγίζεται είναι απεναντίας θεμιτή), η οποία εκπηγάει από την τυφλή υποταγή τού διαλογιζόμενου υποκειμένου στην φυσική νέυση τού λόγου να απελευθερώνεται από το πλέγμα των υπερβατολογικών προϋποθέσεων και να υψώνεται στο ίδιο το ανυπόθετο πράγμα. - Την ως άνω αυταπάτη τής μεταφυσικής σκέψης μπορεί, κατά τον Kant, να αποφύγει μόνον η υπερβατολογική διάνοηση, η οποία συμπίπτει με την αναγωγή τού πραγματικού εν γένει στους όρους και τις προϋποθέσεις τής εμπειρίας του, αλλά και την διερεύνηση της χρήσης των εννοιών, που το ερμηνεύουν. Εν τούτοις, εν συνόλω ειλημμένα, ως κριτική προπαιδεία και προστάδιο της επιστημονικής γνώσης, η φιλοσοφία υποβιβάζεται σε φορμαλιστική επιστήμη, σε εκείνη ούτως ειπείν την επιστήμη των διαλογιστικών τρόπων, η οποία αποκλείει έξω από τον εαυτό της την εμπράγματη και πρόσυλη καθίδρυση της γνώσης, προκειμένου να την εγκαταλείψει στις καθ' έκαστον επιστήμες. Η κριτική αποδόμηση της μεταφυσικής οδηγεί ούτως στην απώλεια της καθ' ύλην πεπληρωμένης έννοιας της φιλοσοφίας και απολήγει σε μία φιλοσοφία, η οποία αρνείται το περιεχόμενο της γνώσης, καθώς η ίδια κατανοεί τον εαυτό της ως μεταθεωρία τής μεταφυσικής γνώσης». Βλ. Johann Gottlieb Fichte, *Θεμέλιο της σύνολης Επιστημολογίας*, πρόλογος – εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Θεόδωρος Πενολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Κράτερος: 2017), 21-23.

κατηγοριών (τόσο του πλήθους όσο και της «εσωτερικής» αλληλεξάρτησης και διάρθρωσής τους), δεδομένου ότι στον Kant η σύναξη και η «τακτοποίησή» τους έμοιαζαν να παραμένουν σε κάποιον βαθμό εμπειρικές και κατ' αρχήν αυθαίρετες (όπως κατά τον ίδιο συνέβαινε στην περίπτωση του Αριστοτέλη). Ένα τέταρτο ζήτημα αφορούσε την «πρωταρχική ενότητα της κατάληψης», την οποία ο φιλόσοφος είχε επικαλεστεί προκειμένου να διασφαλίσει την υπαγωγή των γνωστικών ενεργημάτων στην υποβόσκουσα συνέχεια της υπερβατολογικής αυτοσυνείδησης (ώστε, αντί απλώς να υφίσταται «κάτι που σκέπτεται» ή να «υπάρχουν σκέψεις», να καθίσταται δυνατή η αγκύρωσή τους στο «εγώ σκέπτομαι»). Ένα πέμπτο πρόβλημα ανέκυπτε από τους γενικότερους χωρισμούς και τον σχετισμό μεταξύ των διαφορετικών πόλων (υποκειμένου και αντικειμένου, πεπερασμένου και απείρου, είναι και νοείν, ιδεατού και πραγματικού, αναγκαιότητας και ελευθερίας, κτλ.). Θα παρατηρούσαμε ότι στον κριτικισμό όλα συμβαίνουν ως εάν ο θεωρητικός Λόγος οριοθετεί ο ίδιος την επικράτεια της θεμιτής ενάσκησης των δικαιωμάτων του, αφήνοντας εκείθεν αυτής ελεύθερο το πεδίο για την απρόσκοπτη δραστηριοποίηση του πρακτικού Λόγου. Όλα συμβαίνουν σάμπως με το ένα χέρι να κατορθώνονται καίρια πλήγματα στην άλλοτε κραταιά δογματική Μεταφυσική και με το άλλο ν' ανοίγει η κερκόπορτα για την επιστροφή παντός είδους μεταφυσικών δοξασιών. Ένας (μάλλον όχι ο μόνος, αλλά οπωσδήποτε ο αμεσότερα σχετιζόμενος με το εγχείρημα του Badiou) τρόπος να κατανοηθεί η θεμελιώδης πρόθεση της καντιανής χειρονομίας είναι λοιπόν ως ένα πρόγραμμα για την περιστολή των τολμηρών φιλοδοξιών τού ανθρώπινου πνεύματος, μέσω αφενός της αυστηρής οριοθέτησης της εμβέλειας εφαρμογής των «εργαλείων» του και αφετέρου της ανάδειξης της καθοριστικής συμβολής του στη γνωστική διαδικασία. Υπό μία έννοια, το γινώσκον υποκείμενο βρίσκει στο σύστηχό του αντικείμενο ό,τι «εκ των προτέρων» είχε τοποθετήσει εκεί.⁴⁸⁷ Έτσι ο δογματικός ρεαλισμός τού αντικειμένου υπονομεύεται ανεπανόρθωτα από έναν αυτοαναφορικό κονστρουκτιβισμό, στο πλαίσιο του οποίου η υποκειμενικότητα θα συλλαμβανόταν πρωτίστως ως αυτοαναφορική δραστηριότητα (και συνάμα ως λογική μορφή).⁴⁸⁸ Πουθενά δεν αναδεικνύονται περισσότερο

487. «Αρα εμείς οι ίδιοι εισάγουμε την τάξη και την κανονικότητα στα φαινόμενα, τα οποία ονομάζουμε φύση, και αυτά δε θα μπορούσαμε να τα βρούμε εκεί μέσα [στη φύση], αν δεν τα είχαμε πρωταρχικά θέσει εκεί εμείς οι ίδιοι ή η φύση τού πνεύματός μας. [...] Άρα ο νους [η *διάνοια*] δεν είναι απλώς μια ικανότητα για το σχηματισμό κανόνων με σύγκριση των φαινομένων· ο Ίδιος είναι η νομοθεσία για τη φύση, δηλ. χωρίς νου δε θα υπήρχε πουθενά φύση, δηλ. συνθετική ενότητα του πολλαπλού των φαινομένων σύμφωνα με κανόνες: πραγματικά τα καθαυτό φαινόμενα δεν μπορούν να συμβαίνουν έξω από μας αλλά υπάρχουν μόνο μέσα στην αισθητικότητά μας». Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου. Τόμος Δεύτερος*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Αναστάσιος Γιανναράς (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1979), 133-134 (A125–126). Η ανολοκλήρωτη μεταφραστική εργασία τού Γιανναρά επανεκδόθηκε από τον ίδιο οίκο σε επίτομη έκδοση το 2020.

488. «Καθώς τίθεται το Εγώ, τίθεται πάσα πραγματικότητα· στο Εγώ οφείλουν να τίθενται τα πάντα· το Εγώ οφείλει να είναι διά παντός ανεξάρτητο, τα πάντα όμως οφείλουν να εξαρτώνται από αυτό. Επομένως, τίθεται ως αίτημα η συμφωνία τού αντικειμένου με το Εγώ· και το απόλυτο Εγώ, ακριβώς ένεκα του απολύτου Είναι του, είναι αυτό, που θέτει ως αίτημα [αιτείται] την ως άνω συμφωνία». Βλ. Johann Gottlieb Fichte, *Θεμέλιο της σύνολης Επιστημολογίας*, πρόλογος – εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Θεόδωρος Πενολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Κράτερος: 2017), 411.

ανάγλυφα αυτά τα χαρακτηριστικά από την *Επιστημολογία* τού Fichte, η οποία αρχετυπικά προδιαγράφει ορισμένες από τις στρατηγικές που θα αναπαρήγε –και τα εμπόδια που θα συναντούσε– η μεταγενέστερη «ηπειρωτική» φιλοσοφία.⁴⁸⁹

Είναι εμφανές ότι με το περίγραμμα αυτό της καντιανής τοποθέτησης μπορούν να βρεθούν διάφοροι τόποι διαφωνίας και κριτικής, ανάλογα με τον γενικότερο προσανατολισμό, τα ενδιαφέροντα, τις παραδοχές, τις επενδύσεις και τις ευαισθησίες τού εκάστοτε κρίνοντος. Η συστοιχία υποκειμένου και αντικειμένου, ήτοι η διάλληλη συγκρότησή τους στην εκτύλιξη της γνωστικής διαδικασίας, γίνεται εφεξής το ιερό δισκοπότηρο της μετακαντιανής φιλοσοφίας και συνάμα το κύριο γνώρισμά της.⁴⁹⁰ Από την οπτική τού Badiou, το κύριο πρόβλημα με την καντιανή παρακαταθήκη εντοπίζεται στην εισαγωγή τού «μοτίβου τής περατότητας» στο επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος και τις δυσμενείς συνέπειες της εξακτίωσής του στη γνωσιοθεωρία και την πολιτική. Επιχειρώντας να διαφυλάξει την πίστη από τις παραληρητικές φιλοδοξίες και τις αμετροεπείς πτήσεις των δογματικώς φιλοσοφούντων, καταλήγει να οχυρώσει υπό το άλλοθι της ευσέβειας την ανορθόλογη πρόσδεση της φιλοσοφίας στις εξωφιλοσοφικής προέλευσης τελετουργίες τής κρατούσας επιστημονικής, θρησκευτικής και πολιτικής τάξης. Έτσι, περισσότερο και από την αναβάθμιση της ποιότητας του παραγόμενου *φιλοσοφικού* έργου, η αυστηρή οριοθέτηση της εμβέλειας των φιλοσοφικά μεστών εκφορών καταλήγει εν τοις πράγμασι να παραχωρεί πολύτιμο έδαφος στις *εξωφιλοσοφικές* εκφορές. Η ένταση αφορά λοιπόν τον ίδιο τον πυρήνα τής συντελεσθείσας «κοπερνίκειας αντιστροφής», εφόσον στο έργο τού Badiou αμφότερα το πρωτείο τής

489. Για τον μετακαντιανό ιδεαλισμό γενικότερα, βλ. στη γλώσσα μας τις σχετικές μελέτες των Παύλου Κλιματσάκη, *Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό* (Αθήνα: Εκδόσεις Ροές, 2010), Dieter Henrich, *Μεταξύ Καντ και Χέγκελ. Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό*, πρόλογος: David S. Pacini, μετάφραση: Θεόδωρος Δρίτσας (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2018) και Victor Delbos, *Από τον Καντ στους επιγόνους του. Καντιανή φιλοσοφία και γερμανικός ιδεαλισμός*, μετάφραση: Βάιος Ντάφος (Αθήνα: Εκδόσεις Αμογός, 2017). Υπάρχουν πολλές διαφορετικές δίοδοι στην πλούσια προβληματοθεσία τής εν λόγω περιόδου και αρκετοί εναλλακτικοί τρόποι ν' αφηγηθεί κανείς την ιστορία αυτής της φιλοσοφικής εποποιίας (η οποία περιλαμβάνει την επώαση και την ανάπτυξη ανταγωνιστικών και παραπληρωματικών συστημάτων, την επεξεργασία και τη δημιουργική μετεξέλιξη ή αναίρεση θέσεων, τις τακτικές συμπορεύσεις και τις μετατοπίσιμες συμμαχίες, την πανσπερμία εκατέρωθεν κριτικών και ανταπαντήσεων, όπως και τον πλούτο δημοσιευμένων πανεπιστημιακών παραδόσεων, βιβλιοκρισιών, αλλά και αδημοσίευτων έργων). Απόδειξη συνιστά το γεγονός ότι οι υποδειγματικές διαλέξεις τού Henrich για τη μετάβαση «από τον Καντ στον Hegel» αναδεικνύουν τις παρεμβάσεις τού Fichte και «εξαφανίζουν» ταχυδακτυλουργικά τον Schelling, ενώ ήταν η κριτική τού τελευταίου εκείνη που είχε εν πολλοίς οδηγήσει τον πρώτο στη «στροφή» προς τη θεωρησιακή θεολογία (ο οιονεί μυστικισμός τού απολύτου ως αυτοφανερούμενης Ζωής). Δεν πρόκειται για κάποια συνωμοσία, αφού ο συγγραφέας ρητά εστιάζει στη μεθοδολογική διάσταση της ανακάλυψης της αυτοαναφοράς τού πνεύματος (ή του πνεύματος ως αυτοαναφορικής διαδικασίας).

490. Σ' αυτήν ακριβώς τη διάσταση εστιάζει την κριτική του ο Meillassoux, ευρισκόμενος σε γενικότερη σύμπνοια με τον Badiou. Εν τω μεταξύ η Isabelle Thomas-Fogiel έχει αναδιατυπώσει το επιχείρημα του Fichte ως μια υπερβατολογική θεωρία τής φιλοσοφικής εκφοράς, εδραζόμενη στην πραγματολογική υπόδειξη της ακόλουθης («επιτελεστικής») αντίφασης: «Δεν μπορώ να σκεφτώ κάτι παρεκτός σκέψης, ώστε ο μόνος τρόπος να σκεφτώ κάτι πέραν τής σκέψης θα το μετέτρεπε αυτομάτως σε σκέψη». Πρόκειται για τον «κύκλο τής αναπαράστασης» ή της «συστοιχίας/συσχέτισης», ο οποίος για τον Meillassoux είναι ταυτόχρονα *επάρατος και ενάρτετος*.

γνωσιοθεωρίας και η έμφαση στον ρόλο τού υποκειμένου (ως γενέθλιου τόπου, αυστηρού σύστοιχου ή οργανώτριας μορφής τής εμπειρίας) τίθενται υπό διερώτηση.

Τούτων λεχθέντων, υφίστανται περιθώρια για μια λιγότερο αντινομική ή απλουστευτική θεώρηση της σχέσης μεταξύ των δύο φιλοσοφιών. Το πρόβλημα της έκτασης της συντελούμενης αναδιάρθρωσης, την οποία επιφέρει στην οντολογική σύσταση ενός όντος η εμφάνισή του εντός ενός κόσμου, είναι κρίσιμο για τον Badiou, δεδομένου ότι οι συνέπειες του συμβάντος τροποποιούν ακριβώς την υπερβατολογική διευθέτηση και άρα τη φαινομενολογική «αντικειμενικότητα» ενός κόσμου. Από τη σκοπιά τής ιστορίας τής φιλοσοφίας αντιστοιχεί στο πρόβλημα της «πρωταρχικής συνθετικής ενότητας της κατάληψης»,⁴⁹¹ το οποίο έθεσε ο Kant με όρους υπερβατολογικής αυτοσυνείδησης, δίχως να διαθέτει κατά τον Badiou τους κατάλληλους μαθηματικούς πόρους για να το επιλύσει. Εν προκειμένω μάς ενδιαφέρει το σημείο συρραφής τού φαινομενολογικού στο οντολογικό (η αποσαφήνιση του πλέγματος που εμπλέκει τις υπερβατολογικές βαθμοθετήσεις, τις εμπειρικές εμφανίσεις και το ρεαλιστικό υπόστρωμα επί ή εκ του οποίου αυτές διενεργούνται και αναπτύσσονται) και του στοχασμού των αναδρομικών συνεπειών τούτης της εγγραφής, οι οποίες δεν είναι αμελητέες, ούτε όμως και ολοσχερείς. Ώστε η είσοδος σ' έναν κόσμο δεν αφήνει άθικτη την οντολογική υποδομή τού φαινομένου, τροποποιώντας τη σύμφωνα με τις καθορισμένες προδιαγραφές τής υπερβατολογικής συγκρότησης του κόσμου, ούτε όμως εισροφάται εξολοκλήρου η οντολογία στη λογική, ώστε να επέχει το οντολογικό υπόστρωμα θέση «αγνώστου χ», έναντι του οποίου ως πλέον ενδεδειγμένες στάσεις θα προσφέρονταν η σκεπτικιστική αποχή από την εκφορά κρίσεων ή η παράδοση στην ησυχαστική σιωπή. Για τον Badiou βέβαια το δίπολο του υπερβατολογικού και του οντολογικού (και των σχέσεών τους με το εμπειρικό και το οντικό) δεν αφορά τη συσχέτιση της δεκτικότητας και της αυθορμησίας τού γινώσκοντος υποκειμένου, ήτοι το ακριβές σημείο επικοινωνίας ή συνέργειας της υπερβατολογικής γνωσιακής του σκευής –τον συντονισμό των επιμέρους γνωστικών ικανοτήτων του– με το ετερογενές πλήθος των εισρέοντων στην εμπειρία μέσω της κατ' αίσθησιν αντίληψης δεδομένων. Όπως ο Kant ωστόσο ενδιαφερόταν για τις λογικές προϋποθέσεις κάθε δυνατής εμπειρίας (σημείο στο οποίο, όπως θα διαπιστωθεί αργότερα, ο Deleuze επίσης διαφοροποιήθηκε με τον υπερβατολογικό εμπειρισμό του, ο οποίος διέπεται από το αίτημα προσπέλασης των πραγματικών συνθηκών γένεσης της εκάστοτε ενεργού/τρέχουσας εμπειρίας), έτσι και ο Badiou ενδιαφέρεται στις *Λογικές των κόσμων* όχι για τη γνώση ενός συγκεκριμένου κόσμου, αλλά για την –όσο το δυνατόν αυστηρότερη– σκιαγράφηση της λογικής τής «εγκοσμιότητας» εν γένει, σε όλο το πλήθος των διαφορετικών της εκφάνσεων μεν, αναλυτικά ανεξάρτητης ωστόσο από αυτό. Συμφωνώντας κατ' αρχήν με τον Kant ότι οι υπερβατολογικές λειτουργίες είναι αμιγώς λογικής φύσεως, ο Badiou αρνείται ωστόσο τον υποκειμενοκεντρικό τους χαρακτήρα και θεωρεί ότι παρουσιάζουν όχι μια κενή λογική μορφή ή λειτουργία, αλλά την έννοια του

491. Πρβλ. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου. Τόμος δεύτερος*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Αναστάσιος Γιανναράς, σειρά «Φιλοσοφία – Πηγές» (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση 1979), 80-88 (B 132-136).

αντικειμένου εν γένει, η οποία «δηλώνει ακριβώς το σημείο όπου φαινόμενο και νοούμενο είναι αδιαχώριστα, το σημείο αμοιβαιότητας αναμεταξύ του λογικού και του οντο-λογικού».⁴⁹²

Κάθε υπερβατολογική λογική τής οργάνωσης ενός κόσμου θα έχει λοιπόν χαρακτηριστικά που προσήκουν σ' αυτόν τον κόσμο και επομένως η ακριβέστερη χαρτογράφηση και διαπραγμάτευσή τους θα αφορά όσους εργάζονται έσωθεν του κόσμου, ακολουθώντας την περιπετειώδη εκτύλιξη των συνεπειών ενός συμβάντος. Αυτό στο οποίο είναι σε θέση να συνεισφέρει η φαινομενολογία ή οντο-λογία είναι η ανάδειξη των απαράλλακτων δομικών προϋποθέσεων κάθε τέτοιας επιμέρους λογικής, η σχεσιακή λογική τής «εγκοσμιότητας» εν γένει. Από μαθηματική σκοπιά, το υπερβατολογικό αντιστοιχεί στον «ταξινομητή υποαντικειμένων» μιας κατηγορίας (το πλήρες πλέγμα [complete lattice] όπου εγκλείονται και διατάσσονται οι αληθοτιμές που άπτονται των αντικειμένων της).

Αυτή η «μεγάλη λογική» έχει υπερβατολογικό χαρακτήρα και υποβαστάζει τη λογική εν στενή εννοία, ήτοι τον λογισμό για τη σύνταξη προτάσεων μέσω της σύνδεσης τελεστών (μεταβλητών, σταθερών και ποσοδεικτών). Αντίθετα όμως από την προέκταση της καντιανής κληρονομιάς στο έργο του Husserl, αυτό το υπερβατολογικό υπέδαφος δεν αφορά συνειδησιακά ενεργήματα, αλλά τις αντικειμενότερες διαρθρώσεις, όπως αυτές εγγράφονται σε πλήθος παραλλαγών συναρτήσεων των διαφόρων κοινωνικο-ιστορικών και πολιτισμικών a priori (ήτοι των ενδεχομενικών πλαισίων και περιβαλλόντων). Συνεπώς μάλλον δεν θα ήταν παρακινδυνευμένη η διαπίστωση ότι η συνεισφορά του Badiou στις *Λογικές των κόσμων* αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης «σοδειάς» υπερβατολογικών θεωρήσεων της κοσμοκατασκευής (λχ. τα εγχειρήματα των Nelson Goodman, François Laruelle, Τάκη Κονδύλη, Αιμίλιου Μεταξόπουλου, Markus Gabriel), με την κύρια ιδιομορφία του εγχειρήματός του σε σχέση με τα υπόλοιπα να εντοπίζεται στην αποσύνδεση της υπερβατολογικής συγκρότησης ενός κόσμου από το εννοιολογικό ισοδύναμο μιας πρωταρχικής Απόφασης (θέσμισης, επένδυσης, κατασκευής, κτλ.). Ακόμη και αν η κοσμοκατασκευή εμπλέκει αναπόδραστα ορισμένα βιοψυχικά συστήματα, στέκεται κατ' αρχήν αδιάφορη προς τις συγκεκριμένες λειτουργίες και αποβλέψεις τους. Η λογική διάρθρωση των κόσμων θα προσφερόταν εξίσου σε άλλου τύπου δέκτες ή θα παρέμενε –όπως συμβαίνει κατά κύριο λόγο στην κλίμακα των κοσμολογικών φαινομένων– δίχως συνειδητή μαρτυρία ή αντιληπτική πρόσληψη από νοήμονα όντα, δίχως να στερούταν κάτι ουσιώδες. Έσωθεν της σκέψης, η πέραν της σκέψης πραγματικότητα είναι καταρχήν αποσυζεύξιμη από τη σκέψη, όχι όμως και από τους εμμενείς προσδιορισμούς που μαρτυρούν την ορθολογική μορφοποιησιμότητά της (το ότι ενδέχεται δηλ. να υποδεικνύει ή να προτείνει αντικειμενοτρόπως με αρνητικό τρόπο όρια ή ακόμη και με θετικό τρόπο αδρομερείς κατευθύνσεις, τα οποία ενδέχεται φυσικά να επενδυθούν με εξαιρετικά ετερογενή συμβολικά περιεχόμενα). Η έμφαση στο έργο του Badiou δίνεται συνηθέστερα στην *οντολογική* συμβατότητα ή συμμετρία μεταξύ του είναι και του νοείν (φερειπείν ως διαστάσεων κατά το σπινοζικό πρότυπο) και όχι τόσο στην αντιδιαστολή τους ως αντίθετων πόλων λχ. τής

492. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 255.

γνωσιακής διαδικασίας (η «υποκειμενική σκέψη» που ψάχνει να συναντήσει, να δαμάσει ή να συμπέσει με το «αντικειμενικό είναι») – μολονότι η δεύτερη οπτική κάθε άλλο παρά απουσιάζει.

Εκτιμούμε ότι είναι γόνιμη η συνοπτική αντιπαραβολή τής ανανοηματοδοτημένης από τον Badiou έννοιας του υπερβατολογικού με την αντίστοιχη καντιανή, αξιοποιώντας το σχετικό κεφάλαιο του πονήματος του Adrian Johnston για τη συμβολή τής σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας σ' έναν «υπερβατολογικό υλισμό». Σχηματικά, το καντιανό υπερβατολογικό είναι υποκειμενικό, ενικό ως καθολικό, αναγκαίο και υπερβατικό, ενώ αντίστροφα στον Badiou εννοιολογείται ως μη υποκειμενικό, πολλαπλό ως μη καθολικό, ενδεχομενικό και εμμενές.⁴⁹³ Το συνολικότερο πρόβλημα του Badiou με τον Kant άπτεται τριών θεματικών: α) του μοτίβου τής περατότητας, του οποίου ο Kant είναι ο κύριος εισηγητής, εάν όχι ο θεμελιωτής στη νεότερη εποχή· β) του περιοριστικού και νουθετούντος ρόλου του ως δικαστή, ταξιθέτη και επιτηρητή των γνωστικών ικανοτήτων και των αρμοδιοτήτων τού πνεύματος, καθώς η οντολογία υποχωρεί έναντι της γνωσιοθεωρίας και ο θεωρητικός Λόγος έναντι του πρακτικού υπό τη μορφή μιας δεοντοκρατικής οπτικής. Ως αποτέλεσμα, η σκέψη εγκλωβίζεται στην αυτοαναφορικότητά της και χάνει την επαφή με το «μεγάλο Έξω» (το «grand Dehors» του Meillassoux)· γ) του ιδεαλισμού τού Kant. Απέναντι σ' αυτό το τρίπτυχο (περατότητα, νομικισμός ή ηθικισμός, ιδεαλισμός) ο Badiou διεκδικεί τα δικαιώματα της μεταφυσικής σκέψης, την απαγκίστρωση του υπερβατολογικού από το υποκείμενο, όπως και του υποκειμένου από το υπερβατολογικό, και τη θεώρησή τους ως εμμενών πράξεων και διαδικασιών.⁴⁹⁴ Είναι ένα πράγμα να ισχυρίζεται κανείς ότι δεν έχουμε

493. Βλ. Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013), 119-120. Ο τίτλος τής ανωτέρω μελέτης παραπέμπει τόσο στο έργο τού Kant *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική* όσο και στο εξίσου φημισμένο ραπόρτο τού Engels για τον Ludwig Feuerbach και «το τέλος [Ausgang: έκβαση, έξοδος] τής κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας». Για το πρόγραμμα του Johnston και τις κριτικές αντιρρήσεις του στον «φορμαλισμό» ή «ιδεαλισμό» τού Badiou, βλ. παρακάτω τις υποσημειώσεις 533, 797, 804 και 805.

494. Χαρακτηριστική είναι η άποψη του Badiou για τον Kant, όπως αποτυπώνεται σ' ένα σχόλιο από τις *Λογικές των κόσμων* (2006), 561-562: «Ο Kant είναι παραδειγματικά ο συγγραφέας με τον οποίο δεν μπορώ να αισθανθώ καμία εγγύτητα. Όλα σ' αυτόν με προδιαθέτουν αρνητικά και προπαντός ο νομικισμός [juridisme] – πάντοτε να ρωτά *Quid juris?* ή “μήπως έχετε ξεπεράσει τα όρια;”– συνδυασμένος, όπως σήμερα στις ΗΠΑ, με μια θρησκευτικότητα που είναι όλο και πιο ενοχλητική καθώς είναι συνάμα πανταχού παρούσα και ασαφής. Το κριτικό οπλοστάσιο που έστησε έχει κατ' εξακολούθηση δηλητηριάζει τη φιλοσοφία προς τέρψιν τής Ακαδημίας, η οποία αρέσκεται περισσότερο απ' οτιδήποτε στη “γείωση” των φιλόδοξων – καθήκον στην τέλεση του οποίου η επιταγή “Δεν έχεις το δικαίωμα!” αποτελεί μια συνεχή αρωγή. Ο Kant είναι ο επινοητής τού καταστροφικού μοτίβου τής “περατότητάς” μας. Η στομφώδης και σεμνότημη διακήρυξη ότι δεν μπορούμε ν' αποκτήσουμε καμία γνώση τού τάδε ή του δείνα προετοιμάζει πάντοτε το έδαφος για κάποια σκοτεινή αφοσίωση στον Αυθέντη τού μη γνώσιμου, τον Θεό των θρησκείων ή τα υποκατάστατά του: το Είναι, το Νόημα, η Ζωή... Να καταστήσει ανέφικτες όλες τις λαμπερές υποσχέσεις τού Πλάτωνα – ιδού σε τι επιδόθηκε ο εμμονικός τού Königsberg, ο πρώτος μας *καθηγητής*. Μολαταύτα, από τη στιγμή που προσεγγίζει κάποιο ερώτημα, υποχρεούστε ανυπερθέτως, εάν το εν λόγω ερώτημα σάς απασχολεί, να διέλθετε από το έργο του. Η επίμονη αποφασιστικότητά του –όπως εκείνη μιας αράχνης των κατηγοριών– είναι τέτοια, η εκ μέρους του οριοθέτηση των εννοιών τόσο συνεκτική, η πεποίθησή [το

αδιαμεσολάβητη επαφή με την πραγματικότητα και ένα άλλο ότι δεν έχουμε επαφή με την πραγματικότητα (και ένα τρίτο ότι η πραγματικότητα διαμεσολαβείται μεταξύ άλλων από «εμάς» καθώς εκφράζεται στη διάσταση της σκέψης, όπως το θέλει η σπινοζική γραμμή που θα ανακτήσουν μεταξύ άλλων ο Schelling και πιο πρόσφατα ο Deleuze). Στο συγκεκριμένο σημείο ο Badiou –όπως άλλωστε και ο Meillassoux, στο επιχείρημα του οποίου ενάντια στην «πτολεμαϊκή αντεπανάσταση» του κριτικισμού αναφέρεται επαινετικά σε πλήθος περιπτώσεων– φαίνεται να θεωρεί πως ο Kant καταλήγει εκ των πραγμάτων στη σύμπτωση των δύο δηλώσεων. Σύμφωνα με την ανάγνωση αυτή, στην αγχωμένη προσπάθειά του να διασώσει τα δικαιώματα της πίστης ενάντια στην αχαλίνωτη ονειροπόληση των παραληρούντων δογματικών μεταφυσικών τύπου Swedenborg, ο Kant οδηγείται εν τέλει, ενάντια ίσως στις διακηρυγμένες προθέσεις του, σε μια μεγαλύτερη του επιθυμητού εγγύτητα προς έναν υποκειμενοκεντρικό ιδεαλισμό (τύπου Berkeley), ο οποίος, πέραν τού να επικυρώνει φιλοσοφικά εκ των υστέρων τη συγκαιρινή του κατάσταση της επιστημονικής γνώσης, αφήνει ανοικτή την κερκόπορτα για την επιστροφή παντός είδους ανορθόλογης επένδυσης.⁴⁹⁵ Έτσι, η κύρια διαφοροποίηση του Badiou σε σχέση με τον καντιανό υπερβατολογισμό αφορά την απόσπαση των λογικών συνθέσεων από την επικράτεια του υποκειμένου και τη διασπορά τους σε πλήθος διακριτών κόσμων ως ενυπαρχουσών λειτουργιών οργάνωσης του φαίνεσθαι, ανεξάρτητα από την εμπειρική παρουσία νοήμωνων όντων.

Το μείζον πρόβλημά του με την εγγελιανή απόπειρα ανασκευής και ταυτόχρονα τελεσφόρας περαίωσης του κριτικού προγράμματος εντοπίζεται στην υποβόσκουσα εκφραστική σύλληψη της ολότητας και την τελεολογική αλύσωση και ιεραρχική διάρθρωση των επιμέρους κόσμων που συνάγονται απ' αυτήν. Για τον ίδιο οι κόσμοι είναι διακριτοί, ενδεχομενικοί, πληθυντικοί και ασύμμετροι· η πολύμοχθη εργασία των αληθειών εκθέτει μεν αναδρομικά την αδιαφορία αυτής της ετερογένειας και δύναται να οικοδομήσει γέφυρες εκεί όπου δέσποζαν χάσματα, όμως δεν αίρει συνολικά την εν λόγω πληθυντική ασυμμετρία, καθόσον δεν αποκαλύπτει ότι στην πραγματικότητα οι διάφοροι κόσμοι είναι τοπικές εκφάνσεις τού Κόσμου ούτε ότι οι

φρόνημά] του, καίτοι μέτρια, τόσο βίαιη, ώστε, ό,τι και να κάνετε, θα πρέπει να υποστείτε τη δοκιμασία τής διέλευσης. [...] Ότι όλο το κριτικό εγχείρημα στήθηκε ως ανάχωμα απέναντι στο δελεαστικό σύμπτωμα του πεφωτισμένου Swedenborg –ή απέναντι στις “ασθένειες της κεφαλής”, όπως λέει ο Kant–, το πιστεύω. Ο Kant είναι εκείνος ο παράδοξος φιλόσοφος του οποίου ταυτόχρονα οι προθέσεις απωθούν, το ύφος αποθαρρύνει, οι θεσμικές και ιδεολογικές επιδράσεις είναι ολέθριες, αλλά από τον οποίο απορρέει συνάμα ένα είδος ζοφερού μεγαλείου, σαν εκείνο κάποιου μεγάλου Επιτηρητή από το άγρυπνο βλέμμα τού οποίου δεν μπορείτε να διαφύγετε, ούτε ν' αποδιώξετε τον φόβο ότι θα σάς παγιδέψει στην “απόδειξη” της θεωρησιακής ενοχής και της μεταφυσικής τρέλας σας. [...] Εις μάτην επιζητώ ν' αποσπάσω από τούτο τον στρεψόδικο επόπτη, ο οποίος πάντοτε επιχειρηματολογεί εκλεπτυσμένα, την εξουσιοδότηση να πλατωνίζω, δηλ. το σωτήριο αναφορικά με τον κριτικό εγκλεισμό (Α! Τα αιώνια “όρια” του Λόγου) *εξιτήριο*». Εξίσου κριτική (και συνάμα περισσότερο αμφίθυμη) είναι η αναφορά του στην «υφαιρετική οντολογία τού Kant» στη *Σύντομη πραγματεία μεταβατικής οντολογίας* (Paris: Seuil, 1998), 153-164. Πρβλ. την αντίστοιχη περιεχομένου και εμφανώς εκτενέστερη υποσημείωση στο υποκεφάλαιο VII.1.

495. Πρβλ. το επιχείρημα του Meillassoux εναντίον τού φιντεϊσμού στο *Μετά την περατότητα* (και τις υποσημειώσεις 490, 655, 776-777 της παρούσας διατριβής).

ετερογενείς διαδικασίες αλήθειας αποτελούν απλώς αρμούς τού αποκαλυπτόμενου στο πέρας τής ιστορικής εξέλιξης Αληθούς. Δεν υπάρχει καθολική μεταϊστορία στον Badiou (γιατί απλούστατα δεν υπάρχει η Ιστορία ούτε ο σκοπός, ο τερματικός σταθμός ή το προμηθεϊκό Υποκείμενό της), μονάχα ρήξεις και ασυνέχειες, ανακτήσεις και μεταβάσεις, διακοπές και επανεκκινήσεις συγκεκριμένων ιστορικών ακολουθιών. Εν πάση περιπτώσει, ο αντικειμενότροπος «μη καντιανός υπερβατολογισμός» τού Badiou θυμίζει τον «καντιανισμό δίχως υπερβατολογικό υποκείμενο» του Claude Lévi-Strauss.⁴⁹⁶ Παρομοίως, η χρήση τού όρου «φαινομενολογία» απηχεί περισσότερο τον Hegel, ο οποίος συνέγραψε την ορθολογική περισυλλογή των σταδίων τής αυτοφάνερωσης του Πνεύματος, παρά τον Husserl της προαναστοχαστικής συγκρότησης των δομών τής συνείδησης, των ενεργημάτων και των σκοπούμενων αντικειμένων της.

Σχετικά με τον όρο «υπερβατολογικό» ως επιθετικό προσδιορισμό, αξίζει να επισημανθεί ότι υφίσταται μια ενδιαφέρουσα ιστορία τής αξιοποίησής του ως αυτοπεριγραφής, αφότου ο Kant βάπτισε τη δική του πρόταση «υπερβατολογικό ιδεαλισμό» (προκειμένου να την αντιδιαστείλει προς τον εμπειρικό ή υποκειμενικό ιδεαλισμό). Εν πρώτοις, ο Fichte είχε αντιδράσει στο οξύμωρο ενός «υπερβατολογικού υλισμού» (με το οποίο εννοούσε κάτι σαν την τοποθέτηση που σύντομα επρόκειτο να καταλάβει ο Schelling, περί της αναγκαίας συμπλήρωσης της υπερβατολογικής φιλοσοφίας από μια φιλοσοφία τής φύσης, ήτοι από έναν «σπινοζισμό της φυσικής» ως «φυσική εξήγηση/απόδειξη του Ιδεαλισμού» – σημειωτέον ότι ο Frederick Beiser έχει κωδικοποιήσει αυτή τη θέση ως ένα δίπτυχο «υπερβατολογικού ρεαλισμού» και «υπερβατολογικής φυσιοκρατίας», ενώ ο ίδιος ο Schelling την αναφέρει ως «αντικειμενικό ιδεαλισμό» και «απόλυτο ιδεο-ρεαλισμό» ή «απόλυτο ρεαλ-ιδεαλισμό»⁴⁹⁷). Έπειτα, αυτόν ακριβώς τον χαρακτηρισμό είχε απευθύνει ο Sartre στον δομισμό τού Lévi-Strauss. Απαντώντας στην πρόκληση, στην

496. Έτσι είχε προσδιορίσει ο Paul Ricoeur τη σκέψη τού δομισμού εν γένει και του Lévi-Strauss συγκεκριμένα και ο δεύτερος είχε αποδεχτεί τον χαρακτηρισμό. Βλ. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, κεφάλαιο «Οι μεγάλες αντιπαραθέσεις». Για τα καντιανά κατάλοιπα του Badiou, βλ. Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013), 109-128. Για μια κριτική εξέταση των υλιστικών διαπιστευτηρίων τής θεωρίας τού Badiou, βλ. Michael J. Olson, “A Materialist Transcendental: On the Onto-logy of *Logics of Worlds*”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 18, No. 2 (2013), 143-159. Για τη θεωρία τού αντικειμένου και την αντιπαραβολή με τον Kant, βλ. επίσης Tzuchien Tho, “Object”, στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 235-236. Πρβλ. Peter Hallward, “Order and Event: On Badiou’s *Logics of Worlds*”, *New Left Review*, No. 53 (2008), 97-122.

497. Βλ. το σχετικό τμήμα –το οποίο τιτλοφορείται “Schelling and Absolute Idealism”– της μνημειώδους μελέτης τού Frederick C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 465-595. Το ογκώδες πόνημα του Beiser συνιστά υποδειγματική συμβολή στη γενική ιστορία των φιλοσοφικών ιδεών (από κοινού με τις άλλες εργασίες του, τον έχει καθιερώσει ως ένα υποχρεωτικό σημείο αναφοράς στον αγγλόγλωσσο κόσμο σε ό,τι άπτεται των γερμανικών πραγμάτων). Για μια περισσότερο απαιτητική και λεπτομερή εξέταση, διόλου ασύνδετη μάλιστα με τον Deleuze και τις σύγχρονες απολήξεις αυτής της ιστορίας, δεν υπάρχει μελέτη εφάμιλλη εκείνης του Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (London: Continuum, 2006).

Άγρια σκέψη ο Lévi-Strauss είχε επισημάνει την ταλάντευση του Sartre ανάμεσα σε μια δυϊστική και μια συμφυλιωτική αντίληψη της σχέσης μεταξύ του «αναλυτικού» και του «διαλεκτικού» λόγου (της καντιανής Verstand και του εγγελιανού Vernunft), όπου άλλοτε ο πρώτος θεωρείται περιοριστικός και άλλοτε απλώς συμπληρωματικός προς την οπτική τού δεύτερου. Στη συνέχεια διευκρινίζει ότι ο ίδιος ενστερνίζεται μάλλον την τυπικά μετακαντιανή στάση, η οποία βρίσκεται μεταξύ των δύο πόλων: ούτε ο διαλεκτικός λόγος αποτελεί κάτι διαφορετικό από τον αναλυτικό ούτε είναι καταδικασμένος στη ρυθμιστική λειτουργία: είναι εξαρχής συγκροτητικός και δεν είναι παρά η δημιουργική όψη τού αναλυτικού λόγου. Ίσως δεν στερείται ενδιαφέροντος ότι η διατύπωση του προγράμματός του διέρχεται μέσα από την αμφισβήτηση του προνομιακού ρόλου τού ανθρώπινου και την ένθεσή του στην προσήκουσα οικολογική κλίμακα.⁴⁹⁸ Πιο πρόσφατα, αυτός ο χαρακτηρισμός είθισται να συσχετίζεται με την «οντοεθολογική» τοποθέτηση του Deleuze (και των Deleuze και Guattari), μολονότι, εξ όσων γνωρίζουμε, το συγκεκριμένο ονοματικό σύνολο δεν απαντά αυτούσιο στα έργα του. Ενδεικτικά, ο ίδιος αναφέρεται πλειστάκις στον «υπερβατολογικό εμπειρισμό», ενώ στον *Αντι-Οιδίποδα* κάνουν λόγο με τον Guattari για μια «υπερβατολογική» και «υλιστική» κριτική τής ψυχανάλυσης, απηχώντας και συνάμα παρωδώντας το καντιανό ιδίωμα· επιπλέον, στα *Χίλια πλατώματα* αφθονούν οι αναφορές στον «υλιστικό βιταλισμό» (η «μη οργανική ζωή» των πραγμάτων – έκφραση που αντλούν από τον ιστορικό τής τέχνης Wilhelm Worringer– αποτελεί σταθερό μοτίβο στα κείμενα του Deleuze). Εν πάση περιπτώσει, πρόκειται για εύλογη

498. «Για μας, ο διαλεκτικός λόγος είναι πάντοτε συγκροτητικός: συνιστά την δίχως σταματημό επιμηκυνόμενη και βελτιωνόμενη γέφυρα [passerelle] που ο αναλυτικός λόγος ρίχνει πάνω από ένα βάραθρο, την άλλη όχθη τού οποίου δεν αντιλαμβάνεται με σαφήνεια, μολονότι γνωρίζει ότι υπάρχει και ακόμη και αν [αυτή] όφειλε συνεχώς ν' απομακρύνεται. Ούτως ο όρος "διαλεκτικός λόγος" καλύπτει τις διηνεκείς προσπάθειες που ο αναλυτικός λόγος οφείλει να καταβάλλει προκειμένου να μεταρρυθμιστεί, εάν φιλοδοξεί/προτίθεται να λάβει υπόψη [να παράσχει λόγο για] τη γλώσσα, την κοινωνία και τη σκέψη· και η διάκριση μεταξύ των δύο λόγων δεν θεμελιώνεται, στα μάτια μας, παρά στη χρονική απόσταση που χωρίζει τον αναλυτικό λόγο τής νόησης από τη ζωή [στην εγγλέζικη μετάφραση: τον αναλυτικό λόγο από μια κατανόηση της ζωής]. Ο Sartre αποκαλεί αναλυτικό λόγο τον τεμπέλικό [paresseuse] λόγο· εμείς αποκαλούμε τον ίδιο λόγο διαλεκτικό, αλλά θαρραλέο: καμπτώμενο από την προσπάθεια που καταβάλλει να υπερβεί τον εαυτό του. Στο λεξιλόγιο του Sartre, ορίζομαι λοιπόν ως υπερβατολογικός υλιστής και ως εστέτ. Υπερβατολογικός υλιστής (σ. 124) εφόσον ο διαλεκτικός λόγος δεν είναι, για μας, κάτι άλλο από τον αναλυτικό λόγο, και πάνω στο οποίο η απόλυτη πρωτοτυπία μιας ανθρώπινης τάξης θα θεμελιωνόταν, αλλά κάτι επιπρόσθετο εντός τού αναλυτικού λόγου: η απαιτούμενη συνθήκη γι' αυτόν, προκειμένου ν' αποτολμήσει να επιχειρήσει την επίλυση/διάλυση του ανθρώπινου στο μη ανθρώπινο. Εστέτ, εφόσον ο Sartre εφαρμόζει αυτόν τον όρο σ' όποιον διατείνεται ότι μελετά τους ανθρώπους ως εάν ήταν μυρμήγκια (σ. 183). Πέραν όμως του γεγονότος ότι τούτη η στάση μου φαίνεται ότι είναι εκείνη κάθε ανθρώπου τής επιστήμης από τη στιγμή που γίνεται αγνωστικιστής [τοποθετούμενος στην αξιολογική ουδετερότητα], μετά βίας είναι προβληματική [guère compromettante], εφόσον τα μυρμήγκια, με τις τεχνητές σήραγγές [champignonnières] τους, την κοινωνική τους ζωή και τα χημικά μηνύματά τους, προσφέρουν ήδη μια αρκούντως σκληρή [coriace] αντίσταση στα εγχειρήματα του αναλυτικού λόγου... Αποδεχόμαστε λοιπόν τον χαρακτηρισμό τού εστέτ, στον βαθμό που πιστεύουμε ότι ο έσχατος σκοπός των ανθρωπιστικών επιστημών δεν είναι να συγκροτήσουν τον άνθρωπο, αλλά να τον διαλύσουν». Βλ. το ένστο κεφάλαιο που τιτλοφορείται «Ιστορία και διαλεκτική» του βιβλίου *Άγρια σκέψη* στο: Claude Lévi-Strauss, *Oeuvres* (Paris: Gallimard. 2013), 823-824.

επιλογή, την οποία κατά πάσα πιθανότητα εισήγαγε ο Étienne Alliez και έκτοτε τείνει να εδραιωθεί ως ενδεδειγμένο όνομα για το φιλοσοφικό εγχείρημα του Deleuze σε κάποια τουλάχιστον φάση ή πτυχή του.

Αντίστοιχα, μία φιλοσοφικά σημαίνουσα διαφορά τού Badiou με τον Deleuze φαίνεται ότι ανακύπτει όσον αφορά τη σύλληψη των συνθέσεων. Κατά τον Badiou, αυτές εξακολουθούν να είναι λογικής υφής και να υπάγονται στις προδιαγραφές λχ. ενός κατηγοριοθεωρητικού πλαισίου. Σύμφωνα με τον Deleuze όμως οι συνθέσεις αυτές αποτελούν ένα υποσύνολο των παραγωγικών συνθέσεων του πραγματικού (γενική αντικειμενική και υποκειμενική, φερειπείν ως «αυτοπαραγωγή τού ασυνειδήτου» στον *Αντι-Οιδίποδα* και ακόμη παραπέρα, αναμεταξύ των γεωλογικών, χημικών, οργανικών, αντιληπτικών, κτλ., συνθέσεων που τέμνουν εγκάρσια τις στρωματώσεις τού φυσιοπολιτισμικού συνεχούς) και σύστοιχα η αυτοαναφορικότητα της ανθρώπινης γλώσσας και σκέψης αποτελεί μια ειδική υποπερίπτωση εντός μιας οικοσυστημικής οντολογικής συνθήκης, όπου η συγχρονική και διαχρονική ανάδυση βρίσκονται στην ημερήσια διάταξη. Όθεν ανακύπτει ένα πρόβλημα αναφορικά με τον οντολογικό εντοπισμό των συνθέσεων.⁴⁹⁹ Η θεμελιώδης κριτική τού Deleuze στον Kant είναι ότι οι υπερβατολογικές δομές κατασκευάζονται αναδρομικά από την επικράτεια του εμπειρικού επιμερισμού σε υποκείμενα και αντικείμενα, αντί να παραχθούν οι ίδιες. Το επίδικο αφορά επομένως μια γνήσια παραγωγή τού υπερβατολογικού και των ίδιων των δομών τής φαινομενολογικής δωρεάς, και όχι απλώς την κριτική τής «φυσικής στάσης» που εκλαμβάνει ως δεδομένα τα προϊόντα τής αναπαράστασης. Μεταξύ άλλων αυτός ο προσανατολισμός σχετίζεται με μιαν ορισμένη αμφισημία τού όρου «σκέψη» στο έργο τού Deleuze, εφόσον αναφέρεται τόσο σε μια στενή και εξαιρετικά απαιτητική δραστηριότητα (οι σπάνιες περιστάσεις όπου οι άνθρωποι εξαναγκάζονται να σκεφτούν με αποκορύφωμα την επιστημονική, καλλιτεχνική και φιλοσοφική δημιουργία) όσο και σε μια διάχυτη οικολογική λειτουργία, η οποία είναι ομόχρονη κάθε παραγωγής διαφοράς (ο «ψυχόμορφος υλοζωισμός» ή «κοσμικός εξπρεσιονισμός» ή «υπερβατολογικός υλισμός» τού Deleuze). Ο Deleuze αποσπά τη σύνθεση από α) τις ανθρωπολογικές συμπαραδηλώσεις της (η κυρίως επιστημολογική λειτουργία στους Kant και Husserl),

499. «Δεν υπάρχει κάποιο υπερβατολογικό υποκείμενο ή τελεστής που να επιτελεί/διενεργεί την απαιτούμενη προκειμένου να συγκροτηθούν διακριτά όντα σύνθεση. Το πρόβλημα του Deleuze με τον Kant είναι το ίδιο που είχε και ο Gueroult: οι συνθετικές συνιστώσες τής υπερβατολογικής ενότητας της κατάληψης τίθενται δίχως να εξηγούνται οντολογικά, δίχως δηλ. να έχει δοθεί λόγος για τη δική τους γένεση. [...] Στην απόπειρά του να προοδεύσει πέραν του καντιανισμού, ο Deleuze εσκεμμένα παλινδρομεί σε μια μεταφυσική πρότερη του καντιανισμού, με αποτέλεσμα ό,τι ήταν απλώς ένας τόπος επιστημολογικής σύνθεσης στη φιλοσοφία τού Kant να μετασηματίζεται τυπικά/μορφικά σ' έναν τόπο οντολογικής γένεσης. [...] Επειδή δεν υφίσταται κάποια προέλευση/απαρχή/καταγωγή στην οποία να θεμελιώνονται το συνθετικό ενέργημα που αποθέτει/επιδίδει ενότητα στα αντικείμενα και η συνοχή τής εμφάνισής τους, η οντολογική τοποθέτηση του Deleuze είναι ότι τούτη η σύνθεση λαμβάνει χώρα στο ίδιο το Είναι». Βλ. Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavaillès to Deleuze* (Stanford, California: Stanford University Press, 2014), 194, 209, 223. Πρβλ. για το πρόβλημα της εξαντικειμενίκευσης στον *Αντι-Οιδίποδα* τη συμβολή τού Michael J. Olson, "Kant, Deleuze and Guattari, and the Metaphysics of Objects", στο: Edward Willatt & Matt Lee (eds.), *Thinking between Kant and Deleuze* (London: Continuum, 2009), 151-170.

όπως και β) το παραδοσιακό λογικό πλαίσιο όπου διενεργείται ως κατηγορήση μιας υποκείμενης ουσίας, και την καθιστά παραγωγική ως επικοινωνία μεταξύ δύο ασύμμετρων επιπέδων ή κλιμάκων. Στην καντιανή φιλοσοφία το αίτημα της ενότητας επιτυγχάνεται ως υπερβατολογική αυτοσυνειδησία (το «εγώ νοώ» που συνοδεύει όλες τις παραστάσεις ως αναγκαίο συμπλήρωμα), ειδάλλως το ενέργημα του νοείν θα έμενε μετέωρο. Εκτιμώντας όμως ότι το υποκείμενο είναι (εντός του καντιανού πλαισίου) σύστοιχο της παράστασης, ο Badiou δεν θα μπορούσε να δεχτεί αυτή τη λύση, εφόσον η λογική διάρθρωση ενός πεδίου είναι κατ' αρχήν ανεξάρτητη και προγενέστερη κάθε εμπειρικής συνειδησης και ούτε χρήζει συγκόλλησης στο έδαφος της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Για τον Badiou, το υποκείμενο (ως τεχνικός όρος της φιλοσοφίας του) προκύπτει ως υστερογενής μετασυμβαντική κατασκευή και σε γενικές γραμμές δεν έχει την παραμικρή σχέση με το πώς παρουσιάζεται ή οργανώνεται ένας κόσμος (μονάχα με το πώς θα μπορούσε αυτή η οργάνωση να μεταβληθεί).

Το προβληματικό σημείο αφορά το καθεστώς τής πράξης «καταρίθμησης» που μορφοποιεί τη χαοτική ποικιλομορφία τού πραγματικού, προσδίδοντάς της συνέπεια, δηλ. της πρωτογενούς εκείνης σύνθεσης που επιτρέπει μια *πολλαπλότητα* να συγκροτηθεί ως *μία* πολλαπλότητα.⁵⁰⁰ Στο έργο τού Deleuze οι συνθέσεις εντείνονται οντολογικά στη φύση και υπ' αυτή την έννοια ο Badiou επίσης αναφέρεται στη δική του, αντικειμενότροπη φαινομενολογία ως μια «φυσική».⁵⁰¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο παραμένει ασαφής η σχέση τού υπερβατολογικού με το οντολογικό. Πού και πώς συντελείται η λογική διάρθρωση των πεδίων; Ο Badiou φαίνεται να διατυπώνει μια υποθετική αντιπερίπτωση: εάν κάποιος νοήμον ον ήταν παρόν, θα ήταν κατ' αρχήν σε θέση ν' αντιληφθεί και να ανασυγκροτήσει αυτή τη λογική διάρθρωση. Από τη σκιαγράφηση μιας εν ευρεία έννοια ντεσιζιονιστικής θεωρίας τού «υποκειμένου άνευ αντικειμένου» (στο *Είναι και συμβάν*), ο Badiou μεταβαίνει τώρα στη λεπτομερή επεξεργασία μιας σχεσιακής θεωρίας τής αυτοφάνερωσης του «αντικειμένου άνευ υποκειμένου».⁵⁰² Από τον κίνδυνο μιας οιονεί οντολογικοποίησης του «κράτους»,

500. Πρβλ. την υπερβατολογική επιχειρηματολογία τού Κονδύλη στο *Ισχύς και απόφαση* (Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2012 [1984¹]), 23, 62: «Υπάρχει απλώς ένας προκαταρκτικός κόσμος, δηλαδή μια ετερόκλητη ποικιλία ή ένα λίγο-πολύ χαλαρό άθροισμα κατ' αρχήν ισότιμων υλικών, εντυπώσεων, κινήσεων και ροπών. [...] Η αξίωση ισχύος κόβει τον γόρδιο δεσμό τού χαοτικού προκαταρκτικού κόσμου και βάζει στη θέση του έναν οργανωμένο κόσμο, ο οποίος εναρμονίζεται με τις επιθυμίες της».

501. «Στη σύλληψη του Deleuze [στη *Λογική του νοήματος*], το υπερβατολογικό κατανοείται ως κατακλυζόμενο από απρόσωπα συμβάντα δίχως καμία αναγκαία συστοιχία προς τις συνθέσεις τής εγωικής εμπειρίας. Αντί για την ενοποιούσα, συνθετική δύναμη/εξουσία ενός υπερβατολογικού εγώ, με τους όρους τού Deleuze ο τομέας τού υπερβατολογικού δομείται από τις λαϊμπνιτσιανές συγκλίσεις και αποκλίσεις σειρών από κατηγορήματα-συμβάντα. Ενώ το καντιανό υπερβατολογικό εγώ συνεπάγεται ένα σύνολο από οντολογικές κατηγορίες στις οποίες πρέπει να συμμορφωθούν όλα τα δυνατά αντικείμενα της γνώσης και της εμπειρίας, το υπερβατολογικό πεδίο των κατηγορημάτων-συμβάντα τού Deleuze οργανώνει συγκλίνοντα και αποκλίνοντα διαγράμματα του γίνεσθαι». Βλ. Rocco Gangle, *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 183.

502. «[Ε]άν το φαίνεσθαι μπορεί να έχει μια συνεκτικότητα, μπορεί να είναι επομένως μόνο το αποτέλεσμα μιας ανυποκειμενικής τάξεως/διάταξης, η οποία είναι αφενός συνδεδεμένη με το είναι – καθόσον είναι πάντοτε το είναι που εμφανίζεται – και ωστόσο διακριτή απ' αυτό – στον βαθμό που η

που ελλόχευε στον πρώτο τόμο λόγω της συγχρονίας τής αναπαράστασης προς κάθε παρουσίαση (με μόνη εξαίρεση την ίδια την «οντολογική κατάσταση»), μεταβαίνουμε στο ενδεχόμενο μιας «θετικοποίησης» της ασυμμετρίας τους μέσω της θεωρίας τού ανυπάρχοντος (ως αντικειμενικής «ρήτρας ενδεχομενικότητας»).

Το πρόβλημα δεν αφορά μόνο τον ακριβή τόπο όπου ή τον τρόπο με τον οποίο συντελείται η αυτοφάνερωση των αντικειμένων ως λογική των σχέσεων ή ως «καταμέτρηση», αλλά επίσης το αν διασώζεται και επιβιώνει σ' αυτό το σχήμα η καντιανή διάκριση μεταξύ φαινομένου και πράγματος καθεαυτό. Ορισμένες φορές ο Badiou φέρεται, έμπλεος εγγελιανής αυτοπεποίθησης, να έχει υπερβεί ή εσωτερικεύσει την εν λόγω διάκριση, ενώ σε άλλες περιπτώσεις αυτή μοιάζει να επιστρέφει εντός τής θεωρίας του. Η σχέση μεταξύ της συνεπούς (ή συνεκτικής) και της ασυνεπούς πολλαπλότητας φερειπείν παρουσιάζεται ως αναδρομική προσπέλαση του πράγματος καθεαυτό από τη διαπίστωση του υστερογενούς χαρακτήρα τής συγκρότησής του ως φαινομένου. Παρομοίως, ο τρόπος με τον οποίο ο Badiou συλλαμβάνει τις σχέσεις μεταξύ οντολογίας και οντο-λογίας (ήτοι υπερβατολογικής λογικής και φαινομενολογίας) στις *Λογικές των κόσμων*, φαίνεται άλλοτε ν' αχρηστεύει την ανάγκη διαφοροποίησής τους (εφόσον ακριβώς η οντολογία γίνεται ένας κόσμος μεταξύ άλλων και οφείλει να υπαχθεί στα ευρύτερα πρωτόκολλα της κοσμοκατασκευής), και άλλοτε να επιθέτει ή να εμφυτεύει την οντο-λογία στο βαθύτερο ούτως ειπείν οντολογικό υπόστρωμα. Στην πρώτη περίπτωση, η οντολογία θα κατέληγε υποσύνολο της φαινομενολογίας, ενώ στη δεύτερη οι διάφοροι κόσμοι θα συλλαμβάνονταν ως επιμέρους κρίκοι που έχουν προσδεθεί στην περίμετρο ενός κεντρικού υποστηρικτικού κύκλου (του συνολοθεωρητικού σύμπαντος). Σε αμφότερες τις περιπτώσεις έχουμε πρόσβαση στο φαινόμενο, ωστόσο το πράγμα καθεαυτό είτε εξαφανίζεται (προσροφάται πλήρως στο πρώτο, δεδομένου ότι εκλείπει η όποια αναγκαιότητα της μεταξύ τους διάκρισης) είτε επανακτά το καθεστώς σκιώδους υπολοίπου ή ασυμπτωτικού ορίου, εφόσον το μόνο που ξέρουμε γι' αυτό (ή μάλλον το μόνο που είμαστε σε θέση να σκεφτούμε σχετικά, αφού κατά την καντιανή διατύπωση η καθαυτό γνώση προσήκει στην επικράτεια των φαινομένων) είναι ότι είναι ασύστατα πολλαπλό (μια ελάχιστη θετική πληροφόρηση που ενδέχεται να μην φαντάζει τελικά και τόσο διαφορετική από ένα «ρασιοναλιστικό» υποκατάστατο της αποφαιτικής-ησυχαστικής στάσης, την οποία φιλοδοξεί να εξοβελίσει).

Προκειμένου ν' αποτρέψει τις ερμηνευτικές προσλήψεις τού κριτικού εγχειρήματος ως αναδιατύπωσης του υποκειμενικού ιδεαλισμού, ο Kant υποχρεώθηκε να συμπεριλάβει στη δεύτερη έκδοση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* μια ευσύννοπτη «ανασκευή τού ιδεαλισμού», η οποία συμπτυκνώνεται ακριβώς στην αναγκαιότητα πρόσδεσης ή συρραφής των παραστάσεών μας των φαινομένων στην αντικειμενική πραγματικότητα. Πρόκειται για το θεώρημα της συστοιχίας τής «εσωτερικής» και της «εξωτερικής» εμπειρίας.⁵⁰³ Σε αυτό το πρόβλημα απαντά, με κάπως διαφορετικούς

τάξη/διάταξή του δεν προκύπτει η ίδια από το πολλαπλό-είναι». Βλ. Quentin Meillassoux, "History and Event in Alain Badiou", μετάφραση: Thomas Nail, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 12 (2011), 5.

503. «Η απλή αλλά εμπειρικά καθορισμένη συνείδηση της ίδιας μου υπάρξεως αποδεικνύει την ύπαρξη των αντικειμένων εν χώρω εκτός από μένα». Βλ. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, B274-279.

όρους, η εισαγωγή τού «δράγματος» και οι επίμονες διευκρινίσεις τού Badiou γύρω από τη συσχέτιση οντολογικών στοιχείων και φαινομενολογικών ζωνών. Το δράγμα αποτελεί τη συστοιχία (απεικόνιση) τής υπερβατολογικής ρύθμισης του φαίνεσθαι και του οντολογικού υποστρώματος του φαινομένου, συνδέοντας τους βαθμούς εμφανισιακής έντασης με πραγματικά μέρη [υποσύνολα] τού παρουσιαζόμενου πολλαπλού. Οι βαθμοί κωδικοποιούνται ως οδοδείκτες για τον «εντοπισμό» και το οντολογικό ρίζωμα του πράγματος, αναδεικνύουν τον τρόπο με τον οποίο η εμφάνισή του εντός ενός συγκεκριμένου κόσμου ερείδεται στην ίδια την οντολογική δομή του, η οποία λειτουργεί ως αρνητικός περιορισμός και θετική συνθήκη για την εξαντικειμενίκευσή του. Όπως αναγνωρίζει ο φιλόσοφος, το σχετικό τμήμα τού βιβλίου που επονομάζεται «ατομική λογική» είναι το πλέον δυσνόητο και οπωσδήποτε το κρισιμότερο. Η ιδέα που βρίσκεται στον πυρήνα του είναι ότι, πέραν της «αλγεβρικής» κατανομής των εντάσεων, υφίστανται διαδικασίες «εντοπισμού» τού οντολογικού υποστρώματος των εμφανιζόμενων σ' έναν κόσμο όντων. Εντός ενός κόσμου είναι δυνατόν να διακριθούν ποικιλοτρόπως επιμέρους «ζώνες» εμφανισιακής έντασης, οι οποίες παραδειγματικά συμπυκνώνονται σ' έναν βαθμό που εκφράζεται από μία το πολύ οντότητα. Ακολουθώντας, κάθε τέτοια ζώνη μπορεί να αναλυθεί στις ατομικές συνιστώσες της, μέχρι το σημείο όπου η ανάλυση σταματά. Θέτοντας αξιωματικά τη θεμελιώδη συστοιχία κάθε τέτοιου ατομικού στοιχείου τού φαίνεσθαι μ' ένα οντολογικό τμήμα (υποσύνολο) τού παρουσιαζόμενου πολλαπλού, ο Badiou είναι κατόπιν σε θέση να δείξει ότι η οντολογική σύσταση του πολλαπλού υποβασιάζει και προδιαγράφει τέτοιες συστοιχίες. Ενώ λοιπόν δεν γνωρίζουμε προκαταβολικά σε ποιους κόσμους μπορεί να εμφανιστεί ένα πολλαπλό, αναδρομικά διαπιστώνουμε ότι οι κόσμοι στους οποίους ενδέχεται να εμφανιστεί καθορίζονται από την κατ' αρχήν ανεξάρτητη οντολογική του σύσταση. Άπαξ και γίνει δεκτό το «υλιστικό αξίωμα», προκύπτει επίσης ότι κάθε ούτως εμφανιζόμενο πολλαπλό θα εμπεριέχει ένα μη υπαρκτό (ένα φαινομενολογικό άτομο του οποίου ο βαθμός ύπαρξης θα είναι ο ελάχιστος, ήτοι μηδενικός από τη σκοπιά τού συγκεκριμένου κόσμου). Η οντολογική παρουσία ενός φαινομενολογικά «μη υπαρκτού» (καθότι δίχως στίγμα ή ανεντόπιστου) στοιχείου πιστοποιεί τον ορθολογικό χαρακτήρα τής ενδεχομενικότητας των κόσμων.

Αναφέρθηκε προηγουμένως ότι, πέραν του –μάλλον εξόφθαλμου πλέον– χαρακτήρα υπερβατολογικής άλγεβρας, η λογική τού φαίνεσθαι ενέχει και μια «τοπολογική» διάσταση. Πώς λοιπόν συντελείται η υπαινιχθείσα «τοπικοποίηση» του ὄδε-είναι; Ο υπερβατολογικός συναρτητής τέμνει ένα παρουσιαζόμενο αντικείμενο σε ζώνες εμφανισιακής έντασης, όπου κατανέμονται τα στοιχεία του, προβάλλοντας τούτες τις αξιολογήσεις σ' ένα στοιχείο που ενσαρκώνει παραδειγματικά την καθεμιά τους. Τότε, εφόσον αυτά είναι συμβατά μεταξύ τους (αν δηλ. η τοπικοποίησή τους είναι συμμετρική), μπορούν να συντεθούν υπό την αιγίδα ενός εξ αυτών –σύμφωνα με τις προδιαγραφές τής οντολογικής σύστασης του αντικειμένου και συναρτήσει τής υπερβατολογικής διευθέτησης των βαθμών– από το περίβλημα που τούς συνθέτει.

Μεταξύ άλλων το ζήτημα του ιδεαλισμού τού Kant είχε εγερθεί από τη βιβλιοκρισία τού Christian Garve το 1782.

Ούτως, ο συναρτητής επιτρέπει τη μετάβαση από την υπερβατολογική σύνθεση των βαθμών στην πραγματική σύνθεση την υπαγορευόμενη από το οντολογικό υπόστρωμα του φαινομένου. Από μαθηματική άποψη, ο συναρτητής είναι ένα «δράγμα» (sheaf, γαλλιστί: faisceau) συναρτήσεων.⁵⁰⁴ «Το είναι τού αντικειμένου είναι εσωτερικά οργανωμένο, επί τη βάσει τής υπαρκτικής ανάλυσης, από συνθέσεις που αντιστοιχούν στα υπερβατολογικά περιβλήματα (τα πεδία ορισμού τους). Τούτο μπορεί επίσης να εκφραστεί ως εξής: υπάρχει, από το υπερβατολογικό προς τις αμιγείς πολλαπλότητες, το ὡδε-είναι των οποίων ρυθμίζει, αυτή η εννοήσιμη συσχέτιση/συστοιχία που είναι ένα δράγμα [faisceau]. Και επομένως υπάρχει, εάν θεωρήσουμε τον κόσμο στην ολότητά του, η κατηγορία όλων των δραγμάτων που πηγαινούν από το υπερβατολογικό T προς όλα τα αντικείμενα του τύπου (A, Id) που βρίσκονται σ' αυτόν τον κόσμο. Πρόκειται για μία εκ των πλέον αξιοσημείωτων μαθηματικών δομών απ' όσες είδαν το φως τις δεκαετίες τού 1950 και του 1960. Τούτη η δομή ονομάζεται “τόπος [topos] τού Grothendieck”. Ένας κόσμος, ως τόπος [site] τού ὡδε-είναι, είναι ένας τόπος τού Grothendieck».⁵⁰⁵ Επομένως το «δράγμα» είναι η «φαινόμενη συνιστώσα» και ο τόπος Grothendieck η κατηγορία όλων των φαινόμενων ζωνών (τα επιμέρους αντικείμενα και ο κόσμος αντίστοιχα). Αυτός είναι ο λόγος που ο Badiou εστιάζει στη θεωρία των τόπων, από κοινού με τη συνάφειά της

504. Παροχή διευκρινίσεων για τη μαθηματική έννοια των δραγμάτων και προδραγμάτων (θύσανος, δέσμη, δεμάτι): μαθηματικά αντικείμενα που επιτρέπουν την ανίχνευση και την επεξεργασία πληροφοριών, εφαρμοζόμενα συνήθως πάνω από τα ανοιχτά σύνολα ενός τοπολογικού χώρου.

505. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 311-312. Αφού τον συγκρίνει με φυσιογνωμίες όπως ο σκακιστής Bobby Fischer και ο Arthur Rimbaud, ο Badiou συνοψίζει τη βιογραφία τού Grothendieck βασισμένος στην εξιστόρηση του Loïc Debray: «Στην αρχική του ορμή, στις αρχές τής δεκαετίας τού 1950, ο Grothendieck ήταν πεπεισμένος ότι ένας άλλος τρόπος να κάνουμε μαθηματικά επρόκειτο να επινοηθεί – μάλιστα, μια μαθηματική πρακτική άλλη από αυτήν που εκτυλισσόταν από τους Έλληνες και δώθε. Κι έπειτα, στον απόηχο των εκπληκτικών του δημιουργιών ([οι οποίες αφορούσαν] μια εκδοχή αλγεβρικής γεωμετρίας που ήταν εντελώς καινούργια), θα είχε συμπεράνει αποφασιστικά ότι όχι: ήταν τα ίδια μαθηματικά που συνεχίζονταν. Και θα είχε προτιμήσει τότε ν' ασχοληθεί με τη φύλαξη προβάτων και τον αντιπυρηνικό ακτιβισμό». Βλ. *Λογικές των κόσμων*, επισημείωση στο Σχόλιο 3 του βιβλίου III, 565-566. «Το 1966 τιμήθηκε με την ύψιστη μαθηματική διάκριση, το βραβείο Fields, το οποίο αρνήθηκε να παραλάβει, επειδή δεν ήθελε να ταξιδέψει στη Μόσχα για πολιτικούς λόγους. Ο ριζοσπαστικός τρόπος με τον οποίο υπερασπίστηκε τις πεποιθήσεις του είχε την ίδια ένταση σε όλη τη διάρκεια της ζωής του: από τα τέλη τής δεκαετίας τού '60 άρχισε να απομακρύνεται από τους κύκλους τής επιστημονικής κοινότητας και από τους θεσμούς της. Το 1970, επηρεασμένος από τα ριζοσπαστικά κινήματα της εποχής, ίδρυσε μαζί με δύο ακόμα μαθηματικούς, τον Claude Chevalley και τον Samuel Peter την οικολογική και ειρηνιστική ομάδα “Survivre et Vivre”, ενώ όταν ανακάλυψε ότι το περίφημο Institut des Hautes Études Scientifiques, στο οποίο δίδασκε, λάμβανε κάποιου είδους χρηματοδότηση από το Υπουργείο Άμυνας, διέκοψε αμέσως τη συνεργασία του. [...] Το καινοτόμο όραμα του Grothendieck για τη γεωμετρία, εμπνευσμένο από την εμμονή τής επανεξέτασης της έννοιας του χώρου, μνημόνευσε, χθες, συγκινημένος ο πιο λαμπρός φοιτητής του, ο μαθηματικός Pierre Deligne, βραβευμένος, επίσης, με τα κορυφαία μαθηματικά βραβεία, το Fields (1978) και το Abel (2013) λέγοντας: “Οι ιδέες τού Alexander Grothendieck έχουν διεισδύσει στο υποσυνείδητο των μαθηματικών και άλλαξαν για πάντα τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τη μαθηματική επιστήμη”». Βλ. Γιώργος Καρουζάκης, «Αποχαιρετισμός στον Alexander Grothendieck», στον ιστότοπο *Θαλής + φίλοι*, 14.11.2014. <https://thalesandfriends.org/el/2014/11/14/apoxairetismos-ston-alexander-grothendieck/> Πρβλ. την έτερη ηλεκτρονική παρουσίαση που είναι διαθέσιμη στα ελληνικά, «Ένας ιδιοφυής και αναρχικός μαθηματικός», *physicsgg: Φυσικοί και φυσική από το διαδίκτυο*, 15.11.2014.

προς τη συνολοθεωρία, επειδή δηλ. επιτρέπει τη σύνδεση με υποσύνολα (άρα «πραγματικά» οντολογικά στοιχεία των εμφανιζόμενων πολλαπλών) και την ύπαρξη μίας υπερβατολογικής δομής για κάθε διαφορετικό κόσμο.⁵⁰⁶ Οι φαινόμενες συνιστώσες αποτελούν το φαινομενολογικό αντίστοιχο των υποσυνόλων. Πρόκειται για επιμερισμούς τού φαίνεσθαι σε ζώνες εμφανισιακής έντασης, όπου απονέμονται βαθμοί σε οντολογικά υποσύνολα ενός πολλαπλού (δηλ. υποβόσκοντος συνόλου), ήτοι για συναρτήσεις που απεικονίζουν οντολογικά «στοιχεία» σε υπερβατολογικούς βαθμούς. Άτομο του φαίνεσθαι είναι μια τέτοια συνιστώσα στην οποία αντιστοιχεί το πολύ ένα φαινόμενο (το οποίο μπορεί κάλλιστα να συστεγάζει πλήθος οντολογικών

506. «Ο ρόλος των μαθηματικών είναι εν μέρει να επαναβεβαιώσουν το πρωτείο τής οντολογίας επί της γλώσσας –ή τουλάχιστον να ανεύρουν μια ισορροπία μεταξύ των δύο– και έτσι να σταματήσουν, έστω σ’ ένα εξαιρετικά “πλατωνικό” επίπεδο, τη διασπορά των ετερογενών λόγων [proliferation of disparate discourses]. Εύλογα υποθέτουμε ότι είναι γι’ αυτόν τον λόγο που μόνον ένα θραύσμα τής θεωρίας των τόπων παρουσιάζεται στις *Λογικές των κόσμων*. Εντός αυτού του στενότερου πλαισίου, ο Badiou μπορεί να ισχυρίζεται ότι οι γλώσσες και οι λογικές είναι μαθηματικές (οντολογικές) οντότητες: στην τελική, οικοδομούνται από σύνολα. Η επικράτεια των συνόλων εξ ορισμού δεν αποτελεί έναν κόσμο, αλλά την σκιά κάθε δυνατού κόσμου ως αμιγές είναι που εμφανίζεται μ’ έναν ορισμένο τρόπο στον [εκάστοτε] δοσμένο κόσμο. Εφόσον οι κόσμοι συνιστούν εμφανίσεις τού αμιγούς είναι, η θεωρία συνόλων –η “εν στενή έννοια οντολογία”– υποβασιάζει [underpins] όλους τους δυνατούς κόσμους και λειτουργεί ως το κοινό οντολογικό τους θεμέλιο/έδαφος/βάση. Στην οπτική τής θεωρίας των τόπων, κάθε κόσμος έχει την εντόπια γλώσσα του. Τούτοι οι κόσμοι και οι γλώσσες τους είναι μαθηματικά κατασκευάσματα: ένας “κόσμος” είναι μια συλλογή απεικονίσεων από το σύμπαν των συνόλων προς μια ορισμένη δομή, και τούτες οι απεικονίσεις καθοδηγούν τη λογική τού πώς το είναι ως τέτοιο (το σύμπαν των συνόλων) εμφανίζεται. Ένας τοιουτοτρόπως ορισμένος “κόσμος” είναι μια ειδική περίπτωση τόπου [topos], [...] αλλά το πλαίσιο παραμένει κατ’ ουσίαν συνολοθεωρητικό. Η οντολογία “εν στενή έννοια” –η φαντασματική επικράτεια των αμιγών συνόλων– χαίρει προτεραιότητας πλέον σε σχέση με κάθε δυνατό κόσμο και την τοπική γλώσσα που τού αντιστοιχεί. Όντας μ’ αυτή την έννοια ανεξάρτητη από κάθε τοπική γλώσσα, ίσως ακόμη “προγλωσσική” υπό μίαν έννοια, η οντολογία βρίσκεται επέκεινα της εμβέλειας του γλωσσικού σχετικισμού. Η γλωσσική στροφή έχει αντιστραφεί/ανατραπεί». Βλ. Vladimir Tasic, “Badiou’s Logics: Math, Metaphor, and (Almost) Everything”, *Journal of Humanistic Mathematics*, Vol. 7, No. 1 (January 2017), 33 [22-45]. Όσον αφορά το υπερβατολογικό (ως «ταξινομητή υποαντικειμένων»), βλ. Rocco Gangle, *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 226: «Το σημαντικό είναι ότι το αντικείμενο Ω είναι μοναδικό (μέχρι ισομορφισμού) για όλη την κατηγορία (τον τόπο). Στέκεται ως ένα και μόνο αντικείμενο εντός τής κατηγορίας (modulo ισομορφισμός) όπου συμβάλει να διαφοροποιηθούν και να ταξινομηθούν όλα τα υποαντικείμενα των οιονδήποτε αντικειμένων τής κατηγορίας. Λειτουργεί έτσι ως ένα είδος καθολικού κριτικού μηχανισμού, εμμενούς στην κατηγορία τής οποίας αποτελεί ένα μόνο συστατικό μέρος. Τα βέλη στον ταξινομητή υποαντικειμένων “είναι” (με την έννοια ότι ισομορφικά αναπαριστούν) τα εσωτερικά μέρη τού αντικειμένου που βρίσκεται στην πηγή τους». Και λίγο παρακάτω: «Γενικά, η εσωτερική πολυπλοκότητα/συνθετότητα του ταξινομητή υποαντικειμένων λειτουργεί/χρησιμεύει ως ένα μέτρο τού πλούτου τής εσωτερικής δομής για τα αντικείμενα ενός δοσμένου τόπου. Μ’ αυτή την έννοια, η Σ ν [η επιμέρους κατηγορία των συνόλων] αποκαλύπτεται ότι είναι ένα βαθιά πτωχευμένο σύμπαν λόγου για να αναπαραστήσει οτιδήποτε άλλο πέρα από αμιγώς αφηρημένους σωρούς [congeries] αφηρημένων ατόμων [individuals]. Εξυπακούεται βέβαια ότι, με περισσότερο ή λιγότερο αυθαίρετο τρόπο, η πολυπλοκότητα και ο πλούτος ενδέχεται να οικοδομηθούν “εξωτερικά” με τέτοια αντικείμενα μέσω επαναληπτικών εμφωλεύσεων και απεικονίσεων μεταξύ συνόλων, όμως παραμένει το γεγονός ότι τα σύνολα ως τέτοια είναι ενικώς “αδόμητα” αντικείμενα». Πρβλ. το κείμενο του Badiou, «Πρώτα σχόλια για την έννοια του τόπου», στη *Σύντομη πραγματεία μεταβατικής οντολογίας* (Παρίσι: Seuil, 1998), 129-132.

στοιχείων, εφόσον ο εντοπισμός στον ίδιο βαθμό έντασης καθιστά αδιαφοροποίητα ή φαινομενολογικά δυσδιάκριτα τα παρουσιαζόμενα στοιχεία). Ενώ η συνάρτηση του φαίνεται αποτιμά συγκριτικά την ταυτότητα ενός ζεύγους φαινομένων, αποδίδοντάς της έναν βαθμό έντασης, η φαινόμενη συνιστώσα μετρά τον βαθμό στον οποίο ένα οντολογικό στοιχείο εκφράζει ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό, όταν εμφανίζεται.

Ωστε ένα ον εμφανίζεται σ' έναν κόσμο εξαντικειμενικευόμενο, υπακούοντας στις ακόλουθες τρεις προϋποθέσεις: α) Εντάσσεται σ' ένα κανοναρχούμενο από τους υπερβατολογικούς νόμους τού κόσμου σύστημα αξιολόγησης των διαφορών του, ήτοι της διαφοράς τής ταυτότητάς του από τα άλλα φαινόμενα και της αξιολόγησης της εμφανισιακής του έντασης συναρτήσεως των σύστοιχων αξιολογήσεων των υπόλοιπων παρουσιαζόμενων όντων. β) Χαίρει μιας ορισμένης ύπαρξης, αναλόγως του βαθμού έντασης της αυτοσχεσίας του στον υπό συζήτηση κόσμο. Τούτος ο βαθμός θα είναι προφανώς μεγαλύτερος από εκείνον της ταυτότητάς του προς τα άλλα όντα, άρα μοναδικός. Για κάθε ξεχωριστό βαθμό έντασης λοιπόν θα υπάρχει το πολύ ένα φαινόμενο που υπάρχει με τη μέγιστη ένταση, άρα απόλυτα ως προς αυτόν στον εν λόγω κόσμο. γ) Τούτη η ατομική συνιστώσα τού φαίνεσθαι, το εναδικό αποτέλεσμα της υπερβατολογικής συγκρότησης ενός αντικειμένου, συρράπτεται στην επίσης εναδική κατοχύρωση της οντολογικής του σύστασης, όπως τούτη προκύπτει από τις προδιαγραφές τής θεωρίας συνόλων (όπου δεσπόζει η παρουσίαση του εν λόγω οντολογικού υποστρώματος ως συνεκτικής αμιγούς πολλαπλότητας). Το τελευταίο σημείο έχει για τον Badiou τον χαρακτήρα ενός «υλιστικού αιτήματος», το οποίο επιτάσσει τη λήψη μιας θεωρησιακής απόφασης, σύμφωνα με την οποία «κάθε φαινομενολογικό άτομο είναι πραγματικό».⁵⁰⁷ Με την επίκληση τούτου του αιτήματος ή αξιώματος ο Badiou αναδεικνύει την ασυμμετρία ή το ασύμπτωτο –αλλά

507. Το εν λόγω αίτημα υπενθυμίζει την άφευκτη επένδυση σε ασύμμετρες εναλλακτικές: Όπως γράφει ο Fabien Tarby στο λήμμα για το «υπερβατολογικό καθεστώς» τού *Λεξικού Badiou*, «δεν υπάρχει άνοιγμα καθεαυτό είτε της ολότητας είτε του αμιγούς δυναμικού, τα οποία για τον Badiou είναι φαινομενολογικά-βιταλιστικά φαντάσματα. Το αίτημα του πραγματικού ατόμου το αποδεικνύει είναι ένα αίτημα το οποίο, στην πραγματικότητα, διαλύει τον βιταλιστικό ρομαντισμό τού Deleuze (οι *Λογικές των κόσμων* συνιστούν, εν κρυπτώ, μια πλήρη και εξαντλητική ανασκευή τού ντελεζιανού δυναμικού και των βιταλιστικών συλλήψεων εν γένει). Αλλά ένα τίμημα πρέπει να καταβληθεί προκειμένου γι' αυτό: είναι αναγκαίο να διακηρυχθεί ότι το φαίνεσθαι "είναι" το ίδιο ένα ον. Είναι αναγκαίο να βιδώσει κανείς το υπερβατολογικό στο είναι, ως έναν τύπο είναι/όντος». Βλ. Fabien Tarby, "Transcendental Regime", στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 364. Πρβλ. Tzuchien Tho, "Object", *αυτόθι*, 236: «Είναι επίσης σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι το αντικείμενο του Badiou εν προκειμένω συγκροτείται εμμενώς, "από κάτω προς τα πάνω" [εκκινώντας] από τυπικά άτομα, αντί να επιβάλλεται "άνωθεν" από έναν παραδοσιακό τρόπο υπερβατολογικής σύνθεσης. Ο Badiou είναι εν προκειμένω διατεθειμένος ν' απορρίψει μια (νεο)βιταλιστική έννοια αντικειμενικότητας, όπου μια πλεονασματική υπεραφθονία [excessive preponderance, υπερισχύουσα παρουσία] τού δυναμικού απλώς "δαμάζεται/τιθασεύεται" από ένα γνωσιακό εγχείρημα διαχωρισμού των πολλαπλών σε καθορισμένα και μοναδοποιημένα αντικείμενα [cognitive sequestering of multiples into determined and unit-objects]». Η υποβόσκουσα αντιπαράθεση δεν διέλαθε ούτε την προσοχή τού Hallward: «Εφόσον αποδεχτούμε το αίτημα του υλισμού, φαίνεται ότι στο ατομικό επίπεδο, ενάντια σε οιαδήποτε ντελεζο-μπερξονική επένδυση στο δυναμικό, το φαίνεσθαι κάθε αντικειμένου καθορίζεται απευθείας από την ενεργή/τρέχουσα οντολογική του σύνθεση». Βλ. Peter Hallward, "Order and Event: On Badiou's *Logics of Worlds*", *New Left Review*, No. 53 (2008), 113.

και την απουσία ριζικού διαχωρισμού— μεταξύ τού είναι και του φαινομένου ή μεταξύ της οντολογίας και της φαινομενολογίας ή «οντικο-λογικής». Αρνείται εν ολίγοις τη σύγχυσή τους ή την απορρόφηση του ενός επιπέδου από το άλλο, επιμένοντας ταυτόχρονα στην ανεκρίζωτη πρόσδεση του δεύτερου στο πρώτο. Για τον νοησιοκράτη υλιστή Badiou, το αμιγές είναι των όντων έρχεται πρώτο, ενώ η σχεσιακή αυτοφανέρωσή τους εντός ενός κόσμου δεύτερη (στην πραγματικότητα βέβαια μάλλον πρόκειται για ένα «αίτημα ρεαλισμού», εφόσον θέλει να ξορκίσει μ' αυτό το ενδεχόμενο μιας παντελούς αυθαιρεσίας ή απροσδιόριστης πλαστικότητας της φαινομενολογικής συγκρότησης).⁵⁰⁸ Η οντολογική ζωγραφική τού Badiou δεν είναι ιμπρεσιονιστική, αφού οι πολλαπλότητες δεν εξαϋλώνονται στις αποχρώσεις και τις ανεπαίσθητες φωτοσκιάσεις, αλλά διατηρούν ένα μινιμαλιστικό-αφαιρετικό ίχνος που επικαθορίζει διαλεκτικά τις μεταμορφώσεις τους.

Εν πάση περιπτώσει, προβαίνοντας σ' έναν γενικότερο ιστορικοφιλοσοφικό σχολιασμό, ο Badiou παρατηρεί ότι σύνηθες χαρακτηριστικό κάθε ιδεαλιστικής κοσμολογίας είναι η απώλεια της εμμένειας τόσο «προς τα κάτω», όσο και «προς τα πάνω». Έτσι ο Πλάτων, στη σχετική αφήγηση που παρουσιάζει στον *Τίμαιο*, τοποθετεί την ύλη στο αβυσσαλέο βάραθρο της μορφογένεσης (ως σκοτεινή μήτρα) και υπάγει τον έλλογο χαρακτήρα τής κατασκευής τού κόσμου στην πρόθεση του Δημιουργού. Ως ακαθόριστο χωνευτήρι και τόπος δεξίωσης των μορφών, η ύλη δεν μπορεί παρά να στερείται μορφής η ίδια και να είναι εξωτερική προς τις συγκεκριμένες σχηματώσεις που λαμβάνει, ενώ και το έλλογο όραμα του Δημιουργού εντυπώνεται ή εγχύνεται ακόμη και διά της βίας, συνταιριάζοντας την ετερογένεια και κάμπτοντας την αντίσταση των υλικών (ενώ η ίδια η καταφυγή στη μυθική διήγηση, οσοδήποτε γοητευτική, μάλλον αποτελεί σύμπτωμα του προβλήματος).

508. Εξυπακούεται βέβαια ότι η καταφυγή σ' ένα τέτοιο αίτημα δεν πρόκειται να πείσει τους πάντες. «Μολονότι το διακηρυγμένο καθήκον των *Λογικών των κόσμων* τού Badiou είναι ν' απαντήσει το ερώτημα του πώς ένας κόσμος (του φαίνεσθαι) αναδύεται από την αμιγή πολλαπλότητα του είναι, δεν (προσποιείται καν ότι) απαντά πραγματικά αυτό το ερώτημα – απλώς θέτει τούτη τη μετάβαση, ήτοι την ανάδυση ενός κόσμου, ως γεγονός, και έπειτα περιγράφει την υπερβατολογική δομή ενός κόσμου. Κατά καιρούς, ωστόσο, διακινδυνεύει μια διατύπωση που εγγίζει/πλησιάζει τη Γνωστική *ονειροπόληση* [*Schwärmerei*: ονειροφαντασία, ρεμβασμός, ανεδαφικός ενθουσιασμός, φανατισμός]. [...] Στην ιστορία τής φιλοσοφίας, η συνεπέστερη απάντηση σ' αυτό το ερώτημα (με μια ορισμένη έννοια θα μπορούσε να πεις κανείς [ότι είναι] η *μόνη* αληθινή απάντηση) παρασχέθηκε από τους Γερμανούς ιδεαλιστές, κυρίως τούς Schelling και Hegel. Στα χειρόγραφα του των *Εποχών τού κόσμου*, ο Schelling σκιαγράφησε τη γέννηση του *λόγου* (ο αρθρωμένος κόσμος) από τον προ-οντολογικό ανταγωνισμό των ορμών, ενώ ο Hegel, στη *Λογική* του, προσπαθεί να εκθέσει/αποδείξει πώς το “φαίνεσθαι” (σύστοιχο με την Ουσία) αναδύεται από τις εμμενείς ασυνέπειες (“αντιφάσεις”) τού Είναι. Παρ' όλες τις αγεφύρωτες διαφορές μεταξύ των Schelling και Hegel, οι δυο τους μοιράζονται ένα κρίσιμο χαρακτηριστικό: προσπαθούν να εξηγήσουν/παράσχουν λόγο για την ανάδυση του φαίνεσθαι με αναφορά σε κάποιο είδος έντασης ή ανταγωνισμού ή αντίφασης στην προηγούμενη/προγενέστερη τάξη τού είναι. Ωστόσο, αυτή η διαδρομή αποκλείεται εκ των προτέρων από τον Badiou, εφόσον το αξίωμά του είναι ότι “το είναι ως είναι είναι απολύτως ομ[οι]ογενές: μια μαθηματικά στοχάσιμη αμιγής πολλαπλότητα”. Είναι γι' αυτό που το μόνο που μπορεί να κάνει ο Badiou είναι να προσφέρει σκοτεινές/ασαφείς νύξεις σχετικά με κάποιο “είδος ώθησης” του είναι προς το φαίνεσθαι, το οποίο ανήκει περισσότερο στη σοπενχαουερική Γνωστική ιδέα [notion] τού πώς το αβυσσαλέο Θεμέλιο του Είναι εγκυμονεί μια σκοτεινή ανεξήγητη βούληση προς εμφάνιση». Βλ. Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2012), 807-809.

Αντίστοιχα, ο Leibniz σφραγίζει τα κενά «άνωθεν» –με την καταφυγή στην Αρχή του Αποχρόντος Λόγου ως λογισμό και βέλτιστο αλγόριθμο του θείου Νου– και «κάτωθεν» (με την υποστασιακή ενότητα των μονάδων, που είναι αδιαίρετες).

Εκτιμούμε ότι είναι στο ζήτημα του σχετισμού τού οντολογικού με το φαινομενολογικό –και της σύστοιχης προβληματικής τής εξαντικειμενίκευσης– που θα είχε μεγαλύτερο ενδιαφέρον να διασταυρώσει ο Badiou την οπτική του μ’ εκείνη του Deleuze, δεδομένου ότι βρίσκεται στο επίκεντρο της προβληματικής τού δεύτερου, με αποτέλεσμα να υφίσταται σιωπηρά μια προσέγγιση μεταξύ τους (διόλου παράξενη, εάν αναλογιστούμε τη διαπίστωση του Badiou τόσο για τον σχεσιακό χαρακτήρα τής ντελεζιανής οντολογίας, όσο και για τη συνάφεια της υποβόσκουσας λογικής τού έργου τού Deleuze με τη θεωρία κατηγοριών). Άλλωστε, σχολιάζοντας σε συνέντευξή του την εξίσωση της λογικής με τη φαινομενολογία, την οποία προτείνει στις *Λογικές των κόσμων*, ο Badiou θ’ αποσαφηνίσει σε αδρές γραμμές όχι μόνο τις συνέπειές της, αλλά και τις θέσεις στις οποίες κατά κύριο λόγο αντιτίθεται. Αναμενόμενα, δεσπόζουσα θέση κατέχει η «δογματική» ανάγνωση του Deleuze, διαμέσου της οποίας συντελείται η προσρόφηση της φαινομενολογίας στην οντολογία και της λογικής στα μαθηματικά υπό το σχήμα τού «χάους».⁵⁰⁹ Η επιμονή τού Badiou στο «αίτημα του υλισμού» (το οποίο χοντρικά αποτελεί μια εκδοχή τής θέσης ότι το διαπραγματεύσιμο όριο μεταξύ του πολιτισμού και της φύσεως εντοπίζεται μεν εκ των ένδον τού πολιτισμού και είναι εκ των πραγμάτων πολιτισμικά διαμεσολαβημένο, πλην όμως εδράζεται μ’ έναν διασταλτικό ή έμμεσο –λχ. ως αρνητική συνθήκη– τρόπο στα υλικά όρια και τις ενδοφυείς τάσεις τού υπάρχοντος) οφείλει να ειπωθεί επομένως στον ορίζοντα μιας ευρύτερης ιδεολογικής αντιπαράθεσης με τις τροπικότητες του «μεταμοντέρνου» και μιας στενότερης φιλοσοφικής άμιλλας με τις αντίστοιχες ντελεζικές θέσεις. Όσον αφορά τις τελευταίες, ο φόβος τού Badiou αφορά μάλλον ότι η πραγματική δυνατότητα μεταβολής τού υπάρχοντος κόσμου κινδυνεύει να υποκατασταθεί στη φιλοσοφία τού Deleuze από την ατέρμονη δημιουργικότητα της σκέψης. Ως εάν η φιλοσοφία

509. «Η σχέση ταυτότητας μεταξύ του φαίνεσθαι και της λογικής υποστηρίζεται κυρίως από την πεποίθηση ότι το φαίνεσθαι “συνίσταται/συστέκεται/συστάται”. Η θέση αυτή αντιτίθεται στην ιδέα ότι η ουσία τού πραγματικού είναι το χάος. Εάν η ουσία τού πραγματικού, η τελεσφόρα εμφάνιση του είναι, ήταν το χάος, το είναι δεν θα εμφανιζόταν. Θα ήταν ομοεκτατό με την ασυστασία του· η ίδια η εμφάνισή του θα ήταν τούτη η ασυστασία. Κατά συνέπεια, αυτό που επιχειρήσα να δείξω είναι ότι υπάρχει στ’ αλήθεια κάτι που μάς επιτρέπει να στοχαστούμε το είναι ως τέτοιο στην μη χαοτική ασυστασία του, το οποίο είναι οι αμιγείς πολλαπλότητες των μαθηματικών. Και τότε έχουμε την εμφάνιση, η οποία δεν πρόκειται να εισέλθει στην αταξία τής ασυστασίας αλλά πρόκειται αντίθετα να είναι μια μορφή [figure] τής τάξης των εντάσεων (ό,τι αποκαλώ “υπερβατολογική τάξη”). Έχετε δίκιο να λέτε ότι η φιλοσοφική κατασκευή είναι αυτή η οποία αποδίδει μια λογική στην εμφάνιση [στο φαίνεσθαι], επειδή, εάν δεν το υποστηρίζετε, υποστηρίζετε την πλήρη αναγωγή τής εμφάνισης στο είναι με τη μορφή [figure] τού χάους. Θεμελιακά, η θέση μου καταλήγει στην μη αποδοχή τού χάους ως της ύστατης αναφορικής μορφής [figure] τού σύμπαντος». Βλ. Lauren Sedowsky, “Matters of Appearance: An Interview with Alain Badiou”, *Artforum*, Vol. 25, No. 3 (2006). Πρβλ. Jason Barker, *Alain Badiou: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2002), 118: «Για να το διατυπώσουμε με απλούστερα λόγια, η έριδα μεταξύ των Badiou και Deleuze είναι αυτή που υπάρχει, επί της αρχής, ανάμεσα σε μια διατεταγμένη σύλληψη του χάους, η οποία είναι μαθηματικώς ορίσιμη, και σε μια χαοτική σύλληψη/εννόηση της τάξης, σύλληψη που είναι φιλοσοφικά εννοητική».

εύρισκε καταφύγιο στον εαυτό της, με αποτέλεσμα, εν τη απουσία μιας πραγματικής προοπτικής για την αλλαγή τού κόσμου, να καταλήγει να γίνει η ίδια κόσμος και ν' αυτοανακηρύσσεται (ως μη όφειλε) επιτελεστικά σε συμβάν ως επιμέρους έκφραση της γενικότερης οντολογικής καινοφάνειας. Ατυχώς από την άποψη αυτή, ο Badiou πραγματεύεται εντός τού βιβλίου το έργο τού Deleuze σχετικά με το ζήτημα του συμβάντος, θεωρώντας ότι οι αρχές που οργανώνουν τις αντίστοιχες επεξεργασίες τού καθενός είναι συμμετρικά αντίστροφες προς εκείνες τού άλλου. Όποια και αν είναι πάντως η αξία αυτών των διαπιστώσεων περί της χρησιμότητας μιας παραδειγματικής αντιπαραβολής των αποκλινουσών συμβαντολογιών τους, παραμένει η υποψία ότι στις *Λογικές των κόσμων* χάθηκε μια πρώτης τάξεως ευκαιρία για μια γονιμότερη αντιπαράθεση που θα διεξαγόταν στο καταλλήλως μετακαντιανό έδαφος.⁵¹⁰

5. Η συγκρότηση του ενδοκοσμικού «ένδοξου σώματος»: Το τρίπτυχο του συμβάντος, της αλήθειας και του υποκειμένου υπό φαινομενολογική έποψη

Από την ανωτέρω σκιαγράφιση της «μεγάλης» και της «ατομικής λογικής» έχει καταστεί σαφές ότι κύρια θέματα της πραγμάτευσής τους αποτελούν οι έννοιες του κόσμου, του αντικειμένου, του σώματος, του υπερβατολογικού, της σχέσης και του φαίνεσθαι, καθώς ο Badiou επιχειρεί να συμπληρώσει την υφαιρετική οντολογία τού πρώτου τόμου (τη βασισμένη στη συνολοθεωρητική σκέψη του αμιγούς πολλαπλού) με μία μεστή φαινομενολογία των καταστάσεων (στηριγμένη αυτή τη φορά στις διαφορετικές λογικές των περιβαλλόντων όπου ενδέχεται να εισέλθει ή να εντοπιστεί μια πολλαπλότητα). Ωστόσο, το εν λόγω εγχείρημα δεν αφήνει άθικτες τις υπόλοιπες θεματικές τού έργου του, οι οποίες αποκτούν νέα χαρακτηριστικά και αποχρώσεις εντός τού πλαισίου τής λογικής διάρθρωσης του φαίνεσθαι. Άλλως ειπείν, ως προγραμματικό εγχείρημα οι *Λογικές των κόσμων* αποτελούν τόσο ένα συμπλήρωμα –εν είδει περαιτέρω επεξεργασίας, εμπλουτισμού και εξειδίκευσης των ήδη διατυπωμένων θέσεων– όσο και μια αναδιατύπωση –και σε κάποιον βαθμό μετεξέλιξη ή μετατόπιση– του συνόλου εγχειρήματος του Badiou.⁵¹¹ Επομένως αξίζει

510. Πρβλ. αναφορικά με τούτη τη διαπιστούμενη σύγκλιση των προβληματικών την παρατήρηση του Peter Hallward στη μονογραφία του *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 296: «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μετατόπιση της προσοχής τού Badiou από το είναι τού είναι στο φαίνεσθαι του είναι συνεπάγεται ήδη μια μετατόπιση στις προτεραιότητες, η οποία θα τον έφερνε εγγύτερα από ποτέ άλλοτε στον Deleuze: Από τούδε και στο εξής, η απώτατη/ύστατη αναφορά στην οντολογική ασυνέπεια ή το “χάος” θα χρήζει πάντοτε διαμεσολάβησης από την εξερεύνηση συγκεκριμένων οντικών στρωμάτων ή [του σύστοιχου επιπέδου] “πολυπλοκότητας” – περίπου με την έννοια [του όρου] που κατέστη επίκαιρη από τη θεωρία τής πολυπλοκότητας».

511. Βλ. φερρείται το έκτο κεφάλαιο της μελέτης τού Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2011), “Logics of Change”, 197-225, ο οποίος πάντως εστιάζει στη μεταβολή σε σχέση με τον πρώτο τόμο αλλά και τη συνέχεια με τη *Θεωρία του υποκειμένου*, κρίσιμες όψεις τής προβληματικής τής οποίας θεωρεί ότι επιστρέφουν μετά την απόθησή τους στο *Είναι και συμβάν*.

να εγκύψουμε στο κρίσιμο τρίπτυχο του συμβάντος, της αλήθειας και του υποκειμένου, εστιάζοντας στα σημεία διαφοροποίησης και τις εισηγούμενες τροποποιήσεις. Υπενθυμίζεται ότι, στον πρώτο τόμο, η θεώρηση του είναι ως αμιγούς πολλαπλότητας είχε συρραφθεί με το συμβάν ως έκνομη και πάραυτα εξαφανιζόμενη περίπτωση του κενού μιας κατάστασης, ενώ στην αλήθεια είχε παραχωρηθεί το καθεστώς ενός γενολογικού υποσυνόλου τής κατάστασης που διαμορφώνεται στον ορίζοντα του συντελεσμένου μέλλοντα, ακολουθώντας την εκ μέρους τού υποκειμένου παρέμβαση και πιστή προσήλωση στην απρόσκοπτη εκτύλιξη των ενδοκαταστασιακών συνεπειών τού συμβάντος.

Η μεγαλύτερη αλλαγή σε σχέση με τον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν* αφορά την αναθεώρηση της συμβαντολογίας τού φιλοσόφου, η οποία συντελέστηκε με την άρση τής διάκρισης μεταξύ του *συμβάντος* και του *συμβαντικού τόπου*.⁵¹² Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Badiou εκτιμά πως αποφεύγει τον εγκλωβισμό στη χρόνια αντιπαράθεση σχετικά με τη δομή και την ιστορικότητα, αποβάλλοντας επίσης την ανάγκη τής κατονομασίας, την οποία στο πρότερο σχήμα επιτελούσε ένα ανώνυμο υποκείμενο. Όπως είθισται να συμβαίνει στις θεωρίες τής απόφασης, το υποκείμενο που προκύπτει από την απόφαση δεν μπορεί να συμπίπτει πλήρως με εκείνο που την «έλαβε», γι' αυτό άλλωστε ο Badiou επέμενε στο υποκείμενο ως αποτέλεσμα, επέκεινα κάθε σύλληψής του ως κέντρου επιχειρήσεων. Όμως και πάλι παρέμενε η αχλή μιας ντεσιζιονιστικής στιγμής ή –ακόμη χειρότερα για τον ίδιο– μιας θρησκευτικής τελετουργικής ονοματοδοσίας ως «έλευσης στην ύπαρξη». Αυτές οι προβληματικές όψεις κατέστησαν επιτακτική την αναδιατύπωση της θεωρίας τού συμβάντος σύμφωνα με τις προδιαγραφές τής λογικής τού φαίνεσθαι. Το συμβάν τώρα συμπίπτει με ένα αντικείμενο, το οποίο εμφανίζει αναμεταξύ των στοιχείων του, στον κόσμο όπου λαμβάνει χώρα, τον εαυτό του. Παρουσιάζοντας το προσίδιο «ανυπάρχον» του με τη μέγιστη υπαρκτική ένταση και τις μέγιστες δυνατές συνέπειες για τη λογική διάρθρωση του κόσμου, το εν λόγω αντικείμενο υπονομεύει ακριβώς την υφιστάμενη υπερβατολογική διευθέτηση, επιφέροντας την αναδιάρθρωσή της. Το συμβάν λαμβάνει χώρα λοιπόν ως μια στιγμιαία αναστολή τού φαίνεσθαι, συντελούμενη από την επιστροφή τού οντολογικού απωθημένου, ως εκείνο που θα έχει παρεμβληθεί ανυπολόγιστα μεταξύ της προϋπάρχουσας και μιας αλλογενούς λογικής οργάνωσης, εκπορευόμενης από την ακτινοβολία των μετασηματιστικών συνεπειών του. Η τελευταία αποτελεί το μόνο θετικό –και προφανώς ανοικτό– κριτήριο, αφού «[ο]ι εκκινήσεις προσμετρώνται βάσει των επανεκκινήσεων που εξουσιοδοτούν/καθιστούν δυνατές».⁵¹³

Ούτως, στις *Λογικές των κόσμων* τυγχάνουν περαιτέρω διασάφησης και ανάπτυξης η έννοια της μεταβολής εν γένει, η οποία εκτείνεται από το αδιάφορο γεγονός ίσαμε το *συμβάν*, όσο και η έννοια του υποκειμένου ως τελεστή, ο οποίος, ερειδόμενος σ'

512. Πρβλ. William Watkin, *Badiou and Indifferent Being* (London: Bloomsbury, 2017), 246-251.

513. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 396. Πρβλ. την υποσημείωση 288 ανωτέρω και την υπενθύμιση του φιλοσόφου ότι «[μ]ια αλλαγή δεν εμφανίζεται ποτέ άμεσα, με σαφή τρόπο, ως “αλλαγή τού κόσμου”. Αξιολογείται ως μεγάλη ή μικρή σε σχέση με αυτόν τον κόσμο, με τρόπο αποκλειστικά αναδρομικό, μέσω των συνεπειών που επέφερε», από τη *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 74.

ένα ενδοκοσμικό σώμα, εγγράφει στον κόσμο αυτόν τις συνέπειες μιας αλήθειας. Σε σχέση με την απέριτη οντολογική αταραξία, την οποία είχε υποδείξει στον πρώτο τόμο της τριλογίας, ο Badiou πρόθυμα συγκατανεύει στη διαπίστωση ότι μεταβολές πολλών ειδών βρίσκονται στην ημερήσια διάταξη. Πρόκειται για το δομικώς ενσωματώσιμο ή ακόμη και προαπαιτούμενο στοιχείο δυναμισμού προκειμένου να διατηρηθεί η ομοιοστατική ισορροπία ενός κόσμου. Η εύρυθμη αναπαραγωγή ενός πεδίου είναι λοιπόν συμβατή με τη σύλληψη του εκάστοτε κόσμου ως εγκλείοντος τις τροποποιήσεις των αντικειμένων του (εξού και η επιμονή τού φιλοσόφου στον απρόσιτο άπειρο χαρακτήρα του ως πολλαπλότητας, η οποία αφορά το «οντολογικό κλείσιμο» και την «λογική πληρότητα» του, δηλ. τον αυτόκλειστο χαρακτήρα του). «Θα αποκαλέσουμε “τροποποίηση” το κανοναρχούμενο/ρυθμισμένο φαίνεσθαι των εντασιακών παραλλαγών, το οποίο ένα υπερβατολογικό εξουσιοδοτεί στον κόσμο τού οποίου είναι το υπερβατολογικό. Η τροποποίηση δεν συνιστά αλλαγή. Ή δεν είναι παρά η υπερβατολογική απορρόφηση της αλλαγής, εκείνο το συγκροτητικό για κάθε ώδε-είναι τμήμα τού γίνεσθαι».⁵¹⁴ Έτσι ο Badiou θα σκιαγραφήσει μια τυπολογία των δυνατών μεταβολών από την άποψη των ενδοκοσμικών συνεπειών τους, εκκινώντας από τις απανταχού διαπιστώσιμες μικροαλλαγές και φτάνοντας μέχρι την σπανίζουσα ισχυρή ενικότητα. Ένα συμβάν θ’ αποτελεί τη μέγιστη ως προς την ένταση τροποποίηση της αυτοεμφάνισης ενός χώρου, στον οποίο καταλήγει να εμφανιστεί με τον μέγιστο δυνατό υπαρξιακό βαθμό ένα στοιχείο, το οποίο, καίτοι οντολογικά αυτόφωτο, παρέμενε προηγουμένως φαινομενολογικά ανεντόπιστο. Επομένως δεν μεταβάλλεται άρδην η νομοτελής λογική τού κόσμου, ούτε υπεισέρχεται κάτι που παραβιάζει κατάφωρα την ισχύ της: το συμβάν δεν είναι της τάξης τού θαύματος, αποτελεί μάλλον μια έλευση στο φαίνεσθαι αδιάφορη και όχι απαραίτητως ασύμβατη προς τα κελεύσματα του κόσμου. Μάλλον οι μέχρι πρότινος έγκυρες γνωμοδοτήσεις καθίστανται ουδέτερες ως προς την καινοτομία τού συμβάντος, δεν έχουν δηλ. κάποια σχετική πληροφόρηση να κομίσουν η οποία να μην είναι της τάξεως του τετριμμένου. «Το συμβάν είναι το όνομα κάποιου πράγματος που παράγεται τοπικά σε έναν κόσμο και που δεν μπορεί να συναχθεί από τους νόμους αυτού του ίδιου κόσμου. [...] Η δύναμη ενός συμβάντος εδράζεται στο γεγονός ότι εκθέτει κάτι από τον κόσμο που ήταν κρυμμένο, ή αόρατο, επειδή ήταν κεκαλυμμένο από τους νόμους αυτού του κόσμου. Ένα συμβάν είναι η αποκάλυψη ενός μέρους τού κόσμου που δεν υπήρχε πριν παρά μόνον υπό τη μορφή ενός αρνητικού καταναγκασμού».⁵¹⁵ Σ’ ένα γενικότερο επίπεδο, το κίνητρο του Badiou ήταν ν’ αποφύγει τη σύλληψη του συμβάντος ως σε εγκόσμια γλώσσα μετάφρασης του θαύματος. Το συμβάν λαμβάνει χώρα ως «κάτι που ανατρέπει τοπικά τη σχέση ανάμεσα στις πολλαπλότητες ενός κόσμου και στην υπερβατολογική νομοθεσία των εμμενών ταυτοτήτων και διαφορών τους».⁵¹⁶ Τούτη η ανατροπή υποδηλώνει την αδιαφορία απέναντι στους υφιστάμενους καθορισμούς τού κόσμου, και όχι την

514. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 379.

515. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής εντυχίας*, 75-76.

516. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 79.

ολοκληρωτική αποσύνδεση απ' αυτούς, αφού «οφείλουμε να υποθέσουμε πως μια αλήθεια δεν είναι ένα σώμα αποκομμένο από τις υπερβατολογικές υπαγορεύσεις τού φαίνεσθαι αλλά η συνέπεια μιας τοπικής τροποποίησης αυτών των υπαγορεύσεων».⁵¹⁷ Συνεπώς ένα συμβάν επιφέρει μια θεμελιώδη, καίτοι κατ' αρχάς εξαιρετικά εντοπισμένη, αναδιάρθρωση της κατανομής των εντάσεων ύπαρξης μέσα σ' έναν κόσμο.⁵¹⁸ Στο επίπεδο της φαινομενολογίας, η δυνατότητα του συμβάντος τεκμαίρεται από το πλεόνασμα της οντολογίας έναντι της φαινομενολογίας (το σκιάδες οντολογικό υπόστρωμα που κείται πέραν της δικαιοδοσίας των γνωσιακών και γλωσσικών αποθεμάτων τού παρόντος). Στο επίπεδο της ίδιας της οντολογίας, η δυνατότητά του τεκμαίρεται από τα εμμενή όριά της, στον βαθμό που αποτελεί επίσης μία κατάσταση ή έναν κόσμο. Αμφότερες εμπλέκουν συνεπώς την καταστατική αδυναμία πλήρους στάθμισης του πλεονάσματος. Όθεν και το στρατηγικό στοίχημα του Badiou υπέρ της ύπαρξης μη κατασκευάσιμων απείρων όπου «εκβιάζεται» το τάνυσμα της υφιστάμενης γλώσσας. Το συμβάν δεν είναι πρωτίστως ζήτημα εμπειρικής τάξεως, αλλά επενεργεί στην οργάνωση των *a priori* σχημάτων και προτείνει τη διάνοιξη του χώρου των εννοιακών δυνατοτήτων (με μείζονες, καίτοι ανεξερεύνητες ακόμη, εμπειρικές επιπτώσεις).

Αναμενόμενα, ως σημαντικός για τον στοχασμό τού συμβάντος αναδεικνύεται ο ρόλος τού *ανυπάρχοντος* [«ανύπαρκτου» ή «μη υπαρκτού»], ήτοι –ας μάς επιτραπεί η ντελεξιανή διατύπωση– των υποαναπαραστατικών εντασιακών διαφορών οι οποίες ενδέχεται ωστόσο να γίνουν αισθητές και στοχάσιμες με επιτακτικούς όρους υπό τη συμβαντική συνθήκη: «[Δ]οθέντος ενός κόσμου, *θα αποκαλέσουμε “προσίδιο ανυπάρχον ενός αντικειμένου” ένα στοιχείο τού υποβαστάζοντος/υποβόσκοντος πολλαπλού η αξία ύπαρξης του οποίου είναι ελάχιστη. Η ακόμη, ένα στοιχείο ενός εμφανιζόμενου το οποίο, σχετικά προς την υπερβατολογική ευρητηρίαση τούτου του εμφανιζόμενου, ανυπάρχει στον κόσμο.* Η θέση περί της ορθολογικότητας της ενδεχομενικότητας των κόσμων διατυπώνεται λοιπόν ως εξής: κάθε αντικείμενο διαθέτει, αναμεταξύ των στοιχείων του, ένα ανυπάρχον».⁵¹⁹ Η ζώνη αδιακρισίας τού ανυπάρχοντος κυμαίνεται μεταξύ της απωθημένης οντολογικής ασυστασίας και της κατώτατης βαθμίδας φαινομενο-λογικού προσδιορισμού, αποτελεί μ' άλλα λόγια (για να θυμηθούμε τους όρους τού πρώτου τόμου) το εκάστοτε ενδοκαταστασιακό αποτύπωμα του κενού. «Το ανυπάρχον ενός αντικειμένου αναστέλλεται ανάμεσα στο (οντολογικό) είναι και σε μια ορισμένη μορφή (λογικού) μη είναι. [...] [Δ]οθέντος ενός αντικειμένου σ' έναν κόσμο, υπάρχει ένα μόνο στοιχείο αυτού του αντικειμένου το οποίο ανυπάρχει στον κόσμο αυτό. Είναι τούτο το στοιχείο που αποκαλούμε το προσίδιο ανυπάρχον τού αντικειμένου. Μαρτυρά, στη σφαίρα τής εμφάνισης, την ενδεχομενικότητα του *ώδε-είναι*. Μ' αυτή την έννοια, το (οντολογικό) είναι του έχει το (λογικό) μη είναι ως το *ώδε-είναι* του».⁵²⁰ Επιπλέον, ως συνέπεια της μέγιστης

517. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 97.

518. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 20.

519. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 339-340.

520. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 341. Πρβλ. τα σχεδόν ταυτόσημα χωρία από το *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 77-82, και το *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 131-133.

εμφανισιακής έντασης του ανυπάρχοντος (του ενδοκαταστασιακού συμβαντικού ίχνους), κάποιο άλλο στοιχείο τού ίδιου αντικειμένου θα κληθεί να καταλάβει τη θέση του, ώστε να μη διαταραχθεί η ίδια η «κοσμικότητα» από το συθέμελο ταρακούνημα του κόσμου. Στις τεκτονικές τούτες μετατοπίσεις, τις οποίες ένα υποκειμενοποιήσιμο σώμα, συγκροτούμενο πέριξ του συμβαντικού ίχνους, αναλαμβάνει να φέρει εις πέρας, κάτι θα εξαφανιστεί από τον παλιό κόσμο, χανόμενο στα ερείπια, πληρώνοντας ούτως ειπείν το απαιτούμενο τίμημα για τη συντελούμενη μεταμόρφωσή του σ' έναν άλλο κόσμο. Σημειωτέον, ωστόσο, ότι τούτη η επάνοδος στο απαράκαμπτο της «καταστροφής» δεν προμηνύει μια γενικευμένη υπαναχώρηση στη φούρια της αρνητικότητας, η οποία δέσποζε στα έργα τού φιλοσόφου μέχρι και τη *Θεωρία του υποκειμένου*, αφού ο «ώριμος» Badiou παραμένει προσηλωμένος στο «δόγμα τού καταφατισμού». Το ζήτημα άπτεται μάλλον της διάκρισης του *de jure* επιπέδου από το *de facto*, ήτοι του κατά πόσον η εν λόγω καταστροφική στιγμή χρήζει ενσωμάτωσης στο εννοιολογικό σχήμα ως *αναγκαίο στάδιο* κατά την εκτύλιξη των συνεπειών τού συμβάντος, και όχι του κατά πόσον ένα *συγκεκριμένο συμβάν* ενδέχεται να προάγει τη βίαιη αποκαθίλωση των παρελθουσών σχέσεων ή την ολοσχερή διαγραφή ενός μέρους τού παλαιού κόσμου.⁵²¹

Η έλευση του συμβάντος συμπυκνώνεται σε μια πρωταρχική διατύπωση, η οποία κωδικοποιεί εν είδει ευρετικής υπόθεσης την επιταγή τής εκδίπλωσης των συνεπειών του. Τούτη επέχει θέση οδηγητικού μίτου για την εκ του σύνεγγυς εξερεύνηση του υπάρχοντος κόσμου. Η εξέταση του κόσμου διελαύνεται μέσα από επιμέρους *σημεία*, τα οποία επέχουν θέση αντίστοιχη των *διερευνήσεων* στο *Είναι και συμβάν*. Τα σημεία είναι δηλ. τα αποφασιστικά εκείνα περάσματα, στα οποία η άπειρη πολυπλοκότητα του κόσμου, όπως τούτη καταμαρτυρείται από τις πολυειδείς αξιολογήσεις των βαθμών ύπαρξης, προσφέρεται σε μια δίτιμη αξιολόγηση της σύνδεσής της ή όχι με το συμβαντικό ίχνος, ήτοι το μεγαλοπρεπώς αναδυθέν ανυπάρχον. Πέραν της συνάφειάς της προς τις διερευνήσεις τής εμβέλειας της ακτινοβολίας τού συμβάντος, η θεωρία τού σημείου θυμίζει επίσης εκείνη της *συμβαντικής επανέλευσης*, αφού κάθε τέτοιο σημείο «είναι μια ιδιαίτερη στιγμή εντός τής οποίας ένα συμβάν συμπυκνώνεται, όπου πρέπει κατά κάποιο τρόπο να ξαναπαιχτεί ως εάν να επέστρεφε υπό μια μετατοπισμένη, τροποποιημένη μορφή, αλλά υποχρεώνοντάς σας να “προβείτε σε μια νέα δήλωση”. Συνοπτικά, έχετε ένα σημείο όταν οι συνέπειες μιας υπό κατασκευή αλήθειας, είτε είναι πολιτική, είτε

521. «Δεν ισχυρίζομαι στο *Είναι και συμβάν* ότι η καταστροφή είναι πάντοτε κάτι κακό. Ενδέχεται [πράγματι] να είναι αναγκαίο να καταστραφεί κάτι χάριν της καινοτομίας τού συμβάντος. Όμως δεν νομίζω ότι [η καταστροφή] αποτελεί αναγκαίο τμήμα αυτής της καινοτομίας. Διότι νομίζω ότι η καινοτομία συνιστά υπερπλήρωση και όχι καταστροφή. Είναι κάτι που συμβαίνει, κάτι που [ενίοτε] επέρχεται, και αυτό [το συμβεβηκός] είναι το ουσιώδες σημείο. Είναι πιθανό ότι, προκειμένου για το γίνεσθαι μιας καινοτομίας, κάτι πρέπει να καταστραφεί· δεν αποτελεί όμως την ουσία, το είναι, τον πυρήνα τής διαδικασίας. Μπορεί να είναι απλώς μια συνέπεια. Στη *Θεωρία του υποκειμένου* πίστευα ότι η αρνητικότητα ήταν δημιουργική καθαυτή, όμως πλέον δεν έχω την ίδια γνώμη. Νομίζω ότι η δημιουργικότητα συνιστά ένα είδος κατάφασης και όχι άρνησης». Βλ. «Οντολογία και πολιτική: Μια συνέντευξη με τον Alain Badiou» (1999), στο: *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, επιμέλεια – μετάφραση: Oliver Feltham & Justin Clemens (London – New York: Continuum, 2004), 175-176. Πρβλ. τα λεγόμενα του φιλοσόφου στην υποσημείωση 444.

ερωτική, καλλιτεχνική ή επιστημονική, σάς υποχρεώνουν ξαφνικά να ξανακάνετε μια ριζική επιλογή, όπως στην αρχή αρχή, όταν αποδεχθήκατε και δηλώσατε το συμβάν. Πρέπει εκ νέου να πείτε “αποδέχομαι αυτό το τυχαίο, το επιθυμώ, το αναλαμβάνω”». ⁵²²

Όπως είχε επισημανθεί στο τρίτο κεφάλαιο, οι αλήθειες υπερβαίνουν τις γνώμες – για τις οποίες θα ισχυριζόμασταν ότι κυκλοφορούν πληθωριστικά χάρη στη μόχλευση των ήδη υπάρχουσών γνώσεων, πληροφοριών και αναπαραστάσεων– και αποτελούν τη μόνη γεννήτρια νέων γνώσεων: «Θα πούμε πως η γνώμη είναι αυτό που μπορεί να ειπωθεί για τα σώματα ή για τις γλώσσες σε μια καθορισμένη γλώσσα, από τη στιγμή που σώματα και γλώσσες συλλαμβάνονται στον ίδιο κόσμο. Μια αλήθεια όμως δεν είναι ποτέ αναγώγιμη σε μια γνώμη, γιατί η αξία της είναι υπερ-κοσμική: η ιδιοποίησή της δεν πραγματοποιείται μέσω μιας σύλληψης μέσα στον ίδιο κόσμο, αλλά μέσω μιας σύλληψης που αποδέχεται μια δόση –συχνά υψηλή– αδιαφορίας προς τον επιμέρους κόσμο, ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, κατάφασης της ενότητας των κόσμων, από τη στιγμή που τούς θεωρούμε από τη σκοπιά των αληθειών». ⁵²³ Μια αλήθεια θα εμφανιστεί αναδρομικά ως γεφυροποιός διακριτών κόσμων, όπως κατεξοχήν συμβαίνει στην περίπτωση των έργων τέχνης, τα οποία, όσο και αν είναι εκ των πραγμάτων εμποτισμένα στο γενέθλιο περιβάλλον, επ’ ουδενί δεν εξαντλούνται σ’ αυτό και είναι κατ’ αρχήν δυνατό –ενίοτε μάλιστα ενδέχεται να είναι και λυτρωτικό ή εξόχως προωθητικό– να συγκινήσουν και να εμπνεύσουν ενταγμένα σε εντελώς διαφορετικά πλαίσια και ανεξάρτητα από την όποια γνώση των προγενέστερων λεπτομερειών (για την πολιτισμική συνθήκη, τις καλλιτεχνικές συμβάσεις, τις χρησιμοποιούμενες τεχνικές, τις προθέσεις των δημιουργών, την ιστορία της πρόσληψής τους, κτλ.).

Έτσι «[μ]ια αλήθεια εμφανίζεται σ’ έναν κόσμο ως υπεράριθμη συνάφεια του τυχαίου και της αιωνιότητας». ⁵²⁴ Ξετυλίγοντας το νήμα των συνεπειών τής αιφνίδιας μεταβολής, των μετασυμβαντικών υπαρξιακών ανακατατάξεων που φέρνουν στο προσκήνιο το ανυπάρχον, «[κ]άθε αλήθεια προέρχεται από την έλευση στη λάμψη τού φαίνεσθαι εκείνου τού στοιχείου η ύπαρξη του οποίου ήταν πέρα για πέρα μη εμφανής». ⁵²⁵ Τέμνοντας διαγώνια τις υφιστάμενες αξιολογήσεις και ταξινομήσεις, η αστάθμητη τροχιά μιας διαδικασίας αλήθειας εμφανίζεται ανταγωνιστική προς αυτές. Το υποκειμενοποίησιμο σώμα συγκροτεί βήμα βήμα μια ανταγωνιστική μορφοποίηση ή μια εναλλακτική δυνατότητα οργάνωσης. «Μια αλήθεια, κατά βάθος, είναι πάντοτε μια ενοποιημένη πολλαπλότητα, κυριαρχημένη ή οργανωμένη από κάτι που καθιστά συμβατό αυτό που δεν ήταν κατ’ ανάγκην». ⁵²⁶ Στις Λογικές των κόσμων, τούτη η έννοια της συμβατότητας αποτελεί το ισοδύναμο της «βίαιης διάνοιξης» [forcing] του πρώτου τόμου, όπου η δραστηριότητα του υποκειμένου «εξανάγκαζε» τη συμπερίληψη ετερογενών και μέχρι τούδε ασύνδετων στοιχείων, τανύζοντας και

522. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας – Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2013), 60.

523. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 34-35.

524. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 105.

525. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 109.

526. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, 100.

διευρύνοντας ανάλογα τους διαθέσιμους στην κατάσταση γλωσσικούς πόρους. Η αλήθεια συλλαμβάνεται επομένως από τον Badiou ως μια νεοπαγής δυνατότητα ενοποίησης ή συναρμογής, ήτοι ως επινόηση, η οποία θα εδραιωθεί ως αναδρομική αποκατάσταση της λογικής συνδυνατότητας όρων εκεί όπου προηγουμένως δέσποζε ο συγκυριακός αποκλεισμός αυτής της συστοιχίας ή η αποσύνδεση των εν λόγω όρων. Η πρότερη απορία θα έχει μετατραπεί σε αξιωματική παραδοχή και συνθήκη δυνατότητας: όπου (θα αναγνωρισθεί εκ των υστέρων ότι) εντοπιζόταν ένα απορητικό κενό, θα φτάσει να δεσπόζει το λίκνο μιας αναπλαισίωσης των διαθέσιμων προοπτικών.

Δεδομένου ότι η υλιστική διαλεκτική συγκατανεύει εν γένει προς το οντολογικό αξίωμα του δημοκρατικού υλισμού, η διαπόρευση του αληθούς εντός ενός κόσμου οφείλει να συμμορφώνεται προς αυτό, ήτοι να μην εμπλέκει κάτι άλλο από «σώματα και γλώσσες». Πράγματι, η μετασυμβαντική αναδιάταξη των βαθμών ύπαρξης εκδραματίζεται ως υποκειμενική *ενσωμάτωση* (ό,τι από τη σκοπιά των εμπλεκόμενων ατόμων θα μπορούσε επίσης να περιγραφεί ως *Ιδέαση*). Το διαμορφούμενο σώμα αληθείας αυτοοργανώνεται, τόσο σε σχέση με το εσωτερικό, όσο και με το εξωτερικό περιβάλλον του, αναπτύσσοντας και διαφοροποιώντας κατάλληλα όργανα και επιχειρησιακούς βραχίονες, ώστε να καταστεί τελεσφόρα η διέλευσή του από τα *σημεία*, και, επομένως, η εκτύλιξη των λογικών συνεπειών τού συμβάντος με τον μέγιστο δυνατό και τον πλέον αποτελεσματικό τρόπο. Το υποκειμενοποιήσιμο σώμα εξετάζει τα διαθέσιμα περάσματα του κόσμου και δημιουργεί νέα καθ' οδόν. Όπου αυτό συμβαίνει μέσω τροποποιήσεων της υπάρχουσας κατανομής των εντάσεων ύπαρξης, γίνεται λόγος για *ανοίγματα*, ενώ στα *σημεία* η εν λόγω διαβάθμιση συρρικνώνεται στη δίτιμη στάθμιση μιας απόφασης. Κάθε διαδικασία υποκειμενοποίησης θα αποτελεί λοιπόν μια ενική ισορροπία μεταξύ ανοιγμάτων και σημείων, δίχως να ιεραρχούνται αυτά (όσο μεγαλύτερη είναι η δοσολογία των δευτέρων πάντως, το υποκειμενοποιήσιμο σώμα θα τείνει να είναι συμπαγέστερο και ανθεκτικότερο). Πρόκειται για τη διαδικασία ενδοκοσμικής *ενσωμάτωσης* του αληθούς: «Θα πούμε λοιπόν πως ένα πολλαπλό τού κόσμου ενσωματώνεται στη διαδικασία μιας αλήθειας, ή γίνεται μια συνιστώσα τού σώματος αυτής της αλήθειας, αν ο βαθμός ταυτότητάς του προς την πρωταρχική διατύπωση είναι μέγιστος. [...] Ενσωματώνομαι στο γίνεσθαι μιας αλήθειας σημαίνει συνδέω με το σώμα που την υποστηρίζει κάθε στοιχείο έντασης μέσα μου συγκρίσιμο με αυτό που επιτρέπει να ταυτιστώ με την πρωταρχική διατύπωση, αυτό το στίγμα τού συμβάντος απ' όπου το σώμα προέρχεται. [...] [H] διαδικασία μιας αλήθειας είναι η κατασκευή ενός νέου σώματος, που εμφανίζεται στον κόσμο στον βαθμό που ομαδοποιούνται γύρω από μια πρωταρχική διατύπωση όλες οι πολλαπλότητες που διατηρούν μ' αυτή τη διατύπωση μια αυθεντική εκλεκτική συγγένεια. [...] [E]να σώμα αληθείας είναι το αποτέλεσμα της ενσωμάτωσης στις συνέπειες του συμβάντος όλων των στοιχείων τού κόσμου που έχουν υποστεί στον μέγιστο βαθμό τη δύναμή του. Μια αλήθεια είναι ένα εξαφανισμένο συμβάν τού οποίου ο κόσμος εμφανίζει σταδιακά, μέσα από ετερόκλητα [sic] υλικά τού φαίνεσθαι, το απρόβλεπτο σώμα». ⁵²⁷ Γνωρίζουμε ότι η

527. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 114-116.

εκτύλιξη μιας διαδικασίας αλήθειας εμπλέκει ως αναπόσπαστο τμήμα της την υποκειμενοποίηση, ενώ η διάπλαση του υποκειμενοποιήσιμου σώματος δεν εξαντλείται στην τοπική διαφοροποίηση των οργάνων του, αλλά επιτάσσει τη μη διάθεση πόρων και τη διαφύλαξη δυνάμεων ενόψει των προκλήσεων που θα κληθεί ν' αντιμετωπίσει στην πορεία. Η διαδρομή του, ήτοι η επανεξέταση του κόσμου υπό την οπτική τού συμβαντικού πλεονάσματος, συντελείται «σημείο προς σημείο», μέσω των κρίσιμων καμπών όπου «υποκειμενικά» επιτάσσεται η λήψη μιας απόφασης μεταξύ ασύμβατων εναλλακτικών και «αντικειμενικά» ο ίδιος ο κόσμος, ως λογικά διαρρυθμισμένο φαινομενολογικό πεδίο, υποδεικνύει την αναγκαιότητα μιας διχαλοδρόμησης.

Στο επίπεδο της φαινομενολογίας, οι διάφοροι επικαλυπτόμενοι ορισμοί, τους οποίους εν παρόδω παραθέτει ο φιλόσοφος, παραμένουν εξίσου υπαινικτικοί με τις προγενέστερες απόπειρες του πρώτου τόμου, αφού πληροφορούμαστε ότι το υποκείμενο είναι «τοπικός φορέας/δράστης»⁵²⁸ και «ενεργός λογική μορφή» μιας αλήθειας, την έκθεση της οποίας στο φαίνεσθαι διευθετεί,⁵²⁹ «αυτό που επιβάλλει την αναγνωσιμότητα ενός ενοποιημένου προσανατολισμού στην πολλαπλότητα του σώματος»,⁵³⁰ «τελεστική διευθέτηση/διάθεση [disposition] των ιχνών τού συμβάντος και όσων αυτά διαρρυθμίζουν/συναρμολογούν σ' έναν κόσμο»,⁵³¹ κτλ. Διαμέσου της «αρνητικής» οριοθέτησης της έκτασης της έννοιας, επισημαίνεται εκ νέου πως το *υποκειμενοποιήσιμο σώμα* ή *σώμα αληθείας* δεν είναι α) ο φορέας υποδοχής ή πρόσληψης, σύνθεσης και περιγραφής τής άμεσης εμπειρίας (φαινομενολογία και υπερβατολογικός ιδεαλισμός εν ευρεία εννοία), β) ο φορέας ηθικών επιταγών, καθηκόντων και εμμενούς αξιοπρέπειας (πάλι το καντιανό πρόγραμμα), δεν αποτελεί δηλ. αυταξία κατά το πρότυπο της νομολογίας περί των Δικαιωμάτων τού Ανθρώπου, ούτε όμως και απλώς γ) φαντασιακή κατασκευή, προϊόν τής ιδεολογικής έγκλησης των ατόμων στο πλαίσιο των δικαϊκών θεσμών τού αστικού κράτους (κατά τη μαρξιστική κριτική τής ιδεολογίας στην παράδοση φερειπείν τού Althusser) ή δ) αυθαίρετο και ενδεχομενικό προϊόν εμπειδωμένων κοινωνικών πρακτικών, ιστορικά παγιωμένων νοσηματοδοτήσεων και πολιτισμικών θεσμίσεων (κατά το πρότυπο ενός κοινωνικού κονστρουξιονισμού ή πολιτισμικού σχετικισμού, όπως συμβαίνει με ορισμένες τάσεις που εμπνέονται από το έργο τού Foucault). Οι κριτικές αιχμές τού Badiou δεν απορρίπτουν συλλήβδην όλες τις ανωτέρω επεξεργασίες και τοποθετήσεις, επισημαίνουν ωστόσο ότι άπασες χάνουν το κατά τη γνώμη του ουσιώδες από φιλοσοφική σκοπιά, ήτοι τη δυνατότητα – πάντοτε εξαρτώμενη από περιστάσεις πέρα από τον έλεγχό μας και εμφανώς εγγραφόμενη σε συγκεκριμένα κάθε φορά συμφραζόμενα– αυθυπέμβασης της συνθήκης τής ψιλής ζωικότητας (και του μονήρους, αυτοαναφορικού και καταθλιπτικού ηδονισμού που μαστίζει τις ζωές των ανθρώπων στα σύγχρονα μητροπολιτικά κέντρα).

528. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 55.

529. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 72.

530. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 55.

531. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 42.

Τούτος ο γνώριμος, ελλειπτικός χαρακτήρας των σχολίων τού φιλοσόφου αναφορικά με το ζωϊκό υπόβαθρο της Ιδέας εγείρει δικαιολογημένα τη δυσπιστία των περισσότερο εμπειρικά προσανατολισμένων αναγνωστών. Το σώμα περί του οποίου γίνεται λόγος, αν και συντίθεται αναμφίβολα από τους πόθους, τις αποβλέψεις και τις συντονισμένες προσπάθειες πραγματικών ανθρώπων με σάρκα και οστά, δεν εξαντλείται ούτε ανάγεται σε αυτούς, εφόσον εμπεριέχει ετερογενή υλικά, προβολές, ιδανικά, αξιολογήσεις, χειρονομίες και λοιπές άορατες όψεις.⁵³² Η διακύβευση εμπλέκει εν προκειμένω το πρόβλημα του ακριβούς προσδιορισμού τού βαθμού στον οποίο είναι θεμιτό να μην αναφέρεται καθόλου η φιλοσοφία στα πορίσματα όχι μόνο της –δημοφιλούς ίσως και καταξιωμένης από καιρό στους «ηπειρωτικούς» φιλοσοφικούς κύκλους– ψυχανάλυσης, αλλά και των νευροεπιστημών, της κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας, της βιολογίας, κτλ., όσων δηλ. εκ των εκάστοτε τρεχόντων ερευνητικών πεδίων και προγραμμάτων η εμβέλεια άπτεται πτυχών τού ανθρώπινου είναι και τις θέτει υπό διερώτηση.⁵³³ Ο Badiou πάντως επιμένει στη συμβαντική διαπαιδαγώγηση και μετασπίωση της βιοϋλικής σκευής, η οποία εμπνέει το περίγραμμα μιας ηθικής των αληθειών. Ιδού μια σύνοψη της εντολής τής αλήθειας, η οποία αναδεικνύει τις ηθικοπρακτικές προϋποθέσεις τής υποκειμενοποίησης και εμψυχώνει συνάμα τους πιθανούς φορείς της: «Να βλέπεις αυτό που επέρχεται και όχι μόνο αυτό που είναι. Επικέντρωσε την εργασία σου στις συνέπειες του νέου. Αποδέξου την πειθαρχία που προσιδιάζει στο γίνεσθαι αυτών των συνεπειών. Μετάτρεψε την πολλαπλότητα που είσαι, σώμα μέσα σε ένα σώμα, σε ανεξίτηλη ύλη τού Αληθούς».⁵³⁴

Το υποκειμενοποιήσιμο σώμα είναι εκείνο ακριβώς που, διαγράφοντας μια ανυπολόγιστη διαδρομή, ιχνηλατεί, εντοπίζει και συγκεντρώνει τα θετικά συνδεδεμένα στοιχεία τού αντικειμένου, επιφέροντας ούτως τη διαπόρευση του αληθούς. Υλικό υποστήριγμα της Ιδέας, τούτο το σώμα, συμβατό με τις οντολογικές προδιαγραφές τού φαίνεσθαι, αποτελεί φορέα διάψευσης του δημοκρατικού υλισμού,

532. Βλ. τη συνέντευξη “Matters of Appearance”, *Artforum*, ό.π.: «Το υποκείμενο λοιπόν είναι το σύνολο των αξιωμάτων, των γενέσεων και των διεργασιών τού σώματος αυτού στον βαθμό που συντίθεται στον κόσμο, σημείο προς σημείο ή εμπόδιο προς εμπόδιο. Αυτή είναι η υλική διεργασία που συνιστά μια διαδικασία αλήθειας. Ούτως, το υποκείμενο είναι το σώμα συλλαμβανόμενο στη δημιουργική του ικανότητα, υλοποιώντας τον εαυτό του σε υλικά αξιώματα και γενέσεις σ’ έναν κόσμο. Το υποκείμενο είναι το προσανατολισμένο, δημιουργικό όνομα ενός νέου σώματος, το οποίο αίφνης εμφανίζεται στον κόσμο γύρω από το ίχνος τού συμβάντος. [...] Μια σειρά συνεπειών για την οποία το σημείο σταθερότητας –που το ίδιο υπόκειται μονίμως σε μετασχηματισμό– είναι ένα σώμα. Και ασφαλώς το σώμα δεν είναι το σώμα...».

533. Όπως παρατηρεί κριτικά ο Adrian Johnston, «[τ]ο “σώμα” των *Λογικών των κόσμων* είναι απλώς μια υλική συνθήκη δυνατότητας για την ενδοκοσμική αποτελεσματικότητα ενός άξονα συμβάντος-αλήθειας-υποκειμένου ως ενσάρκωμένου εντός συγκεκριμένων περιστάσεων. Αυτή η έννοια-όρος δεν έχει καμία πραγματική αναφορική σύνδεση με τα σώματα που διακυβεύονται, επί παραδείγματι, στις επιστήμες τής ζωής. Μολονότι τα μπαντιουϊκά υποκείμενα-συμβάντων είναι αναγκαστικά ενσώματα [embodied], αυτό [το προφανές γεγονός] πόρρω απέχει τού να σημαίνει ότι διατηρούν μια σημαντική σχέση με τη σωματική [corporeal] ύλη τής ζώσας σάρκας». Βλ. Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism. Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013), 91.

534. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 110.

υπενθυμίζοντας ότι, εκτός από σώματα και γλώσσες, υπάρχουν επίσης αλήθειες, οι οποίες επάγουν τη δράση σωμάτων και την αναδιοργάνωση των γνώσεων και των γλωσσών, επιφέροντας την αναστολή της ρυθμισμένης διακίνησης των επικοινωνιακών κωδίκων και των αναπαραστατικών πρωτοκόλλων. Η δράση εκτυλίσσεται περίξ του άρτι αναδυθέντος μη υπαρκτού, το οποίο έχει αίφνης μεταβεί στο καθεστώς αυτόφωτου άστρου εντός του κόσμου: «Και, καθώς το πυρακτωμένο [porté à l'incandescence] ανυπάρχον αποτελεί ακριβώς το ίχνος τού συμβάντος, έχουμε μια διαφανή αφηρημένη φόρμουλα: ένα μετασυμβαντικό σώμα συγκροτείται απ' όλα τα στοιχεία τού τύπου τα οποία επενδύουν την ολότητα της ύπαρξής τους στην ταυτότητά τους προς το ίχνος τού συμβάντος. Ή, εάν χρησιμοποιήσουμε μια στρατευμένη μεταφορά: το σώμα είναι το σύνολο όλων όσα το ίχνος τού συμβάντος κινητοποιεί». ⁵³⁵ Ένας κόσμος δίχως σημεία ονομάζεται από τον φιλόσοφο *άτονος* [ή ατονικός: atone], ενώ ένας που περιέχει πληθώρα σημείων χαρακτηρίζεται *έντονος* ή *τεταμένος* [tendu]. Δεν υφίσταται περιορισμός στο πόσα σημεία ενδέχεται να διατίθενται εντός ενός κόσμου, και ασφαλώς απαντούν πλείστες όσες διαβαθμίσεις μεταξύ των δύο πόλων. Η διάκριση μεταξύ του ατονικού και του τεταμένου κόσμου στις *Λογικές των κόσμων* αντιστοιχεί σ' εκείνη μεταξύ των φυσικών και των ιστορικών καταστάσεων, η οποία είχε προταθεί στον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν*. Πρόκειται δηλ. για τη θεμελιώδη αντιπαραβολή των κόσμων στους οποίους, με την αυστηρή σημασία του όρου, τίποτε δεν μπορεί να *συμβεί*, προς τους κόσμους εκείνους όπου *κατ' αρχήν ενδέχεται* να λάβει χώρα κάποιο συμβάν, ακόμη και αν αυτό είναι αδύνατον να προβλεφθεί εκ των προτέρων ή αν αποδεικνύεται στην πράξη εξαιρετικά σπάνια η έλευσή του ή και αν ακόμη η τελική ευόδωση των συνεπειών του προσκρούει σε ισχυρές αντιστάσεις και ανυπέρβλητες σχεδόν δυσκολίες.

Οι διαδικασίες αλήθειας εξακολουθούν λοιπόν να είναι σπάνιες, καθότι οι προϋποθέσεις της εκτύλιξής τους είναι αρκούντως αυστηρές, επενεργώντας σ' έναν κόσμο που εκ των πραγμάτων (θα έχει αποδειχτεί ότι) δεν είναι α) *ατονικός* (ένας κόσμος δίχως την ίδια τη δυνατότητα του συμβάντος), εφόσον θα υπάρχει ένα τουλάχιστον *σημείο* εντός του· β) *σταθερός* (ένας κόσμος δίχως την *εμπειρική εμφάνιση* ενός συμβαντικού τύπου), επιδεχόμενος *μονάχα τροποποιήσεις*, εφόσον προϋποτίθεται πάντοτε ένα *συμβάν*· γ) *ατελέσφορος* [inconséquent], όπου το *ίχνος τού συμβάντος* (το μέχρι πρότινος ανυπάρχον) θα σβήσει σύντομα, στερούμενο ένα επαρκές υλικό υποστήριγμα (ένας κόσμος όπου η έλευση του συμβάντος ακυρώνεται εκ των υστέρων λόγω της απουσίας συνεπειών)· δ) *αδρανής* [inactif] ή ακόμη και ε) *ανόργανος*, όπου το *υποκειμενοποιημένο σώμα* δεν αναπτύσσει καθόλου ή δεν εξειδικεύει επαρκώς τα *κατάλληλα για την περίσταση* αποτελεσματικά τμήματα (η συνομάδωση των στοιχείων τού σώματος που καταφάσκουν τη σύνδεση με το *συμβάν* όσον αφορά ένα συγκεκριμένο *σημείο*) ή τα *όργανα* (το διακριτό από το *συμβαντικό ίχνος* και εσωτερικό σε μια τέτοια συνομάδωση *περίβλημά* της) για την λυσιτελή πραγμάτευση των *σημείων*. Κατ' αυτόν τον τρόπο έχει σμιλευθεί ένα σφριγηλό επιχείρημα υπέρ της ενικότητας των αληθειών, το οποίο έρχεται να

535. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 489.

μπολιάσει τις προγενέστερες επεξεργασίες που είχαν αναδείξει την καθολικότητά τους εν είδει γενολογικού υποσυνόλου ενός κόσμου.

Η κάπως μονόπλευρη έμφαση στο αφοσιωμένο στην υπόθεση του συμβάντος υποκείμενο εμπλουτίζεται στον δεύτερο τόμο με άλλες δύο τροπικότητες της επιθυμίας, οι οποίες συγκροτούν ένα εσωτερικό στο υποκειμενικό πεδίο διαλεκτικό εκκρεμές. Τούτη η σκιαγράφηση μιας τριμερούς τυπολογίας (πιστό, αντενεργό και σκοτεινό υποκείμενο) επιτρέπει τη δυναμικότερη σύλληψη των αποκλινοσών διαδικασιών υποκειμενοποίησης πέραν της «ηρωικής» ανάδειξης της μίας εξ αυτών.⁵³⁶ Το μείζον στοιχείο που ώθησε τον Badiou σ' αυτή τη μετατόπιση ήταν η διαπίστωσή του ότι, μακράν τού να συνιστούν απλώς ενδείξεις «αδρανειακού» συντηρητισμού, οι εν λόγω μορφές αντιδραστικής υποκειμενοποίησης ήταν ικανές να παραγάγουν καινοτόμα αποτελέσματα και να αναλάβουν επινοητικές δράσεις. Το μεν *αντενεργό* υποκείμενο τείνει να αρνείται το συμβάν, παραμένοντας ωστόσο σύγχρονό του, εφόσον ετεροκαθορίζεται από την καταφατική στάση τού πιστού υποκειμένου (λχ. φοβισμένοι σκλάβοι, πρώην επαναστάτες, επιστήμονες που αδυνατούν να παρακολουθήσουν τις νέες εξελίξεις στο πεδίο τους και υπαναχωρούν από τη διατύπωση τολμηρών υποθέσεων, πάλαι ποτέ πρωτοποριακοί καλλιτέχνες που ενσωματώθηκαν ανώδυνα στον συνήθη φορμαλισμό τού πανεπιστημιακού πλαισίου, μετριοπαθείς και φιλήσυχτοι «νοικοκυραίοι», κτλ.). Το δε *σκοτεινό* υποκείμενο αρνείται συλλήβδην το μετασυμβαντικό παρόν εν ονόματι ενός αιώνιου υποστασιοποιημένου σώματος (φερειπείν εκείνου της πόλεως, του έθνους ή/και του κράτους, της πολιτισμικής κοινότητας, του Θεού, της φυλής, κ.ο.κ.), αφοσιωνόμενο στη βίαιη εξάλειψη της απειλής μόλυνσης μέσω της διαρκούς επιτήρησης και περιφρούρησης του παλαιού κόσμου, στο πλαίσιο ωστόσο των νέων συνθηκών (εδώ θα μπορούσαν να υπαχθούν εκδοχές τού ριζοσπαστικού πολιτικού Ισλάμ, τζιχαντιστές, φασιστοειδή, πατρίκιοι, φιλομοναρχικοί ιερείς, πικρόχολοι επιστήμονες, μνησίκακοι προς τα εγχειρήματα των νεότερων καλλιτέχνες, απελπισμένοι εργάτες, εξαχρειωμένοι μικροαστοί, κτλ.). Η λειτουργία του επομένως εξαντλείται στην απόπειρα συσκότισης και απόκρυψης του μετασυμβαντικού παρόντος.⁵³⁷ Πρόκειται

536. Μολονότι παραμένει αμφίβολο αν θα ικανοποιήσει όσους επιζητούν μια περιεχομενικά «πυκνότερη» προσέγγιση των πολυπαραγοντικών αιτιακών καθορισμών και αλληλεπιδράσεων και της σχεσιακής συγκρότησης του πεδίου ανάδυσης μιας συλλογικής υποκειμενικότητας: «Αν και αυτή η περιγραφή των υποκειμενικών τοποθετήσεων είναι γοητευτική ως μεταφορά για τα διακυβεύματα της πολιτικής πρακτικής, παρ' όλα αυτά παραμένει φορμαλιστική εάν συγκριθεί με τη θεωρία τής σύνθετης, άνισης και πάντα επικαθορισμένης συνάρθρωσης της πολιτικής και της ιδεολογίας που προσφέρει τόσο η θεωρία τού Althusser για την ιδεολογία, όσο και οι επεξεργασίες τού Gramsci πάνω στην έννοια της ηγεμονίας. [...] Παρ' όλη την έμφαση του Badiou στο ότι η αλήθεια είναι ταυτόχρονα ενική και αιώνια και τη νέα του έμφαση στη φαινομενολογία τού φαίνεσθαι, απέχουμε πολύ από τη σύνθετη συνάρθρωση γνώσης, πολιτικού πειραματισμού και κοινωνικού μετασχηματισμού που η έννοια της ηγεμονίας περιλαμβάνει». Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Πέραν της (α)δυνατότητας του συμβάντος: Απόπειρα μαρξιστικής κριτικής τής οντολογίας τού Αλαίν Μπαντιού», *Ουτοπία*, τεύχος 93 (2011), 131-155.

537. Όσον αφορά την τυπολογία τού υποκειμένου, βλ. αναλυτικότερα: α) *Λογικές των κόσμων*, 53-87. β) *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης, Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 119-131. γ) Το συναφές λήμμα τού Bruno Besana στο *Λεξικό Badiou* (Εδιμβούργο: Edinburg University Press, 2015), 323-329. «Όσο για τους σύγχρονους θρησκευτικούς

για το αναγνωρίσιμο λίκνο τής συνωμοσιολογίας και της ανατροφοδότησης του παρανοϊκού πόλου τής επιθυμίας. Αμφότερες αυτές οι υποκειμενοποιήσεις προϋποθέτουν την εμφάνιση ενός συμβάντος έναντι των επιδράσεων του οποίου επιχειρούν να αμυνθούν είτε διά της απώθησης είτε διά της εξάλειψής τους (με αυτήν ακριβώς τη σειρά, ώστε η επιθυμητική επένδυση του αντενεργού υποκειμένου να προϋποθέτει λογικά εκείνη του πιστού, και η κάθεξη της σκοτεινής υποκειμενικότητας να προϋποθέτει με τη σειρά της αμφότερες τις άλλες υποκειμενοποιήσεις). Συνεπώς, η εμφάνιση ενός συμβάντος δρομολογεί μια διάρκεια και είναι πάντοτε σύστοιχη προς ένα νέο παρόν, ενώπιον των συνεπειών τού οποίου μπορούν κατ' αρχήν να αναληφθούν οι στάσεις α) τής έμπλης ενθουσιασμού αποδοχής (και συνάμα παραγωγής τού παρόντος), β) της καχυποψίας, δυσπιστίας και ήπιας δυσανεξίας, λχ. με τη διατύπωση απορριπτικών ενστάσεων, αμφιβολιών και επιφυλάξεων έναντι της σημασίας ή της πρωτοτυπίας τους (ως άρνησης του νέου παρόντος) και ακόμη γ) της σφοδρής απόρριψής τους (και της επιθετικής συσκότισης του παρόντος). Το αντενεργό υποκείμενο ενσαρκώνει μια στάση αδιαφορίας ενώπιον του συμβάντος και συνεπώς απορριπτική όσον αφορά το επίδικο, ήτοι τη *συμβαντικότητα* του. Ενώ το σκοτεινό υποκείμενο οργανώνει όλη τη συγκρότηση της ταυτότητας και των δράσεών του προκειμένου ν' αντιταχθεί σθεναρά στο συμβάν και να εκμηδενίσει τις συνέπειές του, το αντενεργό υποκείμενο παραδέχεται ότι κάτι έλαβε χώρα, ανάγοντάς το όμως στη σφαίρα τού πανθομολογούμενου γεγονότος. Κάτι έγινε, πράγματι, όπως άλλωστε πάντοτε «κάτι γίνεται», ωστόσο τίποτε δεν *συνέβη* – ή εν πάση περιπτώσει τίποτε ενδιαφέρον που να υποδεικνύει τη δυνατότητα εκτεταμένης αναθεώρησης των τρόπων που τα πράγματα γίνονται αντιληπτά και αξιολογούνται. Με ψυχαναλυτικούς όρους, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η «σκοτεινή» ταυτότητα συγκροτείται διαμέσου της βίαιης απώθησης ή μάλλον διάκλεισης (απόρριψης) του συμβάντος στην ολότητά του, ως παρανοϊκή οχύρωση και ιδεοψυχαναγκαστική αμυντική οργάνωση έναντι της αγχογόνου εμπειρίας τής συνάντησης με το τυχαίο. Η ταυτότητα του αντενεργού υποκειμένου συγκροτείται διαμέσου της κανονικοποιητικής λειτουργίας τής εκλογίκευσης και της απώθησης ακριβώς του *συμβαντικού χαρακτήρα* τού συμβάντος, της λείανσης των πλέον αιχμηρών πτυχών του, της προκαταβολικής απορρόφησης και εξουδετέρωσης των πλέον απρόβλεπτων, απειλητικών ή ριψοκίνδυνων διαστάσεων και προεκτάσεών του.

Στη συνέχεια ο Badiou μάς πληροφορεί ότι υφίσταται και μία ακόμη περίπτωση πέραν του αρχικού τριπτύχου τής πιστής ανάληψης, της άρνησης και της συσκότισης των συνεπειών ενός συμβάντος. Πρόκειται για το ενδεχόμενο της *ανάστασής* του, το οποίο αφορά την προοπτική επανενεργοποίησης ή επανεκκίνησης μιας διαδικασίας αλήθειας με την επανενσωμάτωσή της σε διαφορετικά συμφραζόμενα, αφότου δηλ. μοιάζει να έχει «σβήσει» ή «μπλοκαριστεί» η εκτύλιξη των συνεπειών της εντός τού

φανατισμούς, θα δηλώσω ότι δεν οδηγεί πουθενά το να τούς συλλάβουμε ως επιστροφή τού θρησκευτικού στοιχείου. Πρόκειται για σύγχρονα μορφώματα, για πολιτικο-κρατικά φαινόμενα της εποχής μας, ας το πούμε καθαρά: για επινοήσεις, για τις οποίες έχει από καιρό διαπιστωθεί ότι είναι εντελώς μη παραγωγικές στο καθαρά θρησκευτικό επίπεδο, αλλά δριμύτατες στο πεδίο που τις απασχολεί, και που είναι η κατάκτηση της εξουσίας». Βλ. Alain Badiou, «Ο Θεός είναι νεκρός», μετάφραση: Βλάσης Σκολίδης, *Σύγχρονα θέματα*, τεύχος 90 (Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2005), 73.

κόσμου στον οποίο είχε αρχικά εμφανιστεί. «Ονομάζω “αιωνιότητα” των αληθειών αυτή την αλώβητη διαθεσιμότητα που συντελεί ώστε να μπορούν να ανασταίνονται, να επανενεργοποιούνται σε κόσμους ετερογενείς σε σχέση με εκείνον όπου δημιουργήθηκαν, διαβαίνοντας έτσι άγνωστους ωκεανούς και σκοτεινές χιλιετίες».⁵³⁸ Παραδείγματα μιας τέτοιας ανάσυρσης αποτελούν ο ατομισμός ως φυσική υπόθεση, το ηλιοκεντρικό μοντέλο, η ανακάλυψη και οικειοποίηση των ελληνικών και ρωμαϊκών τραγωδιών από τους Γάλλους θεατρικούς συγγραφείς τού 17ου αι., η εξέγερση του Σπάρτακου, κτλ. Παρατηρούμε ότι η έμφαση έχει μετατοπιστεί κατά την εικοσαετία στην οποία συντελέστηκε η μετάβαση από το πρώτο (1989) στο δεύτερο (2009) *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (τα οποία αντιστοιχούν στους δύο πρώτους τόμους τού μείζονος έργου) από την *καθολικότητα* στην *αιωνιότητα* των αληθειών, δηλ. από την υπεράσπιση της οικουμενικότητας της απεύθυνσής τους και την αδιαφορία έναντι των τοπικών ιδιαιτεροτήτων ενός πεδίου ή μιας μορφής ζωής, στην ανάδειξη της διαχρονικής ή ακόμα υπερχρονικής επενέργειάς τους, η οποία, καίτοι δύναται να ανακοπεί ή να ανασχεθεί, δεν αποσύρεται ποτέ ολοκληρωτικά, παραμένοντας ανεξάλειπτη και ακτινοβολώντας από τη χασμώδη χωροχρονικά απόσταση της εναποτεθειμένης στην Ιδέα ύπαρξής τους.⁵³⁹ Η επιμονή τού φιλοσόφου στον οιονεί εσχατολογικό ορίζοντα ζωογόνησης των παρελθουσών ηττών, φέρνει κατά νου, πέραν της φλογερής θέσης τού Ernst Bloch για την αναδρομική δικαίωση της οδύνης και της ελπίδας των τεθνεώτων γενεών, την ακόλουθη ρήση τού Walter Benjamin: «Όπως κάποια λουλούδια γυρνούν την στεφάνη τους προς τον ήλιο, έτσι και το παρελθόν, με κάποιου είδους ηλιοτροπισμό, τείνει να στρέφεται προς τον Ήλιο, καθώς εκείνος ανατέλλει στον ουρανό τής Ιστορίας».⁵⁴⁰

538. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 159. Έτσι ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι, «εντός ενός καθορισμένου τύπου αλήθειας (πολιτικής, αλλά επίσης ερωτικής, καλλιτεχνικής ή επιστημονικής), η ιστορική εγγραφή περιλαμβάνει σχέσεις ανάμεσα σε διαφορετικές αλήθειες, και άρα τοποθετημένες σε διαφορετικά σημεία τού γενικού ανθρώπινου χρόνου. Ειδικότερα, υπάρχουν αναδρομικά αποτελέσματα μιας αλήθειας πάνω σε άλλες αλήθειες που είχαν δημιουργηθεί πριν απ' αυτήν. Όλα αυτά απαιτούν μια υπερχρονική διαθεσιμότητα των αληθειών». Βλ. Alain Badiou, *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 227. Όμως η μόνη περίπτωση που εξετάζει είναι η εκ νέου ενεργοποίηση ενός προγενέστερου συμβάντος μέσω της αναστάσης του. Επιφυλάττουμε ένα σχόλιο επί του ζητήματος για το κεφάλαιο VII.

539. Βλ. επίσης: α) Oliver Feltham, «Etude sur la transformation et la multiplicité», στο: Oliver Feltham, Lissa Lincoln & David Rabouin (eds), *Autour des Logiques des mondes d'Alain Badiou* (Paris: Éditions des Archives Contemporain, 2011). β) Florian Forestier, «Une logique de l'apparaître non phénoménologique?», *Eikasia: Revista de Filosofia*, No. 48 (2013), 265-280. γ) Patrice Malignier & David Rabouin, «À quoi bon l'ontologie? Les mondes selon Badiou», *Critique*, Vol. 719, No. 4 (2007), 279-294 (πρόκειται για βιβλιοκρισία των *Λογικών των κόσμων*). Στο τελευταίο ασκείται κριτική στην επιμονή τού Badiou στην «αιωνιότητα» των αληθειών, αφού κατά τη γνώμη των συγγραφέων θ' αρκούσε για την εξυπηρέτηση των σκοπών του η ανάδειξη της πραγματικής δυνατότητας γεφύρωσης των διαφορετικών κόσμων.

540. Διατίθενται διάφορες αποδόσεις τού κειμένου στα ελληνικά: «Σαν λουλούδια που γυρίζουν τους κάλυκες τους προς τον ήλιο, έτσι προσπαθούν και τα περασμένα, εξαιτίας ενός ηλιοτροπισμού μυστικής φύσης, να στραφούν προς την κατεύθυνση εκείνου του ήλιου που ανατέλλει στον ουρανό τής ιστορίας». Η ακόμη: «Όπως ορισμένα άνθη στρέφονται στον ήλιο, έτσι κι αυτό που υπήρξε επιζητεί να στραφεί, δυνάμει ενός κρυφού είδους ηλιοτροπισμού, προς τον ήλιο εκείνο που ανατέλλει στον ουρανό τής ιστορίας». Πρόκειται για απόσπασμα από τις *Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας* (ή *Περί της*

Παραφράζοντας τον Descartes, ο Badiou υποστηρίζει λοιπόν ότι, *άπαξ* και αναδυθεί, μια αλήθεια θα είναι *αιώνια* και δεν κινδυνεύει να οδηγηθεί στον αφανισμό, αλλά στην εξουδετέρωση μέσω της αφομοίωσής της ή την απόθεση (λήθη), αμφότερες εκ των οποίων είναι καταρχήν αναιρέσιμες. Άλλως ειπείν, δεσπόζει η άρνηση εκ μέρους τού φιλοσόφου τού χρονολογικού ή ημερολογιακού χρόνου τής κατάστασης, διαμέσου της ανάδυσης μιας διαρκούσας αιωνιότητας, η οποία τον αναστέλλει σε μια πρώτη φάση (για τους άμεσα εμπλεκόμενους) και ενδεχομένως να καταλήξει να τον αποδιοργανώσει (εάν η δράση τους ευοδωθεί). Ενώ στον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν* ο Badiou είχε αντιδιαστείλει την καθημερινή επαναληπτικότητα των καταστάσεων στην ούτως ειπείν συμβαντική εισβολή τής διάρκειας, η έμφαση στον δεύτερο τόμο έχει μετατοπιστεί ελαφρώς –δίχως μολοντούτο να αναιρείται η πρότερη διάκριση– στην αντιδιαστολή των εν πολλοίς αδιάπτωτων φαινομεν[ολογ]ικών μεταβολών τού “business as usual” προς την αναδυόμενη διάσταση διαρκούσας αιωνιότητας. Ο φιλόσοφος υπερασπίζεται επομένως έναν πλατωνισμό τής ανάδυσης, της διάρκειας και της πολλαπλότητας των αληθειών.

Επιπροσθέτως, ο Badiou θα εγκύψει εκ νέου στα τέσσερα συναισθήματα [affects] που προσιδιάζουν στις διαδικασίες αλήθειας –αναφερόμενος αντίστοιχα στη *χαρά* (επιστήμες), την *ηδονή* ή *ευχαρίστηση* [plaisir] (τέχνη), τον *ενθουσιασμό* (πολιτική) και την *ευτυχία* (έρωτας)– με συστηματικότερο τρόπο σε σχέση με τις προγενέστερες νύξεις που εντοπίζονταν στο έργο του, όμως και πάλι η εκτενέστερη επεξεργασία τους αφήνεται για το μέλλον. Η μεστότερη σχετική πραγμάτευση βρίσκεται στους δύο πίνακες όπου ο φιλόσοφος διασταυρώνει συνοπτικά την τυπολογία των υποκειμενικών μορφών/στάσεων με την αντίστοιχη των αληθειών και των επιμέρους συναισθημάτων και προσανατολισμών που τούς αντιστοιχούν.⁵⁴¹ Εκεί πληροφορούμαστε ότι ο ακαδημαϊσμός και οι εικονοκλαστικές τάσεις αποτελούν τις παρεκκλίσεις που προσήκουν στις καλλιτεχνικές αλήθειες, ο σκοταδισμός και η παιδαγωγική εκλαϊκευση στις επιστημονικές, η κρατικοποιημένη συζυγικότητα και η ζηλόφθονη κτητικότητα στις ερωτικές και η αντίδραση και ο φασισμός στις πολιτικές. Αντίστοιχα, οι κομμουνιστικές *σταθερές* [invariants, ο αναλλοίωτος ή απaráλλακτος πυρήνας εξισωτικών παραδοχών] που διέπουν τα προτάγματα των λαϊκών εξεγέρσεων κατά μήκος τής ιστορίας, η γνήσια δυνατότητα μιας δεύτερης συνάντησης (της αναθέρμανσης ενός ειδυλλίου με το ίδιο πρόσωπο), η αναγέννηση και ο νεοκλασικισμός εντοπίζονται ως αναστάσιμες προοπτικές σε καθέναν από τους τέσσερις τομείς.

Οι *Λογικές των κόσμων* εμφανίστηκαν στο στερέωμα ως απάντηση και περαιτέρω εξέλιξη του φιλοσοφικού συστήματος του Badiou. Υπήρχε αρχικά η εντύπωση ότι το συμπλήρωμα της οντολογικής σκοπιάς από μια μεστή και περιεκτική φαινομενολογία των σχέσεων θα επισφράγιζε το συγγραφικό έργο του, αποθέτοντάς το εφεξής στην αιωνιότητα. Από τις αρχές της επόμενης δεκαετίας όμως είχε καταστεί σαφές ότι ο

έννοιας της ιστορίας, 1940), το τελευταίο και κατά πάσα πιθανότητα γνωστότερο κείμενο του Benjamin.

541. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 86-87.

φιλόσοφος είχε επανακάμψει στην προετοιμασία ενός τρίτου, ακροτελεύτιου τόμου. Έπειτα από τη σκοπιά τού είναι (θεωρία του αμιγούς πολλαπλού) και εκείνη της λογικής τού φαίνεσθαι (θεωρία της εμφάνισης των πολλαπλοτήτων σε ετερογενή περιβάλλοντα), απέμενε να ειπωθεί με συνεκτικό τρόπο όλη η ιστορία από τη σκοπιά των αληθειών και της υποκειμενοποιητικής επενέργειάς τους.

V

Ολοταχώς προς το απόλυτο!

Η εμμενής απολυτότητα των αληθειών ως απότοκο και επίδικο της διαλεκτικής μεταξύ του απείρου και του πεπερασμένου

καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῆ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ’ αὐτῆς.

- Γένεσις

Υπάρχουν περισσότερα πράγματα σε ουρανό και γη. Οράτιε, απ’ όσα έχει ονειρευτεί η φιλοσοφία σου.

- William Shakespeare

Υπάρχει μια διάσταση του σύγχρονου κόσμου που είναι το σπῆλαιο του Πλάτωνα αλλά πραγματοποιημένο με τα μέσα της σύγχρονης εικονοποιίας. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ξαναγράψουμε την παραβολή του πλατωνικού σπηλαίου σαν μια μορφή του σύγχρονου κόσμου.

- Alain Badiou

Η κριτική έκθεση των προγραμματικών έργων τού συστήματος του Badiou ολοκληρώνεται στο παρόν κεφάλαιο, το οποίο πραγματεύεται τις πρόσθετες εκπτώξεις τού τελευταίου τόμου τής τριλογίας τού *Είναι και συμβάν*. Δεδομένου ότι κυκλοφόρησε μόλις τον Σεπτέμβριο του 2018, η ανασυγκρότησή μας επωμίζεται επίσης τον ρόλο συνολικής παρουσίασης της προβληματικής τού εν λόγω πονήματος για το ελληνόγλωσσο κοινό (εκ των πραγμάτων βέβαια τούτο ίσχυε και για τις *Λογικές των κόσμων* στο προηγούμενο κεφάλαιο).⁵⁴² Η διακύβευσή του εμπλέκει τη σύλληψη ποιοτικά διάφορων τύπων τού πεπερασμένου ως απότοκο της διαφορικής απόκλισης μεταξύ ετερογενών τάξεων απείρου. Καταφεύγοντας στο νεότευκτο μαθηματικό πεδίο των μεγάλων πληθικών αριθμών, ο Badiou θα οργανώσει με συστηματικότερο τρόπο τη μετωπική αντιπαράθεσή του προς το γνώριμό μας πλέον

542. Με τη δημοσίευση του παρόντος πονήματος, ο ελληνόγλωσσος αναγνώστης διαθέτει για πρώτη φορά μια κατά το δυνατόν ολοκληρωμένη και συστηματική έκθεση του φιλοσοφικού εγχειρήματος του Badiou. Για όποιον επιμένει να ζυγίζει τα πράγματα με όρους πρωτοτυπίας, έφτασε ενδεχομένως η ώρα μιας κάποιας ανταμοιβής. Όποια και αν υποτεθεί ότι είναι η αξία των υπόλοιπων μερών αυτής της διατριβής, το τρέχον κεφάλαιο αποτελεί, εξ όσων έχουν υποπέσει στην αντίληψή μας, την πρώτη –και σίγουρα την εκτενέστερη μέχρι την ώρα που γράφονταν τούτες οι αράδες– τέτοια παρουσίαση του κύκνειου φιλοσοφικού άσματος του Badiou σε οποιαδήποτε γλώσσα [για την ακρίβεια, υπάρχει η πολεμική παμφλέτα τού Serge Druon, *Alain Badiou et La guerre des infinis. Une lecture critique de l’Immanence des vérités* (Paris: Éditions du Seuil, 2019), η οποία κυκλοφόρησε σχεδόν ταυτόχρονα με το βιβλίο!]. Ο αναγνώστης που είναι σε θέση να διαβάσει ελληνικά –αυτά τα ελληνικά, τέλος πάντων– έχει επιτέλους την ευκαιρία να κρίνει ιδίοις όμμασι, καταπώς αρμόζει, μια κατά τεκμήριο αξιόπιστη εκδοχή τού μπαντιουϊκού συστήματος, και ν’ αξιολογήσει αναλόγως τον μόχθο, τη στοχοθεσία και τη φιλοδοξία τού συγγραφέα τής παρούσας μελέτης.

«δόγμα τής περατότητας», ήτοι προς τον περατοκρατικό αλγόριθμο συγκρότησης και ρύθμισης της συνήθους λειτουργικής αναπαραγωγής των πεδίων. Στην *Εμμένεια των αληθειών* ο Badiou εγκύπτει επισταμένως στο ζήτημα της οριοθέτησης και εγκόλπωσης του πεπερασμένου από το άπειρο και των τρόπων σχετισμού τους. Στρέφεται έτσι στα μαθηματικά των μεγάλων πληθικών, τα οποία αφορούν την τυπολογία απείρων διαφορετικής τάξεως ή δύναμης, αντλώντας τα εφόδια για τη διάκριση μεταξύ του έργου, του αρχείου και του απορρίμματος ως διαφορετικών επιμέρους εκβάσεων της εν λόγω παραγωγής τού πεπερασμένου από τη διαφορική απόκλιση και τις προκύπτουσες εντάσεις αναμεταξύ δύο διαφορετικής δύναμης απείρων. Οδηγητικός μίτος τού εγχειρήματός του παραμένει η επένδυση στο αναφομοίωτο των δυνατοτήτων έναντι κάθε απόπειρας πλήρους και οριστικής (ακόμη και εκ των υστέρων) καθίζησης και περιστολής τους στο επίπεδο των θετικά αρθρωμένων γνώσεων (των κωδικοποιήσιμων από την εγκυκλοπαίδεια τεμαχίων πληροφορίας και των κανόνων σύνδεσής τους με εμπειρικά ανάφορα). Στο έργο τού φιλοσόφου, τον τελευταίο λόγο έχει η εμμενής απολυτότητα των αληθειών ως – διαρκής, καίτοι σπάνια– δυνατότητα αποτύπωσης ενός ίχνους αιωνιότητας στη σάρκα τού ανθρώπινου ζώου.

1. Η περατοκρατική συναίνεση

Ίσως όχι χωρίς μιαν ορισμένη μονοτονία, στα προηγούμενα κεφάλαια αναφέρθηκαν αρκετά για το πώς εγγράφεται η διαλεκτική τού πεπερασμένου και του απείρου στον στοχασμό τού Badiou αναφορικά με τη δυνατότητα εμμενούς μετασχηματισμού μιας κατάστασης την επαύριον μιας συμβαντικής έλευσης, η οποία κινητοποιεί μια διαδικασία εξυποκειμένης εν είδει υπαρξιακής στράτευσης. Ο φιλόσοφος θα επιστρέψει σε μια διεξοδική πραγμάτευση του θέματος στην *Εμμένεια των αληθειών*,⁵⁴³ το έργο με το οποίο ολοκληρώνεται το σύστημά του, προκειμένου να αναδείξει εναργέστερα τη διακύβευση και τις λεπτομέρειες της συζήτησης γύρω από τον σχετισμό τους, τη μετάβαση από το ένα στο άλλο και τη διάκριση μεταξύ διαφορετικών τύπων απείρου, όπως και ποικίλων τύπων πεπερασμένου. Η συγγραφή τής *Εμμένειας των αληθειών* αποδεικνύει τις διόλου αμελητέες παιδαγωγικές και δραματουργικές αρετές τού Badiou, αντισταθμίζοντας κάπως τον εξόχως αντιδιαισθητικό πυρήνα των επεξεργασιών της. Πράγματι, ενώ η βασική ιδέα είναι εξαιρετικά απλή, η σχοινοτενής επεξεργασία της εμπλέκει την παράδοξη ανάβαση επιπέδων απομακρυσμένων από τον μόχθο τής επιβίωσης και τις συχνά λογιστικής φύσεως έγνοιες της καθημερινότητας. Εδώ δεν είναι ανάγκη να σταθεί κανείς στον

543. Βλ. *L'Immanence des vérités. L'être et l'événement 3* (Paris: Fayard, 2018), όθεν και οι παραπομπές που θ' ακολουθήσουν. Πρόκειται για ένα εξίσου ογκώδες με τα προηγούμενα βιβλίο, του οποίου η γαλλική έκδοση αριθμεί περίπου 700 σελίδες. Μέχρι τη στιγμή που γράφονταν αυτές οι γραμμές δεν είχε ολοκληρωθεί η εγγλέζικη μετάφραση από τους Susan Spitzer και Kenneth Reinhard, η οποία αναμένεται να εμφανιστεί στις προθήκες των βιβλιοπωλείων την άνοιξη του 2022 από τον εκδοτικό οίκο Bloomsbury (σημείωση: εντέλει κυκλοφόρησε με εισαγωγή τού Reinhard).

όποιο υποβόσκοντα «ελιτισμό» εκ μέρους τού «προνομιούχου» Badiou, αλλά, θέτοντάς τον σε παρένθεση, να αφηθεί σε τούτην την περιδιάβαση.

Η έμφαση σ' αυτό το έργο δίνεται ακριβώς στον απόλυτο, καίτοι εμμενή χαρακτήρα των έργων τού αληθούς, ενώ στις προγενέστερες αναπτύξεις τον ενδιέφεραν η ανάδειξη του καθολικού και αιώνιου χαρακτήρα τους εν σχέσει προς τον σχετικό των επιμέρους γνωμών και των εκφορών ή τον παροδικό και πληθυντικό των διαφόρων καταστάσεων (δηλ. των γεωγραφικά, ιστορικά, πολιτισμικά, κοινωνικά προσδιορισμένων πλαισίων, περιβαλλόντων ή κόσμων όπου εκτυλίσσονταν οι συνέπειές τους).⁵⁴⁴ Μείζονα οργανωτική υπόθεση στο έργο τού φιλοσόφου συνιστά η επιτακτική λήψη μιας απόφασης στο δίλημμα «Gödel ή Cohen;», ήτοι μιας ριζικής εκλογής αναμεταξύ της παραμονής στην ενδοχώρα τού κατασκευάσιμου (τη δομή τού οποίου ο Gödel διασάφησε τη δεκαετία τού 1930, δίχως να προσυπογράφει τις μεταμαθηματικές προεκτάσεις του) και της αχαρτογράφητης επικράτειας του γενολογικού. Ο Badiou έχει εμφανώς και με διαχρονική συνέπεια επενδύσει στον δεύτερο προσανατολισμό, το επίδικο του οποίου σκιαγραφεί με πληρέστερο τρόπο στο τελευταίο πόνημα. Έχοντας προηγουμένως εστίασει στην αλήθεια ως γενολογικό υποσύνολο που «παραβιάζει» τα γλωσσικά πρωτόκολλα διάκρισης και «εκβιάζει» ούτως ειπείν την ανασκόληση και τον δημιουργικό εμπλουτισμό των πόρων τής διαθέσιμης γλώσσας –και ως εκ τούτου το τάνυσμα της εμβέλειάς της–, αλλά και στο καθεστώς τής αλήθειας ως εκάστοτε εμμενούς εξαίρεσης ως προς τη νομοτελή οργάνωση του ενδοκοσμικού φαίνεσθαι, προβαίνει τώρα στην πρόσθετη προσέγγισή της ως διαδικασίας καταμαρτυρούσας την εγγάραξη ή ενστάλαξη ενός ίχνους απολυτότητας στις πάντοτε χωροχρονικά προσδιορισμένες αναπτύξεις της, υποκειμενική ένδειξη της οποίας αποτελεί η πρόσβαση στην «πραγματική ευτυχία». Τούτη η κατάδειξη της εμμενούς απολυτότητας των αληθειών φιλοδοξεί ν' αποτελέσει αντίβαρο στον σκεπτικισμό και τον σχετικισμό, οι οποίοι υποβαστάζουν την αντίρρηση ότι και η παραμικρή υπόνοια καθολικότητας εγκυμονεί τον κίνδυνο της ιμπεριαλιστικής επιβολής και της αθέμιτης επέκτασης σε άλλα πεδία, επίπεδα και συμφραζόμενα, αφού στην πραγματικότητα οποιαδήποτε καθολικότητα συνιστά στη χειρότερη απλώς την υστερογενή εκλογίκευση ή ιδεολογική νομιμοποίηση μιας επιμέρους οπτικής (λχ. των αξιώσεων ισχύος κάποιου παίκτη στη γεωπολιτική σκακιέρα ή ποικίλων «συντεχνιακών» διεκδικήσεων για την εξασφάλιση προνομίων και την επιδίωξη ιδιοτελών συμφερόντων) ή στην καλύτερη την προβολή και υπεράσπιση μιας *εντοπισμένης και πολιτισμικά προσδιορισμένης* καθολικότητας.⁵⁴⁵

544. «Η κατηγορία τού απολύτου είναι αναγκαία προκειμένου να συνδεθούν τούτες οι δύο κατηγορίες [τού καθολικού/απείρου και του ενικού/αιωνίου]. Δίχως την έννοια [notion] του απολύτου, ένα δοσμένο σύνολο θα ενδέχεται να είναι γενολογικό σ' έναν κόσμο και σ' έναν άλλο να μην είναι. Ό,τι μοιάζει καθολικό και άπειρο στον κόσμο μας θα μπορούσε να είναι απλώς η δική μας, εντοπισμένη/τοπικοποιημένη και πολιτισμικά προσδιορισμένη καθολικότητα [universalism]». Βλ. J. N. Berankova, "The Immanence of Truths and the Absolutely Infinite in Spinoza, Cantor, and Badiou", *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 347. Για την ενδογενή συστηματική αναγκαιότητα του τρίτου τόμου, βλ. επίσης το κείμενο του Frank Ruda, "To the End: Exposing the Absolute", *αυτόθι*, 311-340.

545. Ο Badiou αναφέρει ότι τούτη την ένσταση τού έχει αντιτείνει μεταξύ άλλων η Barbara Cassin, στη βασική θέση τής οποίας για την πρωτοκαθεδρία τής «λογολογίας» έναντι παντός είδους

Στον τρίτο τόμο λοιπόν, όπου περατώνεται η ανάπτυξη του συστήματος του Badiou, σκιαγραφείται μια ολομέτωπη αντιπαράθεση με τις δυνάμεις και τα μοτίβα της περατότητας, οργανούμενη γύρω από τη μαθηματική θεωρία των μεγάλων πληθικών αριθμών,⁵⁴⁶ όσον αφορά το οντολογικό επίπεδο, και την απολυτότητα των αληθειών στο καθαυτό φιλοσοφικό πεδίο πραγμάτευσης. Ιχνηλατώντας το πεδίο, ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι φαίνεται να έχει εδραιωθεί στις μέρες μας μια τρισκελής ιδεολογία τού πεπερασμένου, υποβασταζόμενη από την παραδοχή ότι α) το πεπερασμένο είναι ό,τι υπάρχει (και αντιστρόφως), β) οι δυνατότητες είναι πάντοτε πεπερασμένες και υπακούουν αναπόφευκτα σε περιορισμούς (σ' αυτή τη θέση εδράζεται η πεσιμιστική κριτική τής ιδεολογίας και δη των ουτοπικών πολιτικών προταγμάτων), και γ) το ανθρώπινο ον είναι κατ' ουσίαν πεπερασμένο και οφείλει με τη σειρά του να σεβαστεί την περατότητα υπό το τίμημα της ύβρεως (κανονιστική περατοκρατία). Συνεπώς ο Badiou επανεπιβεβαιώνει τη χειρονομία των δύο προηγούμενων τόμων υπό διαφορετικό φακό εστίασης.

Οπότε μάλλον δεν προξενεί έκπληξη ότι για μια ακόμη φορά προσδιορίζονται από τον φιλόσοφο ως αντίπαλες θέσεις: α) Οι παραδοσιακές, υπερβατικές συλλήψεις τού Ενός και οι θύραθεν μεταμορφώσεις τους, αφού εκτιμά πως απαιτείται η αποσύνδεση του Απείρου από το Εν. β) Ο δημοκρατικός «εξισωτισμός» των γνώμων και των μορφών ζωής, με τον σχετικισμό που τον χαρακτηρίζει και τον σκεπτικισμό που τον

«οντολογίας» έχει σε ουκ ολίγες περιπτώσεις αναφερθεί με επαινετικό και προφανώς κριτικό τρόπο. Πρβλ. τη βιβλιοκρισία τής σχετικής μελέτης της *L'Effet sophistique* (Paris: Gallimard, 1995), η οποία φέρει τον εύλωτο τίτλο «Λογολογία εναντίον οντολογίας», στη συλλογή *Η περιπέτεια της γαλλικής φιλοσοφίας* (Paris: La Fabrique, 2012), 193-205. Η Barbara Cassin είναι μελετήτρια της αρχαιοελληνικής γραμματείας και φιλόσοφος, η οποία επιμελήθηκε μεταξύ άλλων την κολοσσιαία έκδοση του *Ευρωπαϊκού ορολογίου των φιλοσοφιών* (2004), στη συγγραφή τού οποίου συνεισέφεραν συνολικά 150 συνεργάτες, μεταξύ των οποίων και ο Badiou. Παρά την διαφαινόμενη απόκλιση των μεταφιλοσοφικών παραδοχών τους, η αμοιβαία εκτίμηση, η φιλία και η επαγγελματική συνεργασία τους διαρκεί χρόνια, δεδομένου ότι από το 1991 ως το 2007 διηύθησαν από κοινού την εκδοτική σειρά «Το φιλοσοφικό τάγμα» στις εκδόσεις Seuil (παραλαμβάνοντας τη σκυτάλη από τους Paul Ricoeur και Francois Wahl), η οποία κατόπιν μετεγκαταστάθηκε (μετονομαζόμενη κατόπιν παραίνεσής της σε «Ανοίγματα») στον οίκο Fayard μέχρι το 2022 (οπότε αμφότεροι διέκοψαν τη συνεργασία λόγω διαφωνιών με την πολιτική τής νέας ιδιοκτησίας), ενώ έχουν επιπλέον συγγράψει μαζί σύντομα βιβλία για τους Heidegger, Lacan, κτλ. Η Cassin έχει τιμηθεί επίσης με το χρυσό μετάλλιο του CNRS το 2018 (παραβλέποντας τα ονόματα των Bourdieu και Descola, ο προηγούμενος βραβευθείς για το αμιγώς φιλοσοφικό του έργο ήταν ο Georges Canguilhem το 1987), ενώ το ίδιο έτος εξελέγη στην Γαλλική Ακαδημία.

546. Σχετικά με τα αξιώματα της θεωρίας συνόλων και τους μεγάλους πληθικούς αριθμούς, βλ. α) Σπύρος Κλ. Καπελλίδης, *Σημειώσεις στη θεωρία συνόλων* (2012), 214-242 (προσβάσιμες ηλεκτρονικά στη διεύθυνση: https://mathbooksg.files.wordpress.com/2012/06/capellides_settheory.pdf). β) Βερνάρδος Σαλταμανίκας, *Υποθέσεις Μεγάλων Πληθαρθμών και εφαρμογές*, διπλωματική εργασία εκπονηθείσα στη Σχολή Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών τού Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου υπό την επίβλεψη του καθηγητή Αλέξανδρου Αρβανιτάκη (Αθήνα, 2019), 15-50. γ) Γ. Π. Πέρρος, *Σύνολα και αριθμοί. Μια περιήγηση στα θεμέλια των μαθηματικών* (2015), 139-203. Για την ιστορία του απείρου βλ. επίσης Rudy Rucker, *Το άπειρο και ο νους*, απόδοση στα ελληνικά – επιστημονική επιμέλεια: Κώστας Χατζηκυριάκου (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2004), 57-97· «Το ένα και τα πολλά», 207-240· «Οι υπερπεπερασμένοι πληθικοί αριθμοί», 243-291 (ειδικότερα για τους «μεγάλους πληθικούς», 278 κ.ε.).

υποβαστάζει. γ) Ο φιλοσοφικός ρομαντισμός, ο οποίος πραγματεύεται την ενσάρκωση του Απείρου εντός τού πεπερασμένου επί τη βάσει ενός χριστιανικού ή νεοπλατωνικού σχήματος (λχ. απορροής, εκπήγασης ή έκπτωσης) αναζητώντας τον τόπο τής δυνατής επανασυμφιλίωσης με το Απόλυτο στους κόλπους τής τέχνης, του έρωτα ή της πολιτικής, ενώ ο Badiou θα μπορούσε να ειπωθεί ότι υπερασπίζεται τις διαδικασίες που εκτυλίσσονται σ' αυτά ακριβώς τα πεδία –όπως άλλωστε και σ' εκείνο της επιστήμης– ως πιθανούς τρόπους απόκτησης της επίγνωσης και βίωσης της εξαρχής εγκατάστασής μας σε τούτη τη διάσταση απολυτότητας.

Υπάρχουν βέβαια τάσεις αντίρροπες στην κρατούσα ιδεολογία τού πεπερασμένου, οι οποίες ωστόσο δεν ικανοποιούν τον Badiou, καθότι μοιάζουν να εγγράφονται εμμενώς στο ευρύτερο πλαίσιο του εν είδει «αξιοματικής αντιπολίτευσης»: θίγοντας δηλ. ορισμένες μόνο όψεις και ελέγχοντας τις πιθανές παρεκτροπές, αφήνουν κατά το μάλλον ή ήττον ανεπηρέαστο το κοινωνικό, ιστορικό, πολιτισμικό και φιλοσοφικό *arriori* του. Τούτες αφορούν την αμφισβήτηση του πεπερασμένου των δυνατοτήτων από την εξύμνηση της αχαλίνωτης παραγωγικότητας στο επίπεδο της οικονομίας και την επίκληση της διαρκούς καινοτομίας στο επίπεδο της τεχνικής (και του μάρκετινγκ), τη λεγόμενη «βαθιά οικολογία» με την υπόμνηση του απείρου τής φύσης και της ανάδειξης των δικαιωμάτων της έναντι του ανθρώπινου είδους εν είδει ζεύγους ξενιστή και παρασίτου, και τέλος έναν ορισμένο «προοδευτισμό» ως χλιαρή πίστη στην αέναη δυνατότητα βελτίωσης της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας και των θεσμών της μέσω της σταδιακής διεύρυνσης και εμπάθυνσής τους.⁵⁴⁷ Εν τέλει ο συνασπισμός αυτός της προόδου τείνει να εμπεδώνει την πεποίθηση ότι ο καπιταλισμός είναι φυσικός, αντί να την υπονομεύει, τοποθετούμενος στο υστερογενές επίπεδο της λείανσης των πλέον δυσάρεστων ή ανεπιθύμητων συνεπειών τής ανέλεγκτης εξάπλωσής του στο κοινωνικό πεδίο (ή αντίστροφα σ' εκείνο της παροξυντικής επίτασης των εν λόγω συνεπειών).

Αξίζει να επισημανθεί ότι υφίσταται μια αμφιλογία στη θεώρηση του καπιταλισμού στο έργο τού φιλοσόφου, η οποία θα διαφωτίσει τι ακριβώς έχει κατά νου όταν αντιστρατεύεται την εδραίωσή του ως «φυσικού». Αφενός μεν το κεφάλαιο δεσπόζει ως ιστορικό *a priori* κάθε σύγχρονου κόσμου, ήτοι ως αξεπέραστος ορίζοντας ή μετα-υπερβατολογική μήτρα, αφετέρου δε εμφανίζεται ως επιμέρους οργανωτική λογική ενός μόνο κόσμου (λχ. του «ιστορικο-πολιτικού»). Στη μεν πρώτη περίπτωση ο καπιταλιστικός Κόσμος επέχει ρόλο υποβάθρου και ορίου των επιμέρους καταστάσεων (εφόσον οι διάφοροι κόσμοι αποτελούν σχετικά αυτόνομες ζώνες εντός ενός και του αυτού σύμπαντος), ενώ στη δεύτερη αποτελεί απλώς έναν κόσμο μεταξύ άλλων. Δεδομένου ότι η έννοια μιας υποβόσκουσας συμπεριληπτικής ολότητας έχει επανειλημμένα απορριφθεί από τον Badiou (ως «ασυνεπής πολλαπλότητα», συνιστά οξύμωρο), η ταλάντευση ανακλύπει ανάλογα με το αν είναι διατεθειμένος κανείς ν'

547. Σχετικά με το τι θα μπορούσε να σημαίνει μια σύγχρονη πολιτική οπτική απαλλαγμένη από το ίχνος τού απολύτου, βλ. το δοκίμιο του Frédéric Worms, *Οι χρόνιες παθήσεις της δημοκρατίας*, μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2018). Οξυδερκέστερες είναι κατά τη γνώμη μας οι αντίστοιχες παρεμβάσεις τού Νικόλα Σεβαστάκη στα βιβλία *Φαντάσματα του καιρού μας: Αριστερά, κριτική, φιλελεύθερη δημοκρατία* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2017) και *Ταξίδι στο άγνωστο: Φιλελεύθερη δημοκρατία και κρίση πολιτισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Στερέωμα, 2020).

αποδεχτεί ότι το κεφάλαιο συνιστά έναν κόσμο μάλλον, παρά τον κατεξοχήν καταλύτη φυγόκεντρων τάσεων. Εάν ακολουθήσουμε τον δεύτερο προσανατολισμό, το σημαίνον «καπιταλισμός» θα λειτουργούσε ως μετωνυμία τής φύσης νοούμενης ως οικουμενικού εκχερσωτή. Αυτή την επιλογή φαίνεται να προσάπτει ο φιλόσοφος στις απολήξεις τού «ντελεξισμού», όπως παραδειγματικά αποτυπώνονται στην *Αυτοκρατορία* των Antonio Negri και Michael Hardt. Για τον Badiou, η τελεσφόρα ρήξη με τον κόσμο τού κεφαλαίου (ή με το κεφάλαιο ως κόσμο) δεν μπορεί παρά να εδράζεται σε μια διαφορετική και εξωτερική προς τούτο τον κόσμο αξιωματική. Απορρίπτει εν ολίγοις τη θεώρηση της δυναμικής τού καπιταλισμού ως «στρέβλωσης» ή παρασιτικής δέσμευσης και αξιοποίησης ενός λογικά πρότερου και κατ' αρχήν ανεξάρτητου πλεονάσματος δημιουργικότητας.⁵⁴⁸

Είναι μέσα από μια εμπειριστατωμένη περιδιάβαση στις σύγχρονες μαθηματικές συλλήψεις τού απείρου, των διαφορετικών τύπων και τάξεών του, που ο Badiou θα οργανώσει μια συνολική και μετωπική αντιπαράθεση με το δόγμα τής περατότητας. Στον πυρήνα τής θεώρησής του βρίσκεται η παραδοχή ότι το πεπερασμένο δεν υπάρχει παρά μόνον ως αποτέλεσμα πράξεων ή λειτουργιών, οι οποίες εμπλέκουν άπειρα διαφορετικής δύναμης. Το διακύβευμα επομένως θα είναι αν μπορεί να υπάρξει μια φιλοσοφική θεωρία (εν είδει οντολογίας τού απείρου) η οποία να είναι σε θέση να διακρίνει μεταξύ της παθητικής ανάδυσης του πεπερασμένου ως *απορρίμματος* (*déchet*) και της ενεργητικής του εμφάνισης ως *έργου* (*œuvre*), όπως συμβαίνει κατά την εκτύλιξη των συνεπειών μιας διαδικασίας αλήθειας.⁵⁴⁹

Κατ' ουσίαν, ο Badiou επεξεργάζεται στην *Εμμένεια των αληθειών* τη δική του εκδοχή τού πλατωνικού «μύθου (ή αλληγορίας) τού σπηλαίου»,⁵⁵⁰ σύμφωνα με την

548. Για την ένταση αυτή, βλ. Alberto Toscano, "From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism", *Communication and Cognition: An Interdisciplinary Quarterly Journal*, Vol. 37, No. 3 (2004), 199-223. Για την αντιπαράθεση των Deleuze και Badiou πάνω σ' αυτή τη βάση, βλ. το τελευταίο κεφάλαιο της μελέτης τού Sam Gillespie, *The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2008), όπως και την ακτινογραφία τού θεωρητικοπολιτικού αστερισμού τού «καταφατισμού» που επιχειρεί ο Benjamin Noys στη μελέτη *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010). Για το μεταφυσικό υπόβαθρο της κριτικής τού Badiou στον *negrismo* και τη «ντελεξική αριστερά» ευρύτερα, παραπέμπουμε τον αναγνώστη στις επεξεργασίες τού κεφαλαίου VIII.

549. «Ως εκ τούτου, ο αληθινά διατεταγμένος λαβύρινθος που είναι σήμερα η μαθηματική σκέψη τού απείρου εμφανίζεται ως η υποβόσκουσα οντολογική σκηνή, όπου έρχονται αντιμέτωπες [s'affrontent] από τη μία μεριά η επιταγή τής περατότητας, η οποία ζητεί να ξαποστείλει [dresser] την ανθρωπότητα στην κατεύθυνση νέων υποτελειών/δουλοπρεπειών [servitudes], και από την άλλη μεριά η τυχαία δημιουργία των αληθειών, η οποία επιζητεί, στον βαθμό που μπορεί να το κάμει, να προστατεύσει την εγγενή/φυσική [native] αδυναμία τους, διαχωρίζοντας/απομακρύνοντάς τες από κάθε θανατηφόρα κατάπτωση/συνέπεια [retombée mortifère] εντός τής περατότητας μέσα από πυκνά οδοφράγματα [épais baragges] απείρων ακόμη αχρησιμοποίητων/αναξιοποίητων ή και άγνωστων τύπων». Βλ. *Η Εμμένεια των αληθειών* (2018), 468.

550. «Η αλληγορία του σπηλαίου είναι πιο αληθινή σήμερα από ό,τι τον καιρό τού Πλάτωνα. Στον Πλάτωνα είναι μια ιστορία, μια αλληγορία, μα στον σύγχρονο κόσμο είναι σχεδόν κάτι το πραγματικό, όπως το γεγονός ότι τα υποκείμενα ήταν δεμένα στις εικόνες, δεμένα σαν στην περίπτωση ανθρώπων που παρακολουθούν σύγχρονα μίντια, που έχουν ακουστικά στα αυτιά κ.ο.κ., σαν όλο αυτό να έχει γίνει πραγματικότητα. Υπάρχει μια διάσταση του σύγχρονου κόσμου που είναι το σπήλαιο του Πλάτωνα αλλά πραγματοποιημένο με τα μέσα τής σύγχρονης εικονοποιίας. Θα

οποία ενοικούμε, δίχως να το γνωρίζουμε, στο σύμπαν τής κατασκευάσιμης από πεπερασμένα σύνολα ιεραρχίας (το L). Εφόσον όμως βρεθούμε –και ενόσω παραμένουμε– υπό την επήρεια μιας συμβαντικής μέθης, γινόμαστε ικανοί να βιώσουμε ένα είδος μετασυμβαντικού hangover, ήτοι να έχουμε ενδείξεις μιας υπόμνησης ότι τούτος ο κόσμος δεν εξαντλεί «τον» Κόσμο γιατί ακριβώς αποτελεί μια φενάκη η ιδέα τού Κόσμου, ενώ υπάρχουν άπειρα διαφορετικών ειδών, απροσπέλαστα ή απομακρυσμένα από τον κόσμο μας ως έχει. Η επικράτεια τούτων των απείρων είναι το V, η κλάση όλων των προτάσεων, αποδείξεων, δομών και των μεταξύ τους συνδυασμών που είναι δυνατό να παραχθούν με τα διαθέσιμα στην αξιωματική συνολοθεωρία μέσα (οι τελεστές-κανόνες σύνδεσης που μεταβιβάζονται ως προίκα από το πρωτοβάθμιο λογικό της υπόστρωμα και όσα υπαγορεύονται από τα εννέα αποδεκτά αξιώματα). Σαν να λέμε, ζούμε σ' έναν πλανήτη που ανήκει σ' ένα ηλιακό σύστημα, το οποίο με τη σειρά του ανήκει σ' έναν γαλαξία, κοκ., αλλά αγνοούμε τι ακριβώς υπάρχει «εκεί έξω», ενώ η εξερεύνηση του αγνώστου απαιτεί τόλμη και πειραματισμό, και ασφαλώς σ' ένα πρωταρχικό επίπεδο την αμφισβήτηση της καθησυχαστικής παραδοχής ότι «δεν υπάρχει τίποτε» ή εν πάση περιπτώσει τίποτε το ενδιαφέρον και άξιο λόγου. Το V είναι λοιπόν το απόλυτο, αλλά το απόλυτο δεν είναι πράγμα, δεν είναι ο Κόσμος που περιέχει όλους τους κόσμους ούτε το σύνολο όλων των συνόλων. Για να μείνουμε στην πλατωνική διήγηση, το V μπορεί να προσεγγιστεί διαμέσου συγκεκριμένων κάθε φορά αναβάσεων από τα έγκατα του σπηλαίου, οι οποίες συλλαμβάνουν ούτως ειπείν μια πτυχή τού απολύτου. Ακολούθως, οφείλουμε να κατέλθουμε εκ νέου στο σπήλαιο –να επανεγκατασταθούμε τρόπον τινά στα μουντρούμια τού L, αρματωμένοι ωστόσο με την κατακτηθείσα εποπτεία τού απολύτου και την αυτοπεποίθηση, την οποία τούτη κομίζει– προκειμένου να επιχειρήσουμε να «απειροποιήσουμε» την κατάσταση εκ των ένδον, ήτοι να συνεισφέρουμε στη διάνοιξη μιας χαραμάδας διαμέσου της οποίας το –έστω διαθλασμένο– φως θα θραύσει τα δεσμά τής εγκλωβισμένης στην περατότητα ύπαρξης.⁵⁵¹ Αναφερόμενος στην κίνηση αυτή από την «αφετηριακή» περατότητα προς τους αναβαθμούς τού απείρου και κατόπιν εκ νέου στην επικράτεια του πεπερασμένου, η οποία αποτυπώνεται εξάλλου και στη δομή των περιεχομένων τού βιβλίου, ο Badiou θα παραλληλίσει ρητά το εγχείρημά του με τη θρησκεία, θεωρώντας ότι επιχειρεί να παράσχει λύση στο ίδιο πρόβλημα ενδοφιλοσοφικά, δίχως

μπορούσαμε, λοιπόν, να ξαναγράψουμε την παραβολή τού πλατωνικού σπηλαίου σαν μια μορφή τού σύγχρονου κόσμου. Η ιστορία είναι πιο αληθινή τώρα από ό,τι ήταν τότε». Βλ. Alain Badiou, «Βγαίνοντας από το σπήλαιο», συνέντευξη στον Διονύση Σκλήρη, *Φρέαρ*, τεύχος 6 (2014), 164.

551. Σύμφωνα με το σχόλιο του Διονύση Σκλήρη –το οποίο, ανάλογα με το είδος τού αναγνώστη, ενδέχεται να φανεί από διασκεδαστικό έως και ανατριχιαστικό–, ο Badiou «μπορεί να θεωρηθεί έτσι ως ένα νέο είδος Πλάτωνα ή Σωκράτη που γκρεμίζει τους ψεύτικους κόσμους των σοφιστών, επανερχόμενος στο σπήλαιο αφού έχει δει την Ιδέα (αλλά και ως μια *μίμησις Χριστού* καθώς διώχνει με το φραγγέλιο τους κατασκευαστές ψευδών ειδώλων τού αληθινού κόσμου)». Πρβλ. την εισήγηση του Terence Blake στη διημερίδα που διοργανώθηκε στη Γαλλία για τον τρίτο τόμο, όπου διαβάζει την πορεία τού Badiou παράλληλα με τον πλατωνικό μύθο και τη *Θεία Κωμωδία* τού Δάντη: Terence Blake, «Mon parcours du livre», προσπελάσιμο ηλεκτρονικά στον σύνδεσμο: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Immanence-verites/Blake.pdf>.

τον ορίζοντα υπερβατικότητας, τις εγγυήσεις και τις υποσχέσεις τής πίστης.⁵⁵² Σε μια περισσότερο αμφίθυμη τοποθέτηση έναντι της θρησκευτικής υπερβατικότητας σε σχέση με όσες μάς έχει συνηθίσει, ο φιλόσοφος φαίνεται ν' αναγνωρίζει ότι η φιλοσοφία συγκλίνει με τη θεολογία ως προς το ότι αρνείται την καθήλωση στο πεπερασμένο και εγείρει το ερώτημα του καταλληλότερου ή προτιμότερου προσανατολισμού στην ύπαρξη, το κάνει όμως με τα δικά της μέσα και στο δικό της επίπεδο (σε τέτοια συμφραζόμενα λαμβάνει χώρα και η θετική αναφορά στο εγχείρημα του Meillassoux στη διατριβή του για τη *Θεϊκή ανυπαρξία*, τον οποίο καθίσταται σαφές πλέον ότι ο Badiou έχει χρίσει επίγονο ή διάδοχό του στη γαλλική φιλοσοφική σκηνή – χαρακτηρισμός ο οποίος, όπως με οξυδέρκεια είχε παρατηρήσει ο Graham Harman, πέραν της μεγαλύτερης τιμής ή αξίας, εγκυμονεί και σαφώς περισσότερους κινδύνους από εκείνον τού «μαθητή»).

Όστε η ολοκλήρωση της φιλοσοφικής διαδρομής τού Badiou επέρχεται με μια πραγματεία περί απολυτότητας. Πρώτα απ' όλα, σε τι συνίσταται τούτο το λατρευτό απόλυτο; Στην ευρηματική μετάφραση και διασκευή του τής πλατωνικής *Πολιτείας*, ο Badiou αποδίδει το Αγαθόν ως «το Αληθές».⁵⁵³ Γνωρίζουμε τα ερμηνευτικά προβλήματα που εγείρονται στο έργο τού Πλάτωνα, όπου το Αγαθόν είναι κάτι σαν μετα-Ιδέα δίχως να «είναι» ακριβώς, εφόσον βρίσκεται επέκεινα της ουσίας και συνδέεται με τη θεμελίωση της γνώσης.⁵⁵⁴ Όθεν και το πλωτινικό ή πρόκλειο Εν, όθεν και το απόλυτο του Hegel, δηλ. η σκέψη όταν, διανύοντας τον πλήρη κύκλο τής κίνησής της (μια σπειροειδής ανέλιξη), έχει κατακτήσει το σημείο αδιαφορίας της από τη μη σκέψη. Όσον αφορά τον Badiou, επιμένει στη μαθηματική γραφή τού V (το οποίο δημιουργικά ερμηνεύει ως «Vacuum» ή «Vide» [«Κενό»]), συσχετίζοντάς το επίσης με το «Αληθές» [Vrai]) και οι διατυπώσεις που δίνουν έμφαση στην αμιγώς γλωσσική υπόσταση του σύμπαντος των συνόλων αφθονούν. Πληροφορούμαστε φερειπείν ότι το V αναφέρεται στον τόπο «τού οτιδήποτε μπορεί να βεβαιώσει/επικυρώσει [valider] τις προτάσεις σχετικά με τις πολλαπλότητες ως τέτοιες, [... ότι επομένως] δεν είναι στην πραγματικότητα παρά το σύνολο των μορφών τού είναι-πολλαπλό, των οποίων η κατασκευή και οι σχέσεις περιέχονται

552. Βλ. *Ενίοτε είμαστε αιώνιοι* (Lyon: Suture Press, 2019), 146-148.

553. Βλ. Alain Badiou, *La République de Platon* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2012). Όπως δήλωνε δύο χρόνια αργότερα, «[δ]εν επρόκειτο καθόλου για μια ακαδημαϊκή μεταφραστική άσκηση. Ήταν μια ζωτική εμπειρία να βρίσκομαι μέσα σε τούτο το κείμενο για έξι χρόνια και νομίζω ότι η ιδέα πως η φιλοσοφία δύναται και οφείλει να είναι η πρόταση ενός προσανατολισμού στη ζωή κατέστη το σημαντικότερο πράγμα για μένα. [...] Νομίζω ότι η μετάφραση του Πλάτωνα υπήρξε η άμεση προετοιμασία για την *Εμμένεια των αληθειών*, καθώς κατανόησα ότι στον Πλάτωνα το θεμελιώδες δεν είναι η υπερβατικότητα – αυτός είναι ο κοινός και συνηθής Πλάτωνας, όχι όμως και ο ενδιαφέρων Πλάτωνας. Το ουσιώδες του Πλάτωνα είναι ότι μπορούμε να κατασκευάσουμε μια νέα μορφή ζωής σε σχετισμό με το απόλυτο. Και ο σχετισμός αυτός προς το απόλυτο δεν αποτελεί ένα ζήτημα υπέρβασης ή μη υπέρβασης, [αλλά] συνιστά ένα ζήτημα υποκειμενοποίησης». Βλ. “‘The Movement of Emancipation’: Round Table Interview with Alain Badiou”, στο: *Badiou and His Interlocutors: Lectures, Interviews and Responses*, επιμέλεια: A. J. Bartlett & Justin Clemens (London: Bloomsbury, 2018), 226.

554. Βλ. ενδεικτικά την πραγμάτευση της Μελίνας Μουζάλα, «Η οντολογική κλίμακα του Αγαθού στο Στ' βιβλίο της πλατωνικής *Πολιτείας* : μία προσέγγις με αφετηρία την πρόκληση ανάγνωση», *Φιλοσοφείν: επιστήμη, εὔνοια, παρρησία*, τεύχος 10 (Ιούνιος 2014), 265-282.

στις αποδείξιμες βάσει των αξιωμάτων τής θεωρίας προτάσεις». ⁵⁵⁵ Και λίγο παρακάτω: «Θα πούμε λοιπόν ότι το V είναι ο τόπος όπου συγκεντρώνονται [se rassemblent] οι στοχασίμες μορφές τού καθετί που αφικνείται [advient] σε μια ενική ύπαρξη, δηλ. οι δυνατές μορφές κάθε πολλαπλότητας». ⁵⁵⁶ Στο ίδιο μήκος κύματος βρίσκεται και η ακόλουθη αποστροφή: «[Τ]ο V δεν είναι στην πραγματικότητα παρά το σύνολο των αποδείξιμων προτάσεων με βάση τα αξιώματα αυτής της θεωρίας. Είναι αποκλειστικά ένα γλωσσικό ον. [...] Το V υπάρχει ως δυνατός και έσχατος τόπος πειραματισμών τής μαθηματικής σκέψης, αποφάσεων και αποδείξεων». ⁵⁵⁷ Επομένως αυτό που εννοεί ως «απόλυτο» ο φιλόσοφος αφορά πρωτίστως το υπόβαθρο κάθε συνεπούς σκέψης, μία απαραίτητη φιλοσοφική «μυθοπλασία» υπό την έννοια ότι δεν έχει εμπειρικό ανάφορο ούτε μπορεί να υποστασιοποιηθεί.

Το επίδικο του ύστατου πονήματος του Badiou άπτεται συνεπώς της απολυτότητας των αληθειών, δηλ. του κατά πόσον τούτες δύναται να διασφαλιστούν απέναντι σε κάθε εμπειριστική ερμηνεία ή απόπειρα υπαγωγής τους στην «κονστρουκτιβιστική» ικανότητα των υποκειμένων εκείνων, τα οποία συνιστούν σε ιστορικό χρόνο τους φορείς και τελεστές δράσης τους. Οι αλήθειες θα είναι λοιπόν απόλυτες με την έννοια «της οριστικής τους εγγραφής στις άπειρες τάξεις που θ' αποκαλούσα, μαζί με τον Spinoza, κατηγορήματα του απολύτου». ⁵⁵⁸ Μια αλήθεια αποτελεί ένα είδος εμμενούς εξαίρεσης καθολικής εμβέλειας ως προς την εκάστοτε ηγεμονική λογική ενός πεδίου. «Η νεότερη φιλοσοφική προσπάθεια εν προκειμένω είναι ακριβώς να διαχωρίσει τούτη την απόλυτη αξία από κάθε υπερβατικότητα. Ή ακόμη ν' αντλήσει [tire] χωρίς αδυναμία/δισταγμό όλες τις δυνατές συνέπειες του θανάτου τού Θεού, δίχως να θυσιάσει προκειμένου γι' αυτό ούτε την ύπαρξη των αληθειών ούτε την απολυτότητά τους». ⁵⁵⁹ Ο φιλόσοφος θα υποστηρίξει ότι «[μ]ια αλήθεια συνιστά πάντοτε τη μαρτυρία τής δυνατότητας μιας εμμενούς σχέσης τού πεπερασμένου προς το άπειρο», ⁵⁶⁰ και επίσης ότι «μια αλήθεια είναι πάντοτε μια ενική σύνδεση του πεπερασμένου με το άπειρο». ⁵⁶¹ Επομένως η στρατηγική στόχευση του βιβλίου άπτεται της διάσωσης των δικαιωμάτων τού απείρου, δίχως να παραχωρείται μια ίντσα στο Υπερβατικό (με τις θεολογικές συμπαραδηλώσεις του οποίου είθισται να

555. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 40.

556. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 41. Πρβλ. Alain Badiou, «La catégorie de “presque” en tant que définition des attributs de l'absolu», στο: Emmanuel Alloa & Élie During (επιμ.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme* (Paris: PUF, 2016), 509. «Το απόλυτο είναι η ιδεατή περισυλλογή όλων των δυνατών μορφών τού πολλαπλού. Η πρόσβαση της σκέψης μας στο ούτως εννοημένο απόλυτο συγκροτεί/συνιστά ιστορικά τα μαθηματικά. Για τη διάνοιά μας, μια δυνατή μορφή τού πολλαπλού είναι μια μορφή την οποία μπορούμε να εισαγάγουμε στη μαθηματική συλλογιστικότητα [διασκεπτικότητα] δίχως αντίφαση. Ήτοι μια μορφή τού πολλαπλού, της οποίας η υπόθεση ότι υπάρχει είναι συμβατή με όλες τις ήδη παραδεκτές μορφές τού πολλαπλού».

557. Βλ. Alain Badiou (με τον Gilles Haéti), *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 95.

558. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 20.

559. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 22. Βλ. επίσης «Ο Θεός είναι νεκρός», μετάφραση: Βλάσης Σκολιδης, *Σύγχρονα θέματα*, τεύχος 90 (2005), 71-75.

560. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 23.

561. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 29.

διαπλέκεται η έννοιά του, όπως μεταξύ άλλων διαπιστώθηκε στο υποκεφάλαιο II.5). Η ζητούμενη (και διακηρυχθείσα στον τίτλο) *εμμένεια* των αληθειών αφορά τρία επίπεδα σχέσεων: α) την εμμένεια της παραγωγής μιας αλήθειας εντός ενός κόσμου καθορισμένου και συγκεκριμένου κάθε φορά, β) την εμμένειά της σε μια συγκεκριμένη συσχέτιση του πεπερασμένου με το άπειρο, και γ) την εμμένεια του υπό συγκρότηση υποκειμένου ως προς τη διαδικασία αλήθειας που το εμπλέκει.⁵⁶²

Επιστρέφοντας στη γνώριμη πλέον εξίσωσή τους με την οντολογία, ο Badiou στρέφεται εκ νέου στα μαθηματικά, καθώς είναι οπωσδήποτε τα πλέον κατάλληλα να παράσχουν στον υποψιασμένο και ανήσυχο φιλόσοφο τα μέσα και τους θεωρησιακούς πόρους προκειμένου να σκιαγραφηθεί μια απόλυτη οντολογία, «στο εσωτερικό τής οποίας μπορεί να οργανωθεί μια διαλεκτική τού πεπερασμένου και του απείρου, ως δημιουργία και επαναρρόφηση/αφομοίωση [résorption] του πρώτου από το δεύτερο».⁵⁶³ Η εν λόγω διαλεκτική τού πεπερασμένου και του απείρου θα επιτρέψει όχι μόνο την επαρκέστερη εννοιολογική διασάφηση των συγκεκριμένων μεταφυσικά φορτισμένων ζητημάτων, αλλά και την περαιτέρω διαφοροποίηση μεταξύ των ποικίλων τύπων τού πεπερασμένου. Τα μαθηματικά προσφέρουν τα μέσα για την αποσύνδεση του απείρου από το εκκρεμές τού Ενός και της Ολότητας, αναμεταξύ των πόλων τού οποίου κινούνταν ακόμη τα εμμενιοκρατικά φιλοσοφικά εγχειρήματα του παρελθόντος. Όστε «το καθήκον τής σύγχρονης σκέψης είναι να διατηρήσει τη στόχευση του Spinoza, ήτοι το οντολογικό εχέγγυο, εμμενές και απόλυτο, μιας δυνατής επιστήμης των οποιωνδήποτε τοπικών τροποποιήσεων, ή ακόμη, μιας άπειρης επιστήμης των πεπερασμένων έργων, που σημαίνει: *μια εννόηση [compréhension] του πεπερασμένου δίχως [καταφυγή ή αναφορά στην] περατότητα*».⁵⁶⁴ Η σκιαγραφηθείσα πρόκληση είναι μείζονος σημασίας για τον Badiou, δεδομένου ότι η διακύβευση του τρίτου τόμου εμπλέκει ακριβώς την αντιπαραβολή ποιοτικά διαφορετικών πεπερασμένων προϊόντων.

Με τη χαρακτηριστική μετριοφροσύνη που τον διακρίνει, ο Badiou θα υπενθυμίσει την πρωτοκαθεδρία των διακριτών πολλαπλών έναντι των σχέσεων. «Γι' αυτό ακριβώς θεωρώ τούτη τη θεωρία ως την οντολογία τού αμιγούς πολλαπλού, ή του πολλαπλού δίχως-εν. Αυτό που, για μένα, είναι η οντολογία νέτα σκέτα, εφόσον αντιτίθεται και στην οντολογία τού θεολογικού τύπου, η οποία είναι μια οντολογία τού Ενός, και στην εμπειριστική ή πραγματιστική οντολογία, η οποία είναι μια οντολογία τής σχέσης. Συνεπώς δεν υπάρχουν παρά τρεις δυνατές οντολογίες: η θεμελιωμένη στο Εν, η θεμελιωμένη στη σχέση ή η θεμελιωμένη στο πολλαπλό. Η

562. Σε άλλη συνάφεια, ο Θεόδωρος Πενολίδης έχει επισημάνει την ακαταλληλότητα του ελληνικού όρου *εμμένεια* (επιμονή) για την απόδοση του λατινογενούς γερμανικού *Immanenz* (ο οποίος σημαίνει πρωτίστως ότι κάτι είναι ενδοφύες, ενυπάρχον, ενδογενές, εγγενές, ενδημικό, έμφυτο, εντεθειμένο, ενθυλακωμένο, κτλ. σε κάτι άλλο). Αποδεχόμαστε τη γενικότερη ευστοχία τής παρατήρησης, θεωρώντας ωστόσο ότι η συγκεκριμένη απόδοση έχει δικαιωθεί από την εκτεταμένη χρήση της. Ο φιλοσοφικά ενήμερος αναγνώστης τού Kant, του Husserl, του Deleuze ή του Badiou δεν συναντά καμία δυσκολία εφόσον είναι ήδη εξοικειωμένος (και κατά πάσα πιθανότητα αγνοεί ούτως ή άλλως την «ορθότερη» σημασία τού ελληνικού όρου).

563. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 36.

564. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 38.

κλασική εποχή πρόκρινε την πρώτη, η νεωτερικότητα μαγεύτηκε από τη δεύτερη. Προτείνω να μεταβούμε [venir] στην τρίτη». ⁵⁶⁵ Παρόλο που έχει ασκηθεί κριτική στη συνολοθεωρία για τον θεμελιωτισμό της και μολονότι στο δικό του έργο η ένταση της αντιδιαστολής μεταξύ των σχέσεων και των πολλαπλοτήτων έχει μετριαστεί (όπως διαπιστώθηκε από τη συγγραφή τού δεύτερου τόμου και όπως εκ νέου θα φανεί στο παρόν κεφάλαιο), ο Badiou εξακολουθεί να πρεσβεύει ότι η αξιωματική θεωρία συνόλων, ως πλέον αυστηρή διδασκαλία τού αμιγούς πολλαπλού και συνεπώς βέλτιστη ιστορική μορφοποίηση της οντολογίας, παρέχει τα εφόδια για μια ρήξη με τις κατηγορίες τής υπόστασης και της σχέσης ενόψει της μετάβασης σ' ένα άλλο υπόδειγμα.

2. Μεταοντολογικές επισημάνσεις

Προς το τέλος τού κεφάλαιου II, είχε γίνει αναφορά στην ιεραρχία των κατασκευάσιμων (με την ευρύτερη έννοια του όρου, δηλ. της ιεραρχίας τού von Neumann) συνόλων, η οποία αφορμάται από το κενό σύνολο και εκτείνεται ίσαμε τις παρυφές τής ασυνέπειας. Κάθε επίπεδο ή στρώμα εμπεριέχει και συνθέτει τα προηγούμενα, όντας ευρύτερο από αυτά. Σχολιάζοντας τη θέση που επέχει το V ως απρόσιτη κορωνίδα τούτης της σωρευτικής ιεραρχίας των οντολογικών στιβάδων, ο Badiou διευκρινίζει το εξής: «Το απόλυτο δεν είναι αυτό που κάνει να εμφανιστούν οι δυνατές μορφές τού είναι, αλλά εκείνο που προ-διατάσσει [pré-ordonne] τη γενική τους επανεμφάνιση. Είναι λίγο –παίρνω ρίσκα– σαν το απόλυτο να μην αφορούσε τη γέννηση των μορφών τού είναι, αλλά μονάχα την ανάστασή τους». ⁵⁶⁶ Με την τελευταία διατύπωση, ο φιλόσοφος αναφέρεται στην συγκεκριαιωτική ιδιότητα του κάθε επιπέδου, το οποίο έχει ως στοιχεία τα υποσύνολα του αμέσως προηγούμενου (ως εκ τούτου, το [μυθοπλαστικό] «σύνολο όλων των συνόλων» θ' αποτελούσε το

565. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 53. Πρβλ. τα σχόλιά του στο *Ενίοτε είμαστε αιώνιοι* (Lyon: Suture Press, 2019), 60-61 για την οντολογία τού Deleuze ως εμπίπτουσα σε αμφοτέρες τις πρώτες κατηγορίες. «Η οντολογία τού Gilles Deleuze αποτελεί μια ρητή [explicit] θεωρία τού ενός δίχως να πρόκειται για θρησκευτικής φύσεως, εκτός αν την περιγράψουμε ως *θεολογία τής ζωής*. [...] Ρητά επίσης εμφανίζεται [η οντολογία ως θεωρία των σχέσεων] στη δεύτερη μορφή τής οντολογίας τού Deleuze, ο οποίος κατέφασκε/βεβαίωσε ότι το Είναι είναι σχέση: ότι το ίδιο το Εν είναι στην πραγματικότητα μια σχέση». Παρόμοια είναι και η διατύπωση του Tristan Garcia: «Στην αρχαιότητα, η ανθρωπότητα ανατράφηκε να ζει σ' ένα σύμπαν υποστάσεων, και στην κλασική εποχή εγκαταστάθηκε σ' έναν κόσμο κυβερνώμενο από τη δύναμη [force]. Όμως στη νεότερη εποχή, η ανθρωπότητα σταδιακά εξοικειώθηκε με το να ζει σ' έναν κόσμο εντάσεων, και σύμπασα η γνώση μας αναδιοργανώθηκε εκ νέου ως απόκριση σε τούτο το αίτημα. [...] Τώρα διαβιούμε/ενοικούμε σ' έναν κόσμο που δεν είναι πλέον καμωμένος από [συμπαγείς, σταθερές και διακριτές] υποστάσεις και ποιότητες. Αντιθέτως, έχουμε φτάσει να πιστεύουμε ότι, όταν φτάνουμε στο βάθος των πραγμάτων, οι διαφορές, οι παραλλαγές και οι εντάσεις είναι ό,τι υπάρχει». Βλ. τη συνοπτική γενεαλογία που επιχειρεί στη μελέτη *The Life Intense: A Modern Obsession*, μετάφραση: Abigail RayAlexander, Christopher RayAlexander, Jon Cogburn (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 55-56. Εν προκειμένω, ο Badiou μάλλον θα εξελάμβανε την περίοδο της έντασης ως επιμέρους διαφοροποίηση του σχεσιακού υποδείγματος.

566. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 61.

επίπεδο μιας γενικής επανεμφάνισης ή μιας «αποκατάστασης των πάντων»). Ενδέχεται η απόδειξη της απολυτότητας μιας πρότασης να εμπλέκει επίπεδα μεγαλύτερα απ' αυτό στο οποίο πρωτοεμφανίστηκε ή αντίστροφα μια πρόταση να θεωρείται αληθής σ' ένα «τοπικό» πλαίσιο, όμως να αναιρείται σ' ένα υψηλότερο επίπεδο. Οι αξιώσεις απολυτότητας δεν αφορούν επομένως μία οποιαδήποτε «λωρίδα» τής ιεραρχίας (για την οποία ενδέχεται να προκύψει στην πορεία ότι, στην πραγματικότητα, δεν ήταν εξόχως «αντιπροσωπευτική»), αλλά εμπλέκουν κάποιου είδους συσχέτιση με το απόλυτο. Ο Badiou σπεύδει ενθουσιωδώς να μεταγράψει τούτη τη διαπίστωση σ' ένα φιλοσοφικά μεστό ιδίωμα: «Μακράν τού να είναι η κοινοτοπία εκείνου που θα ήταν παντού επαληθεύσιμο σ' έναν κόσμο, η απολυτότητα παράγεται σ' έναν κόσμο ως εξαίρεση στις προφανείς “αλήθειες” τούτου του κόσμου, και δεν είναι παρά ως εξαίρεση απόλυτη που είναι κατακυρώσιμη [validable] σε κόσμους άλλους από εκείνον στους νόμους τού οποίου αποτελεί εξαίρεση».⁵⁶⁷ Η μελέτη των μεγάλων πληθικών και των συναρπαστικών ιδιοτήτων τους αποτελεί ένα σχετικά όψιμο επεισόδιο στην εποποιία των μαθηματικών, εφόσον οι βάσεις τού νεότευκτου πεδίου τέθηκαν μεταξύ του 1930 και του 1980 (ιδίως από το 1960 και εξής), ενώ έκτοτε η περαιτέρω ανάπτυξή του συνεχίζεται απρόσκοπτα και αφήνει υποσχέσεις για την εύρεση σημαντικών πορισμάτων στο μέλλον.⁵⁶⁸ Πρόκειται συνεπώς για ένα πεδίο που βρίσκεται σε πλήρη εξέλιξη. Οπωσδήποτε είναι ενδεικτικό ότι η σημαίνουσα μελέτη τού Frank Drake –ίσως η πρώτη συστηματική παρουσίαση των σχετικών αποτελεσμάτων, στην οποία είχε στηριχτεί και ο Badiou κατά τη διάρκεια της συγγραφής τού *Είναι και συμβάν*– αναφέρει ως τελευταία γνωστή περίπτωση μεγάλου πληθικού τούς υπερσυμπαγείς.⁵⁶⁹

Στο τρίτο κεφάλαιο έγινε αναφορά στην απόδειξη, από τα συνδυαστικά αποτελέσματα των εργασιών των Gödel και Cohen, της ανεξαρτησίας τής Υπόθεσης του Συνεχούς που είχε διατυπώσει ο Cantor από το σώμα αξιωματικών παραδοχών τής ZFC. Η πρόταση αφορούσε την εξίσωση του δυναμοσυνόλου του αριθμήσιμα άπειρου με τον αμέσως επόμενο πληθικό αριθμό $[P(\omega_0) = \omega_1$ ή επίσης ότι δεν παρεμβάλλεται κάποιος άλλος πληθικός αριθμός αναμεταξύ του \aleph_0 και του \aleph_1 ή ακόμη ότι το σύνολο των πραγματικών αριθμών μπορεί ν' αντιστοιχιστεί αμφιμονοσήμαντα με το δυναμοσύνολο των φυσικών αριθμών και άρα να «μετρηθεί» η σχέση τού συνεχούς και του διακριτού]. Για τον Badiou επρόκειτο για καθοριστική εξέλιξη, καθώς φανέρωσε εκ των έndon τής συνολοθεωρίας την απροσμέτρητη περίσσεια και την εγγενή αυθαιρεσία, οι οποίες επιτάσσουν τη λήψη μιας απόφασης για τη διευθέτηση του ζητήματος με τον έναν ή τον άλλον τρόπο. Οι διάφορες υποθέσεις για την ύπαρξη των μεγάλων πληθικών προϋποθέτουν τη συνέπεια της

567. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 63.

568. Στη στερέωση του θόλου των μεγάλων πληθικών απαντούν ονόματα απ' όλα τα μήκη και τα πλάτη τής οικουμένης (μια συγκινητική –και διαχρονική εκ μέρους των μαθηματικών– υπενθύμιση του κατά Descartes εξισωτικού επιμερισμού τής ορθοφροσύνης ως δυνατότητας πρόσβασης στο σκέπτεσθαι), όπου μεταξύ πολλών άλλων εμφανίζονται και δύο ερευνητές ελληνικής καταγωγής, οι Γιάννης Μοσχοβάκης και Αλέξανδρος Κεχρής.

569. Βλ. Frank R. Drake, *Set Theory. An Introduction to Large Cardinals* (Amsterdam – London: North Holland, 1974), 302 κ.ε.

συνολοθεωρίας ZFC και ως εκ τούτου, ένεκα του σχετικού θεωρήματος του Gödel, δεν μπορούν ν' αποδειχθούν εκ των ένδον τής θεωρίας (συνιστούν επομένως υποψήφια αξιώματα). Καμία εξ αυτών δεν διευθετεί άμεσα την Υπόθεση του Συνεχούς. Δεδομένου όμως ότι φαντάζουν εύλογες και εκλαμβάνονται συχνά ως αληθείς, λόγω του ότι διασφαλίζουν την απόδειξη σημαντικών μαθηματικών αποτελεσμάτων, προκύπτει ο ακόλουθος αρνητικός περιορισμός: αναφορικά με την Υπόθεση του Συνεχούς, περισσότερο υποσχόμενα προς ένταξη στο κυρίως σώμα των αξιωμάτων θα είναι όποια αξιώματα δεν αντιφάσκουν προς τις υποθέσεις των μεγάλων πληθικών. Οι εργασίες του Hugh Woodin είναι ίσως οι πλέον ελπιδοφόρες για την αποφασιστική επίλυση του προβλήματος, ενώ, ανεξάρτητα από την τυχόν αποδοχή τους εντέλει (και την πρόκριση αντίστοιχα της απόδειξης της Υπόθεσης ή της άρνησής της), αποτελούν σημαντικές ενδείξεις για τον ρεαλιστικό χαρακτήρα του ερωτήματος. Πέραν δηλ. τής διάχυτης εντύπωσης ότι μπορεί κανείς να προχωρήσει με τη μία ή την άλλη επιλογή καταπώς τον βολεύει ή ακόμη και της ολοσχερούς αδιαφορίας για τη διευθέτηση του ζητήματος, στον βαθμό που δεν επηρεάζει τις τρέχουσες επιμέρους έρευνες σε άλλα πεδία των μαθηματικών, οι συμβολές του Woodin και άλλων υποβάλλουν την πεποίθηση ότι το ερώτημα κατ' αρχήν επιδέχεται μια θεμιτή απάντηση, η οποία θα εδράζεται στο «πραγματικό» τής μαθηματικής σκέψης και πρακτικής και όχι στη σφαίρα των αυθαίρετων προτιμήσεων.⁵⁷⁰

Ο Badiou αναφέρεται ευμενώς στις ρηξικέλευθες εργασίες του μαθηματικού Hugh Woodin τουλάχιστον από τα τέλη τής δεκαετίας του '90, οι οποίες προσανατολίζονταν στην προοπτική αξιωματικής κατοχύρωσης της απολυτότητας της θεωρίας συνόλων, η οποία προσώρας εκκρεμεί. Η προσέγγισή του επιχειρούσε να παρακάμψει την πολλαπλότητα και τη διαφαινόμενη αυθαιρεσία των παραγόμενων μέσω του forcing μοντέλων, με το να κινηθεί σε υψηλότερα «διαζώματα» του συνολοθεωρητικού σύμπαντος, όπου αποδεδειγμένα η επενέργεια του forcing εξουδετερώνεται. Ο φιλόσοφος παρατηρεί ωστόσο ότι, όπως και ο Cohen μετά το

570. Ενδεικτική είναι η ευσύνοπτη σκιαγράφηση της τρέχουσας κατάστασης από τον Timothy Williamson: «Η ΥτΣ λέει ότι κανένα σύνολο δεν έχει περισσότερα μέλη από τους φυσικούς αριθμούς αλλά λιγότερα από τους πραγματικούς αριθμούς. Από το έργο των Gödel και Paul Cohen, γνωρίζουμε ότι η ΥτΣ δεν είναι ούτε αποδείξιμη ούτε ανασκευάσιμη στην ZFC. Τωόντι, η ΥτΣ δεν μπορεί να διευθετηθεί καθ' οιονδήποτε τρόπο επί τη βάση των μέχρι τούδε αποδεκτών μαθηματικών αρχών. Ακόμη κι έτσι όμως ενδέχεται τελικά να είναι είτε αληθής είτε ψευδής, έστω και αν δεν βρισκόμαστε προς το παρόν σε θέση να γνωρίζουμε ποιο από τα δύο ενδεχόμενα ισχύει. Ορισμένοι σύγχρονοι μαθηματικοί, όπως ο Hugh Woodin, αναζητούν νέα, ισχυρότερα αξιώματα για τη συνολοθεωρία που είτε θα αποδεικνύουν είτε θα ανασκευάζουν την ΥτΣ. Φυσικά, χρειαζόμαστε ικανοποιητικές ενδείξεις για την αλήθεια τούτων των καινούργιων αξιωμάτων: δεν μπορούμε να λύσουμε το πρόβλημα με τετριμμένο τρόπο, απλώς και μόνο επιλέγοντας αυθαίρετα την ίδια την ΥτΣ ή την άρνησή της ως νέο αξίωμα. Το επιθυμητό είδος ενδείξεων για τα νέα αξιώματα είναι απαγωγικό: σε συνδυασμό με τα υπόλοιπα αξιώματα, θα έπρεπε να οδηγούν όσο το δυνατόν περισσότερο σε μια απλή, κομψή, φυσική, ενοποιημένη θεωρία των συνόλων αρκούντως ισχυρή ώστε να διευθετήσει πολλά μαθηματικά ερωτήματα, που έχουν παραμείνει ανοικτά από τις τρέχουσες θεωρίες μας, και η οποία συνάμα να ταιριάζει με την τρέχουσα μαθηματική γνώση μας». Βλ. Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy* (Malden – Oxford: Wiley Blackwell, 2022²), 361. Πρβλ. Radek Honzik, “Large Cardinals and the Continuum Hypothesis”, στο: Carolin Antos, Sy-David Friedman, Radek Honzik & Claudio Ternullo (eds.), *The Hyperuniverse Project and Maximality* (Basel: Birkhäuser, 2018), 205-226.

1967, ο Woodin μετά τα μέσα της δεκαετίας του 2000 υπαναχώρησε από τον τολμηρό πλατωνισμό της νιότης του σ' έναν «συνετότερο» αριστοτελισμό, ο οποίος τείνει άλλωστε να καταστεί κυρίαρχος στα σύγχρονα μαθηματικά, υπό την επίδραση της πληροφορικής (και της συνδυαστικής ή αλγοριθμικής της εστίασης σε πεπερασμένες πράξεις και υπολογισμούς).⁵⁷¹ Κατά τον Woodin, η τρέχουσα κατάσταση της συζήτησης για την Υπόθεση του Συνεχούς υποτείνει δύο ακολουθητέες εναλλακτικές: α) Είτε την προσθήκη ενός νέου αξιώματος το οποίο θα συνεπάγεται την επικύρωσή της. β) Είτε την επαναφορά στο προγενέστερο χάος με χειρότερους μάλιστα όρους, αφού δεν θα γνωρίζουμε τίποτε επί του ζητήματος. Σημειωτέον ότι ο ίδιος εξακολουθεί ν' απορρίπτει την άποψη ότι το μαθηματικό σύμπαν αποτελεί απλώς αυθαίρετο προϊόν της μορφοπλαστικής φαντασίας μας και διατηρεί από τον πρότερο πλατωνισμό του την πεποίθηση ότι η υπόθεση επιδέχεται σαφή και οριστική απάντηση, ακόμη και αν η εύρεσή της απαιτήσει απροσδιόριστο χρονικό διάστημα.

Ο Woodin εργάζεται πλέον στην κατεύθυνση μιας «μεγέθυνσης» του L, προσπαθώντας να παρακάμψει τις συνέπειες του θεωρήματος του Scott (εκ του οποίου τεκμαίρεται επί της ουσίας η ανυπαρξία μεγάλων πληθικών άμα τη υποθέσει της εξίσωσης του V με το L). Επιθυμεί με άλλα λόγια να μοντελοποιήσει το V επί τη βάση μιας «ευρύχωρης» επέκτασης του κατασκευάσιμου σύμπαντος. Η επιχειρηματολογία του εμπλέκει μια «μη τετριμμένη στοιχειώδη εμφύτευση» (μια συνάρτηση ή απεικονιστική μέθοδο που διατηρεί την αλήθεια των προτάσεων, στην οποία θα επανέλθουμε), η οποία να καταμαρτυρά την ύπαρξη ορισμένων «πολύ μεγάλων» πληθικών. Αν αποδειχτεί η «εικασία του L» (L-conjecture), την οποία έχει εισηγηθεί, τότε θα καθίσταται ελκυστική η εξίσωση του V με το «ύστατο L» (εφόσον το σχετικό αξίωμα, σύμφωνα με το οποίο το ούτως μεγεθυμένο ή διευρυμένο ή γενικευμένο κατασκευάσιμο μοντέλο του μαθηματικού σύμπαντος θα είναι ισοδύναμο με το ίδιο το μαθηματικό σύμπαν, θα θέτει σοβαρή υποψηφιότητα για να προστεθεί στο κυρίως σώμα των αξιωμάτων), η οποία συνεπάγεται μεταξύ άλλων την αλήθεια της Υπόθεσης του Συνεχούς. Στην πραγματικότητα, η εξίσωση του V με το ύστατο L μάς δίνει ένα μαθηματικό σύμπαν στο οποίο όλα τα ζητήματα είναι αποφασίσιμα εκτός από το «μέγεθος» ή την «πληθικότητα» αυτού τούτου του σύμπαντος (το κρίσιμο κατώφλι αποτελούν εν προκειμένω οι υπερσυμπαγείς πληθικοί).⁵⁷² Ο Woodin αναγνωρίζει ότι η συζήτηση για τους μεγάλους πληθικούς

571. Για την εν λόγω μεταστροφή, βλ. επίσης Colin J. Rittberg, “How Woodin Changed his Mind: New Thoughts on the Continuum Hypothesis”, *Archive for History of Exact Sciences*, Vol. 69, No. 2 (2015), 125–151. Διαθέσιμο στον ηλεκτρονικό σύνδεσμο: <https://doi.org/10.1007/s00407-014-0142-8>. Προσπελάστηκε στις 19.05.2020.

572. Ιδού πώς αποτιμούσε τη συγκυρία και τις περαιτέρω προοπτικές ο Woodin το 2010: «Εν τέλει, η επέκταση του προγράμματος των εσωτερικών μοντέλων μέχρι το επίπεδο ενός υπερσυμπαγούς πληθικού θα δώσει παραδείγματα (όπου κανένα δεν είναι προσώρας γνωστό) ενός και μόνου τυπικού αξιώματος που θα είναι συμβατό με όλα τα γνωστά αξιώματα μεγάλων πληθικών και θα παρέχει μια αξιωματική θεμελίωση για τη θεωρία συνόλων, η οποία [θεμελίωση] θα είναι απρόσβλητη από την ανεξαρτησία [προτάσεων που επιτυγχάνεται] με τη μέθοδο του Cohen. Το αξίωμα αυτό δεν θα είναι μοναδικό, όμως υπάρχει η πολύ σοβαρή πιθανότητα ότι ανάμεσα σε τούτα τα αξιώματα θα βρίσκεται ένα βέλτιστο (βάσει δομικών και φιλοσοφικών θεωρήσεων), περίπτωση στην οποία θα έχουμε

ενδέχεται να λάβει άδοξο τέλος, αποδεικνυόμενη μια φενάκη τής μαθηματικής φαντασίας, όπως και ότι, σ' ένα πιο αισιόδοξο σενάριο, δεν αποκλείεται ακόμη ν' αποδειχτεί μελλοντικά χρήσιμη στις φυσικές επιστήμες με κάποιον τρόπο, τον οποίο δεν είμαστε προς το παρόν σε θέση να προδιαγράψουμε. Ακόμη και σε διαφορετική περίπτωση όμως θα καταμαρτυρήσει την αυτάρκεια του μαθηματικού υπερσύμπαντος («υπερσύμπαντος» με την έννοια ότι θα επιγίγνεται ή θα υπέρκειται στο «απλώς φυσικό» σύμπαν). Επομένως, η μάχη για την εδραίωση του σύμπαντος της αξιωματικής συνολοθεωρίας ως απόλυτου αναφοράς της σκέψης τού πολλαπλού, όπου ύπαρξη και σκέψη θα τείνουν να συμπέσουν, δίνεται επίσης στο εσωτερικό των ίδιων των μαθηματικών.⁵⁷³

Όσον αφορά την Υπόθεση του Συνεχούς, αξίζει να επισημανθεί ότι μία πρόσφατη δημοσίευση προσανατολίζεται προς την απόρριψη της ανωτέρω λύσης και συνεπώς κινείται στην κατεύθυνση της απόδειξης του ψεύδους της. Η απόδειξη των David Asperó και Ralf Schindler αξιοποιεί συνδυαστικά τα παλαιότερα αποτελέσματα των Magidor και Woodin από τη δεκαετία τού '80, τα οποία θεωρούνταν αμοιβαία αποκλειόμενα, συγκλίνοντας ωστόσο στην υπόδειξη του άλεφ-δύο (\aleph_2) ως πληθικότητας του συνεχούς.⁵⁷⁴ Η έτερη ισχυρή υποψηφιότητα παραμένει εκείνη που επικυρώνει την αρχική υπόθεση του Cantor, με κύριο υπερασπιστή πάλι τον Woodin. Όπως αναφέρθηκε, ο Αμερικανός μαθηματικός αλλαξοπίστησε κατά την πορεία των ερευνών του στην πρώτη δεκαετία τού 21ου αι., δεδομένου ότι, από την «εικασία τού L» (ότι τελικά το V ισοδυναμεί με το «ύστατο L»), για την απόδειξη της οποίας εργάζεται τα τελευταία χρόνια (την ώρα που γράφονταν αυτές οι γραμμές, βρισκόταν εν τω μέσω μιας εργασίας τετρακοσίων σελίδων), προκύπτει επίσης η διευθέτηση της πληθικότητας των πραγματικών αριθμών στο επίπεδο του άλεφ-ένα. Αυτές έμοιαζαν να είναι μέχρι την ώρα που γράφονταν τα παρόντα οι πλέον υποσχόμενες κατευθύνσεις, καθώς αποτελούν τις σύγχρονες απολήξεις των δύο κύριων ερευνητικών προγραμμάτων που εμφανίστηκαν την επαύριον της απόδειξης της ανεξαρτησίας τής ΥτΣ (των εσωτερικών μοντέλων [inner models] και του εξαναγκασμού [forcing]).⁵⁷⁵ Φαίνεται λοιπόν ότι η φημισμένη υπόθεση του Cantor –η

επιστρέφει, απέναντι σε κάθε προγνωστικό ή εύλογη προσδοκία, στην άποψη της αλήθειας για τη συνολοθεωρία που ήταν παρούσα τον καιρό που άρχισε η διερεύνηση της συνολοθεωρίας».

573. Βλ. επίσης τα προαναφερθέντα συνοπτικά άρθρα τής Natalie Wolchover, “To Settle Infinity Dispute, a New Law of Logic”, *Quanta Magazine*, 26.11.2013, και του J.-P. Delahaye, «En finir avec l'hypothèse du continu», *Pour Science*, No. 504, 23.09.2019. γ) Patrick Dehornoy, «Progrès récents sur l'hypothèse du continu [d'après Woodin]», *Séminaire Bourbaki* : Vol. 2002/2003, exposés 909-923, *Astérisque*, No. 294 (2004), Exposé no. 915, 147-172. Για την αρχική τοποθέτηση του Αμερικανού, βλ. W. Hugh Woodin, “The Continuum Hypothesis: Part I”, *Notices of American Mathematical Society*, Vol. 48, No. 6 (2001), 567-576. “The Continuum Hypothesis: Part II”, *Notices of American Mathematical Society*, Vol. 48, No. 7 (2001), 681-690. Για το όψιμο επιχείρημα υπέρ τής Υπόθεσης του Συνεχούς βλ. “Suitable Extender Models I”, *Journal of Mathematical Logic*, Vol. 10 (2010), 101-339, “Suitable Extender Models II”, *Journal of Mathematical logic*, Vol. 11, No. 2 (2011), 115-436.

574. Βλ. David Asperó & Ralf Schindler, “Martin’s Maximum++ implies Woodin’s axiom (*)”, *Annals of Mathematics*, Vol. 193, No. 3 (2021), 793-805.

575. Βλ. Giorgio Venturi & Matteo Viale, “New Axioms in Set Theory”, *Matematica, Cultura e Società. Rivista dell'Unione Matematica Italiana*, Vol. 3, No. 3 (2018), 211-236. Πρβλ. την επισκόπηση των προγενέστερων εξελίξεων από τον Akihiro Kanamori, “Large Cardinals with

οποία ταλαιπώρησε τον ιδρυτή της συνολοθεωρίας μέχρι το τέλος της ζωής του, τοποθετήθηκε από τον Hilbert στην κορυφή των άλυτων μαθηματικών προβλημάτων στην αυγή του 20ού αι., ενώ εδώ και εξήντα χρόνια θεωρήθηκε ότι θα παραμείνει διαπαντός δίχως τελική διευθέτηση— μπορεί να προσεγγιστεί με δύο διαφορετικούς τρόπους, όπου ο ένας έχει μια γενικότερη εμβέλεια και ο άλλος χαρακτηρίζεται από μια περισσότερο εντοπισμένη εστίαση. Η μεν ευρύτερη οπτική αποπειράται να προσδιορίσει το μέγεθος ή μάλλον να χαρτογραφήσει τη δομή του σύμπαντος των συνόλων σ' ένα επαρκές επίπεδο, διευθετώντας εμμέσως και την πληθικότητα του συνεχούς. Από την άλλη, η δεύτερη προσέγγιση εστιάζει συγκεκριμένα στα όσα ενδιαφέροντα συμβαίνουν περίξ των βαθμίδων απείρου τις οποίες η πραγμάτευση της υπόθεσης εμπλέκει, μολονότι αυτά τα επίπεδα βρίσκονται εξαιρετικά χαμηλά στη διατεταγμένη ιεραρχία και δεν εγγίζουν τη σύνολη αρχιτεκτονική του σύμπαντος της συνολοθεωρίας.⁵⁷⁶

Η έλλογη πίστη στην απολυτότητα του οντολογικού ανάφορου των μαθηματικών, φέρουσα συχνά την επωνυμία του πλατωνισμού (υπό την έννοια ενός ρεαλισμού της Ιδέας, ήτοι ως θέση καταφάσκουσα την ανεξάρτητη πραγματικότητα και την αυταξία των νοητών δομών και οντοτήτων), ισοδυναμεί με τη διαπίστωση ότι, καίτοι προσώρας παραμένει ανολοκλήρωτη υπόθεση (και αποδεδειγμένα αδύνατο να συντελεστεί ως πεπερασμένη συλλογή αξιωμάτων), η προϊούσα αξιωματικοποίηση μπορεί και γι' αυτό οφείλει να συνεχιστεί, ώστε η ZFC να ενδείκνυται, με την προσθήκη των κατάλληλων αξιωμάτων, ως το προσφορότερο πεδίο για να μοντελοποιηθεί επαρκώς το «πραγματικό» μαθηματικό σύμπαν. Πρόκειται δηλ. για την προσμονή μιας πληρέστερης κωδικοποίησης και λειτουργικής χαρτογράφησης του μαθηματικού σύμπαντος, η οποία θα επιτρέπει την τελεσίδικη διευθέτηση—με τον έναν ή τον άλλο τρόπο— των διακυβευόμενων και μέχρι τούδε μη αποφασίσιμων προτάσεων. Το κρίσιμο σημείο που αναδεικνύει ο Badiou αφορά ότι αμφοότερες οι κατευθύνσεις εδράζονται σε γενικότερες μεταμαθηματικές και φιλοσοφικές παραδοχές. Το Αξίωμα της Επιλογής φερειπείν παρέχει το ενδομαθηματικό ισοδύναμο μιας απόφασης άνευ διαθέσιμης νόρμας, επιτρέποντας την περιήγηση στις ατραπούς του απείρου— στο ακριβές σημείο δηλ. όπου ο ιντουϊσιονισμός απαιτεί τη θέσπιση πρωτοκόλλων κατασκευής σε πεπερασμένο αριθμό βημάτων. Έτσι ο ιντουϊσιονισμός αναφέρεται σε μια πρωταρχική διαλληλία μεταξύ του υποκειμενικού και του αντικειμενικού πυλώνα του συνειδένα, με αποτέλεσμα να υπάγει τη διευθέτηση των επίμαχων ζητημάτων σε εξωγενή πρότυπα. Παραδόξως ίσως, είναι η

Forcing”, στο: Dov M. Gabbay, Akihiro Kanamori & John Woods (επιμ. σειράς.), *Handbook of the History of Logic, Vol. 6: Sets and Extensions in the Twentieth Century* (Amsterdam – Oxford: North-Holland/Elsevier B.V., 2012), 359-413. Ο Kanamori είχε και την επιμέλεια του τόμου.

576. Βλ. μεταξύ άλλων τις ακόλουθες δύο επισκοπήσεις του ίδιου του Woodin: α) “The Realm of the Infinite”, στο: Michael Heller & W. Hugh Woodin (eds.), *Infinity: New Research Frontiers* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2011), 89-118. β) “Strong Axioms of Infinity and the Search for V”, στο: Rajendra Bhatia (ed.), *Proceedings of the International Congress of Mathematicians. Hyderabad 2010, Volume I: Plenary Lectures and Ceremonies* (New Delhi: Hindustan Book Agency, 2010), 504-528. Πρβλ. Rupert McCallum, “New Large Cardinal Axioms and the Ultimate-L Program”, *arXiv:1812.03837v7 [math. LO]*, 09.03.2021 .

«αφελής» οντολογικά ρεαλιστική αντίληψη για το άπειρο αυτή που συμβαδίζει, λόγω του σύστοιχου «φιλελευθερισμού» της, με την αυστηρότερη αυτοεικόνα τής μαθηματικής πρακτικής και την πλέον ανεκτική, «ευρύχωρη» και πλούσια κοσμoeικόνα, εφόσον δεν συναρτά την έκβαση των εξερευνήσεων της από πρόσθετες μεθοδολογικές παραδοχές πέραν της απολύτως απαραίτητης απαίτησης συνέπειας. Σε κάθε περίπτωση, για τον Badiou τα ανωτέρω είναι κρίσιμα επειδή με τα μαθηματικά «έχουμε ένα περιορισμένο μοντέλο, αλλά πειστικό, τής δυνατής διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην περατότητα του ατόμου που εργάζεται και παραπλανιέται και την απειρία τού Υποκειμένου που κατανόησε μια καθολική αλήθεια».⁵⁷⁷

3. Οι παραδοσιακοί τελεστές τής περατότητας και η διάκριση μεταξύ του έργου, του αρχείου και του απορρίμματος

Σ' ένα πρώτο στάδιο (όπου φαίνεται ακόμη ν' αφορμάται από αδρομερείς αναλογίες), ο Badiou θα διακρίνει τέσσερα είδη καταπίεσης ή περατοποίησης του απείρου, τα οποία θα συστοιχίσει με διαφορετικούς μαθηματικούς τύπους απείρου. Έτσι, έχουμε α) τη θρησκευτική καταπίεση, η οποία αντιστοιχεί στους απροσπέλαστους ή απρόσιτους πληθικούς [cardinal inaccessible], β) την κρατική, η οποία εμπλέκει τους συμπαγείς πληθικούς [cardinal compact], ανθίσταται στις διαιρέσεις, ενώ είναι η ίδια που τις επιτελεί, γ) την οικονομική, όπου το κεφάλαιο έχει καταρχήν άπειρους πόρους και εξαιρετικές συναφομοιωτικές ιδιότητες, η οποία αντιστοιχεί στους πληθικούς που έχουν άπειρα μέρη, και τέλος δ) την ιδεολογικο-φιλοσοφική καταπίεση, όπου είναι η φιλοσοφία εκείνη που καλείται να θραύσει τον εγκλωβισμό τής σκέψης στην περατότητα των διαφορετικών και κατ' αρχήν ισοσθενών γνωμών (με χαρακτηριστικότερα ιστορικά παραδείγματα το έργο τού Πλάτωνα, του Descartes και του Hegel, δηλ. της αγαπημένης νοησιαρχικής τριάδας τού Badiou), επιδιώκοντας την εγγύτητα προς το απόλυτο, ταυτόχρονα όμως τείνει να τον αναπαράγει, εφόσον καταδιώκεται έσωθεν από άσκεπτα «σημεία σταματημού» (όπως είναι τα υπερβατικά εχέγγυα, η απολυτοποίηση ενδεχομενικών και πολιτισμικά προσδιορισμένων παραγόντων, οι ανεπίγνωστες αποσιωπήσεις) τα οποία υπονομεύουν τη χειραφετική δυναμική της.

Σύστοιχα προκύπτει η ακόλουθη τετραμερής τυπολογία τού πεπερασμένου ως «απορρίμματος» (σε αδρές γραμμές, θα λέγαμε ότι υποκειμενικά εκφράζεται ως ένα είδος κάθεξης της επιθυμίας ή καθήλωσής της πέριξ ενός σημαίνοντος ή ενός συμβολικού νόμου, από τον οποίο ετεροπροσδιορίζεται): α) Το *προσπελάσιμο* πεπερασμένο (το κεφάλαιο ως σύστημα που εμπλέκει τη γενικευμένη εμπορευματική κυκλοφορία, το χρήμα και την αγορά) με συνέπεια τον καταναλωτισμό. β) Το *διαιρέσιμο* πεπερασμένο (αποστασία, προδοσία, αποκλήρυξη), με υποκειμενικό σύμπτωμα τον «ρεαλισμό». γ) Το *περιορισμένο* ή *οριοθετημένο* [borné] πεπερασμένο (ταυτοτισμός, περιχαράκωση, κλείσιμο, ασφάλεια, μερικοκρατία), του οποίου

577. Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 112.

υποκειμενικές εκφάνσεις αποτελούν η φοβία ή η άρνηση της διαφοράς, της ετερότητας, της αβεβαιότητας και της διακινδύνευσης. δ) Το *εξόριστο* πεπερασμένο, όπου τυγχάνει άρνησης η ίδια η ύπαρξη της δυνατότητας προσέγγισης του απολύτου (δημοκρατία των γνώμων, σχετικισμός και σκεπτικισμός, ισοσθένεια των διαφορετικών απόψεων, μορφών ζωής, γλωσσικών παιγνίων, ερμηνευτικών οριζόντων, πολιτισμικών πλαισίων, κτλ.), όθεν συνάγεται η εμμονή στο μοτίβο τής εκφραστικότητας του ατόμου (ως ιδιοκτήτη, καταναλωτή, ψηφοφόρου, δυναμικού «καλλιτέχνη») σ' ένα γενικευμένο χρηματιστήριο των αξιών. Ο λόγος που οι κατηγορίες είναι τέσσερις οφείλεται στα κύρια επίπεδα του απείρου που αξιοποιεί ο Badiou (και για να λειτουργήσει το σχήμα του, απαιτούνται να είναι περισσότερες της μίας και αυτήν ακριβώς τη δυνατότητα διακρίσεων χορηγούν, όπως θα διαπιστώσουμε, τα μαθηματικά του απείρου).

Εν πάση περιπτώσει, η σημαίνουσα διάκριση είναι ασφαλώς εκείνη μεταξύ του πεπερασμένου ως παθητικού και ως ενεργητικού, ήτοι ως *απορρίμματος* και ως *έργου*, αφού είναι μονάχα εντός και διαμέσου του πεπερασμένου που δύνανται να εμφανιστούν τα ίχνη τού απολύτου και ν' αφήσουν το αποτύπωμά τους οι διαδικασίες εκτύλιξης των αληθειών. Στην ακριβέστερη πραγμάτευση της διάκρισης θα επανέλθουμε, προσώρας όμως προέχει να γίνει αντιληπτό ότι το απόρριμμα ετεροπροσδιορίζεται (ορίζεται αρνητικά) από έναν μόνο, υπερβατικό τύπο απείρου, ενώ το έργο αποτελεί το προϊόν μιας «διασταύρωσης» δύο τέτοιων τύπων, ώστε η εννοιολόγησή του ν' απαιτεί την απόκλισή τους. Στη δεύτερη περίπτωση το άπειρο δεν νοείται ως εξωτερικό ή υπερβατικό εν σχέσει προς το πεπερασμένο, ούτε ως κάτι που αντιπαράβάλλεται μ' αυτό δίχως να λάβει χώρα κάποιου είδους διαμεσολάβηση. Η κομβική τούτη θέση τής *Εμμένειας των αληθειών* μαρτυρά τη συνεχιζόμενη οφειλή τού Badiou στη διαλεκτική παράδοση, η οποία δέσποζε στο έργο του από τα πρώιμα κείμενα. Στα πολιτικά προσανατολισμένα θεωρητικά γραπτά τής δεκαετίας τού '70 φερειπείν, η κρίσιμη διάκριση δεν ήταν αυτή μεταξύ μίας συμπαγούς, προϋπάρχουσας κοινωνικής ομάδας και μίας άλλης αντίπαλης εν είδει αρραγών μετώπων, αλλά η –πάντοτε υπό διακύβευση και ανάγκη επαναχάραξης τελούσα– οριοθέτηση της χειραφετικής τάσης εντός τής δυναμικής κίνησης των μαζών (όχι «λαός» εναντίον «ελίτ», αλλά τα περισσότερο προωθημένα και προωθητικά τμήματα των λαϊκών στρωμάτων απέναντι στα περισσότερο αδρανή και συντηρητικά, στα συμφραζόμενα της εκάστοτε ιστορικο-πολιτικής συγκυρίας) – εξού και η επιμονή στην αναγκαιότητα λειτουργιών «κάθαρσης» και «αυτοκριτικής». Αντίστοιχα, διαπιστώσαμε ότι στα επιστημολογικά κείμενα της αλτουσεριανής του νιότης, η προσοχή τού φιλοσόφου εστιαζόταν όχι στη διάκριση μεταξύ της επιστήμης και της ιδεολογίας, υπερβολικά θολή και γενική –ήτοι ιδεολογική– καθαντή, αλλά σ' εκείνη μεταξύ των επικαιροποιούμενων δυνατών ενδοϊδεολογικών αποτελεσμάτων που παράγει αφεύκτως η δραστηριότητα των επιστημόνων με τις επινοήσεις, τα πορίσματα και τη μεθοδολογία της (με επίδικο την υπεράσπιση της προσίδιας ορθολογικότητας της επιστημονικής πρακτικής από την ιδεολογική παραμόρφωση ή ανακατεύθυνσή της). Η φιλοσοφία συλλαμβανόταν ως κατάληψη της «ορθής θέσης» και της καταλληλότερης γραμμής σε μια συγκεκριμένη συγκυρία και κατ' έναν παρόμοιο τρόπο η αντιδιαστολή τής αλήθειας προς τη γνώση και της Ιδέας προς τις

γνώμες εμπλέκει καταστατικά την υπαρξιακή δοκιμασία για την ανεύρεση/επινόηση της γνώμης εκείνης που δεν θα είναι «απλώς» γνώμη, αλλά το πεδίο συναρμογής τού επιμέρους, συγκεκριμένου και ενικού με το καθολικό, αφηρημένο και απόλυτο.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφερθήκαμε στην ιντουϊσιονιστική λογική που διέπει εν γένει το φαίνεσθαι, ενώ στον «κλασικό» κόσμο τής οντολογίας δεσπόζει η δίτιμη λογική. Στον τρίτο τόμο, ο Badiou δίνει έμφαση σ' αυτόν τον πλουραλισμό των λογικών, εμπλουτίζοντας το εύρος τους με τη σύγχρονη παρασυνεπή λογική και αναδεικνύοντας την εντοπισμένη εμβέλεια της καθεμιάς: «Τελικά, το λογικό πλαίσιο με τη σειρά του έχει καταστεί μεταβαλλόμενο και δεν επιβάλλει πλέον στο πνεύμα, ακόμη και στα μαθηματικά, αμετάβλητους νόμους. Η φιλοσοφία το γνωρίζει εδώ και πολύ καιρό: στο χεγκελιανό σύστημα, η άρνηση της άρνησης δεν είναι διόλου ταυτόσημη με την αρχική κατάφαση. Η λογική του λοιπόν είναι μη κλασική. Στο δικό μου σύστημα, η λογική τού είναι, του είναι ως είναι, είναι κλασική, η λογική τού φαίνεσθαι είναι ιντουϊσιονιστική, και η λογική τού συμβάντος και των αληθειών που εξαρτώνται από αυτήν, από τη σκοπιά τού Υποκειμένου, είναι παρασυνεπής».⁵⁷⁸ Η οικογένεια των παρασυνεπών λογικών αναφέρεται σε όσα συστήματα αρνούνται την αρχή τής μη αντίφασης, δίχως γι' αυτόν τον λόγο να καθίστανται τετριμμένα (με το να καταλήξουν να δέχονται κάθε δυνατή συνέπεια, οπότε από την οποιαδήποτε προκείμενη θα μπορούσε ανεξαιρέτως να συναχθεί το οποιοδήποτε συμπέρασμα ή όπου κάθε συναγόμενη πρόταση θα συνιστούσε *ipso facto* θεώρημα).⁵⁷⁹ Οι τρεις τύποι άρνησης (η κλασική ή ανταγωνιστική, η ιντουϊσιονιστική ή ενδιάμεση [μεσολαβούσα] και η παρασυνεπής ή πλουραλιστική), μεταξύ των οποίων κινείται η πορεία μιας αλήθειας σε μια κατάσταση, αφορούν τη διαλεκτική τού ίδιου και του άλλου ή της ταυτότητας και της διαφοράς.⁵⁸⁰ Ο πρώτος τύπος προσιδιάζει στον αμιγή χαρακτήρα τής απόφασης, όπου δεσπόζουν αμοιβαία αποκλειόμενες εναλλακτικές, ενώ ο δεύτερος σ' εκείνες τις περιστάσεις που εξαρτώνται από τη συγκυρία, όπως

578. Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, 74. Βλ. επίσης Alain Badiou, "The Three Negations", *Cardozo Law Review*, Vol. 29, No. 5 (2008), 1877-1883. Πρβλ. Becky Vartabedian, "Negation, Structure, Transformation: Alain Badiou and the New Metaphysics", *Open Philosophy*, Vol. 1, No. 1 (2018), 213-222.

579. Ο Badiou αναφέρεται ονομαστικά στη σχολή τού Βραζιλιάνου Newton Carneiro Affonso da Costa, ενός εκ των σκαπανέων τής παρασυνεπούς λογικής. Ο κορυφαίος ίσως σύγχρονος υπέρμαχος των φιλοσοφικών της προεκτάσεων είναι ο Graham Priest, ο οποίος υπερασπίζεται την εκδοχή της που είναι γνωστή ως «διαληθισμός». Θα άξιζε ενδεχομένως να αναφερθεί ότι, στην πρόσφατη προσπάθειά του να ανασυγκροτήσει την υποβόσκουσα στα έργα τού Deleuze μορφή λογικής, ο Corry Shores καταλήγει στη συσχέτιση του Γάλλου με το παρασυνεπές πλαίσιο του «διαληθισμού» ως το πλέον πρόσφορο απ' όσα διατίθενται για τη δεξίωση των στοχασμών του. Βλ. τη μελέτη *The Logic of Gilles Deleuze* (London: Bloomsbury Academic, 2020). Αυτό μεταξύ άλλων σημαίνει ότι, αντίθετα απ' ό,τι συμβαίνει με τον Badiou, η σκέψη τού Deleuze κινείται σ' έναν ορίζοντα «παρασυνεπείας και πληρότητας» μάλλον, παρά σ' εκείνον της «συνεπείας και μη πληρότητας». Πρβλ. την αναφορά στις συναφείς επεξεργασίες τού Livingstone στο υποκεφάλαιο III.3. Βλ. επίσης το κλασικό μελέτημα του Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2002), όπως και τη συμβολή τού Greg Restall, "Laws of Non-Contradiction, Laws of the Excluded Middle and Logics", στο: G. Priest, J. C. Beall, B. Armour-Garb (eds.), *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 84.

580. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 124-130.

κατεξοχήν είναι οι συζητήσεις και οι διαβουλεύσεις, όπου ενδείκνυται η έρεση μιας ενδιάμεσης τοποθέτησης, η επίτευξη ενός συμβιβασμού και η διστακτική, συγκριτική αποτίμηση διαφορετικών κρίσεων και εκφορών. Ο τρίτος τύπος τέλος αφορά τη συμπερίληψη αντιφατικών κρίσεων εντός τού ίδιου λογικού χώρου, όπως συμβαίνει επί παραδείγματι στη διατύπωση υποκειμενικών γνώμων, πεποιθήσεων ή αξιολογήσεων για καλλιτεχνικά ή πολιτικά ζητήματα. Δεν είναι συμφιλιωτική, όπως η δεύτερη, αλλά πλουραλιστική, ανεχόμενη διαφορετικές κατευθύνσεις. Θα μπορούσαμε επίσης να ισχυριστούμε πως η δικανική λογική είναι ιντουϊσιονιστική (καθώς άπτεται του «λιγότερο ή περισσότερο» εκλογικεύσιμου χαρακτήρα μιας προειλημμένης θέσης), ενώ η «αυθόρμητη» λογική τού ιατρικού λειτουργήματος τείνει να είναι παρασυνεπής, εφόσον δεν αποκλείονται οι κατ' αρχήν έγκυρες διαφορετικές διαγνώσεις επί τη βάσει τής κλινικής συμπτωματολογίας (ανεξαρτήτως της ενδεχομένως θετικιστικής ή εμπειριστικής αυτοκατανόησης του κάθε ασκούμενου ιατρού). Επομένως το ζητούμενο κατά την υποκειμενική εμπλοκή στην πορεία μιας μετασυμβαντικής εκτύλιξης δεν είναι η μονομερής πρόκριση ενός τύπου λογικής για κάθε πρόβλημα που ανακύπτει, αλλά η εύρεση της κατάλληλης ισορροπίας και η αποφυγή τής σύγχυσης των επιμέρους επιπέδων ή φάσεων. «Γιατί η ευτυχία, στο βάθος, είναι όταν έχουμε, συλλογικά, ή ανά δύο, ή κατά μόνος/ολομόναχοι, βρει το σωστό [juste: ακριβές ή κατάλληλο] μέτρο στην υποβόσκουσα [sous-jacente] παραλλαγή των λογικών».⁵⁸¹ Το κρίσιμο ζήτημα είναι λοιπόν η ανεύρεση ή επίτευξη της καταλληλότερης ισορροπίας μεταξύ των διαφορετικών και συχνά αθέατων λογικών που συνάδουν με τους ποικίλους τύπους καταστάσεων, όπως και ο εντοπισμός ή η αντίχνευση των σημείων όπου επιτελείται ή ενδείκνυται η μετάβαση από ένα λογικό πλαίσιο σ' ένα άλλο. Η πολλαπλότητα των λογικών μορφοποιήσεων της άρνησης –ανταγωνιστική, συμβιβαστική, ανεκτική– αναδεικνύει όχι μόνο τη σύστοιχη ποικιλομορφία και μεταβλητότητα των διαφόρων τύπων περιστάσεων και συγκυριών, αλλά και το μείζον επίδικο των συνθηκών υπό τις οποίες διενεργείται η ιεράρχηση προτεραιοτήτων (δηλ. του ποιος, τι, και πώς αποφασίζει εκάστοτε για τα ζητήματα που βρίσκονται στην ημερήσια διάταξη).

Στην προσπάθειά του να χαρτογραφήσει τις παρεμποδιστικές ηθικοπρακτικές συνέπειες του μοτίβου τής περατότητας, ο Badiou θα διακρίνει τους κάτωθι ως βασικούς τελεστές του – πρόκειται για μια τυπολογία των βασικών παραλλαγών τού εν λόγω μοτίβου από αρχαιότατων χρόνων, οι οποίοι κατά τη γνώμη του βρίσκονται επί το έργον μέχρι σήμερα:

α. Την ταυτότητα, ήτοι την περιχαράκωση σε προϋπάρχουσες ατομικές ή συλλογικές αυτοεικόνες, ενώ γνωρίζουμε την αδιαφορία έναντι των υφιστάμενων διαφορών που χαρακτηρίζει την εκτύλιξη των συνεπειών μιας αλήθειας. Η οριοθετημένη εγκατάσταση στους ταυτοτικούς προσδιορισμούς αντιστοιχεί σε μια πεπερασμένη πράξη ολοποίησης, και γι' αυτό είναι καταδικασμένη ν' απωθεί τον ελλοχεύοντα κίνδυνο υπονόμεισής της στο διηνεκές. Εάν το εν λόγω σύνολο είναι πεπερασμένο, θα βρίσκεται

581. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 129.

αντιμέτωπο με το άπειρο περιβάλλον του, σε σχέση με το οποίο ορίζεται αρνητικά (εφόσον παραδοκούν εκεί όλες οι δυνατές ταυτότητες που έχουν *ipso facto* αποκλειστεί κατά τη διαδικασία διαμόρφωσης μιας αυτοεικόνας). Εάν πάλι το προκύπτον σύνολο είναι άπειρο, η διαλυτική λειτουργία τού ξένου παράγοντα θα λάβει χώρα έσωθεν, εφόσον η επιστροφή τού απωθημένου θα διατηρεί σε μια παρατεταμένη και οιονεί μόνιμη κατάσταση επιφυλακής τη συμβολικά δομημένη ταυτότητα. Ενώπιον τούτης της αδιόρατης απειλής, μια αδιάκοπη και ριζική λειτουργία κάθαρσης διενεργείται περιοδικά, όμως η παρασιτική εμφώλευση του απείρου είναι αδύνατον να εκριζωθεί. Επομένως η συγκρότηση της ταυτότητας, καίτοι αναγκαία από μια στοιχειωδώς λειτουργική άποψη (και άρα διατηρητέα επί ποινή πχ. ψυχοπαθολογικής συμπτωματολογίας), αποτελεί καθαυτή μια ουδέτερη διαδικασία, η οποία επιτελεί έναν αμυντικό ρόλο και ενέχει αναπόδραστα μια αντιδραστική συνιστώσα (φερειπείν ως προμαχώνα ενώπιον του αγχογόνου χάους).

β. Την επανάληψη, όπου εν είδει διαστολής τού παρόντος δεσπόζει η αντιπαραβολή τής αέναης κυκλοφορίας τού χρήματος προς τη δημιουργική εκδραμάτιση του απολύτου. Πέραν της επανάληψης ως συντηρητικής επιταγής για τη διαιώνιση των προϋπαρχόντων ταυτοτικών καθορισμών («φυλετικών», εθνοτικών, οικογενειακών, κτλ.), ήτοι της εκάστοτε μορφής ζωής («Παράδοσης») ως αυτοδικαίως υπάρχουσας, χαίρουσας σεβασμού και έχουσας το δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση (και προεκτείνουσας επομένως την κεντρομόλο λειτουργία τής ταυτότητας), μπορούν επίσης να διακριθούν δύο διεργασιακές όψεις τής επανάληψης. Εμπνεόμενος από τον Kierkegaard, ο Badiou διακρίνει ανάμεσα σε δύο είδη επανάληψης, τα οποία αντιστοιχούν στην ανακύκλιση του ιδίου και την δημιουργική *ανάκτηση* (δεδομένου ότι και η δανέζικη λέξη που τιτλοφορεί το σχετικό έργο μεταφράζεται ακριβέστερα κατ' αυτόν τον τρόπο). Το μοντέλο τής ανακύκλισης ενσαρκώνεται παραδειγματικά στην κυκλοφορία τού χρήματος, όπου αναπαράγεται ο ίδιος δομικός επιμερισμός θέσεων (του πωλητή/παρόχου και του αγοραστή/καταναλωτή αγαθών και υπηρεσιών) σ' έναν αέναα επιμηκυμένο ορίζοντα. Σχετίζεται επίσης με τη σειραϊκή ολοποίηση των ατόμων στον όψιμο Sartre, όπου οι άνθρωποι ομαδοποιούνται ως χωριστές μονάδες και οι διαδικασίες που τούς προσεγγίζουν αναπαράγουν τον χωρισμό τους (φερειπείν, ο κόσμος που αναμένει το λεωφορείο ή τον επόμενο συρμό στις αστικές συγκοινωνίες σε συνθήκες συνωστισμού πέριξ μιας στάσης).

Υπάρχει όμως μια βαθύτερη, υπερβατολογική επανάληψη η οποία προσήκει στις εκτυλισσόμενες διαδικασίες αλήθειας. Πρόκειται για το γνώριμο μοτίβο τής επανεκκίνησης και της αναδρομικής επενέργειας του αληθούς, εφόσον κάθε νέο ξεκίνημα συνιστά ήδη μιαν επανεκκίνηση. Αρνούμενος λοιπόν την οιονεί επαναληπτική χρονικότητα των κυκλωμάτων τής γενικευμένης εμπορευματικής κυκλοφορίας και τον εγκλωβισμό σ' ένα

σισύφειο παρόν, τον οποίο αυτή επιφέρει, ο Badiou θα διεκδικήσει μια δημιουργική επανάληψη για λογαριασμό του: «Απεναντίας, η άλλη επανάληψη έχει ως σκοπό να κάνει να επέλθει/αφιχθεί η απολυτότητα που κάθε δημιουργία αναπλάθει [refaçonne] ή αναδημιουργεί. Υπό μία ορισμένη έννοια, το να δημιουργείς κάποιο πράγμα είναι να ξαναλές ότι το απόλυτο είναι δυνατό. Να το ξαναλές [redire], να το ξανακάνεις, να το αναπλάθεις, να το αναδημιουργείς. Διόλου δεν πρόκειται για την “ανακάλυψη” του απολύτου, καθότι δεν υπάρχει ένα ακίνητο/αμετάβλητο Απόλυτο που θα επρόκειτο να ανακαλυφθεί. Υπάρχει μόνο εκείνη ή η άλλη επίμονη δημιουργία, η οποία μπορεί να επικαλείται [arguer] το απόλυτο στον βαθμό που το ξαναλέει σ’ ένα σημείο, στον βαθμό που το αναπλάθει/ξανακάνει υπό μια ορισμένη μορφή, στον βαθμό που το προτείνει ως ένα έργο, ένα έργο ζωής».⁵⁸² Badiou, Kierkegaard, *même combat*.

γ. Το κακό όπως κατανοείται από την «κυρίαρχη ιδεολογία» τής εποχής, σε συστοιχία με τη θεώρηση του καλού κατά κύριο λόγο ως άρνησης του κακού, ήτοι ως προληπτικής μετριοπαθούς οριοθέτησης ή εγκράτειας υπαγορευόμενης από τη σύνεση (συνελόντι ειπείν ως δευτερογενούς) έναντι της αντίστροφης σύλληψης που προτάσσει το καλό (ή αγαθό ή αληθές) ως πρωταρχικό. Στο πλαίσιο τούτης της δεύτερης προσέγγισης, την οποία ασπάζεται ο φιλόσοφος, το κακό, ακόμη και αν υποτεθεί ότι δεν συνίσταται απλώς στη στέρηση ή άρνηση του καλού, παραμένει ωστόσο δευτερογενές, εφόσον δεν είναι της ίδιας τάξεως και ούτε συνιστά το αντίθετό του. Το καλό δεν έχει ανάγκη το κακό για να εκτυλιχθεί, ενώ, κατά την εκδίπλωσή του, διχάζει το κακό σε δύο πόλους εν είδει εσωτερικής στο κακό αντίθεσης, η οποία τείνει να οδηγεί στην αυτοκαταστροφή ή την αλληλοεξουδετέρωσή τους. Το έργο τής αλήθειας δεν θριαμβεύει *ενάντια* στο κακό, παρά το κακό συνθλίβεται στον βαθμό που ορθώνεται *ενάντια* στη διαπόρευση του αληθούς. Στην επικράτεια της περατότητας προκρίνεται πάντοτε η λογική τού μικρότερου κακού και ο συμβιβασμός με το εκάστοτε εκλαμβανόμενο ως μη χείρον από δύο ήδη υπάρχοντα μονοπάτια. Το καλό αντιθέτως προτάσσει πάντοτε έναν ορίζοντα προς διάνοιξη, εκθέτει τους υπάρχοντες προσδιορισμούς στην αδιαφορία ενός καινούργιου απείρου και εκδραματίζεται ως μια εμμενής απειροποίηση της περατότητας. Το καλό διχάζει *διότι είναι καινούργιο* και ως εκ τούτου βρίσκεται *πέραν* της επικράτειας του προβλέψιμου που ορίζει την εκάστοτε «ζώνη ασφαλείας». Δεν εγγράφεται το κακό ως ανθρωπολογική σταθερά και παρακαταθήκη τής Πτώσης, παρά εμφανίζεται ως αναδίπλωση του απείρου στην εμβέλεια του απορρίμματος – περίπου σαν να λυγίζει το «στραβόξυλο από το οποίο οι άνθρωποι είναι καμωμένοι», σύμφωνα με τη διατύπωση του Isaiah Berlin. Εν ολίγοις το κακό δεν συνιστά προαιώνια

582. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 149.

καταδίκη ούτε έσχατο προορισμό τού ανθρώπινου γένους, εφόσον δεν αποτελεί παρά μια προοπτική που διανοίγεται εξαρχής από την ανάδυση μιας γνήσιας δυνατότητας αυθυπέρβασης (και το ακόλουθο «μπλοκάρισμά» της).

δ + ε. Τον Θεό και την αναγκαιότητα ως συχνά συνδεδεμένους μεταξύ τους τελεστές τής περατότητας, στους οποίους καταφεύγουν η μεταφυσική (συνήθως, αλλά όχι απαραίτητα, αποζητώντας την κύρωση εδραιωμένων θρησκευτικών πεποιθήσεων) και οι δογματικοί θετικισμοί. Η μεν αναγκαιότητα εμφανίζεται ως αεροστεγώς σφραγισμένο κλείσιμο του πεπερασμένου στον εαυτό του, ο δε Θεός ως εγγυητής τής τάξης και της δυνατότητας γνωσιακής προσπέλασής της. Από τη δική του σκοπιά, ο Badiou θα υπενθυμίσει ότι η συμβαντική έλευση λαμβάνει χώρα ως τοπικό καθεστώς εμμενούς εξαίρεσης στις παγιωμένες κανονικότητες μιας κατάστασης ή τις προδιαγραφές ενός νόμου, ενώ ο Θεός παρουσιάζεται ως μετωνυμική ένδειξη του απύθμενου χαρακτήρα τού ασύνειδου αποθέματος της ψυχής (ως «συγκάλυψη της αβύσσου», όπως θα το διατύπωνε ο Καστοριάδης), από το οποίο άλλωστε τεκμαίρεται η δυνατότητα αυθυπέρβασης υπό το συμβαντικό κάλεσμα.

Αρνούμενος τη διασταύρωση του πεπερασμένου και του απείρου, ο Spinoza τα απομονώνει, εφόσον απουσιάζει από το έργο του η διαμεσολάβησή τους ή η εισβολή τού απείρου εντός τής ακολουθίας πεπερασμένων αιτίων και αιτιατών (εξάλλου απορρίπτει τα θρησκευτικά σχήματα δημιουργίας τού κόσμου ως ανορθολογικές αφηγήσεις, όπως και τα θαύματα ή τη χριστιανική Σάρκωση) και έτσι μάς παραδίδει έναν απόλυτο ορθολογισμό που είναι επίσης ένας απόλυτος ντετερμινισμός, μια φυσική οντολογία απεκδυμένη από κάθε συμβαντική επίνοια. Ο Spinoza είναι ο αυστηρότερος και πλέον άτεγκτος στοχαστής τής αναγκαιότητας, εφόσον την απολυτοποιεί και την ταυτίζει με τη νομοτελή ολότητα του υπάρχοντος. Γι' αυτόν όμως «η αναγκαιότητα δεν είναι της τάξης των αποτελεσμάτων ή των συνεπειών μιας απόμακρης υπερβατικότητας, είναι ο εμμενής γνώμονας αυτής τούτης της θείας παραγωγικότητας»⁵⁸³ Αντιθέτως (και πέραν των όποιων σημείων συμφωνίας) για τον Badiou το επίδικο αφορά ακριβώς την επεξεργασία μιας ορθολογικής θεωρίας τού συμβάντος, δηλ. της διαμεσολάβησης του αιώνιου, απείρου και ιδεατού και του έγχρονου, πεπερασμένου και υλικού, λαμβάνουσας χώρα δίχως καταφυγή στις υποσχέσεις τής υπερβατικότητας και τη θρησκευτική αυθεντία, ως ενδοκαταστασιακός εντοπισμός μιας εμμενούς εξαίρεσης, ήτοι μιας στιγμιαίας διακοπής ή αναστολής τής συνηθισμένης ροής των πραγμάτων (ό,τι κατά πάσα πιθανότητα θα φάνταζε σ' έναν φαταλιστή ή περικλειστο εμμενειοκράτη ως μια απόπειρα διάσωσης της δυνατότητας των θαυμάτων, ως επίκληση της υπερβατικότητας διατυπωμένη σε θύραθεν φιλοσοφικό

583. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 173.

ιδίωμα). Στο επιστημολογικό επίπεδο, το ζητούμενο είναι να διαρρηχθεί η αυτοαναφορική καθήλωση στη σφαίρα τού θετικά περιγεγραμμένου, αφού τούτη θα παρέπεμπε το αίτημα γνωσιακής προσπέλασης της πραγματικότητας στις εγνωσμένες προδιαγραφές ενός μόνο μέρους της (λχ. της τρέχουσας μορφοποίησης των επιστημών). «Θα μπορούσε να πει κανείς ότι [η αναγκαιότητα] συνιστά τον προσίδιο στον επιστημονισμό, στον χυδαίο θετικισμό, τελεστή τής περατότητας. Σύμφωνα, η επιστήμη είναι άπειρη. Αλλά ακριβώς η υποδούλωση/υποτέλεια της επιστήμης στην περατότητα είναι ο επιστημονισμός, με τον τρόπο τού καθολικού ντετερμινισμού, δηλ. της αναγκαιότητας ως οριστικού κλεισίματος κάθε αλύσωσης, ακόμη και αν [αυτή] εκτείνεται σ' έναν ορίζοντα απειρίας».⁵⁸⁴ Ο κόσμος τής περατότητας είναι ένας κόσμος δίχως εκπλήξεις πέραν των όποιων οχλήσεων είναι σε θέση, έστω και κατόπιν εορτής, να διευθετήσει η υφιστάμενη αρμόδια γλώσσα.

Ο εγκλεισμός στην επικράτεια της επ' αόριστον εκτεινόμενης αλύσωσης αιτίων και αιτιατών απαιτεί μια πράξη ολοποίησης, της οποίας το εχέγγυο είθισται να παρέχει ο Θεός. Ο Badiou σπεύδει βέβαια να διευκρινίσει ότι πρόκειται για τον Θεό ως οντολογικό θεμέλιο, δηλ. για την Πρώτη Αρχή τής μεταφυσικής και των φιλοσόφων, και όχι για τον Θεό των θρησκευτικών διηγήσεων, των ιερών κειμένων και τελετουργιών. Απέναντι στον τελευταίο, τα ορθολογικά επιχειρήματα αποδεικνύονται αδύναμα και αναποτελεσματικά, εφόσον άπτεται της πίστης. Πρόκειται για διαφορετικά επίπεδα, ακόμη και αν κάποιοι φιλόσοφοι υπέθεταν ως δεδομένη ή εξελάμβαναν ως προφανή την ταύτισή τους. Με τους όρους τής λακανικής χαρτογράφησης του ψυχικού πεδίου, ο Θεός των αβρααμικών θρησκειών εμπίπτει στη σφαίρα τού Φαντασιακού, ενώ εκείνος της ορθολογικής Μεταφυσικής στη σφαίρα τού Συμβολικού. Μονάχα για τον δεύτερο αποκτούν νόημα οι ποικίλες προσπάθειες επιχειρηματολογικής απόδειξης της ύπαρξης, όπως άλλωστε και τα σύστοιχα εγχειρήματα ανασκευής τους. Η δε πίστη είναι της τάξεως της διακινδύνευσης επέκεινα κάθε ορθολογικής στάθμησης, αφού συγκροτείται ως υπαρξιακό στοίχημα (του τύπου «όλα ή τίποτα») και μάλλον τρέφεται παρά υπονομεύεται από την αμφιβολία (όπως γνωρίζει πολύ καλά ο Badiou, ο οποίος διεκδικεί για λογαριασμό του την υποκειμενοποιητική λειτουργία τής πιστότητας σε κάτι που αντιβαίνει στην υπάρχουσα διευθέτηση ενός κόσμου και αψηφά κάθε στατιστική κατανομή των πιθανοτήτων).

Ανακτώντας λοιπόν τη λακανική διατύπωση, ο Badiou εκλαμβάνει τον Θεό ως μετωνυμία τού ασυνειδήτου. Παρακολουθώντας εκ του σύνεγγυς την οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού που παρέχει ο Descartes (ο Θεός ως αίτιο της ιδέας τού απείρου, την οποία δεν θα ήταν δυνατό να έχει σχηματίσει ανεξάρτητα, ως πεπερασμένη σκεπτόμενη ύπαρξη, ο φορέας τής δήλωσης «σκέπτομαι, άρα υπάρχω»), καταλήγει στη μετάπλαση και την

584. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 179.

οικειοποίησή της ως ένδειξη του πλεονάσματος των ασύνειδα εγγραφόμενων δυνατοτήτων. «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το συμβάν, ένα συμβάν, είναι μια διακοπή τού πεπερασμένου κλεισίματος της αναγκαιότητας από ένα στοιχείο που δεν είναι αναγώγιμο σε τούτη την αναγκαιότητα, και το οποίο είναι πάντοτε υποκειμενικά εγγεγραμμένο, εξαρχής, στο ασυνείδητο. Η υποκειμενική εμπλοκή/δέσμευση [engagement] αναφορικά με ένα συμβάν και τις συνέπειες του συμβάντος αυτού απαιτεί τωόντι κάποιο πράγμα από το υποκείμενο, ένα είδος νέας εμπιστοσύνης –ο Μao έκανε λόγο για “εμπιστοσύνη στις μάζες”– η οποία δεν τού ήταν προηγουμένως διαφανής μήτε εξάλλου προσιτή. Όλος ο κόσμος έχει αυτή την εμπειρία, για την οποία έχω συχνά μιλήσει, τής ανακάλυψης μιας ικανότητας την [ενεργό διαθεσιμότητα της] οποία[ς] αγνοούσε κάποιος στον εαυτό του, τουτέστιν την ανακάλυψη, προξενηθείσα από το συμβάν, ότι είναι ικανός κανείς για περισσότερα απ’ όσα φανταζόταν ότι είναι ικανός. Το συμβάν κινητοποιεί άλλο πράγμα από τις συνήθειες μας αναγκαιότητες, άλλο πράγμα απ’ αυτό που ελέγχουμε από την άποψη της γλώσσας μας, των εικόνων μας, των ρητών αναπαραστάσεών μας. Το συμβάν είναι αυτό που διακόπτει τη λειτουργία-αναγκαιότητα της περατότητας και προβάλλει/ωθεί το υποκείμενο στη χρήση μιας προηγουμένως απρόσιτης εσωτερικής ενέργειας».⁵⁸⁵

στ. Τον θάνατο, ο οποίος συνιστά τον απόλυτο ορίζοντα του μοτίβου τής περατότητας, συγκεφαλαιώνοντας τρόπον τινά το πεντάπτυχο των τελεστών της. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο σύγχρονος μηδενισμός εμφανίζεται ως διαμάχη μεταξύ των δύο επιμέρους φραξιών του, από τη μία ενός χλιαρού, άθεου σκεπτικισμού και από την άλλη ενός πόθου για την αναστήλωση του νεκρού Θεού. Τούτη η διαμάχη ενδέχεται να προσλάβει πολλά ονόματα (λχ. Δύση εναντίον Ισλάμ, δημοκρατία εναντίον τυραννίας, νεωτερικότητα εναντίον παράδοσης, διαφωτισμός εναντίον σκοταδισμού, πρόοδος εναντίον συντήρησης, εκσυγχρονισμός εναντίον καθυστέρησης ή λαϊκισμού, πολιτισμός εναντίον βαρβαρότητας, κτλ.), ωστόσο, παρά την πιθανή έκπληξη του αναγνώστη, ο Badiou σπεύδει να αποκλιμακώσει τη βαρύτητά της, επισημαίνοντας το κοινό υπόβαθρο αμφοτέρων των πόλων στην παραδοχή τής περατότητας (λχ. του φιλήσυχου μικροαστού καταναλωτή ή «νοικοκυραίου» και του φανατικού που αισθάνεται την ανάγκη να εκμηδενιστεί προκειμένου να προσεγγίσει την υπερβατικότητα του θεού του).

Ο θάνατος ως λανθάνουσα δυνατότητα ή απωθημένη καθότι άφευκτη πραγματικότητα παραμένει στην καρδιά των μοντέρνων κοινωνιών. Μολονότι (ή επειδή ακριβώς) απωθείται ως θέαμα (η εμμονή με τη νεότητα, τη σωματική ρώμη και ευεξία, η βιοϋγιεινή των γυμναστηρίων, των εξατομικευμένων προγραμμάτων και των συμπληρωμάτων διατροφής, η

585. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 188.

συνεχής ανάγκη παραγωγής ολοένα και μικρότερης ηλικίας «ανερχόμενων άστρων» στον χώρο τού θεάματος, κτλ.), με την απουσία αυτή να αναπληρώνεται και με το παραπάνω με την καταιγιστική υπεραφθονία σε αποκαλυπτικά σενάρια και δυστοπικές αναπαραστάσεις (λχ. στην κινηματογραφική βιομηχανία), ο θάνατος επικαλύπτεται από την καταναλωτική μετάθεσή του (ως παράταση και απόθεση της έλευσής του) μέσω της διαστολής τού παρόντος («Ένα προϊόν ακόμη!», και έπειτα «Αχ, ακόμη ένα!», «Φανταστικό! Ό,τι ακριβώς χρειαζόμουν!», μόνο που «Πρέπει ν' αποκτήσω και αυτό!» «Είδες το τελευταίο καθαριστικό πιάτων; Δεν το πιστεύω!»). Όλα συμβαίνουν σάμπως το ζητούμενο ήταν να διαγάγουμε έναν ήρεμο βίο «άνευ εκπλήξεων», να διασχίσουμε αθόρυβα μια ζωή όπου τίποτε δεν θα συναντήσουμε εξόν από τον θάνατο, ο οποίος έρχεται αβίαστα και εξίσου αθόρυβα στο «πλήρωμα των ημερών».

Ο Heidegger είναι ο στοχαστής εκείνος που, σύμφωνα με την εκτίμηση του Badiou, επωμίστηκε τον πυκνότερο και πληρέστερο στοχασμό τής θνητότητας, αναδεικνύοντας τον συστατικό της χαρακτήρα για τον ιδιαίτερο τρόπο, τόπο και τύπο τού –και ανοίγματος προς το– είναι που αποτελεί το ανθρώπινο ον. Ο θάνατος δεν αποτελεί στο πλαίσιο της θεώρησης αυτής κάτι που επισυμβαίνει έξωθεν, ένα ενδεχομενικό τύχημα, ούτε άλλωστε σημαίνει την παύση των ζωτικών λειτουργιών την οποία θα επικύρωνε αδιάφορα μια επιστημονική διαπίστωση, παρά συνιστά μάλλον την ενδότερη συνθήκη και την έσχατη δυνατότητα των ανθρώπων, τον απόλυτο ορίζοντα της ύπαρξής τους.⁵⁸⁶ Μάλλον δεν προξενεί εντύπωση στον αναγνώστη το γεγονός ότι η θέση τού Badiou για το ζήτημα, όπως αναπτύσσεται στις *Λογικές των κόσμων* και ανακτάται στην *Εμμένεια των αληθειών*, βρίσκεται στον αντίποδα της προαναφερθείσας χαϊντεγκεριανής, δεδομένου ότι ο θάνατος θεωρείται από τον φιλόσοφο ως κάτι δευτερογενές και εξωτερικό προς τη ζωή, το οποίο ως τέτοιο άπτεται της σφαίρας τής φαινομενικότητας. Ο θάνατος επέρχεται έξωθεν ως μετάβαση στον ελάχιστο βαθμό εμφανισιακής έντασης σ' έναν συγκεκριμένο κόσμο, και ως εκ τούτου δεν εγγράφεται στην ουσία των όντων. Όλοι είναι θνητοί, σύμφωνα, αλλά, για τον μοντέρνο πλατωνισμό τού φιλοσόφου, είναι η ένταση και η ποιότητα ενός βίου που προσεγγίζει το απόλυτο –ήτοι η περιπετειώδης πρόσβαση στο οικουμενικό και η εργώδης μετοχή στο αιώνιο– αυτές που αποτελούν τον καθοριστικό παράγοντα.

4. Η εμβέλεια της συγκάλυψης ως μείζονος νεωτερικής έκφανσης της περατότητας

586. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 206: «Νομίζω ότι ο Heidegger προτείνει έτσι την πυκνότερη και πληρέστερη μορφή μιας οργανικής σχέσης ανάμεσα στην ανθρώπινη ύπαρξη και την περατότητα. Η θέση του είναι κατά τη γνώμη μου η ριζικότερη όσον αφορά την ανάληψη της περατότητας, επειδή είναι μια θέση που εμμενοποιεί με τρόπο απόλυτο την περατότητα».

Έχοντας διέλθει τις κύριες μορφοποιήσεις τής περατοκρατικής περιστολής των δυνατοτήτων, ο Badiou ακολουθώντας εστιάζει την προσοχή του στην ανασκευή τής κυρίαρχης λειτουργίας καταπίεσης της σύγχρονης εποχής, η οποία είναι εκείνη της *κάλυψης* [recouvrement].⁵⁸⁷ Ενώ οι παραδοσιακές μορφές εξουσίας εδράζονταν σ' ένα κύριο ταυτοτικό σημαίνον, οι λειτουργίες τής κάλυψης δεν προϋποθέτουν τη θετική πρόκριση κάποιας ταυτότητας, αλλά αρκούνται στην αρνητική κρίση περί της ίδιας τής δυνατότητας εναλλακτικών δυνατοτήτων, υποβαστάζοντας ούτως υπό το μοτίβο τής περατότητας την καθεστηκυία τάξη. Η απαγόρευση του εκλαμβανόμενου ως αδύνατου συντελείται εμμέσως διά της τυπικής υπαγόρευσης των ορίων τού δυνατού.⁵⁸⁸ Ως αποτέλεσμα αυτής της αδιόρατης «στρατηγικής», η προοπτική διασάλευσης ή υπονόμησης της υπάρχουσας κατάστασης από μια άπειρη καινοφάνεια εξουδετερώνεται εκ των προτέρων διά της αμφισβήτησης του καινοφανούς χαρακτήρα της και της υπαγωγής της στα προϋπάρχοντα σχήματα κατανόησης και οργάνωσης των γνώσεων. Κάθε υπόνοια μετασυμβαντικής αναδιευθέτησης του υπάρχοντος συγκαλύπτεται λοιπόν από ένα παλίμψηστο ή μωσαϊκό λειτουργιών που αποσκοπούν στην εκ των υστέρων εξουδετέρωσή του μέσω της προσρόφησής του στις προδιαγραφές τής πρότερης τάξης πραγμάτων, αυτής ακριβώς που θα μπορούσε να υπονομευθεί από την απρόσκοπτη εκτύλιξη των συνεπειών τού συμβάντος. Ύστατη σκόπευση τούτων των λειτουργιών είναι η διατήρηση της ομοιοστατικής ισορροπίας ή η θαλπωρή τής ασφάλειας, ενώ την κατεξοχήν υποκειμενική μορφή τους ενσαρκώνει η θερμιδοριανή φυσιογνωμία τού *αποστάτη*. Εν ολίγοις, οι αυτόκλητοι επαναστάτες σφάλλουν, υπερβάλλουν, απατούν και αυταπατώνται, στερούνται πάντοτε σύνεσης και μέτρου – ειδάλλως δεν θα ήταν «επαναστάτες», αλλά συντηρητικοί προασπιστές τής εκάστοτε κατεστημένης τάξης πραγμάτων, μελαγχολικοί απολογητές τού υπάρχοντος ή έστω νουνεχείς μεταρρυθμιστές. Το μείζον από τη σκοπιά τού υπάρχοντος κόσμου είναι να μην εκτρέπεται ο υπαρκτικός προσανατολισμός των ατόμων προς την κατεύθυνση μιας εργώδους διακινδύνευσης, ενώ, άπαξ και αυτό συμβεί, ν' αποκατασταθεί η τάξη το συντομότερο δυνατόν με την τελετουργικά επαναλαμβανόμενη αποκήρυξη του ένδοξου ή πειραματικού παρελθόντος ως προϊόντος παρέκκλισης, ήτοι ως ξεστρατίσματος λόγω προσωρινής αυτοεξαπάτησης, συγκυριακής διολίσθησης ή νεανικής ονειροπόλησης.

587. Ο γαλλικός όρος έχει επίσης τη σημασία τής συλλογής χρεών, της ανάκτησης, της ανάκαμψης, της ανάρρωσης, κτλ. Ο Badiou ωστόσο έχει υπόψη του τη συναφή μαθηματική ορολογία, της οποίας τις συνδηλώσεις αξιοποιεί. Ως εκ τούτου, θα χρησιμοποιήσουμε ως εναλλάξιμες τις αποδόσεις του στα ελληνικά ως «κάλυψη», «συγκάλυψη» και «επικάλυψη».

588. «Γενικά, θα αποκαλέσουμε “επιχειρήσεις συγκάλυψης” την εξουδετέρωση [ή αδρανοποίηση] οποιασδήποτε ανίχνευσης μιας άπειρης δυναμικότητας [potentialité] σε μια κατάσταση, την οποία [δυναμικότητα] η κυρίαρχη εξουσία θέλει να αναγκάσει/υποχρεώσει να παραμείνει υπό έναν πεπερασμένο νόμο, εξουδετέρωση που επιτυγχάνεται όχι διαμέσου της ευθείας και ανταγωνιστικής άρνησης της δυναμικότητας, αλλά διαμέσου εκτιμήσεων/θεωρήσεων που αντλούνται οι ίδιες από τους πεπερασμένους πόρους τής αρχικής κατάστασης, οι οποίες έρχονται να συγκαλύψουν και να καταστήσουν αγνώριστη/παραγνωρίσιμη οποιαδήποτε υπόθεση περί απειρίας». Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 223.

Στον χώρο τής πολιτικής, η φάση τής κλιμακούμενης «τρομοκρατίας» των γιακωβίνων κατά τα έτη 1792 έως 1794, η κινεζική Πολιτιστική Επανάσταση με τα έκτροπα ανεξέλεγκτης βίας μέχρι το 1968, και ασφαλώς ο γαλλικός Μάης τού ίδιου έτους αποτελούν χαρακτηριστικές περιπτώσεις αμφιλεγόμενων συμβάντων που συγκαλύφθηκαν. Η συγκάλυψη αφομοιώνει το συμβάν διαστρέφοντας την αλήθεια του με τρόπο ώστε να καταστούν ανενεργές οι αιχμηρές ή απειλητικές προεκτάσεις του για την παρούσα κατάσταση. Έτσι ο Ροβεσπιέρρος καταλήγει να θεωρείται κάτι μεταξύ αυταρχικού τυράννου και υπερφιλόδοξου παράφρονα, ενώ η Παλινόρθωση του πρότερου καθεστώτος οικειοποιείται τις ριζοσπαστικές λέξεις, διαστρέφοντας πλήρως τη στόχευσή τους (ώστε, σταδιακά, η συνέχεια της ρεπουμπλικανικής παράδοσης θα φτάσει να εκφράζεται προνομιακά από τη Δεξιά, με κύριο πυλώνα λχ. τον κομματικό σχηματισμό που ίδρυσε ο Nicolas Sarkozy!). Αντίστοιχα, ο Πρόεδρος Mao –δεύτερος μόνο σε σχέση με τον Stalin και, ίσως, τον Hitler– παρουσιάζεται ως αδίστακτος εγκληματίας, ο οποίος «έπαιξε τα ρέστα του» στην απελπισμένη προσπάθειά του ν’ ανατρέψει τους δυσμενείς για τον ίδιο συσχετισμούς δύναμης εντός τής κομματικής και κρατικής γραφειοκρατίας, κινητοποιώντας ως μοχλό πίεσης τους ερυθροφρουρούς και βυθίζοντας σ’ ένα κρεσέντο βίας, αστάθειας και παρατεταμένης αβεβαιότητας την κινεζική κοινωνία (μολονότι η αλλαγή κατεύθυνσης που χάραξε το καθεστώς μετά τον θάνατό του παρουσιάζεται ως συμβατή με την παρακαταθήκη του). Τέλος, όλος ο πολύτροπος εξεγερσιακός πειραματισμός τού «γαλλικού Μάη» τείνει ολοένα και συχνότερα ν’ αποκηρύσσεται (εξόχως ενδεικτική εν προκειμένω η φημισμένη προεκλογική προτροπή τού Προέδρου Sarkozy «να τελειώνουμε μια και καλή με τ’ απομεινάρια του Μάη») υπό την εκδικητική επιστροφή ενός πνεύματος «υπευθυνότητας» ή να αναγιγνώσκεται υπό το πρίσμα τής σεξουαλικής απελευθέρωσης ή της «ατομικιστικής στροφής» των δυτικών κοινωνιών, ως νεολαιίστικο ξέσπασμα εκτόνωσης ή ψυχόγραμμα που, ορθώνοντας το ανάστημά του στον πατερναλιστικό χαρακτήρα των μεταπολεμικών κοινωνιών, προετοίμασε τη στροφή προς την παράταση της καταναλωτικής ευμάρειας μέσω της διόγκωσης του ιδιωτικού δανεισμού και προς τις μεταϋλιστικές ευαισθησίες των νέων μικροαστικών στρωμάτων (εάν δεν άνοιξε κιόλας την κερκόπορτα για την έλευση του «νεοφιλελεύθερου» καθεστώτος ρύθμισης των καπιταλιστικών οικονομιών).

Σε γενικές λοιπόν γραμμές, ο Badiou προσυπογράφει τη διαπίστωση πολλών προγενέστερων σχετικά με τη μετάβαση από ένα «απαγορευτικό» ή «κατασταλτικό» υπόδειγμα της εξουσίας σε μια «επιτρεπτική» και «παραγωγική» της σύλληψη. Δεν ενδιαφέρεται όμως για τις κοινωνιολογικές ή ιστορικές παραμέτρους αυτής της εξέλιξης (για το πώς ακριβώς συντελέστηκε ή με ποια ευρύτερα φαινόμενα συνδέεται), αλλά για τη διερεύνηση της γενικότερης –και εν πολλοίς αθέατης– λογικής της με τους αυστηρότερους τυπικούς όρους. Ως υποκειμενικό αποτύπωμα της εποχής τής συγκάλυψης πάντως διακρίνεται μια δοσολογία ανεκτικότητας (ή αδιαφορίας), πλουραλισμού (ή σχετικισμού) και σκεπτικισμού (ή «κυνισμού»). Πέραν από την στερεοτυπική απεικόνιση του «γιάπη» (που διαβάζει D & G στο μετρό, γευματίζει σε εξωτικά εστιατόρια, κάνει γιόγκα, γυμνάζεται προτού μεταβεί στην εργασία, κτλ.), ο τύπος ανθρώπου που τής αντιστοιχεί είναι ο «ξύπνιος» που δεν

πέφτει στην παγίδα να γίνει πiónι των άλλων. Με άλλα λόγια, ο τύπος που σχολιάζει πικρόχολα τις εξελίξεις από τον καναπέ, επικρίνοντας όλους τους άλλους ως «πουλημένους» ή «συμβιβασμένους» ή «λαμόγια» ή «κουτορνίθια», εξυφαίνοντας ή «ανακαλύπτοντας» παντού συνωμοσιολογικά σενάρια δίχως να «παραμυθιάζεται» ο ίδιος.

Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το σχήμα τού Badiou έγκειται στο ότι δεν περιορίζεται στην πολιτική, ούτε εγκλωβίζεται σε μια ουσιοκρατική θεώρηση όπως οι παραδοσιακότερες εκδοχές τής κομμουνιστικής εσχατολογίας. Το ζητούμενο επομένως είναι να εντοπιστούν, να αναλυθούν και ν' αποδομηθούν οι διαφορετικοί τύποι και τρόποι συγκάλυψης, όπως παρουσιάζονται σε συγκεκριμένες συνθήκες. Η γενική, οιονεί διϊστορική τάση είναι πάντως ο συνασπισμός τής περατότητας να αναδιοργανώνεται υπό την απειλή μιας συμβαντικής αναδιάταξης, ούτως ώστε νέες τακτικές συγκάλυψης να αναδύονται ως απαντητικές κινήσεις.⁵⁸⁹ Η λογική υποδομή των επιχειρήσεων συγκάλυψης ερείδεται βέβαια στην κατασκευάσιμη ιεραρχία των συνόλων (το L), στο πλαίσιο της οποίας καμία παραδοχή σχετική με την ύπαρξη μιας πολλαπλότητας δεν απαιτείται, εάν δεν στηρίζεται σε προηγουμένως ορισμένα και διατιθέμενα πολλαπλά και ιδιότητες.⁵⁹⁰ Ούτως ο περατοκρατικός αλγόριθμος κατασκευάζει το εύτακτο σύμπαν του βήμα βήμα, δίχως την ανάγκη προσφυγής στο άπειρο ή το ανονόμαστο. Οτιδήποτε μπορεί να γίνει δεκτό, εφόσον υπάγεται στα πρωτόκολλα κατασκευής τής εν λόγω ιεραρχίας. Στις μη οντολογικές καταστάσεις, τούτη η οχύρωση έναντι του ασαφούς ή του μη οριοθετήσιμου αντιστοιχεί στην υπαγωγή τού αγνώστου στο ήδη γνωστό και στην εξουδετέρωση της δύναμης του καινούργιου διαμέσου της εισρόφησής του από οικεία, εδραιωμένα σχήματα θετικής εγγραφής (ταξινόμησης, διάκρισης, αποτίμησης, ερμηνείας, γνώσης, κτλ.). Ένας άλλος τρόπος να διατυπωθεί η λειτουργία τής εγκυκλοπαίδειας είναι ο ακόλουθος: κάθε ιστορικά αναδυθείσα και εδραιωθείσα εξουσιαστική διαμόρφωση θα τείνει να φυσικοποιεί την κατάσταση πραγμάτων τής οποίας τη νομιμοποιητική έκφραση αποτελεί, εξοβελίζοντας από την οπτική της την ιστορία ως πεδίο διακύβευσης, επώασης και ανάδυσης νέων, εναλλακτικών προς την ίδια δυνατοτήτων. Στη θέση μιας έμφορτης εκπλήξεων ιστορίας τής φύσης –και των συμπαρομαρτουσών διεργασιών αποφυσικοποίησης– δεσπόζει τώρα μια φύση δίχως ιστορία άλλην από τις κυκλικές τροχιές, τις επαναληπτικότητες και τις οιονεί νομοειδείς κανονικότητές της. Διενεργείται μ' άλλα λόγια η συγκάλυψη της αβύσσου από τα ιζηματογενή

589. Ο Badiou φαίνεται εν προκειμένω να παρέχει το φορμαλιστικό πλαίσιο για ένα πρόπλασμα ερευνητικού προγράμματος –την τοποθετούμενη στον πυρήνα των μεταθεωρητικών παραδοχών τού εν λόγω προγράμματος φιλοσοφική και μαθηματική προεργασία–, το οποίο θα αφορούσε όχι τόσο τη γενεαλογία, όσο την ορθολογική ανασυγκρότηση της αλληλουχίας των μορφών τής κρατικής κυριαρχίας. Για μια ενδιαφέρουσα διαπλοκή αυτής της εγελιανής έμπνευσης με το προσφερόμενο στον *Αντι-Οιδίποδα* των Deleuze και Guattari σχεδιάγραμμα μιας καθολικής ιστορίας τής επιθυμητικής παραγωγής, βλ. την εκπονηθείσα υπό την επίβλεψη του Γιώργου Φουρτούνη στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος «Πολιτική Επιστήμη και Ιστορία» τού Παντείου Πανεπιστημίου διπλωματική εργασία τού Γιάννη Ευσταθίου, *Κράτος και ασυνείδητο* (Αθήνα, 2017).

590. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 237: «Θα πούμε λοιπόν ότι ένα σύνολο είναι πεπερασμένο εάν όλα τα στοιχεία του είναι ορίσιμα, που σημαίνει ότι εγγράφονται στην κυρίαρχη γλώσσα υπό τη μορφή καλά καταχωρισμένων/καταλογογραφημένων [répertoriées] και γνωστών σ' όλον τον κόσμο ιδιοτήτων».

απορρίμματά της και η αναγωγή τού είναι στο ευτάκτως-λέγεσθαι. Στην οντολογική κατάσταση, εκ του γεγονότος πως το κατασκευασιοκρατικό σύμπαν συνιστά ένα εσωτερικό μοντέλο τού απόλυτου ανάφορου της σκέψης –ήτοι καταθέτει μία θεμιτή για την κατάληψη της θέσης υποψηφιότητα, εφόσον πληροί τις ελάχιστες δυνατές προδιαγραφές–, συνάγεται η ταυτότητά τους ($L = V$). Το να γίνεται παραδεκτή η ύπαρξη κάποιου πράγματος, σημαίνει πως έχει κατασκευαστεί ήδη ή πως είναι κατ' αρχήν κατασκευάσιμο από υλικά ήδη γνωστά και κανόνες ρητούς – να είναι εν τέλει αναγώγιμο στα πρωτόκολλα του υπάρχοντος, και η ποίηση του μέλλοντος να ράβεται στα μέτρα τού παρόντος και από τη φόδρα τής γλώσσας τού παρόντος. Οριακά, αυτές οι προδιαγραφές θα έτειναν στον εξοβελισμό τής δημιουργικότητας και την υποκατάστασή της από την –έστω άψογα επιτελούμενη– απλώς διεκπεραιωτική λειτουργικότητα.

Η επικάλυψη επιτελεί λοιπόν την εξημέρωση ή την καθυπόταξη του νοήματος, σφραγίζοντας ή βουλώνοντας κατά κάποιον τρόπο την οπή που δημιουργείται ως απότοκο του εκρηξιγενούς συμβάντος. Η απορρόφηση των κραδασμών λαμβάνει χώρα από την προκαταβολική ενεργοποίηση ολόκληρου του φάσματος των εγκυκλοπαιδικών διευθετήσεων, ενισχυμένου καθώς είναι από τη συνήθεια και θωρακισμένου χάρη στην λειτουργική απαίτηση ελέγχου τού νοήματος και ρύθμισης της κυκλοφορίας και της διασποράς του μέσω εδραιωμένων διακρίσεων, ταξινομήσεων και κανόνων για την τέλεση των θεμιτών συνδέσεων και συστοιχιών. Υπ' αυτή την έννοια η κάλυψη εξειδικεύει την παραδοσιακή σύλληψη της κρατούσας ιδεολογίας, εφόσον υπάγει τα τεκταινόμενα στις προδιαγραφές τής αυτοεξυπηρετικής αναπαραγωγής τής εκάστοτε ηγεμονικής γλώσσας μιας κατάστασης (του ενδεχομένως αθέατου δικτύου παραδοχών, ορισμών και υποδείξεων). Εξυπακούεται ότι η ανάδυση του καινοφανούς σ' ένα τέτοιο πλαίσιο λογίζεται ή αποτυπώνεται ως αναδιάταξη ήδη διαθέσιμων στοιχείων, ήτοι ως αναδιαρρύθμιση, ανασύνθεση και ανασυνδυασμός γνωστών και καταλογογραφημένων γλωσσικών πόρων. Η συντηρητική λογική τής εγκυκλοπαιδείας εκ των πραγμάτων υποστηρίζει –και υποστηρίζεται με τη σειρά της από– μια θετικιστική προσέγγιση του νοήματος, όπου ακριβώς η οντογένεση –δηλ. η ανάδυση ριζικά νέων νοημάτων– εξοβελίζεται. Εντός του κατασκευάσιμου σύμπαντος, το άπειρο υπάγεται στο πεπερασμένο όχι επειδή τα μη κατασκευάσιμα σύνολα εμφανίζονται απειλητικά για την ευστάθεια του όλου οικοδομήματος, αλλά επειδή δεν απαντούν καν εντός του, αφού έχει προαποφασιστεί ο χιμαιρικός χαρακτήρας τής ύπαρξής τους. Ούτως η ριζική απροσδιοριστία, η οποία καθιστά επιτακτική την επινόηση πειραματικών και εν πάση περιπτώσει τολμηρών θεωρησιακών πρωτοκόλλων για την περιπετειώδη εξερεύνηση αχαρτογράφητων επικρατειών, υποκαθίσταται εξ αρχής από την οιονεί αλγοριθμική πράξη θέσμισης νέων *ονομάτων*, και το ακαθόριστο εγκαθίσταται αμετάκλητα στη φόρμουλα του αυστηρά περιγεγραμμένου «πράγματος». Έτσι επέρχεται η αποκλιμάκωση της υπαρξιακής έντασης την οποία ενέχουν οι *συναντήσεις*, με αποτέλεσμα τη μετατροπή τής σκέψης σε δημιουργική «επίλυση γρίφων» ως κατ' ουσίαν επιτελούσα μια διαδικασία *αναγνώρισης*, όπου το υποκείμενο του επίσταμαι ανευρίσκει στο προσώρου άγνωστο ό,τι είχε φροντίσει εκ των προτέρων ν' αποθέσει αυτού.

Αντιτιθέμενος στις προδιαγραφές τής κατασκευασιμότητας και τις περισταλτικές συνέπειές τους για τη σκέψη, ο Badiou καταφεύγει στην ευρύτερη κοίτη των μαθηματικών. Όπως γράφει χαρακτηριστικά, «η ιδιοφυΐα των μαθηματικών είναι ακριβώς, κατά τη γνώμη μου, ότι μπορούν να βεβαιώσουν πως υπάρχει ένα “αντικείμενο” του οποίου δεν γνωρίζουμε παρά τον ορισμό, περιλαμβανομένης της περίπτωσης τούτος ο ορισμός να μην επιτρέπει να γνωρίσουμε πώς να κατασκευάσουμε αυτό το αντικείμενο. Η ύπαρξη διακινδυνεύεται λοιπόν, αυτό είναι σίγουρο. Αλλά τούτη η διακινδύνευση αφορά μονάχα την ενδεχόμενη εμφάνιση μιας αντίφασης προκύπτουσας από την κατάφαση μιας ύπαρξης».⁵⁹¹ Επανερχόμενος στην εκτεθείσα στο κεφάλαιο II αντίληψή του, θα τονίσει αυτήν ακριβώς την ανεξαρτησία των μαθηματικών από εξωγενείς επιδράσεις και συνθήκες και τη βαθύτερη συνέργεια –η οποία λαμβάνει χώρα εντός τους– της αυστηρότερης συλλογιστικής πειθαρχίας με την πλέον αχαλίνωτη επινόηση. Τα μαθηματικά είναι η μορφή σκέψης στην οποία τα όρια μεταξύ του παραγωγικού αποδεικτικού λόγου, της οικονομίας των διαθέσιμων μέσων και της δημιουργικής φαντασίας καθίστανται δυσδιάκριτα. Η εν λόγω ανεξαρτησία τους και η λιτότητα ή οικονομία των μέσων επ’ ουδενί δεν συνεπάγονται την προκαταβολική αρνητική γνωμοδότηση περί των υπάρξεων που απαντούν εντός τους, αφού τον τελευταίο λόγο έχει πάντοτε η –κανοναρχούμενη, αλλά γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο ελεύθερη– επινόηση.⁵⁹² Ενάντια στο αίτημα πρόσδεσης των «αντικειμένων» τού νοείν σε κάποιο εμπειρικό ανάφορο ως σύστοιχο της γνωρίζουσας συνείδησης ή της σκεπτόμενης υποκειμενικότητας, «η δύναμη των μαθηματικών, και ειδικά εκείνου του τμήματός τους περί του οποίου θα γίνει λόγος σε συνάφεια με το άπειρο, είναι ακριβώς να μην παραδέχονται κανέναν περιορισμό τούτης της τάξης, και να προχωρούν τολμηρά, κραδαίνοντας τα σημάδια μιας σκέψης υψηλής από κάθε εμπειρία, στο επέκεινα τού είναι κάθε πράγματος που δεν ανήκει παρά σ’ έναν ιδιαίτερο κόσμο. Ο σκοπός των μαθηματικών ως σκέψης είναι ακριβώς να ορίσουν και να νομιμοποιήσουν ως δυνατές όλες τις συνεκτικές μορφές τού πολλαπλού, δίχως να λαμβάνονται υπόψη οι ιδιαίτεροι κόσμοι, όπου μπορούν ενδεχομένως να υπάρξουν αντικείμενα, η μορφή των οποίων ν’ αντιστοιχεί σε αυτήν ή εκείνη τη μορφή».⁵⁹³ Η επίμονη αντιπαράθεση του Badiou με τον κονστρουκτιβισμό εδράζεται επομένως στη θεώρησή του ως συμπτώματος μιας γενικότερης περισταλτικής λογικής, η οποία προβάλλει όρια εκ των προτέρων στην εξερευνητική δραστηριότητα των ανθρώπων, περιλαμβανομένης της δραστηριότητας της σκέψης. Εξού και η ακόλουθη πολεμική αποστροφή του: «Περί του κονστρουκτιβισμού, μία ενσάρκωση [avatar] του οποίου είναι ο ιντουϊσιονισμός, να μη λησμονούμε ποτέ ότι είναι στα μαθηματικά το ισοδύναμο της αρχής τής πρόληψης [ή προφύλαξης ή επιφυλακτικότητας: précaution] εφαρμοσμένης στην ίδια τη δημιουργικότητα. Απλά και καθαρά, είναι ένας ακρωτηριασμός».⁵⁹⁴ Η προνοητική θωράκιση έναντι της ασάφειας απωθεί –πίσω από το πέπλο τού σαφώς οριοθετήσιμου

591. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 71.

592. Το ελάχιστο δεσμευτικό μεθοδολογικό αίτημα της συντακτικής και σημασιολογικής συνέπειας αποτελεί περισσότερο συνθήκη δυνατότητας παρά περιορισμού.

593. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 72.

594. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 74.

εντός και διά της γλώσσας– τα σημεία εκείνα στα οποία, ελλείπει του κατάλληλου εννοιολογικού χώρου, μια επινοητική απόφαση θα χρειαστεί να ληφθεί. Ο Badiou υπερασπίζεται τη θέση ότι η οντολογία δεν ανάγεται στη γλώσσα τής οντολογίας και ότι η ύπαρξη δεν μπορεί να γλωσσοποιηθεί πλήρως (για την ακρίβεια, ότι το τίμημα αυτών των καταρχήν θεμιτών επιλογών είναι αχρείαστο και ανεπιθύμητο).

Το *απόρριμμα* συλλαμβάνεται ως απότοκο μιας ανισόμετρης δυναμικής μεταξύ ενός υπερβατικού και ενός εμμενούς απείρου,⁵⁹⁵ όπως φερειπείν κωδικοποιούταν σε θεολογικό ιδίωμα η κοσμολογία κάποιων γνωστικών αιρέσεων. Νεοπλατωνικής έμπνευσης, αυτή η σύλληψη προέβαινε στην αντιδιαστολή τού απολύτως υπερβατικού Θεού προς τον κατώτερο Δημιουργό που άρχει στον παρακμιακό, κίβδηλο και επονείδιστο κόσμο τής ύλης. Η απόσταση μεταξύ των δύο σφαιρών τανύζεται σε τέτοιον βαθμό, ώστε ως μόνες λύσεις για τους διαβιούντες στον κόσμο να παρουσιάζονται είτε ο συμβιβασμός με τη σαγήνη τής ύλης –η οποία ως βαρυτική έλξη καθηλώνει το πνεύμα με ατσάλινες πρόκες στο χθόνιο τοπίο, ήτοι στο σαρκίο ως περιφερόμενο και παροδικό σκηνωμά του– είτε η ολική διαφυγή ή απόδραση από τη δυσμενή συνθήκη τής ενθαδικής ύπαρξης. Για τον φιλόσοφο όμως το ζητούμενο δεν έγκειται στην αυτοκτονική φυγή από τα εγκόσμια, αλλά στην οικοδόμηση μιας γέφυρας μεταξύ αισθητού και νοητού ή εμπειρικού και υπερεμπειρικού κόσμου, η διαμεσολάβηση και η μείωση της μεταξύ τους απόστασης (η οποία δρομολογείται μεν από τη σκοπιά τού υπεραισθητού ιδεώδους, αφορμάται δε από τον εμπειρικό κόσμο και σ' αυτόν απολήγει).

Η διαφορά τού *έργου* έγκειται λοιπόν στην περατοποίηση ενός τύπου απείρου κατά τρόπο μη αφομοιώσιμο από τις διακριτικές και ταξινομικές επιχειρήσεις τής αναπαράστασης και της εγκυκλοπαιδικά διαρρυθμισμένης από αυτήν γνώσης. «Σ' αυτόν τον προσανατολισμό τής σκέψης» γράφει ο φιλόσοφος αναφορικά με την οπτική που υπερασπίζεται, «θέτουμε ότι το αξιοσημείωτο που η ανθρωπότητα φέρει εντός της, αυτό που την κάνει να μην είναι απολύτως ταυτόσημη προς τα μυρμήγκια ή τους τερμίτες, είναι μια ικανότητα δημιουργικής περατοποίησης, τουτέστιν η δύναμη να περατοποιεί τις υποβαλόμενες από τη συμβαντική ανάβρυση [surgir] υπέρτερων απειροτήτων υπερβατικότητες, και η παραγωγή αληθειών τής οποίας τούτο το άπειρο θα είναι η μαρτυρία. Τα αποτελέσματα θα είναι όλα πεπερασμένα, αλλά η περατότητα αυτή είναι εργώδης. Τούτη η περατότητα δεν βρίσκεται/έγκειται στην παθητικότητα και τη νύχτα τής ύπαρξης».⁵⁹⁶ Άλλως ειπείν, το έργο θα είναι ένα πεπερασμένο σύνολο που θα φέρει μια ένδειξη απολυτότητας, ως εάν εγγραφόταν ανεξίτηλα εντός του το μνημονικό ίχνος των μετασυμβαντικών καταβολών του.

Ο Badiou επαναλαμβάνει την κριτική του στην περιστολή τού είναι επί τη βάση των προδιαγραφών τής κατασκευασιμότητας [ή κατασκευαστικότητας]. Στο ενδεές σύμπαν τού κονστρουκτιβισμού, όπου ηγεμονεύουν οι πρωθιερείς τής εγκόσμιας θρησκείας τής περατότητας, αντιπαραβάλλει τη διακινδύνευση και την περιπέτεια που συνιστούν για τη σκέψη οι μη κατασκευάσιμες, γενολογικές πολλαπλότητες του

595. Πέραν της ενδεδειγμένης απόδοσής του ως «απορρίμματος», στον γαλλικό όρο *déchet* ακούγονται επίσης οι σημασίες: απόβλητο, λύμα, παραπροϊόν, υποπροϊόν, σκουπίδι.

596. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 105.

Cohen, εφόσον «[μ]ια Ιδέα, όποια και αν είναι, είναι πάντοτε μια άπειρη προεξόφληση/προσδοκία [anticipation] σχετική με την ύπαρξη, προς επιβεβαίωση/κατακύρωση στο πραγματικό, ενός πιθανώς γενολογικού σύμπαντος».⁵⁹⁷ Τούτη τη φορά όμως δεν είναι η καθολικότητα ή η ενική αιωνιότητα των αληθειών που τον ενδιαφέρουν, αλλά η εμμενής απολυτότητά τους, ως εκ τούτου εστιάζει στις δυνατότητες εκκάλυψης που κομίζει ένα άπειρο μη αριθμήσιμο και μη κατασκευάσιμο, ως σημείο και εφαλτήριο αντίστασης στις επιχειρήσεις συγκάλυψης και την προτροπή να «ζήσουμε χωρίς Ιδέα» τού σύγχρονου δημοκρατικού σκεπτικισμού. Έναντι της κοσμοεικόνας που συνοδεύει τον τελευταίο, μιας μετριοπαθούς παραδοχής για την αδυνατότητα γνωσιμότητας του κόσμου πέρα από ένα διεκπεραιωτικό επίπεδο –για το οποίο αρμόδιες ν' αποφανθούν και να γνωμοδοτήσουν είναι σε κάθε περίπτωση οι επιστήμες διά των τεχνοκρατών, των ειδημόνων και των εκάστοτε πληρεξουσίων τους–, η οποία συνοδεύεται από τη σύνεση της αποφυγής των πειραματισμών και των εξερευνήσεων ως βέλτιστη υποκειμενική στάση, το δίπολο του ατομικισμού και του χλιαρού ηδονισμού ως ενδεικνυόμενη βιοστρατηγική, και την παραμονή στο σαφώς οριοθετημένο και αναλύσιμο όσον αφορά τα γνωσιοθεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα· έναντι λοιπόν αυτής της κοσμοεικόνας, η γενολογική οπτική διανοίγει ενώπιον όσων την επωμίζονται έναν δυναμικό κόσμο, γεμάτο από αναπάντεχες συναντήσεις με άγνωστες πτυχές και υπερβαίνουσες τα εκάστοτε διαθέσιμα αποθέματα χαρτογράφησης προεκτάσεις. Καθίσταται σαφές ότι για τον Badiou το άπειρο είναι ο τόπος μιας απόφασης όπου διακυβεύεται ό,τι στον άνθρωπο είναι το πλέον ανθρώπινο ή το λιγότερο ζωικό, η προοπτική μιας ζωής εναποθετούμενης στην Ιδέα ή το απόλυτο. Όθεν και το τρίπτυχο που υποβαστάζει ένα σχεδιάσμα ηθικής των αληθειών εμπλέκει την ανάληψη ή τον επωμισμό μιας Ιδέας, τη συμμετοχή στο κριτικό ή αποδομητικό εγχείρημα της *εκκάλυψης* και την ανυποχώρητη επιμονή στην εργασία μετασχηματισμού, την οποία καθιστά δυνατή το άπειρο που βρέθηκε στο διάβα μιας ύπαρξης ζωικής.

Μάλλον δεν προκαλεί έκπληξη λοιπόν ότι, προλειπώντας το έδαφος για την κυρίως πραγμάτευσή του, ο Badiou επιδίδεται σε μια ιστορική και εννοιολογική επισκόπηση των θεμελιωδών τρόπων στοχασμού τού απείρου, όπως τούτοι αρθρώθηκαν στη στενή τους συνύφανση προς τις έγνοιες της ορθολογικής θεολογίας, τους οποίους κατόπιν επιχειρεί να συστηματοποιήσει, αξιοποιώντας τους διαθέσιμους πόρους των σύγχρονων μαθηματικών. Οι εν λόγω τρόποι αναδεικνύουν τέσσερις διαφορετικές διαστάσεις και στρατηγικές προσέγγισης του απείρου:

- α) Το άπειρο ως υπερβατικό και άρα απροσπέλαστο στους παροικούντες την «κοιλιάδα των δακρύων», ήτοι την ενθαδική επικράτεια της περατότητας. Αναγνωρίζουμε εν προκειμένω τον Θεό τής αρνητικής ή αποφατικής θεολογίας, τον οποίο οι πεπερασμένοι νόες δεν είναι σε θέση να γνωρίσουν, δεδομένου ότι κάθε απόπειρα κατηγορήσεως της ουσίας του τον καθιστά *ipso facto* πεπερασμένο, εφόσον τον θέτει υπό όρους.

597. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 265.

β) Το άπειρο που ανθίσταται στις διακρίσεις και τις διαιρέσεις, τις οποίες ωστόσο το ίδιο παράγει, εφόσον επιμερίζεται σε τμήματα εξίσου άπειρα με το ίδιο. Χαρακτηριστικό, καίτοι πρώιμο, παράδειγμα τούτης της αντιδιαλεκτικής σύλληψης αποτελεί φυσικά το τριαδολογικό δόγμα, όπως αποτυπώθηκε στο χριστιανικό *Σύμβολο της Πίστεως*, όπου η θεία ουσία επιμερίζεται ισότιμα σε τρία πρόσωπα ή υποστάσεις (οι ποικίλες θεολογικές διαμάχες για την ορθότερη ερμηνεία και αποτύπωσή του είναι άλλωστε ενδεικτικές τής δυσκολίας τού εγχειρήματος και των όσων διακυβεύονται στην ανάληψή του). Ο σπινοζικός επιμερισμός τής άπειρης υπόστασης σε άπειρα κατηγορήματα αποτελεί εκτός των άλλων (βλ. το επόμενο σημείο) και μια ριζοσπαστικοποίηση αυτού του τρόπου σύλληψης του απείρου.

γ) Ο Θεός ως περιεκτική των πάντων ολότητα, επομένως το άπειρο συλλαμβανόμενο ως το *En και Παν*, όπως συμβαίνει κατεξοχήν στη σπινοζική σύλληψη της υπόστασης ως αυτοαίτιας παραγωγικότητας, η οποία δεν βρίσκεται πέραν του κόσμου ούτε περιορίζεται από κάτι εξωτερικό, εκφραζόμενη και διαφοροποιούμενη μέσω του πλήθους των κατηγορημάτων και των τρόπων της, τα οποία εγκλείει εμμενώς. Η κρίσιμη διαφορά αυτής της σύλληψης από τις προηγούμενες έγκειται στον θετικό, εξολοκλήρου εμμενή τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει το απόλυτο, σε αντίθεση με την αρνητική οριοθέτηση των δύο πρώτων, οι οποίες εκκινούν από την προϋπόθεση της οντολογικής απόκλισης και ετερογένειας, ήτοι από το χάσμα και το βάραθρο που το χωρίζει από τη φαινομενολογικά οικεία στους ανθρώπους περατότητα των φευγαλέων και ατομικών υπάρξεων. Έναντι μιας υπερβατικότητας του Δημιουργού σε σχέση με το δημιούργημα ή μιας περίπλοκης σχέσης απορροής και ενύπαρξης, η οποία θα ενέπλεκε μια «κάθετη» αλληλουχία διατεταγμένων αναβαθμών, στο σπινοζικό σύστημα απαντά ένας «οριζόντιος» πανθεισμός ή πανενθεισμός τής έκφρασης.

δ) Η σταδιακή προσέγγιση του απολύτου διαμέσου μιας διαδικασίας ανάβασης σε ολοένα και υψηλότερες κορυφές, μέχρι την εγκατάσταση στο εγγύτερο δυνατό σημείο. Αντιστοιχεί στον μυστικισμό τού εκστατικού βιώματος, όπου η ατομικότητα και η εαυτότητα του μύστη τείνουν να εκμηδενιστούν, καθώς ανέρχεται προς το θείο. Στην ενθαδική ύπαρξη, τη συνήθως διεπόμενη από την κίνηση του εκκρεμούς πότε προς την οδύνη και πότε προς την πλήξη, προτείνεται ως λυτρωτική οπτική μια ασκητική τής ανάβασης ως δίοδος αναχώρησης ή φυγής από τα εγκόσμια. Το απόλυτο υπό μία έννοια *δεν υπάρχει* και ούτε είναι προσπελάσιμο καθαυτό, *προσεγγίζεται* όμως μέσω μιας δυναμικής κίνησης. Την προσέγγιση αυτή θα επιχειρήσει ν' ακολουθήσει ο Badiou, κινούμενος όμως σ' ένα εμμενές ορθολογικό πλαίσιο και αξιοποιώντας επίσης στοιχεία τής τρίτης σύλληψης.

Συνεπώς, το επίδικο της πραγμάτευσης αφορά την κατασκευή ενός αρκούντως μεγάλου, καινοφανούς απείρου εν είδει πρόσβασης σ' ένα κατηγορηματικό του απολύτου, το οποίο να το εκφράζει στον μέγιστο βαθμό. Τα σύγχρονα μαθηματικά παρέχουν τις δυνατότητες για τη συνεκτική πραγμάτευση αυτής της προβληματικής με άξονα τη θεωρία των μεγάλων πληθικών αριθμών, μολονότι η ύπαρξή τους παραμένει μη αποφασίσιμη εντός του πλαισίου της αξιωματικής συνολοθεωρίας.⁵⁹⁸ Η αδυναμία απόδειξης της ύπαρξης δεν ισοδυναμεί όμως με την θετική απόδειξη της ανυπαρξίας, ώστε δύναται να ειπωθεί πως η οντολογία (στην τρέχουσα τουλάχιστον ιστορική μορφοποίησή της) θέτει τις προδιαγραφές ενός αγνωστικισμού αναφορικά με το ζήτημα.

Υπό μία έννοια, η *Εμμένεια των αληθειών* είναι το έργο όπου φανερώνεται μια ορισμένη προσέγγιση της οπτικής του Badiou προς εκείνη του Spinoza ή ακόμη και μια ιδιόζουσα συνολοθεωρητική ανάκτηση όψεων του πλωτινισμού (ή της πλωτινικής αναδιατύπωσης του πλατωνισμού). Πράγματι, η ακολουθούσα αναβατική πορεία αποτελεί το πλησιέστερο σε κάποιο είδος υπερβατικής ή αποφαιτικής ενολογίας εγχείρημά του, με την κρίσιμη υπόμνηση βεβαίως πως, με την αυστηρή σημασία των όρων, δεν είναι ούτε αποφαιτικό ούτε υπερβατικό ούτε ενολογικό, παρά συνιστά μια μεταεγγελιανή –και ανυπερθέτως μετακαντοριανή– απόπειρα άρθρωσης ενός εμμενούς καταφατικού λόγου περί απολύτου. Όπως παρατήρησε ο Meillassoux, με την ολότητα του έργου του δοσμένη πλέον, φαίνεται ότι το ώριμο φιλοσοφικό εγχείρημα του Badiou συγκεφαλαιώνει τρόπον τινά την ιστορική ανάπτυξη του πλατωνισμού (από τον απορητικό χαρακτήρα του *Παρμενίδα* και το Αγαθό ίσαμε την επαναρρόφηση στην καθαυτό μεταφυσική που διέπει την πλωτινική και πρόκληια ενολογία).⁵⁹⁹

598. Αυτό σημαίνει ότι η αποδοχή της ύπαρξης τους βρίσκεται εκτός της δικαιοδοσίας της αξιωματικής θεωρίας συνόλων επί τη βάσει των διαθέσιμων σ' αυτήν μέσων, δίχως μολοντούτο να γίνεται απαγορευτική η πραγμάτευση των ιδιοτήτων τους, εφόσον υποτεθεί η εν λόγω ύπαρξη. Η αντιμετώπιση των μεγάλων πληθικών συναρτάται από το είδος των προβλημάτων που ερευνά κάποιος μαθηματικός, όπως και από τις γενικότερες αντιλήψεις του για τη φύση της μαθηματικής πρακτικής, των οντοτήτων που συναντά και του σύμπαντος εντός τού οποίου εργάζεται. Ως εκ τούτου, η ενδομαθηματική συζήτηση για την προσθήκη στο κυρίως σώμα των αξιωμάτων κάποιου συναφούς υπαρκτικού αξιώματος παραμένει ανοικτή. Βλ. A. Kanamori & M. Magidor, "The Evolution of Large Cardinal Axioms in Set Theory", στο: Gert H. Müller & Dana S. Scott (eds.), *Higher Set Theory*, σειρά "Lecture Notes in Mathematics" (Berlin & Heidelberg: Springer, 1978), 99-275. Πρβλ. Koellner, Peter, "Large Cardinals and Determinacy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/large-cardinals-determinacy/>>. Προσπελάστηκε στις 16.05.2020

599. Βλ. τη διάλεξή του στη διημερίδα που διοργανώθηκε στη Γαλλία επ' αφορμή της έκδοσης του βιβλίου, «Πολυσημία της εμμένειας». Μπορούν να εντοπιστούν τρεις τουλάχιστον απολήξεις της ενολογίας με τις οποίες έχει νόημα να συσχετιστεί ή να αντιπαραβληθεί το εγχείρημα του Badiou. Η σημαντικότερη εξ αυτών είναι αναμφίβολα η συστηματική μεταφυσική του Gilles Deleuze, για την οποία θα γίνει λόγος στο τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής. Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η «μη φιλοσοφία» του François Laguelle, τις κριτικές παρατηρήσεις της οποίας θα συναντήσουμε προς το τέλος τού κεφαλαίου VII. Τέλος, υπάρχει ένας ακόμη κριτικός διάλογος που υποβόσκει στα έργα τού Badiou και αφορά τις μελέτες τού Christian Jambet –μαθητή τού Henry Corbin και παλιού μαοϊκού– για την αραβομουσουλμανική φιλοσοφία στην υστερομεσαιωνική Περσία. Για τις μεταμορφώσεις της νεοπλατωνικής μεταφυσικής τού Ενός, βλ. το κλασικό πλέον έργο τού Christian Jambet, *La Grande*

Εάν υποθέσουμε ότι οι δομές σκέψης επιβιώνουν στη μακρά διάρκεια και τροφοδοτούνται με διαφορετικά περιεχόμενα (σε σχέση με τα οποία παραμένουν, ως έναν βαθμό, ανεξάρτητες), καθίσταται προφανώς θεμιτή η επισήμανση ορισμένων αναλογιών ή ομολογιών σε πεδία τόσο διαφορετικά εκ πρώτης όψεως, όπως είναι τα μαθηματικά τού απείρου, η «αγγελολογία» και η φυσική ιστορία. Όπως φερειπείν αναφέρει για το δεύτερο εξ αυτών ο Badiou, είναι σαν να ήθελαν οι μεσαιωνικοί θεολόγοι να προσεγγίσουν τον Θεό διαμέσου της προϊούσας ανάβασης στην ιεραρχία των αγγέλων, ούτως ώστε, εγκαθιστάμενοι στη μεγαλύτερη δυνατή θέση (λχ. των σεραφείμ), να παρατηρήσουν από εκεί την ιδιαιτερότητά της αναφορικά με την αμέσως προηγούμενη, εκλαμβάνοντάς την ως ένδειξη ενός πλησιάζματος ή μιας προϊούσας φανέρωσης της θείας ουσίας.⁶⁰⁰ Απομακρυνόμενοι από τα ενδιαφέροντα του φιλοσόφου, θα τολμούσαμε παρενεθικά να ισχυριστούμε ότι παρουσιάζει ενδιαφέρον η σκοπιά, την οποία εν προκειμένω προκρίνει, σε σχέση με την προβληματική τής *Naturphilosophie*, η οποία άπτεται επίσης της μετάβασης από το

Ressurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien (Lagrasse: Verdier, 1990). Επίσης, στα καθ' ημάς την εν εξελίξει ευρισκόμενη διδακτορική διατριβή τού Μιχάλη Βραζιτούλη, *Θεωρώντας το Υπερβατικό: Πτυχές οντολογικής αντίληψης και μεταφυσικής επιστημολογίας* (Ιωάννινα, 2023), σε απόσταση πάντως από τις επεξεργασίες τού σιϊτικού Ισλάμ.

Παρεμπιπτόντως, είναι αναπόφευκτο όσο και θαυμάσιο να έχει κανείς αυταπάτες ή μάλλον να διακατέχεται από αυταπάτες, διότι έτσι ίσως κατορθώσει κάποτε να αναμετρηθεί μαζί τους, να τις προβληματοποιήσει, να τις θέσει υπό διερώτηση – το ζητούμενο μ' άλλα λόγια είναι να κάνει κάτι με αυτές, χάρη ή/και ενάντια σε αυτές. Ο Μιχάλης Βραζιτούλης είναι, κατά έναν φαινομενικώς παράδοξο τρόπο, εκείνος από τους συμφοιτητές που είχαμε στα Γιάννινα, το φιλοσοφικό πρόγραμμα του οποίου μοιράζεται τα περισσότερα με τις δικές μας έγνοιες. Τούτο συμβαίνει διότι μάς απασχολεί η ίδια δέσμη προβλημάτων, θεωρούμενη ή προσεγγιζόμενη ωστόσο από την ακριβώς αντίστροφη σκοπιά και πορεία (εξού και το «φαινομενικό» τού παραδόξου, δεδομένου ότι η δομικά κατοπτρική ή συμμετρική αντίθεσή μας, υποδηλώνει την τοπολογική γεινίαση των επιμέρους τοποθετήσεών μας – περιλαμβανομένων των κατά βάση αποκλινουσών αισθητικών ή πολιτικών– άπαξ και ο χώρος καμπυλωθεί). Εκείνος ενδιαφέρεται πρωτίστως για τις προϋποθέσεις, τα μέσα και τους τρόπους πρόσβασης του πεπερασμένου νου στο Υπερβατικό· αντιμετωπίζει δηλ. το πρόβλημα της «ανάβασης», της *μετοχής* τού πεπερασμένου στο Απόλυτο διαμέσου της *εκστατικής μέθεξης*, η οποία χαρακτηρίζει τις *μεταιχμιακές* ή *μεθοριακές* εμπειρίες, ως δομές εμμενούς υπερβατικότητας (τις «συναντήσεις», την τραυματική «επαφή με το Πραγματικό», την αιφνίδια «εισβολή τού Έξω», τα «συμβάντα», θα λέγαμε σε άλλα φιλοσοφικά λεξιλόγια). Από αυτή την άποψη, το κεφάλαιο V –όπως και η *Εμμένεια των αληθειών*, η οποία βρίσκεται στο επίκεντρό του– ενδέχεται ν' αποτελεί την πλησιέστερη στα ενδιαφέροντά του από τις συναφείς επεξεργασίες τού Badiou. Κατά συνέπεια, ίσως να μην είναι και τόσο παράδοξη τελικά η εγγύτητα των πρωτόλειών μας αποπειρών άρθρωσης ενός στοιχειώδους φιλοσοφικού λόγου, παρά τις εκ πρώτης όψεως εντελώς διαφορετικές αφετηρίες και κατευθύνσεις. Πέραν των ετερόκλιτων ιστορικοφιλοσοφικών αναφορών, η κύρια μεταξύ μας διαφορά άπτεται της προσήκουσας στη φιλοσοφία θέσης – ο Βραζιτούλης θέτει εκ των προτέρων όρια στο φιλοσοφείν, τον ρόλο τού οποίου μοιάζει ν' αντιλαμβάνεται ως στην καλύτερη περίπτωση επικουρικό, ήτοι ως αρωγό ή συνδράττοντα το εγχείρημα *αυθιπέρβασης της ατομικής ύπαρξης*. Με μπαντιουϊκούς όρους, θα διαπιστώνονταν στο έργο του οι χαρακτηριστικές ενδείξεις μιας *αντιφιλοσοφικής χειρονομίας*. Όμως οι ιστορικές αναφορές είναι καθόλα ενδεικτικές αυτής της γεινίασης, εφόσον ο Βραζιτούλης αντλεί έμπνευση από τον Πλωτίνιο, ενώ εμείς από συγγραφείς που φαίνεται να έχουν επηρεαστεί ποικιλοτρόπως από αυτόν (όπως ο Schelling ή ο Deleuze).

600. Για την αναφορά στην ιεραρχική αγγελολογία, βλ. *Η Εμμένεια των αληθειών*, 280-281, 285, 299. Κατά τον Badiou, τα μαθηματικά των μεγάλων πληθικών παρουσιάζουν μια εξίσου εντυπωσιακή –και μάλιστα λεπτομερέστερη και ορθολογική– τερατολογία.

απόλυτο στο περατό και του σχετισμού τού *ανυπόθετου* [*Unbedingte*] με τα *υπό όρους* πράγματα [*Dinge*]. Ολάκερη η πνευματική παράδοση της φιλοσοφίας τής φύσης (της οποίας η γενεαλογική συσχέτιση με το σπινοζικό σύστημα –και δευτερευόντως με τα αντίστοιχα εγχειρήματα των Bruno, Boehme, κτλ.– είναι, εκτός από καλά τεκμηριωμένη, και ρητά ομολογημένη) αναλώνεται επίσης στη δυναμοκρατική προσέγγιση του απολύτου, εφόσον οι προσπάθειές της αποσκοπούν σε –ενώ, ως θεωρητικές κατασκευές, συνιστούν και οι ίδιες– διαδοχικές «προσεγγίσεις τής παραγωγικότητας» (όπως είχε γράψει ο φυσιδίφης-γεωγνώστης Henrik Steffens σε μια βιβλιοκρισία δημοσιεύσεων του Schelling στην *Επιθεώρηση θεωρησιακής φυσικής*). Η συνάφεια που μάς ενδιαφέρει καθίσταται ορατή άπαξ και παραχωρηθεί το όνομα του απολύτου στη φύση ως ανυπόθετη παραγωγικότητα, η οποία θα έτεινε να προσεγγιστεί επί τη βάση της ανακεφαλαίωσης της «ιεραρχίας» των προϊόντων της, ήτοι της αλληλουχίας των οντικών και οντολογικών σταδίων που διήνυσε ενδεχομενικά από χρονική και που (εκ των υστέρων αποκαλύπτεται ότι) ήταν απαραίτητο να έχει διανύσει από εννοιο-λογική σκοπιά. Τότε, το εκάστοτε κατοπινό έκκριμα της παραγωγικότητας δεν θα παρείχε μόνο τα κλειδιά για την κατανόηση της επίλυσης των αποριών τού προηγούμενου σε σχέση με αυτό, εν είδει μιας αναδρομικής διαύγασης, αλλά και μια κρίσιμη διαίσθηση για τις παραγωγικές διεργασίες αυτές τούτες, δίχως βέβαια αξιώσεις έγκυρης γνώσης, ικανής να προδιαγράψει μελλοντικές εξελίξεις, οπότε θα παρουσιαζόταν ελλειπτικά ως ελκυστής των φυσικών διεργασιών μια ορισμένη τάση «αποφυσικοποίησης».⁶⁰¹ Η φύση εκφράζεται σε διαφορετικούς οργανισμούς, σε διαφορετικά σώματα, κτλ., αλλά, μολονότι είναι αποκαλυπτική η μελέτη τους –της μορφολογίας, της χημικής τους σύστασης, του γενετικού τους κώδικα, της εξελικτικής τους ιστορίας, των ομοιοστατικών μηχανισμών, των τύπων εξισορρόπησης και των αναδραστικών ή αναπαραγωγικών κυκλωμάτων τους, της εθολογικής χαρτογράφησης συμπεριφορικών μοτίβων, της σύζευξης με το ιδιοπεριβάλλον, κτλ.– όσον αφορά την ίδια, δεν έπεται ότι αποτελεί αυτή ένα σώμα, έναν οργανισμό, ένα αυτορρυθμιζόμενο σύστημα, παρά μάλλον το υπόβαθρο ανάδυσης παντός είδους «αλλοπλαστικών», «αυτοποιητικών», κοκ., συστημάτων, μιας εισέτι και αείποτε ανεξερεύνητης πολυειδίας μορφών, τρόπων και επιπέδων οργάνωσης (και επίσης αποδιοργάνωσης και αναδιοργάνωσης, συναρμογής και αποσύζευξης, κτλ.). Η φύση δεν είναι ούτε το

601. Οι δημοφιλείς τον 19ο αι. «ορθογενετικές» (δηλ. γραμμικά τελεολογικές) προσλήψεις τής εξέλιξης της ζωής εδράζονται άλλωστε στην κανονιστικότητα του *καθ' ομοίωσιν*, όπως και η εν γένει ρομαντική αντίληψη της ενότητας του παντός αποκαλύπτει εν είδει άμεσης ενόρασης ή αναδρομικής διαπίστωσης την εξαρχής ή ολονέν συντελούμενη πνευματικοποίηση της φύσης. Υφίσταται μια αλληλουχία αυτοφανέρωσης, όπου ό,τι μοιάζει περισσότερο προς το απόλυτο είναι ακριβώς ό,τι αναδύεται σε μεταγενέστερο στάδιο, αφού τούτο αποκαλύπτει το τέλος που καθοδηγούσε την οργάνωση του εκάστοτε προηγούμενου. Απόηχοι αυτής της λογικής απαντούν στη φημισμένη μαρξική αποστροφή από τα *Grundrisse*, σύμφωνα με την οποία η γνώση τής ανατομίας τού ανθρώπου παρέχει έναν οδηγητικό μίτο για την ανασκοπική κατανόηση της ανατομίας τού πιθήκου, εφόσον «οι νύξεις για κάτι ανώτερο στα κατώτερα ζωικά είδη μπορούν να κατανοηθούν μονάχα όταν το ανώτερο είναι το ίδιο ήδη γνωστό». Βλ. Karl Marx, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, μετάφραση: Δ. Διβάρης (Αθήνα: Εκδόσεις Στοχαστής, 1989), τόμος 1, 70. Σ' όλα τα ανωτέρω ενδεχομένως ανιχνεύονται αριστοτελικές αναγνώσεις και μεταπλάσεις τού νεοπλατωνισμού.

μεγάλο ζώο ούτε το πρωταρχικό αυγό μήτε άμορφος χυλός, προβιοτική σούπα ή καθολικό αρχέτυπο· δεν είναι άνθρωπος, δεν είναι η Γη, εντούτοις είναι μόνο μελετώντας συγκεκριμένες οντότητες και συστήματα, όπως τα ανωτέρω, που δύναται να αποκτήσει κανείς, αν όχι μια σαφέστερη, οπωσδήποτε μια επαρκέστερη ιδέα για την Ιδέα τής φύσης (ή της ζωής),⁶⁰² υπερβαίνοντας την εμπειρική καταλογογράφηση και χαρτογραφώντας τους τύπους, τους τρόπους, τις τροχιές, τις μορφές, τους ρυθμούς και τις διάρκειες των γενετικών της εκδραματίσεων στην «οντική» και ανεκρίζωτα «οντολογική» τους ιδιοσυστασία.

5. Η ανάβαση προς το Απόλυτο: Εξερευνώντας την ιεραρχία των απείρων

Ο Badiou παρατηρεί ότι οι γενικού φιλοσοφικού χαρακτήρα ενστάσεις απέναντι στη μαθηματική καταφυγή στο άπειρο λαμβάνουν συνήθως δύο μορφές. Αφενός, επικρατεί η δυσπιστία απέναντι σε ό,τι υπερβαίνει το αριθμήσιμα άπειρο λόγω τού προφανώς αντιδιαισθητικού χαρακτήρα του για τον πεπερασμένο ανθρώπινο νου. Ωστόσο, όπως μάλλον έχει γίνει κατανοητό από τα προεκτεθέντα, ο ιντουϊσιονισμός ή ο κονστρουκτιβισμός παρέχουν κατά τον Badiou μια φτωχότερη και λιγότερο ενδιαφέρουσα προσέγγιση του μαθηματικού σύμπαντος, ενώ ο ίδιος, ρέποντας προς τον μαθηματικό πλατωνισμό στο συγκεκριμένο σημείο, προκρίνει μία θεώρηση οντολογικού «μαξιμαλισμού» και «φιλελευθερισμού» (ήτοι μία μέγιστα «ανεκτική» και γενναιόδωρη στάση αναφορικά με τα οντολογικά περιεχόμενα, αφού γενικό σύμπτωμα μιας οντολογικά φιλελεύθερης κατεύθυνσης είναι η προσήλωση στην πληρέστερη ή την όσο γίνεται συμπεριληπτική περιγραφή μάλλον, παρά στην κανονιστική εξήγηση και οριοθέτηση), η οποία οριοθετείται μόνο από την απαίτηση εσωτερικής συνέπειας (την αποφυγή των αντιφάσεων). Αφετέρου, εγείρεται η μομφή ότι η μαθηματική σύλληψη του απείρου, οσοδήποτε σημαντική ή ενδιαφέρουσα και αν υποθεθεί ότι είναι καθαυτή, το αποστερεί ipso facto από τα ποιοτικά του χαρακτηριστικά, εξωθώντας το στην επικράτεια του αριθμού (αυτό θα ήταν το «βιταλιστικό» επιχείρημα, το οποίο ο Badiou αποδίδει μεταξύ άλλων στον Deleuze, και το οποίο θυμίζει τις επιφυλάξεις των αποφατικών θεολόγων απέναντι στους κατηγορηματικούς προσδιορισμούς).⁶⁰³ Ο Badiou θεωρεί περισσότερο ενδιαφέροντα

602. Είναι γνωστό ότι η ζωή αποτελεί εννοιολογικό αίνιγμα για τους βιολόγους, οι οποίοι συνήθως την προσδιορίζουν μ' έναν τέτοιο εμπειρικό κατάλογο ιδιοτήτων ή συμπεριφορικών μοτίβων, αποκλείοντας φερειπείν τους ιούς λόγω της διαπιστούμενης απουσίας όλων των εκλαμβανόμενων ως καθοριστικών ιδιοτήτων (ή απολυτοποιώντας την εμφανή στο γήινο περιβάλλον εξάρτησή της από το χημικό υπόστρωμα των οργανικών ενώσεων).

603. Πέραν του Deleuze θα μπορούσαμε να αναφέρουμε βέβαια τον Bergson, τον Heidegger ή τον Καστοριάδη, με το έργο των οποίων μπορούν να βρεθούν ενδιαφέρουσες συγκλίσεις και αποκλίσεις (σύμφωνα με τον Γεώργιο Λ. Ευαγγελόπουλο, η διαφοροποίηση των μαγμάτων από τα σύνολα, την άτυπη αξιωματικοποίηση της οποίας επεχείρησε ανεπιτυχώς ο Καστοριάδης, αντιστοιχεί στην αντιδιαστολή ενός σύμπαντος αναφοράς, όπου έχει προϋποτεθεί η περιστολή τού V στο L, προς ένα μοντέλο που εδράζεται στην άρνησή της). Υπό μία έννοια όλοι οι ανωτέρω φιλοδοξούν ν' απαντήσουν σε κοινά ή παρεμφερή φιλοσοφικά προβλήματα με διαφορετικούς τρόπους. Ως αρχετυπικά «ρομαντική» θα μπορούσε να εκληφθεί η όμορφη φράση τού Goethe, με τη «θεωρία» να αναφέρεται

αυτόν τον τύπο ένστασης, ωστόσο τού αντιπαρατάσσει την εκ του σύνεγγυς εξέταση του ζητήματος, η οποία υποδεικνύει μια αυστηρότερη προσέγγιση που είναι σε θέση να λάβει υπόψη τις ποιοτικές διαφοροποιήσεις. Για να το θέσουμε διαφορετικά, εάν θεωρείται θεμιτό –και μάλιστα αυτονόητο– για κάποιον που φιλοσοφεί να καταφεύγει σε εικόνες, μεταφορές, αναλογίες, μετωνυμίες, κτλ., οι οποίες εμπλέκουν το άπειρο με ποιητικό, θεολογικό, μεταφυσικό ή άλλο έρεισμα και συνδηλώσεις, για ποιον λόγο ν' απορρίπτεται εκ των προτέρων η μελέτη τού κλάδου εκείνου, εντός τού οποίου συντελούνται η αυστηρότερη ορθολογική επεξεργασία και οι λεπτότερες διακρίσεις επί του ζητήματος;⁶⁰⁴ Τούτη είναι κατά τη γνώμη μας η πλέον δόκιμη αξίωση εξ όσων εγείρει η μπαντιουϊκή εξίσωση των μαθηματικών με την οντολογία: Εάν τα μαθηματικά είναι μονομερή, η λογοτεχνία ή οποιοδήποτε άλλο πεδίο είναι εξίσου, και τίποτε παρεκτός τής στερεοτυπικής προκατάληψης, της αβελτηρίας και πληθώρας ενδεχομενικών αλλογενών συγκυριών δεν δικαιολογεί τη μη συμπερίληψη των επεξεργασιών τους στο μεταφυσικό απόθεμα της φιλοσοφίας.

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι τα μαθηματικά διασώζουν, εκσυγχρονίζουν και ενδύονται με την προσίδια τυπική αυστηρότητά τους, την ανωτέρω σκιαγραφηθείσα τετραμερή τυπολογία των παραδοσιακών θεολογικών αποκρίσεων στο πρόβλημα του απείρου. Ο Badiou παρατηρεί ότι οι τέσσερις κατηγορίες μπορούν να ομαδοποιηθούν ανά δύο, εφόσον το πρώτο ζεύγος εκφράζει μια αρνητική προσέγγιση (όπου δεσπόζει αντίστοιχα το άπειρο ως υπερβατικό και απρόσιτο για τις διαθέσιμες στην επικράτεια του πεπερασμένου πράξεις και μέσα, ή το άπειρο ως ανθιστάμενο στις εξωγενείς απόπειρες επιμερισμού του σε μικρότερα τεμάχια ή «λωρίδες»), ενώ το δεύτερο αποτυπώνει μια ενδοφυή στο άπειρο ιδιότητα. Έτσι, το τρίτο είδος αφορά τη δημιουργική κίνηση που υποβαστάζει την οργανική διασύνδεση ετερογενών και «αρκούντως μεγάλων» συνιστωσών. Από τα ανωτέρω προκύπτει μια διατεταγμένη ιεραρχία απείρων διαφορετικής δύναμης, η οποία βαίνει κατά πολύ επέκεινα του αριθμήσιμου. Υπό μία έννοια, κάθε επόμενος τύπος απείρου «περατοποιεί», «εξημερώνει» ή καθιστά κοινότοπο τον αμέσως προηγούμενο, εμπεριέχοντάς τον ως ένα σχετικά αμελητέο τμήμα του. Κανενός τύπου η ύπαρξη δεν μπορεί να

συνεκδοχικά στον μαθηματικό λογισμό: «Γκρίζα είναι, φίλε, κάθε θεωρία, και πράσινο της ζωής το χρυσούν δέντρο».

604. Θυμίζουμε λχ. ότι ο Deleuze αναφέρεται κατά κόρον (όχι στην «απόλυτη», αλλά) στην «άπειρη ταχύτητα» στο τελευταίο έργο που συνέγραψε με τον Guattari και ότι δανείζεται σ' όλο το έργο του μοντέλα από τα πλέον ετερόκλητα πεδία, επιμένοντας στη φιλοσοφική τους αξιοποίηση και στο ότι αυτά δεν αποτελούν «μεταφορές» με την παραδοσιακή σημασία τού όρου. Και εάν εν πάση περιπτώσει είναι μεταφορές, τότε γιατί να μη συμπεριληφθούν οι αναπτύξεις των μαθηματικών στην πλούσια κοίτη τού φιλοσοφικού ρεπερτορίου προβλημάτων; Η μόνη απάντηση που μάς έρχεται κατά νου είναι κάποια εκδοχή τού εξής: «Πού να μπλέκουμε τώρα, καθείς εφ' ω ετάχθη». Επισημαίνουμε απλώς ότι μια τέτοια στάση τείνει να ανατροφοδοτεί την στερεοτυπική εικόνα των «στεγνών μαθηματικών», από την επίδραση της οποίας φιλοδοξεί κατά τ' άλλα να στεγανοποιηθεί. Αν ένας οποιοσδήποτε κλάδος τού επιστητού τυγχάνει να παρουσιάζεται δίχως να φέρει το παραμικρό φιλοσοφικό ενδιαφέρον, ίσως δεν φταίνε μόνο οι εκάστοτε λειτουργοί του, αλλά και όσοι φιλόσοφοι εξέλαβαν τις σχετικές διακηρύξεις τους σοβαρότερα απ' όσο θα έπρεπε ή που τούς έπεισαν γι' αυτό με τη σειρά τους. Ο κύριος λόγος βέβαια αφορά την επαγγελματική ειδίκευση και την προϊούσα λειτουργική διαφοροποίηση των σύγχρονων εκπαιδευτικών συστημάτων. Όπως έλεγε ο Καστοριάδης, «εργάζεται κανείς κατά το δυνατόν».

διασφαλιστεί, εφόσον όμως γίνει παραδεκτή ως υπόθεση, οι «εξωτικές» ιδιότητες, οι προϋποθέσεις και οι συνέπειές τους σκιαγραφούνται λεπτομερώς. Ο φιλέρευνος αναγνώστης έχει ενώπιόν του αχαρτογράφητους ωκεανούς, όμως η καλπάζουσα και ανυπόμονη φαντασία του ενδέχεται να γεννήσει το ερώτημα περί του πού σταματά ή μέχρι πού μπορεί να φτάσει η αναβατική κίνηση της σκέψης, και ποια ακριβώς είναι η σχέση όλων αυτών με το λατρευτό απόλυτο του Badiou. Γίνεται να αρθούμε ακόμη μακρύτερα και ποιες πληροφορίες είναι δυνατό να προσκομιστούν ως τεκμήριο μιας πραγματικής προσέγγισης του απόλυτου ανάφορου της σκέψης; Η απάντηση στο ερώτημα είναι κατ' αρχήν καταφατική και η ανάγκη πραγμάτευσης των εν λόγω ζητημάτων θα μάς οδηγήσει εν τέλει στον τέταρτο τύπο απείρου, δηλ. εκείνον ακριβώς που «μετράται» βάσει τής απόστασης που τον χωρίζει και της σχέσης που τον συνδέει με το απόλυτο.

Στο κεφάλαιο II έγινε ήδη μνεία στην ανακάλυψη από τον Cantor των μαθηματικών τού απείρου διαμέσου της κατακύρωσης ότι υπάρχουν διαφορετικά άπειρα (και μάλιστα μια απειρία διαφορετικών απείρων). Τούτο κατέστη δυνατό αφενός χάρη στην απόδειξη διά της εις άτοπον απαγωγής ότι η πληθικότητα των πραγματικών αριθμών είναι μεγαλύτερη από εκείνη των φυσικών και αφετέρου χάρη στην υπερπεπερασμένη επαναληπτική εφαρμογή αυτού που θα κωδικοποιούταν μεταγενέστερα ως το Αξίωμα του Δυναμοσυνόλου. Έχοντας δηλ. εγκαθιδρύσει δύο τουλάχιστον διαφορετικά άπειρα, η μηχανή εξακολουθεί να παράγει ολονέν μεγαλύτερα σύνολα, αφού, άπαξ και συλληφθεί ένα οποιοδήποτε μεγάλο σύνολο, καθίσταται παραχρήμα δυνατό να συλληφθεί και το αποδεδειγμένα μεγαλύτερο σύνολο όλων των υποσυνόλων του, κ.ο.κ. Ταυτόχρονα, μία συνέπεια αυτών των εξελίξεων, η οποία συνειδητοποιήθηκε με δραματικό τρόπο μέσω των σχετικών με την αυτοαναφορά παραδόξων, ήταν ότι δεν είναι συνεπής η σύλληψη ενός συνόλου όλων των συνόλων. Η μετέπειτα κωδικοποίηση της συνολοθεωρίας προέταξε τη συνέπεια (την αποφυγή αντιφάσεων) από την πληρότητα (τη φιλοδοξία σύλληψης της ολότητας). Το ερευνητικό πεδίο των μεγάλων πληθικών λοιπόν αφορά την περαιτέρω εξερεύνηση και αποσαφήνιση του εν λόγω μεσοδιαστήματος και αρχίζει από εκεί που το άφησαν οι επεξεργασίες τού Cantor, παρέχοντας μία ιεραρχία διαφορετικών τύπων απείρου, εκτεινόμενων από την μη αριθμήσιμη πληθικότητα του συνεχούς ίσαμε τις παρυφές τής συνέπειας καθώς προσεγγίζεται ο απόλυτος ορίζοντας του V (του μαθηματικού σύμπαντος των συνόλων, το οποίο δεν συλλαμβάνεται με συνολιστικούς όρους).

Η ακολουθία των *άλεφ* εκτείνεται σε αχανώς αντιδραστικά μεγέθη και οι *απρόσιτοι* πληθικοί είναι η πρώτη κατηγορία που δεν προσεγγίζεται με την πράξη σχηματισμού τού δυναμοσυνόλου. *«As συμφωνήσουμε λοιπόν να ονομάσουμε “απρόσιτο” [ή απροσπέλαστο] κάθε τύπο απειρίας οριζόμενο αρνητικά από το γεγονός ότι, σχετικά με μια ακριβή/συγκεκριμένη τάξη γνωστικών ή δημιουργικών λειτουργιών/πράξεων, ή ακόμη ιδρύοντας/θεμελιώνοντας [fondant] τούτη την τάξη, παραμένει ωστόσο απρόσιτος εάν δεν διαθέτει κανείς παρά τούτες τις πράξεις».*⁶⁰⁵

605. Βλ. *Η εμμέλεια των αληθειών*, 303. Αντίστοιχα, ασθενώς απρόσιτος πληθικός θα είναι ένας οριακός και κανονικός [regular, régulier] πληθικός, ο οποίος δεν προσεγγίζεται με την πράξη τής

Μπορούμε συνεπώς να ισχυριστούμε ότι αποτελεί έναν αντίστοιχο φραγμό προς την πρώτη τάξη απείρου (αυτήν δηλ. που θέτει το Αξίωμα του Απείρου ως κατώφλι τού αριθμήσιμα άπειρου ή υπερπεπερασμένου) με εκείνον που η εν λόγω τάξη αποτελούσε για το πεπερασμένο. Ο Badiou εστιάζει την προσοχή του σε τέσσερις τέτοιους τύπους λόγω της επαρκούς αντιστοιχίας που παρουσιάζουν με τις ιστορικά κληροδοτημένες επεξεργασίες τής ορθολογικής θεολογίας.

Η ύπαρξη ενός απρόσιτου πληθικού όχι μόνο παραμένει αναπόδεικτη εντός τής τρέχουσας αξιωματικοποίησης της συνολοθεωρίας, αλλά έχει αποδειχθεί ότι δεν είναι αποδείξιμη, εφόσον σε τούτη την περίπτωση θα τίθετο εν αμφιβόλω η συνέπεια της ίδιας τής θεωρίας – θα καθίστατο δηλ. τετριμμένη και στερούμενη μαθηματικού ενδιαφέροντος, καθώς όλες οι δυνατές δηλώσεις ή προτάσεις (και συνάμα οι αντίθετές τους) θα προέκυπταν ανεμπόδιστα ως συνεπαγωγές και επομένως δεν θα υπήρχε κάποιο αξιόπιστο κριτήριο της αληθοέπειας (όπως το υποψιαζόταν ήδη η μεσαιωνική «αρχή της έκρηξης», *ex falso sequitur quodlibet*). Αυτή η εξέλιξη αφήνει πάντως ανοικτό το ζήτημα της ύπαρξης, συναρτήσεως του κρίσιμου ερωτήματος για το αν η τρέχουσα λίστα αξιωμάτων επαρκεί για την περιγραφή τού σύμπαντος της θεωρίας. Επομένως θα χρειαστεί να στραφούμε σε ακόμη υψηλότερα επίπεδα της οντολογικής ιεραρχίας, λιγότερο εμβαπτισμένα στη λογική τού αποφαιτισμού, προκειμένου να ανευρεθούν οι ισχυρότεροι για την κατάληψη της θέσης υποψήφιοι.

Το θεώρημα του Ramsey απέδειξε ότι σ' ένα σύνολο αριθμήσιμα άπειρης πληθικότητας (ω ή \aleph_0), μπορεί να υπάρξει ένα υποσύνολο ισοπληθές που θα προκύπτει σε κάθε δυνατό επιμερισμό τού αρχικού συνόλου σε πεπερασμένο αριθμό υποσυνόλων. Το κρίσιμο εν προκειμένω είναι αν ισχύει το ίδιο και με σύνολα μεγαλύτερης πληθικότητας, αφού, όπως έχουμε διαπιστώσει, ο Badiou έχει επενδύσει πολλά στην ύπαρξή τους. Στο *Είναι και συμβάν* ποντάρει στη διάψευση της Υπόθεσης του Συνεχούς, ενώ στις *Λογικές των κόσμων* εκλαμβάνει την πληθικότητα κάθε κατάστασης ή κόσμου ως απρόσιτη. Στον τρίτο τόμο η υπερνίκηση της καταπιεστικής λειτουργίας τής συγκάλυψης απαιτεί ακόμη μεγαλύτερα σύνολα, δεδομένου ότι εκεί μοιάζει να κρίνεται η έκβαση του παιχνιδιού. Ως εκ τούτου, δεν προξενεί έκπληξη ότι εκφράζει τη διαφωνία του επί του ζητήματος προς την προσφιλέστερή του «αντιφιλοσοφική» φυσιογνωμία, και τούτο επειδή –αναμενόμενα αν λάβουμε υπόψη την εγκράτεια που επιτάσσει το επάγγελμα– ο εκκεντρικός ψυχαναλυτής συμπορεύεται εν προκειμένω με την ηγεμονική περατοκρατική δόξα τού δημοκρατικού υλισμού. «Είναι επίσης ένα λυπηρό σφάλμα τού Lacan ότι άφησε να εννοηθεί, στο σεμινάριο “... ou pire”, ότι τα ανώτερα από το ω άπειρα δεν είναι παρά μυθοπλασίες. Κάνοντάς το αυτό, όπως συμβαίνει συχνά με τον ίδιο, πλήρωσε στην καθάρη θεωρία το τίμημα του πολιτικού σκεπτικισμού του, και γενικότερα της ορθολογικής απαισιοδοξίας η οποία είναι η συνηθισμένη στάση των ψυχαναλυτών, τόσο αντιμέτωποι καθώς είναι σε καθημερινή βάση με τις καλλιεργούμενες στα

ένωσης, ενώ για έναν ισχυρά απρόσιτο θα ισχύει το ίδιο ως προς την πράξη σχηματισμού τού δυναμοσυνόλου, δηλ.: $(\forall x) [(|x| < \kappa) \rightarrow (|P(x)| < \kappa)]$.

υποκείμενα από την ορμή θανάτου κοινότοπες δυστυχίες [misères banales instruites]». ⁶⁰⁶

Ιδιαίτερος κρίσιμη όσον αφορά την τρίτη και την τέταρτη θεώρηση του απείρου – τις συντελούμενες όχι πλέον με αρνητικό και έμμεσο τρόπο, διαμέσου της αντίστασης σε εξωτερικές απόπειρες οριοθέτησης και διαίρεσης, αλλά εμμενώς– είναι η έννοια του υπερφίλτρου, όπως ονομάζεται «ο νοητικός μηχανισμός “μέτρησης” εκείνου που μπορεί κάλλιστα να είναι ένα πολύ μεγάλο σύνολο από μεγάλα μέρη ενός δοσμένου συνόλου». ⁶⁰⁷ Σε γενικές γραμμές –όπως εξάλλου μαρτυρά η ονομασία τους– τα φίλτρα είναι υποσύνολα μερικώς διατεταγμένων συνόλων, τα οποία λειτουργούν ως κριτήρια διάκρισης των συνόλων που «συναντούν». Τα μη βασικά υπερφίλτρα, τα οποία κυρίως μάς ενδιαφέρουν, λειτουργούν ως «κόσκινα» με το να «ξεχωρίζουν» και να περισυλλέγουν με εξαντλητικό τρόπο μόνο τα άπειρα υποσύνολα ενός (προφανώς άπειρου) συνόλου, ενώ είναι «τυφλά» ως προς τα «μικρά» σύνολα, με αποτέλεσμα η πληθικότητά τους να είναι ίση μ' εκείνη του αρχικού συνόλου. Αντιθέτως, τα βασικά [principaux] φίλτρα ή υπερφίλτρα δεν συγκινούν τον φιλόσοφο και παίζουν δευτερεύοντα ρόλο, αφού λειτουργούν ως εγγυητές μιας συνομαδωσης υπό μία αρχή ή κυρίαρχη νόρμα, ώστε ο κόσμος που δομούν παραμένει προσδεδεμένος στην περατότητα. ⁶⁰⁸ Αν ένα φίλτρο έχει δύο στοιχεία, τότε δεν θα διέπεται από τις αρχές τού μέγιστου και της εξάντλησης, δηλ. η διακριτική του ευχέρεια θα αφήνει ανεπηρέαστα πολλά σύνολα. Επομένως, ένα βασικό φίλτρο μπορεί να είναι μονάχα ένα μονοσύνολο. «Βασικό» φίλτρο σημαίνει ότι ακριβώς συνομαδώνει όσα υποσύνολα ενός συνόλου έχουν ως στοιχείο το σύνολο «βάσης», το οποίο λειτουργεί ως νόρμα διάκρισης. Όπως έχει αναφερθεί, αντίθετα από το πώς έχουν τα πράγματα στην επικράτεια του φαίνεσθαι, η λογική τής οποίας είναι ιντουϊσιονιστική, στη θεωρία συνόλων η λογική είναι κλασική (όπου μία εκφερόμενη πρόταση μπορεί να λάβει την τιμή «αληθής» ή «ψευδής» [ακριβέστερα, ταξινομούνται βάσει κάποιου τυπικού σύστοιχου, λχ. {0, 1}, αφού οι τιμές δεν είναι απαραίτητο να παραπέμπουν στις έννοιες της φυσικής γλώσσας ούτε να χρήζουν σημασιολογικής χορηγίας από κάποιο εξωγενές πεδίο] και αυτή η κατανομή των δυνατών εκφορών εξαντλεί όλα τα ενδεχόμενα). Αυτό σημαίνει ότι ένα υπερφίλτρο θα συνομαδώσει, αφού τα ελέγξει όλα, είτε ένα υποσύνολο είτε το «συμπληρωματικό» του, δηλ. εκείνο που δεν μοιράζεται κανένα στοιχείο με αυτό (αφού στο πλαίσιο της δίτιμης λογικής, η σχέση τής συμπληρωματικότητας δηλώνει την άρνηση).

606. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 323. Πράγματι, στο *Σεμινάριο XIX* ο Lacan αναφέρεται στο υπερπεπερασμένο άπειρο του Cantor ως αντικείμενο που δεν θα δίσταζε να χαρακτηρίσει «μυθικό» (19.04.1972). Επιπλέον, ακολουθώντας τη μακρόχρονη γαλλική συνήθεια, η οποία σχετικά πρόσφατα έχει αρχίσει να αλλάζει, ο Badiou αποδίδει την ορμή θανάτου [Todestrieb] ως «ένστικτο».

607. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 333.

608. Το U θα είναι ένα υπερφίλτρο επί του συνόλου S αν και μόνον αν είναι ένα μέγιστο φίλτρο επί του S , δηλ. για κάθε $X \subseteq S$, είτε $X \in U$ είτε $S - X \in U$. Πιο συγκεκριμένα, θα είναι μη βασικό υπερφίλτρο εάν ισχύει επίσης ότι: δεν ανήκει σ' αυτό ούτε το κενό σύνολο, ούτε κάποιο μονοσύνολο. Όλα τα άπειρα σύνολα επιδέχονται ένα μη βασικό υπερφίλτρο, ενώ στα πεπερασμένες πληθικότητας σύνολα απαντούν μόνο βασικά υπερφίλτρα.

Συνεπώς, ακόμη περισσότερο από εκείνη της «στοιχειώδους εμφύτευσης» (στην οποία θα αναφερθούμε προσεχώς), είναι η έννοια του *υπερφίλτρου* που αποτελεί την κρισιμότερη από στρατηγική σκοπιά εξ όσων επιστρατεύονται στον τρίτο τόμο, δεδομένου ότι ο Badiou σπεύδει να την αναβαθμίσει αυτούσια, επιδίδοντάς της το καθεστώς φιλοσοφικά μεστής έννοιας με την ελάχιστη δυνατή απαίτηση για μεθερμηνεία ή διαμεσολάβηση από μη τεχνικούς όρους αντλημένους από την καθημερινή γλώσσα ή το λεξιλόγιο της φιλοσοφικής παράδοσης. Πρόκειται για την κρησάρα που επιτρέπει την εξαντλητική διήθηση των υποσυνόλων ενός συνόλου, ούτως ώστε να συγκρατεί μια άπειρη συλλογή άπειρων συνόλων. Ο προκύπτων τύπος απείρου παρουσιάζει την ιδιαιτερότητα σε σχέση με τους προηγούμενους μιας ενυπάρχουσας ώθησης στο εσωτερικό του, ήτοι μιας θετικής ένδειξης της άπειρης δύναμής του και όχι απλώς τον αρνητικό προσδιορισμό εν είδει απροσέγγιστου ορίζοντα ή λυσιτελώς ανθιστάμενου στις απόπειρες διαίρεσής του μεγέθους.

Στην οπτική τού φιλοσόφου, τα λεγόμενα βασικά υπερφίλτρα [*ultrafiltres principiaux*] αποτελούν τον κρατικό τρόπο συνομάδωσης των πολλαπλοτήτων και περιστολής τής ετερογένειάς τους υπό την αιγίδα μιας νόρμας που ριζώνει στην υποβόσκουσα λογική τού εκάστοτε κόσμου και υποστηρίζει το αίτημα αναπαραγωγής του και διαίωσης των θεμελιακών παραδοχών του. Στην πολιτική φερειπείν, τα άτομα ανάγονται σε ανώνυμα στοιχεία προς καταλογογράφηση, αφομοίωση και διαχείριση, ως δομικοί λίθοι ή αποκομμένες μονάδες τής πολιτικής κοινότητας, ενώ οι συνομαδώσεις τους καταχωρίζονται με την επίδοση ή αναγνώριση ποικίλων και εν γένει πολιτισμικά προσδιορισμένων ταυτοτήτων (επαγγελματικών, ηλικιακών, εθνοτικών, φυλετικών, πολιτικών, καταναλωτικών, κτλ.). Στη διεθνική και υπερεθνική κλίμακα, αντίστοιχη θέση συνεκτικού ιστού ή οργανωτικής αρχής επέχουν ορισμένα φετιχοποιημένα σημαίνοντα, όπως λχ. η «Δημοκρατία», η «Ελευθερία», τα «Δικαιώματα του Ανθρώπου», η «Δύση», κ.ο.κ., έναντι των οποίων ο Badiou παραμένει τουλάχιστον αμφίθυμος, θεωρώντας εν πολλοίς ότι οι λέξεις αυτές έχουν ανεπανόρθωτα εκθεθεί και διαβρωθεί από την εξακολουθητική πρόσδεση της ονομαστικής χρήσης τους στην ολιγαρχική φύση τού καπιταλισμού και τις συνήθειες αρθρώσεις και προεκτάσεις τού γεωπολιτικού γίνεσθαι (δηλ. από την ιδεολογική χρήση τους και τη στενή και μονόπλευρη συσχέτισή τους με κάποιες ολίγον «μουντές» εκφάνσεις τής ψυχροπολεμικής και κατόπιν μεταδιπολικής πραγματικότητας). Στην περιοχή τής τέχνης, ο ακαδημαϊσμός ανάγει σε αθέατο γνώμονα μια ορισμένη αντίληψη της αισθητικής μορφής και της καλλιτεχνικής χειρονομίας, η οποία προφανώς και ενδέχεται να μεταβληθεί άρδην ως προς τα συγκεκριμένα περιεχόμενά της, δίχως επ' ουδενί να υπονομευθεί η καταπιεστική λειτουργία της (σε μια απαισιόδοξη νότα, θα παρατηρούσε κανείς ότι, ελλείψει της αναστάτωσης που κομίζουν οι μετασεισμικές δονήσεις τού συμβάντος, υφίσταται μόνο ένα είδος αδιατάρακτης οντολογικής «συνέχειας του κράτους»). Γι' αυτόν τον λόγο, σημαντικότερα και κρισιμότερα από στρατηγική άποψη, όσον αφορά την πραγμάτευση του απείρου, είναι τα *μη βασικά* [*non-principaux*] υπερφίλτρα. Είναι αυτά που ενδιαφέρουν τον φιλόσοφο και στα οποία εναποθέτει τις ελπίδες του για τις προοπτικές στοχασμού τής χειραφέτησης εν είδει αποφυγής τής σφιχτής αγκάλης των υφιστάμενων προσδιορισμών.

Ως υπόδειγμα μιας εργασίας ανάδειξης της οργανωτικής αρχής που δεσπόζει σ' έναν κόσμο, ο Badiou αναφέρει την μαρξική κριτική τής πολιτικής οικονομίας (η οποία αρθρώνεται ως μια συστημική προσέγγιση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής). Ο ελλοχέυων κίνδυνος σε μια απόπειρα ανατροπής τής κεφαλαιοκρατικής τάξης πραγμάτων θα αφορούσε τότε την αντικατάσταση της εν λόγω αρχής από μιαν άλλη, εξίσου συγκεντρωτική και μονοδιάστατη. Πρόκειται για τη διαμεσολάβηση της επαναστατικής στρατηγικής –η οποία προσβλέπει στην υπέρβαση της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής και της κρατικής συγκρότησης των κοινωνιών (η συντριβή τού υπάρχοντος κρατικού μηχανισμού και ο ακόλουθος «μαρασμός τού [σοσιαλιστικού] κράτους»)– από την τακτική προσαρμογή και την ενίσχυση των λειτουργιών τού μετεπαναστατικού κράτους ως προσωρινής πλην αναγκαίας μορφοποίησης, ήτοι ως μεταβατικού σταδίου καθ' οδόν προς την αταξική κοινωνία. Η πλούσια και επώδυνη εμπειρία των σοσιαλιστικών επαναστάσεων στον 20ό αι. κατέδειξε την καθήλωση στον ρόλο ενός ακόμη βασικού υπερφίλτρου, την ψύχρανση και σκλήρυνση της διαδικασίας μετασχηματισμού από τις ανάγκες τής εδραίωσης μιας στοιχειωδώς λειτουργικής κοινωνικο-οικονομικής οργάνωσης, κρατικά συγκροτημένης και κινούμενης σ' ένα ασταθές και κατά κύριο λόγο δυσμενές διεθνές περιβάλλον. Πέραν της όποιας νοσταλγίας ή των νεανικών κατάλοιπων, ο λόγος που η «Μεγάλη Προλεταριακή Πολιτιστική Επανάσταση» συγκινεί ακόμη τον Badiou άπτεται αυτής ακριβώς της προβληματικής, του πώς δηλ. είναι δυνατόν να ανασχεθεί η προϊούσα παλινόρθωση «αστικών» στοιχείων (αντεπαναστατικών σχέσεων, πρακτικών, νοοτροπιών και αξιών) εκ των ένδον τής μετεπαναστατικής κοινωνίας και των θεσμών της, με κύριο εργαλείο απέναντι στον γραφειοκρατικό εκφυλισμό την κινητοποίηση των μαζών και την επανεισαγωγή τής δράσης τους στο προσκήνιο. Μολονότι ο Badiou συμφωνεί ότι τα εγχειρήματα οικοδόμησης ενός «εργατικού κράτους» εν τέλει απέτυχαν και υπέκυψαν στις ενδογενείς πιέσεις και αντιφάσεις τους, διατηρεί την αισιοδοξία του, εμπνεόμενος από την ανεκπλήρωτη υπόσχεση που αφήνει ως παρακαταθήκη ο ομολογουμένως πρώιμος χαρακτήρας τους.⁶⁰⁹ Τίποτε δεν αποκλείει ότι οι επόμενες προσπάθειες θ' «αποτύχουν καλύτερα» και η επιμονή τους θα δικαιώσει την περίσσεια επινοητικότητας και πειραματισμού εν ονόματι της ισότητας.

Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει πάντως την συχνά αναπόδραστη πρόσδεση των λαϊκών χειραφετικών κινημάτων στο κύριο όνομα μιας ηγετικής φυσιογνωμίας (από τον Σπάρτακο και τον Toussaint-Louverture –τον Μαύρο Σπάρτακο της Αϊτής– ίσαμε τον

609. «Υποστηρίζω ότι η ιστορική εμπειρία των κομμουνιστικών καθεστώτων [...] δεν αποτελεί κρίσιμο επιχείρημα εναντίον της ιδέας τού κομμουνισμού. Δεν βλέπω για ποιον λόγο θα πρέπει να μετατρέψουμε αυτή την εμπειρία σε ιστορικό δικαστήριο της κομμουνιστικής προοπτικής. [...] Εβδομήντα δύο χρόνια [1917-1989] είναι πολύ μικρότερη διάρκεια ζωής απ' ό,τι αυτή της Ιεράς Εξέτασης, η οποία χρησιμοποίησε μέσα ασύμβατα με τη χριστιανική πίστη, χωρίς ωστόσο κανείς ποτέ, απ' ό,τι γνωρίζω, να θεωρήσει ότι η συγκεκριμένη εμπειρία εκθέτει και δυσφημεί συνολικά και ανεπανόρθωτα τον χριστιανισμό [...]. Το ιστορικό προηγούμενο δεν μπορεί να επισείεται σαν σκιάχτρο, αμαυρώνοντας την ιδέα για πάντα». Βλ. Alain Badiou – Marchel Gauchet, *Τι να κάνουμε; Διάλογος για τον καπιταλισμό, τον κομμουνισμό και το μέλλον της δημοκρατίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2016), 103-104.

Ροβεσπιέρρο και τους αμφιλεγόμενους ή δυσώνυμους κομμουνιστές ηγέτες τού 20ού αι.),⁶¹⁰ επιμένοντας στην απαραμείωτη διαμεσολαβητική λειτουργία της (η οποία δεν αποκλείει το ενδεχόμενο κάποια συγκεκριμένα ονόματα ν' αποσυρθούν κατόπιν αναθεώρησης του ρόλου τους υπό το φως τής ιστορικής εμπειρίας). Τούτη η οιονεί αναγκαία πρόσδεση των ιστορικά εμφανισθέντων κινήματων χειραφέτησης σ' ένα κύριο όνομα τυγχάνει υπεράσπισης από τον Badiou απέναντι στη συνήθη μομφή τής προσωπολατρίας.⁶¹¹ Ο φιλόσοφος απαντά και σε κάποιες πιθανές ενστάσεις, όπως η επισήμανση ότι τα κύρια ονόματα συνοδεύουν επίσης τις επιστημονικές και κυρίως τις καλλιτεχνικές αλήθειες και άρα δεν αποτελούν ίδιον των πολιτικών ακολουθιών, ή

610. Θα μπορούσε κανείς να εμπλουτίσει τη λίστα με σειρά λατινοαμερικανικών κατά βάση λαϊκιστικών κινήματων, συνήθως αριστερόστροφων, τα οποία είθισται να κωδικοποιούνται κατ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο: peronismo, lullismo, chavismo, evismo, ή ακόμη και ο tsiprismo (!). Υπήρξε μεταξύ άλλων και μια «μεσογειακή» παραλλαγή αυτού του προοδευτικού λαϊκισμού με την υβριδική μορφή εθνικοαπελευθερωτικού μετώπου ή κινήματος και οργανωμένου πολιτικού σχηματισμού, η οποία εκφράστηκε προνομιακά τις δεκαετίες τού '70 και του '80, όταν ο ευρύτερος αντιαποικιοκρατικός και αντιϊμπεριαλιστικός άνεμος συνέπεσε με την έξοδο των υπό εξέταση χωρών από δικτατορικά καθεστάτα, μέσα από νεοπαγή σοσιαλιστικά κόμματα που εκτόπισαν ή υπερσκέλισαν τα ισχυρά μέχρι τότε κομμουνιστικά κόμματα. Εν πάση περιπτώσει, την οξυδερκή θεωρητική συστηματοποίηση και συνάμα πολιτική υπεράσπιση αυτής της τάσης οφείλουμε στις σημαντικές εργασίες των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, αρχής γενομένης από το βιβλίο που συνέγραψαν στα μέσα τής δεκαετίας τού '80 και με χαρακτηριστική καθυστέρηση εμφανίστηκε στα ελληνικά, *Ηγεμονία και σοσιαλιστική στρατηγική. Προς μια ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική*, μετάφραση: Αντώνης Γαλανόπουλος (Τρίκαλα: Εκδόσεις Επέκεινα, 2021). Βλ. επίσης τη μεταγενέστερη παρέμβαση της Mouffe, *Για έναν αριστερό λαϊκισμό*, μετάφραση: Αντώνης Γαλανόπουλος (Τρίκαλα: Εκδόσεις Επέκεινα, 2023).

611. Για την αναφορά στον ρόλο τού κυρίου ονόματος ως ένδειξης της προϊούσας απολυτοποίησης ενός πολιτικού έργου αληθείας, η οποία φιλτράρει και συμπυκνώνει, κωδικοποιεί και διαφυλάσσει τη σημασία αυτού του έργου για τις μελλοντικές γενιές, βλ. επίσης παρακάτω στην *Εμμένεια των αληθειών*, 649-657. Πρβλ. τον εκτενή σχολιασμό τού φιλοσόφου στην *Κομμουνιστική υπόθεση*, όπου διαβάζουμε ότι απαιτείται «να στοχαστούμε και να επιδοκιμάσουμε την αποφασιστική σημασία που έχουν τα κύρια ονόματα σε κάθε επαναστατική διαδικασία. Αυτή η σημασία είναι πράγματι θεαματική και παράδοξη. Από τη μια πλευρά, πράγματι, η χειραφετική πολιτική είναι ουσιαστικά εκείνη των ανώνυμων μαζών, είναι η νίκη των χωρίς-όνομα, εκείνων που υποχρεώνονται από το κράτος να βρίσκονται σε μια τερατώδη ασημαντότητα. Από την άλλη πλευρά, η χειραφετική πολιτική είναι πέρα για πέρα σημαδεμένη από κύρια ονόματα, τα οποία την ταυτοποιούν ιστορικά, την εκπροσωπούν, πολύ πιο έντονα απ' ό,τι συμβαίνει με τις άλλες πολιτικές. Γιατί αυτή η ακολουθία κυρίων ονομάτων; Γιατί αυτό το ένδοξο Πάνθεον των ηρώων επαναστατών; [...] Επειδή όλα αυτά τα κύρια ονόματα συμβολίζουν ιστορικά, με τη μορφή ενός ατόμου, μιας αμιγούς ενικότητας του σώματος και του στοχασμού, το τόσο σπάνιο όσο και πολύτιμο δίκτυο των φευγαλέων περιόδων τής πολιτικής ως αλήθειας. Ο λεπτοφυής φορμαλισμός των σωμάτων-αλήθειας είναι εν προκειμένω αναγνώσιμος ως εμπειρική ύπαρξη. Το τυχόν άτομο μπορεί να συναντήσει ένδοξα και εμβληματικά άτομα ως μεσολάβηση της δικής του ατομικότητας, ως απόδειξη ότι μπορεί να παραβιάσει την περατότητά του. Η ανώνυμη δράση εκατομμυρίων αγωνιστών, εξεγερμένων, μαχητών, μη παραστάσιμη καθαυτήν, συναθροίζεται και λογίζεται ως εν μέσα από το απλό και ισχυρό σύμβολο του κυρίου ονόματος. [...] Εξ ου και το ιδιαίτερα πολύτιμο μάθημα: εάν οι πολιτικές αναδράσεις απαιτούν την καθαίρεση ενός κυρίου ονόματος από τη συμβολική λειτουργία του, δεν μπορούμε ωστόσο να καθαιρέσουμε και την ίδια τη λειτουργία. Γιατί η Ιδέα –και ιδιαίτερος, επειδή αναφέρεται ευθέως στη λαϊκή εκδοχή τού απείρου, στην κομμουνιστική Ιδέα– έχει ανάγκη από την περατότητα των κυρίων ονομάτων». Βλ. *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 242-245.

τα αντιπαραδείγματα που αφορούν συντηρητικές ή «συστημικές» πολιτικές προσωπικότητες με αναμφισβήτητη ακτινοβολία (φερειπειν οι Churchill και De Gaulle), ακόμη και τις ηγετικές φυσιογνωμίες που μνημονεύονται επειδή συνέδεσαν το όνομά τους με ζοφερές στιγμές τής ιστορίας (όπως οι Hitler και Mussolini), και ασφαλώς το αποκορύφωμα της ολοκληρωτικής παρέκκλισης μιας γνήσιας χειραφετικής διαδικασίας (ό,τι ταυτοποιείται ως «σταλινισμός»). Η ιδιοτυπία ενός πολιτικού έργου είναι ότι το κύριο όνομα δεν επιτελεί ταξινομικό ή αρχειοθετικό ρόλο, αλλά α) δηλώνει την υπαρξιακή εμπλοκή τού φέροντος το όνομα στη διαδικασία την οποία κωδικοποιεί, β) διαμεσολαβεί την ενικότητά της –λαμβάνει χώρα σ’ έναν συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, όμως προσφέρεται για ανάκτηση– και γ) φιλτράρει την εμπειρική ποικιλομορφία και την ιστορικά πυκνή, αλλά πεπερασμένη ακολουθία με τρόπο που λειτουργεί ως μεστή υπόμνηση της υπόσχεσης που κυφορείται εντός της. Η παρουσία των κυρίων ονομάτων (μόλις ενός ή δύο στις περισσότερες περιπτώσεις) μαρτυρά επίσης την εμπράγματη διαπλοκή τής θεωρίας και της πράξης, ήτοι τη συνάντηση της στρατευμένης διανοητικότητας με την εξεγερσιακή δυναμική των μαζών, η οποία συχνά συνοδεύεται από τη γραπτή αποτύπωσή της (λχ. στην παραγωγή θεωρητικών κειμένων και ντοκουμέντων, πολιτικών θέσεων, αναλύσεων, αποφάσεων και ντιρεκτίβων). Όσον αφορά τα άλλα παραδείγματα από τον χώρο τής πολιτικής, αυτά είτε αφορούν πολιτειακούς και πολιτικούς παράγοντες («hommes d'état», «statesmen») που άπτονται στενά της διεύθυνσης και του συντονισμού τού υπάρχοντος κρατικού μηχανισμού, είτε «αντισυστημικούς» παίκτες που όμως δεν εμπλέκονται σε συμβαντικές περιπέτειες, εφόσον υπηρετούν με ζήλο και βία τη διατήρηση –και μάλιστα την περαιτέρω σκλήρυνση και επιθετική επέκταση– των ήδη εν κυκλοφορία ευρισκόμενων ταυτοτικών σημαινόντων, και επεξεργάζονται καθαρτήρια πρωτόκολλα επί τη βάσει μυθοποιημένων περιεχομένων περί φυλής, έθνους, παράδοσης, κτλ. Πρόκειται, όπως θα διαπιστώσουμε στο κεφάλαιο VII, για τη φαινομενολογική προσομοίωση του συμβάντος, η οποία προδίδει την οικουμενικότητα και την αιχμηρή καινοτομία του (οι οποίες στην πολιτική σχετίζονται με την εξισωτική απεύθυνση, την αδιαφορία έναντι των υφιστάμενων ταυτοτικών προσδιορισμών και το διεθνιστικό άνοιγμα).

Τέλος, στην περίπτωση του «σταλινικού φαινομένου» αναγνωρίζουμε την εκτροπή και τον εκφυλισμό ενός αυθεντικού συμβάντος (του οποίου δείκτη αποτελούν εν προκειμένω τα ονόματα των Lenin και Trotsky), όταν αυτό αναδιπλώνεται στη σφαίρα τής ενασχόλησης με το κράτος, οπότε η διεθνιστική ρητορεία μετατρέπεται σε ιδεολογικό παρένδυμα μιας πολυεθνικής κρατικής συγκρότησης και η κοινωνική διαπάλη παρέχει το άλλοθι όχι για την τελεσφόρα συνέχιση της επαναστατικής διαδικασίας, αλλά για την ανάσχεσή της μέσω του εντοπισμού, της κατασκευής και της αντιμετώπισης των εχθρικών παραγόντων εκτός και κυρίως εντός των συνόρων. Τη μορφή τού κόμματος-κράτος, η οποία διείπε την κομμουνιστική πολιτική τού 20ού αι., ο Βαδίου τη θεωρεί παρωχημένη, μολονότι αναγκαία, μεταβατική φάση των πολιτικών χειραφέτησης. Η οργάνωση των συνεπειών τού συμβάντος εμπλέκει κάτι σαν την κατασκευή ενός εναλλακτικού βασικού υπερφίλτρου, ήτοι συνομαδώσεις ριζικά ανταγωνιστικές προς τις κυρίαρχες, υπαγόμενες εξίσου όμως σ’ ένα άρτι αναδυθέν σημαίνον (πρόκειται για την αναγκαία «θεσμική» ή οργανωτική διάσταση

της διαπόρευσης του αληθούς, ό,τι στο κεφάλαιο III είχαμε αποκαλέσει «υποκράτος» ή «αντικράτος»). Σ' ένα μη βασικό υπερφίλτρο, η τομή των πολύ μεγάλων υποσυνόλων ανήκει επίσης στο φίλτρο, όντας η ίδια εξίσου μεγάλη (πληθικότητας \aleph_0/ω , επί παραδείγματι). Προκύπτει επομένως μία σύνδεση μεταξύ του απείρου και της ισότητας, η οποία αντιβαίνει στην παραδοχή ότι, εφόσον παραμένουμε πάντοτε εγκλωβισμένοι στην περατότητα, οι μόνες εναλλακτικές που διατίθενται είναι εκείνες μιας αναπόδραστης, οιονεί φυσικής έκφρασης πολυειδών ανισοτήτων και μιας βίαιης εξίσωσης «προς τα κάτω», υπό τον ελάχιστο κοινό παρονομαστή. Στην πραγματικότητα, η λογική τού «ελάχιστου κοινού παρονομαστή» προσιδιάζει στη μελέτη πεπερασμένων συνόλων, όπου ακριβώς η διαρρύθμιση των συνομαδώσεών τους διενεργείται υπό την κοινή ιδιότητα που επιτρέπει την υπαγωγή τους στη νόρμα διάκρισης. Εκείθεν του πεπερασμένου λαμβάνει χώρα η ανύψωση της λανθάνουσας δύναμης και η καθολική έκθεση που ενέχουν οι αυτόφωτες ενικές υπάρξεις. Δεν πρόκειται για την εναδική αφομοίωσή τους, αλλά για την ανάδειξη του «κοινού» αποθέματος δημιουργικότητας.

Έτσι, σ' ένα μέγιστης πληρότητας μη βασικό υπερφίλτρο, η πληθικότητα καθενός εκ των στοιχείων του, όπως και της τομής τους, θα είναι ίση προς εκείνη της κατάστασης ή του κόσμου (δηλ. του αρχικού συνόλου, στο οποίο λειτουργεί ως φίλτρο). Ο Badiou δεν παραλείπει να σχολιάσει πως τέτοια είναι η δύναμη κάθε νέας υποκειμενικότητας, της τάξεως ενός πληθικού Ramsey ή measurable. Ενάντια στην αρχή τού «διαίρει και βασίλευε», τα μαθηματικά καταφάσκουν ότι, σε ορισμένες συνθήκες, η διαίρεση ενός απείρου συνόλου επιφέρει ως αποτέλεσμα σύνολα ισοπληθή με το αρχικό, επιβεβαιώνοντας ότι οι πόροι μιας γενολογικής διαδικασίας επαρκούν. Αν ωστόσο η πληθικότητα του εν λόγω υποσυνόλου υπερέβαινε εκείνη της κατάστασης, τότε θα επρόκειτο για ένα βασικό υπερφίλτρο, αφού στα στοιχεία του θα συγκαταλεγόταν εκ των πραγμάτων ένα τουλάχιστον μονοσύνολο, οπότε η εξισωτική δυναμική τής απειρίας θα υπαγόταν εκ νέου στην ιδεατότητα του Ενός. Οι αξιώσεις που εγείρονται εν ονόματι της δύναμης της Ιδέας οφείλουν να σεβαστούν την υλικότητα της Ιδέας αυτής, ήτοι την εμμένεια μιας διαδικασίας αλήθειας στον κόσμο όπου λαμβάνει χώρα η εκτύλιξή της, ειδάλως θα εξέπιπτε στη σφαίρα τού ανεδαφικού οραματισμού, της αυταρχικής διαπαιδαγώγησης ή του δεοντικού δεσποτισμού. Ένα μέγιστης πληρότητας μη βασικό υπερφίλτρο αποδεικνύεται ότι μπορεί να υπάρξει επί τη βάσει του Αξιώματος της Επιλογής (όπως το καθιστά σαφές η απολαυστική μυθοπλαστική στιχομυθία τού Badiou με κάποιον περατοκράτη σκεπτικιστή – ένα χαρακτηριστικό τού τρίτου τόμου είναι η διάσταση του χιούμορ, αφού περιέχονται οι πλέον σπαρταριστές σελίδες όλης της τριλογίας, όπως είναι εύκολα σε θέση να διαπιστώσει κανείς διαβάζοντας τις παρεμβολές από το θεατρικό *Ο Αχμέντ φιλόσοφος*). Αντίθετα λοιπόν από τα βασικά υπερφίλτρα που λειτουργούν τρόπον τινά ως εγγυητές τού Ενός (λόγω της διπλής τους εξάρτησης απ' αυτό, αφού εκκινούν από ένα σταθερό σημείο αναφοράς, το υποσύνολο που αποτελεί τη βάση ή αρχή τού φιλτραρίσματος και θα εγκλείεται σ' όλα τα υποσύνολα του φίλτρου, στο οποίο επιπλέον θ' ανήκει ένα και μόνο σύνολο), τα μη βασικά υπερφίλτρα διέπονται από έναν χαρακτήρα περιπλάνησης και είναι σε θέση να υποστηρίξουν νέους τύπους απείρου όσο απομακρύνονται από τα κελύσματα του Ενός.

Επομένως, η στρατηγική του Badiou θα είναι η ακόλουθη: α) Πρώτα, οφείλει να απαντηθεί το ερώτημα της δυνατότητας ύπαρξης κλάσεων, οι οποίες κατά τρόπο επαρκή να εκφράζουν το απόλυτο ανάφορο της σκέψης. β) Έπειτα, εάν τούτες είναι προσβάσιμες στη σκέψη, δηλ. κατασκευάσιμες (όχι με την περισταλτική σημασία του L) βάσει των προδιαγραφών της αξιωματικής συνολοθεωρίας. γ) Κατόπιν, εάν, πέραν των προαναφερθεισών κλάσεων, μπορούν να υπάρξουν, οριζόμενα από αυτές, σύνολα αρκούντως άπειρα ώστε να «καταμαρτυρούν» κάτι για το απόλυτο. δ) Εν κατακλείδι, αν η διαδικασία δύναται να ακολουθηθεί επ' αόριστον, ή αν υπάρχει κάποιος τερματικός σταθμός στην ανάβαση εν είδει κάποιας προσιδιάζουσας στο απόλυτο περατότητας. Σημειωτέον ότι όλα τα ανωτέρω παραλληλίζονται ρητά από τον Badiou με τις σπινοζικές διατυπώσεις, ώστε το απόλυτο ανάφορο της σκέψης (το V ως σύμπαν όλων όσα είναι εκφράσιμα, ήτοι αποδείξιμα ή συνεκτικά, εντός της ZFC) ν' αντιστοιχεί στην υπόσταση (Φύση ή Θεός), οι κλάσεις που το εκφράζουν επαρκώς ν' αντιστοιχούν στα κατηγορήματα (άπειρα κατά τον Spinoza σε ποσότητα και περιεχόμενα, σε δύο μόνο εκ των οποίων έχουν πρόσβαση οι άνθρωποι) και τα απειροσύνολα να αντιστοιχούν στους άπειρους τρόπους της υπόστασης, ήτοι στις ενικές οντότητες διαμέσου των οποίων εκφράζονται και ατομικεύονται τα κατηγορήματα της υπόστασης. Επαναλαμβάνοντας την κριτική του στον Spinoza, ο Badiou επισημαίνει πως, δεδομένου ότι όλα τα ατομικευμένα όντα είναι πεπερασμένα (ένα εκτατό σώμα ή μια ιδέα φερειπείν), σε αντίθεση με τα κατηγορήματα (της έκτασης και της σκέψης, εν προκειμένω), οι «άπειροι τρόποι» είναι παράξενο να εμφανίζονται στη σπινοζική κοσμοεικόνα. Φαίνεται να αφορούν το φυσικό σύμπαν ως άθροισμα όλων των εκτατών σωμάτων και τη σκέψη ως άθροισμα όλων των ατομικών ιδεών. Η δομική αντιστοιχία των ποικίλων διαστάσεων του απολύτου διασφαλίζεται στον Spinoza από τον ισομορφισμό της αιτιακής σύνδεσης μεταξύ των στοιχείων της καθεμιάς (εφόσον η τάξη σύνδεσης των πραγμάτων είναι ίδια με την τάξη σύνδεσης των ιδεών).⁶¹² Στη μαθηματική μεταγραφή της σύλληψης αυτής από

612. Βλ. Baruch Spinoza, *Ηθική*, μετάφραση: Βαγγέλης Βανταράκης, εισαγωγή: Βασιλική Γρηγοροπούλου (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2009), M2Π7, 153. Για την ανάγνωση του Spinoza, βλ. το σχετικό τμήμα από το *Είναι και συμβάν*, όπως και το κείμενο «Η κλειστή οντολογία του Spinoza» στη συλλογή *Σύντομη πραγματεία μεταβατικής οντολογίας* (Paris: Seuil, 1998), 73-93. Για τη συνάφεια της *Εμμένειας των αληθειών* προς το σπινοζικό σύστημα, βλ. τη συμβολή της J. N. Berankova, “Sometimes, We are Eternal... The Attributes of the Absolute and Alain Badiou’s Response to Spinoza”, στο: Jana Ndiaye Berankova & Norma Hussey (eds.), *Alain Badiou: Sometimes, We Are Eternal* (Lyon: Suture Press, 2019), 159-176. Ενδεικτικό της κατά τι θετικότερης αντιμετώπισης είναι το σχόλιο του Badiou στον ίδιο τόμο, 151-152: «Το μεγαλείο του Spinoza ήταν να προτείνει, για πρώτη ίσως φορά στους νεότερους χρόνους, μια εμμενή σύλληψη του απείρου, καθότι για τον Spinoza ο Θεός δεν είναι κάτι άλλο από τη φύση, κάτι άλλο απ’ ό,τι υπάρχει. Ο Spinoza εξηγγεί τη δυνατότητα ότι το απόλυτο είναι μέσα σε ό,τι υπάρχει, ούτως ώστε κάθε διαφορά –ακόμη και η διαφορά ανάμεσα στο πεπερασμένο και το άπειρο (η οποία είναι πολύ σημαντική στον Spinoza)– να συνιστά επίσης το ίχνος του γεγονότος ότι η διαφορά βρίσκεται εντός τού ίδιου του απολύτου. Και έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε τον στοχασμό του Spinoza ως μια ριζική απόπειρα να ορίσει εκ νέου την εμμέθεια του απείρου της αλήθειας: πρόκειται για ένα ριζικό νόημα εμμένειας επειδή ό,τι υπάρχει αποτελεί ένα μέρος τού Θεού. Γνωρίζουμε ότι ο Spinoza αποπειράται να χρησιμοποιήσει τη θρησκευτική λύση δίχως τη θρησκεία ή να χρησιμοποιήσει τον Θεό δίχως την υπερβατικότητα. Σε τούτη τη θεώρηση του κόσμου, όλα είναι απόλυτα εξυπαρχής. Είναι αρκετά απλό ν’ αποδείξουμε την εμμέθεια του απολύτου

τον Badiou δεν πρόκειται για ταυτότητα, αλλά για ισχυρή ομοιότητα προς τη θεμελιακή σχέση τού ανήκειν (για την επίτευξη της οποίας απαιτούνται κυρίως τα Αξιώματα της Έκτασης και της Θεμελίωσης).⁶¹³

Ο φιλόσοφος θα προβεί μάλιστα σ' ένα είδος ήπιας αυτοκριτικής αναφορικά με τη σφοδρότητα των ισχυρισμών του στον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν*, όπου η εστίαση στην υφαιρετική προσέγγιση της αξιωματικής συνολοθεωρίας επιφύλασσε έναν δευτερεύοντα ρόλο στον στοχασμό τής σχέσης (σε μερική αντίθεση προς τη φαινομενολογική προσέγγιση του δεύτερου τόμου): «Πράγματι, στο *Είναι και συμβάν*, επέμεινα κάπως έντονα [lourdeur] πάνω στο γεγονός ότι η οντολογία τού αμιγούς πολλαπλού αντιτίθετο σε κάθε οντολογία τής σχέσης. Ο στόχος μου ήταν κυρίως ο Deleuze, ο οποίος, μετά τον Nietzsche, καταφάσκει ρητώς την απολυτότητα της σχέσης ενάντια στο άγνοιο της ταυτότητας. Ωστόσο, πέραν αυτού, έβλεπα ολόκληρο ένα κύριο ρεύμα τής σύγχρονης σκέψης για το οποίο δεν υπάρχει καμία υπόσταση, αλλά μόνο σχέσεις και συνδέσεις μεταξύ σχέσεων.⁶¹⁴ Τούτο το ρεύμα

εάν η πρώτη κατάφασή μας είναι [η θέση] πως ό,τι υπάρχει είναι απόλυτο. Η πρόταση του Spinoza αποτελεί με μία έννοια μια αντιστροφή [reverse] τής υπερβατικότητας: το απόλυτο αποτίθεται σε μια αμιγώς υπερβατική θέση, και ως αποτέλεσμα έχουμε τη δυνατότητα ενός σχετισμού με το απόλυτο, μια εξωτερική δυνατότητα. Το απόλυτο βρίσκεται στην αφηρησία, όμως τούτη η δήλωση είναι στην πραγματικότητα μια απόθεση [suppression] του προβλήματος παρά η επίλυσή του».

613. Πρόκειται για το Λήμμα τού Mostowski, το οποίο αναφέρεται από τον Badiou ως μαθηματικό σύστοιχο της σπινοζικής θέσης ότι «η τάξη και η σύνδεση των πραγμάτων είναι ταυτόσημη με την τάξη και τη σύνδεση των ιδεών». Για μια οποιαδήποτε κλάση, επί της οποίας ορίζεται μια διμελής σχέση R με τις ιδιότητες της έκτασης και της καλής θεμελίωσης, μπορεί να βρεθεί μία και μόνη ισόμορφη της μεταβατική κλάση στο V. Η προκύπτουσα δομή είναι δηλ. αρκούτως «συνολοειδής» ώστε να μεταφράζεται με ακρίβεια σ' ένα κλειστό σύμπαν εντός του V. Βλ. τη σχετική δημοσίευση του Andrzej Mostowski στην επιθεώρηση που εκδίδει το Ινστιτούτο Μαθηματικών τής Πολωνικής Ακαδημίας των Επιστημών, “An undecidable mathematical statement”, *Fundamenta Mathematicae*, Vol. 36, No. 1 (1949), 143-164.

614. Από τη σκοπιά της γενικής ιστορίας των ιδεών, για γόνιμη αντιπαραβολή με τη διαπίστωση του Badiou προσφέρονται οι σχετικές αναλύσεις τού Κονδύλη για τη μετάβαση από το *συνθετικό-εναρμονιστικό* στο *αναλυτικό-συνδυαστικό* σχήμα σκέψης, η οποία συνόδευσε κατ' αυτόν τη σύστοιχη μετατόπιση από την φιλελεύθερη αστική κοινωνία στις μαζικές δημοκρατίες τού 20ού αι. Εκεί πληροφορούμαστε ότι «[π]ρογραμματικό μέλημα της αστικής σκέψης ήταν να συγκροτήσει την κοσμοεικόνα της από μια ποικιλία διαφορετικών πραγμάτων και δυνάμεων, που αν ιδωθούν μεμονωμένα (μπορούν να) βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους, στο σύνολό τους όμως αποτελούν ένα αρμονικό και νομοτελές Όλο, στους κόλπους τού οποίου οι τριβές και οι συγκρούσεις αίρονται κατά τις επιταγές υπέρτερων έλλογων σκοπών. Το μέρος υπάρχει εντός τού Όλου και εκπληρώνει τον προορισμό του συμβάλλοντας στην αρμονική τελειότητα του Όλου, όμως όχι αρνούμενο, αλλά εκδιπλώνοντας τη δική του ατομικότητα. Από την άποψη αυτήν τα πράγματα θεωρούνται με βάση τη λειτουργία τους, όμως και η ουσία τους δεν χάνεται, μολονότι δεν μπορεί να γνωσθεί (εντελώς)· ακριβώς η πεποίθηση, ότι τα πράγματα έχουν ουσία, επιτρέπει άλλωστε την αντικειμενική τους αποτίμηση και την ορθή τους ένταξη σε τούτη ή εκείνη τη βαθμίδα τού αρμονικού Όλου. Πολύ διαφορετικά είναι τα πράγματα στο αναλυτικό-συνδυαστικό σχήμα σκέψης. Εδώ δεν υπάρχουν ουσίες ούτε πάγια πράγματα, παρά μονάχα έσχατα συστατικά στοιχεία, τα οποία εντοπίζονται με τη συνεπή ανάλυση, σημεία ή άτομα, των οποίων η υφή και η ύπαρξη συνίσταται απλώς και μόνο στη λειτουργία τους, δηλαδή στην ικανότητά τους να σχηματίζουν διαρκώς νέους συνδυασμούς μαζί με άλλα σημεία ή άτομα. Εδώ λοιπόν δεν μπορεί να γίνεται λόγος για αρμονία εδραζόμενη σε λίγο-πολύ σταθερές σχέσεις ανάμεσα στα μέρη και στο Όλο· υπάρχουν μόνο συνδυασμοί, οι οποίοι συνεχώς αντικαθίστανται από νέους και κατ' αρχήν ισότιμους. Τα πάντα μπορούν και επιτρέπεται να

είναι τόσο σημαντικότερο όσο κατακυρώνεται, στο λογικο-μαθηματικό πεδίο, από τη θεωρία κατηγοριών, για την οποία η έννοια [notion] του αντικειμένου υπάγεται/υποτάσσεται σ' εκείνη της σχέσης (του μορφισμού), δεδομένου ότι ένα αντικείμενο δεν είναι παρά το υποστήριγμα όλων των σχέσεων που έχει με άλλα αντικείμενα, περιλαμβανομένου του εαυτού του». ⁶¹⁵ Δίχως να υπαναχωρήσει από την αρχική του τοποθέτηση, ο Badiou διευκρινίζει ωστόσο ότι, στον βαθμό που κάθε πολλαπλό αποτελείται από πολλαπλότητες με μοναδικό σημείο σταματημού το κενό σύνολο, προφανώς η οντολογία τού αμιγούς πολλαπλού υποβαστάζει μια σχεσιακή σύλληψη, δίχως όμως τούτη να εισροφά τα πολλαπλά, όπως συμβαίνει στη λογική τού φαίνεσθαι. Ο ρόλος τής οντολογίας εκχωρείται στη συνολοθεωρία επειδή αξιωματικοποιεί την κατεξοχήν σημαντική σχέση από την άποψη της ταυτότητας και της διαφοράς, ήτοι εκείνη του ανήκειν (δίχως ν' απαιτείται πλέον να είναι το μοναδικό είδος σχέσης ή να εκλαμβάνεται ως παράγωγη). «Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι έχουμε εδώ, όχι μια θεωρία τού είναι ως σχέσης, αλλά μια αξιωματικοποίηση της σκέψης τού αμιγούς πολλαπλού διαμέσου της τυπικής ενικοποίησης [singularisation formelle] μιας σχέσης». ⁶¹⁶ Εν προκειμένω, η «υψηλή ομοιότητα» μιας διμελούς σχέσης R προς τη συνολοθεωρητική σχέση τού ανήκειν υποβαστάζεται από τα Αξιώματα της Έκτασης και της Καλής Θεμελίωσης, τα οποία αφορούν τη διευθέτηση της σχέσης μεταξύ του Ιδίου και του Άλλου (της ταυτότητας και της διαφοράς). Δεδομένου ότι άτυπα οι κλάσεις μπορούν να γίνουν κατανοητές ως συλλογές «υπερβολικά μεγάλες» για να υπαχθούν σε συνολιστικές παραμέτρους (στην αξιωματικοποίηση Morse-Kelley ορίζονται ακριβώς ως «σύνολα που δεν ανήκουν σε άλλα σύνολα»), όροι όπως «υποκλάση τού V» αποκτούν ένα αναλογικό νόημα. Θα παρατηρούσαμε ότι η μονοσημαντότητα του είναι θυσιάζεται ή διασαλεύεται όταν γίνεται πλέον λόγος για τη σχέση τού απολύτου προς τα κατηγορήματά του σε σχέση με την αναφορά στους τρόπους. ⁶¹⁷ Οι κλάσεις συνομαδώνουν σύνολα επί τη βάση κάποιας ιδιότητας που δεν είναι δυνατόν να μετρηθεί η ίδια και να ενταχθεί στην οντολογική ιεραρχία των συνόλων. Η ιδέα τής Διάταξης δεν αντιστοιχεί «στο μεγαλύτερο διατεταγμένο ον», σε συμφωνία και με την κριτική τής οντοθεολογίας στο έργο τού Heidegger (περισσότερο παραπέμπει στις καντιανές Ιδέες, οι οποίες υποβαστάζουν τις αξιώσεις ενότητας ή πληρότητας της γνώσης, δίχως να εμπίπτουν στη χωροχρονική ζώνη των αναπαραστάσεων ή να αλιεύονται από αυτήν). Με σπινοζικούς όρους, οι διατακτικοί αριθμοί εκφράζουν το V από την έποψη της «διάταξης» ή «τακτοποίησης», οι πληθικοί από την έποψη της «ποσότητας», κοκ.

συνδυασθούν με τα πάντα, γιατί τα πάντα βρίσκονται πάνω στο ίδιο επίπεδο και δεν υπάρχουν οντολογικές προϋποθέσεις που θα εξασφάλιζαν το προβάδισμα ορισμένων συνδυασμών απέναντι σε άλλους». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού: Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία* (Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο, 2007³), 63-64.

615. Βλ. *Η εμφάνιση των αληθειών*, 380.

616. Βλ. *Η εμφάνιση των αληθειών*, 381.

617. Βλ. την εισήγηση του François Nicolas, «Περί μιας μακράς φιλοσοφικής πορείας προς το απόλυτο» (2018).

6. Αναβάσεως συνέχεια: Ντουγκρού στο Απόλυτο;

Όλο το διακύβευμα της *Εμμένειας των αληθειών* εντοπίζεται λοιπόν στη δυνατότητα σκιαγράφησης μιας στρατηγικής ενόψει τής σταδιακής προσέγγισης του απολύτου, ήτοι της σύλληψης διεργασιών οι οποίες βρίσκονται «κοντά» σ' αυτό, δίχως μολοντούτο να εγκαθιδρύεται εκ νέου ένας οντολογικός δυϊσμός μεταξύ τους. Πρόκειται κατ' αναλογία για το πλατωνικό καθήκον τής εύρεσης διαμέσων προκειμένου να καταστεί δυνατή η ορμώμενη από τον κόσμο των αισθητών ανάβαση. Ο Badiou αξιοποιεί ρητά αυτή την οπτική, όπως άλλωστε εκείνη του Spinoza (και του Deleuze) ή του Hegel, και κάθε αληθινά μεγάλης φιλοσοφίας σύμφωνα με τον ίδιο. Σκοπός είναι η διάnuση της απόστασης –η κατά το δυνατόν γεφύρωσή της– μεταξύ του Αγαθού, των ιδεών και της επικράτειας της εμπειρικής εμφάνειας, ήτοι μεταξύ του απολύτου, των κατηγορημάτων που το εκφράζουν και των τρόπων που το ατομικεύουν, το μιμούνται, το εμπλουτίζουν, το ενσαρκώνουν, εγγραφόμενα κάποια στιγμή –ως αυτή τούτη η στιγμή– στη διαδικασία αυτοεκτύλιξής του. Ούτως, η επικράτεια της ελεύθερης κυκλοφορίας των ισοσθενών γνωμών θα έχει υπερβαθεί από την εκτύλιξη ενός έργου εμμενούς, το οποίο θα φέρει όμως επάνω του το «ίχνος», το «αποτύπωμα» ή το «άγγιγμα» του απείρου που το ώθησε στην ύπαρξη. Είναι ως πεπερασμένα και ενεργητικά θραύσματα του απολύτου που δύνανται οι άνθρωποι να νικήσουν το απλώς ζωικό τους υπόβαθρο, τον θάνατο και τη συμφιλίωση με τη μετριότητα μιας ύπαρξης διεκπεραιωτικής και προδιαγεγραμμένης, μιας αλληλουχίας «μικρών θανάτων» (μολονότι, με εξαιρετική οξυδέρκεια, στη γαλλική αργκό η συγκεκριμένη έκφραση αναφέρεται στην οργασμική κορύφωση) που λειτουργούν –εν είδει ενός πένθιμου μιθριδατισμού– σαν ασκήσεις προκαταβολικού εθισμού και βαθμιαίας εξοικείωσης, θαρρείς σαν πρόβες ενόψει τής τελικής εκμηδένισης.

Το σημαντικό είναι ότι η εκάστοτε υπό εκτύλιξη διαδικασία αλήθειας δεν θα εκφράζει απευθείας το απόλυτο, παρά θα διαμεσολαβείται από το κατηγορημα εκείνο το οποίο θα το μιμείται ή θα το εκφράζει επαρκώς ως οιονεί ενδοβολή του.⁶¹⁸ Δεν πρόκειται επομένως για μια διέλευση του Απολύτου εντός του πεπερασμένου εν είδει κατάβασης, εκπήγασης, έκπτωσης ή ενσάρκωσης, αλλά για τον εμπλουτισμό και την επίτασή του μέσω διαφοροποιημένων και χωροχρονικά εντοπίσιμων εκφράσεων, των γνώριμων δηλ. γενολογικών διαδικασιών. Μονάχα εκ των υστέρων θα έχει καταστεί θεμιτό να ειπωθεί ότι τούτη η διάσταση απολυτότητας προϋπήρχε ως λανθάνουσα δυνατότητα των συγκεκριμένων εκφάνσεων και των ενικών αποτελεσμάτων της. Στην οντολογική ιδιόλεκτο του Badiou, το κατηγορημα του απολύτου θ' αποτελεί ένα *στοιχειωδώς ισοδύναμο εσωτερικό μοντέλο* τού V, μία ούτως ειπείν «σμίκρυνσή»

618. Βλ. François Nicolas, «D'une longue marche philosophique vers l'absolu», εισήγηση στη διημερίδα που έλαβε χώρα στις 1-2 Οκτώβρη για την *Εμμένεια των αληθειών* στο Théâtre de la Commune d'Aubervilliers.

του.⁶¹⁹ Η *στοιχειώδης εμφύτευση* είναι λοιπόν μια απεικόνιση του V στην M, ήτοι ένας ισχυρός ομομορφισμός (εν προκειμένω ισομορφισμός) τής κλάσης των συνόλων σε μια μεταβατική υποκλάση η οποία λειτουργεί ως στοιχειώδως ισοδύναμο εσωτερικό μοντέλο τού V. Άλλως ειπείν, η στοιχειώδης εμφύτευση αποτυπώνει μια «εμμενή συστοιχία» ή μια «ρητή συσχέτιση» μεταξύ του απολύτου και ενός κατηγορημάτος του. Η προσέγγιση του απολύτου, εκδραματιζόμενη στον χρόνο, καταμαρτυρεί τόσο τη δύναμη όσο και τη δημιουργικότητα των διαδικασιών αλήθειας, ακριβώς επειδή συντελείται διαμέσου μιας αποκλίνουσας προσεγγιστικής κίνησης, η οποία συντηρεί την ίδια τη διαφορά που επιχειρεί να εξαλείψει ή να μικρύνει. «Το γεγονός ότι τούτη η αντιστοιχία είναι δημιουργική, με την έννοια ότι δεν είναι η ταυτότητα, παίζει εδώ έναν καθοριστικό φιλοσοφικό ρόλο. Δεν διακυβεύεται τίποτε λιγότερο από το ακόλουθο σημείο: εάν υπάρχουν *αλήθειες* [s'il y a des vérités], και όχι η Αλήθεια, είναι στον βαθμό που η απολυτότητα μιας αλήθειας δεν σηματοδοτεί ότι μια αλήθεια είναι το απόλυτο. Διότι, εάν ήταν, θα υποχρεούμασταν να συμπεράνουμε ότι μόνο το απόλυτο είναι αληθές, συμπέρασμα στο οποίο θα αναγνωρίζαμε χωρίς δυσκολία το θεολογικό σχήμα. Η κοπιώδης πιστότητα στην οποία συνίσταται το γίνεσθαι των αληθειών εγκαθίσταται/έγκειται ανάμεσα στις υπάρχουσες πολλαπλότητες, των οποίων [οι αλήθειες] αποτελούν μέρος, και του απολύτου, στο οποίο δεν ακουμπούν/στηρίζονται [touchent] παρά διαμέσου αυτών των κατηγορημάτων. [... Από αυτό το σημείο απόκλισης εξαρτάται] όχι μόνον η διαφορά αναμεταξύ της αλήθειας και του απολύτου ανάφορου, αλλά και η διαφορά αναμεταξύ απόλυτων αληθειών, η οποία συνθέτει [compose] κυριολεκτικά το νόημα της ύπαρξής μας, προς εμάς, [τα] ανθρώπινα ζώα, στους κόσμους που είναι οι δικοί μας».⁶²⁰ Άλλως ειπείν, η στοιχειώδης εμφύτευση αποτελεί μια διαλεκτική σχέση τού απολύτου προς ένα κατηγορημα, η οποία παράγει διαφορά. Μαθηματικά αυτό αποτυπώνεται στο ότι, προκειμένου να μην είναι τετριμμένη, η στοιχειώδης εμφύτευση αποτελεί έναν μορφισμό που διατηρεί τη δομή *μέχρι ένα ορισμένο σημείο* (πρόκειται για το *κρίσιμο σημείο* [critical point] μιας στοιχειώδους εμφύτευσης, το οποίο θα είναι της τάξης τουλάχιστον ενός μετρήσιμου [mesurable, αγγλ. measurable] πληθικού).⁶²¹ Ότι η στοιχειώδης εμφύτευση είναι «μη τετριμμένη» αποτελεί τον

619. Βλ. Επίσης τα: α) Ronald Jensen, “Inner Models and Large Cardinals”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, Vol. 1, No. 4 (Dec., 1995), 393-407. β) William J. Mitchell, “Inner Models for Large Cardinals”, στο: Dov M. Gabbay, Akihiro Kanamori & John Woods (eds.) *Handbook of the History of Logic, Vol. 6: Sets and Extensions in the Twentieth Century* (Amsterdam & Oxford: North Holland - Elsevier, 2012), 415-456.

620. Βλ. *Η εμμέθεια των αληθειών*, 416-417. Έτσι, κατά τη διαδικασία απολυτοποίησης των αληθειών το απόλυτο «αποδεικνύεται ότι δεν έχει δύναμη παρά στον βαθμό που το Εν-το-οποίον-είναι είναι εξίσου το ολικό σύστημα των εσωτερικών διαφορών του, κυρίως των διαφορών αναμεταξύ των κλάσεων που το εκφράζουν ή μετέχουν σ' αυτό».

621. Το *κρίσιμο σημείο* τής στοιχειώδους εμφύτευσης μιας μαθηματικής δομής σε μιαν άλλη αναφέρεται στον χαμηλότερο διατακτικό αριθμό που αντιστοιχεί στο επίπεδο όπου αίρεται η ισομορφία τους, δηλ. στο σημείο όπου εγγράφεται η απόκλιση τους, εφόσον δεν πρόκειται για τις ίδιες ακριβώς δομές. Στη συγκεκριμένη περίπτωση αυτό το σημείο εντοπίζεται ιδιαίτερα «ψηλά» στη διαβάθμιση των οντολογικών επιπέδων (τη σωρεύσιμη ιεραρχία V_α , όπου ο α είναι ένας διατακτικός αριθμός δηλωτικός τού εκάστοτε επιπέδου, το οποίο συμπαρουσιάζει όλα όσα προηγήθηκαν, και

καθοριστικό παράγοντα για τον Badiou, επειδή εισάγει το επίπεδο της ιστορικής ενδεχομενικότητας και της δημιουργίας των αληθειών. Δεν παραμένουμε στο επίπεδο μιας άμεσης αυτοφάνερωσης του απολύτου, ωσάν χαρτογραφούνται οι σκέψεις-πράξεις τού Θεού προ της δημιουργίας τού κόσμου ή να διαπιστωνόταν η πανθεϊστική ταυτότητα Θεού και κόσμου ως των δύο ανάστροφων όψεων της ίδιας προαιώνιας κίνησης, η οποία, επιβεβαιωνόμενη παντού και πάντοτε, εντέλει δεν θα *συνέβαινε* ποτέ και πουθενά. Μ' άλλα λόγια, το «τίμημα» της διαμεσολαβημένης έκφρασης του απολύτου απαιτείται να καταβληθεί εάν πρόκειται να δικαιωθεί η ανάδυση του καινούργιου σε συγκεκριμένους κάθε φορά ιστορικούς κόσμους. Το απόλυτο *πρέπει* να ενσαρκωθεί σε ενικές διαδικασίες και η κάθοδός του αυτή ή ο συσταλτικός «απεμπλουτισμός» του δεν συνιστά παρά την άλλη όψη τού εμπλουτισμού των ζωικών υπάρξεων που εγγίζονται από τις ακτίνες του. Το απόλυτο *πρέπει* να μολυνθεί με ζωή προκειμένου ν' αποκαθαρθεί η ζωή (νοούμενη ως απλώς ζωική ύπαρξη) και να αρθεί στο καθεστώς τού βίου (δηλ. στο ύψος τής πραγματικής ευτυχίας, της ξανακερδισμένης ή ανακτημένης ζωής). Πιστός στην εν ευρεία εννοία μεθερμηνεία μιας χριστιανικής θεολογικής ορθοδοξίας με αυστηρά θύραθεν όρους, ο «πανενθεϊσμός» τού Badiou πρεσβεύει ότι η Σάρκωση είναι πραγματική *ως συμβάν* (ενάντια στην πανθεϊστική αταραξία μιας ανακύκλισης της φυσικής νομοτέλειας), όπως και ότι *πρέπει* να είναι *πραγματική* (απέναντι σε κάθε «δοκητιστική» σύλληψη), σπεύδοντας όμως να συμπληρώσει ότι δεν έλαβε χώρα άπαξ διαπαντός, παρά ενδέχεται να συμβαίνει *ενίοτε και διαπαντός*.

Ίσως τώρα φαντάζει λιγότερο ιδιότροπη η επιλογή τού Badiou να μετονομάσει τους μετρήσιμους πληθικούς σε «πλήρεις» για φιλοσοφικούς λόγους.⁶²² Κατά τη γνώμη του, η κατά κανόνα λιτή ευστοχία των μαθηματικών συναντά εν προκειμένω την εξαίρεση που την επιβεβαιώνει. Λέγοντας ότι ένας πληθικός είναι «μετρήσιμος», οι μαθηματικοί αναφέρονται βέβαια στο ότι μπορεί να υπάρξει ένα «μέτρο» των πολύ μεγάλων συλλογών από μεγάλα υποσύνολά τους –το αναφερθέν προηγουμένως μη βασικό υπερφίλτρο–, δίνεται όμως η παραπλανητική εντύπωση ενός περιορισμού. Το ζητούμενο είναι να τονιστεί ο *ιδιαζόντως άπειρος* χαρακτήρας τού εν λόγω μηχανισμού «μέτρησης», η ύπαρξη του οποίου μαρτυρά το μέγεθος του ούτως οριζόμενου πληθικού. Έστω, *αλλά* προς τι ο φιλοσοφικός προσδιορισμός «πλήρης»; Η συγκεκριμένη επιλογή δικαιολογείται από το γεγονός ότι αυτού του τύπου οι μεγάλοι πληθικοί συγκεφαλαιώνουν και τα τέσσερα ανωτέρω σκιαγραφηθέντα τυπολογικά γνωρίσματα του απείρου, εφόσον: α) Είναι απρόσιτοι αναφορικά με

αντιστοίχως V_α είναι το «μικρότερο» τέτοιο επίπεδο στην ιεραρχική στιβάδωση, όπου ο εν λόγω διατακτικός εμφανίζεται για πρώτη φορά).

622. Πράγματι, οι μετρήσιμοι πληθικοί θεωρούνται συνήθως το κατώφλι μεταξύ των «απλώς μεγάλων» και των κυρίως ή «πολύ μεγάλων» πληθικών. Πρβλ. την επισήμανση του Βερνάρδου Σαλαμανίκα, *Υποθέσεις μεγάλων πληθαρίσμων και εφαρμογές* (Αθήνα, 2019), 12: «Οι measurables έχουν, όπως αποδείχθηκε, μία ειδοποιό διαφορά σε σχέση με τους προαναφερθέντες. Ενώ οι inaccessible και weakly compact μαζί με άλλους από την ιεραρχία των “μικρών” μεγάλων πληθαρίσμων είναι συμβατοί με την υπόθεση $V = L$ (όπου V το σύμπαν όλων των συνόλων κατά von Neumann και L το κατασκευάσιμο σύμπαν του Gödel), οι measurables δεν “υπάρχουν” στο L . Οι measurable συνεπώς, δεν είναι συμβατοί με το $V = L$. Αποτελούν υπό κάποια έννοια τους πρώτους στην ιεραρχία των “μεγάλων” μεγάλων πληθαρίσμων».

οποιαδήποτε «κάτωθεν» απόπειρα κατασκευής τους βάσει των διαθέσιμων στην αξιωματική συνολοθεωρία πράξεων της ένωσης και του σχηματισμού τού δυναμοσυνόλου. β) Αντίστανται επιτυχώς στις προσπάθειες διεμβόλισής τους και συγκεκριμένα μείωσης της δύναμής τους διαμέσου τού επιμερισμού τους σε πεπερασμένο αριθμό υποσυνόλων μικρότερης πληθικότητας (είναι επομένως πληθικοί Ramsey). γ) Εφόσον επιδέχονται ένα μη βασικό υπερφίλτρο, ορίζονται ενδοφυώς από το ότι υποστηρίζουν με θετικό τρόπο την ύπαρξη «πολύ μεγάλων» υποσυνόλων. δ) Ως το «κρίσιμο σημείο» μιας μη τετριμμένης στοιχειώδους εμφύτευσης του V σε μια μεταβατική κλάση αποτελούν σύμπτωμα, ένδειξη ή μαρτυρία τής διαμεσολαβημένης έκφρασης του απολύτου σ' ένα κατηγορήμα, υποδεικνύοντας έτσι τον τόπο απολυτοποίησης των ενικών διαδικασιών αλήθειας.

Μείζων και υποχρεωτική υπαρξιακή μαρτυρία τούτης της αντιστοιχίας του απολύτου προς ένα κατηγορήμα του, το οποίο αρκούντως θα εκφράζει το απόλυτο, θα είναι η εμφάνιση ενός πολύ μεγάλου απείρου. Ο Dana S. Scott απέδειξε το 1961 ότι, εάν υποτεθεί η ύπαρξη ενός άπειρου πληθικού τής τάξης τουλάχιστον του πλήρους [complet/mesurable], τότε δεν είναι όλες οι πολλαπλότητες κατασκευάσιμες, και επομένως $V \neq L$.⁶²³ Το θεώρημα του Scott δεν αρκεί ωστόσο προκειμένου να κατορθωθεί ένα καίριο πλήγμα στις προδιαγραφές που τίθενται από την ηγεμονία τής περατότητας στη σκέψη. Τούτο συμβαίνει επειδή η διαφορά μεταξύ του μη κατασκευάσιμου και του κατασκευάσιμου, την οποία προτείνει, παραμένει ποσοτική, άρα κατ' αρχήν ανακτήσιμη μελλοντικά από τις λειτουργίες τής περατότητας. Είναι μονάχα με την εισαγωγή τού θεωρήματος του Ronald Jensen το 1975 που θα διατεθεί στη σκέψη ένα ποιοτικό κριτήριο διαφοροποίησης και ισχυροποίησης της αντίστασης του απείρου στις απόπειρες υπαγωγής του στην εμβέλεια του έστω δυνητικά κατασκευάσιμου. Το κατώφλι τής ποιοτικής τούτης διαφόρισης στην ιεραρχία των τύπων απείρου εντοπίζεται μεταξύ των απλώς *συμπαγών* πληθικών και των πληθικών Ramsey.

Υπό έποψη φιλοσοφική, το ενδιαφέρον των προαναφερθεισών, επίμονων προσπαθειών τού Badiou να υπερασπιστεί τα δικαιώματα της ύπαρξης μη κατασκευάσιμων τύπων απείρου –των οποίων η ύπαρξη παραμένει αβέβαιη και υπό αίρεση, εντούτοις είναι συμβατή με τα τρέχοντα αξιώματα της συνολοθεωρίας στον βαθμό που δεν έχει ανακύψει ως τώρα κάποια αντίφαση προς όσες προτάσεις απορρέουν απ' αυτά– έγκειται στην ανάδειξη της γόνιμης απόκλισης και της απαραμείωτης απόστασης μεταξύ του εκάστοτε ήδη γνωστού, του δυνητικά ή υπό συνθήκες γνώσιμου (του αφομοιώσιμου μελλοντικά υπό τις παρούσες συνθήκες τής γνώσης) και του εσαεί αγνώστου ως εγγυητή τού ανεξάντλητου χαρακτήρα τού υπάρχοντος, ο οποίος ανεξάντλητος χαρακτήρας ωστόσο δεν συνεπάγεται την ολική του μη προσπελασιμότητα από/σ' το σκέπτεσθαι, το οποίο άλλωστε αποτελεί εξίσου τμήμα ή έκφρασή του και όχι κάτι οντολογικά ξένο ή αποκομμένο. Διακηρύσσεται

623. Η ύπαρξη measurable πληθικών αντιφάσκει προς το Αξίωμα της Κατασκευασιμότητας (ή κατασκευαστικότητας). Βλ. Dana Scott, "Measurable Cardinals and Constructible Sets", *Bulletin de l'Academie Polonaise des Sciences, Série des Sciences mathématiques, astronomiques et physiques*, Vol. 9 (1961), 521-524.

λοιπόν η πρωτοκαθεδρία τής οντολογίας έναντι της μετριοπαθούς οριοθέτησης της εμβέλειάς της και της απόπειρας περιχαράκωσης των φιλοδοξιών της από τις επιταγές μιας αυτοαναφορικής γνωσιοθεωρίας. Η κατάλληλη για την περίπτωση γνωσιοθεωρία θα συνίστατο μάλλον σε μια λογική τής διαδοχής των εννοιακών πλαισίων, η οποία θα αναφερόταν «σε τελική ανάλυση» στη συμβαντική συνθήκη ως ρήτρα για την εμφάνιση ενδεχομενικών αναπλασιωτικών εγχειρημάτων. Εν άλλους λόγους, βεβαιώνεται το πρωτείο τού μέλλοντος ως εγγενούς, απερίσταλτης διάστασης της πραγματικότητας, η οποία ως τέτοια διασφαλίζει τον απρόβλεπτο, αστάθμητο και «ανοικτό» χαρακτήρα των δυνατοτήτων και των εκβάσεων («υποκειμενικό» σύστοιχο του οποίου είναι οι επινοήσεις τής σκέψης). Από τη διαπίστωση ότι δεν πρόκειται να γνωρίζουμε ποτέ τα πάντα, δεν προκύπτει ότι θα παραμείνουμε εγκλωβισμένοι στην άγνοια ή την τρέχουσα διαμόρφωση των γνώσεών μας, και είναι ακριβώς τούτη η απόκλιση, η έκθεση στην εισβολή τού Έξω, η οποία αποτελεί την κατάρα και την ελπίδα συνάμα τής ανθρώπινης συνθήκης. Ο Badiou εστιάζει βέβαια στην ελπίδα τής αυθυπέμβασης, στα «καλά μαντάτα», η δυνατότητα των οποίων εγγράφεται σε όλους εν είδει οιονεί ανθρωπολογικής σταθεράς. Πέραν όμως κάθε αφελούς βολονταρισμού –η «χαρμόσυνη είδηση» έρχεται πάντοτε έξωθεν, όχι δίχως μιαν ορισμένη βία ή αναστάτωση–, απαιτείται η καταβολή μεγάλης προσπάθειας για να εκτυλιχθούν τα αποτελέσματα αυτής της συνάντησης, για να διατηρηθεί η πιστότητα προς αυτήν και να ισχυριστούμε εν τέλει ότι «νικήθηκε το τυχαίο λέξη προς λέξη»,⁶²⁴ όπως το ήθελε ο Mallarmé. Πρόκειται συνεπώς για μια «ακτιβιστική» σύλληψη της υποκειμενικότητας επέκεινα του βολονταρισμού τής «αυτοέκφρασης» – και αν ακόμη είμαστε φορείς τής δυνατότητας της αθανασίας, γινόμαστε άξιοί της διαμέσου μιας εκκοσμικευμένης χάριτος, εκείνης ακριβώς που κομίζει η ακτινοβολία εν πολλοίς τυχαίων και φευγαλέων *συμβάντων* και απρόβλεπτων, αν όχι και ανεπιθύμητων σε κάποιον βαθμό *συναντήσεων*.

Η συγκάλυψη αφορά τη δυνατότητα μιας δυναμικής ανακατάληψης ενός απείρου στο V μέσω κατασκευάσιμων πράξεων, ήτοι την «τιθάσευσή» του διαμέσου τού εγκλεισμού του σ' ένα κατασκευάσιμο σύνολο του L. Το κρίσιμο ερώτημα επομένως είναι αν απαντά ενδογενώς στο απόλυτο κάποιο σημείο αντίστασης στις απόπειρες συγκάλυψης ενός απείρου. Το θεώρημα του Jensen αφορά ακριβώς αυτό το σημείο («λήμμα τής κάλυψης» [*covering lemma*] είναι άλλωστε το μαθηματικό του προσωνύμιο), ισχυριζόμενο ότι «υπάρχει ένα σύνολο, ονομαζόμενο $0^\#$, μηδέν δίεση, τέτοιο που, εάν δεν υπάρχει, η συγκάλυψη είναι πάντοτε δυνατή, και που, εάν υπάρχει, η συγκάλυψη ορισμένων μεγάλων πολλαπλοτήτων είναι αδύνατη».⁶²⁵ Το εν λόγω θεώρημα παρέχει λοιπόν τα κριτήρια για τη χάραξη και τον εντοπισμό ενός κατωφλιού αναφορικά με την εμβέλεια των δυνατοτήτων τής συγκάλυψης και του προσίδιου αδυνάτου της.⁶²⁶ Εν προκειμένω, το κρίσιμο κατώφλι εντοπίζεται

624. Ο στίχος προέρχεται από το ποίημα «Le Mystère dans les lettres», βλ. *La Revue blanche, Tome XI* (1896), 214-218.

625. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 445.

626. Από το λήμμα τής κάλυψης προκύπτει ότι, εάν το $0^\#$ δεν υπάρχει, τότε κάθε μη αριθμήσιμο σύνολο διατακτικών εμπεριέχεται σ' ένα κατασκευάσιμο σύνολο ίδιας πληθικότητας, καθώς και ότι, εάν υπάρχει, το αριθμήσιμο σύνολο όλων των μικρότερων του \aleph_ω πληθικών δεν είναι δυνατόν να

αναμεταξύ των συμπαγών και των μετρήσιμων πληθικών, όπου δεσπόζουν οι πληθικοί Ramsey. Η διαφοροποίηση αφορά την ακόλουθη επίπτωση: Ενώ οι απρόσιτοι και οι ασθενώς συμπαγείς πληθικοί στο V παραμένουν τέτοιοι και στο L , η ύπαρξη του $0^\#$ υποδηλώνει ότι οι γλωσσικοί πόροι του L δεν επαρκούν, καθώς δεν είναι σε θέση, από ένα σημείο και μετά, να διακρίνουν διαφορετικούς μεταξύ τους διατακτικούς αριθμούς (καμία φόρμουλα δεν κατορθώνει να τους ξεχωρίσει). Έτσι οι απόπειρες συγκάλυψης αποτυγχάνουν, καθώς έρχονται αντιμέτωπες με μια «ρευστή» κατάσταση. Αυτή η τρόπον τινά σαστισμένη αντίδραση και η ανεπιτυχής προσπάθεια αφομοίωσης σε ήδη διαθέσιμες νόρμες είναι χαρακτηριστικά συμπτώματα του καινούργιου που κομίζει ένα συμβάν, όπως υπενθυμίζει ο Badiou. Φερεπειίν, μπορούμε να φανταστούμε ότι η –με πολλούς τρόπους και σε πολλούς χρόνους συντελούμενη– απαγκίστρωση της ζωγραφικής από το παραστασιακό ιδεώδες και την απαίτηση διαπιστώσιμης αναφοράς σε μια εξωτερική και προϋπάρχουσα πραγματικότητα έγινε δεκτή με αγανάκτηση από την πλειονότητα όσων συμερίζονταν τους παγιωμένους αισθητικούς κώδικες, ήτοι όχι απλώς με την αρνητική αξιολόγηση των επίμαχων έργων («Είναι κακή ζωγραφική!»), αλλά με την ίδια την αμφισβήτηση του καθεστώτος τους ως κατ' αρχήν θεμιτών και ενδεχομένως ρηξικέλευθων καλλιτεχνικών εγχειρημάτων («Δεν είναι ζωγραφική!», «Στερείται νοήματος και ουσίας!», «Πρόκειται για ορνιθοσκαλίσματα ή σκαριφήματα μικρών παιδιών, οπωσδήποτε ανάξια της υψηλής τεχνικής ενός νεοκλασικού!»).

Η κάλυψη κατασκευάζει ένα ίσης πληθικότητας σύνολο με ήδη διαθέσιμα σύνολα μικρότερης πληθικότητας. Έστω ένα άπειρο σύνολο πληθικότητας κ (με $\kappa > \omega$), τότε η κάλυψη οδηγεί σ' ένα σύνολο λ αποτελούμενο από σύνολα πληθικότητας n (όπου $n < |\kappa|$), ώστε $\kappa \subset \lambda$, $|\kappa| = |\lambda|$. Προκαταλαμβάνοντας τη φιλοσοφική σημασία τού θεωρήματος του Kunen, ο Badiou θα επισημάνει μία κρίσιμη διαφορά τού V από το L συναρτήσει τής ύπαρξης ή μη του $0^\#$. Εάν η ύπαρξη του τελευταίου δεν γίνει δεκτή, το L θα ομοιάζει πολύ προς το V όσον αφορά την παρμενίδεια ακαμψία του, ενώ στην αντίθετη περίπτωση θα ομοιάζει πολύ λιγότερο. Με τον άτεγκτο «παρμενίδειο» χαρακτήρα τού V , ο Badiou αναφέρεται στο καθοριστικό γεγονός ότι η μόνη σχέση αντιστοιχίας προς τον εαυτό του, στην οποία είναι δυνατόν να περιέλθει το απόλυτο, θα είναι σε τούτη την περίπτωση αυστηρά εκείνη της ταυτότητας. Ακριβώς για τον λόγο αυτόν άλλωστε η στρατηγική προσέγγισής του εστίασε στην έκφρασή του διαμέσου κατηγορημάτων, η οποία συνεπάγεται τη διαφοροποίησή τους από το απόλυτο. Εάν το $0^\#$ δεν υπάρχει, το κατασκευάσιμο σύμπαν θα ομοιάζει στον μέγιστο βαθμό προς το απόλυτο, δίχως όμως να διαθέτει τους πόρους εσωτερικής διαφοροποίησης που προσιδιάζουν σ' αυτό, εφόσον αποτελεί το μικρότερο δυνατό κατηγορημά του (ήτοι το ελάχιστο στοιχειωδώς ισοδύναμο εσωτερικό μοντέλο τού

καλυφθεί από κατασκευάσιμο σύνολο μικρότερης του κ_ω πληθικότητας. Όπως διαβάζουμε σε μεταγενέστερη επισκόπηση του William Mitchell, πριν από την εμφάνισή του «η κλάση L των κατασκευάσιμων συνόλων τού Gödel L ήταν ένα μοντέλο τής συνολοθεωρίας περί του οποίου πολλά ήταν γνωστά, αλλά το οποίο μικρή σύνδεση είχε με το σύμπαν [το V] με το λήμμα τής κάλυψης αποτελεί, εν τη απουσία μεγάλων πληθικών, τον υποστηρικτικό σκελετό τού σύμπαντος». Βλ. William J. Mitchell, “The covering lemma”, στο τρίτομο: Matthew Foreman & Akihiro Kanamori (eds.), *Handbook of Set Theory* (Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer, 2010), 1497–1594.

V). Απεναντίας, η ύπαρξη του $0^\#$ επιτάσσει ότι το L δεν μπορεί να είναι το V, παρά μονάχα η πλέον λιτή μινιατούρα του (οπότε θα μπορεί να υπάρξει μια μη τετριμμένη εμφύτευση του L στον εαυτό του, κάτι που, όπως θα διαπιστωθεί προσεχώς, δεν ισχύει για το ίδιο το V). Η σαφήνεια και η ευταξία που διέπουν καταστατικά το L μεταβαίνουν αίφνης στον αντίποδά τους, τη σύγχυση των μη διακρίσιμων οντοτήτων (οι οποίες όμως δεν ταυτίζονται καθαυτές, δηλ. από μια οπτική υψηλότερη και εξωτερική: η υπόθεση ότι το V δεν ανάγεται στο L επιτρέπει να προβούμε σε περισσότερες και λεπτότερες διακρίσεις). Εν ολίγοις, το εξαιρετικό με το απόλυτο είναι ότι, ενώ ιδωμένο «έξωθεν» θα έμοιαζε με μια στατική ολότητα, στο εσωτερικό του κυοφορεί εντάσεις, οι οποίες εκδραματίζονται δυναμικά ως διαδικασίες αλήθειας, ήτοι ως κατηγορήματα που το εκφράζουν επαρκώς. Όμως, το L στερείται ακριβώς αυτού του εσωτερικού πλούτου, όντας το μικρότερο δυνατό εσωτερικό μοντέλο τού V. Ακόμη και στο σενάριο της μέγιστης εγγύτητάς τους, εν τη απουσία τού κρίσιμου κατωφλιού (δηλ. του $0^\#$), το L θα ομοιάζει μεν εξωτερικά με το απόλυτο, όμως θα στερείται κατηγορημάτων (ήτοι «μικρότερων» από το ίδιο εσωτερικών μοντέλων), επομένως δεν θα είναι δυνατό να λάβει χώρα η απαιτούμενη «σμίκρυνση», «κατάβαση» ή ενδοβολή (η «στοιχειώδης εμφύτευση» [ή εμβύθιση, ένθεση· γαλλιστί: *plongement élémentaire*, αγγλιστί: *elementary embedding*] με μαθηματικούς όρους).⁶²⁷ Με μια λέξη, το κατασκευασιοκρατικό σύμπαν είναι πολύ φτωχό, η ούτως ειπείν φτωχότερη δυνατή απομίμηση ή προσομοίωση του απολύτου, τις δυνατότητες του οποίου να παράσχει τους πόρους και τα μέσα προκειμένου να σκεφτούμε τις συνεκτικές μορφές τού είναι-πολλαπλό σε όλη τους την έκταση και ποικιλία περιστέλλει δραστικά.

Ήδη από τις ρηζικέλευθες δημοσιεύσεις τού Cantor είχε παρατηρηθεί η ύπαρξη ενός αξιόπιστου ποσοτικού κριτηρίου για τη μέτρηση του μεγέθους των συνόλων, ήτοι της πληθικότητάς τους. Όμως υπέβασκε από τότε μια ποιοτική «αχλή», ως εάν η ποσοτική σύγκριση των μεγεθών να μην αποτελούσε ολόκληρη την ιστορία. Με την πάροδο των χρόνων αυτή η διαπίστωση κατέστη ολοένα και σαφέστερη. Οι μεγάλοι πληθικοί, για τους οποίους γίνεται λόγος εν προκειμένω, δεν είναι αριθμοί με τη διαισθητική σημασία τής λέξης, αλλά «παράξενες» μαθηματικές οντότητες, των οποίων η τυχόν ύπαρξη θα συνεπάγεται κάποιες ενδιαφέρουσες και εξαιρετικά ισχυρές ιδιότητες (και θα αντιστοιχούν σε κάποιους υπαρκτούς στο σύμπαν των

627. Η *στοιχειώδης εμφύτευση* είναι μια ένα προς ένα αντιστοιχία [injection: αμφιμονοσήμαντη ή αμφιμονότιμη {όχι όμως και επί} συνάρτηση, *ενάρτηση* ή *έρριψη* ή *ένεση*] που συνδέει δύο μαθηματικές δομές και ταυτόχρονα διατηρεί την αλήθεια των πρωτοβάθμιων προτάσεων. Αφορά την απεικόνιση μιας μαθηματικής δομής σε μια ισόμορφη τής υποδομή κατά τρόπον ώστε να συντηρούνται οι χαρακτηριστικές της αρθρώσεις. *Τετριμμένη* θα είναι εφόσον η απεικόνιση είναι πλήρης ισομορφισμός, ενώ *μη τετριμμένη* εφόσον υφίσταται ένα *κρίσιμο σημείο* κ ώστε η εμφύτευση του V στην M να παράγει ένα στοιχείο διαφοροποίησης, $j: V \rightarrow M$, $\kappa < j(\kappa)$. Δεδομένου ότι αφηρητική δομή αποτελεί εν προκειμένω το σύμπαν των συνόλων, η εγγραφή αυτή θα είναι αυστηρά ισοδύναμη μέχρι ένα σημείο (δηλ. ένα ορισμένο επίπεδο στη στιβαδωμένη ιεραρχία τού von Neumann). Όσο ψηλότερα εντοπίζεται αυτό το σημείο διαφοροποίησης, τόσο πλησιέστερα στο απόλυτο θα βρίσκεται το υπό εξέταση μοντέλο.

συνόλων πληθικούς αριθμούς).⁶²⁸ Εν πάση περιπτώσει, δύο τρόποι είναι διαθέσιμοι προκειμένου να συγκριθούν και να στοιχηθούν σε μια ιεραρχική σχέση δύο διαφορετικοί τύποι απείρου. Αφενός, ενδείκνυται να εξετάσουμε εάν κάποιος τύπος εμπεριέχει τις ιδιότητες των υπολοίπων (δίχως να συμβαίνει το αντίστροφο), επιτελώντας τρόπον τινά μια ευρύτερη ενσωμάτωση ή αποτελώντας μια γενίκευση της ιδιοτυπίας τους. Αφετέρου, διά της εξέτασης της «ισχύος συνέπειας ή συνεκτικότητάς» τους, του κατά πόσον δηλ. η υπόθεση ότι «η ZFC με την προσθήκη ενός αξιώματος για την ύπαρξη του τάδε τύπου απείρου πληθικού» υποβαστάζει, εάν υποτεθεί ότι η νέα θεωρία είναι συνεπής, τη συνεκτικότητα της υποθετικής επέκτασης «η ZFC + υπάρχει ένας δείνα άπειρος πληθικός», οπότε ο «τάδε» θα είναι μεγαλύτερος τύπος απείρου από τον «δείνα».⁶²⁹ Με τον συνδυασμό των δύο αυτών κριτηρίων, οδηγούμαστε στην αναβατική ιεραρχία των πολύ μεγάλων πληθικών, μια μαθηματική εκδοχή τής κλίμακας του Ιακώβ την οποία ο Badiou παραθέτει εν είδει εικόνας από τη μελέτη του Kanamori *The Higher Infinite*.⁶³⁰ Η ανακλαστική ιδιότητα

628. Βλ. Β. Σαλαμανίκας (2019), 7: «Όπως προδίδει η λέξη: οι υποθέσεις μεγάλων πληθαρθίων δεν αποτελούν αξιώματα της κλασικής συνολοθεωρίας, αλλά την επεκτείνουν προσθέτοντας νέες ισχυρές ιδιότητες για κάποια άπειρα σύνολα. Αυτό ακριβώς υπονοεί και η λέξη μεγάλοι. Το “μεγάλος” πληθάρθιος δεν είναι χαρακτηρισμός μεγέθους-πληθικότητας. Είναι χαρακτηρισμός πολύ ισχυρών ιδιοτήτων (κλειστότητας) που αυτοί οι πληθάρθιοι ικανοποιούν. Σε κάθε περίπτωση, αν υπάρχουν, είναι κάποιοι από τους πληθάρθιους του σύμπαντος της συνολοθεωρίας».

629. «Εάν η συνολοθεωρία χρησιμεύει ως ανοικτό πλαίσιο για τα μαθηματικά, ως αυτόνομο πεδίο των μαθηματικών έχει καταστεί μία αξιοσημείωτα επιτυχής διερεύνηση [investigation], εν πολλοίς επειδή οι μεγάλοι πληθικοί βρέθηκε ότι παρέχουν μια κομψή και επαρκή υπερδομή για τη μελέτη τής ισχύος συνέπειας [consistency strength]». Βλ. Akihiro Kanamori, *The Higher Infinite. Large Cardinals in Set Theory from their Beginnings* (Springer, 2009), XXI. Οι διάφορες υποθέσεις των μεγάλων πληθικών παρέχουν μια ιεραρχία επιπέδων επιλυσιμότητας. Πρβλ. Β. Σαλαμανίκας (2019), 63-68: «Γενικά οι υποθέσεις μεγάλων πληθαρθίων είναι γνησίως ισχυρότερες ως προς την ισχύ συνέπειας από τη ZFC. Η χρήση τους μπορεί να λειτουργήσει μόνο ως επέκταση της θεωρίας αν τούς υποθέσουμε αξιωματικά. Οι ισχυρές συνδυαστικές και ανακλαστικές τους ιδιότητες μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την κατασκευή μαθηματικών αντικειμένων (τοπολογικοί χώροι, αλγεβρικές δομές, κ.τ.λ.) με ειδικές ιδιότητες, τέτοιες που να μην αποδεικνύονται από τη ZFC. Μπορούν επίσης να χρησιμοποιηθούν για να δείξουν ότι μια πρόταση είναι ανεξάρτητη της ZFC εφόσον συνεπάγεται την ύπαρξη ή και μόνο την συνέπεια της ύπαρξης μίας υπόθεσης μεγάλου πληθαρθίου. Από την αντίθετη κατεύθυνση τα αξιώματα μεγάλων πληθαρθίων μπορούν να επεκτείνουν τη θεωρία ώστε να μπορεί να αποφασίσει για ζητήματα που αλλιώς θα παρέμεναν “άλυτα”. Το πιο εντυπωσιακό όμως είναι ότι οι μεγάλοι πληθάρθιοι αποφασίζουν με ακρίβεια ζητήματα σχετικά με την ισχύ συνέπειας μιας ανεξάρτητης από την ZFC πρότασης. Πράγματι, είναι γραμμικά διατεταγμένοι ως προς την ισχύ συνέπειας. Τα αξιώματα αυτά δημιουργούν μια ιεραρχία, μέσω της οποίας μπορούμε να “μετρήσουμε” (συγκρίνοντας) την ισχύ συνέπειας οποιασδήποτε ανεξάρτητης συνολοθεωρητικής πρότασης. Για την ακρίβεια, οι μεγάλοι πληθάρθιοι παρέχουν ένα μέτρο ως προς την αποδεικτική ισχύ των τυπικών συστημάτων πέραν της ZFC. [...] Τα αξιώματα των μεγάλων πληθαρθίων, αν και δεν αποτελούν το πιο δημοφιλές θέμα μεταξύ των μαθηματικών, είναι ένα πεδίο σε πλήρη εξέλιξη και είναι ίσως πιο κοντά από οποιοδήποτε άλλο στο να επηρεάσει την ίδια την πορεία τής μαθηματικής πρακτικής. [...] Κάθε εισαγωγή ενός αξιώματος μεγάλου πληθαρθίου οδηγεί στη δημιουργία ενός νέου σημείου εκφοράς, από το οποίο ξαναβλέπεις τη θεωρία υπό αυτό το πρίσμα πια, πλουσιότερα βεβαίως. Το ενδιαφέρον, τώρα, είναι ότι όλα αυτά τα σημεία εκφοράς είναι διατεταγμένα ως προς την ισχύ συνέπειας».

630. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, σχήμα 1 (παρεμβάλλεται εκτός της σελιδαρίθμησης του κυρίως κειμένου μεταξύ των σελίδων 688-689). Πρβλ. τη διορθωμένη ανατύπωση της δεύτερης έκδοσης του

θα επιτρέψει τη συνέχεια της ανάβασης απροσδιόριστα (η ανακλαστική ιδιότητα σημαίνει ότι κάθε «ανώτερος» τύπος απείρου περιέχει ισοπληθή με τον αμέσως «κατώτερο» του υποσύνολο της τάξεως του κατώτερου). Μ' άλλα λόγια, οι αναβαθμοί τής κλίμακας δεν στενεύουν καθώς προχωρά η ανάβαση, αλλά διευρύνονται και οι ανώτεροι κρίκοι ή αρμοί υποβαστάζουν τους κατώτερους ολόενα και σφιχτότερα. Έτσι, ο Badiou διατάσσει τους τέσσερις θεμελιώδεις τύπους τού απείρου βαίνοντας από τους απρόσιτους πληθικούς στους συμπαγείς, κατόπιν στους Ramsey και τέλος στους μετρήσιμους (ή «πλήρεις», όπως τους μετονομάζει), όμως η αναβατική πορεία επ' ουδενί δεν παύει – εξακολουθεί σε πολύ μεγαλύτερα διαζώματα μέχρι τις ύστατες υποθέσεις που προσεγγίζουν στον μέγιστο βαθμό τη «συστατική ασυνέπεια» ή «συνεπή ασυστασία» τού απολύτου. Ανεβαίνοντας στην ιεραρχία των απείρων, προσεγγίζουμε το σύμπαν των συνόλων όχι τόσο ποσοτικά, όσο διακρίνοντας ολονέν ισχυρότερες ιδιότητες ή διαστάσεις του που λειτουργούν ως ποιοτικά κατώφλια. Επομένως η σύγχρονη μαθηματική πραγμάτευση του απείρου υπερβαίνει τη «μπακάλικη» οπτική που κυριαρχεί στη σφαίρα των καθημερινών (και προφανώς πεπερασμένων) δοσοληπιών και υπολογισμών, με αποτέλεσμα ν' αποκαλύπτει μια γνήσια μεταφυσική φλέβα. Η ιδιότητα της ανάκλασης σημαίνει ότι, πέραν της ποσοτικής διάστασης, οι διάφορες έννοιες μεγάλων πληθικών δεν είναι αλληλοαποκλειόμενες. Έτσι, ένας «συμπαγής» πληθικός θα είναι και «απρόσιτος», ένας «μετρήσιμος» θα είναι με τη σειρά του και «συμπαγής» και «απρόσιτος», ενώ ένας «τεράστιος» θα είναι *eo ipso* και «μετρήσιμος» και «συμπαγής» και «απρόσιτος».

Έχοντας όλα τα παραπάνω κατά νου, προκύπτει αβίαστα ένα «αφελές» ερώτημα: Υφίσταται κάποιου είδους όριο στην ανάβαση ή τα ιλιγγιώδη μεγέθη συνεχίζουν να προσεγγίζονται επ' αόριστον, ενώ ο απόλυτος ορίζοντας παραμένει αποσυρμένος; Τι απογίνεται το περιώνυμο «αιώνιο άκτιστο άπειρο ή Απόλυτο» του Cantor στο πλαίσιο της αξιωματικοποιημένης πλέον θεωρίας των πολλαπλοτήτων; Η πρόοδος που συντελέστηκε στο διάστημα που μεσολάβησε από τον θάνατο του ιδρυτή τής συνολοθεωρίας θα μπορούσε δικαιολογημένα να χαρακτηριστεί αλματώδης. Ο Badiou επισημαίνει ότι το 1920 ακόμη και η υπόθεση για την ύπαρξη ενός ασθενώς απροσπέλαστου πληθικού φαινόταν παράτολμη, ενώ μέχρι τη δεκαετία τού 1970 είχε καταστεί σαφές πως οι εναλλακτικές ήταν δύο: Είτε θα συνεχίζεται επ' αόριστον η εν λόγω ανάβαση, εμπλουτιζόμενη με νέους τύπους απείρου στην πορεία, είτε θα διευθετηθεί διαμιάς με την εύρεση ενός ύστατου μεγέθους. Φερειπείν είναι θεμιτό να

έργου αναφοράς τού Akihiro Kanamori, *The Higher Infinite: Large Cardinals in Set Theory from their Beginnings*, σειρά “Springer Monographs in Mathematics” (Berlin – Heidelberg: Springer-Verlag, 2009 [1994¹]), 472. Βλ. επίσης τη μονογραφία τού Frank Robert Drake, *Set Theory: An Introduction to Large Cardinals*, σειρά “Studies in Logic & the Foundations of Mathematics” - Vol 76 (New York & London: North-Holland & American Elsevier, 1974). Θα άξιζε να παρατεθούν ορισμένα ονόματα: Mahlo, Erdős, Ramsey, Rowbottom, Woodin, Vopěnka, Jónsson (έχουν «βαφτιστεί» από μαθηματικούς), άφατοι, απερίγραπτοι, αξιοσημείωτοι, υπερσυμπαγείς, υπερισχυροί, τεράστιοι, υπερτεράστιοι, κτλ. Για τη βιβλική αναφορά στο όνειρο του Ιακώβ, πρβλ. την εξιστόρηση στο βιβλίο τής *Γενέσεως*, 28:12-13: «καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῆ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῆς».

αυστηροποιήσουμε και να εκλεπτύνουμε περαιτέρω τις συνθήκες ενός μη βασικού υπερφίλτρου ή μιας μη τετριμμένης στοιχειώδους εμφύτευσης, ούτως ώστε η μεταβατική κλάση να προσεγγίζει ολονέν το V και ο πληθικός που θα μαρτυρεί την απόκλιση τους να υπερβαίνει κάθε προηγούμενο. Ο William Nelson Reinhardt εισήγαγε τον πληθικό που φέρει το όνομά του ως ίχνος ακριβώς μιας στοιχειώδους εμφύτευσης του V στο ίδιο το V. Επιχείρησε δηλ. να εισαγάγει στοιχεία δυναμισμού στην αυτοέκφραση του απολύτου, ως εάν τούτο εκφραζόταν πλήρως και αυτοπροσώπως, ερχόμενο στην επιφάνεια άνευ αντιπροσώπου, δίχως επομένως την απαίτηση διαμεσολάβησης από ένα κατηγορήμα. Όμως ο Kenneth Kunen έδειξε ότι η μόνη σχέση που είναι σε θέση να έχει το απόλυτο με τον εαυτό του είναι η ταυτότητα.⁶³¹ Ο Badiou θα ισχυριστεί ότι ο εν λόγω πειρασμός –μιας άνευ υπολοίπου έκφρασης αυτού τούτου του απολύτου– αποτελεί εμμενή ροπή κατά την πορεία εκτύλιξης μιας διαδικασίας αλήθειας, αναφέροντας πλείστα παραδείγματα. Ο πόθος μιας ενδοβολής ή αυτοενεικόνισης του απολύτου είναι διάχυτος και αποτελεί τον ελλοχεύοντα κίνδυνο κατά την πορεία μιας εκάστης διαδικασίας αλήθειας. Μάλλον αναμενόμενα, κατά τον Badiou τούτη η επιθυμία μιας πλήρους, αδιαμεσολάβητης αυτοέκφρασης του απολύτου αποτελεί ένδειξη του υπό ορθολογικό διακοσμητικό περίβλημα ανανήψαντος Θεού.⁶³² Ο αναγνώστης διαπιστώνει στο συγκεκριμένο σημείο την επίμονη (με αξιοσημείωτη συνέπεια στο πέρασ των χρόνων) εγρήγορη

631. Το *θεώρημα ασυνέπειας του Kunen* (1971) αποδεικνύει ότι διάφορα αξιώματα που υποθέτουν την ύπαρξη μεγάλων πληθικών είναι ασύμβατα με το Αξίωμα της Επιλογής. Ένα επακόλουθό του αφορά ακριβώς την ανυπαρξία μιας μη τετριμμένης στοιχειώδους εμφύτευσης του V στον εαυτό του. Σημειωτέον ότι, εάν υποθεθεί η ύπαρξη του $0^\#$, είναι μεν δυνατή η στοιχειώδης εμφύτευση του L στον εαυτό του, αλλά, όπως αναφέρθηκε, σ' αυτή την περίπτωση $L \neq V$. Ανοικτό παραμένει πάντως το ζήτημα όσον αφορά την ZF (δίχως δηλ. το Αξίωμα της Επιλογής). Πρβλ. Stathis Livadas, "Why is Cantor's Absolute Inherently Inaccessible?," *Axiomathes*, Vol. 30, No. 5 (2020), 549-576, υποσημείωση 16: «Η απόδειξη του Kunen βασίζεται στο θεώρημα των Erdős-Hajnal το οποίο εξαρτάται μ' έναν ουσιώδη τρόπο από την εφαρμογή του Αξιώματος της Επιλογής. Το πρόβλημα μένει ανοικτό δίχως αυτή την παραδοχή. Από την άλλη, το ερώτημα σχετικά με το αν μια ασθενέστερη εκδοχή των πληθικών Reinhardt είναι συνεπής με τα αξιώματα της ZF –και άρα δεν εξαρτάται από το AtE– αποδεικνύεται ένα εξίσου αμφιλεγόμενο θέμα. Αυτό οφείλεται στα αποτελέσματα του Woodin, συγκεκριμένα ότι η θεωρία ZF + "Υπάρχει ένας ασθενής πληθικός Reinhardt" αποδεικνύει την τυπική συνέπεια της θεωρίας ZFC + "Υπάρχει μία γνήσια κλάση [proper class] ισχυρώς $(\omega + 1)$ -τεράστιων πληθικών" με τους τελευταίους πληθικούς να είναι οι ισχυρότεροι γνωστοί μεγάλοι πληθικοί που δεν ανασκευάζονται/αναιρούνται από το Αξίωμα της Επιλογής» (560). Την τύχη των πληθικών Reinhardt μοιράζονται και οι ακόμη ισχυρότεροι πληθικοί Berkeley, τους οποίους εισήγαγε ο Woodin το 1992.

632. Βλ. *Η εμμέλεια των αληθειών*, 480-481. Πρβλ. τη διδακτορική διατριβή που εκπόνησε η Σοφία Χ. Κουσιάντζα στο Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών υπό την επίβλεψη του Γιώργου Φουρτούνη, *Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα. Η υπόσταση και τα κατηγορήματά της στη σπινοζική φιλοσοφία* (Αθήνα, 2019), 223-224: «Άνευ της άπειρης, εσωτερικής διαφοροποίησης, η υπόσταση δεν θα μπορούσε να συλληφθεί, καθώς, μην έχοντας ένα εξωτερικό άλλο ως προς το οποίο να διαφοροποιείται, θα καθίστατο ανεπίγνωστη μέσα στη στατική ταυτότητα του είναι της, ενός είναι απολύτως ταυτού με τον εαυτό του. Εντέλει, η υπόσταση είναι η διαρκής, η άπειρη πύχωση του νοήματος, την οποία συλλαμβάνει ο νους, η άπειρη μετατόπισή του, διά της οποίας συγκροτείται η ίδια η ταυτότητα ή το νόημα καθ' εαυτόν. Το πεδίο τής διαφοράς που συγκροτούν τα άπειρα, διακριτά κατηγορήματα, και το οποίο εισάγει ο νους στο πραγματικό, αποτελεί εντέλει τον όρο δυνατότητας της γνώσης του».

του φιλοσόφου έναντι της δυναμοκρατικής «αριστεριστικής παρέκκλισης» από τη *Θεωρία του υποκειμένου* (η οποία, αρνούμενη τον εγκλωβισμό της σε καλούπια, έθραυε όλα τα κάτοπτρα και αξίωνε την ανεξαρτησία της επιθυμητικής παραγωγής από κάθε οργανωτική μορφή και κανονιστική πλαισίωση) ή του πειρασμού τού «θεωρησιακού αριστερισμού» από τον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν*, τάσεις σε σχέση με τις οποίες η άμεση αυτοέκφραση του απολύτου επέχει δομικά ομόλογη θέση. Σ' ένα μεταοντολογικό επίπεδο, η υπόθεση του Reinhardt θυμίζει τα σαλέματα του ασύνειδου Θεού που ο Schelling προσπάθησε επανειλημμένα να παρακολουθήσει στη φιλόδοξη κοσμοθεογονική σύνθεσή του *Οι εποχές του κόσμου*. Η ακόμη τη μυστική «φόρμουλα του απολύτου», την οποία ο αμφιλεγόμενος Πολωνός μαθηματικός και φιλόσοφος Josef Wronski, εμπνευσμένος από τα εγχειρήματα των άμεσων επιγόνων τού Kant και κυρίως από το σελλινγκιανό «σύστημα της ταυτότητας», ισχυριζόταν ότι είχε συλλάβει εν είδει καθολικού «νόμου τής δημιουργίας», εξωθώντας τον Honoré de Balzac στη συγγραφή τού σαρκαστικού μυθιστορήματος με τον εύγλωττο τίτλο *Η αναζήτηση του απολύτου* (1834). Πρόκειται για τη φαντασίωση μιας άμεσης αυτοτοποθέτησης στο απόλυτο και μιας σύμπτωσης με τους εσώτερους δυναμισμούς του. Όμως η φιλοσοφία –και ευρύτερα η σκέψη– οφείλει ν' αντισταθεί στον ευσεβή πόθο μιας εγκατάστασης στην ατελείωτη Νύχτα τού ανυπόθετου και ν' αποκρούσει τα θέλητρα αυτής της χειρονομίας, προκειμένου να επενδύσει τις προσπάθειές της στην επίμονη οικοδόμηση μιας διόδου –χαρωπής και συνάμα αβέβαιης, καθότι έμπλης δυσκολιών και προκλήσεων– προς την εντοπισμένη και διαφοροποιό ενσάρκωση μιας ενικής έποψης του απολύτου. Ο Kunen υπέδειξε ένα άνω φράγμα στην απόπειρα προσπέλασης του απολύτου εργαζόμενος διά της εις άτοπον απαγωγής: Δεν είμαστε σε θέση να χαρτογραφήσουμε το V πάνω στο V, όμως είναι δυνατό ν' αποδειχθεί ότι, για κάθε δυνατή απεικόνιση του V σε μια οποιαδήποτε μεταβατική κλάση M, προκειμένου αυτή να είναι μη τετριμμένη (η μεταξύ τους σχέση να είναι διάφορη της ταυτότητας, ήτοι της απλής επανάληψης της ασυστασίας τού απολύτου) η εν λόγω κλάση δεν είναι δυνατόν να είναι το ίδιο το V.

Επομένως, αυτό που ο Kunen –συμβολή την οποία επεξέτειναν αργότερα μεταξύ άλλων οι Woodin και Harada– κατόρθωσε διά της εις άτοπον απαγωγής να αποδείξει, είναι ότι το απόλυτο δεν υπάρχει και ούτε δύναται να υπάρξει ως συνεκτική πολλαπλότητα, ότι δεν είναι θεμιτό δηλ. να συλληφθεί από τη σκέψη ως συγκεκριμένος, ιδιαίτερος τύπος ύπαρξης που θ' αντιστοιχούσε στην περιεκτική των πάντων ολότητα. Το απόλυτο είναι ο χώρος τής σκέψης όλων όσα δύνανται να συλληφθούν ακριβώς ως συνεκτικές μορφές τού αμιγούς πολλαπλού, ανεξαρτήτως της «εμπειρικής» τους επιβεβαίωσης – δεν είναι το ίδιο *μία* τέτοια *μορφή* και ούτε είναι δυνατό να υπάρξει *μία οριστική* τέτοια μορφή, μονάχα προσωρινοί σταθμοί στην ιστορία τής οντολογικής σκέψης τού απείρου. Το απόλυτο δεν υπάρχει, αφού συνιστά το εγγενώς ανοικτό σύμπαν τού σκέπτεσθαι, το υπόβαθρο «εντός» τού οποίου είναι εφικτό να συλληφθούν όλες οι υπάρχουσες ή δυνάμενες να υπάρξουν μορφές πολλαπλότητας. «Το θεώρημα του Kunen μάς λέει: *Το απόλυτο είναι διαπαντός, όχι δίχως θεωρία, αλλά δίχως μαρτυρία*. Το οποίο θα διατυπωθεί επίσης [ως εξής]: υπάρχουν, μ' ένα ακριβές νόημα, απόλυτες αλήθειες, αλλά δεν υπάρχει αλήθεια του

απολύτου». ⁶³³ Πέραν πάντως τής απαγορευτικής αυτοενεικόνισης του απολύτου, ο επίμονος μαθηματικός μυστικιστής θα μπορούσε να ελπίζει ότι είναι δυνατό να συντελεστεί η αντίστοιχη αυτοενεικόνιση σ' ένα «μικρότερο», όμως σε κάθε περίπτωση «αρκούντως μεγάλο» επίπεδο της οντολογικής ιεραρχίας των βαθμίδων. Όσον αφορά τη στοιχειώδη εμφύτευση, προκειμένου να οδηγήσει σε μεγαλύτερους τύπους απείρου από τους μετρήσιμους πληθικούς, μπορούμε αφενός να δοκιμάσουμε να «μεγεθύνουμε» όσο γίνεται την αφετηριακή κλάση M και αφετέρου να αποπειραθούμε να πλησιάσουμε όσο το δυνατόν περισσότερο τη δεύτερη κλάση N προς την M . Συνδυάζοντας αμφότερα, εύλογα μπορούμε να υποθέσουμε ότι η κορωνίδα των απείρων θα ήταν ο πληθικός Reinhardt, δηλ. εκείνος που θα καταμαρτυρούσε την αυτοενεικόνιση του απολύτου, την ύπαρξη μιας μη τετριμμένης στοιχειώδους εμφύτευσης του ίδιου τού σύμπαντος των συνόλων στον εαυτό του. Όμως το θεώρημα του Kunen απέδειξε την ασυμφωνία αυτής της κίνησης με το Αξίωμα της Επιλογής, όπως εξάλλου και κάθε μη τετριμμένης εμφύτευσης της μορφής $V_{\delta+2} \rightarrow V_{\delta+2}$, όπου δ άπειρος οριακός διατακτικός (δηλ. ένας διατακτικός που δεν έρχεται «αμέσως μετά» από κάποιον άλλο παρά συνιστά ένα «κατώφλι», καταπώς συμβαίνει επίσης με το κενό σύνολο και το αριθμήσιμα άπειρο, και προφανώς μεγαλύτερος του τελευταίου). Ως εκ τούτου, δύο επιμέρους κατευθύνσεις μένουν ανοικτές προς εξερεύνηση: α) Η εμφύτευση του V σε μία όσο μεγαλύτερη γίνεται μεταβατική υποκλάση. β) Η μη τετριμμένη στοιχειώδης εμφύτευση όχι πλέον τού ίδιου του V , αλλά μιας όσο το δυνατόν υψηλότερης βαθμίδας στην ιεραρχία των συνόλων στον εαυτό της. Έτσι, η αυτοενεικόνιση της βαθμίδας $V_{\delta+1} \rightarrow V_{\delta+1}$ είναι η ισχυρότερη υπόθεση μεγάλου πληθικού (αναφέρεται ατύπως ως «ω-τεράστιος»), της οποίας το ασυμβίβαστο με τα αξιώματα της ZFC δεν έχει ακόμη αποδειχθεί, και ως εκ τούτου βρίσκεται εγγύτερα στη «ζώνη ασφαλείας» που περιβάλλει το απόλυτο (τη βαλτώδη και ερεβώδη ασυνέπεια που απέδειξε ο Kunen). Ωστόσο, από τους αξιοποιούμενους στην απόδειξη του θεωρήματος του Kunen πόρους, προκύπτει επίσης η απόδειξη της ανυπαρξίας μιας μη τετριμμένης στοιχειώδους εμφύτευσης μοντέλων τού V στον εαυτό τους, των οποίων η τάξη να είναι άπειρης πληθικότητας (ω). Εντούτοις, είναι στοχάσιμη η τάξη οριακών διατακτικών και των διαδόχων τους, ήτοι η στοιχειώδης μη τετριμμένη εμφύσηση ενός μοντέλου $V_{\delta+1}$ στον εαυτό του (όπου ο δ είναι οριακός διατακτικός). Τούτο καθιστά δυνατή την εύρεση νέων τύπων απείρου, οι οποίοι θα προσεγγίζουν περισσότερο, δίχως να τον φτάνουν, τον απόλυτο ορίζοντα της σκέψης (αντανακλώντας μάλιστα τους προηγούμενους τύπους απείρου, όπως προκύπτει από το θεώρημα του Haim Gaifman το 1974). ⁶³⁴ Η περαιτέρω

633. Βλ. *Η εμφάνιση των αληθειών*, 499. Επίσης, για το ενδεχόμενο μιας αντίστροφης τούτη τη φορά εμφύτευσης μιας μεταβατικής κλάσης M στο V και τις δυσκολίες που συνεπάγεται, βλ. J. Vickers & P. D. Welch, “On Elementary Embeddings from an Inner Model to the Universe”, *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 66, No. 3 (2001), 1090-1116.

634. Η μνεία στο θεώρημα του Heim Gaifman (1974) γίνεται στις σελίδες 507-508, όπου ο Badiou αναφέρεται στις «έσχατες [ή ύστατες] υποθέσεις»: «Έχει επίσης αποδειχθεί ότι η Υπόθεση 2 αντανακλά την Υπόθεση 1 και βρίσκεται επομένως στην κορυφή των υποθέσεων που φαίνεται μέχρι τούδε ότι μπορούν να γίνουν αποδεκτές. Το 1974 ο Gaifman απέδειξε το ακόλουθο πολύ ισχυρό θεώρημα – το οποίο είναι επίσης ένα θεώρημα [αντ]ανάκλασης: Αν υπάρχει μια μη τετριμμένη

αυστηροποίηση των προϋποθέσεων ενός μη βασικού υπερφίλτρου μπορεί να οδηγήσει στη διάκριση μεγαλύτερου τύπου πληθικών από τους μετρήσιμους. Κατ' αυτόν τον τρόπο παράγονται φερειπείν οι έννοιες των υπερσυμπαγών και των «τεράστιων» πληθικών. Μολονότι ο μικρότερος δυνατός τεράστιος [αγγλιστί: huge, γαλλιστί: énorme] πληθικός είναι μικρότερος από τον μικρότερο υπερσυμπαγή, οι τεράστιοι επεκτείνονται μέχρι πολύ υψηλότερα μεγέθη. Έτσι, οι n -τεράστιοι (με $n < \omega$) είναι ο μεγαλύτερος τύπος απείρου που έχει προς το παρόν προκύψει. Αυτές παρέμεναν μέχρι την ώρα που γράφονταν τα παρόντα οι μεγαλύτερες διαθέσιμες υποθέσεις πληθικών, των οποίων η συμβιβαστότητα με την αξιωματική συνολοθεωρία δεν έχει απορριφθεί, μολονότι αρχικά πιστευόταν ότι θα συμπαρασύρονταν και αυτές με τον πληθικό του Reinhardt από τις καταλυτικές συνέπειες του θεωρήματος του Kunen. Στο μεταμαθηματικό επίπεδο, το αποτέλεσμα του Kunen μοιάζει να υποδεικνύει ότι το κατασκευάσιμο σύμπαν βρίσκεται είτε «πολύ κοντά» είτε «πολύ μακριά» στο καθαυτό σύμπαν των συνόλων.

Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να επαναλάβουμε ότι, ως απόλυτο ανάφορο της σκέψης, το V συνιστά τον ίδιο τον τόπο άρθρωσης του μαθηματικώς εννοήσιμου, δηλ. τον τόπο όπου αποτίθενται όλες οι δυνατές μορφές τού είναι-πολλαπλό που ενδέχεται να παραχθούν (όσες επομένως έχουν συγκροτηθεί μέχρι σήμερα, όπως και όσες εναπόκειται να προκύψουν μελλοντικά και να κυρωθούν από τις οικουμενικές συνόδους τής μαθηματικής κοινότητας) με μη αντιφατικό τρόπο επί τη βάση των πραξιακών κανόνων και των παραδεκτών αξιωμάτων τής ZFC (ο αριθμός των οποίων ενδέχεται να προσαυξηθεί). Ο Badiou απορρίπτει συνεπώς τη –θεολογικών ή για την ακρίβεια «οντοθεολογικών» καταβολών– θέση τής υποστασιοποίησης του απολύτου, όπως εξάλλου και τον διαφαινόμενο αντίποδά της, την αποφατική σύλληψή του ως αποσυρόμενου ορίζοντα τον οποίο τα συνετά ή απεγνωσμένα υπαρξιακά διαβήματα των ανθρώπων, καταδικασμένα καθώς είναι να βολοδέρνουν στις ερήμους τής περατότητας, ουδέποτε πρόκειται να φτάσουν (και προφανώς αντίκειται στη συνετή σκεπτικιστική παραλλαγή ότι, εφόσον δεν φαίνεται να επηρεάζεται λχ. η καθημερινή μαθηματική πρακτική, καλύτερα είναι να μην ασχολούμαστε καθόλου μαζί του). Σε σχέση με το τελευταίο σημείο, οι φιλόσοφοι οφείλουν να βεβαιώνουν κάθε φορά ότι η συντελούμενη πρόοδος είναι πραγματική: Ότι κανείς δεν πρόκειται να συναντήσει αυτοπροσώπως το απόλυτο δεν σημαίνει ότι κατ' αρχήν είναι αποκομμένη, για οποιοδήποτε ανθρώπινο ζώο, η πρόσβαση σε ποικίλες διαστάσεις απολυτότητας, ούτε εξάλλου ότι, όσον αφορά την ενδομαθηματική ανάβαση στην ιεραρχία των απείρων,

στοιχειώδης εμφύτευση μεταξύ του $V_{\delta+1}$ και του $V_{\delta+1}$ και αν ο [άπειρος πληθικός] κ μαρτυρά τούτη την εμφύτευση, τότε υπάρχουν τουλάχιστον κ πληθικοί μικρότεροι του κ που μαρτυρούν ότι υπάρχει τουλάχιστον ένας οριακός διατακτικός γ , τέτοιος ώστε μεταξύ του V_γ και του V_γ να υπάρχει μία μη τετριμμένη στοιχειώδης εμφύτευση. Άλλως ειπείν, αν η $Y2$ θεωρηθεί έγκυρη για έναν δ , τότε υπάρχει μια απειρία κατακυρώσεων [validations] της $Y1$, μια απειρία που πιστοποιείται [typée] από το ότι είναι ο κ που μαρτυρά την εγκυρότητα [validité] της $Y2$ ». Πρβλ. Heim Gaifman, “Elementary Embeddings of Models of Set-Theory and Certain Subtheories”, *Axiomatic Set Theory (Proc. Sympos. Pure Math., Vol. XIII, Part II, Univ. California, Los Angeles, Calif., 1967)*, Amer. Math. Soc., Providence, R.I. (1974), 33–101.

δεν επιτυγχάνονται γνήσιες υπερβάσεις των συναφών επεξεργασιών που είχαν προηγηθεί και των εκάστοτε ορίων που είχαν τεθεί.

7. Το έργο αληθείας ως φορέας ενός ίχνους απολυτότητας και η απαραίτητη επανεγκατάσταση στον «κόσμο του σπηλαιού»

Στα υποκεφάλαια III.4-III.5 είχε γίνει αναφορά στον άπειρο χαρακτήρα μιας διαδικασίας αλήθειας, όπως και στο γεγονός ότι το υποκείμενο εμφανίζεται, ίσως όχι άνευ μιας αινιγματικής αχλής, ως ένα πεπερασμένο θραύσμα αυτής της ατέρμονης εκτύλιξης. Μία διαδικασία αλήθειας αποτελεί έναν δυναμικό ορίζοντα, ενώ η δράση τού υποκειμένου που τής αναλογεί θ' αντιστοιχούσε στη στατική θεώρηση της οργάνωσης των αποτελεσμάτων της σ' ένα συγκεκριμένο κάθε φορά στάδιο της όλης διαδικασίας, ήτοι σ' ένα καθορισμένο στον χώρο και τον χρόνο σημείο. Στο υποκεφάλαιο IV.5, διαπιστώσαμε πως οι επεξεργασίες αυτές είχαν στο μεταξύ εμπλουτιστεί από τη σκιαγράφηση του ενδοκοσμικού φαίνεσθαι των αληθειών, της φαινομενολογικής τους σύστασης και διαδρομής. Ύστερα από την αιφνίδια εμφάνιση και εξαφάνιση ενός συμβάντος, η μέχρι πρότινος ελάχιστη τιμή υπαρξιακής έντασης ενός στοιχείου τού κόσμου μεταβαίνει πλέον στο μέγιστο, επιβάλλοντας τρόπον τινά μια αναδιοργάνωση της προσίδιας λογικής τού κόσμου προκειμένου να δεξιωθεί με τον πληρέστερο τρόπο τις συνέπειες αυτής της αναδιάταξης. Η διαπόρευση του αληθούς εδράζεται στη συγκρότηση ενός υλικού ενδοκοσμικού σώματος, ήτοι μιας καινούργιας διαρρύθμισης των υπαρχόντων στοιχείων ούτως ώστε να διενεργείται με τον προσφορότερο δυνατό τρόπο η επανεξέταση των καθοριστικών σημείων τού κόσμου, των φαινομενολογικών αρμών και πορθμών του, υπό το αρτισύστατο πρίσμα τής συμβαντικής ανάβρυσης. Όμως ούτε η καθολικότητα των αληθειών ούτε η ενικότητά τους ως διαδικασιών που λαμβάνουν χώρα σε ιδιαίτερα ιστορικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα εμπλέκουν καταστατικά και εξακολουθητικά τη δύναμη του απείρου και τη διαλεκτική του με το πεπερασμένο. Η διαπλοκή με το άπειρο υφίσταται βέβαια, αλλά ενδέχεται κάλλιστα να είναι συγκυριακή ή να συντελείται άπαξ, με αποτέλεσμα να μένει μετέωρο το ζήτημα της εμμενούς απολυτότητας των αληθειών.

Είναι σ' αυτό ακριβώς το σημείο που παρεμβαίνει η θεωρία των έργων, η οποία εδράζεται στην επίμονη πραγμάτευση των διαφόρων τύπων απείρου που προηγήθηκε. Θα μπορούσε τότε να ειπωθεί ότι το έργο αληθείας⁶³⁵ βρίσκεται αναμεταξύ της γενολογικής διαδικασίας και του προσίδιου υποκειμένου της. Ως πεπερασμένο θραύσμα, το έργο αποτελεί αριθμήσιμο υποσύνολο του γενολογικού συνόλου και ως εκ τούτου είναι θεμιτό, εφόσον το προσεγγίσουμε στατικά, να θεωρηθεί εναλλάξιμο

635. Όπως γράφει ο φιλόσοφος στην εισαγωγή: «Το παράδειγμα του πεπερασμένου έργου, εν αντιθέσει προς την παθητικότητα του απορρίμματος, είναι κλασικά το έργο τέχνης. Όμως υπάρχει ένα αποτέλεσμα έργου σε κάθε διαδικασία αλήθειας». Ο ίδιος όμως αναρωτιόταν το 1994 σε επιστολή του στον Deleuze: «Είναι όμως η λέξη “έργο” κατάλληλη για την περίπτωση; [...] Όχι. Καλώς ή κακώς, εδώ επαφίεσαι στην περιγραφική αναλογία. Η λέξη “έργο” σίγουρα δεν ταιριάζει». Βλ. σχετικά το παράρτημα (Π1) της παρούσας διατριβής.

με τα αποτελέσματα της υποκειμενικής δράσης. Ίδωμένο δυναμικά ωστόσο, το έργο «δείχνει» προς έναν ορίζοντα απολυτοποίησης, φέρει ένα διάνυσμα εκ/σωτερικό ως σήμανση της ορμής που το κατευθύνει και ως οδοδείκτη της διαδρομής που *θα έχει* διανύσει. Σημειωτέον ότι, αποθέτοντας το *έργο* στην επικράτεια του *πεπερασμένου*, ο τελευταίος χαρακτηρισμός οφείλει να εκληφθεί στη δυναμική διάσταση που τού προσδίδει η συγκάλυψη ως *διαδικασία*. Δεν πρόκειται δηλ. για σύνολο πληθικότητας μικρότερης του ω/κ₀, αλλά για ένα ενδεχομένως άπειρο σύνολο του οποίου όμως η ιδιοσυστασία είναι δυνατό να ανακαταληφθεί «εκ των υστέρων» από την πλήρη ενεργοποίηση των διαθέσιμων πόρων της εγκυκλοπαίδειας της κατάστασης, στον βαθμό που μπορεί να εκληφθεί ανεξάρτητα από την εν λόγω ένδειξη απολυτότητας. Ένα *έργο αληθείας* θα είναι ένα πεπερασμένο –ήτοι κατ’ αρχήν ανακτήσιμο από τις λειτουργίες της συγκάλυψης– μα δυναμικό τμήμα μιας διαδικασίας αλήθειας. Εν ολίγοις, θα είναι ένα υποσύνολο του γενολογικού υποσυνόλου της κατάστασης. Η πληθικότητα κάθε κατάστασης είναι βάσιμο να υποτεθεί πως είναι απροσπέλαστα ή απρόσιτα άπειρη. Θα έχουμε λοιπόν την κάτωθι διατακτική σχέση: απειρία τού έργου \leq απειρία τού κατασκευάσιμου στο πλαίσιο της συγκάλυψης συνόλου $<$ απειρία τού γενολογικού υποσυνόλου \leq απειρία της κατάστασης ή του κόσμου. Η ιδιαιτερότητα του *έργου*, εν αντιθέσει προς το *απόρριμμα*, έγκειται στην ένδειξη ή ευρητηρίαση που το συνοδεύει, εν είδει αποτυπώματος του απείρου της υπό εκτύλιξη αλήθειας (η χρήση τού όρου «δείκτης» ή «ένδειξη» φαίνεται ν’ αντλεί την έμπνευσή της από τη σπινολογική ρήση ότι η αλήθεια είναι «ένδειξη του εαυτού της»). Το έργο θα είναι λοιπόν συγκαλύψιμο μόνον όσον αφορά τη στατική του θεώρηση ως συνόλου με συγκεκριμένο αριθμό στοιχείων, ενώ η εν λόγω ένδειξη τού επιτρέπει να υφαιρεθεί από τις απόπειρες συγκάλυψης ως μαρτυρία της δυναμικής κίνησης –από την οποία είναι αδιαχώριστο– προς το άπειρο που το υποβαστάζει. Κάθε έργο υπεισέρχεται επομένως στη διαλεκτική τού πεπερασμένου και του απείρου, ως πεπερασμένο απότοκο της έντασης μεταξύ δύο διαφορετικών απείρων, εκείνου της διαδικασίας αλήθειας και εκείνου τού κόσμου ή της κατάστασης, στην οποία η διαδικασία αλήθειας θα έχει εκτυλιχθεί. «Ως *έργο αληθείας*, το πεπερασμένο είναι η δημιουργηθείσα μορφή την οποία λαμβάνει η δράση/επενέργεια μιας απειρίας πάνω σε μια άλλη. Είναι η σπίθα που αναβρύζει από την εντοπισμένη/τοπικοποιημένη τριβή ετερόκλιτων/αλλογενών [disparates] απειροτήτων».⁶³⁶

Ο Βαδίου παραθέτει διάφορα εμπειρικά παραδείγματα του τι θα μπορούσε να διαδραματίσει αυτόν τον κρίσιμο ρόλο: Τέτοια είναι α) η λιτή αφθονία μιας ερωτικής εξομολόγησης ή δήλωσης, η οποία συμπυκνώνει μια διάσταση που δεν ανάγεται σε καμία συγκεκριμένη στιγμή στη ζωή των εραστών· β) το Πραγματικό μιας συμβολικά δομημένης (και πλήρως μεταδόσιμης χάρη στο μαθηματικά τυποποιήσιμο σκέλος της) φυσικής θεωρίας, που είναι το καινούργιο στοιχείο που η θεωρία κομίζει, αυτό που πρέπει να «περικυκλώσει», ήτοι ένα θεωρησιακό στοιχείο που δεν ανάγεται στην εμπειρία ενώ είναι το ίδιο που καθιστά δυνατόν τον «φωτισμό» της με νέους τρόπους· γ) το στρατηγικό πλεόνασμα μιας νικηφόρας πολιτικής ακολουθίας, το οποίο δεν μπορεί εξίσου να αναχθεί –ακόμη και αν τα καθοδηγεί και αλληλεπιδρά με αυτά– σε

636. Βλ. *Εμμένεια των αληθειών*, 16.

κανένα από τα επιμέρους επεισόδιά της, όσοδήποτε σημαντικά και αν υποθεθεί ότι είναι αυτά (λχ. μια κρίσιμη στρατιωτική ή εκλογική αναμέτρηση, η κατάληψη της εξουσίας, κτλ.)· δ) αυτής της τάξης θα είναι επίσης το ειδοιοίο και πλέον καινοτόμο χαρακτηριστικό ενός («σπουδαίου») λογοτεχνικού κειμένου, ακόμη και αν –και ιδίως– δεν βρίσκεται στο προσκήνιο του κειμένου ούτε χαίρει μιας «θορυβώδους» παρουσίας στο εσωτερικό του. Ο δείκτης ευρητηρίας αποτελεί λοιπόν ό,τι επιτρέπει σ’ ένα έργο αληθείας να ιδωθεί υπό ένα πρίσμα απολυτότητας ή να ενταχθεί σ’ έναν ευρύτερο στρατηγικό ορίζοντα.

Εάν ένα έργο καταλήξει ν’ αφομοιωθεί πλήρως χάρη στην απλή τροποποίηση ή επέκταση της τρέχουσας επιχειρησιακής εμβέλειας της εγκυκλοπαίδειας, θα έχει πάψει να είναι το έργο που στιγμιαία υπήρξε, καταχωριζόμενο εφεξής στα κατάστιχα της διακινούμενης κρατικής γνώσης εν είδει *αρχείου*. Οπωσδήποτε, το αρχείο είναι ό,τι πολυτιμότερο απαντά στην επικράτεια των *απορριμμάτων* και η πλειοψηφία των ανθρώπινων εγχειρημάτων δεν κατορθώνει να ξεφύγει απ’ αυτή τη μοίρα, όπως παρατηρεί ο Βαδίου σ’ ένα τραγικής χροιάς χωρίο. Έρωτες που προχώρησαν πολύ γρήγορα στη διασφάλιση του γάμου και τον ενάρετο συμβιβασμό τής οικογενειακής ζωής· επιδέξιες μαθηματικές επινοήσεις, οι οποίες δεν συνεισφέρουν ωστόσο παρά στον εμπλουτισμό τού υφιστάμενου παραδείγματος· καλλιτεχνικά προϊόντα υψηλής τεχνικής αρτιότητας, τα οποία εντούτοις δεν καινοτομούν ούτε συνεισφέρουν στην προβληματοποίηση του –ρητά καθορισμένου ή σιωπηρά παραδεκτού– εν κυκλοφορία ορισμού τής καλλιτεχνικής χειρονομίας· εξεγέρσεις και συλλογικές κινητοποιήσεις οι οποίες ηττώνται, υπαναχωρούν ή οδηγούν απλώς στην αντικατάσταση ενός Ηγεμόνα από κάποιον άλλο, και έπειτα αποσύρονται μελαγχολικά, αφήνοντας ανεξερεύνητες τις δυνατότητες που κυοφόρησαν για μια νέα διευθέτηση της συλλογικής ύπαρξης: Όλα τούτα δεν στερούνται βέβαια αξίας, τουναντίον, εντούτοις ενδιαφέρουν πρωτίστως τους ιστορικούς, τους ειδήμονες του αντίστοιχου κλάδου, τους ακαδημαϊκούς, τους ιθύνοντες της διοίκησης, αφού η πρότερη δύναμή τους έχει εξουδετερωθεί, αδρανοποιηθεί ή εξημερωθεί και η αλλοτινή αιχμή τους έχει λειανθεί, μετατρέπόμενη σε διαχειρίσιμη πληροφορία και μεταδόσιμη γνώση δίχως την προοπτική να εμπνεύσει εκ νέου ρηξικέλευθα εγχειρήματα και πειραματικά πρωτόκολλα ύπαρξης. Η αισιόδοξη νότα έρχεται από την έλλογη πίστη στην ύπαρξη των αληθειών, ήτοι στη σπάνια, μα ανεκτίμητη εκείνη εκτύλιξη καινοτόμων έργων, τα οποία παραμένουν πάντοτε εκτός τού εύρους δράσης τής οποιασδήποτε επιχείρησης συγκάλυψης. Είναι αυτά που αποτελούν τις ζώσες μαρτυρίες τού απείρου από το οποίο τα ανθρώπινα ζώα είναι καμωμένα –και για το οποίο προορίζονται–, υπενθυμίζοντας τη δυνατότητα ενός τέτοιου ζώου να ζήσει ως αθάνατο.

Η διαφορά τού αρχείου από το κυρίως ειπείν έργο έγκειται στην ορμή και τη διάρκεια, αφού το πρώτο μόνο προσωρινά κατορθώνει ν’ αποκρούσει τις προσπάθειες περικύκλωσής του, απογραφής και ενσωμάτωσης στα εγκυκλοπαιδικά κατάστιχα (οι οποίες κυριολεκτικά το απενεργοποιούν). Η μελαγχολική μοίρα τού αρχείου συνίσταται εν τέλει στο να παρέχει σημαντικές πληροφορίες για το πολιτισμικό στίγμα, το ύφος και την περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής («Ωστε έτσι έγραφαν τότε!», «Να πώς ζούσαν και εργάζονταν λοιπόν οι άνθρωποι, πώς ερωτεύονταν και ρύθμιζαν τις υποθέσεις τους», «Τέτοιες ήταν η μορφοποίηση και η διάρθρωση των

παραγόμενων γνώσεων και τέτοια τα πρωτόκολλα κυκλοφορίας τους»). Για το αρχείο θα ειπωθεί λοιπόν ότι, όταν ο καιρός τής αναταραχής έχει παρέλθει και οι σφοδρές φιλονικίες γύρω απ' αυτό έχουν καταλαγιάσει, θα έχει αποτιμηθεί ως προνομιακός εκφραστής τού γενέθλιου τόπου και χρόνου, ήτοι ως μείζων μάρτυρας όχι της πορείας απολυτοποίησης που χαράζει μια ενική διαδικασία αλήθειας, αλλά της έντασης που μπόρεσε, σε μιαν ορισμένη στιγμή, να κυοφορήσει μια πολιτισμική συνθήκη δίχως να υπονομευθούν οι «εργοστασιακές» γλωσσικές και γνωσιακές της ρυθμίσεις. Δεδομένου όμως ότι η παρτίδα δεν έχει ακόμη τελειώσει, θα νομιμοποιούταν άραγε να ελπίζει κανείς ότι ουδέποτε μπορεί ν' αποκλειστεί το ευκταίο ενδεχόμενο μιας *ανάκτησης*, μιας επανεκκίνησης που θ' αφήσει πίσω της την «ασφάλεια» του αρχείου ως προσωρινή στάση και θα εκτεθεί, κατά πάσα πιθανότητα μολιασμένο με νέα περιεχόμενα ή συνδεδεμένο με νέα ονόματα και σύμβολα, σε μια επιτυχημένη επιχείρηση «αποσυγκάλυψης» και επανενεργοποίησης (ήτοι εκ νέου μετάβασης στο καθεστώς *έργου*); Είναι η *ήδη συντελεσθείσα* συγκάλυψη απρόσβλητη και είναι στ' αλήθεια τελεσίδικη και ανεπίδεκτη εφέσεως η αρχειοθετούσα ετυμηγορία της; Η γνώμη τού Badiou πάντως δεν συμμερίζεται τούτη την τραγική αισιοδοξία μιας μελλοντικής λύτρωσης, μιας έλευσης του μεσσία που θα λάμβανε χώρα «όχι την τελευταία, αλλά την εντελώς τελευταία μέρα». Το έργο αληθείας μπορεί και οφείλει να προεκταθεί σε περιβάλλοντα ετερογενή, όμως δεν είναι σε θέση να επανακάμψει άπαξ και εκπέσει στο καθεστώς αρχείου. Υφίσταται εν προκειμένω συνέχεια των σχετικών απόψεων του φιλοσόφου, ο οποίος στο *Είναι και συμβάν* είχε επιμείνει στην ασυμμετρία μεταξύ των *φυσικών* και των *ιστορικών* καταστάσεων, εφόσον οι δεύτερες ενδέχεται καταρχήν να φυσικοποιηθούν εκ των υστέρων, ενώ οι πρώτες δεν γίνεται εκ των πραγμάτων να ιστορικοποιηθούν. Η οντολογική χρήση τής αξιωματικής θεωρίας συνόλων φαίνεται να δεσμεύει την απαισιοδοξία τού Badiou στο συγκεκριμένο σημείο (ή να συνάδει με τα διδάγματα που άντλησε από τις ιστορικές εμπειρίες τής πολιτικής του στράτευσης και να τα επιρρώνει θεωρητικά). Κατά συνέπεια, η ανάσταση του συμβάντος, για την οποία είχε γίνει λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο, δεν αφορά τη «μετουσίωση» ή την αναίρεση του αρχείου με την έννοια της διαλεκτικής άρσης και ανύψωσης, η οποία θα συνεπαγόταν την υπέρβαση της «αρχειακότητας» του αρχείου και συνάμα τη διατήρηση της απωθημένης ή καταπιεσμένης «εργώδους» ποιότητάς του. Σ' ένα άλλο παράδειγμα, οι συντηρητικές αναγνώσεις τής εγγελιανής φιλοσοφίας, υποβαθμίζοντας τα στοιχεία ενδεχομενικότητας και την «εργασία τού αρνητικού» που υπονομεύει έσωθεν κάθε εδραιωμένη τάξη πραγμάτων, οργανώνονται γύρω από την παραδοχή τής ύστατης συγκαλυψιμότητας των προϊόντων τού Πνεύματος ως προσωρινών αναβαθμών στην ανελικτική πορεία του, η οποία τερματίζεται με την εμπειρική πραγματικότητα των κρατικών θεσμών ως ενσάρκωση της έλλογα οργανωμένης κοινότητας (στις αναγνώσεις αυτές η συγκάλυψη και η εκκάλυψη τείνουν να συμπέσουν στον ορίζοντα της «απόλυτης επίγνωσης»). Για τον Badiou όμως τα επιμέρους έργα δεν απορροφώνται στη συνεχή ροή μιας ενιαίας ιστορικής αφήγησης και αντιμάχονται επ' αόριστον την «κρατικοποίησή» τους. Χάρη στην έγχυση απολυτότητας που τού παρέχει ο δείκτης, ένα έργο αναπτύσσει αντισώματα και είναι «απροσδιόριστα προστατευμένο απέναντι στις διαδοχικές μορφές τής συγκάλυψης, και επομένως

ενάντια στην περατότητα, [η οποία είναι η] οντολογική μορφή τής καταπίεσης».⁶³⁷ Αντιθέτως, τα αρχεία αποτελούν ό,τι πολυτιμότερο απαντά στην οντολογική «χωματερή» των απορριμμάτων, καταλήγοντας, ύστερα από ένα ελπιδοφόρο αρχικό κύμα επιμέρους και περιορισμένης εμβέλειας νικών, να λειτουργούν ως ενδιαφέροντα μνημεία των αξιοθρήνητων θριάμβων τής περατότητας επί της καθαυτό δημιουργίας. Εν τη απουσία μιας ύστατης και αμετάκλητης δικαίωσης (ή καταδίκης) ωστόσο, ενόσω δηλ. τίποτε δεν έχει κριθεί οριστικά, η διάκριση μεταξύ των προοπτικών ενός έργου «που δεν έχει προσώρας συντελεστεί ή επικρατήσει», μεταβαίνοντας «από ήττα σε ήττα μέχρι την τελική νίκη», και ενός εξουδετερωμένου ή «εξημερωμένου» αρχείου παραμένει, φαινομενολογικά τουλάχιστον, δυσχερής.

Δεν πρόκειται να επιμείνουμε ιδιαίτερα στις εσωτερικές διακρίσεις μεταξύ των τεχνών και των διαφόρων επιστημών, στις οποίες προβαίνει ο φιλόσοφος. Ο Badiou διαχωρίζει τις τέχνες σύμφωνα με την υλικότητά τους, ήτοι τον αριθμό και τον συνδυασμό των αισθήσεων που ενεργοποιούν τα έργα τέχνης προκειμένου να παραχθούν ή να «καταναλωθούν», όπως και τα υλικά μέσα που μετέρχονται ή μορφοποιούν, περιλαμβανομένων των πρόσφορων συμβολικών πόρων, τη σχέση με τον χρόνο, κτλ. Συνοπτικά, η μουσική και η ζωγραφική θεωρούνται ως οι παραδειγματικά απλές τέχνες, καθώς δεν προϋποθέτουν καμία αναγκαία εξάρτηση από τη συνοδεία μιας συγκεκριμένης γλωσσικής εκφοράς, γραπτής ή προφορικής, ώστε είναι θεμιτό να εκληφθούν ως κατεξοχήν αρχετυπικές ενσαρκώσεις τού απολύτου στις τέχνες (το οποίο δεν συνεπάγεται καθόλου την υποτιθέμενη ανωτερότητά τους –ούτε άλλωστε την κατωτερότητα– έναντι των άλλων, συνθετότερων καλλιτεχνικών εκφάνσεων). Ο δείκτης ενός έργου τέχνης αφορά την επαναδιαπραγμάτευση ή επαναχάραξη των ορίων μεταξύ του μορφικού και του άμορφου και χορηγεί μια νέα έννοια της μορφής (ή της μορφικότητας). Υποβασταζόμενο από την ενικότητα μιας αισθητικής εμπειρίας και αποβλέποντας στην καθολικότητα της αναδρομικής δικαίωσης και εδραίωσής της (όταν η καλλιτεχνική διαδικασία αλήθειας θα έχει επικρατήσει, μια για πάντα, προσφερόμενη στην έμφορτη απόλαυσης κατανόηση ή την έμπληη κατανόησης απόλαυση), ένα έργο προτείνεται ως απόλυτο στον βαθμό που ο νέος επιμερισμός τού ορατού και του άορατου, τον οποίο επιφέρει, ξεπερνά τους διαθέσιμους γνώμονες, τους ορισμούς, τις προειλημμένες νοηματοδοτήσεις και τις αναπαραστάσεις τού τι σημαίνει «έργο τέχνης». Μια καλλιτεχνική διαδικασία αλήθειας αναγνωρίζεται από τη διεύρυνση, την εμβάθυνση ή ακόμη και τη βίαιη αναδιάταξη των ορίων τού αντιλαμβανέσθαι.

Στις επιστήμες τα πράγματα μάλλον είναι λιγότερο ενδιαφέροντα, αφού ο Badiou ακολουθεί ένα κλασικό ρασιοναλιστικό σχήμα, στο οποίο δεσπόζουν τρία επίπεδα: εκείνο των λεγόμενων «σκληρών» επιστημών, το ενδιαμέσο της βιολογίας, της χημείας, κτλ., και ένα τρίτο των επιστημών τής ζωής, της ψυχής και της κοινωνίας, τις οποίες κατέστησαν δυνατές οι ρηξικέλευθες εργασίες των Darwin, Freud και Marx. Το κριτήριο της διαφοροποίησης έγκειται στην εγγύτητα ή την απόσταση από τον μαθηματικό ή μαθηματικοποιήσιμο πυρήνα, ενώ κάθε επίπεδο εδράζεται στο προγενέστερό του, διατηρώντας εντούτοις μια «σχετική αυτονομία», εφόσον η

637. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 526.

προσΐδια νομοτέλεια, οι έννοιες και η μεθοδολογία του, δεν είναι δυνατόν να υπαχθούν εξολοκλήρου στις προδιαγραφές τού θεμελιωδέστερου από αυτό επιπέδου (ούτε να παραχθούν από αυτές). Ακολουθώς, ο Badiou θα στρέψει την προσοχή του στα μαθηματικά και τη φυσική. Στα μεν πρώτα, η ίδια η ενάσκησή τους αποτελεί τον κόσμο τους, ούτως ώστε η καθολικότητά τους eo ipso συνεπάγεται την απολυτότητα, δίχως την ανάγκη παρουσίας ενός «δείκτη ευρετηρίασης». Στη φυσική όμως, όπως εξάλλου και σε κάθε άλλο πεδίο εκτύλιξης μιας διαδικασίας αλήθειας, δεδομένου ότι λαμβάνει χώρα σ' έναν συγκεκριμένο κόσμο, η λειτουργία τού σχετικού δείκτη είναι απαραίτητη. Αυτός συχνά έχει τη μορφή τής ακόλουθης ρητής ή υπόρρητης υπόθεσης: «Εάν οι δυνατές μορφές τού πολλαπλού, τις οποίες θέτει η θεωρία, αντιστοιχούν στις πραγματικά υπάρχουσες στον συγκεκριμένο κόσμο μορφές του, τότε ο κόσμος θα αποκριθεί θετικά στις πειραματικές διαδικασίες ελέγχου τής θεωρίας». Επομένως, οι διατυπωμένες σε μαθηματική γλώσσα φυσικές θεωρίες θα είναι ενικά απόλυτες, ήτοι απόλυτες για τον συγκεκριμένο κόσμο που είναι το «παρατηρήσιμο φυσικό σύμπαν». Αυτή είναι η εκδοχή που παρέχει ο φιλόσοφος για την «ακατανόητη» και ομολογουμένως εντυπωσιακή εφαρμοσιμότητα των μαθηματικών στις φυσικές επιστήμες.⁶³⁸

Στην πρώτη συνέντευξή του με τη Lauren Sedofsky στον απόηχο της συγγραφής τού *Είναι και συμβάν*, ο Badiou, απαντώντας στη σχετική κριτική (η οποία κάθε άλλο παρά θα καταλάγιαζε με την πάροδο των χρόνων), θα χαρακτηρίσει την απουσία αναφορών στις εμπειρικές επιστήμες στο έργο του συγκυριακή. Θα σπεύσει να επισημάνει ότι πλείστες εξ αυτών παρουσιάζουν φιλοσοφικό ενδιαφέρον, και ότι μάλιστα ο ίδιος είχε εγκύψει παλαιότερα στον φορμαλισμό τής κβαντομηχανικής, δίχως μολοντούτο να θεωρεί ότι τον είχε κατανοήσει σε τέτοιον βαθμό, ώστε να είναι σε θέση να εκφέρει μεστό και στοχαστικό λόγο (φέρνοντας κατά νου την αντίστοιχη υπόμνηση του Καστοριάδη ότι «εργάζεται κανείς κατά το δυνατόν»).⁶³⁹ Όμως πέραν των βιογραφικών λεπτομερειών και των εν πολλοίς τυχαίων περιστατικών και συμπτώσεων που τις καθορίζουν, γίνεται σαφές από την ανασκοπική εποπτεία τού σύνολου έργου του ότι η εν λόγω σιωπή περί των όσων διακυβεύονται στις επιστήμες –εάν όχι και η υποτίμηση των τελευταίων ως ημιεπιτυχόν τεχνικών εφαρμογών των μαθηματικών επεξεργασιών και των θεωρητικών υποθέσεων– έχει αποκτήσει και φιλοσοφικό έρεισμα ή επίχρισμα. Φαίνεται δηλ. ότι οι διάφορες επιστήμες ανέρχονται σε καθεστώς περιωπής εφόσον και ενόσω επιδέχονται ή ευνοούν τη

638. Βλ. επίσης την απάντησή του στο ίδιο μήκος κύματος στο ερώτημα γιατί τα μαθηματικά ενδείκνυνται περισσότερο για οντολογικό πρότυπο σε σχέση με τις φυσικές επιστήμες, στο *Ενίοτε είμαστε αιώνιοι* (Lyon: Suture Press, 2019), 89-90. Πρβλ. την κλασική τοποθέτηση του βραβευμένου με Νόμπελ φυσικού Eugene P. Wigner, “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, *Communications on Pure and Applied Mathematics*, Vol. 13, No. 1 (1960), 1-14, αλλά και την κριτική πραγμάτευσή της στο κείμενο του Αθανάσιου Τζουβάρα, «Η ακατανόητη αναποτελεσματικότητα των Μαθηματικών», στο: Διονύσιος Α. Αναπολιτάνος (επιμ.), *Στιγμές και διάρκειες: 13 κείμενα φιλοσοφίας και ιστορίας των μαθηματικών και της λογικής* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2009), 283-304.

639. Βλ. Lauren Sedofsky, “Being By Numbers”, *Artforum*, Vol. 33, No. 2 (1994), ενώ άλλη μία εκτενής και ενδιαφέρουσα συνέντευξη στο ίδιο μέσο έλαβε χώρα επ' αφορμή τής έκδοσης του δεύτερου τόμου τής τριλογίας (“Matters of Appearance”, 2006).

μαθηματικοποίηση, ενώ το γενικότερο σχήμα εγγράφεται στην παρακαταθήκη τής διαλεκτικής και ιστορικής επιστημολογικής θεώρησης του Bachelard.

Συνοψίζοντας τις σχετικές επεξεργασίες τού Badiou στην τριλογία τού *Είναι και συμβάν*, θα παρατηρούσαμε ότι στον πρώτο τόμο η έμφαση δίνεται στην οντολογική μορφή των αληθειών ως γενολογικών πολλαπλοτήτων (δηλ. μη κατασκευάσιμων υποσυνόλων που κομίζουν έναν ορίζοντα καθολικότητας σε σχέση με τους διαθέσιμους γλωσσικούς πόρους τού γενέθλιου τύπου), στον δεύτερο τόμο αναδεικνύεται η φαινομενολογική εκτύλιξη των αληθειών ως ανύψωση ενός προηγουμένως αθέατου στοιχείου που επιτάσσει τη μέγιστη εξερεύνηση και, ανυπερθέτως, την αναδιάρθρωση του λογικού επιμερισμού των εντάσεων ύπαρξης, ενώ στον τρίτο τόμο μια διαδικασία αλήθειας προσεγγίζεται ούτως ειπείν «έσωθεν», ήτοι ως έκφραση ενδοφυής ενός κατηγορήματος του απολύτου και ως επιφέρουσα ένα πεπερασμένο κάθε φορά αποτέλεσμα, το οποίο όμως φέρει ως δυναμική τάση το αποτύπωμα τούτης της απολυτότητας και βαίνει ως εκ τούτου πέραν των περατοκρατικών κωδικοποιήσεων της διαθέσιμης γλώσσας και γνώσης (της εγκυκλοπαιδικής ιδεογλωσσούστερίας [idealinguisterie], σύμφωνα με το λακανικής έμπνευσης λογοπαίγνιο, το οποίο είχε αξιοποιήσει και μετεξεγλίζει ο φιλόσοφος στη *Θεωρία του υποκειμένου*). Το συμβάν αποτελεί τον σπινθήρα ή το στιγμιαίο αστραποβόλημα μιας ανάβρυσης που δρα ως τοπική εξαίρεση ή εμμενής αναστολή των πρωτόκολλων εκείνων που ρυθμίζουν την ενδοκαταστασιακή κυκλοφορία των ονομάτων και των αναφερομένων τους. Τέλος, το υποκείμενο εκπτύσσεται ως διαδικασία γεφύρωσης της συμβαντικής αφετηρίας και του συντελεσμένου μέλλοντα της αναδρομικής ολοκλήρωσης μιας αλήθειας, εξερευνώντας με επίμονο και επινοητικό τρόπο τη διέλευση του αληθούς και εποπτεύοντας την ορθολογική οργάνωση των συνεπειών του για την κατάσταση.

Η εμπειρική ποικιλομορφία των διαδικασιών υποκειμενοποίησης θέτει το ζήτημα του σχετισμού των απεριόριστων παραλλαγών τού κυρίως θέματος με την στοχάσιμη ιδεατή σταθερά. Σε ποιον βαθμό τα διαφορετικά πεδία και περιβάλλοντα επιβάλλουν ή αναιρούν τους τυχόν εννοιολογικούς προσδιορισμούς; Σχολιάζοντας την ισορροπία μεταξύ της αυτενέργειας και της δεκτικότητας κατά την απόκριση των ατόμων στο κέλευσμα του συμβάντος, η οποία κυμαίνεται από τον πόλο τού ηρωισμού ίσαμε 'κείνον τής χάριτος στις διάφορες ερμηνευτικές προσεγγίσεις τού έργου του, ο Badiou θα επιμείνει στην πρωτοκαθεδρία τής δράσης. «Έχω και ο ίδιος βρεθεί συχνά στην ανάγκη ν' αντιπαλέψω μια εσφαλμένη ερμηνεία τής έννοιάς μου του συμβάντος, ήτοι ότι είναι της τάξεως της αναμονής. Η αναμονή είναι εν τέλει το πρωτείο τής δεκτικότητας, δηλ. το πρωτείο τού απορρίμματος επί του έργου. [...] Η [εργώδης] πρακτική τελεί πάντοτε υπό την υποχρέωση να ανακαλύψει και να πραγματευτεί, να ανυψώσει [relever], ένα προς ένα, τα εσωτερικά προς την περατότητα σημεία που φαίνονται/μοιάζουν να φέρουν το άγγιγμα [le toucher] του απείρου. [...] Το έργο τού αληθούς που εγγίζει/ακουμπά [σ]το άπειρο –το εν αληθεία πέρας τής περατότητας– δεν μπορεί να προσμένεται/αναμένεται έξωθεν, θα πρέπει να διασχίσει/φτάσει την

αναμονή μου».⁶⁴⁰ Επομένως, ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο μείγμα υπομονής, πρωτοβουλίας και τόλμης που απαιτούν οι περιστάσεις, η συμβαντική χάρις επέρχεται ως αφύπνιση για την ανάληψη δράσης.

Όλα τα ανωτέρω αποσκοπούν στην καταλληλότερη δυνατή προετοιμασία για το μοναδικό ίσως ερώτημα που τίθεται με αποκλειστικά φιλοσοφικούς όρους: «Τι σημαίνει να ζει κανείς;» Ή ακόμη «σε τι συνίσταται η πραγματική ζωή;» Για τον Βαδίου, ευτυχισμένος είναι όποιος εμπλέκεται με κάποιον τρόπο στην εποποιία που εκτυλίσσεται στον απόηχο ενός συμβάντος. «Η ευτυχία είναι η έλευση, σε ένα άτομο, του Υποκειμένου που το άτομο ανακαλύπτει ότι μπορεί να γίνει [...] Κάθε ευτυχία είναι μια νίκη απέναντι στην περατότητα. [...] Κάθε ευτυχία είναι μια πεπερασμένη απόλαυση του απείρου».⁶⁴¹ Σε αρκετά σημεία ο Βαδίου αναφέρεται ενθουσιωδώς στην αριστοτελική προτροπή «να ζήσουμε ως Αθάνατοι».⁶⁴² Η πρόσβαση στην ευτυχία είναι εφικτή για όλους, έστω και αν εκ του αποτελέσματος είναι μόνο ένα μικρό υποσύνολο ανθρώπων που θα καταλήξει να γευτεί τους χυμούς της. Ένα ισχυρό πολιτικό κίνητρο για την αλλαγή του κόσμου προκύπτει ευθύς αμέσως από τούτη τη διαπίστωση εμπειρικού χαρακτήρα: Επιδίδωκε να πράττεις με τέτοιο τρόπο ώστε τόσο οι προϋποθέσεις, όσο και οι εν τοις πράγμασι ευκαιρίες πρόσβασης στην πραγματική ζωή να διευκολύνονται για όλους ανεξαιρέτως. Όπως το διατύπωνε ο ίδιος προς το τέλος τού δεύτερου τόμου, «[ο] άνθρωπος είναι το ζώο εκείνο στο οποίο προσιδιάζει να συμμετέχει σε πολυάριθμους κόσμους, να εμφανίζεται σε αναρίθμητους τόπους. Αυτό το είδος αντικειμενότητας [objectale] πανταχού παρουσίας, το οποίο τον κάνει να μεταβαίνει σχεδόν συνεχώς από τον έναν κόσμο στον άλλο, πάνω στο υπόβαθρο της απειρίας τούτων των κόσμων και της υπερβατολογικής οργάνωσής τους, είναι αφεαυτού, δίχως την παραμικρή ανάγκη για ένα θαύμα, μια χάρις: η αμιγώς λογική χάρις τού αναρίθμητου φαίνεσθαι. [...] Ακατάπαυστα, σε κάποιον προσιτό κόσμο, κάτι συμβαίνει/επέρχεται. Αρκετές φορές στη σύντομη ύπαρξή του, προσφέρεται σε κάθε ανθρώπινο ζώο η ευκαιρία να ενσωματωθεί στο υποκειμενικό παρόν μιας αλήθειας. Σε όλους –και για αρκετούς τύπους διαδικασιών– κατανέμεται/διανέμεται η χάρις τού να ζουν για μια Ιδέα, δηλ. του ζην νέτα σκέτα. [...] Είμαστε ανοικτοί στην απειρία των κόσμων. Το να ζει

640. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 92. Η τελευταία αποστροφή απηχεί τους στίχους τού René Char, «Je dis chance comme je le sens / Tu as élevé le sommet / Que devra franchir mon attente / Quand demain disparaîtra».

641. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 81, 84, 97.

642. Πρβλ. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* (X, 7), 1177b.30-1178a.1: «εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει». Στη νεοελληνική μετάφραση του Βασίλη Κάλφα: «Αν λοιπόν ο νους είναι κάτι το θεϊκό σε σχέση με τον άνθρωπο, άλλο τόσο θεϊκός είναι και ο βίος τού νου σε σχέση με τον ανθρώπινο βίο. Δεν πρέπει λοιπόν να ακολουθήσουμε όσους μάς παρακινούν να “σκεφτόμαστε ανθρώπινα ως άνθρωποι και θνητά ως θνητοί”, αλλά να τείνουμε κατά το δυνατόν προς την αθανασία και να κάνουμε τα πάντα ώστε να ζούμε σύμφωνα με το ανώτερο μέρος τού εαυτού μας. Παρά το μικρό του μέγεθος, στην ισχύ και την αξία υπερέχει κατά πολύ όλων των άλλων».

κανείς είναι δυνατό. Κατά συνέπεια, το να (επαν)εκκινεί κανείς να ζει είναι το μόνο που έχει σημασία». ⁶⁴³

Επομένως η φιλοσοφία αποδεικνύεται ότι επέχει ρόλο επίγνωσης και υπενθύμισης της δυνατότητας πρόσβασης στην «πραγματική ευτυχία», την οποία αλλού ο Βαδίου θα ορίσει συνοπτικά ως εμμενή βίωση του απείρου εντός τού πεπερασμένου. Κατόπιν εορτής και με κάθε φορά ανανεωμένους εννοιολογικούς τελεστές, ο στοχασμός έρχεται να συστηματοποιήσει την προϋπάρχουσα δυνατότητα αυθυπέμβασης της ψιλής ζωϊκής υποδομής εκ μέρους τού ανθρώπινου είναι. «Και η φιλοσοφία;» διερωτάται (για μια ακόμη φορά, καθώς, όπως θα διαπιστωθεί στο επόμενο κεφάλαιο, στο ώριμο έργο του επανέρχεται επίμονα στο ερώτημα) ο Βαδίου στο κλείσιμο του τρίτου τόμου. «Εναπόκειται σε τούτο: Δεν φτάνει/αρκεί να είμαστε ικανοί για αλήθειες, πρέπει ακόμη να γνωρίζουμε ότι τούτη η ικανότητα υπάρχει. Από τη γέννησή της, τέτοιο είναι το καθήκον τής φιλοσοφίας: να δημιουργήσει, στις συνθήκες τού καιρού της, *τη γνώση [savoir] τής υπαρξιακής δυνατότητας του αληθούς*. Να διευκρινίσει, με όλα τα μέσα, ότι είναι ορθολογικά δυνατό να πούμε: “Έντός μου, στο απόρριμμα που είμαι, το έργο εκφέρεται/αναγγέλλεται [s’έπονσε] ως εμμένεια του απολύτου. Απομένει/αρκεί να συγκατανεύσω/συναινέσω/συγκατατεθώ”». ⁶⁴⁴

Ίσως λοιπόν αρμόζει να ολοκληρώσουμε με τη σειρά μας το προσανατολισμένο στις συστηματικές επεξεργασίες τού φιλοσόφου τμήμα τής παρούσας μελέτης με την ακόλουθη υπόμνηση του ακατάλυτου δεσμού μεταξύ της φιλοσοφίας και της ευτυχίας, την οποία προσυπογράφουμε εγκαρδίως: «Πολύ πρόσφατα κατανόησα το απίστευτο πείσμα τού Πλάτωνα να αποδείξει ότι ο φιλόσοφος είναι ευτυχισμένος. Ο φιλόσοφος είναι πιο ευτυχισμένος απ’ όλους εκείνους που θεωρούμε πιο ευτυχισμένους από αυτόν, τους πλουσίους, τους φιλήδονους, τους τυράννους... Ο Πλάτωνας επανέρχεται διαρκώς σε αυτό. Μάς παραδίδει πολυάριθμες αποδείξεις που αφορούν αυτό το σημείο: ευτυχισμένος στ’ αλήθεια είναι μόνον εκείνος που ζει υπό τον αστερισμό τής Ιδέας, και είναι ο ευτυχέστερος όλων. Είναι αρκετά σαφές τι σημαίνει αυτό: ο φιλόσοφος θα αποκτήσει την εμπειρία, από το εσωτερικό τής ζωής του, εκείνου που είναι η αληθινή ζωή». ⁶⁴⁵

Το ηράκλειο από την άποψη του μόχθου και της έκτασης –και αναμφίλεκτα προμηθεικό από εκείνη της πρόθεσης– φιλοσοφικό saga τού Βαδίου, τα τρία κύρια μέρη τού οποίου εκτείνονται σε βάθος τριακονταετίας και σε συστηματικές

643. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 536. Εξάλλου, το συγκεκριμένο ερώτημα δεν αποτέλεσε απλώς τον τίτλο τής κατακλείδας των *Λογικών των κόσμων*, αλλά και της συζήτησης του Βαδίου με τους Σάββα Μιχαήλ, Δημήτρι Βεργέτη και Γιώργο Βέλτσο που διοργάνωσε το περιοδικό *αληθεια* τον Οκτώβριο του 2008 και προβλήθηκε κατόπιν από το κανάλι τής Βουλής σε σκηνοθεσία τού Γιώργου Κεραμιδιώτη.

644. Βλ. *Η εμμένεια των αληθειών*, 682.

645. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, 131. Όπως αναφέρει ο Tristan Garcia, ο ίδιος ο Βαδίου στο τέλος τής πολύχρονης διαδρομής του «δεν παρουσιάζεται μόνον ως ένας θεωρητικός τού υποκειμένου, εκ των πλέον απαιτητικών και πρωτότυπων που υπάρχουν: με το να στοχάζεται [ο ίδιος], θα έχει παρουσιαστεί ως παράδειγμα [εκείνου] του ιδεατού υποκειμένου που αποζητούσε πάντοτε να στοχαστεί [με το έργο του]. Ό,τι, στο τέλος τούτης της θεωρητικής περιπέτειας, εμφανίζεται στον αναγνώστη ως ο καλύτερος ορισμός αυτού που μπορεί και οφείλει να είναι ένας φιλόσοφος». Βλ. τη βιβλιοπαρουσίαση της *Εμμένειας των αληθειών* στο *Philosophie magazine*, No. 123 (Οκτώβριος 2018).

αναπτύξεις που καταλαμβάνουν δύο χιλιάδες περίπου σελίδες, γράφτηκε ως καταφατική μαρτυρία αυτής της απλής δήλωσης.

VI

Το πεδίο τής σύγχρονης φιλοσοφίας (Α): Η ανάγνωση της θεωρητικοπολιτικής συγκυρίας και η παρέμβαση του Badiou⁶⁴⁶

Δεν γνωρίζω αν είμαι στ' αλήθεια φιλόσοφος. Αν είμαι φιλόσοφος, σίγουρα είμαι παράξενο πλάσμα, διότι κάθε φιλόσοφος είναι, για πλείστους λόγους, ένα παράξενο πλάσμα.

– Alain Badiou.

Φιλοσοφία – Διαδρομή πολλών οδών που οδηγούν από το πουθενά στο τίποτα.

– Ambrose Bierce.

646. Δεδομένου ότι το παρόν κεφάλαιο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή τού πρώτου κειμένου που γράψαμε για το έργο τού Badiou, θα άξιζε ίσως να αναφερθούμε συνοπτικά στην εξιστόρηση της σχέσης μας με τούτο το έργο. Πρώτη φορά υπέπεσε στην αντίληψή μας το όνομα του φιλοσόφου το 2005 με αφορμή την έκδοση του βιβλίου *Περιστάσεις 1 + 2* στα ελληνικά, ενώ μόλις το 2009 διαβάσαμε τη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν*, η οποία πάντως δεν προσφέρεται για πρώτη εισαγωγή στη σκέψη του. Την επόμενη χρονιά απολαύσαμε το *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, που απεδείχθη πως ήταν ένα εξαιρετικά μεστό και ενδιαφέρον κείμενο, το οποίο «ξεκλείδωσε» εμπροσθέν μας τον πυρήνα τού συστήματος. Με βάση την εκ νέου μελέτη τού συγκεκριμένου έλαβε χώρα μια «χειμαρρώδης» και μακροσκελής προφορική παρουσίαση σε μεταπτυχιακό μάθημα, ενώ, μερικούς μήνες αργότερα, η εκτενέστατη γραπτή αποτύπωσή της (καταλαμβάνουσα σχεδόν 35 σελίδες) και η δυναμική τού κειμένου (σχετιζόμενη άμεσα με τις υπαρκτές ελλείψεις και τα περιθώρια αρτίωσής του) οδήγησαν στην εκ μέρους τού επιβλέποντα καθηγητή παρότρυνση για την αλλαγή τού θέματος της μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας και στη συστηματικότερη μελέτη τού μπαντιουϊκού έργου, το οποίο είχε αρχίσει ομολογουμένως να κεντρίζει το ενδιαφέρον μας ολοένα και περισσότερο όσο εντρυφούσαμε στις «οντολογικές» ή «μεταφυσικές» πτυχές και προεκτάσεις του (βρισκόμαστε ακόμη στο 2013). Στις αρχές Δεκεμβρίου τού 2015 υποστηρίχθηκε επιτυχώς η εν λόγω διπλωματική και ακολούθησε ένα *détour* σχεδόν δύο χρόνων, όπου οι μόνες ουσιαστικές ενασχολήσεις με τον φιλόσοφο αφορούσαν α) την εκ νέου επεξεργασία ενός κειμένου για τη σχέση του με τον Deleuze ενόψει μιας δημοσίευσης (Φλεβάρης 2016, βλ. το κεφάλαιο VIII παρακάτω) και β) τη συμμετοχή στη *Νύχτα τής ηθικής* με μια εισήγηση βασισμένη στο σχετικό δοκίμιο (βλ. το υποκεφάλαιο III.6 ανωτέρω, ενώ η εν λόγω εκδήλωση είχε πραγματοποιηθεί την Παρασκευή 26 Μαΐου τού 2016, μια υπέροχη αθηναϊκή νύχτα). Επιστρέψαμε στο κυρίως θέμα το φθινόπωρο του 2017, οπότε και δρομολογήθηκε επί της ουσίας η διαδικασία εκπόνησης της παρούσας διατριβής με αρχικό ορίζοντα τον Ιούνιο του 2020, με τη συνήθη εναλλαγή μεταξύ αφενός μακρών διαστημάτων μιας χαμηλής έντασης, αλλά σχετικά σταθερής πορείας μελέτης και συγγραφής, και αφετέρου ορισμένων διαλείψεων εκρηκτικής παραγωγικότητας και οίστρου. Μάλλον «αναμενόμενα», η εκπλήρωση των στρατιωτικών υποχρεώσεων που ακολούθησε επηρέασε το όποιο χρονοδιάγραμμα – αν και όχι στον βαθμό που φοβόμασταν, με αποτέλεσμα να σημειωθεί μια ορισμένη πρόοδος εντός στρατεύματος, αφορώσα κυρίως διορθώσεις, προσθήκες και περαιτέρω βελτιώσεις στο σώμα τού κειμένου. Έτσι κατέστη δυνατό να επανακάμψουμε δίχως προβλήματα άλλα από τα μόνιμα «états d'âme» στο τελικό στάδιο της εκπόνησης.

Ο Badiou δημοσίευσε το πρώτο του μανιφέστο προς υπεράσπιση της φιλοσοφίας το 1989, στο συμβολικό τέλος τού 20ού αι., έναν μόλις χρόνο αφότου είχε εμφανιστεί στις προθήκες των βιβλιοπωλείων το *opus magnum*, του οποίου τα φιλοσοφικά πορίσματα συμπυκνώνει και κωδικοποιεί αυτό το μικρό βιβλίο.⁶⁴⁷ Αρματωμένος με την αυτοπεποίθηση που προκύπτει από τη συγγραφή ενός μείζονος συνθετικού και προγραμματικά φιλόδοξου έργου, επιχείρησε να υπερασπιστεί τη δυνατότητα άσκησης της φιλοσοφίας, η οποία εκ των πραγμάτων γίνεται με συστηματικό τρόπο, απέναντι στις διάφορες διακηρύξεις περί του τέλους ή της αδυνατότητάς της. Σ' αυτό το κεφάλαιο θα επιχειρηθεί η διάσχιση του εννοιολογικού σκελετού τής σκέψης του με άξονα το πρώτο *Μανιφέστο* και την προβληματοθεσία του, αλλά και συναφή κείμενα που ακολούθησαν μέχρι την ολοκλήρωση της στοχαστικής διαδρομής του. Σε σχέση με όσα προηγήθηκαν, θα αναδειχθεί καλύτερα το πλαίσιο της φιλοσοφικής παρέμβασής του, δηλ. το τι ήθελε να κάνει, σε ποιες θέσεις αντιτίθετο και σε ποιες μεταφιλοσοφικές παραδοχές οδηγήθηκε με (και από) τη δημοσίευση του μείζονος έργου και τις συζητήσεις που προξένησε αυτή.

1. Η σκιαγράφηση της τρέχουσας φιλοσοφικής κατάστασης

Στο *Είναι και συμβάν*, ο Badiou χαρτογραφεί το γενικό πεδίο τής σύγχρονης (ακριβολογώντας, εκείνης των μέσων τής δεκατίας τού '80, οπότε βρισκόμαστε ακόμη στον απόηχο της «στιγμής τού '60» και βρίσκεται σε εξέλιξη μια πρώτη ανάσχεση της ορμής της) φιλοσοφίας, επισημαίνοντας ότι α) κυριαρχεί η παρουσία τού Heidegger ως τελευταίου καθολικά αναγνωρισμένου φιλοσόφου, β) η αναλυτική φιλοσοφία, όπως εξελίχτηκε μετά τον Κύκλο τής Βιέννης, κατόρθωσε με την αυστηρή μελέτη τής τυπικής λογικής και της γλώσσας να διασώσει το επιστημονικό πνεύμα εντός τής φιλοσοφίας, ενώ γ) οι προϋποθέσεις μιας νέας, μετακαρτεσιανής θεωρίας τού υποκειμένου εκδιπλώνονται από τις επεξεργασίες τού μαρξισμού και της ψυχανάλυσης, οι οποίες είναι άμεσα συνδεδεμένες με καινοφανείς πρακτικές κλινικής ή πολιτικής φύσης. Αυτή η τριπλή διαπίστωση τον βοηθά να οριοθετήσει το δικό του διάβημα από τα αναφερθέντα, εντοπίζοντας παράλληλα ένα σημείο τομής με το καθένα. Έτσι, συμφωνεί με τον Heidegger όσον αφορά την κεντρικότητα του ερωτήματος για το είναι –ο αιώνας υπήρξε οντολογικός μάλλον, παρά γλωσσικός–, από την αναλυτική φιλοσοφία διατηρεί την έμφαση που αποδίδει στη θεωρία συνόλων και τη συμβολική λογική –πράγματι, κάτι σημαντικό έλαβε χώρα στον Cantor και τις συναφείς διαμάχες που ακολούθησαν για τη θεμελίωση των μαθηματικών και της λογικής–, ενώ από τον μαρξισμό και την ψυχανάλυση συγκρατεί τις νέες προδιαγραφές που θέτει η αναδυόμενη θεωρία τού υποκειμένου, καθώς η σκέψη τής εποχής μας οφείλει να τις λάβει υπόψη.⁶⁴⁸

647. Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα, Βλάσης Σκολίδης, πρόλογος – σημειώσεις: Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006).

648. Βλ. την εισαγωγή τού *Είναι και συμβάν*.

Στη Γαλλία, την ίδια περίπου εποχή, οπότε και δημοσίευσε το *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, τα πράγματα δεν έδειχναν ενθαρρυντικά, αφού παρατηρούσε ότι υπήρχαν μετά βίας καμιά δεκαριά φιλόσοφοι, εφόσον ήταν διατεθειμένος κανείς να εξαιρέσει τους σχολιαστές, τους λογίους και τους δοκιμιογράφους (τους οποίους ούτως ή άλλως το γαλλικό εκπαιδευτικό σύστημα παράγει κατά κόρον και με τις ελάχιστες εκπτώσεις ποιότητας). Συνέβαινε όμως κάτι παράξενο, αφού οι περισσότεροι εξ αυτών έμοιαζαν να είχαν εγκαταλείψει τη συστηματική άσκηση του φιλοσοφείν, επιδιδόμενοι είτε στη στοχαστική ενασχόληση με εκ πρώτης τουλάχιστον όψεως «εξωτερικά» πεδία (όπως ο κινηματογράφος, οι τέχνες και η ποίηση), είτε σε ενσυνειδήτα σποραδικές και αποσπασματικές επεξεργασίες. Ένας από τους λόγους που επικράτησε αυτό το «μεταμοντέρνο» παλιρροϊκό κύμα, το οποίο μοιάζει να ισοπεδώνει όλες τις κατά παράδοση φιλόδοξες θεωρησιακές βλέψεις, πιθανώς σχετίζεται με την παράξενη διαπίστωση ότι είναι η φιλοσοφία εκείνη που κατά κάποιον τρόπο ευθύνεται για τις ζοφερότερες στιγμές του 20ού αι. (όπως τα σοβιετικά γκουλάγκ και, ανυπερθέτως, ο εθνικοσοσιαλιστικός εφιάλτης, ο οποίος έχαιρε της προσωρινής έστω υποστήριξης ενός Heidegger). Αλλά δεν είναι δύσκολο να διαπιστωθεί ότι τούτη η σύγχρονη, περιοριστική αντίληψη για τη φιλοσοφία, συνιστά απλώς την αντεστραμμένη εκδοχή της παραδοσιακής άποψης που την ήθελε να έχει τον πρώτο και τελευταίο λόγο για όλα όσα συμβαίνουν. Είναι σαν να θεωρείται ότι ενορχηστρώνει και ενσαρκώνει η ίδια ένα «πνεύμα της εποχής», ούτως ώστε να χαίρει επαίνου για τα κατορθώματα ή –όπως στη συγκεκριμένη περίπτωση– ψόγου για τις τραγωδίες και την αδυναμία αποτροπής τους. Όμως έχουν όντως έτσι τα πράγματα; Η απάντηση του Badiou είναι κατηγορηματικά αρνητική, αφού συμπεραίνει ότι «[τ]ο να θεωρήσουμε πως ο Hitler και οι μπράβοι του στάθηκαν ικανοί να εισαγάγουν το αδιανόητο στη σκέψη και να επιφέρουν την τελειωτική παύση της αρχιτεκτονημένης άσκησής της, θα σήμαινε ότι τούς παραχωρούμε μια αλλόκοτη νίκη. Χρειάζεται άραγε να χαρίσουμε στον φανατικό αντι-διανοουμενισμό των ναζιστών, ύστερα μάλιστα από τη στρατιωτική του συντριβή, μια τέτοια ικανοποίηση: ότι δηλαδή η ίδια η σκέψη, πολιτική ή φιλοσοφική, είναι πράγματι ανήμπορη να αποτιμήσει αυτό που είχε την πρόθεση να την αφανίσει;»⁶⁴⁹ Οι διακηρύξεις περάτωσης της φιλοσοφίας ως συστήματος έχουν επομένως έναν αλαζονικό χαρακτήρα (κρυμμένο κάτω από τη «μετριοπάθεια» της αποκήρυξης των φιλοδοξιών και της διαπιστούμενης «εξάντλησης»). Αν και κατανοητό ως προσωπική στάση, το εν λόγω αυτομαστίγωμα δεν είναι απαραίτητο και σε κάθε περίπτωση δεν συνιστά ενάρετη ούτε φιλοσοφικά υπερασπίσιμη τοποθέτηση. Κατά τον Badiou το ζητούμενο είναι να προχωρήσουμε έστω ένα βήμα μπροστά, παραμένοντας εντός του πλαισίου της νεωτερικής μορφοποίησης της φιλοσοφίας, το οποίο αρθρώνεται γύρω

649. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 18. Πρβλ. την εύστοχη αποστροφή του Νικόλα Σεβαστάκη από το δοκίμιο *Ταξίδι στο άγνωστο: Φιλελεύθερη δημοκρατία και κρίση πολιτισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Στερέωμα, 2020), 140: «Η τέχνη, παρά την πολυφορεμένη φράση του Adorno για την ποίηση μετά το Άουσβιτς, είναι πιο ανθεκτική στις καταστροφές της Ιστορίας, ίσως διότι διατηρεί μια αιγιματική σχέση με το εκτός Ιστορίας, όντας την ίδια στιγμή απολύτως μέσα στους πυρετούς και στα πάθη της». Κάτι αντίστοιχο θα μπορούσε να ειπωθεί και για τη φιλοσοφία.

από την κεντρική εννοιολογική αρχή τού Υποκειμένου (μολονότι τούτη δεν γίνεται αντιληπτή στην περίπτωση του ως θεμέλιο της γνωσιοθεωρίας ή λίκνο τής Ηθικής).

Στο *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, γραμμένο είκοσι περίπου χρόνια μετά το πρώτο, ο Badiou αναπροσαρμόζει και ενημερώνει τη διατυπωθείσα αυτοκατανόηση του φιλοσοφικού του εγχειρήματος.⁶⁵⁰ Πρωταρχικός αντίπαλος δεν είναι πλέον οι γαλλικές παραλλαγές τής ντισεο-χαϊντεγκεριανής θέσης, οι οποίες έσπευδαν να διακηρύξουν την περάτωση της μεταφυσικής παράδοσης και ανακοίνωναν μια ελευσόμενη ποιητική σκέψη, στην οποία εναπέθεταν τις ελπίδες τους, αλλά ο αναδυθείς στο μεταξύ αστερισμός τής φαινομενολογίας, της αναλυτικής φιλοσοφίας και του καντιανισμού, αυτή η «ανίερη συμμαχία» μεταξύ «ηθικής» και «επιστημονισμού», γαρνιρισμένη με μια διάχυτη θρησκευτικότητα (πρβλ. την όψιμα παρατηρηθείσα «θρησκευτική ή θεολογική στροφή» τής γαλλικής φαινομενολογίας)⁶⁵¹ και με άφθονη ρητορική περί δημοκρατίας και ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁶⁵² Ανεξάρτητα από την πολιτική αιχμή των παρατηρήσεων αυτών, καθίσταται σαφές ότι επήλθε μια μεταβολή στη στόχευση του φιλοσόφου, αφού πλέον δεν είναι τόσο η ίδια η ύπαρξη της φιλοσοφίας που τίθεται εν αμφιβόλω, όσο ο κατάλληλος επαναπροσδιορισμός τού ρόλου και της λειτουργίας της. Άλλως ειπείν, τον κύριο αντίπαλο αποτελούσαν προ εικοσαετίας ορισμένες υπερβολικά τολμηρές διαπιστώσεις και ένα ευρύτερο αίτημα υπονόμευσης και έσωθεν αποδόμησης, ενώ πλέον είναι μάλλον οι μετριοπαθείς διακηρύξεις, οι προσεκτικές νουθεσίες και η επιβεβλημένη, σχεδόν τελετουργική αυτολογοκρισία –οι οποίες αναδύθηκαν προκειμένου να τηρηθούν τα προσχήματα της άτυπης φιλοσοφικο-πολιτικής ορθότητας της εποχής μας– εκείνες που τίθενται στο στόχαστρο. Συναφής είναι και η εγκωμιαστική αναφορά τού Badiou στη θεωρία περί «φιλοσοφικών στιγμών» τού Frédéric Worms, εμπλέκοντας τη διάσταση τόσο ενός «χάσματος των γενεών» όσο και των μετατοπίσεων που συντελούνται κατά τη μετάβαση από τη μία τέτοια στιγμή στην άλλη (και κυρίως κατά την εδραίωση της παρούσας στιγμής, την οποία ο φιλόσοφος εκλαμβάνει σε γενικές γραμμές ως υπαναχώρηση και συντηρητική αναδίπλωση, σπεύδοντας έτσι να αυτοπαρουσιαστεί ως ο ύστατος εναπομείνας εκφραστής τής προηγούμενης γενιάς).⁶⁵³

650. Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), κυρίως την εισαγωγή, το συμπέρασμα και ανυπερθέτως τις σελίδες 85-93.

651. Βλ. σχετικά το κλασικό πλέον άρθρο τού Dominique Janicaud, “The Theological Turn in French Phenomenology”, στο: *Phenomenology and the ‘Theological Turn’: The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2001).

652. Την έναρξη της εν λόγω τάσης θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε με σχετική ακρίβεια στα 1976, οπότε και έκανε την εμφάνισή του το φαινόμενο των «νέων φιλοσόφων», έναντι του οποίου ο Badiou, από κοινού με χορεία άλλων φιλοσόφων και διανοουμένων, τήρησε στάση σφοδρής αντίδρασης και περιφρόνησης (βλ. σχετικά τα αναφερόμενα στις σελίδες 82-83 και την υποσημείωση 130 της παρούσας διαριβής).

653. Πρβλ. την υποσημείωση 50 στην εισαγωγή. Δεν σπανίζουν εξάλλου οι θετικές αναφορές τού φιλοσόφου: α) «Υπήρξε στη Γαλλία, για να χρησιμοποιήσουμε την προσφιλή έκφραση του Frédéric Worms, μια φιλοσοφική στιγμή τής δεκαετίας τού 1960. Αυτό είναι γνωστό ακόμη και σε εκείνους που θα προσπαθούσαν να οργανώσουν τη λήθη της. Η διάρκεια αυτής της στιγμής ίσως δεν υπερβαίνει τα

πέντε έντονα χρόνια, μεταξύ του 1962 και του 1968, μεταξύ του τέλους τού πολέμου τής Αλγερίας και της επαναστατικής καταγίδας των ετών 1968-1976. Μια απλή στιγμή, ναι, που ήταν όμως σαν αστραποβόλημα». Βλ. *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 127. β) «Πρέπει να συμφωνήσουμε ανεπιφύλακτα με τον φίλο μου Frédéric Worms πως στη Γαλλία υπήρξε, ανάμεσα στη δεκαετία τού '60 και στη δεκαετία τού '80 –από τις σπουδαίες εργασίες τού Sartre ως τα θεμελιώδη έργα των Althusser, Lacan, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Deleuze, Derrida ή Foucault, για να παραθέσουμε μόνο τους νεκρούς–, μια ισχυρή φιλοσοφική “στιγμή”. Απόδειξη σχετικά με αυτό το σημείο “διά του αρνητικού παραδείγματος”, όπως λένε οι Κινέζοι, αποτελεί το μένος με το οποίο ο συνασπισμός ορισμένων αστέρων των μέσων μαζικής ενημέρωσης και κάποιων εύθυμων σορβονάρων επιχειρήσε να αρνηθεί ότι σ’ εκείνα τα μακρινά χρόνια συνέβη κάτι σπουδαίο ή ακόμη και απλώς αποδεκτό. Ο συνασπισμός αυτός έδειξε ότι μπορούσε να χρησιμοποιήσει όλα τα μέσα προκειμένου να επιβάλει στην κοινή γνώμη τη στείρα καταδίκη του, συμπεριλαμβανομένης και της, δίχως πολλά λόγια, θυσίας μιας ολόκληρης γενιάς νέων ανθρώπων καταναγκασμένων σε μια μισητή επιλογή: είτε του πρωτόγονου καριερισμού, διανοημένου με Ηθική, Δημοκρατία και, αν χρειαστεί, ευσέβεια, είτε του εξίσου πρωτόγονου μηδενισμού των βραχύβιων απολαύσεων, με σως *no future*. Το αποτέλεσμα αυτού του μένους ήταν πως ανάμεσα στις ηρωικές προσπάθειες της σημερινής νεολαίας να βρει ένα καθοδηγητικό νήμα και στο ισχνό τμήμα λόχου των επιζώντων και των κληρονόμων τής μεγάλης εποχής υπάρχει στη φιλοσοφία ένα τεράστιο κενό, το οποίο προκαλεί αμηχανία στους ξένους φίλους μας». Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 9-10. γ) «Ξαναπιάνοντας/ανακτώντας μια έκφραση στην οποία ο Frédéric Worms προσέδωσε το πλήρες νόημα, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχουν στιγμές τής φιλοσοφίας, συγκεκριμένες τοπικοποιήσεις [*localisations particulières*: επιμέρους εντοπισμοί] τής επινοητικότητας με καθολική απήχηση για την οποία είναι ικανή. [...] Ας πούμε λοιπόν ότι θα βαφτίσω προσωρινά “σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία” τη φιλοσοφική εκείνη στιγμή στη Γαλλία, η οποία, τοποθετούμενη κατ’ ουσίαν στο δεύτερο ήμισυ του 20ού αι., επιφέρει τη σύγκριση, από την άποψη της εμβέλειας και της καινοτομίας της, τόσο προς τη στιγμή τής κλασικής Ελλάδας όσο και προς εκείνη του γερμανικού ιδεαλισμού. Ανακαλούμε ορισμένα ορόσημα. *Το είναι και το μηδέν* –ένα θεμελιώδες έργο τού Sartre– εμφανίστηκε το 1943 και το τελευταίο βιβλίο τού Deleuze –*Τι είναι φιλοσοφία*– χρονολογείται από το 1991. Μεταξύ των Sartre και Deleuze μπορούμε εν πάση περιπτώσει να κατονομάσουμε τους Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard, Derrida... Στα περιθώρια αυτού του κλειστού συνόλου, και διατηρώντας το μέχρι σήμερα ανοιχτό, θα μπορούσαμε επίσης να παραθέσουμε τους Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière, εμένα τον ίδιο... Είναι τούτος ο κατάλογος δημιουργών και έργων που αποκαλώ “σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία” και ο οποίος κατά τη γνώμη μου συνιστά μια νέα, δημιουργική, ενική και συνάμα καθολική φιλοσοφική στιγμή». Βλ. *Η περιπέτεια της γαλλικής φιλοσοφίας* (Paris: La Fabrique, 2012), 8-9. Σημειωτέον ωστόσο ότι, όπως καταμαρτυρείται από τα παρατιθέμενα αποσπάσματα, ο ίδιος ο Badiou άλλοτε εστιάζει στην εντατική θεωρητική παραγωγή που έλαβε χώρα μέσα σε ελάχιστο χρονικό διάστημα, άλλοτε στην καθαυτό «στιγμή τού '60», η οποία εκτείνεται από τα μέσα τής δεκαετίας τού '50 ίσαμ’ εκείνα τής επίσης «μεταβατικής» δεκαετίας τού '80, και άλλοτε στην ενιαία θεώρηση της μεταπολεμικής έξαρσης της εμβέλειας και του πειραματισμού τής φιλοσοφικής δραστηριότητας στη Γαλλία, με ορόσημα το έργο τού Sartre και επίκεντρο των σεισογενών δραστηριοτήτων την εξόχως «πυκνή» δεκαετία τού '60. Τείνει ενίοτε δηλ. να προσεγγίζει τις επιμέρους «στιγμές» ως διαφορετικά στάδια ή επεισόδια μιας ευρύτερης ακολουθίας, η οποία περιλαμβάνει ή συναιρεί τις στιγμές τής «ύπαρξης» και της «δομής». Παρουσιάζει ενδιαφέρον ακόμη ότι η αρχική εκδοχή τού τελευταίου κειμένου, στο οποίο αυτή η τάση γίνεται περισσότερο ορατή, χρονολογείται από το 2004, οπότε ενδέχεται ο Badiou να μην είχε υπόψη του τις λεπτομέρειες της θεωρίας τού Worms, στον οποίο αναφέρεται στην –ελαφρώς επεξεργασμένη– γαλλική έκδοση. Έτσι, στη δημοσιευμένη στα αγγλικά εκδοχή τού κειμένου η εν λόγω αναφορά απουσιάζει, ενώ διατυπώνονται επιφυλάξεις σχετικά με τη συμπερίληψη του εαυτού του ως τελευταίου κρίκου τής αλυσίδας (στην οποία δεν είχαν ακόμη προστεθεί οι Lyotard, Nancy, Lacoue-Labarthe και

Στη μεταγενέστερη *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, η οποία επέχει ρόλο άτυπου τρίτου «μανιφέστου», ο Badiou οριοθετεί τη φιλοσοφική επικαιρότητα μέσα από μια τριμερή τυπολογία, η οποία περιλαμβάνει το ερμηνευτικό, το αναλυτικό και το μεταμοντέρνο ρεύμα. Το πρώτο στοχεύει τρόπον τινά στην εξόρυξη του νοήματος, ήτοι στη διάνοιξη χώρου για τον στοχασμό και στην εξεύρεση ενός ξέφωτου μέσα από τη διαρκή και γόνιμη αναδημιουργία τού παρελθόντος. Πρότυπο ή μάλλον πρόταγμα του αποτελεί η έλευση μιας νέας υποκειμενικής μορφής τού Ανοικτού. Το δεύτερο αποσκοπεί στη διασάφηση, την εποπτεία και τον έλεγχο των κανόνων τού νοήματος προκειμένου να οριοθετηθεί ευδιάκριτα το θεμιτώς εκφερόμενο από εκείνο περί του οποίου δεν χρειάζεται να γίνεται λόγος (ούτως ώστε ν' αποφευχθούν οι δυσάρεστες συνέπειες της παραβίασης των κανόνων, όπως η ασύνετη χρήση εννοιών, η υποστασιοποίηση όρων και η σύγχυση διαφορετικών επιπέδων). Τέλος, το τρίτο επωμίζεται ένα ατέρμονο εγχείρημα «ξηλώματος» των παγιωμένων μεταφυσικών διακρίσεων, των αντιθετικών εννοιολογικών ζευγών και των ουσιοποιημένων ιεραρχικών διατάξεων στο επίπεδο της σκέψης. Επιδίωξή του είναι ο πληθωρισμός, ο διασκορπισμός και η ρευστοποίηση του νοήματος, η παιγνιώδης διασπορά του μέσω του εκτεταμένου πειραματισμού με υφολογικές ασκήσεις, ρητορικούς τρόπους, εκφραστικά μέσα, προσεγγίζοντας τις τέχνες (σ' αυτό εξάλλου έχει ως σύμμαχο το ερμηνευτικό ρεύμα, αφού αμφότερα έλκουν την καταγωγή τους από τον Nietzsche και τους ρομαντικούς, εν αντιθέσει προς το αναλυτικό ρεύμα, το οποίο μοιάζει να έχει ως πρότυπό του την –πραγματική η ιδεατή– μεθοδολογική αυστηρότητα και ομοιομορφία, τη σαφήνεια και την καθολική μεταδοσιμότητα της τυπικής γλώσσας των θετικών επιστημών): πρόκειται για ένα πρόγραμμα αισθητικοποίησης που πραγματώνεται εντέλει μέσω της επινόησης νέων τρόπων ύπαρξης. Κοινός τόπος και των τριών αυτών γενικών κατευθύνσεων του φιλοσοφείν είναι η έμφαση στον καθοριστικό για τη σκέψη χαρακτήρα τής γλώσσας και η ανάδειξη του νοήματος ως τόπου ύστατης διακύβευσης. Συναντούν έτσι τη μετωπική αντιπαράθεση του Badiou, ο οποίος, όπως δείξαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, προκρίνει μια ανανέωση της μεταφυσικής σκέψης –ως εμμενούς πλέον, ορθολογικά αρθρωμένης και υφασμένης γύρω από τις σύγχρονες αλήθειες– υπό τη δεσπόζουσα φιλοσοφική κατηγορία τής Αλήθειας στον αδιάρρηκτο δεσμό της με εκείνη του Υποκειμένου. «Είμαι βαθιά πεπεισμένος ότι η σημερινή φάση τής φιλοσοφίας οργανώνεται γύρω από την καθοριστικής σημασίας αντίθεση ανάμεσα στην αλήθεια, κεντρική κατηγορία τής κλασικής φιλοσοφίας (ή, αν προτιμάτε, τής μεταφυσικής), και στο ερώτημα περί νοήματος, το οποίο υποτίθεται ότι είναι το ερώτημα που επισυμβαίνει στη νεωτερικότητα, εκεί όπου το κλασικό ερώτημα περί αλήθειας παίρνει τέλος».⁶⁵⁴

Ο Badiou υπερασπίζεται λοιπόν τον θεμιτό χαρακτήρα τού μεταφυσικού εγχειρήματος, οριοθετώντας εν πολλοίς τις δικές του συστηματικές βλές ενάντια στις προδιαγραφές τού κριτικισμού. Έχουμε ήδη επισημάνει μια ορισμένη αμφιθυμία

Rancière) με την παρεμβολή τού ακόλουθου σχολίου: «Ο χρόνος θα κρίνει· μολονότι, εάν όντως υπήρξε μια τέτοια γαλλική φιλοσοφική στιγμή, η θέση μου θα ήταν ενδεχομένως αυτή του έσχατου εκπροσώπου της».

654. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 30.

τού φιλοσόφου στο συγκεκριμένο ζήτημα. Άλλοτε επαινεί ανενδοίαστα την κλασική μεταφυσική των αρχαίων και των ορθολογιστών τού 17ου αι., ενώ ενίοτε δείχνει να αναγνωρίζει τη σημασία τής λεγόμενης «κοπερνίκειας αντιστροφής», δίχως μολοντούτο να ενδίδει πρόθυμα στις νουθεσίες της ή να προσυπογράφει τον καταστατικό χάρτη που προτείνεται στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Ως «μεταφυσική» ορίζει την προσπάθεια ορθολογικού προσδιορισμού τού απροσδιόριστου και απειροποίησης του πεπερασμένου. Στη νεωτερικότητα άνθισε ένα πολύμορφο εγχείρημα κριτικής τής μεταφυσικής, του οποίου οι τέσσερις βασικές εκφάνσεις και τα παραλλασσόμενα μοτίβα είναι ο κριτικισμός, ο θετικισμός, η ερμηνευτική και η διαλεκτική. Τα τρία πρώτα καταλήγουν εν τοις πράγμασι ν' αντικαθιστούν τη μεταφυσική με μια οποιαδήποτε «αρχιμεταφυσική», καθώς περιστελλούν ριζικά την επικράτεια του ορθολογικώς προσδιορισμένου, αφήνοντας έκθετη την εισβολή παντός είδους υποκατάστατων με τη μορφή υπόρρητης και ανέλεγκτης μεταφυσικά φορτισμένης δοξασίας.⁶⁵⁵ Κατά τον Badiou, η διαλεκτική δεν αρκείται στην κριτική τής μεταφυσικής, αλλά επωμίζεται εξίσου τον ρόλο τής συνέχισης και ανανέωσής της, ούτως ώστε μια πρώτη απόπειρα αρνητικού ορισμού της να προκύπτει από την αφαίρεση των υπόλοιπων επιλογών. Η διαλεκτική ως διαθέσιμος προσανατολισμός θα είναι δηλ. ό,τι θα έχει απομείνει αφότου εξαιρεθούν

655. Βλ. Alain Badiou, "Metaphysics and the Critique of Metaphysics", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 174-190. Αντίστοιχες έγνοιες είχε ο πλουραλιστής Deleuze [«Είναι τετριμμένο στις μέρες μας να μιλά κανείς για την παρακμή των συστημάτων... Υπάρχουν δύο προβλήματα σ' αυτή την ιδέα: οι άνθρωποι δεν μπορούν να φανταστούν τον εαυτό τους να πραγματοποιεί οποιαδήποτε σοβαρή εργασία εκτός αν αυτή εκτελείται σε πολύ περιορισμένες και συγκεκριμένες μικρές ακολουθίες. Ακόμη χειρότερα, οποιαδήποτε ευρύτερη προσέγγιση αφήνεται στην ψευδεπίγραφη εργασία διαφόρων οραματιστών, με τον καθένα να λέει ό,τι κατεβάζει η κούτρα/γκλάβα του. Στην πραγματικότητα, τα συστήματα δεν έχουν χάσει το παραμικρό από τη δύναμή τους». Βλ. Gilles Deleuze, *Negotiations (1972-1990)*, μετάφραση: Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), 31], ενώ ένα παρεμφερές εγχείρημα θ' αναπτύξει ο –εμφανώς επηρεασμένος από τον Badiou– Quentin Meillassoux στο δοκίμιό του *Μετά την περατότητα* (Παρίσι: Seuil, 2006). Πράγματι, η έμφαση στην περατότητα και η δικαιολογημένη μέριμνα αποφυγής τής αυταρχικής επιβολής έλλογα δεσμευτικών κριτηρίων για όλους οδηγούν πρακτικά στον «πολυθεϊσμό» τής ανεκτικότητας, όπου ο καθένας αφήνεται να νομίζει, να πράττει και να ισχυρίζεται «το μακρύ του και το κοντό του». Ενώ πολιτικά ίσως φαντάζει μικρό το καταβαλλόμενο τίμημα, στο επίπεδο της σκέψης η άτυπη συμπίεση ενός επιστημονισμού (βιολογικά-γενετικά ντετερμινιστικού, μηχανιστικά αναγωγιστικού ή οικονομολογικά μονοδιάστατου) με την ανιούσα τάση επανεμφάνισης διαφόρων ανορθολογισμών και φονταμενταλισμών (από τις θεωρίες συνωμοσίας, το new age και την αστρολογία ίσαμε την «ισλαμοποίηση» του δυτικού ριζοσπαστισμού και την άνοδο ποικίλων σφοδρών εκδοχών φανατισμού) θέτει εν αμφιβόλω την προσίδια δύναμη του φιλοσοφείν. Συναφής μοιάζει η ακόλουθη διαπίστωση του Κονδύλη: «Ακόμα και σήμερα, ενώ ο θετικισμός έχει ξεπεράσει εδώ και καιρό το κορυφωμά του, τα "μεταφυσικά" εγχειρήματα βασίζονται σε μεγάλο βαθμό την δύναμη και το καλό τους όνομα σε στοχασμούς επιστημολογικού χαρακτήρα, ενώ οι προσπάθειες αναζωπύρωσης του "μύθου" ευδοκούν σ' ένα κλίμα επ' ουδενί μυθικό· δηλαδή σ' ένα κλίμα σχετικισμού και νηφάλιου σκεπτικισμού, το οποίο επιτρέπει ή και μάλιστα ενθαρρύνει κάθε είδους ακαταλόγιστο, μια και η τεχνική-ορθολογική στάση στην οποία στηρίζεται η κοινωνική ζωή δεν αντιμετωπίζει κανέναν πρακτικώς σημαντικό κίνδυνο ή αμφισβήτηση». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη, τόμος Β': Από τον Χέγκελ και τον Νίτσε ως τον Χάιντεγκερ και τον Βίτγκενσταϊν*, μετάφραση: Μιχάλης Παπανικολάου (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012), 19.

οι εναλλακτικές τού κριτικισμού, του θετικισμού και της ερμηνευτικής (και, προφανώς, εκείνη μιας απλής επανάληψης της δογματικής μεταφυσικής).

Εν πάση περιπτώσει, το σημαντικό είναι ο συγκερασμός τής ακλόνητης πίστης στη δύναμη του σκέπτεσθαι με την αδιαπραγμάτευτη (και αμετάκλητη για όποιον την αποδέχεται) διαπίστωση της εξάρτησής του από χρονικά και λογικά προγενέστερες διαδικασίες, οι οποίες θραύουν κάθε αφελή ή αλαζονική στάση δογματικής βεβαιότητας και ενατενιστικής νομολογίας επί του υπάρχοντος. Η τελευταία διαπίστωση φέρνει στο προσκήνιο την περίπλοκη σχέση που διατηρεί η φιλοσοφία με τις εξωφιλοσοφικές πρακτικές που την οροθετούν.

2. Περί των προϋποθέσεων, του ρόλου και των καθηκόντων τής φιλοσοφίας

Σύμφωνα με τον Badiou, η φιλοσοφία έχει τέσσερις όρους [conditions], όπως μπορούμε να υποθέσουμε από την επαναληπτική εμφάνισή τους εντός τής ιστορίας.⁶⁵⁶ Αυτό δεν συνεπάγεται επ' ουδενί ότι εμφανίζονται όλοι μαζί, ούτε άλλωστε ότι υπήρχαν ανέκαθεν, ανεξάρτητα από τις κοινωνικο-ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες τής ανάδυσής τους. Τούτοι οι όροι είναι το μάθημα, το ποίημα, η πολιτική και ο έρωτας, και την πρώτη τους εννοιακή μορφοποίηση ο Badiou εντοπίζει στο έργο τού Πλάτωνα. Η ελληνική ιδιαιτερότητα οφείλεται στην ανάδειξη του μαθημίου εις βάρος τού ποιήματος και σε μιαν ανοιχτή σύλληψη των κοινών κατά την περίοδο της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Το *μαθήμιο* ή *μάθημα* (mathème) αφορά τον τομέα των επιστημονικών εξελίξεων (της φορμαλιστικής, καθολικά μεταδόσιμης και ελέγξιμης διάστασής τους, άρρηκτα συνδεδεμένης με την αρχή τού *λόγον διδόναι* και την πρωτοκαθεδρία τού επιχειρήματος εις βάρος των αρετών και των επιμέρους τρόπων τής αφήγησης, όπως και της ενδεχόμενης σαγήνης ή του όποιου κύρους τού αφηγητή).⁶⁵⁷ Είναι ευνόητο

656. Ο φιλόσοφος δεν αρνείται επί της αρχής ότι ενδέχεται να είναι περισσότεροι, εντούτοις δηλώνει ανικανοποίητος από τις σχετικές προτάσεις που έχουν κατατεθεί έως τώρα, οι οποίες αφορούσαν την εργασία, τη θρησκεία και άλλες διαστάσεις τού ανθρώπινου κοινωνικού βίου. Αργότερα θα ισχυριστεί, παραπέμποντας στον Spinoza, ότι διόλου δεν αποκλείεται οι εν λόγω συνθήκες να είναι άπειρες, αλλά μόνο αυτές οι τέσσερις φαίνεται μέχρι νεωτέρας να είναι προσβάσιμες στους ανθρώπους. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 80, και *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 163, σημείωση 6.

657. Με μια πρόσφατη διατύπωση, «το μάθημα [mathème] απευθύνεται σε όλους, είναι καθολικά μεταδόσιμο, διαπερνά τις γλωσσικές κοινότητες και το ετερογενές των γλωσσικών παιχνιδιών, χωρίς να δίνει το προνόμιο σε κανένα από αυτά, αποδεχόμενο την πληθυντικότητα των ασκήσεών τους, χωρίς όμως αυτό το ίδιο να διατρέχει αυτή την πολλαπλότητα ή να εγκαθίσταται σε αυτή την πολλαπλότητα. Ούτε θα ευθυγραμμιστεί με το τυπικό ιδεώδες τής επιστημονικής γλώσσας: θα κατασκευάσει στο δικό του στοιχείο την προσίδια μορφή καθολικότητάς του». Βλ. Alain Badiou, *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 40. Υπενθυμίζουμε επίσης το σχόλιο του Σκολίδη: «Είναι φανερό ότι ο Badiou διευρύνει την έννοια του μαθημίου ώστε να περιλαμβάνει οποιαδήποτε καταγραφή σκέψης που επικεντρώνεται στο επιχείρημα, στην άρθρωση σχέσεων που παραμερίζουν τις υπερβατικές αρετές τού λόγου ή του λέγοντος, γι' αυτό και έχει αναγάγει ο ίδιος τη μαθηματικοποιημένη τυπολογική τεκμηρίωση των θεωρητικών του προτάσεων σε βασική συνιστώσα τής στοχαστικής του δραστηριότητας». Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα:

ότι ο πρώτος αυτός όρος κατέχει εξέχουσα θέση στο σύστημα του Badiou, εφόσον τού επιτρέπει να αντιπαρέλθει την επικράτεια της νοηματικής πολυσημίας και τον προοπτικισμό των ατέρμονων ερμηνευτικών αναανοηματοδοτήσεων. Επιπλέον, το οντολογικό φορτίο των μαθηματικών προσδένει στενότερα τη φιλοσοφία του στις εκπτώξεις που λαμβάνουν χώρα στο συγκεκριμένο πεδίο και επομένως την καθιστά περισσότερο ευαίσθητη στις όποιες μετατοπίσεις ενδέχεται να συντελεστούν εκεί (σημείο στο οποίο θα επανέλθουμε). Το ποίημα άπτεται βέβαια του τομέα των καλλιτεχνικών επινοήσεων (και μολονότι αναφέρεται συχνότερα σε ποιήματα με τη στενή έννοια, χρησιμοποιεί τον όρο συνεκδοχικά για το σύνολο των τεχνών). Δεδομένου ότι θα γίνει λόγος σε κάποια έκταση για τον έρωτα και τη λογοτεχνία σε μεταγενέστερα τμήματα του παρόντος κεφαλαίου, θα αρκεστούμε για την ώρα σ' ένα σύντομο σχόλιο για την πολιτική και σε κάποιες παρατηρήσεις για το γενικότερο καθεστώς των τεσσάρων όρων.

Η πολιτική ως επινόηση (ή ως χειραφέτηση) αναφέρεται στη δυνατότητα μιας διαφορετικής διευθέτησης των κοινών, ανεξαρτήτως του φαινομενολογικού εντοπισμού της πραγματικής, ιστορικής παρουσίας της δυνατότητας αυτής (δηλ. στο εκάστοτε ουτοπικό πλεόνασμα του συλλογικού). Η ιστορία του κομμουνισμού δεν θα πρέπει να αποθαρρύνει, αφού οι αναμφισβήτητες αποτυχίες αφήνουν μαγιά σε όσους επωμιστούν την κληρονομιά της, φερειπείν την αποφυγή των ίδιων λαθών και την

Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 105, υποσημείωση 6. Ο όρος προέρχεται από τα γραφήματα και τα τοπολογικά «μαθήματα» του Lacan, ενώ είναι δόκιμο να αποδοθεί ως «μάθημα», αρκεί ν' αφεθούν κατά μέρος οι «εκπαιδευτικές» συνδηλώσεις της ελληνικής λέξης. Βλ. Jacques Lacan, *Σεμινάριο εικοστό, Encore. Ακόμη (1972-1973). Δίγλωσση έκδοση*, μεταγραφή κειμένου: Jacques-Alain Miller, πρόλογος – μετάφραση – σημειώσεις: Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2011), 257-259 [100]: «Όλα τούτα για να σας οδηγήσω στο εξής, που το είχα πάντως προαναγγείλει στην αρχή για το υποκείμενο του ασυνειδήτου –γιατί δεν μιλάω μονάχα έτσι, στα κουτουρού–, είναι πραγματικά περίεργο που δεν τέθηκε από την ψυχολογία το γεγονός ότι η δομή της σκέψης στηρίζεται στη γλώσσα. Η οποία γλώσσα –εδώ έγκειται η καινοτομία του όρου *δομή*, οι άλλοι ας τον μεταχειρίζονται όπως θέλουν, όμως εγώ αυτό που επισημαίνω είναι τούτο–, η οποία όμως γλώσσα περιλαμβάνει μια σημαντική αδράνεια, πράγμα που φαίνεται συγκρίνοντας τη λειτουργία της με τα σημεία τα μαθηματικά, τα *μαθήματα*, όπως λέγονται από το γεγονός και μόνο ότι μεταδίδονται ολοκληρωτικά. Ας μην ξέρουμε απολύτως τίποτε για το τι σημαίνουν, πάντως μεταδίδονται». Πρβλ. την κατατοπιστική σημείωση του Σκολίδη, *αυτόθι*, 367-368: «Ο όρος *mathème*, που αποδίδεται ως *μαθήμιο*, είναι νεολογισμός που εισήγαγε ο Jacques Lacan στις αρχές της δεκαετίας του 70. Μορφολογικά θυμίζει το *mythème* του Lévi-Strauss, αλλά στην ουσία αποτελεί μεταφορά της αρχαιοελληνικής λέξης “μάθημα” (= γνώση) στην οποία ανάγονται ετυμολογικά τα “μαθηματικά”, *les mathématiques*. Ο Lacan ονομάζει *mathèmes* τις “μαθηματικότητες” που μεταχειρίζεται για την αποτύπωση των θεωρητικών του υποθέσεων. Η απόδοση του *mathème* ως “μάθημα”, όπως επιχειρήθηκε, δημιουργεί αναπόφευκτα σύγχυση με τη γαλλική λέξη *la leçon*, την οποία κατά κανόνα αποδίδει. Αντίθετα, η απόδοση ως “μαθήμιο” διατηρεί την ετυμολογική συνάφεια και ενέχει παράλληλα τη νεολογική χροιά (πρβλ. δοκιμή/δοκίμιο) που απαιτεί η μετάφραση ενός πρωτότυπου όρου, ο οποίος μάλιστα, ενώ ξεκίνησε σαν ακόμα μία λακανική παραδοξότητα, περιλαμβάνεται πλέον όχι μόνο στο ψυχαναλυτικό αλλά και στο φιλοσοφικό λεξιλόγιο. Εισάγοντας την έννοια του μαθημίου, ο Lacan προσέβλεπε σε μια μεταδοσιμότητα της ψυχανάλυσης εφάμιλλη εκείνης που χαρακτηρίζει τη νεωτερική μαθηματοποιημένη επιστήμη, δηλαδή την επιστήμη που μεταδίδεται εξ ολοκλήρου με γραπτά σύμβολα και τύπους. Η φιλοδοξία αυτή συνεπάγεται την υπεροχή τού γράμματος, δηλαδή της καθαρής, εκτός-νοήματος γνώσης, εις βάρος της φυσικής παρουσίας ή της σοφίας τού διδασκάλου».

απεμπλοκή από τη μορφή τής κομματικής οργάνωσης και της συναφούς «κρατικοποίησης», η οποία οδηγεί αναπόδραστα στο γνώριμο εκκρεμές τής «επαναστατικής» τρομοκρατίας και της γραφειοκρατικής ενσωμάτωσης. Επέκεινα του «καπιταλο-κοινοβουλευτισμού» και της δημοκρατικής συναίνεσης περίξ μιας ράθυμης ανεκτικότητας, ο Badiou ενδιαφέρεται για τις ανεξερεύνητες προοπτικές τής εξισωτικής συνύπαρξης. «Η ουσία τής πολιτικής περιέχεται στο ερώτημα: για τι πράγμα είναι ικανά τα άτομα από τη στιγμή που συνενώνονται, οργανώνονται, σκέφτονται και αποφασίζουν; [...] Στην πολιτική, το ζήτημα είναι να μάθουμε εάν είναι ικανά, πολλά μαζί ή υπό τη μορφή πλήθους, να δημιουργήσουν ισότητα. [...] Η πολιτική πιθανόν να μην μπορεί να υλοποιηθεί δίχως το Κράτος, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η εξουσία είναι ο στόχος της. Ο στόχος της είναι να μάθουμε για τι πράγμα είναι ικανό το συλλογικό, δεν είναι η εξουσία».⁶⁵⁸ Εκ των πραγμάτων η πολιτική είναι το πεδίο τής αντιπαράθεσης και των ασυμφιλίωτων ανταγωνισμών, όπου ανακύπτουν τα ζητήματα της όσο το δυνατόν ακριβέστερης στάθμισης των συσχετισμών δύναμης και της ευέλικτης εξισορρόπησης μεταξύ των συμμαχιών τακτικού χαρακτήρα, των διαθέσιμων προς χρησιμοποίηση μέσων και του εκλαμβανόμενου ως στρατηγικού στόχου. Όλοι αυτοί οι παράγοντες συντείνουν στο πρόβλημα της αποτελεσματικής οργάνωσης. «[Σ]την πολιτική, όπου υπάρχουν εχθροί, ένας από τους ρόλους τής οργάνωσης, όποια κι αν είναι, συνίσταται στο να ελέγξει ή να εκμηδενίσει κάθε φαινόμενο μίσους. Πράγμα που δεν σημαίνει καθόλου ότι κάνω “κήρυγμα αγάπης”, αλλά, και αυτό συνιστά ένα μείζον διανοητικό πρόβλημα, ότι ορίζω τον πολιτικό εχθρό με τον πιο ακριβή και τον πιο στενό δυνατό τρόπο».⁶⁵⁹

Η πολιτική ως διαδικασία αλήθειας διακρίνεται λοιπόν ριζικά από τη μινιμαλιστική σύλληψη της ως διευθέτησης των κοινών υποθέσεων υπό τη ρυθμιστική κρησάρα τού εφικτού, η οποία προσδένει τη δραστηριότητα των ανθρώπων στον ρόλο παθητικής επικύρωσης και ανάδειξης των εντολοδόχων αντιπροσώπων στις «φιλελεύθερες ολιγαρχίες».⁶⁶⁰ Η πολιτική δεν συνιστά απλώς την «τέχνη τού εφικτού» ούτε

658. Βλ. Alain Badiou – Nicolas Truong, *Εγκώμιο για τον έρωτα*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας – Δημήτρης Βεργέτης, επιμέλεια: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2013), 65-67.

659. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 78-79.

660. Δεδομένων και των συχνών επιθέσεων και απαξιωτικών αναφορών του στην «καπιταλο-κοινοβουλευτική συναίνεση», ο Badiou μάλλον θα προσπέγραφε ως διάγνωση τη ζοφερή εικόνα τής σύγχρονης πολιτικής και κοινωνικής συνθήκης που σκιαγραφεί ο Μεταξόπουλος, από την οποία σταχυολογούμε τα ακόλουθα εκτενή και οπωσδήποτε ενδεικτικά αποσπάσματα: «Η καθέκαστη πολιτική, τόπος εκδίπλωσης ήπιων εκδηλώσεων της εχθρότητας κατά το πρόσφατο παρελθόν, τείνει επίσης να εκτεχνικευθεί, συναρμολογώντας διαχειριστική-γραφειοκρατική μέριμνα και επικοινωνιακή “θεατροποίηση” σε όλους τους αναβαθμούς, από την αυτοδιοίκηση ως τους διεθνείς οργανισμούς. [...] Οι βουλευτές, σε αποϊδεολογικοποιημένο περιβάλλον και επιπλέον στερημένοι σε όλα τα μήκη και τα πλάτη των δημοκρατιών τής αγοράς από οποιαδήποτε πραγματική δημοκρατική εξουσία –αφού η εκτελεστική εξουσία έχει έκπαιλα εκμηδενίσει τη σημασία τής νομοθετικής–, δεν είναι σε θέση να προαγάγουν τα ιδιαίτερα συμφέροντα των εκλογέων ασκώντας προσωπική επιρροή και συνεπώς αδυνατούν να συγκροτήσουν σταθερές, προσωποκεντρικές ομάδες πελατών εντός τού εκλογικού σώματος. Αναλαμβάνουν επομένως την κοινοβουλευτική εκπροσώπηση ποικίλων εταιρειών και επιχειρήσεων, οι οποίες τούς σιτίζουν, χρηματοδοτούν τις προεκλογικές τους εκστρατείες και τούς εξασφαλίζουν απασχόληση, σε περίπτωση εκλογικής αποτυχίας. [...] Τα κοινοβούλια, πλήρως

ανάγεται στην επαγγελματική διεύθυνση των κρατικών μηχανισμών και την τεχνοκρατική διαχείριση των όποιων ζητημάτων σε συνθήκες γενικευμένου κοινοβουλευτικού κρετινισμού. Όχι ότι η επιστημονική συγκρότηση και η ενδελεχής μελέτη των ποσοτικοποιήσιμων δεδομένων και των συσχετισμών στερούνται αξίας – κάθε άλλο–, όμως η πολιτική ως διαδικασία αλήθειας είναι πρωτίστως η τέχνη τής εξερεύνησης, της διεύρυνσης και του τανυσμού τής σφαίρας τού εφικτού μέσω της ορθολογικής οργάνωσης των συνδυαστικών (και διατρητικών) συνεπειών τού τυχαίου και του οραματικού. Διαπιστώνουμε ότι, επέκεινα κάθε δογματικής ή επιστημονικοφανούς χρήσης τού μαρξισμού, ο Βαδιού παραμένει πιστός σε μια ακτιβιστική διάσταση, παρούσα ήδη στη μαοϊκή περίοδο που ακολούθησε τον γαλλικό Μάη, όπου η κυρίαρχη αντίφαση δεν αφορούσε τις προσφερόμενες στο εκλογικό σώμα εναλλακτικές ως διαφορετικές εκδοχές τού ίδιου εν πολλοίς πολιτικού προγράμματος, αλλά τη ρήξη –πρωτίστως λαμβάνουσα χώρα και επισημαινόμενη εντός των λαϊκών στρωμάτων– με όλο το φάσμα των παραλλαγών τού υπάρχοντος. Ο Βαδιού εκλαμβάνει τον καπιταλισμό ως την έσχατη μορφή των ταξικών κοινωνιών, ήτοι ως μια ακόμη μορφοποίηση εντός μιας ακολουθίας διαρθρώσεων της καταπίεσης καθ’ όλη τη νεολιθική εποχή, η οποία διέπεται από το τρίπτυχο της ατομικής

αποψιλωμένα από ισχύ στην εποχή τής παντοδυναμίας τής εκτελεστικής εξουσίας, αποτελούν τόπο διαπραγμάτευσης, εξισορρόπησης και αναδιανομής τής επιρροής εξωπολιτικών επιχειρηματικών συνομαδώσεων. [...] Οι παραδοσιακές εκδηλώσεις τού πολιτικού παιγνίου απώλεσαν τους αρμούς στήριξης και βυθίζονται στη συναλλαγή. Αρκεί να παρατηρήσουμε όσα αποτέλεσαν στο παρελθόν ουσιώδεις εκφάνσεις τής πολιτικής δράσης: τον αγώνα για εκλογική ή επαναστατική κατάκτηση της εξουσίας, την άσκηση νόμιμης κυριαρχίας εντός των συνταγματικών πλαισίων τού εθνικού κράτους, τη συμμετοχή των πολιτών στα κοινά με μαζικές διαδηλώσεις και ξεσπάσματα βίας, τις διεργασίες διαμόρφωσης της λαϊκής βούλησης από φωτισμένες ή αυτόκλητες πρωτοπορίες, την ταξική πάλη στο θεσμοποιημένο νομοθετικό πεδίο για την προάσπιση συμφερόντων τής μιας ή της άλλης πλευράς. Όλα σχεδόν έχουν εκλείψει. [...] Η ψήφος δεν προσδίδει ούτε αφαιρεί ηθικές αρετές, πέραν του γεγονότος ότι στις συγκεκριμένες περιστάσεις η σημασία της περιορίζεται σε τελετουργική συνεισφορά, στην προγραμματισμένη εναλλαγή και ελεγχόμενη κινητικότητα του επαγγελματικού πολιτικού προσωπικού. [...] Ο νεοφιλελευθερισμός τής μαζικοδημοκρατικής εποχής είναι καθεστώς εξωθεσμικώς ελεγχόμενης πολιτικοεπιχειρηματικής ανομίας, ανηγμένο σε πλανητικά μεγέθη. [...] Ό,τι ονομάστηκε, εδώ και δύο δεκαετίες, στον δυτικό κόσμο πολιτικός εξορθολογισμός ή συναίνεση είναι το απόσταγμα της νεοφιλελεύθερης μετάλλαξης της πολιτικής δράσης σε παρέγχυμα της κερδοσκοπικής δραστηριότητας υπερεθνικών συμμαχιών και πανίσχυρων ομάδων πελατιακών διασυνδέσεων. Προϋποθέτει δε τη ριζική αραίωση του Πολιτικού, δηλαδή τον αποστρακισμό των κρίσιμων πολιτικών διακυβευμάτων. Με ιδεολογικό όχημα τον τεχνοοικονομικό ντετερμινισμό οι άρχουσες ελίτ πέτυχαν μια εντυπωσιακή ομοιομορφία τής κοινής γνώμης, η οποία αποδέχεται ως “μονόδρομο” ή ακόμα και “πεπρωμένο”, με την έννοια της ιστορικής αναγκαιότητας, όσα δεν είναι παρά ταξική πολιτική, παρενδεδυμένη σε τεχνοδιαχειριστικό δόγμα. Οι άρχουσες ομάδες, θεσμοποιημένες ή άτυπες, έχουν υποκαταστήσει ή ποδηγετήσει τα κόμματα, διεισδύοντας οριζόντια στους κόλπους τους σε όλο το φάσμα δεξιάς – αριστεράς. [...] Η εκλογική επικράτηση κάθε κόμματος αντιμετωπίζεται απροσχημάτιστα ως αυτοσκοπός, για την ευόδωση του οποίου κάθε επιμέρους προγραμματικός στόχος είναι ρητορικά αποδεκτός, αρκεί να αντιστοιχεί σε αιτήματα υπολογίσιμων ψηφοθηρικά target groups. Ουδόπως λαμβάνεται υπ’ όψιν η εναρμόνισή του με έτερους επιμέρους στόχους τού ίδιου προγράμματος. Τα κόμματα, όλου του φάσματος, πλην ίσως της σκληροπυρηνικής δεξιάς και της άκρας επαναστατικής αριστεράς, διέπονται από την ιδεολογία πολυκαταστήματος». Βλ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική: Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως της θεωρίας της κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 476-486.

ιδιοκτησίας (ή ιδιωτικής περιουσίας), της οικογένειας και του κράτους (εκτεινόμενη σε μια ατελείωτη φαινομενολογική ποικιλομορφία επιμέρους αναλογιών και δοσολογιών αυτών των συνιστωσών). Η χειραφετική πολιτική οφείλει να παραμένει σε απόσταση από τη διακριτική ευχέρεια των κρατικών μηχανισμών και να μην υποκύπτει στη ρεαλιστική σαγήνη του «ελάσσονος κακού» και του συμβιβασμού με το «μη χείρον, βέλτιον». Ο νικηφόρος ορίζοντας μιας τέτοιας προοπτικής εγκαινιάστηκε, ύστερα από μια σύντομη και σπαρακτική πρόγευση με την Παρισινή Κομμούνια, με την επιτυχημένη έκβαση της Οκτωβριανής Επανάστασης και την – θνησιγενή, από την άποψη της χειραφέτησης– απόπειρα οικοδόμησης του πρώτου σοσιαλιστικού κράτους, το οποίο θα διευθυνόταν από τα συμβούλια των εργατών και των χωρικών-αγροτών.

Το ιστορικό σχίσμα μεταξύ των κύριων δικαιούχων της μαρξιστικής κληρονομιάς, δηλ. των πολιτικών συνομαδώσεων της Σοσιαλδημοκρατίας και του Κομμουνισμού, παρέχει μια πρώτης τάξεως ευκαιρία για την έμπρακτη εφαρμογή του μπαντιουϊκού σχήματος. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η σοσιαλδημοκρατική παράδοση αποτελεί την περατοκρατική συγκάλυψη του σοσιαλιστικού προτάγματος – άλλως ειπείν, πρόκειται για ό,τι απομένει αφότου λάβουν χώρα αφενός η αναπροσαρμογή του επί το ρεαλιστικότερον στις βραχυπρόθεσμες απαιτήσεις του κοινοβουλευτικού πλαισίου και της εκλογικής αναμέτρησης, και αφετέρου η μακροπρόθεσμη ενσωμάτωσή του στη διαιώνιση της εναλλαγής ή ανακύκλισης των κρατικών ελίτ και στη συμβολή στη διευρυμένη αναπαραγωγή των υφιστάμενων κοινωνικών σχέσεων. Το δίλημμα που ετέθη με πειστικούς όρους για τους σοσιαλιστές στο πρώτο τέταρτο του 20ού αι. ήταν: «Μεταρρύθμιση δίχως εσχατολογία ή ολοκληρωτική εκτροπή του μετεπαναστατικού κράτους;»⁶⁶¹ Τα ανά τον κόσμο κομμουνιστικά κόμματα

661. Πρβλ. τις συναφείς (καίτοι κάπως σχηματικές, εφόσον εντάσσονται στο πλαίσιο μιας παρέμβασης στην τρέχουσα νεοελληνική συζήτηση) παρατηρήσεις του Γιώργου Σιακαντάρη, ο οποίος επιδοκιμάζει τη νεοκαντιανή σύνεση των ευρωπαϊών σοσιαλδημοκρατών σε σχέση με τον εγγειανό μονισμό που χαρακτήριζε τη φιλοσοφία της ιστορίας των κομμουνιστών πρώην συντρόφων τους: «Θα πρόσθετα πως κάθε εσχατολογική υπόσχεση έχει και μονιστικό χαρακτήρα. Όπου υπάρχει μια μονιστική-εσχατολογική ερμηνεία των κοινωνικών εξελίξεων, εκεί πάντοτε υπάρχουν αυτοί που εμφανίζονται ως βαθύτατοι γνώστες της ιστορικής πορείας. Όσοι αμφισβητούν αυτούς τους γνώστες είναι “αιρετικοί”. Γνωστό το τέλος των “αιρετικών”. [...] Οι μαρξιστές-κομμουνιστές είναι “χεγκελιανοί” με μάτια στραμμένα στο μέλλον. Καθετί όμως που στρέφει τα μάτια του μόνο στο μέλλον, περιφρονεί ή αδιαφορεί για το παρόν. Οι θυσίες του σήμερα είναι απαραίτητες για να έρθει το φωτεινό μέλλον. Αντιθέτως, οι “καθημερινοί” σοσιαλδημοκράτες είναι “καντιανοί”. Γι’ αυτούς, το μείζον είναι το παρόν να προσφέρει μια πιο αξιοπρεπή ζωή. Τίποτα περισσότερο. Και για να γίνει αυτό δεν χρειάζονται οι λενινιστές επαγγελματίες “γνώστες” των “σκοπών” της Ιστορίας, αλλά οι “ρεφορμιστές” της ηθικής του καθήκοντος, οι μεταρρυθμιστές και οι μεταρρυθμίσεις με την τρέχουσα ορολογία» («Ο Οκτώβρης του 1917 σήμερα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 05.11.2017). «Διαχρονικά Σοσιαλδημοκρατία σημαίνει, πρώτον, παράταξη που ενδιαφέρεται για το παρόν και όχι το μέλλον ή το παρελθόν και, δεύτερον, παράταξη που διαρκώς αυτομετασχηματίζεται. Δεν κολλά στα μεγαλεία του παρελθόντος και δεν υπόσχεται κάποιο “φωτεινό” απώτερο μέλλον. [...] Η Σοσιαλδημοκρατία ως τέτοιος διαρκώς μετασχηματιζόμενος οργανισμός είναι κληρονόμος της καντιανής ηθικής, γι’ αυτό και δεν έχει μακροπρόθεσμους τελικούς σκοπούς. Έχει μόνο καθήκοντα που αποσκοπούν στο να οδηγούν κάθε άτομο σε μια πιο αξιοπρεπή ζωή στο παρόν. Για τους σοσιαλδημοκράτες η κίνηση είναι το παν και ο σκοπός τίποτα, ενώ για τους κομμουνιστές και τους ριζοσπάστες ο σκοπός είναι το παν και τα καθήκοντα είναι θυσίες στον σκοπό. Σε αυτόν τον σκοπό θυσιάζουν μεταφορικά και πολλές φορές και

επιχείρησαν να διατηρήσουν τη ριζοσπαστική βλέψη μιας υπέρβασης του ορίζοντα του καπιταλιστικού κόσμου, δεν κατόρθωσαν όμως να βγουν αλώβητα από τη δυσμενή τροπή τής σοβιετικής εμπειρίας, καταβάλλοντας ως στρατηγικό τίμημα την υποκατάσταση της χειραφέτησης από την υπεράσπιση μιας συγκεκριμένης και εξόχως αυταρχικής κρατικής διευθέτησης και την εκ των υστέρων δικαιολόγηση των γεωπολιτικών επιδιώξεων και των συγκυριακών μετατοπίσεών της, αποθέτοντας εκ νέου τα δικαιώματα του λαϊκού απείρου στη μέγγενη του Ενός. Η προϊούσα γραφειοκρατικοποίηση της ΕΣΣΔ, παρωθούμενη από τις αντικειμενικά δυσμενείς συνθήκες όσο και τις πολιτικά ιεραρχημένες προτεραιότητες, επισφραγίστηκε με τον «σοσιαλισμό των διαταγμάτων», την κεντρικά σχεδιασμένη οικονομία, τη μονόδρομη (καθοδικής φοράς) ροή τής πληροφορίας, την εντατική εκβιομηχάνιση, τον διοικητικό συγκεντρωτισμό, τον πολιτικό κυνισμό και την παρανοϊκή αναζήτηση υπονομευτών «εντός των τειχών», την πρόταξη του οικονομικού εκσυγχρονισμού και της αύξησης της παραγωγικότητας, την καλλιέργεια του «σοσιαλιστικού πατριωτισμού» και της «προσωπολατρίας», την περιστολή ελευθεριών και δικαιωμάτων, την ισχυρή παρέμβαση του κράτους σε πλείστους τομείς τής κοινωνικής ζωής, την καταπίεση της επαρχίας σε σχέση με τα μητροπολιτικά κέντρα, την υποκατάσταση της ταξικής πάλης από την ιδεολογικά οξυμένη τελετουργική αναφορά στον ρόλο και τη σημασία της (δηλ. από τον πληθωρισμό των συναφών αναπαραστάσεων), κτλ. Πάντως ο Badiou θεωρεί ότι αυτές οι περιπέτειες δεν έχουν καταστήσει ακατάλληλη ή αδιάσωστη την επίκληση του όρου «κομμουνισμός» ως γενολογικού ισοδύναμου της εξισωτικής χειραφέτησης (όπως εξάλλου τα σημαίνοντα «σοσιαλισμός», «δημοκρατία» και «δημοκρατική πολιτεία» [république] επιβιώνουν από την παραφθορά τους από αμφιλεγόμενα καθεστώτα και κινήματα), δεδομένου ότι κατά την πολιτική αντιπαράθεση οι εκάστοτε απαιτήσεις τής πολεμικής καθιστούν πρόσφορη την πολυσημία και την εναλλαγή των όρων συναρτήσκει των συγκεκριμένων συνθηκών και των δυνάμεων που τούς οικειοποιούνται. Η παράδοση του «δημοκρατικού σοσιαλισμού» μπορεί να ειπωθεί ότι κυμάνθηκε αμφίθυμα –και μάλλον αναποτελεσματικά– αναμεταξύ των δύο αυτών πόλων (από τον «αυstromαρξισμό» τής 2^{1/2} Διεθνούς ίσαμε την «ευρωκομμουνιστική άνοιξη» του '70 και εντεύθεν), όπως και οι διάφορες ελευθεριακές, μεταρρυθμιστικές και εν γένει αποκλίνουσες παραφυάδες, προσμειξίεις ή μεταλλάξεις των δύο κύριων ρευμάτων.

Όπως είχε αναφερθεί νωρίτερα, οι τέσσερις όροι ή τύποι γενολογικών διαδικασιών διακρίνονται ως προς την έκταση των εμπλεκόμενων στην ενεργό εκτύλιξή τους ατόμων (ένα, δύο ή περισσότερα), ως προς την εμβέλεια της απήχησής τους (κατ' αρχήν καθολική, αλλά προφανώς με διαφοροποιήσεις) και ως προς τα συναισθήματα που αντιστοιχούν στον καθένα εξ αυτών (χαρά ή διανοητική ευδαιμονία για την επιστήμη, ευχαρίστηση ή ηδονή ή απόλαυση για την τέχνη, ενθουσιασμός για την πολιτική, ευτυχία για τον έρωτα – αν και ο τελευταίος όρος χρησιμοποιείται επίσης

κυριολεκτικά κάθε έννοια ατομικού ηθικού καθήκοντος» («Η Σοσιαλδημοκρατία μετά τη Σοσιαλδημοκρατία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 19.11.2017). Εικάζουμε ότι τα εν λόγω κείμενα ενσωματώθηκαν στην κατοπινή μελέτη τού Σιακαντάρη, *Το πρωτείο της Δημοκρατίας. Η σοσιαλδημοκρατία μετά τη σοσιαλδημοκρατία* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2019).

από τον Badiou ως γενολογικό υποκατάστατο των άλλων σε όψιμα κείμενα). Έτσι προκύπτουν ορισμένα ενδιαφέροντα χιάσματα. Καίτοι εκκινούν από διαφορετικές και μάλιστα αντίρροπες αφετηρίες, ο έρωτας και η πολιτική εμπλέκουν ενεργά τους πάντες δίχως το παραμικρό προαπαιτούμενο εν αντιθέσει προς την τέχνη (το φιλόμουσο κοινό συμμετέχει στην καλύτερη περίπτωση επικουρικά στην εμπέδωση του συμβαντικού χαρακτήρα μιας τέτοιας επινόησης, ενώ ο σπουδαιότερος τρόπος συνέχισής της θα ήταν βέβαια η έμπνευση μιας νέας δημιουργίας και η ακόλουθη προσήλωση στο έργο τής μορφοποίησής της) και ακόμη περισσότερο προς την επιστήμη. Στην τελευταία το ευρύτερο φιλέρευνο κοινό (η πλειοψηφία των αναγνωστών φερειπείν μιας μαθηματικής απόδειξης ή μιας επιστημονικής θεωρητικής κατάκτησης) θα πρέπει να αρκεστεί στα εκλαϊκευτικά ένθετα των κυριακάτικων εφημερίδων ή σε διαδικτυακά άρθρα και σε αντίστοιχα αφιερώματα εκπαιδευτικών εκπομπών τής τηλεόρασης (ή να προσβλέπει στις ενδεχόμενες πρακτικές και τεχνικές εφαρμογές τής εν λόγω κατάκτησης, στο «πέρασμά» της «στην «καθημερινότητα» του πολίτη ή καταναλωτή). Από την άλλη, παλαιότερα η επιστήμη ήταν μια κατεξοχήν μοναχική δραστηριότητα (όπως εν πολλοίς και η τέχνη), ενώ πλέον ενδείκνυται, εάν δεν επιβάλλεται κιόλας, η συλλογική δουλειά και η συνεργασία στο πλαίσιο ερευνητικών προγραμμάτων – γεγονός που βέβαια συναρτάται με το είδος τής επιτελούμενης εργασίας και την ευρύτερη πολιτισμική συνθήκη. Ίσως θα μπορούσε να προστεθεί ότι η τέχνη και ο έρωτας τείνουν να ευνοούν την παιγνιώδη εξερεύνηση, ενώ η επιστήμη και η πολιτική με τη σειρά τους καλλιεργούν περισσότερο την πειθαρχία και τον συντονισμό κατά την πορεία ελέγχου ή προώθησης μιας τολμηρής, καινοτόμας υπόθεσης.

Εν πάση περιπτώσει, αυτοί οι όροι συνδέονται (για την ακρίβεια, συμπίπτουν) με τις αντίστοιχες διαδικασίες αλήθειας ή γενολογικές διαδικασίες, το γενικό οντολογικό σχήμα των οποίων εξετάσαμε σε προγενέστερο σημείο.⁶⁶² Όπως είχαμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε σ' εκείνη τη συνάφεια, η θέση τού Badiou είναι πως η αλήθεια διαστέλλεται από τη γνώση, και μπορεί να προέλθει μόνο από αυτές τις τέσσερις περιοχές, ενδέχεται δηλ. να είναι επιστημονική, καλλιτεχνική, πολιτική ή ερωτική. Έξω από την αλήθεια, στην επικράτεια της γνώσης, υπάρχει μόνο *αληθοσημία* ή *αληθοέπεια* (véridicité) – και φυσικά ο πληθωριστικός θόρυβος των «γνωμών». Οι αλήθειες έλκουν την καταγωγή τους από τη ρηξιγενή τοπική τού συμβάντος και αποτελούν τη μόνη γνωστή πηγή νέων γνώσεων, δίχως να ανάγονται σ' αυτές ή να προσφέρουν τα γενικά εχέγγυα για τη συγκριτική αποτίμησή τους (εφόσον η όποια σύγκριση είναι θεμιτό να γίνεται εκ των ένδον μιας τέτοιας διαδικασίας και σε σχέση με την εκάστοτε υφιστάμενη διαρρύθμιση των γνώσεων).

Στο σημείο αυτό ανακύπτουν δύο πιθανά προβλήματα, η απάντηση στα οποία παρέχεται με ενιαίο τρόπο από τον φιλόσοφο. Αφενός, εφόσον οι διαδικασίες αλήθειας αποτελούν τους όρους της, έπεται ότι η ίδια η φιλοσοφία δεν παράγει καμία αλήθεια. Αφετέρου, ποια μπορεί να είναι η σχέση τής (μίας) φιλοσοφίας με την διαπιστούμενη πολλαπλότητα των αληθειών; Στο πρώτο ερώτημα θα έχουμε την ευκαιρία να επανέλθουμε κατά καιρούς στο υπόλοιπο της διατριβής. Πάντως ο

662. Βλ. το υποκεφάλαιο III. 4.

Badiou θα επιμείνει στον υστερογενή χαρακτήρα τής φιλοσοφίας σε αρκετές περιπτώσεις, όπως στην ακόλουθη σχετικά πρόσφατη αποστροφή: «Αμύνθηκα πάντοτε ενάντια στη θέση ότι η φιλοσοφία ήταν μια διαδικασία αλήθειας όπως οι άλλες. Δεν μπορεί να είναι όπως οι άλλες διαδικασίες, εφόσον η φιλοσοφία εξαρτάται από την ύπαρξή τους, ενώ ούτε η τέχνη, ούτε η επιστήμη, ούτε ο έρωτας, ούτε η πολιτική εξαρτώνται από την ύπαρξη της φιλοσοφίας». ⁶⁶³ Και λίγο παρακάτω θα επαναλάβει πως η φιλοσοφία «στρεφόμενη προς τους όρους της, δείχνει, υπό το γενολογικό όνομα των “αληθειών”, πού βρίσκονται οι πηγές τής ευτυχίας – περισσότερο από το να είναι η ίδια μια από αυτές τις πηγές». ⁶⁶⁴

Υπενθυμίζουμε ότι, με βάση τα όσα αναπτύχθηκαν εκτενώς στα κεφάλαια II και III, ως κατάσταση (ή κόσμος) ορίζεται μια έκφανση πραγμάτων, ένα οποιοδήποτε παρουσιαζόμενο πολλαπλό, με τη δομή, τους νόμους, τις καθορισμένες σχέσεις και τις υφιστάμενες ονοματοδοσίες του, καθώς συνοδεύεται πάντοτε από το προσίδιο κράτος (ή υπερβατολογικό) της. Συμβάν είναι η έκνομη συλλογικότητα που εισβάλλει έξαφνα στην κατάσταση και την υπερπληρώνει, κατορθώνει δηλ. να υπεκφύγει τους θεσμισμένους κανόνες αξιολόγησης και σημασιολόγησης, προκαλώντας την ανάγκη για την εισαγωγή ενός ακόμη, καινοφανούς σημαίνοντος (φαινομενολογικά αντιστοιχεί σ' ένα αυτοπαρουσιαζόμενο με τη μέγιστη ένταση «αντικείμενο» εν είδει ενδοκαταστασιακού ίχνους). Σε σχέση με τους διαθέσιμους γλωσσικούς πόρους, το συμβάν θ' αφήσει ως παρακαταθήκη την άντληση ενός πλεονάζοντος «θεωρησιακού» ή «ποιητικού» στοιχείου. Είναι ακριβώς οι επιπτώσεις, τις οποίες θα φέρει εντός τής κατάστασης αυτή η ενική νοηματοδότηση, που δρομολογούν την εκκρεμότητα μιας αλήθειας τής κατάστασης. Αφικνούμενο πάντοτε στο λυκόφως ενός κόσμου, το καθήκον τής φιλοσοφίας είναι άλλης τάξεως σε σχέση προς τις επινοήσεις των καλλιτεχνικών, επιστημονικών, ερωτικών και πολιτικών πειραματισμών, στενά συνυφασμένο εντούτοις με αυτές.

Έργο τής φιλοσοφίας δεν είναι επομένως η παραγωγή αληθειών, αλλά η εννοιακή μορφοποίηση του χώρου που θα δεξιωθεί τις τέσσερις αλήθειες σε μια συγκεκριμένη εποχή, καθιστώντας τες συνδυνατές και προτείνοντάς τες εφεξής στην αιωνιότητα. «Το ειδοποιό διακύβευμα της φιλοσοφίας είναι να προτείνει έναν ενοποιημένο εννοιακό χώρο στον οποίον λαμβάνουν θέση οι ονοματοδοτήσεις των συμβάντων που χρησιμεύουν ως σημεία εκκίνησης για τις διαδικασίες αλήθειας. Η φιλοσοφία επιζητεί να συγκεντρώσει όλα τα επιπλέον ονόματα. Επεξεργάζεται, μέσα στη σκέψη, τη συνδυνατότητα των αληθειών που την οροθετούν. Δεν εγκαθιδρύει καμία αλήθεια, διευθετεί όμως έναν τόπο των αληθειών». ⁶⁶⁵ Τούτη η ταυτόχρονη συνδεξίωση των τεσσάρων αληθειών διαχωρίζεται από την εγκυκλοπαιδική τους στοίχιση, η οποία εμπίπτει στην αφομοιωτική αρμοδιότητα της γνώσης, ωστόσο μοιάζει να προϋποθέτει την εκ μέρους τού φιλοσόφου ονομαστική παράθεση ή μνημόνευση των εκφάνσεων

663. Βλ. Alain Badiou, *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 104-105.

664. Βλ. Alain Badiou (με τον Gilles Haéri), *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 108.

665. Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 24.

των παραγόμενων αληθειών. Ο Badiou φαίνεται να ζητεί πολλά από τη φιλοσοφία όταν τη φορτώνει με το καθήκον της κατονομασίας των όρων της. Μ' άλλα λόγια, εκτιμούμε ότι δεν απαιτείται από τον εκάστοτε φιλόσοφο να πραγματεύεται ευθέως ή έστω να αναφέρει συγκεκριμένες επιστημονικές ανακαλύψεις, καλλιτεχνικές επινοήσεις, κ.ο.κ., αρκεί οι συνέπειές τους να εγγράφονται ενδοφιλοσοφικά. «Οι φιλοσοφικές έννοιες υφαίνουν ένα γενικό χώρο μέσα στον οποίο η σκέψη αποκτά πρόσβαση στην εποχή, στη δική της εποχή, εφόσον οι διαδικασίες της αλήθειας της εποχής αυτής βρίσκουν εκεί τη στέγαση της συνδυνατότητάς τους... Η φιλοσοφία εκφέρει όχι την αλήθεια, αλλά τη συγκυρία, δηλαδή τη στοχάσιμη σύζευξη, των αληθειών».⁶⁶⁶ Κατ' αυτόν τον τρόπο, η φιλοσοφία επιδεινώνει τα προβλήματα, δεδομένου ότι το καθεστώς των παραγόμενων από τα συμβάντα αληθειών είναι ούτως ή άλλως αμφιλεγόμενο, ρευστό και διεκδικήσιμο.

Η φιλοσοφία ενσαρκώνεται λοιπόν ως συγκερασμός της αιωνιότητας των αληθειών με το χωροχρονικά εντοπισμένο στίγμα της συγκυρίας, ενεργοποιούμενη ως συγκεκριμένη κάθε φορά πρακτική μορφοποίησης εννοιών εντός ενός ιστορικού και γεωγραφικού περιβάλλοντος. Αυτό που καθορίζει την έναρξη μιας ιστορικής περιόδου τού φιλοσοφείν ή τη μετάβαση σε μια καινούργια, είναι η ανάδειξη ενός από τους όρους του σε κυρίαρχο κατά τη συναρθρωμένη εννοιακή παρουσίαση των αληθειών. «Μια περίοδος δένει μαζί τις τέσσερις γενόσημες [ή γενολογικές] διαδικασίες, στην ιδιάζουσα μετα-συμβαντική κατάσταση στην οποία βρίσκονται, υπό τη δικαιοδοσία εννοιών μέσω των οποίων η μία από αυτές τις γενόσημες διαδικασίες εγγράφεται στον χώρο σκέψης και κυκλοφορίας που εκτελεί χρέη φιλοσοφικού προσδιορισμού της εποχής».⁶⁶⁷ Φερειπείν, στον Πλάτωνα προβάδισμα έχει το μαθήμιο, όθεν έρχεται η Ιδέα, ενώ στη νεωτερική μορφοποίηση της φιλοσοφίας ως κυρίαρχη προβληματική αναδεικνύεται εκείνη του Υποκειμένου, συνυφασμένου με τον Ορθό Λόγο.

Μέσα στην ίδια περίοδο είναι βέβαια δυνατό να εντοπιστούν διαφοροποιήσεις, οδηγώντας τον Badiou στη διάκριση τριών επιμέρους φάσεων. Η πρώτη, κλασική εποχή της νεωτερικής φιλοσοφίας εκτείνεται στον 17ο και τον 18ο αι., όπου δεσπόζει ο μαθηματικός όρος υπό την επίδραση του γαλιλεϊκού συμβάντος. Είναι η εποχή της μαθηματικοποίησης της φύσης και της άνευ όρων πίστης στον Ορθό Λόγο, ήτοι μιας γενικευμένης συγκατάθεσης προσυπογραφόμενης όχι μόνον από τους εν στενή εννοία «ορθολογιστές» τού φιλοσοφικού Κανόνα και της σύστοιχής της αυτοπεποίθησης ενόψει μιας επανεκκίνησης της φιλοσοφίας ύστερα από τη Σχολαστική καθήλωση. Έπειτα από τη Γαλλική Επανάσταση έχουμε την άνοδο του ιστορικού-πολιτικού όρου, με κόμβους τη σκέψη τού Rousseau, ο οποίος προηγείται αυτής, και προφανώς το μεγαλεπήβολο οικοδόμημα του Hegel. Από τον Nietzsche έως τον Heidegger, τέλος, παρακολουθούμε την άνοδο (και την ολοκλήρωση, σύμφωνα με τον Badiou) της «εποχής των ποιητών». Σε όλες όμως τις επιμέρους φάσεις παραμένει ως

666. Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 25.

667. Βλ. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006), 28.

κεντρική οργανωτική αρχή η έννοια του Υποκειμένου, με σημαντικότερη εξαίρεση τον Heidegger, ο οποίος καλεί στην εγκατάλειψή της και καταγγέλλει τον ορθολογισμό. Ο Nietzsche, του οποίου το κήρυγμα αποτελεί συνήθως σημείο εκκίνησης των «μεταμοντέρνων» τάσεων, στέκει ως μεταίχμιακή φιγούρα, εξερχόμενος διαρκώς από τη νεωτερικότητα, τη στιγμή που παραμένει αμφίθυμα εντός της ως ο ύστατος συνεχιστής τής παραδοσιακής μεταφυσικής τού υποκειμένου. Για την ψυχανάλυση, η οποία αποτελεί τη νεωτερική μορφοποίηση του έρωτα, όπως και για τον μαρξισμό, η μορφή τού υποκειμένου κρίνεται διατηρητέα, έστω και έκκεντρη ή ρευστοποιημένη (ο Badiou έχει προφανώς κατά νου τη λακανική «σχολή» και τις κριτικές, κινηματικές εκβλαστήσεις τού μαρξισμού).

Εφόσον εντοπίστηκε κάποιο κριτήριο για τον φιλοσοφικό προσδιορισμό τής νεωτερικότητας, είναι προφανώς θεμιτό να τεθεί το ακόλουθο ερώτημα: Έχει ο καιρός αυτής της ιστορικής μορφοποίησης παρέλθει; Είναι συνεπώς αναγκαίο να εγκαταλειφθεί η κατηγορία τού υποκειμένου ή αντιθέτως οφείλει αυτή να διατηρηθεί, έστω και ριζικά τροποποιημένη; Είναι αδιάσπαστη ως εγγενώς «αιδεολογική» και εν πάση περιπτώσει «παρωχημένη» ή μήπως κρίνεται βιώσιμη –και ενδεχομένως στρατηγικά κρίσιμη– κατόπιν των απαιτούμενων εργασιών εκτεταμένης αναδόμησης; Ο Badiou τάσσεται αναφανδόν υπέρ τής δεύτερης επιλογής, ακολουθώντας εν προκειμένω τον Lacan (πάντοτε όμως με μια οιονεί υπαρξιστική δέσμευση στον φιλοσοφικο-πολιτικό απόηχο της άνευ όρων υπαρξιστικής δέσμευσης, ήτοι στο νεανικό «συμβάν Sartre» που αποτέλεσε για τον ίδιο το σημείο εισόδου στη φιλοσοφία), έναντι της ευρύτερης αποδομητικής τάσης των ντισεο-χαϊντεγκεριανών (Lyotard, Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe, αλλά και του Deleuze)⁶⁶⁸ που έμοιαζαν με διάφορους τρόπους να πριμοδοτούν την πρώτη (μια παρακαταθήκη των «δασκάλων τής [καχ]υποψίας» και του «αντιανθρωπισμού» τής «στιγμής τού '60»). Και καταλήγει: «Ιδού ποιο είναι το μόνο σημαντικό ζήτημα πολεμικής σήμερα: να αποφασίσουμε εάν η μορφή τής σκέψης τού καιρού, καλλιεργημένη φιλοσοφικά μέσα από τα συμβάντα τού έρωτα, του ποιήματος, του μαθημίου και της πολιτικής επινόησης, παραμένει, ή όχι, προσδεδεμένη σε εκείνη τη διευθέτηση που ο Husserl ονόμαζε “καρτεσιανό στοχασμό”».⁶⁶⁹

3. Η αναμέτρηση με τον Heidegger

668. Εξυπακούεται ότι ο Deleuze αποτελεί ιδιαίτερη περίπτωση για τον Badiou. Ο αναγνώστης μπορεί να βρει στη βιβλιογραφία που παρατίθεται στο τέλος πλούσιο υλικό για τη σχέση τους, ενώ αυτή αποτέλεσε το θέμα παλαιότερης δημοσίευσής μας, η οποία λειτούργησε ως πρόπλασμα του κεφαλαίου VIII. Για τη σχέση με ορισμένους εκ των αναφερθέντων, βλ. τις συλλογές *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009) και *Η περιπέτεια της γαλλικής φιλοσοφίας* (Paris: La Fabrique, 2012). Βλ. επίσης τη συζήτησή του με τον Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Éditions Lignes, 2017).

669. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 32.

Η εναντίωση του Badiou στην επιρροή τού Heidegger μάλλον δεν έρχεται ως έκπληξη, ούτε και η κομβική σημασία της για το επιχείρημα του *Είναι και συμβάν*, δεδομένης της αναγνώρισης που επιφυλάσσεται στον φιλόσοφο στην αρχή τού βιβλίου (του οποίου άλλωστε φαίνεται πως αποτελεί τον προνομιακό συνομιλητή και αντίπαλο).⁶⁷⁰ Η επίδραση ενός ορισμένου χαϊντεγκεριανού λεξιλογίου διαφαίνεται στις επεξεργασίες τού Badiou, ακόμη και αν οι επιμέρους φιλοσοφικές θέσεις που υπερασπίζονται οι δύο φιλόσοφοι εν πολλοίς αποκλίνουν. Εξάλλου, η σημασία τόσο της ριζοσπαστικής αναγνώρισης της οντολογικής κλίσης/κλήσης [vocation] των μαθηματικών, όσο και της ακόλουθης ανάδειξης των ορίων τής οντολογίας έναντι μιας συμβαντικής αναστάτωσης αναδεικνύεται εναργέστερα, όταν αμφότερες τοποθετηθούν στο πλαίσιο του χαϊντεγκεριανού εγχειρήματος αποδόμησης της οντοθεολογικής παρακαταθήκης τής δυτικής μεταφυσικής και της κατοπινής εστίασης στο *ιδιοσυμβάν* [Ereignis] τού Είναι.⁶⁷¹ Ριζοσπαστικοποιώντας το

670. Σχετικά πρόσφατα δημοσιεύτηκαν και τα σεμινάρια του Badiou για τον Heidegger από εκείνη την περίοδο: *Le Séminaire - Heidegger. L'Être 3. Figure du retrait* (Paris: Éditions Fayard, 2015). Η δική μας κατανόηση του Γερμανού αρχικώς όφειλε πολλά στην εισαγωγική μελέτη τού George Steiner και σ' εκείνη της Françoise Dastur, καθώς και στις πανεπιστημιακές παραδόσεις τής Γκόλφως Μαγγίνης για τη φαινομενολογία και τη φιλοσοφική ερμηνευτική και του Ιορδάνη Μαρκουλάτου για τον Merleau-Ponty. Βλ. αντίστοιχα τα George Steiner, *Χαϊντεγκερ*, μετάφραση: Ασημίνα Καραβαντά, επιμέλεια: Γκόλφω Μαγγίνη (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009) και Françoise Dastur, *Ο Χαϊντεγκερ και το ερώτημα του χρόνου*, μετάφραση: Μιχάλης Πάγκαλος, εισαγωγή – επιμέλεια: Γκόλφω Μαγγίνη (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008). Μια εξαιρετική επισκόπηση της στοχαστικής διαδρομής τού Heidegger επιτελεί στα «Προλεγόμενά» του στην ελληνική έκδοση του *Τι είναι μεταφυσική*: ο Παναγιώτης Κ. Θανασάς, πρβλ. Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*;, προλεγόμενα – μετάφραση – σχόλια: Π. Κ. Θανασάς (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2004³), 11-60. Πρβλ. επίσης το κεφάλαιο για την «οντολογική μετατόπιση» της φαινομενολογίας στο πόνημα του Φώτη Τερζάκη, *Η πολιορκημένη υποκειμενικότητα. Φαινομενολογία και υπαρξισμοί στον εικοστό αιώνα* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2021), 97-131 και ιδίως 101-120. Για αναλυτικότερες προσεγγίσεις, προσφέρονται τόσο η μελέτη τού Πάνου Θεοδώρου, *Εισαγωγή στο Είναι και Χρόνος του Μάρτιν Χαϊντεγκερ. Φαινομενολογική ερμηνεία και ανάλυση της Προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής* (Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015), όσο και εκείνη του Γιώργου Ξηροπαΐδη, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας. Από την υπερβατολογική φαινομενολογία τού Edmund Husserl στην ερμηνευτική οντολογία τού Martin Heidegger* (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 1995).

671. Ενδεικτική είναι η κάτωθι εκτενής, κριτική και εμφανώς θετική αποτίμηση του Badiou στη συνομιλία του με τον Nancy: «Πρώτον, ο Heidegger είναι εκείνος που επανέφερε το ερώτημα του είναι στον χώρο τής σύγχρονης φιλοσοφίας. Ήταν ένα ερώτημα που είχε λησμονηθεί, απολεσθεί, ιδίως υπό τη συνδυαστική επίδραση της “κριτικής” με την καντιανή έννοια και του κυρίαρχου τον 19ο αι. θετικισμού. [...] Εν πάση περιπτώσει, ο μέγας Heidegger επανέφερε το ερώτημα του είναι. Συμφωνώ προφανώς ότι το επανέφερε, φυσικά, τόσο ως ένα σύνθετο και παρακαμφθέν [circonscrire] ερώτημα, όσο και ως ένα ερώτημα εγγεγραμμένο/περίκλειστο [enfermée] σε μια γερμανική παρακαταθήκη. Το οποίο σημαίνει ότι το επανέφερε ως ένα ουσιωδώς ιστορικό [historiale] ερώτημα, και όχι απλώς –ή και διόλου– ως ένα επιστημολογικό ή φιλοσοφικο-εννοιολογικό ερώτημα. Για τον Heidegger, το ερώτημα του είναι εν τέλει καθίσταται κάτι σαν τη μυστική οργάνωση της ανθρώπινης ιστορικότητας. Τώρα, πρέπει να παραδεχτώ ότι η αποκηρυχθείσα από τον Adorno “χαϊντεγκεριανή ιδιόλεκτος” είχε μια εξαιρετικά σημαντική επιρροή πάνω μου. Νομίζω ότι ήταν ορθό, αναγκαίο και επιτακτικό να επαναφερθεί το ερώτημα του είναι ως είναι στην επιφάνεια του φιλοσοφικού στοχασμού. Ακόμη και αν η πρότασή μου για το ζήτημα είναι εντελώς διαφορετική από τη δική του (πολύ χοντρικά, τα Μαθηματικά εναντίον της Ιστορίας), θα έλεγα ότι η επαναφορά τού ερωτήματος του είναι στην επιφάνεια των στοιχειωδών φιλοσοφικών εγνοιών/προσπατούμενων ήταν και παραμένει κατά τη

φαινομενολογικό εγχείρημα, ο Γερμανός κατόρθωσε να το απαγκιστρώσει από την πρότερη εξάρτησή του από τη συνείδηση και εν μέρει περιέπλεξε το ανθρωπολογικό υπόστρωμά της, αφού απομακρύνθηκε από τη «μεταφυσική τού υποκειμένου» προσεγγίζοντας ένα ύφος ερμηνευτικού αποφασισμού. Επιπλέον, ο Heidegger αποτελεί την *par excellence* ενσάρκωση της σκέψης τής περατότητας στον 20ό αι. – με την ανάδειξη του ορίζοντα της θνητότητας [του «προς θάνατον-είναι»] κατά την υπαρξιακή αναλυτική τού Dasein στο *Είναι και Χρόνος*–, αλλά και τον σημαντικότερο ίσως κληρονόμο τής «ρομαντικής» καχυποψίας έναντι του εξορθολογισμού πτυχών τής δημόσιας ζωής, του καταναλωτισμού, της «απομάγευσης», του μαζικοδημοκρατικού χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών, κτλ., αμφότερα εκ των οποίων ο Badiou θεωρεί προβληματικά (δίχως να επιμείνουμε στη –συγκυριακή ή μη, οργανική ή ενδεχομενική– διαπλοκή τού φιλοσοφικού ιδιώματός του –και προφανώς την προσωπική εμπλοκή τού ίδιου– με το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς και τον πολιτισμικό του περίγυρο, τον κοινότοπο αντισημιτισμό του, κτλ).

Επομένως κατέστη αναπόφευκτη η αναμέτρηση με τη χαϊντεγκεριανή σκέψη, όπως τουλάχιστον την απηχούσε η «τρέχουσα γνώμη» τής γαλλικής φιλοσοφικής σκηνής των δεκαετιών τού 1970 και του 1980.⁶⁷² Η παρουσίαση της απήχησης αυτής από τον

γνώμη μου μια χειρονομία ουσιώδης. [...] Το όριο της χαϊντεγκεριανής επιστροφής στο ερώτημα του είναι έγκειται στο ότι διατηρεί, υπογείως, ένα φαινομενολογικό όραμα, δηλ. ένα όραμα που συνίσταται στην αξίωση ενός νοήματος του είναι. [...] Μολοντούτο, ήταν μονάχα [χάρη] σ' έναν χώρο που διανοίχθηκε από το χαϊντεγκεριανό ερώτημα που κατόρθωσα [εξαρχής] να φτάσω σε τούτο το μαθηματικό όραμα της αδιαφορίας τού είναι». Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Lignes, 2017), 53-59. Πρβλ. την παραδοχή τού φιλοσόφου κατά τη διάρκεια μιας συζήτησής του στην Αυστραλία το 2014, “‘The Movement of Emancipation’: Round Table Interview with Alain Badiou”, στο: *Badiou and His Interlocutors: Lectures, Interviews and Responses*, επιμέλεια: A. J. Bartlett & Justin Clemens (London: Bloomsbury, 2018), 221: «Ευλικρινά, το *Είναι και συμβάν* είναι ενάντια στην ιδέα τής ποιητικής φύσης τής οντολογίας – ή κάτι τέτοιο. Ωστε είναι ένα βιβλίο εναντίον τού Heidegger. Είναι δυνατόν το *Είναι και συμβάν* να διαβαστεί ως ένα βιβλίο εναντίον τού Heidegger... Τώρα, το κείμενο του σεμιναρίου μου για τον Heidegger από το 1986, η διατριβή επί υφηγεσία [habilitation] μου, πρόκειται να κυκλοφορήσει την Ανοιξη και έτσι το ανέγνωσα εκ νέου και μού επεφύλασσε πολλές εκπλήξεις [γέλια]. Η σημαντικότερη έκπληξη ήταν ότι όλα αυτά, υποκειμενικά, ήταν στην πραγματικότητα μια εξήγηση με τον Heidegger και άρα μια εξήγηση όχι μόνο με τον Heidegger, αλλά κατά μήκος του Heidegger με το γαλλικό χαϊντεγκεριανό ρεύμα. Άρα επίσης με τους καλούς μου φίλους, Jean-Luc Nancy και Philippe Lacoue-Labarthe, και τους καλούς μου πολέμιους, τον Derrida, κτλ. Και γνωρίζετε ότι στη διάρκεια πρακτικά μιας τριακονταετίας από *Το είναι και το μηδέν* τού Sartre μέχρι τον Nancy, η γαλλική φιλοσοφία υπήρξε εν πολλοίς χαϊντεγκεριανή. Και ανασκοπικά, μού ήταν σαφές ότι ήμουν επίσης με κάποια έννοια χαϊντεγκεριανός, εξαιτίας τού Sartre κ.ο.κ.». Εν κατακλείδι, συμμεριζόμαστε την κάτωθι διαπίστωση του Justin Clemens στη συμβολή του “The Question Concerning Technology: Badiou versus Heidegger”, στον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκε ο Jan Völker, *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London – New York: Bloomsbury, 2019), 126: «Ίσως αυτή είναι η πλέον παράξενη όψη τής σχέσης μεταξύ του Badiou και του Heidegger την οποία προσπαθώ να ιχνηλατήσω εν προκειμένω: και ενόσω ακόμη ο Badiou αντιστρέφει και μεταθέτει/μετατοπίζει όλα τα βασικά θέματα του Heidegger, *μμείται και φέρει εις πέρας ο ίδιος τη διαδρομή τού χαϊντεγκεριανού εγχειρήματος μ' έναν τρόπο αντιχαϊντεγκεριανό*».

672. Γνωρίζουμε ότι υπάρχει ένα βασικό έργο αναφοράς για την ιστορία αυτής της πρόσληψης, η δίτομη μελέτη τού Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Vol. 1: Récit, Vol. 2: Entretiens* (Paris:

Badiou εκτείνεται σε έξι κωδικοποιημένες και οργανικά συνδεόμενες μεταξύ τους θέσεις, των οποίων η νοηματική πυκνότητα δεν αφήνει άλλη επιλογή από τη σχεδόν κατά λέξη παράθεση ή οριακά την επεξηγηματική παράφρασή τους.

ΘΕΣΗ 1. Το νεωτερικό σχήμα τής μεταφυσικής, διαρθρωμένο γύρω από την κατηγορία τού Υποκειμένου, διανύει την εποχή τής περάτως του. Ο τόπος αυτής της περάτως είναι η πλανητική κυριαρχία τής τεχνικής, η οποία καθιστά πλέον απρόσφορη και περιττή μια σκέψη τού υποκειμένου ή της συνείδησης.

ΘΕΣΗ 2. Η φιλοσοφία ως εκ τούτου οφείλει να εγκαταλειφθεί, έχοντας ολοκληρώσει την ιστορική της διαδρομή. Ό,τι μορφοποιήθηκε ως φιλοσοφία στους νεωτερικούς χρόνους έχει εξαντλήσει τις δυνατότητές του στην εποχή μας, που είναι η εποχή τής γενικευμένης εξάπλωσης της τεχνικής ως επεκτατικής βούλησης χειραγώγησης και καταστροφής.

ΘΕΣΗ 3. Δίδυμες απολήξεις τούτης της εξάπλωσης αποτελούν η ανάδυση της μοντέρνας επιστήμης και του ολοκληρωτικού κράτους, με τις προσίδεις γραφειοκρατικές και διοικητικές δομές και λειτουργίες του. Η εποχή είναι

Éditions Albin Michel, 2001), συλλογή: Bibliothèque Albin Michel – Idées. Για μια σκιαγράφιση του πλαισίου της στα ελληνικά βλ. την εισαγωγή τής Μαγγίνη στην προαναφερθείσα μελέτη τής F. Dastur (2008). Για την προβληματική τής τεχνικής (σε σχέση με την ιστορία τής μεταφυσικής) στη σκέψη τού Heidegger, στην οποία στηρίζεται εν πολλοίς και η ανάγνωση-αντιπαράθεση του Badiou, βλ. τη μελέτη τής Μαγγίνη που αναφέρεται στην επόμενη υποσημείωση. Για μια συνοπτική αποτίμηση της επίδρασης της χαιντεγκεριανής σκέψης, πρβλ. το ακόλουθο σχόλιο από το *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 86-87: «Τέλος, σε μια βασανιστική ερμηνεία τού Nietzsche, ο Heidegger είχε διακηρύξει το τέλος τής μεταφυσικής, ως τεχνικής πραγματοποίησης της λήθης τού είναι, και την αστάθμητη αναγκαιότητα μιας επιστροφής στις απαρχές, η οποία σε διάλογο με τον λόγο των ποιητών θα εγκαθίδρυε πέραν κάθε φιλοσοφίας τη φιγούρα τού στοχαστή. Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο, οι γαλλικές ερμηνείες τού Heidegger επιδείνωσαν αυτή την ετυμηγορία, ωθώντας τον στοχασμό προς την πλευρά τής ελεύθερης ύπαρξης και της επαναστατικής πράξης (Sartre), καθώς επίσης και προς την πλευρά των μεγάλων ποιητικών ή θεατρικών εκφορών (Beaufret, Char, και στη συνέχεια Lacoue-Labarthe) και προς μια εργασία αποδόμησης της γλώσσας όπως και στο πλαίσιο της αισθητηριακής κατανομής τής εμπειρίας (Derrida και Nancy)». Πέραν του πονήματος του Janicaud, έχουν εν τω μεταξύ κυκλοφορήσει στα εγγλέζικα η εργασία τού Ethan Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961* (Ithaca, NY – London: Cornell University Press, 2005), καθώς και η συλλογή υπό την επιμέλεια των David Pettigrew & François Raffoul, *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception* (New York: SUNY Press, 2009). Σε κάθε περίπτωση, η ευρύτερη και ενίοτε έμμεση επίδραση του Heidegger στη γαλλόφωνη φιλοσοφική παραγωγή δεν σηκώνει αμφισβήτηση. Σύμφωνα με τον Nancy, «ανάμεσα στη Γερμανία και τη Γαλλία των δεκαετιών τού '60 ως '80, υπάρχει μια αξιοσημείωτη διαφορά σχετικά με την εμπιστοσύνη στις λέξεις. Μολονότι σε αμφότερες τις πλευρές απαντούσε μια ανήσυχη, ενίοτε βασανιστική απαίτηση [exigence] σχετικά με τις λέξεις –με το βάρος, τους κινδύνους και τις ελλείψεις τους–, οι Γάλλοι ανέπτυξαν ένα έντονο γούστο για τη λεξική δυσπιστία [un goût prononcé pour la méfiance lexicale] ή για την επινόηση (με τον τρόπο φερειπείν τού Deleuze ή εκείνον του Derrida) και τη δημιουργία υφών φιλοσοφικής έκφρασης. Εν μέρει, αυτή είναι επίσης μια κληρονομιά τού Heidegger». Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίλογος: Jan Völker (Paris: Lignes, 2017), 52.

για τη σκέψη μηδενιστική, διότι τείνει να περιστέλλει το είναι στη στενή θεώρηση του όντος, ως αντικειμένου παρουσιαζόμενου πάντοτε έναντι ενός υποκειμένου, άρα μονίμως διαθέσιμου προς χειραγώγηση (πρόκειται για τη φημισμένη χαιντεγκεριανή *πλαισιοθέτηση* [Gestell]).⁶⁷³ Η μηδενιστική βούληση επικυριαρχίας και χειραγώγησης του όντος λησμονεί ακόμη και την από μέρους της λήθη τού είναι, η διάνοιξη του οποίου συγκαλύπτεται ριζικά. Η φιλοσοφία τίθεται πλέον στην υπηρεσία τής τεχνικής και το είναι καταλήγει ν' αποτελεί την πρώτη ύλη της. Η γνωσιολογική αποθέωση του υποκειμένου, η βουλησιαρχία, ο επιστημονισμός και ο θετικισμός αποτελούν συμπτωματολογικές εκφάνσεις αυτής της ιστορίας.

ΘΕΣΗ 4. Έτσι, κατά τη νεωτερική περίοδο μονάχα ορισμένοι ποιητές διαφύλαξαν το μυστικό (όπως μεταξύ άλλων οι Hölderlin, Rilke, Trakl). «Η ποιητική ρήση των ποιητών διαπέρασε τον ιστό τής λήθης και συγκράτησε, διαφύλαξε, όχι το ίδιο το είναι, που το ιστορικό του πεπρωμένο συντελείται μέσα στην απόγνωση της εποχής μας, αλλά το ερώτημα του είναι. Οι ποιητές υπήρξαν οι ποιμένες, οι άγρυπνοι φύλακες αυτού του ερωτήματος που η κυριαρχία τής τεχνικής το καθιστά καθολικά

673. Βλ. σχετικά το Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, εισαγωγή – μετάφραση: William Lovitt (New York – London: Garland Publishing, 1977), 3-35 [1954], καθώς επίσης το κεφάλαιο «Η θεμελίωση της νεωτερικής τεχνικής στην ιστορία τής μεταφυσικής» της μελέτης τής Γκόλφως Μαγγίνη, *Για μια ερμηνευτική του τεχνικού κόσμου: Από τον Χάιντεγκερ στη σύγχρονη τεχνοεπιστήμη* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2010), 222-300. Πρβλ. το κεφάλαιο που αφορά «Το ερώτημα για το Είναι της τεχνικής» από το πόνημα του Γιώργου Ξηροπαϊδη, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας. Από την υπερβατολογική φαινομενολογία τού Edmund Husserl στην ερμηνευτική οντολογία τού Martin Heidegger* (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 1995), 145-153. Εκεί πληροφορούμαστε ότι για τον Husserl «κάθε μορφή συγκάλυψης μπορεί να αρθεί με τον φαινομενολογικό διαφωτισμό των αιτίων που προκάλεσαν την συγκεκριμένη παρεκτροπή. Γι' αυτό και η ανάλυσή του, θεωρούμενη μέσα από την οπτική τού ώριμου Heidegger, μένει δέσμια της μεταφυσικής, η οποία κατ' ουσίαν αγνοεί ότι κάθε αποκάλυψη είναι εφικτή μονάχα στην βάση μιας πρωταρχικής κάλυψης. Εντούτοις το ουσιώδες στην χουσερλική διάγνωση, ότι δηλαδή η τεχνική δεν μπορεί να κατανοηθεί με άξονα την αντίθεση προς την φύση, την natura, αλλά με αφετηρία την σχέση μας προς την ιστορία, εξακολουθεί να ορίζει και την ανάλυση του Heidegger. [...] Το γεγονός ότι ο Heidegger ανασυνδέει την ουσία τής τεχνικής με τις αποφάσεις που έλαβε η αρχαιοελληνική οντολογία σημαίνει πως η εν λόγω ουσία εξακολουθεί να υποβαστάζεται από τα θεμελιακά χαρακτηριστικά τού Είναι ως παρουσίας, [...] επειδή όμως η τεχνική αποτελεί την τελική μορφή τής μεταφυσικής, τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά εμφανίζονται [πλέον] εντελώς αλλοιωμένα και στην συγκεκριμένη περίπτωση δίχως τον δημιουργικό τους χαρακτήρα. [...] Ο κίνδυνος της τεχνικής δεν έγκειται μόνο στο γεγονός ότι η τεχνολογική πρόοδος κατέστησε για πρώτη φορά εφικτό τον ολοκληρωτικό αφανισμό τού ανθρώπινου γένους, αλλά κυρίως στο γεγονός ότι το Είναι ως δημιουργικό συμβάν “απομακρύνεται” από τον άνθρωπο ώστε να κατανοεί ο άνθρωπος τον ίδιον του τον εαυτό ως απλό απόθεμα, ως απλό εργατικό υλικό για την αγορά εργασίας. Ο κίνδυνος δεν αφορά σε τούτον ή εκείνον τον άνθρωπο, τούτον ή εκείνον τον λαό, αλλά στην ίδια την ουσία τού ανθρώπου. [...] Η κυρίαρχη αλήθεια τής τεχνικής –και συνεπώς της επιστήμης– δεν γνωρίζει ούτε δύναται να γνωρίσει το “μυστήριο” της πρωταρχικής κάλυψης. Και ακριβώς σε τούτη την απόλυτη απόσυρση του μυστηρίου ως μυστηρίου, έγκειται ο κίνδυνος της τεχνικής».

ανεκλάλητο». ⁶⁷⁴ Μ' άλλα λόγια, εν τη αδυναμία τής καθαυτό φιλοσοφίας, έλαχε στους ποιητές να επωμιστούν το κατεξοχήν φιλοσοφικό ερώτημα.

ΘΕΣΗ 5. Η σκέψη εξακολουθεί να βρίσκεται σήμερα υπό τον όρο των ποιητών, οπότε χρειάζεται να επαναπροφέρουμε το ερώτημα που εκείνοι, σε πείσμα των καιρών, περιφρούρησαν. Είναι αναγκαίο να διεισδύσουμε εκ νέου στην ιστορία τής φιλοσοφίας, ανατρέχοντας στις απαρχές της πριν από την έναρξη της πλατωνικής στροφής, η οποία εγκαινίασε την πορεία προς τη μεταφυσική λήθη τού ερωτήματος για το (νόημα του) είναι. Συνεπώς θεωρείται επιβεβλημένη η επιστροφή στα σπαράγματα των προσωκρατικών «ποιητών-στοχαστών».

ΘΕΣΗ 6. Ζητούμενο και μάλιστα με επιτακτικό τρόπο αποτελεί ένα νέο διάβημα της σκέψης, το οποίο, εγκατεστημένο στον λόγο των ποιητών και διαπερνώντας με νέα ματιά την πλατωνική στροφή και τις προσωκρατικές απαρχές, θα είναι σε θέση να αρθρώσει, στα όρια της γλώσσας, τη δυνατότητα μιας επαναϊεροποίησης της Γης, δηλ. το αίτημα ή κάλεσμα της εκτροπής τού είναι από το τρέχον ιστορικό πεπρωμένο του και της σωτηρίας του από τον εαυτό του. Οπότε η φιλοσοφία, εμβαπτισμένη στο λίκνο τής ποίησης, θα αναδυθεί ως «ανοιχτή σκέψη», ήτοι ως αμαλαμάτωση της ποιητικής περιπλάνησης, της προφητικής ικεσίας και της ατέρμονης ερμηνευτικής αποσυναρμολόγησης του εννοιολογικού παρελθόντος της.

Είναι μάλλον ευδιάκριτη η συνύφανση των θεματικών τής κριτικής στην κλασική μεταφυσική, της πολιτισμικής κριτικής με όρους κατάπτωσης ή εκτροχιασμού και μιας ορισμένης οικολογικής ευαισθησίας στο χαϊντεγκεριανό σχήμα. Η απαντητική κίνηση του Badiou σ' αυτό το σημείο οφείλει πολλά στον Marx, αφού σπεύδει να εντάξει αυτή την αφήγηση στην ταξινόμηση του τελευταίου για τον «φεουδαρχικό σοσιαλισμό». ⁶⁷⁵ Πράγματι, η παρουσιασθείσα προσέγγιση της τεχνικής ξεχειλίζει από επαναλαμβανόμενα στερεότυπα, ρητορικό στόμφο και αντιδραστική νοσταλγικότητα. «Οι διαλογισμοί, οι εικτολογίες και οι φιλιππικοί περί τεχνικής, είναι μεν πολύ

674. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 36. Πρβλ. Justin Clemens, "The Question Concerning Technology: Badiou versus Heidegger", στο: Jan Völker (ed.), *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London – New York: Bloomsbury, 2019), 113-130.

675. Βλ. Karl Marx – Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (Αθήνα: Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή), 53-55. Εκεί διαβάζουμε ότι η συμπιεζόμενη αριστοκρατία «για να προκαλέσει συμπάθειες έπρεπε να παραβλέψει φαινομενικά τα δικά της συμφέροντα και να διατυπώσει το κατηγορητήριό της ενάντια στην αστική τάξη μονάχα προς το συμφέρον τής εργατικής τάξης που ήταν θύμα τής εκμετάλλευσης. Έτσι απολάμβανε την ικανοποίηση ότι μπορούσε ν' απευθύνει λίβελους ενάντια στο νέο αφεντικό της και να τού ψιθυρίζει στ' αυτί λίγο-πολύ μαύρες προφητείες. Μ' αυτόν τον τρόπο γεννήθηκε ο φεουδαρχικός σοσιαλισμός, μισός ιερεμιάδα, μισός λίβελος, μισός αντίλαλος απ' το παρελθόν, μισός απειλή για το μέλλον, κάποτε χτυπώντας κατάστηθα την αστική τάξη με πικρόχολη, πνευματική, σαρκαστική κριτική, αλλά που φαινόταν πάντα κωμικός με την ολοκληρωτική ανικανότητά του να κατανοήσει την πορεία τής σύγχρονης ιστορίας».

διαδεδομένοι, αλλά δεν παύουν να είναι συλλήβδην γελοίοι». ⁶⁷⁶ Αντιθέτως, εκείνος καλωσορίζει την ανάπτυξη της τεχνικής, εκφράζοντας το παράπονο ότι παραμένει περιορισμένη εντός του καπιταλιστικού συστήματος: «Δεν υπάρχει αρκετή τεχνική, υπάρχει μια πολύ πρωτόγονη ακόμη τεχνική, αυτή είναι η πραγματική κατάσταση: η κυριαρχία τού κεφαλαίου χαλιναγωγεί και απλοποιεί την τεχνική, της οποίας οι δυνατότητες είναι απεριόριστες». ⁶⁷⁷ Ένα ακόμη σημείο κριτικής στον Heidegger αφορά την αθέμιτη ταύτιση της μοντέρνας επιστήμης με την τεχνική, η οποία έχει ως συνέπεια να εμφανίζεται η πρώτη ως αποτέλεσμα της κυριαρχίας τής δεύτερης. Ο Badiou υποστηρίζει αντιθέτως ότι οι επιστημονικές καινοτομίες ομοιάζουν περισσότερο με τις επινοήσεις στους άλλους τρεις τομείς που αποτελούν τους όρους τής φιλοσοφίας, παρά στις ηλεκτρικές μικροσυσκευές που κατακλύζουν τις ζωές των

676. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 39. Διαφωτιστικό είναι εν προκειμένω και το εκτενές σχόλιο του Κονδύλη: «Σ' αυτή την προοπτική τής ιστορίας των ιδεών, η κριτική που άσκησε ο Heidegger στην μεταφυσική μοιάζει όχι μονάχα προβληματική από την άποψη των περιεχομένων της, παρά και πολύ πιο κοινότοπη απ' όσο θα μπορούσε ν' αντιληφθεί ένας αναγνώστης μη εξοικειωμένος μ' ορισμένες συνάψεις (συνάψεις που ξεκινούν μ' εκείνες που θίξαμε παραπάνω, και φτάνουν ίσαμε τα καθέκαστα της ριζοσπαστικής δεξιάς κριτικής τού πολιτισμού και του καπιταλισμού από το 1900 και μετά) και, επιπλέον, διατεθειμένος, μέσα σε μέθη φιλοσοφική, να εκλάβει μεγαλόστομες και γλωσσικά περίπλοκες ρήσεις ως πνευματικές αποκαλύψεις. [...] Το σχήμα σκέψης αυτό δεν εμφανίζεται όμως μονάχα στο στενότερο πεδίο τής φιλοσοφίας και δεν έχει μονάχα φιλοσοφική σημασία, παρά και κοσμοϊστορική, μολονότι το Κοσμοϊστορικό (ως ανήκον στην ιστορία τού Είναι) εκφράζεται προνομακά στην φιλοσοφία και διαμέσου αυτής. Το κυρίαρχο στην φιλοσοφία ή μεταφυσική σχήμα σκέψης καθορίζει μ' άλλα λόγια την ιστορική δραστηριότητα του ανθρώπου, την σχέση του με τον κόσμο μέσα στον οποίο πρέπει να ζήσει μαζί με άλλους. Γιατί η μεταφυσική σκέφτεται παρόμοια με την επιστήμη, από την επιστήμη γεννιέται όμως η σύγχρονη τεχνική, στην οποία βρίσκει την κορύφωσή του ο εργαλειακός χαρακτήρας τής σκέψης και ο απλώς "αντικειμενοειδής" χαρακτήρας τού Όντος. Έτσι, το ορθολογικό υποκείμενο γίνεται φορέας τής βούλησης για ισχύ, και το θανατωμένο εξαιτίας τής αποκοπής του από το Είναι Ον γίνεται απλό αντικείμενο ανάληπτης κυριαρχίας. Η μεταφυσική μοιάζει να ξεπερνιέται διαμέσου της τεχνικής, στην πραγματικότητα όμως η τεχνική δεν αποτελεί παρά μεταμόρφωση και συνέχεια της μεταφυσικής και των μεταφυσικών τρόπων σκέψης. [...] Σε κάθε περίπτωση, η εξίσωση μεταφυσικής κι επιστημονικής μορφής σκέψης, και μάλιστα με την αξίωση να κατανοηθούν μέσω αυτής κοσμοϊστορικές διαδικασίες, προσκρούει σε μιαν ανυπέρβλητη δυσκολία: δεν μπορεί να εξηγηθεί, δηλαδή, γιατί η τεχνική μπόρεσε να το κάμει μονάχα μετά την επικράτηση της σύγχρονης επιστήμης επί της παραδοσιακής μεταφυσικής, και αφού είχε προηγηθεί ένας μακροχρόνιος και σκληρός αγώνας τής πρώτης ενάντια στην δεύτερη. [...] Αυτός είναι, τελικά, ο λόγος που δεν μπορεί να δώσει εύλογη απάντηση στο ερώτημα γιατί το Είναι τού ανθρώπου όρισε τον άνθρωπο ως ευλαβικό του ποιμένα και όχι, ας πούμε, ως ανάληπτο ή και μάλιστα αυτοκτόνο του κύριο, και γι' αυτό, οι προειδοποιήσεις, τα παράπονα κι οι συστάσεις του αιωρούνται ξεκρέμαστες στον αξιολογικά ακάλυπτο χώρο τού Είναι. Οι από μέρους τού Heidegger προαναγγελίες δεινών όμως δεν θα πρέπει να εκλαμβάνονται στην ονομαστική τους αξία, παρά θα πρέπει μάλλον να κατανοούνται ως έκφραση της τυραννισμένης συνείδησης ενός στρώματος διανοουμένων οι οποίοι λόγω των ικανοτήτων και των φιλοδοξιών τους δεν αντεπεξέρχονται στις απαιτήσεις τής βιομηχανικής και τεχνικής μαζικοδημοκρατικής εποχής, κι έτσι, με την οργή τού παραγνωρισμένου εκλεκτού, αναγκάζονται ν' αντιγυρίσουν στην τάχα περιορισμένη "εργαλειακή σκέψη" την δική τους "ανώτερη σκέψη"». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη, τόμος Β': από τον Χέγκελ και τον Νίτσε ως τον Χάιντεγκερ και τον Βίτγκενσταϊν*, μετάφραση: Μιχάλης Παπανικολάου (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012), 120-125.

677. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 40. Βάσει αυτού του χωρίου ο Badiou φαίνεται να είναι κοντά σε μια προμηθεϊκή τάση τού σοσιαλιστικού κινήματος.

ανθρώπων στις σύγχρονες μεγαλουπόλεις, αφού η επιστήμη ως τέτοια είναι βαθύτατα ανωφελής. Επομένως, η εμφάνιση του τεχνοεπιστημονικού συμπλέγματος αποτελεί σύμπτωμα μιας συγκεκριμένης κοινωνικο-πολιτικής συνθήκης, παρά αναπόδραστο πεπρωμένο – πολλώ μάλλον αυτοτροφοδοτούμενη κλιμάκωση των αστόχαστων μεταφυσικών προϋποθέσεων του δυτικού πολιτισμού.

Αντίστοιχης θετικής υποδοχής τυγχάνει από τον Badiou και η χειραφετική, «απεδαφικοποιητική» λειτουργία των καπιταλιστικών σχέσεων κατά την ιστορική τους ανάδυση, οι οποίες τείνουν να θραύουν τους κληρονομημένους και παγιωμένους από την παράδοση δεσμούς.⁶⁷⁸ Οι μαρξικοί επιτοπισμοί είναι εν προκειμένω εμφανείς: «Παντού όπου η αστική τάξη κατέλαβε την εξουσία, καταρράκωσε τις φεουδαρχικές, πατριαρχικές, ειδυλλιακές σχέσεις. Όλους τους περίπλοκους και ποικιλόμορφους δεσμούς που ενώνουν τον φεουδαρχικό άνθρωπο με τους φυσικούς ανωτέρους του, τούς διέρρηξε αδυσώπητα και δεν άφησε να απομείνει μεταξύ των ανθρώπων κανένας άλλος δεσμός εκτός από το ψυχρό συμφέρον, από τις άτεγκτες απαιτήσεις της πληρωμής “τοις μετρητοίς”. Έπνιξε τα ιερά ρίγη της θρησκευτικής έκστασης, του ιπποτικού ενθουσιασμού, του μικροαστικού συναισθηματισμού μέσα στα παγωμένα νερά του εγωιστικού υπολογισμού».⁶⁷⁹ Η τοποθέτηση των πάντων υπό τη σκέπη των εμπορευματικών σχέσεων και της καθολικής κυκλοφορίας τού χρήματος απομαγεύει την ιερότητα των δεσμών, τη συμβολική βαρύτητα των τελετουργιών, ξεσκεπάζει τη σαθρότητα κάθε ενός που εδραζόταν παρασιτικά στην κυριαρχία τού πολλαπλού, ρευστοποιεί τις μέχρι πρότινος αξιολογούμενες και παγιωμένες κωδικοποιήσεις, περιθωριοποιεί με δυο λόγια όλα εκείνα που νοσταλγούν οι εμφορούμενοι από ένα ρομαντικό-κοινοτιστικό φαντασιακό θιασώτες τού «φεουδαρχικού σοσιαλισμού», τυπικός όσο και ακραίος εκπρόσωπος του οποίου στην πολιτική υπήρξε ο εθνικοσοσιαλισμός. Καθόλου τυχαία, ο Heidegger θα δανειστεί από τον Hölderlin το μοτίβο της «επιστροφής των θεών».⁶⁸⁰ Για τον Badiou

678. «Όπως αναλύει ο Marx στα *Grundrisse*, σε όλες τις προκαπιταλιστικές μορφές υπάρχει α) η ανάγκη αναπαραγωγής των προϋποτιθέμενων δεσμών ατόμου-κοινότητας, β) η ανάγκη, ως εκ τούτου, μιας περιορισμένης και κυκλικής ανάπτυξης, ενώ γ) η παρακμή έρχεται όταν η περιορισμένη ανάπτυξη ξεπερνιέται, όταν ο κύκλος ξεπερνιέται κι ανοίγει σε σπείρα. Αντίθετα, στον καπιταλισμό είναι αναγκαία α) η ανατροπή κάθε άμεσης σχέσης και δεσμού τού ατόμου με την κοινότητα, β) η αενάως διευρυμένη αναπαραγωγή, η σπειροειδής κι απεριόριστη ανάπτυξη, ενώ γ) η παρακμή έρχεται όταν το ίδιο το κεφάλαιο γίνεται εμπόδιο στην αυτοεπέκτασή του, όταν η σπείρα κλείνει σε κύκλο. Η ρήξη τού κύκλου, το άνοιγμα της σπείρας, η τάση προς την καθολικότητα, η διάρκεια όχι σαν αιώνια επιστροφή τού ίδιου αλλά ως διαρκής επανάσταση – αυτό είναι η Νεοτερικότητα. Ιδού τι την ξεχωρίζει και την αντιπαράθετε στις προκαπιταλιστικές μορφές κοινωνικής υπαρξης αλλά –από ένα ιστορικό σημείο ανάπτυξης και πέρα– και στους ίδιους τούς όρους γέννησής της, τον καπιταλισμό». Βλ. Σάββας Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού* (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 1999), 197.

679. Υποθέτουμε ότι οι μεταφραστές απέδωσαν το απόσπασμα από το κείμενο του Badiou, στο οποίο παρεμβάλλεται. Για δύο ελαφρώς διαφορετικές αποδόσεις στα ελληνικά, βλ. Karl Marx – Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (Αθήνα: Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, 2004), 28, όπως επίσης τη μετάφραση του Κώστα Κουτσουρέλη για λογαριασμό των Εκδόσεων Νεφέλη, όπως ανατυπώθηκε στην ειδική έκδοση της εφημερίδας «Το Βήμα», σειρά «Βιβλία που άλλαξαν τον κόσμο» (Αθήνα: Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, 2010), 27.

680. «Ο Θεός που μόνο αυτός μπορεί να μάς σώσει δεν είναι ο Θεός-Αρχή που συμπυκνώνει τη λήθη τού Είναι στη δυτική μεταφυσική. Θα συμφωνήσουμε επίσης ότι δεν γίνεται να είναι ο ζωντανός Θεός

είναι το κεφάλαιο επομένως που συνιστά την κατεξοχήν μηδενιστική δύναμη, ενώ η διαπιστούμενη συμπίευσή του με την τεχνική είναι συγκυριακή και δεν αποτελεί προϊόν μιας κοινής ουσίας. Η συντελούμενη αποϊεροποίηση είναι ίσως –όπως άλλωστε για τους συγγραφείς τού *Κομμουνιστικού Μανιφέστου*– «το μόνο πράγμα που μπορούμε και οφείλουμε να χαιρετήσουμε στο κεφάλαιο: αναδεικνύει το αμιγές πολλαπλό ως υπόστρωμα της παρουσίασης, καταγγέλλει κάθε Ένα ως απλή προσωρινή μορφοποίηση, καθαιρεί τις συμβολικές παραστάσεις στις οποίες ο δεσμός έβρισκε ένα δήθεν είναι. Το ότι αυτή η καθαίρεση διενεργείται μέσα στην απόλυτη βαρβαρότητα δεν θα πρέπει να επισκιάζει την καθαρά οντολογική της αρετή».⁶⁸¹

Η θέση τού Badiou, αναφορικά με το ζήτημα της καταλληλότερης διάγνωσης της παρούσας φιλοσοφικής κατάστασης, είναι ότι η φιλοσοφία δεν έχει ματαιωθεί, αλλά, αδυνατώντας να αρθεί στο ύψος τού κεφαλαίου,⁶⁸² έχει τρόπον τινά ανασταλεί.

των θρησκειών, του οποίου τον θάνατο επικυρώνει ο Heidegger, ακολουθώντας, αν και στρεψόδικα, τον Nietzsche. Το ζητούμενο συνεπώς, εκτός από τον ιστορικά νεκρό Θεό των θρησκειών, και από τον προς αποδόμηση Θεό τής μεταφυσικής, έναν θεό που κατά τα άλλα μπορεί, στο πλαίσιο του μετακαρτεσιανού ανθρωπισμού, να λάβει το όνομα άνθρωπος, το ζητούμενο, λοιπόν, είναι να προταθεί στον στοχασμό ένας τρίτος θεός ή μια θεϊκή αρχή άλλης τάξεως». Βλ. Alain Badiou, «Ο Θεός είναι νεκρός», *Σύγχρονα θέματα*, τεύχος 90 (Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2005), 74. Η διαβόητη απόκριση του Heidegger προέρχεται από τη συνέντευξη του 1966 στους Georg Wolff και Rudolf Augstein για την εφημερίδα *Der Spiegel*.

681. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 43.

682. Ο Ray Brassier φαίνεται να πιστεύει ότι ο Badiou τα κατάφερε, αφού παρατηρεί ότι το κεφάλαιο –με τη μαρξική έννοια, νοούμενο ως αυταξιοποιούμενη αξία και κοινωνική σχέση– ενδέχεται να λειτουργεί ως υπέρτατος και αθέατος όρος τής φιλοσοφίας του. Οι ισομορφισμοί είναι υπαρκτοί, δεδομένου ότι «ο ολοκληρωμένος παγκόσμιος καπιταλισμός είναι συγκροτησιακά δυσλειτουργικός: “δουλεύει” με το να “χαλάει”. Ανεφοδιάζεται από τις τυχαίες αναποφασιστικότητες, τις υπέρμετρες μη συνεκτικότητες, τις αστάθμητες διακοπές, τις οποίες συνεχώς επανιδιοποιείται, αξιωματικοποιώντας την εμπειρική ενδεχομενικότητα. Μετατρέπει την καταστροφή σε [διαθέσιμο] πόρο, τον χαλασμό σε ευκαιρία, αξιοποιώντας το ανυπολόγιστο. [...] Αλλά εάν το Κεφάλαιο λειτουργεί ως πραγματική συνθήκη μέσω τής οποίας η φιλοσοφία ταυτοποιεί το κενό τού είναι, αποκηρύσσει τις οντολογικές της βλέψεις και γίνεται ο προάγγελος αληθειών, θα μπορούσε η αυτοματοποιημένη τυχαιότητά του να λειτουργεί επίσης ως το ακατονόμαστο Πράγμα το οποίο η φιλοσοφία τού Badiou δεν δύναται να αναγνωρίσει: τον μη στοχασίμο καθοριστικό παράγοντα για τη δική του ταυτοποίηση του είναι ως κενού. [...] Ίσως ο [πραγματικός-ιστορικός και ανεπίγνωστος ή παραγνωρισμένος] όρος για την υφαιρετική οντολογία τού Badiou να είναι μια σκέψη τού Κεφαλαίου, ακριβέστερα, μια παραδοχή ότι ο καπιταλισμός –τυφλό, τερατώδες, ακέφαλο πολύμορφο– σκέφτεται». Βλ. Ray Brassier, “Nihil Unbound: Remarks on Subtractive Ontology and Thinking Capitalism”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London – New York: Continuum, 2004), 57-58. Στο ίδιο μήκος κύματος είναι και η κριτική επισήμανση του Alexander Galloway, όταν γράφει πως το ζητούμενο «είναι να δείξουμε ότι τα μαθηματικά δεν μπορούν πλέον να υπάρχουν με ουδέτερο τρόπο ως ένα απλώς εξηγητικό εργαλείο για την κατανόηση της ύπαρξής μας, εφόσον η ίδια η ιστορία, αν θέλετε, έχει μολυνθεί από βιομηχανικές-μαθηματικές διεργασίες. [...] Το θέμα δεν είναι ότι τα μαθηματικά δεν είναι ικανά να εκφέρουν λόγο για την πραγματικότητα. Προφανώς και είναι σε θέση να το κάνουν. Το θέμα είναι μάλλον ότι δεν μπορεί να είναι ουδέτερος κανείς σχετικά με το ερώτημα της ικανότητας των μαθηματικών να εκφέρουν λόγο για την πραγματικότητα, ακριβώς επειδή στην εποχή τού ψηφιοποιημένου [computerized] καπιταλισμού τα ίδια τα μαθηματικά, ως ο [ευρέως χρησιμοποιούμενος] αλγόριθμος, έχουν καταστεί ιστορικός παράγοντας/δράστης». Βλ. Alexander R. Galloway, “The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism”, *Critical Inquiry*, Vol. 39, No. 2 (2013), 361-362.

Έσπευσε να καταγγείλει την πλατωνική χειρονομία που βρίσκεται στις απαρχές της, μακιγιάροντας με έπαρση την αδυναμία της να συνεχίσει. Επιδόθηκε σε μελοδραματικές διακηρύξεις και αφέθηκε στην ευκολία τής λυρικής απολογίας, της ανέξοδης καταγγελίας ή της διαφυγής ενώπιον του επελαύνοντος «μηδενισμού». Όμως, σε μια προσεκτικότερη εξέταση το άλλοθι της δύσκολα γίνεται πειστικό. «“Μηδενισμός” είναι ένα σημαίνον-πασπαρτού για να βουλώνει κάθε τρύπα. Το αληθινό ερώτημα παραμένει: τι συνέβη στη φιλοσοφία, και αρνείται περίτρομη την ελευθερία και τη δύναμη που μια αποϊεροποιητική εποχή τής προτείνει;»⁶⁸³

4. Η συγκόλληση της φιλοσοφίας στους όρους της

Αυτό που έλαβε χώρα είναι η μονομερής *συρραφή* ή *συγκόλληση* [suture],⁶⁸⁴ και μάλιστα μια σειρά διαδοχικών συγκολλήσεων –από τον Hegel και εξής– της φιλοσοφίας σε κάποιον από τους όρους της, σε βάρος των υπολοίπων. Η φιλοσοφία, όπως είδαμε, μορφοποιεί εννοιακά τον χώρο συνδυαστικότητας των αληθειών τής εποχής της, συγκροτεί μέσα στη σκέψη ένα πλαίσιο κοινής άρθρωσης και ελεύθερης κυκλοφορίας τους, ένα τρόπον τινά «κλειστό κύκλωμα» που φωτοδοτεί τον στοχασμό τού καιρού. Η συγκόλληση προκύπτει όταν η φιλοσοφία παραιτείται από το καθήκον της, εκχωρώντας τις λειτουργίες της σ' έναν από τους όρους, ο οποίος καθίσταται έτσι κυρίαρχος και συνάμα απομονωμένος.⁶⁸⁵ Ο Badiou στέκεται σε τρεις διαδοχικές⁶⁸⁶ τέτοιες συγκολλήσεις, προτείνοντας ένα ερμηνευτικό σχήμα για την αδρομερή εκτύλιξη της ιστορίας τής φιλοσοφίας από τον Hegel ως τις μέρες μας.

Πρώτα απ' όλα, η «θετικιστική» ή «επιστημονιστική» συγκόλληση ανέθεσε στην επιστήμη το πρόγραμμα μορφοποίησης των αληθειών τής εποχής. Παραμένει κυρίαρχη στον αγγλοσαξονικό χώρο, με εμφανείς συνέπειες για το καθεστώς των υπολοίπων όρων, εφόσον η πολιτική περιορίζεται στην πραγματιστική διαχείριση των κοινών (κυρίως των άχαρων δημοσιονομικών λεπτομερειών, των λογιστικών μεγεθών και των αντίρροπων επιμέρους συμφερόντων, πιέσεων και αξιώσεων) εντός τού πλαισίου τής αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, η ποίηση εξοβελίζεται στο

683. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 46.

684. Όπως διαβάζουμε στην υποσημείωση υπ' αριθμόν 18 της ελληνικής έκδοσης του πρώτου *Μανιφέστου για τη φιλοσοφία*, σελίδα 108: «Ο όρος suture, που αποδίδεται ως συγκόλληση, σημαίνει κατά κυριολεξία: ραφή, συρραφή», ενώ ο Σκολίδης επισημαίνει ακόμη πως ο ίδιος ο Badiou έχει μεταχειριστεί αλλού ως συνώνυμα τα ουσιαστικά fusion (σύντηξη) και rabatement (αλληλεπίθεση, επικάθιση). Πρόκειται για όρο λακανικής προέλευσης.

685. «Έχω ονομάσει *συγκόλληση* τη ρήξη στη συμμετρία και το καθοριστικό προνόμιο ενός από τους όρους τής φιλοσοφίας. Υπάρχει συγκόλληση της φιλοσοφίας όταν ένας από τους όρους της αποδίδεται στον καθορισμό τού φιλοσοφικού ενεργήματος της σύλληψης και της διακήρυξης. [...] Στην περιοχή τής φιλοσοφίας η συγκόλληση, που επενδύει το φιλοσοφικό ενέργημα με έναν ενικό καθορισμό σε σχέση με την αλήθεια του, καταστρέφει μέσω της πλήρωσης το κατηγοριακό κενό που είναι απαραίτητο για τον φιλοσοφικό τόπο ως τόπο τής σκέψης». Βλ. *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 87-88.

686. Η διαδοχική εμφάνιση των επιμέρους συγκολλήσεων θα πρέπει στην πραγματικότητα να νοηθεί στρωματογραφικά, ούτως ώστε να μην αποκλείεται η επάλληλη παρουσία ή η διαπλοκή τους.

πολιτισμικό παράρτημα, ενώ ο έρωτας υποκαθίσταται από την ταυτόχρονη συνύπαρξη εν αφθονία ενός «φτηνού» συναισθηματισμού και ενός οιονεί πορνογραφικού αισθησιασμού (όλα εξόχως εμπορευματοποιημένα). Παράπλευρη συνέπεια αποτελεί η άνοδος μιας διάχυτης και συχνά ασαφούς θρησκευτικότητας ως συμπληρωματικής πνευματικής έκφρασης –κατά τη λυρική μαρξική διατύπωση– ενός κόσμου δίχως πνεύμα.⁶⁸⁷

Ταυτόχρονα, η κυρίαρχη δογματική κωδικοποίηση του μαρξισμού πρότεινε τη συγκόλληση με τον πολιτικό όρο, όπου η φιλοσοφία κατ' ουσίαν οδηγείται στην αυτοκατάργησή της, υποκαθιστάμενη από την πολιτική, νοούμενη ως πρακτική δραστηριότητα για τον έλλογα προσανατολισμένο επαναστατικό μετασχηματισμό τού κόσμου. Η φιλοσοφία όφειλε να συνδράμει τους αγώνες για την άρση των συνθηκών που ευνόησαν ίσαμε τώρα τη στρεβλή άνθισή της, να ακυρωθεί τρόπον τινά εκουσίως, προσβλέποντας όμως στον μεταϊστορικό ορίζοντα της αταξικής κοινωνίας ως τη συνθήκη που θα σηματοδοτούσε την έναρξη της αληθινής φιλοσοφίας (κατ' αντιστοιχία προς το εγγελιανής έμπνευσης σχήμα τής σύμπτωσης του «τέλους τής Ιστορίας» με την έναρξη της κυρίως ιστορίας τής ελευθερίας). Η καλλιτεχνική δραστηριότητα έτεινε ν' απαξιωθεί πέραν της δυνητικής εργαλειακής της αξιοποίησης, όπως άλλωστε και ο έρωτας, κρίνοντας από τον «σοσιαλιστικό» πουριτανισμό και την καταδίκη τής ψυχανάλυσης. Όσον αφορά την επιστήμη, ο μαρξισμός αυτός έμεινε δέσμιος της θετικιστικής συγκόλλησης, με την εμμονή του να ανακηρυχθεί σε επιστήμη τής αντικειμενικής κίνησης της ιστορίας, εάν όχι και της φύσης. Κατεξοχήν εκφραστής αυτής της διπλής συγκόλλησης με την πολιτική και την επιστήμη υπήρξε ο σταλινισμός, σε τελική ανάλυση όμως υπό την κυριαρχία τού πολιτικού όρου, όπως φαίνεται από τη χρεία «άνωθεν» παρεμβάσεων στις διεξαγόμενες συζητήσεις περί γενετικής, γλωσσολογίας ή σχετικιστικής φυσικής (με το οποίο δεν εννοούμε ότι υπόκειντο σε άμεσο πολιτικό έλεγχο αυτές οι ζυμώσεις, όσο ότι ενίοτε είχαν την ανάγκη επίσημης πολιτικής κύρωσης). Η παρέμβαση του Louis Althusser, εκ των φιλοσοφικών δασκάλων τού Badiou, δύναται να θεωρηθεί ως μια απόπειρα αντιστροφής των ρόλων εντός τούτης της ιδιόμορφης διπλής συγκόλλησης.⁶⁸⁸ Έτσι, η πολιτική ανατέθηκε στον νόμιμο εκφραστή της, δηλ. το

687. Όπως έγραφε ο νεαρός Marx στις αρχές τού 1844: «Η θρησκευτική καχεξία είναι, κατά ένα μέρος, η έκφραση της πραγματικής καχεξίας και, κατά ένα άλλο, η διαμαρτυρία ενάντια στην πραγματική καχεξία. Η θρησκεία είναι ο στεναγμός τού καταπιεζόμενου πλάσματος, η θαλπωρή ενός άκαρδου κόσμου, είναι το πνεύμα ενός κόσμου απ' όπου το πνεύμα έχει λείψει. Η θρησκεία είναι το όπιο του λαού. Ξεπέρασμα της θρησκείας σαν απατηλής ευτυχίας τού λαού σημαίνει την απαίτηση της πραγματικής του ευτυχίας. Η απαίτηση να αρνηθεί τις αυταπάτες σχετικά με την κατάστασή του σημαίνει απαίτηση να αρνηθεί μια κατάσταση που έχει ανάγκη από αυταπάτες. Η κριτική τής θρησκείας είναι λοιπόν εν σπέρματι η κριτική τής κοιλάδας αυτής των δακρύων, που η θρησκεία αποτελεί το φωτοστέφανό της». Βλ. Karl Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μετάφραση: Μπάμπης Λυκούδης, σειρά «Φιλοσοφία – Πηγές» (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1978), 17-18. Για μια διαφορετική απόδοση, πρβλ. Karl Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία τού 1840: Μια ανθολογία*, επιλογή – μετάφραση: Θανάσης Γκιούρας (Αθήνα: Εκδόσεις ΚΨΜ, 2014), 148.

688. «Εδώ ο Althusser βρίσκεται στο ακραίο σημείο τής ταλάντωσης. Να υπενθυμίσουμε ότι το 1965 η φιλοσοφία, γι' αυτόν, βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με την επιστήμη. Το 1968 η φιλοσοφία είναι μια μορφή τής πάλης των τάξεων, είναι –αυτό θα είναι η διατύπωσή του– η πάλη των τάξεων εντός τής

Κομμουνιστικό Κόμμα, και η φιλοσοφία αναλώθηκε εφεξής σ' ένα πρόγραμμα επιστημολογίας τού μαρξισμού.⁶⁸⁹ Όπως αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, όριο αυτής της παρέμβασης –και της ασταθούς ισορροπίας που επεδίωκε– στάθηκε το συμβάν «Μάης '68».

Προκειμένου τώρα να εξέλθει η φιλοσοφία από την κατάσταση των διαφόρων μονομερών συγκολλήσεων, οι οποίες την εγκλωβίζουν και περιορίζουν δραστικά την απρόσκοπτη ανάπτυξή της, είναι αναγκαίο να στοχαστούμε εκ νέου τη συνολική συνδυνατότητα των γενολογικών περιοχών μέσα από τα συμβαντικά ορόσημα, τα οποία στέκονται σε καθεμιά εξ αυτών ως πρόκληση για τη σκέψη. Ως τέτοιοι οδοδείκτες αναγνωρίζονται και προτείνονται από τον Badiou η βελτιωμένη θεωρία των συνόλων στον τομέα τού μαθημίου, που στο έργο τού Paul Cohen δέχεται την ύπαρξη «μη κατονομάσιμων» πολλαπλοτήτων [ακριβέστερα: υποσυνόλων μη κατασκευάσιμων από έναν προτασιακό τύπο τής διαθέσιμης γλώσσας, αφού την εποχή τής συγγραφής του πρώτου *Μανιφέστου* ο Badiou εξακολουθούσε να χρησιμοποιεί εναλλάξιμα τους όρους «μη κατονομάσιμο», «μη διακρίσιμο» και «γενολογικό»], η ποίηση του Celan –που κραυγάζει από αγωνία για την αδυναμία τής ποίησης να επωμιστεί τον ρόλο τής φιλοσοφίας και συνεπώς επισφραγίζει την περάτωση της «εποχής των ποιητών»– στην τέχνη, οι «συγκεχυμένες [σκοτεινές ή ασαφείς] συμβαντικότητες» [ένενοementialités obscures] της περιόδου 1965-1980 (όπως ο Μάης τού '68 και η κληρονομιά του, η Άνοιξη της Πράγας, η κινεζική Πολιτιστική Επανάσταση, η Ιρανική Επανάσταση, η πολωνική «Αλληλεγγύη») στην πολιτική, και η λακανική αναδιαμόρφωση της ψυχανάλυσης στο πεδίο τού έρωτα.

Η θέση τού Badiou είναι λοιπόν ότι η κίνηση της φιλοσοφίας έχει ανακοπεί μετά τον Hegel λόγω ενός ιστορικού πλέγματος συγκολλήσεων, ενδεικτικό σημάδι των οποίων αποτελεί η επιμονή τής διαπίστωσης ότι η εποχή τής αμέριμνης συστηματικής άσκησής της έχει παρέλθει ανεπιστρεπτί. Όμως η φιλοσοφία μόνον ως σύστημα μπορεί να αρθρωθεί, εάν με αυτό εννοούμε όχι ένα εγκυκλοπαιδικό σχήμα κανοναρχούμενο από ένα ύψιστο σημαίνον, αλλά «το ζητούμενο μιας πλήρους μορφοποίησης των τεσσάρων γενόσημων [ή γενολογικών] όρων τής φιλοσοφίας, σύμφωνα με μια έκθεση που κατά την εκφορά της να εκθέτει και τον κανόνα που τη

θεωρίας. [...] Η δημιουργική πορεία τού Althusser αναπτύσσεται μέσω μιας μετατόπισης της συγκόλλησης, η οποία δεν κατορθώνει, τελικά, να απελευθερώσει το φιλοσοφικό ενέργημα ως τέτοιο και να διαφυλάξει την εμμένειά του, την αστηρότητα της οποίας, όπως το έχω επισημάνει, είχε εντούτοις ο ίδιος αναγγείλει περισσότερο από οιονδήποτε άλλον. Η διάρρηξη της παρένθεσης, που εγκλωβίζει τη φιλοσοφία μέσα σε μια μετωπική συνάντηση με την επιστήμη, έγινε δραστική μόνο κλείνοντας εκ νέου μιαν άλλη παρένθεση, αυτήν που μετατρέπει τη φιλοσοφία σε ένα είδος πολιτικού γένους. Εδώ προφανώς δρα εξ αποστάσεως το λευκό που έχει μείνει ανάμεσα στις παρενθέσεις, ένα λευκό τού οποίου η μορφική έλξη είναι αυτή της συγκόλλησης. Όσο και αν οι μετατοπίσεις στις οποίες υποβάλλεται από τον Althusser η έννοια της φιλοσοφίας είναι ταχείες και βίαιες, έχουν εντούτοις αφήσει ανέπαφη την κενή θέση όπου η φιλοσοφία –όταν εγκαθίσταται εκεί– σφραγίζεται από έναν από τους συμβαντικούς όρους της». Βλ. *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 87-88.

689. Πέραν του σχετικού τμήματος του πρώτου κεφαλαίου, βλ. *Το μάθημα του Althusser*, το οποίο δημοσίευσε το 1974 εν είδει συμβολικής πατροκτονίας ο Jacques Rancière – πρόσφατη επανέκδοση: *La leçon d'Althusser* (Paris: La Fabrique, 2012).

διέπει». ⁶⁹⁰ Οι συστηματικές βλέψεις δεν συνεπάγονται την «αμεριμνησία» ή τη διαφυγή από το υπάρχον, πολλώ δε μάλλον την απολογία του. Κατά τη γνώμη μας, είναι προς τιμήν τού φιλοσόφου ότι, καιτοι υποστηρικτής μιας μάχιμης «υλιστικής διαλεκτικής», σπεύδει να αναγνωρίσει την αυτονομία τού φιλοσοφικού –και δη του «μεταφυσικού»– επιπέδου, υπενθυμίζοντας ότι οι μεγάλες φιλοσοφίες τού παρελθόντος χαρακτηρίζονται από στάση επαγρύπνησης και εγρήγορσης έναντι των εξωγενών όρων τους. Έτσι, ο Badiou διακρίνει δύο καθολικούς κανόνες που προϋποθέτει η άσκηση της φιλοσοφίας: Αφενός α) «πρέπει να διαθέτει η φιλοσοφία τις συμβαντικές ονοματοδοτήσεις των όρων της και συνεπώς να καθιστά εφικτή την ομόχρονη, εννοιακά ενοποιημένη, σκέψη» για τους όρους αυτούς, και αφετέρου β) «το περιγραφικό, ή συντεταγμένο, υπόδειγμα που εγκαθιδρύει αυτόν τον χώρο σκέψης, στον οποίο οι γενόσημες [γενολογικές] διαδικασίες βρίσκουν στέγη και υποδοχή, πρέπει να εκτίθεται στο εσωτερικό αυτού του χώρου στέγασης και υποδοχής». ⁶⁹¹ Έπεται των ανωτέρω ότι η πληρέστερη σκιαγράφηση των μεταφιλοσοφικών παραδοχών τού Badiou αποδεικνύει ότι η φιλοσοφία έχει στην πραγματικότητα τρεις ακόμη όρους, όπως θα διευκρινιστεί στο τέλος τού παρόντος κεφαλαίου.

5. Η παρέλευση της «εποχής των ποιητών»

Είμαστε πλέον σε θέση να κατανοήσουμε καλύτερα γιατί στάθηκε τόσο ελκυστική η κατοπινή συγκόλληση με την τέχνη. Ο Heidegger ενσάρκωσε μια αντιθετικιστική και αντιμαρξιστική προσπάθεια, καταγγέλλοντας ως συνέπειες της κυριαρχίας τής τεχνικής (που, ας θυμηθούμε, αποτελεί κατ' αυτόν το ιστορικό πεπρωμένο τής δυτικής μεταφυσικής) ακριβώς τη μοντέρνα επιστήμη και το ολοκληρωτικό κράτος, και κήρυξε τη στροφή προς την ποίηση (όπως φαίνεται να έπραξαν με διαφορετικούς τρόπους και οι Nietzsche, Bergson, Blanchot, Derrida, Deleuze). ⁶⁹² Η σκέψη τελούσε

690. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 52. Πρβλ. την πρώτη συνέντευξη του φιλοσόφου με την Lauren Sedofsky, “Being By Numbers”, *Artforum*, Vol. 33, No. 2 (1994): «Η φιλοσοφία είναι πάντοτε συστηματική. Φυσικά, αν με τον όρο “σύστημα” εννοείτε μια αρχιτεκτονική κατ’ αναγκαίο τρόπο προικισμένη μ’ έναν θεμέλιο λίθο [endowed with a keystone] ή ένα κέντρο, τότε μπορείτε να πείτε, για να χρησιμοποιήσω το λεξιλόγιο του Heidegger, ότι είναι ζήτημα μιας οντοθεολογικής συστηματικότητας και επομένως όχι πλέον έγκυρος. Εάν όμως με τον όρο “σύστημα” εννοείτε, πρώτον, ότι η φιλοσοφία συλλαμβάνεται ως ένα επιχειρηματολογικό πεδίο/κλάδος με μια απαίτηση συνοχής και, δεύτερον, ότι η φιλοσοφία ουδέποτε λαμβάνει τη μορφή ενός ενικού σώματος γνώσης, αλλά, για να χρησιμοποιήσω το δικό μου λεξιλόγιο, υπάρχει υπό όρους [conditionally] αναφορικά με ένα σύνθετο/πολύπλοκο σύνολο αληθειών, τότε είναι η ίδια η ουσία τής φιλοσοφίας να είναι συστηματική. Η διακριτή υπηρεσία που η φιλοσοφία παρέχει στη σκέψη είναι η αξιολόγηση του καιρού [time]. Το θέμα είναι αν μπορούμε να πούμε, και σύμφωνα με ποιες αρχές, ότι *τούτος* ο καιρός, ο δικός μας καιρός, έχει αξία. Γι’ αυτό [το καθήκον] η συστηματική διάσταση είναι απαραίτητη. Κατά τη γνώμη μου, είναι ένα και το αυτό να ρωτάμε αν η φιλοσοφία μπορεί να είναι συστηματική και αν η φιλοσοφία μπορεί να υπάρξει ολωσδιόλου».

691. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 52-53.

692. Ιδού μια παραδειγματική διατύπωση του Deleuze από το βιβλίο του για τον Proust, η οποία θα μπορούσε να εκληφθεί ως ενδεικτική μιας ρομαντικής «συρραφής» τής σκέψης του στον ποιητικό όρο:

εφεξής υπό τον όρο τής τέχνης. «Ίδού η σημερινή κατάσταση της φιλοσοφίας: Αρλεκίνος, υπηρέτης τριών αφεντάδων» διαπιστώνει ο Badiou, αναφέροντας τη σκέψη του Lévinas ως πιθανό σύμπτωμα μιας ενδεχόμενης τάσης συγκόλλησης και με τον ερωτικό όρο. Ζητούμενο για να συνεχιστεί η φιλοσοφία σήμερα είναι η αποσυγκόλληση, με κύριο αντίπαλο την τρίτη, ποιητικίζουσα συγκόλληση, δεδομένου ότι ο θετικισμός και ο δογματικός μαρξισμός δεν συνιστούν παρά αδειανά κουφάρια («απολιθωμένες τοποθετήσεις», «θεσμικές ή ακαδημαϊκές συγκολλήσεις» θα αποφανθεί περιφρονητικά ο Badiou).⁶⁹³ Αντιθέτως, το νιτσεο-χαϊντεγκεριανό ρεύμα, που σφράγισε την «εποχή των ποιητών», όχι μονάχα παρέμενε κραταιό, αλλά δεν είχε κατά τη γνώμη του γίνει αντικείμενο κριτικής εξέτασης με τη δέουσα προσοχή μέχρι την εποχή τής συγγραφής του πρώτου *Μανιφέστου για τη φιλοσοφία*.

Η θέση του Badiou είναι ότι η «εποχή των ποιητών»⁶⁹⁴ έχει περατωθεί, γι' αυτό και ο κατάλογος των εκπροσώπων της είναι κλειστός. Περιέχει επτά ονόματα, όχι των καλύτερων – τίτλος άλλωστε άνευ νοήματος – αλλά των πλέον ενδεικτικών τού εύρους των χειρονομιών και των αποχρώσεων που κάλυψε η εποχή: ο Hölderlin ως

«Η κριτική τού Proust προσεγγίζει το ουσιαστικό: οι αλήθειες παραμένουν αυθαίρετες και αφηρημένες όσο βασίζονται πάνω στην καλή θέληση να σκέφτεται κανείς. Μόνο το συμβατικό είναι διευκρινισμένο. Γιατί η φιλοσοφία, όπως και η φιλία, αγνοεί τις σκοτεινές περιοχές όπου διαμορφώνονται οι αποτελεσματικές δυνάμεις που επιδρούν πάνω στη σκέψη, τους προσδιορισμούς που μάς εξαναγκάζουν να σκεφτόμαστε. [...] Από τις αλήθειες τής φιλοσοφίας λείπει η αναγκαιότητα, η σφραγίδα τής αναγκαιότητας. Η σκέψη δεν είναι τίποτα χωρίς κάτι που σε αναγκάζει να σκέφτεσαι, που ασκεί βία πάνω στη σκέψη. Πιο σημαντικό από τη σκέψη, είναι αυτό που “δίνει αφορμή για σκέψη”: πιο σημαντικό από τον φιλόσοφο, ο ποιητής». Βλ. Gilles Deleuze, *Ο Πroust και τα σημεία*, μετάφραση: Καίτη Χατζηδήμου – Ιουλιέττα Ράλλη (Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος – Ράππα, 1977), 114-115, με πρόσφατη επανέκδοση. Ωστόσο, κάπως διαφορετική γνώμη έχει ο Philippe Sabot στη μελέτη του για τις σχέσεις τής φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία, όπου εντάσσει τον τύπο αναλύσεων που επιχειρεί ο Deleuze στο «διδασκτικό σχήμα», σύμφωνα με την οπτική τού οποίου η αρωγή τής φιλοσοφίας κρίνεται αναγκαία ώστε να εξαχθεί ή να ανασυγκροτηθεί ο φιλοσοφικός πυρήνας από το λογοτεχνικό κείμενο. Πρβλ. Philippe Sabot, *Φιλοσοφία και λογοτεχνία. Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος*, εισαγωγή – μετάφραση – σημειώσεις: Γιάννης Πρελορέντζος (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 2017), 149-171.

693. Πρβλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 86: «Όσον αφορά τις μοντέρνες παραλλαγές τής μαρξιστικής επαναστατικής πολιτικής, αυτές είχαν αυστηρά υποτάξει τη φιλοσοφία στην πολιτική. Ο ίδιος ο Althusser είχε ορίσει τη φιλοσοφία, την οποία είχε αναγάγει στις σχεδόν αχρονικές χειρονομίες τής σύγκρουσης μεταξύ υλισμού και ιδεαλισμού, ως “πάλη των τάξεων στη θεωρία”. Το αναλυτικό ρεύμα είχε στραφεί εναντίον τής φιλοσοφίας, όπως το έκανε με μπρίο ο Wittgenstein ήδη από τις αρχές τού 20ού αι., θεωρώντας την ως ένα σύνολο προτάσεων “στερημένων νοήματος”. Είχε επιχειρήσει να αποδείξει ότι ο στοχασμός είχε κυρίως ανάγκη από ένα συντακτικό έλεγχο των φράσεων, το μοντέλο τού οποίου βρισκόταν στην τυπική λογική, και από μια σημασιολογική επιτήρηση που παρέπεμπε είτε στις αισθητηριακές βεβαιότητες είτε στις απαιτήσεις τής δράσης: εμπειρισμός από τη μια πλευρά, πραγματισμός από την άλλη».

694. Βλ. και το ομότιτλο άρθρο τού Badiou στο περιοδικό *Ποίηση*, τεύχος 10 (1997), 143-162, σε μετάφραση (συνοδεία εισαγωγής) του Βλάση Σκολίδη, όπως και το κείμενο «Η φιλοσοφική καταφυγή στο ποίημα» από τη συλλογή *Conditions*, πρόλογος: François Wahl (Paris: Seuil, 1992), 93-107. Τα περισσότερα σχετικά κείμενα περιελήφθησαν στη συναγωγή κειμένων *Que pense le poème?* (Caen: Éditions Nous, 2016) ή στην αντίστοιχη αγγλόγλωσση έκδοση *The Age of the Poets and Other Writings on Twentieth-Century Poetry and Prose*, επιμέλεια – μετάφραση: Bruno Bosteels, εισαγωγή: Emily Apter – Bruno Bosteels (London – New York: Verso, 2014).

εμπροσθοφυλακή, και οι μεταγενέστεροι της Παρισινής Κομμούνας Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessôa, Mandelstam και Celan.⁶⁹⁵ Δεν πρόκειται για όλη την ποίηση ενός περίπου αιώνα, αλλά για τους εκπροσώπους της εκείνους οι οποίοι, αισθανόμενοι τη διανοητική πίεση των καιρών, ανέλαβαν ενσυνείδητα ή όχι το καθήκον τής σκέψης: να εκφέρουν και να αναδείξουν τον αποπροσανατολισμό τής εποχής. Η κωδικοποίηση του Badiou περικλείει πέντε σημεία:

α) Η στρατηγική κίνηση, την οποία επιτελούν οι ποιητές αυτοί, είναι η καθαίρεση της κατηγορίας τού αντικειμένου και της αντικειμενικότητας ως αναγκαίων μορφών τής παρουσίας. Το ποίημα ελίσσεται απέναντι στο δίπολο του υποκειμένου και του αντικειμένου (συστοιχία η οποία είναι βέβαια καταστατική στην επικράτεια της γνώσης).

β) Ο Heidegger διασταύρωσε την καθαρά φιλοσοφική κριτική τής αντικειμενικότητας με την ποιητική καθαίρεσή της. Η σκέψη του απέφυγε την καντιανή διατήρηση του αντικειμένου, όπως και τη φιλοσοφία τής συνείδησης που ακολούθησε ο Husserl, καθώς επέμεινε στη διαφοροποίηση μεταξύ του ειδέναι και της αλήθειας, παραδίδοντας ούτως τη φιλοσοφία στην ποίηση. Η σαγήνη της οφείλεται συνεπώς στο ότι συνέλαβε ό,τι διακυβευόταν στο ποίημα. «Γι' αυτό και η μόνη θεμελιακή κριτική που είναι δυνατόν να υπάρξει προς τον Heidegger είναι ετούτη: η εποχή των ποιητών περατώθηκε, είναι αναγκαίο να απο-συγκολλησουμε τη φιλοσοφία και από τον ποιητικό της όρο».⁶⁹⁶ Αποδεσμευόμενη ούτως η ποίηση από το σισύφειο έργο τής επαναμάγεψης του κόσμου, βλέπει να τής επιστρέφεται η προσήκουσα δύναμή της.⁶⁹⁷

γ) Ο Heidegger διαβάζει την καθαίρεση της αντικειμενικότητας ως συνεπαγόμενη την καθαίρεση της επιστήμης. Η κίνησή του συνίσταται στο να «“μοντάρει” την αντινομία τού μαθημίου και του ποιήματος με τρόπο ώστε να συμπίπτει με την αντίθεση του ειδέναι και της αλήθειας, ή του

695. Αν μη τι άλλο πρόκειται για έναν χαρακτηριστικά «φιλοσοφικό» κατάλογο ποιητών: Friedrich Hölderlin [1770-1843], Stéphane Mallarmé [1842-1898], Arthur Rimbaud [1854-1891], Georg Trakl [1887-1914], Fernando Pessôa [1888-1935], Osip Mandelstam [1891-1938] και Paul Celan [1920-1970].

696. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 61.

697. «Η επιταγή τού ποιήματος είναι σήμερα να κατακτήσει τον δικό του αθεϊσμό, και συνεπώς να καταστρέψει από τα ενδότερα των δυνάμεων της γλώσσας τη νοσταλγική φρασεολογία, την πόζα τής υπόσχεσης ή τον προφητικό προορισμό προς το Ανοικτό. Το ποίημα δεν οφείλει να είναι ο μελαγχολικός φύλακας της περατότητας, ούτε το απότμημα μιας μυστικιστικής σιωπής, ούτε ο καταληψίας σ' ένα απίθανο κατώφλι. Ας αφοσιωθεί στη μαγεία όλων των πραγμάτων για τα οποία ο κόσμος, έτσι σκέτος, είναι ικανός: ας διαβλέψει στο μεταίχμιο του ανέφικτου την άπειρη ανάδυση των αόρατων δυνατοτήτων». Βλ. το κείμενο «Ο Θεός είναι νεκρός», μετάφραση: Βλάσης Σκολίδης, *Σύγχρονα θέματα*, τεύχος 90 (Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2005), 73.

ζεύγους υποκειμένο/αντικείμενο και του είναι». ⁶⁹⁸ Αντίθετα, ο Badiou πιστεύει ότι η σκέψη των ποιητών, σε αντίθεση με τον φιλόσοφο που την υπηρέτησε, είχε συναίσθηση της βαθύτερης σύμπραξης των μαθηματικών με την ποίηση, δηλ. του γεγονότος ότι, επέκεινα κάθε «υπολογιστικής» σύλληψης, δεν υπάρχει μαθηματικό «αντικείμενο».

δ) Ενδείκνυται να στοχαστούμε την εποχή των ποιητών πρωτίστως με βάση την προσίδια «μέθοδο» αποαντικειμενοποίησης που μετέλθε καθείς εκ των εκπροσώπων της, η οποία άλλωστε επιτρέπει την εσωτερική περιοδολόγησή της. Οι διαδικασίες καθαίρεσης του αντικειμένου, άρα και του υποκειμένου, ανάγονται σε δύο τύπους, με τον πρώτο ν' αποδίδεται στον Mallarmé και τον δεύτερο στον Rimbaud: «το αντικείμενο είτε αφίσταται της Παρουσίας, αποσύρεται από την Παρουσία διά της αυτοδιάλυσής του, είτε αποσπάται από το πεδίο εμφάνισής του, χάνει τον χαρακτήρα μοναχικής εξαίρεσης και μπορεί πλέον να υποκατασταθεί από οποιοδήποτε άλλο... Ταυτόχρονα, το υποκειμένο καταργείται είτε διά της απουσίας είτε διά του ενεργού πολλαπλασιασμού». ⁶⁹⁹

ε) Με τον Celan επέρχεται το τέλος τής εποχής των ποιητών, εκφερόμενο εκ των ένδον τής ποίησης. ⁷⁰⁰

Στο βιβλίο του *Ο αιώνας* (2005) –αποτελούμενο από το επεξεργασμένο υλικό των προερχόμενων από τα σεμινάρια του μεταξύ των ετών 1998-2001 σημειώσεων– ο Badiou αποτιμά φιλοσοφικά τον 20ό αι. διαμέσου του πώς τον στοχάστηκαν εμμενώς ποικίλοι εκπρόσωποί του, διαπρέψαντες κυρίως στα αισθητικά και πολιτικά δρώμενα. ⁷⁰¹ Διακρίνει λοιπόν ένα κυρίαρχο πάθος τού Πραγματικού ή για το Πραγματικό, το οποίο διακλαδώθηκε σε δύο γενικούς προσανατολισμούς. Ο πρώτος φιλοδοξήσε να επιστρέψει σε μια αδιαμεσολάβητη επαφή με το Πραγματικό, αποκαθάρνοντας βίαια τη συμβολικά ή ιδεολογικά κατασκευασμένη πραγματικότητα, η οποία λειτουργούσε ως μάσκα και σύμπτωμα συνάμα. Στο πλαίσιο τούτης της κατεύθυνσης, κρίθηκε συνεπώς ως επιβεβλημένη η καθαρτική καταστροφή των

698. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 62. Για περισσότερες λεπτομέρειες για το πώς επωμίστηκε η ποίηση τον στοχασμό τού αιώνα, ο αναγνώστης μπορεί να συμβουλευτεί ορισμένες από τις διαλέξεις που περιέχονται στο βιβλίο *Ο αιώνας* (2005), καθώς και στα προαναφερθέντα κείμενα για την «εποχή των ποιητών» και τη «φιλοσοφική προσφυγή/καταφυγή στο ποίημα».

699. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 64-65, καθώς επίσης αναλυτικότερα τα κείμενα που αφιερώνει ο φιλόσοφος στη μέθοδο του καθενός στη συναγωγή *Conditions* («Η μέθοδος του Mallarmé: Υφαίρεση και απομόνωση», 108-129, «Η μέθοδος του Rimbaud: Η διακοπή», 130-154). Σχετικά με τον Pessôa και τη διάχυση του Εγώ, πρβλ. *Le Siècle* (Paris: Éditions du Seuil, 2005), κεφάλαιο 10: «Cruautés», 159-183.

700. Για τον Paul Celan και την εποχή των ποιητών, βλ. *Le Siècle* (Paris: Éditions du Seuil, 2005), κεφάλαιο 8: «Ανάβαση», 119-139. Πρβλ. Βίκη Σκούμπη, «Το μη υπάρχον στο έργο τού Πάουλ Τσέλαν», *αληθεια*, τεύχος 6 (2011), 107-132.

701. Βλ. *Le Siècle* (Paris: Éditions du Seuil, 2005). Πρβλ. την αγγλέζικη έκδοση, *The Century*, προλογικό σημείωμα – μετάφραση: Alberto Toscano (Oxford: Polity Press, 2007).

αναπαραστάσεων της πραγματικότητας και η αντιδιαστολή τους προς το Πραγματικό, δίχως τούτη η «στιγμή τού αρνητικού» να συνοδευόταν από τις λογικές εγγυήσεις μιας εσωτερικής ανακατασκευής και υπέρβασής της. Ο δεύτερος προσανατολισμός, αν και εξίσου μη διαλεκτικός ή ακόμη και αντιδιαλεκτικός, λειτούργησε περισσότερο υφαιρετικά, επιδιώκοντας όχι τη διάρρηξη του πέπλου που κάλυπτε το πραγματικό, αλλά την ανάδειξη της ελάχιστης εκείνης διαφοράς (μεταξύ της ύλης και της ιδέας, του υποβάθρου και της μορφής, της μορφής και του περιεχομένου, του Συμβολικού και του Πραγματικού), η οποία συγκροτησιακά διέπει τις συμβολικές και αναπαραστατικές λειτουργίες, ως του κατεξοχήν σημείου εντοπισμού τού Πραγματικού. Το Πραγματικό θεωρήθηκε ούτως ειπείν ως το κενό, το οποίο αναδρομικά εμφανίζεται αναπόφευκτα σε κάθε απόπειρα κάλυψής του, ως το ενδημικό στην αναπαράσταση «ρήγμα», το «σχεδόν τίποτε» που μετά βίας γίνεται αντιληπτό. Αν πρακτική απόληξη του πρώτου προσανατολισμού αποδείχθηκε ότι ήταν η κλιμάκωση της καταστροφής των υπαρχουσών αναπαραστάσεων, οι εκβολές τού δεύτερου αφορούσαν μάλλον την αποσυναρμολόγηση και το εγχείρημα της ανακατασκευής τους. Σε αμφοτέρους τις περιπτώσεις πάντως δεσπόζει το πρόβλημα της καινοτομίας ή της επινόησης ενός νέου παρόντος (ένδειξη του οποίου αποτέλεσε, στον τομέα των πολιτικών διεργασιών, το πρόταγμα ή η επωδός τού νέου, ελευσόμενου και υπό κατασκευήν ανθρωπολογικού τύπου).

Ας σημειωθεί επίσης ότι ο Badiou θέλει να αναιρέσει τις ενδοφιλοσοφικές συνέπειες της λεγόμενης «γλωσσικής στροφής», η οποία με τη σειρά της «είχε ως όρο ένα θεμελιώδες συμβάν σκέψης: τη μαθηματικοποίηση της λογικής».⁷⁰² Το συμβάν αυτό επέτρεψε «στη γλώσσα να θέσει υπό την κατοχή της τη φιλοσοφία. Και το τίμημα που πληρώσαμε ήταν η καθαίρεση κάθε οντολογίας: είτε με τη μορφή που τής δίνει ο Wittgenstein: οι εκφορές τής οντολογίας είναι μη νοήματα: είτε με τη μορφή που τής δίνει ο Heidegger: οι εκφορές τής μεταφυσικής διανύουν την εποχή τής μηδενιστικής τους περάτωσης».⁷⁰³ Αμφότεροι φαίνεται να ταυτίζουν τη λογική με την

702. Βλ. το κείμενο «Λογική, φιλοσοφία, “γλωσσική στροφή”», το οποίο περιέχεται στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 69-84. Είναι χαρακτηριστικό ότι το 2011 ο Badiou αντιτάχθηκε στην ανάδειξη της –εργαζόμενης στην «αναλυτική» παράδοση– Claudine Tiercelin στο *Κολλέγιο της Γαλλίας*, την οποία υποδέχτηκε ως ένδειξη συντηρητικής μετατροπής τού ιδρύματος σε προπύργιο της αμερικανικής αναλυτικής φιλοσοφίας (προκαλώντας έτσι την αντίδραση του Jacques Bouveresse). Ομολογουμένως, η αντίληψή του γι’ αυτό το ύφος φιλοσοφίας –εάν κρίνουμε τουλάχιστον από τις σποραδικές ονομαστικές αναφορές που απαντούν στα έργα του– μοιάζει να είναι εγκλωβισμένη σε στερεότυπα, ενώ η εκ μέρους του γνώση των εξελίξεων σ’ αυτό δεν φαίνεται να πηγαίνει πολύ πέρα από το έργο των Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine και ελάχιστων γαλλόφωνων συνεχιστών τους (όπως οι Bouveresse και Pascal Engel). Πρβλ. την υποσημείωση 20 στην εισαγωγή. Σημειωτέον ότι αντίστοιχη στερεοτυπικά αρνητική άποψη εμφανίζεται να έχει και ο Quentin Meillassoux, υπερασπιζόμενος μια γαλλική ρασιοναλιστική παράδοση (αλλά και μια επανεισαχθείσα, υπερήφανη σύλληψη της *French Theory*).

703. Βλ. Alain Badiou, «Λογική, φιλοσοφία, “γλωσσική στροφή”», μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης, *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 77. Αντίστοιχη είναι η αρνητική αποτίμηση της ετερόκλητης «γλωσσοποίησης της ύπαρξης» από τον Μεταξόπουλο, την οποία παραθέτουμε εν εκτάσει: «Η μετάθεση του ενδιαφέροντος από τα πράγματα στις λέξεις θα μπορούσε να εκληφθεί ως μια συνετή επιστημολογική απόπειρα να επαναπροσδιορισθεί η έννοια της αλήθειας, με την υπέρβαση του αφελούς ρεαλισμού, ή να κατανοηθεί ο πολιτισμικά επικαθοριζόμενος προσληπτικός ορίζοντας

υπολογιστική διάσταση των μαθηματικών· ο μεν (πρώιμος) Wittgenstein ταυτίζει τα όρια της γλώσσας, της σκέψης και του κόσμου, ενώ ο Heidegger καταγγέλλει την κυριαρχία της μοντέρνας τεχνικής, η οποία έχει μαθηματική δομή (ή κοινό υπόβαθρο με την μαθηματικοποιημένη επιστήμη). Οι παρεμβάσεις δύο εκ των πλέον αναγνωρισμένων στοχαστών τού 20ού αι., οι οποίες κατά γενική ομολογία θεωρούνται αρκετά διαφορετικής πνοής,⁷⁰⁴ είχαν λοιπόν ένα κοινό αποτέλεσμα,

των ιστορικών υποκειμένων. Ωστόσο η φιλοσοφική σκέψη τού 20ού αι., σε ορισμένες από τις σημαντικότερες εκδοχές της, υποκατέστησε τα πράγματα με τις λέξεις και τούτο είχε μοιραίες συνέπειες. [...] Δεν είναι συντυχιακό πως όλα αυτά τα ρεύματα, τα τόσο ετερογενή, συγκλίνουν στην κατάλυση του πυρήνα της κλασικής φιλοσοφικής σκέψης και αναπτύσσονται, άπαντα, την περίοδο του Μεσοπολέμου. [...] Την ίδια περίπου εποχή –στον Μεσοπόλεμο του μπολσεβίκικου θριάμβου, του αιματοκυλίσματος της επανάστασης στη Γερμανία, της ανάδυσης του φασισμού, της κρίσης τού κοινοβουλευτισμού, της διαμάχης τού Einstein με τους Bohr και Heisenberg, του σπουδαιοπρεπούς φουτουρισμού, του νταντά και του σουρεαλισμού– ο Heidegger και οι νεοθετικιστές ερίζοντας, αμέσως ή εμμέσως, εκδίδουν για τη φιλοσοφία την ίδια καταδικαστική ετυμηγορία, επιστρατεύοντας εκ πρώτης όψεως διαμετρικώς αντίθετα επιχειρήματα. Μόνο που ο Heidegger βαυκαλίζεται ότι η προσωκρατική μεταφυσική μπορεί να αναγεννηθεί διά της δικής του σκέψεως και πνευματικής παραγωγής και να καταδυθεί εκ νέου στην ουσία των πραγμάτων, στο Είναι τού Όντος. Ενώ οι νεοθετικιστές θεωρούν επίσης ότι η φιλοσοφία, ως μεταφυσική, απεβίωσε, αλλά δεσμεύονται να περιορισθούν στη λογική ανάλυση της γλώσσας και στην κριτική επισκόπηση, υπό το πρίσμα μιας ολοένα και λιγότερο απαιτητικής επαληθευτικής θεωρίας τού νοήματος, διαφόρων γνωστικών διεκδικήσεων της άλφα ή της βήτα επιστήμης, αλλά και των συγκεκριμένων διατυπώσεων των φυσικών γλωσσών. Ο Heidegger και ο Carnap, με την απαράμιλλη λογική αυστηρότητά του, ερείδονται στην ίδια διάγνωση, για να προτείνουν πλήρως ασύμβατες, αναμεταξύ τους, φαρμακευτικές αγωγές. [...] Ο Heidegger –μιλάμε για την ίδια εποχή, τον Μεσοπόλεμο– και ο πρώτος Wittgenstein συμμερίζονται την πεποίθηση πως η μεταφυσική πνέει τα λούστια. [...] Οι νεοθετικιστές, που καταχρηστικώς συνδέθηκαν από ορισμένους με τον πρώτο Wittgenstein –πόρρω απέχει η προβληματική τού μεν από των δε, αν δεν βρίσκεται και στους αντίποδες–, εκφράζουν την αισιοδοξία τού ενθουσιώδους αναμορφωτή, καθ' ότι προσλαμβάνουν ως πρόοδο και απελευθέρωση από τις μεταφυσικές παρεξηγήσεις το γεγονός, ακριβώς, ότι η φιλοσοφία έχει τελεσίδικα διαχωρισθεί από τις επιστήμες και έχει περιχαρακωθεί στο πεδίο της διερώτησης για τα θεμέλια της εμπειρικής γνώσης, για τον τρόπο συγκρότησης της εμπειρικής γνώσης, χωρίς να υπεισέρχεται σε ζητήματα περιεχομένου τού επιστημονικού λόγου, δίχως να αναζητεί μια ιδιόκτητη περιοχή αλήθειας. Επιπλέον δεν ασχολείται με την ουσία τού σκέπτεσθαι, αλλά με το κριτήριο του επιστημονικώς αποφαίνεσθαι. Αν η λογική ανάλυση της γλώσσας είναι η ακοίμητη αστυνομία της σκέψης, ο χωροφύλακας του Wittgenstein προστατεύει και διαφυλάσσει τον ιερό τόπο τού άρρητου, απαγορεύοντας την είσοδο, ενώ η αστυφυλακή τού λογικού εμπειρισμού συλλαμβάνει post factum όποιον αποτόλμησε να εμφιλοχωρήσει σε αυτόν. [...] Μια ξεθωριασμένη παραλλαγή τού νεοθετικιστικού εγχειρήματος είναι η κατοπινή αγγλοσαξονική αναλυτική φιλοσοφία της γλώσσας, ιδιαίτερα η οξφορδιανή. Καθ' όσον ενθυλακώνει και αιχμαλωτίζει τη φιλοσοφική σκέψη στην πραγμάτευση της δομής και του νοήματος γλωσσικών τύπων ή ομιλιακών ενεργημάτων, εν πολλοίς άγονη, κάτι σαν επιτραπέζιο παιχνίδι, αποκομμένο από οποιαδήποτε κοινωνική αναφορά (δεν συμπεριλαμβάνουμε, βέβαια, σημαντικούς φιλοσόφους, όπως τον Moore, τον Russell, τον Ryle ή τον Strawson αργότερα και τινές ακόμα). Εκπίπτει σε σχολαστικισμό, ενίοτε ακραίο, διότι άλλος λογαριασμός είναι η υπεράσπιση της αυστηρότητας στη διατύπωση των αποφάνσεων και των επιχειρημάτων και άλλος ο εγκλεισμός της σκέψης μόνο σε αυτή την τεχνική πτυχή τού επιχειρηματολογείν». Βλ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική: Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως της θεωρίας της κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 373-377.

704. Βλ. την ενδιαφέρουσα συμβολή τού Paul M. Livingston, “Wittgenstein Reads Heidegger, Heidegger Reads Wittgenstein”, στον συλλογικό τόμο που συνεπιμελήθηκε με τους Jeffrey A. Bell και

ιδιαιτέρως αρνητικό για τη φιλοσοφία, αφού η τελευταία καταλήγει να γίνει στον αγγλοσαξονικό χώρο «ένας αχανής σχολαστικισμός, μια γραμματική των θέσεων, ήτοι μια πραγματολογία των μορφών κουλτούρας», ενώ στους επιγόνους τού Heidegger η «σωτηρία τής σκέψης» ανατίθεται σε «μεταφιλοσοφικά εγχειρήματα, σε μια αποσπασματική αρχι-αισθητική». Στην απόπειρα επανεξέτασης της ευρύτερης «γλωσσικής στροφής» αναδύονται δύο ζητούμενα: η συνολική αποτίμηση της φιλοσοφικής προσφοράς της (όπως είδαμε, για τον Badiou αυτή εντοπίζεται κατά κύριο λόγο στον αναλυτικό σχολαστικισμό και το τέλμα τής «εποχής των ποιητών», και γενικότερα στην υποκατάσταση της έννοιας της *αλήθειας* από την προβληματική τού *νοήματος*) και ο διαχωρισμός τής λογικής από τα μαθηματικά. Το δεύτερο καθίσταται δυνατό από την εμφάνιση της θεωρίας των κατηγοριών στα μαθηματικά, η οποία απέκτησε κεντρικό ρόλο στις μεταγενέστερες επεξεργασίες τού Badiou, όπως είχαμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε.⁷⁰⁵ Υπό τον όρο τής θεωρίας κατηγοριών, μπορούμε να συλλάβουμε τη στενή σχέση των δύο κλάδων δίχως την απορρόφηση του ενός από τον άλλο, διασώζοντας ταυτόχρονα την προτεραιότητα της οντολογίας (αφού το κρίσιμο δίδαγμα της θεωρίας, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, δεν έγκειται τόσο στην ανάδειξη των πληθυντικών λογικών, όσο στην πρόσδεση των τελευταίων στο κατ' αρχήν ανεξάρτητο οντολογικό τους υπόβαθρο). Η θεωρία των *τόπων* σκιαγραφεί με επάρκεια τα διάφορα δυνατά μαθηματικά σύμπαντα, είναι όμως η θεωρία συνόλων εκείνη που αποφασίζει για «το» πραγματικό μαθηματικό σύμπαν, το απόλυτο ανάφορο της σκέψης ή το οντολογικό πλαίσιο που δεξιώνεται τον στοχασμό τού αμιγούς πολλαπλού και όπου είναι και νοείν δεν διακρίνονται (καθώς για τον φιλόσοφο η γόνιμη διάκριση αφορά μάλλον την *οντολογία* και τη *γλώσσα τής οντολογίας*: εκ του αναμφίλεκτου γεγονότος ότι η ίδια η οντολογία συνιστά έναν *λόγο*, επ' ουδενί δεν τεκμαίρεται η αναγωγή της σε μια «λογολογία»).

6. Παρέκβαση I: Ορισμένες σημειώσεις για τις σχέσεις τής φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία

Είναι ίσως θεμιτό σ' ένα αρκετά γενικό επίπεδο να προσεγγίσουμε τη διαφορά των επιστημών από τις τέχνες υπό το ακόλουθο πρίσμα: Οι πρώτες κατά βάση επιχειρούν να υπαγάγουν το άγνωστο στο ήδη γνωστό, διευρύνοντας ούτως την εμβέλεια της νομοτελούς ολότητας που τα συναρμόζει υπό την πρωτοκαθεδρία τού γνώσιμου, ενώ

Andrew Cutrofello, *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (London: Routledge, 2016).

705. Είχαμε την ευκαιρία να αναφερθούμε εν συνόψει στη θεωρία κατηγοριών (και δευτερευόντως στην υποκατηγορία των τόπων) στο προηγούμενο, σχετικό με τις *Λογικές των κόσμων* τμήμα τής μελέτης. Βλ. το υποκεφάλαιο IV.2, 238-245. Ενδιαφέρον είναι ότι ο Γιώργος Λ. Ευαγγελόπουλος αναφέρεται στη θεωρία κατηγοριών ως πιθανή αντένδειξη στη γνωστή θέση τού Καστοριάδη περί του εγγενούς συνολιστικού-ταυτιστικού χαρακτήρα τής θεμελίωσης των μαθηματικών. Πρβλ. τη μελέτη του *Μαθηματικά και Φυσική, μια Ιδιαίτερη Σχέση: Με αφορμή σκέψεις τού Κορνήλιου Καστοριάδη* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2010), 75-78. Όσον αφορά τον Badiou, την αφορμή τής στροφής τού ενδιαφέροντός του προς την εν λόγω θεωρία φαίνεται πως παρέσχε η συναφής κριτική υπόδειξη του Jean-Toussaint Desanti.

οι δεύτερες επιχειρούν μάλλον να προβληματοποιήσουν το οικείο, να το καταστήσουν ανοίκειο, ήτοι να το παραγάγουν από τη σκοπιά τής αυτόφωτης, ενικής του ύπαρξης, της απαραμείωτης ιδιουσυστασίας του (εφόσον το έργο τέχνης φαίνεται να προσφέρεται ως το κατεξοχήν παράδειγμα ανεπανάληπτου και μη αντικαταστάσιμου ή εναλλάξιμου προϊόντος ανθρωπογενούς δραστηριότητας, ως η αρχετυπική ενσάρκωση μιας «μη εμπορευματικής» λογικής: Εξυπακούεται ότι κάθε έργο τέχνης είναι δυνάμει [ή ενεργεία] ένα εμπόρευμα, ενώ κάθε προϊόν με τη σειρά του αποτελεί δυνητικά τουλάχιστον «έργο τέχνης». Το πρόβλημα είναι πού και πώς ακριβώς χαράσσεται κάθε φορά το όριο μεταξύ του εμπορεύσιμου και του μη εμπορεύσιμου, του εμπορευματοποιημένου και του μη εμπορευματοποιημένου, του κατ' αρχήν εμπορευματοποιήσιμου και του κατ' αρχήν απεμπορευματοποιήσιμου, του στερούμενου και μη ενέχοντος καλλιτεχνική διάσταση και του φέροντος ή διεκδικούντος καλλιτεχνική αξία – και δη ανεκτίμητη). Από τη μία έχουμε επομένως μια επέκταση της δικαιοδοσίας τής νόησης, διευθυνόμενη από το επιτελικό κέντρο επιχειρήσεων του γινώσκοντος υποκειμένου (ενός τμήματος ή σύνολης της επιστημονικής και ερευνητικής κοινότητας ή της ιδεατής τους προβολής, φερειπείν)· από την άλλη, πρόκειται για ένα είδος απρόβλεπτης εισβολής τού Έξω, μολονότι το είδος βίας που ενδέχεται να ασκηθεί στον καλλιτέχνη κάθε άλλο παρά αναιρεί τις συντονισμένες, συστηματικές και επίμονες προσπάθειες κατασκευής τούτης της ανοικιότητας, ως αντάξιας έκφρασης των απρόσωπων εντάσεων που διαπερνούν την καλλιτεχνική χειρονομία.

Αν το σκιαγραφηθέν σχήμα δεν είναι εντελώς απλουστευτικό (εφόσον μεταξύ άλλων δεν θα έπρεπε να παραβλέψουμε την εγγενή «καλλιτεχνική» διάσταση της επιστήμης ούτε την «επιστημονική» πτυχή τής τέχνης), ίσως θα μπορούσε να αποτελέσει εφαλτήριο για να τεθεί ως πρόβλημα η σχέση τής φιλοσοφίας προς τις τέχνες και δη τη λογοτεχνία, δεδομένου ότι, από πολλές απόψεις, οι οποίες άπτονται των μέσων, των σκοπών και της προσίδιας μεθόδου της (ήτοι της μορφής, των περιεχομένων, του τρόπου έκθεσης και των παραγόμενων αποτελεσμάτων των επεξεργασιών της), η φιλοσοφία μοιάζει να βρίσκεται και να κινείται διαρκώς «αναμεταξύ» των δύο πόλων, άλλοτε τείνοντας προς την καθολική μεταδοσιμότητα, τον αποδεικτικό συλλογισμό και τη συνοχή που προσιδιάζουν στο ιδεώδες δημοσιευσιμότητας ή παρουσιασιμότητας των επιστημονικών πορισμάτων, και άλλοτε προσεγγίζοντας την «ατίθιση» και «ανυπότακτη» γοητεία των καλλιτεχνικών (και κυρίως των λογοτεχνικών) έργων, κατά τη διαδικασία αυτοφανέρωσης και αυτοέκθεσής τους, όπου το κριτήριο του νοήματος και το νόημα το ίδιο είναι αδιαχώριστα από τη διαδικασία που τα παρήγαγε (γεγονός καταρχήν μη αποδεκτό αναφορικά με τις επιστήμες).

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, στο φιλοσοφικό σύστημα του Badiou οι τέχνες αποτελούν ένα από τα τέσσερα εκείνα πεδία, στα οποία ενδέχεται να παραχθούν αλήθειες. Αυτό που μάς ενδιαφέρει στη συγκεκριμένη συνάφεια είναι ότι πρόκειται για εξωφιλοσοφικούς τύπους, οι οποίοι δρουν ως συνθήκες για τον στοχασμό. Δουλειά τής φιλοσοφίας είναι να συστηγάσει σ' ένα εννοιακό πλαίσιο τις αλήθειες τής εποχής της, τις οποίες η ίδια δεν παράγει, δηλ. να τις συλλάβει, να τις συμπαραουσιάσει, να τις εκθέσει – η δραστηριότητά της έχει λοιπόν κάτι το

υστερογενές, το «κατόπιν εορτής» (η γλαύκα τής Αθηνάς ίπταται πράγματι το σούρουπο). Οι αλήθειες αποτελούν τη συντονισμένη, καίτοι αστάθμητη, εκτύλιξη των συνεπειών ενός συμβάντος που έλαβε χώρα σ' ένα ορισμένο πεδίο, συνοδεύονται επομένως από τη μέγιστη υπαρκτική ένταση και εμβέλεια μετασχηματισμού (όσον αφορά τους υποκείμενους φορείς ή τελεστές τους και το πεδίο υποδοχής και εκδίπλωσής τους αντίστοιχα).

Από την οπτική που ενημερώνει την υπόθεσή μας εν προκειμένω, οι πλέον κρίσιμες διαστάσεις των διαδικασιών που δρομολογούνται από μια συμβαντική καινοφάνεια είναι α) η ενδεχομενικότητα, β) η αιωνιότητα και γ) η καθολικότητά τους. Η πρώτη υπενθυμίζει ότι οι εν λόγω διαδικασίες δεν έχουν υποστασιακό χαρακτήρα ούτε εγγράφονται σε δομές οντολογικής κανονικότητας· η δεύτερη ότι, άπαξ και εμφανιστούν, θα είναι παντοτινά διαθέσιμες, ακόμη και αν καταστούν ανενεργές για μακρές περιόδους, δυνάμενες ούτως να διασχίσουν απόμακρους και χωρισμένους από βάθη αιώνων κόσμους και να επιφέρουν την τοπολογική τους γειτνίαση· η τρίτη ότι έχουν οικουμενική απεύθυνση, αδιαφορώντας για τις τοπικές ιδιομορφίες ενός πεδίου, μολονότι είναι πάντοτε εντός ενός συγκεκριμένου κόσμου που λαμβάνει χώρα η ανάδυσή τους. Τούτες οι «διαδικασίες αλήθειας», που έλκουν την καταγωγή τους από το ίχνος ενός συμβάντος και των οποίων πεπερασμένη στιγμή ή προσωρινό θραύσμα αποτελεί η διαμόρφωση μιας δρώσας υποκειμενικότητας, εμφανίζονται σε τέσσερις τομείς, ενώ χαρακτηρίζονται ακόμη από δ) την απειρία, ε) το απρόβλεπτο και στ) την καινοτομία, μολονότι ανακλύπτουν πάντοτε σε συγκεκριμένα ιστορικά, πολιτισμικά, κοινωνικά, κτλ., συμφραζόμενα και δεν προϋπάρχουν αυτής της ανάδυσης. Ειδικότερα τώρα, οι αλήθειες τής τέχνης εμπλέκουν τη διέλευση του Απείρου, που οι ίδιες είναι, εντός του πεπερασμένου των σωρευμένων, ήδη διαθέσιμων γνώσεων και της ρυθμισμένης κυκλοφορίας των ονομάτων, των υφιστάμενων ταξινομικών σχημάτων και των επικοινωνιακών κωδίκων. Ακριβώς λόγω τούτης της ενεργοποιούμενης κάθε φορά διαλεκτικής, το επιδραστικότερο σχήμα, στο οποίο η προσέγγιση του Badiou φιλοδοξεί να αντιπαρατεθεί – προκειμένου ακριβώς να το υπερβεί–, είναι το ρομαντικό (εξάλλου, στο όψιμο έργο του ο Badiou θα γενικεύσει την έννοια του έργου [τέχνης] για να αναφερθεί στα προϊόντα όλων των γενολογικών διαδικασιών).

Στο *Εγχειρίδιο μη αισθητικής* του, ο Badiou κάνει λόγο για τρία σχήματα, εντός των οποίων μπόρεσαν να εγγραφούν ιστορικά οι σχέσεις τής φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία: το διδακτικό, το κλασικό και το ρομαντικό.⁷⁰⁶ Ο Philippe Sabot απηχεί εν πολλοίς την εν λόγω διάκριση του Badiou, όταν, στη μελέτη του για τις φιλοσοφικές αξιοποιήσεις τού λογοτεχνικού, προβαίνει στην επίσης τριμερή διάκριση μεταξύ του διδακτικού, του ερμηνευτικού και του παραγωγικού σχήματος. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να μάς διαφύγουν ορισμένες διαφοροποιήσεις, των οποίων χαρακτηριστική ένδειξη αποτελεί ότι, για τον μεν πρώτο, η ενασχόληση του Gilles Deleuze με το έργο λογοτεχνών εντάσσεται στο ρομαντικό σχήμα, ενώ για τον δεύτερο κατεξοχήν

706. Βλ. Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique* (Paris: Éditions du Seuil, 1998).

εμπίπτει στο διδακτικό σχήμα.⁷⁰⁷ Πέραν αυτού, ο Sabot δεν πραγματεύεται καθόλου το κλασικό σχήμα, το οποίο ο Badiou θεωρεί ιστορικά κυρίαρχο.

Το διδακτικό σχήμα αφορά τη θεώρηση της τέχνης ως δραστηριότητας μιμητικής των συνεπειών του αληθούς, την οποία η φιλοσοφία οφείλει να θέσει στην υπηρεσία ενός εξωτερικού ηθικοπρακτικού σκοπού ή αξίας. Υπό την οπτική αυτή, οι τέχνες αντιμετωπίζονται με δυσπιστία, ενίοτε μάλιστα οι επεξεργασίες που λαμβάνουν χώρα εντός τους χρήζουν προληπτικής παρακολούθησης και ενδεχομένως λογοκρισίας, ενώ τείνουν να θεωρούνται αξιοποιήσιμες ως εργαλεία για την προώθηση μιας αλλογενούς ατζέντας. Όλως αντιθέτως, στο ρομαντικό σχήμα η καλλιτεχνική παραγωγή χαιρετίζεται ως πρωταρχική και αυτοτελής δραστηριότητα, στην οποία υπάγεται ο φιλοσοφικός σχολιασμός. Σημειωτέον ότι κατά τον Sabot αυτό συνεπάγεται την δημιουργική εξόρυξη ενός προϋπάρχοντος νοήματος ή μιας φιλοσοφικής αλήθειας, η αποκάλυψη της οποίας θα απαιτούσε την ούτως ειπείν ενεργοποίηση μιας όμορης φιλοσοφικής απόπειρας εν είδει ερμηνευτικού εγχειρήματος. Κατά τον Badiou ωστόσο η έμφαση δίνεται στις απρόσωπες δυνάμεις που βρίσκονται επί το έργον στην καλλιτεχνική δημιουργία, οπότε σκοπός τού μελετητή δεν θα ήταν η «αποκάλυψη» κάποιου πράγματος όπως η πρόθεση του δημιουργού, παρά μάλλον η επανάληψη και η επίταση της δημιουργικής έντασης, της οποίας φορέας κατέστη προσωρινά αυτός. Τέλος, στο πλαίσιο του κλασικού σχήματος επιτυγχάνεται ένας ορισμένος συμβιβασμός, αφού η τέχνη εκλαμβάνεται μεν ως μιμητική δραστηριότητα, η οποία δεν έχει ως σκοπό την αλήθεια, συνιστά εντούτοις μια αυτοτελή πολιτισμική έκφραση λόγω της θεραπευτικής και καθαριστικής της λειτουργίας.

Ο μαρξισμός, η γερμανική ερμηνευτική και η ψυχανάλυση αποτελούν για τον Badiou τις σύγχρονες εκφάνσεις τούτων των γενικότερων στάσεων και προσανατολισμών, ενώ στην περίπτωση των καλλιτεχνικών πρωτοποριών είχαμε μάλλον ένα διδακτικο-ρομαντικό υβρίδιο με εμφανώς «αντικλασική» αιχμή. Από την άποψη αυτή, ο 20ός αι., μολονότι αυτοπαρουσιάστηκε ως εποχή των ρήξεων, των ανατροπών και των νέων ξεκινήματων, λίγα προσέθεσε εν τέλει στο υπό πραγμάτευση ζήτημα, δεδομένου ότι όλες οι στάσεις είχαν ήδη μορφοποιηθεί σε αδρές γραμμές κατά το παρελθόν. Το επίδικο της συζήτησης αφορά κατά κύριο λόγο τη σχέση της τέχνης με την αλήθεια, ενώ, δευτερευόντως, άπτεται του ερωτήματος αν το είδος εκείνο αλήθειας, για το οποίο το έργο τέχνης αποδεικνύεται άξιο, έχει ή όχι φιλοσοφικό χαρακτήρα (με άλλα λόγια, το ζήτημα είναι αν είναι σε θέση ή όχι να παραγάγει η καλλιτεχνική δραστηριότητα είτε την εκάστοτε προσίδια της αλήθεια, είτε μια φιλοσοφική αλήθεια ή και καμία απολύτως αλήθεια). Το ενοπιό στοιχείο των τριών προσεγγίσεων είναι ασφαλώς η μέριμνα διαπαιδαγώγησης των νέων, την

707. Βλ. σχετικά το υποκεφάλαιο «Ο διδακτικός Deleuze», 149-174. Αξίζει να αναφερθεί ότι, ενώ ο Sabot επαινεί τους Badiou και Foucault ως παραδειγματικές ενσαρκώσεις τού «παραγωγικού σχήματος», το οποίο προκρίνει ως το γονιμότερο και πλέον συμβατό με την αυτονομία αμφοτέρων των πεδίων, ο Lecercle μάλλον θεωρεί τον Badiou τυπικό εκπρόσωπο ενός ορισμένου φιλοσοφικού «διδακτισμού», τον οποίο όμως επ' ουδενί δεν αντιλαμβάνεται αρνητικά. Βλ. σχετικά Jean-Jacques Lecercle, *Badiou and Deleuze Read Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 136-139.

οποία ο φιλόσοφος διατηρεί, εντάσσοντάς την όμως στο μοτίβο μιας αποβλέπουσας στην «πραγματική ζωή» ή την «ευτυχία» διαπαιδαγώγησής τους, εκπορευόμενης από τις ενικές εξωφιλοσοφικές αλήθειες και την ομόχρονη ορθολογική τους στοίχιση.

Δύο ζητήματα που αφήνει ανοικτά το εγχείρημα του Badiou για μια «μη αισθητική» προσέγγιση, όπως και η συλλήβδην ένταξη των τεχνών στο σύστημά του ως όρου τού φιλοσοφείν, είναι εκείνα που άπτονται της υποβόσκουσας ενότητας της τέχνης και του λανθάνοντος ή μη κριτηρίου επιλογής μεταξύ των προτιμώμενων έργων. Ο Badiou δεν αποκλείει καταρχήν κανένα είδος, αφιερώνοντας σε διάφορα σημεία τού εκτενούς έργου του αναλύσεις στον χορό, τον κινηματογράφο, το θέατρο, τη μουσική, τη ζωγραφική, κτλ. Εντούτοις, κατά κύριο λόγο αναφέρεται στην ποίηση, και μάλιστα σε συγκεκριμένους ποιητές (όπως οι Mallarmé και Pessôa), την οποία μοιάζει να προκρίνει ως ενδεικτική περίπτωση «σκεπτόμενης τέχνης». Το ερώτημα είναι αν αυτές οι προτιμήσεις εδράζονται απλώς στις εν πολλοίς τυχαίες λεπτομέρειες της προσωπικής ιστορίας και διαδρομής τού φιλοσόφου ή αν ελλοχεύουν άλλα, περισσότερο φιλοσοφικά φορτισμένα κριτήρια, οπότε θα υπήρχαν τέχνες ή επιμέρους έργα που προσφέρονται λιγότερο από άλλα για την κατάληψη της θέσης τού υποψήφιου τόπου διέλευσης ή παραγωγής αληθειών.⁷⁰⁸ Επίσης, η ιδιοτυπία κάθε μορφής τέχνης αναφορικά με τα μέσα και τους σκοπούς της, συναρτήσει ασφαλώς των εκάστοτε πολιτισμικών οριζόντων και του μεταβαλλόμενου κοινωνικο-ιστορικού πλαισίου, φαίνεται να θέτει υπό διερώτηση την υπαγωγή τους σ' ένα κοινό καθεστώς. Η πληθυντική ενότητα της τέχνης αντιστέκεται στις θεωρησιακές απόπειρες «ομοιογενοποίησής» της, οι οποίες συνήθως περιλαμβάνουν ακριβώς ένα τέτοιο, ρητώς επεξεργασμένο ή άτυπο, κριτήριο για την ιεράρχηση και ταξινόμηση των διαφόρων εκφάνσεων και των ενικών αποτελεσμάτων της.⁷⁰⁹

Ενδιαφέρον πάντως παρουσιάζει η επιλογή τού Badiou να μην εκλάβει ως θεμελιώδη μονάδα ανάλυσης τον καλλιτέχνη ή το εκάστοτε έργο του, αλλά την ανοικτή –καθότι εγγενώς ανολοκλήρωτη και αβέβαιη– πορεία μιας υπό εκτύλιξη «καλλιτεχνικής διαδικασίας», όπως τούτη δρομολογείται την επαύριον ενός συμβάντος, η οποία συντίθεται βεβαίως από έναν αστερισμό έργων, δίχως μολοντούτο να εξαντλείται σ' αυτόν. Τούτη η καλλιτεχνική διαδικασία δεν συμπίπτει με τις επιμέρους μορφές, τα είδη, τα ρεύματα, τις «γενιές», τις τάσεις και τις συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους τής επίσημης, «ακαδημαϊκής» καταγραφής τής ιστορίας και της ταξινόμησης των διαφόρων κλάδων, αφού τέμνει διαγώνια αυτές τις σχηματισμοίσεις. Μία τέτοια διαδικασία δεν παύει λοιπόν ποτέ, αυστηρά μιλώντας, αφού είναι καταρχήν δυνατό να πιαστεί εκ νέου το νήμα της, εμπνέοντας καινούργιες ακολουθίες πειραματισμού σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Δεν μπορεί να εξαντληθεί

708. Ο ίδιος πάντως θα παραδεχτεί ότι δεν πρόκειται απλώς για λόγους γούστου και αυθαίρετων προτιμήσεων, μολονότι παράγοντες έξω από τον έλεγχο του καθενός προφανώς δεσμεύουν σε κάποιον βαθμό τα περιεχόμενα και τους όρους πρόσληψης των εκάστοτε συναντήσεων. Το καθοριστικό κριτήριο επιλογής παραδειγμάτων δεν είναι το προσωπικό γούστο ή η επίδραση, αλλά το φιλοσοφικό αισθητήριο. Βλ. τη συνέντευξη “Can Change be Thought?”, στο: Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 312-313. Πρβλ. τη σχετική μνεία στο υποκεφάλαιο VII.3.

709. Για την εγγύτερη απόπειρα του φιλοσόφου σε ανάλογη κατεύθυνση, την οποία έχουμε υπόψη, πρβλ. την *Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 541-560.

αναλυτικά από ένα θεωρητικό σχήμα, παρά μόνο να περιγραφεί ατελώς. Αν παρά ταύτα φαίνεται να έχει ολοκληρώσει τον κύκλο της, τούτο οφείλεται αφενός στην ενδεχομένως παραπλανητική εμπειρική διαπίστωση ότι έχει πάψει να εμπνέει κάτι ενδιαφέρον, έχοντας πλέον αφομοιωθεί από τον «ακαδημαϊσμό» και καταστεί με τον τρόπο αυτό ακίνδυνη φορμαλιστική άσκηση ή υφολογική εκζήτηση, και αφετέρου στην αναστολή ή εξουδετέρωση της επικαιρότητάς της από μια νέα ακολουθία, της οποίας οι συνέπειες εκτυλίσσονται προς διαφορετική ή ακόμη και αντίρροπη κατεύθυνση (όμως αυτό άπτεται του γενικότερου ζητήματος του σχετισμού μεταξύ διαφορετικών γενολογικών διαδικασιών, όπως και μεταξύ διαφορετικών ή αποκλινουσών στάσεων πιστότητας εντός μιας ευρύτερης ακολουθίας, στο οποίο θα αναφερθούμε συνοπτικά στο κεφάλαιο VII και τον επίλογο).

Ένα τρίτο ζήτημα που μένει εκκρεμές, ενώ συχνά επανέρχεται σε συζητήσεις του σχήματος του Βαδίου, είναι αν η φιλοσοφία η ίδια θα ήταν πρόσφορο να ιδωθεί ως παραγωγός αληθειών. Γνωρίζουμε ότι ο ίδιος αρνείται μετ' επιτάσεως τούτη την υπόθεση, η οποία μεταξύ άλλων θα συνεπαγόταν την ύπαρξη μιας προσίδιας, «φιλοσοφικού τύπου» υποκειμενικότητας, ωστόσο όσα γράφει για τις τέχνες και ειδικότερα τη λογοτεχνία φαίνεται να συντηρούν τον καταρχήν θεμιτό χαρακτήρα τής διερώτησης. Άλλωστε, η πασιφανής γειτνίαση και συνάφεια του λογοτεχνικού με το φιλοσοφικό –πέραν των εμφανώς και όψιμα οριοθετημένων επικρατειών των επιμέρους μαθησιακών κλάδων και ερευνητικών πεδίων, οι οποίες επικυρώνονται στο πλαίσιο του τυπικού ακαδημαϊκού επιμερισμού εργασιών ή της διαμόρφωσης των αναλυτικών προγραμμάτων των διαφόρων εκπαιδευτικών θεσμών– ενδέχεται (ή επιβάλλεται) να διαβαστεί αμφίδρομα.

Τούτη η επισήμανση σχετικά με την πορώδη συμβίωση της λογοτεχνίας και της φιλοσοφίας, τον επωασμό και την επιδραστική λειτουργία του φιλοσοφικού μέσα στο λογοτεχνικό και αντιστρόφως, πέραν της υπονόμησης των παγιωμένων κωδικοποιήσεων που οι παράγοντες της συνήθειας και της τύχης έχουν ενισχύσει, εγείρει επίσης το προκλητικό ερώτημα σχετικά με τη δυνατότητα υπαγωγής του ενός πόλου στον άλλο. Σε τελική ανάλυση, μήπως η φιλοσοφία είναι απλώς ένα επιμέρους παράρτημα της λογοτεχνίας, ένα «γραμματειακό είδος» με τις προσίδιες συμβάσεις του; Μήπως η φιλοσοφία είναι «κακή λογοτεχνία», καθώς έχει λησμονήσει τις καταβολές της στα μάγματα της μεταφοράς και έχει απωθήσει την εξάρτησή της από τους τρόπους τής ρητορικής και τους ρυθμούς τής αφήγησης; Ας πούμε ότι αυτή είναι η νιτσεϊκή θέση, η αλήθεια της οποίας άλλοτε διακηρύσσεται ως σωτήριο (ή «κριτικό») εγχείρημα αποκατασκευής των ποικίλων στεγανών και των ιεραρχήσεων που έχουν ορθωθεί, άλλοτε αντιμετωπίζεται συγκαταβατικά ως ευπρόσδεκτη αρωγός ενός απενοχοποιημένου, παιγνιάδους –και πιθανώς ανώδυνου– πειραματισμού με διαφορετικά ύφη, ιδιώματα και λεξιλόγια, και άλλοτε κατακεραυνώνεται ως αθέμιτη προσπάθεια αναγωγής τής φιλοσοφίας στο μη φιλοσοφικό και απώλεσης της ιδιοσυστασίας της μέσα στον γενικότερο χυλό τής «γραφής». Όμως υπάρχει και η αντίστροφη περίπτωση, η οποία απαντά μεταξύ άλλων στον Hegel: Μήπως δεν συνιστά τάχα η λογοτεχνία πρόωμη και ανώριμη φιλοσοφία, καθήλωση του Πνεύματος σε μια φάση όπου δεν έχει ακόμη κατακτηθεί η συστοιχία των εννοιακών περιεχομένων με την εννοιακή μορφή, ούτε έχει επιτευχθεί η αρμόζουσα μεταξύ τους

ισορροπία; Αυθαίρετο και ενδεχομενικό υποπροϊόν μιας πολιτισμικής θέσμησης ή κολοφώνας τής ίδιας της Ιδέας τού πολιτισμού; Από τη σκοπιά τής λογοτεχνίας, το απόλυτο γίνεται λογοτεχνικό (σύμφωνα με τη διατύπωση των Nancy και Lacoue-Labarthe για τον ρομαντισμό), ενώ εκ των ένδον τής φιλοσοφικής σκέψης το απόλυτο είναι η φιλοσοφική σκέψη. Ο Badiou φαίνεται ν' απορρίπτει αμφότερες τις επιλογές, συγκλίνοντας προς το συμπέρασμα που υποστήριξε επίσης ο Deleuze, έστω και αν ο τελευταίος το έπραξε διασχίζοντας καταφατικά τις αντίρροπες κατευθύνσεις (μια στάση την οποία έχουμε αποκαλέσει «μεταμοντέρνο κλασικισμό» ή «φιλοσοφικό αβανγκαρντισμό»): *Εν τέλει, η φιλοσοφία παραμένει η φιλοσοφία.*

7. Παρέκβαση II: Η δυαδική ενότητα του έρωτα και η πρόκληση της εργώδους διάρκειάς του

Στο σύστημα του Badiou, ο έρωτας αποτελεί μια από τις τέσσερις συνθήκες τής φιλοσοφίας και μάλιστα το πεδίο όθεν άντλησε τη θεματική τής πιστής αφοσίωσης στο συμβάν.⁷¹⁰ Θα μπορούσαμε προκαταρκτικά να ισχυριστούμε ότι η προσέγγιση του ερωτικού φαινομένου οριοθετείται έναντι δύο κύριων αντιπάλων: Αφενός της απαίτησης εγγυήσεων εν είδει ασφαλιστικού συμβολαίου, της επιθυμίας προκαταβολικής αποφυγής τού ρίσκου και της διακινδύνευσης που ενέχει η έκθεση στο αστάθμητο, ήτοι της επιζήτησης ρητρών και δικλίδων ασφαλείας ώστε να μην ξεβουλευτούν οι εμπλεκόμενοι.⁷¹¹ Αφετέρου της άνεσης των οριοθετημένων απολαύσεων, ενός χλιαρού και ανέξοδου ηδονισμού, μιας τουριστικής περιπλάνησης στις σεξουαλικές εντάσεις ως υποκατάστατου του πραγματικού πειραματισμού – με τις δυσκολίες και την αβεβαιότητα που ενέχει, αλλά και με την πειθαρχημένη δέσμευση που επιτάσσει. Για μια ακόμη φορά, το κρίσιμο σημείο δεν αφορά το συμβάν, η επιμονή στο οποίο θα μπορούσε πράγματι να οδηγήσει στην καθήλωση ενώπιον της «θαυματογενούς» έλευσής του, όσο την πολύμοχθη ανάληψη της μετασυμβαντικής διάρκειας.⁷¹² «Το αίνιγμα του στοχασμού πάνω στον έρωτα είναι το

710. Εξάλλου, πέραν του σχετικού εγκωμίου, στο οποίο θα στηριχθεί η παρουσίαση που ακολουθεί, ο Badiou έχει αφιερώσει δύο σημαντικά κείμενα στον έρωτα. Βλ. «Qu'est-ce que l'amour?», στη συλλογή *Conditions* (Paris: Seuil, 1992), και «La scène du Deux», στο συλλογικό *De l'amour* (Paris: Flammarion, 1999), 177-190. Το δεύτερο κείμενο αποτέλεσε τη βάση για το ομότιτλο κεφάλαιο 25 τής *Εμμένειας των αληθειών* (Παρίσι: Fayard, 2018), 611-624.

711. Ενδεικτική είναι από αυτή την άποψη η απέχθεια του φιλοσόφου για διαδικτυακές εφαρμογές γνωριμιών όπως το *Meetic* (ή το *Tinder*), οι οποίες μοιάζουν να υπόσχονται μια ερωτική συνάντηση άνευ ρίσκου. Η απορριπτική στάση του ενδέχεται να κινείται πέραν της –απλώς δηλωτικής ενός «χάσματος των γενεών»– δυσανεξίας απέναντι σ' ένα όψιμο φαινόμενο των καιρών.

712. Πρβλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Ο έρωτας και η έμφυλη διαφορά», επίμετρο στο *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 112: «Η συνάντηση εγκαινιάζει τη ρήξη με κάθε εγκόσμια εξάρτηση, και το ρηξισθενές πάθος της συμπαρασύρει τους εραστές στη μαγεία μιας οσμωτικής αμοιβαιότητας ασύμβατης με τον κόσμο. [...] Ο ηρωισμός τής εγκόσμιας ασυμβατότητάς της προδιαγράφει τη θανατηφόρα έκβασή της». Το κείμενο του Βεργέτη αποτελεί μια συντομευμένη εκδοχή τής συμβολής του στο αφιέρωμα του περιοδικού *αληθεια* στον Badiou, «Ο έρωτας και η έμφυλη διαφορά», τεύχος 6 (Άνοιξη 2011), 97-106.

ερώτημα αυτής της διάρκειας που τον εκπληρώνει. Κατά βάθος το πιο ενδιαφέρον σημείο δεν είναι το ερώτημα της έκστασης των απαρχών. Υπάρχει βέβαια μια έκσταση των απαρχών, αλλά ένας έρωτας είναι πριν απ' όλα μια διαρκής κατασκευή. Ας πούμε ότι ο έρωτας είναι μια επίμονη περιπέτεια. [...] Ο αληθινός έρωτας είναι εκείνος που θριαμβεύει διαρκώς, ενίοτε με δυσκολία, στα εμπόδια που ο χώρος, ο κόσμος και ο χρόνος ορθώνουν μπροστά του. [...] Αυτό που μέ ενδιαφέρει στον έρωτα είναι το ερώτημα της διάρκειας. Ας το διευκρινίσουμε: με τη λέξη “διάρκεια” δεν πρέπει να εννοήσουμε κυρίως ότι ο έρωτας διαρκεί, ότι αγαπιόμαστε πάντα ή για πάντα. Πρέπει να εννοήσουμε ότι ο έρωτας επινοεί έναν διαφορετικό τρόπο διάρκειας μέσα στη ζωή. Ότι η ύπαρξη του καθενός μέσα από τη δοκιμασία τού έρωτα έρχεται αντιμέτωπη με μια νέα χρονικότητα». ⁷¹³

Αφορμώμενος έτσι από τη συνθήκη τού έρωτα, ο Badiou θα διατυπώσει εκ νέου το γενικότερο ζήτημα που τον απασχολεί διακαώς. «[Τ]ο τυχαίο πρέπει, σε κάποια δεδομένη στιγμή, να παγιωθεί. Πρέπει, ακριβώς, να αρχίσει μια διάρκεια. Είναι σχεδόν ένα μεταφυσικό πρόβλημα, ιδιαίτερα περίπλοκο: πώς ένα αρχικά καθαρά τυχαίο γεγονός μπορεί να καταστεί το σημείο στήριξης για μια κατασκευή τής αλήθειας;» ⁷¹⁴ Επωμιζόμενος το εγχείρημα μιας δημιουργικής και καταφατικής απόκρισης σ' αυτό το πρόβλημα, κάθε ξεχωριστός έρωτας θεσπίζει πειραματικά πρωτόκολλα βάσει των οποίων συντελείται η εμμενής κατασκευή τής «σκηνής τού Δύο». «Έχοντας ως σημείο αφετηρίας κάτι που, αναγόμενο στην ατομικότητά του, δεν είναι παρά μια συνάντηση, δηλαδή σχεδόν τίποτα, μαθαίνουμε ότι μπορούμε να αποκτήσουμε μια εμπειρία τού κόσμου με βάση τη διαφορά και όχι μόνο με βάση την ταυτότητα. [...] Αν ο έρωτας δεν συλλαμβάνεται ως η μόνη ανταλλαγή με αμοιβαία οφέλη, ή αν δεν έχει υπολογιστεί αρκετά εκ των προτέρων ως μια αποδοτική επένδυση, τότε ο έρωτας είναι πράγματι αυτή η εμπιστοσύνη στο τυχαίο. Μάς οδηγεί στις παρυφές μιας θεμελιώδους εμπειρίας τής διαφοράς και, κατά βάθος, στην ιδέα ότι μπορούμε να αποκτήσουμε την εμπειρία τού κόσμου από την σκοπιά τής διαφοράς. Ως προς αυτό ο έρωτας έχει μια καθολική εμβέλεια, είναι μια προσωπική εμπειρία τής δυναμικής καθολικότητας, και είναι από φιλοσοφική άποψη ουσιώδης». ⁷¹⁵ Περισσότερο ίσως απ' όσο στις υπόλοιπες γενολογικές διαδικασίες, στον έρωτα το πλέον προσωπικό και ενδόμυχο εγγίζει το απολύτως καθολικεύσιμο. «Υπό αυτή την έννοια κάθε έρωτας που αποδέχεται τη δοκιμασία, που αποδέχεται τη

713. Βλ. Alain Badiou (με τον Nicolas Truong), *Εγκώμιο για τον έρωτα*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας – Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2013), 42-44. Πρβλ. *Η Εμμένεια των αληθειών* (Paris: Fayard, 2018), 514: «Μια ερωτική διαδικασία αλήθειας κινητοποιεί εξαρχής την απειρία τής υποκειμενικής απόστασης αναμεταξύ δύο ατόμων, απειρία την οποία η διαδικασία, δρομολογούμενη από μια συνάντηση-εξομολόγηση, δηλώνει/διακηρύσσει ότι μπορεί ν' απορροφήσει [résorber]. Στην εργασία τούτης της αναρρόφησης, κατασκευάζεται ένα νέο Υποκείμενο που ξεπερνάει/υπερσκελίζει, δίχως να το ακυρώνει/εκμηδενίζει [annuler], το ένα του καθενός, του κάθε ενός, και που παρουσιάζεται ως ένα υποκείμενο-Δύο. Αλλά τούτο το υποκείμενο-Δύο δεν μπορεί να ευδοκιμήσει [s'anéger] παρά στη δοκιμασία [épreuve] τής άπειρης ύπαρξής του, που σημαίνει: αντιμέτωπο στην εγγενή [intrinsèque, ενδογενής] απειρία των υποκειμενικών δυνατοτήτων σ' έναν καθορισμένο κόσμο».

714. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 53.

715. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 28-29.

διάρκεια, που αποδέχεται ακριβώς αυτή την εμπειρία τού κόσμου από τη σκοπιά τής διαφοράς παράγει με τον τρόπο του μια νέα αλήθεια πάνω στη διαφορά. Γι' αυτό ακριβώς κάθε αληθινός έρωτας ενδιαφέρει ολόκληρη την ανθρωπότητα, όσο ταπεινός κι αν είναι φαινομενικά, όσο κρυμμένος κι αν είναι. [...] Το ότι μπορούμε να συναντήσουμε και να αποκτήσουμε την εμπειρία τού κόσμου με έναν άλλον τρόπο απ' ό,τι μέσω μιας μοναχικής συνείδησης, ιδού αυτό για το οποίο οποιοσδήποτε έρωτας μάς προσφέρει μια καινούρια απόδειξη». ⁷¹⁶ Ο έρωτας είναι η πλέον προσιτή στον καθένα ανασκευή τής περατότητας.

Εν συνόψει, ο έρωτας αφορά την εγκαθίδρυση του καθεστώτος τού Δύο (διαφορετικού τόσο από τη μυστικιστική ένωση των ρομαντικών και από ένα Τρία που θα το παρουσίαζε, όπως σε μια θεώρησή του ως κυρωμένης από το κράτος εμπορικής συμφωνίας μεταξύ δύο διακριτών συμβαλλόμενων μερών, προς όφελος μιας αμοιβαίας διευκόλυνσης κατά την προέλαση του γήρατος ή της διαιώνισης των γενετικών πληροφοριών εκάστου μέσω της τεκνοποίησης), δηλ. τη –συντελούμενη εν τη απουσία τής έμφυλης σχέσης– εργώδη διάνοιξη μιας νέας δυνατότητας ύπαρξης που διαπερνά τους εραστές, ενώ μέχρι πρότινος δεν ήταν εφικτή για κανέναν εξ αυτών. Η οπτική τού Βαδίου για το ζήτημα διακρίνεται με ενάργεια λοιπόν από μια σειρά τοποθετήσεων, όπως είναι αναλυτικότερα:

α) Η «ρομαντική» αντίληψη, η οποία εστιάζει στην έκσταση της συνάντησης, στη μυστικιστική ένωση των εραστών, σύλληψη θεολογικών καταβολών. ⁷¹⁷ «Θεωρώ ότι υπάρχει μια ρομαντική σύλληψη του έρωτα που είναι ακόμη έντονα παρούσα, η οποία κατά κάποιο τρόπο τον αναλώνει μέσα στη συνάντηση. Δηλαδή ο έρωτας καίγεται, καταναλώνεται και αναλώνεται ταυτόχρονα μέσα στη συνάντηση, μέσα σε μια στιγμή μαγικής εξωτερικότητας ως προς τον κόσμο όπως αυτός υπάρχει. Κάτι συμβαίνει εδώ που είναι της τάξης τού θαύματος, μια υπαρξιακή ένταση, μια συναφομοιωτική συνάντηση. [...] Πρόκειται για τη συναφομοιωτική σύλληψη του έρωτα: οι δύο εραστές συναντήθηκαν και κάτι σαν ένας ηρωισμός τού Ενός έλαβε χώρα ενάντια στον κόσμο. Να σημειώσουμε ότι πολύ συχνά στη ρομαντική μυθολογία αυτό το σημείο συναφομοίωσης οδηγεί στον θάνατο. [...] Πιστεύω ότι πρέπει να τη θεωρήσουμε σαν έναν ισχυρό καλλιτεχνικό μύθο και όχι σαν μια αληθινή φιλοσοφία τού έρωτα. Γιατί τελικά ο έρωτας λαμβάνει χώρα μέσα στον κόσμο». ⁷¹⁸ Η επίμονη παρουσία τής ρομαντικής σύλληψης οφείλεται στο ισχυρό συγκινησιακό φορτίο και τον ηρωισμό της, καθώς ορθώνει το ασίγαστο πάθος των εραστών απέναντι στα κελεύσματα του παρόντος κόσμου και στο προσεκτικά υπολογισμένο γραδάρισμα που υποβάλλουν αδιάκοπα στα άτομα οι τυπικές αβρότητες, οι κοινωνικές συμβάσεις και οι κάθε λογής καθωσπρεπισμοί. Όμως η πρόκληση της εργώδους διάρκειας οφείλει

716. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 51-52.

717. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 41-43.

718. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 41-42.

ακριβώς, προκειμένου να μην αυτοαναφλεχθεί, να διασχίσει τον κόσμο, κατακτώντας την άπειρη βίωσή του υπό το πρίσμα μιας πρωτοφανέρωτης εμμενούς δυαδικότητας.⁷¹⁹ «Ασφαλώς η στιγμή τού θαύματος της συνάντησης υπόσχεται την αιωνιότητα του έρωτα. Προσπαθώ όμως να προτείνω μια σύλληψη της αιωνιότητας [ως] λιγότερο θαυματογενούς και περισσότερο εργώδους, δηλαδή μια κατασκευή τής χρονικής αιωνιότητας, τής εμπειρίας τού Δύο, επίμονης, σημείο προς σημείο. Αποδέχομαι το θαύμα τής συνάντησης, αλλά θεωρώ ότι εμπίπτει στη σουρεαλιστική ποιητική αν την απομονώσουμε, αν δεν την προσανατολίσουμε προς το εργώδες γίγνεσθαι μιας αλήθειας κατασκευασμένης σημείο προς σημείο».⁷²⁰

β) Η «νομική» ή «εμπορική» αντίληψη, που θεωρεί τον έρωτα ως αμοιβαίως επωφελή συμφωνία μεταξύ δύο συμβαλλόμενων μερών. Προφανώς δεσπόζει εδώ κάποιου είδους στάθμιση κόστους και οφέλους εντός ενός πεπερασμένου ορίζοντα ανταποδοτικότητας της επένδυσης. Ζώντας μόνοι παραμένουμε επισφαλείς, ιδίως ενόψει της επικείμενης έλευσης του γήρατος, οπότε καλύτερα να προνοήσουμε για να έχουμε ως υποστήριγμα τον «άνθρωπό μας».⁷²¹

γ) Η «οικογενειοκεντρική» αντίληψη, σύμφωνα με την οποία σκοπός τού έρωτα είναι κατά κύριο λόγο η θεσμική επικύρωση της γαμήλιας τελετής, και του γάμου με τη σειρά του η τεκνοποίηση. Η έλευση του παιδιού ολοκληρώνει το ζευγάρι και δύναται βεβαίως να παράσχει αναδρομικά ένα

719. «Η φράση τής ερωτικής δήλωσης εισάγει την ακαριαιοφανή έκλαμψη του συμβάντος στην προοπτική τής κατασκευασμένης διάρκειας – ή τής βίαιης εκπνοής του. Θέτει υπό τη φύλαξη μιας ονοματοδοσίας το εφήμερο τυχαίο τής συνάντησης και το προβάλλει στη δυνητικότητα ενός πεπρωμένου. Ανοίγει τη σκηνή όπου διακυβεύεται η πιστότητα στον χρόνο που εγκαινιάζει το συμβάν. Γιατί το ζητούμενο του έρωτα δεν είναι αφομοιώσιμο στο θάμβος, ή στο θαύμα, τού συμβάντος. Η θνησιγενής έκλαμψη του συμβάντος αφήνει να πλανάται ο ζόφος τής απώλειας. Το ζητούμενο στον έρωτα είναι η μέριμνα της διάρκειάς του, δηλαδή η εμμενής κατασκευή τής σκηνής τού Δύο». Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Ο έρωτας και η έμφυλη διαφορά», επίμετρο στο *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 121-125.

720. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 87-88.

721. Όπως γράφει ο Μανόλης Αναγνωστάκης: «Η αγάπη είναι ο φόβος που μάς ενώνει με τους άλλους» [...] (Κι αυτοί γυρίζουν πίσω μια μέρα χωρίς στο μυαλό μια ρυτίδα/ Βρίσκουνε τις γυναίκες τους και τα παιδιά τους που μεγάλωσαν/ Πηγαίνουνε στα μικρομάγαζα και στα καφεενεία τής συνοικίας/ Διαβάζουνε κάθε πρωί την εποποιία τής καθημερινότητας)/ Πεθαίνουμε τάχα για τους άλλους ή γιατί έτσι νικούμε τη ζωή/ Ή γιατί έτσι φτύνουμε ένα ένα τα τιποτένια ομοιώματα/ Και μια στιγμή στο στεγνωμένο νου τους περνά μian ηλιαχτίδα/ Κάτι σα μια θαμπήν ανάμνηση μιας ζωικής προϊστορίας./ Φτάνουνε μέρες που δεν έχεις πια τί να λογαριάσεις/ Συμβάντα ερωτικά και χρηματιστηριακές επιχειρήσεις/ Δε βρίσκεις καθρέφτες να φωνάζεις τ' όνομά σου/ Απλές προθέσεις ζωής διασφαλίζουν μian επικαιρότητα/ Ανία, πόθοι, όνειρα, συναλλαγές, εξαπατήσεις/ Κι αν σκέφτομαι είναι γιατί η συνήθεια είναι πιο προσιτή από την τύψη». Πρόκειται για το ποίημα «Η αγάπη είναι ο φόβος...», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή *Εποχές 3* (1951). Πρβλ. Μανόλης Αναγνωστάκης, *Τα ποιήματα 1941-1971* (Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, 2000).

ικανοποιητικό άλλοθι για τις παρουσιαζόμενες δυσκολίες και τις στερήσεις που χρειάστηκε να υπομείνουν ή τις θυσίες στις οποίες επιδόθηκαν τα εμπλεκόμενα άτομα. Πρόκειται για τη θέσπιση της συζυγικότητας ως καταπραϋντικό των ατέρμονων ματαιώσεων που διέπουν τη μοναχική περιδιάβαση στο γήινο τοπίο.⁷²²

δ) Μια ορισμένη κοντόθωρα ηδονιστική στάση ζωής. Η τοποθέτηση του ερωτικού γίνεσθαι εντός τής αυτοαναφορικής εμμένειας της απόλαυσης, δηλ. η καθήλωση του εραστή στο επίπεδο της εγωλογικής και κατ' αρχήν αχαλίνωτης παρόξυνσης των εντάσεων και των ερεθισμάτων, όπου η ηδονιστική εξερεύνηση επέχει ρόλο σωστικής λέμβου απέναντι στον ωκεανό τής πλήξης και της τρωτότητας/ευαλωτότητας (της βαρεμάρας και του ασύμμετρου πλήγματος). Κρυπτόμενοι ούτως στις εμμονές, τα «χούγια», τα «βίτσια» και τα «γούστα» μας, προσπαθούμε ν' αποφύγουμε το σοπενχαουερικό πηγαινέλα τού εκκρεμούς τής επιθυμίας μεταξύ της ανίας και της οδύνης.⁷²³ Πρόκειται για μια αμυντική στάση εν είδει α) προκαταβολικής οχύρωσης έναντι της αβεβαιότητας και της διακινδύνευσης ή β) υστερογενούς διαχείρισης κάποιου τραύματος.⁷²⁴ Εξυπακούεται ότι αυτή η περιπετειώδης στάση απαντά συχνά στη διασταύρωσή της με εκείνη των προφυλάξεων, καθηλώνοντας τους εραστές στον κομορμισμό τής ευχαρίστησης – ενδέχεται μάλιστα να φτάσουν και μέχρι το σημείο να ερωτευτούν, προκειμένου ακριβώς να μην ερωτευτούν.⁷²⁵

722. Πρβλ. την τυπολογία των υποκειμενικών μορφών στο *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 127-131, όπου μαθαίνουμε πως, στην περίπτωση του έρωτα, στο *αντενεργό* υποκείμενο αντιστοιχεί η επιδίωξη της νομικής κατοχύρωσης που κομίζει η συζυγικότητα, ενώ στο *σκοτεινό* δεσπόζει η ζοφερή πρωτοκαθεδρία τής ζηλοτυπίας και της κτητικότητας.

723. «Θα συνόψιζα λέγοντας ότι ο έρωτας δεν είναι μια ψυχολογική εμπειρία αλλά το συμβάν τής έμφυλης διαφοράς. Δηλαδή η συμβαντική σύνθεσή της ως σκηνής τού Δύο εκεί όπου η μοναδολογία τής αποσύνδεσης κατένειμε αυτιστικές ενικότητες». Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Ο έρωτας και η έμφυλη διαφορά», επίμετρο στο *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 123-124.

724. «Ο έρωτας παραμένει ωστόσο το σημείο τής απόσπασης του υποκειμένου από τον κομορμισμό τής ενόρμησης για επιβίωση, από τη ναρκισσιστική προτεραιότητα του Εγώ του και από τις υπέρπυρες εμμονές των φαντασιώσεών του. Ο έρωτας είναι μια ρωγμή πάνω στο ναρκισσιστικό κέλυφος του Εγώ και πάνω στον αυτισμό τής απόλαυσης». Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Ο έρωτας και η έμφυλη διαφορά», επίμετρο στο *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 125-126.

725. Εξόχως σχετικές με το θέμα είναι οι κριτικές παρατηρήσεις τού Μεταξόπουλου περί «ευδαιμονιστικού ανηδονισμού»: «Στην πραγματικότητα η αδρανοποίηση της σεξουαλικότητας είναι κατευθυνόμενη από τη βιοεξουσία και ενορχηστρωμένη με ιατρικές απαγορεύσεις, υγιεινολογικές υποδείξεις, μυθολογίες τής ευρωστίας, ηθικολογίες συναισθηματικής αυτοπραγμάτωσης κ.ο.κ. Είναι πλέον όρος ύπαρξης της νέας κουλτούρας τού ανηδονικού υπερκαταναλωτισμού και “ευδαιμονιστικού οράματος” της έγκαιρης αποπληρωμής δόσεων και τραπεζικών δανείων. Ένας ενδιαφέρων συνδυασμός λογιστικής ορθολογικότητας στη διαχείριση του οράματος της “επιτυχίας” και προκλητικά ανορθολογικής κατανάλωσης αγαθών, τα οποία, συμπυκνώνοντας ακριβώς την “επιτυχία”, τη διαποτίζουν με ανασφάλεια. Η πρόκληση, από ανατρεπτικός συμβολισμός ταγμένος στην υπηρεσία τού ερωτισμού, καθίσταται εργαλείο τού εαυτού της. [...] Η “υγεία” μετατρέπεται ταχύρρυθμα σε οιονεί παγανιστική θρησκοληψία, η οποία εξαπλώνεται αφειδώς χρηματοδοτούμενη από τις

ε) Η «ηθοστοχαστική» ή «σκεπτικιστική» στάση, η οποία δυσπιστεί απέναντι στον έρωτα, εκλαμβάνοντάς τον ως πανουργία τής φύσης προκειμένου να διαιωνιστεί το είδος, ως μεταμίσηση σεξουαλικών ορμών και ζωικών ενστίκτων.⁷²⁶ Για τούτη την πεσιμιστική συγγραφική παράδοση ο έρωτας δεν είναι παρά «το ευτελές ένδυμα της επιθυμίας», «μια φαντασιακή κατασκευή επικολημένη στη σεξουαλική επιθυμία», «ένα απλό ένδυμα της σεξουαλικής επιθυμίας, μια περίπλοκη και χμαιρική πανουργία προκειμένου να πραγματοποιηθεί η αναπαραγωγή τού είδους».⁷²⁷

στ) Η «θεολογική» σύλληψη του έρωτα ως εγκόσμιας εμπειρίας τής ετερότητας, η οποία προτυπώνει εν είδει παιδευτικής προετοιμασίας τη συνάντηση με τον Θεό ως τον άλλως Άλλο.⁷²⁸ Ο Badiou θα επιμείνει εν προκειμένω στην αντιπαραβολή τής εμπειρίας –νοούμενης ως πρωταρχικής «δωρεάς τού φαινομένου»– και της συνάντησης, η οποία αποτελεί έναν γρίφο που δεν ερμηνεύεται, αλλά προτάσσει μια επίμονη οικοδόμηση ενός κοινού *τρόπου* βίωσης του υπάρχοντος κόσμου ως νέου *κόσμου*: «Πιστεύω ότι είναι ουσιώδες να κατανοήσουμε ότι η κατασκευή τού κόσμου με βάση μια διαφορά είναι απολύτως άλλο πράγμα από την εμπειρία τής διαφοράς. [...] Στην πραγματικότητα, υπάρχει κατά τη γνώμη μου η συνάντηση ενός άλλου, αλλά, για την ακρίβεια, μια συνάντηση δεν είναι μια εμπειρία, είναι ένα συμβάν που παραμένει τελείως αδιαφανές και η πραγματικότητά του δεν συνίσταται παρά στις ποικιλόμορφες συνέπειές του στο εσωτερικό ενός πραγματικού κόσμου. [...] Είναι μια υπαρξιακή πρόταση: η κατασκευή ενός

ασφαλιστικές εταιρείες που βλέπουν στην αναβίωση του υγιεινισμού (και τη διάδοση της άθλησης) σπουδαία δυνατότητα περικοπής των δαπανών για πληρωμή ασφάλιστρων και πιθανόν κέρδη από την ημιπαράνομη διανομή αναβολικών ή συμπληρωμάτων διατροφής. [...] Η επιδίωξη μιας υψηλής “ποιότητας ζωής”, υπό την έννοια της προσαρμογής τού καθέκαστου βίου στα υγιεινιστικά παραγγέλματα των ασφαλιστικών και φαρμακευτικών πολυεθνικών και τα εβδομαδιαία ένθετα των εφημερίδων, κατά κανόνα αγορασμένα από διαφημιστικές εταιρείες, είναι πλέον ο αποτελεσματικότερος μηχανισμός εσωτερικεύσης και εμπέδωσης της βιοεξουσίας, καταστολής των ορμεμψύτων και μεταλλαγής των ανθρώπων, υπό το ένδυμα μιας ευδαιμονιστικής νοστοροπίας, σε ανηδονικές μηχανές παραγωγής αλλότριου, κατά κανόνα, πλούτου. [...] Ηδονιστική, ως το ξεκαθαρίσουμε εν τάχει, είναι μια στάση που εξιδανικεύει την αναζήτηση έντονων, προσωποποιημένων, επιλεκτικών απολαύσεων υψηλού κινδύνου για την ευταξία, τη ζωή και την υγεία, ενώ, στους αντίποδες, ευδαιμονιστική είναι μια στάση που επιζητά έναν ανέφελο βίο με όλα τα “κομφόρ”, εντός των προδιαγραφών τής βιοεξουσίας. Ο ευδαιμονισμός είναι η ενεργή ακύρωση των ηδονών». Βλ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική: Όψεις τού μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως τής θεωρίας τής κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 453-454, 469-471.

726. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 44.

727. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 44-47.

728. Πέραν του έργου τού Emmanuel Lévinas, ενδεχομένως θα άρμοζε να αναφερθεί εν προκειμένω η αξιολογική φαινομενολογική προσέγγιση του Jean-Luc Marion στη μελέτη *Το ερωτικό φαινόμενο. Έξι στοχασμοί*, μετάφραση: Χρήστος Μαρσέλλος (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008).

κόσμου από μια έκκεντρη σκοπιά απέναντι στην απλή ενόρμηση επιβίωσής μου ή στο καλά υπολογισμένο συμφέρον μου. Εδώ αντιπαραθέτω την “κατασκευή” στην “εμπειρία”. [...] Ο έρωτας είναι πάντοτε η δυνατότητα να παρευρεθούμε στη γέννηση ενός κόσμου». ⁷²⁹

Οι ανωτέρω κριτικές επισημάνσεις εμψυχώνονται από την επιμονή της φιλοσοφικής πραγμάτευσης του Badiou στην *αυτοτέλεια* του ερωτικού συμβάντος και δεν θα έπρεπε επομένως να εκληφθούν ως απόρριψη των συναφών, αλλά εξωτερικών διαστάσεων, με τις οποίες η υπαρκτή εκδραμάτιση ενός έρωτα θα καταλήξει εν τοις πράγμασι να διαπλέκεται. Η ένσταση του Badiou στις αναφερθείσες προσεγγίσεις έγκειται μάλλον στο ότι αυτές απομονώνουν μία μόνο όψη τού έρωτα ή ανάγουν σε κυρίαρχο κριτήριο κάποια περιφερειακή ή ακόμη και εξωγενή διάσταση της εκτύλιξής του. Εν τέλει ο έρωτας είναι το λίκνο της ετερολογίας, όμως όχι με τον τρόπο της δοξολογίας τού άλλου ως τέτοιου (πάντοτε ύποπτης άλλωστε ως πιθανής προέκτασης μιας συγκεκριμένης εγωλογίας ή μιας ύστατης καταφυγής στην υπερβατικότητα). «[Ο] έρωτας είναι η υπαρξιακή μήτρα της σκέψης για τη διαφορά ως τέτοια. Πρόκειται για τη δυνατότητα να ζει κανείς εν διαφορά, και όχι εν αδιαφορία, δηλαδή για την απόκτηση της εμπειρίας ότι ο κόσμος μπορεί να προσεγγίζεται ή να χρησιμοποιείται από τη σκοπιά τού Δύο, και όχι μόνο από τη σκοπιά τού Ενός. Και άρα ο έρωτας είναι η υπαρξιακή μαθητεία της διαλεκτικής, δηλαδή της γονιμότητας της διαφοράς». ⁷³⁰ Η διαδρομή ενός έρωτα διαφεύγει από δύο πόλους που απειλούν τον εργώδη χαρακτήρα της, αφενός την άνευ συντροφικότητας καθήλωση στη σεξουαλική πράξη, αφετέρου τον φαντασιωτικό οραματισμό μιας πλήρους μετουσίωσης του σαρκικού πόθου εν είδει «πλατωνικού έρωτα» ή ερωτικής φιλίας.

Μέσα και από τα διάφορα παραδείγματα που αναφέρει, η προσφερόμενη από τον Badiou εννοιολόγηση του έρωτα εγείρει ενίοτε την υποψία ότι αναπαράγει ή ακόμη και προάγει την κυρίαρχη ετεροκανονική νόρμα, όμως η διατύπωση μιας τέτοιας μομφής θα ήταν βεβιασμένη και κατ' αρχήν άστοχη. Υπερασπιζόμενος τον διαβόητο λακανικό ισχυρισμό περί «ανυπαρξίας της διάφυλης σχέσης», ⁷³¹ ο Badiou επιμένει

729. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 34-36.

730. Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, 113-114.

731. Την εν λόγω θέση είχε αναπτύξει ο Lacan στο ύστερο έργο του, όπου εστιάζει στο Πραγματικό. Βλ. τον μεστό σχολιασμό τού Βεργέτη στο κείμενο «Ο έρωτας και η έμφυλη διαφορά», *αληθεια*, τεύχος 6 (2011), 101-102: «Το πραγματικό της διαφοράς των φύλων δεν έγκειται στη συμπληρωματικότητά τους, αλλά στην απαραίτητη διάζευξή τους. Η διαφορά τους είναι ανίατη. [...] Γι' αυτό και οι έμφυλες στάσεις, καθώς και η ίδια η σεξουαλικότητα, αποτελούν μήτρες εκκόλαψης συμπτωμάτων. Ο παρτενέρ τού υποκειμένου στο πεδίο της έμφυλης διαφοράς δεν είναι το άλλο ή το ίδιο φύλο: είναι το σύμπτωμά του. [...] Η διαφορά των φύλων, πέρα από το βιολογικό της υπόστρωμα, δε συγκροτείται σαν μια κοινωνική κατασκευή. Εμπίπτει όχι-όλη, *pas-toute*, στη δικαιοδοσία συμβολικών μηχανισμών θεσμικά συναρμολογημένων. Υφαιρείται απ' αυτούς υπό το βάρος τού πραγματικού της. Ευλαβής παραλήπτης της λακανικής ριζοσπαστικότητας, του λακανικού συμβάντος και της ριζοσπαστικής αξιωματικής του, ο Badiou απογυμνώνει το πραγματικό της έμφυλης διαφοράς από τη θεσμική συσκευασία και το συμβολικό της απόβαρο. [...] Το πραγματικό της διαφοράς των φύλων συνίσταται στην αποσύνδεσή τους, και αυτή η αποσύνδεση δεν είναι το μελανό σημείο ενός

στην απερίσταλη ασυμμετρία μεταξύ των δύο πόλων ή τροπικότητων τής ερωτικής επιθυμίας. Άλλως ειπείν, «άρρεν» και «θήλυ» δεν αποτελούν εμπειρικές κατηγορίες οι οποίες θα διατηρούσαν σιωπηλά κάποιο αθέμιτο ουσιοκρατικό φορτίο, όπου θα μπορούσε να συστεγαστεί με επάρκεια η στατιστικά κατανομημένη ποικιλομορφία των ατομικών υπάρξεων. Πρόκειται αντίθετα για διαφορετικούς τρόπους σχετισμού με την επιθυμία, για *ασύμμετρες* ή *αποσυζευγμένες* και ουχί συμπληρωματικές διόδους *περιορισμένης* πρόσβασης στην *απόλαυση*, για δομικές θέσεις οι οποίες εμπειρικά καταλαμβάνονται από τα πλέον αποκλίνοντα περιεχόμενα επέκεινα κάθε απόπειρας βιολογικού αναγωγισμού ή διάχυσης σ' ένα συνεχές πολιτισμικών κατασκευών. Από τα σύγχρονα, τολμηρά εγχειρήματα που αποσκοπούν στην αποδόμηση των διακρίσεων και των κατασκευών τού κοινωνικού φύλου, ο φιλόσοφος θέλει μονάχα να διασώσει την απαράμειωτη δυαδικότητα της συνάντησης, η οποία δεν έχει τον χαρακτήρα άμεσης συσχέτισης μεταξύ δύο μονάδων (αφού πραγματικό «αντικείμενο» του επιθυμείν είναι η απόλαυση, όχι το εκάστοτε εμπειρικό αντικείμενο που έρχεται να καταλάβει τη θέση τού επενδυμένου με πόθο συμβολικού υποκατάστατου, του πάντοτε δέσμιου της κοινότοπης παραλλαγής των φαντασιωτικών «σεναρίων»). Η ερωτική συνάντηση επισυμβαίνει στην απουσία τής διάφυλης σχέσης και την αναπληρώνει, έχοντάς την ως πρώτη ύλη και συνάμα εμπόδιο κατά την εργώδη σκηνογραφία τής εμμενούς δυαδικότητας. Εξυπακούεται ότι η επενέργεια του «αντικειμένου άλφα μικρό» –του πραγματικού αιτίου τής επιθυμίας που τυγχάνει κατά τη διάρκεια ενός εκάστου βίου να καλύπτεται από τα πλέον ετερογενή εμπειρικά αντικείμενα με τρόπο ενδεχομενικό– δεν αίρεται, επ' ουδενί όμως δεν εξαντλεί το «αντικείμενο» του έρωτα: Δεν ερωτευόμαστε μόνον όσα στον άλλον επιβεβαιώνουν ή επιρρώνουν όσα κουβαλάμε και επαναλαμβάνουμε –τις εργοστασιακές ρυθμίσεις ή τις δομικές προδιαγραφές τής επιθυμίας–, ακόμη και αν αυτή η ασύνειδα διενεργούμενη επένδυση και αναγνώριση παρέχει τη γνήσια αφορμή για την εκκίνηση μιας ερωτικής ιστορίας. Η ολότητα του «αντικειμένου» επιμένει ν' αντιστέκεται, ερωτευόμαστε κυρίως *επειδή* δεν γνωρίζουμε και κάτι μάς τραβάει άθελά μας –και ενίοτε ενάντια σε κάθε υπολογισμένη στάθμιση των κινδύνων, με το τίμημα της έκθεσης και ακόμη, αλίμονο, της απόρριψης, της επώδυνης δοκιμασίας και της γελοιοποίησης– εκτός τής «ζώνης ασφαλείας», στ' ανοικτά πελάγη τής επιθυμίας.

Αν ακόμη και οι πλέον «ασήμαντες» ερωτικές ιστορίες συγκινούν τους ανθρώπους, αυτό οφείλεται στην καθολική εμβέλειά τους, αφού βλέπουμε να συντελείται κάθε φορά ενώπιόν μας ο πλησιέστερος και προσφορότερος ίσως –ανυπερθέτως δε ο προσφιλέστερος– σ' όλη την ανθρωπότητα τρόπος υποκειμενοποίησης. Προηγουμένως αναφερθήκαμε σ' αυτόν ως «ανασκευή τής περατότητας» και ο Badiou θα γράψει σε παρόμοιο πνεύμα ότι «[τ]ο ερωτικό δράμα είναι η πιο εναργής εμπειρία τού ανταγωνισμού ανάμεσα στην ταυτότητα και τη διαφορά».⁷³² Αν μπορεί

ατυχούς ή λυσιτελούς κοινωνικού κονστρουκτιβισμού. [...] Η θεώρησή της απαιτεί μια διάρρηξη κάθε συμβολικά και θεσμικά κατασκευασμένης διαφοράς». Πρβλ. Alain Badiou & Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan* (Paris: Fayard, 2010).

732. Βλ. *Εγκώμιο για τον έρωτα*, 71.

να εξαχθεί ένας πυρήνας ηθικής παραίνεσης από τα προηγηθέντα, αυτός αφορά την *επιμονή στο έργο*. Η αυτοβιογραφική εξιστόρηση του φιλοσόφου το πιστοποιεί: «Υπάρχουν άνθρωποι που αγαπιούνται για πάντα, και είναι πολύ περισσότεροι απ' ό,τι νομίζουμε ή απ' ό,τι λέγεται. Και όλοι ξέρουμε ότι η απόφαση, κυρίως όταν είναι μονόπλευρη, να δοθεί τέλος σ' έναν έρωτα, είναι πάντα μια καταστροφή, όποιοι κι αν είναι οι θαυμάσιοι λόγοι που επικαλούμαστε. Αυτό μου συνέβη μία και μοναδική φορά στη ζωή μου, να εγκαταλείψω έναν έρωτα. Ήταν ο πρώτος μου έρωτας, και προοδευτικά συνειδητοποίησα τόσο βαθιά ότι αυτή η εγκατάλειψη ήταν ένα σφάλμα, που επέστρεψα σ' αυτόν τον εναρκτήριο έρωτα όταν ήταν αργά, πολύ αργά –ο θάνατος της αγαπημένης πλησίαζε–, αλλά με μια ασύγκριτη ένταση και αναγκαιότητα. Στη συνέχεια ποτέ δεν παραιτήθηκα από έναν έρωτα. Υπήρξαν δράματα και σπαραγμοί, καθώς και αβεβαιότητες, αλλά δεν εγκατέλειψα ποτέ πια έναν έρωτα. Και πιστεύω μετά βεβαιότητας ότι ο έρωτάς μου γι' αυτές που αγάπησα ήταν και είναι πραγματικά για πάντα». Έτσι μας δίνεται η ευκαιρία να συμμετάσχουμε ακέραιοι στην εποποιία τού αχρείαστου και του αόρατου και να προσαχθούμε με τη σειρά μας ως η ζώσα και διαρκώς ανανεούμενη μαρτυρία της, να καταγάγουμε άνευ αντιπροσώπου τον θρίαμβο της άσκοπης δαπάνης, του ολοσχερούς, σπάταλου κι ανεπιφύλακτου δοσίματος, της ασυλλόγιστης μοιρασιάς, του αβίαστου ανοίγματος και της παιχνιδιάρικης αμοιβαιότητας επί της ψοφοδεούς ιδιωτικότητας.

8. Το εσωτερικό διπλότυπο του φιλοσοφείν: Σοφιστική και αντιφιλοσοφία

Το φιλοσοφικό εγχείρημα του Badiou είναι δεδηλωμένα πλατωνικό και, ως τέτοιο, οφείλει να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις τής μοντέρνας σοφιστικής. Η αναγκαιότητα τούτης της αναμέτρησης κάθε άλλο παρά στερεί τον ανυπόκριτο σεβασμό προς τα επιτεύγματα του αντιπάλου, εφόσον η «μεγάλη σοφιστική», συνδεόμενη πρωτίστως με το έργο τού ύστερου Wittgenstein, αναδεικνύει την πολλαπλότητα των γλωσσικών παιγνίων και τον κεντρικό ρόλο τής γλώσσας στις ανθρώπινες πρακτικές. Αντιθέτως μάλιστα, ο φιλόσοφος οφείλει να διδαχθεί από αυτήν. «Είναι και δική μας υποχρέωση η κριτική αντιμετώπιση της σοφιστικής επιχειρηματολογίας, με σεβασμό σε όλα τα χρήσιμα διδάγματα που εμπεριέχει για την εποχή... Γλωσσοκεντρική, αισθητοκεντρική, δημοκρατική, η μεγάλη μοντέρνα σοφιστική ασκεί τη διαλυτική λειτουργία της, εξετάζει τα αδιέξοδα, σκιαγραφεί τα στοιχεία τού σύγχρονου βίου... η σοφιστική μάς *ειδοποιεί* για τις ιδιαιτερότητες της εποχής». ⁷³³

Ο φιλοσοφικός 20ός αι. υπήρξε σε γενικές γραμμές αντιπλατωνικός, καθώς τούτο μοιάζει να είναι το μοτίβο που συμμερίζονταν οι πλέον ετερόκλητες εκδοχές τής σύγχρονης σκέψης, από τον μαρξισμό και τον υπαρξισμό ίσαμε τον Popper και τον Lacoue-Labarthe. Αρχετυπική μορφή τού προφητικού κηρύγματος ενάντια στον πλατωνισμό αποτελεί οπωσδήποτε ο Nietzsche, του οποίου η διάγνωση για τις ολέθριες συνέπειες του πλατωνισμού –και του χριστιανισμού ως «πλατωνισμού για

733. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 90.

τις μάζες»– διαπερνά τις περισσότερες εκφάνσεις τής σύγχρονης σοφιστικής. Ο Nietzsche είναι ο στοχαστής εκείνος που, με τη μέγιστη ένταση και δεξιοτεχνία, συνέβαλε στην αποδόμηση της κατηγορίας τής αλήθειας και την υποβάθμιση του ρόλου τού μαθημίου (η επιστημονική γνώση ως *columbarium* [περιστεριώνας ή τεφροδόχος] των εννοιών). Οι διαπιστώσεις περί τής αλήθειας και της αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων υποκρύπτουν αξιώσεις ισχύος. Στο νιτσεικό σύμπαν υπάρχουν μόνον ασύμμετρες, διαφορικές σχέσεις δυνάμεων που αποτελούν εκφάνσεις τής «θέλησης ισχύος» ή «βούλησης για δύναμη», όπου ακριβώς η επιθυμία προς ανεύρεση της αλήθειας συγκαλύπτει τις αξιώσεις και τις «ευτελείς» καταβολές της υπό την κανονιστική πρόταξη της αξιολογικής ουδετερότητας ή ενδύομενη τον μανδύα τού καθολικού. Η λήθη των χαμερπών καταβολών τούτης της επιθυμίας και η συνακόλουθη αυτονόμησή της έχουν ως συνέπεια ότι το θεολογικό αίμα που ρέει στις φλέβες τής φιλοσοφίας καταλήγει ν' αποφράζει τον δυναμισμό τού νοήματος (της ροής και της ανάβρυσής του), επικαλύπτοντάς τον με συνθέματα ιζηματοποιημένων μεταφορών. Ως αντίδοτο στο τυραννικό τρίπτυχο της καθολικότητας, της κυριολεξίας και της σοβαροφάνειας –πάντοτε πρόθυμο να συνδράμει τις πολυειδείς εξουσίες που ασκούμε και υφιστάμεθα ανεπίγνωστα–, στα χέρια των επιγόνων τού Nietzsche η συστηματική άσκηση της φιλοσοφίας συχνά εγκαταλείπεται προς χάριν των αφορισμών, των αποφθεγμάτων, των κρυπτικών αινιγμάτων, των υφολογικών ασκήσεων και πειραματισμών, δηλ. της συγκόλλησης με το *ποίημα* (ο φιλόσοφος ως εστέτ με πρώτη ύλη τη ζωή και μέσο τη γραφίδα). Βιτριολική, οξυδερκής και μαινόμενη, η νιτσεική επίθεση στέφθηκε από επιτυχία, καθώς όλα δείχνουν πως η τρέχουσα πολιτισμική συγκυρία τής γηραιάς ηπείρου κατόρθωσε να ξεφορτωθεί τον Πλάτωνα. Όμως, για τον αντιδραστικό φιλόσοφο Alain Badiou «οφείλουμε σήμερα να αντιστρέψουμε τη νιτσεική διάγνωση. Ο αιώνας και η Ευρώπη πρέπει ανυπερθέτως να γιατρευτούν από τον αντιπλατωνισμό. Η φιλοσοφία θα υπάρξει μόνο στον βαθμό που θα προτείνει, στα μέτρα τού καιρού, ένα νέο στάδιο στην ιστορία τής κατηγορίας τής αλήθειας. Στην Ευρώπη, σήμερα, νέα ιδέα είναι η αλήθεια».⁷³⁴

Ο προηγούμενος αιώνας λοιπόν σήμανε την επιστροφή τής σοφιστικής με την υπογραφή τού Nietzsche. Ο Badiou τής αναγνωρίζει την κατοχύρωση του δίχως-ένα-πολλαπλού. Σκοπός εν προκειμένω δεν είναι η άρνηση της μεταβλητότητας και του γίνεσθαι, διότι «το δίχως-είναι τού Ενός, η απερίοριστη ηγεμονία τού πολλαπλού, είναι στοιχεία που δε σηκώνουν αναθεώρηση. [...] Εμείς οφείλουμε να *επωμιστούμε* το πολλαπλό, και να χαράξουμε μάλλον τα ριζικά όρια του τι μπορεί να συγκροτήσει η γλώσσα».⁷³⁵ Η θετική φιλοσοφική χειρονομία που προτείνει συνίσταται στην

734. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 94. Για το αίτημα παλινόρθωσης και αποκατάστασης του Πλάτωνα διαμέσου της αποδόμησης του δημόδου «αντιπλατωνισμού» τού 20ού αι., πρβλ. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, μετάφραση: Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 101-102, καθώς και τη συναφή διατύπωση που απαντά στην εισαγωγή τού *Είναι και συμβάν*, σύμφωνα με την οποία «[α]ντιλαμβανόμαστε αναδρομικά ότι κυριάρχησε μονόπαντα ως τώρα εκείνο που θα ονόμαζα “αληθοέπεια”, και ότι, οσοδήποτε παράξενο και αν μπορεί να φανεί, αρμόζει να πούμε ότι η αλήθεια είναι μια νέα λέξη στην Ευρώπη (και αλλού)». Βλ. *Είναι και συμβάν*, 9. Η επαναλαμβανόμενη διατύπωση παραφράζει την αντίστοιχη ρήση τού Saint-Juste.

735. Βλ. *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 95-96.

εύρεση του τόπου που θα υποδεχθεί τις ετερόκλητες αλήθειες των συμβάντων που λαμβάνουν χώρα σε μια πολιτισμική συγκυρία, προκειμένου τούτες να συνδυαστούν και να προταθούν στην αιωνιότητα (κατά τον τρόπο που ταιριάζει στη φιλοσοφία). Τούτη η ιδιόρρυθμη πλατωνική αντίληψη των αληθειών διαχωρίζει τον φιλόσοφο από τους εσωτερικούς αντιπάλους του, που σ' αυτήν την προσπάθεια είναι από τη μια ο σοφιστής, ο οποίος αρνείται τη θετική ύπαρξη της αλήθειας στηριζόμενος στην πολλαπλότητα του γίνεσθαι και την πολυσημία της γλώσσας (λχ. ο Nietzsche, ο ύστερος Wittgenstein ή ένας ορισμένος Lyotard), και από την άλλη ο αντιφιλόσοφος (λχ. οι απόστολος Παύλος, Pascal, Rousseau, Kierkegaard, πρώιμος Wittgenstein, Lacan), ο οποίος προσδοκά την εύρεση της αλήθειας σε εξωφιλοσοφικούς τόπους.⁷³⁶

Όπως γίνεται ίσως αντιληπτό, οι κατηγορίες τού σοφιστή και του αντιφιλοσόφου είναι έως έναν βαθμό αλληλεπικαλυπτόμενες. Μια λεπτομερή ανάλυση της αντιφιλοσοφίας και της χρήσης της από τον Badiou επιχειρεί σε σχετικό άρθρο του ο Bruno Bosteels, όπου μεταξύ άλλων διαπιστώνουμε τα εξής: α) Στους μείζονες σοφιστές της αρχαιότητας αντιστοιχούν για τη μοντέρνα εποχή οι Nietzsche και Wittgenstein, ενώ στους ελάσσονες οι Gianni Vattimo και Richard Rorty. β) Ο αντιφιλόσοφος επικολλάται στο δέρμα τού φιλοσόφου και τον ακολουθεί σαν τσιμπούρι ή σκιά: φερειπείν ο Pascal στον Descartes, ο Kierkegaard στον Hegel ή ο Žižek στον ίδιο τον Badiou. γ) Στα ενοποιητικά χαρακτηριστικά της νεωτερικής αντιφιλοσοφικής στάσης περιλαμβάνονται: 1. Η υπόθεση ότι το ερώτημα του είναι ή εκείνο του κόσμου είναι συνεκτατό με το ερώτημα της γλώσσας. 2. Η αναγωγή της αλήθειας σε γλωσσική ή ρητορική συνέπεια και αποτέλεσμα ιστορικά και πολιτισμικά προσδιορισμένων γλωσσικών παιγνίων. 3. Η αναζήτηση ενός

736. Υπενθυμίζουμε τον ακόλουθο ορισμό: «Αποκαλώ “αντιφιλόσοφο” αυτό το ιδιαίτερο είδος φιλοσόφου που αντιπαραθέτει το δράμα της ύπαρξής του στις εννοιολογικές κατασκευές, για τον οποίο η αλήθεια υπάρχει, απολύτως, είναι όμως η αλήθεια την οποία οφείλει να συναντήσει κανείς, να αποκτήσει την εμπειρία της, παρά να τη στοχαστεί ή να την κατασκευάσει». Βλ. Alain Badiou, *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 55 (και γενικότερα όλο το τμήμα «Φιλοσοφία και αντιφιλοσοφία υπό τη δοκιμασία της ευτυχίας», 55-63). Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται η παραδοχή ότι οι αντιφιλόσοφοι «βρίσκονται στην ανάγκη να κάνουν τις λεπτομέρειες της ύπαρξής τους να μετρήσουν ως απόδειξη της αποδόμησης στην οποία υποβάλλουν τα μεγάλα φιλοσοφικά οικοδομήματα». Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 582, επισημείωση στο δεύτερο τμήμα τού βιβλίου VI. Ο Badiou δανείζεται τον όρο από τον Lacan, ο οποίος περιφρονούσε τη φιλοσοφία, επειδή θεωρούσε ότι είχε περάσει πολύς καιρός από την τελευταία φορά που είχε προφέρει κάτι ενδιαφέρον. Η θεσμική ενσωμάτωση της φιλοσοφίας είχε ως συνέπεια την ιδρυματοποίησή της με την πρόδεδεσή της στον «λόγο τού Πανεπιστημίου» και την αυτοαναφορική σπέκουλα εκ του ασφαλούς. Η προέλευση του όρου παραπέμπει βέβαια στους πολέμιους των *philosophes* τού 18ου αι. «Ακολουθώντας τον άξονα της ψυχανάλυσης ο Lacan είχε αποκρυπτογραφήσει μια εγγύτητα ανάμεσα στη φιλοσοφική συστηματοποίηση και στην παράνοια. Είχε σκιαγραφήσει τον λόγο της φιλοσοφίας ως καταναμημένο ανάμεσα στην εφήμερη έπαρση της στάσης τού Κυρίου και στην επαναληπτική ατονία τού Πανεπιστημίου. Είχε απαξιώσει την έκφραση “έρωτας για την αλήθεια” και θεωρούσε πως το μόνο νόημα που είχε ήταν νευρωτικού χαρακτήρα. Η κατηγορία που είχε απευθύνει στη μεταφυσική ήταν πως χρησιμεύει μόνο για να “βουλώνει τις τρύπες της πολιτικής”». Βλ. *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, 85-86. Πρβλ. το κείμενο «Αντιφιλοσοφία: Lacan και Πλάτων» στη συλλογή *Conditions* (Paris: Seuil, 1992), 306-326. Μνημειώδης είναι και η απόφασή του την επαύριον του θανάτου τού Γάλλου ψυχαναλυτή: «Αποκαλώ σύγχρονο φιλόσοφο όποιον έχει διέλθει από την αντιφιλοσοφία τού Lacan...»

ρίζοσπαστικού ενεργήματος που θα ανοίξει τον δρόμο για τα απροσπέλαστα στη γλώσσα –άρα και στη φιλοσοφία– εδάφη, ήτοι η προσμονή ή η επίμονη επιταγή τού «περάσματος στη δράση»,⁷³⁷ κτλ. δ) Συνέπεια των ανωτέρω είναι η συχνή διολίσθηση των φορέων της προς τον νομιναλισμό ή τον κονστρουκτιβισμό, τη σοφιστική, τον μυστικισμό και προς διάφορες μορφές (πολιτικού, θρησκευτικού, καλλιτεχνικού ή ακόμη και ερωτικού) ρίζοσπαστισμού.⁷³⁸ Η προσίδια δύναμη του αντιφιλοσοφικού πειρασμού έγκειται στη σφοδρή αντίσταση που προβάλλει, στο πλαίσιο μιας ασυνθηκολόγητης μάχης, όπως και στην ανηλεή κριτική στην οποία υποβάλλει τη ροπή τής φιλοσοφίας προς την ανώδυνη ακαδημαϊκή άσκηση και την αυτάρεσκη, διανοουμενίστικη φλυαρία.⁷³⁹

Προφανώς λοιπόν ο Badiou δεν συμμερίζεται τον αντιπλατωνισμό όλων σχεδόν των ρευμάτων τής σύγχρονης φιλοσοφίας (μαρξισμός, φαινομενολογία –σε μεγάλο βαθμό–, περσοναλισμοί και υπαρξισμοί, θετικισμοί, ορισμένες πτυχές τής αναλυτικής φιλοσοφίας, μεταμοντέρνες τάσεις), αν και αναγνωρίζει τους κινδύνους που ελλοχεύουν σε κάθε τέτοια χειρονομία ανάσχεσης και αντεπίθεσης, αφού «η επιθυμία να τελειώνουμε με τον σοφιστή *άπαξ και διά παντός* αντιτίθεται στη σύλληψη των αληθειών: “*άπαξ και διά παντός*” σημαίνει αναγκαστικά ότι η αλήθεια καταργεί τον αστάθμητο χαρακτήρα των αληθειών και ότι η φιλοσοφία αυτοανακηρύσσεται, ως μη όφειλε, προστάτιδα των αληθειών. Ούτως ώστε το “*είναι-αληθές*” έρχεται να

737. Ίσως θα ήταν χρήσιμη η υπόμνηση του ψυχαναλυτικού υποβάθρου τής έκφρασης ως εκδραμάτισης ή ως ύστατης «θεατρικής» επιτέλεσης (και κατόπιν ως ρήξης με την ίδια την επικράτεια των «θεατρικών» επιτελέσεων): «Καθώς οι ψυχαναλυτικές ιδέες αποκτούσαν ευρύτερη διάδοση στη Γαλλία κατά το πρώτο μισό τού 20ού αιώνα, έγινε κοινός τόπος για τους γάλλους αναλυτές να χρησιμοποιούν τον όρο *passage à l'acte* ως μετάφραση του γερμανικού *Agieren* που χρησιμοποιείται από τον Freud (ως συνώνυμο του acting out). Εντούτοις, στο σεμινάριο του 1962-3, ο Lacan εδραιώνει τη διάκριση μεταξύ των δύο αυτών όρων. Ενώ λοιπόν και οι δύο δεν αποτελούν παρά τις έσχατες διεξόδους ενάντια στο άγχος, το υποκείμενο που φθάνει στο acting out εξακολουθεί να παραμένει στη σκηνή, ενώ το πέραςμα στην πράξη ενέχει την ολοκληρωτική έξοδο από τη σκηνή. Το acting out αποτελεί ένα συμβολικό μήνυμα που απευθύνεται στον μεγάλο Άλλο, ενώ ένα πέραςμα στην πράξη συνιστά απόδραση από τον Άλλο στην κατεύθυνση της διάστασης του πραγματικού. Το πέραςμα στην πράξη αποτελεί επομένως έξοδο από το συμβολικό δίκτυο, μια διάλυση του κοινωνικού δεσμού». Βλ. Dylan Evans, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*, μετάφραση: Γιάννης Σταυρακάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2005), 222.

738. Βλ. Bruno Bosteels, “Radical Antiphilosophy”, *Filozofski vestnik*, Vol. XXIX, No. 2 (2008), 155-187. Ο Bosteels παρατηρεί πως, εάν ο Badiou εμφανίζεται να συμμερίζεται ορισμένα από τα ανωτέρω χαρακτηριστικά, αυτό συμβαίνει επειδή σε κάποιες περιπτώσεις ούτε και ο ίδιος καταφέρνει ν’ αντισταθεί στο μελωδικό άσμα των αντιφιλοσοφικών σειρηνών.

739. «Νομίζω ότι και οι τρεις τους [Nietzsche, Wittgenstein, Lacan] –όμως η περίπτωση του Nietzsche είναι δίχως αμφιβολία η πλέον δραματική– σε τελική ανάλυση θυσιάστηκαν για τη φιλοσοφία. Υπάρχει στην αντιφιλοσοφία [την ίδια] μια κίνηση θανάτωσης ή σιώπησης του εαυτού της, ούτως ώστε κάτι επιτακτικό να ενδέχεται να κληροδοτηθεί στη φιλοσοφία. Η αντιφιλοσοφία είναι πάντοτε αυτό που, στα ίδια τα όριά του, διατυπώνει το καινούργιο καθήκον τής φιλοσοφίας ή την καινούργια δυνατότητά της στη μορφή ενός νέου καθήκοντος. Σκέφτομαι την τρέλα τού Nietzsche, τον παράξενο λαβύρινθο του Wittgenstein, την τελική σιγή τού Lacan. Και στις τρεις αυτές περιπτώσεις η αντιφιλοσοφία λαμβάνει τη μορφή μιας κληρονομιάς. Κληροδοτεί κάτι πέραν της ίδιας στο ίδιο το πράγμα εναντίον τού οποίου αγωνίζεται. Η φιλοσοφία είναι πάντοτε η κληρονόμος τής αντιφιλοσοφίας». Βλ. Alain Badiou, “Who is Nietzsche?”, μετάφραση: Alberto Toscano, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 11 (2001), 1-11 (10).

υποκαταστήσει την πράξη τής Αλήθειας. Ένα τρίπτυχο φαινόμενο ιερού, έκστασης και τρόμου διαφθείρει τότε το φιλοσοφικό εγχείρημα και μπορεί να το οδηγήσει από το απορητικό κενό που υποστηρίζει την πράξη του σε εγκληματικές υπαγορεύσεις. Γι' αυτόν τον λόγο η φιλοσοφία είναι ο φορέας κάθε καταστροφής στη σκέψη». ⁷⁴⁰ Είναι κρίσιμο να θυμόμαστε ότι δεν υπάρχει θετικά η Αλήθεια, παρά μόνον συγκεκριμένες αλήθειες πάντοτε προσδιορισμένες όσον αφορά τις συνθήκες ανάδυσής τους εντός μιας κατάστασης –και, διαμέσου ακριβώς της τυχαίας διάσχισης και της αποφυγής όλων παρεκτός των πλέον «αδιάφορων» προσδιορισμών, οικουμενικές–, τις οποίες βέβαια αλήθειες η φιλοσοφία η ίδια δεν είναι σε θέση να παραγάγει. ⁷⁴¹ Η τυχόν απόπειρα μιας εξαμβλωματικής εκ μέρους της προσομοίωσης των εν λόγω διαδικασιών θα οδηγούσε στη δογματική εκτροπή της εν είδει ιδεολογικής συρραφής. Η ίδια η κατηγορία τής Αλήθειας είναι επομένως κενή, ενώ μορφοποιείται και επικαιροποιείται στο πλαίσιο του εκάστοτε αναδύμενου φιλοσοφικού συστήματος υπό τον όρο ακριβώς συγκεκριμένων εξωφιλοσοφικών διαδικασιών (και της συμπαρουσίας των ενικών αποτελεσμάτων τους). ⁷⁴² Κατ' αυτόν τον τρόπο, η φιλοσοφία δοκιμάζεται διαρκώς στην αναμέτρησή της με το ιστορικό της διπλότυπο, έχοντας κυρίως να διδαχθεί από τις ενστάσεις των εσωτερικών αντιπάλων της (οι οποίοι θα ενδείκνυντο μάλλον να συλληφθούν ως τροπικότητες ενδημικές και ως εγγενείς ροπές τής κυρίως ειπείν φιλοσοφικής δραστηριότητας ή της «επιθυμίας για φιλοσοφία», ενσαρκωνόμενες κατά το μάλλον ή ήττον στα αντίστοιχα εννοιακά προσώπια).

9. Μεταφιλοσοφικά πορίσματα

740. Βλ. το κείμενο «Ορισμός τής φιλοσοφίας», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν*, μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 23.

741. Όπως το θέτει ο Justin Clemens, «ο φιλόσοφος *οφείλει* να ανεχθεί τους σοφιστές, διότι οι τελευταίοι, παρά τους σαρκασμούς και τη ρητορική τους, όχι μόνον παρέχουν τα επιχειρήματα που η φιλοσοφία αναγκαστικά εκλαμβάνει ως δικά της, αλλά υπενθυμίζουν συνεχώς στη φιλοσοφία ότι η κατηγορία τής Αλήθειας είναι πράγματι κενή». Βλ. Justin Clemens, "Platonic Meditations: The Work of Alain Badiou", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 11, No. 2 (2001), 204. Και λίγο παρακάτω πληροφορούμαστε ότι από τους μεγάλους σοφιστές τού 20ού αι. ο φιλόσοφος [δηλ. ο Badiou!] κληρονομεί «την αναγνώριση της μη αναγώγιμης πολλαπλότητας του Είναι και την ανεπανόρθωτη αθέτηση [irremediable default] ή αποτυχία τού Ενός», βλ. *αυτόθι*, 208.

742. «Η φιλοσοφία –αυτό ακριβώς προλαμβάνει ο Althusser– δηλώνει, ή διακηρύσσει, ότι υπάρχουν αλήθειες, αλλά μπορεί να το κάνει μόνο υπό τον όρο ότι αυτές υπάρχουν. Η φιλοσοφική συστροφή συνίσταται στο γεγονός ότι εγκαθιδρύει, υπό το όνομα της Αλήθειας, ή κάποιου παντελώς άλλου ισοδύναμου ονόματος, τον κενό χώρο, όπου κάποιες αλήθειες *συλλαμβάνονται* μέσω της διακηρυκτικής μορφής τού είναι τους και όχι μέσω της πραγματικής μορφής τής διαδικασίας τους. Το "υπάρχειν" των αληθειών είναι διττό: το πραγματικό τής διαδικασίας τους, που αποτελεί όρο για τη φιλοσοφία, και η φιλοσοφική σύλληψη που διακηρύσσει το είναι τους. Αυτή η διττότητα της αλήθειας διέρχεται ανάμεσα σε έναν πληθυντικό, αυτόν των αληθειών, και σε έναν ενικό, αυτόν τής Αλήθειας, η οποία είναι μια κενή κατηγορία προσιδίως φιλοσοφική, της οποίας όλο το ενέργημα συνίσταται στη σύλληψη και στη διακήρυξη». Βλ. *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 85.

Συλλέγοντας επιπλέον στοιχεία από τα υπόλοιπα κείμενα που έχουμε υπόψη μας, μπορούμε να ισχυριστούμε καταληκτικά ότι, για τον Badiou, η φιλοσοφία ως διακριτή έκφραση του σκέπτεσθαι προσανατολίζεται:

α) Στην εννοιολογική συνάρθρωση ή συστέγαση των αληθειών μιας εποχής, αναγνωρίζοντάς τες, καταφάσκοντας και μορφοποιώντας τη συνδυνατότητά τους: «Η φιλοσοφία δεν συμπίπτει με κανέναν από αυτούς τους όρους, ούτε επεξεργάζεται το όλον [το οποίο αποτελούν]. Πρέπει μόνο να προτείνει ένα εννοιακό πλαίσιο στο οποίο η σύγχρονη συνδυνατότητα των όρων αυτών να μπορεί να συλληφθεί».⁷⁴³ Μία ακόμη ισοδύναμη διατύπωση, από τις πολλές: «Έχω αναθέσει στη φιλοσοφία το καθήκον να κατασκευάσει τον από μέρος της εναγκαλισμό της σκέψης της εποχής της, να φιλτράρει άρτι γεννηθείσες αλήθειες υπό το μοναδικό πρίσμα των εννοιών. Η φιλοσοφία πρέπει να εντατικοποιεί και να συνομαδώνει, υπό την αιγίδα του συστηματικού στοχασμού, όχι μόνον εκείνο που η εποχή της φαντάζεται ότι είναι, αλλά εκείνο για το οποίο η εποχή της είναι –έστω εν αγνοία της– ικανή».⁷⁴⁴ Ή επίσης: «Αυτό που λέω είναι ότι η φιλοσοφία σήμερα σφυρηλατεί μια έννοια της “Αλήθειας” η οποία προσιδιάζει στις νέες αλήθειες του καιρού της και δείχνει έτσι τους δυνατούς οδοδείκτες του γίνεσθαι-υποκειμένου, οδοδείκτες διαγραμμένους από τις κυρίαρχες γνώμες που οργανώνουν την πρωτοκαθεδρία των ατομικών απολαύσεων και/ή τη λατρεία του κομπορρισμού και της υποταγής. Η φιλοσοφία δεν είναι μια ευτυχής πρακτική της ύπαρξης κάποιων πραγματικών αληθειών, είναι μάλλον ένα είδος παρουσίας της δυνατότητας των αληθειών, και έτσι μάς μαθαίνει τη δυνατότητα της ευτυχίας».⁷⁴⁵ Και ακόμη η ακόλουθη, εξόχως κολακευτική διατύπωση: «Η φιλοσοφία βέβαια, διατυπώνει ένα είδος αρχής των αρχών: *Για να σκεφτείς να εκκινείς πάντοτε από την καταναγκαστική εξαίρεση των αληθειών, και όχι από την ελευθερία των γνωμών.* Πρόκειται για μια αρχή εργασίας με το εξής νόημα: αφορά τον στοχασμό ως μόχθο και όχι ως έκφραση εαυτού. Επιδιώκει τη διαδικασία, την παραγωγή, τον καταναγκασμό, την πειθαρχία, και όχι τη ράθυμη συναίνεση στις προτάσεις ενός κόσμου. Ο φιλόσοφος είναι εργάτης με ένα άλλο νόημα: ανιχνεύοντας, παρουσιάζοντας και συνδέοντας τις αλήθειες της εποχής του, επανενεργοποιώντας ξεχασμένες αλήθειες, στιγματίζοντας τις απαθείς γνώμες, είναι ο συγκολλητής διακριτών κόσμων».⁷⁴⁶

743. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 10.

744. Βλ. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίμετρο: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 14.

745. Βλ. Alain Badiou (με τον Gilles Haéri), *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 108-109.

746. Βλ. Alain Badiou, *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 37.

β) Στην επανενεργοποίηση της ιστορίας της μέσω των κεντρικών τελεστικών κατηγοριών της, που στη νεωτερική συνθήκη είναι εκείνες τού Είναι, της Αλήθειας (με κεφαλαίο, σε αντιδιαστολή με το πλήθος των εξωφιλοσοφικών αληθειών) και του Υποκειμένου, ούτως ώστε να κάνει ένα βήμα εμπρός, σε συνδυασμό πάντα με τις αλήθειες τής εποχής (όπως είναι, παραδείγματος χάριν, οι νέες επεξεργασίες τού υποκειμένου σε ορισμένες συνδεόμενες με την κλινική ψυχολογία και τη χειραφετική πολιτική πρακτικές). Είναι σαφές πως η ανανέωση της φιλοσοφικής κατηγορίας τής Αλήθειας σχετίζεται με το πώς θα υποδεχτεί η σκέψη τις διάφορες αλήθειες τής εποχής, επομένως αυτή η επανενεργοποίηση διαπλέκεται εγγενώς με το πρώτο σημείο.⁷⁴⁷ Επιπλέον, η φιλοσοφική εργασία έχει τη δική της διάρκεια: «Ο κόσμος μας χαρακτηρίζεται από την ταχύτητα και τη μη συνοχή. Η φιλοσοφία πρέπει να είναι αυτό που μάς επιτρέπει να πούμε – έρχεται πάντα η στιγμή όπου πρέπει να μπορούμε να πούμε–, με ένα είδος διακοπής ή τομής αυτής της ταχύτητας ή αυτής της μη συνοχής, ότι τούτο είναι καλό και ότι εκείνο δεν είναι. Η εγκαθίδρυση του σημείου απ’ όπου μπορούμε να μιλήσουμε έτσι, αυτό είναι περισσότερο αναγκαίο από ποτέ το διακύβευμα της φιλοσοφίας. Πρέπει λοιπόν, κατά τη γνώμη μου, να ανακατασκευάσουμε φιλοσοφικά, χωρίς αναπαλαίωση και χωρίς αρχαϊσμούς, υπό τη δοκιμασία τής μοντέρνας συμβαντικότητας, την κατηγορία τής αλήθειας και, κατά συνέπεια, την κατηγορία τού υποκειμένου. [...] Ένα πολύ σημαντικό μέλημα της φιλοσοφίας είναι ότι μέσα σε αυτές τις συνθήκες, οφείλει να έχει ως κλίση να επιβραδύνει τη σκέψη, να εγκαθιδρύσει τον προσίδιο χρόνο της».⁷⁴⁸

γ) Στη διαρκή επανεπικύρωση της παράδοσης της οντολογικής μελέτης στα μαθηματικά (ή στην επικαιροποίηση της ανάληψης του οντολογικού καθήκοντος από τα μαθηματικά). Η ρήξη των μαθηματικών με την επικράτεια της γνώμης πρέπει να βεβαιώνεται διαρκώς εξωτερικά προς τα μαθηματικά τα ίδια, τα οποία συνήθως δεν είναι σε θέση ή δεν έχουν ανάγκη να σκεφτούν τη σκέψη που ενδογενώς διενεργούν (πρόκειται για την *à la Badiou* εκδοχή τής «λήθης τού είναι»).

747. «Η φιλοσοφία εντοπίζει αλήθειες τής εποχής της, μέσω της κατασκευής μιας ανανεωμένης έννοιας εκείνου που είναι μια αλήθεια. Δεύτερο εγχείρημα: μέσω της κατηγορίας τής αλήθειας, η φιλοσοφία καθιστά συνδυνατά διαφορετικά και ετερογενή επίπεδα αλήθειας. Πρόκειται για μια λειτουργία ικανότητας διάκρισης και για μια λειτουργία ενοποίησης. Η φιλοσοφία βρισκόταν πάντοτε μπλεγμένη ανάμεσα στα δύο. Η ικανότητα διάκρισης καταλήγει σε μια κριτική αντίληψη, σε μια διάκριση ανάμεσα σε εκείνο που είναι αληθές και σε εκείνο που δεν είναι αληθές, η ενοποίηση καταλήγει στις διάφορες χρήσεις τής κατηγορίας τής ολότητας και του συστήματος». Βλ. Alain Badiou, *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 107.

748. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, 41.

δ) Στην εξέταση *αυτού-που-δεν-είναι-το-είναι-ως-είναι*, γινόμενη λόγος περί συμβάντος. «Μπορούμε λοιπόν να πούμε επίσης ότι, πέραν της ταυτοποίησης [των μαθηματικών ως] της πραγματικής οντολογίας, πάντοτε [διαθέσιμης] προς ανάκτηση [ή: που πρέπει να διενεργείται αδιάκοπα], η φιλοσοφία είναι επίσης –και αναμφίβολα πρωτίστως– γενική θεωρία τού συμβάντος». ⁷⁴⁹ Για μια ισοδύναμη διατύπωση, που συγκεράζει τα γ) και δ): Στη φιλοσοφία ανατίθεται «η στοχάσιμη συνάρθρωση δύο λόγων [discours] (και πρακτικών) οι οποίοι δεν είναι αυτή: τα μαθηματικά, επιστήμη τού είναι, και οι παρεμβαίνουσες θεωρίες τού συμβάντος, το οποίο, ακριβώς, (προσδι)ορίζει “εκείνο-που-δεν-είναι-το-είναι-ως-είναι”». ⁷⁵⁰ Πέραν λοιπόν της θεωρησιακής μεταοντολογίας, η φιλοσοφία στοχάζεται στο όριο των οντολογικών επεξεργασιών και γίνεται συμβαντολογία, καθότι επεξεργάζεται τη μορφή και σκιαγραφεί τις προϋποθέσεις που πρέπει να πληρούν η αναγνώριση και η λυσιτελής έκβαση ενός συμβάντος.

ε) Στη στοχαστική προδιάθεση και προετοιμασία ώστε να διευκολυνθεί η μεθοδική έκθεση του ανθρώπινου ζώου σε ό,τι το υπερβαίνει. Πρόκειται για μια λίγο διαφορετική διατύπωση, με έμφαση στις ηθικοπρακτικές συνέπειες: «Η ουσία τής φιλοσοφίας είναι η πάλη ενάντια στον ρεβιζιονισμό» θα διακηρύξει αναφερόμενος στον Lin Piao, ο οποίος υποστήριξε ότι «η ουσία τού ρεβιζιονισμού είναι ο φόβος τού θανάτου». Η φιλοσοφία πρέπει να περιφρουρεί, να επανενεργοποιεί σε κάθε εποχή την αντιπαράθεσή της, την μη υποταγή και απορρόφησή της σε –και τη μη διάβρωσή της από– μια ανθρωπολογία τής περατότητας (σε τούτο το σημείο θα επιστρέψουμε στα συμπεράσματα της μελέτης). «Το μόνο που κάνω, στην ουσία, είναι να επιρρώνω κάποιες πολύ παλιές θεωρησιακές δηλώσεις. Πλάτωνας: Η φιλοσοφία συνιστά μια αφύπνιση, η καθημερινή ζωή δεν είναι παρά ένα όνειρο. Αριστοτέλης: Πρέπει να ζήσουμε ως αθάνατοι. Hegel: Το Απόλυτο εργάζεται μέσα από εμάς. Nietzsche: Πρέπει να ελευθερώσουμε τον υπεράνθρωπο εντός τού ανθρώπου». ⁷⁵¹

749. Βλ. Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, συλλογή «L'ordre philosophique» (Paris: Éditions du Seuil, 1998), 57. Στην ελληνική απόδοση του ίδιου χωρίου: «Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι πέραν της αναγνώρισης, που πρέπει αδιάκοπα να επανειληφεί, της πραγματικής οντολογίας, η φιλοσοφία είναι επίσης, και αναμφίβολα πρωτίστως, γενική θεωρία τού συμβάντος. Δηλαδή θεωρία αυτού που υφαιρείται από την οντολογική υφαίρεση. Η θεωρία τού προσίδιου αδύνατου των μαθηματικών. Θα πούμε επίσης ότι στον βαθμό που η μαθηματική επιστήμη επιβεβαιώνεται ως σκέψη τού είναι ως τέτοιου, η θεωρία τού συμβάντος στοχεύει στον καθορισμό ενός *επέκεινα-του-είναι*». Βλ. «Το *συμβάν ως επέκεινα-του-είναι*», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στη συλλογή *Από το είναι στο *συμβάν** (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 29-30.

750. Βλ. *Είναι και *συμβάν**, 20.

751. Παρατίθεται στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 237.

Στο πρόσφατο έργο του αυτό το καθήκον εντάσσεται στη διεκδίκηση της *πραγματικής ευτυχίας*,⁷⁵² σε αντιπαραβολή με την εύθραυστη και παροδική ικανοποίηση που προσφέρει η κατανάλωση γνώμων και εμπορευμάτων. Σε κάθε περίπτωση, ενδείκνυνται η απόσταση από τις διαθέσιμες κρατικές αναπαραστάσεις και η αδιαφορία έναντι των ταυτοτικών προσδιορισμών. «Αυτά είναι τα τρία μεγάλα καθήκοντα της φιλοσοφίας: να ασχοληθεί με την επιλογή, την απόσταση και την εξαίρεση. Από τη στιγμή, τουλάχιστον, που η φιλοσοφία είναι κάτι που λογαριάζει στη ζωή μας, που είναι κάτι διαφορετικό από μια ακαδημαϊκή ειδικότητα. Αλλά ακόμα βαθύτερα, η φιλοσοφία, αντιμέτωπη με τις περιστάσεις, αναζητά το δεσμό ανάμεσα στους τρεις τύπους καταστάσεων. Το δεσμό ανάμεσα στην επιλογή, την απόσταση και την εξαίρεση. Μια φιλοσοφική έννοια, στο πνεύμα που την εννοεί ο Deleuze, δηλαδή ως δημιουργία, θεωρώ ότι είναι πάντα ό,τι δένει ένα πρόβλημα επιλογής ή απόφασης, ένα πρόβλημα απόστασης ή απόκλισης και ένα πρόβλημα εξαίρεσης ή συμβάντος. Οι βαθύτερες φιλοσοφικές έννοιες μάς λένε πάντα κάτι τέτοιο: “Εάν θέλετε η ζωή σας να έχει νόημα, πρέπει να αποδεχτείτε το συμβάν, να μείνετε σε απόσταση από την εξουσία και να μείνετε σταθεροί στην απόφασή σας”. Πάντα αυτή την ιστορία μάς αφηγείται η φιλοσοφία κάτω από διάφορες μορφές. Να είσαι στην εξαίρεση, με την έννοια του συμβάντος, να κρατάς απόσταση από την εξουσία και να δέχεσαι τις συνέπειες, ακόμα και τις πλέον απόμακρες, ακόμα και τις πλέον δύσκολες, μιας απόφασης. Η φιλοσοφία, αν την κατανοούμε έτσι και μονάχα έτσι, είναι όντως αυτό που βοηθά να αλλάξουμε την ύπαρξη».⁷⁵³

Η φιλοσοφία υπενθυμίζει τον στενό δεσμό τής ύπαρξης και της Ιδέας, του ευτυχισμένου βίου και της μετοχής στις περιπέτειες του Αληθούς. Μία ακόμη διατύπωση, η οποία φέρνει κατά νου τη σπινοζική σύλληψη του φιλοσοφείν και του χειραφετικού της φορτίου: «Αν η φιλοσοφία χρησιμεύει σε κάτι αυτό συνίσταται στο να απομακρύνει από εμάς το πικρό ποτήρι των

752. Κάθε φιλοσοφία έχει ως στόχο μια γενική θεωρία τής ευτυχίας: «Η φιλοσοφία, για μένα, είναι αυτός ο κλάδος σκέψης, αυτός ο ιδιαίτερος κλάδος, που εκκινεί από την πεποίθηση ότι υπάρχουν αλήθειες. Από εκεί οδηγείται προς μια προσταγή, μια θεώρηση της ζωής. Ποια είναι αυτή η θεώρηση; Αυτό που έχει αξία για ένα ανθρώπινο άτομο, αυτό που του αποκαλύπτει μια αληθινή ζωή και προσανατολίζει την ύπαρξή του, είναι το να μετέχει σε αυτές τις αλήθειες. Αυτό προϋποθέτει την κατασκευή, ιδιαίτερα περίπλοκη, ενός μηχανισμού διάκρισης των αληθειών, μηχανισμού που επιτρέπει να κυκλοφορούμε ανάμεσά τους, να τις καθιστούμε συνδυνατές. Και όλα αυτά με τον τρόπο τής συγχρονικότητας. Η φιλοσοφία είναι μια διαδρομή. Βαίνει λοιπόν από τη ζωή, η οποία προτείνει την ύπαρξη των αληθειών, στη ζωή που καθιστά αυτή την ύπαρξη μια αρχή, μια νόρμα, μια εμπειρία». Βλ. Alain Badiou, *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 129. Και συνοψίζει λίγο παρακάτω: «Η φιλοσοφία λοιπόν είναι τρία πράγματα. Είναι μια διάγνωση της εποχής: τι προτείνει η εποχή; Είναι μια κατασκευή, με βάση μια σύγχρονη πρόταση, μιας έννοιας της αλήθειας. Είναι, τέλος, μια υπαρξιακή εμπειρία σχετική με την αληθινή ζωή. Η φιλοσοφία είναι ακριβώς η ενότητα όλων αυτών των τριών πραγμάτων. Μια δεδομένη στιγμή όμως η φιλοσοφία είναι *μία* φιλοσοφία». Βλ. *αυτόθι*, 131-132.

753. Βλ. Alain Badiou, «Περιστάσεις και φιλοσοφία», στη συλλογή *Περιστάσεις 1 και 2*, μετάφραση: Σάββας Μιχαήλ (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2005), 119-120.

μελαγχολικών παθών, να μάς διδάσκει ότι το έλεος δεν είναι ειλικρινές συναίσθημα, ούτε το παράπονο ο λόγος για να έχουμε δίκιο, ούτε ότι το θύμα είναι αυτό στη βάση του οποίου οφείλουμε να σκεπτόμαστε». ⁷⁵⁴ Στην πραγματικότητα η φιλοσοφία αφεαυτής δεν είναι και τόσο δημιουργική, αλλά προτείνει έναν καινούργιο προσανατολισμό στη σκέψη και την ύπαρξη, στηριζόμενη στην ανίχνευση, την εξερεύνηση και την κατάφαση κάποιων υπαρχουσών και εξωτερικών προς την ίδια αληθειών. Επομένως, «[η] φιλοσοφία είναι η γνώση ότι η δυνατότητα για την πραγματική ζωή εγγράφεται μέσα μας». ⁷⁵⁵ Εκεί έγκειται η ιδιουσυστασία της: «Υπό ποιες συνθήκες είναι η ύπαρξη –η δική μας ύπαρξη, η μόνη για την οποία μπορούμε να καταθέσουμε μαρτυρία και να τη σκεφτούμε– εκείνη ενός Αθανάτου; Τούτο είναι –σ’ αυτό το σημείο τουλάχιστον, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης βρίσκονταν σε συμφωνία– το μόνο ερώτημα για το οποίο μπορεί να ειπωθεί ότι προσήκει στη φιλοσοφία, και στη φιλοσοφία μόνο». ⁷⁵⁶ Σε μια ακόμη παρεμφερή διατύπωση, ο Badiou μάς πληροφορεί ότι «η φιλοσοφία δηλώνει πως το ζην σημαίνει ότι ενεργώ έτσι ώστε να μην υπάρχει πλέον διάκριση ανάμεσα στη ζωή και στην Ιδέα». Πρόκειται για αδιαπραγμάτευτη πεποίθηση, την οποία θα επαναλάβει στη συζήτησή του με τον Jean-Luc Nancy: «Νομίζω ότι το καθήκον τής φιλοσοφίας είναι να ανεύρει ορθολογικά και κοινοποιήσιμα πρωτόκολλα [ύπαρξης] ώστε η ανθρωπότητα να μη δηλητηριάζεται πενθώντας τον θάνατο των θεών». ⁷⁵⁷

στ) Όσον αφορά ειδικότερα τη σύγχρονη φιλοσοφία, ως επίδικο μιας επίκαιρης παρέμβασης αναγνωρίζεται μία εμμενής εννοιολόγηση του πολλαπλού μακριά από κάθε παλινόρθωση της «οντοθεολογικής» δικαιοδοσίας τού Ενός, ⁷⁵⁸ ήτοι η υπέρβαση του «ρομαντισμού» δίχως να επιτελείται απλώς διαμέσου της προσφυγής και υποχώρησης στον

754. Βλ. *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 9-10.

755. Βλ. *Ενίοτε είμαστε αιώνιοι* (Lyon: Suture Press, 2019), 91-93/148-149. Το εν λόγω απόσπασμα προοριζόταν για τον επίλογο της *Εμμένειας των αληθειών*, όμως δεν απαντά σ’ αυτήν ακριβώς τη μορφή στο δημοσιευμένο κείμενο.

756. Βλ. *Λογικές των κόσμων* (Paris: Éditions du Seuil, 2006), 268.

757. Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίλογος: Jan Völker (Paris: Éditions Lignes, 2017), 48.

758. Βλ. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, μετάφραση: Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999). Η παραδοχή αυτή γίνεται συνήθως στο πλαίσιο του υστερογενούς διαλόγου του με το έργο τού Deleuze. Πρβλ. τη διαπίστωσή του στο κείμενο «Το συμβάν ως επέκεινα-του-είναι», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στο: *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 32: «Αν έτσι έχουν τα πράγματα, το γενικό ζήτημα, πάνω στο οποίο αντιπαρατεθήκαμε εκτενώς ο Deleuze και εγώ, δηλαδή το καθεστώς τού συμβάντος σε σχέση με την οντολογία τού πολλαπλού, καθώς και με ποιο τρόπο θα αποφύγουμε να επανεισαγάγουμε την ισχύ τού ενός στο σημείο εκείνο όπου ο νόμος τού πολλαπλού καθίσταται ανίσχυρος, είναι κατά τη γνώμη μου το κύριο ζήτημα κάθε σύγχρονης φιλοσοφίας».

«κλασικισμό»,⁷⁵⁹ ή επίσης η συστηματική εργασία για την κατάκτηση μιας σκοπιάς αμετάκλητα πλουραλιστικής, όχι όμως και σχετικιστικής.

Εύκολα διαπιστώνεται ότι οι περισσότερες από τις ανωτέρω διατυπώσεις είναι συμπληρωματικές ή επικαλυπτόμενες και φωτίζουν διαφορετικές όψεις τού ίδιου ενεργήματος, της ίδιας «αποστολής» ούτως ειπείν. Είδαμε ακόμη ότι, με βάση τις μπαντιουϊκές προδιαγραφές, η εκάστοτε επανενεργοποίηση ή επανεκκίνηση της φιλοσοφίας διέρχεται στην πραγματικότητα μέσα από τους κάτωθι επτά όρους:

α) Την επιστημονική επινόηση στη «γραμματολογική», «τυποποιητική» ή «συμβολιστική» της διάσταση, καθώς εδράζεται σ' ένα θεωρησιακό στοιχείο που υπερβαίνει την αφελή αναφορά στην εμπειρία με το ν' αποτελεί όρο για την διευρυμένη ανακατασκευή και αναπλασιώσή της.

β) Την καλλιτεχνική επινόηση επέκεινα της περιχαράκωσής της στο πλαίσιο του ακαδημαϊσμού και του φορμαλισμού, όπως και των φαινομένων τού συρμού.

γ) Τον έρωτα ως επίμονη κατασκευή ενός κοινού τρόπου βίωσης της απειρίας τού κόσμου την επαύριον μιας αστάθμητης συνάντησης, υπερνικώντας τα προσκόμματα που ορθώνονται στο διάβα του από την κτητικότητα, τη ζηλοτυπία, τον εγωιστικό υπολογισμό και την αυτοαναφορική επιδίωξη της ιδιωτικής ηδονής.

δ) Την πολιτική ως χειραφέτηση ή επινόηση, όταν, υπό τα λάβαρα της ισότητας, καθίσταται τόπος εξερεύνησης των δυνατοτήτων που φέρει εμμενώς η συλλογικότητα και πειραματισμού με τα όριά τους.

ε) Τον μεθοδολογικό κανόνα που επιτάσσει την αποφυγή τής μονομερούς συγκόλλησης σε κάποιον από τους τέσσερις παραπάνω όρους, αφού είναι σημαντικό η εννοιακά διαμεσολαβημένη σκέψη να κυκλοφορεί ελεύθερα ανάμεσά τους. Οφείλει λοιπόν η φιλοσοφία να εκθέτει η ίδια το περιγραφικό ή συντεταγμένο υπόδειγμα της μορφοποίησης των αληθειών, και όχι να το λαμβάνει έξωθεν. Τούτη η παραδοχή μάς οδηγεί στα δύο επόμενα σημεία.

759. Βλ. το άρθρο του “Metaphysics and the Critique of Metaphysics”, μετάφραση: Alberto Toscano, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 174-190: «Πώς να προχωρήσουμε πέραν του ρομαντισμού με μέσα άλλα από εκείνα μιας νεοκλασικής αντίδρασης; Αυτή είναι η πραγματική δυσκολία, καθόλα πραγματική εφόσον δούμε ότι, με το θέμα/μοτίβο τού “τέλους των πρωτοποριών”, η μεταμοντέρνα επιλογή δεν είναι τίποτε άλλο από ένα εκλεκτικό κλασικο-ρομαντικό υβρίδιο/μίγμα». Σε άλλη συνάφεια ωστόσο ο Badiou δεν θα διστάσει ν' αναφερθεί στη φιλοσοφία του ως «κλασική», ήτοι θεμελιωδώς προκαντιανή, πρβλ. *Deleuze: The Clamor of Being*, μετάφραση: Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 45-46. Ομοίως και στην ανασκόπηση της φιλοσοφικής του διαδρομής στο *Ενίοτε είμαστε αιώνιοι*. Συνήθως ο εν λόγω «κλασικός» χαρακτήρας τού φιλοσοφικού του εγχειρήματος τονίζεται και διεκδικείται όταν εντάσσεται στα συμφραζόμενα της αντιπαράθεσής του με την καντιανή περιστολή των φιλοδοξιών τής μεταφυσικής.

στ) Την οριοθέτηση από τα εννοιακά προσώπια τού σοφιστή και του αντιφιλοσόφου, την πίεση και τις απόπειρες διεμβολισμού των οποίων η φιλοσοφία αναπόδραστα υφίσταται και των οποίων την προβληματική οφείλει να διασχίσει προκειμένου να καταστεί τώντι *σύγχρονη*.

ζ) Εν τέλει, τη διαμεσολάβηση από την ιστορία τής φιλοσοφίας, η οποία περιλαμβάνει εκ των πραγμάτων –και προφανώς σε διαφορετική κάθε φορά «δοσολογία» και αναλογία– τη χρησιμοποίηση κληρονομημένων εννοιών, την ανανοηματοδότησή τους, καθώς και τη δημιουργία νέων. Η φιλοσοφία κυκλοφορεί λοιπόν μεταξύ των τεσσάρων όρων και της ιστορικής κρυστάλλωσής της – η οποία, ως εκ τούτου, δεν θα είναι αυστηρά μιλώντας ποτέ συντελεσμένη «κρυστάλλωση», αλλά εισέτι συντελούμενη διαμόρφωση και ούπω συντελεσθείσα εννοιογένεση.

Ίσως είναι πρόσφορο να ολοκληρωθεί το παρόν κεφάλαιο με δύο σύντομα σχόλια για το (ενδοφιλοσοφικά συγκροτούμενο) κύκλωμα της φιλοσοφίας με τη μη φιλοσοφία και το καθεστώς τού φιλοσόφου έναντι των αληθειών. Η φιλοσοφία δεν είναι εμμενής στις συγκεκριμένες διαδικασίες αλήθειας και δεν αφορά επομένως τις προσίδιες δυνατότητες της καθεμιάς. Ο ρόλος της αφορά μάλλον την υπέρθεση (*surplombe*) του χώρου δεξίωσης αυτών των δυνατοτήτων, δηλ. τη μορφοποίηση ενός αποθέματος που κινείται στο επίπεδο της δυνατότητας των δυνατοτήτων διαμέσου μιας αναδρομικής εσωτερίκευσης (ενδογένεσης) του τρόπου που οι όροι της την καθορίζουν. Έτσι, οι πραγματικές διαδικασίες αλήθειας είναι μεν ανεξάρτητες και λογικά προγενέστερες πέραν πάσης αμφιβολίας, αλλά ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο καθορίζουν τη φιλοσοφία θα έχει αποτελέσει προϊόν φιλοσοφικής επεξεργασίας και διαπραγμάτευσης «εκ των υστέρων» (και συνάμα, από τη σκοπιά μιας συγκεκριμένης φιλοσοφίας, «εκ των προτέρων»)⁷⁶⁰ Η φιλοσοφία ανιχνεύει τις αλήθειες τού καιρού της, καταφάσκει τη δυνατότητά τους και την ορθολογικότητα της συστοιχίας τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, υποδεικνύει έναν προσανατολισμό στη σκέψη και την ύπαρξη αδιάφορον προς τις ήδη διαθέσιμες επιλογές και τις επιταγές τής οποιασδήποτε κοινότητας ή πολιτισμικής μήτρας, με σύνηθες αποτέλεσμα να εγείρεται εναντίον της η κατηγορία τής «εισαγωγής καινών δαιμονίων» και της «διαφθοράς των νέων».⁷⁶¹

760. Πρβλ. François Nicolas, «D'une longue marche philosophique vers l'absolu» (2018). Μ' έναν λιγότερο θετικό τόνο, τούτο το σημείο φαίνεται ότι εγγίζει επίσης η κριτική των Deleuze και Guattari στον Badiou, όπως και η πολεμική τού François Laruelle (με την υπόμνηση βέβαια ότι ο τελευταίος μοιάζει ν' απευθύνει τη συγκεκριμένη μομφή λιγότερο ή περισσότερο σ' όλη την ιστορία τής φιλοσοφίας). Πρβλ. την επάνοδο του φιλοσόφου στη θεμελιώδη εξίσωση των μαθηματικών με την οντολογία στο κείμενο «Οντολογία και μαθηματικά», *Filozofski vestnik*, Vol. XLI, No. 2 (2020), 15-34, το οποίο περιλαμβάνεται επίσης στην αυτοπαρουσίαση *Alain Badiou par Alain Badiou* (Paris: PUF, 2021).

761. Για το μοτίβο τής «διαφθοράς των νέων», το οποίο έχει πολλάκις υπερασπιστεί ως θετική ένδειξη της λειτουργίας τής «πραγματικής» φιλοσοφίας, βλ. Alain Badiou, *La vraie vie* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2016). Σημειωτέον ότι αυτή η κατηγορία είχε εκτοξευθεί και εναντίον τού Cantor. Πρβλ. τις διευκρινίσεις τού φιλοσόφου στην αυτοβιογραφική διάλεξη που περιλαμβάνεται

Η φιλοσοφική «οιονεί υποκειμενικότητα» (εφόσον το καθεστώς τού υποκειμένου *stricto sensu* επιφυλάσσεται στους ενεργά στρατευθέντες στην υπόθεση μιας διαδικασίας αλήθειας εξωτερικής προς τη φιλοσοφία) εμφανίζεται έτσι διχασμένη ή αμφίθυμη (όπως συμβαίνει με τη στάση τού ποιητή στον «Καιόμενος» του Τάκη Σινόπουλου). Οι απόψεις του Badiou δίστανται εν προκειμένω, εφόσον αντιστέκεται στη συμπερίληψη της φιλοσοφίας στις γενολογικές διαδικασίες –δεν υπάρχουν «φιλοσοφικά» συμβάντα–, ενώ ταυτόχρονα αναγνωρίζει τον ιδιάζοντα χαρακτήρα τής φιλοσοφικής χειρονομίας.⁷⁶² Δεν απαντά στο έργο του μια συστηματική επεξεργασία τής διαμόρφωσης και της λειτουργίας αυτής της «οιονεί υποκειμενικότητας».⁷⁶³ Ο τόπος από τον οποίο εκφέρεται ο λόγος τής φιλοσοφίας δεν

στον τόμο *Badiou and the German Tradition of Philosophy*, επιμέλεια: Jan Völker (London – New York: Bloomsbury, 2019), 16: «Τι σημαίνει να γίνεται λόγος περί “διαφθοράς των νέων” υπό έποψη φιλοσοφική [...]; [...] Να διαφθείρει κανείς τούς νέους σημαίνει να τούς λείει –και αυτό δεν είναι άμεσα φιλοσοφικής φύσεως–: “Με την εμπειρία σας, τις νέες εμπειρίες έρωτα, τέχνης, επιστήμης, πολιτικής, μεταβείτε στην αληθινή ζωή. Ψάξτε στην κατάσταση σας, η οποία δεν είναι πάντοτε η δική μου κατάσταση, αναζητείστε τον τρόπο, παραμείνετε σε εγρήγορη/μεριμνήστε για το συμβάν, για τα μικρά συμβάντα. Αποδεχτείτε να πείτε ‘ναι’. Και θα ανοίξετε μια δίοδο στην αληθινή ζωή”».

762. «Εάν υπάρχει ένα φιλοσοφικό υποκείμενο, περί τίνος πρόκειται; Τι σημαίνει έχω πρόσβαση στη φιλοσοφία; Τι σημαίνει είμαι μέσα στη φιλοσοφία; Δεν υπάρχει βέβαια φιλοσοφική ενσωμάτωση, με την έννοια που τη βρίσκουμε στον πολιτικό αγωνιστή, τον καλλιτέχνη, τον επιστήμονα ή τον εραστή. Και εντούτοις έχουμε σαφώς πρόσβαση στη φιλοσοφία, σε μια συνεκτική σκέψη, και όχι στο τίποτε. Το ερώτημα παραμένει ανοιχτό. Εάν υποθέσουμε την ύπαρξη ενός υποκειμένου τής φιλοσοφίας, ποια θα ήταν η θέση του; Είναι άραγε, όπως κάποιες από τις μεταφορές που χρησιμοποιώ το υπονοούν, ένα απόν κέντρο; Είναι σαφές ότι η φιλοσοφία προτείνει μια γενική θεωρία εκείνου που είναι ένα υποκείμενο αλήθειας. Αλλά πώς μπαίνουμε σε αυτή τη φιλοσοφική πρόταση, πώς τροφοδοτούμαστε από αυτήν; Με ποιον νέο τρόπο αυτή επιτρέπει να επιστρέψουμε στις διαδικασίες αλήθειας; Πώς, τέλος, αυτή μπορεί να ανοίξει τον δρόμο στην αληθινή ζωή ή στην πλήρη ζωή; Πρόκειται για ερωτήματα που θα θέσω [στην *Εμμένεια των αληθειών*]. Είναι σαφές ότι οι προσεγγίσεις μου, όσον αφορά αυτά τα ερωτήματα, ήταν πάντοτε κάπως διστακτικές. Βρίσκομαι μπροστά σε ένα μη διευθετημένο πρόβλημα». Η παραπάνω ειλικρινής παραδοχή και διερώτηση προέρχεται από τη *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 105. Πρβλ. τη διαπίστωσή του ότι «ο φιλόσοφος είναι παράξενο πλάσμα».

763. Μεταξύ άλλων, την εν λόγω απουσία είχαν επισημάνει με οξυδέρκεια οι Ray Brassier και Alberto Toscano στο επίμετρό τους στα *Θεωρητικά γραπτά* (Λονδίνο: Continuum, 2004), 273-274: «Άραγε η φιλοσοφική τυποποίηση, η οποία εδράζεται στη μοναδική ικανότητα με την οποία υποτίθεται ότι είναι προικισμένος ο μαθηματικός λόγος –την ικανότητα να εγγράφει το Πραγματικό σε μεταδόσιμους συμβολισμούς και αλυσώσεις παραγωγικού συμπερασμού–, δεν χρονοποιείται η ίδια από συμβάντα στα μαθηματικά και από την προσιδιά της πρακτική τής συνδυνατότητας, απαιτώντας έτσι μια πληρέστερη και ίσως πιο “κριτική” πραγμάτευση της φιλοσοφικής υποκειμενικότητας; Όταν όλα έχουν ειπωθεί και γίνει, η φιλοσοφία τού Badiou συνιστά απλώς μια θεωρία τής αλήθειας, τουτέστιν της σκέψης. Όμως είναι μια θεωρία η οποία, ενώ βρίθεται επιταγών σχετικά με το ύφος και το έθος τής φιλοσοφικής πρακτικής, μοιάζει να εδράζεται σε μια ηθελημένη άρνηση να επεξεργαστεί κάτι σαν μια θεωρία τής φιλοσοφίας ή της φιλοσοφικής υποκειμενικότητας. Ίσως τούτη η άρνηση να συνιστά εκ των ων ουκ άνευ για την αναζωογόνηση μιας γερασμένης ακαδημαϊκής πειθαρχίας. Εναλλακτικά, η ανανέωση που υπόσχεται η φιλοσοφία τού Badiou ενδέχεται να απαιτεί μια πλήρη και ρητή θεώρηση του πώς ένα υποκείμενο έρχεται στη φιλοσοφία (και αντιστρόφως) προκειμένου να ανοίξει τη λογική τής συνδυνατοποίησης [των τεσσάρων όρων] σε θεωρητικές πρακτικές των οποίων οι δυνατότητες εκτείνονται πέραν των συντεταγμένων τής σχέσης τού ίδιου του Badiou προς το εξωφιλοσοφικό».

μπορεί να συμπίπτει μ' εκείνον των συμμετεχόντων που βρίσκονται καταμεσής τής μετασυμβαντικής περιπέτειας, αλλά προϋποθέτει μια ορισμένη απόσταση προκειμένου να συγκροτηθεί νηφάλια. Δεν θα πρέπει να λησμονείται ότι η φιλοσοφία ούτε παράγει συμβάντα αφεαυτής ούτε είθισται να συμμετέχει ενεργά στην εκτύλιξη των συνεπειών τους. Αυτή είναι η βαθιά μελαγχολία κάθε φιλοσοφίας άξιας του ονόματός της· οφείλει σε κάποιον βαθμό να απέχει από τα συμβάντα που τόσο τη συναρπάζουν και τη συγκινούν – όχι λόγω της αδιαφορίας της ή μιας υποτιθέμενης τυπολατρικής προσήλωσης στην «ουδετερότητα», αλλά προκειμένου ακριβώς να *σμιλέψει με τα μέσα και τους ρυθμούς τής σκέψης την ίδια την ιδέα τής συμβαντικότητας και εν τέλει να τη διασώσει.*

VII

Το πεδίο τής σύγχρονης φιλοσοφίας (B): Οι επιμέρους αποτιμήσεις, ερμηνείες, επικρίσεις και προοπτικές τού έργου τού Badiou

«Γενικά, αν τυχόν τολμούσα να εκφράσω και τη δική μου γνώμη πάνω στο λεπτό ετούτο ζήτημα, θα 'λεγα πως όλοι αυτοί οι κύριοι – ταλέντα δεύτερης κατηγορίας, που τούς θεωρούν όσο ζουν σχεδόν μεγαλοφυΐες, όχι μονάχα σβήνουν απ' τη θύμηση των ανθρώπων σαν πεθάνουν, χωρίς ν' αφήσουν κανένα σχεδόν ίχνος, μα συμβαίνει και να ξεχνιούνται όσο είναι ακόμα ζωντανοί· παραμερίζονται τόσο γρήγορα, που δεν πιστεύεις πια στα μάτια σου, μόλις μεγαλώσει η νέα γενιά και πάρει τη θέση τής γενιάς που στην εποχή της έδρασαν οι συγγραφείς που λέμε. Εδώ, στη χώρα μας, αυτό που λέω γίνεται πολύ ξαφνικά, λες κι αλλάζει η σκηνοθεσία τού θεάτρου. [...] Κι είναι ακόμη αλήθεια πως όλοι αυτοί οι κύριοι –ταλέντα δεύτερης κατηγορίας– στερεύουν εδώ στη χώρα μας με τον πιο αξιοθρήνητο τρόπο, μόλις φτάσουν σε μια σεβαστή ηλικία, και στερεύουν χωρίς καν να το πάρουν είδηση κι οι ίδιοι. Αποδείχεται συχνά ένας συγγραφέας, που τού είχαν αποδώσει αμέτρητο βάθος ιδεών και περίμεναν πως θα επιδράσει εξαιρετικά και σοβαρά στην κοινωνική εξέλιξη, να μην έχει στο τέλος άλλο από μια βασική ιδέα τόσο πλαδαρή και τιποτένια, που κανένας να μη σκέφτεται πια να λυπηθεί που τα κατάφερε και στέρεψε τόσο γρήγορα»

– Fyodor Dostoevsky, *Οι δαιμονισμένοι*

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε ως τώρα την ανασυγκρότηση του εννοιολογικού σκελετού τού ώριμου φιλοσοφικού εγχειρήματος του Alain Badiou, όπως αρθρώνεται συστηματικά στην τριλογία τού *Είναι και συμβάν* και σε άλλα, μικρότερης έκτασης έργα. Αφοσιωθήκαμε στην κατά το δυνατόν κριτική έκθεση, εξετάσαμε τις βασικές θέσεις, ανιχνεύσαμε και ελέγξαμε την εσωτερική συνοχή τους, αναλύσαμε τη σημασία και ακολουθήσαμε την εκδίπλωση των συνεπειών τους για τη φιλοσοφία την ίδια και τις νέες προοπτικές που παρέχουν για την απόπειρα στοχασμού διαφόρων επιμέρους ερωτημάτων.

Διαπιστώσαμε επανειλημμένα ότι το εγχείρημα του Badiou εμφορείται από τις εξής κρίσιμες αρχές: α) την κατάφαση της δυνατότητας ανάδυσης του καινοφανούς, β) την παρακολούθηση και την εξέταση των προϋποθέσεων και του τρόπου διέλευσής του εντός τού υπάρχοντος, ούτως ώστε να καταστεί στοχασίμη η προοπτική μετασχηματισμού του, και γ) την κατάφαση της επικαιρότητας και της ισχύος τής φιλοσοφίας στη συστηματική της άσκηση. Νομίζουμε ότι η περιδιάβαση στο εννοιολογικό σύμπαν τού φιλοσόφου, η διάσχιση του «επιπέδου εμμένειας» που συγκροτεί, ανέδειξε τα διόλου αμελητέα προτερήματα αυτής της σκέψης. Ένα ορισμένο εννοιολογικό σφρίγος, η αναλυτική ικανότητα, η φιλοδοξία μιας μεγαλεπήβολης σύνθεσης, η συστηματική άρθρωση και το κατά κανόνα «κρυστάλλινο», λιτό και διαυγές ύφος τής γραφής (διαφορετικό πάντως από εκείνο της συνήθους αγγλοσαξονικής επιχειρηματολογίας, περισσότερο πρόκειται για ένα γαλλικό υβρίδιο του κλασικού ορθολογισμού και των πειραματισμών τής

μεταπολεμικής φιλοσοφίας)⁷⁶⁴ μαρτυρούν ότι έχουμε ενώπιόν μας μια διόλου ευκαταφρόνητη θεωρητική παραγωγή. Το σώμα έργων που συγκροτεί ο αστερισμός του *Είναι και συμβάν* στέκεται επάξια στο φιλοσοφικό στερέωμα ως ένα *tour de force* που διατηρεί την από κοινού αίσθηση του «κλασικού» όσο και του ανοίκειου, η οποία χαρακτηρίζει όσα συνήθως εκλαμβάνονται ως αριστουργήματα της (σύγχρονης και όχι μόνο) σκέψης.⁷⁶⁵ Άλλωστε, στον πρόλογό του στην αγγλέζικη έκδοση του πρώτου τόμου, ο φιλόσοφος –με τη χαρακτηριστική μετριοφροσύνη που τον διακρίνει– ενθυμείται ότι, την επαύριον της συγγραφής του, είχε την πεποίθηση ότι κατόρθωσε να εγγράψει το όνομά του «στην ιστορία εκείνων των φιλοσοφικών συστημάτων που αποτελούν θέμα ερμηνειών και σχολιασμών κατά μήκος των αιώνων» (είναι ακριβώς τούτη η συστηματικότητα, από κοινού με τον «μινιμαλισμό» και την υποβόσκουσα μελαγχολία που το καθιστούν στα μάτια μας το πλέον αγαπητό βιβλίο του Badiou).

Στο προηγούμενο κεφάλαιο επιχειρήθηκε η ένταξη της ώριμης σκέψης του φιλοσόφου στο κατεξοχήν πεδίο επωασμού της, τη συγκυρία της εντυπωσιακής μεταπολεμικής άνθισης της θεωρητικής παραγωγής στη Γαλλία. Εν προκειμένω θα πλαισιώσουμε τη φιλοσοφική χειρονομία του Badiou εντός μιας ευρύτερα καταγραφόμενης στο σύγχρονο σκηνικό «θεωρησιακής» τάσης, ώστε να φανεί αδρομερώς το πρόβλημα στο οποίο απαντά και το περιβάλλον στο οποίο ενδημεί και απλώνει ρίζες, εν μέρει ανεξάρτητα από τις συνθήκες που επικρατούσαν στον γενέθλιο τόπο. Θα επιχειρήσουμε ακολούθως να θίξουμε μια σειρά από ζητήματα που εγείρουν αυτά τα παράξενα βιβλία, ζητήματα τα οποία έχουν ήδη εντοπιστεί στη βιβλιογραφία ως πιθανά σημεία κριτικής ή ως χρήζοντα περαιτέρω επεξεργασίας. Όπως θα διαπιστωθεί στην πορεία, αρκετά από αυτά αντιμετωπίστηκαν από τον φιλόσοφο στο πλαίσιο του δεύτερου τόμου του *Είναι και συμβάν* που τιτλοφορείται *Λογικές των κόσμων*, όπου μετέβη από την επεξεργασία μιας οντολογίας του πολλαπλού στη διερεύνηση μιας φαινομενολογίας των σχέσεων. Ως εκ τούτου, καίτοι κατεβλήθη προσπάθεια για τον μετριασμό τους, απολογούμαστε στον αναγνώστη για τυχόν επαναλήψεις και επικαλύψεις σε σχέση με όσα εκτέθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια. Θα ολοκληρώσουμε την επισκόπησή μας με την τυπολογική πραγμάτευση ουκ ολίγων κριτικών και ενστάσεων, οι οποίες αποτελούν ενδείξεις όχι μόνον τυχόν αδύνατων σημείων του συστήματος, αλλά και της όποιας φιλοσοφικής επικαιρότητάς του.

764. Βλ. το ομότιτλο ανασκοπικού χαρακτήρα κείμενο στη συλλογή *L'aventure de la philosophie française: Depuis les années 1960* (Paris: La Fabrique, 2012). Πρβλ. τις συναφείς παρατηρήσεις του Γιάννη Πρελορέντζου για τη θεματοποίηση του ύφους ως φιλοσοφικού προβλήματος κατά τη στενή διαπλοκή της φιλοσοφίας με τη μη φιλοσοφία στη Γαλλία, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία: 1930-1960* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2016).

765. Ενστερνιζόμαστε έτσι τη γνώμη του Meillassoux: «Αφότου πέρασα την agrégation το 1992, είχα επιτέλους τον χρόνο να διαβάσω όλο το βιβλίο και αμέσως κατάλαβα ότι ήταν ένα μείζον έργο. Μέ συμφιλίωσε με τα μαθηματικά, κάνοντάς με να καταλάβω ορισμένα πράγματα που δεν φανταζόμουν ποτέ ότι θα ήμουν μια μέρα σε θέση να συλλάβω. Και περιείχε το μίγμα [blend] εκείνο αυστηρότητας [rigor], γνώσης και απόλυτης παραξενιάς [strangeness] που απαντά σε κάθε μεγάλο/σπουδαίο βιβλίο». Βλ. τη συνέντευξή του στον Graham Harman, η οποία περιλαμβάνεται στη μονογραφία του δεύτερου, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015²), 210.

1. Ο Badiou και η «θεωρησιακή στροφή»

Αναφερόμενοι στην επίδραση της σκέψης τού Badiou στα σύγχρονα φιλοσοφικά δρώμενα, δεν θα ήταν σκόπιμο να παραλείψουμε την έμμεση συσχέτιση του έργου του με μια ευρύτερη τάση αναζωπύρωσης της μεταφυσικής, ιδίως (αλλά όχι αποκλειστικά) στον αγγλόφωνο χώρο, όπως παραδειγματικά ενσαρκώθηκε τούτη στη μόδα τού «θεωρησιακού ρεαλισμού». Το εν λόγω «κίνημα» έλαβε την ονομασία του από το συναφές συνέδριο που διοργανώθηκε στο Λονδίνο το 2007, το οποίο ακολουθήθηκε από μια «έκρηξη» δημοσιότητας και μάρκετινγκ, από μια πανσπερμία μελετών, αφιερωμάτων και άρθρων, καθώς και από το πρωτοφανές γεγονός των συλλογικών ζυμώσεων σε διαδικτυακά μέσα, με τη συμμετοχή κυρίως νέων ερευνητών.⁷⁶⁶ Είναι δύσκολο να βρεθεί ένας κοινός φιλοσοφικός παρονομαστής για όλο το εύρος των δραστηριοτήτων, των θέσεων και των επεξεργασιών οι οποίες, εκούσες άκουσες, συστεγάστηκαν υπό τη συγκεκριμένη επωνυμία, πέραν μιας ορισμένης αντίθεσης στο πρωτείο τής γνωσιοθεωρίας επί της οντολογίας και μιας απροσδιόριστης «θεωρησιακής τόλμης» για τη δυνατότητα μιας ανακαινισμένης και επίκαιρης μεταφυσικής. Διακρίνεται μία κόπωση με την επιμονή στην απαραμείωτη λειτουργία των ποικίλων επάλληλων φίλτρων (γλωσσικών, πολιτισμικών, κτλ.) που συγκροτούν την πραγματικότητα και μια διάθεση ανάδειξης πτυχών τού «άγριου είναι» και του τρόπου με τον οποίο τούτο υπονομεύει ή προβληματοποιεί τις απόπειρες θετικής περιγραφής και συμβολικής του πλαισίωσης. Συχνά, ως είθισται να συμβαίνει σ' αυτές τις περιπτώσεις (πρβλ. εκείνη του «υπαρξισμού» στη Γαλλία), η αποκλίνουσα ετερογένεια και οι φυγόκεντρες δυνάμεις υπήχθησαν σ' ένα εύκολα ταυτοποιήσιμο σλόγκαν, το οποίο προθύμως αποδέχτηκε και προώθησε μονάχα ο δημοφιλέστερος ίσως εκ των τεσσάρων αρχικών εκπροσώπων τού «ρεύματος» –και σίγουρα ο πλέον δραστήριος συγγραφικά–, ο Graham Harman.⁷⁶⁷

766. Βλ. τις μελέτες α) τού Peter Gratton, *Speculative Realism: Problems and Prospects* (London: Bloomsbury, 2014)· β) του Steven Shaviro, *The Universe of Things: On Speculative Realism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014), καθώς και τα συντομότερα κείμενα των Wolfendale και Shaviro, τα οποία παρουσιάζουν εν είδει εγκυκλοπαιδικού λήμματος ή άρθρου τις γενικές θέσεις· γ) Peter Wolfendale, “Object Oriented Ontology (Dictionary Entry)”, προσβάσιμο στον σύνδεσμο: https://www.academia.edu/26697820/Object_Oriented_Ontology_Dictionary_Entry_. δ) Steven Shaviro, “Speculative Realism – A Primer”, *Terremoto*, No. 2 (2015), μετάφραση του: „Spekulativer Realismus für Anfänger“, *TEXTE ZUR KUNST*, #93: „Spekulation“ (March 2014), 40-51. ε) Pierre-Alexandre Fradet & Tristan Garcia, «Petit panorama du réalisme spéculatif», *Spirale*, No. 255 (2016), 27-30. Επίσης, σε ανολοκλήρωτο, αδημοσίευτο μελέτημά μας είχαμε επιχειρήσει μια εκτενέστερη πραγμάτευση των εν λόγω τάσεων, με την ελπίδα να εξελισσόταν μελλοντικά, και κατόπιν εκτενούς επανεπεξεργασίας, σε μια μονογραφία με αξιώσεις συστηματικής εισαγωγής.

767. Βλ. το συλλογικό αφιέρωμα που επιμελήθηκαν οι Levi Bryant, Graham Harman και Nick Srnicek, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011). Πρβλ. επίσης το κείμενο του Harman για τη συμπλήρωση πέντε χρόνων από τη διοργάνωση του αρχικού συνεδρίου, “The Current State of Speculative Realism”, *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, Vol. IV (2013), 22-28, καθώς και το επίμετρο του Ray Brassier στη μελέτη τού Peter Wolfendale, *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon’s New Clothes* (Falmouth: Urbanomic,

Εν πάση περιπτώσει, η συσχέτιση του Badiou με τούτη την ευρύτερη τάση καταφαίνεται μέσω της άμεσης επίδρασής του σε άλλους δύο στοχαστές που μετείχαν στο προαναφερθέν συνέδριο, καθώς και μέσω της περισσότερο διαθλασμένης επιρροής του ως υποβάθρου με το οποίο οι υπόλοιποι διαλέγονταν λιγότερο ή περισσότερο κριτικά (ρόλο τον οποίο είχε προλάβει να διαδραματίσει σε ακόμη μεγαλύτερο ίσως βαθμό η πρόσληψη του έργου τού Deleuze, ήδη από την προηγούμενη δεκαετία). Ορισμένοι ακόμη εκπρόσωποι της γενικότερης τάσης, των οποίων οι συμβολές θα άξιζαν να μνημονευτούν, είναι οι Timothy Morton, Ian Bogost, Levi Bryant, Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Tristan Garcia, ένοι εκ των οποίων αναφέρονται κριτικά στο έργο τού Badiou.⁷⁶⁸ Παράλληλα και λίγο νωρίτερα δεσπόζουν βεβαίως οι εργασίες εκείνων που βρίσκονται εγγύτερα στη σκέψη τού Deleuze, όπως η Rosi Braidotti, ο Manuel DeLanda, η Karen Barad, η Jane Bennett, η Isabelle Stengers, η Elizabeth Grosz, ο William E. Connolly, ο Brian Massumi, κτλ.⁷⁶⁹

2014), 409-421, το οποίο αποτιμά αρνητικά την τροπή των πραγμάτων. Ο Harman διευθύνει την ομώνυμη σειρά των Πανεπιστημιακών Εκδόσεων του Εδιμβούργου, ενώ συνέγραψε μία εισαγωγή στις αντικειμενοστρεφείς οντολογίες (*Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London: Pelican Books, 2017) και τον θεωρησιακό ρεαλισμό (*Speculative Realism: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2018), όπως και το απαντητικό σε κριτικές πόνημα *Skirmishes: With Friends, Enemies and Neutrals* (New York: Punctum, 2020). Για μια κριτική από τη σκοπιά τής «Σχολής τής Λιουμπλιάνα», βλ. Russell Sbriglia & Slavoj Žižek, *Subject Lessons. Hegel, Lacan, and the Future of Materialism* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2020). Στη Γαλλία διοργανώθηκε το 2016 διεθνές συνέδριο υπό τη θεματική «Πράγματα καθεαυτά: Μεταφυσική και ρεαλισμός σήμερα», τα πρακτικά τού οποίου δημοσιεύτηκαν στη συνέχεια υπό τη διεύθυνση των Élie Diring και Emmanuel Alloa, *Choses en soi. Métaphysique du réalisme* (Paris: PUF, 2018). Σ' αυτό συμμετείχαν μεταξύ άλλων οι T. Garcia, J.-L. Marion, C. Romano, R. Brassier, Q. Meillassoux, M. Ferraris, M. Bitbol, D. Debaise, P. Montebello, F. Worms, αλλά και ο ίδιος ο Badiou. Βλ. ακόμη το συλλογικό Dominik Finkelde & Paul M. Livingston (eds.), *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide* (Boston – Berlin: De Gruyter, 2020), όπου περιλαμβάνονται μεταξύ άλλων συμβολές των R. Brassier, G. Harman, I. H. Grant, P. M. Livingston και M. Gabriel.

768. Βλ. αντιστοίχως: Markus Gabriel, *Fields of Sense: A New Realist Ontology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects* (Ann Arbor, Michigan: Open Humanities Press, 2011) και *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), Ben Woodard, *On an Ungrounded Earth: Towards a New Geophilosophy* (New York: Punctum Books, 2013), Reza Negarestani, *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials* (Melbourne: re.press, 2008), Tristan Garcia, *Forme et objet. Un traité des choses*, collection «MétaphysiqueS» (Paris: PUF, 2011), Maurizio Ferraris, *Introduction to New Realism*, πρόλογος: Iain Hamilton Grant, μετάφραση: Sarah De Sanctis, επίμετρο: Sarah De Sanctis – Vincenzo Santarcangelo (London: Bloomsbury, 2014), Ian Bogost, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012).

769. Βλ. μεταξύ άλλων την ακόλουθη ποικιλία: α) Diana Coole & Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2010). β) Rick Dolphijn & Iris van der Tuin (eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies* (Michigan: Open Humanities Press, 2012). γ) Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002). δ) Elizabeth Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism* (New York: Columbia University Press, 2017). ε) Jane Bennett, *Vibrant*

Όσον αφορά το κουαρτέτο τού αρχικού συνεδρίου, η αδρομερής σκιαγράφηση της φιλοσοφικής διαδρομής τού καθενός είναι αρκούντως ενδεικτική τού εύρους και της ετερογένειας των δυνατών τοποθετήσεων:

α) Ο Graham Harman επιδιώκει μια «αντικειμενοστρεφή οντολογία», διαχέοντας σ' όλο το φάσμα τού υπαρκτού την πρωταρχική συσχέτιση μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου, η οποία ουδέποτε είναι σε θέση να εξαντλήσει τα αναφερόμενά της. Τούτη η διάχυση συντελείται υπό την πρωτοκαθεδρία τής έννοιας του αντικειμένου, η οποία πλέον ανατιμάται σε οντολογικά αυτόφωτο άστρο μέσα από μια ετερόδοξη ανάγνωση της προβληματικής τής *παρέυρεσης* και της *προ-χειρότητας* των εργαλείων στον Heidegger, αλλά και της θεωρίας δράστη-δικτύου στην εκδοχή που τη συναντούμε στο πληθωρικό έργο τού Bruno Latour.⁷⁷⁰ Σύμφωνα με την εν λόγω ανάγνωση (στηριγμένη στη διδακτορική διατριβή του Harman), η χαϊντεγκεριανή ανάλυση δεν αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο η πρακτική ενασχόληση με τα εργαλεία τείνει να τα εκλαμβάνει ως δεδομένα και να συγκαλύπτει το πώς ακριβώς λειτουργούν, μέχρι αυτά να

Matter: A Political Ecology of Things (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010). στ) Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007). ζ) Manuel DeLanda, *A Thousand Years of Nonlinear History* (Brooklyn, NY: Zone Books, 1997), *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London: Continuum, 2002) και *Materialist Phenomenology: A Philosophy of Perception* (London: Bloomsbury, 2021). η) Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques* (Paris: Éditions de la Decouverte, 1996-2003). θ) William E. Connolly, *A World of Becoming* (Durham, NC: Duke University Press, 2011). ι) Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2002), επετειακή επανέκδοση το 2021. Για μια κριτική αποτίμηση της οικειοποίησης της σκέψης τού Deleuze από ορισμένους εκπροσώπους αυτών των τάσεων, βλ. τα εξής μελετήματα: α) Anton Syutkin, “Gilles Deleuze among the New Materialists: Materialist Dialectic versus Neovitalism”, *Stasis*, Vol. 7, No. 1 (2019), 390-414. β) Matija Jelača, “Deleuze’s Critique of Representation between Post-Structuralism and Speculative Realism”, *Zb. rad. Filoz. fak. Splitu*, No. 11 (2018), 35-57. γ) Keith Ansell-Pearson, “Deleuze and New Materialism: Naturalism, Norms, and Ethics”, στο: Sarah Ellenzweig & John H. Zammito (eds.), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science* (London & New York: Routledge, 2017). δ) Arjen Kleinherenbrink, *Against Continuity: Gilles Deleuze’s Speculative Realism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019). ε) Το κεφάλαιο “Expressive Materialism” της μελέτης τού Ian Buchanan, *Assemblage Theory and Method* (London: Bloomsbury, 2020). στ) Το αφιέρωμα “Deleuze and Materialism”, *Deleuze and Guattari Studies*, Vol. 15, No. 4 (November 2021). Για ορισμένες γόνιμες εντάσεις μεταξύ επιμέρους τάσεων, βλ. ενδεικτικά τη συμβολή τής Jane Bennett, “Systems and Things: On Vital Materialism and Object-Oriented Ontology”, στο: Richard Grusin (ed.), *The Nonhuman Turn* (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2015), 223-239, όπως και τον διάλογο του Harman με τον DeLanda, *The Rise of Realism* (Cambridge: Polity, 2017) ή το άρθρο τού Brassier, “Deleveling: Against ‘Flat Ontologies’”, στο: Hanna van Dijk, Eva van der Graaf, Michiel den Haan, Rosa de Jong, Christiaan Roodenburg, Dyane Til & Deva Waal (eds.), *Under Influence - Philosophical Festival Drift (2014)* (Amsterdam: Omnia, 2015), 64-80.

770. Βλ. ενδεικτικά τα εξής έργα: *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics* (Melbourne: Re.press, 2009)· με τους Bruno Latour & Peter Erdélyi, *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE* (Winchester – Washington: Zero Books, 2011), *The Quadruple Object* (Winchester – Washington: Zero Books, 2011) και τις δύο εισαγωγές που αναφέρθηκαν στην υποσημείωση 767.

εμφανίσουν κάποια βλάβη ή αντίσταση στη συνηθισμένη χρήση τους, ούτε άλλωστε υποδεικνύει κάποια ανωτερότητα της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρητική γνωσιακή στάση. Γενικεύοντάς τη σε κάθε είδους σχέση, περιλαμβανομένων εκείνων μεταξύ άψυχων πραγμάτων δίχως τη διαμεσολάβηση ενός φορέα σκέψης, ο Harman θεωρεί ότι μάς αποκαλύπτει πρωτίστως τον χαρακτήρα «καρικατούρας» που έχει κάθε αλληλεπίδραση. Το μεγάλο πρόβλημα κατά τον Harman δεν εντοπίζεται στη σχέση τού είναι και του νοείν, όσο στην «οντοταξονομία», δηλ. τη βαθιά ριζωμένη συνήθεια μιας άνευ υπολοίπου κατανομής τού υπάρχοντος σε δύο τύπους οντοτήτων ή σε δύο πόλους (συνήθως κάποια εκδοχή του «ανθρώπινο – μη ανθρώπινο», «υποκείμενο – αντικείμενο, «σκέψη – είναι»). Η κοσμοεικόνα τού Harman αποτελείται από αντικείμενα, τα οποία μόνον εμμέσως αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, αποσυρμένα καθώς είναι σε αβυσσαλέα βάθη. Κάθε αντικείμενο είναι σαν ένα παγόβουνο ή ένα ηφαίστειο, συνιστά έναν γνήσιο οντολογικό γρίφο, η αδυνατότητα ενδελεχούς γνωσιακής προσπέλασης του οποίου αντισταθμίζεται εν μέρει από εκείνη της διαγώνιας, μεταφορικής ή ποιητικής στόχευσής του και της πλουραλιστικής αλληλεπίδρασης που δεν εξαντλεί τα εμπλεκόμενα μέρη, ενώ καθίσταται η ίδια ένα ακόμη τέτοιο μέρος. Οι σχέσεις δηλ. είναι αντικείμενα που διαμεσολαβούν αλλογενή αντικείμενα. Όλα υπάρχουν στο ίδιο επίπεδο και κάθε τύπος αντικειμένου είναι πραγματικός («επίπεδη οντολογία») ως καταρχήν ανεξάρτητος από το υλικό υπόστρωμα ή το πλαίσιο στο οποίο εγγράφεται, ενώ το κύριο πρόβλημα έγκειται στην αποφυγή των πολυειδών αναγωγισμών (λχ. ενός αντικειμένου στα συστατικά μέρη του ή στα ευρύτερα συστήματα όπου τυγχάνει να εντάσσεται ή να αναφέρεται). Η φιλοσοφία γίνεται έτσι γενική θεωρία τού αντικειμένου, μία «οντικολογία» μάλλον παρά οντολογία (και θα μπορούσαν επομένως να βρεθούν γόνιμοι διάλογοι επικοινωνίας με τις σύστοιχες επεξεργασίες τού Badiou στις *Λογικές των κόσμων*). Ο Harman προεκτείνει έτσι την αριστοτελική και μοναδολογική παράδοση των υποστασιακών μορφών.

Εν συνόψει, πρόκειται για μια οντολογικά «φιλελεύθερη» τάση,⁷⁷¹ η περαιτέρω άνθιση της οποίας παρατηρείται στα έργα των Bogost, Harman, Bryant, Morton, Gabriel και Garcia.

β) Ο Iain Hamilton Grant, αφού θήτευσε στη γαλλική «μεταδομιστική» παράδοση της λιβιδινικής οικονομίας (μεταφράζοντας κείμενα των Jean-

771. Για την έμμεση συμβολή τού Badiou στην όψιμη αναβίωση κάποιων εκδοχών οντολογικού φιλελευθερισμού, ενδεικτική είναι η κριτική επισήμανση του Wolfendale: «Από την άλλη μεριά, παρά τον μετριασμένο χαρακτήρα της δικής του οντολογικής ταπεινότητας [σχετικά με το ανθρώπινο], το έργο τού Badiou έχει δράσει ως καταλύτης για την ανάπτυξη του οντολογικού φιλελευθερισμού, εξάπτοντας/προξενώντας έναν ενθουσιασμό για τη μεταφυσική θεωρητικολογία που είναι όχι μόνον απύτητος όσον αφορά την εξηγητική αξία της, αλλά και εντελώς πρόθυμος να υπονομεύσει το ίδιο το οικοδόμημα της εξήγησης». Βλ. Peter Wolfendale, *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes* (Falmouth: Urbanomic, 2014), 259-265.

François Lyotard, Jean Baudrillard και δημοσιεύοντας για το έργο των Deleuze & Guattari) υπερασπίζεται την επικαιρότητα της δυναμοκρατικής *Naturphilosophie* τού Schelling ως ανολοκλήρωτου και συνεργατικού ερευνητικού προγράμματος (η μονογραφία του άλλωστε συνέβαλε καταλυτικά στη συντελούμενη «σελλινγκιανή αναγέννηση» στον αγγλοσαξονικό χώρο),⁷⁷² εγκύπτοντας παράλληλα στην επανενεργοποίηση εννοιακών πόρων από την πλούσια κοίτη των ιδεοκρατικών παραδόσεων. Η κοσμοεικόνα τού Grant εστιάζει στο απαραμείωτο χίασμα της φύσης με τη σκέψη και στα ζητήματα που εγείρει η ατέρμονη έκφραση και επικαιροποίηση της διαφοράς αναμεταξύ της φύουσας και της φυόμενης φύσεως, δηλ. της φύσης θεωρούμενης υπό την οπτική τής πρωτοκαθεδρίας τής ανυπόθετης παραγωγικότητάς της, και της φύσης θεωρημένης από τη σκοπιά των εκάστοτε προσωρινών της προϊόντων, όταν η εν λόγω παραγωγικότητα –ως διαφοροποιητική έκφραση ή εμπλουτιστική επίταση ή «μετασταθής εξισορρόπηση» αντίρροπων δυνάμεων και τάσεων– καταλήγει να περιορίζεται, να επιβραδύνεται, να συστέλλεται ή να κρυσταλλώνεται, ανατροφοδοτώντας και μεταπλάθοντας συνάμα τις συνθήκες τής παραγωγικότητας. Η σκέψη, όπως και η σφαίρα τού πολιτισμού εν συνόλω, παύει ν' αποτελεί ξεχωριστό και αιωρούμενο πόλο ή ακόμη «δεύτερη φύση» που επικάθεται σ' ένα πρωτογενές στρώμα από το οποίο αναδρομικά οριοθετείται. Αντ' αυτού καταλαμβάνει τη θέση της ως ταυτόχρονα μία παραγωγική διάσταση και ένα επιμέρους προϊόν και μέσον (με την έννοια των media) τής οικουμενικής ετερογενετικής παραγωγής. Έτσι, ακολουθώντας το σελλινγκιανό νήμα, ο Grant επιστρέφει στο πρόβλημα του θεμελίου (*Grund*) με τη διπλή σημασία τής ορθολογικής δικαιολόγησης της φιλοσοφικής αφετηρίας και της οντολογικής έδρασης (ως λογικό θεμέλιο και πραγματικό αίτιο αντίστοιχα, ως αναστοχαστικόλογικό υπόστρωμα των προτάσεων και οικολογικό υπόβαθρο οντογενετικών διεργασιών), αρνούμενος τον αυστηρό διαχωρισμό τους ή την αναγωγή τής μιας διάστασης στην άλλη. Μεταξύ άλλων, το ενδιαφέρον αυτό έχει στρέψει την προσοχή του σε σύγχρονες συζητήσεις αναλυτικά εκπαιδευμένων

772. Βλ. *Philosophies of Nature after Schelling* (London: Continuum, 2006). Ένα από τα πλέον ενδιαφέροντα νήματα που ξετυλίγονται στη μελέτη τού Grant είναι η ανάδειξη της μη γραμμικής χρήσης που επιφυλάσσει ο Schelling στη «θεωρία τής ανακεφαλαίωσης» –μια πρόιμη εκδοχή τού «βιογενετικού νόμου» των Serres-Haeckel (σύμφωνα με τον οποίο η αναπτυξιακή πορεία τού εμβρύου επαναλαμβάνει και συνοψίζει τις μορφές των ενήλικων οργανισμών που ανήκουν στη φυλογενετική προϊστορία του), την οποία είχε αντλήσει από τις σχετικές επεξεργασίες τού Kilmeyer–, όπου η μονάδα τής ανακεφαλαίωσης είναι αυτή τούτη η παραγωγική διαδικασία και όχι κάποια επιμέρους μορφή, περίσταση ή βαθμίδα της (όπως φερειπείν τα αρχέτυπα που αναζητούσε ο Goethe). Επομένως η «απόλυτη ταυτότητα» συνεπάγεται την επαναληπτική έκφρασή της σε προσωρινά κέντρα εξισορρόπησης. Η ανάγνωση του Grant είναι δομικά ισόμορφη προς τη μεθερμηνεία τής νιτσεικής «αιώνιας επιστροφής» και της φροϊδικής «ορμής θανάτου» από τον Deleuze. Πρβλ. επίσης το προλογικό σημείωμα του μεταφραστή στον συλλογικό τόμο *Φιλοσοφία του ψηφιακού. Μια εισαγωγή, επιλογή κειμένων – επιστημονική επιμέλεια – εισαγωγή: Γκόλφω Μαγγίνη* (Ηράκλειο – Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2023), 45-53.

φιλοσόφων (Greg Molnar, Stephen Mumford, κτλ.) για το οντολογικό καθεστώς των *δυνάμεων* (powers) ή των *διαθέσεων* (dispositions) που ενδημούν στα πράγματα ή εκφράζονται μέσω αυτών.

Ανάλογα με τις όψεις της στις οποίες είναι διατεθειμένος να εστιάσει κανείς, η ευρύτερη τάση αναφέρεται άλλοτε ως «νεοσπινοζιστική» ή «νεονιτσεϊκή» και άλλοτε ως «νεοϋλιστική» ή «νεοβιταλιστική», κτλ. Εν πολλοίς πρόκειται για τη μεταντελεξιανή τάση με κύριους εκπροσώπους επίσης τους Protevi, DeLanda και τις Grosz, Braidotti, Bennett, κτλ. (πρβλ. τους αναφερόμενους στην υποσημείωση 769).

γ) Ο Ray Brassier (ο οποίος σημειωτέον είχε θητεύσει, όπως και ο Grant, στη σκέψη του Nick Land, την έκδοση συλλογής κειμένων του οποίου συνεπιμελήθηκε το 2011)⁷⁷³ έχει ως κύριες αναφορές του το έργο των Sellars, Laruelle και Badiou (του οποίου υπήρξε μάλιστα μεταφραστής και μελετητής). Σημαντικότερο έργο του είναι *Το μηδέν χωρίς δεσμά: Διαφωτισμός και αφανισμός* (2007), στο οποίο υπεραμύνεται της περαίωσης του διαφωτιστικού προγράμματος, η οποία έχει ως απώτατη και ακροτελεύτια συνέπειά της την παγίωση μιας αξιολογικά ουδέτερης κοσμοεικόνας.⁷⁷⁴ Τούτη η έλευση του μηδενισμού δεν αντιμετωπίζεται ωστόσο ως υπαρξιακή περιπέτεια ή δραματική διακινδύνευση, η οποία θα έχρηζε ενός ηθικού ή νοηματικά μεστού συμπληρώματος (το οποίο επομένως δεν είναι δουλειά της φιλοσοφίας να παράσχει, και συνιστά διολίσθηση η από μέρους των φιλοσόφων εναγώνια προσπάθεια υποκατάστασης του ρόλου της επισφράγισης της οντολογικής τάξης και της νοηματικής κύρωσης του κόσμου, τον οποίο παραδοσιακά επιτελούσε η θεολογία), αλλά ως ηθικά αδιάφορο και φιλοσοφικά ευπρόσδεκτο, καθότι αναπόφευκτο, συμβάν, ως ορίζοντας που προκαλεί τη σκέψη να τον επωμιστεί. Η κοσμοεικόνα του Brassier εδράζεται στον υπερβατολογικό νατουραλισμό του, ο οποίος συγκεράζει τη διαπίστωση της μέγιστης επιστημικής αξίας της λογικής και των θετικών και φυσικών επιστημών με τη βεβαιότητα της διαρκούς απόκλισης της εμβέλειας της εγκυρότητας τους, αφού τα συμβάντα του κόσμου καθαυτά είναι μη εννοιακής φύσεως. Η πραγματικότητα είναι κενή νοήματος και η φιλοσοφία καλείται να εγκαταλείψει την παραμυθική λειτουργία της και να επωμιστεί τη βεβαιότητα του αφανισμού της ζωής και της σκέψης. Έτσι το μείζον ζήτημα για τον Brassier είναι η συσχέτιση της εννοιακά αρθρωμένης σκέψης και γλώσσας με την μη εννοιακή και εξωπροτασιακή πραγματικότητα ως δύο κατ' αρχήν διακριτά επίπεδα διαδικασιών (με τις σύστοιχες δέσμες κοινωνικών πρακτικών), τα οποία εντούτοις οντολογικά εμπίπτουν στον

773. Βλ. Nick Land, *Fanged Noumena*, επιμέλεια – εισαγωγή: Ray Brassier & Robin Mackay (Falmouth: Urbanomic, 2011).

774. Βλ. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007). Το τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου, το οποίο καταλαμβάνει τις σελίδες 97-117, αφιερώνεται στην κριτική πραγμάτευση του *Είναι και συμβάν*.

ίδιο φυσικό κόσμο. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Brassier έχει αποστασιοποιηθεί εν μέρει από τις ετερόδοξες επιρροές τής φιλοσοφικής του νιότης (με τη χαρακτηριστική ανεμελιά για τα γνωσιοθεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα) και έχει ενδιατρέψει κατά κύριο λόγο στο έργο του –σχετικά παραμελημένου μέχρι πρότινος, ακόμη και στην αναλυτική παράδοση– Wilfrid Sellars.⁷⁷⁵

Πρόκειται για μια ορθολογική και μηδενιστική τάση, η οποία συνδέεται με έργα των Peter Wolfendale, Reza Negarestani, Fabio Gironi, Daniel Sacilotto, Ray Brassier και γοητεύεται από μια προμηθεϊκή αντίληψη της επιστημονικής δραστηριότητας και της εννοιολογικής ορθολογικότητας.

δ) Τέλος, ο Quentin Meillassoux είναι ο φιλοσοφικά εγγύτερος εκ των τεσσάρων στον Badiou, ενώ ήταν η αγγλική μετάφραση του δοκιμίου του *Μετά την περατότητα: Δοκίμιο για την αναγκαιότητα της ενδεχομενικότητας* εκείνη η οποία εν πολλοίς τυροδότησε την αναθέρμανση της περί ης ο λόγος «θεωρησιακής» ή «οντολογικής» στροφής στους αγγλόφωνους μελετητές τής «ηπειρωτικής» φιλοσοφίας.⁷⁷⁶

Στο ανωτέρω, άκρως ενδιαφέρον βιβλίο επιχειρεί να αναμετρηθεί με την «πτολεμαϊκή αντεπανάσταση», την οποία χρεώνει στον κριτικισμό και τους ποικίλους επιγόνους του, επιχειρηματολογώντας άτεγκτα –με κλασικό σφρίγος, θα έλεγε κανείς– για τη δυνατότητα μιας υπερ-ορθολογιστικής μεταφυσικής (μολονότι ο ίδιος αποστρέφεται τον όρο, προτιμώντας εκείνον της *θεωρίας* ή «θεωρησιακής σκέψης» [speculation]), στο πλαίσιο της οποίας ανοίγει εκ νέου η συζήτηση του 17ου αι. για τις πρωτεύουσες και τις δευτερεύουσες ποιότητες, και καθίσταται θεμιτή η πραγμάτευση του Απολύτου με τα μέσα και τις δυνάμεις τού στοχασμού και μόνον. Η

775. Την ώρα που γράφονταν αυτές οι γραμμές δεν είχε ακόμη ολοκληρώσει τη συγγραφή μιας μονογραφίας με τον τίτλο *Reasons, Patterns, and Processes: Sellars's Transcendental Naturalism*. Για μία εξαιρετικά μεστή έκθεση των ενδιαφερόντων τού Brassier και του τρόπου με τον οποίο ο Sellars εισέρχεται στο προσκήνιο, βλ. το κείμενο “Concepts and Objects”, στον συλλογικό τόμο *The Speculative Turn* (2011). Μία καθόλα ευχάριστη συνέπεια αυτής της «στροφής» ήταν η άνθιση του ενδιαφέροντος για τον καντιανό φιλόσοφο σε κύκλους φοιτητών τής λεγόμενης «ηπειρωτικής» παράδοσης, η οποία ήρθε να συναντήσει μια γενικότερη αναθέρμανση του ενδιαφέροντος για το έργο του. Οι συλλογές, οι διατριβές, τα αφιερώματα και οι σχετικές μονογραφίες έχουν αυξηθεί κατά τα τελευταία έτη. Βλ. ενδεικτικά τον τόμο που επιμελήθηκε ο Fabio Gironi, *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism* (London & New York: Routledge, 2018). Πρβλ. στα καθ' ημάς τις εργασίες τού Διονύση Χρηστιά, οι οποίες κατέληξαν στο πόνημα *Normativity, Lifeworld, and Science in Sellars' Synoptic Vision* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan/Springer, 2023), όπου μεταξύ άλλων λαμβάνει χώρα μια συγκριτική ανάγνωση και αντιπαραβολή με τις αντίστοιχες συνεισφορές των Meillassoux και Deleuze.

776. Βλ. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, σειρά «L'Ordre philosophique» (Paris: Éditions du Seuil, 2006). Αξίζει να επισημανθεί ότι τον πρόλογο του βιβλίου έγραψε ο ίδιος ο Badiou (ο οποίος διηύθυνε την εν λόγω σειρά από κοινού με την Barbara Cassin), ενώ τη μετάφραση στην αγγλόγλωσση έκδοση έκανε ο Brassier. Στο μεταξύ κυκλοφόρησε η ελληνική έκδοση, *Μετά την περατότητα. Δοκίμιο για την αναγκαιότητα της ενδεχομενικότητας*, μετάφραση: Ροζαλί Σινοπούλου (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2022).

κοσμοεικόνα του Meillassoux, ριζοσπαστικοποιώντας τις οντολογικές προεκτάσεις της κριτικής του Hume στον επαγωγικό τρόπο συμπερασμού, απολήγει στην άνευ όρων κατάφαση της ριζικής ενδεχομενικότητας του υπαρκτού, περιλαμβανομένων των παρατηρούμενων φυσικών νόμων. Ως πολέμιος ορίζεται η *συσχεσιοκρατία* ή *συστοιχισμός* [corrélationisme], ήτοι η παραδοχή της αναπόδραστης συστοιχίας ή συσχέτισης του υποκειμενικού με το αντικειμενικό, κατά τρόπον ώστε να καθίσταται αδύνατη η αποσύμπλεξη του λόγου για το είναι από τις προϋποθέσεις της πρόσληψής του ή της πρόσβασης σ' αυτό εκ μέρους τού σκέπτεσθαι – εν ολίγοις, η παραδοχή περί της άφευκτης αλληλοαναφοράς τους, ακραίο παράδειγμα της οποίας συνιστούν οι παραλλαγές τού υποκειμενικού ιδεαλισμού à la Berkeley, και τυπικό παράδειγμα της οποίας αποτελεί η καντιανή διάκριση του *προς ημάς* ή *δι' ημάς* χαρακτήρα της συγκρότησης των γνώσιμων φαινομένων από την οντολογική αυτοαναφορά των πραγμάτων καθαυτά.⁷⁷⁷ Το πρόβλημα του Meillassoux είναι ότι, εάν οριοθετηθεί εκ των προτέρων η εμβέλεια της σκέψης, αφήνεται χώρος για κάθε λογής αυθαίρετη δοξασία (και έτσι το κριτικό εγχείρημα εκ των πραγμάτων επιτρέπει και μάλιστα ενθαρρύνει την επιστροφή αθέμιτων και ανέλεγκτων μεταφυσικών πεποιθήσεων). Υπό μία έννοια, ο Meillassoux επαναλαμβάνει μ' έναν ιδιότυπο τρόπο την κριτική των Schelling και Hegel στον Kant, οι οποίοι επιχείρησαν να μετατρέψουν το αρνητικό όριο του επιστημολογικού αγνωστικισμού σε σήμανση θετικής πληροφόρησης στο οντολογικό επίπεδο (υπερβαίνοντας τα όρια της *Reflexionsphilosophie*, ήτοι της παραμονής στην επικράτεια του πεπερασμένου, όπου δεσπόζει ο υποκειμενικός επιστρεπτικός λογισμός ή αναστοχασμός). Ο Meillassoux ασκεί κριτική στην Αρχή τού Αποχρώντος Λόγου, η οποία θεωρεί ότι υποβαστάζει σύμπασα την παραδοσιακή (και νεότερη) μεταφυσική, επικαλούμενος το πρωτείο της απόλυτης ενδεχομενικότητας των πραγμάτων (την πραγματική δυνατότητα να μεταβληθούν άρδην ανά πάσα στιγμή ή να παραμείνουν επ' αόριστον ως έχουν, δίχως μολοντούτο να υποβόσκει κάποιος βαθύτερος λόγος). Το μοναδικό κριτήριο και όριο των όσων μπορούμε να σκεφτούμε αποτελεί η αρχή της μη αντίφασης, την οποία ο ίδιος τηρεί απαρέγκλιτα, ασκώντας κριτική στις φιλοσοφίες που παραβιάζουν, οριοθετούν ή αναστέλλουν τη δικαιοδοσία της (και κατεξοχήν σε όσες αποδίδουν

777. Σημειωτέον βέβαια ότι ο Meillassoux φαίνεται να διαβάσει τον ηθικιστή τού Königsberg ως φαινομεναλιστή, ήτοι μη ρεαλιστή, ερμηνεία η οποία είναι κατ' αρχήν αποφεύξιμη επί τη βάσει των κειμένων. «Η επιχειρηματολογία τού Meillassoux συχνά ηχεί σαν μια επανάληψη του διαβόητου [ill-famed] *Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός* τού Lenin (όπως όταν, σε μια ακριβέστατη ηχώ τού Lenin, ανάγει εντέλει τον καντιανό υπερβατολογισμό σε μια ανασυσκευασμένη [repackaged] εκδοχή τού σολιωισμού τού Berkeley). Τωόντι, το *Μετά την περατότητα* δύναται κατ' ουσίαν να διαβαστεί ως το *Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός* ξαναγραμμένο για τον 21ο αι.». Βλ. Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2012), 625. Για μια πολεμική απόκριση στους ισχυρισμούς τού Meillassoux από έναν διαπρεπή φιλόσοφο της κβαντικής φυσικής, βλ. τη μονογραφία τού Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu?* (Paris: Flammarion, 2019).

προτεραιότητα στο γίνεσθαι). Πρόκειται για μια αναγνωρίσιμα «γαλλική» νοησιαρχική ή ρασιοναλιστική τάση, η οποία, με τη μεταεγγελιανή αυτοπεποίθηση στο σύστημα αλλά και τη δυσπιστία έναντι των εμπειρικών συγκυριών και των σύστοιχων επιστημονικών κλάδων που τη χαρακτηρίζουν, μοιάζει να βρίσκεται εγγύτερα στον Badiou. Παρεμφερώς προς τον μέντορά του, αποκαλεί την τοποθέτησή του «θεωρησιακό υλισμό» κατά έναν μάλλον ιδιοσυγκρασιακό και πολεμικό τρόπο.

Ήδη απ' όσα αναφέρθηκαν, συνάγεται εύλογα ότι οι τέσσερις προσανατολισμοί βρίσκονται σε σχέσεις έντασης μεταξύ τους και προσφέρονται σε ενδιαφέρουσες αντιπαραβολές και διασταυρώσεις, ενώ επιδέχονται περαιτέρω διαιρέσεις στο εσωτερικό τους. Τα χαρακτηριστικά εκείνα γνωρίσματα του μπαντιουϊκού έργου, τα οποία καθίστανται γοητευτικά σε τούτα τα συμφραζόμενα –και τα οποία άλλωστε ευνόησαν εξ αρχής τη διαμόρφωσή τους–, δεν είναι δύσκολο να διακριθούν μετά την προηγηθείσα συνοπτική παρουσίαση. Η πολεμική στοχοποίηση του καντιανισμού, της φαινομενολογίας και της αναλυτικής φιλοσοφίας –ή έστω των πλέον στερεοτυπικών μορφοποιήσεών τους–, όπως εξάλλου και οι προϋποθέσεις άρθρωσης μιας σύγχρονης, τολμηρής μεταφυσικής με συστηματικό χαρακτήρα υπό το αίτημα αποθέωσης της σκέψης, απαντούν εν αφθονία στην «ώριμη» φάση τής θεωρητικής παραγωγής του και τη διατρέχουν απ' άκρη σ' άκρη.⁷⁷⁸ Θετική προέκταση των

778. Χαρακτηριστική είναι η άποψη του Badiou για τον Kant, όπως αποτυπώνεται σ' ένα σχόλιο από τις *Λογικές των κόσμων* (Παρίσι: Seuil, 2006), 561-562: «Ο Kant είναι παραδειγματικά ο συγγραφέας με τον οποίο δεν μπορώ να αισθανθώ καμία εγγύτητα. Όλα σ' αυτόν μέ προδιαθέτουν αρνητικά και προπαντός ο νομικισμός [juridisme] –πάντοτε να ρωτά *Quid juris?* ή “μήπως έχετε ξεπεράσει τα όρια;”– συνδυασμένος, όπως σήμερα στις ΗΠΑ, με μια θρησκευτικότητα που είναι όλο και πιο ενοχλητική καθώς είναι συνάμα πανταχού παρούσα και ασαφής. Το κριτικό οπλοστάσιο που έστησε έχει κατ' εξακολούθηση δηλητηριάσει τη φιλοσοφία προς τέρψιν τής Ακαδημίας, η οποία αρέσκεται περισσότερο απ' οτιδήποτε στην “προσγείωση” των φιλόδοξων – καθήκον στην τέλεση του οποίου η επιταγή “Δεν έχεις το δικαίωμα!” αποτελεί μια συνεχή αρωγή. Ο Kant είναι ο επινοητής τού καταστροφικού μοτίβου τής “περατότητάς” μας. Η στομφώδης και σεμνότυφη διακήρυξη ότι δεν μπορούμε ν' αποκτήσουμε καμία γνώση τού τάδε ή του δείνα προετοιμάζει πάντοτε το έδαφος για κάποια σκοτεινή αφοσίωση στον Αυθέντη τού μη γνώσιμου, τον Θεό των θρησκειών ή τα υποκατάστατά του: το Είναι, το Νόημα, η Ζωή... Να καταστήσει ανέφικτες όλες τις λαμπερές υποσχέσεις τού Πλάτωνα – ιδού σε τι επιδόθηκε ο εμμονικός τού Königsberg, ο πρώτος μας *καθηγητής*. Μολαταύτα, από τη στιγμή που προσεγγίζει κάποιο ερώτημα, υποχρεούστε ανυπερθέτως, εάν το εν λόγω ερώτημα σάς απασχολεί, να διέλθετε από το έργο του. Η επίμονη αποφασιστικότητά του –όπως εκείνη μιας αράχνης των κατηγοριών– είναι τέτοια, η εκ μέρους του οριοθέτηση των εννοιών τόσο συνεκτική, η πεποίθησή [το φρόνημά] του, καίτοι μέτρια, τόσο βίαιη, ώστε, ό,τι και να κάνετε, θα πρέπει να υποστείτε τη δοκιμασία τής διέλευσης. [...] Ότι όλο το κριτικό εγχείρημα στήθηκε ως ανάχωμα απέναντι στο δελεαστικό σύμπτομα του πεφωτισμένου Swedenborg –ή απέναντι στις “ασθένειες της κεφαλής”, όπως λέει ο Kant–, το πιστεύω. Ο Kant είναι εκείνος ο παράδοξος φιλόσοφος του οποίου ταυτόχρονα οι προθέσεις απωθούν, το ύφος αποθαρρύνει, οι θεσμικές και ιδεολογικές επιδράσεις είναι ολέθριες, αλλά από τον οποίο απορρέει συνάμα ένα είδος ζοφερού μεγαλείου, σαν εκείνο κάποιου μεγάλου Επιτηρητή από το άγρυπνο βλέμμα τού οποίου δεν μπορείτε να διαφύγετε, ούτε ν' αποδιώξετε τον φόβο ότι θα σάς παγιδέψει στην “απόδειξη” της θεωρησιακής ενοχής και της μεταφυσικής τρέλας σας. [...] Εις μάτην επιζητώ ν' αποσπάσω από τούτο τον στρεψόδικο επόπτη, ο οποίος πάντοτε επιχειρηματολογεί εκλεπτυσμένα, την εξουσιοδότηση να

πλατωνίζω, δηλ. το σωτήριο αναφορικά με τον κριτικό εγκλεισμό (Α! Τα αιώνια “όρια” του Λόγου εξιτήριο». Ενώ σε λίγο πιο ανάλαφρο τόνο, αφού έχει προηγουμένως συνοψίσει τις κύριες διαφωνίες του με το κριτικό πρόγραμμα, θα παραδεχτεί ότι ο Kant «είναι εκείνος που κατόρθωσε να μετατρέψει τις εμμονές του –το βλέπουμε καλά [on voit bien]: την εμμονή με τα όρια, με την κατηγοριακή διαρρύθμιση [rangement catégoriel], την υπερεγωτική εμμονή του με τις εντολές, την εμμονή του με τις λεπτές διακρίσεις ανάμεσα σε τούτο και εκείνο, την επινόησή του ενός ολοκαίνουργιου “εσωτερικού” λεξιλογίου–, μάλιστα, κατόρθωσε να τις κάμει ένα καινούργιο και απαράκαμπτο [incontournable] φιλοσοφικό έργο. Όμως όλες αυτές οι εμμονές είναι αφόρητες/ανυπόφορες/αβάσταχτες στην καθημερινή ζωή. Φανταστείτε πώς θα πρέπει να ήταν να ζει κανείς με τον Kant! [...] Ουδέποτε το έκανε κανείς, είναι πράγματι εντελώς αδύνατο. [...] Με τους Descartes και Hegel αισθάνεται κανείς, ακόμη και ενώπιον των πλέον αμφίσημων εννοιακών κατασκευών τους, ότι θα μπορούσε να περάσει ένα καλοκαίρι μαζί τους. Με τον Kant, δεν υπάρχει περίπτωση». Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Lignes, 2017), 15-18. Πάντως, πέραν τούτης της κοινής πολεμικής στόχευσης, ο Badiou έχει αφήσει να εννοηθεί ότι αξιολογεί θετικά τη λεγόμενη «θεωρησιακή» στροφή στον αγγλοσαξονικό χώρο, μολονότι οι συγκεκριμένες επαινετικές αναφορές του αφορούν κατά κύριο λόγο το επιχείρημα του Meillassoux και δεν μαρτυρούν κάποια εξοικείωση με τις υπόλοιπες γραμμές σκέψης. Πρβλ. τη σύντομη συνέντευξή του στον Ben Woodard στη συλλογή *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011), 19-20. Για την κριτική τού Bergson στον Kant και τον καντιανισμό, η οποία μάλλον αναμενόμενα παρουσιάζει κοινά μοτίβα και αποκλίσεις σε σχέση μ’ εκείνη του Badiou, βλ. *Η σκέψη και η κίνηση*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας (Αθήνα: Εκδόσεις Ηριδανός, 2017), 73-74, 216-219: α) «Πράγματι, όλο το ζητούμενο της *Κριτικής του καθαρού λόγου* είναι να εξηγήσει πώς μια καθορισμένη τάξη έρχεται να υπερτεθεί σε υλικά που τα υποθέτουμε ασυνάρτητα. Και γνωρίζουμε ποιο τίμημα μάς βάζει να πληρώσουμε γι’ αυτή την εξήγηση: το ανθρώπινο πνεύμα επιβάλλει τη μορφή του σε μια “αισθητή πολλαπλότητα” που κανείς δεν ξέρει από πού έρχεται· η τάξη που βρίσκουμε στα πράγματα είναι εκείνη που βάζουμε εμείς σε αυτά. Έτσι, η επιστήμη είναι νόμιμη μεν, αλλά σχετίζεται με την ικανότητά μας να γνωρίζουμε, η δε μεταφυσική είναι αδύνατη, μιας και δεν υπάρχει γνώση εκτός τής επιστήμης. Το ανθρώπινο πνεύμα περιορίζεται έτσι σε μια γωνιά, σαν μαθητής σε τιμωρία: τού απαγορεύεται να γυρίσει το κεφάλι και να δει την πραγματικότητα έτσι όπως είναι. [...] Η αρετή τού καντιανισμού ήταν ότι ανέπτυξε σε όλες τις συνέπειές της και παρουσίασε με την πιο συστηματική της μορφή μια φυσική αυταπάτη. Όμως τη διατήρησε – μάλιστα, σε αυτήν ακριβώς βασίζεται. Ας διαλύσουμε την αυταπάτη, κι ευθύς αμέσως αποκαθιστούμε στο ανθρώπινο πνεύμα, με την επιστήμη και με τη μεταφυσική, τη γνώση τού απόλυτου». β) «Ένα από τα κυριότερα τεχνάσματα της καντιανής κριτικής ήταν ότι πήρε κατά λέξη τον μεταφυσικό και τον επιστήμονα, ότι ώθησε τη μεταφυσική και την επιστήμη μέχρι το ακραίο όριο του συμβολισμού στο οποίο θα μπορούσαν να φτάσουν αυτές, και όπου άλλωστε οδηγούνται από μόνες τους άπαξ και η νόηση αξιώσει μια ανεξαρτησία γεμάτη κινδύνους. [...] Ο Kant έπληξε την επιστήμη μας και τη μεταφυσική μας με χτυπήματα τόσο ισχυρά ώστε ακόμα δεν έχουν συνέλθει εντελώς από τον κλονισμό. Πρόθυμα το πνεύμα μας θα δεχόταν να δει στην επιστήμη μια ολότελα σχετική γνώση και στη μεταφυσική έναν κενό στοχασμό. Θεωρούμε ότι, ακόμα και σήμερα, η καντιανή κριτική εφαρμόζεται σε κάθε μεταφυσική και σε κάθε επιστήμη. [...] Αν διαβάσουμε προσεκτικά την *Κριτική του καθαρού λόγου*, θα δούμε ότι αυτό ακριβώς το είδος *καθολικών μαθηματικών* είναι για τον Kant η επιστήμη, και αυτός ο ήκιστα αναθεωρημένος *πλατωνισμός* είναι για εκείνον η μεταφυσική. Για την ακρίβεια, το όνειρο των καθολικών μαθηματικών δεν είναι κι αυτό παρά ένα κατάλοιπο του πλατωνισμού. Τα καθολικά μαθηματικά είναι αυτό στο οποίο μετατρέπεται ο κόσμος των Ιδεών αν υποθέσουμε ότι η Ιδέα είναι μια σχέση ή ένας νόμος, κι όχι πια ένα πράγμα. [...] Εν ολίγοις, *όλη η Κριτική του καθαρού λόγου καταλήγει να αξιώνει ότι ο πλατωνισμός, μη νόμιμος αν οι Ιδέες είναι πράγματα, γίνεται νόμιμος αν οι ιδέες είναι σχέσεις, και ότι η έτοιμη ιδέα, μεταφερμένη έτσι από τον ουρανό στη γη, είναι όντως, όπως το ήθελε ο Πλάτων, το κοινό υπόβαθρο της σκέψης και της φύσης. Όμως όλη η Κριτική του καθαρού λόγου βασίζεται επίσης σε αυτό το αξίωμα, ότι η σκέψη μας είναι ανίκανη για οτιδήποτε άλλο εκτός από το να πλατωνίζει, δηλαδή να*

παραπάνω είναι η έλλογη πίστη στη δυνατότητα μετασχηματισμού του υπάρχοντος και η σύνδεση των ηθικοπρακτικών διαστάσεων με τις θεωρησιακές βλέψεις επέκεινα των ορίων που θέτουν ο γλωσσικά αρθρωμένος ιδεαλισμός και ο πολιτισμικός σχετικισμός τής κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας.⁷⁷⁹ Ο Badiou στρέφει την προσοχή

χύνει κάθε δυνατή εμπειρία σε προϋπάρχοντα καλούπια». Όσον αφορά ένα συνολικότερο σχόλιο για την καντιανή παρακαταθήκη, αξίζει να παρατεθεί η αντίστοιχα κριτική αναφορά του Μεταξόπουλου, η οποία αφορμάται από την αρνητική αποτίμηση του έργου του Habermas: «Ο Kant συστηματοποιεί μεγαλοφυώς θεωρήσεις ήδη γνωστές, με μοναδική συγκλονιστική καινοτομία τις σελίδες τής Υπερβατολογικής Αναλυτικής, της πρώτης Κριτικής. Όσοι τον μετατρέπουν σε ένα είδος επιθεωρητού διελεύσεως από το προμοντέρνο στο μοντέρνο απλώς αρνούνται να παραδεχθούν ότι οι πολιτισμικοί αυτοί όροι, ακόμα και αν διέθεταν αυστηρά προσδιορισμένο περιεχόμενο, δεν θα ίπταντο στον αέρα, αλλά θα φύτρωναν στο υπέδαφος μιας συγκεκριμένης κατανομής ισχύος ανάμεσα σε ατομικά και συλλογικά υποκείμενα, δηλαδή στο υπέδαφος ενός “τρόπου παραγωγής και αναπαραγωγής” των συνθηκών δυνατότητας του ανθρώπινου βίου – και σε ό,τι αφορά την ιστορία των ιδεών, σε μια συγκεκριμένη εποχή της. Τουλάχιστον ο μεγαλοφυής γέρων τής Καινιζβέργης (έγραψε την πρώτη Κριτική μετά τα πενήντα του) βίωσε με αγωνία τις αντινομίες του, που ήταν οι αντινομίες τής δυτικής σκέψης των Νέων Χρόνων. Ουδέποτε φιλοδόξησε να καταστεί *passé partout* ανά τας χείρας υπαλλήλων του “νεοδιαφωτιστικού” σύμπαντος». Βλ. *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική: Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως τής θεωρίας τής κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 222, υποσημείωση 186. Εν προκειμένω ο Μεταξόπουλος απηχεί τη γενικότερη αξιολόγηση του Κονδύλη για την ένταξη του κριτικού εγχειρήματος στη μακροσκοπική οπτική τής ιστορίας των ιδεών: «Για να αποτιμήσουμε ορθά την γενική φυσιογνωμία του έργου του Kant, και μάλιστα το κρίσιμο σημείο των σχέσεών του με την μεταφυσική, πρέπει πρώτα-πρώτα να παραμερίσουμε τους διαδεδομένους –κι ακόμα σήμερα ευρύτατα αποδεκτούς– θρύλους, τους οποίους επινόησαν φιλόσοφοι κι ιστορικοί τής φιλοσοφίας ελάχιστα εξοικειωμένοι με την ιστορία των ιδεών: ότι τάχα ο Kant είναι ο εισηγητής τής “κοπερνίκειας στροφής”, δηλ. του πρωτείου τής γνωσιοθεωρίας, στην φιλοσοφία, ότι με την κατάδειξη των ορίων τής γνώσης συνέτριψε την παραδοσιακή μεταφυσική, ότι καθιέρωσε το πρωτείο του πρακτικού Λόγου κτλ. Στην πραγματικότητα όλα αυτά αποτελούσαν από δεκαετίες κοινούς τόπους του δυτικοευρωπαϊκού Διαφωτισμού, τους οποίους ο Kant χρειάστηκε ν’ ανακαλύψει, αν και με εμβριθέστερο τρόπο, εξ αρχής, εξ αιτίας των ιδιαίτερων συνθηκών, πούχε δημιουργήσει στην Γερμανία η μακρά ακαδημαϊκή επικράτηση του βολφμανισμού. [...] Με κριτήριο τα νευραλγικά τούτα σημεία, το έργο του Kant μπορεί να θεωρηθεί αβίαστα ως μία φάση –και μάλιστα από τις τελευταίες, όχι από τις πρώτες– τής χαρακτηριστικής εκείνης πορείας των Νέων Χρόνων, όπου το πρωτείο τής ανθρωπολογίας αντικαθιστά το πρωτείο τής θεολογίας. Και το πρωτείο τής ανθρωπολογίας, πάλι, εμφανίζεται στον Kant με τις δύο αλληλένδετες τυπικές όψεις, που παίρνει στους Νέους Χρόνους, εκφράζεται δηλ. τόσο ως πρωτείο τής γνωσιοθεωρίας όσο και ως πρωτείο τής ηθικοπρακτικής θεώρησης». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη, τόμος Α': από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού* (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012), 399-400. Πρβλ. τη σειρά συζητήσεων που επιμελήθηκε ο Anthony Morgan, *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy* (Newcastle, UK: Bigg Books, 2017). Μεταξύ των συνεντευξιαζόμενων συγκαταλέγονται οι Adrian W. Moore, Bruno Bosteels, Adrian Johnston, John Ó Maoilearca [John Mullarkey], Ray Brassier, Graham Harman και Catherine Malabou.

779. «Χρησιμοποιώντας τη μεταφορά τής τεκτονικής των πλακών, σχεδόν θα μπορούσε να πει κανείς ότι το έδαφος του θεωρησιακού ρεαλισμού γεννήθηκε από τη συνάντηση δύο σύγχρονων ηπείρων, αυτής των μοντέλων του Latour και εκείνης τής οντολογίας του Badiou. Στον βαθμό που τα ρεύματα σκέψης περίξ του Latour (το ανθρωπόκαινο, η οντολογική στροφή τής ανθρωπολογίας, οι αντικειμενοστρεφείς οντολογίες) και περίξ του Badiou (σύγχρονος υλισμός, υποστηρικτές τής κομμουνιστικής υπόθεσης) απομακρύνθηκαν εκ νέου τα μεν από τα δε, η ενότητα του θεωρησιακού ρεαλισμού κατακερματίστηκε. Φερειπείν, για το ερώτημα της ζωοανθρωπολογικής συνέχειας ή ασυνέχειας, η λατουριανή ήπειρος (Harman, Stengers, Descola) προσκολλάται στις υβριδικές

του σ' ό,τι επέρχεται, εξωθώντας μας στην αναθεώρηση και τον τανυσμό των όποιων θετικά περιγεγραμμένων ορίων τού επιστητού, ενώ ταυτόχρονα εμμένει στην πλατωνική συγγένεια της σκέψης και τού είναι. Διαπιστώνουμε πάντως ότι, πέραν της όποιας άμεσης ή έμμεσης επίδρασης του Badiou σε εκπροσώπους αυτών των τάσεων (κυρίως στους Meillassoux, Brassier και Garcia),⁷⁸⁰ παρατηρούνται συγκλίσεις ή εκλεκτικές συγγένειες της αντικειμενοστρεφούς οντολογίας τού Harman και της θεωρίας των «πεδίων νοήματος» του Markus Gabriel με τις σύστοιχες επεξεργασίες τού Badiou στις *Λογικές των κόσμων*.⁷⁸¹

Αξίζει να επισημανθεί ότι η –αναμφίβολα καταλυτική– επίδραση του Badiou στην αγγλόφωνη πρόσληψη των σχετικών με τη «γαλλική θεωρία» συζητήσεων δεν θα πρέπει επ' ουδενί να γίνει αντιληπτή ως καθολική αναγνώριση ή πανθομολογούμενη αποδοχή των θέσεων του. Πράγματι, η θετική δημοφιλία του ουδέποτε προσέγγισε τα ύψη τής απήχησης που γνώρισαν οι Foucault και Derrida κατά τις δεκαετίες τού 1980 και 1990, ούτε ακόμη την έκταση της διασποράς των διαφόρων εκδοχών τού «ντελεξισμού» από τα μέσα τής δεκαετίας τού '90 και εντεύθεν. Πέραν ενός ενδεχόμενου κορεσμού τής σχετικής ζήτησης ή ακόμη και μιας ένδειξης ότι οι ένδοξες εποχές τής γαλλικής θεωρίας έχουν παρέλθει, υπάρχουν εσωτερικοί στη φιλοσοφία του λόγοι για τα εμπόδια που συνάντησε η εξάπλωσή της, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται η (κάπως «στενή» ή αστηρά οριοθετημένη) αντίληψη περί πολιτικής στράτευσης και υποκειμενοποίησης, η επιμονή στη δυνατότητα μιας συστηματικής μεταφυσικής, ο νεοκλασικός ορθολογισμός, η θετική αξιολόγηση της (νοησιαρχικής) πλατωνικής και καρτεσιανής παρακαταθήκης, κτλ. Πρόκειται για παράγοντες που ενισχύουν, εάν δεν προκαλούν εξαρχής, την αμοιβαία καχυποψία σ' ένα περιβάλλον διαποτισμένο από τον εμπειρισμό και τον πραγματισμό (ακόμη

οντότητες και σε καθετί που θολώνει και κατόπιν εξαλείφει την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου, ενώ οι στοχασμοί τού Badiou ή του Meillassoux στηρίζονται στη διάκριση μεταξύ αυτού που ζει και εκείνου που σκέφτεται και στο ριζικό συμβάν που αποτελεί η ανάδυση της ανθρώπινης σκέψης. Ως συγκροτημένο κίνημα, ο θεωρησιακός ρεαλισμός ενδεχομένως υπήρξε η τυχαία συνάντηση –η οποία διήρκεσε κάτι λιγότερο από μια δεκαετία– δύο ξένων μεταξύ τους ηπείρων τής σύγχρονης σκέψης». Βλ. Pierre-Alexandre Fradet & Tristan Garcia, «Petit panorama du réalisme spéculatif», *Spirale*, No. 255 (2016), 27-30.

780. «Σε κάθε κύριο, [ανήκει] πάσα τιμή [σ.σ. αντίστοιχο με την παραίνεση να αποδίδονται τα του καίσαρος τω καίσαρι]», όπως με περιπαικτική διάθεση παρατηρεί ο Jocelyn Benoist, καθότι «το μοτίβο αυτό προέρχεται από τον Alain Badiou, τον οποίο θα υπήρχαν πολλοί λόγοι να θεωρήσουμε πατέρα ή παππού τού εν λόγω “θεωρησιακού ρεαλισμού”. Το διατυπώνει υπό μορφή συνθήματος/ιαχής στη *Σύντομη πραγματεία μεταβατικής οντολογίας*: “να τελειώνουμε με το μοτίβο τής περατότητας και τα ερμηνευτικά συνοδευτικά [escorte] του”». Βλ. Jocelyn Benoist, «Après l'infinitude», στο: Élie During & Emmanuel Alloa (επιμ.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme* (Paris: PUF, 2018), 57-66.

781. Άλλωστε η φυσιογνωμία τού Badiou υποβόσκει στην παρουσίαση των «νέων ρεαλιστών» (Malabou, Stiegler, Kacem, Meillassoux, Laruelle) από τον Alexander R. Galloway στο βιβλίο *Les Nouveaux Réalistes* (Éditions Léo Scheer, 2012). Για μια κριτική προσέγγιση βλ. το ένατο κεφάλαιο του (ακόμη υπό εκπόνηση την ώρα που γράφονταν αυτές οι γραμμές) φιλόδοξου εγχειρήματος του – κορυφαίου ίσως μελετητή τού Gilbert Simondon– Jean-Hugues Barthélémy, *La philosophie du paradoxe. Prolégomènes à la Relativité philosophique* (Paris: Éditions Matériologiques, πιθανή έκδοση το 2024), με τον τίτλο «Από τον Badiou στον θεωρησιακό ρεαλισμό», κυρίως τις ενότητες 44 και 45, οι οποίες θα τιτλοφορούνται αντίστοιχα «Μαθηματικά και περατότητα» και «Από τους “όρους τής φιλοσοφίας” στις διαστάσεις τού νοήματος».

στενότερη είναι η απήχηση που γνώρισε το έργο του Laruelle, το οποίο κάπως αργοπορημένα λανσαρίστηκε ως ο επόμενος ανεξερεύνητος θησαυρός τής γαλλικής θεωρητικής παραγωγής). Καίτοι γνώρισε λοιπόν ευρύτερη διάδοση και συνάντησε έναν σχετικά μικρό πυρήνα επίμοχθων και αρκετά αξιόλογων μελετητών, ο «μπαντιουϊσμός» δεν κατέστη ποτέ ηγεμονική δόξα εντός τού θεσμικού φιλοσοφικού παραρτήματος των ΗΠΑ που αντιστοιχεί στην «ηπειρωτική φιλοσοφία».

2. Συγκεφαλαιωτική έκθεση της φιλοσοφίας τού Badiou

Το πρόβλημα που τίθεται επίμονα από το φιλοσοφικό έργο τού Alain Badiou αφορά την εννοιολόγηση της δυνατότητας και κυρίως των προϋποθέσεων και του τρόπου ανάδυσης του καινοφανούς και διέλευσής του εντός ενός πεδίου, ώστε η εκτύλιξη των συνεπειών του να επιφέρει τον δραστικό μετασχηματισμό τής εσωτερικής λογικής τού πεδίου, και, άρα, τη μεταβολή του. Η προβληματική αυτή αποτελεί το νήμα που συνδέει τις ποικίλες εκφάνσεις μιας συγγραφικής παραγωγής, της οποίας η έκταση καταλαμβάνει πέντε δεκαετίες.⁷⁸²

Στην παρούσα διδακτορική διατριβή, έχουμε επιχειρήσει να διατρέξουμε τούτη την πορεία, προκειμένου να επιτύχουμε α) την ανασυγκρότησή της, β) την ανάδειξη της ιδιαιτερότητας και της όποιας πρωτοτυπίας της, γ) τον έλεγχο και την εξέτασή της ως προς τη συνοχή και τη γονιμότητά της για τον σύγχρονο στοχασμό (παρεμπιπτόντως, η ίδια η έννοια της «φιλοσοφικής επικαιρότητας» συνιστά επίσης φιλοσοφικό πρόβλημα, το οποίο θεματοποιείται από τον Badiou), και δ) την αποτίμησή της από μια εν ευρεία εννοία οντολογική ή μεταφυσική σκοπιά.

Ο χαρακτηρισμός τής οπτικής μας ως «οντολογικής ή μεταφυσικής» σημαίνει εν ολίγοις ότι ανατιμάται η θεωρησιακή τόλμη τής προκριτικής φιλοσοφίας, δίχως τούτο να συνεπάγεται ότι δεν λαμβάνουμε υπόψη τις κατακτήσεις τής καντιανής παρέμβασης ή τον ελλοχεύοντα κίνδυνο επιστροφής στον «δογματισμό».⁷⁸³ Ωστόσο,

782. Όπως διαπιστώθηκε, στο πρώιμο έργο εκτίθεται πρωτίστως ως πολιτικο-επιστημολογικού χαρακτήρα πρόβλημα εντός τού σχήματος του Althusser. Στην πορεία των θεωρητικών επεξεργασιών τού Badiou θα αποκτήσει αμεσότερη και αιχμηρότερη κοινωνικο-πολιτική χροιά, ενώ στην «ώριμη» και συστηματική ανάπτυξή του θα προσδεθεί στα τέσσερα είδη καταστάσεων που αποτελούν τους όρους τής φιλοσοφίας – θα λάβει χώρα επομένως ένα είδος πλουραλιστικής διάνοιξης.

783. Προσυπογράφουμε την κάτωθι επισήμανση δύο σημαντικών εκπροσώπων τής αναφερθείσας τάσης προς αναζωπύρωση των θεωρησιακών πόρων τής φιλοσοφίας: «Η θεωρησιακή σκέψη συχνά ταυτοποιήθηκε εσφαλμένα με μια σκέψη αφηρημένη και γενική, ως εάν η σκέψη, αποσπασμένη από τα εμπειρικά ερείσματά [ancrages] της, χανόταν σε τυπικά/μορφικά παραληρήματα [delires formels]. Τουναντίον, από τη μεριά μας, βλέπουμε στη θεωρησιακή σκέψη μια πράξη αντίστασης απέναντι σ' όλα τα όρια που κομίζονται a priori στη σκέψη. Ιστορικά, μπορούμε να τοποθετήσουμε την πράξη γέννησης της θεωρησιακής σκέψης σε μια στιγμή αντίστασης ενώπιον της διάταξης των γνώσεων/μαθήσεων [mise en ordre des savoirs], τέτοιων που θα χαρακτηρίσουν [vont marquer] τη σύγχρονη σκέψη: περιορισμοί των όρων νομιμοποίησης μιας γνώσης, επιμερισμοί των πεδίων εμπειρίας [registres d'expérience] (επιστημολογικών, αξιολογικών, πολιτικών), a priori όρια στη θεμιτή άσκηση των ικανοτήτων (αισθητικότητα, φαντασία και λόγος). Τούτη η διάταξη των γνώσεων είχε καταστροφικά αποτελέσματα διενεργώντας τεχνητούς επιμερισμούς των όντων, αναμεταξύ εκείνων που θα ανήκαν στη φύση, την πολιτική, τη γνώση [connaissance] ή την αισθητική, και

το έργο του Badiou αγηφά την προσήλωση χορείας μετακαντιανών και νεοκαντιανών φιλοσόφων στο μοτίβο τής περατότητας, ήτοι την καθήλωση στο υπό όρους σκέπτεσθαι, το οποίο είναι το μόνο που παραχωρείται ως δυνατότητα στους πεπερασμένους ανθρώπινους νόες. Η εκδίπλωση της φιλοσοφικής σκέψης στο έργο του Badiou τελεί βεβαίως πάντοτε υπό συγκεκριμένους όρους, τούτοι όμως, μακράν του ν' αποτελούν φίλτρα περιοριστικά ή σημάνσεις για την αποφυγή όσων από τις σαφώς οριοθετημένες –και αναλογικά επιμερισμένες– επικράτειες του επιστητού κρίνονται ως επικίνδυνες ή ευρισκόμενες «εκτός ορίων», επέχουν θέση εφελθρίου για έναν στοχασμό, η εμβέλεια των θεωρησιακών βλέψεων του οποίου εκτείνεται μέχρι το ανυπόθετο και το επωμίζεται. Στο πλαίσιο αυτής της αρχετυπικής χειρονομίας, ο Badiou θα αναμετρηθεί με σημαντικό μέρος τής φιλοσοφικής παράδοσης, ανατρέχοντας στην πλατωνική της διαμόρφωση προκειμένου να την ενεργοποιήσει σε διαφορετικά συμφραζόμενα, και θα αντιπαρατεθεί κατ' εξακολούθηση στις σύγχρονες εκδοχές τής σοφιστικής και του σκεπτικισμού, στον ηθικισμό, στον κοινό νου, αλλά και σε διαφορετικά φιλοσοφικά σχέδια (κυρίως εκείνα των Martin Heidegger και Gilles Deleuze), με τα οποία ωστόσο η σκέψη του βρίσκεται σε επίμονο όσο και γόνιμο διάλογο.

Εν είδει παρένθεσης, επισημαίνουμε ότι, προκειμένου ν' αντικρούσει τις θεωρητικές εκδοχές τής «περατότητας» και ν' αναπερώσει τις ελπίδες μιας φιλόδοξης ορθολογιστικής μεταφυσικής, ο Badiou στρέφεται επίσης σε εξελίξεις των μαθηματικών, στα οποία βρίσκει επεξεργασίες που καθιστούν δυνατή τη νέα διαλεκτική μεταξύ του απείρου και του πεπερασμένου που τον ενδιαφέρει.⁷⁸⁴ Τούτη η ιδιαίτερη, βαρύνουσα, εκτεταμένη και πολυσχιδής φιλοσοφική χρήση πορισμάτων, τεχνικών και εννοιών παρμένων από τα μαθηματικά (ειδικότερα από τους κλάδους τής θεωρίας συνόλων, της θεωρίας μοντέλων, της θεωρίας αριθμών, της θεωρίας κατηγοριών, της θεωρίας των τόπων και ευρύτερα της μαθηματικής λογικής, κτλ.) ελπίζουμε ότι αναδείχτηκε όσο πληρέστερα το επέτρεψαν οι –από κάθε άποψη πενιχρές– δυνάμεις μας.

Το ενδιαφέρον του Badiou στρέφεται λοιπόν στη συμβαντική εκείνη έλευση, η εκτύλιξη των συνεπειών τής οποίας επιτάσσει ένα ορισμένο είδος υποκειμενικής

συνδέοντάς τα προς [τα αντίστοιχα] ακαδημαϊκά πεδία/μαθησιακούς κλάδους [disciplines] των οποίων τα περιγράμματα θα έπρεπε να καθοριστούν άπαξ διαπαντός σύμφωνα με τα [προσέδια] αντικείμενα και τις μεθόδους τους. Αντιμέτωπη με τούτη τη διάταξη των γνώσεων και της εμπειρίας, η θεωρησιακή φιλοσοφία εννοούσε να βεβαιώσει [entendait affirmer] ότι η σκέψη δεν ασκείται παρά μόνον εκεί όπου είναι a priori αθέμιτη, πάντοτε επέκεινα του εαυτού της, στην περίσσεια κάθε ικανότητας, στα διάκενα των τομέων τής εμπειρίας, στις υβριδικές ζώνες μεταξύ του απλώς φυσικού [physique] και του ζωτικού, του πολιτικού και του φυσικού [naturel], κτλ.». Βλ. σχετικά Didier Debaise & Pierre Montebello, *La Nouvelle Quinzaine Littéraire*, n°1145, 16.02.2016. Συναφής είναι και η ακόλουθη ενθαρρυντική υπόμνηση ενός κολοσσού τής σύγχρονης φιλοσοφίας: «Η θεωρησιακή φιλοσοφία είναι μια προσπάθεια να οικοδομηθεί ένα συνεκτικό, λογικό, αναγκαίο σύστημα γενικών ιδεών με τους όρους των οποίων μπορεί να ερμηνευθεί κάθε στοιχείο τής εμπειρίας μας». Βλ. Alfred North Whitehead, *Διαδικασία και Πραγματικότητα: Ένα δοκίμιο στην Κοσμολογία*, μετάφραση: Φώτης Τερζάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2013), 61.

784. Βλ. Paul M. Livingston, “Badiou and the Politics of Form”, *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 5 (2012), 304-315.

στράτευσης και μετασηματιστικής δράσης – αμφότερες άλλωστε αποτελούν ενδείξεις μέγιστης υπαρκτικής έντασης. Τα άτομα που διαπερνώνται από τούτη την ένταση επωμίζονται ένα δύσκολο έργο προσήλωσης σε ό,τι τα συνεπήρε και διακινδυνεύουν τις βεβαιότητες και τις ασφαλιστικές δικλείδες τής πρότερης ύπαρξής τους, προκειμένου να εμπλακούν ενεργά σε μια υπόθεση μεγαλύτερη από τα ίδια και να καταστούν ούτως Υποκείμενα. Μολονότι ο ίδιος ενδιαφέρεται κυρίως για τις θετικές μετασηματιστικές συνέπειες ενός συμβάντος, οι οποίες διέπουν τις ζωές όσων ατόμων με συνεπή και δημιουργικό τρόπο επωμίζονται την εκτύλιξή τους, ο Badiou θα παράσχει στο όψιμο έργο του μια πληρέστερη τυπολογία των υποκειμενικών μορφών, επισημαίνοντας με περισσότερη λεπτότητα την αστάθεια, τις αποχρώσεις και τον δυναμισμό των δυνατών υποκειμενικών τοποθετήσεων και στάσεων έναντι του αναδυόμενου από τη συμβαντική έκλαμψη παρόντος (χοντρικά, αυτές συγκροτούνται σχεσιακά γύρω από τρεις κατ' αρχήν δυνατές στάσεις: α) την κατάφαση, β) το φάσμα που κυμαίνεται από την καχυποψία και τη δυσπιστία ίσαμε την αδιαφορία ή τη «χλιαρή» άρνηση, και τέλος γ) την «ισχυρή» άρνηση και σφοδρή αντιπαλότητα).

Από την οπτική που μάς ενδιαφέρει, οι πλέον κρίσιμες διαστάσεις των διαδικασιών που δρομολογούνται από μια συμβαντική καινοφάνεια είναι α) η ενδεχομενικότητα, β) η αιωνιότητα και γ) η καθολικότητά τους. Η πρώτη υπενθυμίζει ότι οι εν λόγω διαδικασίες δεν έχουν υποστασιακό χαρακτήρα ούτε εγγράφονται σε δομές οντολογικής κανονικότητας· η δεύτερη ότι, άπαξ και εμφανιστούν, θα είναι παντοτινά διαθέσιμες, ακόμη και αν καταστούν ανενεργές για μακρές περιόδους, δυνάμενες ούτως να διασχίσουν απόμακρους και χωρισμένους από βάθη αιώνων κόσμους και να επιφέρουν την τοπολογική τους γειτνίαση· η τρίτη ότι έχουν οικουμενική απεύθυνση, αδιαφορώντας για τις τοπικές ιδιομορφίες ενός πεδίου, μολονότι είναι πάντοτε εντός ενός συγκεκριμένου κόσμου που λαμβάνει χώρα η ανάδυσή τους. Τούτες οι «διαδικασίες αλήθειας», που έλκουν την καταγωγή τους από το ίχνος ενός συμβάντος και των οποίων πεπερασμένη στιγμή ή προσωρινό θραύσμα αποτελεί η διαμόρφωση μιας δράσας υποκειμενικότητας, εμφανίζονται σε τέσσερις τομείς (τις επιστήμες στον βαθμό που προσφέρονται στην καθολική μεταδοσιμότητα της τυποποίησης, στις τέχνες ως αναδιευθετήσεις τού εκάστοτε παγιομένου ορίου μεταξύ του ορατού και του αοράτου, στην πολιτική που εγείρει ένα συλλογικό αίτημα χειραφέτησης και στον έρωτα ως κατασκευή μιας εμμενούς δυαδικότητας, δηλ. ενός κοινού τρόπου βίωσης του κόσμου την επαύριον μιας αστάθμητης συνάντησης). Είναι σημαντικό να προσθέσουμε ότι είναι εν πολλοίς ενδεχομενική η σύνδεση μεταξύ του γενικού «συμβαντολογικού» σχήματος του Badiou και των συγκεκριμένων παραδειγμάτων που δίνει· άλλως ειπείν, θα ήταν δυνατό το πρώτο να επιβιώσει από την απόρριψη ορισμένων εκ των δεύτερων και ν' αξιοποιηθεί προς διαφορετική κατεύθυνση. Φυσικά, οι αυστηρές προϋποθέσεις τής συμβαντολογίας του προσανατολίζουν τη σκέψη προς συγκεκριμένου τύπου παραδείγματα, τούτα όμως πόρρω απέχουν από το να καταστούν πανθομολογούμενες ιδεοτυπικές ενσαρκώσεις.

Απ' όσα συνοπτικά παρουσιάστηκαν ως τώρα, καθίσταται σαφές ότι η σκέψη τού Badiou έχει ένα διακριτό πλατωνικό (αλλά επίσης μεταεγγελιανό και μεταμαρξικό, ή ακόμη «μεταμαοϊκό») στίγμα, διαχειριζόμενη την κληρονομιά τού γερμανικού

ιδεαλισμού μέσα από τις γαλλικές της απολήξεις στο δεύτερο ήμισυ του 20ού αι. Είναι επίσης ευδιάκριτη η ισχυρή μεταφιλοσοφική τοποθέτηση του φιλοσόφου, καθώς η φιλοσοφία κατ' αυτόν υπακούει σε μια πειθαρχημένη άσκηση, έχει συστηματικό χαρακτήρα και επωάζεται αναπόδραστα στο «εκτός» της, με το οποίο ωστόσο δεν θα πρέπει να συγχέεται, ενώ διακρίνεται από το εσωτερικό διπλότυπό της, τις φυσιογνωμίες τού σοφιστή και του «αντιφιλοσόφου» (ειρήσθω εν παρόδω επισημαίνουμε ότι, κατά τη γνώμη μας, η διάκριση αυτή αποτελεί καίρια συμβολή τού Badiou, υπό τον όρο ότι δεν θα εκληφθεί ουσιοκρατικά), από τη διαβρωτική επίδραση των οποίων οφείλει αενάως ν' αυτοπεριφρουρείται, καίτοι έχει σε κάθε εποχή πολλά να διδαχθεί απ' αυτές, δίχως να υποκύπτει στη σαγήνη τού εκφερόμενου λόγου τους. Ας διευκρινιστεί περαιτέρω ότι, ενώ ο Badiou αναφέρεται σε ιστορικά παραδείγματα που ενσαρκώνουν περισσότερο τη μια ή την άλλη κατηγορία, φαίνεται να τις συλλαμβάνει ως εσωτερικό στην ίδια την προσπάθεια του φιλοσοφείν διαλεκτικό εκκρεμές, σαν τις σκιές που θα καταδίωκαν τον φιλόσοφο σε κάθε του βήμα και τις τονικότητες της –δικής του– φωνής, οι οποίες θα τον συντρόφευαν στις πλέον φιλόδοξες προσπάθειές του.

Η ορθολογικά προσπελάσιμη, οικουμενικά απευθυνόμενη σύλληψη του αληθούς διαχωρίζει λοιπόν τον φιλόσοφο από τους εσωτερικούς αντιπάλους του, που σ' αυτήν την προσπάθεια είναι από τη μία ο «σοφιστής», ο οποίος αρνείται την ύπαρξη της αλήθειας στηριζόμενος στην πολλαπλότητα των γίνεσθαι και την πολυσημία τής γλώσσας, σπυδόντας συνεπώς ν' αυτοτοποθετηθεί στην κατ' αρχήν «εξισωτική» ασυμμετρία των οπτικών και την πολυμορφία των μορφών ζωής, και από την άλλη ο «αντιφιλόσοφος», ο οποίος προσδοκά την εύρεση της αλήθειας σε εξωφιλοσοφικούς τόπους. Με το να μην αρνούνται τη δυνατότητα κατάκτησης μιας αλήθειας απόλυτης, όπως το πράττουν οι «σοφιστές», οι «αντιφιλόσοφοι» μοιάζουν να είναι κάτι σαν «Ιφιγένειες» της έννοιας και της φιλοσοφικής επινόησης, των οποίων η (αυτο)θυσία φέρνει στα πανιά τής φιλοσοφίας τον φρέσκο αέρα τής περιπλάνησης. Αποκλίνοντας από τις επιταγές τού κόσμου, τις συμβάσεις και τους καθωσπρεπισμούς, αφιερώνουν την ύπαρξή τους στην υπόθεση της επίτευξης συγκλονιστικών και ανυπολόγιστων συναντήσεων, όπου επέρχεται η βίωση των μέγιστων υποκειμενικών εντάσεων. Συχνά με επώδυνο για τους ίδιους τρόπο, τούτοι οι μάρτυρες κηρύσσουν με το παράδειγμα της σκέψης και το ύφος τής γραφής τους ότι η πραγματική ζωή είναι αλλού.

Η μακροχρόνια και συστηματική ενασχόληση με τη φιλοσοφία στην περίπτωση του Badiou συνοδεύεται από μια σφοδρή επιθυμία «διαφθοράς των νέων», η ρητή έκφραση της οποίας στα κείμενά του ξενίζει ενίους εκ των αναγνωστών. Τούτο το σωκρατικό χούι εκδηλώνεται ως στράτευση στην υπόθεση αναμόρφωσης του κόσμου διά της εντατικής φιλοσοφικο-πολιτικής διαπαιδαγώγησης των νέων, ώστε να μπορεί να γίνει λόγος για έναν σύγχρονο Πλάτωνα-Μάο, έναν ούτως ειπείν «φιλόσοφο-Τιμονιέρη» με το αναλυτικό πρόγραμμα σπουδών τής προσίδιας Ακαδημίας του και το αντίστοιχο πλήθος από παθιασμένους «ερυθροφρουρούς». Ό,τι θα ήταν δυνατόν να εκληφθεί από έναν δύσπιστο αναγνώστη ως αφόρητος διδακτισμός υπεισέρχεται όλο και συχνότερα στο ύστερο έργο του, αλλά, πάλι, ίσως αποτελεί ούτως ή άλλως αναπόσπαστη συνιστώσα κάθε φιλοσοφίας, η οποία δεν θα αρκείτο σε ρόλο

υποκατάστατου της θρησκείας μέσω της παροχής ατομικής λύτρωσης εν είδει εγκόσμιας σωτηριολογίας. Στο επίπεδο της σκέψης, κάλλιο η «απερίσκεπτη» εξερευνητική περιδιάβαση στις ατραπούς τού Απολύτου, παρά η κρατική ή (γραφειο)κρατικοποιημένη σκέψη, οι γλυκανάλατες νουθεσίες και ο ανανήψας ηθικισμός (για να μην επεκταθούμε στη δυσοίωνα προοπτική ενός σφετερισμού τής έννοιας της έννοιας [concept] από το μάνατζμεντ και τους διαφημιστές, που τόσο είχε θορυβήσει τον Deleuze). Το συστηματικό έργο τού Badiou έχει λοιπόν ηθικοπρακτικές διαστάσεις, δίχως όμως τις θεσμικές εγγυήσεις και τις ασφαλιστικές ρήτρες μιας προϋπάρχουσας διοικητικού ή δικανικού τύπου κανονιστικότητας, καταλήγοντας να συνδεθεί ολόενα και στενότερα με το ερώτημα του αξιολύτου (της «πραγματικής ζωής» ή της «πραγματικής ευτυχίας»), προσδίδοντας μάλιστα στα συναφή κείμενα του φιλοσόφου μια ορισμένη «ηθοστοχαστική» χροιά (η οποία εκ πρώτης όψεως θα μπορούσε να φανεί παράδοξη, δεδομένου ότι ο Badiou δεν διεκδικεί ρητά αυτή τη γαλλική συγγραφική παράδοση). Ενάντια στην υφιστάμενη κυριαρχία των γνώμων, την προϊούσα ειδικευση και εργαλειοποίηση των γνώσεων και των δεξιοτήτων, το καταναλωτικό έθος και τις ιδιωτικές στρατηγικές επιβίωσης, τις χλιαρές συναινέσεις, την αποφυγή τής υπαρξιακής ταλάντωσης (συχνά μέσω της ονομαστικής επιδίωξης μιας «περιπετειώδους» ύπαρξης) και την οχύρωση πίσω από την προγραμματισμένη εξασφάλιση των μικροαπολαύσεων, η φιλοσοφία κατά τον Badiou ορθώνει το ερώτημα της επιδίωξης της πραγματικής ευτυχίας, η οποία αποτελεί επίδικο μιας υπαρκτικής διακινδύνευσης ατομικής ή συλλογικής, προϋποθέτοντας τη μετασηματιστική δράση που λαμβάνει χώρα την επαύριον μιας συμβαντικής συναρπαγής. Πρόκειται επομένως για μια «ακτιβιστική» ηθική, για την οποία θα μπορούσαμε να πούμε ότι περιστρέφεται γύρω από την προτροπή: «να ζήσουμε ως Αθάνατοι, να εκθέσουμε το ανθρώπινο ζώο σ' αυτό που το υπερβαίνει».

Ο Badiou κατ' ουσίαν ενδιαφέρεται για τις μετασηματιστικές δυνατότητες που μπορούν να διανοιχθούν εντός τεσσάρων πεδίων (του έρωτα, των τεχνών, των επιστημών και της πολιτικής). Οι πολυειδείς τοπικές διαφορές αποτελούν ούτως ή άλλως τον κανόνα, επομένως η περί ης ο λόγος καινοτομία θα στέκει αδιάφορη απέναντί τους, τέμνοντας διαγώνια τους υφιστάμενους («πολιτισμικούς») προσδιορισμούς. Εστιάζοντας στην πολιτική, θα λέγαμε ότι ένα συμβάν αφήνει πάντοτε ως αποτύπωμα μία επιταγή, ένα απόφθεγμα εν είδει καθοδηγητικής αρχής, όχι απαραίτητα ρητά αρθρωμένης. Φερειπείν (για να προσδώσουμε έναν αέρα «επικαιρότητας»), στην περίπτωση ενός αρνητικού γεγονότος όπως η δολοφονία ενός «νέγρου», μιας γυναίκας ή ενός τρανς, αυτό θα μπορούσε να ήταν κάποια παραδοχή τού στιλ “black lives matter”, “«κανέν@ δεν περισσεύει» ή «καμία απροστάτευτη», κτλ. Το μείζον σε κάθε συναφή περίπτωση παραμένει το θετικό μήνυμα οιονεί οικουμενικής εμβέλειας, ήτοι η εμπνεόμενη από το συμβάν, προσανατολισμένη στο μέλλον και καθοδηγούμενη από κατά κανόνα καθολικεύσιμες αρχές συλλογική δράση. Κρίσιμα από πολλές απόψεις ιστορικά γεγονότα, όπως είναι φερειπείν το Ολοκαύτωμα ή –ακόμη περισσότερο– η *11η Σεπτεμβρίου* δεν θα αποτελούσαν επ' ουδενί παραδείγματα μπαντιουϊκών συμβάντων, στον βαθμό που ενέπνευσαν αντιδράσεις με βάση τον φόβο (την αποφυγή επανάληψης ενός τραυματικού γεγονότος), όπου εισήχθησαν αποτρεπτικά και προληπτικού χαρακτήρα μέτρα

απαγόρευσης, λογοκρισίας, ελέγχου και παρακολούθησης –εν ολίγοις, περιστολής ελευθεριών–, στο επίπεδο μάλιστα των κρατικών πολιτικών, αντί να εμπνεύσουν την κινητοποίηση πολιτών με στόχο τη διεκδίκηση νέων δυνατοτήτων για όλους ή τη διάχυσή τους σε μέχρι πρότινος αποκλεισμένες ή «αόρατες» ομάδες του κοινωνικού ιστού. Παρομοίως, σημαντικές κινητοποιήσεις και κινηματικές εκδηλώσεις όπως το λεγόμενο «Αντιπαγκοσμιοποιητικό κίνημα», οι «Αγανακτισμένοι», η «Αραβική Άνοιξη», τα «Κίτρινα Γιλέκα», κτλ., δεν αποτελούν αφεαυτών συμβάντα, λόγω του ότι συχνά παραμένουν στο επίπεδο της κινηματικής έξαρσης ή εγκλωβίζονται σε μια ασαφή εναντίωση σε πτυχές του υπάρχοντος (πρβλ. τη στιγμή της άρνησης ως ενοποιητική προϋπόθεση λχ. στο ώριμο έργο του Sartre). Στην καλύτερη περίπτωση, θα πρόκειται για δρομολογηθείσες ακολουθίες των οποίων η εν αληθεία ολοκλήρωση εκκρεμεί. Το συμβάν εν πολλοίς συνιστά την αρχική σπίθα. Άπαξ και η εκτύλιξη των συνεπειών του έχει ολοκληρωθεί, τότε θα έχει αναδιαρθρωθεί ο επιμερισμός του ορατού και του αοράτου, του θεμιτού και του αθέμιτου να εκφερθεί, του εφικτού και του ανέφικτου, κτλ.

Η αλήθεια και το υποκείμενο αποτελούν δύο όψεις της ίδιας διαδικασίας. Η διαδικασία αλήθειας (ή γενολογική διαδικασία, όπως την αποκαλεί επίσης ο φιλόσοφος) είναι η άπειρη ενδοκαταστασιακή εκτύλιξη των συνεπειών του συμβάντος. Είναι άπειρη και ως εκ τούτου παραμένει ανολοκλήρωτη, εφόσον πάντοτε είναι δυνατόν να ανακτηθεί το έργο της. Γι' αυτό και της αρμόζει η χρονικότητα του συντελεσμένου μέλλοντα, είμαστε δηλ. σε θέση να ισχυριστούμε μονάχα ότι «θα έχει υπάρξει», προβάλλοντας τα αποτελέσματά της στο μέλλον υπό τη μορφή μιας μυθοπλαστικής υπόθεσης, και να διαπιστώσουμε την εμβέλειά της μόνον «κατόπιν εορτής». Το υποκείμενο δεν προϋπάρχει ούτε αποτελεί με γενικούς όρους την εστία ή το λίκνο της ικανότητας δράσης (της αυτενέργειας, “agency”), αλλά συγκροτείται ακριβώς εφόσον και ενόσω λαμβάνει χώρα η εν λόγω διαδικασία αλήθειας ως το ενδοκοσμικό υποστήριγμά της. Μ' άλλα λόγια, αποτελεί την περατή όψη της υπό εκτύλιξη διαδικασίας σ' ένα συγκεκριμένο σημείο ή τη φαινομενολογικά προσβάσιμη υλικότητά της, το διαμορφούμενο κατά τη διαπόρευση σώμα της.

Υπάρχουν τουλάχιστον δύο τρόποι για να προσεγγιστεί ένα φιλοσοφικό σύστημα προκειμένου να αξιολογηθεί. Ο πρώτος είναι από τη σκοπιά όσων δεν κατόρθωσε να κάνει, από τα βήματα που δεν πραγματοποίησε μέχρι την κατάληψη ενός υποθετικά αρμόζοντος, επιθυμητού για τον κρίνοντα σημείου προορισμού. Ο δεύτερος εμφορείται από την ιχνηλάτηση και την παρακολούθηση της διανυθείσας απόστασης και την εμμενή διαπίστωση των αποτελεσμάτων, των ορίων και των ενδεχόμενων αδιεξόδων. Η επιλογή της δεύτερης στάσης υπήρξε στα μάτια μας η μόνη δυνατή – αυτή είναι μια εκδοχή της «αρχής της χάριτος» που μάς επεβλήθη υπό την καταστατική επίδραση του Deleuze.⁷⁸⁵ Η –δημιουργική και κατά το δυνατόν γόνιμη–

785. «Το ιδεώδες μου, όταν έγραφα για κάποιον δημιουργό, ήταν να μη γράψω τίποτε που θα μπορούσε να του προξενήσει θλίψη ή, εάν ήταν νεκρός, που θα τον έκανε να κλάψει στον τάφο του: να στοχαζόμαστε τον δημιουργό για τον οποίο γράφουμε. Να τον στοχαζόμαστε τόσο πολύ ώστε τούτος να μην είναι δυνατό πλέον να καταστεί ένα αντικείμενο και εξίσου ώστε να μην μπορούμε πλέον να ταυτιστούμε μ' αυτόν. Ν' αποφύγουμε τη διπλή ατίμωση/ατιμία τού λογίου [savant] και του οικείου/συνήθους». Βλ. Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1997²), 142.

(αν)οικειώση, η ώσμωση, η τριβή μ' ένα έργο είναι σημαντικότερες από την έκδοση μιας τελεσιδίκης ετυμολογίας, μιας μακρόθεν αξιολόγησης που θα έκλεινε ή θα περιόριζε τη συζήτηση, μιας αστυνόμευσης που θα «νουθετούσε» και θα επανέφερε στην τάξη τον πειραματισμό, μιας κρίσης που θα φιλοδοξούσε να είναι η τελευταία λέξη.

Εάν δεχθούμε την οντολογική πρωτοκαθεδρία τής ασυνεννοησίας, όπου η επιτυχώς διεκπεραιωθείσα επικοινωνιακή αλληλεπίδραση –νοούμενη ως μετάδοση, λήψη, αναμετάδοση και ανταλλαγή πληροφοριών άνευ απώλειας– θα συνιστούσε μια οριακή ιδεατή περίπτωση, θέση για την οποία είμαστε πεπεισμένοι (δεν θα επιχειρήσουμε ωστόσο να πείσουμε τον αναγνώστη για την ορθότητά της στο πλαίσιο της παρούσης), τότε η ιστορία τής φιλοσοφίας θα τείνει να γίνει αδιαχώριστη από τη συστηματική της άσκηση (εξάλλου, οι επιφάνειες των δύο πεδίων γειτνιάζουν, εφάπτονται και αλληλοπεριχωρούνται, όταν δεν συμπίπτουν πλήρως), εφόσον οριακά αποτελεί μια αλληλουχία τέτοιων παραναγνώσεων και κάθε ιστορικοφιλοσοφική ανασυγκρότηση ενός συστήματος συνιστά *eo ipso* παρανάγνωσή του. Η διακύβευση σ' ένα τέτοιο ενδεχόμενο δεν αφορά τόσο τη διάκριση μεταξύ του *πρ(ωτ)οτύπου* και του *αντιγράφου*, της ούτως ειπείν γνήσιας και της ψευδεπίγραφης ερμηνείας, όσο εκείνη –διαφορετικών απαιτήσεων και προοπτικών– μεταξύ των «άχαρων» και των *κεχαριτωμένων* ιδιοποιήσεων ή «διαστρεβλώσεων»: ιδού η διακηρυγμένη φιλοδοξία μας. Επιτυχές δείγμα μιας τέτοιας εργασίας αποτελεί φερειπείν η μελέτη τού Badiou για τον Deleuze,⁷⁸⁶ όπου τον διαβάσει μεν με «ιδιόρρυθμο» τρόπο, αλλά ο Deleuze που προκύπτει από την παρουσίασή του, καίτοι «αγνώριστος» στα μάτια πολλών θαυμαστών του, μοιάζει σχεδόν ανίκητος και άτρωτος!⁷⁸⁷ Μια άλλη περίπτωση από την ιστορία τής φιλοσοφίας θα ήταν το κάπως κωμικό περιστατικό που έλαβε χώρα το 1792, όταν αρκετοί πίστεψαν ότι η *Απόπειρα κριτικής κάθε αποκαλύψεως* ήταν

Πρβλ. το σχόλιό του ενάντια στις γενικόλογες «εξωτερικές» επικρίσεις τού δομισμού στο κείμενο «Πώς αναγνωρίζουμε τον στρουκτουραλισμό;», αλλά και την απορριπτική στάση έναντι της μονομερούς άσκησης κριτικής που δεν συνοδεύεται από δημιουργία στο *Τι είναι φιλοσοφία;*. «Κανένα βιβλίο ενάντια σε οτιδήποτε δεν έχει ποτέ καμιά βαρύτητα: τα μόνα βιβλία που βαρύνουν είναι εκείνα που γράφονται “για” κάτι καινούργιο και μπορούν να το παραγάγουν». Βλ. *Η φιλοσοφία, τόμος Β'* (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 2006), 706.

786. Βλ. *Deleuze: Η βοή τού είναι*, δημοσιευθείσα το 1997 (και σε αγγλική μετάφραση το 1999). Εάν η εν λόγω μελέτη ξεχωρίζει ακόμη στο τεράστιο σώμα φιλοσοφικής βιβλιογραφίας για τον Deleuze, είναι να αναρωτιέται κανείς, δεδομένων των εντάσεων που προξένησε αρχικά στους ντελεζιανούς κύκλους ο κομψός πλην βίαιος χαρακτήρας της: «Με τέτοιους εχθρούς, τι να τούς κάνεις τους φίλους;» Θα επιδοθούμε σε μια προσπάθεια επισκόπησης και σχολιασμού τής προβληματικής της στο υποκεφάλαιο VIII.2 της παρούσης.

787. Βλ. Alberto Toscano, “To Have Done with the End of Philosophy”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 9 (2000), 235: «Αυτό που είναι ιδιαιτέρως συγχετικό είναι ότι, εάν επρόκειτο να συγκατανεύσουμε στον Badiou όσον αφορά τους σκοπούς τού έργου τού Deleuze –δηλ. τη διατύπωση μιας μεταφυσικής τού Ενός–, θα ήμασταν κατά πάσα πιθανότητα ανίκανοι να διακρίνουμε τις υποτιθέμενες αποτυχίες του. Εξάλλου, εάν το ουσιώδες στη φιλοσοφία τού Deleuze είναι η προσέγγιση του “αμετάβλητου/αναλλοίωτου Ενός (αμετάλλακτου ως διηνεκούς μεταλλαγής)”, της αλήθειας του Είναι σε αντίθεση με τον μυθοπλαστικό χαρακτήρα των όντων, ο Deleuze που αναδύεται στο τέλος τού βιβλίου τού Badiou, ένας ασκητικός απολογητής τού Ε(ί)να(ι) [One-Being], θα ήταν ένας εξόχως επιτυχημένος φιλόσοφος».

γραμμένη από τον Kant, ενώ στην πραγματικότητα έφερε την υπογραφή του Fichte. Υπάρχει μια ολόκληρη διαλεκτική της πιστότητας και της προδοσίας, και φαίνεται πράγματι ότι, επιδιώκοντας κανείς το ένα, καταλήγει συχνά να κατορθώσει το άλλο, και μόνο ξαστοχώντας μπορεί να πετύχει διάνια.

Παρεμπιπτόντως, ας αναφέρουμε ότι μια ενδιαφέρουσα ιδέα για την εκπόνηση (εάν όχι διδακτορικών διατριβών, τουλάχιστον) μεταπτυχιακών διπλωματικών εργασιών στη φιλοσοφία θα ήταν η αφορμώμενη από μία πεπερασμένη, οιονεί τυχαία συλλογή αποσπασμάτων συστηματική ανασυγκρότηση της σκέψης ενός φιλοσόφου (όπως ακριβώς γίνεται εξανάγκης όσον αφορά τους προσωκρατικούς ή προπλατωνικούς). Το έκανε ο Badiou (καθώς η προαναφερθείσα μελέτη εκπονήθηκε σε σύντομο χρονικό διάστημα και στηριζόταν εν πολλοίς στον σχολιασμό εκτεταμένων, διάσπαρτων και οπωσδήποτε κομβικών χωρίων από το έργο του Deleuze), αλλά και ο «μαθητής» του, Quentin Meillassoux, σε μια υποδειγματική εργασία που είχε πάλι ως θέμα τον Deleuze.⁷⁸⁸ Μια ακόμη ιδέα θα αφορούσε την αναδρομική φιλοσοφική μυθοπλασία (ό,τι θα μπορούσε ν' αποκληθεί «philo-fiction» ή «phi-fi», αν και ο όρος απαντά επίσης στον Laruelle με διαφορετική σημασία): «Παρουσιάστε μια *συνεκτική εκδοχή* του μπαντιουικού συστήματος» παραδείγματος χάριν, «όπως τούτο θα μπορούσε να είχε υπάρξει στο ιστορικό και φιλοσοφικό περιβάλλον του 18ου ή του 19ου αι.», οπότε θα έπρεπε να συναγάγει ή να διερευνήσει κανείς τις συνέπειες της εξίσωσης των μαθηματικών με την οντολογία δίχως την τομή του Cantor, σε συνάρτηση με τα επιστημονικά, καλλιτεχνικά, πολιτικά, κτλ., συμφραζόμενα μιας προγενέστερης πολιτισμικής συνθήκης. Ίσως θα δρέπαμε τότε τους καρπούς ενός νέου και πολλά υποσχόμενου είδους φιλοσοφικής γραμματείας. Ούτως ή άλλως, η – συνειδητή ή όχι– ανάγνωση ενός φιλοσοφικού κειμένου *έξω* από τα συμφραζόμενά του συνιστά αναπόσπαστο τμήμα ή συνέπεια κάθε *φιλοσοφικής* προσέγγισης, εφόσον και ενόσω είναι φιλοσοφική (το οποίο πόρρω απέχει από το να σημαίνει ότι κάθε ούτως «αφαιρετική» ανάγνωση είναι αφεαυτής φιλοσοφική).

3. Ορισμένα ζητήματα που χρήζουν διευκρίνισης

Ερχόμαστε τώρα σε μια σειρά από «ακανθώδη» ζητήματα, ορισμένα εκ των οποίων διευθετήθηκαν ικανοποιητικά από το κατοπινό έργο του φιλοσόφου, όταν δεν οφείλονταν απλώς σε παραπλανητικές υποθέσεις των αναγνωστών. Τούτο δεν αναιρεί

788. Βλ. σχετικά Quentin Meillassoux, «Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*», *Philosophie*, No. 96 (2008), 67-93, όπως και την εγγλέζικη μετάφραση του Robin Mackay, "Subtraction and Contraction: Deleuze, Immanence, and *Matter and Memory*", *Collapse* III, αφιέρωμα: "Unknown Deleuze" (2007), 63-107. Πρβλ. την επαυξημένη δεύτερη έκδοση της μονογραφίας του Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 67-77. Ο Meillassoux αποπειράται την ανασυγκρότηση του ντελεζιανού συστήματος επί τη βάσει ελάχιστων υποθετικά σωζόμενων αναφορών του Deleuze, περίπου ως εάν επρόκειτο για εργοβιογραφικά στοιχεία αντλημένα από τον Διογένη Λαέρτιο.

το έρεισμα ορισμένων εξ αυτών σε πραγματικές απορίες ή ανεπαρκώς επεξεργασμένα προβλήματα στο έργο του Badiou. Τα εν λόγω ζητήματα είναι:

α) Η απειρότητα των καταστάσεων, αφού, όπως κατέστη σαφές, ο Badiou ισχυρίζεται ότι προϋπόθεση της εμφάνισης ενός συμβάντος είναι το άπειρον της κατάστασης που το «φιλοξενεί». Αλλού όμως τονίζει ότι όλες ανεξαιρέτως οι καταστάσεις είναι ούτως ή άλλως άπειρες και διευκρινίζει μάλιστα τον προσήκοντα τύπο απείρου ως *απρόσιτο*. Πώς ακριβώς ενδείκνυται να εκληφθούν αυτές οι διατυπώσεις; Όλες οι καταστάσεις είναι οντολογικά άπειρες, εφόσον το περατό είναι μονάχα ένα ψήγμα που προκύπτει από το άπειρο (και όχι το αντίστροφο). Άρα, η απειρότητα είναι προϋπόθεση της δεξίωσης ενός συμβάντος αλλά παντελώς αδιάφορη ως προς την έλευσή του, αναγκαία αλλά επ' ουδενί επαρκής συνθήκη.⁷⁸⁹ Καθοριστική για τον Badiou είναι η ακριβής οριοθέτηση του αριθμήσιμου απείρου και της ανάδειξης μεγαλύτερων τύπων. Εν ολίγοις, η κατάφαση της απειρίας των μη οντολογικών καταστάσεων εδράζεται σε μία απόφαση, την οποία δικαιολογεί ως «πιο ενδιαφέρουσα» ή «σημαντική» για την εποχή μας.⁷⁹⁰ Η εν λόγω παραδοχή θα μάς οδηγήσει σ' ένα ερώτημα στα συμπεράσματα.

β) Συζητήσεις και μιαν ορισμένη σύγχυση φαίνεται πως είχε προκαλέσει στους μελετητές η έννοια της *συμβαντικής επανεμφάνισης* ή *επανέλευσης* [récurrence: επανάληψη, επιστροφή], η οποία αφορά το ότι κάθε συμβάν συνδέεται εκ των πραγμάτων μ' ένα προηγούμενο μέσω της παρέμβασης, καθώς είναι αμφίσημο τι ακριβώς σημαίνει –όχι όμως και η λειτουργία την οποία επιτελεί– η εισαγωγή τής εν λόγω θεματικής στο σύστημα του Badiou.⁷⁹¹ Σκοπός της είναι ο περιορισμός τής «αριστερίστικης παρέκκλισης», δηλ. της βολονταριστικής πίστης στο «κόψιμο της ιστορίας στα δύο», του «απόλυτου ξεκινήματος», το οποίο προϋποθέτει την ολοκληρωτική καταστροφή τού παλαιού κόσμου, προκειμένου να λειανθεί το έδαφος για τη δυναμική ολική μεταμόρφωση του υπάρχοντος.⁷⁹²

Η αμφισημία αφορά το ότι σε μερικά σημεία ο Badiou φαίνεται να εννοεί ότι το όνομα ενός συμβάντος οφείλει να συνδεθεί με κάποια προϋπάρχουσα, διακινούμενη στην κατάσταση συμβαντική ονομασία, την

789. Βλ. Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2011), 41 και 364, υποσημείωση 80.

790. Βλ. τη συνέντευξη του 1999 με τίτλο «Οντολογία και πολιτική» στη συλλογή κειμένων *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy* (London – New York: Continuum, 2003), 182-183, καθώς επίσης την παραδοχή τού φιλοσόφου στις *Λογικές των κόσμων* για τη διακύβευση της ύπαρξης απείρων και μάλιστα διαφορετικής τάξεως. Την εκτενέστερη θεματοποίηση του προβλήματος ανέλαβε βέβαια στη συστηματική προσπάθεια ανασκευής τής περατότητας που αποτελεί η *Εμμένεια των αληθειών*, όπως είδαμε στο κεφάλαιο V.

791. Βλ. *Είναι και συμβάν*, 231-233.

792. Βλ. Hollis Phelps, “Between Rupture and Repetition: Intervention and Evental Recurrence in the Thought of Alain Badiou”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 8 (2008), 60-72.

οποία θα κληθεί να επανενεργοποιήσει (όπως στην περίπτωση του Pascal ή του Kierkegaard –όπου η πρόκληση έγκειται στο να καταστούμε σύγχρονοι του Χριστού ή στην περίπτωση των πρώτων χριστιανών, όπου η Σταύρωση εντάσσεται σε μια ροή συνέχειας μέσω τομής με την παλαιοδιαθηκική αφήγηση της Πτώσης και της έξωσης από την παραδείσια κατάσταση, της οποίας ο θάνατος πάνω στον σταυρό αποτελεί την εξιλέωση, την ούτως ειπείν δεύτερη πράξη και λύση τού δράματος– ή στη διεκδίκηση της κληρονομιάς τής Παρισινής Κομμούνας από την Οκτωβριανή Επανάσταση, της εξέγερσης των σκλάβων από τους Σπαρτακιστές, κτλ.). Σε άλλα συμφραζόμενα πάλι τούτη η διαδικασία φαίνεται να είναι εμμενής στο κάθε συγκεκριμένο συμβάν, η έλευση του οποίου οφείλει κατά κάποιον τρόπο να γίνει αντικείμενο κατάφασης δύο φορές εντός τής ίδιας ακολουθίας (μία κατά την έναρξη και άλλη μία κατά την ελεγχόμενη, οργανωμένη και πειθαρχημένη συνέχισή της). Ο κίνδυνος που ελλοχεύει στην πρώτη ερμηνεία σχετίζεται με το ενδεχόμενο να οδηγήσει στο νοσταλγικό κυνήγι τού «χαμένου θησαυρού» τού αρχισυμβάντος – εάν κάθε συμβάν οφείλει να ενταχθεί σε μια αφήγηση που το συνδέει με κάποιο προγενέστερο, πώς αποφεύγεται η επ’ άπειρον αναδρομή, εάν όχι διά της θέσεως ενός *Urereignis*, στο οποίο θα έβρισκαν το λίκνο και τη νομιμοποιητική τους μήτρα τα υπόλοιπα, εισάγοντας κατά τον τρόπο αυτόν μια σχέση εξάρτησης ή μια ιεραρχική διάκριση μεταξύ του «πρωτοτύπου» και του εκάστοτε εκλαμβανόμενου ως «ομοιώματος» (φερειπειν, τούτο τον ρόλο θα μπορούσε να επιτελέσει η ανθρωπογένεση ή η ανάπτυξη της γλώσσας ως πρωταρχική συνθήκη για την εμφάνιση όλων των κατοπινών συμβάντων ή ο διαχωρισμός μεταξύ μύθου και λόγου ως αρχετυπικό πρωτοσυμβάν το οποίο επαναλαμβάνεται έκτοτε με διαφορετικούς βαθμούς επίγνωσης ή συνειδητής θεματοποίησης) αντίθετη στις διακηρυγμένες προθέσεις τού εγχειρήματος του φιλοσόφου;

Έχοντας αυτή την παρατήρηση κατά νου, τείνουμε σαφώς προς την δεύτερη ερμηνεία. Το συμβάν θέτει αναδρομικά και αυτοαναφορικά τους όρους από τους οποίους εξαρτάται, επιτρέποντας την ανίχνευση του οντολογικού παρελθόντος του. Στην ουσία, κάθε συγκεκριμένη στάση πιστότητας προς ένα συμβάν μάς «εκπαιδεύει» και μάς «διαπαιδαγωγεί», μαθαίνοντάς μας να μην είμαστε υπερβολικά αφοσιωμένοι σ’ αυτό, να εμμένουμε σ’ ό,τι είναι συμβαντικό μέσα στο συμβάν και αξίζει ως εκ τούτου να διασωθεί και να καρποφορήσει, να παραμένουμε πιστοί στη «συμβαντικότητα» του εκάστοτε συμβάντος.⁷⁹³ Όπως αναφέρθηκε, ήταν ακριβώς τούτη η δυσκολία και ο ελλοχεύων κίνδυνος επανεισαγωγής μιας διάστασης υπερβατικότητας, τα οποία ώθησαν τον Badiou στην

793. Βλ. σχετικά και την «παρέκβαση για τον Badiou» τού Γιάννη Σταυρακάκη στην πολύ ενδιαφέρουσα μονογραφία του για τη *Λακανική αριστερά: Ψυχανάλυση, θεωρία, πολιτική*, μετάφραση: Αλέξανδρος Κιουπκιολής (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλα, 2012), 181-192.

αναθεώρηση της «συμβαντολογίας» του στις *Λογικές των κόσμων*.⁷⁹⁴ Με την εισαγωγή της αναστάσιμης λειτουργίας, η έμφαση μετατοπίζεται στη δυνατότητα ανάσχυσης και διάσωσης ενός προγενέστερου συμβάντος, διαμέσου της αναδρομικής δικαίωσης και αποκατάστασής του (σε συμφωνία με τον «ηλιοτροπισμό» που διέπει τη φιλοσοφία της ιστορίας τού Walter Benjamin). Ίσως λοιπόν μια έννοια επ' άπειρον αναδρομής να γίνεται αποδεκτή από τον φιλόσοφο, δίχως όμως να συνεπάγεται την πρωταρχικότητα μιας ιδρυτικής και μυθικής απόσπασης του Πρωτοσυμβάντος, αλλά, προσανατολισμένη στην εκχερσωτική ή φυγόκεντρη δυναμική τού μέλλοντος, προσβλέπουσα στη λύτρωσή του και *επιτελώντας* την επανασύνδεση μαζί του διαμέσου της ένταξής του στο νέο συμβαντικό παρόν.

γ) Ο ρόλος και η σύσταση του υποκειμένου, καθώς, ενώ είναι σαφές ότι δεν πρόκειται για το παραδοσιακό αναστοχαστικό, συνειδησιοκεντρικό, υπερβατολογικό, κτλ., Υποκείμενο της νεωτερικής φιλοσοφίας ή για κάποια εκσυγχρονισμένη παραλλαγή του, μεγάλο μέρος τού παραδοσιακού λεξιλογίου διατηρείται και επανέρχεται στο σύστημα του Badiou (εξού και οι δυνατές «αιρετικές» αναγνώσεις ή οι αντίστοιχες κατηγορίες περί «φιντεϊσμού», «ντεσιζιονισμού» ή ακόμη περί ενός αθέμιτου κρυφθεολογικού χαρακτήρα της σκέψης του). Τα πράγματα περιπλέκονται από το γεγονός ότι οι αφηρημένες ή ελλειπτικές πραγματεύσεις τού υποκειμένου στο ώριμο έργο του φαίνεται άλλοτε να υποδεικνύουν την ταύτιση με τα συγκεκριμένα άτομα ή τις συνομαδώσεις τους, εφόσον και ενόσω αυτά υποστηρίζουν ενεργά μια διαδικασία αλήθειας και υπεισέρχονται στη σύνθεση ενός υποκειμενοποιήσιμου σώματος, και άλλοτε να αναφέρονται στο σύνολο της εν λόγω διαδικασίας σε μια δεδομένη, περατή στιγμή της (όπου, φερειπείν, το υποκείμενο μιας καλλιτεχνικής διαδικασίας αλήθειας δεν είναι τόσο οι ανθρώπινοι φορείς και εμπνευστές της, όπως η καλλιτεχνική ατομικότητα ή συλλογικότητα, αλλά η ολότητα των έργων τους ή ένας ευρύτερος αστερισμός έργων).⁷⁹⁵ Το συμπέρασμα όλων των ανωτέρω είναι ότι, αν και το υποκείμενο δεν είναι συνεκτατό με τις δραστηριότητες του ανθρωπίνου ζώου θεωρημένου στην ολότητά του, είναι εντούτοις εξαρτώμενη η ύπαρξή του από τις δυνατότητες

794. Βλ. το υποκεφάλαιο IV.5 της παρούσης.

795. «Το υποκείμενο μιας καλλιτεχνικής διαδικασίας δεν είναι ο καλλιτέχνης (η “ιδιοφυΐα”, κλπ.). Στην ουσία, τα σημειακά υποκείμενα της τέχνης είναι τα έργα τέχνης. Και ο καλλιτέχνης εισέρχεται στη σύνθεση των υποκειμένων (“δικά του” είναι τα έργα) χωρίς επ’ ουδενί να μπορούμε να τα περιορίσουμε σε “εκείνον”». Βλ. Alain Badiou, *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του κακού*, μετάφραση: Βλάσης Σκολίδης – Κώστας Μπόμπας (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998), 53. Σε συνέντευξή του από την ίδια περίπου εποχή, ο φιλόσοφος θα επαναλάβει την πεποίθησή του ότι «[δ]εν είναι το έργο ενός καλλιτέχνη ή ακόμη και αρκετών καλλιτεχνών, αλλά ένας ακολουθιακός [sequential] αστερισμός έργων που εγκαινιάζεται από ένα συμβάν και ανιχνεύει/ιχνηλατεί μια ενική διαδρομή. Στην πραγμάτευση/διερεύνηση της τέχνης, θα έπρεπε να εγκαταλείψουμε εντελώς την έννοια [notion] του δημιουργού [auteur]». Βλ. “Being by Numbers”, *Artforum*, Vol. 33, No. 2 (1994).

και τις συντονισμένες προσπάθειες των εμπλεκομένων τέτοιων ζώων.⁷⁹⁶ Οι διαδικασίες υποκειμενοποίησης εμπλέκουν εκ των πραγμάτων την υπέρβαση των καθημερινών ικανοτήτων ή τον αναπροσανατολισμό των διαθεσιμότητων και των προτεραιοτήτων, ενώ αφορούν κατά περίπτωση ένα υποσύνολο της εκφραστικής παλέτας τού ανθρώπινου είναι, το βιοφυσικό και σωματικό (ενίοτε δε και το «πολιτισμικό») υπόστρωμα του οποίου δεν είναι απαραίτητως καθοριστικό.⁷⁹⁷

δ) Από τους κινδύνους που ελλοχεύουν σε μια διαδικασία αλήθειας, θα σταθούμε σ' ένα μόνο ζήτημα που ανακύπτει, αυτό του «ψευδοσυμβάντος» ή «σκοτεινού» συμβάντος, του κατά πόσον μ' άλλα λόγια είναι εφικτό να διαχωριστεί το συμβάν από κάτι που ενδέχεται εκ πρώτης όψεως να μοιάζει με αυτό, δίχως όμως να πληροί τα κριτήρια. Το αναμενόμενο παράδειγμα μορφολογικής ομοιότητας είναι η εμφάνιση του εθνικοσοσιαλισμού, ενώ ως έτερο προσφέρεται η περίπτωση του χριστιανισμού.

Αναφορικά με τον δεύτερο, ο Badiou πιθανώς θα υποστήριζε ότι η θρησκευτική και υπερβατική σφαίρα δεν αποτελεί πλέον χώρο ανάδυσης αληθειών, εφόσον στη νεωτερική μορφοποίηση δεσπόζει η εκκοσμίκευση ως απαράβατο πλαίσιο για τους επιμέρους κανόνες τού παιχνιδιού. Έτσι, το πολύ που μπορούμε να πούμε είναι ότι η Ανάσταση ίσως συνέβη σε μιαν άλλη εποχή, η οποία έχει πάψει προ πολλού να είναι η δική μας. Γνωρίζουμε όμως ότι η δύναμη του συμβάντος δύναται ούτως ή άλλως να υπερβεί τις περιοδολογήσεις τού «επίσημου» ιστορικού χρόνου, οπότε ένα τέτοιας κοπής ιστορικό επιχείρημα μοιάζει να έχει εξαρχής στομωμένη την ξιφολόγη του.⁷⁹⁸ Η επίκληση στην ορθολογικότητα είναι θεμιτή, πλην όμως έχει όρια στον βαθμό που οι θεσπισμένοι κανόνες τελούν πάντοτε υπό την αίρεση μελλοντικών συμβάντων (γι' αυτό και κάθε άξιο του ονόματός

796. Πρβλ. Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New* (Cambridge: Polity Press, 2010), 125-127, και κυρίως το αφιερωμένο στον φιλόσοφο κεφάλαιο "Alain Badiou: Formalised Inhumanism" της μελέτης τού Christopher Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 19-45, για τη φιλοσοφική ανθρωπολογία τού Badiou και τη διάκριση του ανθρώπινου ζώου από τη φιγούρα τού Αθανάτου, η οποία αρθρώνεται γύρω από τη σύνθετη σχέση μεταξύ της δεκτικότητας και της αυτενέργειας, ήτοι της *χάριτος* και του *ηρωισμού*.

797. «Ανευ μιας εξήγησης και σκιαγράφησης των βιοϋλικών συνθηκών δυνατότητας για τη γένεση ενός περισσότερο-από-βιολογικού υποκειμένου μιας συμβαντικής αλήθειας, ο Badiou ξεμένει με τη σκοταδιστική/συσκοτιστική θρησκευτική γλώσσα, μυστικοποιώντας απλές λέξεις που, στην καλύτερη, δημιουργούν το αντικαθρέφτισμα μιας λύσης στο αίνιγμα της εμμενούς υλικής γένεσης του περισσότερο-από-υλικού με το ν' αντικαθιστούν απλώς την ρητή άρθρωση αυτού τούτου του αινίγματος με υποβλητικούς όρους, οι οποίοι παραπλανητικά δίνουν την εντύπωση ότι τα δύσκολα εννοιολογικά προβλήματα είναι ήδη λυμένα». Βλ. Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013), 92.

798. Για την ανάγνωση ενός ιστορικού, βλ. το τρίτο κεφάλαιο για το «Ιστορικό συμβάν» τής συλλογής δοκιμίων τού Hayden White, *The Practical Past* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2014), 41-62.

του συμβάν συναντά την αντίσταση των «εμποτισμένων» στη σωρευμένη και εγκυκλοπαιδικά διαρρυθμισμένη γνώση τής κατάστασης). Πώς θα μπορούσε η θετικιστική παραδοχή ότι τα σώματα των έμβιων οργανισμών αποσυντίθενται ν' αποθαρρύνει το πιστό υποκείμενο, το οποίο άλλωστε ακολουθεί τη σχετική υπόδειξη του Badiou («πίστευε ό,τι θα μπορούσες να πιστέψεις μονάχα μια φορά!»); Η κρατούσα επιστημοσύνη μπορεί να νομοθετήσει προκαταβολικά εναντίον τού θαύματος, όπως η οντολογία εκφέρει την απαγόρευση του συμβάντος με το Αξίωμα της Θεμελίωσης, όμως δεν διαθέτει άλλο έρεισμα από την πιθανοκρατική επιχειρηματολογία επί τη βάση εμπειρικών παρατηρήσεων και αντενδείξεων. Εάν υπάρχει ένας πάγιος πυρήνας που διαπερνά όλες τις δυνατές μορφοποιήσεις τής γνώσης, αυτός αποτελεί μάλλον ένα είδος καθολικής «γραμματικής» τού σκέπτεσθαι που θα ήταν αθέμιτο να επεκταθεί σε συγκεκριμένα περιεχόμενα (τα οποία τελούν υπό ανασκευή).

Ίσως τότε είναι λιγότερο εύκολο ν' αντιπαρατεθεί κανείς σε μια ερμηνεία τού ναζισμού ως συμβάντος, με βάση ένα ερμηνευτικό σχήμα, όπου η γοητεία που άσκησε αυτό το ευρύτερο φαινόμενο και η άνοδός του θα εξηγούνταν από το ότι «προσποινήθηκε» ότι ήταν συμβάν και παρουσίασε τον εαυτό του ως τέτοιο, εφόσον, με τα λόγια τού Βεργέτη, «στοιχειοθετεί την πολιτική φυσιογνωμία του με κατοπτρικούς ομοιομορφισμούς προς το συμβάν. Ο ναζισμός αντιγράφει τη φαινομενολογία τού συμβάντος. Ο ναζισμός είναι ένα συμβάν-μαϊμού. Πού προσκρούει ωστόσο η ομοιομορφική ταύτιση; Το συμβάν ονοματοδοτεί και προσδίδει οντότητα στο κενό μιας κατάστασης, στο μη υπαρκτό, στο δυνάμενο. Η διαδικασία αλήθειας την οποία εγκαινιάζει απευθύνεται στους πάντες γιατί το συμβάν δεν κυοφορείται από την ιδιαιτερότητα και την ομοιοστασία μιας κατάστασης αλλά στο σημείο διάρρηξης της ταυτότητάς της. Το συμβάν κλητεύει κι αναδεικνύει το μη υπάρχον, το μη ταυτόσημο προς εαυτόν μιας κατάστασης. Αντίθετα, ο ναζισμός κλητεύει, απολυτοποιώντας την και αποθεώνοντάς την, τη χαρακτηριστική ιδιαιτερότητά της, την οποία μυθοποιεί προσδίδοντάς της ανιστορική υπόσταση. Κατασκευάζει ένα ομοίωμα αλήθειας. Στον οικουμενικό ορίζοντα του συμβάντος ο ναζισμός αντιπαραθέτει τη φυλετική πρόσφυση της κοινότητας στη διπλή τοπική τού αίματος και του εδάφους (“Blut und Boden”). Ο έπηλυσ, ο ξένος, το νομαδικό υποκείμενο, ο περιπλανώμενος Ιουδαίος, αυτός που δεν έχει γερμανικό αίμα, εξ ορισμού και αμετάκλητα δεν μπορεί να μετέχει στην υποστασιοποιημένη ιδιαιτερότητα του γερμανικού συν-είναι, της γερμανικής κοινότητας. Όλοι αυτοί αποτελούν μισματικές ετερογένειες, αναφομοιώτες στο υπερβατικό, ανιστορικό και ένδοξο σώμα τής καθαρόαιμης γερμανικότητας. Το γερμανικό έδαφος, γεωγραφικό και μυθολογικό, θα πρέπει να εκκενωθεί από την παρουσία τους. Όλοι αυτοί θα πρέπει να καταποντιστούν στο κενό τής ανυπαρξίας. Η ενδοκοινοτική παρουσία τους είναι ασύμβατη με την περιούσια υπόσταση της φυλής.

Ειδικοί εγκληματικοί μηχανισμοί, διεπόμενοι από αυτή τη σκοπιμότητα, αναλαμβάνουν τη ριζική εξάλειψη της μiasματικής ύπαρξής τους».⁷⁹⁹

Πώς λοιπόν μπορεί να πραγματοποιηθεί μια απόλυτη διάκριση μεταξύ του αληθούς ή γνήσιου και του ψευδούς ή δήθεν συμβάντος, πλήρως εμμενής και ανεξάρτητη από αυθαίρετες ιδεολογικές προτιμήσεις και σκοπεύσεις; Πώς φερειπείν θα ενδείκνυτο να χαρακτηριστεί μια εξεγερσιακή διαδικασία, ένας ριζικός κοινωνικός ακτιβισμός, με σαφή αντικρατική αλλά και ρατσιστική στόχευση; Πώς μπορεί να αποκλειστεί *εκ των προτέρων* ο συμβαντικός χαρακτήρας μιας συλλογικής «παραισθητικής» εμπειρίας, λόγου χάριν απαγωγής από εξωγήινους εισβολείς (το παράδειγμα προφανώς δεν είναι φανταστικό), όταν οι συνέπειές της τυγχάνει να είναι εμφανώς δραστικές και μετασχηματιστικές για την κατοπινή ζωή των εμπλεκομένων; Πώς να κρίνουμε την έξαρση ορισμένων αμφίσημων φονταμενταλισμών, όπως εκείνον της ανάληψης ριζοσπαστικής ακτιβιστικής δράσης με περιβαλλοντική και οικολογική στόχευση («οικοτρομοκρατία»), ή ακόμη την εξαιρετικά στενή και ενδεχομένως αναπόδραστη σύμφυση αυταρχικών και χειραφετικών τάσεων σε επαναστατικές πολιτικές οργανώσεις και εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα; Από μορφολογικής άποψης, το αυθεντικό μοιάζει με το ψευδεπίγραφο σαν δυο σταγόνες νερού. Το πεντάπτυχο της ενδεχομενικότητας, της οικουμενικότητας, της ενικότητας, της αιωνιότητας και της εμμένειας των αληθειών αποτρέπει ωστόσο την ουσιοποίησή τους, αλλά απαιτείται η ευθύνη τού αυτοπεριορισμού, η εδραζόμενη σ' ένα είδος αναστοχαστικής διαβεβουλευμένης δράσης, η οποία ωστόσο δεν προηγείται των διεργασιών στις οποίες εμπλέκεται, από τις οποίες τροφοδοτείται και τις οποίες επανατροφοδοτεί με τη σειρά της, αλλά μαθαίνεται και ασκείται «επί τροχάδην». Στα μάτια επομένως ενός υποθετικού «ουδέτερου» παρατηρητή, η προϊούσα εκ μέρους του εσωτερική της υπερβατολογικής οπτικής και νοοτροπίας τού παρόντος κόσμου θα καθιστούσε δυσχερές έργο την παράβλεψη της φαινομενολογικής ή μορφολογικής εγγύτητας μεταξύ των δύο. Έξω από τον *χορό*, όλοι *ανεξαιρέτως* οι συμμετέχοντες σ' αυτόν φαντάζουν *αλλοπαρμένοι* – και, κατά πάσα πιθανότητα, *είναι*. Αλλά...

ε) Ο Badiou φαίνεται να αγνοεί, να παραβλέπει ή να υποτιμά το ζήτημα της «διαφοράς των δυνάμεων» ή γενικότερα των συγκεκριμένων σχέσεων και συσχετισμών δύναμης που εμφανίζονται κατά κόρον στην πολυμορφία των ιστορικών καταστάσεων. Ενδεικτική είναι η παντελής απουσία τής κριτικής τής πολιτικής οικονομίας στα περισσότερα πολιτικά στοχευμένα γραπτά του. Σύμφωνα μ' έναν μελετητή, ο φιλόσοφος αποφεύγει το πρόβλημα με δύο τρόπους: Είτε α) εργάζεται σ' ένα τέτοιο επίπεδο αφαίρεσης, ώστε οι ιδιαιτερότητες των εκάστοτε δομών και αντικειμενικών επικαθορισμών να καθίστανται ασαφείς ή άσχετες, ως εάν αρκείτο σε μια διαβεβαίωση ότι

799. Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Ο ναζισμός κατασκευάζει ένα ομοίωμα αλήθειας: Πώς ερμηνεύει το ναζιστικό φαινόμενο ο φιλόσοφος Alain Badiou», *Εφημερίδα των συντακτών*, 22.01.2014.

αυτό που έχει σημασία για τη φιλοσοφία είναι ότι εν τέλει απρόσμενα συμβάντα λαμβάνουν χώρα ή ενδέχεται να λάβουν χώρα ανά πάσα στιγμή, είτε β) τα συμβάντα που αναγνωρίζει συνήθως τυγχάνουν αδιαμφισβήτητης και πανθομολογούμενης αποδοχής (λχ. η Γαλλική Επανάσταση, το έργο του Mallarmé, ο έρωτας του Αβελάρδου και της Ελοΐζας, οι καινοτομίες του Arnold Schönberg ή οι μαθηματικές συμβολές του Évariste Galois – ομολογουμένως, οι αναφορές του εκείνες που άπτονται του πεδίου της πολιτικής του 20ού αι., όπως η θετική αποτίμηση πτυχών της κινεζικής Πολιτιστικής Επανάστασης, είναι οι πλέον αμφιλεγόμενες). Επιπλέον, αναδύεται το ερώτημα: γιατί αυτά τα συμβάντα και όχι άλλα; Γιατί αυτή η συγκεκριμένη εκδοχή συνολοθεωρίας από τις τόσες που υπάρχουν (λχ. η περιγραφική συνολοθεωρία, τα αξιωματικά συστήματα Von Neumann-Bernays-Gödel [NBG], Tarski-Grothendieck, Morse-Kelley [MK], τα «Νέα Θεμέλια» του Quine [NF], κτλ.), και γιατί η επιλογή αυτού του μαθηματικού πεδίου εξαρχής; Γιατί αυτή η συγκεκριμένη ακολουθία ποιητών, η μάλλον αναμενόμενη για κάποιον απασχολούμενο στη Γαλλία καθηγητή φιλοσοφίας κατά το δεύτερο ήμισυ του 20ού αι., ο οποίος επιπλέον εργάζεται στη λεγόμενη «ηπειρωτική» παράδοση;⁸⁰⁰

Στην κριτική ότι υποβαθμίζει ή αγνοεί το ζήτημα της όσο το δυνατόν πληρέστερης γνώσης των συσχετισμών δύναμης (και της αναγκαίας σε κάποιον βαθμό συμπερίληψης της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, της ιστορίας, της ανθρωπολογίας, της θεωρίας του κράτους, της πολιτικής κοινωνιολογίας, κτλ.), ο Badiou θ' απαντούσε ενδεχομένως ότι, όσο πολύτιμη ή χρήσιμη και αν υποθεθεί ότι είναι αυτή η γείωση του πολιτικού πράττειν στη διεπιστημονική διήθηση και στάθμιση των δεδομένων μιας συγκυρίας, ουδέποτε μπορεί να υποκαταστήσει (ενίοτε μάλιστα μπορεί να λειτουργήσει ως παρακαμπτήριο ή αποφευκτικός παράγοντας) την υποκειμενική ανάληψη της διακινδύνευσης. Το κρίσιμο στοιχείο είναι ότι πάντοτε εμπλέκεται η στιγμή μιας τέτοιας στάθμισης και μιας σύστοιχης απόφασης, οι οποίες δεν ανάγονται σ' οποιοδήποτε «αντικειμενότροπο» έρεισμα, παρά συντελούνται εν κενώ – ειδάλλως δεν θα ενείχαν ρίσκο ούτε θα συνιστούσαν αποφάσεις, παρά αλγοριθμική εκτέλεση ενός εκ των προτέρων προγραμματισμένου σχεδίου, απορροφώμενου γι' αυτόν τον λόγο στις προδιαγραφές του ήδη υπάρχοντος. Αντικειμενική είναι όμως η ύπαρξη αυτών των διακένων και των ρωγμών εντός κάθε εγχειρήματος ολοποιητικής αναπαράστασης ενός πεδίου, άρα και ο απαραμείωτος χαρακτήρας της δυνατότητας διάνοιξης νέων δρόμων επέκεινα της εκάστοτε τρέχουσας μορφοποίησης, υπό την προϋπόθεση μιας υπαρξιακής δέσμευσης για τον μέχρι τέλους επωμισμό της απαιτούμενης εργασίας

800. Βλ. Justin Clemens, "Platonic Meditations: The Work of Alain Badiou", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, No. 10 (2001), 223-229.

(ίσαμε την τελεσφώρα εκτύλιξη των συνεπειών τους και την επαναξιολόγηση των αξιολογήσεων).⁸⁰¹

στ) Συνεχίζοντας από το προηγούμενο, στη θεματοποίηση ακριβώς της σχέσης μεταξύ του οντικού και του οντολογικού και του τρόπου μετάβασης από το ένα επίπεδο στο άλλο ερείδονταν οι πλέον συνηθισμένες κριτικές, οι οποίες απευθύνονταν στον Badiou μετά τη δημοσίευση του *Είμαι και συμβάν*. Πόσο μακριά είναι σε θέση να μάς οδηγήσει μια «φορμαλιστική» ή «υφαιρετική» οντολογία;⁸⁰² Οι συγκεκριμένοι κάθε φορά συσχετισμοί δυνάμεων, οι διαμεσολαβήσεις, οι διαβαθμίσεις, τα πυκνά σχεσιακά δίκτυα, η ισχύς των παραδόσεων, οι τοπικές ιδιομορφίες, οι βραδέως απορροφώμενες και συνεπιτελούμενες θεσμικές αλλαγές στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, η υλική πολυπλοκότητα και η στενή συνύφανση των διαφορετικών επιπέδων τού κόσμου, οι εμπειρικά προσανατολισμένες ή πειραματικές επιστήμες, οι πλέον πρόσφατες μορφές καλλιτεχνικής έκφρασης, ανυπερθέτως δε εκείνες που συγκαταλέγονται στην «ποπ

801. Όπως γράφει αναφερόμενος στη σχέση με τον μαρξισμό ως ερευνητικό πρόγραμμα ή σύστημα γνώσης: «Ο γνήσιος μαρξισμός, ο οποίος ταυτίζεται με την ορθολογική πολιτική πάλη για μια εξισωτική οργάνωση της κοινωνίας, αναμφίβολα ξεκίνησε γύρω στο 1848 με τους Marx και Engels. Αλλά σημείωσε πρόοδο μετέπειτα, με τον Lenin, τον Mao και κάποιους άλλους. Ανατράφηκα με τούτες τις ιστορικές και θεωρητικές διδασκαλίες. Πιστεύω ότι έχω καλή επίγνωση των προβλημάτων που έχουν επιλυθεί, και τα οποία είναι ανούσιο να ξεκινήσουμε να διερευνούμε εκ νέου: [όπως] και των προβλημάτων που παραμένουν εκκρεμή και τα οποία απαιτούν από μας ριζική διόρθωση και επίμοχθη επινόηση. Κάθε ζωντανή γνώση αποτελείται από προβλήματα που είτε έχουν ήδη είτε πρέπει να κατασκευαστούν ή να ανακατασκευαστούν, όχι από επαναληπτικές περιγραφές. Ο μαρξισμός δεν αποτελεί εξαίρεση. Δεν είναι ούτε κλάδος των οικονομικών (θεωρία των σχέσεων παραγωγής) ούτε κλάδος τής κοινωνιολογίας (αντικειμενική περιγραφή τής “κοινωνικής πραγματικότητας”) ούτε μια φιλοσοφία (μια διαλεκτική εννοιολόγηση των αντιφάσεων). Είναι, ας το επαναλάβουμε, η οργανωμένη γνώση των πολιτικών μέσων που απαιτούνται για να ξεκάνουμε/αναιρέσουμε την υπάρχουσα κοινωνία και να πραγματοποιήσουμε επιτέλους μια εξισωτική, ορθολογική μορφή συλλογικής οργάνωσης για την οποία το [πλέον κατάλληλο] όνομα [εξακολουθεί να] είναι “κομμουνισμός”». Βλ. Alain Badiou, *Η αφύπνιση της ιστορίας* (Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2011).

802. Πέραν όσων αναφέρθηκαν σχετικά στην αρχή τού κεφαλαίου IV της παρούσας διατριβής, για τη σχέση μεταξύ του οντολογικού πλαισίου και των εμπειρικών καταστάσεων, βλ.: α) Ray Brassier, “Presentation as Anti-Phenomenon in Alain Badiou’s *Being and Event*”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 39, No.1 (2006), 59-77. β) Tzuchien Tho, “The Consistency of Inconsistency: Alain Badiou and the Limits of Mathematical Ontology”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 12, No. 2 (2008), 70-92. γ) Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London: Continuum, 2008), 128-135. δ) την εισαγωγή τής Olivia Lucca Fraser στην αγγλέζικη έκδοση της *Έννοιας του μοντέλου* (Melbourne: Re.press, 2009). Αντίστοιχες όπως θα δούμε ήταν οι κριτικές παρατηρήσεις τού Desanti. Βλ. επίσης τη μελέτη τού Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013), κυρίως το κεφάλαιο 5, “Phantom of Consistency: Kant Troubles”, 108-128, το οποίο αφορά τις *Λογικές των κόσμων*. Για την ένταση και τις παλινωδίες αναφορικά με τη διάκριση μεταξύ φαινομένου και πράγματος καθεαυτό και τη γνωσιμότητα ή την προσπελασιμότητα του δεύτερου, βλ. *αυτόθι*, 114-117, 123-124. Για το υπερβατολογικό και τη διαφαινόμενη μετατόπιση σε σχέση με την καταλαμβάνουσα εξέχοντα ρόλο στο *Είμαι και συμβάν* πράξη τής καταμέτρησης, βλ. *αυτόθι*, 120-121.

κουλτούρα»: Διαστάσεις όπως οι ανωτέρω έμοιαζαν να περιφρονούνται ή να τίθενται στο περιθώριο από τον Badiou (ο οποίος θα φτάσει μάλιστα στο σημείο να χαρακτηρίσει τη βιολογία «άγριο εμπειρισμό» εκτεθειμένο σε ιδεολογικές προκείμενες),⁸⁰³ στον βαθμό που δεν δείχνουν να αφορούν την οντολογική έρευνα, που δεν άπτονται δηλ. του είναι ως είναι.⁸⁰⁴ Απ' αυτή την άποψη, η κατάσταση σίγουρα βελτιώθηκε στις *Λογικές των κόσμων*, η συγγραφή και η δημοσίευση των οποίων εν πολλοίς αποτελούσαν απάντηση σ' αυτού του είδους τις κριτικές, μολονότι η απορία για τον ιδιόρρυθμο «πλατωνικό υλισμό» τού φιλοσόφου εξακολούθησε ν' αποτυπώνεται, δεδομένου και του θεμελιωδώς νοησιαρχικού χαρακτήρα τού φιλοσοφικού του εγχειρήματος, εντός τού οποίου δεν φαίνεται να υπάρχει θέση για τη φύση και τα τρέχοντα ερευνητικά προγράμματα των διαφορών («φυσικών», «θετικών», «κοινωνικών», κτλ.) επιστημών.⁸⁰⁵

803. Βλ. *Theoretical Writings*, επιμέλεια – επίμετρο – μετάφραση: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 17. Επανερχόμενος στην παλαιότερη δήλωσή του, ο φιλόσοφος θα παράσχει τις εξής διευκρινίσεις: «Ότι η βιολογία [και οι συναφείς επιστήμες], για να μην πούμε τίποτε για τις “ανθρωπιστικές επιστήμες”, δεν είναι ακόμη επιστήμες, δεν προκύπτει από το γεγονός ότι δεν βρίσκονται ακόμη σε θέση να προτείνουν μαθηματικούς φορμαλισμούς αρμόζοντες για τον πειραματισμό. Αυτό το τυπικό ελάττωμα αποτελεί μονάχα ένα δευτερεύον σύμπτωμα. Η ρίζα τού προβλήματος είναι ότι οι έννοιές τους είναι εξολοκλήρου ανεπαρκείς, ότι αποτυγχάνουν εντελώς να παρουσιάσουν τα σχετικά φαινόμενα στο ύψος αιώνων αληθειών». Βλ. “Philosophy, Sciences, Mathematics: Interview with Alain Badiou”, μετάφραση: Ray Brassier & Robin Mackay, *Collapse: Philosophical Research and Development*, αφιέρωμα: Numerical Materialism, No. 1 (2007), 18. Ωστε ούτε οι λεγόμενες ανθρωπιστικές ή κοινωνικές επιστήμες κατορθώνουν ν' αποφύγουν την αριστοκρατική περιφρόνηση του Badiou, εφόσον αδυνατούν να αρθούν στο ύψος των περιστάσεων που απαιτούν οι συνθήκες μιας υποκειμενοποιητικής διαδικασίας: «Οι “κοινωνικές επιστήμες” κατά τη γνώμη μου ολωσδιόλου δεν συνιστούν επιστήμες, και δεν βρίσκω καμία θέση γι' αυτές στον μηχανισμό/κατασκευή [dispositif] των διαδικασιών αλήθειας. Ο μόνος κλάδος [discipline] με τον οποίο διατηρώ θετικές και συνάμα πολύπλοκες σχέσεις είναι η ψυχανάλυση, επειδή άπτεται με ενικό τρόπο της ερωτικής διαδικασίας, της διαφοράς των φύλων». Βλ. τη συνέντευξή του με τον Nicolas Poirier (1999).

804. Για μια κριτική στον φορμαλισμό τού Badiou και την εκ μέρους τού φιλοσόφου υποτίμηση των φυσικών και εμπειρικά προσανατολισμένων επιστημών, βλ. το κεφάλαιο 4 της αναφερθείσας μελέτης τού A. Johnston (2013), “What Matter(s) in Ontology: The Hebb-Event and Materialism Split from Within”, 81-107. Ζητούμενο κατά τον Johnston είναι η σφυρηλάτηση ενός νέου υλισμού, υπερβατολογικού και διαλεκτικού, ενός υλιστικά αναπροσανατολισμένου από την έννοια της *πλαστικότητα*ς υπαρξισμού, ο οποίος θα προκύψει μέσα από τη φιλοσοφική ώσμωση της ψυχαναλυτικής μεταψυχολογίας και των νευροεπιστημών (βλ. και την αμέσως επόμενη υποσημείωση). Όπως χαρακτηριστικά διευκρινίζει σε συνέντευξή του ο Badiou, «[η] οντολογία είναι μία κατάσταση: αυτό σημαίνει ότι η μαθηματική θεωρία τής αμιγούς πολλαπλότητας δεν ισχυρίζεται σε καμία περίπτωση ότι ενημερώνει τον τρόπο που θα μπορούσαμε να στοχαστούμε οτιδήποτε παρουσιάζεται στην απειρία των πραγματικών καταστάσεων, αλλά μόνο την αξίωση της παρουσίας ως τέτοιας. Αυτό είναι που αποκαλώ, υιοθετώντας το λεξιλόγιο της φιλοσοφικής παράδοσης, είναι *ως είναι*. Οτιδήποτε άλλο και αν κάνουμε, δεν [θα] πρέπει να παραβλέπουμε το *ως*». Βλ. Peter Hallward, *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 233. Και λίγο παρακάτω: «Ας διακινδυνεύσουμε την ακόλουθη διατύπωση: το Είναι είναι ό,τι η ύπαρξη γίνεται όταν ο κόσμος είναι τα μαθηματικά (η οντολογία)». Βλ. *αυτόθι*, 236.

805. Όλο το έργο τού Johnston περιστρέφεται γύρω από τη φιλοδοξία ανανέωσης του «διαλεκτικού υλισμού» υπό το φως σύγχρονων επιστημονικών και φιλοσοφικών συζητήσεων. Όπως στα καθ' ημάς ο

ζ) Το ερώτημα του πώς σχετίζονται και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους οι διαφορετικές γενολογικές διαδικασίες, εάν υποθεθεί ότι αυτό συμβαίνει, παραμένει εν πολλοίς αδιευκρίνιστο. Ερωτηθείς παλαιότερα για τούτο το θέμα,⁸⁰⁶ ο Badiou είχε παραδεχθεί πως τον απασχολούσε και είχε κατά νου να προτείνει μία λύση στις *Λογικές των κόσμων*, όμως αυτό εν τέλει δεν συνέβη. Είχε μάλιστα σκεφτεί τη χρησιμοποίηση του όρου *πολιτισμός* [culture] για να δηλώσει τον κόμβο μεταξύ των διαδικασιών αλήθειας, έστω και με κάποιες επιφυλάξεις λόγω ορισμένων αρνητικών συνδηλώσεων που έχει ο όρος (πρβλ. «κουλτούρα», «πολιτισμικές σπουδές»), οι οποίες άλλωστε τον είχαν οδηγήσει παλαιότερα να ονομάσει «κουλτούρα» αυτό που διακινείται ευρέως στον χώρο των τεχνών άνευ της εμφάνισης κάποιας αλήθειας. Ο Hollis Phelps επιχειρεί να λύσει το πρόβλημα διαπιστώνοντας ότι μια τέτοια θεωρία υπάρχει εν σπέρματι στο έργο του Badiou, καθόσον

Ευτύχως Μπιτσάκης υπερασπίστηκε τη διάσωση μιας σχετικά ορθόδοξης εκδοχής τού μαρξισμού μέσα από την κριτική των πλέον δογματικών κωδικοποιήσεών του και ελαυνόμενος από τις εξελίξεις στη φυσική, ο Johnston έχει επωμιστεί με τη σειρά του μια επίμονη απόπειρα ανανέωσης του διαλεκτικού υλισμού (περιλαμβανομένης μιας εκδοχής «διαλεκτικής τής φύσης» στην παράδοση του Engels) με έμφαση στα πορίσματα των νευροεπιστημών και της βιολογίας και σε στενή συνύφανση με τη λακανική μεταψυχολογία (σε φιλοσοφικό διάλογο με το έργο τής Malabou, του Badiou και κυρίως τού Žižek). Το μείζον πρόβλημα εντοπίζεται στην επεξεργασία ενός «υπερβατολογικού υλισμού», ο οποίος να διατηρεί ως οντολογική δυνατότητα την μη αναγωγική σύλληψη της ανάδυσης της υποκειμενικότητας μέσα από μια φύση στερούμενη υποκειμενικότητας, δίχως να παλινδρομεί σ' έναν καρτεσιανού τύπου δυϊσμό. Έτσι ο Johnston μάχεται αφενός εναντίον α) των «εξάλειπτικών» εκδοχών υλισμού και φυσικαλισμού στην αναλυτική φιλοσοφία τού νου, οι οποίες αποσκοπούν στην εξάλειψη του «πνεύματος» ως θεμιτής εξηγητικής κατηγορίας και τη διαφώτιση των νοητικών φαινομένων από την επιστημονική μελέτη τού νευροφυσιολογικού υποβάθρου τους στην εγκεφαλική λειτουργία: αφετέρου β) των «μεταφυσικά αποπληθωριστικών» αναγνώσεων του Hegel (δεδομένου ότι το επιχείρημά του είναι κατ' ουσίαν εγγελιανό), οι οποίες περιστέλλουν την ουσιαστική συμβολή τού Γερμανού φιλοσόφου στο επίπεδο της μεταμεθοδολογίας τής σκέψης (η αναδρομική «θέση τής προϋπόθεσης») δίχως περαιτέρω οντολογικές δεσμεύσεις, αξιώσεις ή επενδύσεις όπως και γ) των βιταλιστικών τάσεων στην «ηπειρωτική» παράδοση, οι οποίες πρόθυμα διαλύουν ή διαχέουν τη σφαίρα τής καθαυτό ανθρώπινης υποκειμενικότητας στο οικολογικό της υπόβαθρο, στο πλαίσιο ενός ευρύτερου οντολογικού μονισμού (διεκδικώντας ταυτόχρονα ο ίδιος επιμέρους πτυχές τής κληρονομιάς τού Schelling ενάντια στο πρωτείο τής γνωσιοθεωρίας και τον οντολογικό ησυχασμό). Για τις διαρκείς αναδιατυπώσεις αυτού του επιχειρήματος, βλ. ενδεικτικά τις ακόλουθες μονογραφίες του: α) *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013). β) *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014). γ) *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism* (New York: Columbia University Press, 2018). δ) *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2019).

806. Σε δύο διαφορετικές συνεντεύξεις: α) “Can Change Be Thought?”, η οποία απαντά στη συλλογή κειμένων που επιμελήθηκε ο Gabriel Riera, *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany, NY: State University of New York Press, 2005), 259-260, όσο και ως παράρτημα στη μελέτη τού Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (2011), 316, και β) “Ontology and Politics”, στη συλλογή κειμένων τού Badiou *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, μετάφραση – επιμέλεια: Oliver Feltham – Justin Clemens (London – New York: Continuum, 2003), 192.

επιμέρους όψεις τής καθεμιάς εκ των τεσσάρων διαδικασιών αλήθειας φαίνεται να παρεισφρέουν στη γενική μορφή μιας μετασυμβαντικής ακολουθίας, όπου δρουν συμπληρωματικά, και να συνεισφέρουν εξίσου στη φιλοτέχνηση του πορτραίτου τής δρώσας υποκειμενικότητας: Η πιστότητα/αφοσίωση και η παρέμβαση προέρχονται από το πεδίο τού έρωτα, ο στοχασμός περί των ορίων τού χάσματος μεταξύ της παρουσίασης και της αναπαράστασης από τα μαθηματικά, η ονοματοδοσία τού συμβάντος από την επικράτεια της τέχνης και δη της ποιητικής δημιουργίας, ενώ η διαρκής εγρήγορση για τη μέγιστη απόσταση ή μάλλον αποστασιοποίηση από τις εκάστοτε κρατικές δομές και τις αναπαραστατικές λειτουργίες από τη σφαίρα τής πολιτικής.⁸⁰⁷

Τούτη η ορθή επισήμανση επιτρέπει την απάντηση σ' ένα είδος κριτικής που εγείρεται συχνά εναντίον τού Badiou, σύμφωνα με την οποία συνάγει την οντολογία του από την πολιτική, περίπου σαν να την παραγγέλνει «κομμένη και ραμμένη» στα μέτρα των πολιτικών του επιδιώξεων και πεποιθήσεων. Θεωρούμε ότι είναι περιορισμένης εγκυρότητας αυτή η νύξη, καθώς είναι στην πραγματικότητα δυνατό να αναδιατυπωθεί ως γενικότερη ένσταση προσδεδεμένη σε οποιαδήποτε από τις γενολογικές διαδικασίες επιθυμεί ο εκάστοτε κριτής και ερμηνευτής. Είναι δηλ. δυνατόν επί της αρχής –και με τις κατάλληλες τροποποιήσεις– η σκέψη τού Badiou να διαβαστεί ως ρομαντική (ποίηση), επιστημονιστική (μαθήμιο), «πολιτικάντικη», αποφασιοκρατική, κρυφοθεολογική, ακόμη και ως «ερωτοβαρής». Φερειπείν, ο Žižek θεωρεί ότι, εάν αντιστοιχίσουμε ή επιμερίσουμε αδρομερώς τις τρεις γενολογικές διαδικασίες στο κλασικό μοντέρνο τρίπτυχο του καλού (επιστήμη ή γνώση), του ωραίου ή όμορφου (τέχνη ή αισθητική) και του καλού ή αγαθού ή δέοντος (ηθική ή πολιτική), η περίπτωση του έρωτα ανατιμάται, καθώς φαίνεται ότι υπάγονται σ' αυτήν οι υποκειμενοποιήσεις που αρμόζουν στη θρησκεία, την ψυχανάλυση και τη φιλοσοφία την ίδια (ως αγάπη και αναζήτηση της σοφίας).⁸⁰⁸ Δεν θεωρούμε καταρχήν αρνητικό το ότι υφίστανται αυτές οι δυνατότητες, ούτε άγονο το να ακολουθηθούν. Ωστόσο, δεν τις θεωρούμε και ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες, στον βαθμό που περιστέλλουν τον πλουραλισμό για τον οποίο το σχήμα τού φιλοσόφου είναι σε θέση να παράσχει το υποστήριγμα. Αλλά σε τούτη τη συνήθη ένσταση θα επιστρέψουμε προς το τέλος τού κεφαλαίου, όταν θα τη συναντήσουμε με τη δέουσα σφοδρότητα.

807. Βλ. Hollis Phelps, *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology* (Durham: Acumen, 2013), 109-113.

808. «Η αναφορά στην αγωνία/άγχος μάς επιτρέπει επίσης να διατυπώσουμε το εσώτερο όριο σε καθεμιά από τις μετασυμβαντικές διαδικασίες αλήθειας που ακολουθούν την τριάδα τού Αληθούς, του Ωραίου και του Καλού: Η επιστήμη αφορά το Αληθές, η Τέχνη το Ωραίο και η Πολιτική το Αγαθό/καλό. Η τέταρτη διαδικασία, ο Έρωτας, δεν λειτουργεί στο ίδιο επίπεδο: είναι περισσότερο “θεμελιώδης” και “καθολική” από τις άλλες». Βλ. Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London – New York: Verso, 2012), 838.

Χρησιμοποιώντας μια διατύπωση που δεν είναι βέβαιο ότι θα άρεσε στον ίδιο τον Badiou, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η εκ μέρους του αντίληψη του υποκειμένου φαίνεται να εκσυγχρονίζει και να εκκοσμικεύει τρόπον τινά τη ρομαντική σύλληψη της ιδιοφυΐας. Όπως ακριβώς η τελευταία θεμελιωνόταν στη δημιουργική ικανότητα του καλλιτέχνη, συχνά ενάντια στις βουλές του κόσμου, ώστε, ό,τι δεν είχε ως τώρα κανόνα, να καταλήξει να αποτελέσει κανόνα για τις επόμενες γενιές, έτσι και στον Badiou ανακτάται αυτή η θεμελιώδης αισθητική και πολιτική ενόραση, μετριάζοντας αισθητά όμως το μεταφυσικό φορτίο που κόμιζε η ρητορική τής αυθορμησίας. Γιατί αναφερόμαστε εν προκειμένω στον πολιτικό χαρακτήρα τής ιδιοφυΐας; Η φιλοσοφία, όπως και η πολιτική, κινείται μεταξύ των ιδεατοτήτων τής τέχνης και της επιστήμης. Ποιο είναι το χαρακτηριστικό τής φιλοσοφικής (πολιτικής, ερωτικής, καλλιτεχνικής, επιστημονικής) ιδιοφυΐας στο πορτραίτο που φιλοτεχνεί ο Badiou; Κατορθώνει να συγκεράσει όπως είδαμε δύο διαφορετικές «γραμμές», καθώς από τη μία δεσπάζουν η πειθαρχία, η υπομονή και η επιμονή, ενώ από την άλλη το ρίσκο, η επινοητικότητα και ο πειραματισμός. Είναι στην ευχέρεια του καθενός να αναγνωρίσει σ' όλα αυτά την ξεχωριστή συμβολή τής κάθε γενολογικής διαδικασίας. Τι συνεισφέρει λοιπόν σε τούτη τη σύνθεση της υποκειμενικής μορφής η πολιτική; Δεν είναι χαρακτηριστικό οποιασδήποτε καινοτόμου υποκειμενικότητας σε οποιονδήποτε τομέα μια ορισμένη στάση *ανυπακοής* και δεν συνιστά η τελευταία ίσως την κατεξοχήν πολιτική κατηγορία; Δεν πρόκειται περί κάποιου είδους «πανπολιτικισμού», αλλά για τη θεμελιώδη ενόραση ότι κάθε ενσυνείδητα καινοτόμος δράση στις τέχνες ή τις επιστήμες (και αλλού) ενέχει μια απαραμείωτη πολιτική διάσταση, η οποία συνίσταται ακριβώς στην ευρηματική «εφαρμογή» μιας ευέλικτης τακτικής τού (μη) ακολουθείν έναν κανόνα, ένα είδος δημιουργικής αντίστασης διαμέσου της εκκόλαψης αποτελεσματικών τακτικών *αποφυγής* ή *παράκαμψης*. Δεν αποκαλύπτουν άραγε οι μελέτες/σπουδές τής επιστήμης και της τεχνολογίας (Science and Technology Studies) και η ιστορία τής τέχνης ότι μονάχα εκ των υστέρων αποκαθίστανται η ενότητα και η συνέχεια, εκεί όπου προηγουμένως δέσποζε μια διαλεκτική πιστότητας και προδοσίας ή αποδοχής και ανυπακοής εν σχέσει προς το εκάστοτε «κατεστημένο» και εδραιωμένο σώμα πεποιθήσεων και πρακτικών;⁸⁰⁹

809. Εξού και η έμφαση που αποδίδει στο θάρρος και στην επιταγή «continuez!», τουλάχιστον από τη *Θεωρία του υποκειμένου* και εξής. Το ζήτημα του να συνεχίζεις ή μάλλον να εκκινείς εκ νέου αποτελεί σταθερό μοτίβο τής σκέψης του. Σ' αυτό το σημείο θα μπορούσε να γίνει μια συσχέτιση με το χιλιούπομνηματισμένο στην «αναλυτική» γραμματεία ζήτημα του «ακολουθείν τον κανόνα», το οποίο εξέλαβε μια νέα τροπή μετά τη δημοσίευση του βιβλίου τού Saul Kripke για τον Wittgenstein, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982). Πρβλ. επίσης στα ελληνικά το μελέτημα της Σταυρούλας Τσινόρεμα, «Ο Wittgenstein και η συζήτηση γύρω από την γλωσσική κανονιστικότητα», *Δευκαλίων*, τόμος 13, τεύχη 2-3 (1995), 137-173, καθώς και τη μονογραφία τού Θανάση Σακελλαριάδη, *Από το Tractatus στις Έρευνες: Η*

Αυτό που θέλαμε να δείξουμε με τον παραπάνω συλλογισμό αφορά το ότι όλες οι διαδικασίες αλήθειας είναι παρούσες στη σκέψη του Badiou, ακόμη και αν δεν ενεργοποιούνται ρητά, και δεν είναι εύκολο να αναχθούν όλες σε μία εξ αυτών, είτε πρόκειται για την επιστήμη, είτε για την πολιτική, την ποίηση ή τον έρωτα.⁸¹⁰ Μάλιστα, ο ρόλος τής σύστασης του μεταξύ τους κυκλώματος ανήκει καθώς είδαμε στη φιλοσοφία, η οποία δεν αποτελεί μια πέμπτη διαδικασία αλήθειας πλάι στις άλλες, παρά ένα είδος ενοποιητικής μετα-επίγνωσης των ενικών (εξωφιλοσοφικών) αποτελεσμάτων των τεσσάρων διαδικασιών και διαμόρφωσης ενός συνεκτικού πλαισίου για τη συμπαρουσίασή τους εν είδει (ενδοφιλοσοφικών πλέον) *προϋποθέσεων*.

η) Τούτων λεχθέντων, ο διαφαινόμενος διττός ρόλος των μαθηματικών (ήτοι η εξίσωσή τους με την οντολογία και *συνάμα* η αναγνώρισή τους ως μία διαδικασία αλήθειας *μεταξύ άλλων*) εγείρει το ζήτημα της προνομιακής μεταχείρισής τους έναντι των υπολοίπων γενολογικών διαδικασιών. Είναι οι τελευταίες μια κατ' αναλογία προσέγγιση ή επανάληψη της ιδεώδους λειτουργίας των μαθηματικών, όταν επινοούν αλήθειες στον προσίδιο τομέα τους; Είναι λ.χ. ένας καλλιτέχνης ή ένας ακτιβιστής από ορισμένες κρίσιμες απόψεις «σαν» τον Euler, τον Gauss, τον Galois, τον Cantor, τον Gödel, τον Cohen ή τον Grothendieck όταν δημιουργεί;⁸¹¹ Ο Bosteels εκτιμά ότι, όταν απομακρυνόμαστε από τις οντολογικές καταστάσεις, ο ρόλος των μαθηματικών τείνει να γίνει στην καλύτερη περίπτωση ευρετικός ή ενδεικτικός για τη δυνατότητα στοχασμού των ορίων τους. Πρόκειται για βάσιμη εκτίμηση, αλλά σε κάθε περίπτωση δεν είναι βέβαιο ότι πλήττεται

φιλοσοφική διαδρομή του Ludwig Wittgenstein (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2006), 109-122. Τι θα σήμαινε πράγματι ν' ακολουθείται ένας κανόνας, ο οποίος δεν έχει διαμορφωθεί ακόμη; Σε μια τέτοια περίπτωση, το υποκείμενο θα βιάζε «στα τυφλά», και στα μάτια ενός εξωτερικού παρατηρητή θα έμοιαζε σαν να αναδημιουργούσε τον κόσμο του σε κάθε διαδοχική απόφαση να συνεχίσει. Σε μια τέτοια συγκυρία ένα μπαντιουϊκό υποκείμενο και ο σκεπτικιστής Kripkenstein θα ήταν σίγουρα θεμιτό να συναντηθούν. Για την ιντουϊσιονιστική λογική τής υποκειμενοποίησης, πρβλ. το άρθρο τής Fraser, "The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus", στο: Paul Ashton, A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou* (Melbourne: re.press, 2006), 23-70.

810. «Πράγματι, η μέθοδος της αφαίρεσης μέσω της οποίας ο Badiou ταυτοποιεί/συστημάζει μεταξύ τους τους τέσσερις γενολογικούς τομείς υπό την επικεφαλίδα τής "διαδικασίας" επιτρέπει μια πιο γενικευμένη σύλληψη του τι θα μπορούσε να είναι η δέσμευση κατά μήκος των πεδίων, και επίσης του τόπου/θέσης του φιλοσόφου ως οδηγού στην πράξη [praxis]: διότι η κεφαλαιώδης διάσταση της μπαντιουϊκής "επιστήμης" διασφαλίζει τον ρόλο τής σκέψης και της ανάλυσης σ' αυτήν την κατάσταση, ενώ εκείνη [η αντίστοιχα σημαντική θέση] του έρωτα διασφαλίζει το πάθος, εκείνη της τέχνης [διασφαλίζει] την καινοτομία και εκείνη της πολιτικής το βαθύτερο περιεχόμενο και των τεσσάρων αυτών ζωνών». Βλ. Fredric Jameson, "Badiou and the French Tradition", *New Left Review*, No. 102 (2016), 116.

811. Πρβλ. τα Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 35, και Olivia Lucca Fraser, "The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus", στο: Paul Ashton, A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou* (Melbourne: re.press, 2006), 67.

καίρια η αξίωση του Badiou να ταυτίσει τα μαθηματικά με την οντολογία, καθώς θεωρούμε ότι τα όσα αναπτύχθηκαν στο δεύτερο κεφάλαιο αιτιολογούν επαρκώς τούτη τη γνωμάτευση ανεξαρτήτως της όποιας «εμπειρικής» της αξίας. Ωστόσο θα επανακάμψουμε στο καθεστώς και τη φιλοσοφική εμβέλεια της μπαντιουϊκής θέσης προς το τέλος τού κεφαλαίου, όπως και στα συμπεράσματα της παρούσας διατριβής.

θ) Ανεξέταστο παραμένει το επίμαχο ζήτημα μιας πιθανής περιπλοκής κατά την πορεία συγκρότησης του υποκειμένου, προκύπτουσας από τη συνάντηση αντίρροπων γενολογικών διαδικασιών. Αναφέροντας το παράδειγμα του Antoine Lavoisier και του γιακωβίνου εισαγγελέα Antoine Quentin Fouquier de Tinville, ο οποίος τον οδήγησε στη γκιλοτίνα με το σκεπτικό ότι «η Δημοκρατία δεν χρειάζεται χημικούς», ο Badiou είχε εκφράσει μεν τον αποτροπιασμό του για τη θανάτωση του ρηξικέλευθου επιστήμονα, σπεύδοντας εντούτοις να διασώσει τον αξιωματικό πυρήνα τής απόφασης («η Δημοκρατία δεν χρειάζεται...») ως γνήσιο απότοκο της εκτύλιξης μιας διαδικασίας αλήθειας στο πεδίο τής πολιτικής. Η αλήθεια είναι ότι ο φιλόσοφος συνήθως αρκείται στην αντιδιαστολή τού πιστού υποκειμένου προς το αντενεργό ή σκοτεινό, όπως και –αναμενόμενα– στην ανάδειξη των εμποδίων και των δυσκολιών που συναντά στο διάβα του ο πρώτος τύπος υποκειμενοποίησης. Απουσιάζει στο έργο του η τυχόν διασταύρωση, διαπλοκή ή ακόμη και σύγκρουση μεταξύ διαφορετικών πιστών υποκειμένων τής ίδιας ή άλλης γενολογικής διαδικασίας. Ο Meillassoux έχει επιμείνει σε τούτη τη δύναμη προκύπτουσα ένταση μεταξύ δύο διακριτών διαδικασιών αλήθειας, καθόσον υπηρετούνται από διαπρύσιους υποστηρικτές (ήτοι ηρωικά και αφοσιωμένα υποκείμενα). «Άλλως ειπείν, ανακαλύπτουμε ότι το ίδιο υποκείμενο, υποθετικά πιστό για μια δοσμένη διαδικασία αλήθειας, *ενδέχεται να είναι σκοτεινό υποκείμενο για μια άλλη διαδικασία αλήθειας*. Πράγματι, ανακαλύπτουμε ότι, αναγόμενο σε μια διαδικασία αλήθειας, το υποκείμενο κατέχει μια εγγενή ροπή [propension] προς τον τρόπο – καθότι δεν βλέπει παρά μία και μόνη αλήθεια ή τουλάχιστον μία και μόνη διαδικασία αλήθειας. Όμως πράττοντας τοιουτοτρόπως, κατ' εικόνα του φιλοσόφου που νομίζει ότι είναι ο ύστατος θεματοφύλακας της αλήθειας, ένα τέτοιο μονοσήμαντο υποκείμενο οδεύει προς την καταστροφή – καταστρέφοντας, εφόσον χρειαστεί, κάθε άλλο καθεστώς τού αληθούς, προκειμένου να διαδώσει [propager] το μόνο που έχει σημασία για το ίδιο. Κατά συνέπεια, κάθε πιστό υποκείμενο κινδυνεύει να γίνει ό,τι θ' αποκαλούσα “ένα πιστό-σκοτεινό υποκείμενο”: σκοτεινό για τις υπόλοιπες αλήθειες, *καθότι* πιστό για τη δική του. Διότι υπάρχουν άφθονοι αισθητικά εικονοκλάστες επαναστάτες, πολιτικά αντιδραστικοί λαμπροί συγγραφείς, τολμηροί επιστήμονες ανίκανοι να ερωτευθούν και παθιασμένοι [transis] εραστές οι οποίοι απεχθάνονται τον ασκητικό χαρακτήρα τής επιστήμης. Ένας ολόκληρος κόσμος υποκειμένων πιστών και ταυτόχρονα στενόμυαλων [obtus] –ή

χειρότερα– απέναντι στην πιστότητα των άλλων». ⁸¹² Εξ όσων γνωρίζουμε, η περαιτέρω εξέταση αυτού του προβλήματος απουσιάζει από τα γραπτά του Badiou, μολονότι εναπόκειται ενδεχομένως στη φιλοσοφία να επωμιστεί τον διαμεσολαβητικό ρόλο. Έτσι η φυσιογνωμία τού φιλοσόφου στο μπαντιουϊκό σύστημα αναδύεται μεν ως «αποστερημένη από την προσίδια αλήθεια της, όμως επίμονα προνοητική, μέσω της [δράσης τής] οποίας οι αλήθειες όχι μόνον επιμένουν εις βάρος των γνωμών, μα και συνυπάρχουν εις βάρος τής αμοιβαίας βίας τους». Ακολουθώντας και προεκτείνοντας τον συλλογισμό τού Meillassoux, θα διαπιστώναμε επομένως ότι ο φιλόσοφος δεν αρκείται στον –ήδη απαιτητικό και διόλου αμελητέο– ρόλο τού αφουγκρασμού και της εννοιακά πλαισιωμένης έκθεσης των εκάστοτε αληθειών τής εποχής του· οφείλει άγρυπνα να προστατεύει την απερίσταλη πληθυντικότητα τους και να διαφυλάττει στο επίπεδο του στοχασμού το αναφαίρετο δικαίωμα μιας αλήθειας να υπάρξει, ακόμη και σε πείσμα τής νικηφόρας εξάπλωσης μιας έτερης και αλλογενούς αλήθειας.

4. Εποπτεία ορισμένων αποτιμήσεων, ερμηνειών και κριτικών τής σκέψης τού Badiou

Ένας ανυπόμονος αναγνώστης θα μπορούσε να έχει αναρωτηθεί ουκ ολίγες φορές κατά την περιδιάβασή του στις σελίδες που προηγήθηκαν: Και πού έγκειται λοιπόν η σημασία αυτής της σκέψης; Θα ήταν ελλιπής η παρουσίαση του Badiou, όπως και οποιουδήποτε άλλου στοχαστή, εάν δεν επισημαίναμε την ύπαρξη μιας ανεξάλειπτης διάστασης αμφιθυμίας, ασάφειας και «μη αποφασισιμότητας» ως προς την έκδοση μιας «τελεσίδικης ετυμηγορίας» και τη διεκδίκηση μιας τελευταίας κουβέντας. Η φιλοσοφία είναι, μεταξύ άλλων, και θέμα [φιλοσοφικού] γούστου [αντιπαρερχόμαστε προς στιγμήν την προφανή κυκλικότητα], μη υπαγόμενου εξολοκλήρου σε «κοινωνιολογικές», «ψυχολογικές» ή άλλες παραμέτρους, περιλαμβανομένων των όποιων έλλογα δεσμευτικών κριτηρίων και των πρόσθετων μεθοδολογικών παραδοχών που μπορεί να προσκομίσει κανείς (μολονότι διαπλέκεται εγγενώς με όλα τα αναφερθέντα). Αυτός είναι εξάλλου ένας βασικός λόγος που το ερώτημα για τον «μεγαλύτερο φιλόσοφο όλων των εποχών» είναι εξ ορισμού γελοίο (και, στον βαθμό που έχει νόημα να τίθεται, ακόμη και παιγνιωδώς, συνοδεύεται εκ των πραγμάτων από ένα διευκρινιστικό «ως προς»). Από την άποψη αυτή, η φιλοσοφία προσεγγίζει

812. Βλ. Quentin Meillassoux, «Απόφαση και αναποφασισιμότητα του συμβάντος στα *Είναι και συμβάν I και II*», στο: David Rabouin (επιμ.), *Autours de Logiques des mondes d'Alain Badiou* (Paris: Éditions des archives contemporaines, 2011), 129-150· και στα αγγλικά, “Decision and Undecidability of the Event in *Being and Event I and II*”, μετάφραση: Alyosha Edlebi, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 19 (2014), 22-35.

περισσότερο τις τέχνες, οι περιπέτειες των οποίων ορθώνουν ενώπιόν μας ανόμοιους και μη συγκρίσιμους αστερισμούς έργων και χειρονομιών.⁸¹³

Έτσι, είναι δυνατό ν' αποτιμά κανείς τον Badiou ως τον «κορυφαίο σύγχρονο φιλόσοφο», άξιο συνεχιστή και τελευταίο κρίκο στην αλυσίδα των σπουδαίων εκπροσώπων τής «στιγμής τού '60», και το *Είναι και συμβάν* ως το έσχατο μεγάλο έργο οντολογίας μετά το *Είναι και Χρόνος* τού Heidegger. Ο Peter Hallward, εκ των σημαντικότερων μεταφραστών και μελετητών τού έργου του (και της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας γενικότερα) στον αγγλοσαξονικό χώρο, συνοψίζει έξοχα το θέμα όταν γράφει πως «το σπουδαίο και ιδιότυπο ενδιαφέρον του έγκειται στο ότι συνδέει με τους πλέον αυστηρούς όρους μια φιλοσοφία τού εξαιρετικού –του *συμβάντος*– με μια φιλοσοφία τού απολύτως γενολογικού ως τέτοιου. Είναι μια φιλοσοφία τού εξαιρετικού κάτω από το πλατωνικό σημείο τού *Ιδίου*, μια φιλοσοφία τού ενικού τόσο καθώς αυτό προκύπτει όσο και καθώς πορεύεται. Οι δύο [αυτές όψεις] συνδέονται από την άκρως πρωτότυπη εννόηση του υποκειμένου από τον Badiou. Η σύνδεση τού επιτρέπει να διασώσει τον λόγο [reason] από το μονοπώλιο της αναλυτικής φιλοσοφίας, το είναι από τον Heidegger, το *συμβάν* από τον Deleuze, το υποκείμενο από την αποδόμηση, την επανάσταση από τον Stalin, μια κριτική τού κράτους από τον Foucault, και, τελευταίο αλλά όχι λιγότερο σημαντικό, τον έρωτα από την αμερικανική ποπ κουλτούρα. Είναι ένα αξιοσημείωτο εγχείρημα. Το ώριμο έργο τού Badiou παρέχει την πιο ισχυρή εναλλακτική που έχει ως τώρα συλληφθεί στη Γαλλία απέναντι στις διάφορες μορφές μεταμοντερνισμού που προέκυψαν μετά την κατάρρευση του μαρξιστικού προτάγματος, δίχως να παραχωρεί μια ίντσα στους φιλελεύθερους, νεοκαντιανούς “προμεταμοντερνισμούς” που έχουν πιο πρόσφατα αναδυθεί ως απάντηση. Καταφάσκει μια φιλοσοφία τού υποκειμένου δίχως καταφυγή στη φαινομενολογία, μια φιλοσοφία τής αλήθειας δίχως να καταφεύγει στην “αντιστοιχίση” [adequation, δηλ. δίχως αναφορά σε μια κλασική θεωρία για τη γνώση ως σύμπτωση, ταύτιση ή εξίσωση του νου με τα πράγματα], μια φιλοσοφία τού *συμβάντος* δίχως καταφυγή στον ιστορισμό, μια φιλοσοφία τής δικαιοσύνης δίχως καταφυγή στα “δικαιώματα”. Πάνω απ’ όλα, το έργο του συνιστά, στον υπέρτατο βαθμό, μια κατάφαση της φιλοσοφίας *ως τέτοιας*, μια ανεπιφύλακτη διακήρυξη φιλοσοφικής κυριαρχίας [sovereignty]». ⁸¹⁴

813. Πρβλ. την επισήμανση του Karl Jaspers στην *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Χρήστος Μαλεβίτσης (Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1983), 225-226, και επανέκδοση το 2011 από τις εκδόσεις Αρμός: «Η άποψη μιας συνολικής προοδευτικής εξέλιξης της φιλοσοφίας είναι παραπλανητική. Η ιστορία τής φιλοσοφίας μοιάζει με την ιστορία τής τέχνης κατά το ότι τα μεγάλα της έργα είναι αναντικατάστατα και μοναδικά. Μοιάζει δε με την ιστορία τής επιστήμης κατά το ότι χρησιμοποιεί ολοένα και πιο συνειδητά τα ολοένα αυξανόμενα αναλυτικά εργαλεία της, δηλ. τις κατηγορίες και τις μεθόδους. Μοιάζει και με την ιστορία τής θρησκείας κατά το ότι ακολουθεί μια σειρά από πηγαίες πίστεις, τις οποίες όμως εκφράζει διανοητικά. Και η ιστορία τής φιλοσοφίας έχει τις δημιουργικές εποχές της. Αλλά η φιλοσοφία είναι πάντοτε το ουσιώδες χαρακτηριστικό τού ανθρώπου. Διαφέρει από τις άλλες ιστορίες τού πνεύματος κατά το ότι μπορεί στις θεωρούμενες περιόδους πτώσεως να προβάλλει ξαφνικά ένας φιλόσοφος πρώτης γραμμής».

814. Βλ. Peter Hallward, “Generic Sovereignty: The Philosophy of Alain Badiou”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 3, No. 3 (1998), 87-111.

Αντίστοιχα, σε κριτικές αποτιμήσεις με λιγότερο ή περισσότερο θετικό πρόσημο είχαν προβεί για το *Είναι και συμβάν* και για άλλα έργα τού φιλοσόφου οι Jean-Luc Nancy, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Jacques Rancière και Étienne Balibar (οι δύο τελευταίοι είναι άλλωστε σχεδόν συνομήλικοι και είχαν ξεκινήσει τη φιλοσοφική διαδρομή τους ως κληρονόμοι τής αλτουσεριανής παράδοσης). «Είναι προφανές» θα γράψει με τη σειρά του ο Παναγιώτης Σωτήρης, «ότι με την τοποθέτηση του Badiou μπορεί κανείς να βρει διάφορα σημεία διαφωνίας ή να διατυπώσει επιφυλάξεις για την προσπάθειά του να (ανα)συγκροτήσει τη δυνατότητα μιας σύγχρονης συστηματικής φιλοσοφίας: το εάν και κατά πόσο όντως είναι εφικτό να υπάρξει μια φιλοσοφική ή μαθηματική (μετα)οντολογία. Παρόλα αυτά, εάν δεχτούμε ότι το πρόβλημα του συμβάντος έχει αναδειχτεί σε κεντρικό κόμβο τής σύγχρονης φιλοσοφικής αντιπαράθεσης, η τοποθέτηση του Badiou έχει το πλεονέκτημα ότι προσπαθεί να διατηρεί τη διαλεκτική ανάμεσα στο συμβάν και τους όρους (τους δομικούς καθορισμούς και επικαθορισμούς σε ένα άλλο λεξιλόγιο) που το παράγουν, αποφεύγοντας την εύκολη διάχυση σε έναν κόσμο πολλαπλότητας, αποσπασματικότητας, ενικότητας που χαρακτηρίζει το έργο τού Gilles Deleuze, την άλλη μεγάλη πρόσφατη απόπειρα μιας αντιμεταφυσικής οντολογίας».⁸¹⁵ «Δεν μιλώ ως μαθητής τού Alain Badiou» παραδέχεται ο Quentin Meillassoux, «εφόσον αναπτύσσω φιλοσοφικές θέσεις διακριτές από τις δικές του: αλλά μου φαίνεται σημαντικό, αν επιζητεί κανείς να εγγραφεί σε μια εννοιολογική συγχρονία με τις μαρξικές και μεταμαρξιστικές απαιτήσεις τής πολιτικής και της ιστορίας, να λάβει υπόψη όλο το εύρος τού συστήματός του, του εφεξής οικοδομούμενου περίξ των δύο κύριων έργων που είναι το *Είναι και συμβάν* και οι *Λογικές των κόσμων*».⁸¹⁶ Όπως τού είχε επισημάνει σε επιστολή του ο ίδιος ο Badiou, η κύρια διαφοροποίησή τους αφορά την πρόταξη της αναγκαιότητας της ενδεχομενικότητας (η θέση τού Meillassoux, σύμφωνα με την οποία είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε απόλυτα ότι τα πάντα ενδέχεται να μεταβληθούν άρδην ή να παραμείνουν ως έχουν δίχως να υποβόσκει κάποια βαθύτερη αιτία) ή αντίστροφα της ενδεχομενικότητας της αναγκαιότητας (η μπαντιουϊκή θέση ότι όντως υφίστανται νομοτελώς διαρθρωμένες σχέσεις, όμως τα περιεχόμενα κάθε ούτως εδραιωμένης τάξης είναι ενδεχομενικά και υπό άρση καθώς δεν εξαντλούν τις δυνατότητες των δυνατοτήτων), με το επίδικο να εμπλέκει τον ρόλο τής φιλοσοφικής δημιουργίας σε

815. Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Ο Αλαίν Μπαντιού και το ερώτημα μιας ηθικής πέραν του Κακού», *Θέσεις*, τεύχος 88 (Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2004). Ωστόσο, φαίνεται ότι μερικά χρόνια αργότερα ο Σωτήρης έχει αντιστρέψει το πρόσημο της εκτίμησης, αφού, αναφερόμενος στη ντελεζιανή οντολογία, θα διαπιστώσει πως «[ε]ίναι εμφανές ότι έχουμε εδώ μια πολύ ενδιαφέρουσα σύλληψη της συγκυρίας και της σχέσης ανάμεσα σε δυνατότητα και πραγματικότητα που, κατά την γνώμη μου, είναι περισσότερο σύνθετη και όντως υλιστική από την πρόσφατη προσπάθεια του Alain Badiou να επαναπροτείνει τον κομμουνισμό ως μια ημι-πλατωνική ιδέα». Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Γραμμές διαφυγής, μειονότητες, μηχανές πολέμου: Μπορεί να υπάρξει μια Ντελεζιανή πολιτική;», *Θέσεις*, τεύχος 135 (Απρίλιος – Ιούνιος 2016). Το ερώτημα του τίτλου απηχεί τη σχετική τοποθέτηση του Badiou στην αγωγή τού 20ού αι.

816. Βλ. Quentin Meillassoux, “History and Event in Alain Badiou”, μετάφραση: Thomas Nail, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 12 (2011), 1-11.

σχέση με τους υπόλοιπους τομείς του επιστητού.⁸¹⁷ Παρομοίως, ο Jean-Jacques Lecercle επισημαίνει κριτικά πως, «ακόμη και αν δεν συμφωνούμε μαζί του, οφείλουμε να συμφωνήσουμε ότι ο Badiou δεσπόζει επιβλητικά [towers over] επί του γαλλικού φιλοσοφικού τοπίου, ότι είναι αναμφίβολα ένας μείζων φιλόσοφος».⁸¹⁸ Λιγότερο επιφυλακτικός στην έκφραση του ανυπόκριτου θαυμασμού του, ο Δημήτρης Βεργέτης θα χαιρετίσει επίσης στο *Είναι και συμβάν* «το σημαντικότερο φιλοσοφικό βιβλίο που γράφτηκε μετά το *Είναι και Χρόνος* του Heidegger», το οποίο ήδη από την περίοδο της δημοσίευσής του «θεωρήθηκε σταθμός στην ιστορία τής φιλοσοφίας και θα πρέπει να ανατρέξει κανείς ως το *Είναι και Χρόνος* για να βρει ένα τόσο ρηξικέλευθο και σύνθετο φιλοσοφικό εγχείρημα».⁸¹⁹

Αντιστρόφως, δεν αποκλείεται να συμμεριστεί ο αναγνώστης την απορριπτική άποψη του Guy Debord, ο οποίος σε επιστολή προ τεσσαρακονταετίας είχε αναφερθεί στον Badiou ως δραπέτη «από τον διανοητικό ζωολογικό κήπο τής Vincennes»! Ενδέχεται ακόμη να προσυπογράψει την ετυμηγορία τού Φώτη Τερζάκη, ο οποίος, σε μια καταπληκτική κριτική στο έργο τού Badiou –με αφορμή την έκδοση μιας συλλογής φιλοσοφικών κειμένων του στα ελληνικά και τη διεξαγωγή τού πρώτου συνεδρίου προς τιμήν του–⁸²⁰ απεφάνθη για το θλιβερόν τού θεάματος να βλέπει κανείς έναν «ξεμωραμένο γέρο» να «τον σέρνουν σε παράτες και εκδηλώσεις, τιμητικές εσπερίδες και συνεντεύξεις Τύπου και αυτός, με ύφος μακάριας αυταρέσκειας και με τη γενναιόδωρη καταδεκτικότητα οιονεί θεού, να ανοίγει το στόμα του και να φθέγγεται μνημειώδεις ασυναρτησίες», του οποίου μάλιστα η «φιλοσοφική» πρόζα φέρνει κατά νου «τις παρλάτες των κωμικών τού ελληνικού κινηματογράφου, όταν μιμούνται το ιδίωμα των “κουλτουριάρηδων”». Εντέλει, συμπληρώνει ο Τερζάκης, «τι έχει να προσθέσει σε αυτά [σε προγενέστερες δυναμικές οντολογικές κατηγορίες, οι οποίες εστίαζαν στο προσδιορισίμο κομμάτι τού είναι, έναντι του ήδη προσδιορισμένου – όπως φερειπείν αυτές των Hegel, Marx, Bergson, Heidegger, Sartre, κτλ.] ο Alain Badiou; Όταν στα δοκίμια που έχουμε μπροστά μας

817. «Τούτη η διαφωνία πάνω στις τροπικότητες εντείνει τη διαφωνία που έχουμε αναφορικά με την ικανότητα της φιλοσοφίας να παράγει αλήθειες. Για τον Alain, είναι αδύνατο για τη φιλοσοφία να παράγει αλήθειες. Για τον Alain, είναι αδύνατο για τη φιλοσοφία να κατακτήσει ένα επίπεδο αναγκαιότητας που υπερβαίνει εκείνο των διαδικασιών αλήθειας ή εν πάση περιπτώσει εκείνο των μαθηματικών ως [της] οντολογίας. Για μένα [αντίθετα], η φιλοσοφία είναι σε θέση να στοχαστεί το βαθύτερο επίπεδο γεγονότητας [facticity] των ποικίλων θετικών πεδίων/κλάδων – εδώ βρίσκουμε το περιεχόμενο της φιλοσοφίας, το έδαφος των προσιδίων αληθειών της, το οποίο παραμένει σε μια θεμελιωτική θέση αναφορικά με εκείνα τα πεδία με οσοδήποτε παράδοξο τρόπο». Βλ. τη συνέντευξη του Quentin Meillassoux (2010), η οποία περιλαμβάνεται στη μονογραφία τού Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015²), 218.

818. Βλ. Jean-Jacques Lecercle, “Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The Philosophy of Alain Badiou”, *Radical Philosophy*, No. 93 (January–February 1999), 13.

819. Βλ. Δημήτρης Βεργέτης, «Μια συμβαντική επανάσταση στη φιλοσοφία και την πολιτική», επίμετρο στο: Alain Badiou, *Η πολιτική και η λογική του συμβάντος*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008), 147.

820. Επρόκειτο για το συνέδριο «Ο Alain Badiou και οι όροι τής φιλοσοφίας», το οποίο έλαβε χώρα στις 20 και 21 Νοεμβρίου τού 2009 στο Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών. Αρκετές από τις ανακοινώσεις συμπεριλήφθηκαν αργότερα σε επεξεργασμένη μορφή στο αφιέρωμα του τεύχους 6 τής περιοδικής έκδοσης *αληθεια* (2011), 15-142.

εξισώνει τα μαθηματικά με την οντολογία, λέει κάτι περισσότερο από τούτο τον κοινό τόπο στις μεγάλες φιλοσοφικές παραδόσεις τού 20ού αιώνα; Εκείνο που απλώς επιχειρεί είναι, χρησιμοποιώντας όλα τα λογικά παράδοξα της σύγχρονης μαθηματικής, μοντέλα και θεωρήματα που ελάχιστοι καταλαβαίνουν και τα οποία δεν χρησιμεύουν σε κανέναν (εκτός από τους ίδιους τους μαθηματικούς, για να τούς θυμίζουν τα όρια των αποβλέψεών τους), γαρνίροντας επιπροσθέτως αυτή την απόπειρα με εκκεντρικές έννοιες δικής του κοπής –η “υφαίρεση”, το “γενολογικό” και άλλες τέτοιες πομπώδεις κενολογίες– ή με κοινόχρηστους όρους, όπως “αναποφάνσιμο”, “μη διακρίσιμο” κ.λπ., στους οποίους νομίζει πως δίνει καινούρια σημασία, να υποδείξει μία έννοια αλήθειας αντιτιθέμενη σε όλες τις σημασίες που έχει λάβει ποτέ αυτή στη μακραιώνη χρήση της: κοντολογίς, μιαν “αλήθεια” τόσο ασύλληπτη, α-διανόητη, μη διακρίσιμη και ανεπίδεκτη διορισμού, που είναι ακριβώς σαν να μην υπάρχει! Ερώτημα: Και τι θα άλλαζε αν δεν είχαμε αυτή την έννοια; Μια “αλήθεια” που δεν διαφοροποιείται σε τίποτε από τον σχετικιστικό της αντίποδα, και μια “ηθική” που πρακτικώς δεν διακρίνεται από τον πιο καθαρό ντεσιζιονισμό (η “ελευθερία” τού Sartre –είμαι ό,τι οι πράξεις μου μέ κάνουν– έλεγε ήδη όλα όσα πάει να πει ο Badiou με τον όρο “υποκειμενοποίηση”, με το ασύγκριτο πλεονέκτημα ότι ήταν μια κοινή έννοια που όλοι καταλάβαιναν) είναι, για να το πούμε έτσι, τζάμπα το χαρτί και το μελάνι», καταλήγοντας, έμπλεος πολεμικής διάθεσης, στο ότι «μια τέτοια υπεράσπιση της “αλήθειας” είναι μουσική στα αυτιά τού μεταμοντέρνου σχετικισμού, τον οποίο ο “φιλόσοφος” Badiou, σαν άλλος Δαβίδ, ορθώνει το μικρό ανάστημά του για ν’ ανασχέσει!»⁸²¹

Το απολαυστικό κείμενο του Τερζάκη είναι ενδεικτικό αυτού του τύπου αναγνώστη που αποκαλέσαμε στην εισαγωγή τής παρούσας διατριβής «φιλελεύθερο» ή «σκεπτικιστή»,⁸²² έστω και αν εν προκειμένω έχουμε ενώπιόν μας μια ελευθεριακή

821. Βλ. Φώτης Τερζάκης, «Υπάρχει φιλόσοφος Alain Badiou;», *Ελευθεροτυπία* «Βιβλιοθήκη», τεύχος 597, 01.04.2010. Για μια κριτική στο περιεχόμενο και κυρίως στο ύφος τού κειμένου τού Τερζάκη, βλ. το ιστολόγιο *radical desire* (<http://radicaldesire.blogspot.com/search/label/Τερζάκης>). Βλ. επίσης για μια σύντομη κριτική των πολιτικών απόψεων του Badiou τόσο τη βιβλιοκριτική τής *Κομμουνιστικής υπόθεσης* από τους Στέφανο Δημητρίου και Γιάννη Παπαθεοδώρου («Κόκκινες ιδέες χωρίς ιστορία: ο Alain Badiou και η “κομμουνιστική υπόθεση”»), 16.05.2010) όσο και την ανταπάντησή τους στην υπεράσπιση του Μιχάλη Σκομβούλη («Η μεταπολιτική ρητορεία τής επανάστασης», 06.06.2010) στην εφημερίδα «Κυριακάτικη Αυγή». Βλ. επίσης την κριτική τού Γιώργου Σιακαντάρη («Η λεπτή κόκκινη γραμμή», στην εφημερίδα «Τα Νέα», 9.01.2010) και την απάντηση του Βεργέτη στο περιοδικό *αληθεια*, όπως και εκείνη του Αποστόλη Αρτινού, «Τρεις κόκκινες σημαίες», στην *Ελευθεροτυπία* «Βιβλιοθήκη», τεύχος 586, 15.01.2010. Τέλος, για μιαν ακόμη πολεμική –αλλά, φευ, λιγότερο πνευματώδη σε σχέση προς εκείνη τού Τερζάκη– παρουσίαση του Badiou για το ελληνόφωνο κοινό, βλ. το κείμενο του Νικήτα Σινιόσογλου για την ίδια συλλογή, «Αλαίν Μπαντιού: Η αλήθεια έρχεται», *The Athens Review of Books*, τεύχος 76 (Σεπτέμβριος 2016).

822. Στο ίδιο γενικό μήκος κύματος κινείται και η κριτική τού Wolin, αν και από εμφανώς ηπιότερη πολιτική σκοπιά. Δυστυχώς το βιβλίο του για τον γαλλικό μαοϊσμό βρήκει ευκολιών, βιαστικών συμπερασμάτων και σχηματικών συνδέσεων, ενώ μαρτυρά μια απόσταση από το αντικείμενο η οποία δεν επιτρέπει την επαρκή ανάδειξη της ιδιοτυπίας του. Έτσι, μένει κανείς με την απορία σχετικά με το πώς ακριβώς η εξωτική σαγήνη τού οριενταλισμού παρέσυρε τόσο μεγάλο μέρος από τον ανθό τής διανοούμενης νεολαίας, λες και επρόκειτο για ονειρική περιδιάβαση από την οποία, ευτυχώς, οι περισσότεροι από τους συμμετέχοντες κατόρθωσαν σχετικά σύντομα ν’ απεμπλακούν (όχι όμως και ο

παραλλαγή τού εν λόγω θέματος (οι σφοδρές ενστάσεις του έναντι της φιλοσοφίας τού Badiou κατά πάσα πιθανότητα υποβαστάζονται –πέραν των όποιων παρανοήσεων, τις οποίες εξάλλου τροφοδοτούν– σε ασύμμετρες πολιτικές ή ακόμη και μεταφυσικές επενδύσεις και ευαισθησίες). Εν πάση περιπτώσει, δεδομένου ότι θα συναντήσουμε παρόμοιες, γενικού χαρακτήρα απορριπτικές τοποθετήσεις στο τέλος τού παρόντος κεφαλαίου, στρεφόμαστε προσωρινά σε επιμέρους ενστάσεις (οι οποίες δεν αποκλείεται βέβαια να υποδηλώνουν ευρύτερες διαφορές, εντούτοις επιχειρούν να εντοπίσουν πιθανά προβλήματα). Όπως μάλλον θα γίνει αντιληπτό, οι κριτικές που ακολουθούν περιστρέφονται γύρω από επιμένουσες θεματικές και μοτίβα και ενδείκνυται, από κοινού με όσες επισημάνσεις προηγήθηκαν, να συνοψιστούν κατ' αρχήν σε δύο ή τρεις ευρύτερες κατευθύνσεις. Σε τούτες τις αντιρρήσεις θα επιχειρήσουμε εν παρόδω να παράσχουμε κάποιες διευκρινιστικές απαντήσεις ή συνοπτικές ανασκευές, ενώ θα επανέλθουμε στον επίλογο της εργασίας μας (αφού πρώτα λάβει χώρα μια παράκαμψη από το «πεδίο μάχης» τής σύγχρονης μεταφυσικής στο κεφάλαιο VIII). Ας εξετάσουμε λοιπόν εν συντομία ορισμένες ακόμη ενδεικτικές επικρίσεις⁸²³ και απόπειρες ερμηνειών διαφόρων πτυχών τού μπαντιουϊκού έργου:

ι) Η κριτική τού λακανο-εγελιανού Žižek αναφορικά με το Πραγματικό ως εμμενή στην αναπαράσταση ρωγμή: Η έννοια του Πραγματικού έχει ένα φάσμα σημασιών στο έργο τού Lacan.⁸²⁴ Συνήθως θεματοποιείται ως αυτό που αντιστέκεται σε κάθε απόπειρα συμβολοποίησης και το οποίο η τελευταία προϋποθέτει, το αναγκαίο υπόλειμμα ή σκιά ή εσωτερική ρωγμή ή επίσης το αναδρομικά εντοπίσιμο υπόστρωμα εντός τού οποίου αυτή εγγράφεται (η «απούσα αιτία» της). Ταυτόχρονα, είναι αυτό που εξαρχής καθιστά δυνατή την εδραίωση μιας συμβολικής τάξης αλλά και επιτακτική την μερική αποτυχία της. Ο Žižek θεωρεί ότι η βασική διαφορά τού Badiou από τον Lacan (και από τον ίδιο) έγκειται στο ότι τείνει να προσεγγίσει τον Kant, τον οποίο κατά τ' άλλα αντιμάχεται, τόσο στο ζήτημα της υφιστάμενης διάστασης μεταξύ της κατάστασης και του προσίδιου κράτους της, όσο και σ' εκείνο της σύλληψης των αληθειών ως μονίμως *προσεγγίσιμων* ρυθμιστικών *ιδεωδών*. «Η υπέρτατη διαφορά μεταξύ των Badiou και Lacan αφορά λοιπόν τη σχέση μεταξύ της συνθλιπτικής συνάντησης με το Πραγματικό και του ακόλουθου επίπνου έργου

αδιόρθωτος σεχταριστής Badiou). Βλ. Richard Wolin, *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010), "Excursus: On the Sectarian Maoism of Alain Badiou", 155-167.

823. Συναφείς με τις ακόλουθες ήταν και οι κριτικές επισημάνσεις των Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Giorgio Agamben, τις οποίες έχουμε υπόψη μας και εντάσσονται στο πρώτο κύμα αντιδράσεων έπειτα από τη δημοσίευση του *Είναι και συμβάν*. Επίσης, δεν θα ασχοληθούμε προσώρας με την αινιγματική παρατήρηση των Deleuze και Guattari στο *Τι είναι φιλοσοφία*;, την πραγμάτευση της οποίας φυλάμε για το επόμενο κεφάλαιο.

824. Βλ. Dylan Evans, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*, μετάφραση: Γιάννης Σταυρακάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2005), 224-227. Για μια εκτενέστερη πραγμάτευση, βλ. τη μελέτη τού Tom Eyers, *Lacan and the Concept of the 'Real'* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012).

μετασχηματισμού αυτής της έκρηξης αρνητικότητας σε μια νέα [συμβολική] τάξη».⁸²⁵ Πρόκειται για μια ανάγνωση που βρίσκεται στον αντίποδα εκείνης του Bruno Bosteels (βλ. το επόμενο σημείο), ο οποίος, όχι τυχαία, έχει δημοσιεύσει ένα κείμενο με τον εύλωτο τίτλο «Ο Badiou χωρίς τον Žižek».⁸²⁶ Η υπέρβαση του διλήμματος που θεωρεί ο Σλοβένος ότι αντιμετωπίζει ο Badiou, στριμωγμένος καθώς μοιάζει να είναι ανάμεσα στην καταφυγή στη βία τού δογματισμού ή σε μια καντιανή σύλληψη των γενολογικών διαδικασιών ως κανονιστικών ρυθμιστικών ιδεωδών, τα οποία αποσύρονται στα βάθη τού ορίζοντα όποτε τα πλησιάζει κανείς, μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από μία εγγελιανή κίνηση *εσωτερίκευσης* του ορίου τής ονοματοδοτικής πράξης: «αυτό και μόνο είναι το αρμόζον πέρασμα από τον Kant στον Hegel: όχι το πέρασμα από την περιορισμένη/μη πλήρη στην ολοκληρωμένη/πλήρη ονοματοδοσία (η “απόλυτη γνώση”), αλλά το πέρασμα του ίδιου τού ορίου ονοματοδοσίας από το εξωτερικό στο εσωτερικό. Η αληθινά υλιστική λύση είναι λοιπόν ότι το Συμβάν *δεν είναι τίποτε παρά* η ίδια η εγγραφή του στην τάξη τού Είναι, μια τομή/ρήξη στην τάξη τού Είναι πάνω στην οποία το Είναι δεν μπορεί ποτέ να σχηματίσει ένα συνεκτικό Όλον. Δεν υπάρχει κανένα Επέκεινα του Είναι ή άλλως-του-Είναι το οποίο να εγγράφεται στην τάξη τού Είναι – δεν “υπάρχει” κάτι άλλο από την τάξη τού Είναι».⁸²⁷

Στην ίδια γραμμή σκέψης κινείται η Alenka Zupančič, όταν γράφει ότι «το Πραγματικό δεν είναι κάτι [που βρίσκεται] έξω από την αναπαράσταση ή επέκεινά της, αλλά η ίδια η ρωγμή τής αναπαράστασης».⁸²⁸ Σε μεταγενέστερο σχολιασμό του, ο Žižek θα επισημάνει εκ νέου ότι, παρά τον διακηρυγμένο πυρήνα των προθέσεών του, όταν επεξεργάζεται τη θεωρία τού ακατονόμαστου ο Badiou εγκλωβίζεται εν τέλει σε μια στάση καντιανο-φιχτιανού απολογητή τής περατότητας του υποκειμένου ενόψει του

825. Βλ. Slavoj Žižek, “From Purification to Subtraction: Badiou and the Real”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 177.

826. Βλ. Bruno Bosteels, “Badiou without Žižek”, *Polygraph*, Vol. 17 (2005), αφιέρωμα: The Philosophy of Alain Badiou. Πρβλ. την παρέκβαση του Σταυρακάκη στη μελέτη του για τη λακανική αριστερά (2012), η οποία αφορά το τρίγωνο Lacan- Žižek-Badiou. Κριτική στον Badiou από λακανική σκοπιά έχει ασκήσει ο Θάνος Λίποβατς στο βιβλίο *Το όνομα του Πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2007), 251-267.

827. Βλ. S. Žižek (2004), 179. Ωστόσο, ο ίδιος ο Badiou θα δηλώσει πως «είναι αναγκαίο να επισημανθεί ότι, όσον αφορά το υλικό του, το συμβάν δεν είναι ένα θαύμα. Ενωώ πως ό,τι συνθέτει ένα συμβάν εξάγεται/αποσπάται πάντοτε από μια κατάσταση, πάντοτε σχετίζεται με μια ενική πολλαπλότητα, με το κράτος της, με τη συνδεόμενη μ’ αυτήν γλώσσα, κτλ. Στην πραγματικότητα, εάν θέλουμε ν’ αποφύγουμε τη διολίσθηση σε μια συσκοτιστική/σκοταδιστική θεωρία *ex nihilo* δημιουργίας, πρέπει να δεχτούμε ότι ένα συμβάν δεν είναι τίποτε άλλο από ένα μέρος μιας δοσμένης κατάστασης, τίποτε άλλο από ένα *θαύσμα τού είναι*». Βλ. “The Event as Trans-Being”, στο: *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 98. Πρόκειται για χωρίο που απουσιάζει από τη –στηριγμένη στην αρχική γαλλική εκδοχή– μετάφραση του κειμένου στα ελληνικά.

828. Βλ. Alenka Zupančič, “The Fifth Condition”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 199.

ρυθμιστικού ιδεώδους μιας άπειρης γενολογικής διαδικασίας.⁸²⁹ Ούτως, στα μάτια τού Žižek ο Badiou παραμένει ένας καντιανός που βασανίζεται από τις αντινομικές διακρίσεις, γι' αυτό μάλλον αναμενόμενα διερωτάται ο Žižek κατά πόσον είναι η (χριστιανική) θρησκεία εκείνη που λειτουργεί ως το απωθημένο μοντέλο των διαδικασιών αλήθειας (παρεμπιπτόντως, έχει και ο ίδιος διεκδικήσει την ουνιβερσαλιστική κληρονομιά τού χριστιανισμού έναντι των «γνωστικών» αναβιώσεων που ευνοεί η εποχή τού όψιμου καπιταλισμού). Από τη μεριά μας, θα αρκεστούμε ν' αναφέρουμε τον ρόλο τής αυτοεκπληρούμενης προφητείας και επιτέλεσης που υπάρχει σε τούτη την ανάγνωση: επαναλαμβάνοντας ακατάπαυστα ότι ο Badiou παραμένει δέσμιος ενός λιγότερο ή περισσότερο καντιανού πλαισίου, συνέβαλε στο να τείνει να διαβάζεται όντως από τους αγγλοσάξονες ως ένας όχι αρκούντως διαλεκτικός φιλόσοφος. Ταυτόχρονα με τούτες τις αναπόφευκτες (;) διαστρεβλώσεις (πρβλ. την αχρείαστη προσθήκη κεφαλαίων γραμμάτων σε τεχνικούς όρους –στην οποία αναφερθήκαμε σε υποσημείωση νωρίτερα–, όπως το «Συμβάν-Αλήθειας», το οποίο αποτελεί εκκεντρική μεταγραφή τού μπαντιουϊκού ιδιώματος), ο Σλοβένος έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην αναγνώριση του Badiou. Το ερώτημα γεννάται βέβαια αν ήταν δυνατό να έχουμε το ένα χωρίς το άλλο (εν προκειμένω την αναμετάδοση θέσεων δίχως τον αυτοαναφορικό μετασχολιασμό τους). Σε κάθε περίπτωση, η ανασυγκρότηση του μεταξύ τους διαλόγου περιπλέκεται από τις διαρκείς, ανεπαίσθητες μετατοπίσεις στην υποστήριξη θέσεων και τους ετεροπροσδιορισμούς τού ενός απέναντι στον άλλο, ενώ η εξέλιξή του συχνά δίνει την εντύπωση μιας εσωτερικής στο κόμμα τής «λακανικής αριστεράς» διένεξης για τη χάραξη της προσφορότερης θεωρητικοπολιτικής γραμμής στο πλαίσιο της εκάστοτε συγκυρίας.⁸³⁰

829. Βλ. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2006), 324-325.

830. «Ο Slavoj Žižek είναι πιθανόν ο μόνος στοχαστής σήμερα που μπορεί ταυτόχρονα να επιμένει στην πολλαπλή συνεισφορά τού Lacan και να υποστηρίζει με επιμονή και ενεργητικότητα την επιστροφή τής Ιδέας τού κομμουνισμού. Είναι γιατί ο πραγματικός του δάσκαλος είναι ο Hegel, του οποίου προσφέρει μια εξολοκλήρου νέα ερμηνεία, γιατί παύει να την υπαγάγει στο μοτίβο τής Ολότητας. Ας πούμε πως υπάρχουν δύο τρόποι για να σώσουμε σήμερα την Ιδέα τού κομμουνισμού στη φιλοσοφία: να απαρνηθούμε τον Hegel, επώδυνα εξάλλου, και με τίμημα επανειλημμένους ελέγχους των κειμένων του (πράγμα που κάνω εγώ), ή να προτείνουμε έναν διαφορετικό Hegel, έναν άγνωστο Hegel, και αυτό κάνει ο Žižek με αφετηρία τον Lacan (ο οποίος υπήρξε, θα μάς πει ο Žižek, ρητά στην αρχή, κρυφά στη συνέχεια, ένας θαυμάσιος γεγκελιανός)». Βλ. *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 231. Ενδεικτική είναι και η εξίσου θετική αναφορά τού Badiou στον Σλοβένο στις *Λογικές των κόσμων* (Paris: Seuil, 2006), 587-588. Αντίστοιχα αποτιμούσε την κατάσταση και ο Σλοβένος: «Η συνεχιζόμενη διαμάχη/φιλονικία μου με τον Badiou θα μπορούσε να αναγνωστεί ως μια σειρά παραλλαγών πάνω στο μοτίβο τού πώς να εξιλεώσουμε τον Hegel, πώς να τον διεκδικήσουμε εκ νέου για το σύγχρονο σύμπαν τής ριζικής ενδεχομενικότητας». Βλ. Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London – New York: Verso, 2012), 805. Για ορισμένες προσπάθειες συγκριτικής εξέτασης των δύο φιλοσόφων, βλ. το τρίτο κεφάλαιο της μελέτης τού Alex Callinicos, *The Resources of Critique* (Cambridge – Malden, MA: Polity Press, 2006), 83-119· το άρθρο τού ίδιου,

Καταληκτικά θα επισημαίναμε ότι η «αντιδιαλεκτική» ανάγνωση του φιλοσόφου είναι αρκετά ελκυστική σε μια πρώτη προσέγγιση των κειμένων, δεδομένου ότι μοιάζει να επικολάται ευκολότερα σε ετοιμοπαράδοτα, «τεμπέλικα» σχήματα, και πιθανότατα γι' αυτόν τον λόγο εδραιώθηκε σε μια κατηγορία αναγνωστών (παραδεχόμαστε πρόθυμα ότι και εμείς υπήρξαμε δέσμοί της αρχικά). Ωστόσο, μια προσεκτικότερη εστίαση αποδεικνύει τη μονομέρειά της, ενώ οι μεταγενέστερες επάνοδοι του Badiou σε τούτα τα ζητήματα μαρτυρούν μια μεγαλύτερη ευαισθησία ως προς την εν λόγω μομφή και τη διάθεση αποφυγής της.

ια) Ο Bruno Bosteels είναι ίσως ο μελετητής εκείνος που περισσότερο από κάθε άλλον έχει αναδείξει στο πέρασμα των χρόνων τη «διαλεκτική» ανάγνωση του Badiou, επισημαίνοντας τις συνεχιζόμενες οφειλές τού φιλοσόφου στη σκέψη των Hegel και Mao Tse-tung. «Θα ισχυρίζομαι ότι η διαλεκτική σχέση μεταξύ της αλήθειας και της γνώσης είναι ακριβώς το μέρος εγγραφής των περισσότερων από τα χρέη τού Badiou στον μαοϊσμό».⁸³¹ Η άγνοια του πρώιμου έργου τού φιλοσόφου εξηγεί κατ' αυτόν την τάση πολλών αγγλόφωνων μελετητών τού Badiou να ερμηνεύουν μονομερώς και δυϊστικά τη σχέση (ή μάλλον την απουσία σχέσης) μεταξύ τού είναι και του συμβάντος, με τις συνέπειες που αυτές οι παραναγνώσεις κυφορούν.⁸³² Ο Bosteels εστιάζει στην πολιτική ως την πρωταρχική συνθήκη τής σκέψης τού Badiou, η οποία συνέχει τα διάφορα στάδια εξέλιξης της τελευταίας, από τον στρατευμένο μαοϊσμό των χρόνων που ακολούθησαν τον Μάη τού '68 μέχρι τον κατοπινό, ιδιάζοντα μεταμαοϊσμό και τις συστηματικότερες φιλοσοφικές βλέψεις των «ώριμων» έργων. «Ο ρόλος τού μαοϊσμού για τη συνολική φιλοσοφία τού Badiou εν συνόψει συνίσταται στο ότι τού επιτρέπει δίχως χωρισμό ή συγχώνευση να συναρθρώσει τον *χώρο/τόπο* [place] και την *δύναμη* [force], την *κατάσταση* και την *τάση*, τη *δομή* και το *υποκείμενο* ή το *είναι* και το *συμβάν*».⁸³³

Ωστόσο, η αίσθηση που έχουμε είναι ότι, μέσα στη γενικότερη ορθότητα αυτής της κίνησης, η ανασυγκρότησή του υποπίπτει σε δύο ούτως ειπείν «αστοχίες» προς την αντίθετη κατεύθυνση. Από τη μία τείνει να υπερτονίζει

«Alain Badiou et Slavoj Žižek ou les nouveaux théoriciens de la dialectique?», μετάφραση: Thierry Labica, *Actuel Marx*, Vol. 43, No. 1 (2008), 154-162· και κυρίως τη μελέτη τού Adrian Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Cadence of Change* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2009). Ο Johnston είναι ο στοχαστής που έχει παρακολουθήσει περισσότερο από κάθε άλλον αυτόν τον διάλογο, συμμετέχοντας ενεργά και ο ίδιος στη σύζευξη των Hegel, Marx και Lacan.

831. Βλ. Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 115.

832. «Ο μαοϊσμός, για τον Badiou, αφορά ακριβώς μια διαρκή διευθέτηση λογαριασμών με τα είδη αριστεριστικών, μυστικιστικών ή με άλλον τρόπο θαυματουργικών ορισμών τού συμβάντος ως “απόλυτου ξεκινήματος” χαρακτηριζόμενου από μίαν εξίσου “απόλυτη ασυμβατότητα” με την επικράτεια του εγκόσμιου είναι». Βλ. B. Bosteels, (2011), 147.

833. Βλ. B. Bosteels (2011), 141.

την –αδιαμφισβήτητη– ύπαρξη συνέχειας στο έργο του Badiou από τα πρώτα κείμενα μέχρι τις *Λογικές των κόσμων*, ενώ από την άλλη τείνει να υποτιμά ή να παραβλέπει τον ιδιάζοντα ρόλο των μαθηματικών επεξεργασιών στο κυρίως επειείν «ώριμο» έργο.⁸³⁴ Είναι αλήθεια ότι τα μαθηματικά –ενίοτε μάλιστα τα ίδια μαθηματικά– απαντούν πολύ νωρίς στην εργογραφία του Badiou, αλλά είναι μονάχα μετά τη δημοσίευση του *Είναι και συμβάν* που καταλαμβάνουν έναν τόσο σημαντικό ρόλο, ο οποίος επιτρέπει στον φιλόσοφο να επαναπροσανατολίσει τη σκέψη του. Φυσικά, όπως και για όλους τους στοχαστές που χαρακτηρίζεται το έργο τους από μια «στροφή», «καμπή» ή «τομή», οσοδήποτε μεγάλη και αν υποθεθεί ότι θεωρείται αυτή (πρβλ. τις περιπτώσεις των Wittgenstein, Heidegger ή εκείνη της κατεξοχήν «πρωτεϊκής» φυσιογνωμίας σύμφωνα με τα πανεπιστημιακά εγχειρίδια, ήτοι του Schelling), υπάρχουν βαθύτερα στοιχεία συνέχειας, επιστρέφοντα μοτίβα ή επιμένοντα «συμπτώματα». Παρομοίως, το έργο του Badiou δεν θα μπορούσε ν' αποτελεί εξαίρεση στον γενικότερο κανόνα. Κατά τον Bosteels, όταν εξερχόμαστε από το πλαίσιο της οντολογίας, ο ρόλος των μαθηματικών τείνει να γίνεται στην καλύτερη των περιπτώσεων ευρετικός, ενώ στη χειρότερη αναλογικός ή και απλώς μεταφορικός.⁸³⁵ Από τη μεριά μας θα προσθέταμε ότι το έργο του Badiou είναι κατ' αρχήν δυνατό –και προφανώς θεμιτό– να ανακατασκευαστεί με επάρκεια δίχως να κρίνεται απαραίτητη η καταφυγή στη μαθηματική του συνθήκη, όμως από μία τέτοια παρουσίαση είναι πιθανό να διέφευγαν ορισμένες αξιοσημείωτες διαστάσεις και προεκτάσεις τού εν λόγω έργου (τις οποίες ευελπιστούμε ότι η παρούσα διατριβή ανέδειξε σε ικανοποιητικό βαθμό).

ιβ) Με την έξοχη διατύπωση του Oliver Feltham –του διεισδυτικού μελετητή και μεταφραστή τού *Είναι και συμβάν*, ο οποίος πιάνει το νήμα από εκεί που το αφήνει ο Bosteels–, θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι τρεις φωνές συνυπάρχουν στο έργο του Badiou: α) Αφενός, αυτή του νιτσεικού «αετού», στην οποία δεσπόζουν οι ντεσιζιονιστικές τάσεις περί «απόλυτης αρχής» και «ρήξης»,⁸³⁶ ήτοι ο αυθόρμητος βολονταρισμός τής κινηματικής δράσης, ο στρατευμένος υπαρξισμός που ο φιλόσοφος κληρονομεί από τον Sartre. β) Αφετέρου, εκείνη της εγγελιανής «γλαύκας», ήτοι η μετριοπαθής, πραγματιστική και «ρεαλιστική» στάση, η οποία στο

834. Πρβλ. τη βιβλιοκρισία τού Bryan Cooke της μνημειώδους μελέτης του για τον Badiou και την πολιτική, “Declares by the Void...”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 16 (May 2013), 77-101.

835. Βλ. B. Bosteels (2011), xviii, 33-43, και 361-362, υποσημείωση 68.

836. Όπως παραδέχεται ο Bosteels, «εάν ο Badiou φαίνεται να ενδίδει περιστασιακά στον πειρασμό να παρουσιάζει το συμβάν ως μια τέτοια ρωγή ή τομή, τόσο δογματική στον ριζοσπαστισμό της όσο είναι εκτυφλωτική στη στιγμιαία ύπαρξή της [instantaneity], τότε αυτό συμβαίνει επειδή ούτε και ο ίδιος αντιστέκεται πάντα στο αντιφιλοσοφικό τραγούδι των σειρηνών». Βλ. το άρθρο “Radical Antiphilosophy”, *Filozofski vestnik*, Vol. XXIX, No. 2 (2008), 168.

επίκεντρό της έχει την παραδοχή ότι «αλλαγές προφανώς συμβαίνουν, όμως αυτό αποτελεί σταθερά τής ανθρώπινης ιστορίας στον έναν ή τον άλλο βαθμό», και γ) τέλος η φωνή τού μαρξικού «γεροτυφλοπόντικα», η οποία προτιμά να εστιάζει στην πολύμοχθη, υπομονετική εργασία που απαιτείται για την εισαγωγή τής καινοτομίας εντός μιας κατάστασης, όπως και στη συνεπή παρακολούθηση των συγκεκριμένων δυνατοτήτων που ανοίγονται από τούτη την εργασία (πρόκειται ασφαλώς για την διαλεκτική τάση, η οποία θα λέγαμε ότι καταλαμβάνει τη θέση τού ορθόδοξου «κέντρου» στην ιδιάζουσα θεωρητικο-πολιτική τοπογραφία τής σκέψης τού φιλοσόφου).⁸³⁷

ιγ) Ο Daniel Bensaïd συγκαταλεγόταν σ' εκείνους που προσέγγιζαν ως «νεοκαντιανό» –ή ίσως ακόμη ως «νεοφιχτεϊκό»– το έθος και το ύφος τής φιλοσοφίας τού Badiou. Λόγω του ακτιβιστικού προσανατολισμού τής σκέψης του, το συμβάν καταλήγει ν' αποτελεί εγκόσμια μεταμόρφωση του θαύματος, καθώς επέρχεται αιφνιδίως στον κόσμο για να προεικονίσει τα έσχατα. Όπως επισημαίνει κριτικά ο Bensaïd, «[α]ποσπασμένο από τις ιστορικές του συνθήκες, καθαρό διαμάντι αληθείας, το συμβάν, ακριβώς όπως η έννοια της απολύτως αστάθμητης συνάντησης στον ύστερο Althusser, είναι κάτι παρόμοιο μ' ένα θαύμα».⁸³⁸ Αντίστοιχα είναι τα σχόλιά του και για το ύφος τού φιλοσόφου, δεδομένου ότι «[ο] ιονεί απολυταρχικός προσανατολισμός τού Badiou διατηρεί το φάντασμα ενός υποκειμένου άνευ αντικειμένου. Πρόκειται για μια επιστροφή σε μια φιλοσοφία τής μεγαλοπρεπούς κυριαρχίας, της οποίας η απόφαση μοιάζει να θεμελιώνεται πάνω σ' ένα τίποτα που διατάσσει το όλον».⁸³⁹ Το μοτίβο που επανέρχεται αφορά τις αποφασιοκρατικές τάσεις τού φιλοσόφου, καθώς το συμβάν στέκεται μετέωρο πάνω από τους επικαθορισμούς και επιπλέον προϋποτίθεται η αποδοχή του ως *εκ των υστέρων* διαφωτίζουσα την κατεύθυνση της δράσης και επιλύουσα τον γόρδιο δεσμό, μετατρέποντας ό,τι φάνταζε (εντός της τρέχουσας μορφοποίησης των γνώσεων) ως παράδοξο ή απορία σε προωθητική αφετηριακή παραδοχή.⁸⁴⁰ Οπότε μάλλον δεν προξενεί έκπληξη το ακόλουθο ανεκδοτολογικό περιστατικό που διηγείται ο Bruce Robbins: «Σε μια δημόσια συζήτηση που διεξήχθη στη Νότια Καλιφόρνια το 2007, ο Γάλλος φιλόσοφος Alain

837. Βλ. Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London: Continuum, 2008).

838. Βλ. Daniel Bensaïd, “Badiou and the Miracle of the Event”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 101.

839. Βλ. D. Bensaïd (2004), 105.

840. «Αναρωτιόμαστε αν αυτή η σύλληψη της γνώσης –η οποία αναμφισβήτητα απορρέει από την οντολογία τού Alain Badiou και η οποία υποχρεώνει τις πιο λογικές θεωρίες να στηρίζονται σε μια μορφή ύστατου “ντεσιζιονισμού”, αρνούμενη εξάλλου οποιονδήποτε εξωτερικό έλεγχο εγκυρότητας (την επαλήθευση της θετικιστικής επιστημολογίας ή την ποπεριανή έννοια της διαψευσιμότητας)– δεν έχει κατασκευαστεί για να μπορέσει να εντάξει στον κόσμο τής αποδεικτικής αλήθειας συμβάντα που, κατά τρόπο φυσικό, είναι μη εντάξιμα». Βλ. Philippe Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς. Στο μεταίχμιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας και επανάστασης*, μετάφραση: Νατάσσα Φουντουλάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008), κεφάλαιο «Μεταπολιτική της επανάστασης: Alain Badiou», 219.

Badiou πληροφόρησε τον Γάλλο φιλόσοφο Étienne Balibar ότι εκείνος, ο Balibar, είναι ρεφορμιστής. “Κι εσείς, κύριε”, απάντησε ο Balibar, “είστε θεολόγος”». ⁸⁴¹

ιδ) Ο Jean-Toussaint Desanti είχε επισημάνει ότι ο αριστοτελικός ορισμός τής μεταφυσικής επιτρέπει κατ’ αρχήν δύο διαφορετικούς τρόπους μεθόδευσης, προς τη σκιαγράφηση αντίστοιχα μιας «εσωτερικής», «εγγενούς» ή «ενδογενούς» και μιας «εξωτερικής» ή «εξωγενούς» οντολογίας, με την πρώτη να διακλαδώνεται με τη σειρά της σε μια «μαξιμαλιστική» και μια «μινιμαλιστική» προσέγγιση. Ο Badiou φαίνεται λοιπόν να προκρίνει μια τέτοια μινιμαλιστική «εσωτερική» [intrinsèque] οντολογία, ήτοι μία που καταπιάνεται με το είναι-ως-είναι, με το ελάχιστο δυνατόν που απαιτείται να στοχαστεί απ’ όσα δίνονται στη σκέψη (ό,τι προηγουμένως ονομάσαμε «υφαιρετική» ή «μινιμαλιστική» οντολογία), αλλά γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο επαρκεί για την «κάλυψη» όσο το δυνατόν περισσότερου εδάφους. Ωστόσο, κατά τον ίδιο τον Desanti η ΑΘΣ αποτυγχάνει να αρθεί στο ύψος των περιστάσεων, εφόσον αφενός μοιάζει να διατηρεί και να υποβάλλει μία έστω υποτυπώδη έννοια υπόστασης ως υπόβαθρο των επεξεργασιών της και αφετέρου τα σύγχρονα μαθηματικά έχουν στη διάθεσή τους προσφορότερα εργαλεία για την οντολογική χαρτογράφηση, ακόμη και αν τούτο συνεπάγεται ότι ο στόχος μιας τέτοιας «ελλειπτικής» οντολογίας θα εγκαταλειπόταν. Η εν λόγω μαθηματικά εμπεριστατωμένη κριτική διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην κατοπινή στροφή τού Badiou προς την θεωρία κατηγοριών, δίχως όμως να προβεί σε μια ριζική αναθεώρηση του οντολογικού πλαισίου τού *Είναι και συμβάν*. ⁸⁴² Εξάλλου, ο ίδιος σε ουκ ολίγες περιστάσεις έχει αναφερθεί στην οφειλή του στη σκέψη τού Desanti, τον οποίο μάλιστα θα φτάσει να χαρακτηρίσει ως τον κοντινότερο στις δικές του φιλοσοφικές στοχεύσεις από τους εκπροσώπους τής αμέσως προηγούμενης γενιάς. ⁸⁴³

841. Βλ. Bruce Robbins, «Μπαλιμπαρατισμός!», μετάφραση: Ελένη Στυλιανού, *Σύγχρονα θέματα*, τεύχος 127 (2014), 25-34.

842. Βλ. την παλαιότερη συμβολή τού Desanti, “Some Remarks on the Intrinsic Ontology of Alain Badiou”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004). Πάντως, φαίνεται πως ο Badiou είχε εξερευνήσει αυτή τη δυνατότητα στις αρχές τής δεκαετίας τού ’90, προτού παραχωρήσει στη θεωρία κατηγοριών τον συμπληρωματικό ρόλο τής λογικής τού φαίνεσθαι. Τούτη η ένταση αποτυπώνεται στα δύο μέρη των σημειώσεών του για την εν λόγω θεωρία, τα οποία συναπαρτίζουν τα *Μαθηματικά του υπερβατολογικού*, εισαγωγή – επιμέλεια – μετάφραση: A. J. Bartlett & Alex Ling (London: Bloomsbury, 2014). Κατ’ ουσίαν, ο Badiou εξέτασε το κατά πόσον η θεωρία κατηγοριών προσφερόταν για τον ρόλο μιας ενδογενούς μαξιμαλιστικής προσέγγισης στο οντολογικό ερώτημα (οπότε θα επέιχε ρόλο ανταγωνιστικό προς τη συνολοθεωρία), καταλήγοντας στην πρόκρισή της ως «εξωγενούς» λογικής που άπτεται των εντάσεων ύπαρξης (στο οντικό, εμπειρικό και φαινομενολογικό επίπεδο) και όχι του οντολογικού τους υποστρώματος. Βλ. επίσης τα σχετικά κείμενα από το *Court traité d’ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), όπως και την υποσημείωση 447 ανωτέρω.

843. «Εν παρόδω, δράττομαι της ευκαιρίας ώστε ν’ αποτίσω φόρο τιμής σ’ εκείνον που θα είχε υπάρξει, αναφορικά με την οντολογία, ο άμεσος προκάτοχος ή ακόμη και πρόδρομός μου, εάν είχε

Μεταξύ άλλων νεότερων μελετητών, οι Arkady Plotnitsky και Anindya Bhattacharyya θα επικροτήσουν την εν λόγω παραίτηση του Desanti, εκτιμώντας πως η θεωρία συνόλων επιτελεί πλέον περιοριστικό ρόλο στις προοπτικές τής σκέψης εν σχέσει προς τις πληθυντικές δυνατότητες που διανοίγει η ανταγωνίστριά της θεωρία.⁸⁴⁴ Φαίνεται πάντως ότι ο Badiou εξερεύνησε την προοπτική μιας εναλλακτικής οντολογικής θεμελίωσης στις αρχές τής δεκαετίας τού '90, προτού παραχωρήσει στη θεωρία κατηγοριών τη συμπληρωματική λειτουργία τής λογικής τού φαίνεσθαι. Τούτη η ένταση αποτυπώνεται στα δύο μέρη που συναπαρτίζουν τα *Μαθηματικά του υπερβατολογικού*, όπου αρχικά η θεωρία κατηγοριών εμφανίζεται με αξιώσεις ως αντίπαλο δέος στη συγκρότηση μιας γενικής οντολογίας, ενώ κατόπιν ενσωματώνεται στο σύστημα ως επισυναπτόμενη λογική των σχέσεων.⁸⁴⁵ Με όρους μεταμαθηματικούς, αυτή η επιλογή μάλλον σχετίζεται με το ότι η ύστερη θεωρία δεν προτείνει έναν νέο θεμελιωτισμό ή έναν «βαθύτερο ρεαλισμό» με τον αβίαστο τρόπο που μοιάζει να το κάνει η συνολοθεωρία, παρά αρκείται στον σχετισμό διαφορετικών μαθηματικών δομών και πλαισίων και την «διαρθρωτική» περιγραφή τους σε μια διαρκή παραλλαγή οπτικής μεταξύ δομών και σχέσεων.

Κριτική στη θεμελιώδη μεταοντολογική θέση τού Badiou έχει ασκηθεί επίσης από άλλους στοχαστές, οι οποίοι αμφισβητούν την πρωτοκαθεδρία τής αξιωματικής θεωρίας συνόλων. Φερειπείν ο Markus Gabriel, απορρίπτοντας το εκλεκτικό χαρμάνι μαθηματικού πλατωνισμού και φορμαλισμού που απαντά στα έργα τού φιλοσόφου, παρατηρεί ότι «[η] οντολογία τής συνολοθεωρίας τού Badiou είναι επίσης οντοθεολογική εν τέλει επειδή καθοδηγείται από τη φαντασίωση μιας γλώσσας

επιλέξει να μετατρέψει σε αποτελεσματική φιλοσοφική πρόταση –σε σύστημα– την εκπληκτική υπόσχεση που κυφορούσε το μόνο πραγματικό βιβλίο του, *Οι μαθηματικές ιδεατότητες* (Paris: Seuil, 1968)». Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 555, επισημείωση στο πρώτο τμήμα τού δεύτερου κεφαλαίου τού βιβλίου II.

844. Βλ. αντίστοιχα τα: α) Arkady Plotnitsky, “Experimenting with Ontologies: Sets, Spaces, and Topoi with Badiou and Grothendieck”, *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 30 (2012), 351-368. β) Anindya Bhattacharyya, “Sets, Categories and Topoi: Approaches to Ontology in Badiou’s Later Work”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 79-96.

845. Βλ. *Mathematics of the Transcendental*, επιμέλεια – εισαγωγή – μετάφραση: A. J. Bartlett & Alex Ling (London – New York: Bloomsbury Academic, 2014). Στην εισαγωγή τους, οι μεταφραστές μάς πληροφορούν ότι το πρώτο ήμισυ («Τόπος ή λογικές τής οντο-λογίας: μια εισαγωγή για φιλοσόφους») προέρχεται από σημειώσεις των αρχών τής δεκαετίας, οπότε ο Badiou περιδιέβαινε τη σχετική μαθηματική βιβλιογραφία, και έχει περισσότερο τεχνικό χαρακτήρα, ενώ το δεύτερο («Ωδε-είναι: Μαθηματικά τού υπερβατολογικού») αποτελεί προϊόν υστερογενούς φιλοσοφικής διήθησης, προσεγγίζοντας το θέμα με την κατασταλαγμένη οπτική που θα αποτυπωνόταν εν εκτάσει στις *Λογικές των κόσμων*. Στο πρώτο μέρος είναι εμφανής η αμφιθυμία τού φιλοσόφου ενόπιον των μεταοντολογικών προεκτάσεων της θεωρίας.

εκφραστικότερης από κάθε άλλη και ωστόσο στερούμενης νοήματος». ⁸⁴⁶ Ωστόσο ο Gabriel διαπιστώνει τη σύγκλιση της θεωρίας του περί αντικειμενότροπων πεδίων νοήματος, η οποία υποβαστάζεται από τη θέση ότι καθετί εμφανίζεται εντός ενός νοηματικού υποβάθρου και τη σύστοιχη παραδοχή ότι δεν υφίσταται κάποιο οικουμενικό μετα-περιβάλλον, με το εγχείρημα σκιαγράφησης των λογικών των κόσμων που αναλαμβάνει ο Badiou στον ομότιτλο δεύτερο τόμο τού *Είναι και συμβάν*. Παρομοίως, ο Pierre Montebello αμφισβητεί την άποψη των Meillassoux και Badiou ότι τα μαθηματικά συλλαμβάνουν πτυχές τού είναι ως είναι, θεωρώντας ότι στην πραγματικότητα συνεργούν με τον καντιανό εγκλεισμό, αντί να τον υπονομεύουν. ⁸⁴⁷ Με τη σειρά του, ο Roland Bolz θεωρεί ότι ο Badiou στηρίζεται πρωτίστως στην αναλογική ή μεταφορική ερμηνεία της αξιωματικής θεωρίας συνόλων, με αποτέλεσμα να μην επιχειρηματολογεί πειστικά για την εξίσωσή της με την οντολογία, την οποία μάλλον προϋποθέτει επί τη βάση των λογικά προγενέστερων παραδοχών του. Η υπονόμευση της οντολογικής ταυτοποίησης των μαθηματικών διέρχεται από την ανάδειξη της μερεολογίας (της θεωρίας που άπτεται των σχέσεων του όλου με τα μέρη, όπως αναπτύχθηκε στον 20ό αι. από τον Husserl και κυρίως τον Stanislaw Lesniewski) ως καταλληλότερης υποψήφιας για την κατάληψη της θέσης. ⁸⁴⁸

ιε) Η κριτική στην μπαντιουϊκή σύλληψη του κράτους ως οιονεί οντολογικής σταθεράς: Αναφέρθηκενωρίτερα ότι ο Badiou προκρίνει την ολική –ή εν πάση περιπτώσει τη μέγιστη δυνατή– αποστασιοποίηση από το υπάρχον κράτος και τη δέσμη λειτουργιών του, μολονότι φαντάζουν αξεπέραστοι ο ορίζοντας και η αφομοιωτική δύναμή του. Όπως όμως σχολιάζει ένας μελετητής, «[ε]άν το κράτος εγγράφεται οντολογικά, είναι υπό μίαν έννοια αμετακίνητο, και στον βαθμό αυτόν οι επαναστάσεις είναι καταδικασμένες στην αποτυχία. Το μόνο που κάνουν είναι ν' αντικαθιστούν ένα είδος κράτους μ' ένα άλλο, αποκλείοντας τη δυνατότητα του κομμουνισμού νοούμενου ως ενός κόσμου δίχως κράτος. Φυσικά, είναι

846. Βλ. το τέταρτο κεφάλαιο της μελέτης του *Fields of Sense: A New Realist Ontology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), το οποίο φέρει τον εύγλωττο τίτλο «Όρια της συνολοθεωρητικής οντολογίας και σύγχρονος μηδενισμός», 116-134.

847. Βλ. Pierre Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes: La fin du monde humain* (Dijon: Éditions du Réel, 2015), 69: «Το δικέφαλο τέρας καταφάσκει ταυτόχρονα έναν κόσμο δίχως τον άνθρωπο, μαθηματικό, παγωμένο, ερημωμένο, αβιώτο, και έναν άνθρωπο δίχως κόσμο, στοιχειωτικό, φαντασματικό, καθαρό πνεύμα. Τα μαθηματικά και η συσχέτιση/συστοιχία [του αντικειμενότροπου είναι και του υποκειμενότροπου νοείν], μακράν τού ν' αντιτάσσονται τα μεν στη δε, παντρεύονται σε επικήδειους/πένθιμους γάμους».

848. Roland Bolz, “Mathematics is Ontology? A Critique of Badiou’s Ontological Framing of Set Theory”, *Filozofski vestnik*, Vol. 41, No. 2 (2020), 119-142. Εν τω μεταξύ, κυκλοφόρησε στα ελληνικά αυτοτελώς η τρίτη από τις Λογικές Έρευνες (1901), όπου ο Husserl σκιαγραφεί τη νέα θεωρία. Βλ. Edmund Husserl, *Το όλον και το μέρος: Τρίτη λογική έρευνα*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Φωτεινή Βασιλείου (Αθήνα: Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2022).

αδιαμφισβήτητο ότι οι μεγάλες επαναστατικές ακολουθίες στη Γαλλία, τη Ρωσία και την Κίνα απέτυχαν να εκτοπίσουν το κράτος, και αρκετή από την απαισιοδοξία του Badiou σ' αυτό το ζήτημα βρίσκει έρεισμα σε τούτη την ιστορική αποτυχία. Όμως είναι ένα πράγμα να καταγράφεις το ιστορικό αρχείο και ένα άλλο να το εξυψώνεις σε οντολογική αρχή». ⁸⁴⁹ Πρόκειται για το πρόβλημα που εντοπίζεται από τη συναίρεση της πολιτικής και της συνολοθεωρητικής σύλληψης της αναπαραστατικής μεταδομής.

Σε παρόμοιο κλίμα, ο Keucheyan επισημαίνει ότι «[τ]ο συμβάν κατά [τον] Badiou είναι δημιουργός αιτιότητας, αλλά το ίδιο δεν οφείλεται σε καμία αποδοσιμη αιτιότητα. Μια μείζων δυσκολία αυτής της θέσης είναι ότι κάνει αδύνατο οποιονδήποτε στρατηγικό σχεδιασμό. Όσο αβέβαιη κι αν είναι, η στρατηγική προϋποθέτει την επιλογή μιας στάσης στη βάση υπαρκτών διαδικασιών. Καθόσον όμως το συμβάν είναι υπεράριθμο, οποιαδήποτε επιλογή αυτού του είδους είναι επί της αρχής αβάσιμη». ⁸⁵⁰ Εύστοχα επισημαίνει ωστόσο πως ο Badiou «δεν είναι ελευθεριακός, δεν ομνύει στην ελεύθερη άνθηση του επαναστατικού αυθορμητισμού. Μια πολιτική χωρίς

849. Βλ. Anindya Bhattacharyya, "Sets, Categories and Topoi: Approaches to Ontology in Badiou's Later Work", στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 94-95. «Ο Badiou αντέδρασε στη "σκοτεινή καταστροφή" τής πτώσης των σοσιαλιστικών καθεστώτων –και γενικότερα στην εξάντληση του επαναστατικού συμβάντος τού 20ού αι.– μεταβαίνοντας από την ιστορία στην οντολογία: είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι ήταν μόνο ύστερα από αυτήν τη "σκοτεινή καταστροφή" που ο Badiou άρχισε να παίζει με το διπλό νόημα του όρου "κράτος" (*état*) – η "κατάσταση των πραγμάτων" και το Κράτος ως μηχανισμός κοινωνικής εξουσίας. Ο κίνδυνος αυτής της κίνησης έγκειται στο ότι, εγκαθιδρύοντας έναν άμεσο σύνδεσμο, ένα στενό κύκλωμα μάλιστα, μεταξύ μιας συγκεκριμένης ιστορικής μορφής τής κοινωνικής οργάνωσης και ενός βασικού οντολογικού χαρακτηριστικού τού σύμπαντος, οντολογικοποιεί (υπόρρητα τουλάχιστον) ή διαιωνίζει το κράτος ως μορφή πολιτικής οργάνωσης: το (πολιτικό) κράτος καθίσταται [μεν] κάτι στο οποίο θα έπρεπε ν' αντιστεκόμαστε, κάτι από το οποίο [θα έπρεπε] να υφαιρούμαστε, να δρούμε σε απόσταση, ταυτόχρονα όμως και κάτι το οποίο ουδέποτε μπορεί να καταστραφεί (ει μη μόνον σε ουτοπικά όνειρα). Δεν αποτελεί αυτό το βήμα/πέραςμα από την ιστορία στην οντολογία, από το Κράτος ως πολιτικό μηχανισμό στο κράτος ως κατάσταση πραγμάτων, το στενό κύκλωμα όπου Κράτος = κράτος, μια στοιχειωδώς ιδεολογική λειτουργία/πράξη;» Βλ. Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London – New York: Verso, 2012), 842. Πρβλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Πέραν της (α)δυνατότητας του συμβάντος: απόπειρα μαρξιστικής κριτικής τής οντολογίας τού Αλαίν Μπαντιού», *Ουτοπία*, τεύχος 93 (2011), 131-155: «Αναφέρεται στο Κράτος όχι ως υλικό μηχανισμό ή δομή, προσίδια σε διαφορετικούς τρόπους παραγωγής, αλλά ως μια γενική μετα-δομή που εγγυάται ότι μια ιδιαίτερη ιστορική κατάσταση ορίζεται ως "Ένα". [...] Η ανοιχτή πρόκληση που τίθεται μπροστά μας δεν είναι να καταδικάσουμε τη "μορφή-κόμμα" αλλά να την στοχαστούμε ξανά και να πειραματιστούμε με μορφές συλλογικής οργάνωσης, πολιτικής εκπροσώπησης και διανοητικότητας χωρίς κρατικιστικές συνυποδηλώσεις. [...] Σε σχέση με το αδιέξοδο μεγάλου μέρους τής Αριστεράς, εγκλωβισμένου ανάμεσα στον πραγματισμό τού αριστερού κυβερνητισμού και τον απλό αντικαπιταλιστικό βερμπαλισμό, η πολιτική σε απόσταση από το Κράτος που πρότεινε ο Badiou σίγουρα ήταν αναγκαία. Όμως, την ίδια στιγμή δεν παύει να παραμένει μια πολιτική εντός των ορίων τής κρίσης τής Αριστεράς και του κομμουνιστικού κινήματος, όχι μια έξοδος από αυτή την κρίση».

850. Βλ. Razmig Keucheyan, *Αριστερό ημισφαίριο: Μια χαρτογραφία της νέας κριτικής σκέψης*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας (Αθήνα: Εκδόσεις Angelus Novus, 2017), 305.

κόμμα δεν σημαίνει πολιτική χωρίς οργάνωση».⁸⁵¹ Η απορία μιας εμπνευσμένης από το έργο του φιλοσόφου στρατηγικής προκύπτει ακριβώς στη διατομή της ανυπολόγιστης εμβέλειας των κρατικών εξουσιών, της μέγιστης απομάκρυνσης από τον «χώρο φάσης» τους και συνάμα της ανάγκης αποτελεσματικής παρέμβασης για την ήττα ή υπέρβασή τους.⁸⁵²

ιστ) Ο James Williams –εκ των σημαντικότερων μελετητών του Deleuze, συγγραφέας μεταξύ άλλων ενός οδηγού ανάγνωσης του *Διαφορά και επανάληψη*, της πλέον συστηματικής πραγμάτευσης των διαστάσεων του χρόνου στο έργο του Γάλου, όπως και μιας μελέτης των σημείων εμπνευσμένης από τη διεργασιακή φιλοσοφία του Whitehead– ασκεί κριτική στην αντίληψη του Badiou περί χρόνου από μια ντελεζιανή οπτική, αφού θεωρεί ότι ο τελευταίος επιβάλλει ένα δυαδικό ταξινομικό πρίσμα, στο πλαίσιο του οποίου ο κοινότοπος χρόνος της κατάστασης αντιδιαστέλλεται προς την μετασυμβαντική αιωνιότητα των αληθειών, με το οποίο συγκαλύπτει τις περισσότερες οικείες δομές χρονικότητας της καθημερινής ζωής.⁸⁵³ Πράγματι, όπως διαπιστώθηκε, ο Badiou είναι ένας φιλόσοφος που διατηρεί μια αυστηρή οριοθέτηση του «εξαιρετικού» και του «σπάνιου» από το «σύνηθες» και «καθημερινό», παραχωρώντας στις μετασυμβαντικές ακολουθίες το προνόμιο της γνήσιας και καινοφανούς διάρκειας. Η εξέταση των σύνθετων σχέσεων μεταξύ των διαφορετικών χρονικών διαστάσεων και ρυθμών, όπως εξάλλου και των φαινομενολογικά οικείων δομών χρονικότητας, παραμένει υποτυπώδης στο έργο του. Πρόκειται για μία αναμενόμενη κριτική, απευθυνόμενη σ' έναν φιλόσοφο που διεκδικεί την «παρμενίδεια» και πλατωνική παρακαταθήκη από έναν που συντάσσεται με την «ηρακλείτεια» παράδοση του γίνεσθαι.

ιζ) Ο Ernesto Laclau είχε ασκήσει κριτική σε πτυχές της ηθικής του Badiou, καθόσον θεωρούσε ότι εντός της φιλοσοφίας του δεν υπάρχει κάποιο τρίτο

851. Βλ. Razmig Keucheyan, *Αριστερό ημισφαίριο: Μια χαρτογραφία της νέας κριτικής σκέψης*, μετάφραση: Γιώργος Καραμπέλας (Αθήνα: Εκδόσεις Angelus Novus, 2017), 310. Πρβλ. Philippe Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς. Στο μεταίχμιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας και επανάστασης*, μετάφραση: Νατάσσα Φουντουλάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008), κεφάλαιο «Μεταπολιτική της επανάστασης: Alain Badiou», 229: «Αυτό που στην πραγματικότητα διαφοροποιεί τον ηγέτη της Πολιτικής Οργάνωσης από τους άλλους αγωνιστές της ριζοσπαστικής αριστεράς είναι η απόρριψη, αρκετά θαρραλέα σήμερα, της δημοκρατικής ρητορικής ή της ελευθεριακής μυθολογίας των δικτύων, της οριζόντιας οργάνωσης, απόρριψη που συνοδεύεται, εξάλλου, από μια επιδεικτική προτίμηση σε καταστάσεις λίγο ή πολύ ηρωικές ή και ολοκληρωτικές, όπως η Τρομοκρατία του 1793 ή η κινέζικη Πολιτιστική Επανάσταση».

852. Ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορεί να συμβουλευτεί πάντως τον συλλογικό τόμο υπό την επιμέλεια του Dominik Finkelde, *Badiou and the State*, σειρά “Staatsverständnisse” (Baden: Nomos Verlag, 2017).

853. Βλ. James Williams, “A Critique of Alain Badiou’s Denial of Time in His Philosophy of Events”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 113-131.

καθεστώς λόγου, πέραν όσων άπτονται της κατάστασης και του συμβάντος, το οποίο να επιτρέπει τη γνωμοδότηση σχετικά με τη «γνησιότητα» ή όχι κάθε υποτιθέμενου συμβάντος. Κινούμενος στη μεταγκραμισιανή θεωρητική παράδοση της «ηγεμονίας», ο Laclau υπερασπίζεται μια περισσότερο διαλεκτική και σύνθετη θεώρηση των κοινωνικών και πολιτικών διαφορισμών, μέσω ανταγωνιστικών επιδιώξεων που καθίστανται ηγεμονικές επί τη βάσει τής εδραίωσης μιας αλύσωσης ισοδύναμων σημαινόντων, η οποία επιτρέπει την προσωρινή κάλυψη του κενού από ένα μερικό πρόταγμα που επωμίζεται καθολικό ρόλο, μεθερμηνεύοντας την ενδεχομενικότητα σ' ένα ελκυστικό πολιτικό σχέδιο (πρόκειται για μια εκδοχή «δημοκρατικού λαϊκισμού»). Στη ρίζα τής προσέγγισης του Laclau (που έχει ενσωματώσει στις επεξεργασίες του κρίσιμες εννοήσεις του έργου των Derrida, Lacan και Lefort) βρίσκεται η κεντρική θέση που αποδίδεται στην ενδεχομενικότητα όλων των καθεστώτων λόγου, ως απαράβατη προϋπόθεση για τη διατήρηση της ακαθοριστίας του δημοκρατικού πολιτικού παιγνίου. Έτσι, στη θέση τής αξιωματικής θεωρίας συνόλων, ο Laclau προτείνει την ενθρόνιση μιας γενικευμένης ρητορικής ως «θεμελιώδους οντολογίας», εντός της οποίας οι κατηγορίες τής συνολοθεωρίας θ' αποτελούσαν μία ειδική και μάλλον ακραία υποπερίπτωση.⁸⁵⁴

Ο Laclau αρνείται επίσης την μπαντιουϊκή διάγνωση περί της ύπαρξης μιας διαρκούς, ενδημικής αντιφιλοσοφικής τάσης κατά μήκος τής δυτικής σκέψης από τον Πλάτωνα και δώθε. «Είναι ένα πράγμα να αρνείσαι την εγκυρότητα της εννοιολογικής σκέψης· είναι ένα άλλο να δείχνεις, μέσω μιας εννοιολογικής κριτικής, ότι το εννοιολογικό διάμεσο δεν είναι σε θέση να θεμελιωθεί δίχως να προσφύγει σε κάτι διαφορετικό από τον εαυτό του. Το να ανάγουμε το τελευταίο στο πρώτο δεν αποτελεί μια υπεράσπιση της έννοιας, αλλά απλώς εννοιολογικό εθνοκεντρισμό».⁸⁵⁵ Κατά τη γνώμη μας, η κατηγορία του «αντιφιλοσόφου» αξίζει να διατηρηθεί ως εγγενής *ροπή* του φιλοσοφικού εγχειρήματος, ήτοι ως επιμέρους τροπικότητα της «επιθυμίας για φιλοσοφία», αλλά και ως δυνητικά γόνιμη ευρετική υπόθεση στην ιστορία των ιδεών, δίχως κάποιο υποβόσκον αξιολογικό φορτίο.

5. Η τσαρλατανική επιστροφή του φιλοσόφου-βασιλέα;

Αφήσαμε τελευταία την προσφιλέστερη σε μας δέσμη επικρίσεων, η οποία ενστερνίζεται την καχυποψία του «φιλελεύθερου σκεπτικιστή» ενώπιον του έργου του Badiou. Το επιστρέφον μοτίβο αφορά το κατά πόσον ο Badiou είναι όντως φιλόσοφος ή *κάτι άλλο*, ενώ φαίνεται να ενσαρκώνει μια βαθύτερη

854. Βλ. Ernesto Laclau, "An Ethics of Militant Engagement", στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 135-137.

855. Βλ. *αυτόθι*, 253, υποσημείωση 12.

«αριστοτελική» προτίμηση στη μεσότητα και την εμπειρικά ριζωμένη αποδεικτική επιχειρηματολογία έναντι των πλατωνικών «μαθημάτων», ή ακόμη μια «κυνική» δυσπιστία προς κάθε απόπειρα υπέρβασης του αισθητού και φυσικά προς την ίδια την εννοιακή φυσιογνωμία τού «φιλοσόφου-βασιλέα», την απειλητική επιστροφή τής οποίας οι εν λόγω επικριτές διαβλέπουν στο έργο τού φιλοσόφου (υπό μία έννοια, βέβαια, το πρόβλημα αφορά το ότι ο Badiou *παραείναι* φιλόσοφος).

η) Ο François Laruelle επισημαίνει τον αυταρχικό και αρκούντως παραδοσιακό χαρακτήρα τού φιλοσοφικού προγράμματος του Badiou, το οποίο, κατ' αυτόν, συνίσταται στην εντατική επανεκπαίδευση της φιλοσοφίας διαμέσου των μαθηματικών. Τουτέστιν, ο Badiou μοιάζει να προτείνει έναν ιδιότυπο συγκερασμό τού μαοϊσμού και του πλατωνισμού, να επιχειρηματολογεί για την εισαγωγή τού μαοϊσμού στη φιλοσοφία υπό τη συνθήκη τής πλατωνικής Ιδέας. Αυτό το πρόγραμμα αντιστοιχεί σ' ένα είδος «Πολιτιστικής Επανάστασης» εντός τής φιλοσοφίας, ήτοι σε μια φιλόδοξη προσπάθεια ανανέωσης των παραδοσιακών αντικειμένων και μεθόδων της, η οποία ωστόσο αφήνει άθικτο τον προνομιακό ρόλο που η τελευταία διεκδικούσε ως επόπτρια των υπόλοιπων δραστηριοτήτων τού πνεύματος. Εν ολίγοις, ο Badiou μοιάζει να προτείνει ένα νέο, εξαιρετικά απαιτητικό πρόγραμμα σπουδών για την κατάρτιση των φιλοσόφων-βασιλέων τής εποχής μας. Η κριτική αυτή δεν είναι δίχως ερείσματα, αφού ο ίδιος ο Badiou ομολογεί την πεποίθησή του ότι «[ω]ς επιστήμη τού είναι, τα μαθηματικά είναι αποφασιστικής σημασίας ήδη από την αρχή, από τη στιγμή που μπαίνουμε στη φιλοσοφία. Είμαι απολύτως σύμφωνος με την επιγραφή τής πλατωνικής σχολής, την οποία επαναλαμβάνω για λογαριασμό μου: “Κανείς να μην εισέρχεται εδώ αν δε γνωρίζει γεωμετρία”. Και το “εδώ” δεν είναι μόνον μια σχολή, είναι η ίδια η φιλοσοφία».⁸⁵⁶

Κατ' αντιδιαστολή προς το πρόγραμμα αυτό, με το οποίο παραδέχεται ωστόσο ότι μοιράζεται ενδιαφέροντα και θεματικές, ο Laruelle προτείνει μια «μη φιλοσοφία», ήτοι μια περισσότερο πειραματική χρήση τής φιλοσοφίας σε συνάφεια με το εκτός της, και ειδικότερα τις φυσικές επιστήμες. Αντί μιας *ακόμη* επανάστασης συντελούμενης εντός τής φιλοσοφίας, η στόχευσή του είναι μάλλον να διενεργηθεί μια επανάσταση *στη φιλοσοφία την ίδια*, σε σχέση με ό,τι αυτή έχει φτάσει ν' αποτελεί ως άυταρκες, αυτοαναφορικό καθεστώς λόγου που θεμελιώνεται σε μια πρωταρχική *απόφαση* για τον *χωρισμό* τής σκέψης από το είναι και την ομόχρονα ρυθμισμένη *αλληλοαναφορά* τους.⁸⁵⁷ Σύμφωνα με τον Laruelle, η

856. Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 44.

857. Βλ. François Laruelle, *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy*, μετάφραση: Robin Mackay (London: Bloomsbury, 2013). Για ορισμένες αξιόλογες προσπάθειες μιας σαφούς και θετικής παρουσιάσης του εγχειρήματος της μη φιλοσοφίας, απευθυνόμενες πρωτίστως σε

φιλοσοφία από γεννησιμιού της δεν επιδίδεται σε κάτι άλλο από αυτοδικαιωτικά εγχειρήματα κατάτμησης και χειρισμού τού υπάρχοντος, και η φιλοσοφία τού Badiou (όπως και των «φιλοσόφων τής διαφοράς», μεταξύ πλείστων άλλων ενεργοποιήσεων και παραλλαγών τής ίδιας θεμελιώδους δομής) επικρίνεται στον βαθμό ακριβώς που παραμένει *φιλοσοφική*: «Ένα τέτοιο εγχείρημα μπορεί ν' ασκήσει βαθιά σαγήνη σε δογματικούς νόες, σε όσους αισθάνονται εξουθενωμένοι από την εμφανή ρηχότητα των μεταμοντέρνων ή σ' εκείνους που με κυνικό τρόπο πανηγυρίζουν/επιχαιρούν για τις υπερβολές στις οποίες μια τέτοια επανεκπαίδευση θα μπορούσε να οδηγήσει. [...] Η εισαγωγή τού μαοϊσμού στη φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι ένα συγκυριακό ατύχημα, ακόμη και αν άπτεται επίσης μιας ορισμένης συγκυρίας: κάτι τέτοιο θα υποτιμούσε τον Badiou ως φιλόσοφο. [...] Ποτέ κανένας φιλόσοφος δεν δαπάνησε τόσο ταλέντο, ενέργεια και γνώση γιορτάζοντας/αναδεικνύοντας ένα κενό αποκαθαρμένο απ' όλα τα πράγματα, εξαιρουμένου ίσως του Σωκράτη – δεν τού αξίζει λοιπόν ένας Αριστοφάνης;»⁸⁵⁸

φιλοσόφους, βλ. το άρθρο τού Ray Brassier, “Axiomatic Heresy: The non-philosophy of François Laruelle”, *Radical Philosophy*, No. 121 (September/October 2003), όπως και το συναφές πέμπτο κεφάλαιο (“Being Nothing”) της μελέτης τού ίδιου, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 118-149. Βλ. επίσης τα αντίστοιχα κεφάλαια της συγκριτικής μελέτης τού John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London – New York: Continuum, 2006), “From Philosophy to Non-Philosophy: François Laruelle”, κυρίως 137-156, όπως και της επισκόπησης της σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας τού Ian James, *The New French Philosophy* (Cambridge – Malden, MA: Polity Press, 2012), “François Laruelle: Beginning with the One”, 158-180. Υπάρχει επίσης το κατατοπιστικό εισαγωγικό άρθρο τού Nicholas Srnicek, “François Laruelle, the One, and the Non-Philosophical Tradition”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 22, No. 1 (2011), 187-198. Ο Alexander R. Galloway έχει συγγράψει μια μονογραφία με τον τίτλο *Laruelle: Against the Digital* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014), όπως και ο Anthony Paul Smith, *Laruelle: A Stranger Thought* (Cambridge: Polity Press, 2016). Ο ίδιος ο Badiou, και ακόμη περισσότερο ο Meillassoux, αναφέρεται αρνητικά στο έργο τού Laruelle, θεωρώντας ότι λανθάνει σ' αυτό ένας θεολογικός πυρήνας (πιθανότατα ως προϊόν τής χαιντεγκεριανής επίδρασης).

858. Ενδεικτικό είναι επίσης το ακόλουθο σχόλιό του για την κεντρική μεταοντολογική θέση τού Badiou: «Η αποσαφήνιση τούτων των σχέσεων δείχνει ότι η φιλοσοφία βρίσκεται ήδη επί το έργον εντός τής μαθηματικής οντολογίας, ότι η φιλοσοφία δεν είναι μόνον εκείνη η δομή πρόσληψης/υποδοχής/παραλαβής που αναμένει επέκεινα της οντολογίας, αλλά ότι εμπλέκεται [ήδη από την αρχή] στην απόφαση μαθηματικά = οντολογία: πως ό,τι βρίσκουμε εδώ είναι εκ πρώτης μόνον όψεως ένα απόλυτο δεδομένο και ότι αυτή η απόλυτη θέση στην πραγματικότητα κρύβει από πίσω [dissimulates] μια σχετική απόφαση αναμεταξύ άλλων, μια απόφαση που είναι ενδεχομενική και επομένως διόλου οριστική. Είναι το βολονταριστικό ύφος, δηλ. το ύφος του θαύματος, που ο Badiou προτίθεται να εισαγάγει στη φιλοσοφία μ' αυτές τις απόλυτες θέσεις – η οποία ήταν προφανώς έτοιμη να το υποδεχτεί. Δεν πρέπει να επιτρέψουμε σ' αυτόν τον τύπο δογματικής απόφασης να μάς εκφοβίσει (διότι περί αυτού πρόκειται)». Βλ. François Laruelle, *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy*, μετάφραση: Robin Mackay (London: Bloomsbury, 2013), 187. Πρβλ. Philippe Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς. Στο μεταίχμιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας και επανάστασης*, μετάφραση: Νατάσσα Φουντουλάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008), κεφάλαιο «Μεταπολιτική της επανάστασης: Alain Badiou», 209: «Η “πλατωνική” φιλοσοφία, που εκτίθεται με λόγιο τρόπο στο *L'Être et l'Événement* και στο *Court Traité d'ontologie transitoire*, καταλήγει έτσι σε έναν πολιτικό λόγο εκφοβισμού, ο οποίος, για τους αμήτους, χωρίς αμφιβολία θα φαίνεται να έχει ως

Ως σύγχρονος Ξενοφάνης, ο Laruelle επικρίνει τον εξακολουθητικό και αδιόρθωτο «φιλοσοφομορφισμό» τής φιλοσοφικής παράδοσης. Βέβαια, τόσο η ακριβής εμβέλεια της κριτικής του, όσο και, ακόμη περισσότερο, η (φιλοσοφική;) εναλλακτική που αντιπαραβάλλει στον υσιπέτη «φιλοσοφικό» αυταρχισμό τού Badiou, είναι δύσκολο να προσδιοριστούν επακριβώς, δεδομένου ότι η μη φιλοσοφία δεν συνιστά άλλη μια μεταφιλοσοφία (άλλωστε τούτη ενυπάρχει εγγενώς σε κάθε επιμέρους φιλοσοφική προσπάθεια), αλλά μια μορφή εξωτερικής, «επιστημονικής» προσέγγισης του φιλοσοφείν, η οποία λαμβάνει ως πρώτη ύλη της τη δομή τής φιλοσοφικής απόφασης. Ως εκ τούτου, η φιλοσοφία είναι εκ των εργοστασιακών της ρυθμίσεων τυφλή σε ό,τι κομίζει η «μη φιλοσοφική» έρευνα, τα πορίσματα, η μεθοδολογία και η ιδιόλεκτος της οποίας δεν είναι εύκολα αφομοιώσιμα από την πρώτη. Ενάντια στον εκ μέρους τής φιλοσοφίας διαρκή υποβιβασμό τού Πραγματικού διαμέσου της συμβολικής ή εννοιακής οικειοποίησής του, ο Laruelle προτείνει μια επιστημονική θεωρία τής φιλοσοφικής απόφασης, η οποία, αντί να «εξαφανίζει» τελετουργικά ή να (φαντασιώνεται ότι) κυβερνά άνωθεν τις ανθρώπινες υποθέσεις, θα μπορεί να τεθεί στην υπηρεσία πραγματικών ανθρώπων και όχι φιλοσοφικών αφαιρέσεων που μετά βίας συγκαλύπτουν ή μετουσιώνουν αξιώσεις ισχύος. Ο ίδιος ο Laruelle αναφέρεται συχνότερα στο «Εν», με το οποίο εννοεί κάτι συναφές προς τη νεοπλατωνική παράδοση και τους όρους «Απόλυτο» και «Πραγματικό», θεωρεί όμως ότι οι τελευταίοι έχουν υπερπροσδιοριστεί από το φιλοσοφικά φορτισμένο περιεχόμενο που είθισται να λαμβάνουν (ως προϊόντα επιμέρους φιλοσοφικών αποφάσεων που κατόπιν «ανακαλύπτονται» εκ νέου). Έτσι διεκδικεί μια εμμενή πρακτική ως «σκέψη τού Πραγματικού» (όπου η γενική είναι υποκειμενική μάλλον, ήτοι μια σκέψη που προσήκει στο Πραγματικό ή εκπορεύεται από αυτό) και έχει ασκήσει επανειλημμένα κριτική στους σύγχρονους του φιλοσόφους που εκ πρώτης όψεως μοιάζουν να βρίσκονται εγγύτερα στο εγχείρημά του (όπως οι Heidegger, Derrida, Deleuze, Henry και κατόπιν ο Badiou).

Έχει παρατηρηθεί ότι η προσέγγιση του Laruelle συνδυάζει την οιονεί ανυπαρξία πρωτοτυπίας όσον αφορά τα περιεχόμενα με τον εικονοκλαστικό ριζοσπαστισμό στο επίπεδο της μορφής. Η τεχνική ιδιόλεκτος στην οποία αρθρώνεται η μη φιλοσοφία είναι εξαιρετικά αφηρημένη και «εσωτερική», ενώ ταυτόχρονα αντιτίθεται επιτελεστικά –μέσω της έμπρακτης χρήσης– στην κυριαρχία των φιλοσοφικών αφαιρέσεων (οι οποίες προσλαμβάνουν κατά περίσταση «ιδεαλιστικά», «υλιστικά», «υπερβατολογικά», κτλ., περιεχόμενα σε μια απεριόριστη ποικιλία). Ο προσδιορισμός «μη φιλοσοφία» θα πρέπει εν προκειμένω να κατανοηθεί κατ' αναλογία προς τις

βασικό στόχο την απονομιμοποίηση όλων όσων διερωτώνται για τα πεπραγμένα τού ιστορικού κομμουνισμού, ρίχνοντάς τους στο πεδίο τής αφηρημένης ηθικολογίας και της “θερμιδωριανής” διαφθοράς».

μη ευκλείδειες γεωμετρίες. Η «μη φιλοσοφική» πρακτική ανάγνωσης των κειμένων δεν καταθέτει μια (ενδοφιλοσοφική) ένσταση στα διάφορα φιλοσοφικά συστήματα που εξετάζει, παρά εγκαθίσταται σε μια ιδιότυπη σχέση υπερβατικότητας και συνάμα εμμένειας ως προς αυτά, παραλλάσσοντας και διαστρεβλώνοντας το ιδίωμά τους ούτως ώστε να καταφανούν οι αξιωματικές παραδοχές ή οι σιωπηρές προϋποθέσεις τους και να χρησιμοποιηθούν ως υλικό για την ίδια. Όσον αφορά τον Badiou συγκεκριμένα, θα παρατηρούσαμε ότι η κριτική τού Laquelle δεν στερείται οξυδέρκειας, πλην όμως μοιάζει ετεροχρονισμένη, καθώς άπτεται περισσότερο των επεξεργασιών που φιλοξενούνται στον πρώτο τόμο της τριλογίας τού *Είναι και συμβάν*. Μολονότι το πρώτο σχετικό κείμενο είχε δημοσιευτεί με ψευδώνυμο στα μέσα της δεκαετίας τού '90 και το κυρίως μέρος τού βιβλίου του συντάχθηκε προς το τέλος της επόμενης δεκαετίας, ο Laquelle δεν φαίνεται να έχει παρακολουθήσει την εξέλιξη του επιχειρήματος του Badiou, επιμένοντας αντίθετα στις πρωταρχικές παραδοχές τού συστήματος.

ιθ) Σε παρεμφερές μήκος κύματος, ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η ανάγνωση του Ian Hunter, σύμφωνα με την οποία ο Badiou προβαίνει σε μια αλληγορική εξήγηση των μαθηματικών, οικειοποιούμενος βασικά μοτίβα της χαϊντεγκεριανής σκέψης, τα οποία ανακατευθύνει με σκοπό μια νέα πνευματική διαπαιδαγώγηση των αναγνωστών του.⁸⁵⁹ Η βασική χαϊντεγκεριανή δομή σκέψης αφορά την ταυτόχρονη εκκάλυψη και απόσυρση του Είναι, το συμβάν δηλ. της αυτοφάνερωσής του ενώπιον και διαμέσου των όντων και δη ενός ενικού τρόπου τού αναφέρεσθαι [ένος τρόπος, τόπος και τύπος τού Είναι που εμπειρικά θα προσομοίαζε ενδεχομένως στην «ανθρώπινη πραγματικότητα»], το οποίο δεν είναι ποτέ άνευ υπολοίπου, ενώ κάποιας μορφής υποκειμενική ερμηνευτική δράση και στάση απαιτείται να αναληφθεί προκειμένου να λάβει χώρα το πέρασμα από το μη παραστάσιμο στο παραστατό, ήτοι στη συμβολική οριοθέτηση του Πραγματικού.

Οπωσδήποτε οι παρατηρήσεις τού Hunter είναι σε μεγάλο βαθμό εύστοχες, δεδομένου ότι στο *Είναι και συμβάν* ο Badiou ρητώς αναμετράται κατά κύριο λόγο με τη σκέψη τού Heidegger και τις γαλλικές προσλήψεις της.⁸⁶⁰ Εντούτοις, θα συμπληρώναμε ότι τούτες οι δομές σκέψης δεν έχουν

859. Βλ. Ian Hunter, "Heideggerian Mathematics: Badiou's *Being and Event* as Spiritual Pedagogy", *Representations*, Vol. 134, No. 1 (Spring 2016), 116-156.

860. Πάντως ο Graham Harman θα αμφισβητήσει τον κομβικό ρόλο που καταλαμβάνει το έργο τού Heidegger για τις επεξεργασίες τού ίδιου του Badiou, επισημαίνοντας ότι «[κ]ατά καιρούς ο θαυμασμός του για τον Heidegger θυμίζει εκείνον ενός σαξοφωνίστα προς έναν ντράμερ της τζαζ: Δύο παίκτες (performers) που εργάζονται στο ίδιο ιδίωμα και ικανοί ενίοτε να συνεργαστούν, αλλά γενικώς ανίκανοι για άμεση τεχνική επίδραση [ο ένας στον άλλο]». Βλ. Graham Harman, "Badiou's Relation to Heidegger in *Theory of the Subject*", στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 225-243 [225]. Πρβλ. την υποσημείωση 671.

αφαιρούν τίποτε το «χαϊντεγκεριανό», αφού απαντούν στις βασικές τους γραμμές σε παλαιότερες παραδόσεις, κυρίως δε εντός τού πλαισίου τού γερμανικού ρομαντισμού και μεταϊδεαλισμού (όθεν ενδεχομένως τις αλιεύσε ο Heidegger).⁸⁶¹ Η συνολική αποτίμηση της πρωτοτυπίας τής σκέψης τού Γερμανού δεν εμπίπτει ωστόσο στην εμβέλεια της παρούσας μελέτης, ούτε άπτεται του πυρήνα τής προβληματικής της. Όσον αφορά πάντως τον ίδιο τον Badiou, η επιρροή τού Heidegger στη σκέψη του είναι ομολογημένη, η δε πρωτοτυπία τής «θεμελιώδους οντολογίας» και της κατοπινής «στροφής στο Είναι» αδιαμφισβήτητη. Σημειωτέον ωστόσο ότι ο Hunter προβαίνει και σε ενδιαφέρουσες κριτικές επισημάνσεις αναφορικά με τον κοινωνιολογικό ρόλο τής παραγωγής τού αφηρημένου ιδιώματος και του αριστοκρατικού ύφους, τα οποία συχνά διέπουν τις αρθρώσεις θεωρητικού λόγου των μελών τής παριζιάνικης ακαδημαϊκής και διανοητικής ελίτ –περιλαμβανομένου του Badiou–, εξυπηρετώντας την περαιτέρω διάκριση, συντήρηση και αυτοαναπαραγωγή τού προνομιακού καθεστώτος της. Έτσι, η καταφυγή στο λακανο-χαϊντεγκεριανό ιδίωμα εκ μέρους τού φιλοσόφου εντάσσεται στα συμφραζόμενα της συμβολικής διαπάλης εντός και περίξ της ENS τής δεκαετίας τού '60 και της περιρρέουσας διανοητικής ατμόσφαιρας. Συμφωνώντας με τις ανωτέρω παρατηρήσεις, θα προσθέταμε ότι η σκοπιά τής ιστορίας των ιδεών διαφοροποιείται από εκείνη της φιλοσοφίας, καθώς είθισται να προσπερνά ό,τι ακριβώς αντιστέκεται στη μήτρα ενός εννοιολογικού σχήματος. Άλλως ειπείν, τείνει να παραβλέπει (για λόγους καθόλα κατανοητούς) ό,τι βαίνει πέραν της απλής παραλλαγής τής εν λόγω μήτρας, συνιστώντας την ιδιοτυπία ενός εκάστου στοχαστικού εγχειρήματος (και αντίστροφα, οι φιλόσοφοι εύλογα τείνουν να υπερτονίζουν τον ρηξικέλευθο χαρακτήρα των συναδέλφων τους σε σχέση με τις περιβαλλοντικές επιδράσεις).

κ) Στο πολεμικού χαρακτήρα βιβλίο του *Μετά τον Badiou: Ούτε Badiou ούτε αυθέντης* (2011), ο Mehdi Belhaj Kacem επιχείρησε ένα είδος βίαιης

861. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη, τόμος Β': από τον Χέγκελ και τον Νίτσε ως τον Χάιντεγκερ και τον Βίτγκενσταϊν*, μετάφραση: Μιχάλης Παπανικολάου (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012), 45-49: «Το γενικό τούτο σχήμα, που το βρίσκουμε ήδη στον όψιμο Schelling, υπήρξε καθοριστικό για τον Heidegger, ανεξάρτητα από τις ιδιαιτερότητες στην εφαρμογή του. [...] Από την άποψη της ιστορίας των ιδεών έχει σημασία ν' αναφέρουμε ότι κατά την επεξεργασία τής οντολογίας του ο Heidegger χρησιμοποίησε ευθέως δομές σκέψης τού γερμανικού ιδεαλισμού και προπαντός ιδέες τού Schelling». Αντίστοιχα, στη σελίδα 123 γίνεται ο παραλληλισμός με τον Hölderlin. Πάντως, σε συνδυασμό με τη γενικότερη αποτίμηση της σκέψης τού Heidegger, όπως προκύπτει από τα αναφερθέντα στην υποσημείωση 676, αλλά και της αρνητικής βιβλιοκρισίας τού *Είναι και Χρόνος* ως «συλλογής εξεζητημένων και ασαφών κοινοτοπιών», δεν θα ήταν υπερβολή να οδηγηθεί κανείς στο συμπέρασμα του Μεταξόπουλου ότι ο Κονδύλης «αναφέρεται στον Heidegger με ανυπόκριτη περιφρόνηση και δεν τού αναγνωρίζει την παραμικρή συμβολή στη φιλοσοφία». Βλ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική. Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως της θεωρίας της κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005), 170, υποσημείωση 142.

φιλοσοφικής πατροκτονίας.⁸⁶² Θεωρούμενος ως «προστατευόμενος» του Badiou για μια δεκαετία και συνεπαρμένος μέχρι τούδε από τον φιλοσοφικό και πολιτικό στοχασμό του, με τη δημοσίευση του βιβλίου έσπευσε ν' απαγκιστρωθεί από τη σκιά τού αλλοτινού του μέντορα,⁸⁶³ τον οποίο καταγγέλλει σφοδρά (ενδιαφέρον παρουσιάζει οπωσδήποτε το γεγονός ότι το βιβλίο δημοσιεύτηκε στη σειρά που διευθύνει ο Bernard-Henri Levy, στον οποίο αφιερώνεται το πρώτο κεφάλαιο).

Δυστυχώς, λίγες είναι οι φιλοσοφικού περιεχομένου επισημάνσεις τού συγγραφέα, ο οποίος υποβάλλει τον αναγνώστη επί τετρακόσιες σελίδες στην παράθεση ενός μονότονου μείγματος πολιτικάντικων επιθέσεων, αυτοβιογραφικών εξιστορήσεων και ad hominem υβρεολογίου. Ενδεικτικά, πληροφορείται κανείς ότι ο Badiou είναι ο γκουρού μιας φιλοσοφικο-πολιτικής σέχτας, της οποίας η λειτουργία χαρακτηρίζεται από ένα κοκτέιλ παρανοϊκής μυστικοπάθειας, εσωστρέφειας, προσωπολατρίας, αυταρχικής οργάνωσης και αθέμιτων μεθόδων προσηλυτισμού ή αποτροπής των τυχόν φαινομένων αποστασίας. Δεν λείπουν τουλάχιστον ορισμένοι ευφάνταστοι χαρακτηρισμοί τού φιλοσόφου ως «υπερβατολογικού καμποτινού», «σκατοληπτικού μαοϊκανού» [sic], «Δόκτορα Folamour» [αγγλιστί *Strangelove*, με την αναφορά να γίνεται βέβαια στον «ιδιόρρυθμο» επιστήμονα της ομότιτλης ταινίας τού Kubrick!], κτλ. Το μόνο σχόλιο

862. Βλ. Mehdi Belhaj Kacem, *Après Badiou. Ni Badiou ni maître*, πρόλογος: BHL (Paris: Éditions Grasset, 2011).

863. Ίδου τι έγραφε αναφερόμενος σ' αυτόν ο Badiou λίγα χρόνια νωρίτερα: «Ο νεαρός φιλόσοφος μετακαταστασιακών καταβολών, Mehdi Belhaj Kacem, πραγματευόμενος το έργο μου μ' έναν τρόπο ταυτόχρονα συστηματικό και “ατίθασο”, έξωθεν κάθε ακαδημαϊκής επιταγής, έχει επιχειρήσει να ανατιμήσει [majorer] τη σημασία τού συναισθήματος [affect] στη συμβαντική συγκρότηση ενός υποκειμένου. Αποπειράται ούτως μια καινούργια, πρωτάκουστη [voir inouie] σύνθεση μεταξύ της μαθηματικοποιημένης οντολογίας μου (την οποία αποκαλεί “υφαιρετισμό”) και μιας πρωτότυπης θεωρίας τού συναισθήματος και της *απόλαυσης*, την οποία αντλεί/συλλέγει [prélève] και αναδιοργανώνει επί τη βάση των Deleuze και Lacan. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι αναζητεί μια σύζευξη [jonction] μεταξύ της δομιστικής (και μαοϊκής) γενιάς τού '60 και της δικής του γενιάς, της μεγαλωμένης –όπως ο ίδιος παραδέχεται– μέσα στην πορνογραφία, την ταξιδιωτική περιπλάνηση [errance] και την αδράνεια/απραξία/αεργία [désœuvrement]. Ο απώτερος σκοπός του είναι στο βάθος να επινοήσει, για τούτη τη γενιά, μια νέα *πειθαρχία*. [...] Δεν αμφιβάλω ούτε στιγμή ότι εκείνο που συντελείται σήμερα –με τον Mehdi Belhaj Kacem, όπως και με άλλους τόσο στη Γαλλία όσο και στο εξωτερικό– είναι η αντικατάσταση [releve] της φιλοσοφικής γενιάς των δεκαετιών τού '60 και του '70, πολλοί εκ των εκπροσώπων τής οποίας έχουν εξάλλου ήδη πεθάνει». Βλ. *Logiques des mondes* (Paris: Éditions du Seuil, 2006), 550, επισημείωση στο τμήμα 7 τού βιβλίου I. Στο ίδιο μήκος κύματος και η αισιόδοξη διαπίστωση του Badiou λίγα χρόνια αργότερα: «Υπάρχει στη Γαλλία μια ρωμαλέα γενιά αληθινών φιλοσόφων –που ούτε *παπαγάλοι* είναι μιας φορητής ηθικής ούτε ακαδημαϊκοί των χαλαρωτικών επιστημών– οι οποίοι είναι μεταξύ τριάντα και σαράντα ετών. Ανάμεσα στους παλιούς, πολλοί είναι εκείνοι που κατορθώνουν να διαγωνίζονται στη δημόσια σκηνή τη λάμψη τής καλής εκείνης εποχής, αν και αποκλίνουν όσον αφορά τη φύση και τις αναφορές αυτής της λάμψης. Η κατάσταση στο εξωτερικό, όπου υποστήριζαν για περισσότερο καιρό την αρχική γαλλική ορμή, είναι ακόμη καλύτερη. Δεν είναι η στιγμή για ν' *απελπίζεται* κανείς». Βλ. Alain Badiou, *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης & Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 161, σημ. 1.

ουσίας που περιέχει το βιβλίο είναι η παρατήρηση, την οποία προσυπογράφουμε, ότι οι μεταφυσικές επεξεργασίες του Badiou είναι κατ' αρχήν αποσυζευχμένες από τις προσωπικές του πολιτικές προτιμήσεις και τοποθετήσεις (ο Kacem τανύζει βέβαια τούτη την ένταση μέχρι το σημείο τής διάρρηξης κάθε σύνδεσης μεταξύ των δύο). Η κύρια μομφή φαίνεται να είναι ότι ο προνομιούχος Badiou υποτιμά πλήθος πρακτικών ζητημάτων και εξελίξεων (όπως την «κλιματική κρίση» και το πρόβλημα της οικολογικής μετάβασης, την «Αραβική Άνοιξη», τις πραγματικές δυσκολίες των λαϊκών στρωμάτων, κτλ.), ενώ παραβλέπει εν γένει το πρόβλημα του Κακού, το οποίο ο Kacem συλλαμβάνει ως το κατεξοχήν άσκεπτο της σύγχρονης πανεπιστημιακής φιλοσοφίας.

Η υποδοχή τού βιβλίου στη Γαλλία υπήρξε μάλλον σκωπτική, μολονότι η απόπειρα θορυβώδους αποκαθήλωσης ενός «σούπερ σταρ» τής άκρας Αριστεράς και της εξαγωγίμης γαλλικής φιλοσοφικής παραγωγής συνεπήρε όσα έντυπα δεν είχαν ούτε ως ή άλλως σε ιδιαίτερη υπόληψη τις πολιτικές παρεμβάσεις τού Badiou. Ο ευρύτερος φιλοσοφικός σχολιασμός ωστόσο στάθηκε στην απουσία επιχειρημάτων, την διαρκή αυτοαναφορικότητα, τον προσωποπαγή χαρακτήρα τής κριτικής, τη μονοτονία τού κειμένου και το κάπως παράξενο –άηθες ή ανέντιμο, θα μπορούσε να προσθέσει κάποιος περισσότερο ευαίσθητος σε τέτοια θέματα– γεγονός τής ετεροχρονισμένης ανακάλυψης της Αμερικής. «Δεν είχε αντιληφθεί τόσα χρόνια ότι ο Mao δεν είναι ο Tin Tin, ούτε ο Badiou ο Superman;» διερωτήθηκε καυστικά η Marcela Iacub. Ουκ ολίγοι στάθηκαν στη φιλοδοξία αντικατάστασης της παραγκωνισμένης και αποκηρυγμένης πατρικής φιγούρας και κατάληψης του ρόλου της, την οποία αποπνέει το κείμενο. Πράγματι, η κύρια ίσως στόχευση του κειμένου –πέραν της εμφανώς αυτοβιογραφικής και αυτοκριτικής εξομολόγησης της πνευματικής διαμόρφωσης του συγγραφέα– μοιάζει να είναι η αγωνιώδης αναζήτηση μιας νέας φιλοσοφικής φωνής και γλώσσας για τη γενιά που διαδέχτηκε τους στοχαστές που μεσουράνησαν κατά τις δεκαετίες τού 1960 και 1970.⁸⁶⁴

864. Ο Kacem θα εγείρει ρητά αυτό το ζήτημα στην εκτενέστατη ανοιχτή επιστολή του στον Tristan Garcia, θεωρώντας ότι, από τα μέσα περίπου τής πρώτης δεκαετίας τού 21ού αι., αρχίζουν να πληρούνται οι προϋποθέσεις για την ανάδυση μιας πρωτότυπης φιλοσοφικής οπτικής (μιας νέας «στιγμής») για πρώτη ίσως φορά από την κλιμάκωση της πυκνής και πειραματικής κειμενικής παραγωγής, η οποία είχε λαβει χώρα από το 1965 περίπου μέχρι το 1970. Μάλιστα, παρά την προηγηθείσα ρήξη του με τον Badiou, εξακολουθεί να πιστώνει στο φιλοσοφικό σύστημα του άλλοτε μέντορά του τον ρόλο τού καταλύτη σ' αυτή τη θετική εξέλιξη. Βλ. Mehdi Belhaj Kacem, «Lettre à Tristan Garcia, au sujet de son livre *Forme et Objet et de l'ontologie qu'il y développe*», *La Revue Littéraire*, No. 52, Léo Scheer, (2012), 111-165. Εξάλλου, ήδη μετά τη ρήξη τους ανακαλεί την σφοδρότατη εντύπωση που τού είχε προξενήσει η ανάγνωση του *Είναι και συμβάν*, όπως και την καθοριστική για την πνευματική του διαμόρφωση επίδραση αυτής της συνάντησης: «Αγόρασα το *Είναι και συμβάν* το 2000. Ήταν ένα σοκ. Το ανέγνωσα μια πρώτη φορά δίχως ν' ασχοληθώ με τις μαθηματικές αναπτύξεις – ήμουν λιγάκι στα χαμένα... Βυθίστηκα στα τεχνικά αποσπάσματα κατά τη διάρκεια μιας δεύτερης και κατόπιν μιας τρίτης ανάγνωσης. Για τέσσερις πολύ έντονους μήνες, το *Είναι και συμβάν* ήταν ο μοναδικός ορίζοντάς μου, και όλα ανατράπηκαν. Ανακάλυπτα έναν εντελώς

Χειραφέτηση από τη μέγγενη της «αυθεντίας τού Πατέρα» ή εκπόρνευση στις επιταγές τού διανοητικού μάρκετινγκ; Ίδού πάντως τι έγραφε ο ίδιος ο Kacem μόλις δυο χρόνια νωρίτερα: «Ακριβώς όπως αρχίσαμε λέγοντας ότι ο Derrida δεν ήταν παρά μια παρένθεση –ευφυής μεν, παρένθεση δε– ανάμεσα στον Heidegger και τον Badiou· όπως τολμήσαμε [στη συνέχεια] να ισχυριστούμε ότι ο Heidegger δεν ήταν παρά μια παρένθεση –κρίσιμη μεν, παρένθεση δε– ανάμεσα στον Badiou και τον Hegel· μπορούμε [λοιπόν] τώρα να πάμε μέχρι το σημείο να βεβαιώσουμε ότι και ο Hegel δεν είναι παρά μια παρένθεση –μεγαλειώδης μεν, παρένθεση δε– ανάμεσα στον Kant και τον Badiou»!⁸⁶⁵

Πάντως, για να συμμετάσχουμε και εμείς με τη σειρά μας σ’ αυτό το παιχνίδι των εκτιμήσεων, θα ισχυριστούμε μεταξύ σοβαρού και αστείου ότι ο Badiou είναι, στη χειρότερη, ένας στοχαστής τού διαμετρήματος του Sartre, ενώ, στην καλύτερη των περιπτώσεων, ένας πυλώνας εφάμιλλος του φιλοσοφικού βεληνεκούς ενός Heidegger. Εν τη απουσία ενός υπερβατικού μέτρου ή ενός καθολικά αποδεκτού εξωτερικού κριτηρίου, εναπόκειται στον αναγνώστη να προσδιορίσει ακριβέστερα το εύρος διακύμανσης της τιμής των μετοχών τού Badiou στο φιλοσοφικό χρηματιστήριο αξιών.

κα) Στην περίπτωση του Sir Roger Scruton, η συνήθης υποψία περί συναγωγής τής οντολογίας από τις διακηρυγμένες ή υπόρρητες πολιτικές παραδοχές συρράπτεται με τη δυσπιστία απέναντι στη χρήση των μαθηματικών εκ μέρους τού φιλοσόφου. Με την πολεμική διατύπωση του συγγραφέα, δικαιούται κάποιος να σκεφτεί ότι «[ν]τόνοντας τα μεγάλα ερωτήματα με μαθηματική γλώσσα, ο Badiou ελπίζει να αφαιρέσει όλα τα στοιχεία τυχαιότητας και ευσεβούς πόθου από το επαναστατικό του πρόγραμμα και να το εμφανίσει ως θεμελιωμένο στην “οντολογία” – την καθαρή επιστήμη τού είναι. Επειδή ο Badiou, σε αντίθεση με τον Lacan, έμαθε αρκετά μαθηματικά ώστε να χρησιμοποιεί τα μαθηματικά σύμβολα χωρίς να γράφει γελοιότητες, το αποτέλεσμα θεωρήθηκε, από τους περιδεείς αναγνώστες του, πως περιβαλλόταν από ένα εντελώς καινούργιο είδος κύρους».⁸⁶⁶ Δεν επιθυμούμε ν’ αφοπλίσουμε εκ προοιμίου τούτη την

νέο φιλοσοφικό όγκο [massif]. Ο Badiou απέρριπτε την περιρρέουσα κουβέντα περί του τέλους τής μεταφυσικής· δεν επιδιόταν σε μίαν αποδόμηση των εννοιών à la Derrida. Όχι, δημιουργούσε ολόφρεσκες, πολύ αποσπασμένες έννοιες, σαν μπλοκ από γρανίτη: το είναι, το συμβάν, η αλήθεια, το υποκείμενο. Εν συντομία, είχα βρει τον αυθέντη/δάσκαλό μου. Δίχως αυτόν, θα είχα παραμείνει ένας άγριος/ατίθασος θεωρητικός». Βλ. Mehdi Belhaj Kacem, συνέντευξη στον Martin Duru, *Philosophie magazine*, 23.08.2012.

865. Βλ. Mehdi Belhaj Kacem, *L'esprit du nihilisme, une ontologique de l'Histoire* (Paris: Éditions Fayard, 2009). Ίσως το γνωστότερο έργο τής «μπαντιουϊκής» δεκαετίας του να είναι το *Événement et répétition*, πρόλογος: Alain Badiou (Paris: Éditions Tristram, 2004), του οποίου ο τίτλος μαρτυρά μια φιλοδοξία σύνθεσης των φιλοσοφιών τού Badiou και του Deleuze.

866. Βλ. Roger Scruton, *Τρελοί. Τσαρλατάνοι. Ταραχοποιοί: Διανοούμενοι της νέας αριστεράς*, μετάφραση: Άννα Δαμιανίδη, πρόλογος: Ανδρέας Πανταζόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Επίκεντρο, 2018), 272. Αυτόν τον κίνδυνο επισημαίνει φερειπείν η Malabou σε σχέση με την καχυποψία τού

επισήμανση, όμως θ' αρκεστούμε στην παρατήρηση ότι, εάν υπάρχει κάτι που «αποδεικνύει» η «μαθηματική οντολογία» τού Badiou, τούτο αφορά τον απερίσταλτα ενδεχομενικό χαρακτήρα τής σχέσης αναμεταξύ της «παρουσίασης» και της «αναπαράστασης» και την αναπόδραστη αυθαιρεσία κάθε απόπειρας οριοθέτησής της, και όχι κάποια υποτιθέμενη βεβαιότητα. Εν ολίγοις, το έργο τού Badiou παρέχει ένα ισχυρό επιχείρημα το οποίο κινείται στο επίπεδο της –πάντοτε πλεονασματικής– δυνατότητας των δυνατοτήτων και όχι στην οιονεί νομοτελειακή εγγραφή τους στην υφή τού υπάρχοντος (από την άποψη αυτή, πληθυντικοποιεί και εκκοσμικεύει την περισσότερο μεσσιανική έννοια του «ουτοπικού πλεονάσματος», σε απόσταση από τις δογματικές κατηχήσεις τής κωδικοποιημένης σε κρατικά εγχειρίδια, επιστημονικοφανούς εκδοχής τού «διαλεκτικού υλισμού»). Πέραν τούτης της εξόφθαλμης αστοχίας, οι υποψίες τού Scruton είναι θεμιτές και συζητήσιμες, όπως άλλωστε και όταν, λίγο αργότερα, παρατηρεί στο ίδιο πνεύμα ότι «[τ]ο κείμενο γλιστρά από τα μαθηματικά στον εμπειρικό κόσμο και ξανά πίσω, οι κρίσιμοι όροι, αν τούς πάρουμε από το ειδικό μαθηματικό πλαίσιο στο οποίο μόνο μερικώς ή και υπαινικτικά αναλύονται, δεν δίνουν καθαρό νόημα στη διευρυμένη χρήση τους και ο αναγνώστης έχει αναπόφευκτα την αίσθηση ότι ο Badiou δεν εφαρμόζει τα μαθηματικά[,] αλλά κρύβεται πίσω τους».⁸⁶⁷

αναρχισμού έναντι των θεωρησιακών βλέψεων της συστηματικής φιλοσοφίας: «Είναι σαφές ότι οι προσπάθειες να σκεφτούμε μαζί την ύπαρξη και την πολιτική έχουν άπασες υπάρξει καταστροφικές μέχρι σήμερα. Από τον “κομμουνισμό” τού Πλάτωνα μέχρι τον μαθηματικό ολοκληρωτισμό ενός ορισμένου μαοϊσμού, περνώντας από τη χαϊντεγκεριανή νύχτα, η επεξεργασία ενός δεσμού μεταξύ οντολογίας και πολιτικής, εξουσιοδοτούμενου από το πρωταρχικό μαστόρεμα της αρχής [bricolage originaire de l'arkhè, θα μπορούσε ν' αποδοθεί και ως “το προερχόμενο από την αρχή μαστόρεμα”], η οποία, όπως είδαμε, επεκτείνει τη βασιλεία της σε αμφότερα τα πεδία, έχει προκαλέσει μόνο τρομακτικά αδιέξοδα. [...] Γιατί να διακινδυνεύσουμε μια νέα παραπλάνηση; Δεν θα ήταν καλύτερα, απείρως καλύτερα, να κόψουμε [κάθε σύνδεση ανάμεσα σ]το είναι και τον αναρχισμό, να πάψουμε να οντολογικοποιούμε την πολιτική και να πολιτικοποιούμε την οντολογία, να αποδομήσουμε το παράδειγμα της Αρχής [archique] δίχως να το μετατρέψουμε σε αναρχικό [anarchiste] παράδειγμα και να σεβαστούμε έτσι την ποικιλομορφία των αγώνων ενάντια στην κυριαρχία, απέχοντας από το να τους ενοποιήσουμε (και ταυτόχρονα από το να καταστήσουμε την ίδια την κυριαρχία ομοιόμορφη) σε μια μοιραία/πεπρωμενική [destinale] περιπέτεια;» Βλ. Catherine Malabou, *Au voleur! Anarchisme et philosophie* (Paris: PUF, 2022), 386-387. Μολονότι η συγγραφέας συμμερίζεται τις επιφυλάξεις για τα πιο φιλόδοξα τέτοια εγχειρήματα σύζευξης ή στενής πρόσδεσης της οντολογίας με την πολιτική (η αναφορά στον «μαθηματικό ολοκληρωτισμό ενός ορισμένου μαοϊσμού» μάλλον είναι φωτογραφική), επ' ουδενί δεν απορρίπτει προκαταβολικά τη γονιμότητα της συσχέτισής τους.

867. Βλ. *αυτόθι*, 275. Όπως άλλωστε θα παραπονεθεί ο Badiou, προλογίζοντας την ανταπάντηση των Justin Clemens και A. J. Bartlett στη σχετική κριτική των Ricardo και David Nirenberg, *Critical Inquiry*, Vol. 38, No. 2 (2012), 364: «Είναι κουραστικό ν' ακούω ότι “παράγω/συνάγω” την πολιτική από την οντολογία, ενώ, ενάντια στον Heidegger κυρίως, ποτέ δεν παύω να επισημαίνω ότι είναι εντελώς διακριτοί/αποσυνδεδεμένοι τομείς». Πρβλ. Alain Badiou, *Deleuze. The Clamor of Being*, μετάφραση – προλογικό σημείωμα: Louise Burchill (Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 1999), 4: «Οι πολιτικές ακολουθίες, φέρουσες το αποτόπωμα του συμβάντος, είναι ένα πράγμα· η φιλοσοφική αιωνιότητα, ακόμη και αν στην κατασκευή της οροεξαρτάται από την πολιτική, ένα άλλο».

κβ) Ένα συναφές κλίμα καχυποψίας αποπνέει το άρθρο του Pascal Engel, ο οποίος καταβάλλει πάντως την προσπάθεια να κατανοήσει τις θέσεις στις οποίες ασκεί κριτική.⁸⁶⁸ Κατά τον Engel, η αυτοαποκαλούμενη μαθηματική «οντολογία» του Badiou δεν συνιστά καν μια οντολογία, εφόσον αποφεύγει να δώσει απαντήσεις στα παραδοσιακά και κυρίως στα σύγχρονα τεχνικά προβλήματα του κλάδου, ενώ, όταν φαίνεται ότι το κάνει, οι απαντήσεις που παρέχονται εντός τού πλαισίου της τείνουν να είναι υπαινικτικές και να παρουσιάζονται ως αυταπόδεικτες θέσεις, δίχως να συνοδεύονται από την απαιτούμενη υποστηρικτική επιχειρηματολογία. Στην πραγματικότητα η μπαντιουϊκή «οντολογία» αποτελεί μια κατ' αναλογία μεταφραση ενός τμήματος της θεωρίας συνόλων στο λακανο-χαϊντεγκεριανό ιδίωμα, με αποτέλεσμα να πείθει πρωτίστως όσους είναι ήδη εξοικειωμένοι με το εν λόγω ιδίωμα, οι οποίοι συχνά άλλωστε δεν έχουν επαρκή κατανόηση των εμπλεκόμενων μαθηματικών επεξεργασιών, δέχονται ωστόσο τα πορίσματα του φιλοσόφου επειδή ακριβώς είναι περιτυλιγμένα με την αύρα τής «αυθεντίας» και προφανώς κολακεύουν τις προειλημμένες δεσμεύσεις τους. Στην ουσία αυτής της κριτικής θα επανέλθουμε σύντομα, ωστόσο για την ώρα θ' αρκεστούμε σε μία προκαταρκτική παρατήρηση: Δεν είναι καθόλου δεδομένο ότι θα έπρεπε να εκλάβουμε την οντολογία αποκλειστικά ως «τεχνικό» αριστοτελικό κλάδο που ασχολείται πχ. με το ζήτημα της ύπαρξης και της ακριβούς φύσης των *καθόλου*. Τούτο μάς φαίνεται εξίσου περιοριστικό, εφόσον οριοθετεί το πεδίο τής οντολογίας βάσει των προδιαγραφών μιας ιστορικής μορφοποίησής του (εν προκειμένω της σχολαστικής και υστερομεσαιωνικής). Με τον τρόπο που μοιάζει ν' αντιλαμβάνεται τον συγκεκριμένο κλάδο ο Engel, σημαντικοί φιλόσοφοι του παρελθόντος και όχι μόνο θα βρίσκονταν εκτός τής εμβέλειάς του.

Και πράγματι, για όποιον είχε την παραμικρή αμφιβολία, ο Engel αναφέρει δύο πιθανούς λόγους για τους οποίους ο Badiou χρησιμοποιεί τα μαθηματικά με τέτοιο τρόπο. Ο ένας είναι όπως είδαμε η συγκάλυψη της «κομμουνιστικής εσχατολογίας» του πίσω από το κύρος του «γκουρού». Ο έτερος αφορά το ότι ο Badiou στην πραγματικότητα δεν επιθυμεί τόσο να κάνει «οντολογία», όσο –όπως το είχε διατυπώσει ο ίδιος αναφορικά με τον Deleuze– «να υφαιρέσει την επιστήμη από τον αποκλειστικό τομέα τής φιλοσοφίας τής γνώσης, δείχνοντας ότι, ως τρόπος παραγωγικής και δημιουργικής δραστηριότητας, και όχι πλέον ως αντικείμενο αναστοχασμού ή γνώσης/αναγνώρισης [cognition], πηγαίνει επέκεινα του τομέα τής γνώσης», παρέχοντας «μοντέλα επινόησης και μετασχηματισμού τα οποία εγγράφονται ως πρακτική τής δημιουργικής σκέψης, παρά ως οργάνωση των παρατηρηθέντων φαινομένων». Μ' άλλα λόγια, ο Badiou ίσως θέλει

868. Πρβλ. την κριτική του Pascal Engel, «Il Bidone: La soi-disant ontologie mathématique d'Alain Badiou», *Zilsel*, Vol. 1, No. 1, επιμέλεια τεύχους: Jérôme Lamy & Arnaud Saint-Martin, αφιέρωμα: «Science, technique, société» (2017), 187-203.

τελικά να γράψει ένα μαθηματικό μυθιστόρημα. Άλλωστε πρόκειται για «[κ]αλά εδραιωμένη παράδοση από τη Φαινομενολογία του πνεύματος, η οποία μάς δίνει ένα μυθιστόρημα της συνείδησης, τον Bergson, ο οποίος μάς αφηγείται/διηγείται το μυθιστόρημα της ζωής, [ενώ με τη σειρά τους] ο Sartre εκείνο τού είναι και του μηδενός και ο Merleau-Ponty εκείνο της αντίληψης (θυμάται κανείς ότι σε μια διάσημη συζήτηση της παρουσίασης εκ μέρους τού Merleau-Ponty των θέσεών του στη Γαλλική Εταιρία Φιλοσοφίας το 1946, ο Emile Bréhier ξεστόμισε [lançait]: “Βλέπω τις ιδέες σας να εκφράζονται από το μυθιστόρημα, από τη ζωγραφική, περισσότερο απ’ όσο από τη φιλοσοφία. Η φιλοσοφία σας οδηγεί στο μυθιστόρημα. Αυτό δεν είναι ένα ελάττωμα, όμως πραγματικά πιστεύω ότι οδηγεί σε τούτη την άμεση υπόδειξη [suggestion] των πραγματικοτήτων, έτσι όπως την βλέπουμε στα έργα των μυθιστοριογράφων”»». Αντίστοιχες απορίες και ενστάσεις είχαν συναντήσει οι Simondon και Deleuze για την επιμονή τους να εμπλέκουν με οργανικό τρόπο επιστημονικά μοντέλα στη φιλοσοφική πρακτική (την εξέτασή τους αφήνουμε σε άλλη συνάφεια). Πράγματι ο Badiou εκφράζει μια ευρύτερη τάση και η συγκεκριμένη κριτική αγγίζει πολλούς φιλοσόφους τής λεγόμενης «ηπειρωτικής» παράδοσης. Αλλά αυτό μάς οδηγεί στη συζήτηση σχετικά με το τι λογίζεται ως «φιλοσοφία» (και κυρίως τι συνιστά «καλή» φιλοσοφία), η οποία θίγει ένα περίπλοκο και ακανθώδες ζήτημα, δίχως να άπτεται αποκλειστικά του έργου τού Badiou και της όποιας αποτίμησής του. Η συζήτηση αυτή δεν μάς αφορά, διότι –με τους όρους που συχνά διεξάγεται– εύκολα διολισθαίνει σε σκοτεινά μονοπάτια (αρκούμεστε προσώρας στην παρατήρηση ότι υφίστανται καταρχήν διαφορετικοί τρόποι να παραχθεί «μεγάλη φιλοσοφία» ή φιλοσοφία νέτα σκέτα).

κγ) Τέλος, αντίστοιχη είναι η κριτική των Huneman και Barberousse, όταν επανήλθαν στην πρόθεση της δημοσιευμένης και αφορώσας το έργο τού Badiou φάρσας τους.⁸⁶⁹ Η αποδομητική κριτική τους αποσκοπούσε στην

869. Βλ. Anek Barberousse & Philippe Huneman, «Un “philosophe français” label rouge. Relecture tripodienne d’Alain Badiou», *Carnet Zilsel. Sociologie, histoire, anthropologie et philosophie des sciences et des techniques*, 01.04.2016. Πρόκειται για αναρτημένο διαδικτυακά κείμενο, προσπελάσιμο στη διεύθυνση: <https://zilsel.hypotheses.org/2548>. Βλ. επίσης την επάνοδό τους στο άρθρο «L’agriculture (bio) et l’événement: retour sur un canular métaphysique», *Zilsel*, Vol. 1, No. 1 (2017), 159-186. Εκεί συνδέουν τη φιλοσοφία τού Badiou με τον Πλωτίνο, κάνοντας λόγο μάλιστα για μια ευρύτερη τάση στη μεταπολεμική ευρωπαϊκή φιλοσοφία: «Ο Badiou είχε σίγουρα την ευχαρίστηση να μάς απαντήσει ότι επ’ ουδενί λόγω δεν είναι “μεταμοντέρνος”. Το να είναι μαοϊστής στην καρδιά, προφανώς τον απομακρύνει από τη μομφή τού “σχετικισμού” που τελετουργικά αποδίδεται στους Foucault, Deleuze, Derrida ή σε άλλους. Όμως, από τους πλέον αποδομιστές μεταμοντέρνους ίσαμε τη μπαντιουϊκή/μπαθειϊκή [badivine] οντολογία, το υλικό/ή ουσία τής ανοησίας/τού μη-νοήματος παραμένει το ίδιο [l’étouffe du non-sens]. Όλα [τα ανωτέρω φιλοσοφικά εγχειρήματα] θα μπορούσαν να εκληφθούν ως επανάληψη, σύμφωνα με ιδιοσυγκρασιακές κάθε φορά παραμέτρους, της ίδιας πλωτινικής μήτρας: η αντίθεση [μεταξύ αφενός] της ταυτότητας, τού είναι, της παρουσίας ή της προέλευσης/απαρχής και [αφετέρου] του Άλλου, της διαφοράς, του χάσματος, της απουσίας – και η

ανάδειξη: α) του τρόπου νομιμοποίησης του προϊόντος τού «μεγάλου στοχαστή» με τη διαμεσολάβηση του λανσαρίσματός του σε και της πρόσληψής του από ετερογενή και μάλλον περιθωριακά εξωφιλοσοφικά ακαδημαϊκά περιβάλλοντα των ΗΠΑ· β) του ρόλου και της ισχύος ορισμένων ΜΜΕ, τα οποία, σε συνδυασμό με την «αντεργκράουντ» ακαδημαϊκή παρουσία τού εν λόγω στοχαστή (η οποία συντελείται εντός τού γαλλικού ακαδημαϊκού περιβάλλοντος μεν, ώστε να απολαμβάνει κάποιο θεσμικό κύρος, αλλά στην απαιτούμενη απόσταση από τα «μείνστριμ» ιδρύματα και τους συνήθεις διαύλους δημοσίευσης των «καθηγητών» και των «ειδικών», ώστε να επιτρέπεται η καλλιέργεια ενός αρκούντως «αντισυστημικού» προφίλ), συμβάλλουν στην εντύπωση ενός ιδιότυπου «αντάρτικου εκ των έδρων» (ο Badiou ως Asterix της θεωρίας ή ως αντισυμβατικός «ποντικός» στο άβατο της κατεστημένης διανόησης)· γ) της συνεισφοράς τής ιδιόρρυθμης, τελετουργικής χρήσης τής γλώσσας στην παραγωγή αυτής της εικόνας, συχνά με την αρωγή τεχνικού λεξιλογίου προερχόμενου από άλλα πεδία και μεθερμηνευμένου κατάλληλα για την περίπτωση. Επιπλέον, διευκρινίζοντας τη θέση τους απέναντι σε κάποιες πιθανές παρερμηνείες και ενστάσεις, οι συγγραφείς επιμένουν ότι η πρόθεση της κριτικής τους δεν ανάγεται στην ανακίνηση των παλαιών παθών που εγείρονται από τους συνήθεις τρόπους πραγμάτευσης των αντίστοιχων με τη φάρσα τους περιστατικών (όπως είναι κατεξοχήν τα δίπολα «μεταμοντερνισμός – ορθολογισμός», «ηπειρωτική φιλοσοφία – αναλυτική φιλοσοφία» και «ακαδημαϊκό πεδίο – μέσα επικοινωνίας και ενημέρωσης»), αλλά ότι, αντιθέτως, η αιχμή της εγγίζει τον ίδιο τον πυρήνα τής φιλοσοφικής παραγωγής τού Badiou.

Ο εμφανώς πολεμικός τόνος αυτών των παρατηρήσεων δεν θα πρέπει να οδηγήσει τον φίλα προσκείμενο στη φιλοσοφική χειρονομία τού Badiou αναγνώστη στην ευκολία τής ανεξέταστης απεμπόλησής τους ως δυνητικά έστω θεμιτών ή ακόμη και γόνιμων ενστάσεων. *Πράγματι*, η προσφιλής στον Badiou αξιοποίηση των μαθηματικών ενδέχεται να ριζώνει σε κάποιον βαθμό στην επιθυμία του να γίνει κατανοητός από λίγους, να αποφύγει τον δημόσιο έλεγχο της επιχειρηματολογίας του, να διατηρήσει την αύρα τού μυστηρίου για τους «μυημένους», να αυτοπαρουσιαστεί ως βαθύνους και «αιρετικός» σε σχέση με τη λιγότερο φιλόδοξη και περισσότερο «επαγγελματική» ή «πεζή» προσέγγιση των συναδέλφων του.⁸⁷⁰ *Πράγματι*, η ούτως

κριτική τού πρώτου εν ονόματι του δεύτερου. Πάνω απ' όλα, άπαντα εξ αυτών συμμερίζονται μια κρυπτική ρητορική καμωμένη από λέξεις διαμαρτυρίας [τελετουργικά συνθήματα], η οποία μετατρέπει τον μεγάλο πλωτικό ρεμβασμό/ονειροπόληση σε μουσική».

870. Ενδεικτική είναι επ' αυτού η ακόλουθη μαρτυρία τού Justin E. H. Smith, σχολιάζοντας τον απόηχο της εν λόγω φάρσας: «Ο Badiou ίσως δεν είναι “μεταμοντέρνος”, ενδέχεται μάλιστα, όπως επιμένει, να απεχθάνεται τον μεταμοντερνισμό. Ωστόσο, μπορώ τουλάχιστον να αναφέρω ότι η εμπειρία τής παρακολούθησης ομιλιών του ήταν αξιοπρόσεκτα παρεμφερής μ' εκείνο που είχα νιώσει όταν είχα προσπαθήσει ν' ακούσω, μερικά χρόνια νωρίτερα, τους Jacques Derrida και Jean-Luc Nancy: *Ένιωθα σαν να διέκοπτα κάτι*, μια στιγμή εγγύτητας μεταξύ παλιόφιλων, επιφυλακτικά καταδεκτικών

εδραιωθείσα φυσιολογία τού «ηρωικού στοχαστή» ενδέχεται να υποβαστάζει την εξουσιομανία ή τη ματαιοδοξία τού Badiou και να παρέχει διέξοδο στη φιλοδοξία του να αναδιατάξει συνολικά την κοινωνία ή έστω τη φιλοσοφία την ίδια μέσω της ίδρυσης μιας νέας «σχολής».⁸⁷¹ *Πράγματι*, το εκτεθέν κύκλωμα πρόσληψης, αναπαραγωγής και μεταγωγικής ενίσχυσης (transductive amplification) του φιλοσοφικού “newspeak” των «μεγάλων στοχαστών» ενδέχεται να διευκολύνει την επώαση ουκ ολίγων αμφίβολης ή εν πάση περιπτώσει κυμαινόμενης ποιότητας «φιλοσοφικών» παρωδιών τού ύφους τους στους πλέον διαφορετικούς τομείς τού «πολιτισμικού» πανεπιστημιακού παραρτήματος των ΗΠΑ κυρίως (τα διάφορα “x studies” που εν μέρει υποδέχτηκαν και εν μέρει κατασκεύασαν τη *French theory* στην άλλη πλευρά τού Ατλαντικού). Σημειωτέον πάντως ότι, στη σημαντική μελέτη του για τη διαμόρφωση και κατασκευή τής *French theory*, ο François Cusset δεν αρκείται στην κριτική επισήμανση του ρόλου που διαδραμάτισε το περιβάλλον υποδοχής, αλλά τονίζει νηφάλια τη γόνιμη λειτουργία των όποιων παρανοήσεων, στον βαθμό που ενδέχεται ν’ αποδεσμεύουν τα περιεχόμενα των προσλαμβανόμενων κειμένων από τυχόν αχρείαστες, αδιόρατες και εξόχως «γαλλικές» αγκυλώσεις. Επιπλέον, *επαινεί* το έργο των επίμαχων στοχαστών (Lyotard, Deleuze, Foucault, Baudrillard, Derrida, Bourdieu) όσο και την καλλιέργεια μιας ιδιάζουσας πιστότητας από τους αλλοεθνείς αναγνώστες του σε σχέση με την (αποτιμώμενη αρνητικά από τον ίδιο) τροπή των πραγμάτων στην ίδια τη γενέτειρά τους από το 1980 και εξής.⁸⁷² *Πράγματι*,

προς τους αγχωμένους φιλόδοξους νέους, οι οποίοι τούς περιτριγύριζαν προσπαθώντας να κεντρίσουν την προσοχή τους, και εντελώς αδιάφορων προς εκείνους που ούτε ανήκαν ούτε είχαν βλέψεις να εισέλθουν στον εσωτερικό κύκλο. Θα έπρεπε να προσθέσω ότι δεν έχω αυτό το αίσθημα σε άλλα ακαδημαϊκά σκηνικά όπου τυγχάνει να παρεισδύω/εμφιλοχωρώ. Μπορώ να πάω σ’ ένα συνέδριο αφιερωμένο στην παλαιοανθρωπολογία ή τον Shakespeare, και να δω ότι όλοι οι συμμετέχοντες μοιράζονται μεγάλη ιστορία και συναπαρτίζουν ό,τι είναι από πολλές πλευρές μια λέσχη, και ωστόσο παραμένει αυτό το εξωτερικό πράγμα –η παλαιοανθρωπολογία ή ο Shakespeare– που δεν τούς ανήκει, που το αναγνωρίζουν ως κάτι για το οποίο οι υπόλοιποι παρευρισκόμενοι ενδιαφέρονται, και που δικαιολογεί την παρουσία μου εκεί όσο και τη δική τους». Βλ. “Notes on a Hoax”, 3 *Quarks Daily*, 13.04.2016 [η έμφαση είναι δική μας].

871. Ο ίδιος πάντως μάλλον δεν ενδιαφέρεται να κρύψει τα σχέδια εντατικής διαπαιδαγώγησης των νέων φιλοσόφων-βασιλέων τής εποχής: «Γι’ αυτό θεωρώ ότι πρέπει η φιλοσοφία να διδάσκεται, στ’ αλήθεια, από το νηπιαγωγείο. Γνωρίζουμε καλά ότι τα παιδιά των τριών ετών είναι μεταφυσικοί πολύ ανώτεροι από εκείνους των δεκαοκτώ ετών, γιατί θέτουν όλα τα ερωτήματα της μεταφυσικής». [Θεός φυλάξει! Μολονότι ενστερνιζόμαστε την εκτίμηση για τις πρωταθληματικές επιδόσεις που καταγράφουν οι μπόμπιρες και τα νιάνιαρα στη μεταφυσική, η εμπειρική εγκυρότητα της οποίας είναι ευκόλως διαπιστώσιμη. Και συνεχίζει ακάθεκτος:] «Ε λοιπόν, εγώ προτείνω να διδάσκονται στην τελευταία τάξη τού νηπιαγωγείου και οι δύο κλάδοι: τα πιτσιρίκια των πέντε ετών θα ξέρουν ασφαλώς να κάνουν καλή χρήση τής μεταφυσικής τού απείρου, καθώς και της θεωρίας συνόλων!» Βλ. *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 126.

872. Βλ. François Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (Paris: Éditions La Découverte, 2003). Αντιπρβλ. τη μαρτυρία τού Βρετανού ιστορικού των ιδεών Jeremy Stubbs, «“J’ai vécu sous la Terreur”: Vingt ans de French Theory dans les universités anglaises», *contreligne*, 05.05.2015: «Η εν λόγω θεωρία ήταν γαλλική ως προς το ότι αντλούσε την καταγωγή της από τα γραπτά και τα ρητά ορισμένων Γάλλων στοχαστών που ήσαν άπαντες σχεδόν συνδεδεμένοι με τον αμερικανικό ακαδημαϊκό κόσμο. Εκεί ήχαν αποκτήσει ένα μοναδικό καθεστώς που η έκφραση “αρχιστοχαστής” [maître à pensée] δυσκολευόταν να συλλάβει. Οι

ορισμένα ΜΜΕ ενδέχεται να συνεισέφεραν στη δημιουργία μιας «εναλλακτικής» παράδοσης σε σχέση με το αρχετυπικό φαινόμενο των νέων φιλοσόφων, συνεπώς στην προώθηση ενός διαφορετικού προϊόντος (του «μεγάλου στοχαστή» και μάχιμου διανοουμένου) ως αντίβαρο ίσως στη στενή πρόσδεση του φιλοσοφικού λόγου στους όρους τού μάρκετινγκ, το οποίο προϊόν εκ των πραγμάτων κατέλαβε το δικό του μερίδιο στην αγορά (niche construction), συγκροτώντας ένα κύκλωμα με τα «δικά του» τηλεοπτικά ή έντυπα μέσα και το αντίστοιχο κοινό.⁸⁷³

Μολαταύτα, οι ακόλουθες παρατηρήσεις θα μπορούσαν να εκφραστούν ως αντίρρηση, ακόμη και αν αναγνωριστεί σε αδρές γραμμές η ευστοχία αυτού του τύπου κριτικής. Πρώτον, η εμβέλειά του δεν περιορίζεται αποκλειστικά ούτε επιφυλάσσεται η *à la carte* εφαρμογή του στην περίπτωση του Badiou. Πλείστοι «αστέρες» τής μεταπολεμικής γαλλικής φιλοσοφίας και διανοήσης έχουν κατηγορηθεί ως «τσαρλατάνοι» με παρόμοια κριτήρια.⁸⁷⁴ Δεύτερον, μοιάζει να

γενναίοι Γάλλοι που παρέμεναν στην πατρίδα πίστευαν αφελώς ότι τα πλέον περιζήτητα προς εξαγωγή προϊόντα τους, ήταν το κρασί τού Bordeaux ή το φουά γκρα. Στην πραγματικότητα, ήταν οι παπικοί, μεγαλοποιημένοι και εκλεπτυσμένα αυταρχικοί διανοούμενοι [des intellectuels pontifiants, grandiloquents et subtilement autoritaires]. Ο σκληρός πυρήνας τούτων των στοχαστών συνίστατο από τα ακόλουθα ονόματα: Lacan, Derrida, Foucault, Girard, Baudrillard και Kristeva. Κοντά στο νεφέλωμα αυτό και ελαφρώς παραπίσω, βρίσκουμε τους Barthes, Althusser, Bourdieu, Deleuze ή Latour. Σήμερα, αυτό το σχεδόν εξαντλημένο ρεύμα έχει μια τελευταία πνοή στο πρόσωπο του Alain Badiou, η καριέρα του οποίου γνωρίζει μια όψιμη όσο και ανεξήγητη άνθιση».

873. Πρβλ. όσα ανέφερε για την «περίπτωση Bourdieu» η Λαλίνα Φαφούτη («Το φαινόμενο Μπουρντιέ», *Το Βήμα*, «Γνώμες», 13/09/1998), αφορμώμενη μεταξύ άλλων από την τότε πρόσφατη έκδοση του βιβλίου τής Jeannine Verdes-Leroux, *Le savant et la politique* (Paris: Éditions Grasset, 1996): «Η κοινωνιολόγος, που ειδικεύεται στις σχέσεις των διανοουμένων με τον κομμουνισμό, έχει γράψει σε λίγες σελίδες μια λεπτομερέστατη και φαρμακερή ανάλυση της προσωπικότητας του Bourdieu, της ομάδας των συνεργατών και των έργων του. Τον κατηγορεί για υπέρμετρη φιλοδοξία, για υπερβολική εκμετάλλευση των μέσων ενημέρωσης, για επιστημονική ασυνέπεια, για δικτατορική συμπεριφορά. Ισχυρίζεται ότι χρησιμοποιεί τη φήμη του και τα δήθεν επιστημονικά έργα του για να περάσει ένα ιδεολογικό μήνυμα, και ότι προσπαθεί να γίνει ο προφήτης ενός επικίνδυνου αριστεριστικού δόγματος. [...] Η δεδηλωμένη τοποθέτηση του Pierre Bourdieu στα αριστερά τής Αριστεράς, η πολιτική του δραστηριότητα και η ακραία συμπεριφορά του, αλλά και η διαρκής προβολή τού προσώπου και του έργου του από τα μέσα ενημέρωσης έχουν ενοχλήσει πολλούς. [...] Το καινούργιο που φέρνει η προσωπικότητα του Pierre Bourdieu είναι ότι έχει ξεπεράσει τα στενά όρια της πανεπιστημιακής κοινότητας και της διανοήσης – ακόμη και εκείνης που προβάλλεται διαρκώς από τα μέσα ενημέρωσης – και έχει φθάσει στο ευρύ κοινό, συσπειρώνοντας γύρω του ένα ανομοιομορφο σύνολο οπαδών». Τηρουμένων των αναλογιών, δέκα χρόνια αργότερα θ' ακούσε μια απλή αντικατάσταση των ονομάτων προκειμένου να δοθεί μια ανάγλυφη εικόνα τής «περίπτωσης Badiou».

874. Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω η πολύκροτη υπόθεση της διαμαρτυρίας για την αναγόρευση του Jacques Derrida σε επίτιμο διδάκτορα του Πανεπιστημίου τού Cambridge το 1992. Πρβλ. για μια πρόσφατη εξέτασή της, Niall Gildea, *Jacques Derrida's Cambridge Affair: Deconstruction, Philosophy and Institutionalality* (London: Rowman & Littlefield International, 2019). Για την περίπτωση του Deleuze θα γίνει εκτενέστερα λόγος σε άλλη συνάφεια, ενώ αναφορικά με τον Foucault θ' ακούσε να παραπέμπει κανείς στην ελληνική έκδοση του βιβλίου τού Jean-Marc Mandosio, *Μισέλ Φουκώ, η μακροήμερευση μιας απάτης. Φουκώφιλοι και φουκωλάτρες*, μετάφραση: Νίκος Μάλλιαρης – Γιώργος Παπαδόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Μάγμα, 2019), καθώς και στις συζητήσεις που αυτή προκάλεσε (όπου τον ρόλο τού συνήγορου ανέλαβε ο Θανάσης Λάγιος). Πρβλ. το δημοσιευμένο αρχικά στον *Nouvel Observateur* (1977) πολεμικό άρθρο τού Καστοριάδη «Οι

αφορά περισσότερο ένα μέρος των «δεκτών» (τα διάφορα περιβάλλοντα πρόσληψης και υποδοχής, εγχώρια ή μη), μολονότι αυτό το φαινόμενο τυγχάνει τής ανοχής, της συγκατάνευσης και σε κάποιον βαθμό τής εκούσιας ενθάρρυνσης εκ μέρους τού εκάστοτε «πομπού» («παραγωγού θεωρίας»). Τρίτον, το «δημοκρατικό έθος» τής συζήτησης μεταξύ ισότιμων και ομοτράπεζων εταίρων παραμένει βέβαια πολύτιμο – όπως άλλωστε και το σύστοιχο, κατ' αρχήν αδιάβλητο καθεστώς των τυπικά αξιοκρατικών κριτηρίων δημοσίευσης–, εντούτοις έχει συγκεκριμένα όρια. Είναι ένα πράγμα να ισχυριζόμαστε ότι είναι καλύτερο να υφίστανται και να τίθενται σε ισχύ αυτά τα κριτήρια και αυτό το έθος σε σχέση με το να μην υπήρχαν καθόλου, και ένα άλλο να φανταζόμαστε ότι η άτεγκτη εφαρμογή και η άνευ όρων αποδοχή τους προάγουν οπωσδήποτε το είδος δημιουργίας που προσήκει στη φιλοσοφία. Είναι σημαντικό να διατηρούμε κατά νου τη «μοναχική» στιγμή τού φιλοσοφείν, η οποία δεν ανάγεται στην ιδεώδη υπερβατολογική επικοινωνιακή συνθήκη των ομοτράπεζων. Μπορεί για βάσιμους λόγους να δυσφορούμε με την πλατωνική κριτική τής δημοκρατίας, ωστόσο η –εν είδει νοητικού πειράματος– αναδρομικά ενεργοποιούμενη ισχύς των εν λόγω αυστηρών κριτηρίων κατά μήκος τής ιστορίας είναι πιθανό να δυσχέραινε εξ αρχής την εμφάνιση ενός Πλάτωνα (ή ενός Spinoza, ενός Hegel, ενός Heidegger, ενός Wittgenstein: φανταστείτε τους να «στριμώχνουν» το επιχείρημά τους σε ολιγοσέλιδα άρθρα προς διανομή σε επιτροπή δημοσιογράφων για την ανάδειξη του νικητή σε ετήσιο φιλοσοφικό διαγωνισμό!). Τέταρτον, απομένει η καθαυτό *φιλοσοφική* εργασία τής ουσιαστικής ενασχόλησης με το κρινόμενο έργο (και, αλίμονο, μόνο δύσκολο δεν είναι να δικαιολογηθεί η αποφυγή της), εφόσον βέβαια δεν έχει προεξοφληθεί η ευτελής αξία του. Είναι ακριβώς τούτο το τελευταίο καθήκον που μάς έλαχε· το επωμιστήκαμε, ευεργετηθέντες και συνεπικουρούμενοι λίαν από τις πολύτιμες εργασίες ορισμένων άλλων, ελπίζοντας ότι κατορθώσαμε –στο μέτρο τού εφ' ημίν εφικτού, προφανώς– να συμβάλουμε με τη σειρά μας στην επιτέλεσή του με τη συγγραφή τής παρούσας διατριβής.

σαλτιμπάγκοι», το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή κειμένων *Η γαλλική κοινωνία* (Αθήνα: Εκδόσεις Ύψιλον, 1986²), 165-174.

VIII

«Πλατωνισμός τού πολλαπλού» ή «βιταλισμός τού δυναμικού»; Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας τού Badiou και του Deleuze

«Ο διάλογος μεταξύ ετεροφρόνων είναι αδύνατος και μεταξύ ομοδόξων περιττός».

– Παναγιώτης Κονδύλης

«Οι συναντήσεις μεταξύ ανεξάρτητων στοχαστών διενεργούνται πάντοτε σε μια τυφλή ζώνη».

– Gilles Deleuze

1. Η επίμονη αναμέτρηση του Badiou με τη σκέψη τού Gilles Deleuze:⁸⁷⁵

Ο τίτλος τού παρόντος κεφαλαίου παραπέμπει στο φημισμένο *Differenzschrift* του Hegel, το οποίο, εάν δεν μάς απατά η μνήμη, αποτελούσε το πρωτόλειο των επωνύμως υπογεγραμμένων δημοσιευμάτων του.⁸⁷⁶ Φαίνεται λοιπόν να υποβάλλει ευθύς αμέσως στον αναγνώστη την παιγνιώδη ιδέα ότι, στο ανέβασμα του εν λόγω θεατρικού, ο Badiou θα επωμιστεί τον ρόλο τού Fichte και ο Deleuze εκείνον του Schelling (ενώ, αλίμονο, μια ορισμένη αιδώς αποτρέπει την αυτοπαρουσίαση του συγγραφέα ως άλλου «διδάκτορα της εγκόσμιας σοφίας»). Όπως και να έχει η κατάσταση, στην πορεία τού κεφαλαίου ίσως διαφανεί ότι δεν είναι αυθαίρετες ορισμένες αντιστοιχίες (άλλωστε, στην παρούσα εργασία τα κύρια ονόματα περισσότερο χρησιμοποιούνται ως τοπολογικές *σημάνσεις* και ευρετηριάσεις για την εγγραφή *θέσεων* ή ως ελκυστές των επιμέρους δυναμικών *τάσεων* μιας δέσμης

875. Τα υποκεφάλαια VIII.2, VIII.4-5 αποτελούν εκ νέου επεξεργασμένη εκδοχή τής δημοσιευθείσας στη φιλοσοφική επιθεώρηση *διά-ΛΟΓΟΣ* μελέτης μας, η οποία ήταν με τη σειρά της προϊόν εμπλουτισμού τής εισήγησής μας στο διεθνές συνέδριο «Gilles Deleuze – Félix Guattari: Επωδοί ελευθερίας», που είχε λάβει χώρα τον Απρίλιο του 2015 στην Αθήνα. Βλ. «Όψεις μιας μη σχέσης: όρια, αναπτύξεις και προεκτάσεις τής ανάγνωσης της φιλοσοφίας τού Gilles Deleuze από τον Alain Badiou», *διά-ΛΟΓΟΣ*, τεύχος 6 (2016), 310-330.

876. Βλ. G. W. F. Hegel, *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Fichte και του Schelling*, μετάφραση – επίμετρο: Γιώργος Ηλιόπουλος (Αθήνα: Εστία, 2006). Ο Fichte παρεξηγήθηκε από την τοποθέτηση του συγγραφέα υπέρ τού Schelling και χρειάστηκαν οι διαβεβαιώσεις τού τελευταίου ότι δεν ήταν συνεννοημένοι εκ των προτέρων με τον Hegel. Όπως μαρτυρά η αλληλογραφία τους, σύντομα οι δρόμοι των Fichte και Schelling θα χώριζαν οριστικά, δεδομένου ότι ήδη από το 1800 είχε αρχίσει να γίνεται ορατή η φιλοσοφική διάσταση που υπέβασκε στις επιμέρους τοποθετήσεις τους. Είναι οπωσδήποτε ενδιαφέρον ενόψει όσων θ' αναφερθούν στον επίλογο ότι οι δύο αλλοτινοί συνεργάτες διαφωνούσαν ριζικά για μια σειρά βασικών ζητημάτων (αφού στην πορεία είχαν ανακλύσει εν πολλοίς ασύμβατες και εν πάση περιπτώσει αποκλίνουσες μεταξύ τους συλλήψεις τού ιδεαλισμού, του υποκειμένου, της φύσης, της οντολογίας, της ηθικής), ενώ μοιράζονταν ένα ευρύτερο αίτημα ανεύρεσης μιας *ανυπόθετης* φιλοσοφικής αρχής που θα καθιστούσε δυνατή τη συμφιλίωση του Kant με τον Spinoza.

φιλοσοφικών χειρονομιών, παρά ως κτήτορες πάγιων χαρακτηριστικών, ως «πυξίδες» μάλλον παρά ως «σημαδούρες»). Επιπλέον, η εν λόγω «διαφορά» θα πρέπει να κατανοηθεί ως το *διάφορον* ή *διαφέρον* κατά τη σχετική επισήμανση του Lyotard, δηλ. ως το σημείο εντοπισμού μιας ασυμμετρίας των οπτικών, μιας ασυμφιλίωτης απόκλισης, της οποίας η γεφύρωση είναι αδύνατο να επιτευχθεί δίχως η μία να υπαχθεί στην άλλη (μέσα από εν μέρει αυθαίρετα πρωτόκολλα μετάφρασης ή ιδιοποίησης) και συνάμα γόνιμο ή επιτακτικό να επιδιωχθεί.

Στο κείμενο που ακολουθεί, θα επιχειρήσουμε με τον πλέον επίμονο τρόπο να αναδείξουμε τη φιλοσοφική σχέση τού εγχειρήματος του Alain Badiou προς τη σκέψη τού Gilles Deleuze.⁸⁷⁷ Προκειμένου να περιορίσουμε το πεδίο τής έρευνας, θα εστιάσουμε αρχικά την προσοχή μας στη μονογραφία που τού αφιέρωσε το 1997, όπως και σε συναφή κείμενα όπου αναδιατυπώνεται η επιχειρηματολογία της, με άξονες την απόρριψη της έννοιας του «δυνητικού», τη θεωρία τού συμβάντος και το οντολογικό καθεστώς των πολλαπλοτήτων. Πρωτίστως στην εν λόγω μελέτη του, αλλά και σε πληθώρα μικρότερων άρθρων και αποσπασμάτων, ο Badiou θα προβεί σε μία ιδιάζουσα ανασυγκρότηση του πυρήνα τής ντελεζιανής σκέψης, ο οποίος κατά τη γνώμη του είναι οντολογικός ή μεταφυσικός (σε συμφωνία εξάλλου με ορισμένες

877. Μία ενδεχομένως χρήσιμη υπόμνηση: Η «άλλη εργασία», στην οποία γίνονται κατά καιρούς υπαινικτικές αναφορές σ' αυτό το κεφάλαιο (ή και σε άλλα σημεία τού παρόντος πονήματος), αρχικά αποτελούσε μέρος τού παραρτήματος της διδακτορικής διατριβής. Κατόπιν, εντάχθηκε στο κυρίως σώμα τού κειμένου εν είδει μακροσκελούς μεταφυσικού *excursus*, συνοδευτικού καίτοι ασύνδετου με αυτό, εφόσον αφορούσε αποκλειστικά τη σκέψη τού Deleuze ανεξάρτητα από την όποια σύνδεση ή αντιπαραβολή της με το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Badiou. Εν τέλει κρίθηκε προτιμητέα η απάλειψη/παράλειψη της, καθώς η απουσία κάποιας προφανούς εσωτερικής συνέχειας προς το θέμα τής κυρίως πραγμάτευσής μας, σε συνδυασμό με τη διογκούμενη έκταση της εν λόγω μελέτης κατέληξαν να προσαυξάνουν σημαντικά και να περιπλέκουν δυσανάλογα τις δυσκολίες ολοκλήρωσης της διατριβής (για τον αναγνώστη και τον συγγραφέα της εξίσου). Αυτό το *έργο εν προόδω* έφτασε ν' απαριθμεί δεκάδες σελίδες σημειώσεων, εκτεταμένων αποσπασμάτων, διάσπαρτων σκέψεων, αποδελτιωμένων χωρίων και λιγότερο ή περισσότερο επεξεργασμένου κειμένου· φέρει τους ολίγον κρυπτικούς γενικούς τίτλους «Αυτογονία και αυτοθεσία» και «Υπερβατολογική γεωδυναμική», και τον κάπως επεξηγηματικότερο περιγραφικό υπότιτλο: «Παραλλαγές τής Φυσιοφιλοσοφίας στον Deleuze». Αναγκαστήκαμε ν' αποδεχούμε κατόπιν πολλών δισταγμών και αντιστάσεων την επιβεβαίωση του μείζονος αρχικού φόβου: το περί ου ο λόγος μελέτημα στην πραγματικότητα αποτελούσε πρόπλασμα ενός *άλλου βιβλίου*. Η περαιτέρω χαρτογράφηση της προβληματικής του ενέπλεκε μεταξύ άλλων: α) Μια «δομική» εννοιολογική διαγώνιο στις περιπέτειες και τις διακυβεύσεις τής μεταϋπερβατολογικής φιλοσοφίας στο έργο των άμεσων επιγόνων τού Kant (περιλαμβανομένων κάποιων νύξεων σχετικά με τη μεταψυχολογία των ψυχοδυναμικών προσεγγίσεων μετά τον Freud). β) Μία (γεω-, οικο-, βιο-)φιλοσοφική περιδιάβαση στις επεξεργασίες ορισμένων αποκλινουσών παραδόσεων και σχετικά ετερόδοξων ερευνητικών προγραμμάτων, σε στενή συνύφανση με τη διαπλοκή τους στο έργο τού Deleuze και των Deleuze-Guattari. γ) Μία «μεταμπαντιουϊκή» ανασυγκρότηση του πυρήνα τής ντελεζιανής οντολογίας ως ανάκτησης και δημιουργικής μετάπλασης της *Naturphilosophie* (από τη «θεωρησιακή φυσική» και τον «απόλυτο ιδεορεαλισμό» τού Schelling μέχρι το είδος «θεωρησιακής ενεργειακής» που απαντά στο έργο των Nietzsche, Freud, Bergson και Bataille, δευτερευόντως δε στη *Lebensphilosophie* τού μεσοπολέμου ή ακόμη και σε ορισμένες απολήξεις τής «φιλοσοφικής ανθρωπολογίας» των Scheler, Gehlen και Plessner). δ) Στο διάβα των ανωτέρω, αναπόδραστη αποδεικνύεται η έδραση αλλά και η τοποθέτηση σε πλήθος επιμέρους «ερμηνευτικών» και «τεχνικών» ζητημάτων, άρα και η διάσχιση των συναφών πορθμών τής αχανούς δευτερεύουσας βιβλιογραφίας περί τον Deleuze.

ρητές διακηρύξεις τού ίδιου του Deleuze).⁸⁷⁸ Η διακριτική και αναμφίβολα συχνή παρουσία τού Deleuze στα κείμενα του Badiou συνιστά επαρκή ένδειξη του γεγονότος ότι είναι ο σύγχρονος συγγραφέας με τον οποίο διαλέγεται περισσότερο, αποτελώντας για τον ίδιο ένα είδος «φιλοσοφικής νέμεσης».

Προσώρας, μετά την παρουσίαση της «αιρετικής» ερμηνευτικής υπόθεσης του Badiou, θα ολοκληρώσουμε τη χαρτογράφηση του διαλόγου, στεκόμενοι σε μια (ελπίζουμε όχι πολύ σχηματική) συγκριτική αντιπαραβολή ορισμένων σημείων σύγκλισης και απόκλισης μεταξύ των δύο στοχαστών, επιφυλάσσοντας για το τέλος κάποιες παρατηρήσεις που θεωρούμε σημαντικές για την περαιτέρω διερεύνηση του θέματος. Θεωρούμε έτσι ότι έχουμε κατορθώσει να παράσχουμε μία επαρκή βάση για την ανάπτυξη του δικού μας *Differenzschrift*, αναδεικνύοντας τις σημαντικές διαφορές μεταξύ των ενικών φιλοσοφικών τους εγχειρημάτων, όσο και το ευρύτερο υπέδαφος που μοιράζονται οι κινήσεις τής σκέψης τους και το εν πολλοίς κοινό υπόδειγμα που φαίνεται να ενσαρκώνουν και να υπηρετούν, γεγονός που τούς καθιστά ένα παράξενο ή παράταιρο είδος *συνοδοιπόρων*, κάτι μεταξύ ομοδόξων και ετεροφρόνων (παρεμπιπτόντως, για το ζήτημα της ορθότερης αποτίμησης ή της κατάταξης της παρούσας συμβολής στη μία ή την άλλη παραφυάδα τής εγχώριας ή διεθνούς ντελεζολογίας ως προβληματιστεί η αναγνώστριά).⁸⁷⁹

878. Ίσως η γνωστότερη τέτοια εκμυστήρευση να προέρχεται από την κάτωθι απόκρισή του στον Arnaud Villani: «Το συμπέρασμα του *Χίλια Πλατώματα* συνιστά κατά τη γνώμη μου έναν πίνακα των κατηγοριών (μη πλήρη όμως, ανεπαρκή). Όχι με τον τρόπο του Kant, αλλά με τον τρόπο τού Whitehead. Η κατηγορία λαμβάνει λοιπόν ένα καινούργιο νόημα, πολύ ειδικό. Θα ήθελα να εργαστώ πάνω σ' αυτό το σημείο. Ρωτάτε αν υπάρχει δυνατή μαθηματική ή βιολογική μετάθεση [των κατηγοριών αυτών]. Μάλλον το αντίστροφο ισχύει. Αισθάνομαι μπερζονικός, όταν ο Bergson λέει ότι η νεότερη επιστήμη δεν έχει βρει τη μεταφυσική της, τη μεταφυσική την οποία θα είχε ανάγκη. Είναι τούτη η μεταφυσική που μ' ενδιαφέρει». Και κατόπιν, στην ερώτηση αναφορικά με το κατά πόσον είναι ένας «μη μεταφυσικός» φιλόσοφος, ο Deleuze απαντά κοφτά: «Όχι, αισθάνομαι αμιγής μεταφυσικός». Βλ. τη συνέντευξη «Réponses à une série de questions (Novembre 1981)», η οποία περιλαμβάνεται ως παράρτημα στη μονογραφία τού Arnaud Villani, *La guépe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (Paris: Éditions Belin, 1999), 129-131.

879. Εν τω μεταξύ, θα μπορούσε δικαιολογημένα να γίνει λόγος για μια άνθιση των ντελεζιανών σπουδών στην Ελλάδα, χάρη κυρίως στη δράση τριών ανθρώπων: του Κωνσταντίνου Μπουντά (εκ των πρώτων εισαγωγέων τού έργου τού Deleuze στον αγγλοσαξονικό κόσμο), του Γιάννη Πρελορέντζου (στον οποίο ο πρώτος αφιέρωσε τη μετάφραση του *Διαφορά και επανάληψη*) και της Χλόης Κολύρη. Πέραν των πολυπληθών και κατά τεκμήριο υψηλού επιπέδου μεταφράσεων, έχουν εκπονηθεί μεταπτυχιακές διπλωματικές εργασίες και διδακτορικές διατριβές πάνω στον Deleuze, όπως είναι αυτές του Γιάννη Ευσταθίου, *Κράτος και ασυνείδητο* (Πάντειο, 2017), του Χρήστου Καραγιαννάκη, *Εισαγωγή στην κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία των Ζιλ Ντελέζ και Φελίξ Γκουατταρί: Θεμελιώδεις έννοιες και διακρίσεις* (ΕΚΠΑ, 2020), του Ηλία Ακριβόπουλου, *Διαφορά και επιθυμία: η κοινωνικοπολιτική οντολογία των Gilles Deleuze και Félix Guattari* (ΑΠΘ, 2008), της Κύνθιας-Αναστασίας Πλαγιανού, *Εισαγωγή στην Κριτική Φιλοσοφία του Gilles Deleuze* (ΕΚΠΑ, 2016), του Δημήτρη Ιωάννου, *Εξάρχεια 1974-2004: Σχεδιάσματα μιας Ντελεζιανής γεωγραφίας* (ΕΜΠ, 2016), της Μαρίας Μαργαρίτη, *Συναίσθημα και χρόνος στον κινηματογράφο* (ΑΠΘ, 2018), της Δήμητρας Χατζησάββα, *Η έννοια του τόπου στις αρχιτεκτονικές θεωρίες και πρακτικές: σχέσεις φιλοσοφίας και αρχιτεκτονικής στον 20ό αιώνα* (Θεσσαλονίκη, 2009). Σε μια εξιστόρηση της πρόσληψης και μετάπλασης εννοιών και επιμέρους πτυχών τής ντελεζικής σκέψης στην ελληνική επικράτεια, θα άξιζαν ακόμη να αναφερθούν οι συμβολές τής Πάολας Ρεβενιώτη, του Άκη Γαβρηλίδη, των Σάββα Μιχαήλ, Παναγιώτη Σωτήρη, κτλ., και από τη νεότερη φουρνιά η

2. Μια ετερόδοξη ανασυγκρότηση της ντελεζιανής μεταφυσικής

Είναι γνωστή η παρατήρηση του Kant, σύμφωνα με την οποία οι μεταγενέστεροι αναγνώστες είναι σε θέση να καταλάβουν πολύ καλύτερα έναν φιλόσοφο απ' όσο κατανοούσε ο ίδιος τον εαυτό του. Σε κάποιον βαθμό, μια αντίστοιχη παραδοχή φαίνεται να συνιστά τον μεθοδολογικό κανόνα που ακολουθεί στη *Βοή τού Είναι*⁸⁸⁰ ο Alain Badiou, καθώς επαίρεται ότι είναι από τους πρώτους, εάν όχι ο πρώτος, που αντιμετώπισε στα σοβαρά τον Deleuze ως φιλόσοφο.⁸⁸¹

Επιχειρεί ούτως να ανασυγκροτήσει τον έλλογο πυρήνα της ντελεζιανής οντολογίας, παρέχοντας παράλληλα στον εαυτό του την ευκαιρία να διαφοροποιηθεί από τη στοχαστική χειρονομία τού «αντιπάλου» του.⁸⁸² Δεν πρόκειται για την πρώτη

ενθουσιώδης και εντατική ενασχόληση του Χάρη Καλαϊτζίδη. Φυσικά ρόλο έχουν παίξει και οι συλλογικότητες ή οι δικτύσεις που αξιοποιούν στην καθημερινή ή πολιτική πρακτική τους αυτό το έργο. Έτσι, έστω και καθυστερημένα, μπορούν να διακριθούν τρεις τουλάχιστον φάσεις: α) Η αρχική πρόσληψη του κοινωνικοπολιτικού έργου με την πρώτη μετάφραση του *Αντι-Οιδίποδα*. β) Η ακαδημαϊκή πρόσληψη με τη μετάφραση των ιστοριοφιλοσοφικών μελετών λίγο πριν και κατά τη διάρκεια της πρώτης δεκαετίας τού 21ου αι. γ) Η διασαύρωση και εξακρίνωση αυτών των νημάτων, χάρη στη δυναμική που δημιούργησαν το διεθνές συνέδριο για τις Επωδούς ελευθερίας το 2015 και οι ακόλουθες μεταφράσεις όλων των βασικών έργων. Ο ρόλος του διαδικτύου υπήρξε προφανώς ευνοϊκός για την πρόσβαση σε μεγάλο μέρος της σχετικής βιβλιογραφίας και τη δημιουργία χώρων συζήτησης.

880. Βλ. Alain Badiou, *Gilles Deleuze, «la clameur de l'être»* (Paris: Hachette, 1997), επανέκδοση το 2013 από τον οίκο Pluriel. Οι παραπομπές γίνονται στην αγγλική έκδοση: *Deleuze: The Clamor of Being*, μετάφραση – πρόλογος – σημειώσεις: Louise Burchill (Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 1999).

881. Βλ. Alain Badiou, “One, Multiple, Multiplicities”, στο *Theoretical Writings* (London: Continuum, 2004), 69. Απ' όσες μελέτες έχουμε υπόψη μας, είχαν προηγηθεί στη Γαλλία εκείνες του François Zourabichvili (*Deleuze. Une philosophie d'événement*) και του Jean-Clet Martin (*Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*), όπως και του Éric Alliez για το *Τι είναι φιλοσοφία*; των Deleuze και Guattari (*La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*), όλες εκ των οποίων δημοσιεύτηκαν το 1993. Ο François Wahl ήταν πάντως ο πρώτος που έβαλε το όνομα του Badiou δίπλα σ' εκείνο του Deleuze στην εισαγωγή του σε συλλογή κειμένων τού πρώτου. Βλ. François Wahl, «Le soustractif», στο: Alain Badiou, *Conditions*, σειρά «L'Ordre Philosophique» (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 9-54. Πρβλ. επίσης τη συγκριτική μελέτη τού John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy* (London – New York: Continuum, 2006). Επιπλέον, ενδιαφέρουσα κριτική είχε ασκήσει στον Deleuze από το 1980 περίπου και ο François Laruelle.

882. Όσον αφορά το βιογραφικό σκέλος, την εξιστόρηση της μεταξύ τους (μη) σχέσης μπορεί να βρει κανείς τόσο α) στην εισαγωγή της μονογραφίας τού Badiou· βλ. A. Badiou (1999), 1-6, όσο και: β) στη συγκριτική μελέτη τού Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005), 25-26, γ) στη μελέτη τού Jean-Jacques Lecercle για τις προσεγγίσεις τους στη λογοτεχνία, *Badiou and Deleuze Read Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), δ) στη βιογραφία των Deleuze-Guattari που συνέγραψε ο François Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Intersecting Lives*, μετάφραση: Deborah Glassman (New York: Columbia University Press, 2010), 365-372, ε) στο σχετικό λήμμα τού φιλοσοφικού λεξικού για τον Badiou, βλ. Jon Roffe, “Deleuze”, στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 85-88, στ) στη μελέτη της Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018), 6-9, 26-48 και 156-169.

απόπειρα κριτικής πραγμάτευσης εκ μέρους τού Badiou, αναμφίβολα ωστόσο αποτελεί την πλέον εμβριθή και συστηματικά ανεπτυγμένη. Το βιβλίο χωρίζεται σε κεφάλαια που καλύπτουν κρίσιμα (και προσφιλή στον συγγραφέα) θέματα, ενώ συνοδεύεται από εκτεταμένα χωρία από τα αναφερόμενα έργα τού Deleuze (όπου απουσιάζουν οι δημοφιλέστερες, κοινές με τον Guattari εργασίες).

Επομένως, βασικό σκοπό του στην εν λόγω μελέτη αποτελεί η απόσπαση του Deleuze από την τρέχουσα μόδα ή μάλλον ηγεμονική δόξα τού «δημοκρατικού υλισμού», όπως θα την οριοθετήσει ο Badiou στην εισαγωγή τού έργου του *Λογικές των κόσμων*.⁸⁸³ Όπως αναφέρθηκε, με τούτο τον όρο νοείται το δίπτυχο του κυρίαρχου στην παγκοσμιοποιημένη, μεταδιπολική εποχή λόγου, το οποίο περιλαμβάνει μια οντολογική παραδοχή («υπάρχουν μόνο σώματα και γλώσσες» ή επίσης «υπάρχουν μόνο άτομα και κοινότητες») και μια εμμέσως συναγόμενη ηθικοπρακτική επιταγή («ζήσε χωρίς Ιδέα!»). Άλλως ειπείν, ο Badiou επιθυμεί ν' αποσυζεύξει τη φιλοσοφική του νέμεση από έναν τρέχοντα «ντελεξισμό» τού συρμού, ήτοι να διασώσει το έργο του από τη συσχέτιση με μια ποπ φιλοσοφία για πάσα χρήση, αντλημένη κατά κύριο λόγο από τις «αναρχοεπιθυμητικές» τάσεις των δύο τόμων τού *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*.⁸⁸⁴ Ο Deleuze δεν είναι ο ιδεολόγος τής απρόσκοπτης «έκφρασης» και του δικαιώματος στην αχαλίνωτη κατανάλωση, δεν αποτελεί η φιλοσοφία του τον «προοδευτικό» πόλο τού δημοκρατικού υλισμού ούτε τη μήτρα τού κινήματος για την εναλλακτική παγκοσμιοποίηση, ούτε ακόμη παρέχει μια τεχνοφιλική δικαιολόγηση των οριζόντιων δικτυώσεων και του πληθωρισμού τής επικοινωνίας.⁸⁸⁵

883. Στον πρόλογο των *Λογικών των κόσμων*, ο Badiou διαχωρίζει τον αντίπαλό του απ' αυτό το ρεύμα, ρίχνοντας την ευθύνη κυρίως σε όσους εμπνέονται από τα συλλογικά έργα (και εμμέσως στον Guattari), μολοντί θεωρεί ότι ο ίδιος ο φιλόσοφος το ανέχτηκε, εάν δεν το ενθάρρυνε κιόλας. «Η κατηγορία τής ζωής είναι θεμελιώδης στον δημοκρατικό υλισμό. Κατά τη γνώμη μου, ήταν παραχωρώντας υπερβολικά πολλά σ' αυτήν που ο Deleuze, αφορμώμενος από το εγχείρημα διατήρησης της δυνατότητας μιας μεταφυσικής ενάντια στη σύγχρονη σοφιστική, κατέληξε να ανεχθεί το γεγονός ότι οι περισσότερες έννοιές του απορροφήθηκαν, ούτως ειπείν, από τη δόξα τού σώματος, της επιθυμίας, του συναισθηματικού επηρεασμού, των δικτύων, του πλήθους, του νομαδισμού και της απόλαυσης, στην οποία βυθίζεται, όπως σ' έναν σπινοζισμό τού φτωχού, ολόκληρη μια σύγχρονη “πολιτική”». Στην τάση αυτή θα αντιπαραβάλει τη δική του πρόταση περί μιας υλιστικής διαλεκτικής, που στηρίζεται στην πρόσθετη παραδοχή περί της ύπαρξης αληθειών. Βλ. Alain Badiou, *Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006), 9-17, η αναφορά στον Deleuze βρίσκεται στη σελίδα 44. Πρβλ. τις σελίδες 232-237 τής παρούσας διατριβής και τις προηγηθείσες υποσημειώσεις 437-446.

884. Για μια επισκόπηση των θεμάτων, των αντιδράσεων και της επιρροής τού *Αντι-Οιδίποδα* από τη σκοπιά τής ιστορίας των ιδεών, βλ. την έγκυρη μελέτη τού Julian Bourg, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought* (Montreal: McGill-Queen's Press, 2007), 105-176.

885. Πρβλ. Paul M. Livingston, *The Politics of Logic* (London: Routledge, 2012), 211-212, 218: «Γι' αυτόν και για άλλους λόγους, η ερμηνεία τού Badiou θα τύχει (και έχει ήδη τύχει) σφοδρής αντίθεσης απ' όσους βλέπουν στον Deleuze απλώς έναν σύμμαχο του “μεταμοντέρνου” προτάγματος που υποτίθεται ότι συνίσταται σε μια ακατάπαυστη αποκατάσταση/παλινόρθωση των δημοκρατικών δικαιωμάτων τού σώματος, της πληθυντικότητας των κοινοτήτων και του “μεταμεταφυσικού” εορτασμού τής αταξίας και του χάους ενάντια στην “τρομοκρατική” αξίωση της όποιας οργανωτικής ή κυρίαρχης αρχής. [...] Κατά συνέπεια, εκ μέρους τού παραδοξοκριτικού προσανατολισμού όσο και του ίδιου τού Deleuze, δεν θα έπρεπε να αντιτιθέμεθα στην ερμηνεία τού Deleuze από τον Badiou, παρά μάλλον να την καταφάσκουμε ως επιδεικνύουσα [displaying] έναν συνεκτικό, αυστηρό

Εν πολλοίς ενάντια στις αναγνώσεις ενός οχληρού μα ακίνδυνου «ντελεξισμού», ο Badiou θεωρεί ότι η σκέψη τού Deleuze α) οργανώνεται γύρω από μια ανανεωμένη μεταφυσική τού Ενός (που καλείται εφεξής Εν-Παν κατά το πανθειστικό πρότυπο), τέτοια που να επιτρέπει ταυτόχρονα τον πλουραλισμό των «ομοιομάτων»· β) προτείνει για τη σκέψη μια ηθική αριστοκρατικού ασκητισμού αντί μιας «αντιαυταρχικής» απελευθέρωσης των επιθυμιών, ένα στωικό έθος σύμφωνα με το οποίο, ενάντια στον ίδιο μας τον εαυτό, σκοπός είναι μάλλον να κάνουμε τις προατομικές και απρόσωπες ενικότητες, οι οποίες μάς διαπερνούν και μάς συγκροτούν, να εκφραστούν διαμέσου ημών.⁸⁸⁶ ενώ γ) έχει ταυτόχρονα συστηματικό και αφηρημένο χαρακτήρα, εάν με το τελευταίο εννοήσουμε όχι την περιφρόνηση για το συγκεκριμένο, αλλά τη μέριμνα για το συγκεκριμένο (στο επίπεδο) τής έννοιας. Μακράν τού να «λιβανίζει» τις αέναντες διαδικασίες ανάδυσης του καινοφανούς ή να συνυπογράφει την αποχαλινωμένη έκφραση του ορμέμφυτου, ο Deleuze παρουσιάζεται από τον Badiou ως ένας μινιμαλιστής μουσικός, ο οποίος συνεχώς επαναλαμβάνει το ίδιο θέμα (ένα εξαιρετικά περιορισμένο ρεπερτόριο εννοιών), εμπλουτίζοντάς το στις ποικίλες διαφοροποιούμενες παραλλαγές του (από βιβλίο σε βιβλίο, και ανάλογα με τις απαιτήσεις τού εκάστοτε προβλήματος).⁸⁸⁷ «Το ερώτημα που τίθεται από τον Deleuze είναι το ερώτημα του Είναι. Από τη μία άκρη ως την άλλη τού έργου του, το ζητούμενο είναι να στοχαστούμε, υπό τον περιορισμό [la contrainte] αναρίθμητων και τυχαίων περιπτώσεων, τη σκέψη (το ενέργημά της, την κίνησή της) επί τη βάσει/στο υπόβαθρο μιας οντολογικής προ-κατανόησης του Είναι ως Ενός».⁸⁸⁸ Έτσι, η δομή τής *Βοής τού Είναι* επιχειρεί να ανασυγκροτήσει αυτή την επαναλαμβανόμενη κίνηση σε παραδοσιακές θεματικές τής φιλοσοφίας, όπως λογίζονται κλασικά η οντολογία ή ενολογία, η θεωρία τής αλήθειας και η θεωρία τού

[rigorous] και παραδειγματικά θεμελιώδη προσανατολισμό τής σκέψης, ο οποίος είναι ωστόσο θεμελιωδώς διαφορετικός από εκείνον του Badiou. Αυτό σημαίνει ν' ακολουθήσουμε τον Badiou στον αυστηρό διαχωρισμό τού Deleuze από τον ήπιο [bland] «μεταμοντέρνο» εορτασμό τής ιστορικής και πολιτισμικής διαφοράς και της υλικής ετερογένειας που συχνά τού αποδίδονται. [...] Τούτη είναι, σ' έναν μεγάλο βαθμό, η πολιτική εκείνων που έχουν επωμιστεί/αναλάβει τη σκέψη τού Deleuze· είναι η πολιτική τής «προσληφθείσας εικόνας» τού Deleuze ως του μεγάλου άβαταρ της ετερογένειας και της διαφοράς, την οποία ο Badiou βίαια/σφοδρά –και αξιέπαινα, για την τρέχουσα ανάγνωση– αποσκοπεί να ανασκευάσει στο βιβλίο τού 1997».

886. Για τον ασκητισμό τού Deleuze, βλ. Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005), 65-68.

887. Εκκινώντας από πολύ διαφορετικές περιπτώσεις, «ο Deleuze φτάνει σε εννοιακές παραγωγές που θα χαρακτήριζα χωρίς δισταγμό ως *μονότονες*, συνθέτοντας ένα πολύ συγκεκριμένο καθεστώς έμφασης ή σχεδόν άπειρης επανάληψης ενός περιορισμένου ρεπερτορίου εννοιών, όπως και μιας βιρτουοζικής παραλλαγής ονομάτων, υπό το οποίο το σκεπτό/εκείνο που στοχάζεται [το εκάστοτε «αντικείμενο» τής σκέψης] παραμένει ταυτόσημο». Βλ. A. Badiou (1999), 15. Για συναφή χωρία αναφορικά με την επιμονή τού Deleuze στα ίδια μοτίβα, εκκινώντας από τις πλέον διαφορετικές αφετηρίες, βλ. επίσης *αυτόθι*, 17, 21, 28, 74-75, 90-91, 97. Πρβλ. το μεταγενέστερο σχόλιο του Badiou στο «One, Multiple, Multiplicities», 69: «Η διακύβευση της φιλοσοφίας συνίσταται στο να στοχαζόμαστε επαρκώς τον μέγιστο δυνατό αριθμό προβλημάτων (αυτή είναι η «εμπειριστική» όψη/διάσταση στον Deleuze – η διαζευκτική σύνθεση ή το «μικρό κύκλωμα»), προκειμένου να στοχαστούμε επαρκώς την Υπόσταση ή το Εν (το οποίο είναι η «υπερβατολογική» όψη, η Σχέση ή το «μεγάλο κύκλωμα»)».

888. Βλ. Alain Badiou, *Deleuze. Η βοή του Είναι* (Paris: Hachette, 1997), 32.

υποκειμένου. Η θέση τού Badiou αφορά τόσο το περιεχόμενο (τη «διδασκαλία» ή το «δόγμα») της ντελεξιανής σκέψης, όσο και τον μεθοδολογικό κανόνα που φαίνεται να προϋποθέτουν οι επιμέρους πραγματεύσεις της (κατά την εξέταση ατομικών περιπτώσεων και προβλημάτων, την πραγμάτευση του έργου συγκεκριμένων φιλοσόφων, λογοτεχνών, ζωγράφων ή δημιουργών τού κινηματογράφου, κτλ.). Πρόκειται επομένως για μία ισχυρή και συστηματική ανάγνωση, η οποία αποπειράται να ανασυστήσει τον εννοιολογικό σκελετό ενός ανταγωνιστικού παραδείγματος σκέψης. Θα σταθούμε στον πυρήνα αυτής της ερμηνείας, ο οποίος αφορά την ανασυγκρότηση της ντελεξιανής οντολογίας και την κριτική της από τον Badiou ως ανεπαρκούς για τη φιλοξενία τής σύγχρονης σκέψης τού πολλαπλού.

Ο Badiou θεωρεί πολύ σημαντικότερη την επιστροφή στην οντολογία παρά τη λεγόμενη «γλωσσική στροφή» που αναγνωρίζεται συχνά ως το κύριο χαρακτηριστικό τού 20ού αι. στη φιλοσοφία. Όμως ο αιώνας περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο υπήρξε οντολογικός, διατύπωση που ισοδυναμεί με την εκτίμηση ότι ο Heidegger λειτουργεί ως ο τελευταίος καθολικά αποδεκτός μείζων φιλόσοφος.⁸⁸⁹ Από τούτη την άποψη, ο Deleuze είναι απόλυτα σύγχρονός μας, δεδομένου ότι υποστηρίζει τη σύμφυση της οντολογίας με τη φιλοσοφία. Είναι γνωστή βέβαια η αντίθεσή του στη φαινομενολογία, για την οποία θεωρούσε ότι «είχε ευλογήσει πάρα πολλά πράγματα»,⁸⁹⁰ αντίθεση η οποία εδράζεται σε δύο άξονες: Αφενός στην εκ μέρους του περιφρόνηση ή υποτίμηση του θεμελιακού ρόλου που αποδίδεται στη συνείδηση και αφετέρου στον διακηρυκτικό ή λανθάνοντα ανθρωποκεντρισμό τού εν λόγω ρεύματος. Η ανθρώπινη σχέση προς τον κόσμο θεωρείται εντός τού φαινομενολογικού πλαισίου προνομιακή· όμως, προϋπόθεση της ντελεξιανής οντολογίας κατά τον Badiou είναι η Σχέση, η οποία αποτελεί ένα από τα ονόματα του Είναι, να εκδηλώνεται ως μη σχέση, τουτέστιν να υπάρχει αμοιβαία εξωτερικότητα των πολλαπλών τροπικότητων τού Είναι, δίχως κάποια επικράτεια να είναι σε θέση να οικειοποιηθεί και να προσαρτήσει κάποια άλλη σε μια εσωτερική σχέση (όπως αυτή μεταξύ της συνείδησης και του αναφερομένου της στις κλασικές αρθρώσεις τής φαινομενολογίας). «Αυτό είναι ό,τι ο Deleuze αποκαλεί “διαζευκτική σύνθεση”· πρέπει κανείς να στοχαστεί τη μη σχέση σύμφωνα με το Έν που την θεμελιώνει με το να διαχωρίσει ριζικά τους εμπλεκόμενους όρους».⁸⁹¹ Ο Heidegger, ειδικότερα στο

889. Η εναρκτήρια παραδοχή τού *Είναι και συμβάν* αφορά ακριβώς το καθεστώς τού Heidegger ως του τελευταίου καθολικώς αναγνωρίσιμου μεγάλου φιλοσόφου (την εποχή τής συγγραφής τού βιβλίου, τουλάχιστον). Ο Γερμανός και οι Γάλλοι επίγονοί του αποτελούν άλλωστε τον έτερο μεγάλο «αντίπαλο» του Badiou. Βλ. A. Badiou (1999), 21. Πρβλ. το κεφάλαιο VI.3 της παρούσης. Θα λέγαμε ότι, αν ο Kant λογίζεται ως ο ιδρυτής τού «μοτίβου τής περατότητας» και ως αυτός που το εισήγαγε στη φιλοσοφία, ο Heidegger υπήρξε ο πρωθυερέας του στον 20ό αι.

890. Βλ. Gilles Deleuze, *Φουκώ*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2005). «Υπήρχε πάντοτε στον Foucault ένας ηρακλειτισμός [héraclitéisme] βαθύτερος απ' ό,τι στον Heidegger, διότι η φαινομενολογία είναι εν τέλει υπερβολικά συμφιλιωτική/κατευναστική [pacifiante], έχει ευλογήσει υπερβολικά πολλά πράγματα».

891. Βλ. A. Badiou (1999), 22. Στην ουσία, ο Badiou διαβάζει τον Deleuze ως ένα είδος μοντέρνου, «προοδευτικού» μεταχάιντεγγεριανού. Αυτό μάλλον ως κομπλιμέντο πρέπει να εκληφθεί, δεδομένης και της δεσπόζουσας θέσης που θεωρεί ότι κατέχει η χάιντεγγεριανή χειρονομία. Η σύγκριση γίνεται μάλιστα ρητή στη *Βοή τού Είναι*, πρβλ. A. Badiou (1999), 21-23, 100-101. Πρβλ. και το παρακάτω

ύστερο έργο του, κινήθηκε προς μια κατεύθυνση εξόδου από το πλαίσιο που έθετε η φιλοσοφία τής συνείδησης και της προθετικότητας, αλλά δεν προχώρησε αρκετά. Η διαφορά των δύο οφείλεται, σε τελική ανάλυση, στο ότι ο Γερμανός κατά τον Deleuze (του Badiou) «δεν υποστηρίζει τη θεμελιώδη θέση τού Είναι ως Ενός μέχρι το τέλος. Δεν την υποστηρίζει επειδή δεν αναλαμβάνει τις συνέπειες της μονοσημίας τού Είναι. Ο Heidegger συνεχώς επικαλείται το απόφθεγμα του Αριστοτέλη: “το Είναι λέγεται πολλαχώς”, με διάφορες κατηγορίες. Είναι αδύνατο για τον Deleuze να συναινέσει σε αυτό το “πολλαχώς”». ⁸⁹²

Η θέση περί της μονοσημίας ή μονοφωνίας τού είναι αποτελεί κατά τον Badiou την κεντρική σύλληψη του Deleuze, και το κλειδί για την κατανόηση της σχέσης του με την ιστορία τής φιλοσοφίας. ⁸⁹³ Ότι το Είναι είναι μονοσήμαντο σημαίνει ότι όλα όσα

σχόλιο: «Καταλήγουμε με ό,τι θ’ αποκαλέσουμε φυσικό μυστικισμό», στο κείμενο “One, Multiple, Multiplicities”, το οποίο περιλαμβάνεται στη συλλογή *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 80 (και επίσης 246), το οποίο οφείλει να διαβαστεί σε συνάρτηση με τον στοχασμό υπ’ αριθμόν 11 (σελίδες 141-147 της γαλλικής έκδοσης) από το *Είναι και συμβάν* και το κεφάλαιο για τον «Heidegger ως κοινό τόπο» από το πρώτο *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (σελίδες 34-46 της ελληνικής έκδοσης). Αυτή η σύγκριση φαίνεται και από το περιεχόμενο της μοναδικής δημοσιευθείσας στα γαλλικά επιστολής από την μεταξύ τους αλληλογραφία [βλ. Alain Badiou, «Une lettre à Gilles (juillet 1994)», *Libération*, 07.11.1995], την οποία παραθέτουμε στο παράρτημα, όπως και από τη σημείωση 4 στο A. Badiou (2004), 246. Ο Deleuze μάλλον θα προσυπέγραφε τη γνώμη τού συνεργάτη και φίλου του Félix Guattari για τον Γερμανό, σύμφωνα με την οποία τούτος «βυθίζεται σ’ ένα Είναι που είναι για τον ίδιο ένας χαοσμικός ίλιγγος. Προφανώς λοιπόν, αν το Είναι αντιστοιχεί στον χαοσμικό ίλιγγο, όλα καταρρέουν σε μια ριζική απώλεια νοήματος και σε μια καταστροφική απαισιοδοξία. Αυτό που μέ ενδιαφέρει, είναι ότι πίσω από τα όντα, δεν υπάρχει κάποιο ομοιογενετικό Είναι, αλλά ετερογενετικές οντολογικές διαστάσεις. [...] Υπάρχουν πολλά άλλα μηχανογενή φύλα [phylums machiniques] πέραν των τεχνολογικών, της μηχανής με τη συνήθη σημασία τής λέξης. Υπάρχουν προς άρθρωση τα φύλα τής τεχνικής, τα φύλα των επιστημών, των μαθηματικών, αλλά επίσης της ποίησης, του κοινωνικού [socius], των επιθυμητικών μηχανών, κτλ. Ωστε έχουμε μια ετερογενετική μηχανογενή συνύφανση/αλληλεπικάλυψη [imbrication], η οποία είναι ανταγωνιστική προς τούτη τη θανατηφόρα [mortifère] θεώρηση της τεχνικής». Πολιτικά η διακύβευση αφορά τον ελλοχεύοντα κίνδυνο εγκλωβισμού σε μια αντιδραστική ή συντηρητική οικολογία, ήτοι σε μια ψευδή νοσταλγικότητα. Βλ. τη συνέντευξή του στον John Johnston, «Vertige de l’immanence», *Chimères*, No. 38 (Ιούνιος 1992), 12-30 – αγγλέζικη μετάφραση: Andrew Goffey, στο: Éric Alliez & Andrew Goffey (eds.), *The Guattari Effect* (London – New York: Continuum, 2011), 37.

892. Βλ. A. Badiou (1999), 23. Εν προκειμένω βέβαια ο Badiou αναφέρεται στην αριστοτελική διαπίστωση, της οποίας το πρώτο σκέλος παραθέτει μεταφρασμένο, σύμφωνα με την οποία «τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως» (πρβλ. Αριστοτέλους, *Μετά τα φυσικά*: 1003a3). Για ορισμένες ενδιαφέρουσες πληροφορίες αναφορικά με τις ιστορικοφιλοσοφικές καταβολές και τις κατοπινές θεολογικές εκπτώξεις τής θέσης για την «αναλογία τού είναι/όντος», βλ. τη διδακτορική διατριβή τού π. Χρίστου Μαλάη, *Η αναίρεση του δόγματος της «αναλογίας τού όντος» με βάση τα συγγράμματα του Αγίου Γρηγορίου τού Παλαμά* (Θεσσαλονίκη, 2011), 41-68.

893. Η θέση αυτή συνδέεται ιστορικά με τον John Duns Scotus, σε αντίθεση με τις ερμηνείες έτερων μεσαιωνικών φιλοσοφούντων θεολόγων, όπως του Θωμά Ακινάτη, οι οποίοι υποστήριζαν ότι το είναι λέγεται με διαφορετικούς τρόπους για τα εγκόσμια όντα και τον Θεό. Τα κατηγορήματα που αποδίδονται στον Θεό (πχ. εκείνο της «καλοσύνης») μόνο μια σχέση αναλογίας μπορούσαν να έχουν με τα αντίστοιχα που απευθύνονται στους ανθρώπους και τα πράγματα. Επομένως το επίδικο της διαμάχης συνδέεται με την υπερβατικότητα του Θεού ως οντολογικού θεμελίου, όπως άλλωστε θα

μπορούν να λεχθούν γι' αυτό, για όλη την ποικιλομορφία και την ετερογένεια των τρόπων του, λέγονται με τη μια και μόνη φωνή που δημιουργεί «τη βοή του Είναι».⁸⁹⁴

φανεί σύντομα. Σημειωτέον ότι ο Deleuze εντάσσει στην ίδια παράδοση τους Spinoza και Nietzsche (με κλιμακούμενη μάλιστα σειρά, ώστε η νιτσεϊκή «αιώνια επιστροφή» να συνιστά τη ριζοσπαστικότερη ενσάρκωσή της), ενώ στην παράδοση της εμμένειας εντοπίζει ως σημαντικές στιγμές –πέραν του Spinoza– συγκεκριμένα σημεία τού έργου των Fichte, Bergson και Sartre. Ο Badiou αναφέρει ότι, κατά τη σύντομη περίοδο της αλληλογραφίας τους, ο Deleuze τού είχε γράψει την εξίσωση «μονοσημαντότητα = εμμένεια». Πρβλ. Gilles Deleuze, «Ζώνες τής εμμένειας», στη μεταθανάτια συλλογή *Δύο καθεστώτα τρέλας. Κείμενα και συνεντεύξεις 1975-1995*, επιμέλεια: David Lapoujade (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), 244-245: «Έχουμε συχνά περιγράψει “το κλιμακωτό σύμπαν” που αντιστοιχεί σε μιαν ολόκληρη πλατωνική, νεοπλατωνική και μεσαιωνική παράδοση. Είναι ένα σύμπαν κρεμασμένο από το Ένα ως υπερβατική αρχή που προχωρά/προκύπτει μέσω μιας σειράς απορροών και ιεραρχικών μεταστροφών/μετατροπών [conversions]. Το Είναι λογίζεται πολύσημο [équivoque] ή αναλογικό. Τα όντα έχουν πράγματι περισσότερο ή λιγότερο είναι, περισσότερη ή λιγότερη πραγματικότητα, σύμφωνα με την απόσταση από ή την εγγύτητά τους στην αρχή [principe]. Όμως την ίδια στιγμή μια εντελώς άλλη έμπνευση διασχίζει αυτόν τον κόσμο [cosmos]. Είναι ως εάν ζώνες [plages] εμμένειας φύτρωναν μέσα από τα σκαλιά και τα στάδια και έτειναν να συνδεθούν ανάμεσα στα επίπεδα. Εκεί, το Είναι είναι μονοσήμαντο, ίσο: τουτέστιν τα όντα έχουν ίσο είναι, με την έννοια ότι το καθένα τους υλοποιεί/πραγματώνει την προσίδια δύναμή του [puissance] σε μια άμεση γειννίαση με την πρώτη αιτία. Δεν υπάρχει πλέον απομακρυσμένη αιτία: ο βράχος, ο κρίνος, το θηρίο και ο άνθρωπος ψάλλουν επί ίσοις όροις τη δόξα τού Θεού σ' ένα είδος εστεμμένης αν-αρχίας. Οι απορροές-μεταστροφές των διαδοχικών επιπέδων αντικαθίστανται με τη συνύπαρξη των δύο κινήσεων στην εμμένεια, τη *συμπλοκή* και την *εκπλοκή*, όπου “ο Θεός συμπλέκει τα πάντα”, την ίδια στιγμή που “το καθετί εκπλέκει τον Θεό”. Το πολλαπλό είναι μέσα στο ένα που το συμπλέκει, όσο και το ένα μέσα στο πολλαπλό που το εκπλέκει. Και αναμφίβολα η θεωρία δεν θα πάψει να συμφιλώνει τούτες τις δύο όψεις ή αυτά τα δύο σύμπαντα, και πάνω απ' όλα να υποτάσσει την εμμένεια στην υπερβατικότητα, να μετρά/ζυγίζει το Είναι τής εμμένειας στην Ενότητα της υπερβατικότητας. Όποιοι και αν είναι όμως οι θεωρητικοί συμβιβασμοί, υπάρχει στις ωθήσεις/ώσεις τής εμμένειας κάτι που τείνει να υπερχειλίζει [déborder] τον κάθετο κόσμο, να τον υπονομεύει εκ των ένδον, ως εάν η ιεραρχία γεννούσε μια συγκεκριμένη αναρχία, ή η αγάπη τού Θεού [να γεννούσε] έναν προσίδιο σ' αυτόν εσωτερικό αθεϊσμό: κάθε φορά συνορεύουμε με την αίρεση. Και η Αναγέννηση δεν θα πάψει να αναπτύσσει, να επεκτείνει τούτο τον εμμενή κόσμο, ο οποίος δεν συμφιλώνεται με την υπερβατικότητα δίχως να τον απειλήσει μ' έναν νέο κατακλυσμό».

894. Από αυτήν ακριβώς τη φράση άντλησε τον τίτλο της η μελέτη τού Badiou. Η λέξη «clameur» θα ήταν επίσης θεμιτό ν' αποδοθεί ως «κραυγή», «οχλοβοή», «αλαλαγμός». Το πλήρες χωρίο έχει ως εξής: «Η μονοσημαντότητα σημαίνει ότι το Είναι είναι μονοσήμαντο, ενώ αυτό για το οποίο λέγεται είναι πολυσήμαντο: ακριβώς το αντίθετο από την αναλογία. Το Είναι λέγεται σύμφωνα με μορφές οι οποίες δεν διαταράσσουν την ενότητα του νοήματός του· λέγεται με ένα μοναδικό νόημα για όλες τις μορφές του – και γι' αυτό αντέταξα στις κατηγορίες έννοιες ενός διαφορετικού είδους. Αλλ' όμως αυτό για το οποίο λέγεται, διαφέρει· λέγεται για την ίδια τη διαφορά. [...] Μια και η ίδια φωνή για το χιλιόφωνο πολλαπλό, ένας και ο ίδιος Ωκεανός για όλες τις σταγόνες, μια μοναδική κραυγή τού Είναι για όλα τα όντα, υπό τον όρο ότι κάθε ωκεανός, κάθε σταγόνα και κάθε φωνή θα έχει φτάσει στην κατάσταση πλεονασμού – με άλλα λόγια, στη διαφορά που τα μετατοπίζει και τα μεταμφιέζει και που, στρεφόμενη πάνω στο κινητό της μεταίχιμο, τα κάνει να επιστρέφουν». Βλ. Gilles Deleuze, *Διαφορά και επανάληψη*, εισαγωγή – μετάφραση: Κωνσταντίνος Β. Μπουντάς (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019), 411. Ψωρίτερα, στις σελίδες 88-89, απαντά το ακόλουθο απόσπασμα: «Μόνο μία οντολογική πρόταση υπάρχει: Το Είναι είναι μονοσήμαντο. [...] Από τον Παρμενίδα μέχρι τον Heidegger, είναι η ίδια φωνή που επαναλαμβάνεται, σαν μια ηχώ που ξεδιπλώνει ολόκληρη τη μορφή τού μονοσήμαντου. Μία και μόνη φωνή χρεώνεται με τον αλαλαγμό τού Είναι. [...] Η ουσία στη μονοσημαντότητα δεν είναι ότι το Είναι λέγεται με ένα και μοναδικό νόημα, αλλά το ότι λέγεται με ένα και μοναδικό νόημα για όλες τις εξατομικεύουσες διαφορές και τις ενδογενείς τροπικότητές τους. Είναι το ίδιο για όλες

Η παραδοχή τής μονοσημίας οδηγεί σε μια «επίπεδη οντολογία», ήτοι σ' ένα επίπεδο απόλυτης εμμένειας (πρόκειται για ένα είδος «οντολογικού εξισωτισμού», όπου καταφάσκει η *οντολογική* ισοτιμία των όντων, και δευτερευόντως για μια εκδοχή «οντολογικού φιλελευθερισμού», όπου προτάσσεται η ανεκτική συνύπαρξη και η συμπεριληπτική περιγραφή τους ενάντια στους αθέμιτους αποκλεισμούς και την ιεραρχική στιβάδωση των οντολογικών επιπέδων). Πώς όμως συνδυάζεται αυτή η θέση με την εξύμνηση της διαφοράς και της δημιουργίας, η οποία απαντά συχνά στον Deleuze και τους σχολιαστές του, δίχως για παράδειγμα να εκβάλλει σ' έναν αιτιοκρατικό μονισμό, όπως αυτός που πιστώθηκε στο πλαίσιο της *Pantheismusstreit* στον Spinoza, αναστατώνοντας τους Γερμανούς; Ακολουθώντας τον Deleuze, ο Badiou επαναφέρει στο σημείο αυτό τη μεσαιωνικών καταβολών διάκριση μεταξύ

αυτές τις τροπικότητες, αλλά οι τροπικότητες δεν είναι οι ίδιες. Είναι “το ίσο” αναφορικά με όλες, αλλά αυτές δεν είναι ίσες. Λέγεται για όλες με το ίδιο νόημα, αλλά αυτές οι ίδιες δεν έχουν το ίδιο νόημα. Ουσία του μονοσήμαντου Είναι είναι να εμπεριέχει εξατομικεύουσες διαφορές, ενώ αυτές οι διαφορές δεν έχουν την ίδια ουσία και δεν μεταβάλλουν την ουσία τού Είναι, [...] Δεν υπάρχουν, όπως το ποίημα του Παρμενίδη προτείνει, δυο, αλλά μία και μόνη “φωνή” τού Είναι η οποία περικλείει όλους τους τρόπους, συμπεριλαμβανομένων των πιο διαφορετικών, ποικίλων και διαφοροποιημένων. Το Είναι λέγεται με ένα και το αυτό νόημα για όλα όσα λέγεται, αλλά αυτό για το οποίο λέγεται διαφέρει: λέγεται για την ίδια τη διαφορά». Πρβλ. το αντίστοιχο χωρίο από τη *Λογική του νοήματος* (Παρίσι: Les Éditions de Minuit, 1969), 210-211: «Η φιλοσοφία συγχωνεύεται με την οντολογία, αλλά η οντολογία συγχωνεύεται με τη μονοφωνία τού είναι (η αναλογία ήταν πάντα ένα θεολογικό όραμα, όχι φιλοσοφικό, προσαρμοσμένο στις μορφές τού Θεού, του κόσμου και του εαυτού). Η μονοσημαντότητα του είναι δεν σημαίνει ότι υπήρχε ένα και μόνο Είναι: τουναντίον, τα όντα είναι πολλαπλά και διαφέροντα, πάντοτε παραγόμενα από μια διαζευκτική σύνθεση, αποσυσζευγμένα και αποκλίνοντα τα ίδια, *membra disjuncta*. Η μονοφωνία τού είναι σηματοδοτεί ότι το Είναι είναι Φωνή, ότι λέγεται, και λέγεται με ένα και μόνο “νόημα”, για καθετί για το οποίο λέγεται. Αυτό για το οποίο λέγεται διόλου δεν είναι το ίδιο. Όμως αυτό [το Είναι] είναι το ίδιο για όλα εκείνα για τα οποία λέγεται. [...] ένα μόνο Είναι για όλες τις μορφές και τις φορές, ένα μόνο ενίστασθαι [insistance] για καθετί που υπάρχει, ένα μόνο φάντασμα για όλους τους ζωντανούς, μία μόνη φωνή για όλον τον ορυμαγδό και όλες τις σταγόνες τής θάλασσας» (πρβλ. τη σελίδα 214 τής ελληνικής έκδοσης για μια λίγο διαφορετική απόδοση από τον Μπουντά). Συναφές είναι και το ακόλουθο απόσπασμα από τα *Χίλια πλατώματα* που συνέγραψε με τον Guattari: «Υπάρχουν επομένως λιγότερο ή περισσότερο μεγάλα άπειρα, όχι βάσει του αριθμού αλλά βάσει της σύνθεσης της σχέσης στην οποία εισέρχονται τα μέρη τους, με αποτέλεσμα κάθε άτομο να είναι μια άπειρη πολλαπλότητα, ενώ η Φύση ολόκληρη μια απολύτως εξατομικευμένη πολλαπλότητα πολλαπλοτήτων. Το πλάνο σύστασης της Φύσης είναι σαν μια τεράστια αφηρημένη μηχανή, ωστόσο ατομική και πραγματική, τα μέρη της οποίας είναι οι διαρρυθμίσεις ή τα ποικίλα άτομα που συνομαδώνουν το καθένα μιαν απειρία σωματιδίων υπό μιαν απειρία λιγότερο ή περισσότερο σύνθετων σχέσεων. Υπάρχει επομένως ενότητα ενός πλάνου Φύσεως, που ισχύει τόσο για τα άψυχα όσο και για τα έμψυχα, τόσο για τα τεχνητά όσο και για τα φυσικά. Αυτό το πλάνο δεν έχει να κάνει με μια μορφή ή με ένα σχήμα, ούτε με ένα σχέδιο ή με μια λειτουργία. Η ενότητά του δεν έχει να κάνει με εκείνη του θεμελίου που είναι θαμμένο στα έγκατα των πραγμάτων ούτε με εκείνη ενός πέρατος ή ενός σχεδίου στο μυαλό τού Θεού. Είναι ένα πλάνο εκδίπλωσης, που είναι μάλλον σαν τη διατομή όλων των μορφών, σαν τη μηχανή όλων των λειτουργιών, του οποίου οι διαστάσεις αυξάνουν ωστόσο μαζί με εκείνες των πολλαπλοτήτων ή των ατομικοτήτων τις οποίες τέμνει. Πάγιο πλάνο, όπου τα πράγματα διακρίνονται μόνο από τη βραδύτητα ή την ταχύτητα. Πλάνο εμμένειας ή μονοφωνίας, που αντιτίθεται στην αναλογία. Το Ένα χαρακτηρίζεται από το ένα και το αυτό νόημα ολόκληρου του Πολλαπλού, το Είναι χαρακτηρίζεται από το ένα και το αυτό νόημα όλων εκείνων που διαφέρουν». Βλ. *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια 2. Χίλια πλατώματα*, μετάφραση: Βασίλειος Πατσογιάννης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2017), 313.

του «πραγματικού» και του «μορφικού» ή «τροπικού» επιπέδου των διακρίσεων, προκειμένου να υποστηρίξει ότι ο Deleuze πρεσβεύει τη μονοσημία τού Είναι, η οποία ωστόσο παρουσιάζεται ως πολυσημία (και δεν θα μπορούσε να είναι αλλιώς) – έχουμε εν ολίγοις κατά το σπινοζικό πρότυπο ένα Είναι που ενσαρκώνεται, εκδηλώνεται, εξατομικεύεται σε πλήθος όντων και ονομάτων (με τη μορφική διάκριση να αφορά τα κατηγορήματα και την τροπική τούς ενικούς τρόπους τής υπόστασης).⁸⁹⁵ Η μορφικά πραγματική διάκριση δεν είναι αριθμητικής φύσεως, ώστε να μη θραύεται η ενότητα που αξιώνει η «μία και μόνη οντολογική πρόταση».⁸⁹⁶ Η

895. Πρβλ. τα ακόλουθα διαφωτιστικά σχόλια του Deleuze από την κατοπινή διάλεξή του για τον Spinoza: «Γενικά μιλώντας, κατά τη διάρκεια όλου του μεσαίωνα υπήρχε μια θεωρία των μορφών τής διάκρισης, όπου ο κάθε συγγραφέας θα δημιουργούσε τις δικές του μορφές διάκρισης, αλλά γενικά υπήρχαν τρεις κύριοι τύποι: η πραγματική διάκριση, η τροπική διάκριση και η διάκριση του λόγου. Και αν συσχετίσετε αυτούς τους τρεις τύπους διάκρισης με τα πράγματα καθεαυτά, θα παράγετε κάτι παράλογο, αν τους δώσετε οντολογικό έρεισμα, δεν έχουν οντολογικό έρεισμα ακόμη, έχουν μόνο αναπαραστατικό/ενδεικτικό έρεισμα, ήτοι: υπάρχει μια πραγματική διάκριση μεταξύ του Α και του Β όταν μπορώ να σκεφτώ το Α δίχως να σκεφτώ το Β, και το Β δίχως να σκεφτώ το Α. Μπορείτε να δείτε ότι είναι ζήτημα κριτηρίου τής σκέψης, κριτηρίου τής αναπαράστασης. Για παράδειγμα: δύο πράγματα είναι πραγματικά διακριτά, και δεν διαχωρίζονται απλώς, δύο πράγματα είναι [λοιπόν] πραγματικά διακριτά όταν μπορείτε να σχηματίσετε την αναπαράσταση του ενός δίχως να εισαγάγετε τίποτε από το άλλο, και αντιστρόφως. Τούτος ο αναπτήρας βρίσκεται πάνω σ' αυτό το βιβλίο, [όμως] είναι πραγματικά διακριτά; Ναι, μπορώ να αναπαραστήσω τον αναπτήρα στον εαυτό μου δίχως να εισαγάω το παραμικρό από την αναπαράσταση του βιβλίου, [άρα] είναι πραγματικά διακριτά. Είναι δυνατό επίσης να διαχωρίζονται στ' αλήθεια, θα αρκούσε [για να συμβεί αυτό] να έβαζα τον αναπτήρα στην τσέπη μου. Μεταξύ του πρόσθιου και του πίσω μέρους ενός χαρτιού, υπάρχει πραγματική διάκριση, μπορώ να αναπαραστήσω στον εαυτό μου την μία όψη τού χαρτιού δίχως να έχω την παραμικρή αναπαράσταση της άλλης. Στα [ίδια τα] πράγματα, το πρόσθιο και το οπίσθιο δεν είναι χωριστά, αλλά στην αναπαράστασή μου αντιστοιχούν σε δύο αναπαραστάσεις. Θα έλεγα [τότε] ότι υπάρχει πραγματική διάκριση μεταξύ της μπροστινής και της πίσω όψης ενός χαρτιού. Ωστε μπορεί να υπάρξει μια πραγματική διάκριση μεταξύ δύο πραγμάτων τα οποία να μην είναι στ' αλήθεια διαχωρισμένα. Δεύτερος τύπος διάκρισης: η τροπική διάκριση. Υπάρχει τροπική διάκριση όταν μπορώ να σκεφτώ το Α, μπορώ να αναπαραστήσω το Α στον εαυτό μου δίχως το Β, όμως δεν μπορώ να αναπαραστήσω στον εαυτό μου μόνο το Β. Φερειπείν: η έκταση και η μορφή/σχήμα. Ας υποθέσουμε, αδρομερώς, ότι δεν μπορώ να αναπαραστήσω στον εαυτό μου μια έκταση δίχως σχήμα, [ότι επίσης] δεν μπορώ να αναπαραστήσω στον εαυτό μου ένα σχήμα δίχως έκταση. Θα έλεγα [τότε] ότι μεταξύ της έκτασης και του σχήματος υπάρχει τροπική διάκριση. Σχετικά με αυτήν, δεν θα πρέπει να την μεταφέρουμε βιαστικά στο επίπεδο της οντολογίας, [αφού] διόλου δεν σημαίνει ότι υπάρχει μια έκταση δίχως σχήμα στα πράγματα [καθεαυτά], ενδέχεται [άλλωστε] να μην υπάρχει. Μπορείτε να δείτε ότι είναι η ίδια χειρονομία, είναι [και πάλι σχετική με] τα κριτήρια της αναπαράστασης. Τρίτη διάκριση: η διάκριση του λόγου. Όταν αναπαριστώ στον εαυτό μου ως δύο, δύο πράγματα τα οποία είναι ένα στην αναπαράσταση. Μ' άλλα λόγια, η διάκριση του λόγου συνιστά αφαίρεση. Όταν διαχωρίζω την μπροστινή και την πίσω όψη τού φύλλου χαρτιού, δεν επιτελώ μian αφαίρεση εφόσον δίνονται ως δύο στην αναπαράστασή μου, εφόσον [δηλ.] υπάρχουν δύο αναπαραστάσεις, όταν όμως κάνετε λόγο για ένα μήκος δίχως πλάτος/εύρος, οσοδήποτε μικρό και αν είναι τούτο το μήκος, επιτελείτε μian αφαίρεση. Όταν δεν μπορείτε να έχετε καμία δυνατή αναπαράσταση ενός μήκους το οποίο δεν θα είχε εύρος, οσοδήποτε μικρό. Ούτως μεταξύ του μήκους και του εύρους υφίσταται μια διάκριση του λόγου».

896. «Μόνο μία οντολογική πρόταση υπάρχει: Το Είναι είναι μονοσήμαντο. [...] Όπως και να 'χει, από τον Παρμενίδη μέχρι τον Heidegger, είναι η ίδια φωνή που επαναλαμβάνεται, σαν μια ηχώ που ξεδιπλώνει ολόκληρη τη μορφή τού μονοσήμαντου. Μία και μόνη φωνή χρεώνεται με τον αλαλαγμό τού Είναι. [...] Η διαφορά στα νοήματα είναι τώντι μια πραγματική διαφορά (distinctio realis), αλλά

ερμηνεία αυτή φωτίζει την παράδοξη φόρμουλα «πλουραλισμός = μονισμός»,⁸⁹⁷ η οποία απαντά μεταγενέστερα στα *Χίλια πλατώματα* (1980). «Η μονοσημία προϋποθέτει ότι το νόημα είναι *οντολογικά ταυτόσημο* για όλα τα διαφορετικά όντα». ⁸⁹⁸ Ο κόσμος των όντων συνιστά επομένως το θέατρο των ομοιωμάτων τού Είναι, όπου το νόημα κατανέμεται νομαδικώ τω τρόπω και είναι της ίδιας οντολογικής τάξης. Έτσι, ο Deleuze εμφανίζεται ως εκπρόσωπος ενός μοντέρνου πλατωνισμού διαφορετικής απόχρωσης ή επιτονισμού.⁸⁹⁹ Η διαφορά –ο «νιτσεισμός»

δεν έχει τίποτα το αριθμητικό ή το οντολογικό: είναι μια μορφική, ποιοτική ή σημειολογική διαφορά. [...] Αυτό που ενδιαφέρει είναι ότι μπορούμε να σκεφτούμε πολλά μορφικά ξεχωριστά νοήματα τα οποία, παρ' όλα αυτά, αναφέρονται στο Είναι ως προς ένα και μόνο δηλούμενο νόημα – από οντολογική άποψη ένα. [...] Στην οντολογική πρόταση, όχι μόνον αυτό που δηλώνεται είναι οντολογικά το ίδιο για ποιοτικά διαφορετικές έννοιες, αλλά επίσης και η έννοια είναι η ίδια ως προς τους εξατομικεύοντες τρόπους και τους αριθμητικά διαφορετικούς αναφορείς και εκφραστές: Τέτοια είναι η κυκλοφορία στην οντολογική πρόταση (έκφραση στο σύνολό της)». Βλ. Gilles Deleuze, *Διαφορά και επανάληψη*, εισαγωγή – μετάφραση: Κωνσταντίνος Β. Μπουντάς (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019), 88-89.

897. «Δεν επικαλούμαστε έναν δυϊσμό παρά για να προκαλέσουμε έναν άλλο. Δε χρησιμοποιούμε έναν δυϊσμό μοντέλων παρά για να φτάσουμε σε μια διεργασία που θα προκαλούσε όλα τα μοντέλα. Απαιτούνται κάθε φορά νοητικοί διορθωτές για να αναιρέσουν τους δυϊσμούς που δε θελήσαμε να εγείρουμε, από τους οποίους [ωστόσο] περνάμε. Να φτάσουμε στη μαγική φόρμουλα που όλοι αναζητούμε –ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ = ΜΟΝΙΣΜΟΣ–, περνώντας μέσα από όλους τους δυϊσμούς που συνιστούν τον εχθρό, αλλά έναν εχθρό εντελώς αναγκαίο». Βλ. Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια 2: Χίλια πλατώματα*, μετάφραση: Βασίλειος Πατσογιάννης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2017), 36-37.

898. Βλ. A. Badiou (1999), 25. Πρβλ. Mogens Laerke, “The Voice and the Name: Spinoza in the Badiouian Critique of Deleuze”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, No. 8 (1999), 86-99.

899. Για μια ιστορική αναδρομή που θίγει τη σχέση τής έκφρασης με τα νεοπλατωνικά σχήματα περί εκπήγασης ή απορροής, βλ. το ενδέκατο κεφάλαιο «Η εμμένεια και τα ιστορικά στοιχεία τής έκφρασης» από τη μονογραφία τού Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας, επιστημονική επιμέλεια: Άρης Στυλιανού (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 2002), 209-229. Εκεί μεταξύ άλλων πληροφορούμαστε τα εξής: «Η εμμένεια συνεπάγεται για λογαριασμό της μια καθαρή οντολογία, μια θεωρία τού Είναι, όπου το Εν δεν είναι παρά η ιδιότητα της υπόστασης και εκείνου που υπάρχει. Και ακόμη, η εμμένεια στην καθαρή της μορφή απαιτεί την αρχή μιας ισότητας του είναι ή τη θέση ενός Είναι-ΐσου: όχι μόνο το Είναι είναι ίσο καθεαυτό, αλλά εμφανίζεται εξΐσου παρόν μέσα σε όλα τα όντα. [...] Επιπλέον, η εμμένεια στην καθαρή της μορφή αξιώνει ένα μονοσήμαντο Είναι, το οποίο διαμορφώνει τη φύση και συνίσταται σε θετικές μορφές, κοινές στον παραγωγό και το προϊόν, στην αιτία και το αποτέλεσμα. Γνωρίζουμε ότι η εμμένεια δεν καταργεί τη διάκριση των ουσιών, χρειάζονται ωστόσο κοινές μορφές που συγκροτούν την ουσία τής υπόστασης ως αιτία, ενώ περιέχουν τις ουσίες τρόπων ως αποτελέσματα. Έτσι λοιπόν η ανωτερότητα της αιτίας, από την άποψη της εμμένειας, διασώζεται, αλλά δεν επιφέρει καμία εξοχότητα, δηλαδή καμία τοποθέτηση μιας αρχής πέραν των μορφών, οι οποίες είναι οι ίδιες παρούσες μέσα στο αποτέλεσμα. Η εμμένεια αντιτίθεται σε κάθε εξοχότητα της αιτίας, σε κάθε αποφατική θεολογία, σε κάθε αναλογική μέθοδο, σε κάθε ιεραρχική σύλληψη του κόσμου. [...] Ωστόσο, ακόμη και μέσα σε αυτές τις συνθήκες, η εμμένεια εμφανίζεται ως μια θεωρία-όριο διορθωμένη από τις προοπτικές τής απορροής και της δημιουργίας. Ο λόγος είναι απλός: η εκφραστική εμμένεια δεν μπορεί να αρκεσθεί στον εαυτό της όσο δεν συνοδεύεται από μια πλήρη σύλληψη της μονοσημαντότητας, από μια πλήρη κατάφαση του μονοσήμαντου Είναι. [...] Η ιδέα της έκφρασης απωθείται από τη στιγμή που γεννιέται. Αυτό συμβαίνει επειδή τα θέματα της δημιουργίας ή της απορροής δεν μπορούν να αγνοήσουν ένα μίνιμουμ υπερβατικότητας, που εμποδίζει τον “εξπρεσιονισμό” να φθάσει μέχρι το έσχατο όριο της εμμένειας την οποία και συνεπάγεται. Ακριβώς, η εμμένεια είναι ο φιλοσοφικός ίλιγγος, αναπόσπαστη από την

τού φιλοσόφου, θα λέγαμε— έγκειται στο ότι τα ομοιώματα (τα πλατωνικά φαντάσματα ή είδωλα) κατ' αυτόν επ' ουδενί δεν αποτελούν αντίγραφα αντιγράφων ή θαμπές και ξεθωριασμένες αντανάκλασεις. Δεν υπάρχει οντολογική ιεραρχία στη σκέψη του Deleuze, αφού «“να ανατρέψεις τον πλατωνισμό” σημαίνει να κάνεις τα ομοιώματα να εγερθούν και να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους».⁹⁰⁰ Πώς εξηγούνται τότε τα δίπολα του Deleuze; Ο Badiou διευκρινίζει ότι «το Είναι πρέπει να λέγεται με έναν τρόπο τόσο από τη σκοπιά τής ενότητας της δύναμής του, όσο και από τη σκοπιά τής πολλαπλότητας των αποκλινόντων ομοιωμάτων που αυτή η δύναμη ενεργοποιεί [πραγματώνει] καθαυτή».⁹⁰¹ Προκειμένου να λεχθεί η μονοσημία δηλ. απαιτούνται δύο ονόματα. Η σύγχυση πολλών σχολιαστών τού φιλοσόφου εξηγείται, κατά τον Badiou, από το ότι συχνά ο ίδιος φαίνεται να προκρίνει το ένα σκέλος τού διπόλου κατά την προκαταρκτική προσέγγιση της κίνησης παραγωγής τους.⁹⁰²

Η πολυσημία των όντων και των ονομάτων είναι αποτέλεσμα της εμμενούς παραγωγής τού Ενός. Μια κρίσιμη συνέπεια της μονοσημίας είναι η αδυνατότητα να την σκεφτούμε επί τη βάσει προκαθορισμένων κατηγοριών, οι οποίες θα οδηγούσαν αναπόδραστα στην κατάλυσή της (οπότε το Είναι θα λεγόταν με δύο νοήματα, επί παραδείγματι αυτό της ταυτότητας και εκείνο της μη ταυτότητας, της εγγύτητας προς ή της απόστασης από το εκάστοτε «αρχέτυπο», της μετοχής ή όχι σε αυτό). Επομένως δύο ονόματα είναι απαραίτητα ώστε να αρθρωθεί η μονοσημία, αλλά αυτά δεν επιτελούν κάποια οντολογική διάκριση, η οποία θα ενέπιπτε στην επικράτεια της κατηγοριακής σκέψης. Ακόμη και όταν αυτό φαίνεται να συμβαίνει στα κείμενα του Deleuze, αφορά μία εισαγωγική διάκριση, η οποία εν συνεχεία θα εγκαταλειφθεί. Πρόκειται για μία αντιδιαλεκτική σκέψη, καθώς η διαμεσολάβηση, που αποτελεί μία κατηγορία, θυσιάζει τη μονοσημαντότητα του είναι και —συνεπώς— την οντολογική

έννοια της έκφρασης (διττή εμμένεια: της έκφρασης μέσα σε εκείνο που εκφράζεται και του εκφραζόμενου μέσα στην έκφραση). Η σημασία του σπινοζισμού μάς φαίνεται να είναι η ακόλουθη: καταφατική δήλωση της εμμένειας ως αρχής· απαλλαγή της έκφρασης από κάθε υποταγή ως προς μια απορροϊκή ή παραδειγματική αιτία. Η ίδια η έκφραση παύει να απορρέει, όπως και να ομοιάζει. Όμως, ένα τέτοιο αποτέλεσμα μπορεί να επιτευχθεί μόνο σε μια προοπτική μονοσημαντότητας. [...] Σε σχέση με τη μονοσημαντότητα, η ιδέα μιας μορφικής διάκρισης, δηλαδή μιας πραγματικής διάκρισης, η οποία δεν είναι και δεν μπορεί να είναι αριθμητική επιτρέπει στον Spinoza να συμφιλιώσει άμεσα την οντολογική ενότητα της υπόστασης με την ποιοτική πολλαπλότητα των κατηγορημάτων. Τα πραγματικά διακριτά κατηγορήματα, αντί να προέλθουν από μια εξέχουσα ενότητα, συγκροτούν την απολύτως μία ουσία τής υπόστασης. [...] Είναι αλήθεια ότι η παραγωγή των τρόπων γίνεται μέσω διαφοροποίησης. Πρόκειται όμως τότε για μια καθαρά ποσοτική διαφοροποίηση. Εάν η πραγματική διάκριση δεν είναι ποτέ αριθμητική, αντίστροφα η αριθμητική διάκριση είναι κατ' ουσίαν τροπική. Βεβαίως, ο αριθμός αρμόζει καλύτερα στα όντα τού λόγου, παρά στους ίδιους τους τρόπους. Παραμένει το γεγονός πως η τροπική διάκριση είναι ποσοτική, ακόμη και αν ο αριθμός εκφράζει ασαφώς τη φύση αυτής της ποσότητας».

900. Πρόκειται για αποστροφή από τη *Λογική του νοήματος*, όπως παρατίθεται στο: A. Badiou (1999), *Η βοή τού είναι*, 26.

901. Βλ. A. Badiou (1999), 28.

902. Πρβλ. Miguel de Beistegui, “The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger, and Deleuze”, μετάφραση: Ray Brassier, στο: Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany, NY: SUNY Press, 2005), 45-58.

ισοτιμία των όντων (εφόσον ένας όρος τής σχέσης εμφανίζεται ως εσωτερικός σε κάποιον άλλο, ισχυρότερο ή περιεκτικότερο πόλο, λόγου χάριν το αντικείμενο σε σχέση με τη συνείδηση ή οι εκάστοτε ανηρημένοι προσδιορισμοί στην εγγελιανή διαλεκτική τής αυτοκινούμενης Έννοιας).⁹⁰³ Η τελευταία διασφαλίζεται, όπως είδαμε, όταν τα όντα βρίσκονται σε καθεστώς «μη σχέσης» μεταξύ τους, το οποίο ενδέχεται βέβαια ν' αποτελεί ένα βαθύτερο είδος σχέσης (σ' ένα ιστορικοφιλοσοφικό σχόλιο, σ' αυτό το σημείο θα μπορούσε να εντοπιστεί η αναβίωση μιας ιδιότυπης «παγκοινωνικής» μοναδολογίας, παρεμφερούς απ' ορισμένες απόψεις προς εκείνες του Gabriel Tarde και του Whitehead).

Η ερμηνεία αλλά και η κριτική τού Badiou περιστρέφεται γύρω από την έννοια του *δυνητικού*, την οποία συνδέει (ορθώς, αν και σε συμφωνία με το πρίσμα τής αφήγησής του) με την προβληματική τού θεμελίου, του υποβάθρου και της βάσης, για να αναφέρουμε μερικές μόνον από τις σημασίες τού γερμανικού Grund.⁹⁰⁴ Η

903. Πρβλ. το κεφάλαιο “The Cult of Deleuze” της μελέτης τού Jason Barker, *Alain Badiou: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2002), 111-129.

904. Οπωσδήποτε παρουσιάζει ενδιαφέρον ότι ένα από τα ελάχιστα ετήσια σεμινάρια του Deleuze που δεν αφορούσαν τη σκέψη κάποιου φιλοσόφου, άπτεται του προβλήματος της θεμελίωσης. Βλ. *Qu'est-ce que fonder?* 1956-1957. Εκεί διακρίνει τρεις μείζονες προσεγγίσεις τού φλέγοντος νεωτερικού ζητήματος της θεμελίωσης, δηλ. της δικαιολόγησης της φιλοσοφικής εκκίνησης, οι οποίες είναι αντίστοιχα η ορθολογιστική, η επιστημολογική και η υπαρξιακή, ενώ αναδεικνύει –προεκτείνοντας τις σχετικές νύξεις τού Novalis και τις αναλύσεις τού Heidegger– τον συγκροτητικό ρόλο τής υπερβατολογικής φαντασίας. Στο *Διαφορά και επανάληψη* ο Deleuze θα αναφερθεί επανειλημμένα στη διάκριση μεταξύ θεμελίου (fondement), θεμελίωσης (fondation) και εκθεμελίωσης (éffodrement). Το εύρος των δυνατών αποδόσεων του γερμανικού όρου Grund ανάλογα με τα εκάστοτε συμφοραζόμενα είναι ενδεικτικό και από φιλοσοφική άποψη πολύ ενδιαφέρον: Θεμέλιο, [αποχρών] λόγος, έδαφος, αίτιο, βάση, υπόβαθρο, βυθός, πυθμένας. Σε συνάρτηση με την προγενέστερη σημείωση για τον Heidegger, και την ευρύτερη στρατηγική σημασία που αποδίδει στο ρεύμα τού «ποιητικού μυστικισμού» ή μονολεκτικά τού «ρομαντισμού» ή «βιταλισμού» ο Badiou, θα μπορούσαμε να πούμε ότι εντάσσει τον Deleuze σε μια πολύ ευρύτερη γενεαλογία, της οποίας εκπρόσωπος θα ήταν –πέραν των Spinoza, Bergson και Nietzsche, που αποτελούν τις κύριες φιλοσοφικές αναφορές του– ο Schelling (ειδικότερα της σπιννοζικής και νεοπλατωνικής περιόδου τού λεγόμενου «συστήματος της Ταυτότητας»). Επιπλέον, η προβληματική τού Deleuze όσον αφορά τη σύλληψη του δυνητικού (ιδίως στο *Διαφορά και επανάληψη*) οφείλει αρκετά σε άλλους «ελάσσονες» φιλοσόφους, όπως οι Salomon Maimon, Albert Lautman και Gilbert Simondon (για τη διαλεκτική των Ιδεών και την αισθητική των εντάσεων αντίστοιχα). Πρβλ. το εκτενές σχόλιό του στη *Λογική του νοήματος*: «Επιδιώκουμε να καθορίσουμε ένα απρόσωπο και προατομικό υπερβατολογικό πεδίο που να μην προσομοιάζει στα αντίστοιχα εμπειρικά πεδία και το οποίο διόλου να μην συγγέται μ' ένα αδιαφοροποίητο βάθος. Τούτο το πεδίο δεν μπορεί να καθοριστεί όπως εκείνο μιας συνείδησης: παρά τις προσπάθειες του Sartre, δεν μπορούμε να διατηρούμε τη συνείδηση ως περιβάλλον, ενώ απορρίπτουμε τη μορφή τού προσώπου και την έποψη της ατομικεύσης. Μια συνείδηση δεν είναι τίποτα χωρίς μια ενοποιητική σύνθεση, όμως δεν υπάρχει ενοποιητική σύνθεση της συνείδησης δίχως τη μορφή τού Εγώ [Je] ή την έποψη του Εαυτού [Moi]. Αυτό που δεν είναι ούτε ατομικό ούτε προσωπικό, απεναντίας, είναι οι εκπομπές ενικότητων [émissions de singularités] στον βαθμό που εμφανίζονται σε μια ασύνειδη επιφάνεια και απολαμβάνουν μια έμφυτη κινητή αρχή αυτοενοποίησης μέσω νομαδικής κατανομής, η οποία είναι ριζικά διαφορετική από τις σταθερές και εδραίες κατανομές ως συνθήκες των συνθέσεων της συνείδησης. Οι ενικότητες είναι τα αληθινά υπερβατολογικά συμβάντα. [...] Μακράν τού να είναι ατομικές [individuelles] ή προσωπικές, οι ενικότητες προΐστανται στη γένεση των ατόμων και των προσώπων· επιμερίζονται σ' ένα “δυναμικό” το οποίο απ' εαυτού δεν περιλαμβάνει ούτε Εαυτό ούτε Εγώ, αλλά που τα παράγει ενεργοποιούμενο, υλοποιούμενο/πραγματούμενο [en s'effectuant], [ενώ] οι

σκέψη τού θεμελίου παραδοσιακά εδράζεται σε μια μιμητική θεώρηση του είναι, όπου η αμφισημία τού είναι και η κατηγορική σκέψη επανεισάγονται μέσω της ιεραρχικής διάκρισης του πρ(ωτ)οτύπου και του αντιγράφου του. «Από τη σκοπιά τής δυναμικής εξουσίας τού Είναι, δεν υπάρχει κανείς βάσιμος λόγος ώστε τα όντα να ομοιάζουν σ' οτιδήποτε ουσιωδέστερο από τα ίδια. Αποτελούν μία εμμενή παραγωγή τού Ενός, και διόλου [δεν αποτελούν] εικόνες κυβερνώμενες από την ομοιότητα. Είναι τυχαίες τροπικότητες του μονοσήμαντου και, όντας όσο το δυνατόν πιο απομακρυσμένα από κάθε μιμητική ιεραρχία, μπορούν να καταστούν στοχάσιμα στην αναρχική τους συνύπαρξη μόνο μέσω της διαζευκτικής σύνθεσης. [...] Αυτό είναι ένα χαρακτηριστικό τού Deleuze που εκτιμώ ιδιαίτερα: ένα είδος ακλόνητης αγάπης για τον κόσμο ως έχει, μιας αγάπης που, πέραν της αισιοδοξίας και της απαισιοδοξίας εξίσου, σηματοδοτεί ότι είναι πάντοτε μάταιο, πάντοτε ανάξιο της σκέψης ως τέτοιας, να κρίνεις τον κόσμο».⁹⁰⁵

μορφές [figures] αυτής της ενεργοποίησης διόλου δεν προσομοιάζουν στο υλοποιούμενο/πραγματούμενο δυναμικό. Είναι μόνο μια θεωρία των ενικών σημείων [points] που αποδεικνύεται ικανή να ξεπεράσει τη σύνθεση του προσώπου και την ανάλυση του ατόμου όπως αυτές είναι (ή συντελούνται) στη συνείδηση. Δεν μπορούμε να δεχτούμε την εναλλακτική που εκθέτει ταυτόχρονα και στο σύνολό τους την ψυχολογία, την κοσμολογία και τη θεολογία: είτε ενικότητες που έχουν ήδη ληφθεί/χρηγηθεί σε άτομα και πρόσωπα, είτε η αδιαφοροποίητη άβυσσος. Είναι όταν ανοίγεται ο –βρίθων [fourmillant] από ανώνυμες και νομαδικές, απρόσωπες, προατομικές ενικότητες– κόσμος που βρισκόμαστε επιτέλους στο πεδίο τού υπερβατολογικού. [...] Αυτό που είναι κοινό στη μεταφυσική και την υπερβατολογική φιλοσοφία είναι πρωτίστως τούτη η εναλλακτική που μας επιβάλλουν: είτε ένα θεμέλιο [fond] αδιαφοροποίητο, απύθμενο/βαραθρώδες [sans fond], άμορφο μη είναι, άβυσσος δίχως διαφορές και δίχως ιδιότητες – είτε ένα κυρίαρχα ατομικευμένο Είναι/Όν, μια σφοδρά προσωποποιημένη Μορφή. Εκτός αυτού τού Είναι ή τούτης της Μορφής, δεν θα έχετε παρά χάος... Μ' άλλα λόγια, η μεταφυσική και η υπερβατολογική φιλοσοφία ομονοούν στο να συλλαμβάνουν τις καθορίσιμες ενικότητες μόνον ως ήδη φυλακισμένες σ' έναν υπέρτατο Εαυτό [Moi] ή ένα ανώτερο Εγώ [Je]. [...] Νομαδικές ενικότητες που δεν βρίσκονται πλέον φυλακισμένες στη σταθερή [fixe] ατομικότητα του άπειρου Είναι (το περίφημο αμετάβλητο του Θεού) ούτε στα εδραία όρια [bornes sédentaires] του πεπερασμένου υποκειμένου (τα περίφημα όρια [limites] της γνώσης). Κάτι που δεν είναι ούτε ατομικό ούτε προσωπικό, και ωστόσο ενικό, καθόλου αδιαφοροποίητη άβυσσος, αλλά πηδώντας από τη μία ενικότητα σε μιαν άλλη, εκπέμποντας/ξαποστέλλοντας πάντα μια ζαριά [coup de dés] που είναι μέρος τής ίδιας ρίψης [lancer], πάντοτε κατακερματισμένης και αναμορφωμένης σε κάθε ζαριά [coup]. Διονυσιακή μηχανή για την παραγωγή νοήματος, και όπου το μη-νόημα και το νόημα δεν βρίσκονται πλέον σε απλή αντίθεση, αλλά συνυπάρχουν μεταξύ τους σ' έναν νέο λόγο [discours]. Τούτος ο νέος λόγος δεν είναι πια εκείνος της μορφής, ούτε όμως και εκείνος του άμορφου [l'informe]: είναι μάλλον η αμιγής αμορφότητα [l'informel pur]. [...] Και το υποκείμενο/θέμα αυτού του νέου λόγου, όμως δεν υπάρχει πλέον υποκείμενο, δεν είναι μήτε ο άνθρωπος μήτε ο Θεός, ακόμη λιγότερο ο άνθρωπος στη θέση τού Θεού, είναι αυτή η ελεύθερη, ανώνυμη και νομαδική ενικότητα που περιφέρεται/διασχίζει εξίσου στους ανθρώπους, τα φυτά και τα ζώα ανεξάρτητα από τα υλικά [matières] τής ατομικεύσής τους και τις μορφές τής προσωπικότητάς τους: [ο] υπεράνθρωπος δεν σημαίνει τίποτα άλλο, [είναι ακριβώς] ο ανώτερος τύπος όλων όσα είναι. Παράξενος λόγος που έμελλε/όφειλε να ανανεώσει τη φιλοσοφία και που τελικά αντιμετωπίζει/μεταχειρίζεται το νόημα όχι ως κατηγορημα, [όχι] ως ιδιότητα, αλλά ως συμβάν». Βλ. Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: PUF, 1969), 124-131. Πάντως, στη σχέση τού Γάλλου με την κληρονομιά τής μετακαντιανής παράδοσης και ειδικότερα με μοτίβα τής φιλοσοφίας τής φύσεως έχουμε εγκύψει σε τρέχουσα αδημοσίευτη [και προφανώς ανολοκλήρωτη] μελέτη.

905. Βλ. A. Badiou (1999), 44.

Η αρχή του αποχρώντος λόγου συχνά έγινε αντιληπτή ως καταφυγή σ' ένα είδος οντολογικού εγεγγύου, όπου οι ενδεχομενικές διαστάσεις τού υπαρκτού προσδένονταν στην λογικά αναγκαία ύπαρξη μιας πρότυπης οντότητας. Απέναντι σε τούτη την κυρίαρχη τάση, ο πειρασμός που πρέπει ν' αποφευχθεί είναι εκείνος μιας στροφής στην αδιαφοροποίητη άβυσσο. Ο Deleuze διεκδικεί την παράδοση του αποχρώντος λόγου, απαγκιστρώνοντάς την από τις ουσιοκρατικές και ντετερμινιστικές συνδηλώσεις της και συνδέοντάς την με την σπινοζική εκφραστική σύλληψη της υπόστασης ως αυτοαίτιας παραγωγής που αποτελεί εμμενή και μεταβατική αιτία των προϊόντων της. Ο Badiou επισημαίνει ότι το *δυνητικό* [virtuel] αποτελεί το συνηθέστερο όνομα που ο Deleuze δίνει στο είναι (μετά ίσως από εκείνο της «ζωής»)⁹⁰⁶. Αποτελεί τη σχεσιακή διάσταση της πραγματικότητας, η οποία συνιστά όρο δυνατότητας των ενεργών ατομικεύσεων (ορίζεται ως ένα προατομικό υπερβατολογικό πεδίο διαφορικών σχέσεων, γενετικών στοιχείων και ιδεατών συνδέσμων), δηλ. της οντογένεσης των εννοιών και της άρθρωσης προτάσεων που εκφράζουν συμβάντα και αναφέρονται σε χωροχρονικά εντοπίσιμες καταστάσεις πραγμάτων (όπου επιμερίζονται σε αναγνωρίσιμα «αντικείμενα» και «υποκείμενα» με αποδιδόμενες και κατά το μάλλον ή ήττον σταθερές ιδιότητες). Τούτη η έννοια αναφέρεται λοιπόν στις συνθήκες έντασης ανάμεσα στην τάξη και το χάος, στην αβυσσαλέα εκείνη εκθεμελίωση που υποβαστάζει και εμπλουτίζει τις μορφογενετικές διεργασίες ως η λογική ή/και χρονική (όχι όμως με μια «χρονολογική» ή «ημερολογιακή» σύλληψη, η οποία προσιδιάζει στο ενεργώς πραγματοποιούμενο· εν προκειμένω ο Deleuze μολιάζει την μπερξονική σύλληψη του αμιγούς παρελθόντος ως γιγάντιας οντολογικής μνήμης στην οποία συνυπάρχουν, σε διαφορετικά επίπεδα συστολής, όλοι οι βαθμοί τής διαφοράς, με τις στρωματογραφικές χρονικότητες του δομιστικού υποδείγματος) τους μήτρα, ως η Abgrund, ως το πλέγμα ανάμεσα στο αντικειμενικά απροσδιόριστο, το προσδιορισίμο και προσδιοριστέο, ως πρόβλημα που επιλύεται διαδοχικά με διαφορετικούς τρόπους, δίχως να εξαντλείται σε κανέναν εξ αυτών και δίχως τούτοι (οι όροι της εκάστοτε επίλυσης) να τού μοιάζουν ή να συνιστούν πτωχευτικούς ή στερητικούς περιορισμούς που δεν παράγουν καινοτομία· μ' άλλα λόγια, στη ζώνη αδιακρισίας μεταξύ της συνείδησης και του προ-, υπο- ή μη-συνειδητού και εν γένει μεταξύ της σκέψης και της φύσεως, της «εσωτερικής» και της «εξωτερικής» αβύσσου. Δεν πρόκειται για κατοπτρική προβολή ή αντιγραφή, αλλά για ένα αλλόκοτο είδος εκφραστικής μετάβασης ή μετατροπής, όπου οι όροι του δεν αφήνονται άθικτοι κατά τους συντελούμενους μετασχηματισμούς και όπου καθοριστικό ρόλο επιτελεί η χιασματική ομοχρονία ή αντιστρεψιμότητα των δύο

906. Η διάκριση μεταξύ του *δυνητικού* και του *ενεργώς υπάρχοντος* ή *πραγματομένου* απηχεί ασφαλώς τη γνωστή αριστοτελική αντιδιαστολή τού *δυνάμει* προς το *ενεργεία* (της οποίας αποτέλεσε άλλωστε ετερόδοξη γραπτή αποτύπωση κατά τον όψιμο μεσαίωνα), μολονότι σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να συγχέεται με αυτήν δίχως πρόσθετες διευκρινίσεις, όπως γίνεται σε κάποιες εν κυκλοφορία ελληνικές μεταφράσεις. Εξάλλου, ο Deleuze θεματοποιεί την εν λόγω διάκριση από το έργο τού Bergson, όπου ασκείται κριτική στη σύλληψη της δυνατότητας ως υστερογενούς απόσπασης από το ήδη υπάρχον. Στα κείμενα του Deleuze σχετίζεται επίσης με την οντικο-οντολογική διαφορά και τις διακρίσεις μεταξύ του υπερβατολογικού και του εμπειρικού και μεταξύ της φύσεως και της φύομενης φύσεως.

διαστάσεων (οι οποίες νοούνται ως δύο ανάστροφες όψεις τής ίδιας συντελούμενης κίνησης), στο πλαίσιο μιας μετακαντιανής διαλεκτικής που οικειοποιείται την παράδοση των «αόριστων κρίσεων» (ένα πλέγμα εμφωλευμένων προβληματικών Ιδεών οι οποίες είναι απροσδιόριστες καθεαυτές, αμοιβαία προσδιορισμένες ως διαφορικές δομές και επ' αόριστων προσδιορίσιμες συναρτήσεως των ενεργοποιήσεών τους). Καταπώς φαίνεται, το δυνητικό Εν-Παν συλλαμβάνεται από τον Deleuze ως «άπειρο απόθεμα ανόμοιων παραγωγών»,⁹⁰⁷ ως «η ζώσα παραγωγή των τρόπων του»,⁹⁰⁸ ως «η αμιγής δύναμη εμφάνισης [occurrence] των ομοιωμάτων του»,⁹⁰⁹ «η δύναμη διά της οποίας εκτυλίσσονται οι εμμενείς τρόποι της».⁹¹⁰ Αντιστοίχως, τα ατομικά όντα θα χαρακτηριστούν από τον Badiou «παροδικά ομοιώματα ή επισφαλείς τροπικότητες της δύναμης του Παντός» στο υπόβαθρο της ντελεζικής κοσμοεικόνας.⁹¹¹

Η εν λόγω θεωρία τού Deleuze αποδεικνύεται όμως προβληματική κατά τον Badiou, καθότι το τίμημα που καλείται να καταβληθεί από τη σκέψη για τη διάσωση του Ενός είναι βαρύ, αφού, όσο περισσότερο το δυνητικό αποπειράται να καταστεί πραγματικό, καθορισμένο και αντικειμενικό, το ενεργώς υπάρχον τείνει αντίστοιχα να εκπέσει στην μη πραγματικότητα, την ακαθοριστία και την μη αντικειμενικότητα, και κατά κάποιον τρόπο καθίσταται «φασματικό». Το πρόβλημα αυτής της οντολογίας εντοπίζεται εν προκειμένω σ' αυτό που προαναγγέλλει ή σηματοδοτεί το ανοιχτό εντός τού κλειστού ή το δυνητικό εντός τού ενεργώς πραγματωμένου. Με το να διατηρεί έστω και ένα ίχνος για την ύπαρξη τέτοιου είδους σημείων, ο Deleuze παραχωρεί κατά τον Badiou αρκετό έδαφος σε μια ερμηνευτική τού ορατού, δηλ. στην επικράτεια του νοήματος. Στον Nietzsche φερειπείν, που αποτελεί ένα αγαπημένο παράδειγμα του Badiou, η έλευση του συμβάντος καταλήγει να είναι ταυτόσημη με την ίδια τη διακήρυξή του, αφού ο Ζαρατούστρα είναι προπομπός τού ερχομού του, ο υπεράνθρωπος είναι εντός τού ανθρώπου το σημάδι τής έλευσης του υπεράνθρώπου, και ούτω καθεξής.⁹¹² Έτσι και στον Deleuze, το κλειστό παραμένει

907. Βλ. A. Badiou (1999), 46.

908. Βλ. A. Badiou (1999), 48.

909. Βλ. A. Badiou (1999), 49.

910. Βλ. A. Badiou (1999), 68.

911. Στο κείμενό του «Η βιταλιστική οντολογία τού Gilles Deleuze», το οποίο ακολούθησε τη δημοσίευση της μονογραφίας του. Βλ. Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 71. Αγγλική μετάφραση: "Of Life as a Name of Being, or, Deleuze's Vitalist Ontology", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 198.

912. Βλ. το προαναφερθέν κείμενο "Of Life as a Name of Being, or, Deleuze's Vitalist Ontology", 196-198. Γενικότερα, πέραν της *Βοής τού είναι* πρέπει να ληφθούν υπόψη τα ακόλουθα σημαντικά κείμενα του Badiou: α) "Of Life as a Name of Being, or, Deleuze's Vitalist Ontology", μετάφραση: Alberto Toscano, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 191-199. β) "One, Multiple, Multiplicity", στο: *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London – New York: Continuum, 2004), 67-80. Πρβλ. Το γαλλικό πρωτότυπο: «Un, multiple, multiplicité(s)», *Multitudes*, No. 1 (2000), 195-211. γ) «Το συμβάν ως επέκεινα-του-είναι», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 27-34. Σημειωτέον ότι η αγγλική μετάφραση είναι κατά τι εκτενέστερη από το γαλλικό πρωτότυπο και την ελληνική μετάφρασή του. Αντιπρβλ. "The Event as Trans-Being", στο: Ray Brassier & Alberto Toscano (μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος), *Theoretical Writings* (London – New

υπό μία έννοια σημάδι τού Ανοιχτού ως ένδειξη ή προαναγγελία τής επιστροφής του, υπό την έννοια ότι τίποτε δεν είναι απολύτως κλειστό, δεν υπάρχει σχισματική αντιπαράθεση μεταξύ του ενεργού και του δυνητικού, ειδάλλως θα επιστρέφαμε σε μια οντολογική-κατηγορική διάκριση, όπου το είναι θα λεγόταν με δύο τρόπους και θα επιμεριζόταν άνισα, παραβιάζοντας τη ρήτρα τής εξισωτικής καθότι αναρχικής διασποράς του. Ούτως, καθετί αποτελεί επίλυση και συνάμα πρόβλημα ή ένδειξη και απόκρυψη, εφόσον παραπέμπει και μάλιστα επενεργεί στο ίδιο το υπόβαθρο το οποίο συγκαλύπτει (και του οποίου έμοιαζε αρχικά ν' αποτελεί μονάχα σύμπτωμα). Ως εκ τούτου, τα δύο επίπεδα καθίστανται δυσδιάκριτα ή αντιμεταθέσιμα. Η ανωτέρω κριτική έχει πολιτικές προεκτάσεις, όπως μαρτυρούν οι παρεμφερείς αναφορές τού Badiou στον «σπινοζισμό των φτωχών» που εκφράζει η *Αυτοκρατορία* (2000) των Antonio Negri και Michael Hardt (ένα βιβλίο που χαρακτηρίστηκε άμα τη δημοσίευσή του ως «κομμουνιστικό μανιφέστο τού 21ου αι.»). Κατά τον φιλόσοφο, οι συγγραφείς, γοητευμένοι καθώς είναι από τη δύναμη του Κεφαλαίου, τείνουν πάντοτε να βλέπουν στις κινήσεις εξάπλωσης και διάχυσής της την υστερογενή προσαρμοστικότητα έναντι της πρωτοκαθεδρίας τής βιοπολιτικής παραγωγής τού πλήθους (multitude). Έτσι, κάθε έκφανση αυταρχισμού, κυριαρχίας, εκμετάλλευσης και καταπίεσης μπορεί να αναγνωσθεί αισιόδοξα ως σύμπτωμα μιας πρότερης αντίστασης και αυτενέργειας, ήτοι της επινοητικής δραστηριότητας του πλήθους, το οποίο αποτελεί το πολιτικό όνομα της ζωής.⁹¹³

York: Continuum, 2004), 97-102. Όλα τα ανωτέρω αποτελούν μια επιστροφή στα θέματα της μονογραφίας, της οποίας αναδιατυπώνουν και συμπυκνώνουν τις κύριες θέσεις, διευκρινίζοντάς τες ή υπερασπιζόμενές τες από την κριτική.

913. Βλ. τα σχόλια του Badiou στα βιβλία *Λογικές των κόσμων* και *Η αφύπνιση της ιστορίας*, καθώς και τις ακόλουθες διευκρινίσεις του από τη συνέντευξη “Beyond Formalization”, η οποία περιλαμβάνεται ως παράρτημα στη μελέτη τού Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 335-337: «Εάν υφίσταται τώρα μια σύγκλιση μεταξύ του “φουκωισμού” και του “νεγκρισμού”, εάν ο Agamben στηρίζεται στον Foucault, κτλ., είναι επειδή συμμερίζονται όλοι το φιλοσοφικό αξίωμα ότι η αντίσταση είναι απλώς η άλλη όψη τής εξουσίας. Η αντίσταση είναι ομοεκτατή με την ίδια την εξουσία. Συγκεκριμένα, αρχίζετε τον στοχασμό τής πολιτικής αναλογιζόμενοι/εξετάζοντας τις μορφές εξουσίας. Νομίζω ότι αυτό είναι εντελώς λάθος. Αν εισέρχετε στην πολιτική στοχαζόμενοι τις μορφές τής εξουσίας, θα καταλήγετε πάντοτε με το κράτος (με τη γενική έννοια της λέξης) ως ανάφορό σας. Ακόμη και τα διαβόητα “πλήθη”, το οποίο αποτελεί απλώς μια λόγια/προσεγμένη λέξη για τα μαζικά κινήματα (και συγκεκριμένα τα μικροαστικά μαζικά κινήματα) εκλαμβάνονται ως “συγκροτητικά” αναφορικά με την κυριαρχία. Όλα τούτα δεν είναι παρά ιστορισμός ζωγραφισμένος με μοδάτες αποχρώσεις. Είναι αξιοσημείωτο, επιπλέον, ότι, πέραν του Foucault, οι φιλοσοφικές πηγές για το “νεγκριστικό” ρεύμα ανευρίσκονται στην πλευρά των Spinoza και Deleuze. Αμφότεροι τούτοι οι στοχαστές είναι εχθρικοί σε κάθε μορφή τού Δύο· προτείνουν μια μεταφυσική πολιτική, υπό τη μορφή μιας πολιτικής τού Ενός, ή εκείνου που αποτελεί για μένα μια πολιτική τού Ενός. Είναι μια αντιδιαλεκτική πολιτική με την ακριβή έννοια ότι αποκλείει την αρνητικότητα και έτσι, εν τέλει, το πεδίο τού υποκειμένου, ή εκείνου που για μένα είναι το υποκείμενο. Αντιτίθεται πλήρως στη θέση σύμφωνα με την οποία θεωρείται δυνατό, απλώς απομονώνοντας (εντός της τροχιάς τής κυριαρχίας και του ελέγχου) ό,τι έχει συγκροτητική/συντακτική αξία, να δημιουργήσουμε έναν χώρο ελευθερίας καμωμένον από το ίδιο ύφασμα μ' εκείνο των ίδιων των υπαρχουσών εξουσιών. Αυτό που ονομάζεται “αντίσταση” σε τούτη την περίπτωση, αποτελεί μονάχα μια συνιστώσα τής προόδου τής ίδιας της εξουσίας. Στην τρέχουσα μορφή του, το αντιπαγκοσμιοποιητικό κίνημα δεν είναι παρά ένας κάπως ατίθασος/άγριος τελεστής (ούτε καν τόσο

Κάθε ον συντίθεται λοιπόν από δύο μη διακρίσιμα μέρη, αποτελώντας συνάμα σημείο τού εαυτού του. Έτσι προκύπτει μία παράξενη εικόνα τής ατομικευσης, η οποία περιλαμβάνει αφενός ένα ενεργώς ή ατελώς ατομικευθέν (άρα φέρον ένα σχετικά σαφές περίγραμμα) και αφετέρου ένα δυνητικώς «θολό» ήμισυ ως τροπικότητα ή άνευ αρχετύπου ομοίωμα της δύναμης του Ενός (ή ως τοπική διαβάθμιση και παραλλαγή τού Όλου): ούτως, το συμβάν επανεγγράφεται στο είναι ως η δυνητική του συνιστώσα, αλλά επιστρέφει η εκδιωχθείσα αμφισημία τού είναι. Δεχόμενος ότι το συμβάν εισβάλλει αλλούθεν στο είναι, ο Badiou δεν μπορεί παρά ν' αρνηθεί αυτή τη «βιταλιστική» οντολογία, ισχυριζόμενος πως οτιδήποτε υπάρχει είναι ενεργώς πραγματωμένη πολλαπλότητα εν μέσω άλλων τέτοιων ενεργών πολλαπλοτήτων, και παρατηρώντας, με μια δόση «εμμενούς χιούμορ», ότι δεν συντρέχει κανένας λόγος καταφυγής σε τούτο το «άσυλο της άγνοιας» που συνιστά το δυνητικό (η αναφορά γίνεται βέβαια στην *Ηθική* τού Spinoza, όπου στιγματίζεται η πίστη στην τελικότητα της φύσης, εφόσον είναι μόνο τα πεπερασμένα όντα που θέτουν σκοπούς προς επίτευξη).⁹¹⁴ Εν τέλει, ο Deleuze εμφανίζεται να ταλαντεύεται ανάμεσα σ' ένα είδος περιγραφικής και ταξινομικής φαινομενολογίας των διαφορετικών τρόπων «ενεργοποίησης» (και «δυνητικοποίησης») και σε μια καθαυτό οντολογία τού δυνητικού, ενώ στην επιχειρούμενη σύνδεσή τους θυσιάζεται η εμμένεια και η μονοσημαντότητα λόγω της μονόπλευρης προτεραιότητας που εκ των πραγμάτων αποδίδεται στο δυνητικό. Ιδού ποιο φαίνεται να είναι το καταβαλλόμενο τίμημα για την υπεράσπιση της απόλυτης εμμένειας μέχρι τις ακρότατες συνέπειές της: Όσο πληρέστερα σκιαγραφείται η ανυπόθετη παραγωγικότητα της φύσης ή η φύση ως ανυπόθετη παραγωγικότητα, τόσο εκπίπτουν στο καθεστώς φαντασμάτων, νησίδων απροσδιοριστίας και φευγαλέων υπάρξεων οι χωροχρονικά ατομικεύσιμες,

ατίθασος, στο κάτω κάτω) τής ίδιας της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης. Εν πάση περιπτώσει, διόλου ετερογενής δεν είναι προς αυτήν. Ζητεί να σκιαγραφήσει, για το προσεχές μέλλον, τις νέες μορφές βολής προς απόλαυση των έργων [désœuvrée] μικροαστών τού πλανήτη μας. [...] Ο Negri και οι φίλοι του ζητούν απεγνωσμένα να επανεδραιώσουν [reestablish] τούτο το αρχικό όραμα [του Marx], στο οποίο τα “πλήθη” συνιστούν εξίσου το αποτέλεσμα της καπιταλιστικής ατομικοποίησης [atomization] και τον νέο δημιουργικό εκκινητή [initiator] μιας “οριζόντιας” νεωτερικότητας (δίκτυα, εγκαρσιότητες, “μη οργανώσεις”, κτλ.). Όμως όλα αυτά απολήγουν μονάχα σ' έναν παραισθησιογόνο ρεμβασμό [une rêverie hallucinée]. Πού είναι αυτή η “δημιουργική” ικανότητα του πλήθους; Ότι έχουμε δει [ως τώρα] είναι συνηθισμένες επιδόσεις/επιτελέσεις από το πολυφορεμένο ρεπερτόριο των μικροαστικών μαζικών κινημάτων, τα οποία θορυβωδώς αξιώνουν/εγείρουν το δικαίωμα να απολαμβάνουν δίχως να κάνουν τίποτα, ενώ [παράλληλα] λαμβάνουν ειδική μέριμνα ώστε ν' αποφύγουν κάθε μορφή πειθαρχίας, ενώ απεναντίας γνωρίζουμε ότι η πειθαρχία αποτελεί, σε όλα τα πεδία, το κλειδί προς τις αλήθειες. Δίχως τον παραμικρό δισταγμό, ο Marx θα είχε αναγνωρίσει στον Negri έναν οπισθοδρομικό ρομαντικό. Νομίζω ότι, κατά βάθος, εκείνο που στ' αλήθεια γοητεύει τους “κινηματιστές” αυτούς είναι η ίδια η καπιταλιστική δραστηριότητα, η ευελιξία και επίσης η βία της. Υποδηλώνουν με τον όρο “πλήθος” μια ευελιξία συγκρίσιμου είδους, ένα κατηγορηματικό το οποίο οι μυθοπλασίες τους αποδίδουν στα “κοινωνικά κινήματα”. Όμως σήμερα τίποτα δεν μένει να κερδηθεί από την κατηγορία τού κινήματος. Κι αυτό επειδή η εν λόγω κατηγορία είναι η ίδια συζευγμένη με τη λογική τού κράτους».

914. Βλ. A. Badiou (1999), 52-53. Πρβλ. Baruch Spinoza, *Ηθική*, μετάφραση: Ευάγγελος Βανταράκης, εισαγωγή: Βασιλική Γρηγοροπούλου (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2009), παράρτημα πρώτου κεφαλαίου.

φαινομενολογικά μεστές (ή ακόμη αποπνικτικές) οντότητες και καταστάσεις πραγμάτων.

Στη συνέχεια ο Badiou σκιαγραφεί τον τρόπο με τον οποίο, ενάντια σε ορισμένες απαξιώτικες διατυπώσεις που απαντούν στα κείμενά του, ο Deleuze διατηρεί κάποια έννοια αλήθειας, έντονα ανανοηματοδοτημένη ωστόσο από την προβληματική ενός χρόνου, ο οποίος, εκδραματιζόμενος ως αφήγηση, προβληματοποιεί τις αληθοεπίς εκφορές και συγκεράζει ασύμβατες μεταξύ τους δυνατότητες.⁹¹⁵ Ο φιλόσοφος προβαίνει επίσης σε μια έξοχη ανάλυση της ντελεζιανής μεθερμηνείας της νιτσεικής «αιώνιας επιστροφής», όπου τούτη δεν αφορά α) την επιστροφή τού Ενός (αυτή θα ήταν η παρμενίδεια θέση), ούτε βέβαια β) τη λυτρωτική επαναφορά της τάξης έναντι του λογικά προγενέστερου *χάους* (θ' αναγνωρίζαμε εν προκειμένω τη γραμμή σκέψης τού Εμπειδοκλή), πολλώ μάλλον γ) την πορεία προς την στατιστική εξουδετέρωση του αστάθμητου στην απειρία των σειρών, όπως το θέλει η μοντέρνα θεωρία των πιθανοτήτων. Στη θεώρηση του Deleuze κάθε συμβάν εκδραματίζει το Συμβάν και το «ίδιο» το επιστρέφει συνιστά το «είναι» εν είδει εγγύησης ότι τίποτε δεν πρόκειται να επιστρέψει (ως *προϊόν*) παρεκτός της ανυπόθετης παραγωγικότητας (στο προϊόν και ως προϊόν).⁹¹⁶ Ως κατάφαση της τύχης και της απόλυτης Διαφοράς, ο τρόπος τού Ενός εμπλέκει αναπόδραστα την παραγωγή αποκλινόντων ομοιωμάτων ως τοπικών εντάσεων της δύναμής του, και αυτό τούτο το Εν-Παν δεν συνίσταται σε κάτι διακριτό από τις εκφραστικές συσπάσεις του, εφόσον καθίσταται στοχάσιμο διαμέσου αυτών και αυτά με τη σειρά τους διαμέσου τής δύναμής του, στην ίδια διπλή κίνηση της σκέψης τη συντελούμενη με «άπειρη ταχύτητα». Το πρόβλημα που φαίνεται κατά τον Badiou ν' αντιμετωπίζει η σκέψη τού Deleuze αφορά τη δημιουργική επανάληψη αυτής της κίνησης, η οποία καθίσταται αδιαχώριστη από τα ενδεχομενικά αφετηριακά σημεία και τα προσωρινά προϊόντα της: Μήπως εν τέλει οι ενικές περιπτώσεις αποτελούν απλώς το άλλοθι για την εκδίπλωση ή το θέατρο για την εκδραμάτιση της ντελεζιανής σκέψης;⁹¹⁷ Μήπως ο Deleuze εγκλωβίζεται σ' έναν

915. Πρβλ. την πυκνή ανασύσταση αυτού του σημείου από τους A. J. Bartlett, Justin Clemens & Jon Roffe, *Lacan Deleuze Badiou* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 107-116.

916. «Δεν είναι το είναι που επιστρέφει, αλλά το ίδιο το επιστρέφει συνιστά το είναι, στο μέτρο που επιβεβαιώνεται από το γίνεσθαι και από αυτό που παρέρχεται. Δεν είναι το εν που επιστρέφει, αλλά το ίδιο το γίνεσθαι είναι το εν που επιβεβαιώνεται από το πολυειδές ή από το πολλαπλό. Με άλλα λόγια, η ταυτότητα στην αιώνια επιστροφή δεν δηλώνει τη φύση αυτού που επιστρέφει, αλλά, αντίθετα, το γεγονός τού επιστρέφει, όσον αφορά αυτό που διαφέρει. Ως εκ τούτου, την αιώνια επιστροφή πρέπει να τη σκεφτούμε ως σύνθεση: σύνθεση του χρόνου και των διαστάσεών του, σύνθεση του πολυειδούς και της αναπαραγωγής του, σύνθεση του γίνεσθαι και του είναι, που επιβεβαιώνεται από το γίνεσθαι, σύνθεση της διπλής κατάφασης. Έτσι, η αιώνια επιστροφή εξαρτάται, η ίδια, από μια αρχή που δεν είναι η ταυτότητα, η οποία όμως οφείλει, από κάθε άποψη, να πληροί τις απαιτήσεις ενός αληθινού επαρκούς λόγου». Βλ. Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μετάφραση: Γιώργος Σπανός, επιμέλεια: Φώτης Σιατίτσας – Άρης Στυλιανού (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2002), 76. Από την κατάληξη του ανωτέρω χωρίου καθίσταται σαφής η ένταξη της νιτσεικής κριτικής σε μετακαντιανά συμφραζόμενα ως περαιτέρω ριζοσπαστικοποίησης και αρτίωσης του ημιτελούς κριτικού εγχειρήματος. Πρβλ. *Διαφορά και επανάληψη*, εισαγωγή – μετάφραση: Κωνσταντίνος Β. Μπουντάς (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019), 95-96, 338-341, 403-407.

917. «Μολονότι ισχυρίζεται ότι τούτη η συνέπεια/συνεκτικότητα συνιστά μια αρετή τής θεώρησης του Deleuze, ο Badiou εκλαμβάνει την πληθώρα [proliferation] παραδειγμάτων ως ζήτημα της

ατελείωτο λαβύρινθο αντικαθρεφτισμών, όπου, στο πλαίσιο ενός γενικευμένου Φορμαλισμού ή Συμβολισμού δίχως κέντρο και οριοθετημένη επικράτεια, τα πάντα καταλήγουν να υπάρχουν μέσα στα πάντα σε μια κατάσταση μόνιμης ανάδευσης, συγχώνευσης και μίξης; Υπό το φως των ανωτέρω διαπιστώσεων, η δηλωμένη καχυποψία τού Badiou έναντι έργων όπως τα *Χίλια πλατώματα* μάλλον ερείδεται, πέραν των εν στενή εννοία πολιτικών προεκτάσεων και εκτιμήσεων, στον εντοπισμό τού ελλοχεύοντος κινδύνου να υποκατασταθεί η πραγματική μεταβολή τού παρόντος κόσμου, εν τη απουσία μιας οργανωμένης επαναστατικής δραστηριότητας, από τον υφολογικό και εννοιακό ριζοσπαστισμό τής φιλοσοφικής εκφοράς (η ένσταση αυτή συγκλίνει με τις αντίστοιχες κριτικές επισημάνσεις τού Laguelle).

Στην προσπάθειά του να διασώσει τη δημιουργικότητα του είναι ως διαρκή (ανανέωση των προϋποθέσεων για την) ανάδυση του καινοφανούς, ο Deleuze μοιάζει να χάνει από την οπτική του τις συγκεκριμένες καταστάσεις πραγμάτων, μ' όλες τις λεπτομέρειες που τις διακρίνουν και τους καθορισμούς που τις υποβαστάζουν. Η φιλοσοφία του δεν αποτελεί μια ωδή στην «αυτοέκφραση» των σωμάτων, αλλά μια μεθοδική πρόταση στην υπηρεσία τής ασκητικής εγκράτειας, μιας ασκητικής τού επιθυμείν ευρισκόμενης επέκεινα των θλιβερών μεταμορφώσεων του ασκητικού ιδεώδους και ερειδόμενης στην παιδαγωγική των δυνάμεων. Πρόκειται για μία πραγματική μαθητεία, της οποίας τη δοκιμασία κανένας άλλος δεν μπορεί να υπομείνει στη θέση μας, ούτε και ν' αποθησαυρίσει τα διδάγματά της για χάρη μας. Το ζήτημα δεν είναι να εξωτερικευτούν οι επιθυμίες –τα βίτσια, τα χούγια, τα καπρίτσια, τα γούστα: οι κοινοτοπίες που υφιστάμεθα, οι στραβοχυμένες καρικατούρες κομπάρσων που, μέσα στην ημιμάθειά τους, αυθαδώς περνιούνται για πρωταγωνιστές–, αλλά, στη μέγιστη απόσταση από τον θόρυβο και την ταχύτητα των κυκλωμάτων τής «επικοινωνίας», να εγκαθιδρυθεί μια δίοδος για την εύρεση της

αναπαραγωγής των συνθηκών τής σκέψης εις βάρος/με το τίμημα της μετατόπισης/εκτόπισης [displacing] της ιδιαιτερότητας και της μοναδικότητας του ίδιου του παραδείγματος. Το θέμα/ζήτημα που υποβαστάζει [underwriting] την κριτική τού Badiou αφορά ούτως το κατά πόσον το πλαίσιο [framework] του Deleuze επιδέχεται *υπερβολική* ευελιξία, ούτως ώστε το μόνο ίχνος ή αξιόπιστο χαρακτηριστικό του να είναι το ότι έχει-εκδραματιστεί/επιτελεστεί, τεκμήριο του οποίου είναι μια σειρά/ακολουθία παραγωγών που εξυπηρετούν τη μορφή τής σκέψης μάλλον, παρά το συγκεκριμένο/ιδιαιτέρο περιεχόμενό της». Βλ. Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (Cham, Switzerland: Springer/Palgrave Macmillan, 2018), 163. Πρβλ. την παραπλήσια γνώμη τού Adrian Johnston στη συνέντευξή του στον Peter Gratton, "On Transcendental Materialism", *Society and Space* (2013): «Οι ενασχολήσεις των ντελεζιανών με τις επιστήμες, [που είναι] ένας ακόμη τύπος συναφούς γεφυροποιού [τού χάσματος μεταξύ «αναλυτικής» και «ηπειρωτικής» φιλοσοφίας] εργασίας, υπερβολικά συχνά μού φαίνεται ότι καταπνίγουν τις επιστημονικές λεπτομέρειες με το να ψάλλουν κατ' επανάληψη την ίδια παλιά, βαρετή επωδό: *En και Παν*, μετατρέποντας τους πολύχρωμους και πολύπλευρους πόρους των επιστημών σε μαύρες αγελάδες σε μιαν αφεγγάρωτη σπινοζική νύχτα». Η αναφορά γίνεται φυσικά στην εγγελιανή κριτική στον Schelling ως εκπρόσωπο μιας φορμαλιστικής τάσης στον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*. Το σφάλμα που χρέωνε ο Hegel στον αλλοτινό φίλο και συνεργάτη του –ή εν πάση περιπτώσει σε ορισμένους ενθουσιώδεις ακολούθους του– είναι ότι είχε εγκατασταθεί από την αρχή στο απόλυτο, ότι είχε σπεύσει ν' αυτοτοποθετηθεί εκεί εξ υπαρχής δίχως να έχει καταβάλει την απαιτούμενη προεργασία, με αποτέλεσμα να περιφέρει την οιονεί μυστικιστική διόρασή του στα πλέον διαφορετικά πεδία και ετερογενή περιβάλλοντα.

κατάλληλης ταχύτητας της σκέψης ως υπαρξιακής *δοκιμασίας*: μπορεί η σκέψη ν' αποδεχτεί τον κόσμο, αποδεικνυόμενη *αντάξιά* του με τον δυσκολότερο τρόπο, ήτοι *δημιουργώντας*;

Ο Badiou αναγιγνώσκει τον Deleuze ως «ηρακλείτειο» στοχαστή που κατατρέχεται από μια παρμενίδεια σκιά, εφόσον η διαπίστωση ότι δεν μπορεί να εισέλθει κανείς στον ίδιο ποταμό για δεύτερη φορά είναι δυνατό να κατανοηθεί με την έμφαση στη *συνέχεια* της ροής, δηλ. ως ομοεκτατή προς τη διαπίστωση ότι ορισμένες καταστάσεις μπορούν να παραμείνουν σταθερές μονάχα μέσω της αδιάπτωτης μεταβολής τους. Μ' έναν τρόπο διαφορετικό από εκείνον του Hegel, αλλά όχι εντελώς ανόμοια από τους εκπροσώπους τού «απόλυτου ιδεαλισμού», ο Deleuze θα εμφανιζόταν τότε ως θιασώτης τής *αποθέωσης* και *αυτοθέωσης* της φύσης-σκέψης ως ετερογενετικής παραγωγής τού παντός (με τη στρατηγικά κρίσιμη διατήρηση της αμφισημίας τής γενικής ως «υποκειμενικής» και «αντικειμενικής») – ήδη όμως πρέπει να έχει καταστεί σαφές ότι, στα μάτια τού Badiou (και στα δικά μας ακόμη περισσότερο), τούτη η κριτική συνιστά εξίσου ένα ανυπόκριτο *εγκώμιο*.

3. Προσλήψεις, αναπτύξεις και προεκτάσεις τής ανάγνωσης του Badiou

Η επίδραση της παρουσιασθείσας ανάγνωσης υπήρξε σημαντική τόσο από την άποψη των άμεσων αποκρίσεων που προκάλεσε (θετικών και ως επί το πλείστον αρνητικών) όσο και των έμμεσων συσχετίσεων ή συγκλίσεων της με τα συμπεράσματα και τους προβληματισμούς μεταγενέστερων μελετημάτων. Έτσι, σ' έναν συναφή προς εκείνον του Badiou τρόπο, ο John Mullarkey επισημαίνει τα προβλήματα της ντελεζιανής οντολογίας, τα οποία θεωρεί ότι είναι δύο κυρίως ειδών. Πρώτον, πώς συνδέονται με το αίτημα της απόλυτης εμμένειας τα ποικίλα εννοιολογικά δίπολα, τα οποία ακατάπαυστα κατασκευάζει και προτείνει ο Deleuze; Το πλεονέκτημα τούτης της σκέψης έγκειται αναμφίβολα στην επιτελεστική της διάσταση, στο ότι δηλ. αυτομετασχηματίζεται διαρκώς στην προσπάθειά της να σκεφτεί έναν δυναμικό κόσμο, που τελεί μονίμως εν τω γίνεσθαι. Ωστόσο, φαίνεται να υπεισέρχονται αξιολογικές ιεραρχήσεις μεταξύ των όρων.⁹¹⁸ Εάν δεχτούμε την απόλυτη εμμένεια,

918. Βλ. το κεφάλαιο “Deleuze and the Travails of Virtual Immanence” της μελέτης τού John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London – New York: Continuum, 2006), 12-47. Μάλλον δεν είναι τυχαίο ότι ορισμένες από τις πλέον ενδιαφέρουσες αγγλόφωνες κριτικές πραγματεύσεις τού Deleuze προέρχονται από μελετητές που έχουν εντρυφήσει στο έργο των Badiou και Laruelle. Έτσι ο Hallward εν πολλοίς εκδιπλώνει το νήμα τής επιχειρηματολογίας του σε συμφωνία με τα πορίσματα της μονογραφίας τού Badiou, ενώ ο Mullarkey απηχεί περισσότερο τον Laruelle, όπως άλλωστε και ο Ray Brassier, στα διάφορα έργα του οποίου οι δύο επιχειρηματολογίες συγκλίνουν. Η επωδός των κριτικών επισημάνσεων του Brassier είναι ότι στο πλαίσιο της ντελεζικής μεταφυσικής οι έννοιες, οι λέξεις και τα πράγματα (ή το είναι, το νοεόν και το νόημα) καταλήγουν να συγγέονται ανεπανόρθωτα, με τίμημα τη διολίσθηση σ' έναν ορισμένο παμψηχισμό και μια ιδιόρρυθμη εκδοχή απόλυτου ιδεαλισμού (όπου δεσπόζει όχι η «ταυτότητα ή η σύμπτωση των αντιθέτων», αλλά η μη διακρισιμότητα ή εναλλαξιμότητα ή αντιστρεψιμότητα ή αμοιβαία μετατρεψιμότητα των εναντίων, ήτοι μία διαλληλία των αντίρροπων τάσεων). Βλ. το συγκριτικό άρθρο “Stellar Void or Cosmic Animal? Badiou and Deleuze on the Dice-Throw”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, No. 10

είναι απορίας άξιο γιατί απαιτούνται δύο ονόματα προκειμένου να την σκεφτούμε (με χαρακτηριστικότερο προφανώς το ζεύγος δυνητικό – ενεργώς πραγματωμένο), και πώς αυτά σχετίζονται και αλληλεπιδρούν, εάν υποθεθεί ότι τούτο συμβαίνει, με τρόπο που δεν επανεισάγει έναν οιονεί οντολογικό χωρισμό μεταξύ, φερειπείν, της εκάστοτε παροντικής κατάστασης πραγμάτων και των αθέατων δυναμισμών που κυοφορούνται εντός (;) της; Σύμφωνα με τον Mullarkey, ο Deleuze αξιοποιεί τις αμφιλογίες τού Bergson προκειμένου να αναδείξει τον οντολογικό χαρακτήρα τής μνήμης ως διατήρησης του παρελθόντος εν γένει. Έτσι το πέρασμα του παρόντος θεμελιώνεται στο παρελθόν που δημιουργείται ταυτόχρονα με αυτό (και επομένως δεν αποτελεί ένα πρότερο παρόν). Τούτο το υπερβατολογικό παρελθόν εμπεριέχει τα ίδια περιεχόμενα με το παρόν σε διαφορετικά επίπεδα χαλάρωσης, ώστε το ενεργώς πραγματωμένο παρόν ν' αποτελεί το επίπεδο της μέγιστης συστολής ή σύντμησης των διαφορών (η αντίληψη ως μέγιστος βαθμός συμπίεσης της μνήμης, ο χώρος ως συμπυκνωμένος χρόνος, η ύλη ως πραγματωμένο πνεύμα, και αντιστρόφως). Όμως στον Bergson το δυνητικό παρελθόν ενδείκνυται να ιδωθεί ως ψυχολογικό εφέ τής αντίληψης, η οποία εκφράζει πάντοτε μιαν ορισμένη προοπτική, παρά ως θεμέλιό της.⁹¹⁹ Συναφές με το ανωτέρω είναι το πρόβλημα της ανάδυσης και του ρόλου των κανονιστικών κρίσεων και των αξιολογικά φορτισμένων οπτικών και εκφορών σ' έναν κόσμο «μη αναγωγικής» φυσιοκρατίας. Πώς είναι σε θέση ο Deleuze να κρίνει και να αποτιμά αρνητικά άλλες φιλοσοφικές θέσεις και υπαρκτικές στάσεις, δίχως να αίρεται η απόλυτη εμμένεια,⁹²⁰ Αν πάλι παραμείνουμε εντός της, πώς δύναται ν' αποφευχθεί ένας ριζικός ιστορισμός των ασύμμετρων συμβάντων και οπτικών που θα διαδέχονταν η μία την άλλη ή θα συνυπήρχαν ως περικλειστές αυτοαναφορικές

(2000), 200-216· το τρίτο κεφάλαιο “Deleuze & Guattari: Absolute Hyletics” της διδακτορικής διατριβής του, *Alien Matter: The Decline of Materialism in the Name of Matter* (Warwick: 2001), 100-182· τα σχόλιά του περί ταυτότητας Φύσεως και Νου στο σχετικό κεφάλαιο του *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 162-204, όπου προβαίνει σε μια μεστή και οξυδερκή ανασυγκρότηση του πέμπτου κεφαλαίου τού *Διαφορά και επανάληψη*· καθώς επίσης το κείμενο “The Expression of Meaning in Deleuze’s Ontological Proposition”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, No. 19 (2008), 1-36.

919. Για μια κριτική στην απόδοση προτεραιότητας στο δυνητικό στον ίδιο τον Deleuze και ορισμένους αναγνώστες του (κυρίως κατά την πρώτη πρόσληψή του στον αγγλόφωνο χώρο), σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στον Bergson, πρβλ. John Mullarkey, “Forget the virtual: Bergson, actualism, and the refraction of reality”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 37, No. 4 (2004), 469–493. Πρβλ. όσα αναφέρουμε σχετικά στην υποενότητα VIII.4.γ.

920. Για την κρίσιμη υπόμνηση ότι η προσήλωση στην εμμένεια πόρρω απέχει από την αποσιώπηση της αξιογένεσης, ο λόγος στον Μαρκουλάτο: «Ακριβώς ως απόσταγμα του πραγματικού, ενώ ανήκει γενετικά-πραγματολογικά σε αυτό, η φιλοσοφία λειτουργεί και ως ανηλεής κριτής του ως προς τη διαρκώς επικείμενη, αλλά και διαρκώς ατελή, παραφθορά του σε πράγμα ή/και σε κείμενο: σε ουδέτερη υλικότητα ή σε καθαρό νόημα· δηλαδή, ως προς την παραφθορά του σε κάτι που [πλέον] δεν είναι ζωντανό νόημα: ζέουσα μορφικότητα και δυναμική. Η φιλοσοφία δεν είναι ανεκτική· δεν ανέχεται το πραγματικό. Σε κάποιες τουλάχιστον μορφές της, είναι διακριτική, ίσως καρτερική, ως υπόρρητη υποχρέωση (συναισθητικής) κατανόησης, αλλά ποτέ άνευ όρων ανεκτική. Δεν μπορεί να συνυπάρχει απροβλημάτιστα με το πραγματικό όταν αυτό έχει προδώσει τον εαυτό του –την πραγματούμενη οντολειτουργία του, δηλαδή την πραγματοποιούμενη λογική του– ως πλέγμα δυνατοτήτων». Βλ. Ιορδάνης Μαρκουλάτος, *Maurice Merleau-Ponty: Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου* (Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2018), 321.

μονάδες; Ο Deleuze, όπως μεταξύ άλλων οι Schelling και Simondon πριν απ' αυτόν, μοιάζει να ταλαντεύεται ανάμεσα στην υπόθεση περί της στοχάσιμης ύπαρξης ενός αβυσσαλέου *θεμελίου* (της «φύσης», του «χάους», κτλ.) και εκείνη περί του οντολογικά *αθεμελίωτου* χαρακτήρα των εκτυλισσόμενων διεργασιών. Άλλως ειπείν, στο έργο τού Deleuze εκφράζεται μια αμφιθυμία έναντι της λεγόμενης Αρχής τού Αποχρώντος Λόγου (η ορθολογιστική συνιστώσα τού υπερβατολογικού εμπειρισμού του), με αποτέλεσμα να κινείται σαν εκκρεμές αναμεταξύ των αιτημάτων ανανέωσής ή εκκρίζωσής της υπό το φως των νέων εξελίξεων και προϋποθέσεων του φιλοσοφείν (ωστόσο, αφήνουμε για άλλη φορά την περαιτέρω πραγμάτευση τούτου του γενικότερου προβλήματος, το οποίο φαίνεται να ανακύπτει εμμενώς προς την ίδια τη φιλοσοφική επιτέλεση).

Ανεξαρτήτως της όποιας αξιολόγησης της «πιστότητας» ή της ευστοχίας τής ανάγνωσης του Badiou, θεωρούμε ότι έχει θίξει ένα πραγματικό πρόβλημα στον χώρο των μελετών τής ντελεζιανής σκέψης.⁹²¹ Τούτο αφορά την ακριβή σχέση μεταξύ των «ιδεατολογικών» και των χωροχρονικά εκδραματιζόμενων, καθώς επίσης μεταξύ των παρελθοντικών, των παροντοποιημένων και των μελλοντικών, κτλ., πτυχών τής πραγματικότητας (της ασυμμετρίας ή μη μεταξύ της διεργασίας και του εκάστοτε προϊόντος της), αναφορικά με την πραγμάτευση του κατ' εξοχήν φιλοσοφικού ζητήματος της μορφογένεσης και της ατομίκευσης. Εν τέλει, δύναται να συνοψισθεί υπό τη μορφή ερωτήματος: Άραγε, στη σκέψη τού Deleuze, η Άβυσσος αποτελεί ένα είδος *οικουμενικού εκχερσώματος*, σαν αδρανές οντογενετικό ηφαίστειο, ίχνη τού οποίου είναι πάντοτε δραστήρια εν υπνώσει –καθότι πάντοτε επί το έργον– σε κάθε «συντελεσμένη» μορφή ή διεργασία, ανεξαρτήτως του αν παραμένουν φαινομενολογικά ανεντόπιστα; Ή μήπως κάθε ούτως εκτυλισσόμενη διεργασία *καταλήγει ανασκοπικά να προβάλλει τον εκάστοτε προσίδιο της ίσκιο τής αβύσσου*,

921. Τωόντι, η συνεπής ανασυγκρότηση των σχέσεων αυτών είναι ίσως ο μίτος τής Αριάδνης για την κατανόηση της ντελεζιανής οντολογίας, και σίγουρα ένα από τα πλέον ακανθώδη ζητήματα που απαντούν στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία. Παρόμοια ερμηνευτικά προβλήματα εγείρονται αναφορικά με τη σκέψη των Schelling και Simondon, όπως και σε κάθε σκέψη που θα φιλοδοξούσε να συνδυάσει μια «αντιμεταφυσική» ή μάλλον «μεταμεταφυσική» γενετική οντολογία με την ταυτόχρονη επίγνωση της απέλειας μιας «καθαρής» εξόδου από τις λεωφόρους τής μεταφυσικής. Αυτό φωτίζει καλύτερα και την από μέρους τού Deleuze διαρκή επινόηση νέων εννοιακών διπόλων. Εν ολίγοις, ένας κόσμος των γίνεσθαι απαιτεί μια σκέψη που να επιτελείται ως γίνεσθαι και αντιστρόφως, μια δυναμοκρατική οπτική αποτελεί *ipso facto* ένδειξη ενός κόσμου εν τω γίνεσθαι. Η εντύπωση, την οποία έχει συχνά ο αναγνώστης, είναι ότι το νόημα των εκάστοτε εισηγούμενων όρων είναι απλό και ταυτόχρονα ασαφές, προκειμένου ακριβώς να είναι αρκούντως ευέλικτο και να «δουλεύει» στα πλέον διαφορετικά περιβάλλοντα και επίπεδα. Το κρίσιμο ερώτημα στον Deleuze είναι πάντοτε «τι κάνουν οι έννοιές του;» ή «τι μπορεί να κάμει κανείς μ' αυτές;» και όχι το «τι σημαίνει το τάδε ή το δείνα;» Ωστε η ίδια η φιλοσοφική παραγωγή είναι αδιαχώριστη από την επιτελεστική της διάσταση ή τη διάσταση της εκδραμάτισής της, η οποία πρέπει μάλιστα να αναλαμβάνεται και να διενεργείται εκ νέου σε συνάρτηση με συγκεκριμένα προβλήματα και ενδεχομενικές συναντήσεις. Εξού και η αίσθηση ότι ο Deleuze φαίνεται συχνά να προσπαθεί να αρθρώσει την ίδια σκέψη με άλλες λέξεις, να χρησιμοποιεί δυαδικότητες τις οποίες κατόπιν εγκαταλείπει ή που φαίνεται στην πορεία να τις χρησιμοποιεί με «άλλο» νόημα ή που μοιάζουν να παραπέμπουν σε μια σειρά από άλλα τέτοια δίπολα στα οποία αναφέρεται, δίχως να είναι εντελώς σαφές αν και με ποιον ακριβώς τρόπο συμπίπτουν και συνδέονται (ή όχι) με αυτά (ιδού ο διαβόητος «μινιμαλισμός» για τον οποίο πρώτος έκανε λόγο ο Badiou).

οπότε δεν θα είχε κιόλας νόημα να γίνεται λόγος για «το δυνητικό», πέραν βεβαίως των συγκεκριμένων και διαφορετικών κάθε φορά διεργασιών; Σημειωτέον πάντως ότι ο ίδιος ο Deleuze βρισκόταν σε εγρήγορση απέναντι στη ρητορική τής «αβύσσου» (λχ. η «θεοσοφική» γενεαλογία τού Boehme και οι απολήξεις της στους Schelling, Schopenhauer και Heidegger), μολονότι ενίοτε διατυπώνει το πρόβλημα με αντίστοιχους όρους (επιφάνειας και βάθους, χάους, κτλ.). Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι για εκείνον το ζητούμενο ήταν μάλλον να εγκαταλείψουμε τις υπερβατικές (ήτοι ιεραρχικές και κανονιστικές) συνδηλώσεις τέτοιων όρων, δίχως όμως να θυσιαστεί η διάσταση του προβλήματος. Η επίμονη εστίαση στους ασύνειδους, προατομικούς δυναμισμούς δεν υποδηλώνει απαραίτητα την πρωτοκαθεδρία τους σε σχέση με τα εκάστοτε αποτελέσματά τους, ούτε εξάλλου την αποκοπή τους από αυτά.

Στην εξόχως ενδιαφέρουσα μελέτη του για την προβληματική τής ατομίκευσης στη μετακαντιανή φιλοσοφία, ο Alberto Toscano επίσης παρατηρεί με οξυδέρκεια την ύπαρξη δύο κατ' αρχήν διακρίσιμων, αλλά συχνά συγκλινουσών τάσεων στο έργο τού Deleuze. Η πρώτη αφορά την ηθικο-αισθητική ενόραση ή ενατένιση του Χρόνου ως αυτοδιαφοροποιούμενου, ενώ η δεύτερη την κατασκευή ενός «υπερβατολογικού υλισμού» ικανού να παράσχει τον αποχρώντα λόγο τής παραγωγής, ήτοι τη χαρτογράφηση συγκεκριμένων διεργασιών οντογένεσης και ατομίκευσης, όπου η καθεμία διέπεται από τους ετερογενείς ρυθμούς και χωροχρονικούς δυναμισμούς της. Έτσι, ο Toscano επιχειρηματολογεί υπέρ τής προτεραιότητας των χωροχρονικών δυναμισμών έναντι των τριών συνθέσεων στο *Διαφορά και επανάληψη* (η προτεραιότητα του πέμπτου κεφαλαίου, όπου ο Deleuze αναπτύσσει την υπερβατολογική αισθητική του επί τη βάσει εμφωλευμένων και διάλληλων εντασιακών διαφορών, επί του δεύτερου, όπου –διαλεγόμενος με τους Hume, Kant, Nietzsche, Freud, Husserl και Bergson– εκθέτει τις επάλληλες οργανικές και ασύνειδες συνθέσεις ως παραγωγή των διαστάσεων του χρόνου), όσο και για τον χαρακτήρα τής σχέσης μεταξύ του δυνητικού και του ενεργώς υπάρχοντος, η οποία είναι μία ασύμμετρη *αλληλεπίδραση* και όχι *μονόπλευρη* παραγωγής.⁹²² Ως εκ τούτου, συγκαταλέγεται στη μερίδα των μελετητών τού φιλοσόφου που προσπαθεί να μετριάσει τη μονομερή εστίαση στο δυνητικό (η οποία γεννά και τα προβλήματα που εντοπίστηκαν από τον Badiou).

Οδύοντας προς την ολοκλήρωση της επισκόπησης της αγγλόγλωσσης πρόσληψης αυτής της διαμάχης, παρατηρούμε ότι, εκτός από τις αρνητικές αντιδράσεις, έλαβαν χώρα κριτικές πραγματεύσεις τής *Βοής τού είναι* με τρόπο που αναγνωρίζει τον θεμιτό χαρακτήρα των ερωτημάτων που ήγειρε ο Badiou. Για παράδειγμα, σ' αυτή την κατηγορία εμπίπτουν τα σχετικά κείμενα των Keith Ansell-Pearson και Todd May, όπου ελέγχονται μεν η παράβλεψη των πλουραλιστικών τάσεων του Deleuze και η μονομέρεια της υπαγωγής του στη νεοπλατωνική παράδοση, πλην όμως χαιρετίζεται η έμφαση στα στοιχεία ενότητας, συνέχειας και ολότητας που επιβιώνουν στο έργο του (το μεταφυσικό νήμα των οποίων είθισται να προσπερνάται ή να αποσιωπείται σε αναγνώσεις προσανατολισμένες σε καθημερινά ζητήματα ή

922. Βλ. Alberto Toscano, *Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).

επιμέρους ερωτήματα).⁹²³ Προπαντός ενδείκνυται να σταθούμε στην ευρύτερη επίδραση που είχε η ερμηνεία, τους βασικούς άξονες της οποίας παρουσιάσαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, σε έτερες τοποθετήσεις με βλέψεις συνεκτικής παρουσίασης. Γρήγορα γίνεται αντιληπτό ότι η κριτική ανάγνωση του Slavoj Žižek⁹²⁴ προϋποθέτει εκείνη του Badiou, όπως εξάλλου και η συστηματική πραγμάτευση του έργου τού Deleuze από τον Peter Hallward.⁹²⁵ Στο κέντρο τής σκέψης τού Deleuze, σύμφωνα με τον τελευταίο, τοποθετείται μια σειρά μετωνυμικών εξισώσεων, όπως είναι οι εξής: Είναι = Δημιουργικότητα = Δυνητικό = Ζωτική Ορμή = Ενέργεια = Ισχύς = Παραγωγικό Δυναμικό, κτλ. Σε τούτη την προσέγγιση οι ενεργές πραγματικότητες, ήτοι οι ποικίλοι τύποι όντων και οι διάφορες συσσωματώσεις και μορφοποιήσεις τους –έτσι όπως συναπαρτίζουν τον φαινομενολογικά οικείο κόσμο τής καθημερινότητας και κωδικοποιούνται λυσιτελώς στην επικράτεια της αναπαράστασης– δεν έχουν παρά δευτερεύουσα, παράγωγη ύπαρξη, ως τα παγιωμένα αποτελέσματα του αέναου δημιουργικού γίγνεσθαι. Πρόκειται για μια οιονεί δυϊστική επαναπροβολή τής διάκρισης μεταξύ *φύουσας* και *φύομενης* φύσεως, η οποία τείνει να παραβλέπει τον συμπληρωματικό και διαδραστικό τους χαρακτήρα στη ντελεζιανή μεταφυσική με το να υποβιβάζει τη δεύτερη (ως πτώχευση, ξένωση, συγκάλυψη ή διαστρέβλωση της πρώτης). Έτσι, ο Deleuze θα εμφανιζόταν να προσυπογράφει την εμβληματική διακήρυξη του ρεβιζιονιστή μαρξιστή Eduard Bernstein [1850-1932] («το κίνημα είναι το παν, ο σκοπός τίποτα»), αλλά, σε αντίθεση με την προαναφερθείσα ερμηνεία τού Žižek, ούτε καν αυτή η ενασχόληση με τα εγκόσμια δεν αναγνωρίζεται στον φιλόσοφο από τον Hallward,⁹²⁶ αφού η σκέψη του

923. Βλ. αντίστοιχα τα: α) Keith Ansell-Pearson, “The Simple Virtual: Bergsonism and a Renewed Thinking of the One”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 11 (2001), 230-252. β) Todd May, “Badiou and Deleuze on the One and the Many”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London – New York: Continuum, 2004), 67-76. Το κείμενο του Ansell-Pearson συμπεριλήφθηκε στο βιβλίο του *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life* (London – New York: Routledge, 2002), 97-114. Πάντως ο Ansell-Pearson συμεριζεται την εκτίμηση του Badiou ότι είναι ο Bergson που συνιστά τον πραγματικό «δάσκαλο» του Deleuze (σε σχέση με τους Spinoza και Nietzsche).

924. Βλ. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (London – New York: Routledge, 2003). Εννοείται ότι, κατά την προσφιλή συνήθεια του συγγραφέα, και αυτό το βιβλίο απλώς αφορμάται από το έργο τού Deleuze και περισσότερο αποτελεί χώρο εκδίπλωσης των σκέψεων του Σλοβένου. Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Žižek θα αντιπαρατεθεί κριτικά με πτυχές τού ντελεζικού έργου σε κατοπινά κείμενά του, όπως στην ανταπάντησή του στην κριτική τού Daniel W. Smith, “Notes on a Debate ‘From Within the People’”, *Criticism*, Vol. 46, No. 4 (2004), 661-666, στο άρθρο “Deleuze and the Lacanian Real”, *The Symptom*, Vol. 11 (2010), και στο ογκώδες πόνημά του *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London – New York: Verso, 2012). Όπου ο Deleuze έχει δίκιο, προεκτείνει ή επιβεβαιώνει λακανικές ή εγελιανές θέσεις, ενώ σφάλει όταν ακριβώς αποκλίνει από τα θέσφατα των δασκάλων. Σ’ όλα αυτά, πέραν της εμφανούς αυτοαναφορικότητας, πιθανότατα μπορεί να εντοπιστεί ένα «άγχος της επιρροής», καθώς ο Žižek πράγματι συγκλίνει σε αρκετές περιπτώσεις με τις θέσεις τού Deleuze (σε σχέση με τις οποίες γράφει ενδιαφέροντα πράγματα, αν και ίσως όχι με τον τρόπο που φαντάζεται ο ίδιος).

925. Βλ. Peter Hallward, *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London – New York: Verso, 2006).

926. Βλ. P. Hallward (2006), 162. Για μία –κάπως άνιση– κριτική πραγμάτευση της εν λόγω μελέτης, βλ. Christopher Satoor, “‘A Part’ of the World: Deleuze and the Logic of Creation”, *Deleuze Studies*,

εντάσσεται σε μια κατεύθυνση «φυγής από τον κόσμο», προς όφελος της επανασύνδεσης με το θείο και της εξιλεωτικής επανεύρεσης και ανάκτησης της απολεσθείσας δημιουργικής σπίθας, η οποία υπάρχει εγκλωβισμένη εντός μας. Ο Hallward συμμαρτίζεται την μπαντιουική διαπίστωση περί της θεμελιώδους μονοτονίας τού στοχαστικού ύφους τού Deleuze, εφόσον «η πραγματική πρόκληση όταν γράφει κανείς για τη φιλοσοφία τού Deleuze έγκειται όχι στην αξιοσημείωτη ποικιλομορφία των υλικών που συλλογίζεται, αλλά στη μονοτονία τής υποβόσκουσας λογικής που επικαλείται/χρησιμοποιεί για να τα κατανοήσει». Η επίμονη ενόραση του Deleuze αφορά την κατάφαση της αρχετυπικής συστοιχίας τού είναι, της δημιουργικότητας και της σκέψης. Η φιλοσοφία αποτελεί την κορωνίδα τής οντολογικής δημιουργίας και σκοπός της δεν είναι η περιγραφή τού κόσμου ούτε η ερμηνεία και πολλώ μάλλον η μεταβολή του.⁹²⁷ Η σχολαστική μελέτη των εγκόσμιων ανατιμάται μόνον εφόσον και ενόσω προετοιμάζει την απόδραση, ανευρίσκοντας τα προσφορότερα μέσα και χαρτογραφώντας τις διεξόδους για την επανασύνδεση με το απόλυτο, στο οποίο είμαστε εξαρχής εγκατεστημένοι.⁹²⁸ Σκοπό

Vol. 11, No. 1 (2017), 25–47. Περισσότερο εποικοδομητική και γενναιόδωρη είναι η αντίστοιχη αποτίμηση του John Protevi (βλ. την υποσημείωση 1000 κατωτέρω), όπως και εκείνη του Henry Somers-Hall, “The Politics of Creation”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 18 (2007), 221–236. Ο Žižek άλλωστε θα χαρακτηρίσει τον Deleuze «εμπειριομονιστή» και θα τον παραλληλίσει ρητά με τον Alexander Bogdanov [1873–1928], εμπειριοκριτικιστή φιλόσοφο, εξ ευωνύμων κριτικό των μπολσεβίκων και πρόδρομο αρκετών όψεων της κυβερνητικής και της θεωρίας συστημάτων. Μάλιστα ο Lenin είχε ασκήσει κριτική στον «εμπειριομονισμό» τού Bogdanov στο *Κράτος και επανάσταση*. Πρβλ. S. Žižek (2003), 22–23, για ένα σχετικό απόσπασμα που στέκεται στο δυνητικό ως πλουσιότερο από το ενεργό. Ο Σλοβένος θεωρεί ότι ο Deleuze επηρεάστηκε αρνητικά από τον Guattari, με όψεις τού έργου τους να καθίστανται άθελά τους ενσωματώσιμες στην ηγεμονική ιδεολογία τού όψιμου, διεθνοποιημένου και ψηφιακού καπιταλισμού τής απορρύθμισης των αγορών και των απελευθερωμένων ροών. Τούτη η κριτική συμπίπτει με την από μέρους τού Badiou απόρριψη των τεχνολογικά αισιόδοξων και «αυθορησιακών» αναγνώσεων του Deleuze, με κύρια έκφραση την *Αυτοκρατορία*, ωστόσο το ερώτημα παραμένει αν, ακόμη και με την παραδοχή μιας ουσιώδους σύγκλισης πτυχών τής σκέψης τού φιλοσόφου με τους δυναμισμούς τής κίνησης του κεφαλαίου, η εν λόγω σκέψη μπορεί να αναχθεί εξολοκλήρου σ’ αυτές τις πτυχές. Ο Badiou το απορρίπτει και διεκδικεί έναν αριστοκράτη στωικό Deleuze ως δύναμη σύμμαχο, όπως και ο ίδιος ο Žižek, διακρίνοντας εντός τού πρώιμου, κατά μόνος έργου τού Deleuze μια διαφορετική κατεύθυνση. Αντίστοιχη είναι και η θέση τής Eleanor Kaufman στη μελέτη *Deleuze, the Dark Precursor: Dialectic, Structure, Being* (Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 2012).

927. Πρβλ. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2014), 17: «Ο Fredric Jameson είχε δίκιο όταν ισχυριζόταν ότι ο ντελεζισμός αποτελεί σήμερα την κυρίαρχη μορφή ιδεαλισμού: όπως ο Deleuze, ο Νέος Υλισμός εδράζεται στην υπόρρητη εξίσωση: ύλη = ζωή = ροή αυτενεργού αυτεπίγνωσης [agential self awareness] – ουδεμία έκπληξη που ο Νέος Υλισμός χαρακτηρίζεται συχνά “ασθενής παμψυχισμός” ή “γήινος/χθόνιος ανιμισμός”».

928. Βλ. Peter Hallward, *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London – New York: Verso, 2006), 81–82. «Δοθείσας οποιασδήποτε ενεργώς υπάρχουσας ή θετικά παρουσιαζόμενης κατάστασης, ο Deleuze θ’ αναπτύξει έναν μηχανισμό εξόρυξης/απόσπασης που χρησιμεύει στο ν’ απομονωθεί το αόριστο δυνητικό συμβάν ή η δύναμη [force] που το καθορίζει: θα προσανατολίσει τότε κάθε τέτοιο συμβάν πίσω προς μια αμιγώς αόριστη, αμιγώς εντασιακή δύναμη [power] που υπερβαίνει κάθε δυνατή παράσταση/παρουσίαση ή διάκριση. Επειδή ακριβώς ζητούν να στοχαστούν μορφές τής αμιγούς πολλαπλότητας ή της απόλυτης διαφοράς, αμφότεροι οι Badiou και Deleuze

τής ενθαδικής περιπλάνησης αποτελεί επομένως η επαναπροσέγγιση με το δυνητικό δημιουργείν, το οποίο με το ζόρι συγκρατείται σε «κατ' ενεργόν περιορισμό», και η προοπτική αποδέσμευσής του από τον ζυγό τής χωροχρονικά εντοπισμένης –και επομένως περιορισμένης– ύπαρξης, η επινόηση «γραμμών φυγής» από τη φυλακή τής εγκοσμιότητας (όχι όμως εν είδει αυτοκτονικής απάρνησης, αφού ακόμη και στην επικράτεια της αναπαράστασης –το φιλοσοφικό σύστοιχο του βασιλείου τού Ιαλδαβαώθ– δεν έχουν εκριζωθεί τα ψήγματα της δημιουργικής πνοής).⁹²⁹ Όσοι θα ανέμεναν λοιπόν την ανεύρεση χρήσιμων θεωρητικών εργαλείων και την άντληση έμπνευσης για τον πρακτικό μετασχηματισμό τού υπάρχοντος κόσμου σ' αυτό το έργο, κατά τον Hallward ματαιοπονούν.⁹³⁰ Παρατηρούμε ότι μια ορισμένη

προκρίνουν μορφές ανεπικρισίας [indiscernment] έναντι του πολλαπλασιασμού των διακρίσιμων [discernible] διαφορών ή διακρίσεων [distinctions]. Λιγότερο από τον πολλαπλασιασμό των διακριτών τρόπων ύπαρξης [being] ή συμπεριφοράς, ο Deleuze, παρόμοια με τον Badiou, προσανατολίζεται προς την παραγωγή μη διακρίσιμων ή γενολογικών τρόπων ύπαρξης. Το να γίνεσαι με την ντελεζιανή έννοια διόλου δεν συνίσταται στην απόκτηση μιας ξεχωριστής μορφής ή ταυτότητας. [...] Το ενεργώς υπάρχον δεν είναι δημιουργικό, όμως η διάλυσή του μπορεί να είναι. Η αντίστροφη ενεργοποίηση/υλοποίηση δεν πρέπει να συγγέεται με την απλή απο-ατομίκευση ή τον αφανισμό. [...] Με το να αρνηθεί κανείς αυτό το σημείο, διακινδυνεύει την επιστροφή σε μια εκδοχή τής διαστρέβλωσης που ενημερώνει την ανάγνωση του Spinoza από τον Hegel ως φιλοσόφου για τον οποίο κάθε πεπερασμένη διαφοροποίηση διαλύεται στην “άβυσσο” της άπειρης ταυτότητας. Η φιλοσοφία τού Deleuze ΕΙΝΑΙ υφαιρετική, όχι όμως και ασκητική. Καθοδηγείται από τη νηφαλιότητα και όχι από την αποκήρυξη/απάρνηση».

929. Ο Hallward θα αντιδιαστείλει μάλιστα την περισσότερο διεργασιακή, καθότι ρηματική –και δη απαρεμφατική και γερουνδιακή– γραμματικοσυντακτική μορφή τού δυνητικού δημιουργείν-δημιουργούντος ή πλάσσειν-πλάθοντος (virtual creating) στην ουσιαστικοποιημένη τού ενεργώς υπάρχοντος πλάσματος (actual creature). Τα χρόνια που ακολούθησαν, διάφορες μελέτες ανέδειξαν περαιτέρω τη σχέση τού Deleuze με πτυχές τής εν ευρεία εννοία ερμητικής και θεοσοφικής παράδοσης (της νεοπλατωνικής εκπήγασης από τον Πλωτίνιο ίσαμε τους Suhrawardi και Mulla Sadra στο Ισλάμ), όπως και με θεολογικές προβληματικές ευρύτερα. Βλ. τις μελέτες: α) Joshua Ramey, *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal* (Durham, NC – London: Duke University Press, 2012). β) Daniel Colucciello Barber, *Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014). γ) F. LeRon Shults', *Deleuze and the Secretion of Atheism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

930. Αντίστοιχης γνώμης είναι και ο αναμενόμενα ευαίσθητος σε τέτοια θέματα Φώτης Τερζάκης, όταν διαπιστώνει πως, στο πλαίσιο των επεξεργασιών τού *Αντι-Οιδίποδα*, «δυνητικό επαναστατικό υποκείμενο δεν είναι πλέον μία τάξη αλλά εκείνοι που ενσαρκώνουν τις νέες αξίες τού κυρίου, τις απεδαφικοποιητικές, “σχιζοειδείς” τροπές τής επιθυμίας: μεμονωμένοι ηδονιστές, περιθωριακοί και καλλιτέχνες. Όμως ούτε και αυτοί, στην πραγματικότητα, θα είναι οι νέοι “κύριοι”, προειδοποιούν οι Deleuze και Guattari, επειδή τώρα το σχιζοειδές και το παρανοϊκό στοιχείο γίνονται αντιληπτά ως οριακοί πόλοι ενός εκκρεμούς που είναι καταδικασμένο να παλινδρομεί ατελείωτα μέσα σε κάθε υποκείμενο. Σε κάθε παραλήρημα ενυπάρχει η σχιζοειδής και η παρανοϊκή στιγμή, σε κάθε πράξη εμπεριέχονται ψυχωσικές διαφυγές και νευρωτικοί συμβιβασμοί, κάθε επανάσταση κουβαλάει εντός της το σπέρμα τής εξουσίας που αρνείται... Μπορεί αυτή η νέα διατύπωση να είναι κατά τι διαλεκτικότερη από την παλαιά σχισματική αντιπαραβολή των κόσμων τού κυρίου και του δούλου, δύσκολα όμως θα μπορούσε να ξεφύγει από το βαθιά πεσιμιστικό, ουσιαστικά μηδενιστικό, όραμα της ιστορίας που μάστιζε εξ αρχής αυτή τη σκέψη – και είναι αμφίβολο κατά πόσον προσφέρει καινούργια εργαλεία για την ανάλυση του αληθινού, εμπειρικού κόσμου». Βλ. Φώτης Τερζάκης, *Νιτσεϊκές μεταμορφώσεις. Για την πρόσληψη του Νίτσε στην εποχή τού τεχνικοποιημένου καπιταλισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Futura, 2004), 58.

«αριστοκρατική εγκράτεια» του Deleuze παρουσιάζεται εκ νέου, εν προκειμένω ως συνεπής στάση ενός σύγχρονου εκπροσώπου τής θεοφανικής και γνωστικής παράδοσης (από τον Απόστολο Παύλο μέχρι τον Michel Henry και τον Christian Jambet). Η φιλοσοφία του Deleuze σκιαγραφείται ως κατ' ουσίαν προκριτική, εφόσον συνιστά μια απενοχοποιημένη ανάληψη της κλασικής μεταφυσικής (υποθέτοντας την πρόσβαση στο απόλυτο και μάλιστα την αυτογνωσία του απολύτου μέσω των ανθρώπων) που δεν λαμβάνει υπόψη τις καντιανές νουθεσίες.⁹³¹ Είναι εμφανές, νομίζουμε, το μέγεθος της οφειλής τής εν λόγω ανάγνωσης στη μονογραφία του Badiou, η οποία επιπλέον μαρτυρά –ανεξάρτητα από τις όποιες μονομέρειές της– μια βαθιά γνώση του ντελεζικού έργου.⁹³²

931. Βλ. Peter Hallward, *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London – New York: Verso, 2006), 74-75: «Αυτός είναι ο λόγος που ο Deleuze παρουσιάζεται με τόσο συνεπή τρόπο ως μη- ή ακόμη και προ- παρά ως νεο-καντιανός στοχαστής. Ευθυγραμμίζεται με τον Leibniz ή τον Spinoza ακριβώς επειδή η καταφατική φυσιοκρατία τους ξεκάμει/υπονομεύει εκ των προτέρων την Κριτική κατηγορήση της εμμένειας σ' ένα υποκείμενο, το οποίο στη συνέχεια την υπερβαίνει. Αψηφώντας τους κανόνες τής καντιανής αντίληψης, οι μεγάλοι ορθολογιστές μάς εκσφενδονίζουν κατευθείαν στην ωμή ένταση της προσήκουσας δημιουργικότητας της φύσης. [...] Κατά συνέπεια, όποτε ο ίδιος ο Deleuze χρησιμοποιεί τον όρο “υπερβατολογικό”, δεν αναφέρεται σε ό,τι ο Kant περιέγραφε ως εκείνες τις συνθήκες δυνατότητας που διαμορφώνουν την υποκειμενική εμπειρία μας, τις συνθήκες που εγγυώνται την αξιοπιστία των αναπαραστάσεών μας των αντικειμένων στον κόσμο. Αναφέρεται απλώς στον τρόπο που εννοούμε [intuit] ή *σκεπτόμαστε* (παρά αναπαριστούμε) την ίδια την ουσία [being] ή τη δημιουργία του κόσμου ως τέτοιου, και των εαυτών μας μαζί του. Όταν ο Deleuze χρησιμοποιεί τον όρο υπερβατολογικό, το κάνει για να περιγράψει τη δημιουργικότητα ως τέτοια, τη δημιουργικότητα υφηρημένη/αποσπασμένη από τους περιορισμούς του δημιουργήματος ή του ατόμου [individual]. Το “υπερβατολογικό” αποτελεί λοιπόν απλώς μια περιγραφή τής προατομικής πραγματικότητας όπως είναι καθαυτή, στην εμμένεια της δημιουργίας της και “κάτωθεν” της παγίωσής της στο δημιούρημα».

932. Ο ίδιος ο Badiou, σε διάλεξή του το 2001, θα υποστηρίξει ότι στο έργο του Deleuze η πολιτική δεν κατέχει κεντρική θέση, με αποτέλεσμα να υπάρχει διάχυτος ένας ορισμένος «πανπολιτικισμός». Πολιτικοποιείται δηλ. ούτως ή άλλως η οντολογία προκειμένου να μη χρειάζεται ένα ξεχωριστό πολιτικό παράρτημα στη φιλοσοφία του. Εν προκειμένω, αφορμώμενος από τη μη συμπερίληψη της πολιτικής στις τρεις εκφάνσεις τής σκέψης στο *Τι είναι φιλοσοφία*; και σχολιάζοντας ένα μόνο κείμενο από τους *Διαλόγους*, ο Badiou αναφέρεται στον αυτόνομο στοχασμό του πολιτικού και όχι στον σχολιασμό ζητημάτων τής επικαιρότητας ή στη διατύπωση πολιτικά φορτισμένων απόψεων πάνω σε πρακτικά θέματα. Μάλιστα θα διακρίνει την εκεί σκιαγραφούμενη ηθική ως εξιλεωτικό εγχείρημα, εδραζόμενο στο τρίπτυχο της δημιουργίας, της κατάφασης του κόσμου και της αποφυγής του ελέγχου. Η ακόλουθη απάντησή του μετά τη διάλεξη είναι κατατοπιστική: «Ο Deleuze λέει ότι ο κόσμος είναι ένα μεγάλο ζώο. Είμαστε κάτι σαν ένα τμήμα αυτού του μεγάλου ζώου. Το τμήμα του μεγάλου ζώου έχει μια ηθική, και πρόκειται πράγματι για ένα δύσκολο πρόβλημα. Νομίζω ότι η ηθική είναι η στιγμή όπου το τμήμα του ζώου είναι το ίδιο πράγμα με το ζώο στην ολότητά του – όπως όταν, στον Spinoza, γνωρίζουμε ότι είμαστε ο Θεός. Ένα μέρος του Θεού, αλλά ένα μέρος που είναι ο ίδιος ο Θεός. Είναι το ίδιο και στον Deleuze. Το αμιγές γίνεσθαι είναι η αμιγής ζωή. Και η αμιγής ζωή είναι η ολότητα, το Εν. Και είμαστε το Εν όταν [και ενόσω] είμαστε αμιγές γίνεσθαι. Είναι ένα είδος εξιλέωσης/απολύτρωσης. Ο Deleuze λέει ότι ο Spinoza είναι ο Χριστός τής φιλοσοφίας. Γιατί το λέει αυτό; Επειδή, όταν το αμιγές γίνεσθαι συνιστά μια δυνατότητα για εμάς – μια αμιγή δυνατότητα, μια απρόσωπη αμιγή δυνατότητα, όχι μια δυνατότητα για ένα υποκείμενο, αλλά μια δυνατότητα καθαυτή–, βιώνουμε την αιωνιότητα, την αιωνιότητα της δημιουργικής ικανότητας της ζωής». Βλ. Alain Badiou, «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?», *Cités*, No. 40, μετάφραση: Charles Ramond (Paris: PUF, 2009), 15-20. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί ότι, στους

Σημειωτέον ότι και η κριτική τού Quentin Meillassoux στον Deleuze είναι εμφανώς υπόχρη στις αντίστοιχες παρατηρήσεις και νύξεις τού Badiou. Συνοπτικά, ο πρώτος θεωρεί ότι αυτό που πηγαίνει στραβά με τη νεότερη φιλοσοφία είναι η άρνηση ή αδυναμία αποσύμπλεξης της σκέψης από το είναι με τίμημα έναν αυτοαναφορικό υποκειμενισμό, ο οποίος μπορεί να λάβει τη μορφή τού ιδεαλισμού, του σκεπτικισμού, μιας ατέρμονης μονολογούσας σπέκουλας της σκέψης με τον εαυτό της σ' ένα παιχνίδι καθρεφτισμών, κτλ. Μια συνήθης στρατηγική εκ των έσω υπόσκαψης του εγκλωβισμού τής αλληλοαναφοράς (του «συσχεσιοκρατικού κύκλου», όπως τον αποκαλεί ο Meillassoux), έγκειται στην απολυτοποίηση της ίδιας τής αλληλοαναφοράς ως οντολογικά πρότερης και ανυπέρβατης. Φερειπειν οι μετακαντιανοί ιδεαλιστές και ρομαντικοί απολυτοποίησαν την αυτοεκδίπλωση της σκέψης και της δημιουργικής φαντασίας, όπως κατεξοχήν εμφανίζεται στην απρόσκοπτη καλλιτεχνική δραστηριότητα, μεταφέροντάς τη σε όλο το φάσμα τού υπάρχοντος.

Από την άποψη αυτή, η θέση που καταλαμβάνει το έργο τού Deleuze παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθώς το εγχείρημά του αρθρώνεται μεταξύ άλλων ως απόπειρα ανανέωσης της μεταφυσικής υπό το φως των σύγχρονων (αισθητικών, υπαρξιακών, κοινωνικοπολιτικών, επιστημονικών, κτλ.) εμπειριών. Μολονότι –ή ίσως ακριβώς επειδή– αμφότερα τα κεντρικά επιχειρήματά τους εστιάζουν σε κοινές θεματικές (φερειπειν το χάος, ο χρόνος, ο ρόλος της σκέψης, η ανάδυση του καινοφανούς και η δυνατότητα των πραγμάτων να αλλάξουν), ο Meillassoux θεωρεί ότι η ντελεζική πρόταση εμπίπτει εν τέλει σε μια επιμέρους εκδοχή «βιταλιστικής συσχεσιοκρατίας». Μ' άλλα λόγια, ο Deleuze καταλήγει ν' απολυτοποιεί την ίδια τη συστοιχία υποκειμένου-αντικειμένου (ή νοείν και είναι), προβάλλοντας και διαχέοντας στο σύνολο του υπάρχοντος συγκεκριμένες λειτουργίες που προσήκουν στη βιοψυχική δομή τού ανθρώπινου. Ακολουθώντας εν προκειμένω τους Nietzsche και Bergson, ο Deleuze ενδίδει σε μια τοποθέτηση «βιταλιστικού υποκειμενομορφισμού» [vitalist subjectalism], καθώς εκθρονίζει μεν τον ανθρωποκεντρισμό και την αυτοαναστοχαστική υποκειμενικότητα ως προϊόντα τής υστερογενούς αναπαράστασης, προβάλλει και διαχέει δε μ' έναν βαθύτερο τρόπο ορισμένα χαρακτηριστικά των ασύνειδων λειτουργιών τής βιοψυχικής δομής τού ανθρώπου στο σύνολο της οργανικής ζωής και της ανόργανης ύλης. Ωστε η φιλοσοφία τού Deleuze δεν κατορθώνει να εξέλθει από το πλαίσιο των άσκεπτων προϋποθέσεων της μετακαντιανής (και γενικότερα της νεότερης και σύγχρονης) φιλοσοφίας, παρά καταλήγει να ριζοσπαστικοποιεί, να παραλλάσσει και να επιτείνει το εν λόγω πλαίσιο. Η διακηρυγμένη αποστροφή τού Deleuze έναντι της κατηγορίας τού υποκειμένου, τη φιλοσοφική δυσπιστία έναντι της οποίας μοιραζόταν με πλείστους εκπροσώπους τής ίδιας γενιάς, αφορούσε λοιπόν την κριτική στην καταπιεστική ιδεολογική λειτουργία μιας μονομερούς ανάδειξης ορισμένων μόνο χαρακτηριστικών του (φερειπειν της συνείδησης, της ελεύθερης βούλησης, της αφηρημένης έλλογης

διαλόγους τού Deleuze με την Claire Parnet, τα τέσσερα κεφάλαια αντιστοιχούν στα πεδία των παντιουϊκών «γενεολογικών διαδικασιών». Βλ. Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1977).

σκέψης). Ωστε ο Deleuze απλώς αντικαθιστά τον ανθρωποκεντρισμό με τον ανθρωπομορφισμό, εφόσον εκθρονίζει το ανθρώπινο ον από το κέντρο του σύμπαντος προκειμένου να διασπείρει τα ίχνη του παντού, «ακόμη και στους βράχους και τα σωματίδια και σύμφωνα με μια ολόκληρη κλίμακα εντάσεων», όπως με εμφανή αποδοκιμασία διαπιστώνει ο Meillassoux.

Στην κριτική του Meillassoux αναδύονται ως κυρίαρχα μοτίβα ο ρόλος των μαθηματικών, του δυνητικού, η διαπλοκή της ενδεχομενικότητας και της αναγκαιότητας (όπως επίσης της συνέχειας και της ετερογένειας), του γίνεσθαι, της αρχής του αποχρώντος λόγου και φυσικά του χιάσματος της έννοιας με τη ζωή (και της σκέψης με τη φύση). Προτείνοντας έναν καρτεσιανού τύπου ορθολογισμό της μαθηματικά αρθρωμένης σκέψης και του νοησιαρχικού χωρισμού της από την εκτατή ύλη (όπως και από το οργανικό της υπόστρωμα), ο Meillassoux αντιτίθεται από κοινού με τον Badiou στον σπινοζικού τύπου παμπυχισμό (τον ψυχομορφικό υλοζωισμό) του Deleuze, προτάσσοντας την απόλυτη ενδεχομενικότητα, μέσω της οποίας προκύπτουν αλματώδεις ασυνέχειες, έναντι της «προγραμματισμένης» και οιονεί αναγκαίας ενδεχομενικότητας των μικρορηγματώσεων και της σύστοιχης «ακατάπαυστης ανάδυσης απρόβλεπτης καινοτομίας» που φαίνεται κατά τον Deleuze να διέπουν όλες τις στιβάδες του είναι.⁹³³ Την προαναφερθείσα διακύβευση μεταξύ μιας «θεολογίας της άγνοιας» και ενός «ντετερμινισμού του χάους» συναντούμε εκ νέου στο άρθρο της Anna Longo «Δυνητικοί χρόνοι και δυνατοί κόσμοι: Η τρέλα του Πραγματικού»,⁹³⁴ όπου η συγγραφέας αντιπαραβάλλει τις διαφορετικές συλλήψεις

933. Γι' αυτή την επιχειρηματολογία, βλ. την πολύ ενδιαφέρουσα ανασυγκρότηση της ντελεζιανής σκέψης που προσφέρει ο Meillassoux στο "Subtraction and Contraction: Deleuze, Immanence, and Matter and Memory", *Collapse*, Vol. 3 (2007), 63-107, τα κείμενα «Potentialité et virtualité», *Failles*, No. 2 (2006), 112-129, αναθεωρημένη επανέκδοση το 2016 από τις εκδόσεις Ionas, *Time without Becoming*, επιμέλεια: Anna Longo (Milan: Mimesis International, 2014), όπου επανέρχεται στις επεξεργασίες του *Μετά την περατότητα* και τις εμπλουτίζει, και κυρίως τη δημοσιευμένη εκδοχή της φημισμένης διάλεξης που είχε δώσει στο Βερολίνο το 2012, "Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Materialist Analysis of the Sign Devoid of Meaning", μετάφραση: Robin Mackay – Moritz Gansen, στο: Armen Avanesian & Suhail Malik (eds.), *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism* (London & New York: Bloomsbury, 2016), 117-197.

934. Βλ. Anna Longo, "Virtual Times and Possible Worlds: the Madness of the Real", *Scenari: Rivista semestrale di filosofia contemporanea & nuovi media*, #08 (Milano - Udine: Mimesis Edizioni, 2018), 115-124. Για την απάντηση των μελετητών του Deleuze στην κριτική, βλ. επίσης τα κείμενα των Jon Roffe, "Time and Ground. A Critique of Meillassoux's Speculative Realism", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 17, No. 1 (2012), 57-67· Sjoerd van Tuinen, "Difference and Speculation. Heidegger, Meillassoux and Deleuze on Sufficient Reason", στο Alain Beaulieu, Edward Kazarian & Julia Sushytska (eds.), *Deleuze and Metaphysics* (Lanham, Maryland: Lexington, 2014)· και Mehdi Parsa, "Speculative vs. Transcendental: A Deleuzian Response to Meillassoux", *La Deleuziana – Online Journal of Philosophy*, No. 11 (2020), 171-185. Υπάρχουν ακόμα το κείμενο του Thomas Sutherland, "The Law of Becoming and the Shackles of Sufficient Reason in Quentin Meillassoux", *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 21 (2014), 161-173, και το λήμμα του Jeffrey Bell, "Deleuze, Gilles", στο: Peter Gratton & Paul J. Ennis (eds.), *The Meillassoux Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 52-54. Μία ακόμη προσπάθεια ενδιαφέρουσας συγκριτικής αντιπαραβολής των Deleuze και Meillassoux αποτελεί το κείμενο του Eckardt Lindner, "Un-Becoming. An Uneven Note on Meillassoux and Deleuze", στο ιστολόγιό του *Inorganic Life: Philosophy in the Age of Exhaustion*, 16.12.2018. Το πλέον πρόσφατο σχετικό κείμενο είναι του Pablo

τού δυνητικού χρόνου και της ανάδυσης του καινοφανούς, όπως εκτίθενται στο έργο των Deleuze και Meillassoux, εγκύπτοντας επιπλέον στους διαφορετικούς μαθηματικούς πόρους (διαφορικός λογισμός και διαφορετική γεωμετρία έναντι υπερπεπερασμένης θεωρίας συνόλων αντίστοιχα). Το συμπέρασμά της είναι ότι, παρά τις υπαρκτές διαφορές και τη ρητή κριτική που ασκεί ο Meillassoux στην οντολογία του Deleuze (και τους βιταλισμούς ή τις γενετικές οντολογίες εν γένει), οι στρατηγικές τους, καίτοι εκκινούν από διαφορετικές αφετηρίες, εκβάλλουν σε συμβατές μεταξύ τους κοσμοεικόνες. Σημαντικό τμήμα τού άρθρου αναλώνεται ακριβώς στην υπεράσπιση της σκέψης τού Deleuze έναντι των κατηγοριών τής αναγκαίας τυχαιότητας των γίνεσθαι *του ενός κόσμου*, τα οποία υπαγορεύονται εν είδει ενός κοσμικού αλγορίθμου, όπου λανθάνουσες, κυοφορούμενες και λογικά προϋπάρχουσες δυνατότητες έρχονται στην επιφάνεια κατά την αυτοέκφραση του είναι. Νομίζουμε ότι όχι μόνο απηχεί η κριτική τού Meillassoux εκείνη του Badiou, αλλά ενδέχεται να αστοχεί ακόμη περισσότερο, εφόσον μοιάζει να αγνοεί την μπερζονική διάκριση του *δυνητικού* από το *δυνατό*, την οποία εν πολλοίς ανέδειξε ο Deleuze ενάντια στην παραδοσιακή αριστοτελική διαφοροποίηση του *δυνάμει* και του *ενεργεία*, όπου ο σπόρος θα ήταν ήδη το δέντρο και ο λαγός θα κρυβόταν ήδη μέσα στο καπέλο που θα τον εμφάνιζε, όπου δηλ. οι χρονικά ή/και οντο-λογικά προγενέστερες συνθήκες ανάδυσης μιας μορφής ή ενός ατομικευόμενου όντος θα προκαταλάμβαναν, είτε διαμέσου της αιτιώδους συνάφειας είτε διαμέσου της τελεολογικής καθοδήγησης και προώθησης, την εξέλιξη των κατοπινών καταστάσεων ενός συμβάντος, και άρα θα το περιόριζαν δραστικά. Ο Deleuze προσυπογράφει τις μεθοδολογικές παρατηρήσεις τού Bergson για τα «ψευδοπροβλήματα», σύμφωνα με τις οποίες Ιδέες όπως εκείνες της αρνητικότητας, του μη όντος, του δυνατού και της αταξίας συνιστούν αναδρομικές προβολές και αφαιρέσεις από την τρέχουσα πραγματικότητα, δίχως ιδιαίτερη ευρετική αξία, αφού συγκαλύπτουν ό,τι είναι ενδιαφέρον στην οντογένεση. Εν πάση περιπτώσει, η αποσαφήνιση των διαφορετικών τρόπων με τους οποίους οι Deleuze και Meillassoux προσεγγίζουν κοινά προβλήματα έχει προσελκύσει πληθώρα ενδιαφέροντων σχολιασμών και η παραπέρα εξερεύνηση αυτής της σχέσης θ' απαιτούσε την εκπόνηση ξεχωριστής μελέτης (για την οποία επιφυλασσόμαστε μελλοντικά).⁹³⁵

Όσον αφορά τις γαλλικές προσλήψεις τού Deleuze, σε γενική σύμπνοια με τις παρατηρήσεις τού Badiou βρίσκονται και οι επεξεργασίες τού Alberto Gualandi, ο οποίος αναγιγνώσκει το ντελεζικό εγχείρημα ως τμήμα μιας ευρύτερης αναζωπύρωσης της θεωρησιακής φιλοσοφίας και δη της φυσιοφιλοσοφικής παράδοσης, η οποία έλαβε χώρα μετά τη δεκαετία τού '60 στη Γαλλία (με ορόσημα επίσης τα έργα των Gilbert Simondon και Michel Serres). Η ιδιαιτερότητα αυτού του έργου έγκειται στη σύζευξη μιας εξισωτικής προσέγγισης του πολιτισμού με μια

Pachilla, "The Eye is in Things: On Deleuze and Speculative Realism", *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 14, No. 1 (2022), 44-56.

935. Μια πρώτη απόπειρα προς αυτή την κατεύθυνση έλαβε χώρα στις 26 Αυγούστου 2022 στο πλαίσιο των «Ομιλιών στο βουνό» που διοργανώνουν τα τελευταία χρόνια η Χλόη Κολύρη, η Βασιλική Ρούσσου και ο Δάνης Κουμασίδης στη Βυζίτσα Πηλίου. Ο τίτλος της εισήγησης ήταν «Ο Deleuze στον θεωρησιακό ρεαλισμό: Η κριτική τού Meillassoux».

μεταφυσική τής φύσης.⁹³⁶ Κατ' αντίστοιχο τρόπο διεκδικεί αυτό το έργο και ο Pierre Montebello στις διάφορες εργασίες του για την ανάκτηση της Φυσιοφιλοσοφίας ως θεμιτής μεταφυσικής εναλλακτικής.⁹³⁷ Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η ανασυγκρότηση του Jérôme Rosanvallon, στο πλαίσιο της οποίας προτείνεται μια μεταφυσική ανάγνωση του Deleuze στην κατεύθυνση μιας φιλοσοφίας τής φύσης, όμως ο συγγραφέας θεωρεί ότι πρόκειται για εγχείρημα που προεκτείνεται και εμπλουτίζεται στα συλλογικά έργα, αντί μιας υποτιθέμενης μετάβασης από την ακαδημαϊκή φιλοσοφία στην πρακτική ενασχόληση με την πολιτική.⁹³⁸ Ακόμη, κατά το μάλλον ή ήττον θετικές αναφορές στην ανάγνωση του Badiou απαντούν επίσης σε μελέτες των Éric Alliez, Véronique Bergen, Fabien Tarby και Alain Beaulieu (στις οποίες θα γίνει νύξη παρακάτω). Φερειπείν, η Bergen υπερασπίστηκε το οντολογικό ή μεταφυσικό πρόσημο της φιλοσοφίας τού Deleuze απέναντι στην αρχετυπική ανάγνωση του Zourabichvili, ενώ επιπλέον έχει σχολιάσει κριτικά την ανασυγκρότηση του Badiou, χαιρετίζοντας την ευστοχία και επισημαίνοντας τους περιορισμούς της (κατεξοχήν ότι ο Badiou εστιάζει στην Μνήμη, την αιωνιότητα, τα δημιουργικά αποθέματα του παρελθόντος, ενώ ο Deleuze στα κείμενά του μεταβαίνει προς την μελλοντοστρεφή και φυγόκεντρο δυναμική τής αιώνιας επιστροφής).⁹³⁹ Ο Alliez έχει εγκύψει στην ανάγνωση του Badiou σε πληθώρα κειμένων, επιμένοντας μεταξύ άλλων στην αποσιώπηση της σημασίας τού Guattari. Έτσι, ο Alliez υποστηρίζει ότι η μεροληπτική ανάγνωση του Badiou παραβλέπει την κομβική θέση τού *Αντι-Οιδίποδα*, «σύμφωνα με την οποία, υπό υλιστική έποψη, δεν μπορεί να υπάρξει Έκφραση (του “πλήρους σώματος” του κόσμου) δίχως [την παράλληλη ή ομόχρονη] Κατασκευή διαρρυθμίσεων επιθυμίας ή “επιθυμητικών μηχανών” που να ελευθερώνουν τη Ζωή στη διεργασιακή (δηλ. μη ολοποιοιούσα) και επιτελεστική ταυτότητα μεταξύ παραγωγής και προϊόντος». Η βιοπολιτική ταυτότητα έκφρασης και κατασκευής αντιβαίνει τόσο στις «αυθορμησιακές» αναγνώσεις τού *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια* ως ενός είδους ρουσσωϊκού-ρομαντικού μανιφέστου, όσο και στη θεώρηση των προϊόντων ως επιφανομένων τής κίνησης που τα γέννησε.⁹⁴⁰

936. Βλ. Alberto Gualandi, *Deleuze* (Paris: Les Belles Lettres, 2003²), σειρά «Figures du savoir», διευθυντής σειράς: Richard Zehren. Πρβλ. του ιδίου, «La renaissance des philosophies de la nature et la question de l'humain», στο: Patrice Maniglier (éd.), *Le moment philosophique des années 1960 en France* (Paris: PUF, 2011), 59-72, και «The dance of the mind. Physique et métaphysique chez Gilles Deleuze et David Bohm», *Porto Alegre*, Vol. 62, No. 2 (2017), 279-307.

937. Βλ. την τετράδα που απαρτίζουν τα βιβλία *L'autre métaphysique: essai sur la philosophie de la nature, Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson* (Paris: Desclée de Brouwer, 2003), επανέκδοση το 2015 από τον οίκο Les Presses du réel: *Nature et subjectivité* (Grenoble: Millon, 2007)· *Deleuze: la passion de la pensée* (Paris: J. Vrin, 2008) και *Métaphysiques cosmomorphes, la fin du monde humain* (Dijon: Les Presses du réel, 2015).

938. Βλ. τη δίτομη μελέτη του, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie*, σχέδια: Benoît Preteseille (Paris: Ollendorff & Desseins, 2009 και 2016).

939. Βλ. Véronique Bergen, «À propos de la formule de Badiou, “Deleuze un platonicien involontaire”», στον συλλογικό τόμο υπό τον επιστημονικό συντονισμό των Pierre Verstraeten & Isabelle Stengers, *Gilles Deleuze* (Paris: Vrin, 1998), 19-30.

940. Βλ. Éric Alliez, “Anti-Oedipus – Thirty Years On (Between Art and Politics)”, μετάφραση: Alberto Toscano, στο: Martin Fuglsang & Bent Meier Sørensen (eds.), *Deleuze and the Social* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 161. Ο Badiou με τη σειρά του έχει αναφερθεί

Περισσότερο συγκρουσιακός, ο Arnaud Villani είχε αντιπαρατεθεί δημόσια και με σφοδρότητα στην ανάγνωση του Badiou, μολοντί δεν είχε παραγνωρίσει τις αρετές της: «Πιστώνουμε εξ αρχής στον Badiou τη σαφήνεια με την οποία απορρίπτει τις αναρχο-επιθυμητικές αναγνώσεις, αποτίει φόρο τιμής στον κλασικισμό του Deleuze και θέτει ως πρώτη αρχή ότι ο Deleuze είναι ένας μεταφυσικός. Ο σταθερά φιλοσοφικός τόνος –μια ακριβής και ευαίσθητη γραφή– καθιστά εξ αρχής αυτό το δοκίμιο ένα ελκυστικό έργο. Όμως πρέπει γρήγορα να παρατηρήσουμε ότι είναι ένα ψευδές βιβλίο, αναμφίβολα το πλέον ψευδές που θα μπορούσε να φανταστεί κανείς».⁹⁴¹ Έτσι δεν προκαλεί έκπληξη ότι, μοντάροντας την μεταξύ τους αντιπαραθεση κατά το δοκούν και αφομοιώνοντας τη ρηξικέλευθη μεταφυσική του Deleuze σε μια παραδοσιακή τοποθέτηση, ο Badiou κατορθώνει, εκεί όπου δεσπόζει «η ομορφότερη κίνηση της ζωής», να προτείνει «ένα αφηρημένο πεδίο» και να απαγγέλει/ψάλλει «ένα τραγούδι θανάτου»! Ανεξάρτητα πάντως από επιμέρους διαφοροποιήσεις ή τυχόν επικρίσεις, όλες οι ανωτέρω ερμηνευτικές προσεγγίσεις συγκατανεύουν στον κομβικό ισχυρισμό της μονογραφίας του Badiou και επιμένουν στη συστηματική και μεταφυσική διάσταση της ντελεζικής σκέψης.

Εν κατακλείδι, ο φιλοσοφικός βιταλισμός απορρίπτεται ως βιώσιμη εναλλακτική από τον Badiou, καθώς μοιάζει στα μάτια του υπερβολικά εξαρτημένος από ένα είδος αντεστραμμένης θεολογίας, όπου ως μυστικό της ζωής αποκαλύπτεται ο θάνατος και ως προϋπόθεση της θριαμβικής απρόσωπης επέλασής της η ζοφερή προοπτική της εκμηδένισης της ατομικής ύπαρξης. «Υπάρχει μια φιλοσοφική συνέργεια μεταξύ των θεωριών που ριζώνουν το νόημα στις προθετικές της συνείδησης (για να περάσουμε στο ψητό, ας τούς ονομάσουμε φαινομενολογικούς προσανατολισμούς) και εκείνες, κατά τα φαινόμενα εντελώς ανόμοιες, οι οποίες καθιστούν τη ζωή το ενεργό [actif] όνομα του είναι (ας τούς ονομάσουμε βιταλισμούς: Nietzsche, Bergson και Deleuze). Τούτη η συνέργεια επαφίεται στην αξιωματική παραδοχή ενός όρου ο οποίος έχει τη δύναμη να υπερβαίνει τις καταστάσεις που τον εκπτύσσουν [déploient] ή τον εκδιπλώνουν [déplient], ούτως ώστε καμία ενικότητα του είναι να μην καθίσταται αυστηρώς σκεπτή/στοχάσιμη παρά στην πλέον εκλεπτυσμένη δυνατή

επαινετικά στον Alliez, σπεύδοντας να τον ξεχωρίσει από τους υπόλοιπους μελετητές του Deleuze, υπερασπιζόμενος την ενότητα του ντελεζικού έργου και δικαιολογώντας την παράβλεψη του *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*: «Παρεμπιπτόντως, εκπλησσόμαστε από την αμελητέα προσοχή της πλειονότητας των μαθητών (με την αξιοσημείωτη εξαίρεση του Éric Alliez) στη φιλοσοφική γενεαλογία που κατασκεύασε ο Deleuze. Τους βρίσκουμε αμήχανους μάλλον παρά εξοπλισμένους/εφοδιασμένους [με επιχειρήματα] από τούτες τις συνεχείς διδακτικές εκκλήσεις στον Nietzsche, τον Bergson, τον Whitehead, τους στωικούς, και ιδίως στον Spinoza. Μάλλον αυτό συμβαίνει επειδή τους νοιάζει περισσότερο να είναι ο Deleuze “μοντέρνος”, με την έννοια του όρου που καταλαβαίνουν οι ίδιοι και η οποία περιέχει πάντοτε ένα ασαφές/αδιευκρίνιστο τμήμα τρέχουσας αντιφιλοσοφίας. Αναμφίβολα αυτός είναι επίσης ο λόγος που τους κάνει να “προτιμούν” τα βιβλία που γράφτηκαν με τον Guattari, όπου [πράγματι] κάποιες “μοντέρνες” πινελιές γίνονται αντιληπτές, λόγος ο οποίος προξενεί συμμετρικά το μειωμένο ενδιαφέρον μας γι’ αυτά τα κείμενα. Αρκεί να διαβάσει κανείς το σύντομο *Foucault* για να διαπιστώσει με ποια κυρίαρχη ένταση ο Deleuze επανέρχεται –απαράλλακτος/άθικτος– στις αρχικές του ενοράσεις». Βλ. την εκτενή υποσημείωση στο κείμενο «Un, multiple, multiplicité(s)», *Multitudes*, No. 1 (2000), 210.

941. Βλ. Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (Paris: Éditions Belin, 1999), κυρίως το τέταρτο κεφάλαιο, «Deleuze et le problème de la métaphysique», 35-51.

περιγραφή τού μοναδικού ενεργήματος που τη συγκροτεί και τη σχετίζει προς το Έν, του οποίου αποτελεί έναν προσωρινό τρόπο». ⁹⁴² Τούτοι οι προσανατολισμοί καταλήγουν συνήθως να συνδέσουν τη ζωή με το αντίθετό της ως το εμμενές και απόλυτο όριό της: είναι επειδή είμαστε θνητοί που μπορούμε να αρθούμε στο ύψος μιας ηθικής, είναι χάρη στο γεγονός ότι όλα τα ατομικά όντα και οι έμβιοι οργανισμοί προορίζονται να εκμηδενιστούν που η ζωή κατορθώνει να υπερβαίνει τα μετερχόμενα όργανα-εμπόδια, συνεχίζοντας ακάθεκτη στη διαρκούσα εγρήγορση της παραγωγικότητάς της. ⁹⁴³ Αντιθέτως, κατά τον Badiou «[τ]ο να απεγκλωβίσουμε [αποδεσμεύσουμε, arracher] την ενθαδική/εγκόσμια/θύραθεν ύπαρξη από τη θανάσιμη συσχέτισή της απαιτεί το να απεμπλακούμε [αποσπαστούμε, s'arrache] αξιωματικά τόσο από τη φαινομενολογική συγκρότηση της εμπειρίας, όσο και από τη νιτσεική κατονομασία τού είναι ως ζωής. Να στοχαστούμε την ύπαρξη *δίχως περατότητα*. Τέτοια είναι η απελευθερωτική επιταγή, η οποία αποσυνδέει [dissocie] το ύπαρχειν από την προσάρτησή/πρόσδεσή/προσκόλλησή του [épinglage, το «καρφίτσωμα»] στο ύστατο σημαίνον τής υποταγής, που είναι ο θάνατος». ⁹⁴⁴

Όσον αφορά τις αντιδράσεις των μελετητών τού Deleuze, οι οποίοι κατηγόρησαν τον Badiou ότι διαστρέφει την εικόνα τού φιλοσόφου, υπήρξαν αναμενόμενα έντονες, αλλά δεν έμειναν αναπάντητες. Εμμένοντας στις θέσεις που υποστήριξε στη *Βοή τού Είναι*, ο Badiou αντιτάσσει την κριτική του στους εκπροσώπους τής ντελεζιανής «ορθοδοξίας» (εν προκειμένω αναφέρεται στους Arnaud Villani και José Gil), ⁹⁴⁵ η οποία αφορά δύο σκέλη: α) τον από μέρους τους υποβιβασμό τής ντελεζιανής μεταφυσικής σ' ένα είδος ριζοσπαστικής φαινομενολογίας με αμιγώς περιγραφικό και ταξινομικό ρόλο, και β) τη λαθροχειρία τής λήψης τού ζητουμένου, όπου αυτό που είναι κάθε φορά προς απόδειξη –η προτεραιότητα της κίνησης επί της στάσεως, της ζωής επί της έννοιας, της ενόρασης επί της διάνοιας/νόησης, της κατάφασης επί της άρνησης, του χρόνου επί του χώρου, της διαφοράς επί της ταυτότητας, κ.ο.κ.– τίθεται

942. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 283.

943. Πρβλ. τα ακόλουθα δύο αποσπάσματα του Νίκου Καζαντζάκη: α) «Αγαπώ ως λες, όλους τούς ανθρώπους, και ακόμα ίσα με τους ανθρώπους και για τον ίδιο λόγο, όλα τα ζα, τα δέντρα, τ' άστρα. Όλα τα νιώθω σα συναθλητές, σα μια πομπή ιερή, που ξεκινά από ένα σκοτεινό σημείο και οδεύει σε ένα άλλο σκοτεινό σημείο. Και κανένας δεν ξέρει γιατί και τι σημασία έχει όλη τούτη η ταραχή, και αν η πομπή είναι ψίκι ή ξόδι... Μα εγώ πάντοτε ανασηκώνομαι από τη θάλασσα τούτη της ματαιότητας και ρίχνω μια ματιά σιωπηλή, απελπισμένη στην αόματη πλημμύρα των οργανισμών». β) «Αχ, πόσο την είχα λαχαρίσει τη στιγμή ετούτη! Χωρίς να μπαίνει στη μέση και να μέ παραπλανάει ο αδιάντροπος ορατός κόσμος, ν' αντικρίσω, πρόσωπο με πρόσωπο, το λιμασμένο θεριό τής ζούγκλας τ' ουρανού. Τον Αόρατο. Τον Ανεχόρταγο. Τον αγαθό Πατέρα που τρώει τα παιδιά του και στάζουν τα χείλια του, τα γένια του, τα νύχια του αίματα. / Θα τού μιλήσω θαρρετά, θα τού πω τον πόνο τού ανθρώπου, τον πόνο τού πουλιού, του δέντρου και της πέτρας, όλοι πήραμε απόφαση, δε θέμε να πεθάνουμε, κρατώ μιαν αναφορά, την υπόγραψαν όλα τα δέντρα, τα πουλιά, τα θηριά, οι άνθρωποι, δε θέμε, Πατέρα, να μάς φας, και δε θα φοβηθώ, θα τού τη δώσω».

944. Σχετικά με τη φιλοσοφική κριτική τού Badiou στον βιταλισμό, βλ. *Λογικές των κόσμων*, 283-284. Πρβλ. επίσης την εμπειριστατωμένη μελέτη τού Eugene Thacker, *After Life* (Chicago – London: University of Chicago Press, 2010) για τις φιλοσοφικές συλλήψεις τής ζωής μέχρι τον Kant και την τοποθέτηση του Deleuze σε σχέση με τις διαμορφωθείσες παραδόσεις.

945. Βλ. σχετικά το αφιέρωμα «Badiou/Deleuze» του *Futur Antérieur*, No. 43 (Απρίλιος 1998).

εκ των προτέρων ως υπόρρητο κανονιστικό κριτήριο.⁹⁴⁶ Κατά τη γνώμη μας, η υποστηρικτική γραμμή τού Badiou είναι καθόλα θεμιτή στο σημείο αυτό, καθώς συμεριζόμαστε την εντύπωση ότι πολλοί θαυμαστές τού Deleuze τείνουν να βάζουν ούτως ειπείν το «κάρο μπροστά από το άλογο», επαναπροβάλλοντας υπερβατικές και κανονιστικά φορτισμένες οπτικές στη βασική δομή σκέψης συχνότερα απ' όσο το έκανε ο ίδιος.⁹⁴⁷ Ο Guy Lardreau απηχεί τον πολεμικό τόνο των παλαιότερων κειμένων τού Badiou, όταν αποφαινεται ότι ο Deleuze είναι ένας «κακογραμμένος Bergson» που επιδόθηκε σε μια ιδιοσυγκρασιακή ή «φιλοσοφική» ιστορία τής φιλοσοφίας προκειμένου να παρουσιάσει καλύτερα τις δικές του σκέψεις, ενώ η πολιτική αλήθεια αυτής της φιλοσοφίας έγκειται στη συμπόρευση με τον «μιτερανισμό».⁹⁴⁸

Ο Badiou ολοκληρώνει την παρουσίαση και εκ μέρους του αποτίμηση της φιλοσοφίας τού Deleuze επιχειρώντας την ένταξή της στις τρεις διάρκειες της ιστορίας τής φιλοσοφίας: Αρχικά στο «μικρό κύκλωμα» της εποχής της και των ομόχρονων συγκυριών, όπου, όπως συμβαίνει με κάθε σημαντικό στοχαστή και σε πλήρη αδιαφορία προς τις διανοητικές μόδες και τα κυρίαρχα ρεύματα του συρμού, η ντελεζιανή σκέψη αφεαυτής εκφράζει μία πολικότητα του φιλοσοφείν· έπειτα στο «μεσαίο κύκλωμα» της γαλλικής φιλοσοφίας τού 20ού αι., όπου ο Deleuze τελεσφόρα επωμίζεται το εγχείρημα του εκσυγχρονισμού και της περαιτέρω εκκοσμίκευσης του «μπερξονισμού», δηλ. της μίας εκ των δύο ευρύτερων τάσεων και κατευθύνσεων, οι οποίες κατά την κρίση τού Badiou διασχίζουν, υποβαστάζουν και γονιμοποιούν τις διάφορες φιλοσοφικές «στιγμές» τού αιώνα· εν τέλει στο «μεγάλο

946. Βλ. Alain Badiou, «Un, multiple, multiplicité(s)», *Multitudes*, No. 1 (2000), 196· και την αγγλόγλωσση έκδοση “One, Multiple, Multiplicities”, στο: *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 68.

947. Υπάρχει όντως ένας τρόπος να σκέφτεται και να εκφράζεται κανείς υπερβατικά *υπέρ της εμμένειας*, να προκρίνει δενδροειδώς τα ριζώματα, να υποστασιοποιεί τα γίνεσθαι, κ.ο.κ. Ας τον αποκαλέσουμε «ιδεολογικό ντελεξισμό» ή νέα σκέτα «ντελεξισμό», όπως αντίστοιχα υπήρξαν ο νιτσεισμός, ο μπερξονισμός, ο υπαρξισμός, ο καστοριαδισμός, κτλ. Ενίοτε είναι εξαιρετικά δύσκολο να οριοθετηθεί η σκέψη ενός φιλοσόφου από την ιδεολογία τής ίδιας αυτής σκέψης, και αυτό δεν αφορά μόνο τις τυχόν καταχρήσεις, τις έριδες και τις όποιες παρερμηνείες των μαθητών και των επιγόνων. Πάντως η διάκριση του Merleau-Ponty ανάμεσα στον εν τω γίνεσθαι και τον συντελεσμένο μπερξονισμό παραμένει εν προκειμένω ένας γόνιμος οδοδείκτης. Υπενθυμίζεται ότι ο Γάλλος φαινομενολόγος παρατηρούσε με οξυδέρκεια ότι υπάρχουν δύο μπερξονισμοί, «ο τολμηρός, όταν η φιλοσοφία τού Bergson μαχόταν [...], και ο επικρατήσας, ο εκ προοιμίου πεπεισμένος για όσα ο Bergson άργησε να βρει, ο ήδη εφοδιασμένος με έννοιες, ενώ ο Bergson έπλασε τις δικές του μόνος του. [...] Παύει να υπάρχει η φιλοσοφία, αν ενδιαφέρουν πρωτίστως τα συμπεράσματα· ο φιλόσοφος δεν ζητά να κόψει δρόμο, ακολουθεί όλη την πορεία. Ο καθιερωμένος μπερξονισμός παραποιεί τον Bergson. Ο Bergson δημιουργούσε ανησυχία, αυτός καθησυχάζει. Ο Bergson ήταν μια κατάκτηση, ο μπερξονισμός είναι μια άμυνα, μια δικαιολόγηση του Bergson. Ο Bergson ήταν μια επαφή με τα πράγματα, ο μπερξονισμός είναι μια συλλογή παραδεδεγμένων δοξασιών. Παρ' όλες τις συμφιλιώσεις και τις δάφνες, δεν πρέπει να ξεχνούμε τον δρόμο που ο Bergson χάραξε μόνος του και ποτέ δεν απαρνήθηκε, αυτό τον ευθύ, νηφάλιο, άμεσο, αλλόκοτο τρόπο που είχε να ξαναρχίζει τη φιλοσοφία, να αναζητεί το βαθύ στο φαινομενικό και το απόλυτο κάτω από τα μάτια μας». Βλ. Maurice Merleau-Ponty, *Σημεία*, μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας (Αθήνα: Εστία, 2005), 296-297.

948. Βλ. Guy Lardreau, *L'Exercice différencié de la philosophie. À l'occasion de Deleuze* (Lagrasse: Verdier, 1999).

κύκλωμα» της σύνολης ιστορίας τής φιλοσοφίας, όπου η σκέψη τού Deleuze εύστοχα χαρτογραφείται στον ορίζοντα συνέχισης της παράδοσης των Ιώνων *φυσιολόγων* ως «στοχαστών τού Παντός» και «σπουδαίων φυσικών». ⁹⁴⁹ Προσυπογράφουμε τη γενική ευστοχία αυτών των παρατηρήσεων.

4. Δομή και διαφορά: Η πολικότητα μιας φιλοσοφικής «στιγμής»

α. Φιλοσοφικές θέσεις που μοιράζονται οι Deleuze και Badiou ⁹⁵⁰

Αμφότεροι οι Badiou και Deleuze εντάσσονται στο φιλοσοφικό πλαίσιο της «στιγμής τού '60» όπου δεσπόζει η προβληματική τής δομής και της διαφοράς ή του συστήματος και της γένεσης. Στο πρώτο κεφάλαιο σταθήκαμε στο μεταφιλοσοφικό επίδικο της εν λόγω «στιγμής», όπου ακριβώς μπορεί να εντοπιστεί η στρατηγική προσέγγιση των συστημάτων των δύο στοχαστών. Αν υποθεθεί ότι η γαλλική φιλοσοφία έκτοτε εμφορείται κυρίως από την επιθυμία στοχασμού τού εννοιολογικά απροσπέλαστου ή του προσίδιου αδυνάτου της, ⁹⁵¹ τότε οι Deleuze και Badiou ξεχωρίζουν μεταξύ των ομόσταυλων τους για την επίμονη και ρωμαλέα εκ μέρους τους προσπάθεια κατάφασης της εμβέλειας και της επινοητικής δύναμης του

949. Βλ. A. Badiou (1999), 96-102. Πρβλ. το σχόλιό του στο «Εν, πολλαπλό, πολλαπλότητες», *Multitudes*, Vol. 1, No. 1 (Μάρτιος 2000), 210, αγγλ. *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 246: «Επιτρέψτε μου να επαναλάβω ότι στα μάτια μου μία από τις κύριες αρετές τού Deleuze είναι ότι δεν χρησιμοποίησε, υπό το όνομά του, σχεδόν κανένα από τα “μοντέρνα” αποδομητικά σύνεργα/συμπαρομαρτούντα [attirail], και ότι υπήρξε, δίχως το παραμικρό κόμπλεξ, ένας μεταφυσικός (και επιπλέον ένας φυσικός, με την προσωκρατική έννοια του όρου)». Για έναν θετικό σχολιασμό τής ανάγνωσης του Badiou, βλ. Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005), 28-34, 137-151. Βλ. επίσης την αναφορά τού Badiou στη βιβλιοκρισία τού 1989: «Ο Deleuze θέλει και δημιουργεί μια φιλοσοφία “τής” Φύσης ή μάλλον μια φιλοσοφία-φύση. Κατανοούμε μ' αυτό μια περιγραφή στη σκέψη τής ζωής τού Κόσμου, τέτοια ώστε τούτη η ζωή, ούτως περιγεγραμμένη, να δύναται να συμπεριλάβει ως μία από τις ζώσες χειρονομίες της την ίδια την περιγραφή». Ακριβώς στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η διαπίστωση του Alberto Gualandí στην εισαγωγική μονογραφία *Deleuze* (Paris: Les Belles Lettres, 2003²), 15: «Από τη μία μεριά, [ο Deleuze] δοκίμασε να ορίσει ανάμεσα στην επιστήμη και τη φιλοσοφία τις συνθήκες μιας νέας συμμαχίας έχοντας τα χαρακτηριστικά μιας φιλοσοφίας τής Φύσης. Από την άλλη, δοκίμασε να δείξει ότι η φιλοσοφία είχε ακόμη όλη τη δύναμη σκέψης που χαρακτήριζε τις κοσμογονίες τής εποχής των απαρχών τής φιλοσοφίας».

950. Βλ. το υπογεγραμμένο από τον John Mullarkey λήμμα για τον Deleuze στο: A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *Alain Badiou: Key Concepts* (Durham: Acumen, 2010), 168-175. Μία αντίστοιχη λίστα συνέταξε επίσης ο Alain Beaulieu, “Deleuze and Badiou on Being and the Event”, στο: Alain Beaulieu, Edward Kazarian & Julia Sushytska (eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014), 138-139, αλλά και ο Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005), 23-24.

951. Πρβλ. μεταξύ άλλων τις κάτωθι εργασίες: α) Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, σειρά «folio essais» (Paris: Gallimard, 2009). β) Gary Gutting, *Thinking the Impossible: French Philosophy since 1960* (Oxford: Oxford University Press, 2011). γ) Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, πρόλογος: Frédéric Worms, σειρά «Philosophie française contemporaine» (Paris: PUF, 2011).

συστηματικώς σκέπτεσθαι, δίχως την ανάγκη εξωφιλοσοφικών παρακάμψεων για την άντληση νομιμοποίησης. Όντας ούτως ή άλλως από τις απαρχές της στενά συνυφασμένη με το εξω-, το μη- ή το προ-φιλοσοφικό, η φιλοσοφία σύμφωνα με την οπτική τους δεν αντιμετωπίζει κανένα θανάσιμο κίνδυνο στην εποχή μας, ει μη μόνον την πρόκληση μιας ανανέωσης και ενός ακόμη μετασχηματισμού, ήτοι νέων επινοήσεων. Οι Deleuze και Badiou ενσαρκώνουν παραδειγματικά δύο διαφορετικές και αποκλίνουσες τροχιές τού ίδιου «ηρωικού» υποδείγματος του φιλοσοφείν ως πρόκλησης που η εποχή απευθύνει στη σκέψη. Ως εκ τούτου, δεν θα πρέπει να προξενεί έκπληξη η διαπίστωση περί της ύπαρξης ενός καταρχήν κοινού υποβάθρου παραδοχών, προβλημάτων και στοχοθεσιών, όπως είναι ενδεικτικά:

α) Η επιμονή στην απόλυτη *εμμένεια* και τη *μονοσημία* ή *μονοφωνία* τού είναι. Ο Deleuze εκλαμβάνει ως σύστοιχες την οντολογική ισοτιμία των επιπέδων, των διαστάσεων και των όντων –ως ενικών δυναμικών προϊόντων– με τη διαρκούσα εκφραστική τους διαφοροποίηση, καθιστώντας κορωνίδα τής φιλοσοφίας την επίτευξη της συνεπούς συζυγίας τους. Στην περίπτωση του Badiou σχετίζονται αμφότερες με το κενό σύνολο, το οποίο είναι καθολικά περιλαμβανόμενο (εμπεριεχόμενο ή εγκλειόμενο), επιτρέποντας τον οντολογικό στοχασμό τού απερίσταλτα πολλαπλού στην αδιάφορη ουδετερότητα και κοινοτοπία τής άπειρης διασποράς του. Εντούτοις, ο Badiou δηλώνει ότι δεν θα είχε πρόβλημα να θυσιάσει τούτη την εμμένεια και τη μονοφωνία τού είναι, εάν το απαιτούσε ο στοχασμός ασύμμετρων συμβάντων και η κατάφαση διακριτών μη κατασκευάσιμων απείρων – μολονότι δεν θεωρεί ότι τούτο όντως συμβαίνει στο έργο του, όπως φέρεται να τού είχε προσάψει ο Deleuze.⁹⁵²

β) Ο κεντρικός ρόλος τού συμβάντος και των ενικοτήτων, σε αντιδιαστολή με τις παραδοσιακές έννοιες της ουσίας και της ολότητας, μολονότι ο Deleuze αναφέρεται σε μια σύλληψη του Όλου ως ανοικτού (λχ. ως μονισμό τής μπερξονικής διάρκειας, η οποία δυνητικά περιλαμβάνει όλους τους ρυθμούς), την οποία ο Badiou διαβάζει ως σύγχρονη εκδοχή των οντολογιών τής απορροής ή εκπήγασης, ταυτίζοντάς το με το *En και Παν*. Σε κάθε περίπτωση, αμφότεροι πειραματίστηκαν με το δομιστικό ύφος ή ιδίωμα, εστιάζοντας ωστόσο σε ό,τι διακλείεται απ' αυτό και δρα ως καταλύτης για τη γένεση των δομών.

γ) Η εναντίωση στις ρητορικές περί της αδυνατότητας ή του τέλους τής φιλοσοφίας και δη υπό την επωνυμία τής μεταφυσικής, ιδιαίτερα όσον αφορά τη συστηματική της μορφή. Από αυτή την άποψη, δεν έχουν αλλάξει πολλά από την εμφάνιση του κριτικισμού στο φιλοσοφικό στερέωμα,

952. Βλ. A. Badiou (1999), 91-92. Εκεί πληροφορούμαστε ότι στην αλληλογραφία τους κατά τα έτη 1992-1994 ο Deleuze προσήψε τη μομφή τού «νεοκαντιανισμού» στον Badiou.

εφόσον η αναμφίβολη *κριτική* διάσταση της φιλοσοφίας δεν υπονομεύει, αλλά απεναντίας υποβαστώνει τη *δημιουργική* της διάσταση.

δ) Ο εγγενώς πολλαπλός χαρακτήρας τού είναι, αφού σε αμφοτέρους κάθε «μοναδολογική» ή «εναδική» σύσταση εκλαμβάνεται ως τουλάχιστον μονομερής, αν όχι παράγωγη και δευτερεύουσα, στην περίπτωση του Badiou ως επιχειρησιακό αποτέλεσμα μιας διαδικασίας καταρίθμησης και διάταξης, ενώ σ' εκείνη του Deleuze ως προσωρινή, δυναμική κρυστάλλωση των εκάστοτε συντελούμενων διεργασιών ατομικεύσης.

ε) Η εναντίωση στη «γλωσσική στροφή», τη διαλογική «αντιπαράθεση» ή «συζήτηση» (ήτοι τη φιλονικία των γνώμων και την επικοινωνιακή ανταλλαγή ως ακατάλληλο τόπο για τη γέννηση της σκέψης),⁹⁵³ τη φαινομενολογία, τη θρησκεία ως λίκνο τής υπερβατικότητας και των θλιβερών παθών (μολονότι ο Badiou αντλεί πλήθος εικόνων και μεταφορών από την κοίτη τής χριστιανικής παράδοσης), τους *nouveaux philosophes* και την εγγελιανή ιδίως διαλεκτική (σε ορισμένες τουλάχιστον δογματικές όψεις και χρήσεις της, αφού η σχέση τους με τον πλούτο σημασιών τής τελευταίας είναι πιο σύνθετη [δεδομένου ότι ο Deleuze αναφέρεται θετικά σε μία μη εγγελιανή μετακαντιανή διαλεκτική], του δε Badiou σαφώς θετικότερη). Ο μεν Badiou διεκδικεί μια υλιστική διαλεκτική μ' έναν εγγελιανό απόηχο και αναφορές στην αυτόχθονη γαλλική παράδοση. Ο Deleuze επικαλείται μια διαλεκτική των Ιδεών με αναφορές στους Kant, Maimon, Lautman, Schelling, Wronski, κτλ., πλην όμως φαίνεται να υπαναχωρεί από αυτήν σε κατοπινά έργα ή να μην επιμένει στα διαφορετικά επίπεδα (οι εμφωλευμένες μαθηματικές, φυσικοχημικές, ψυχικές, κοινωνικές, κτλ. Ιδέες). Οσοδήποτε σημαντική και αν υποτεθεί ότι είναι η γλώσσα, το μείζον αφορά ό,τι συμβαίνει μέσω των λέξεων δίχως να ανάγεται σ' αυτές και σε συνάρτηση με εξωγλωσσικές μορφές ύπαρξης και κοινωνικές πρακτικές.

στ) Η αναπόδραστη έδραση της φιλοσοφίας στο εκτός της, στο εξω- ή το μη- φιλοσοφικό, σε διαδικασίες που προηγούνται και είναι εν πολλοίς ανεξάρτητες από αυτήν, όθεν προκύπτει το αίτημα του συντονισμού με τις εμπειρίες τής εποχής. Πρόκειται για τις θεωρίες τού *συμβάντος* ή των *συναντήσεων*, οι οποίες παρακινούν και τροφοδοτούν την περαιτέρω εκδίπλωση του φιλοσοφικού στοχασμού, ενίοτε με τραυματικό και οπωσδήποτε με μη εκ των προτέρων προδιαγεγραμμένο τρόπο.⁹⁵⁴ Η

953. Βλ. Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά (Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντη, 2004), 13 και 37.

954. «Ο Deleuze υποστηρίζει με έμφαση –ενάντια, είναι αλήθεια, σε όλες τις ευφρόσυνες, αυθορμησιακές και “αναρχο-επιθυμητικές” ερμηνείες τής φιλοσοφίας του– ότι δε στοχαζόμαστε ποτέ ούτε μέσω μιας εκούσιας απόφασης ούτε μέσω μιας φυσικής τάσης. Είμαστε πάντοτε, λείει, *εξαναγκασμένοι* να στοχαστούμε. Ο στοχασμός είναι σαν μια αθέατη πίεση που ασκείται πάνω μας. Ο

διαπίστωση αυτή συνυπάρχει όμως σε αμφότερος με την έμπλη αυτοπεποίθησης κατάφαση της δύναμης της σκέψης, ακόμη και –στην περίπτωση του Deleuze, ιδίως– όταν αυτή φαντάζει ανήμπορη.

ζ) Η ενασχόλησή τους με ποικίλες πτυχές και διακυβεύσεις τής μετακαντιανής παράδοσης ταυτόχρονα με την αξιοποίηση προκαντιανών πηγών, προκειμένου ν' αποφευχθούν οι ανεπιθύμητοι περιορισμοί ή τα εκλαμβανόμενα ως αδιέξοδα του κριτικισμού, η οποία μαρτυρεί την κοινή τους πεποίθηση ότι η κριτική τής μεταφυσικής ενδέχεται να συντελείται γονιμότερα *ως παραγωγή νέων μεταφυσικών περιεχομένων* (πρβλ. το τρίτο σημείο ανωτέρω). Αν δεχτούμε χάριν της συζήτησης ότι ο Heidegger επέχει ρόλο αντίστοιχο του Kant για την ηπειρωτική φιλοσοφία τού 20ού αι., οι Badiou και Deleuze είναι θεμιτό να ιδωθούν ως παραδειγματικές εξερευνήσεις τής δυνατότητας μιας ιδιότυπης «μεταχαϊντεγκεριανής (και προφανώς αντιχαϊντεγκεριανής) αριστεράς». Οι συναφείς απόπειρές τους να υπερβούν το περίγραμμα του καντιανού ιδεαλισμού και της φαινομενολογικής μετεξέλιξής του προς την κατεύθυνση ενός «υπερβατολογικού ρεαλισμού» (η «υλιστική διαλεκτική» με την εννοησιμότητα της πραγματικότητας και την αναδρομική εγγραφή τής υποκειμενοποίησης στον Badiou) ή ενός «υπερβατολογικού υλισμού» (η αυτοπαραγωγή τού «υλητικού» συνεχούς και ο μεταβατικός ρόλος τού ανθρώπινου στον Deleuze) αξίζει να εξεταστούν από κοινού (όπως το επιχειρήσαμε συνοπτικά στο υποκεφάλαιο IV.4 γύρω από το πρόβλημα της εξαντικειμενίκευσης). Σχηματικά, θα μπορούσε από τη σκοπιά τής ιστορίας των ιδεών να υποστηριχθεί ότι, σε σχέση με το κυρίως φαινομενολογικό ρεύμα των Husserl και Heidegger (το εγχείρημα του Merleau-Ponty μάλλον βρίσκεται στο μεταίχμιο), ο μεν Badiou ακολουθεί μια στάση που ενεργοποιεί στοιχεία τής απάντησης των Fichte και Hegel έναντι του Kant (η «ακτιβιστική» υπέρβαση των ορίων τής πεπερασμένης γνώσης), ο δε Deleuze εξερευνεί μια διαδρομή πλησιέστερα σε ορισμένες επεξεργασίες των Schelling και Schopenhauer (η απρόσωπη, ασύνειδη παραγωγή τού είναι).

η) Η πεποίθηση ότι η φιλοσοφία ενοχλεί τις κατεστημένες εξουσίες, περιλαμβανομένων όσων μάς διαπερνούν δίχως να τις αντιλαμβανόμαστε (δηλ. το κράτος, ο καπιταλισμός, η οικογένεια, η θρησκεία, κτλ. στις ποικίλες ιστορικά διαπραγματεύσιμες διαπλοκές τους, ανυπερθέτως, αλλά επίσης η προϊούσα εσωτερίκευση των πειθαρχήσεων και των προδιαγραφών τής λειτουργικής κανονικοποίησης των σωμάτων, των γλωσσικά

στοχασμός δεν είναι αξιαγάπητος ούτε επιθυμητός. Πρόκειται για μια βία που ασκείται πάνω μας. Είμαι απολύτως σύμφωνος με αυτή τη θεώρηση. Μού φαίνεται εξάλλου πως είναι εντελώς πλατωνική». Βλ. Alain Badiou, *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 140.

αρθρωμένων νοημάτων και των επιθυμιών). Πρόκειται για την απαραμείωτη ηθικοπρακτική διάσταση του φιλοσοφείν, η οποία ωστόσο δεν συλλαμβάνεται βάσει καθολικών δεσμευτικών αρχών, αλλά οφείλει να σμιλεύσει τα όπλα της μέσα στη συγκυρία και σε στενή συνύφανση με την εξερεύνηση νέων υπαρκτικών δυνατοτήτων.

θ) Η αντίθεση στην αναπαράσταση της «εξωτερικής» πραγματικότητας διαμέσου γενικών κατηγοριών (αρχών, ουσιών και τύπων) και η ρήξη με το μοντέλο της αναγνώρισης (δηλ. της δηλωτικής κρίσης και της αντιστοίχισης της προτασιακής δομής της γνώσης με τη δομή της πραγματικότητας).⁹⁵⁵ Αντιθέτως, είναι το καθέκαστον και το ανθιστάμενο στις αναπαραστατικές επιχειρήσεις που θεματοποιούνται ως φιλοσοφικά κρίσιμα, δρομολογώντας το ενδιαφέρον τους για νέες λογικές (στο μεν έργο του Badiou με την έμφαση στα γενολογικά υποσύνολα και τα μη κατασκευάσιμα άπειρα, ενώ σ' εκείνο του Deleuze με την ανάδειξη του παραδόξου και την επιμονή στο άπειρο της ταχύτητας ανάδυσης και απόσυρσης καθορισμών, το οποίο η φιλοσοφία ως κίνηση της σκέψης οφείλει να διασώσει, προσεγγίζοντάς το και προσδίδοντάς του συνέπεια). Μ' άλλα λόγια, σε αμφοτέρους απαντά μια μεθοδική κριτική της αναπαράστασης και ένας επίμονος προσανατολισμός σ' ό,τι ακριβώς της διαφεύγει ή προϋποτίθεται αυτής (με ψυχαναλυτική ορολογία, στο *απωθημένο* της, βλ. και το δεύτερο σημείο ανωτέρω). Απέναντι στην αποδοχή προκατασκευασμένων αποκρίσεων ή την καταφυγή σε κάποιο πρωταρχικό δεδομένο, η έμφαση μετατοπίζεται στις συνθήκες παραγωγής νέων νοημάτων, οι οποίες όμως δεν εντοπίζονται στη λογική μορφή της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας ούτε ανάγονται στη σφαίρα της διωκειμενικής συνεννόησης (και πολλώ μάλλον στην προσαρμογή σε μια παραλλαγή του κατά Sellars μύθου του δεδομένου).⁹⁵⁶

ι) Ένα ορισμένο «εθνικό ύφος» του φιλοσοφείν, εντοπίσιμο στην «ηρωική» αντίληψη του σκέπτεσθαι και σε μια υποβόσκουσα επιδίωξη πρωτοτυπίας, το οποίο φαίνεται πως υπάρχει ως υπόβαθρο και ενδημικό περιβάλλον στη διαμόρφωση των περισσότερων γαλλοτραφών φιλοσόφων του 20ού αι., ως ένα εκκρεμές κινούμενο αναμεταξύ των ορίων της φιγούρας του *δημοσίου*

955. Πρβλ. Juliette Simont, «Critique de la représentation et ontologie chez Deleuze et Badiou. Autour du "virtuel"», στο: Charles Ramond (éd.), *Alain Badiou. Penser le multiple* (Paris: L'Harmattan, 2002), 457-476.

956. Η ανάδειξη του υστερογενούς χαρακτήρα της αναπαράστασης αποτελεί ένα διαχρονικό μοτίβο στα κείμενα του Deleuze. Πρβλ. την εύστοχη διαπίστωση του Ray Brassier στη διδακτορική διατριβή του, *Alien Theory: The Decline of Materialism in the Name of Matter* (Warwick, 2001), 101: «Η υπερβατολογική φιλοσοφία απαιτεί την κριτική της αναπαράστασης μάλλον, παρά τη νομιμοποίησή της. Ούτως, για τον Deleuze το υπερβατολογικό δεν είναι μια ουσιαστική φιλοσοφική θέση που καταφάσκει την υποταγή της αντικειμενικότητας στην υποκειμενικότητα, της οντολογίας στη γνωσιολογία, παρά μάλλον μια πολυμορφική μέθοδος όπου [αμφότερες] η υποκειμενικότητα και η αντικειμενικότητα αναστέλλονται ως διαφορούμενες, προφιλοσοφικές κατηγορίες και η εμμένεια καθίσταται το λυσιτελές λειτουργικό κριτήριο».

διανοουμένου και του αρχετύπου τού εξωπανεπιστημιακού μοναχικού στοχαστή ή ιδιώτη λογίου [Privatgelehrter]. Πρόκειται για μια εκδοχή φιλοσοφικού «αβανγκαρντισμού» (η οποία, στην περίπτωση του Badiou, διατηρεί κάτι από τα καθήκοντα της «καθοδήγησης»).

β. Σημεία διαφοροποίησης

α) Η διαφορετική σύλληψη των πολλαπλοτήτων, αφού για τον Deleuze το ενδιαφέρον λαμβάνει χώρα ανάμεσα σε δύο είδη πολλαπλοτήτων, έναντι ενός. Στο σημείο αυτό αναγνωρίζεται η μπερξονική παρακαταθήκη, όπου δεσπόζει η διάκριση μεταξύ των ποσοτικών, εκτατικών ή αριθμητικών πολλαπλοτήτων και των εντασιακών, ποιοτικών ή δυναμικών πολλαπλοτήτων, την οποία ο Deleuze πιστώνει στον μαθηματικό Bernhard Riemann και σε χορεία άλλων φιλοσόφων και συγγραφέων.⁹⁵⁷ Πρόκειται για την αντιδιαστολή τού μετρικού χώρου προς μια τοπολογική σύλληψη των χώρων ως συνεχών, δυναμικών «πολύπτυχων» (όπως είναι η ακριβής ετυμολογική απόδοση του όρου manifold [Mannigfaltigkeit]). Η έννοια του τοπολογικού χώρου ενδιαφέρει τον Deleuze, διότι τού παρέχει α) τη δυνατότητα μιας μη μετρικής σύλληψης διαφορετικών χώρων, τοπικά διαφορίσιμων αλλά καθολικά μη ενσωματώσιμων στον ευκλείδειο χώρο,

957. «Το ζήτημα είναι πράγματι το ακόλουθο: αν δεχτούμε ότι το συμβάν είναι αυτό ακριβώς μέσω του οποίου διασφαλίζουμε ότι δεν είναι τα πάντα μαθηματικοποιήσιμα, πρέπει λοιπόν, ή δεν πρέπει, να συναγάγουμε το συμπέρασμα ότι το πολλαπλό είναι εγγενώς ετερογενές; Διότι η σκέψη ότι το συμβάν συνιστά σημείο ρήξης σε σχέση με το είναι –ή αυτό που αποκαλώ δομή τού επέκεινα-του-είναι– δεν μάς απαλλάσσει από την υποχρέωση να σκεφτούμε το είναι τού ίδιου του συμβάντος. Το είναι τού επέκεινα-του-είναι. Αυτό το είναι τού συμβάντος απαιτεί μια θεωρία τού πολλαπλού ετερογενή ως προς εκείνη που δικαιολογεί το είναι ως είναι; Αυτή είναι κατά τη γνώμη μου η θέση τού Deleuze. Για να σκεφτούμε τη συμβαντική πτυχή, απαιτείται μια πρωταρχικώς διπλή θεωρία των πολλαπλοτήτων, μια θεωρία κληρονομημένη από τη θεωρία τού Bergson. Οι εκτατικές και αριθμητικές πολλαπλότητες οφείλουν να διακρίνονται από τις εντατικές ή ποιοτικές πολλαπλότητες. Ένα συμβάν είναι πάντα η απόκλιση μεταξύ δύο ετερογενών πολλαπλοτήτων. Αυτό που συμβαίνει σχηματίζει πτυχή, αν μπορούμε να το πούμε έτσι, ανάμεσα στο εκτατικό ανάπτυγμα και το εντατικό συνεχές. [...] Αν έτσι έχουν τα πράγματα, το γενικό ζήτημα, πάνω στο οποίο αντιπαρατεθήκαμε εκτενώς ο Deleuze και εγώ, δηλαδή το καθεστώς τού συμβάντος σε σχέση με την οντολογία τού πολλαπλού, καθώς και με ποιο τρόπο θα αποφύγουμε να επανεισαγάγουμε την ισχύ τού ενός στο σημείο εκείνο όπου ο νόμος τού πολλαπλού καθίσταται ανίσχυρος, είναι κατά τη γνώμη μου το κύριο ζήτημα κάθε σύγχρονης φιλοσοφίας». Βλ. Alain Badiou, «Το συμβάν ως επέκεινα-του-είναι», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στο: *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 30-32. Για το μαθηματικό υπόβαθρο της εν λόγω «διπλής» θεωρίας των πολλαπλοτήτων, βλ. μεταξύ άλλων Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια 2. Χίλια πλατώματα*, μετάφραση: Βασίλης Πατσογιάννης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2017), 595-601. Πρβλ. επίσης την επίμονη τοποθέτηση των συγγραφέων ότι «[ο]ι πολλαπλότητες πρέπει εξ αρχής να είναι τουλάχιστον δύο, δύο τύπων. Όχι πως ο δυϊσμός αξίζει περισσότερο απ' ό,τι η μονάδα· ωστόσο πολλαπλότητα είναι ακριβώς αυτό που συμβαίνει μεταξύ των δύο. Οπότε, οι δύο τύποι πολλαπλότητας ασφαλώς δεν βρίσκονται ο ένας πάνω από τον άλλο, αλλά ο ένας ενάντια στον άλλο, ο ένας απέναντι στον άλλο ή πλάτη με πλάτη», στο *Τι είναι φιλοσοφία;*, μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά (Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντη, 2004), 179.

δηλ. στον απόλυτο χώρο του Descartes, του Νεύτωνα και του Kant (ως αμιγή μορφή της εποπτείας), οι οποίοι χώροι δεν περιορίζονται στις τρεις γνώριμες μας διαστάσεις ούτε απαιτούν την ενσωμάτωσή τους σε συντεταγμένες $n+1$ διαστάσεων.⁹⁵⁸ Τούτες οι πολυδιάστατες τοπολογικές δομές επιτρέπουν στον Deleuze να συλλάβει τη μεταμορφικά ενεργοποιούμενη έννοια (ή τις «προβληματικές Ιδέες» στο *Διαφορά και επανάληψη*) ως αποτελούμενη από πολλές και ετερογενείς συνιστώσες – διαμέσου των οποίων κατανέμονται οι σχέσεις μεταξύ του συνήθους και του εξαιρετικού ή του σημαντικού και του αδιάφορου, όπως προσιδιάζουν σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση–, δίχως όμως να αίρεται πάνωθί τους ένας εξωτερικός γνώμονας.

Για τον Badiou, η σύλληψη των πολλαπλοτήτων από τον Deleuze παραμένει προκαντόρεια και εδράζεται σε μια πτωχευτική, μεταφορική ανάγνωση του έργου τού Riemann.⁹⁵⁹ Αντίθετα, ο ίδιος στηρίζεται στην ομοιογενή, υφαιρετική σύλληψη του αμιγούς πολλαπλού από την αξιωματική θεωρία συνόλων. Το πλεονέκτημα της προσέγγισής της είναι η απόσπασση των πολλαπλοτήτων από κάθε περιεχομενική ή διαισθητική τους σύλληψη, εφόσον ακόμη και ο ορισμός τού Cantor για τα σύνολα ως συλλογές αντικειμένων έχει κυρίως ιστορικό χαρακτήρα. Η εκτασιακή, φορμαλιστική σύλληψη της ΑΘΣ υποδεικνύει μονάχα ότι υπάρχουν πολλαπλότητες πολλαπλοτήτων, οι οποίες συντίθενται διαδοχικά από το κενό σύνολο και εκτείνονται μέχρι άπειρες διαφορετικές τάξεις απείρου. Η έννοια της υφαίρεσης έχει δύο εφαρμογές στο σύστημά του, αφού, ως «ασύστατη» ή «ασυνεπής» πολλαπλότητα (ίχνος τής οποίας αποτελεί το κενό σύνολο), το είναι υφαίρεται από την παρουσίαση, δηλ. υπεκφεύγει και διαφεύγει από κάθε διαθέσιμη ταξινομική και καταχωριστική νόρμα (εγγραφόμενο αναδρομικά ως συλλογή ενοποιημένων πολλαπλοτήτων), ενώ με τη σειρά του το συμβάν υφαίρεται από την υφαίρεση αυτή, βραχυκυκλώνοντας την ομαλά ρυθμισμένη κυκλοφορία των ονομάτων και των γνώσεων εντός τής κατάστασης στην οποία λαμβάνει χώρα.⁹⁶⁰

958. Βλ. Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2012), 299-304. Για τη χρήση των πολυδιάστατων τοπολογικών δομών από τον Deleuze, βλ. Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (London: Palgrave Macmillan, 2018), 56-69, και φυσικά το κεφάλαιο “The Mathematics of the Virtual: Manifolds, Vector Fields and Transformation Groups” της μελέτης τού Manuel DeLanda *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London: Continuum, 2002, επανέκδοση το 2013 στον Bloomsbury), 1-48. Στο υπόβαθρο της αξιοποίησης εκ μέρους τού Deleuze μαθηματικών εργαλείων για τον στοχασμό τής ιδεατολογικής διάστασης της πραγματικότητας βρίσκεται επίσης ο διαλεκτικός πλατωνισμός τού Albert Lautman. Βλ. τη μεταθανάτια έκδοση κειμένων τού τελευταίου *Les mathématiques, les idées et le réel physique* (Paris: Vrin, 2006).

959. Βλ. Alain Badiou, «Un, multiple, multiplicité(s)», *Multitudes*, No. 1 (2000), 199, “One, Multiple, Multiplicities”, στο: *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 70.

960. Οι συμπυκνωμένες αυτές διατυπώσεις αναλύονται διεξοδικά στο *Είναι και συμβάν* (Paris: Seuil, 1988), το πρώτο μεγάλο συνθετικό έργο τού Badiou, το οποίο σηματοδοτεί το πέρασμα στην κυρίως

β) Η άρνηση της θεματικής τής δυνητικής συνιστώσας τής πραγματικότητας από τον Badiou, εφόσον, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, θεωρεί πως είτε τούτη εκπίπτει στη σφαίρα τής ενεργώς υπάρχουσας, με την οποία καταλήγει να είναι μη διακρίσιμη και άρα καθίσταται πλεονάζουσα, είτε καθίσταται υπερβατική και επανεισάγει ένα είδος δυϊσμού, προκειμένου να διατηρήσει την προσίδια επενέργειά της. Ωστόσο, σε μεταγενέστερα, διαφορετικά συμφραζόμενα ο Badiou θα κάνει λόγο για «δυνητικότητες» αναφερόμενος στην απερίσταλη περίσσεια τής δυνατότητας νέων δυνατοτήτων.

γ) Οι διαφορετικές θεωρίες περί συμβάντος. Ενδεικτικά, ο James Williams σχηματοποιεί ως εξής τα κοινά σημεία των περί συμβάντος φιλοσοφιών των δύο στοχαστών: α) Το συμβάν δεν έχει μια καλώς προσδιορισμένη χωροχρονική τοποθεσία. β) Το συμβάν δεν επισυμβαίνει σε πράγματα ή ανθρώπους, αλλά συμβαίνει μάλλον μέσω αυτών. γ) Τα συμβάντα είναι της υψίστης ηθικής και πολιτικής σημασίας. δ) Οι σχέσεις μεταξύ συμβάντων δεν είναι αιτιακές. ε) Η έννοια τής γένεσης είναι κεντρική για εκείνη του συμβάντος. Έπειτα, επιχειρεί να κάνει το ίδιο για τα σημεία απόκλισης και διαφοροποίησης, με την πρώτη θέση ν' αντιστοιχεί αδρομερώς στον Badiou και τη δεύτερη στον Deleuze: α) Τα συμβάντα είναι είτε εξαιρετικά σπάνια είτε πανταχού παρόντα. β) Τα συμβάντα δεν έχουν καλώς προσδιορισμένη χωροχρονική τοποθεσία επειδή δεν μπορούν να αναγνωριστούν εντός μιας παγιωμένης κατάστασης ή επειδή είναι απροσδιόριστα εκτεινόμενες και εκτυλισσόμενες διεργασίες. γ) Το συμβάν διατηρεί μια σημαντική σχέση με την αλήθεια ή είναι προγενέστερο σε σχέση με κάθε φιλοσοφική σύλληψη τής αλήθειας. δ) Ορθολογικά και καθοδηγούμενα από ένα υποκείμενο σύνολα δράσεων τίθενται και εν συνεχεία προκύπτουν από ένα συμβάν ή δεν μπορεί να υπάρξει καμία έγκυρη λογική συνέπεια από ένα συμβάν. ε) Τα συμβάντα οργανώνουν και προσδίδουν τάξη σε πολιτικές και ηθικές συμπεριφορές ή αποτελούν μάλλον περιστάσεις για πειραματισμό με τις συμπεριφορές αυτές και την προοπτική δημιουργικού μετασχηματισμού τους. στ) Οι σχέσεις μεταξύ συμβάντων είναι είτε ζήτημα λογικών συνεπαγωγών, οι οποίες πυροδοτούνται από ελεύθερες ή ανυπόθετες αποφάσεις, είτε ζήτημα πολλών διαφορετικών ειδών αλληλεξαρτώμενων ή αντίρροπων καθορισμών.⁹⁶¹

ειπείν «ώριμη» φάση τής φιλοσοφικής του διαδρομής. Βλ. σχετικά τα υποκεφάλαια II.1-II.2 τής παρούσης.

961. Βλ. James Williams, "If Not Here, Then Where? On the Location and Individuation of Events in Badiou and Deleuze", *Deleuze and Guattari Studies*, Vol. 3, No. 1 (2009), 101-102. Μία αντίστοιχη λίστα βρίσκεται στο κείμενο του μεταφραστή τού *Είναι και συμβάν*, Oliver Feltham, όπου πάντως διαγιγνώσκονται οι δυνατότητες μιας γόνιμης προσέγγισης επέκεινα τής στερεοτυπικής αντιπαράθεσης αρραγών και εν πολλοίς προδιαμορφωμένων μετώπων, την οποία τείνει να επιβάλλει το ακαδημαϊκό μάρκετινγκ και ο συναφής καταμερισμός εργασίας μεταξύ των ερευνητών. Βλ. Oliver Feltham,

Ο Deleuze κατά τον Badiou αποπειράται να επανεγγράψει το συμβάν στο είναι, ούτως ώστε να διασφαλιστεί η πληρότητα και η ριζική ενδεχομενικότητα του τελευταίου. Το τίμημα που καλείται να καταβάλει είναι η άρνηση του τυχαίου χαρακτήρα αυτής της κοσμικής Τύχης. Εν ολίγοις, για τον Deleuze η πραγματικότητα είναι «προγραμματισμένη» ούτως ειπείν να προάγεται μέσω διακλαδώσεων, οι οποίες τείνουν να παράγουν διαρκώς καινοτομία και αστάθμητα αποτελέσματα σε μια διηγετική δυνατότητα επανέκφρασης.⁹⁶² Ο ιδιότυπος «νεοβιταλισμός» τού Deleuze θέτει το αρχισυμβάν τής Ζωής στο επίκεντρό του, του οποίου τοπικές εκδηλώσεις, μορφικά διαχωρισμένες αλλά οντολογικά συγκοινωνούσες, αποτελούν όλες οι σειρές συμβάντων που παρουσιάζονται στον κόσμο.⁹⁶³ Επιπλέον, τα ντελεζιανά συμβάντα δεν ανάγονται στην

“Badiou and Deleuze: One or Two Concepts of the Event?”, (2007), προσβάσιμο στον σύνδεσμο: https://www.academia.edu/22098375/Badiou_and_Deleuze_One_or_Two_Concepts_of_the_Event_Sept_2007_Vienna. Για ορισμένες ακόμη συναφείς σχηματικές αντιπαραβολές, βλ. επίσης τα: α) Jean-Jacques Lecercle, *Deleuze and Language* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), 108-118. β) Brent Adkins, “Deleuze and Badiou on the Nature of Events”, *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 8 (2012), 512-513. γ) Alain Beaulieu, “Deleuze and Badiou on Being and the Event”, στο: Alain Beaulieu, Edward Kazarian & Julia Sushytska (eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014), 146-147. δ) A. J. Bartlett, Justin Clemens & Jon Roffe, *Lacan Deleuze Badiou* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), για το συμβάν στον Badiou, 146-163, για το συμβάν στον Deleuze, 129-146· για την αλήθεια στον Badiou, 195-220 και στον Deleuze, 180-195.

962. Πρβλ. το κάτωθι σχόλιο του Φώτη Τερζάκη για τη ντελεζική ανάγνωση της «αίωνας επιστροφής» στο βιβλίο *Νιτσεικές μεταμορφώσεις. Για την πρόσληψη του Νίτσε στην εποχή του τεχνικοποιημένου καπιταλισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Futura, 2004), 74-76: «Ο Deleuze γνωρίζει πολύ καλά όμως ότι η επανάληψη συνιστά την παραγωγή τής διαφοράς. Δύο πράγματα τότε μπορεί να συμβαίνουν: είτε η δομή τής επανάληψης υποδεικνύει έναν σταθερό κοσμολογικό ρυθμό που στις θέσεις και στις άρσεις του γεννιούνται ασταμάτητα νέες, απρόβλεπτες δυνατότητες (η ηρακλείτεια θέση, για να το πούμε κι εμείς με τους όρους των “αρχαίων συγγραφέων”), είτε οι δυνατότητες είναι εξαρχής πεπερασμένες όπως τα επεισόδια μιας προγραμματισμένης δομής ή τα μηνύματα ενός κώδικα, οπότε η επανάληψη είναι καταδικασμένη να παράγει επ’ άπειρον έναν κυκλικά επαναλαμβανόμενο αριθμό συνδυασμών (η παρμενίδεια θέση). Αξιοσημείωτο είναι ότι καμία από τις δύο παραπάνω πιθανότητες δεν προκαθορίζεται από την ίδια τη διατύπωση του Deleuze, όμως για να ισχύει αυτή ως ερμηνεία τής “αίωνας επιστροφής” πρέπει αναγκαστικά να διαλέξουμε τη δεύτερη. Είναι ακριβώς η πιθανότητα που διαλέγει, χωρίς να μπορεί να τη δικαιολογήσει ως κοσμολογική θέση, ο Deleuze· το αυτονόητό της πηγάζει μάλλον από τις καταγωγικές δεσμεύσεις τής φιλοσοφίας του, και για να το πούμε ακόμη πιο απερίφραστα, από τη στατική και εγκλωβισμένη εικόνα τού κόσμου που έχει κατασκευάσει ο γαλλικός στρουκτουραλισμός (η οποία παραμένει, όπως είδαμε και αλλού, παρά τις πολλές δευτερεύουσες μετατοπίσεις, στο υπέδαφος της δικής του σκέψης). [... Κατ’ αυτόν τον τρόπο,] το όραμα που αναδύεται από τούτη την ερμηνεία τού Deleuze –και είναι αμφίβολο κατά πόσον μπορούμε να το εκλάβουμε ως κοσμολογική πίστη τού Nietzsche– ανακαλεί τη διδασκαλία τού Παρμενίδη για το αγέννητο και το αμετάλλακτο του *έοντος* (την οποία είναι εντυπωσιακό πόσο πιστά αναπαράγει εδώ η οπτική που λανθάνει κάτω από την επιχειρηματολογία τού Deleuze)».

963. «Το να σκέφτεσαι είναι το να ρίχνεις μια ζαριά. Μόνο μια ζαριά, με αφετηρία την τύχη, θα μπορούσε να επιβεβαιώσει την αναγκαιότητα και να παράξει “τον μοναδικό αριθμό, που δεν μπορεί να είναι άλλος”. Πρόκειται για μία μόνη ζαριά, όχι για μία επιτυχία σε πολλές ριζές: μόνον ο συνδυασμός, νικηφόρος σε μία φορά, μπορεί να εγγυηθεί την επιστροφή τού ρίπτειν». Βλ. Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μετάφραση: Γιώργος Σπανός, επιμέλεια: Φώτης Σιατίτσας – Άρης

ιστορία ούτε στις αιτιακές αλυσώσεις που διέπουν τις κινήσεις των σωμάτων, καθώς αφορούν ασώματα γίνεσθαι που συμβαίνουν μέσω των σωμάτων («η πληγή μου προϋπήρχε, γεννήθηκα για να την ενσαρκώσω» σύμφωνα με τη διατύπωση του Joë Bousquet, την οποία αρέσκεται να παραθέτει ο Deleuze) ή εισβάλλουν και κατακλύζουν μια δεδομένη ιστορική κατάσταση.⁹⁶⁴ Κατά τη γνώμη του Badiou, στο ντελεζικό σχήμα οτιδήποτε μπορεί καταρχήν να καταστεί τόπος διέλευσης ενός συμβάντος, με αποτέλεσμα να μην υφίσταται κάποιο λυσιτελές κριτήριο για τη συνεπή διάκριση του εξέχοντος από το σύνηθες και τετριμμένο.⁹⁶⁵ Για τον ίδιο

Στυλιανού (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2002), 53. Πρβλ. τις αναλύσεις περί συμβάντος στη *Λογική του νοήματος*.

964. Βλ. τη συζήτηση του Deleuze με τον Antonio Negri, «Το επαναστατικό γίνεσθαι και τα πολιτικά δημιουργήματα», μια συντομευμένη εκδοχή της οποίας είχε δημοσιευθεί σε μετάφραση του Άκη Γαβριηλίδη στην εφημερίδα *Εποχή* το 1995: «Αυτό που η ιστορία κρατά από το συμβάν είναι η πραγμάτωσή του μέσα σε καταστάσεις πραγμάτων, αλλά το συμβάν μέσα στο γίνεσθαι του εκφεύγει της ιστορίας. Η ιστορία δεν είναι ο πειραματισμός, είναι απλώς το σύνολο των σχεδόν αρνητικών προϋποθέσεων που επιτρέπουν να πειραματισθούμε με κάτι που εκφεύγει της ιστορίας. Χωρίς την ιστορία ο πειραματισμός θα παρέμενε ακαθόριστος, απόλυτος, αλλά ο πειραματισμός δεν είναι ιστορικός. [...] Το γίνεσθαι δεν είναι ιστορία· η ιστορία δηλώνει μόνο το σύνολο των, έστω και πρόσφατων, προϋποθέσεων, από τις οποίες απομακρυνόμαστε για να προκύψει το γίνεσθαι, δηλαδή για να δημιουργήσουμε κάτι νέο. [...] Σήμερα η μόδα είναι να καταγγέλλουμε τη φρίκη τής επανάστασης. [...] Λέγεται ότι οι επαναστάσεις έχουν κακό μέλλον. Δεν παύουμε όμως να συγχέουμε δύο πράγματα, το μέλλον των επαναστάσεων στην ιστορία και την επαναστατικοποίηση [le devenir-revolutionnaire] των ανθρώπων. Δεν πρόκειται καν για τους ίδιους ανθρώπους στις δύο περιπτώσεις. Η μόνη ελπίδα των ανθρώπων έγκειται στο επαναστατικό γίνεσθαι, που μόνο αυτό μπορεί να ξεορκίσει το αίσχος ή να δώσει μια απάντηση στο ανυπόφορο». Ο Γαβριηλίδης έχει στο μεταξύ αναρτήσει στο ιστολόγιό του το πλήρες κείμενο (<https://nomadicuniversality.com/2022/02/21/>). Η αρχική δημοσίευση ήταν στο πρώτο τεύχος του περιοδικού *Futur Anterieur* (1990). Στην ίδια συζήτηση διαβάζουμε τα εξής για το ζήτημα της παραγωγής τής υποκειμενικότητας: «Μπορούμε πράγματι να μιλήσουμε για διαδικασία υποκειμενοποίησης όταν θεωρήσουμε τους διάφορους τρόπους με τους οποίους τα άτομα ή οι συλλογικότητες συγκροτούνται ως υποκείμενα: τέτοιες διαδικασίες δεν έχουν αξία παρά στο μέτρο που, όταν φτιάχνονται, εκφεύγουν ταυτόχρονα από τους συνεστημένους τομείς γνώσης [savoirs] και από τις κυρίαρχες εξουσίες. Έστω και αν στη συνέχεια γεννούν νέες εξουσίες και ξαναπερνούν σε νέους τομείς γνώσης. Τη συγκεκριμένη στιγμή, όμως, έχουν όντως μια επαναστατική αυθορμησία. Αυτό δεν ενέχει καμία επιστροφή στο “υποκείμενο”, δηλαδή σε μία βαθμίδα προικισμένη με καθήκοντα, με εξουσία και με γνώση. Αντί για διαδικασία υποκειμενοποίησης, θα ήταν εξίσου δυνατό να μιλήσουμε για νέους τύπους συμβάντος: τα συμβάντα που δεν εξηγούνται από τις καταστάσεις πραγμάτων οι οποίες τα γεννούν, ή μέσα στις οποίες ξαναπέφτουν. Υψώνονται σε μια στιγμή, και η στιγμή αυτή είναι το σημαντικό, είναι η ευκαιρία που πρέπει να αδράξεις».

965. Ιδού πώς το έθετε ο φιλόσοφος στη βιβλιοκρισία τής *Πτύχωσης*. «Για μια φορά ακόμη, το κεντρικό ερώτημα της σκέψης τού συμβάντος, όπως ο Deleuze το αποδίδει στους Leibniz-Whitehead, διεγείρει και προκαλεί. Παραθέτουμε: “Ποιες είναι οι συνθήκες ενός συμβάντος προκειμένου τα πάντα να είναι συμβάν;”* Ο πειρασμός ν’ αντιπαραθέσουμε το ακόλουθο ερώτημα είναι μεγάλος: εάν “όλα είναι συμβάν”, ως προς τι μπορεί το συμβάν να διακριθεί από το [απλό] γεγονός, από αυτό-που-αφικνείται-στον-κόσμο σύμφωνα με τον νόμο τής παρουσίας του; Δεν θα έπρεπε να ρωτάμε μάλλον: “ποιες είναι οι συνθήκες ενός συμβάντος προκειμένου σχεδόν τίποτα να μην είναι συμβάν”; Είναι στ’ αλήθεια αυτό που παρουσιάζεται [τόσο] ενικό, στον βαθμό που [απλώς και μόνο] παρουσιάζεται; Μπορεί κανείς να υποστηρίξει εξίσου εύλογα ότι η πορεία τού κόσμου δεν εκθέτει εν γένει παρά τη γενικότητα. Πώς λοιπόν ο Leibniz-Whitehead-Deleuze μπορεί ν’ αντλεί, από το οργανικιστικό σχήμα τού Πολλαπλού, μια *συμβαντική* θεωρία τού ενικού, από τη στιγμή που [κατά τον

αντιθέτως τα συμβάντα είναι αυστηρώς διαχωρισμένα από το είναι, διέπονται από καθεστώς εξαίρεσης και είναι ως εκ τούτου σπάνια, ενώ διαφέρουν ριζικά μεταξύ τους, μολονότι η μορφή τους είναι κοινή και ακριβώς γι' αυτό προσφερόμενη στην ορθολογική σκέψη. Ωστόσο, στις *Λογικές των κόσμων* ο Badiou θ' αναθεωρήσει εν μέρει το σχήμα του, εκλαμβάνοντας πλέον το συμβάν ως αυτοφανερούμενο σημείο μέγιστης υπαρκτικής έντασης εντός ενός κόσμου. Θα επιμείνει ωστόσο στην κριτική τού ντελεζικού σχήματος, εκλαμβάνοντάς το ως παραδειγματικά διαφοροποιούμενο από το δικό του ως προς τα κρίσιμα ζητήματα.⁹⁶⁶ Έτσι, μολονότι αμφότεροι συνεισέφεραν στο να έλθει στην ημερήσια δάταξη το ερώτημα του συμβάντος, διακρίνονται ως προς τον τρόπο εννοιολόγησής του και τον ακριβή ρόλο τής φιλοσοφίας (ήτοι ως προς τον σχετισμό τής λογικής τής εννοιολογικής καινοτομίας με την καθαυτό καινοτομία, εννοιολογική ή μη), αφού για τον μεν Badiou η φιλοσοφία εξαρτάται από τα συμβάντα τού καιρού της και φιλοτεχνεί η ίδια την έννοια του Συμβάντος, για τον δε Deleuze η φιλοσοφία *εκφράζει* τα συμβάντα αφουγκραζόμενη το ανυπόφορο του κόσμου και επιτείνοντας τη συμβαντοποίησή του.⁹⁶⁷

ίδιο] συμβάν σημαίνει: καθετί που επέρχεται, στον βαθμό που καθετί επέρχεται; Το αίνιγμα μπορεί να διατυπωθεί με απλό τρόπο: ενώ αντιλαμβανόμαστε συχνά το “συμβάν” ως την ενικότητα μιας ρήξης, ο Leibniz-Whitehead-Deleuze το κατανοεί ως αυτό που *ενικοποιεί τη συνέχεια σε καθεμιά από τις τοπικές πτυχώσεις της*. Από μια άλλη πλευρά όμως, για τον Leibniz-Whitehead-Deleuze, το “συμβάν” υποδηλώνει πάνω απ' όλα την πάντοτε ενική ή τοπική προέλευση μιας αλήθειας (μιας έννοιας), ή αυτό που ο Deleuze αναγγέλλει ως την “υπαγωγή τού αληθούς στο ενικό και το αξιοσημείωτο”. Ούτως το συμβάν είναι ταυτόχρονα πανταχού παρόν και δημιουργικό, δομικό και ανήκουστο/πρωτοφανές». Βλ. Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française* (Paris: La Fabrique, 2012), 35-36. * Σημειωτέον ότι στην ελληνική μετάφραση διαβάζουμε: «Ποιοι είναι οι όροι ενός συμβάντος, για να πρόκειται για συμβάν;» (164). Με τη συγκεκριμένη απόδοση η αιχμή τής ασκούμενης κριτικής αμβλύνεται, καθώς το ερώτημα μετατοπίζεται ελαφρά στην ανεύρεση των προϋποθέσεων του συμβάντος και όχι στο ότι καθετί ενδέχεται να συνιστά συμβάν. Εξάλλου, στο ζήτημα του συμβάντος στους δύο φιλοσόφους, όπως αναδύεται κυρίως στην ανωτέρω βιβλιοκρισία και συναρτήσει της χαϊντεγκεριανής τοποθέτησης, είχε επικεντρώσει ο Μιχάλης Τέγος την εισήγησή του στο Σεμινάριο Φιλοσοφίας και Πολιτικής Θεωρίας των Μεταπτυχιακών και Υποψήφιων Διδασκτόρων στις 3 Νοεμβρίου τού 2021 στο Πάντειο με τίτλο «Η Φιλοσοφία του Συμβάντος: Ντελέζ και Μπαντιού».

966. Βλ. την υποενότητα «L'événement selon Deleuze», στο: *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2 (Paris: Seuil, 2006), 403-410.

967. Ο Μπιτσώρης επισημαίνει ότι «πέραν πάσης αμφιβολίας, ο όρος *συμβάν* βρίσκεται εδώ και πολύ καιρό στο επίκεντρο του σύγχρονου φιλοσοφικού στοχασμού, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που θα μπορούσε να συγκροτήσει μιαν ολόκληρη *συμβαντολογία* (Heidegger, Deleuze, Derrida, Badiou, Žižek, Baudrillard, κ.ά.). Εδώ επιβάλλεται ακόμη άλλη μία επισήμανση: Ο Θάνος Λίποβατς, όταν αναφέρεται *επακριβώς* στον Badiou, γράφει τη λέξη “συμβάν” με σίγμα κεφαλαίο, κάτι που αντίκειται στην εννοιολόγηση του Γάλλου συγγραφέα. Για τον Badiou –σε αντίθεση με τον Deleuze για τον οποίο “τα συμβάντα είναι ιδεατές μοναδικότητες που επικοινωνούν σε ένα μόνο και ίδιο Συμβάν”– “δεν υπάρχει, δεν μπορεί να υπάρχει ‘το Ενικό συμβάν του οποίου όλα τα άλλα είναι αποσπάσματα και σπαράγματα’”, αλλά “το εν τής αλήθειας [...] προϋποθέτει το χωρίς-Εν τού συμβάντος, την τυχαία διασπορά του”. [...] Πάντως πρέπει εξ αρχής να δηλώσω ότι κατ' εμέ το *κεφαλαίο* σίγμα δεν το χρειάζεται ο εν λόγω όρος, γιατί η σημασία αυτής της λέξης το καθιστά κεφαλαιώδες, δηλαδή εξαιρετικό, μοναδικό, ενικό. Η ιστορία ουσιαστικά δομείται από ολίγα *συμβάντα* και όχι από το συνωστισμό των πολυπληθέστερων *γεγονότων*». Οι παραθέσεις γίνονται από τη *Λογική του νοήματος*

δ) Η άρνηση της ιεραρχικής διάκρισης μεταξύ του πρωτοτύπου, του αντιγράφου και του ομοιώματος (του κακέκτυπου ειδώλου ή αντιγράφου δευτέρου βαθμού) από τον Deleuze, ο οποίος θεωρεί ότι η «αναρχική» συνύπαρξη των ομοιωμάτων υπονομεύει εκ των ένδον τη γνωστότερη διάκριση της Ιδέας από τα αισθητά και ενστερνίζεται ένα νιτσεϊκής έμπνευσης πρόγραμμα «αντιστροφής ή ανατροπής τού πλατωνισμού», ενώ ο Badiou παραμένει πλατωνιστής, ειδικά όσον αφορά τη δυνατότητα (και, άρα, την ανάγκη) υπέρβασης του «ανθρωπίνου ζώου», η ύπαρξη του οποίου εναποτίθεται στην Ιδέα. Ο Badiou διατηρεί δηλ. μια παραδοσιακότερη απόσταση μεταξύ του εξαιρετικού και του συνήθους, ενώ στον Deleuze η εν λόγω διαφοροποίηση είναι συνθετότερη. Σε αμφοτέρους ωστόσο η σχέση μέθεξης ή έκφρασης εμπλέκει τη δημιουργική χρήση μαθηματικών μοντέλων και μια ορισμένη επίκληση των «δικαιωμάτων τού απείρου».

ε) Ο σχετικός «ανθρωποκεντισμός» τού Badiou εν συγκρίσει με τις περισσότερο φυσιοκρατικές τάσεις τού Deleuze, οι οποίες αναδεικνύονται εν πλήρη εκτάσει στα έργα που συνέγραψε με τον Guattari (με αποκορύφωμα το *Χίλια πλατώματα*), ενώ υπάρχουν σε ημιλανθάνουσα μορφή στο ιδιόρρυθμο υπερβατολογικό πλαίσιο του *Διαφορά και επανάληψη*. Μολονότι η έννοια του *υπερβατολογικού* επιβιώνει στον Badiou, υποδηλώνοντας τον μηχανισμό που ρυθμίζει τις διαφορές μεταξύ των φαινομένων και το προσίδιον αδύνατο μιας κατάστασης, άρα ως αποπροσωποποιημένη δομούσα λογική, όλες οι καταστάσεις που τον ενδιαφέρουν, αυτές δηλ. που δύνανται να υποδεχθούν κάποιο συμβάν, εμπίπτουν στην επικράτεια των ανθρωπίνων υποθέσεων, και μάλιστα σ' ένα στενό υποσύνολό της. Διαφορετικά ειπωμένο, είναι δύσκολο να φανταστούμε πχ. μια «μπαντιουϊκή οικολογία».⁹⁶⁸ Αντιθέτως, το έργο τού Deleuze προσφέρεται για όσο το δυνατόν περισσότερες διαθεματικές συνδέσεις και προεκτάσεις, όπως άλλωστε διαπιστώνεται από το εύρος και την ετερογένεια των περιβαλλόντων στα οποία έχει ανθίσει, πέραν της ούτως ή άλλως εντυπωσιακής ποικιλίας αναφορών και προβλημάτων που εμφανίζονται στο έργο αυτό τούτο. Στο *Είναι και συμβάν* η φύση αντιδιαστέλεται προς την ιστορία και εννοιολογείται ως το αδιάφορο

και τις *Λογικές των κόσμων* αντίστοιχα. Βλ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, «Δικαιοσύνη, δίκαιο, δικαίωμα στη βία», *αληθεια*, τεύχος 4-5 (Ανοιξη 2010), 268-277 (269). Ο Deleuze αναφέρει επίσης τους στωικούς (μέσα από την ανάγνωση του Brehier) και τον Charles Peguy ως στοχαστές τού συμβάντος, ενώ υπάρχει επίσης η συμβαντική φαινομενολογία τού Claude Romano (η οποία για τον Badiou θα συνιστούσε ενδεχομένως ένα είδος «φιλοσοφικής συγκάλυψης» του όρου), όπως και η επίμονη προσπάθεια του Renaud Barbaras να στοχαστεί το αρχισυμβάν τής Ζωής.

968. Εντούτοις, για μια απόπειρα στοχασμού όψεων του οικολογικού ζητήματος μέσα από τη χρήση μπαντιουϊκών εννοιών και αναλυτικών εργαλείων, ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορεί να συμβουλευτεί το μελέτημα του Am Johal, *Ecological Metapolitics: Badiou and the Anthropocene* (New York – Dresden: Atropos Press, 2015), βασισμένο στη διατριβή που εκπόνησε υπό την επίβλεψη του Badiou.

υπόβαθρο της διασποράς τού πολλαπλού εν τη απουσία μιας συμβαντικής επέλευσης. Με τους όρους τής *Εμμένειας των αληθειών*, η κλάση των διατακτικών αριθμών αποτελεί ένα εσωτερικό μοντέλο τού σύμπαντος της συνολοθεωρίας και επομένως προσφέρεται για τη σκιαγράφηση του οντολογικού σκελετού. Στον Deleuze, κάθε δυϊσμός μεταξύ φύσης και ιστορίας (ή πολιτισμού, κοινωνίας, τεχνικής, κτλ.) συνιστά ήδη αφαίρεση (με την κακή έννοια) από το επίπεδο της καθολικής παραγωγής (λχ. η εξίσωση της φύσης με τη βιομηχανία στον *Αντι-Οιδίποδα*).⁹⁶⁹ Σύμφωνα με τον Alliez (τον πρώτο μελετητή που απέδωσε στην τοποθέτηση του Deleuze τον χαρακτηρισμό τού «υπερβατολογικού υλισμού»), στο τελευταίο σύγγραμμά τους οι Deleuze και Guattari επιδιώκουν «να σκιαγραφήσουν μια φυσική οντολογία [...] εδραζόμενη σε μια γενική δυναμική».⁹⁷⁰ Εν ολίγοις, αμφότεροι επιχειρούν να στοχαστούν συστηματικά δυναμικές καταστάσεις και διεργασίες μετασχηματισμού, ωστόσο το κριτήριο για το τι αξίζει να λογίζεται ως τέτοια είναι στην περίπτωση του Badiou πολύ αυστηρότερο.⁹⁷¹

στ) Ο ρόλος και η θέση του υποκειμενικού. Αμφότεροι συγκατανεύουν στην αποκαθήλωση και τη διασπορά τού υποκειμένου και στην κατάφαση

969. «Η κύρια διαφορά ανάμεσα σ' αυτόν τον αστάθμητο ορθολογισμό –ή ό,τι ο ίδιος ο Badiou περιγράφει ως “υλισμό της χάριτος”– και έναν υπερβατολογικό υλισμό τής ντελεζιανής ποικιλίας είναι ότι, ενώ ο τελευταίος επιθυμεί να ξεκαθαρίσει τις πραγματικές συνθήκες για τη δυνατότητα της (εμπειρίας τής) σκέψης, ο πρώτος αφήνει άθικτη μια θεμελιώδη ετερονομία (την οποία ορισμένοι ενδέχεται να ερμηνεύσουν ως θαυματογενή υπέρβαση). [...] Θα μπορούσαμε ακόμη να διακινδυνεύσουμε την εκτίμηση ότι, μ' έναν αρκετά παράδοξο τρόπο, ο αστάθμητος ορθολογισμός τού Badiou αποτελεί ένα είδος ιστορικού υλισμού με την ακριβή, οριοθετημένη έννοια ότι οι αξιώσεις του αναφορικά με το πραγματικό τού συμβάντος ως ερείσματος σπάνιων αληθειών εξαρτάται από μια διάκριση –την οποία ο Badiou διατηρεί σε συνολοθεωρητική βάση– ανάμεσα στη φύση και την ιστορία: μια διάκριση η οποία είναι βαθιά δυσμενής σε κάθε χαρμάνι φυσιοκρατικού υλισμού, είτε αυτό είναι της αρχαίας (Λουκρήτιος), της νεότερης (Spinoza) ή της μετακαντιανής (Deleuze και Guattari) ποικιλίας. Ο υλισμός τού Badiou είναι εν τέλει αντιφυσιοκρατικός. Εδράζεται στην προκλητική πρόταση ότι η φύση, μακράν τού να συνιστά την αρένα [για την εκτύλιξη] άγριων γίνεσθαι, είναι [στην πραγματικότητα] ο τομέας μιας στην εντέλεια ρυθμισμένης αναπαράστασης και αδιαφοροποίησης/αδιατάρακτης κανονικότητας, και ότι το συμβάν-ιστορία αποτελεί τον μόνο τόπο έξαρσης της μη συνεκτικής εμμένειας». Βλ. Ray Brassier & Alberto Toscano, «Ορθολογισμός του αστάθμητου», επίμετρο στα *Θεωρητικά γραπτά* (London: Continuum, 2004), 273.

970. «Ποιο είναι το ενδιαφέρον τού *Τι είναι φιλοσοφία*; από την οπτική μιας φιλοσοφίας τής επιστήμης και της φύσης, εάν δεν έγκειται στην προσπάθεια να σκιαγραφηθεί το πρόγραμμα για μια φυσική οντολογία κατάλληλη για το ξεπέρασμα της αντίθεσης μεταξύ του “φυσικαλισμού” και της “φαινομενολογίας” διά της *εσωμάτωσης* της φυσικο-μαθηματικής φαινομενολογίας τής επιστημονικής σκέψης σ' έναν ανώτερο υλισμό θεμελιωμένο σε μια γενική δυναμική;» Βλ. Éric Alliez, *The Signature of the World, or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?*, πρόλογος: Alberto Toscano, μετάφραση: Elliott Ross Albert – Alberto Toscano (London – New York: Continuum, 2004), 35-36. Το πλεονέκτημα της συγκεκριμένης έκδοσης είναι ότι περιλαμβάνει άλλα δύο διεισδυτικά κείμενα του Alliez για τη φιλοσοφία τού Deleuze.

971. Βλ. το ενδιαφέρον κείμενο του Alistair Welchman, “Deleuze and Badiou: Novelty and Self-Reference”, διαθέσιμο στον κάτωθι ηλεκτρονικό σύνδεσμο (ημερομηνία προσπέλασης: 07.06.2020): https://www.academia.edu/1702935/Deleuze_and_Badiou_Novelty_and_Self-Reference.

του δευτερεύοντος χαρακτήρα του ως υστερογενούς κατασκευής ή προϊόντος. Όμως στον Badiou η έμφαση δίνεται σαφώς στην αντιπαραβολή μιας ακτιβιστικής, «ηρωικής» ή «προμηθειικής» σύλληψης του υποκειμένου προς τον γενέθλιο κόσμο, οι γλωσσικοί και γνωσιακοί πόροι του οποίου δεν είναι σε θέση να το διακρίνουν, μολονότι ενδέχεται εκ των υστέρων να ιχνηλατήσουν με επάρκεια την αστάθμητη τροχιά που διήνυσε και ν' αφομοιώσουν έτσι τα αποτελέσματα που παρήγαγε η κίνησή του. Η αναθεωρημένη σύλληψη της συγκρότησης του υποκειμενικού πεδίου στις *Λογικές των κόσμων* είναι καθόλα ευπρόσδεκτη απ' αυτή την άποψη, εμπλουτίζοντας το δυϊστικό σχήμα τού φιλοσόφου με διαλεκτικές φωτοσκιάσεις. Από την άλλη, στον Deleuze και τους Deleuze-Guattari ένα ούτως εννοημένο υποκειμενοποιήσιμο σώμα δεν αποτελεί επαρκή συνθήκη ούτε αναγκαία ένδειξη μιας διαδικασίας μετασηματισμού, αφού το υποκείμενο προκύπτει κάθε φορά ως υπόλοιπο προγενέστερων παραγωγικών συνθέσεων. Ως εκ τούτου, τελεί υπό διαρκή μεταλλαγή και αναδημιουργία, σ' ένα σχήμα εγκόσμιας και μάλιστα μηχανογενούς συμπτωσιαρχίας, όπου οι συνθήκες νέων υποκειμενοποιήσεων επιστρέφουν ατέρμονα.⁹⁷² Το ερώτημα του Badiou φαίνεται να είναι πώς μπορεί η οργάνωση ενός υποκειμένου να αντέξει ή να υπομείνει τις δοκιμασίες που το κοινωνικό περιβάλλον, το πολιτισμικό πλαίσιο και η ιστορική συγκυρία ορθώνουν απέναντί του. Το ερώτημα του Deleuze είναι μάλλον πώς βρεθήκαμε εξαρχής μπλεγμένοι σ' ένα τέτοιο δίκτυο μονοδιάστατων συσχετίσεων και συνδέσεων, σε βαθμό μάλιστα που να συμβάλλουμε ενεργά στην αναπαραγωγή του. Πάντως μια κοινή συνισταμένη των αποκλινοσών συλλήψεών τους θα μπορούσε να βρεθεί στη στωική και νιτσεική αντίληψη του επωμισμού τού τυχαίου, όπου το διακύβευμα ενός συμβάντος, από τη σκοπιά των προοπτικών υποκειμενοποίησης που διανοίγει, είναι να σταθούμε αντάξιοι αυτού που μας έλαχε.

ζ) Η σύλληψη της αλήθειας ως αναδρομικής δρομολόγησης μιας νέας α-χρονικότητας, η οποία αναστατώνει ή αναστέλλει την καθημερινή λειτουργία και τους συνήθεις ρυθμούς τής κατάστασης, εναντίον μιας μη χρονολογικής σύλληψης του χρόνου ως εκχερσωτή που προβληματοποιεί όλες τις αξιώσεις και τα εδραιωμένα καθεστώτα αλήθειας. Ωστόσο, σχετικά πρόσφατα ο Badiou θα επισημάνει ότι το ντελεζιανό «νόημα» είναι κοντά στη δική του εννοιολόγηση της «αλήθειας».⁹⁷³

972. Για μια –αναμενόμενα μεροληπτική– κριτική τού μπαντιουϊκού σχήματος σ' αυτή την κατεύθυνση, βλ. το άρθρο τού Brent Adkins, “On the Subject of Badiou: A Deleuzian Critique”, *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29, No. 3 (2015), 395-402.

973. Βλ. *Μεταφυσική της πραγματικής εντυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015).

η) Η έμφαση στο διακριτό και το ψηφιακό ή το συνεχές και το αναλογικό αντίστοιχα.⁹⁷⁴ Ψηφιακός είναι ο χαρακτήρας κάθε δυαδικής κωδικοποίησης και συνεπώς κάθε τυπικού συστήματος και ευρύτερα του πεδίου της ανθρώπινης γλώσσας (ειδικά όταν εκφράζεται με φωνητικά αλφάβητα και λέξεις) και του συμβολικού.⁹⁷⁵ Αναλογικός αντιθέτως είναι ο χαρακτήρας των συνεχών διαβαθμίσεων και αυξομειώσεων (κατά το πλατωνικό γένος του *αορίστου*), των ανεπαίσθητων μεταβάσεων και της πολυσημίας που προσιδιάζει στις χειρονομίες και το πεδίο των ακατάπαυστων λιμπντικών απο/επενδύσεων και εκ/φορτίσεων – επίσης στην επικράτεια της μυθικής σκέψης, αν και αυστηρά μιλώντας ο «μύθος» είναι το υπόλοιπο ή αντίστροφο του «λόγου» στο πλαίσιο της ψηφιακής διάκρισης ανάμεσα σε «μύθο» και «λόγο», οπότε αναλογική θα ήταν η κοινή τους μήτρα στην εικονοποιητική και μορφοπλαστική φαντασία. Η διάκριση μεταξύ του δυνητικού και του ενεργώς υπάρχοντος δεν είναι τόσο η διάκριση του μορφικού επιπέδου από το υποβόσκον πραγματικό –κάτι που θα έφερνε τον Deleuze ασυνήθιστα κοντά στις «ακοσμικές» αναγνώσεις τού Spinoza και τον γενετικό νεοπλατωνισμό τού Schelling του «Συστήματος της Ταυτότητας», όσο η *μορφική* διάκριση μεταξύ μορφικής *διάκρισης* και οντολογικής *ταυτότητας*. Συνεπώς η ίδια η *διάκριση* μεταξύ του ψηφιακού και του αναλογικού ενδείκνυται να κατανοηθεί ως μια *ψηφιακή* λειτουργία συντελούμενη εντός ενός αναλογικού περιβάλλοντος (του *συνεχούς* των διάλληλων και εμφωλευμένων διαφορών). Μολονότι αρχικά ο Deleuze συσχετίζει το δυνητικό με το λακανικό Συμβολικό ως όρο που υποβαστάζει τη διάκριση μεταξύ του Φαντασιακού και του Πραγματικού, κατόπιν

974. Πρβλ. αντιστοίχως την ντελεζιανής έμπνευσης υπεράσπιση της προτεραιότητας του αναλογικού από τον Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2002, επαυξημένη επετειακή επανέκδοση το 2021), “On the Superiority of the Analog”, 133-143. Για τον αντίθετο προσανατολισμό τού Badiou, βλ. Alexander R. Galloway, “Mathification”, *Diacritics*, Vol. 47, No. 1 (2019), 96-115.

975. Πρβλ. το μνημειώδες συνθετικό εγχείρημα του Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange* (London: Tavistock, 1980²), 189: «Το ψηφιακό σύστημα είναι υψηλότερου επιπέδου οργάνωσης και επομένως χαμηλότερου λογικού τύπου σε σχέση μ’ ένα αναλογικό σύστημα. Το ψηφιακό σύστημα χαίρει μεγαλύτερης “σημειωτικής ελευθερίας”, αλλά καθοδηγείται εν τέλει από τους κανόνες των αναλογικών σχέσεων/σχετισμών μεταξύ συστημάτων, υποσυστημάτων και υπερσυστημάτων [τα οποία απαντούν] στη φύση. Το αναλογικό (συνεχές) είναι ένα σύνολο που εγκλείει το ψηφιακό (ασυνεχές) ως υποσύνολο». Έτσι, «οιοδήποτε ψηφιακό μήνυμα ΠΡΕΠΕΙ σε κάποιο επίπεδο να συνιστά μια μεταεπικοινωνία σχετικά με μια αναλογική σχέση». Όπως επισημαίνει στην εισαγωγή του στην τμηματική ελληνική μετάφραση ο Φώτης Τερζάκης, «[ω]ς αναλογικός υπολογιστής μπορεί να θεωρηθεί κάθε κύκλωμα που προϋποθέτει μια συνεχή ροή τής πληροφορίας, με δυνατότητες μόνο αυξομείωσης των ποσοτήτων και αλλαγής των συνδέσεων. Ο ψηφιακός υπολογιστής διαφέρει από τον αναλογικό κατά το ότι εισάγει ένα στοιχείο ασυνεχές, και ασυνεχείς κλίμακες». Βλ. Anthony Wilden, *Επιστημολογία και Οικολογία: Δοκίμια για την Επικοινωνία και την Ανταλλαγή στη Φύση και την Κοινωνία*, εισαγωγή – μετάφραση: Φώτης Τερζάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία, 1997), 13, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη. Βλ. επίσης Gregory Bateson, *Βήματα για μια οικολογία του νου*, μετάφραση: Ελένη Σαμαρά, επιμέλεια: Βιολέτα Καφταντζή (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2017).

εστιάζει στο Πραγματικό ως προνομιακό πεδίο απ' όπου αναδύεται ο πόλος του Συμβολικού και Φαντασιακού. Η συνήθειά του να υπερθέτει ετερογενή λεξιλόγια και εννοιολογικά πλαίσια περιπλέκει την αμφιμονοσήμαντη κατανόηση των όρων, όμως χοντρικά θα μπορούσαμε να αντιστοιχίσουμε το δυνητικό με το Συμβολικό, το ενεργώς υπάρχον με το Φαντασιακό και το εντασιακό με το Πραγματικό. Η σχηματική αυτή κωδικοποίηση συνεισφέρει στη διαπίστωση της πρωτοκαθεδρίας του εντασιακού ή συναισθηματικού [affectif] ή υλητικού [hyletique] συνεχούς και στην *παραχθείσα* διάσταση της δομής. Η αθέατη όψη τής εμπειρίας πρέπει να παραχθεί *εκ των ένδον* τής εμπειρίας, η δε αγκύρωσή της στην ενότητα του νοούντος υποκειμένου έχει τον χαρακτήρα φαντασιακής ταύτισης και παραγνώρισης (δηλ. περιστολής ή βίαιης υπαγωγής τής ενδεχομενικότητας και της ετερογένειάς της).

Ενώ ο Badiou θεωρεί ότι η πρόκριση της συνεχούς μετάβασης, της τάσης, του ορίζοντα, η απόδοση προτεραιότητας στο γίνεσθαι, κτλ., ενδέχεται να αποτελούν ποιητικές ή ακόμη και συσκοτιστικές μεταφορές έναντι της σαφούς οριοθέτησης των εννοιών και της αμιγώς εκτασιακής σύλληψης μέχρι και του μαθηματικού συνεχούς (της ευθείας των πραγματικών αριθμών) από τη θεωρία συνόλων, ο Deleuze, ακολουθώντας τους Spinoza, Leibniz, Bergson και Nietzsche, αναδεικνύει μεν την *απαραμειώτη*, διφυή πολλαπλότητα επέκεινα του κλασικού εννοιακού διπόλου της ενότητας και της πολλότητας, ωστόσο εδράζει κάθε προσπάθεια διάκρισης στο αβυσσαλέο βάραθρο των δυνάμεων, το οποίο διαπερνά τα δυναμικά συστήματα επεξεργασίας πληροφοριών (έμβια, ψυχικά ή μη, στον βαθμό που έχει νόημα η διάκριση) ως το ενεργειακό τους υπόβαθρο. Υπό μία έννοια, οι δύο φιλόσοφοι εκφράζουν παραδειγματικά την καρτεσιανή και τη σπινοζική παράδοση, με τον μεν Badiou να στέκεται στη σκέψη ως διαχωριστικό κατώφλι –όπως εξάλλου και ο Meillassoux στο κατόπι του–, τον δε Deleuze να διασπείρει τη σκέψη σ' όλο το φάσμα τού είναι ως διάστασή του (μολονότι συγκλίνουν, όπως θα διαπιστωθεί, σε μια αριστοκρατική θεώρηση της ιδιοσυστασίας τού φιλοσοφείν). Αναδεικνύεται αντίστοιχα η πρόταξη της ασυνέχειας-τομής ή μια σχεσιακή προσέγγιση της συνεχούς ετερογένειας. Υπό την έποψη του ψηφιακού, το αναλογικό εμφανίζεται ως υπόλοιπο που ανθίσταται και συνάμα προσφέρεται στις προσπάθειες διακριτοποίησής του, ως αναδρομική τους προϋπόθεση. Υπό την έποψη του αναλογικού, αμφότερα το ψηφιακό και το αναλογικό συνιστούν μονομερείς αφαιρέσεις από τις αντίρροπες τάσεις και διαστάσεις τής πραγματικότητας, μολονότι η αφαίρεση του αναλογικού ενδέχεται να βρίσκεται εγγύτερα στους δυναμισμούς της (και το ζητούμενο είναι ο πειραματισμός για την επίτευξη της ενδεικνυόμενης κάθε φορά εξισορρόπησης). Εξού και οι διαφορετικές προτιμήσεις και χρήσεις μαθηματικών εργαλείων και πόρων εκ μέρους τού καθενός (λχ. αξιωματική θεωρία συνόλων και διαφορικός λογισμός με έμφαση στον παρωχημένο, πρώιμο συμβολισμό). Ίσως δεν θα ήταν πολύ απλουστευτική η παρατήρηση

ότι ο Badiou προσεγγίζει τη διαφορά τής αριθμητικής (ή της άλγεβρας) από τη γεωμετρία (ή την τοπολογία) –και τη μοντέρνα συνύφανσή τους στην αφηρημένη άλγεβρα– από τη σκοπιά τής πρώτης, ενώ ο Deleuze ενδιαφέρεται για την παραγωγή αμφότερων από τη σκοπιά τής δεύτερης. Από την άποψη αυτή, οπωσδήποτε παρουσιάζει ενδιαφέρον η ενασχόληση του Badiou με τη θεωρία των κατηγοριών στις *Λογικές των κόσμων*, της οποίας τη συνάφεια με το ντελεζιανό πνεύμα είχε αναγνωρίσει στις σημειώσεις που προετοίμαζαν τη συγγραφή τού βιβλίου.⁹⁷⁶

θ) Οι διαφορετικές μεταφιλοσοφικές παραδοχές.⁹⁷⁷ Για τον μεν Badiou, η φιλοσοφία ως ενέργημα της σκέψης προσανατολίζεται α) στην εννοιολογική συνάρθρωση των αληθειών μιας εποχής, αναγνωρίζοντάς τες, καταφάσκοντας και μορφοποιώντας τη συνδυνατότητά τους και β) στην επανενεργοποίηση της ιστορίας της μέσω των κεντρικών τελεστικών κατηγοριών της, που στη νεωτερική συνθήκη συνοψίζονται στο τρίπτυχο του Είναι, της Αλήθειας (με κεφαλαίο, σε αντιδιαστολή με το πλήθος των εξωφιλοσοφικών αληθειών) και του Υποκειμένου. Εκτός αυτών, ο ρόλος τής φιλοσοφίας εδράζεται γ) στη διαρκή επανεπικύρωση και επικαιροποίηση των όρων παράδοσης της οντολογικής μελέτης στα μαθηματικά, και δ) στην εξέταση «αυτού-που-δεν-είναι-το-είναι-ως-είναι», γινόμενη έτσι συνεκτικός λόγος περί συμβάντος. «Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι πέραν της αναγνώρισης, που πρέπει αδιάκοπα να επανεπιχειρείται, της πραγματικής οντολογίας, η φιλοσοφία είναι επίσης, και αναμφίβολα πρωτίστως, γενική θεωρία τού συμβάντος».⁹⁷⁸

Για τον Deleuze, η φιλοσοφία είναι μία από τις τρεις εκφάνσεις τής εμμενούς σκέψης, ισότιμη και διαφορετική από τις άλλες δύο (τις τέχνες και τις επιστήμες), έχοντας ως προσίδιον εγχείρημά της την κατασκευή εννοιών, δηλ. καινοφανών τρόπων κατάτμησης και αναδιοργάνωσης των

976. «Με την έννοια αυτή επίσης η αυθόρμητη φιλοσοφία τής θεωρίας κατηγοριών είναι ντελεζιανή». Βλ. *Mathematics of the Transcendental*, εισαγωγή – μετάφραση – επιμέλεια: A. J. Bartlett & Alex Ling (London – New York: Bloomsbury, 2014), 37.

977. Για μια συγκριτική ανάγνωση, βλ. τις ακόλουθες ενδιαφέρουσες μελέτες: α) Véronique Bergen, “The Precariousness of Being and Thought in the Philosophies of Gilles Deleuze and Alain Badiou”, στο: Constantin V. Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 62-73 (σ’ αυτό το κείμενο θα στηριχθούμε κατά κύριο λόγο). β) Sam Gillespie, *The Mathematics of Novelty: Badiou’s Minimalist Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2008), 134-148. Επιπλέον, να ληφθούν υπόψη το κείμενο “Deleuze’s Badiou” του Jon Roffe, στο: A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *Badiou and His Interlocutors: Lectures, Interviews and Responses* (London: Bloomsbury, 2018), 55-72, για μια πρώτη απόπειρα ανάληψης της πρόκλησης που ήγειρε ο Badiou περί εξήγησης της «αινιγματικής» σημείωσης που τον αφορά στο *Τι είναι φιλοσοφία*; και, τέλος, το κείμενο της Alenka Zupančič, “The Fifth Condition”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London: Continuum, 2004), 199, για ορισμένες οξυδερκείς επισημάνσεις όσον αφορά τις μεταφιλοσοφικές παραδοχές τού Badiou.

978. Βλ. Alain Badiou, «Το συμβάν ως επέκεινα-του-είναι», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στη συλλογή *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 57. Πρβλ. τα προαναφερθέντα στο υποκεφάλαιο VI.9.

νοηματικών αρμών τής πραγματικότητας και χειρισμού ή ανάληψης του χάους, η οποία συνιστά εξίσου επίτασή του. Είναι λοιπόν μια δημιουργική δραστηριότητα, αντάξια της κίνησης του κόσμου, αντιπαρατιθέμενη γόνιμα στο υπερβατολογικό καθεστώς τής οκνηρίας τής σκέψης (τη συνήθη βλακεία) και στην κοινή γνώμη με τα στερεότυπα και τα κλισέ που τη συντροφεύουν, τα οποία λειτουργούν ως καθηλωτικό διηθητικό φίλτρο για τη σκέψη (υπάρχει επίσης μια γόνιμη λειτουργία τής βλακείας, την οποία ο Deleuze προσεγγίζει στο *Διαφορά και επανάληψη* με άμεσες ή έμμεσες αναφορές στις *Φιλοσοφικές έρευνες για την ουσία της ανθρώπινης ελευθερίας* τού Schelling). Το σημαντικό είναι ότι η προτεινόμενη εικόνα τής φιλοσοφικής δραστηριότητας απομακρύνεται από την εμπρόθετη καθοδήγησή της, αφού δεν αφορά τον θαυμασμό ή την ενατένιση, πολλώ μάλλον κάποια ικανότητα που θέτει σε λειτουργία το υποκείμενο σύμφωνα με τις εκάστοτε διαθέσεις ή προτιμήσεις του (για να μην αναφερθούμε καν στην «ανταλλαγή» απόψεων και τις «ενδιαφέρουσες συζητήσεις»), αλλά τον εξαναγκασμό και την πίεση που ασκεί στον εκάστοτε φορέα τού σκέπτεσθαι ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, ήτοι ένα σημείο επαφής ή ενδώσωσης με τις απρόσωπες δυνάμεις τού Έξω. Ο Badiou προσυπογράφει αυτόν τον ορισμό, δίνοντας όμως περισσότερη έμφαση στις διακρίσεις που επιτελεί η φιλοσοφία εντός προϋπαρχουσών και εν κυκλοφορία ευρισκόμενων εννοιών, παρά στην καθαυτό λεξιπλαστική ή «ονοματολογική» παραγωγή.⁹⁷⁹

Η φιλοσοφία για τον Badiou οφείλει επίσης να αποδεικνύεται αντάξια των ρηγμάτων και των συμβάντων που διαταράσσουν την ομαλή κανονικότητα ενός κόσμου, αλλά η ίδια δεν παράγει δικές της αλήθειες, παρά τελεί υπό τον όρο των τεσσάρων *γεωλογικών* (ή «γενόσημων») διαδικασιών (της πολιτικής ως χειραφέτησης, του έρωτα ως κατασκευής τού Δύο, του μαθημίου ως προϋπόθεσης για τη φορμαλιστική, καθολικά μεταδόσιμη διάσταση μιας επιστημονικής θεωρίας και του ποιήματος ως μετωνυμίας τής μορφοπλαστικής δύναμης των τεχνών). Έχουμε επομένως αμέσως μία ορατή διαφορά, που αφορά το καθεστώς τής πολιτικής και του έρωτα ως αυτόνομων ή μη διαδικασιών και άρα τη δυνατότητα ύπαρξης μιας «πολιτικής» ή «ερωτικής φιλοσοφίας», δυνατότητα που ο Badiou αρνείται ή δεν προκρίνει ως φιλοσοφικά γόνιμη, όπως αντίστοιχα το ίδιο για μια «αισθητική» ή «μαθηματική» φιλοσοφία, όπου οι επιθετικοί προσδιορισμοί θα δήλωναν το «αντικείμενό» της. Εγκύπτοντας στο ερώτημα του αν υφίσταται κάποια «ντελεξιανή πολιτική», ο Badiou θα αναδείξει την ταλάντευση του Deleuze αναμεταξύ της απουσίας ενδιαφέροντος για την πολιτική και ενός ιδιότυπου «πανπολιτικισμού». Έτσι, σύμφωνα με τον

979. Πρβλ. *Η εμμένεια των αληθειών* (Παρίσι: Fayard, 2018), 144: «Τούτη η λειτουργία/πράξη διαίρεσης μιας έννοιας μού φαίνεται, ειρήσθω εν παρόδω, μία από τις σημαντικότερες λειτουργίες τής φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία συνίσταται πολύ λιγότερο, όπως υποστήριξαν οι Deleuze και Guattari, στο να παράγει έννοιες απ' όσο στο να τις διαιρεί, με τρόπο που να διασαφηνίζει εκείνο στο οποίο απαντούν στην εμπειρία».

Badiou η πολιτική εμφανώς δεν βρίσκεται στο ίδιο ύψος με τις τέχνες και τις επιστήμες, ενώ το ενδιαφέρον τού Deleuze γι' αυτήν σχετίζεται κυρίως με μια εθική (αισθητική-υπαρξιακή) στάση και με μια φιλοσοφία τής ιστορίας που σκιαγραφείται στις συνεργασίες με τον Guattari (η καθολική ιστορία τής επιθυμητικής παραγωγής, η παρακολούθηση των νέων τάσεων του καπιταλισμού, ο εντοπισμός των σύγχρονων συνθηκών για την παραγωγή υποκειμενοποιήσεων, κτλ.).⁹⁸⁰

Προφανώς είναι ιδιαίτερα σημαντικό το ερώτημα που αφορά το καθεστώς τής φιλοσοφίας σε σχέση με τους όρους της στο σχήμα τού Badiou. Αυτή την κριτική επισημαίνουν άλλωστε οι Deleuze και Guattari στη σχετική σημείωσή τους (για το *Είναι και συμβάν* και το πρώτο *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*) στο *Τι είναι φιλοσοφία*; όπου, μαζί με το αναφερθέν θέμα των δύο ειδών πολλαπλοτήτων και το ρίσκο μιας επανεισαγωγής τής υπερβατικότητας, διαγιγνώσκεται ο ανώτερος ρόλος που επιφυλάσσεται για τη φιλοσοφία εντός τού μπαντιουϊκού συστήματος.⁹⁸¹ Ενώ εκ πρώτης

980. Βλ. Alain Badiou, «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?», *Cités* 40, μετάφραση: Charles Ramond (Paris: PUF, 2009), 15-20. Πρόκειται για το κείμενο μιας διάλεξης του 2001.

981. Βλ. Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία*;, μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά (Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντη, 2004), 177-179, όπως και το παράρτημα της παρούσας διατριβής. Ο Badiou ομολογεί την έκπληξή του ενώπιον του ντελεζιανού κειμένου και απηύθυνε την πρόκληση της ορθολογικής ανασυγκρότησής του στους μελετητές τού Deleuze. Βλ. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 245-246. Για μια πρώτη απόπειρα ανάληψης αυτού του καθήκοντος, βλ. το βιβλίο τού Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005), 28-34, και κυρίως το προαναφερθέν κείμενο του Jon Roffe, “Deleuze’s Badiou”, στο: A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *Badiou and His Interlocutors: Lectures, Interviews and Responses* (London: Bloomsbury, 2018), 55-72. Εκεί διαπιστώνουμε ότι, όπως διαβάζουν οι Deleuze και Guattari τον Badiou (σ’ ένα ομολογουμένως παράξενο απόσπασμα), η φιλοσοφία αναλαμβάνει έργο «διαιτητή» και γραφειοκρατίας τής σκέψης, «μοιράζοντας» ούτως ειπείν δυο φορές την τράπουλα, μία στην αρχή και άλλη μία «κατόπιν εορτής». Σε επίσης ντελεζιανή κατεύθυνση, ο Sean Bowden επισημαίνει ότι η ταύτιση των μαθηματικών με την οντολογία είναι δυνατή μονάχα επί τη βάσει μιας προγενέστερης φιλοσοφικής προβληματικής. Το εν και τα πολλά, η φύση ως ποίημα και η Φύση ως Ιδέα, τα μέρη και το όλον, το περατό και το άπειρο (η κατανομή δηλ. τού είναι-εν-ολότητι), το συνεχές και το διακριτό: είναι επειδή η θεωρία συνόλων παρέχει διεξόδους σ’ αυτά τα παραδοσιακά ζητήματα που τής παραχωρείται μια τόσο προνομιακή θέση. Έτσι, στο έργο τού Badiou φαίνεται πως θυσιάζεται η οντολογική μονοσημαντότητα, αφού «το Είναι λέγεται μια φορά για την οντολογία σε συμφωνία με ό,τι ονόμασα μια φιλοσοφική προβληματική· και λέγεται μία ακόμη φορά για ό,τι η οντολογία μπορεί εν γένει να πει σε συμφωνία μ’ αυτή τη φιλοσοφική προβληματική». Έτερο αποτέλεσμα αυτής της προειλημμένης απόφασης αποτελεί η αδυναμία τού φιλοσόφου «να στοχαστεί τη σχέση του μ’ ένα άλλο φιλοσοφικό σύστημα, που παρουσιάζεται ως μια διαφορετική αλλά εξίσου συστηματική λύση στα ίδια προβλήματα, τα οποία επιλύει η οντολογία τού Badiou, ει μη μόνον ως μη αναγώγιμη υποκειμενική σύγκρουση». Βλ. Sean Bowden, “Alain Badiou: Problematics and the Different Senses of Being in *Being and Event*”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 5 (2008), 43. Μια ελαφρώς διαφορετική εκδοχή τού ίδιου κειμένου συνιστά το Sean Bowden, “The Set-Theoretical Nature of Badiou’s Ontology and Lautman’s Dialectic of Problematic Ideas”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 39-58 (το συγκεκριμένο χωρίο απαντά στις σελίδες 55-56). Ωστόσο, στα συμπεράσματα της μελέτης του για τον

όπως η ίδια δεν παράγει αλήθειες, παρά δεξιώνεται εκείνες των τεσσάρων όρων της –εκ των οποίων τα μαθηματικά φαίνεται να έχουν προνομιακό ρόλο ως ταυτόχρονα όρος τής φιλοσοφίας και λόγος περί τού είναι-ως-είναι–, φαίνεται πως στην πραγματικότητα είναι μια φιλοσοφική προβληματική αυτή που καθορίζει την αναδρομική εξίσωσή τους με την οντολογία, δηλ. μια φιλοσοφικού χαρακτήρα εκτίμηση περί της ικανοποιητικής πραγμάτευσης εντός τού πλαισίου τους των σημαντικών παραδοσιακών προβλημάτων τής μεταφυσικής. Ότι η φιλοσοφία φαίνεται να χάνει, δεσμευόμενη από τους όρους της, το ανευρίσκει λοιπόν κατά την αρμοδιότητα της άτυπης γνωμοδότησης, της κατά το μάλλον ή ήττον σιωπηρής διευθέτησης και του επιμερισμού των καθηκόντων τής σκέψης.

Όσον αφορά τις μεταφιλοσοφικές παραδοχές τους, στην οπτική τού Badiou δεσπόζει η εγγραφή τού είναι στη σκέψη ως αδιάφορης πολλαπλότητας, ώστε η σκέψη και η ύπαρξη να καταλήγουν μη διακρίσιμες, μολονότι η πρώτη οριοθετείται από τη δεύτερη. Υπό την οπτική τού Deleuze, έχουμε την έκφραση του είναι ως χάους από τη σκέψη, άρα η σκέψη νοείται ως εμπλουτιστική επίταση, πληθωριστική έκφραση, παρόξυνση και διαφοροποιητική έκφραση του χάους. Σε αμφοτέρους ο επωμισμός τής σκέψης ενέχει κινδύνους: Για τον Deleuze, τούτοι αφορούν την κατάπτωση στο επίπεδο των «γνωμών» και την αυτοκαταστροφική (παραληρητική ή ησυχαστική) διολίσθηση στο χάος, και η προσφορότερη τακτική είναι η εγκατάσταση πλησίον τού χάους, αξιοποίησης των δυνάμεών του απέναντι στη «δόξα» και οχύρωσης έναντί του με τα μέσα που το ίδιο καθιστά δυνατά.⁹⁸² Για τον Badiou, οι αντίπαλοι είναι η γνώμη και ο δογματισμός, με την πρώτη να έχει βαρύνουσα σημασία λόγω της σύγχρονης πολιτισμικής συνθήκης των δυτικότερων κοινωνιών, η οποία ευνοεί τον «πολυθεϊσμό» και τη ματαιοδοξία τής «αυτοέκφρασης».⁹⁸³

τρόπο που αξιοποιεί ο Deleuze πόρους από την ιστορία των μαθηματικών, ο Duffy παρενθετικά ασκεί κριτική στην πρόσληψη της φιλοσοφίας τού Lautman από τον Bowden, αμβλύνοντας συνάμα την αιχμή τής ανωτέρω κριτικής του στον Badiou, δεδομένου ότι η δεύτερη (η αιχμή τής κριτικής) συναρτάται άμεσα με την πρώτη (την εν λόγω πρόσληψη). Βλ. Simon B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the "New"* (London: Bloomsbury, 2013), 169-172.

982. «Η επισφαλής φύση τής σκέψης γίνεται ριζική, αφότου στρέφεται πριν απ' όλα προς τα πάνω, στο σημείο γέννησής της, εκεί όπου οφείλει να συνδεθεί μ' εκείνο που την ωθεί, ήτοι το χάος. Η επισφάλειά της προέρχεται από το γεγονός ότι πρέπει ν' αποκριθεί στο χάος που την ταρακουνά/συνθλίβει, αποφεύγοντας παράλληλα τις δύο παγίδες: αφενός, την Σκύλλα που θα συνίστατο στο να θέλει να εξαλείψει/εκκενώσει το χάος άπαξ διαπαντός, αρνούμενη να το αντιμετωπίσει· αφετέρου, τη Χάρυβδη του να καταποντιστεί στο χάος, σαηνευμένη, απαγορεύοντας κάθε [δυνατό] προσδιορισμό τού απροσδιόριστου. Τούτη η ανωφερής επισφάλεια παρατείνεται από το γεγονός ότι η σκέψη πρέπει να επανεκκινεί ακατάπαυστα τη χαρτογραφική της, να επανεφευρίσκει αδιάκοπα τη δημιουργία της, δεδομένου ότι ποτέ δεν κατακτάται άπαξ διαπαντός». Βλ. Véronique Bergen, "The Precariousness of Being and Thought in the Philosophies of Gilles Deleuze and Alain Badiou", στο: Constantin V. Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 63.

983. «Το καθήκον τής σκέψης επιτάσσει να παραμένουμε σε εγρήγορση για τα σιωπηλά συμβάντα τού καιρού, να μην υποστασιοποιούμε ούτε το θνητό ζώο (απιστία προς τη συμβαντική καινοτομία)

Επίδικο των επιμέρους διαφωνιών αποτελεί η συμπερίληψη του σκέπτεσθαι και της επικράτειας του υπερβατολογικού σ' εκείνη τού είναι, και η σύλληψη του τελευταίου με όρους ατέρμονων γίνεσθαι ή ουδέτερης διασποράς. Για τον Badiou, η φιλοσοφία εκκινεί πάντοτε από τη ρήξη με την αυθάδη και φλύαρη εμφάνεια των γνωμών, ακολουθώντας επίμονα το μονοπάτι που διανοίγεται στον απόηχο ενός σπάνιου συμβάντος. Για τον Deleuze, η ρήξη με τη γνώμη δεν είναι λιγότερο απαραίτητη, όμως τούτη συντελείται μέσω μιας ορισμένης επανασύνδεσης –πάντοτε δύσκολης και προς κατασκευή– με τη δυσαρμονική «συμφωνία τής φύσης», η οποία όχι μόνο δεν υποβαστάζει τη «μεγάλη αλυσίδα τού Είναι», αλλά αποτελεί τον λόγο κατακρημνισμού και υπόσκαψης κάθε παρόμοιου οικοδομήματος.⁹⁸⁴

ι) Οι διαφορετικές αναφορές στις τέχνες και τις επιστήμες, αλλά και η διαφορετική χρήση τους, δίχως να απουσιάζουν ωστόσο επιμέρους συγκλίσεις, γειτνιασείς και επικαλύψεις.

ια) Οι διαφορετικοί πολέμιοι, αφού για τον μεν Badiou προέχει η αναμέτρηση με τη δίδυμη πρόκληση του σχετικισμού και του σκεπτικισμού,

ούτε το θάνατο Υποκείμενο (πεποίθηση στην ολική και δίχως σταματημό δύναμη της αλήθειας)». Βλ. V. Bergen (2006), 65. Πρβλ. την αναφερθείσα παρατήρηση του Frank Ruda στην υποσημείωση 355, σύμφωνα με την οποία η μπαντιουϊκή σύλληψη των αληθειών τέμνει εγκάρσια το δίπολο «ιδεολογία – θρησκεία» ή «σχετικισμός – δογματισμός» δίχως ν' αφομοιώνεται στους όρους του.

984. Ως αποτέλεσμα, «η προέλευση, οι συντεταγμένες και ο προορισμός [destin] τής επισφάλειας [της σκέψης] διαφέρουν αναλόγως τού κατά πόσον η σκέψη οφείλει να διατηρήσει μια πιστότητα προς το Τυχαίο –προς τη “βοή τού Είναι” όθεν προέρχεται– ή [αντίθετα] υπάρχει μόνο στον βαθμό που αποκόπτεται από την οντολογική επιφάνεια και αφοσιώνεται σ' ένα συμβάν· εν συνόψει, διαφέρουν αναλόγως τού κατά πόσον ο ύψιστος βαθμός ελευθερίας τής σκέψης έγκειται στην έμπυξη/ένθεσή της στο είναι ή στην αποσύζευξή της απ' αυτό». Βλ. V. Bergen (2006), 65. «Ο ανώτερος εμπειρισμός που ενεργοποιεί ο Deleuze [στην παράδοση των Schelling, Nietzsche, James, Bergson] ορίζεται ως η ανάβαση στις αμιγείς συνθήκες τής πραγματικής εμπειρίας, δίχως να ανιχνεύονται αυτές επί των γραμμομοριακών μορφών τού υποκειμένου και του αντικειμένου που συνθέτουν το εμπειρικό επίπεδο· ούτως αντιμετωπίζει το απωθημένο τής καντιανής κριτικής, ήτοι τη σύλληψη ενός υπερβατολογικού το οποίο, με το να μην προσομοιάζει στις εμπειρικές κανονικότητες και σταθερότητες που παράγει, παρουσιάζεται ως έμπλοο διαφορών και έκθετο σε συνεχείς παραλλαγές που αναστατώνουν την οργάνωση των [γνωσιακών] ικανοτήτων». Βλ. V. Bergen (2006), 65-66. Για τον Badiou, αντιθέτως, «το πρόβλημα της σκέψης δεν έχει σε τίποτε να κάνει με την πάλη μ' ένα χαοτικό βάραθρο/απόθμενο, παρά μάλλον με μια αναστολή των γνωμών και ως εκ τούτου με τη διατήρηση του επιμερισμού ανάμεσα σε πραγματικό και συμβολικό, σε αλήθεια και γνώση, με την πρώτη να έρχεται να διατηρήσει τις βεβαιότητες της δεύτερης. [...] Από τη μία πλευρά, [βρίσκουμε] μια πτύχωση της σκέψης ως πτύχωση του κόσμου, μια τοποθέτηση της σκέψης ως άδραξης/ανάληψης δυνάμεων, ένα “για να τελειώνουμε με τον πλατωνισμό”· από την άλλη, μια πτύχωση τής σκέψης να συνιστά αποπτύχωση/εκδίπλωση [dépli], μια τοποθέτηση της σκέψης ως πρόσληψης μορφών, μια ανανέωση [reconduction] του πλατωνισμού». Βλ. V. Bergen (2006), 71. Καταλήγοντας, θα προσυπογράφαμε τη διαπίστωση ότι «η αποφασιστική διαχωριστική γραμμή που μοιάζει να χαράσσεται μεταξύ των Deleuze και Badiou άπτεται του ζητήματος του υπερβατολογικού: εκεί που ο πρώτος το τοποθετεί/εντοπίζει στο πεδίο τού είναι, ο δεύτερος το συσχετίζει με μια λογική τού φαίνεσθαι». Βλ. V. Bergen (2006), 73, σημείωση 2.

για τον δε Deleuze αντίπαλος είναι πρωτίστως οι εκδοχές τής ουσιοκρατικής και τυπολογικής σκέψης. Ωστόσο κοινή συνισταμένη είναι η αντίθεσή τους στην αναπαράσταση, τη φαινομενολογία, τους *nouveaux philosophes*, την αναλυτική φιλοσοφία, τη «γνώμη», κτλ. Θα επισημαίναμε μάλιστα ότι η εκ των υστέρων διαπιστούμενη σύγκλιση οφείλει να αναγνωσθεί υπό το φως τής ανωτέρω αρνητικής συνθήκης.

ιβ) Οι διαφορετικές ιστορικοφιλοσοφικές καταβολές, αφού στην ούτως ειπείν βιταλιστική τριάδα των Spinoza, Nietzsche και Bergson, ο Badiou αντιτάσσει ένα άλλο, νοησιαρχικό τρίγωνο: «Πράγματι, νομίζω ότι υπάρχουν μονάχα τρεις κομβικοί φιλόσοφοι: ο Πλάτωνας, ο Descartes και ο Hegel. Ας σημειωθεί ότι αυτοί είναι ακριβώς οι τρεις φιλόσοφοι τους οποίους ο Deleuze δεν κατόρθωσε ν' αγαπήσει».⁹⁸⁵ Στις κοινές αναφορές τους συγκαταλέγεται ο Λουκρήτιος, με την έμφαση να δίνεται όμως από τον Deleuze στη φυσιοκρατία του και από τον Badiou στην έλευση του αστάθμητου.

ιγ) Ο ρόλος τής αρνητικότητας, όπως καταμαρτυρείται από τον «υφαιρετισμό» τής προσέγγισης του Badiou τον επικεντρωνόμενο περίξ τού κενού συνόλου, έναντι εκείνου των θετικών διαφορών και των παραγωγικών εντάσεων που αναδεικνύει η σκέψη τού Deleuze.⁹⁸⁶ Υπό μία έννοια το «διαφέρον» των δύο φιλοσόφων μοιάζει σαν μία αναβάθμιση της διαμάχης τού Hegel με τον Schelling με επίκεντρο την προτεραιότητα της αρνητικής ή της θετικής θεολογίας και επίδικο την πλήρη γνωσιμότητα του απολύτου, όπου το ενδιαφέρον έγκειται στη διασταύρωση των κατευθύνσεων ή την αντιστροφή τής συνήθους ομαδοποίησης, αφού δεσπόζει αφενός μια «αρνητική» θεολογία που οδηγεί στην ανάκτηση της αυτογνωσίας τού απολύτου και αφετέρου μια «θετική» θεολογία (και δη κοσμοθεογονία), η οποία υποβαστάζεται ωστόσο από ένα σκοτεινό υπόλοιπο ως συνθήκη επίτασης της σύνολης διαδικασίας.⁹⁸⁷ Στα κείμενα

985. Βλ. *Λογικές των κόσμων*, 527, επισημείωση στην εισαγωγή τού βιβλίου II.

986. Μία ορισμένη αρνητικότητα δεν απουσιάζει βέβαια από το έργο τού Deleuze. Για μια πολιτική ανάγνωσή της, η οποία εναντιώνεται στις «εύθυμες», αισιόδοξες ή θετικιστικές οικειοποιήσεις τού Deleuze και στον διάχυτο «ντελεζισμό» που απαντά μέχρι και στη Silicon Valley, βλ. Andrew Culp, *Σκοτεινός Ντελέζ*, μετάφραση: Χλόη Κολύρη, Παναγιώτης Τριτσιμπίδας (Τρίκαλα: Εκδόσεις Επέκεινα, 2019).

987. Πρβλ. τα θετικά σχόλια του Deleuze για τον Schelling στο *Διαφορά και επανάληψη*, εισαγωγή – μετάφραση: Κωνσταντίνος Β. Μπουντάς (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019), 276-277, 380: «Το πλέον σημαντικό σημείο τής φιλοσοφίας τού Schelling είναι η προσοχή που επιδαψιλεύει στις δυνάμεις. Πόσο άδικη από αυτή την άποψη είναι η κριτική τού Hegel για τις μαύρες αγγελάδες! Από τους δυο αυτούς φιλοσόφους, ο Schelling είναι αυτός που βγάζει τη διαφορά έξω από τη νύχτα τού Ταυτόσημου, και με λεπτότερες, πιο ποικίλες και πιο τρομακτικές αστραπές από αυτές της αντίφασης: Με προοδευτικότητα. Η οργή και η αγάπη είναι δυνάμεις τής Ιδέας που εκτυλίσσεται εκκινώντας από το μη ον, με άλλα λόγια, όχι από το αρνητικό ή το ουκ ον, αλλά από ένα προβληματικό είναι ή από το μη υπάρχον, το είναι το υπόρρητο στις υπάρξεις, πέρα από το θεμέλιο. Ο Θεός τής αγάπης κι ο Θεός

του Deleuze συντελείται μια μετάπλαση της μετακαντιανής παράδοσης της πολικότητας των δυνάμεων, των πραγματικών αρνητικών μεγεθών, όπως και της πλατωνικής σύλληψης για το «ουκ [ον] είναι» που διακρίνεται από το «μη ον», διαθλασμένη πιθανότατα από την πρόσληψη των Heidegger και Simondon.⁹⁸⁸ Πάντως προϊόντος του χρόνου και ο Badiou προτάσσει την κατάφαση και αναδιατυπώνει στο ιδίωμά της τις σχετικές επιρροές (Sartre, Lacan), φιλτράροντάς τις κατάλληλα (βλ. σχετικά την υποσημείωση 443 ανωτέρω).

ιδ) Η κοινωνικοπολιτική διάσταση, δεδομένου ότι, σ' ένα γενικό επίπεδο, αμφότερες οι φιλοσοφικές χειρονομίες τους τίθενται αβίαστα στην υπηρεσία χειραφετικών βλέψεων, ήτοι αποβλέπουν στην αύξηση ισχύος (με τη σπινοζική έννοια της επιδίωξης χαρούμενων συναντήσεων και της διεύρυνσης της κοινής ελευθερίας) μέσα από μια πορεία απελευθέρωσης από τους υφιστάμενους περιορισμούς και τις ποικίλες δουλείες και εξαρτήσεις που υφιστάμεθα ανεπίγνωστα. Με απλούστερα λόγια, η δημοφιλία των Badiou και Deleuze οφείλεται σ' έναν βαθμό στο γεγονός ότι αμφότεροι είναι ή αυτοπαρουσιάζονται ως αριστεροί με την ευρύτερη

της οργής είναι απαραίτητοι προκειμένου να έχουμε μια Ιδέα. A, A², A³ φτιάχνουν το παιχνίδι της καθαρής αποδυναμικοποίησης και της καθαρής δυνατότητας, που στη φιλοσοφία του Schelling μιλά για έναν διαφορικό λογισμό που ταιριάζει στη διαλεκτική. Ο Schelling ήταν λαϊμπνισιανός, αλλά επίσης και νεοπλατωνικός. [...] Ο Hegel επέκρινε τον Schelling για το ότι είχε βυθιστεί σε μια αδιάφορη νύχτα, όπου όλες οι αγελάδες είναι μαύρες. Τι αίσθημα όμως είναι αυτό των διαφορών που πληθαίνουν πίσω μας, κάθε φορά που, μέσα στην κόπωση και στην απελπισία της σκέψης μας δίχως εικόνα, μουρμουρίζουμε “οι αγελάδες”, “υπερβάλλουν”, κλπ., κλπ. Πόσο διαφοροποιημένη και διαφοροποιούσα είναι αυτή η μαυρίλα, όταν οι διαφορές παραμένουν χωρίς ταυτότητα και ή ελάχιστα ή διόλου εξατομικευμένες! Πόσες διαφορές και ενικότητες κατανέμονται σαν επιθετικές πράξεις, πόσα ομοιώματα αναδύονται μέσα από αυτή τη νύχτα που κατάντησε λευκή προκειμένου να φτιάξει τον κόσμο του “κάποιος” και των “εκείνων”. Εν προκειμένω, ο Deleuze έχει υπόψη του πρωτίστως κείμενα της λεγόμενης μέσης περιόδου, στην οποία συγκαταλέγονται οι *Φιλοσοφικές έρευνες για την ουσία της ανθρώπινης ελευθερίας* (1809) και οι *Εποχές του κόσμου* (διαφορετικές εκδοχές μεταξύ 1811 και 1827), όπου η θεοσοφική επίδραση του von Baader είναι εντονότερη.

988. Ήδη στο «προκριτικό» δοκίμιό του για την εισαγωγή των αρνητικών μεγεθών, ο Kant είχε στρέψει την προσοχή του σε μια ενυπάρχουσα στη φύση αντίθεση, η οποία δεν αποτελούσε λογική αντίφαση αλλά έκφραση αλληλοεξουδετερωμένων παραγόντων. «Η καινοτομία την οποία επιχειρεί να εισαγάγει ο Kant με την έννοια της πραγματικής αντίθεσης και την έννοια της αρνητικότητας έγκειται στην προσπάθειά του να εξηγήσει μεταβολές οι οποίες δεν οφείλονται σε μηχανικά αίτια αλλά στη στέρηση και τις σχέσεις αρνητικότητας. Το εγχείρημά του αυτό άσκησε επιρροή στο αντιμηχανιστικό ρεύμα της Φιλοσοφίας της Φύσεως, όπου μεταξύ άλλων επηρέασε τον νεαρό Schelling και τους ρομαντικούς φιλοσόφους». Βλ. Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική: Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2015), 117. Ο Kant είχε θεωρήσει ως θεμελιώδεις δυνάμεις στη φύση την έλξη και την άπωση. Στους φυσιοφιλοσόφους η πραγματική αντίθεση θα ιδωθεί ως χρυσωρυχείο υπό το φως των πρόσφατων τότε επιστημονικών ανακαλύψεων, οι οποίες μαρτυρούσαν την απανταχού παρουσία μιας δυαδικότητας ή πολικότητας, ήτοι την επενέργεια αντίρροπων δυνάμεων σε μια σειρά φαινόμενα (μαγνητισμός, ηλεκτρισμός, «γαλβανισμός», χημεία). Η πνευματική αυτή παράδοση ανακτήθηκε στη Γαλλία από τον Simondon και κατόπιν τον Deleuze με την έμφασή του στις εντασιακές διαφορές ως «το νοούμενο το πλησιέστερο στο φαινόμενο», δυνάμει του οποίου παράγεται η εμπειρικά διαπιστούμενη ποικιλομορφία.

έννοια. Μπορούμε ωστόσο να διακρίνουμε ορισμένα σημεία έντασης αναφορικά με τα ζητήματα της «φυσικότητας» του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, της αποτελεσματικότερης *οργάνωσης* και των προτεινόμενων *διεξόδων*.

Ότι ο καπιταλισμός είναι φυσικός σημαίνει ότι ιδιοποιείται τους σημειωτικούς και επιθυμητικούς πόρους και ανακατευθύνει τις συναισθηματικές επενδύσεις που εδράζονται στο βιοψυχικό υπόστρωμα των ανθρώπινων όντων, όπως και ότι δεν απαιτούνται εστιασμένες και συντονισμένες προσπάθειες προκειμένου να διατηρηθεί. Η αναπτυξιακή δυναμική του, καθώς τρέφεται από την αλληλεξάρτηση των διαφορετικών ρυθμών (των υποσυστημάτων από τα οποία αντλεί), αποκτά από ένα σημείο και έπειτα έναν αυτοτροφοδοτούμενο χαρακτήρα, ενσωματώνοντας το αστάθμητο και ζωογονούμενη από τις περιοδικά επαναλαμβανόμενες κρίσεις του. Απέναντι στη ζοφερή προοπτική της ατέρμονης ανακύκλισης του εμπορεύματος, της κερδοφορίας και της κλιμακούμενης επέκτασης της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας, απαιτείται μία *έξωθεν ρήξη* με την αξιωματική του Κεφαλαίου. Ο Badiou προεκτείνει την προμηθεϊκή τάση του νεαρού Marx, συγκεράζοντας τις χειραφετικές δυνατότητες της επιστήμης με την εικόνα της «γενελογικής ανθρωπότητας», την οποία η καπιταλιστική αξιωματική ταυτόχρονα αξιοποιεί (ή προϋποθέτει) και περιστέλλει (ή χαλιναγωγεί ή διαστρεβλώνει). Θα μπορούσαμε τότε να ισχυριστούμε ότι ο Deleuze με τον Guattari στον *Αντι-Οιδίποδα* προεκτείνουν αντίστοιχα την μαρξική αμφιθυμία έναντι της θριαμβικής επέλασης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής.⁹⁸⁹ Το καπιταλιστικό σύστημα προξενεί σεβασμό και δέος ακόμη στον βαθμό που αποδεικνύεται ένα μετασταθές σύστημα, ένα ασύστατο μεταμορφικό πλέγμα σχέσεων και λειτουργιών ικανό να προσαρμοστεί σε ολότελα διαφορετικές συνθήκες και να εποικίσει ως ξενιστής τα πλέον ετερογενή περιβάλλοντα, όπου ενδέχεται να ευδοκιμήσει και να επεκταθεί. Αποδοκιμάζεται όμως στον βαθμό που παραμένει μια εικόνα, έστω και οριακά *ανεικονική*: διευρύνοντας αδιάκοπα τα όριά του, ο καπιταλισμός καταλήγει να έχει απλώς μεταθέσει την εμβέλεια της μεμβράνης του. Ο Badiou αποφαινεται ότι ο καπιταλισμός δεν είναι φυσικός, απλώς η φύση αποτελεί ένα αδιάφορο και ως εκ τούτου βολικό γι' αυτόν υπόστρωμα. Η θέση του Deleuze είναι μάλλον ότι ο καπιταλισμός είναι αναμφίβολα φυσικός, εφόσον «καναλιζάρει» την αυτοπαραγωγή του πραγματικού, πλην όμως συνιστά ένα καθηλωτικό «καδράρισμά» της στον βαθμό που η φύση, ως διαφορεική ενότητα

989. Όπως δήλωνε ο Deleuze στη συζήτησή του με τον Toni Negri στα 1990: «Αυτό που μας ενδιαφέρει περισσότερο στον Marx είναι η ανάλυση του καπιταλισμού ως εμμενούς συστήματος που δεν παύει να εξωθεί τα ίδια του τα όρια και που τα ξαναβρίσκει πάντα σε μια μεγεθυμένη κλίμακα, διότι το όριο είναι το ίδιο το Κεφάλαιο».

διεργασίας και προϊόντος (φύουσας και φυόμενης φύσεως), δεν εξαντλείται σε τούτη την υπαγωγίμη στην καπιταλιστική αξιωματική διάσταση.⁹⁹⁰

Η διχαλοδρόμηση των στρατηγικών που ανακύπτουν αφορά λοιπόν είτε την πρόταξη μιας μετωπικής αντιπαράθεσης εν είδει ανάσχεσης της διευρυνόμενης επίδρασης των καπιταλιστικών σχέσεων, είτε την επίταση πτυχών αυτών των σχέσεων ή μάλλον των κινήσεων που ενσαρκώνονται ή «δεσμεύονται» σε τούτες τις σχέσεις, μολονότι παραμένουν κατ' αρχήν αποσυσζεύξιμες απ' αυτές. Η έμφαση της κριτικής δίνεται αφενός στο ότι εντός τού καπιταλισμού πληθωρίζονται ακατάπαυστα οι δυνατότητες ή μάλλον η πλανερή αίσθηση της υπεραφθονίας τους, η οποία ορθώνεται ως συσκοτιστικό πέπλο που παρεμβάλλεται ανάμεσα στα ανθρώπινα ζώα και την προοπτική τής Ιδέας – τη μόνη που αξίζει, εφόσον αποτελεί τον οδοδείκτη για την υπέρβαση του ζωικού υποβάθρου. Αφετέρου στο ότι εντός τού καπιταλισμού δεν εκλύονται στον μέγιστο βαθμό οι δυνάμεις τής ζωής, εφόσον ο καπιταλισμός παραμένει ένα νέο είδος Ιδέας με τη δική του αξιωματική, δηλ. ένα σύστημα, έστω και ταγμένο εκ των εργοστασιακών του ρυθμίσεων στην υπονόμηση των συστημάτων κάθε λογής (εξού και μια ορισμένη αμφιθυμία αναφορικά με τις οντολογικές του «αρετές»: τείνει να λειτουργεί επαναστατικά, όμως όχι αρκετά ούτε πάντοτε).⁹⁹¹ Το

990. Πρβλ. τις αντιπαραβολές που επιχειρούν οι Sam Gillespie, *The Mathematics of Novelty: Badiou's Minimalist Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2008), 134-148· Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010). Παρότι επισημαίνει ότι η φιλοσοφική εκφορά τού Badiou εκφράζει τη μορφή τού μεταφορτικού καπιταλισμού, ο Alexander Galloway υπερασπίζεται τις χειραφετικές προοπτικές της συγκριτικά με την εναλλακτική ενός ορισμένου «ντελεξισμού». Έχοντας προηγουμένως διακρίνει αναμεταξύ της κανονιστικά προσανατολισμένης στοχοπροσήλωσης ενός εγχειρήματος και της εθολογικής, επιτόπιας εξερεύνησης των δυνατοτήτων, σπεύδει να αντιπαραβάλει παραδειγματικά τους δύο φιλοσόφους. «Αν το εγχείρημα του Badiou αποτελεί το κατεξοχήν ευθυγραμμισμένο [με την έννοια του στοιχισμένου πίσω από ένα κανονιστικό ιδεώδες] πολιτικό πρόταγμα, με τις ηθικές [moral] αλήθειες του να υποστηρίζονται [scaffolded] από μια ακριβή ηθική [ethical] μηχανική, τότε του Deleuze συνιστά το κατεξοχήν ανευθυγράμμιστο πολιτικό πρόταγμα, [όπου] μια απύουσα ηθική [moral] υπερδομή επισκιάζεται από ένα ογκώδες/μαζικό διανυσματικό πεδίο φυσικών [physical] δυνάμεων». Βλ. Alexander R. Galloway, "The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism", *Critical Inquiry*, Vol. 39, No. 2 (2013), 347-366.

991. Όσον αφορά την εκδίπλωση του νήματος σκέψης που παρέχουν οι Deleuze και Guattari, έχει επηρεάσει τεχνολογικά αισιόδοξες εκδοχές μετακαπιταλισμού, όπως είναι η (μεταερωκομμουνιστική και μεταεργατίστικη) σύνθεση των Hardt και Negri στην τριλογία τους, αλλά και ο λεγόμενος «αριστερός επιταχυντισμός». Για τη διαφορά μεταξύ των τοποθετήσεων του Negri και του Deleuze, βλ. την ακόλουθη γνωμάτευση του François Zourabichvili, «Les deux pensées de Deleuze et Negri: Une richesse et une chance», *Multitudes*, Vol. 2, No. 9 (2002), 137-141: «Σε τελική ανάλυση, αυτός ο βολονταρισμός εδράζεται στον υποτιθέμενο διηλεκτή χαρακτήρα τής καινοτομίας, του συμβάντος, της δημιουργίας, ακόμη και αν τα σημεία κρυστάλλωσης είναι σπάνια, ενώ στα μάτια του Deleuze και του Guattari δεν πρέπει να συγγέουμε τις συνθήκες τής δημιουργίας και την αποτελεσματική δημιουργία: ότι υπάρχουν παντού γραμμές φυγής δεν συνεπάγεται ότι γνωρίζουμε πώς να τις βλέπουμε ούτε ότι τις εμπιστευόμαστε, καθόσον η δύναμη του πλήθους είναι συνηθέστερα "χωρισμένη απ' αυτό που μπορεί". Πάντοτε [έχουμε να κάνουμε με] το [μεταξύ τους] διάφορο/διαφέρον γύρω από το σχήμα τής ενεργοποίησης. Εν συντομία, ο –σύμφωνα με τους δικούς του όρους– απομαγεμένος ενθουσιασμός τού Negri είναι πολύ διαφορετικός από τη χαρωπή απαισιοδοξία τού Deleuze». Η τεχνοφιλική,

πρόβλημα εντοπίζεται εκάστοτε στο «φυσικό καθεστώς» τού καπιταλιστικού συστήματος, το οποίο άλλοτε κρίνεται ότι *παραείναι* φυσικό και άλλοτε ότι δεν είναι *αρκούντως* φυσικό, αναλόγως της ιακωβινικής ή ελευθεριακής ευαισθησίας τής ασκούμενης κριτικής.

Έτσι, ο Badiou προκρίνει μια πολιτική τής ανεύρεσης νέων μορφών συλλογικής πειθαρχίας σε απόσταση από το κράτος και τα παραδοσιακά κόμματα και συνδικάτα, ενώ οι Deleuze και Guattari προέκριναν τον πειραματισμό με οργανωτικές μορφές και παρεμβαίνουσες πρακτικές, τη μοριακοποίηση του πολιτικού πράττειν και την οριζόντια δικτύωση, η οποία ευνοεί την πληθυντική συνύπαρξη αγωνιστικών διεκδικήσεων ετερογενούς προέλευσης και όχι απαραίτητα συμβατών μεταξύ τους. Τούτος ο παρατακτικός και περιστασιακός συντονισμός των διεκδικήσεων σε ισότιμη βάση –με την εναλλαγή σε προτεραιότητες που επιτρέπει– απαντούσε στο πρόβλημα της υπερβατικής παρουσίας μιας ολοποιητικής οπτικής, ήτοι ενός δεσπόζοντος κριτηρίου που θα φιλοδοξούσε να οργανώσει τις υπόλοιπες πτυχές και να τις απορροφήσει ως δευτερεύουσες εκφάνσεις μιας κεντρικής οπτικής (λχ. η θεώρηση της αντίθεσης κεφαλαίου-εργασίας ως πρωταρχικής έναντι άλλων εμπειριών εκμετάλλευσης ή καταπίεσης και μορφών αγώνα). Ο Badiou αναγνωρίζει επίσης τα όρια της παραδοσιακής κομμουνιστικής πολιτικής και καλωσορίζει την ετερογένεια και τον πλουραλισμό, θεωρεί όμως ότι ένας συγκεκριμένος αγώνας (ορθότερα, μια πολιτική ακολουθία που ενδέχεται να εκδιπλώνεται σε μια σειρά αγώνων και επιμέρους μετώπων) οφείλει να διέπεται από έναν ορισμένο συνδυασμό ιδεολογικής συνοχής, οργανωτικής συμπάγειας και τακτικής ευελιξίας προκειμένου να τελεσφορήσει.⁹⁹²

«επιταχυντιστική» κατεύθυνση έχει διέλθει, μέσω κυρίως των γραπτών τού Nick Land από τη δεκαετία τού '90, τον παραδοσιακό άξονα Δεξιάς – Αριστεράς, εμπνέοντας ένα εγχείρημα νιτσεικής αποδόμησης του κοινωνικού κράτους, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της παγκοσμιοποίησης ως ύστατου καταφυγίου και ειδώλου τής Αριστεράς, νοούμενης ως μετωνυμίας τής μεταπολεμικής συναίνεσης περίξ των κρατικών λειτουργιών προστασίας, ελέγχου και παρέμβασης σε σχέση με τα κοινωνικά δρώμενα, αλλά και γενικότερα της διαφωτιστικής τάσης προς *μία* ειρηνική διεθνοπολιτική τάξη στηριγμένη στην ευθυγράμμιση των μαζικοδημοκρατικών κοινωνιών. Πρόκειται για ό,τι θα μπορούσε συλλήβδην να ονομαστεί «αντιδραστικός ντελεξισμός», φαινόμενο στη διαλεύκανση της λογικής τού οποίου έχουν αποπειραθεί να συνδράμουν αδημοσίευτες προς το παρόν εργασίες μας (φέρουσες ακριβώς αυτόν τον γενικό τίτλο). Πρβλ. το σχετικό «ραπόρτο» μας, το οποίο παρουσιάστηκε στο 1ο Συνέδριο Υποψήφιων Διδασκτόρων και Μεταδιδακτορικών Ερευνητών/τριών που διοργανώθηκε στα Ιωάννινα την Παρασκευή 27 και το Σάββατο 28 Μαΐου τού 2022 από το Ινστιτούτο Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Σπουδών τού Πανεπιστημιακού Ερευνητικού Κέντρου τού Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

992. «Μολοντί αυτοί οι προγενέστεροι στοχαστές [αναφέρεται στους Foucault, Deleuze και Derrida] μάς προσφέρουν διοράσεις άνευ των οποίων οι πολιτικές παρεμβάσεις μας [our politics] θα ήταν στην καλύτερη περίπτωση αφελείς, είναι στους Rancière και Badiou που βρισκόμαστε ενώπιον ενός τρόπου να σκεφτούμε την πολιτική που ενσωματώνει την ενδεχομενικότητα της ελπίδας όχι μόνο ως ρήξη με, αλλά ακόμη ως απευθείας πρόκληση στο φαινομενικά αναπόδραστο βάρος τού παρόντος. [...] Εάν επρόκειτο να δημιουργήσω ένα μακρύ και δύσχηστο σλόγκαν προκειμένου ν' αντιπαραβάλω τους Rancière και Badiou προς αυτούς τους στοχαστές, θα πήγαινε κάπως έτσι: οι Rancière και Badiou

Η άποψη του Badiou είναι λοιπόν ότι στον Deleuze συνυπάρχουν μια δεσπόζουσα «αριστοκρατική-στρωτική» (στην οποία η καθαυτό πολιτική δεν έχει θέση, μολονότι προσφέρεται για μια συμμαχία έναντι της ηγεμονίας του «δημοκρατικού υλισμού») και μια «αναρχοεπιθυμητική» τάση (η οποία εκδηλώθηκε στη συνεργασία με τον Guattari και επηρέασε κατοπινά τους θεωρητικούς της «εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης» και των «νέων κοινωνικών κινήσεων»). Είναι η δεύτερη αυτή τάση –η υπό μία έννοια υπερβολικά «πολιτικοποιημένη»– που τον ανησυχεί, καθώς θεωρεί ότι οι εκφραστές της γοητεύονται από τη λογική του σύγχρονου καπιταλισμού και συνεπώς δεν αποτελεί πρόσφορο τόπο για την αμφισβήτηση των

μάς προσφέρουν θεωρίες της αντίστασης, ενώ ο Foucault μάς προσφέρει αντίσταση δίχως θεωρία· ο Derrida, θεωρία δίχως αντίσταση· και ο Deleuze, μια θεωρία της αποφυγής/διαφυγής της αντίστασης. [... Έτσι, στον Derrida έχουμε] μια σκέψη της ανοιχτότητας σε ό,τι αντιστέκεται: [προς] ό,τι αντιστέκεται στην ταυτοποίηση εντός μιας κυρίαρχης τάξης πραγμάτων. Εάν ο Foucault απευθυνόταν σ' εκείνους που θα μπορούσαν ν' αντισταθούν, προσφέροντάς τους εργαλεία, όχι όμως και θεωρία, ο Derrida απευθύνεται σ' εκείνους στους οποίους θα μπορούσαν [οι καταπιεζόμενοι] να προβάλλουν αντίσταση, προσφέροντας θεωρία σ' αυτούς μάλλον παρά σε όσους αντιστέκονται. Αντίθετα με τον Foucault, ο Deleuze προσφέρει θεωρία, και αντίθετα προς τον Derrida, την προσφέρει ως εργαλείο σ' εκείνους που υφίστανται την καταπίεση μάλλον, παρά σε όσους την ασκούν. Ωστόσο, η θεωρία του δεν είναι τόσο μια θεωρία της αντίστασης όσο της απόδρασης/διαφυγής – μιας διαφυγής που, ισχυρίζεται ο Deleuze, δεν συνιστά απόδραση από το υπάρχον, αλλά φυγή εντός του. Δεν είναι μια πρόκληση [αυτό] που ζητεί, αλλά μια γραμμή φυγής. [...] Εν τέλει, η πολιτική του, εάν [όντως] είναι – με τους δικούς του όρους– απεδαφικοποιητική, δεν είναι επειδή αμφισβητεί την τρέχουσα τάξη διαμέσου της πολιτικής δέσμευσης/ενασχόλησης, παρά μάλλον επειδή κάνει κάτι άλλο που, στη θετικότητα του εναλλακτικού χαρακτήρα του, δείχνει την τρέχουσα τάξη να είναι περιοριστική, εξουθενωτική ή εξίσου συχνά βαρετή. [...] Η αντίσταση, τουλάχιστον η άμεση αντίσταση, τού φαίνεται αντενεργός επειδή αναγκαστικά παρασιτεί σ' αυτό στο οποίο αντιστέκεται. Το ζητούμενο της πολιτικής επομένως είναι να δημιουργεί εναλλακτικές. Οι εν λόγω εναλλακτικές αποτελούν τις γραμμές φυγής που πραγματεύεται [στο έργο του], γραμμές που –όπως επίμονα τονίζει– δεν οδηγούν σε κάποιο άλλο μέρος, αλλ' απεναντίας [οδηγούν] αλλού εντός της τρέχουσας κατάστασής μας [...]. Εκείνο που ο Deleuze, ιδίως στη συνεργασία του με τον Félix Guattari, αναζητεί είναι οι κινήσεις/κινήματα κάτω από και εγκάρσια στις κυρίαρχες τάξεις [orders] της τρέχουσας πολιτικής μας κατάστασης. Τα κινήματα αυτά αποσταθεροποιούν τις κυρίαρχες τάξεις, όχι μέσω της απευθείας άρνησης ή πρόκλησής τους, παρά μάλλον μέσω της εισαγωγής διεργασιών σκέψης, τρόπων συμπεριφοράς, τύπων οργάνωσης και συνδέσεων με άλλα κινήματα που με την ίδια τους την ύπαρξη υπονομεύουν τις κυρίαρχες τάξεις. [...] Τούτη η πολιτική προσέγγιση αντανακλά την ευρύτερη οντολογική προσέγγιση που ο Deleuze ανέπτυξε στην πορεία των πρώιμων γραπτών του. [...] Η πολιτική είναι λοιπόν πρόταγμα πειραματισμού. [...] Μ' αυτή την έννοια, το θεμελιώδες πολιτικό πρόβλημα δεν είναι για τον Deleuze ότι πολλοί εξ ημών καταπιεζόμαστε· είναι ότι πολλοί εξ ημών ασφυκτιούμε. [...] Δεν τον νοιάζουν [πρωτίστως] οι άνθρωποι αλλά οι δυνατότητες που έχουν παραμεριστεί, και ψάχνει εκείνους –συνά [πρόκειται για] άτομα και μικρές ομάδες– με την ευφυΐα και τη δύναμη να κατασκευάσουν τις εν λόγω δυνατότητες. [...] Αυτό που θεωρητικοποιεί ο Deleuze είναι μια γραμμή φυγής που θα μπορούσε να αναληφθεί από τον οποιονδήποτε ή από οιαδήποτε συλλογικότητα, και της οποίας η τροχιά συνιστά μια πρόκληση προς την κυρίαρχη τάξη. Δεν θεωρητικοποιεί [όμως] όσους καταπιέζονται από την εν λόγω τάξη». Βλ. Todd May, “Thinking the Break: Rancière, Badiou and the Return of a Politics of Resistance”, *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 1, No. 2, 253-268 (2009), 255-265.

προϋποθέσεων της εν λόγω λογικής.⁹⁹³ Ανεξάρτητα από την όποια εγκυρότητα αυτής της κριτικής (η οποία επανέρχεται από την επαύριον του «γαλλικού Μάη» και συνοψίζεται στην θεώρησή του ως αυτοκριτικής τού υπαρκτού μεταπολεμικού καπιταλισμού από τη σκοπιά των κυοφορούμενων τάσεων και της μελλοντικής δυναμικής του: το «νέο πνεύμα του καπιταλισμού», η «καλλιτεχνική κριτική» του που προλείανε το έδαφος για τα «μεταϋλιστικά» αιτήματα των νέων μικροαστικών και μεσοαστικών στρωμάτων, ο «νέος ατομικισμός», η μεταφορντική οργάνωση της εργασίας, η προϊούσα αυτοματοποίηση και μηχανοργάνωση της παραγωγής, η έμφαση στον τριτογενή τομέα, η ανάπτυξη των δικτύων επικοινωνίας και η διάχυση των ροών πληροφορίας, η απορρύθμιση, η ευελιξία, η επισφάλεια και η διαρκής προσαρμογή που επιτάσσει η ανταγωνιστικότητα σ' ένα διεθνοποιημένο περιβάλλον, κτλ.),⁹⁹⁴ θα μπορούσε να επισημανθεί ότι ο Badiou τείνει να παραβλέπει

993. «Ο Badiou ασκεί κριτική στην εμμένεια του Deleuze σ' αυτό το σημείο, ισχυριζόμενος ότι αυτή δεν μπορεί εν τέλει να ξεκόψει από τον κόσμο. Υπάρχει, λέει, υπερβολική συνέχεια μεταξύ της σκέψης και του κόσμου. Για τον Badiou, αυτό που είναι αναγκαίο είναι να “καταστήσουμε αιώνιο ένα από εκείνα τα σπάνια θραύσματα αλήθειας που διασχίζουν εδώ και εκεί τον ζοφερό κόσμο μας”. Εκείνο που τού διαφεύγει, ωστόσο, είναι ο τρόπος με τον οποίο η ίδια αυτή αντίθεση μεταξύ της “σπάνιας αλήθειας” και του “ζοφερού κόσμου” κάνει τον κόσμο μας ζοφερό [εξαρχής]. Ο ζόφος του κόσμου μας δεν αποζητά το γιατρικό μιας αιώνιας αλήθειας αντιτιθέμενης στον καθημερινό κόσμο μας. Απεναντίας, είναι η πεποίθηση σ' ένα τέτοιο γιατρικό που τείνει να καθιστά τον κόσμο μας τόσο ζοφερό. Η προσέγγιση του Badiou δεν μπορεί ν' αποφύγει να γίνει άλλη μια περίπτωση της φιλοσοφικής συνήθειας στην οποία η [ντελεζιανής έμπνευσης] μεταφιλοσοφία ανθίσταται – εκείνης του να προϋποθέτουμε (και να πιστεύουμε σε) ένα νόημα αντιτιθέμενο στον κόσμο, το οποίο θα ερχόταν τότε να διακόψει [την εξάρτησή μας απ' αυτόν] και να μας σώσει από τον κόσμο». Βλ. Daniel Colucciello Barber, *Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 182.

994. Στο ιστορικοφιλοσοφικό επίπεδο, η συγκεκριμένη κριτική θέτει στο στόχαστρο τις αριστερές οικειοποιήσεις τής νιτσεικής σκέψης. Πέραν των αντίστοιχων σχολίων τού Φώτη Τερζάκη, βλ. προς αυτή την κατεύθυνση την πολεμική μελέτη τού Jan Rehmans, *Deconstructing Postmodernist Nietzscheanism: Deleuze and Foucault* (Leiden: Koninklijke Brill, 2022). Βλ. στο ίδιο πνεύμα την αιχμηρή διαπίστωση του Dany-Robert Dufour, «Ο δομισμός και ο μεταδομισμός ως αιχμές τού δόρατος του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού», μετάφραση: Αλέξανδρος Μπριασούλης (για λογαριασμό τού ιστότοπου *ResPublica*) τον Μάρτιο του 2021, από το βιβλίο *Fils d'anar et philosophe. Entretien avec Thibault Isabel* (R&N, 2020), 70-93: «Όλα δείχνουν ότι ο νέος, λιμπντικός καπιταλισμός κατάλαβε καλά το μάθημα του Deleuze: αν θέλουμε ν' αυξήσουμε την ταχύτητα και την ποσότητα της ροής των εμπορευμάτων, τότε θα πρέπει ν' αντικαταστήσουμε τόσο το παλιό κριτικό υποκείμενο του Kant με τις κατηγορικές προσταγές του όσο και το εξίσου πεπαλαιωμένο φροϋδικό υποκείμενο με τις νευρωτικές εμμονές του μ' ένα ον ανοιχτό σε όλες τις δυνατές διασυνδέσεις. Είναι θλιβερό, αλλά πιστεύω ότι ο Deleuze παγιδεύτηκε τελικά από τον νέο καπιταλισμό, τη στιγμή που αυτός ο τελευταίος κατάλαβε ότι οι θεσμοί κοινωνικού ελέγχου που είχε στη διάθεσή του, στηριζόμενοι κατά ένα μεγάλο μέρος στο υπερβατικό, παρήγαγαν ακόμα υποκείμενα που παρέμεναν κύριοι του εαυτού τους». Το βιβλίο τού Richard Wolin *Η γοητεία του ανορθολογισμού. Το ειδύλλιο της διανόησης με τον φασισμό. Από τον Νίτσε στον μεταμοντερνισμό*, μετάφραση: Μαρία Φιλιππακοπούλου (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2007), προσφέρει μια όχι ιδιαίτερα εκλεπτυσμένη εκδοχή τού επιχειρήματος περί μιας διόλου συμπτωματικής συνέργειας του αριστερού νιτσεισμού με την ιδεολογία τού όψιμου καπιταλισμού και περί του εξαρχής αθέμιτου χαρακτήρα τής συσχέτισης του Nietzsche με την αριστερά.

συμπληρωματικά στοιχεία που παρέχει το ντελεζικό έργο, όπως τοποθετήσεις και συγκεκριμένες αναφορές σε μειονοτικά γίνεσθαι της εποχής. Επιπλέον, παραβλέπει σκόπιμα τα εννοιακά εργαλεία που φιλοτεχνούνται στον *Αντι-Οιδίποδα* και τα *Χίλια πλατώματα*, όπως και σε άλλα κείμενα (λχ. το σχήμα περί μετάβασης από τις «κοινωνίες της επιτήρησης» στις «κοινωνίες του ελέγχου», όπου ακριβώς διακρίνονται και στοιχεία αυτοκριτικής του Deleuze, δεδομένου ότι ο νέος τύπος κοινωνιών μοιάζει εν μέρει να πραγματώνει πτυχές τού πολιτικού προτάγματος που είχε σκιαγραφηθεί στο πρώτο έργο).⁹⁹⁵ Εάν αυτά λαμβάνονταν υπόψη, ο Badiou θα μπορούσε να διαπιστώσει ότι η πολιτική στον Deleuze διόλου απύσαστα δεν είναι και μάλιστα λειτουργεί σε συνάφεια με την περιώνυμη μεταφυσική, την οποία ο ίδιος έχει αναδείξει με μονομερή πλην εμφιατικό τρόπο στη μονογραφία του. Στα προγενέστερα κείμενα πολεμικής, ο Badiou είχε στοχοποιήσει ακριβώς τον λιμπιντικό υλισμό ως αριστεριστική χίμαιρα που συνάδει με την τάση τού καπιταλισμού να ρευστοποιεί τις εδραιωμένες ταυτότητες, τους κοινοτικούς δεσμούς και τις εγκαθιδρυμένες συμβολικές τελετουργίες. Όμως, πέραν της κριτικής των «αυθορμησιακών» αναγνώσεων του *Αντι-Οιδίποδα*, στα *Χίλια πλατώματα* οι Deleuze και Guattari επιμένουν στη φρόνηση που ενδείκνυται να συνοδεύει τον πειραματισμό, μετριάζοντας την εντύπωση ενός εξεγερσιακού ρομαντισμού και υπενθυμίζοντας τον μεθοδολογικό χαρακτήρα των δυϊσμών, οι οποίοι αφορούν πάντοτε τη διάκριση αντίρροπων τάσεων εν είδει μιας διαδικασίας φυγοκέντρισης (σε συμφωνία με την μπερξονική διαπίστωση ότι στην εμπειρία απαντούν μονάχα μείγματα).⁹⁹⁶

995. Πρβλ. Gilles Deleuze & Antonio Negri, «Το επαναστατικό γίνεσθαι και τα πολιτικά δημιουργήματα», μετάφραση: Άκης Γαβριηλίδης, *Εποχή*, 1995: «Πρωτάτε μήπως οι κοινωνίες ελέγχου ή επικοινωνίας γεννήσουν μορφές αντίστασης ικανές να ξαναδώσουν ελπίδες σε έναν κομμουνισμό νοούμενο ως “εγκάρσια οργάνωση ελεύθερων ατόμων”. Δεν ξέρω, ίσως. Αλλά αυτό δεν θα συμβεί στο βαθμό που οι μειονότητες θα μπορούσαν να ξαναπάρουν το λόγο. Ίσως ο λόγος, η επικοινωνία έχουν διαφθαρεί. Μέσα τους έχει πλήρως διεισδύσει το χρήμα – όχι συμπτωματικά, αλλά εκ φύσεως. Απαιτείται μια υπεξείρεση του λόγου. Η επικοινωνία ποτέ δεν ήταν δημιουργία. Το σημαντικό θα είναι ίσως να δημιουργήσουμε κενά μη-επικοινωνίας, διακόπτες, για να ξεφεύγουμε από τον έλεγχο».

996. «Όσον αφορά στο περιεχόμενο αυτού που κάνουμε, είναι αλήθεια ότι ο πρώτος τόμος τού *Αντι-Οιδίποδα* επικεντρώνεται στην προσπάθεια να εγκαταστήσουμε είδη δυαδικότητας. Υπήρχε, παραδείγματος χάριν, μια δυαδικότητα μεταξύ παράνοιας και σχιζοφρένειας και μια δυαδικότητα μεταξύ παρανοϊκού και σχιζοφρενικού καθεστώτος. Ή ακόμα αυτή η δυαδικότητα που προσπαθήσαμε να εγκαταστήσουμε ανάμεσα στο μοριακό και στο γραμμομοριακό. Έπρεπε να περάσουμε από εκεί. Δεν λέω ότι τα έχουμε ξεπεράσει όλα αυτά, αλλά αυτά δεν μας ενδιαφέρουν πια. Επί του παρόντος, αυτό που θέλουμε να δείξουμε είναι πώς το ένα στηρίζεται πάνω στο άλλο, ότι το ένα συνδέεται με το άλλο. Να δείξουμε δηλ. πώς, στην τελική ανάλυση, είναι στην καρδιά των μεγάλων παρανοϊκών συνόλων που οργανώνονται οι μικρές φυγές τής σχιζοφρένειας. [...] Αυτό που μας ενδιαφέρει τώρα είναι οι γραμμές φυγής μέσα στα συστήματα, οι συνθήκες υπό τις οποίες αυτές οι γραμμές μορφοποιούν ή εγείρουν επαναστατικές δυνάμεις ή παραμένουν ανεκδοτολογικές. Οι επαναστατικές πιθανότητες δεν συνίστανται στις αντιφάσεις τού καπιταλιστικού συστήματος αλλά στις κινήσεις φυγής που το υποσκάπτουν, διαρκώς αναπάντεχες, διαρκώς ανανεούμενες. Μας κατηγορήσαν, στο μέτρο που χρησιμοποιήσαμε τη λέξη “σχιζοανάλυση”, ότι συγχέουμε τον σχιζοφρενή με τον επαναστάτη. Όμως, είχαμε πάρει πάμπολλες προφυλάξεις προκειμένου να τους διαφοροποιήσουμε.

Θα μπορούσαμε καταληκτικά να ισχυριστούμε ότι οι πολιτικές προεκτάσεις του «ντελεξισμού» και του «μπαντιουϊσμού» μοιάζουν ν' αντιστοιχούν σχηματικά σε μια μεταμοντέρνα παραλλαγή τού διπόλου «Αναρχία – Κομμουνισμός». Ο Βαδίου προκρίνει την εσωτερική δομή (μπολιασμένης, εξυπακούεται, με αντικρατικό και εξισωτικό περιεχόμενο) προκειμένου να επιτευχθεί η ρήξη με τον κόσμο τού Κεφαλαίου (μολονότι, αυστηρά μιλώντας, για τον ίδιο είναι η κρατική μορφή που συνιστά μια αμυντική οχύρωση ενώπιον της επαναφοράς τής συμβαντικής προοπτικής), ενώ ο Deleuze φαίνεται να προτιμά την προσέγγιση της δικτυακής και διεργασιακής λογικής τού Κεφαλαίου ως δίοδο για τη μέγιστη αποστασιοποίηση από την εμβέλεια της κρατικής αναπαράστασης και των φυλετικών-πατριαρχικών δεσμών (μολονότι, αυστηρά μιλώντας, τούτη η διάγνωση κατά τον ίδιο θα ήταν αντεστραμμένη, εφόσον είναι ακριβώς η εν λόγω λογική που συνιστά μια προσέγγιση της ανανεούμενης εκφραστικότητας της φύσης-σκέψης).

γ. Περαιτέρω επισημάνσεις για μια πληρέστερη διασάφηση του σχετισμού των φιλοσοφικών τους εγχειρημάτων

Ένα σύστημα όπως ο καπιταλισμός φεύγει/μπάζει απ' όλες τις μεριές, διαρρέει/φεύγει και κατόπιν ο καπιταλισμός φράζει, κάνει κόμβους, κάνει δεσμούς προκειμένου να εμποδίσει τις φυγές/διαρροές να είναι τόσο πολλές. [...] Το πρόβλημά μας (δεν είμαστε εντελώς ηλίθιοι, δεν είπαμε πως αυτό θ' αρκούσε για να γίνει επανάσταση) είναι το εξής: δεδομένου ενός συστήματος που πραγματικά φεύγει/μπάζει απ' όλες τις μεριές και που την ίδια στιγμή δεν παύει να εμποδίζει, να απωθεί/καταστέλλει [réprimer] ή να φράζει/βουλώνει [colmater] τις φυγές/διαρροές με όλα τα μέσα, πώς να γίνει ώστε αυτές οι φυγές να μην είναι απλώς απόπειρες ατομικές ή μικρών κοινοτήτων, αλλά να σχηματίζουν πραγματικά μια επαναστατική μηχανή; Και για ποιον λόγο μέχρι τώρα οι επαναστάσεις κατέληξαν τόσο άσχημα; Δεν υπάρχει επανάσταση χωρίς μια κεντρική, συγκεντρωτική μηχανή πολέμου. [... Είναι βέβαια αλήθεια ότι] χρειάζεται μια μηχανή πολέμου που να οργανώνει και να ενοποιεί. Όμως μέχρι τώρα δεν έχει υπάρξει στο επαναστατικό πεδίο μια μηχανή που να μην αναπαράγει επίσης, με τον τρόπο της, κάτι ολότελα άλλο, δηλ. έναν κρατικό μηχανισμό, τον ίδιο τον οργανισμό τής καταπίεσης. Ιδού το πρόβλημα της επανάστασης: Πώς μια μηχανή πολέμου θα μπορούσε να λάβει υπόψη της όλες τις φυγές που δημιουργούνται στο παρόν σύστημα χωρίς να τις συνθλίβει, να τις εκμηδενίζει, και δίχως να αναπαράγει έναν Κρατικό μηχανισμό; [...] Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο δεν έχουμε πια όρεξη να μιλάμε για σχιζοανάλυση, γιατί αυτό θα συνέχιζε να προφυλάσσει έναν ιδιαίτερο τύπο φυγής, τη σχιζοφρενική φυγή. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι ένα είδος επαναφοράς στο άμεσο πολιτικό πρόβλημα, και το άμεσο πολιτικό πρόβλημα είναι κατά το μάλλον ή ήττον για μας το εξής: Μέχρι τώρα τα επαναστατικά κόμματα συγκροτήθηκαν σαν συνθέσεις συμφερόντων αντί να λειτουργούν σαν αναλυτές των επιθυμιών των μαζών και των ατόμων. Ή μάλλον, πράγμα που είναι το ίδιο, τα επαναστατικά κόμματα συγκροτήθηκαν σαν εμβρυώδεις κρατικοί μηχανισμοί, αντί να σχηματίσουν μηχανές πολέμου μη αναγώγιμες σε τέτοιους μηχανισμούς». Βλ. Gilles Deleuze et Félix Guattari, «Cinq propositions sur la psychanalyse», στον πρώτο τόμο κειμένων που επιμελήθηκε ο David Lapoujade, *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2002), 387-390. Έχουμε τροποποιήσει ελάχιστα μια πρώτη μετάφραση που υπέδειξε ο Κώστας Μπουντάς, καθώς προετοίμαζε την ελληνική έκδοση του βιβλίου.

Τα ερμηνευτικά ζητήματα που ανέκυψαν από την ανασυγκρότηση της ανάγνωσης του Badiou έχουν προκαλέσει τον πληθωρικό υπομνηματισμό της στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, στην οποία συγκαταλέγονται μεταξύ άλλων τέσσερις μονογραφίες.⁹⁹⁷ Εν πάση περιπτώσει, μια απόπειρα πληρέστερης διαφώτισης της σχέσης μεταξύ των δύο φιλοσόφων θα όφειλε να λάβει υπόψη της παραμέτρους όπως τις ακόλουθες:

α) Τις αναφορές τού Badiou στον Deleuze στα έργα που προηγούνται της δημοσίευσης του *Είναι και συμβάν*, κείμενα που στην πλειοψηφία τους χαρακτηρίζονται από έναν πολεμικό και σαφώς περισσότερο πολιτικοποιημένο χαρακτήρα, με κοινούς αλλά και αποκλίνοντες τρόπους σε σχέση με την κριτική που διατυπώνεται στη *Βοή τού Είναι*.⁹⁹⁸ Είναι ενδεικτικό ότι στη βιβλιοκρισία τής μελέτης τού Deleuze για τον Leibniz, ο Badiou πιστώνει στον πρώτο έναν αριστοτελικών καταβολών «οργανικισμό», μολονότι σε αδρές γραμμές είναι ορατά τα σημεία έντασης που θα αναδείξει η κατοπινή μονογραφία.⁹⁹⁹

β) Την αποκρυπτογράφηση της ολιγοσέλιδης και ελαφρώς παράξενης σημείωσης των Deleuze και Guattari για το *Είναι και συμβάν* και το πρώτο *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, στην οποία αναφερθήκαμε (και την οποία παραθέτουμε στο παράρτημα).

997. Πρόκειται για τις μελέτες των Tarby, Roffe, Crockett και Vartabedian (η σειρά παράθεσής τους είναι χρονολογική). Η πλέον άνιση και αδύναμη είναι η τρίτη εξ αυτών (μια υπεράσπιση του Deleuze που αδικεί κατάφωρα τον Badiou), ενώ οι δύο καλύτερες η δεύτερη (μια επίμονη και προσεκτική ανασκευή τής ανάγνωσης του Badiou, η οποία λειτουργεί και ως αξιόπιστη εισαγωγή στον Deleuze και στηρίζεται στη διδακτορική διατριβή τού συγγραφέα) και η τέταρτη (επίσης προϊόν διδακτορικού κύκλου σπουδών). Η μελέτη τού Tarby είναι καλή και προσφέρεται περισσότερο για το ευρύτερο κοινό, υπό την έννοια ότι δεν δεσμεύεται από τις προδιαγραφές δημοσιευσιμότητας των ακαδημαϊκών περιβαλλόντων.

998. Τα κείμενα αυτά περιλαμβάνουν στρατευμένες παρεμβάσεις από τα μέσα τής δεκαετίας τού 1970 (βλ. «Η ροή και το κόμμα», «Ο φασισμός τής πατάτας», τα οποία σχολιάζουν αρνητικά το φιλοσοφικό και πολιτικό υπόβαθρο του *Αντι-Οιδίποδα*, επίσης τη *Θεωρία της αντίφασης*), φιλοσοφικο-πολιτικές ταξινομήσεις (η «αριστεριστική παρέκκλιση» της *Θεωρίας του υποκειμένου*) και τη φιλοσοφικά μεστή βιβλιοκρισία τής μελέτης τού Deleuze για τον Leibniz (αρκετά από τα αναφερθέντα κείμενα συγκεντρώθηκαν σε επιμέλεια και μετάφραση του Bruno Bosteels στην αγγλόγλωσση έκδοση της συλλογής *Η περιπέτεια της γαλλικής φιλοσοφίας*, London: Verso, 2012). Μία κρίσιμη διαφορά με τα πρώτα, πολεμικού χαρακτήρα κείμενα είναι ότι τούτα εστιάζουν την κριτική τους στους δύο τόμους τού *Αντι-Οιδίποδα* που συνέγραψε με τον Guattari, ενώ η *Βοή τού Είναι* πραγματεύεται τον Deleuze ως *φιλόσοφο*, θέτοντας εντός παρενθέσεως αυτά ακριβώς τα έργα. Βλ. σχετικά τα Jon Roffe, “Deleuze”, στο: Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 85-88, και Eleanor Kaufman, “The Desire Called Mao: Badiou and the Legacy of Libidinal Economy”, *Postmodern Culture*, Vol. 18, No. 1 (2007). Πρβλ. όσα αναφέρθηκαν στις σελίδες 94-97 και τις υποσημειώσεις 147, 148 και 149 στο πρώτο κεφάλαιο.

999. Η εν λόγω βιβλιοκρισία είχε πρωτοδημοσιευτεί το 1989 και συμπεριλήφθηκε στη συλλογή κειμένων *L'aventure de la philosophie française: Depuis les années 1960* (Paris: La Fabrique: 2012), 27-55. Η αναφερόμενη μελέτη τού Deleuze είναι βέβαια *Η πύχωση: Ο Leibniz και το μαρόκ*, μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2006).

γ) Την αποσαφήνιση σύνθετων ζητημάτων που άπτονται του στενού πυρήνα των «ντελεζιανών μελετών ή σπουδών»,¹⁰⁰⁰ κυρίως δε α) της έννοιας του

1000. Επί παραδείγματι, για τη διαφοροποίηση της έννοιας του δυνητικού στο *Διαφορά και επανάληψη* και στη μεταγενέστερη μελέτη για τον κινηματογράφο, βλ. τη συμβολή του Jon Roffe, “One Divides into Two: Badiou’s Critique of Deleuze”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 244-261, κυρίως 249-258. Όσον αφορά τον ρόλο του δυνητικού, του εντασιακού και του ενεργού ή ενεργώς υπάρχοντος (ή πραγματωμένου), οι απόψεις των μελετητών διίστανται. Για έναν κριτικό σχολιασμό της ανασυγκρότησης της ντελεζιανής μεταφυσικής από τον Ansell-Pearson, ο οποίος, συμφωνώντας με τον Badiou για την καταστατική επίδραση του Bergson στον στοχασμό του Deleuze, αποδίδει την πρωτοκαθεδρία στο δυνητικό, βλ. το Jon Roffe, *Badiou’s Deleuze* (2012), 73-76, και 149-152 για κριτικές παρατηρήσεις έναντι της θέσης περί αλληλεπίδρασης που έχει υποστηρίξει μεταξύ άλλων ο James Williams (πρβλ. την παρέμβασή του “Why Deleuze doesn’t blow the actual on virtual priority. A rejoinder to Jack Reynolds”, *Deleuze Studies*, Vol. 2, No. 1 [2008], 97-100). Την υπαγωγή των εντασιακών διεργασιών στο δυνητικό φαίνεται να υποστηρίζει και ο Κώστας Μπουντάς, όταν για παράδειγμα γράφει πως «δεν είναι υποκείμενα με τη συνήθη σημασία, αφού οι εντασιακότητες δεν είναι οντότητες· ούσες υπεύθυνες για τη γένεση των οντοτήτων, είναι δυνητικά και ωστόσο πραγματικά συμβάντα, των οποίων ο τρόπος ύπαρξης είναι να ενεργοποιούνται σε καταστάσεις πραγμάτων. Δεν υπάρχουν πουθενά αλλού παρά στο εκτατό που συγκροτούν. Παρά το γεγονός ότι δεν είναι ταυτόσημες με το εκτατό, η διάκριση μεταξύ δυνητικών εντασιακότητων και ενεργών εκτατών πραγμάτων δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο πραγμάτευσης με όρους ενός οποιοδήποτε υποτιθέμενου οντολογικού χωρισμού». Βλ. Constantin V. Boundas, “What Difference does Deleuze’s Difference make?”, εισαγωγή στον τόμο *Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 4-5, με την έμφαση στα δύο σημεία να είναι δική μας. Στο ίδιο πνεύμα κινείται και η εισαγωγή του Μπουντά στην ελληνική έκδοση του *Διαφορά και επανάληψη* (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019), όπου αντιδιαστέλλει το «εν δυνάμει» στο «ενεργητικό» και το «εντατό» στο εκτατό. Αντίθετα, με την ερμηνεία του Roffe τάσσονται οι Daniel Smith και John Protevi στο λήμμα για τον Deleuze της *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (για την πλέον ενημερωμένη έκδοχή, βλ. Smith, Protevi & Voss, 2022), όπου οι διεργασίες αποτελούν ό,τι υπάρχει με τις δομές και τα προϊόντα να συνιστούν τους δύο οριακούς πόλους. Βλ. και τη βιβλιοκρισία από τον Protevi της μονογραφίας του Peter Hallward, όπου επιμένει πολύ στο σημείο αυτό, γράφοντας πως «οι σχέσεις μεταξύ του ενεργού, του δυνητικού και του εντασιακού αποτελούν το σημαντικότερο ζήτημα στην εξήγηση της οντολογίας του Deleuze. Θα υποστήριζα ότι θα έπρεπε να θεωρούμε το εντασιακό ως έναν ανεξάρτητο οντολογικό τομέα, που διαμεσολαβεί το δυνητικό και το ενεργό, τα οποία συνιστούν τα όριά του. Ακόμη και εάν κάποιος δεν το αποδέχεται αυτό και επιμένει σ’ έναν δυϊσμό δυνητικού και ενεργού, θα όφειλε να πει ότι το εντασιακό ανήκει στην πλευρά του ενεργού». Βλ. John Protevi, “Peter Hallward, *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 03.08.2007. Σχετικά πρόσφατα δημοσιεύτηκε ένα κείμενο που θίγει ακριβώς αυτό το ερμηνευτικό ζήτημα, με βάση πάλι το *Διαφορά και επανάληψη*. Βλ. Dale Clisby, “Deleuze’s Secret Dualism? Competing Accounts of the Relationship between the Virtual and the Actual”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 24 (2015), 127-149. Πρβλ. Dale Clisby & Sean Bowden, “The Virtual, the Actual and the Intensive: Contentions, Reflections and Interpretations”, *Deleuze Studies*, Vol. 11, No. 2 (2017), 153-155. Πρβλ. την όμορη τοποθέτηση του Διονύση Χρηστιά στο έβδομο κεφάλαιο της μελέτης *Normativity, Lifeworld, and Science in Sellars’ Synoptic Vision* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan/Springer, 2023), 158-159: «Η πρότασή μου για τη σχέση μεταξύ του δυνητικού, του εντασιακού και του ενεργώς πραγματωμένου είναι ότι, ενώ το πεδίο των δυνητικών πολλαπλοτήτων είναι πράγματι πρότερο εκείνου των εντασιακών μορφογενετικών διεργασιών, και τούτο με τη σειρά του είναι πρότερο των ενεργώς υπαρχόντων πραγμάτων που έχουν έκταση και ιδιότητες, οι εν λόγω οντολογικές προτεραιότητες αποκτούν πληρέστερο νόημα και λειτουργούν πραγματικά ως τέτοιες μόνον στα συμπραζόμενα που κομίζει το οντολογικό εξηγητικό πλαίσιο ως όλον και όχι ως απομονώσιμα μέρη που θα μπορούσαν υποθετικά να χαιρούν οντολογικής αυτάρκειας ανεξάρτητα από τα άλλα. [...]

δυνητικού (ποιον ακριβώς ρόλο επιτελεί εντός του συστήματος; Είναι αυτός σταθερός σε όλο το έργο; Πχ. στο *Διαφορά και επανάληψη*, όπου έχουμε την εκτενέστερη πραγμάτευση της έννοιας, η διάκριση μοιάζει να είναι τριμερής, εκτεινόμενη στο δυνητικό, το εντασιακό [το οποίο αντιδιαστέλλεται προς το εκτασιακό] και το ενεργώς υπάρχον),¹⁰⁰¹ β) της

Νομίζω ότι αυτός ο τρόπος κατανόησης του δυνητικού –ως διακρίσιμου, ασύμμετρου καιτοι διαχώριστου από το ενεργό– το καθιστά ένα υποσχόμενο εξηγητικό εργαλείο για την κατανόηση της δημιουργικής φύσης τού γίνεσθαι μ' έναν αποφασιστικά εμμενή τρόπο – ένα προαπαιτούμενο που κάθε υλιστική διεργασιακή φυσιοκρατία (περιλαμβανομένης της εκδοχής που παρέχει ο Sellars) οφείλει να πληροί, εάν πρόκειται να αυξήσει την εξηγητική ισχύ και εμβέλειά της». Για ορισμένα διεισδυτικά σχόλια, προερχόμενα από ευνοϊκά διακείμενους απέναντι στη σκέψη τού Deleuze μελετητές, βλ. σχετικά το αφιερωμένο στον Deleuze κεφάλαιο της μελέτης τού John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London: Continuum, 2006), “Deleuze and the Travails of Virtual Immanence”, 12-47, όπως και τη μελέτη τού Keith Ansell-Pearson (στην οποία αναφέρεται κριτικά ο Roffe), *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life* (London: Routledge, 2002), ειδικότερα τα κεφάλαια 3 και 5, τα οποία αφορούν τη *Δημιουργική εξέλιξη* (1907), καθώς και το κεφάλαιο 4, το οποίο άπτεται ακριβώς της σχέσης των Bergson και Deleuze με τον Πλωτίνιο, αφορμώμενο από την ανάγνωση του Badiou.

1001. Σε συνέχεια της προηγούμενης σημείωσης, αξίζει να παρατεθεί το οξυδερκές σχόλιο του Toscano: «Δυστυχώς, ο ρόλος τής εντασιακής ατομίκευσης ως της καθοριστικής στιγμής/περίστασης [instance], ως του “μεσολαβητή” [intercessor] μεταξύ των δυνητικών ιδεών και των ενεργών προϊόντων, είναι εξίσου απών από πολλές από τις πραγματεύσεις τούτου του ερωτήματος από τον Deleuze όσο είναι και από το βιβλίο τού Badiou. [...] Η ατομίκευση ως ο τρίτος όρος μεταξύ του δυνητικού και του ενεργού, μεταξύ της διαφοροποίησης [differentiation] και της διαφοροποίησης [differenciación], είναι το κλειδί για ν' απεμπλακεί η ντελεζιανή οντολογία από την κατηγορία ότι συνιστά ένα *άσυλο αγνοίας*». Βλ. Alberto Toscano, *Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006), 193-194. Στον ρόλο των διαφορών έντασης και την πρωτοκαθεδρία ή την αυτονομία τους σε σχέση με το δυνητικό, με το οποίο είθισται να συγχέονται, έχουν επιμείνει μεταξύ άλλων οι Sean Bowden (2017), Daniela Voss (2018), Nathan Widder (2020), όπως και ο Joe Hughes στις τρεις μονογραφίες του: *Deleuze and the Genesis of Representation* (New York – London: Continuum, 2008), *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide* (New York – London: Continuum, 2009), *Philosophy After Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II* (London: Bloomsbury, 2012). Στη δεύτερη εξ αυτών φερειπείν διαβάζουμε το εξής στις σελίδες 169-178: «Η ατομίκευση και η ενεργοποίηση είναι δύο διαφορετικές διεργασίες που καταλήγουν στον ίδιο προορισμό: ένα αναπαριστώμενο αντικείμενο που περιλαμβάνει μια έκταση και μια ποιότητα. Η ένταση ακυρώνεται στην ποιότητα και την έκταση και οι Ιδέες ενεργοποιούνται στην ίδια αυτή ποιότητα και έκταση. Ωστόσο ο Deleuze είναι σαφέστατος ότι οι δύο είναι διαφορετικές διεργασίες και ότι επιπροσθέτως θα ήταν σφάλμα να συγχέουμε το δυνητικό με την ένταση. Είναι αλήθεια ότι μοιράζονται σημαντικά χαρακτηριστικά και ότι οι ιδεατές συνδέσεις και ενικότητες της Ιδέας δύσκολα θα μπορούσαν να περιγραφούν ως “εκτασιακές”, όμως οι Ιδέες και οι εντάσεις ανήκουν σε δύο χωριστές [γνωστικές] ικανότητες, με δύο χωριστές διεργασίες, με δύο είδη σχέσης (εντασιακή και ιδεατή), και αμφοτέρως σχετίζονται με διαφορετικές διαστάσεις τού χρόνου. Οι Ιδέες ανήκουν στο μέλλον, ενώ η ένταση εκφράζει το άμεσο παρόν τού [αισθητού-αισθητέου] επηρεασμού [affection]. Η ατομίκευση είναι η διεργασία στην οποία τούτες οι δύο ικανότητες συγκεράζονται. [...] Η κίνηση από το πρόβλημα στη λύση, από την ιδέα στην αναπαράσταση, δεν γίνεται έσωθεν του δυνητικού, αλλά λαμβάνει χώρα μονάχα στον βαθμό που [ορισμένες] εντάσεις επιλέγουν [ορισμένες] Ιδέες και ενεργοποιούν τις σχέσεις και τις ενικότητές τους. Οι εντάσεις έλκουν τις Ιδέες έξωθεν της δυνητικότητάς τους. Κομίζουν το μέλλον στο παρόν. Οι Ιδέες είναι γνώμονες παραγωγής που κυβερνούν τη σύνθεση της αισθητικότητας. [...] Οι Ιδέες είναι γνώμονες για την παραγωγή οι οποίοι ρυθμίζουν την οργάνωση ενός “εντασιακού περιβάλλοντος”, όμως είναι η φύση

αυτού του περιβάλλοντος που καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο οι Ιδέες ενεργοποιούνται. Όταν η ένταση επιλέγει μια Ιδέα, υπόκειται και η ίδια σ' έναν μετασχηματισμό. Οι Ιδέες ενεργοποιούνται σύμφωνα με την παρούσα περίπτωση, όμως, με το να εκφράσει μιαν Ιδέα, η περίπτωση καθίσταται [με τη σειρά της] οργανωμένη ή διαφοροποιημένη. [...] Εμφανώς λοιπόν θα ήταν λανθασμένο να προκρίνουμε το δυναμικό. Η σκέψη τελεί στην υπηρεσία τής αισθητικότητας για τον Deleuze. Οι Ιδέες, οι συνθήκες τής πραγματικής εμπειρίας, εξίσου παράγονται (δυναμική γένεση) και επιλέγονται (στατική γένεση) σύμφωνα με την άμεση περίπτωση και τις απαιτήσεις τού περιβάλλοντος. Βρίσκονται εκεί για να καθορίσουν ό,τι έγινε πρώτα αισθητό. [...] Μια στοιχειώδης συνείδηση θεωρεί/ενατενίζει ενικότητες. Τις περισυλλέγει σε μια σειρά τριών συνθέσεων, όμως είναι ανήμπορη να αναγνωρίσει [εκεί] είτε τον εαυτό της είτε ένα αντικείμενο. Αυτό προξενεί τη διάλυση της συνείδησης και τη διάνοιξη της σ' ένα πεδίο προσδιορισιμότητας στο οποίο είναι [πλέον] ικανή να παραγάγει Ιδέες. Με τις Ιδέες ανά χείρας, η συνείδηση δύναται να επιστρέψει στην αισθητικότητα και να μετατρέψει ό,τι ήταν μόνο μια ροή υλικών εντυπώσεων σε καθορισμένες αναπαραστάσεις». Πρβλ. το σχόλιο της Daniela Voss, η οποία έχει ασχοληθεί επισταμένα με τον υπερβατολογικό χαρακτήρα τής φιλοσοφίας τού Deleuze, στο άρθρο “The Problem of Method: Deleuze and Simondon”, *Deleuze and Guattari Studies*, Vol. 14, No. 1 (2018), 99: «Τούτη η εμφανής ένταση, ότι το δυναμικό και το εντασιακό πρέπει να κρατηθούν χωριστά ως δύο διακριτοί τύποι σχέσης – η οποία φαίνεται ν' αποτρέπει την ένθεση του ενός μέσα στο άλλο ή τη “συμφιλίωσή” τους σε μία πλευρά, με το δυναμικό να είναι απαθές και το ενεργό να είναι δυναμικό– ενώ λαμβάνει χώρα η ταυτόχρονη και άμεση δια-συσχέτισή τους στο επίπεδο των ίδιων των Ιδεών, έγκειται στην καρδιά τής δυσκολίας κατανόησης της τάξης των λόγων και της πλήρους γενετικής διεργασίας στον υπερβατολογικό εμπειρισμό τού Deleuze». Μάλιστα η ίδια εκτιμά ότι η διαφοροποίηση τείνει να συναιρεθεί σε μεταγενέστερα έργα: «Η προσεκτική διάκριση στο *Διαφορά και επανάληψη* μεταξύ των δυναμικών Ιδεών και των εντασιακών χωροχρονικών δυναμισμών μοιάζει στα *Χίλια πλατώματα* να καταρρέει σε μία και μόνη ύλη-κίνηση με ταχύτητες και συναισθήματα [affects] αυτοτήτων, ώστε να συγκροτήσει το ενοποιημένο επίπεδο εμμένειας που είναι η μη οργανική ζωή». Βλ. Daniela Voss, “Modulating Matters: Simondon, Deleuze and Guattari”, στο: Radek Przedpełski & S. E. Wilmer (eds.), *Deleuze, Guattari and the Art of Multiplicity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020) 59. Επιπλέον, προεκτείνοντας την ανάγνωση του Roffe, ο οποίος (ορθώς κατά τη γνώμη μας) θεωρεί ότι οι διαφορές έντασης εμπίπτουν στην επικράτεια του ενεργώς πραγματωμένου, ο Dale Clisby καταλήγει στο ακόλουθο συμπέρασμα: «Σε συμφωνία λοιπόν με τους υποστηρικτές τής οπτικής περί αμοιβαιότητας [ή αλληλοαναφοράς μεταξύ δυναμικού και ενεργού], μπορούμε να δηλώσουμε ότι το δυναμικό περιέχει μόνο την ίδια την προβληματοποιούσα περίπτωση (την ντελεζιανή “Ιδέα”). Το να ενεργοποιηθεί (διαφοροποιηθεί) η Ιδέα σημαίνει η Ιδέα ως “πρόβλημα” να έχει μια ενεργώς υπάρχουσα “λύση”. Ωστόσο, τούτη η ενεργώς υπάρχουσα λύση εξαρτάται από ένα ήδη συγκροτημένο εντασιακό περιβάλλον. Μ' άλλα λόγια, είναι το δραματοποιό δυναμικό τής έντασης που κινητοποιεί αυτές τις Ιδέες προς την απόκτηση εκτατής μορφής. Οι συνέπειες αυτής της διαπίστωσης ενδεχομένως εμφανίζονται εκ πρώτης όψεως ριζικές: αν υφίσταται κάποια προτεραιότητα που δίνεται από τον Deleuze, τούτη είναι από την πλευρά τού ενεργώς υπάρχοντος. Κατά συνέπεια το δυναμικό δεν έχει καμία δύναμη αφεαυτού. [...] Η εντασιακή ατομικευση, ως διεργασία τού ενεργώς υπάρχοντος, επιβεβαιώνει ότι κάθε ίχνος δημιουργικότητας που απαντά στη μεταφυσική τού Deleuze συμβαίνει στην πλευρά τού ενεργού. Μ' άλλα λόγια, είναι με το δραματοποιό δυναμικό τής έντασης που η μεταφυσική τού Deleuze καθίσταται δημιουργική, ενώ το δυναμικό παρέχει μόνο τη λειτουργία τού δομούντος προβληματικού πεδίου». Βλ. Dale Clisby, “Deleuze’s Secret Dualism? Competing Accounts of the Relationship between the Virtual and the Actual”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 24 (2015), 145-146. Παρεμφερής είναι και η τοποθέτηση του Bowden, ο οποίος αποδίδει την πρωτοκαθεδρία στο εντασιακό, δίχως όμως να το ενσωματώνει στο ενεργώς υπάρχον αλλά ούτε και να το καθιστά αυτοδύναμη κατηγορία σε σχέση με τις άλλες δύο (όπως είχε προτείνει ο DeLanda): μάλλον το υψώνει υπεράνω των άλλων δύο, που αποτελούν τις επιμέρους στιγμές ή τις οριακές τάσεις του. Βλ. Sean Bowden, “The Intensive Expression of the Virtual: Revisiting the Relation of Expression in *Difference and Repetition*”, *Deleuze Studies*, Vol. 11, No. 2 (2017), 216-239. Πρόκειται για ανεπαίσθητες ή εν πάση περιπτώσει

κατ' αρχήν διάκρισης των θέσεων που ενστερνίζεται ο ίδιος ο Deleuze από εκείνες που πιστώνει στους στοχαστές που πραγματεύονται οι ιστορικοφιλοσοφικές μελέτες του (δεδομένου ότι το ιδιάζον ύφος του «ελεύθερου πλάγιου λόγου» καθιστά δυσδιάκριτα τα όρια, με αντιφατικές συνέπειες στον σχολιασμό τού έργου του), όπως και γ) της ύπαρξης ή μη κάποιας «τομής», «στροφής» ή καθοριστικής «καμπής» στην εξέλιξη της συγγραφικής παραγωγής τού Deleuze, του πώς αξιολογείται και πού ακριβώς εντοπίζεται αυτή (λχ. στα έργα που συνέγραψε με τον Guattari ή αναμεταξύ του *Διαφορά και επανάληψη* και της *Λογικής του νοήματος*).¹⁰⁰²

Όλα τα ανωτέρω διέπουν τη χαρακτηριστική δυσκολία που παρουσιάζει η ανασυγκρότηση του συστήματος του Deleuze. Η πληθώρα αναφορών από τα πλέον διαφορετικά πεδία, ενίοτε μάλιστα έμμεσων ή υπαινικτικών, η διαπιστωμένη παρουσία μορφικών μοτίβων κατά μήκος του έργου και η χρήση διαφορετικών όρων με παρεμφερή λειτουργία, όπως και των ίδιων όρων με διαφορετική σημασία από το ένα βιβλίο στο άλλο επιτείνουν τη

δευτερεύουσες διαφοροποιήσεις μεταξύ οπτικών που εμπίπτουν σαφώς στην ίδια οικογένεια ερμηνειών.

1002. Φερειπειν, ο Žižek εντοπίζει στην προαναφερθείσα μελέτη του την τομή μεταξύ των δύο μεγάλων έργων και αποτιμά αρνητικά την επίδραση του Guattari, ενώ ο Beaulieu ισχυρίζεται ότι ο Deleuze εγκαταλείπει τις βλέψεις μιας ιδιάζουσας οντολογικής θεμελίωσης μετά τη *Λογική του νοήματος* και θεωρεί καταλυτική τη μετάβαση από τα παραδοσιακότερα έργα στον πειραματισμό που χαρακτηρίζει τους δύο τόμους τού *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*. Συμφωνεί όμως με τις βασικές γραμμές τής ανάλυσης του Badiou αναφορικά με την πρώιμη φιλοσοφική παραγωγή τής δεκαετίας τού '60, ενάντια στην ανάγνωση του Zourabichvili. Βλ. αντίστοιχα τα Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences* (London – New York: Routledge, 2003) και Alain Beaulieu, “Deleuze and Badiou on Being and the Event”, στον τόμο *Gilles Deleuze and Metaphysics* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014), 142-144. Από την άλλη, ο Joe Hughes υπερασπίζεται την υποβόσκουσα ενότητα και τη μονοτονία τής θεωρητικής παραγωγής τού Deleuze, ενώ οι Christian Kerslake και Miguel de Beistegui θεωρούν ότι η φιλοδοξία ενός ορισμένου θεμελιωτισμού, η οποία διακρίνεται στα έργα τής πρώτης και μέσης περιόδου, υποχωρεί στα ύστερα έργα, περίπου όπως ο Schelling της «φιλοσοφίας τής Ταυτότητας» μεταβαίνει στη μεταϊδεαλιστική «θετική» φιλοσοφία. Βλ. αντίστοιχα: α) Christian Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009). β) Miguel de Beistegui, *Immanence and Philosophy: Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010). γ) Joe Hughes, *Philosophy After Deleuze* (London: Continuum, 2012). Σημειωτέον ότι ο Hughes αναδεικνύει τις εκλεκτικές συγγένειες του Deleuze με τον Husserl, ο de Beistegui με τον Heidegger και ο Kerslake με τον Kant και τους επιγόνους του (ύστερο Fichte, ύστερο Schelling, Wronski). Ο Μπουντάς με τη σειρά του θα επιμείνει στα στοιχεία συνέχειας, απορρίπτοντας την υπόθεση μιας ρήξης προς την κατεύθυνση της αισθητικοποίησης της πολιτικής και της αποθέωσης του ορμέμφυτου. Τη θέση τής συνέχειας υποστηρίζει και ο Badiou, αναγνωρίζοντας τη διαφορά των συλλογικών έργων, τη φιλοσοφική σημασία των οποίων ωστόσο υποβαθμίζει. Οπωσδήποτε είναι ενδεικτικό ότι οι δύο πρόσφατες μονογραφίες των Arjen Kleinherenbrink και Hanjo Berressem ρέπουν προς μια θέση περί «καμπής» μετά το *Διαφορά και επανάληψη* και περί δυναμικής ενότητας αντίστοιχα. Στη θαυμάσια επισκόπησή του, ο Roffe διακρίνει αναμφίλεκτα μορφικές σταθερές κατά μήκος όλου τού έργου τού Deleuze, διαχωρίζει όμως τη σχετική αυτονομία των περιεχομένων τού κάθε μελετήματος και επικρίνει τη συνήθεια ορισμένων σχολιαστών να πραγματεύονται αβασάνιστα με συγχρονικό τρόπο έννοιες και προβληματοθεσίες αντλημένες από διαφορετικά έργα και φάσεις τής συγγραφικής διαδρομής τού Deleuze. Βλ. Jon Roffe, *The Works of Gilles Deleuze, Vol. 1: 1953-1969* (Melbourne: re.press, 2020).

δυσκολία ακριβούς προσδιορισμού των ισχυρισμών στους οποίους εκάστοτε προβαίνει ο Deleuze ή της συμπαρουσίασής τους σ' ένα συνεκτικό όλο. Ως εκ τούτου, οι ερμηνευτικές απόπειρες που εστιάζουν στον συστηματικό χαρακτήρα τού έργου, κατορθώνουν ενδεχομένως να αναδείξουν μια ενόραση εις βάρος των συγκεκριμένων λεπτομερειών (και αντιστρόφως, η όποια εμβάθυνση επιτυγχάνεται με το τίμημα απώλειας των συστηματικών βλέψεων). Φυσικά ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν είναι άμοιρος για ορισμένες παλινωδίες που τροφοδοτούν τις αντικρουόμενες ερμηνείες. Αλλού φερειπείν φαίνεται να χρησιμοποιεί με διαφορετική σημασία τον όρο δυνητικό (ή να εμπνέεται επίσης από διαφορετικά μοντέλα των επιστημών, λχ. από την κβαντική θεωρία πεδίου στο *Τι είναι φιλοσοφία;*)¹⁰⁰³ ή υπαναχωρεί σ' έναν οιονεί δυϊσμό με το ενεργώς υπάρχον ή σ' έναν μονισμό, όπου ο διακριτός ρόλος των εντασιακών διαφορών μοιάζει να έχει υποχωρήσει (φερειπείν, στο όψιμο κείμενό του «Το ενεργό και το δυνητικό» γράφει ότι «[τ]ο επίπεδο εμμένειας συμπεριλαμβάνει ταυτόχρονα το δυνητικό και την ενεργοποίησή του, δίχως να μπορεί να υπάρξει αποδόσιμο όριο μεταξύ των δύο. Το ενεργό είναι το συμπλήρωμα ή το προϊόν, το αντικείμενο της ενεργοποίησης, όμως τούτο δεν έχει για υποκείμενο παρά το δυνητικό. Η ενεργοποίηση [ή ενεργώς πραγμάτωση] ανήκει στο δυνητικό. Η ενεργοποίηση του δυνητικού είναι ενικότητα, ενώ το ενεργό αυτό τούτο είναι η συγκροτημένη ατομικότητα. Το ενεργό πέφτει έξω από το επίπεδο ως φρούτο, ενώ η ενεργοποίηση το σχετίζει με το επίπεδο ως μ' εκείνο που μετατρέπει εκ νέου το αντικείμενο σε υποκείμενο»).

δ) Τις διαφορετικές αναφορές στις επιστήμες, αλλά και τη διαφορετική χρήση τους στο εσωτερικό τού φιλοσοφικού συστήματος του καθενός (βλ. το άρθρο τού Daniel Smith για τον προβληματικό και τον αξιωματικό πόλο των μαθηματικών και τη σχέση παραπληρωματικής έντασης μεταξύ τους, όπως και τις σημαντικές εργασίες των Manuel DeLanda, Simon Duffy και Becky Vartabedian).¹⁰⁰⁴ Η Vartabedian, της οποίας η μελέτη αποτελεί την

1003. Πληροφορούμαστε ότι το χάος ορίζεται «όχι τόσο από την αταξία του όσο από την άπειρη ταχύτητα με την οποία εκλύεται κάθε αναδύομενη μορφή. Είναι ένα κενό που δεν συνιστά ένα μηδέν, αλλά ένα δυνητικό, περιέχοντας όλα τα δυνατά σωματίδια και αντλώντας όλες τις δυνατές μορφές που αναβρύζουν για να εξαφανιστούν πάραυτα».

1004. Όσον αφορά τις επιστήμες και δη τα μαθηματικά, να ληφθούν υπόψη οι ακόλουθες μελέτες: α) Daniel W. Smith, “Badiou and Deleuze Revisited”, το οποίο περιλαμβάνεται στα *Essays on Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 287-311, 413-421. Το σημαντικό αυτό κείμενο είχε δημοσιευτεί αρχικά το 2003 και περιελήφθη στη δεύτερη, επαυξημένη εκδοχή του στη συλλογή δοκιμίων τού Smith για τον Deleuze. β) Παρεμφερή επιχειρήματα αναπτύσσει εκτενέστερα ο Simon B. Duffy στην ενδιαφέρουσα μελέτη του *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the “New”* (London: Bloomsbury, 2013), βλ. ιδίως το τελευταίο κεφάλαιο. Η κύρια θέση τής εν λόγω μελέτης είναι ότι «η μαθηματική προβληματική που εξάγεται από την ιστορία των μαθηματικών επανενεργοποιείται απευθείας από τον Deleuze προκειμένου να αναμορφωθούν συγκεκριμένες φιλοσοφικές προβληματικές σε σχέση με την ιστορία τής φιλοσοφίας. Τούτο επιτυγχάνεται με την

πληρέστερη συγκριτική πραγμάτευση στο συγκεκριμένο θέμα, οργανώνει την παρουσίαση της αναμέτρησης γύρω από την κοινή παραδοχή της εμμενούς εννοιολόγησης του πολλαπλού, εστιάζοντας έτσι στους μαθηματικούς και εννοιολογικούς πόρους τους οποίους αντλούν, διαθέτουν και δαπανούν οι Deleuze και Badiou προκειμένου να συλλάβουν την πρωτοκαθεδρία της πολλαπλότητας (ουσιαστικοποιημένης κατά τον πρώτο, «αμιγούς» ή «ασυνεπούς» κατά τον δεύτερο) έναντι του διπλού εν-πολλά, ήτοι το πρόβλημα της δομής και της διαδικασίας, όπως το αποκαλεί (ή της μορφογένεσης και της ατομίκευσης, κατά την προτιμώμενη από εμάς διατύπωση).

Πέραν της διαφοροποίησης μεταξύ μιας αξιωματικής και μιας προβληματικής προσέγγισης των μαθηματικών, όπως και των σχετικών αναφορών τού καθενός σε θεματικές και προβλήματα αντλημένα από την ιστορία αυτού του κλάδου, η κύρια απόκλιση της –ομολογουμένως αρκετά

απεικόνιση (mapping) των εναλλακτικών γενεαλογιών της ιστορίας των μαθηματικών πάνω σε σύστοιχες εναλλακτικές καταγωγικές γραμμές της ιστορίας της φιλοσοφίας, δηλ. απομονώνοντας εκείνα τα στοιχεία σύγκλισης μεταξύ της μαθηματικής και της φιλοσοφικής προβληματικής που εξήχθησαν από τις αντίστοιχες ιστορίες [των πεδίων αυτών]. Τούτο επιτυγχάνεται χρησιμοποιώντας τα μαθηματικά προβλήματα αυτών των εναλλακτικών γραμμών καταγωγής της ιστορίας των μαθηματικών ως μοντέλα για την αναμόρφωση των φιλοσοφικών προβλημάτων, κατασκευάζοντας μια εναλλακτική εικόνα της σκέψης στην ιστορία της φιλοσοφίας. Η επανενεργοποίηση των μαθηματικών προβληματικών ως μοντέλων για τις φιλοσοφικές προβληματικές είναι μία από τις στρατηγικές που ο Deleuze χρησιμοποιεί στην ενασχόλησή του με την ιστορία της φιλοσοφίας και την αναμόρφωσή της [την οποία επιχειρεί]», 3. γ) Η συλλογή κειμένων που είχε επιμεληθεί ο ίδιος μελετητής με τον τίτλο *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* (Manchester: Clinamen Press, 2006). δ) Η συλλογή Peter Gaffney (ed.), *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010). ε) Η ενδελεχέστερη συγκριτική μελέτη είναι η μονογραφία της Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (Cham, Switzerland: Springer/Palgrave Macmillan, 2018). στ) Η μελέτη τού Rocco Gangle για τις δυνατές συνδέσεις τού έργου τού Deleuze με τη θεωρία κατηγοριών, “Mathematics, Structure, Metaphysics: Deleuze and Category Theory” στον τόμο *Gilles Deleuze and Metaphysics* (Lanham, MD: Lexington Books, 2014), 45-59, όπως και ζ) η μονογραφία τού ίδιου, *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 162-210. η) Η μελέτη τού John Protevi, *Life, War, Earth: Deleuze and the Sciences* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), όπως βέβαια και θ) η προγενέστερη που είχε συγγράψει με τον Mark Bonta, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004). ι) Το άρθρο της Anna Longo, “Deleuze and Mathematics”, μετάφραση: Alexander Campolo, *La Deleuziana – Online Journal Of Philosophy*, No. 11 (2020), αφιέρωμα «Differential Heterogenesis», 19-28. ια) Φυσικά υπάρχει η πρωτοποριακή μελέτη τού Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London: Continuum, 2002). Όλες οι προαναφερθείσες μελέτες έχουν κατά το μάλλον ή ήττον χαράξει νέους δρόμους στην έρευνα, αναδεικνύοντας πιθανές προεκτάσεις και γόνιμες συνδέσεις τού ντελεζιανού εννοιακού οπλοστασίου, ωστόσο ορισμένες εξ αυτών ρέπουν ενίοτε στη δημιουργική εφαρμογή ντελεζιανών σχημάτων σε άλλα επιμέρους πεδία τού επιστητού και στη συνακόλουθη σύγχυση των ορίων της φιλοσοφίας σε σχέση με τα εν λόγω πεδία. Στο σημαντικό αυτό ζήτημα θα επανέλθουμε σε άλλη συνάφεια, αλλά προς το παρόν αρκεί να αναφερθεί ότι, από αυστηρά φιλοσοφική σκοπιά, η χρησιμότερη εργασία που έχουμε υπόψη είναι η διδακτορική διατριβή τού David James Allen, *Philosophy and the Sciences in the Work of Gilles Deleuze, 1953-1968* (Warwick, 2015), η οποία εκπονήθηκε υπό την επίβλεψη του Miguel de Beistegui.

επίμονης και εκτεταμένης, μολονότι εμφανώς όχι της ίδιας εμβάθυνσης και τεχνικής εκλέπτυνσης– ενασχόλησης του Deleuze σε σχέση με τις συναφείς επεξεργασίες του Badiou αφορά ότι, για τον μεν τελευταίο τα μαθηματικά επέχουν ρόλο οντολογικού μοντέλου, ενώ για τον πρώτο αποτελούν ένα μόνο μοντέλο μεταξύ πολλών άλλων θεμιτών. Ενώ δηλ. η σαφήνεια, η καθολικότητα και η αυστηρότητα των μαθηματικών εμπνέουν ως υπόδειγμα το γενικότερο φιλοσοφικό εγχείρημα του Badiou και ως εκ τούτου το δεσμεύουν μεθοδολογικά,¹⁰⁰⁵ οι εργασίες του Deleuze υπονομεύουν την ίδια την ιδέα του υποδείγματος (το μοντέλο του Μοντέλου), ενθαρρύνοντας την πειραματική και ελευθεριάζουσα χρήση και τις (μετα)κινήσεις αναμεταξύ πλήθους διαφορετικών μοντέλων. Πρόκειται για ένα εγχείρημα *μεταμοντελοποίησης του νοήματος ως ανάδυσης*, που εδράζεται το ίδιο στην *ανάδυση* νέων νοημάτων σ' όλα τα επίπεδα ως *μοντέλο*. Καθίσταται επομένως σαφές ότι, πέραν των ενίοτε παραδειγματικά αντίρροπων προσανατολισμών που χαράσσουν ή ακολουθούν, υφίσταται κοινό έδαφος και στοχεύσεις που εμψυχώνουν αμφοτέρους τους φιλοσόφους.

ε) Τις διαφορετικές αναφορές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις τους στις τέχνες (εντελώς ενδεικτικά και σχηματικά: κινηματογράφος έναντι θεάτρου, πλαστικές τέχνες και αφαιρετική ζωγραφική έναντι νεοκλασικής ζωγραφικής, πειραματική ηλεκτρονική μουσική έναντι της μετάβασης στην ατονικότητα, μυθιστόρημα έναντι ποιήματος ως προνομιακές μορφές) και δη στη λογοτεχνία, με την οποία αμφοτέροι έχουν καταπιαστεί.¹⁰⁰⁶

στ) Τον προσδιορισμό της ακριβούς σχέσης του Deleuze με τα νεο- και μετα-ρομαντικά ρεύματα φιλοσοφίας της φύσης και της ζωής.¹⁰⁰⁷ Για

1005. Όπως παραδέχεται στο *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, 118: «Γι' αυτό, θεωρώ ότι όλοι, χάρη σε μια εντελώς αναδιαμορφωμένη εκπαίδευση, θα όφειλαν να αποκτήσουν πριν την ηλικία των είκοσι ετών μια εκτενή γνώση των σύγχρονων μαθηματικών, που θα επέτρεπε στον καθένα να χειριστεί με άνεση τις πρόσφατες κατακτήσεις αυτής της επιστήμης και να ενδιαφερθεί γι' αυτές εάν το θέλει, χωρίς να παρεμποδιστεί από την άγνοια. [...] Κατά βάθος, τα μαθηματικά είναι η πιο πειστική από τις ανθρώπινες επινοήσεις για να ασκηθεί κανείς σε αυτό που αποτελεί το κλειδί κάθε συλλογικής προόδου, όπως και κάθε ατομικής ευτυχίας: να ξεχάσουμε τα όριά μας, ώστε να αγγίζουμε, φωτεινά, την καθολικότητα του αληθούς». Και λίγο παρακάτω: «Είναι ακριβώς η απλότητα των μαθηματικών, το γεγονός ότι είναι μονοσήμαντα, χωρίς τίποτε κρυμμένο, σκοτεινό, χωρίς διπλό νόημα ή υπολογισμένη εξαπάτηση, που μπορεί να μάς καταπλήξει. Και η αδιαφορία τους ως προς τις κυρίαρχες γνώμες είναι ένα μοντέλο ελευθερίας».

1006. Πρβλ. τις μελέτες των Jean-Jacques Lecercle, *Badiou and Deleuze Read Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010) και Philippe Sabot, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία. Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος*, εισαγωγή – μετάφραση – σημειώσεις: Γιάννης Πρελορέντζος (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 2017).

1007. Για τη διαύγαση όψεων της σχέσης του Deleuze με την προγενέστερη φυσιοφιλοσοφική και βιοφιλοσοφική παράδοση, βλ. επίσης τις μελέτες: α) Keith Ansell-Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Gilles Deleuze* (London: Routledge, 1999) και β) του ίδιου μελετητή, *Philosophy and the Adventure of the Virtual* (London: Routledge, 2002), γ) Alberto Toscano, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Basingstoke:

παράδειγμα, ο Iain Hamilton Grant, συμφωνώντας εν μέρει με την ανάγνωση του Badiou, εντάσσει τον Deleuze στην παράδοση του Schelling, την εμφορούμενη από την αναγνώριση του «αιώνιου και αναγκαίου δεσμού ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη φυσική» και από την ανάκτηση του προγράμματος μιας πλατωνικής «φυσικής τού Παντός» (όπου δεσπόζει ένας «μονοκοσμικός» γενετικός νεοπλατωνισμός, προσανατολισμένος στην έκπτωση των δυνάμεων του απολύτου, έναντι της αριστοτελικής φυσικής πάντων των σωμάτων), «χρεώνοντας» ωστόσο στον Badiou την αβίαστη αναπαραγωγή τής (τυπικά μετακαντιανής) αντιπαραβολής ενός «φορμαλιστικού» και ενός «οργανικιστικού» παραδείγματος, τα οποία δεν κατορθώνουν αφεαυτών να εξέλθουν του πλαισίου που διαμόρφωσαν οι τρεις Κριτικές.¹⁰⁰⁸ Οι εργασίες τού Grant εντάσσονται στην ίδια οικογένεια

Palgrave Macmillan, 2006), δ) Henry Somers-Hall, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference* (Albany, NY: State University of New York Press, 2012). ε) Eugene Thacker, *After Life* (Chicago – London: The University of Chicago Press, 2010), καθώς και στα ελληνικά το επίμετρο του Γιάννη Πρελορέντζου στον *Μπερζονισμό*, «Η επίδραση της φιλοσοφίας τής φύσης και της φιλοσοφίας τής ζωής τού Μπερζόν στον φιλοσοφικό στοχασμό τού Ντελέζ» (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 2010), 165-181, με πρόσφατη επανέκδοση από τον εκδοτικό οίκο Gutenberg. Για την περαιτέρω πραγμάτευση του ζητήματος παραπέμπουμε τον αναγνώστη σε άλλη εργασία μας, όπου και θα παρατίθεται πληρέστερη βιβλιογραφική ενημέρωση.

1008. Βλ. Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (London: Continuum, 2006), 110 και 184, επίσης 190-206, ειδικότερα δε το καταληκτήριο τμήμα –το οποίο φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Υπερβατολογική γεωλογία»– για μια πολύ ενδιαφέρουσα αντιπαραβολή τής σελινγκιανής εκδοχής *Naturphilosophie* με τη ντελεζιανή, αφωρόσα ακριβώς τις ποικίλες διαστάσεις τής προβληματικής τού θεμελίου (λόγου, αιτίας, υπαρχής, εδάφους, υποβάθρου, βάσης, βάθους, κτλ) και την οντολογικοποίηση του υπερβατολογικού. Το συγκεκριμένο κεφάλαιο μεταφράστηκε σχετικά πρόσφατα στα γερμανικά μαζί με άλλα κείμενα υπό τον ενδεικτικό τίτλο *Die Natur der Natur* (Leipzig: Merve Verlag, 2018), 52-70. Οπωσδήποτε παρουσιάζει ενδιαφέρον ότι, αν η εργασία τού Badiou και η μονογραφία τού Hallward καταλήγουν σε μια οιονεί σελινγκιανή ανάγνωση του Deleuze, η σπουδαία μελέτη τού Grant αποτελεί μια ντελεζιανή ανασυγκρότηση του έργου τού Schelling, ευρισκόμενη ούτως σε μια παράδοξη σχέση γειτνίασης προς αυτές (αλλού ωστόσο θ' αναφερθεί και σε κατάλοιπα «φιχτείσιμου» στον Deleuze λόγω της έμφασης στην απροσδιόριστη αναπλασιμότητα κάθε προσωρινής μορφοποίησης). Όχι βέβαια ότι είναι πρωτάκουστες ή έωλες αυτές οι συσχετίσεις για όποιον είναι διατεθειμένος να εγκύψει στις λεπτομέρειες που καθιστά ορατές η μακροσκοπική οπτική τής ιστορίας των ιδεών, δεδομένου ότι «στον *Αντι-Οιδίποδα* και τα *Χίλια πλατώματα* (1980) οι Deleuze και Guattari κατασκεύασαν ένα φιλοσοφικό σύστημα που έμοιαζε μ' εκείνα που παρήγαν οι *Φυσιολόγοι* [*Naturphilosophen*], στον βαθμό που εξελάμβανε το “πνεύμα” και την “ύλη”, τον πολιτισμό και τη φύση ως το στατικό απότοκο μιας παραγωγικής επιθυμίας πρότερης των “υπερβολικά ανθρώπινων” διακρίσεων και δυϊσμών. Οι επιπτώσεις αυτού του έργου τόσο εντός όσο και εκτός Γαλλίας ήταν εντυπωσιακές – φερειπείν η *Λιβιδινική οικονομία* (1974) τού Jean-François Lyotard είχε επηρεαστεί βαθιά απ' αυτό, ενώ προξένησε μια ανανέωση του ενδιαφέροντος για συγγραφείς όπως οι Nietzsche, Bergson, ως και ο Schelling ακόμη». Βλ. Giuseppe Bianco, “Philosophies of Life”, στο: Peter E. Gordon & Warren Breckman (eds.), *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume II: The Twentieth Century* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2019), 174. Σε περισσότερο κριτικό πνεύμα, ο Manfred Frank ήταν από τους πρώτους που είχαν επισημάνει τη σύγκλιση των *Χιλίων πλατωμάτων* με τη ρομαντική φιλοσοφία τού Lorenz Oken (ο οποίος αποτελεί, μαζί με τον Henrik Steffens, ίσως τον σημαντικότερο εμπνεόμενο από τον Schelling φυσιοδίφη) στη σειρά διαλέξεων με τίτλο *Τι είναι ο νεοδομισμός;* (1982). Πρβλ. τη μελέτη των Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant & Sean Watson, *Idealism: The History of a Philosophy* (Durham: Acumen, 2011),

με τις μελέτες των Ansell-Pearson και Toscano για τη βιοφιλοσοφική παράδοση και τις αντίστοιχες γενεαλογικές αναδιμήσεις τού Montebello, επιμένοντας στη γονιμότητα ανανέωσης του οντολογικού και κοσμολογικού στοχασμού με την ενεργοποίηση σχετικά παραγνωρισμένων από τον φιλοσοφικό Κανόνα εννοιακών πόρων.

ζ) Σε άμεση συνάφεια με το προηγούμενο, τη διευκρίνιση της γενικότερης σχέσης τού ντελεζικού έργου με τη μεταφυσική παράδοση και την κληρονομιά τού κριτικισμού. Πρόκειται για ακανθώδες ζήτημα, δεδομένου ότι η δευτερεύουσα βιβλιογραφία εμφανίζεται διχασμένη γύρω από το αν ο θεμελιώδης χαρακτήρας τής φιλοσοφικής παραγωγής τού Deleuze επιτελεί κάποιο είδος μεταφυσικής (ή οντολογίας) ή επιδίδεται μάλλον σε κάποιο είδος «λογικής» (ή φαινομενολογίας),¹⁰⁰⁹ με αποτέλεσμα αποκλίνουσες αναγνώσεις τού έργου του (κάτι που δεν είναι απαραίτητα αρνητικό, ούτε

284-293. Για εύστοχες παρατηρήσεις αναφορικά με τις σχέσεις μεταξύ των δύο φιλοσόφων, βλ. ακόμη α) το άρθρο τού Christopher Groves, “Ecstasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 8, αφιέρωμα: Philosophies of Nature (1999), 25-45· β) τη μελέτη των Joshua Ramey & Daniel Whistler, “The Physics of Sense: Bruno, Schelling, Deleuze”, στο: A. Beaulieu, E. Kazarian & J. Sushytska (eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics* (Lanham, MD: Lexington Books, 2014), 91-108· γ) το τμήμα “Thinking with Deleuze” της μελέτης τού Jason Wirth, *Schelling’s Practice of the Wild: Time, Art, Imagination* (Albany, NY: SUNY Press, 2015), 55-121· δ) το συναφές κεφάλαιο της Kyla Bruff, “F. W. J. Schelling”, στο: Graham Jones & Jon Roffe (eds.), *Deleuze’s Philosophical Lineage II* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 29-49. Σημειωτέον ότι ο Badiou επίσης θα αντιπαραβάλλει τον Πλάτωνα στον Kant, αλλά για κάπως διαφορετικούς λόγους. Για μια πρόσφατη συνεξέταση των δύο φιλοσόφων, πρβλ. Elena Partene & Dimitri El Murr (επιμ.), *Kant et Platon. Lectures, confrontations, héritages* (Paris: Vrin, 2022).

1009. Ωστόσο, στην εισαγωγή τής πρόσφατης μονογραφίας του για τη φιλοσοφική διαδρομή τού Maurice Merleau-Ponty, ο Ιορδάνης Μαρκουλάτος υποστηρίζει τη σύμπτωση μεταξύ μιας ορισμένης περιγραφικής φαινομενολογίας με την κυρίως οντολογία: «Το ευλογοφανές σκεπτικό σύμφωνα με το οποίο η οντολογία είναι ασχολία εξ ορισμού θεμελιωτική –πως διακριτικό της γνώρισμα είναι η αξιωματική προσδοκία εννοιολογικών αποτελεσμάτων με οικουμενική ισχύ, η οποία αποτελεί βεβαίως και την πηγή τής κακοδαιμονίας της– και πως, κατά συνέπεια, είτε η φιλοσοφία τού Merleau-Ponty δεν θα μπορούσε να είναι οντολογία (γιατί είναι μια υποψιασμένη, θα λέγαμε, και συνεπώς μη θεμελιωτική, προσέγγιση) είτε, αν είναι όντως οντολογία, αυτό συνιστά και το θανάσιμο αμάρτημά της, [αυτό το σκεπτικό] λαμβάνει εκ των προτέρων ως δεδομένο το κατ’ εξοχήν διακυβευόμενο: αποκλείει (χωρίς καν να θέτει το ζήτημα προς συζήτηση) τη δυνατότητα μιας ριζικά εναλλακτικής οντολογικής πρακτικής, [...] μιας οντολογίας που μπορεί να είναι οντολογία ακριβώς γιατί δεν επιδιώκει τη διατύπωση οικουμενικών αληθειών –διότι το [θεωρητικά αρχιτεκτονημένο] οικουμενικό δεν μπορεί παρά να κείται πέραν του όντος– αλλά μάλλον τη φιλοσοφική ανίχνευση της λογικής συγκεκριμένων περιστάσεων, συγκυριών ή συμβάντων. Ο επίμονος προσδιορισμός τής φαινομενολογίας ως περιγραφής κατ’ ουσίαν ισοδυναμεί με τον προσδιορισμό της ως οντολογίας». Βλ. *Maurice Merleau-Ponty: Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου* (Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2018), 21-22. Βρισκόμαστε κοντά στον Deleuze όταν προσδιορίζει ως έργο τής φιλοσοφίας την οντολογία τού νοήματος (ή ακόμη καλύτερα την οντογένεσή του). Εξάλλου, με αυτόν τον τρόπο είχε χαρακτηρίσει ο Hyppolite την πρόθεση του Merleau-Ponty, όπως και του Hegel, αποσπώντας τον ευνοϊκό σχολιασμό τού νεαρού Deleuze.

άλλωστε αποθαρρυντικό όσον αφορά τις προοπτικές μιας σύνθεσης).¹⁰¹⁰ Η ανασυγκρότηση του Badiou εντάσσεται αναμφίβολα στις «μεταφυσικά» προσανατολισμένες προσεγγίσεις, εφόσον αναδεικνύει τα «κλασικά» στοιχεία της εν λόγω παραγωγής σε σχέση με την παρουσία της μετακαντιανής προβληματικής. Δεδομένου ότι έχουν υπάρξει φαινομενολογικές και αντιμεταφυσικές αναγνώσεις τού Deleuze, αξίζει να επισημανθεί ότι αυτές διόλου δεν αντιβαίνουν στην ανανέωση της μεταφυσικής. Απεναντίας μάλιστα, θα ισχυριζόμασταν ότι στο έργο τού Deleuze (περιλαμβανομένων των συνεργασιών με τον Guattari) η μεταφυσική τείνει να συμφύεται όχι μόνο με τη γνωσιολογία ή τη φαινομενολογία, αλλά και με την πολιτική, την αισθητική, την εθολογία και τον πραγματισμό, δίχως μολοντούτο να εκχωρείται ο πλούτος της στις νουθεσίες της επιστημολογικής ή ηθικιστικής ορθότητας.

Η διερεύνηση της σχέσης τού Deleuze με τη φαινομενολογία ή το εν ευρεία έννοια καντιανό πρόγραμμα περιπλέκεται από τις διαφορετικές προοπτικές που παρουσιάζει η αποτίμηση ή η επανεγγραφή της κύριας στοχοθεσίας, όπως και του ιδιώματος του φιλοσοφικού εγχειρήματός του.¹⁰¹¹ Φερειπείν, στοχεύει αυτό στην ανάδειξη της προαναστοχαστικής,

1010. Ο Zourabichvili φερειπείν απορρίπτει τον οντολογικό προσδιορισμό, θεωρώντας ότι ο Deleuze επεξεργάζεται πρωτίτως μια νέα λογική των συμβάντων, ενώ ο Badiou προσεγγίζει τον Deleuze ως πολέμιο του Kant, παρά ως επίγονό του. Ο Joe Hughes εστιάζει στη φαινομενολογική συγκρότηση του νοήματος ως ριζοσπαστικοποίηση της «γενετικής φαινομενολογίας» τού ύστερου Husserl, ενώ ο DeLanda θεωρεί ότι η κύρια φιλοσοφική συνεισφορά τού Deleuze έγκειται στη σκιαγράφηση μιας νέας ρεαλιστικής οντολογίας συμβατής με τις επιστημονικές κατακτήσεις τού 20ού αι. Βλ. αντίστοιχα τις σημαντικές εργασίες τους *Deleuze and the Genesis of Representation* (London: Continuum, 2008) και *Intensive Science and Virtual Philosophy* (London: Continuum, 2002). Για μια επισκόπηση των επιμέρους οπτικών, βλ. το δεύτερο κεφάλαιο της μονογραφίας τού Arjen Kleinherenbrink, *Against Continuity: Gilles Deleuze's Speculative Realism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 21-37, καθώς και την κατατοπιστική μελέτη τού Alistair Welchman, "Deleuze's Post-Critical Metaphysics", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 13, No. 2 (2009), 25-54. Συναφές ζήτημα αποτελεί και η διερεύνηση της επιρροής τού ντελεζικού έργου στους «νέους υλισμούς» τού 21ου αι. Πρβλ. την υποσημείωση 769. Από την άποψη αυτή, ο Deleuze συνάντησε την τύχη των μετακαντιανών φιλοσόφων, στη μελέτη των οποίων δεσπόζει το ερμηνευτικό πρόβλημα της επιλογής μιας έλλογης ανασυγκρότησης εν είδει «μεταφυσικού αποπληθωρισμού» ή της ιστορικής πλαισίωσης και της εγγύτητας προς το γράμμα και το πνεύμα των κειμένων, δηλ. το γνώριμο δίλημμα μεταξύ αφενός μιας ενεργοποίησης του φιλοσοφικού περιεχομένου διαμέσου μιας «εκσυγχρονιστικής» ανάγνωσής του και αφετέρου μιας πιστότητας ή ευαισθησίας στον τρόπο που αυτοκατανοούνταν οι ίδιοι οι συγγραφείς στη δική τους πολιτισμική συνθήκη και ιστορική συγκυρία. Συνήθως οι πλέον ενδιαφέρουσες μελέτες, όπως συμβαίνει κατά κόρον άλλωστε στις αντίστοιχες εργασίες τού Deleuze, τέμνουν διαγώνια αυτές τις εναλλακτικές: ούτε πιστή (αναπαραστατικά) έκθεση ούτε «εξημερωτική» αναβάθμιση.

1011. Ορισμένες από τις προσπάθειες οικειοποίησης της σκέψης του από φαινομενολόγους ή γόνιμης αντιπαραβολής αποτελούν τα ακόλουθα: α) Leonard Lawlor, "The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty", *Continental Philosophy Review*, Vol. 31, No. 1 (1998), 15-34. β) Alain Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie* (Mons: Éditions Sils Maria, 2004). γ) Jack Raynolds & Jon Roffe, "Deleuze and Merleau-Ponty: Immanence, Univocity and Phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 37, No. 3 (2006), 229-251. δ) Henry Somers-Hall, "Deleuze and Merleau-Ponty: Aesthetics of Difference", στο: Constantin V.

προδιασκεπτικής, προκατηγοριακής, κτλ. συγκρότησης του νοήματος στο υπόστρωμα της βιωματικής ροής τού υποκειμένου ή του «κόσμου τής ζωής» ως πρωτογενούς εδάφους υπαρκτικής εμπλοκής; Ή μήπως στην παραγωγή των ίδιων των μορφών τής «φαινομενολογικής δωρεάς», της αναπαράστασης και της επιστημονικής περιγραφής συλλήβδην, εν τη απουσία μιας «εξημερωτικής» *Urdoxa*; Στην πρώτη περίπτωση, οι φιλοσοφικές επεξεργασίες τού Deleuze παρουσιάζονται ως προέκταση του καντιανού προγράμματος και ως μια ριζικότερη μορφή φαινομενολογικής διερώτησης, αφήνοντας άθικτο ένα είδος σχετικά σταθερού «πρωτογενούς εδάφους», του οποίου κρυσταλλώσεις θ' αποτελούσαν ο κοινός νους και η τρέχουσα επιστημονική συναίνεση. Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, η αναπαράσταση επικαλύπτει οικείες δομές χρονικότητας και συγκαλύπτει βιωματικής υφής αλληλεπιδράσεις με τον κόσμο, κατά τ' άλλα τέτοιον όπως λιγότερο ή περισσότερο ορθά τον περιγράφουν οι βέλτιστες θεωρίες των φυσικών επιστημών. Εν προκειμένω υποβόσκει μια ένταση που συνήθως διευθετείται με τον σιωπηρό επιμερισμό των εργασιών, τον οποίο άρτια είχε ανιχνεύσει ο Latour: Οι μεν φαινομενολόγοι (και οι φιλόσοφοι και εκπρόσωποι των ανθρωπιστικών και κοινωνικών σπουδών ευρύτερα) κάνουν τη δουλειά τους και οι επιστήμονες τη δική τους· ενίοτε οι πρώτοι καταριούνται τους δεύτερους για την αλαζονεία και την εργαλειακή προσέγγισή τους ή ακόμη αλληλοσυγχαίρονται επειδή διασώζουν το νόημα από τις απειλές τού θετικισμού και του επιστημονισμού. Οι δε ερευνητές και φυσικοί επιστήμονες κατά βάση τούς αγνοούν (όταν δεν τους περιφρονούν επιδεικτικά), μολονότι ενίοτε προστρέχουν σ' αυτούς ως χρήζον συμπλήρωμα της επιστημονικής κοσμοεικόνας.

Στη δεύτερη περίπτωση, το εγχείρημα του Deleuze σκιαγραφείται ως προέκταση και υπέρβαση συνάμα του κριτικισμού, ως ανταγωνιστικό προς

Boundas (ed.), *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction* (London: Continuum, 2009), 123-130. ε) Dorothea Olkowski, "Philosophy of Structure, Philosophy of Event: Deleuze's Critique of Phenomenology", *Chiasmi International*, Vol. 13 (2011), 193-216. στ) Pierre Montebello, «Deleuze, une anti-phénoménologie?», *Chiasmi International*, Vol. 13 (2011), 315-325. ζ) Leonard Lawlor, "Phenomenology and Metaphysics, and Chaos: On the Fragility of the Event in Deleuze", στο: Daniel W. Smith & Henry Somers-Hall (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 103-125. η) Corry Shores, "Body and World in Merleau-Ponty and Deleuze", *Studia Phaenomenologica*, Vol. 12 (2012), 181-209. θ) Judith Wambacq, *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 2017). ι) Joseph Barker, "Resolving the Paradox of Phenomenology through Kant's Aesthetics: Between Merleau-Ponty and Deleuze", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 49, No. 1 (2018), 71-86. ια) Henry Somers-Hall, "Merleau-Ponty and the Phenomenology of Difference: *Difference and Repetition*, Chapter One", *Deleuze and Guattari Studies*, Vol. 13, No. 3 (2019), 401-415. ιβ) Alexandru-Vasile Sava, "Back to the Phenomena Themselves: The Deleuzian Mediation of Phenomenological Ideas", *Anuarul Institutului de Istorie »George Baritiu« din Cluj-Napoca - Seria HUMANISTICA*, Vol. 18, No. 1 (2020), 257-276. ιγ) Dorothea E. Olkowski, *Deleuze, Bergson, Merleau-Ponty: The Logic and Pragmatics of Creation, Affective Life, and Perception* (Bloomington: Indiana University Press, 2021). ιδ) Corry Shores, "Asubjectivity and Impersonhood in Patočka and Deleuze", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Vol. 62, No. 1 (2022), 52-85.

όλες τις παραλλαγές τής φαινομενολογίας (η διαφαινόμενη σύγκλιση με τις ριζοσπαστικότερες εκδοχές τής οποίας οφείλεται στο ότι απαντούν με *διαφορετικό τρόπο* σε επικαλυπτόμενα προβλήματα), στον βαθμό ακριβώς που προϋποθέτουν ήδη πάρα πολλά και εγκαθίστανται σ' ένα υστερογενές επίπεδο. Υπό την πρωτοκαθεδρία τής πρώτης ανάγνωσης, η δεύτερη προοπτική θα έμοιαζε με παρακινδυνευμένη ερωτοτροπία με –και αχρείαστη παραχώρηση προς– τον προκριτικό δογματισμό. Υπό την πρωτοκαθεδρία τής δεύτερης ανάγνωσης όμως είναι η πρώτη περίπτωση που εμφανίζεται ως εγκλωβισμός και περιορισμός στις εκάστοτε εκλαμβανόμενες ως θεμιτές προδιαγραφές τού σκέπτεσθαι. Είναι δηλ. η «μεταφυσικά αποπληθωριστική» προσέγγιση που καταλήγει να είναι ανεπαρκώς *κριτική*, εφόσον και ενόσω είναι *αντιμεταφυσική*.¹⁰¹² Επιπλέον,

1012. Πρόκειται για τη συνήθη αμφιλογία κάθε μεταϋπερβατολογικής παράδοσης. Δεν είναι σαφές αν η απορία αυτή μπορεί να «επιλυθεί» με φιλοσοφικά βιώσιμο τρόπο, και σίγουρα η απότομη και πρόωγη διακοπή τής πορείας τού Merleau-Ponty εξάπτει τις συναφείς αναρωτήσεις. «Εάν αληθεύει ότι ο αναστοχασμός επί του φυσικού είναι μάς επιτρέπει να μεταβούμε από μία φαινομενολογία σε μία οντολογία, σε ποιόν βαθμό η οντολογία αυτή παραμένει φαινομενολογική; Άραγε, η οντολογία τού Merleau-Ponty οδηγεί προς μια φιλοσοφία τής φύσης; Μού φαίνεται πως έτσι έχουν τα πράγματα, αλλά αυτό κατά τη γνώμη μου δεν σημαίνει ότι εγκαταλείπεται η φαινομενολογική απαίτηση/ανάγκη. Το αποφασιστικό ερώτημα που εμπλέκει το ύστατο νόημα της φιλοσοφίας τού Merleau-Ponty είναι επομένως –σύμφωνα με τον δικό μου τρόπο σκέψης– το ακόλουθο: η φιλοσοφία τής φύσης που αναδύεται στο τελευταίο έργο τού Merleau-Ponty αποτελεί την ένδειξη μιας εγκατάλειψης της φαινομενολογίας ή τον πλέον απαιτητικό τρόπο συντέλεσής της;» Βλ. Renaud Barbaras, “Merleau-Ponty and Nature”, μετάφραση: Paul Milan, *Research in Phenomenology*, Vol. 31 (2001), 22-38 [37]. Αναψηλαφώντας την πορεία τής πνευματικής του διαμόρφωσης, ο Barbaras παραδέχεται τον επιμένοντα χαρακτήρα τού ζητήματος: «Ωστόσο, ήδη από πολύ νωρίς είχα το αίσθημα μιας ασυμφωνίας [décalage], στον Merleau-Ponty, μεταξύ αφενός της περιγραφής τής φαινομενικότητας [rhénoménalité], μέσω των εννοιών τού ορατού και του αοράτου, και εκείνης του υποκειμένου, το οποίο μου φαινόταν ακόμη αρνητικά εξαρτημένο [tributaire] από τον Husserl στον βαθμό που το ίδιο το σώμα κάποιου εμφανίζεται ως μέσο να φορτιστεί/στηριχτεί [lester] η υπερβατολογική συνείδηση, η οποία είναι εξαρχής αντιληπτική, ανανεώνοντας [reconduisant] ούτως τις δυνάμεις που ισχυριζόταν ότι υπερέβαινε. Εν συντομία, η καταφυγή στο σώμα, με τον Merleau-Ponty, μού φαινόταν περισσότερο ένα πρόβλημα παρά μια λύση. Εντούτοις, η κατάσταση επιδειωνόταν στα μάτια μου με την οντολογική προέκτασή της υπό την έννοια της σάρκας. Εάν η λειτουργία τής τελευταίας συνίσταται πράγματι στο να φέρει στο φως μια συγγένεια [parenté] μεταξύ του υποκειμένου και του κόσμου, μια οντολογική υφή [texture] τής συστοιχίας, ο Merleau-Ponty, δέσμιος ακόμη της ιδέας τού προσίδιου σώματος ως παρόντος στον εαυτό του θραύσματος του εκτατού, είναι καταδικασμένος να διαιρέσει εκ νέου [à rediviser] τη σάρκα σύμφωνα με τον επιμερισμό [partage] μιας σάρκας τού κόσμου και μιας σάρκας η οποία “αισθάνεται τον εαυτό της” [est “se sentir”] και να ταλαντευτεί ούτως ανάμεσα σε μια φιλοσοφία τής φύσης όπου οι πόλοι τής συστοιχίας έχουν επιτέλους απολεσθεί και μια φιλοσοφία τής συνείδησης που εμμένει στο ενώπιος ενωπίω ενός εμμενούς αισθάνεσθαι [sentir] και ενός υπερβατικού αντιληπμένου/αντιλήμματος [perçu]». Βλ. «Renaud Barbaras par lui-même», *Cités*, No. 58 (2014), 139-140. Επίσης εκ των ένδον τής φαινομενολογικής παράδοσης –ή μάλλον κινούμενος στις παρυφές των ριζικότερων οντολογικών απολήξεών της–, ο Ιορδάνης Μαρκουλάτος αξιοποιεί στο έπακρο αυτή την αμφιθυμία και ισορροπεί ενίοτε αμήχανα στις παραπληρωματικές προεκτάσεις της. Πουθενά αλλού δεν είναι εμφανέστερη αυτή η αμφιρρέπεια από την κατακλείδα τής εξαιρετικής μονογραφίας του για τον στοχασμό τού Merleau-Ponty, όπου παρακολουθεί ακριβώς το ύστερο έργο τού Γάλλου για το χίασμα σάρκας και ιδεατότητας (όχι τυχαία, πρόκειται για την πλέον ενσυνείδητη ερωτοτροπία τού Merleau-Ponty με το ύφος τής *Φυσιολογίας*). Όταν φερειπείν γράφει ότι η

εάν δεν ιδωθεί στη μονομέρειά της, η «κριτική» οπτική όχι μόνο δεν απορρίπτεται, αλλά διασώζεται και μάλιστα προάγεται, εντειθέμενη στο ευρύτερο εγχείρημα ως μια τοπική έκφρασή του, δηλ. μια πολύτιμη –αν και όχι η απολύτως πρωταρχική– συνιστώσα. Ο πυρήνας τού ευρύτερου εγχειρήματος μάλλον συνίσταται σε μια «μη ανθρωπολογική οντογένεση του νοήματος» (και όχι απλώς του προς ημάς ή δι' ημάς χαρακτήρα τής υποκειμενικής του συγκρότησης), ήτοι σε μια θεωρησιακή ανασυγκρότηση της πραγματικότητας σ' όλη την ποικιλία των διαστάσεων και των

φιλοσοφία «[σ]υνίσταται στην επανεύρεση του νοήματος εντός τής οντολογίας μας: στην επανεγκαθίδρυση, εντός του φιλοσοφικού μας ορίζοντα –εντός των στοιχειωδών δυνατοτήτων που τον απαρτίζουν– ενός φάσματος διερωτήσεων σχεδόν παροπλισμένων: τι είναι, πώς συμβαίνει, εντός τού κόσμου όπως πρωτοταγώς, αλλά και στοιχειωδώς φιλοσοφικά, τον αντιλαμβανόμαστε, η ανάδυση του νοήματος; Στοχεύει λοιπόν η φιλοσοφία στη γενετική επανασύνδεση του νοήματος με το είναι. Στο να δείξουμε πως το νόημα δεν γεννιέται ή διάγει εκτός ή υπεράνω τού είναι, αλλά είναι η ίδια η λειτουργία τού είναι, ως είναι για μας, που γεννάει το νόημα: που υπάρχει [για μας] ως νόημα». Ή όταν βεβαιώνει πως «το επίδικο ζήτημα είναι να ξαναμιλήσει η φιλοσοφία για το πραγματικό. Να ξαναψηλαφίσει το πραγματικό κατά την ορμητική εκβολή του προς εμάς. Να ξαναψηλαφίσει τις νοηματικά έντονες, ίσως εξέχουσες, εκφάνσεις του: τις σχεδόν απτές διεργασίες νοηματικής ανάδυσης, η ίδια, ως τέτοια ανάδυση. Το στοίχημα είναι να (επαν)ιχνηλατήσει η φιλοσοφία, εντός του πραγματικού, τη στοιχειώδη υφή τής νοηματικής ανάδυσης: να ξαναγίνει, δι' ωσμώσεως με αυτές τις πυκνές [έως απτότητας] νοηματικές αναδύσεις, η ίδια, πραγματικότητα. Να ξαναυπάρξει ως είναι: περί του είναι, αλλά και περί το είναι. Ανθρωπίνως, το πραγματικό είναι νοηματικές μορφές [οι οποίες, για να υφίστανται ως ζώσα πραγματικότητα, οφείλουν να συνιστούν διαρκώς, έστω και ανεπαίσθητα, νοηματική ανάδυση, και (αδιαίρετα) για να συνιστούν απτή νοηματική ανάδυση οφείλουν να υφίστανται ως πραγματικές διεργασίες]. Αν το πραγματικό είναι νόημα, το φιλοσοφικά επεξεργασμένο νόημα δεν είναι παρά οργανικό ανάπτυγμα αυτού του διαρκώς προϋπάρχοντος αλλά και διαρκώς μεταβαλλόμενου νοήματος. Η φιλοσοφία δεν επικάθεται, ως νοηματικό περιτύλιγμα, επί του πραγματικού: ακόμα, δεν απονέμεται σε αυτό. Μάλλον, αποτελεί, όπως κάθε τι άξιο λόγου, βαθμιαία έκκρισή του: κατανόηση της παρούσας κατάστασής του, και συγχρόνως (αβίαστα, σχεδόν μαγικά), προαναγγελία του. Μεταμόρφωσή του σε λεπτοφυέστερη, αλλά δομικά συγγενή με την πραγματικότητα [μέρος της οποίας συνιστά], ύπαρξη». Ανυπερθέτως δε όταν προβαίνει στην εξής, οιονεί προγραμματική τοποθέτηση: «Αναζητώντας το νόημα επί αυτών των δύο τεμνόμενων οδών (επί της οδού από το υποκειμενικό προς το αντικειμενικό, όπως αυτή τέμνεται από, ή και πλέκεται με, την οδό από το αντικειμενικό προς το υποκειμενικό) –σαν τη γραμμή που πλέκεται με τον αποκλίνοντα εαυτό της: σαν τη γραμμή ως ο αποκλίνων εαυτός της– καταλήξαμε στη διαπίστωση της αλήθειας ως της τομής (ή και της επαλληλίας: της ακάματης ταύτισης) μεταξύ τους. Σε αυτό το έσχατο επίπεδο συναίσθησης της στοιχειώδους λειτουργίας τού είναι, αλήθεια [πριν και πέρα από την εμπειρική της επαλήθευση] είναι η διαπίστωση πως το νόημα αναδύεται ως η γεφύρωση –εν τοις πράγμασι: πριν από κάθε θεωρητική θεματοποίηση– των οντολογικών διαχωρισμών. Αλήθεια είναι η συναίσθηση της μη διαφοράς, ή η συναίσθηση κάθε διαφοροποίησης ως ορατής εντός ενός εμμενώς νοηματικού στοιχείου. Ποια είναι αυτή η [έσχατη] αντιστρεψιμότητα η οποία, συνειδητοποιούμενη, μεταλλάσσει τη διαρκή διένεξη μεταξύ ύλης και πνεύματος (που μαίνεται εντός τού φιλοσοφικού φαντασιακού μας) σε πεδίο αυτοδημιουργίας τού είναι; [...] Η δύναμη του σημασιοδοτείν [την οποία οφείλουμε να αποκαταστήσουμε φιλοσοφικά] είναι η ίδια η δύναμη της πραγματικότητας να αναμορφώνει τον εαυτό της: τίποτε λιγότερο πυκνό, οντολογικά, από αυτό». Όποια και αν είναι η πραγματική σχέση τους με το φαινομενολογικό ιδίωμα (και ανεξαρτήτως της όποιας σχετικής επίγνωσης του συγγραφέα – ή της διαφαινόμενης απουσίας της), σίγουρο είναι ότι οι διατυπώσεις αυτές δεν βρίσκονται απλώς εντεύθεν τής φιλοσοφίας τής φύσης, αλλά μετέχουν του «έκκεντρο πυρήνα» ή του «απόντος κέντρου» της. Βλ. Ιορδάνης Μαρκουλάτος, *Maurice Merleau-Ponty: Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου* (Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2018), 319 κ.ε.

δυναμισμών της, η οποία να συνιστά εξίσου επ-ανάληψή της. Αρνούμενη την περιχαράκωσή της στο καθεστώς μιας μεταμεθοδολογίας τής σκέψης ή μιας γενικής μετα-ανθρωπολογίας (λχ. μιας μεταψυχολογίας ή διαπολιτισμικής θεωρίας – ερευνητικά προγράμματα πολύ γόνιμα καθεαυτά), η φιλοσοφία κατά τον Deleuze εμπλέκει καταστατικά μια ανανεωμένη οντολογία ή μεταφυσική, νοούμενη ως χαρτογράφηση –και επιμέρους έκφραση– των δημιουργικών γίνεσθαι του Παντός.

5. Φιλοσοφικό υστερόγραφο

Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι κατά κύριο λόγο δύο τρόποι είναι διαθέσιμοι προκειμένου να αναγνωσθεί η σχέση μεταξύ των δύο φιλοσοφιών· ως προσωρινή τακτική σύγκλιση ενόψει μιας μακροπρόθεσμης στρατηγικής απόκλισης ή, αντιστρόφως, ως ενδοπαραταξιακή κλιμάκωση της έντασης ενόψει της αποτελεσματικότερης παρέμβασης (και ενώ υφίσταται μια ευρύτερη σύμπλευση στα κρίσιμα ζητήματα).¹⁰¹³ Η σχετική προσέγγισή τους μετά την εμφάνιση των

1013. Ο Badiou φαίνεται να τείνει επίσης προς τη δεύτερη προσέγγιση, αν και όχι χωρίς παλινωδίες. Βλ. για παράδειγμα διατυπώσεις όπως η ακόλουθη: «Αυτό το τολμηρό πρόγραμμα είναι ένα το οποίο προσυπογράφω ο ίδιος. Προφανώς, δεν νομίζω ότι ο Deleuze το έφερε εις πέρας επιτυχώς· ή μάλλον, πιστεύω ότι τού έδωσε μια ώθηση που το οδήγησε σε μια κατεύθυνση αντίθετη εκείνης που νομίζω ότι όφειλε να πάρει. Διαφορετικά, θα είχα προστρέξει στις έννοιες και τους προσανατολισμούς τής σκέψης του». Βλ. Alain Badiou, «Un, multiple, multiplicité(s)», *Multitudes*, No. 1 (2000), 196, αγγλ. “One, Multiple, Multiplicities”, στο: *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 67. Επίσης, στο *Μικρό φορητό πάνθεον* διαβάζουμε ότι «ο Deleuze είναι ενδεχομένως ο σύγχρονος συγγραφέας για τον οποίο έχω γράψει περισσότερο, κάπως καθυστερημένα βεβαίως. [...] Φρονώ ότι ο Deleuze ενσαρκώνει ιδιοφυώς, σχεδόν για όλα τα ζητήματα, μια στάση που είναι αντίθετη προς τη δική μου. Την περίοδο της στρατευμένης μανίας, στα κόκκινα χρόνια μεταξύ του 1966 και του 1980, όλα αυτά έπαιρναν τη μορφή μιας βίαιης αντίθεσης. [...] Πολύ αργότερα έμαθα να αγαπώ τον Deleuze, αλλά μέσα από μια διαμάχη που δύσκολα κατευνάζεται. Πλατωνισμός και αντιπλατωνισμός, σε τελική ανάλυση». Βλ. Alain Badiou, *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009), 188-189. Κατά έναν παρόμοιο τρόπο, ο Éric Alliez εντάσσει αμφοτέρους τους φιλοσόφους στην ίδια κίνηση ξεπεράσματος της φαινομενολογίας, και απεγκλωβισμού από το ιδίτυπο δίπολο της αναλυτικής φιλοσοφίας και μιας θρησκευόμενης φαινομενολογίας γαρνιρισμένης με ηθική στο *Περί της αδυνατότητας της φαινομενολογίας*, επισημαίνοντας παράλληλα την απόσταση που τούς χωρίζει. Βλ. σχετικά Éric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie: Sur la philosophie française contemporaine* (Paris: Vrin, 1995), 81-87, όπως και το προαναφερθέν κείμενο του Feltham για την αντίληψη του συμβάντος (2007). Πρβλ. Éric Alliez, *The Signature of the World, or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?*, πρόλογος: Alberto Toscano, μετάφραση: Elliott Ross Albert – Alberto Toscano (London – New York: Continuum, 2004), 34, υποσημείωση 1: «Στο *Περί της αδυνατότητας της φαινομενολογίας*. Για τη σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία (Paris: Vrin, 1995), έδειξα ότι ένα φιλοσοφικό πεδίο που άπτεται του παρόντος –μ' άλλα λόγια, η σύγχρονη φιλοσοφία ως οντολογία τού παρόντος– θα μπορούσε και [μάλιστα] οφείλει να καταστεί στοχαστικό εκκινώντας από την ιδέα μιας μέγιστης οντολογικής έντασης μεταξύ των Deleuze και Badiou. Κατά τη γνώμη μου, οι Deleuze και Badiou συγκροτούν τις ακραίες πολικότητες του σύγχρονου πεδίου, καθώς αυτό αρθρώνει αντινομικά την υλιστική αναγκαιότητά του σε ενικότητες και πολλαπλότητες». Και στο κείμενό του για την τριακονταετία τού *Αντι-Οιδίποδα*, επαναλαμβάνει ελαφρώς παραλλαγμένο το ίδιο χωρίο,

λεγόμενων «νέων φιλοσόφων», όπως και η αρνητική αποτίμηση αμφοτέρων για την αναλυτική φιλοσοφία και άλλα ρεύματα ή φαινόμενα, περιλαμβανομένης της «επικοινωνιακής» αντίληψης των ισοσθενών γνώμων, υποδηλώνει την παρουσία –για να καταφύγουμε στη μετριοπαθέστερη δυνατή διατύπωση– εάν όχι παρεμφερών, τουλάχιστον ούτε εντελώς ασύμβατων μεταξύ τους μεταφιλοσοφικών παραδοχών. Πέραν επομένως των όποιων διόλου ευκαταφρόνητων διαφοροποιήσεων, ο Badiou συντάσσεται ρητά με τον Deleuze και ευθαρσώς τον κατατάσσει στους συμμάχους, καλώντας τον –λίαν ευλόγως– ως μάρτυρα υπεράσπισης στη δίκη που ο συνασπισμός της περατότητας διεξάγει τις τελευταίες δεκαετίες απέναντι στα «δικαιώματα του απείρου». Η γνώμη μας είναι ότι η δεύτερη προσέγγιση είναι καταρχήν δυνατή και ενδεχομένως περισσότερο γόνιμη, αφήνοντας κατά μέρος ορισμένες από τις έμπλεες παθών αποκρίσεις ένθεν κακείθεν και τις ιδιοκτησιακές αντιλήψεις που τις υποβασιάζουν.

συμπληρώνοντας ότι οι δύο διανοητές αποτελούν τους δύο πόλους «όχι μόνο του σύγχρονου πεδίου της γαλλικής φιλοσοφίας, αλλά επίσης του Πραγματικού της σκέψης ως τέτοιας –στον βαθμό που η σκέψη, σε συμφωνία με την πληθυντικότητα όλων των τροπικότητων της, δεν έχει άλλη επιλογή σήμερα από το να αντιπαραβάλει στην ψευδοδημοκρατία της Αυτοκρατορίας μια υλιστική αναγκαιότητα που δεν μπορεί πλέον να τύχει επεξεργασίας ει μη μόνον με όρους ενικωτήτων και πολλαπλοτήτων. Πρόκειται για έννοιες [notions] στις οποίες οι δύο φιλόσοφοί μας αναθέτουν απόλυτα ανταγωνιστικές αποστολές, καθώς επαναδιαπραγματεύονται το θεωρητικό και πρακτικό νόημα της ίδιας της ιδέας τού υλισμού». Παρομοίως, στο κείμενό του «Badiou/Deleuze», *Multitudes*, Vol. 1, No. 1 (2000), 193: «Διότι τούτη η ανταλλαγή [θέσεων] εμπλέκει/δεσμεύει τη σύγχρονη ταυτότητα της φιλοσοφίας σε μια περίσσεια συγκροτητική ως προς τη θεσμική διαίρεσή της σε δύο μέτωπα, [το] φαινομενολογικό και [το] αναλυτικό, [διαίρεση που έχει τελεστεί] σύμφωνα με μια λογική της οποίας [μόλις] αρχίζουμε να γνωρίζουμε ότι εξουσιοδοτεί/επιτρέπει όλων των ειδών τις συμμαχίες μορφής και περιεχομένου. Επιπλέον: πέραν της ερμηνευτικής τού υποκειμένου και της τυπικής [formulaire] γλώσσας τού αντικειμένου, σε απόσταση από κάθε θεωρία που θέτει την επικοινωνία ως “τέλος/σκοπό” τής φιλοσοφίας και βοηθητική γλώσσα [langage de secours] τής πολιτικής επιστήμης, οι αντίστοιχες οντολογίες των Deleuze και Badiou σηματοδοτούν σήμερα ολοφάνερα τους ακραίους, απολύτως εχθρικούς πόλους τού σύγχρονου πεδίου. Τέτοιου όπως αφήνεται να οριστεί, στην ακόμη κακώς ονοματισμένη πραγματικότητά του, στον συγκρουσιακό και επείγοντα χαρακτήρα τού ερωτήματος περί ενός ανώτερου υλισμού. Για ν’ απελευθερώσουμε την εμμένεια –μια Ζωή: Deleuze/η Απόφαση: Badiou– από τα χίλια πρόσωπα της υπερβατικότητας που έχουν εδώ και πάρα πολύ καιρό απαξιώσει την κίνηση της πραγματικής νόησης/ευφυΐας». Αντίστοιχα, ο Alliez είχε αντιπαραβάλει, ως προς το θεωρητικοπολιτικό επίδικο, τον μπαντιουϊκό «οικουμενισμό τής χάριτος» στον ντελεζικό «υλισμό τής ζωής» στο κείμενο «Badiou. La grâce de l’universel», *Multitudes*, Vol. 3, No. 6 (2001), 26-34. Ως ανταγωνιστικούς συνοδοιπόρους και παραδειγματικούς εκφραστές επιμέρους τάσεων στο εγχείρημα σκιαγράφησης ενός σύγχρονου υλισμού –οργανούμενου γύρω από την προσπάθεια στοχασμού τού πολλαπλού και δη τού είναι ως πολλαπλού, δίχως την απαιτούμενη σπονδή στον βωμό τής γλώσσας– τούς διαβάζει επίσης ο Fabien Tarby στη μελέτη του *Matérialismes d’aujourd’hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L’Harmattan, 2005), 9-39. Αντίστοιχη είναι και η προσέγγιση του Jean-Jacques Lecercle στην προαναφερθείσα μελέτη του *Badiou and Deleuze Read Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), βλ. χαρακτηριστικά το πρώτο κεφάλαιο. Επίσης, μία από τις πλέον πρόσφατες αναφορές τού Badiou στον Deleuze υποδεικνύει τη δυνατότητα σύγκλισης, επισημαίνοντας ότι «η “αλήθεια” μπορεί κάλλιστα να λάβει ένα άλλο όνομα. Έτσι, σε ένα ολόκληρο μέρος τού έργου τού Deleuze, αυτό που εδώ αποκαλούμε “αλήθεια” ονομάζεται “νόημα”». Βλ. σχετικά τη *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015), 129.

Πράγματι, το προκείμενο «διαφέρον» –η απαραμείωτη απόκλιση των εναλλακτικών, η διαφοροποιητική αντίθεση, η διαζευκτική σύνθεση ή εγκλειστική αποσύζευξη, η ασυμμετρία των οπτικών– μεταξύ του Badiou και του Deleuze δεν φαίνεται να εδράζεται σε εντελώς ασύμβατα επίπεδα, όπου φερειπείν ο ένας θα προσήπτε στον άλλον ότι αυτό που κάνει δεν είναι φιλοσοφία, όσο στην εν πολλοίς αντίρροπη ανάπτυξη θέσεων εντός ενός ευρύτερου κοινού υπεδάφους ή υποδείγματος, στην απρόσκοπτη παρακολούθηση των συνεπειών τις οποίες υποδεικνύει μια επιμέρους διχαλοδρόμηση των κατευθύνσεων του συστήματος «σύγχρονη φιλοσοφία» ή «γαλλική φιλοσοφική στιγμή τού '60», περίπου σαν επιστροφή τής διαφοράς των φιλοσοφικών συστημάτων των Fichte και Schelling την επαύριον της περαίωσης του κριτικού προγράμματος του Kant (και βέβαια εν τη απουσία τής απόπειρας άρσης τής εν λόγω διαφοράς εντός τής εγγελιανής μορφοποίησης). Η κοινή γενεαλογία των δύο εγχειρημάτων αφορά μια κριτική και δημιουργική σύλληψη της φιλοσοφικής δραστηριότητας, ήτοι την υπεράσπιση του μάχιμου και στρατηγικού χαρακτήρα της όσο και των πειραματικών και αφεύκτως θεωρησιακών πρωτοκόλλων που η επιτέλεσή της ενεργοποιεί. Εν μέρει ενάντια στο «γράμμα» τού αλτουσεριανού κειμένου, ο Badiou επιστρέφει στην καντιανο-φίχτιανή φάση τού νεαρού Marx, εμμένοντας στο πρωτείο τού πρακτικού Λόγου έναντι του θεωρητικού και αξιοποιώντας πόρους των σύγχρονων μαθηματικών σε μια κατεύθυνση προέκτασης της μετακαντιανής κριτικής στο μοτίβο τής περατότητας, ήτοι στους κάθε λογής περιορισμούς τής σκέψης και της δράσης, οι οποίοι παρουσιάζονται ως παγιωμένοι, συγκαλύπτοντας αθέμιτα τις συγκυριακές συνθήκες τής επικράτησής, όπως και τα όρια ή «τυφλά σημεία» τους. Ο Deleuze με τη σειρά του επιστρέφει στα μετακαντιανά κυκλώματα της νοολογίας και της φυσιολογίας,¹⁰¹⁴ ανακτώντας επίσης την κριτική στις πολυειδείς κρυσταλλώσεις τού νοήματος και στην κανονιστική ηθικότητα –την «ηθική θέαση του κόσμου» εν συνόλω–, και προσανατολίζοντας το ενδιαφέρον του στις οντογενετικές διεργασίες και την «εθολογική» εξερεύνηση των δυνατοτήτων. Αντίστοιχα, η μεταμοντελοποίηση του χιάσματος μεταξύ φύσης και σκέψης προτείνεται (από τον Badiou) να διενεργηθεί υπό την αιγίδα τής αξιωματικής

1014. Σε αρκετές περιπτώσεις θα επιμένει στις δύο δυνάμεις ή μορφές ή διαστάσεις ή όψεις τού Ιανού, στη σύζευξη μιας εικόνας τής σκέψης με μιαν ύλη τού είναι, κτλ. «Εντός του βιταλισμού τού Deleuze –μιας περιβάλλουσας [enveloppante] εμμένειας που απαγορεύει κάθε τομή, κάθε απόσταση μεταξύ της σκέψης και του κόσμου–, η σκέψη δεν είναι παρά μια πτύχωση, μια κλίση/καμπή [inflexion] τού Είναι, μια αυτομετατροπή [self-modulation] τού Είναι στις Ιδέες, ως εάν το Είναι ανερχόταν στη μετάφρασή του ως σκέψης. [...] Η ελευθερία τής σκέψης δεν προέρχεται από την αποστασιοποίησή της από τον κόσμο, από τη ρήξη της με αυτόν, αλλά από την ένθεση/έμπτυξη [enveloppement] στο Είναι, του οποίου [άλλωστε] δεν αποτελεί παρά ένα απόστημα, μια μετατροπή/παραλλαγή [modulation: μετατονισμός]». Βλ. Véronique Bergen, "Deleuze and the Question of Ontology", στο: Constantin V. Boundas (ed.), *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*, μετάφραση: Constantin V. Boundas - Susan Dyrkton (London: Continuum, 2009), 14-15. Στην ελληνική μετάφραση του κειμένου για την κοινωνία τού ελέγχου, ο όρος modulation αποδίδεται ως μετατονισμός, σε συμφωνία με τα μουσικολογικά του συμφραζόμενα. Όμως ο Deleuze φαίνεται να έχει υπόψη του την κριτική τού Simondon στο υλομορφικό σχήμα, όπου προτάσσει τον όρο (αντλημένο πιθανότατα από τα συμφραζόμενά του στην ηλεκτρονική και τις τηλεπικοινωνίες) ως διαμόρφωση-μετατροπή ενός σήματος μέσω συνεχών παραλλαγών.

θεωρίας των πολλαπλοτήτων με οιονεί θεμελιωτική λειτουργία ή ως πλουραλιστική εναλλαξιμότητα των επιμέρους μοντέλων (από τον Deleuze) υπό τη ρήτρα τής ανυπόθετης παραγωγικότητας ή της «αυτογονικής» εμμένειας της σκέψης στο είναι: στον μεν Badiou βεβαιώνεται η πλατωνική συγγένεια είναι και νοείν (η μη διακρισιμότητα ύπαρξης, συνέπειας και σκέψης), στον δε Deleuze καταφάσκει η συν-γένεση φύσης και σκέψης (ύλης τού είναι και εικόνας τής σκέψης, εντασιακών παραλλαγών τού υλητικού συνεχούς και διαφοροποιητικής ενσάρκωσης των ασύνειδων Ιδεών).¹⁰¹⁵

Κατά κανόνα, η στάση των μελετητών τού Deleuze υπήρξε αρνητική απέναντι στη δημοσίευση της μονογραφίας τού Badiou, πιθανότατα επειδή δέσποζε η υποψία ότι επιχειρούσε ο συγγραφέας της να «θάψει» μετά θάνατον τον Deleuze, φέρνοντάς στον «στα μέτρα του».¹⁰¹⁶ Η καχύποπτη στάση δεν είναι αδικαιολόγητη, εάν λάβει υπόψη του κανείς τις παλαιότερες επιθέσεις, τη δυσάρεστη (και προφανώς βολική για τον Badiou) περίπτωση της εμφάνισης της εν λόγω μονογραφίας, όσο και την απομάκρυνση, η οποία διακηρύσσεται προγραμματικά εντός της, από μια διαδεδομένη εικόνα τής φιλοσοφικής χειρονομίας τού τεθνεώτος. Να καταλήξουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι, με ανέντιμο και αυτοδικαιωτικό τρόπο, ο Badiou σπιλώνει τη μνήμη τού αντιπάλου του και σκηνογραφεί εκ των υστέρων έναν φιλοσοφικό διάλογο που ουδέποτε έλαβε χώρα; Δεν συμμεριζόμαστε την πρεμούρα αυτής της διαπίστωσης, ακόμη και αν (για την ακρίβεια, επειδή εκτιμούμε ότι) περιέχονται σπόροι αλήθειας εντός της.¹⁰¹⁷ Υπό το φως των ανωτέρω παρατηρήσεων, οπωσδήποτε παρουσιάζει ενδιαφέρον ότι ο Jon Roffe, συγγραφέας τής ενδελεχέστερης μελέτης για την ανάγνωση του Badiou, την οποία επιχειρεί να ανασκευάσει σημείο προς σημείο με εξαντλητική κειμενική τεκμηρίωση, καταλήγει, θεωρώντας ότι κατόρθωσε να δείξει ότι είναι εσφαλμένη ή μονομερής σε καθέναν από τους μείζονες ισχυρισμούς που προτάσσει, σε μια συγκινητική αποτίμηση του

1015. Το ουσιώδες είναι ότι οι Deleuze και Badiou φαίνονται ν' απέχουν παρασάγγας ο ένας από τον άλλο, άπαξ όμως και απομακρυνθεί ο φακός εστίασης, μοιάζουν σαν να δίνουν την ίδια μάχη πλάτη με πλάτη. Φυσικά η εν λόγω συμπαράταξη μπορεί ν' αποτιμηθεί με περισσότερο κριτικό τρόπο. Αυτή είναι φερεπειν η ετυμηγορία τού Laruelle, όταν διαπιστώνει ότι «πρέπει ν' αρνηθούμε από κοινού τούς Deleuze και Badiou, ως αποφάσεις που είναι συμμετρικά αντίθετες, αμφοτερές όμως εξολοκλήρου φιλοσοφικές». Βλ. François Laruelle, *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy*, μετάφραση: Robin Mackay (London: Bloomsbury, 2013), 185.

1016. Δυστυχώς, την εν λόγω συνήθεια προεκτείνει ο Dosse στην εξιστόρησή του, σχολιάζοντας πως «κανένας σοβαρός αναγνώστης τού Deleuze δεν αναγνωρίζει ούτε την παραμικρή ομοιότητά του προς/με την καρικατούρα τού Badiou. Ένας παραμορφωτικός και αναζωογονητικός [recuperative] ελιγμός αυτού του είδους είναι ιδιαίτερος βίαιος, περισσότερο και από μια ντόμπρα πολεμική. Οι ντελεζιανοί το αναγνώρισαν αμέσως γι' αυτό που ήταν και αντέδρασαν στο πορτραίτο ενός ψευτο-Deleuze, όπισθεν του οποίου ήταν εύκολο να διακρίνει κανείς τον Badiou». Βλ. François Dosse, *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, μετάφραση: Deborah Glassman (New York: Columbia University Press, 2010), 372. Μια τέτοιου τύπου παθιασμένη δημοσιογραφική υπεράσπιση της εικόνας τού Deleuze αποτελεί την καλύτερη επιβεβαίωση ότι το κείμενο τού Badiou χτύπησε κάποιο «νεύρο».

1017. Όπως ευσύνοπτα διατυπώνει το ζήτημα ο «ντελεζιανός» James Williams, «[ο] Badiou είναι αναξιόπιστος μάρτυρας. Όχι ότι λέει αναλήθειες ή έχει κακή μνήμη, αλλά όσα γράφει εξυπηρετούν πρωτίστως τον δικό του σκοπό. Δεν είναι χρονικογράφος ή ιστορικός αλλά στρατευμένος». Ο αμφίθυμος χαρακτήρας τού σχολίου δεν θα πρέπει να περάσει απαρατήρητος.

πόσο συνέβαλε αυτή στην εκ νέου πρόσληψη και την προσεκτικότερη –καθότι φιλοσοφικά πιο ενήμερη– ανάγνωση του έργου τού Deleuze.¹⁰¹⁸ Πράγματι, αν η διαβόητη μελέτη τού Badiou ξεχωρίζει ακόμη εν τω μέσω της αχανούς βιβλιογραφίας για το έργο τού Deleuze, είναι λόγω του ανυπόθετα *φιλοσοφικού* χαρακτήρα της, ενώ το ερώτημα της «ευστοχίας» και της πιστής εξεικόνισης είναι αναπαραστατικής φύσεως και ως εκ τούτου δευτερογενές. Εν πάση περιπτώσει, δεν θα πρέπει να λησμονείται ότι η *Βοή τού Είναι* αποτελεί κατά πρώτο λόγο μια ακόμη απόπειρα αυτοδιαφοροποίησης και αυτοτοποθέτησης του Badiou στο σύγχρονο φιλοσοφικό πεδίο, και έπειτα μόνο μια –εντυπωσιακή ομολογουμένως, παρά τις «αστοχίες» της ή χάρη ακριβώς σ’ αυτές– μελέτη για τον Deleuze (με τη θλιβερή αφορμή τού θανάτου του).¹⁰¹⁹ Άραγε υπάρχει καλύτερος τρόπος απότισης φόρου τιμής στο έργο ενός φιλοσόφου από την παροχή ενός αρκούντως ενοχλητικού ερεθίσματος, το οποίο παρακινεί τη σκέψη ενάντια στις βεβαιότητες, τις ράθυμες συναινέσεις και τα

1018. «Διότι και αν ακόμη τα συμπεράσματα του Badiou για τον Deleuze είναι με πολλούς τρόπους εσφαλμένα, ορισμένες φορές δε βαθύτατα, ο τρόπος τής προσέγγισής του στον Deleuze, ο αποφασιστικά φιλοσοφικός και εμφορούμενος από αρχές τρόπος πραγμάτευσης, παρείχε μία από τις σημαντικότερες ως τώρα παρακινήσεις για τους αναγνώστες τού Deleuze [να τον διαβάσουν εκ νέου], μια παρακίνηση που είναι διαμιάς φιλοσοφική, σθεναρή και βαθιά. [...] Ενώ προσανατόλισε την ανάγνωσή του γύρω από την πλανερή παραδοχή τής προτεραιότητας του Ενός, ο Badiou εισήγαγε έναν νέο τρόπο εισόδου στο έργο τού Deleuze, έναν [τρόπο εισόδου] που δεν έχει πάψει να ενισχύει την πρόσληψη αυτού τούτου του έργου. Οδηγούμαστε επομένως στην παραδοχή ενός κανόνα τής σκέψης που δεν είναι άνευ συνεπειών: θα έπρεπε πάντοτε κανείς να παλεύει να έχει περισσότερους από έναν αυθέντες. [...] Ενώ πρέπει να κρίνουμε τον Deleuze τού Badiou επί τη βάση τής πιστότητας προς το κείμενο, πρέπει επίσης να επαναβεβαιώσουμε ότι υπάρχει μια μεγαλύτερη πιστότητα που τίθεται υπό διερώτηση, και τούτη είναι μια πιστότητα προς τη φιλοσοφία την ίδια». Βλ. Jon Roffe, *Badiou's Deleuze* (Durham: Acumen Press, 2012), 161-162. Πρβλ. την κατακλείδα τού ίδιου στο κείμενο “One Divides into Two: Badiou's Critique of Deleuze”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 259: «Αν, έπειτα απ’ όλα αυτά τα χρόνια, η κριτική τού Badiou στον Deleuze είναι ακόμα η μόνη που πραγματικά μετράει, είναι επειδή μάς έδειξε έναν Deleuze που δεν αναγνωρίζουμε – σε τελική ανάλυση, [πρόκειται για] ένα κατόρθωμα αντάξιο ενός φιλοσόφου».

1019. Πρβλ. Alberto Toscano, “To Have Done with the End of Philosophy”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 9 (2000), 235: «Μπορεί να φαίνεται από τα προηγηθέντα ότι ο Badiou είναι ένας απρόσεκτος αναγνώστης τού Deleuze. Κάθε άλλο. Η τακτική της παραποίησης/εσφαλμένης αναπαράστασης, στην οποία αναφερθήκαμε ανωτέρω, έγκειται κατά κύριο λόγο στην πολεμική παρουσίαση των *σκοπών* τού Deleuze, όχι στην έρευνα για την έκθεση του πού ενδέχεται να έγκεινται οι *ασυνέπειες* ή οι *αποτυχίες* τού έργου. Αυτό που είναι ιδιαίτερος συγχυτικό είναι ότι, εάν επρόκειτο να συγκατανεύσουμε στον Badiou όσον αφορά τους σκοπούς τού έργου τού Deleuze –δηλ. τη διατύπωση μιας μεταφυσικής τού Ενός–, θα ήμασταν κατά πάσα πιθανότητα ανίκανοι να διακρίνουμε τις υποτιθέμενες αποτυχίες του. Εξάλλου, εάν το ουσιώδες στη φιλοσοφία τού Deleuze είναι η προσέγγιση του “αμετάβλητου/αμετάλλακτου Ενός (αμετάλλακτου ως διηνεκούς μεταλλαγής)”, της αλήθειας του Είναι σε αντίθεση με τον μυθοπλαστικό χαρακτήρα των όντων, ο Deleuze που αναδύεται στο τέλος τού βιβλίου τού Badiou, ένας ασκητικός απολογητής τού E(ί)να(ι) [One-Being], θα ήταν ένας εξόχως επιτυχημένος φιλόσοφος».

καθησυχαστικά στερεότυπα, τα αφεύκτως περιβάλλοντα κάθε «κλασικό» στοχαστή;¹⁰²⁰ Αλίμονο, η πιστότερη στάση είναι η προδοσία.¹⁰²¹

Οι αναγνώστες τού έργου τού Deleuze ας έχουν λοιπόν κατά νου, ενόψει της παρατηρούμενης κατά την τελευταία εικοσαετία τάσης «κανονικοποίησής» του (και μάλιστα της αγιοποίησής του διά βοής, όπως αρμόζει στην ορθόδοξη παράδοση), τη ρήση τού Κωστή Παπαγιώργη σχετικά με τους κλασικούς συγγραφείς: «κανείς δεν τούς διαβάζει», αυτό είναι το αναγνωρίσιμο χαρακτηριστικό τους.¹⁰²² Έχοντας γίνει «διαχρονικοί», έχουν πάψει να είναι «επίκαιροι» (ομολογουμένως, για το ίδιο το έργο ως ένδειξη και φορέα τού ανεπίκαιρου, μια τέτοια εξέλιξη ενδέχεται να μην είναι καταστροφική και, όπως σε όλες τις περιπτώσεις, ο χρόνος θα κρίνει τι πρόκειται να αναδυθεί μόλις κατακαθίσει ο κουρνιαχτός). Έχοντας πάψει από καιρό να ενοχλούν ή να παρακινούν τη στοχαστική αλεργία, στέκονται μακάριοι στην απόσταση της μουμιοποίησής τους και της σύστοιχης απόδοσης τιμών, καθώς οι πάντες απλώνουν τα λιγδιασμένα δάχτυλά τους προκειμένου να τραβήξουν και το τελευταίο κομμάτι κρέας από το αδειανό κουφάρι, προτού αυτό βαλσαμωθεί και παραδοθεί στις επιστημότητες της τελετουργικής μνήμης. Έχοντας τις ανωτέρω επιστημάνσεις κατά νου, προσυπογράφουμε μετ' επιτάσεως τη συγκινητική αναφορά τού Roger-Pol Droit, όταν γράφει πως σε «μια εποχή αντιδραστικότητας και χειραγώγησης, όπου ο πληθωρισμός των τυποποιημένων λόγων λοβοτομεί τους εγκεφάλους, ο Deleuze παρακίνησε καθέναν από εμάς να τολμήσει ν' ακολουθήσει τους κρυφούς του δρόμους. Τα βιβλία του έδειξαν τη δύναμη που έχει κάθε μοναξιά. Το Πανεπιστήμιο προσποιήθηκε πως τάχα δεν ήξερε ότι εκείνος υπήρξε ένας απ' τους μεγάλους. Οι εξουσίες καμώθηκαν πάντοτε πως τον αγνοούν. Και καλά έκαναν: γιατί θα τον βλέπαμε να δυσανασχετεί αν τον φόρτωναν με τιμές. Αρκεί που, διαβάζοντάς τον, νιώθουμε λιγότερο φοβισμένοι. Με τον Deleuze, το γέλιο τού φιλοσόφου θα ξεσπάει ακόμη. Και θα πρέπει να τιμούμε αυτό το γέλιο».

1020. Το 1988, σε αφιέρωμα του *Magazine littéraire* στη σκέψη του, διαβάζουμε γι' αυτόν τα εξής: «Ταξιδεύει λίγο, ποτέ δεν προσχώρησε στο κομμουνιστικό κόμμα, ποτέ δεν ήταν φαινομενολόγος ή χαιντεγεριανός, δεν απαρνήθηκε τον Marx, δεν αποκήρυξε τον Μάη τού '68».

1021. Σάμπως υπάρχει άλλος δρόμος; «Πράγματι, είναι μονάχα μ' αυτόν τον τρόπο που τα πράγματα αλλάζουν, που μια σκέψη αναστατώνει/διαταράσσει [déconcerte] με την καινοτομία της και μάς οδηγεί προς χώρες [contrées] για τις οποίες δεν ήμασταν προετοιμασμένοι – χώρες οι οποίες δεν είναι εκείνες του συγγραφέα, αλλά οι δικές μας. Τόσο αληθές είναι ότι δεν εκθέτουμε τη σκέψη ενός άλλου δίχως να έχουμε μια εμπειρία που ιδιαιζόντως/καταλλήλως αφορά τη δική μας σκέψη, μέχρι τη στιγμή να “χαιρετήσουμε” [prendre congé: παίρνω άδεια] ή ν' ακολουθήσουμε τον σχολιασμό σε συνθήκες αφομοίωσης και παραμόρφωσης που δεν διακρίνονται πλέον από την πιστότητα». Βλ. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris: Éditions Ellipses, 2003), 4.

1022. Με την εύστοχη διατύπωση του Miguel de Beistegui, «[α]κόμη δεν πολυγνωρίζουμε τι αντιπροσωπεύει το όνομα “Deleuze” ούτε τη θέση που οφείλουμε να τού δώσουμε στην ιστορία τής σκέψης. Η σκέψη του τείνει να κανονικοποιηθεί, ωστόσο μικρή συμφωνία φαίνεται να υπάρχει ως προς το τι ακριβώς εισέρχεται στον Κανόνα». Βλ. *Immanence and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 1. Πρβλ. Jacques Rancière, «Η δύσκολη κληρονομιά του Μισέλ Φουκό», μετάφραση: Θωμάς Συμεωνίδης, *Χάρτης*, τεύχος 54 (2023): «Δεν υπάρχει σώμα σκέψης τού Foucault που να θεμελιώνει μια νέα πολιτική ή ηθική. Υπάρχουν βιβλία που έχουν επίδραση στον βαθμό που δεν μας υπαγορεύουν τι να κάνουμε με αυτά. Οι ταριχευτές θα έχουν δύσκολο έργο».

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Ο ΒΑΔΙΟΥ

Το ημερολόγιό της:

Ζωγραφιές με βυζιά. Τα ψώνια της εβδομάδας.

Τελευταίες αναρτήσεις:

26 Αυγούστου: «Τις Κυριακές δεν τις προσπαθώ καν». [...]

29 Αυγούστου: «Κάποιος μου είπε ότι είμαι διάφανη».

- The Boy, *Όλοι μιλάνε για τη Σιμόν*.

Η παρούσα διδακτορική διατριβή είχε ως αντικείμενο τη θεωρησιακή μεταφυσική τού Alain Badiou, όπως ο φιλόσοφος την αναπτύσσει συστηματικά –κυρίως στους τρεις τόμους τού *Είναι και συμβάν* (1988, 2006, 2018) και σε πλήθος μικρότερων έργων– προκειμένου να στοχαστεί δύο στενά συνδεδεμένα προβλήματα. Το πρώτο αφορά τη διέλευση του καινοφανούς (του συμβάντος) εντός ενός προϋπάρχοντος πεδίου, κατά τρόπον ώστε, αφήνοντας ένα ακολουθητέο ίχνος, να επέλθει ο μετασχηματισμός τής προσίδιας λογικής τού πεδίου, και, άρα, να λάβει χώρα η σκοποθετούμενη, καίτοι εκ των προτέρων αστάθμητη, αναδιοργάνωσή του. Τα πεδία που τον ενδιαφέρουν είναι οι τέχνες, οι επιστήμες, η πολιτική και ο έρωτας. Το δεύτερο πρόβλημα είναι εκείνο που ταλάνιζε ήδη τον Πλάτωνα: πώς να υπερβαστεί ο σχετικισμός των ισοσθενών γνώμων, δίχως όμως τις προκαταβολικές εγγυήσεις ενός υπερβατικού και εκ των προτέρων αποδεκτού ιδεώδους; Το εγχείρημα του Badiou επιχειρεί να επεξεργαστεί ένα συνεκτικό πλαίσιο, εντός του οποίου τα επίδικα των δύο προβλημάτων διαπλέκονται στενά, ακριβώς επειδή το είδος τής καινοτομίας που τον ενδιαφέρει στέκει αδιάφορο προς τις εν κυκλοφορία ευρισκόμενες γνώμες, προς τα υφιστάμενα ταξινομικά σχήματα, τις προγενέστερες αξιολογήσεις και τις ήδη διαθέσιμες πληροφορίες. Η συνισταμένη των δύο προβλημάτων εντοπίζεται στη διάσταση υπέρβασης του τετριμμένου και της πρόσβασης ή μετοχής στο εξέχον. Ένα τρίτο πρόβλημα ή μία τρίτη διάσταση του προβλήματος αφορά την συσχέτιση του ανυπόθετου με την οροεξαρτώμενη ύπαρξή του. Πώς η φιλοσοφία αξιώνει το απόλυτο από το εσωτερικό συγκεκριμένων κόσμων και πεδίων εκφοράς, οι οποίοι επιβάλλουν στη σκέψη αθέατους συχνά περιορισμούς; Απέναντι στα ερωτήματα αυτά, η φιλοσοφία δεν μπορεί παρά να επικαλεστεί ορισμένες αρχές, οι οποίες προφανώς δεν είναι εμπειρικής φύσεως. Η εμπιστοσύνη στο τυχαίο (κάτι μπορεί πάντοτε να γίνει), στο άπειρο (όσα είμαστε σε θέση να κατασκευάσουμε, να περιγράψουμε ή να οριοθετήσουμε επ’ ουδενί δεν εξαντλούν όσα υπάρχουν ούτε όσα μπορούμε να σκεφτούμε ή να κάνουμε) και στον ίδιο τον αξιωματικό χαρακτήρα τής σκέψης (η αρχή τής θέσης αρχών και της εκ των υστέρων δικαιολόγησης της αφετηρίας) εμπíπτουν σ’ αυτήν ακριβώς την κατηγορία.

Το σχήμα τού Badiou επομένως εκκινεί από την αστάθμητη έλευση του καινούργιου και διέρχεται μέσα από την ανάπτυξη των συνεπειών τής εν λόγω

έλευσης για την υπάρχουσα κατάσταση (ό,τι αποκαλεί «διαδικασία αλήθειας» ή –ως προς την προβολή τού αποτελέσματός της, όταν «θα έχει» λάβει χώρα ο μετασχηματισμός– απλώς «αλήθεια»), της οποίας αναπόσπαστη όψη είναι η υποκειμενοποίηση (ήτοι η ενεργή υπαρξιακή εμπλοκή ατόμων, τα οποία ενδεχομένως στέκονταν μέχρι πρότινος αδιάφορα ή αδρανή ως προς τη διακύβευσή της, αλλά συγκροτούνται πλέον ως υποκείμενα της εν λόγω διαδικασίας εφόσον και ενόσω συμμετέχουν στην ανάπτυξή της). Εν ολίγοις, το αποτύπωμα του συμβάντος θα πρέπει να τέμνει διαγώνια όλες τις υφιστάμενες νόρμες, μη υπαγόμενο στις κατασκευαστικές ικανότητες της κυρίαρχης στην κατάσταση γλώσσας (υπερβαίνοντας τους διαθέσιμους πόρους τής τελευταίας και την εμβέλεια των προσηκουσών σ' αυτήν λειτουργιών διάκρισης και καταχώρισης). Όθεν και η κομβική σημασία που αποκτά για τον φιλόσοφο η διαλεκτική πραγμάτευση του πεπερασμένου και του απείρου, η οποία στην περίπτωση του Badiou ενημερώνεται από τις σχετικές επεξεργασίες των μαθηματικών από τον Cantor και δώθε.

Γενικότερα, τα μαθηματικά βρίσκονται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Badiou, αφού, ως στοχασμός πάνω στο «αμιγές πολλαπλό» (ήτοι πάνω σε κάθε δυνατή συνεπή δομή, ανεξαρτήτως τού αν απαντά αυτή στον φυσικό χώρο ή στην εμπειρία), αναδεικνύονται από τον φιλόσοφο ως η κατεξοχήν οντολογία (ως το αρμόδιο καθεστώς λόγου για το είναι *ως είναι*, πέραν δηλ. συγκεκριμένων πεδίων αναφοράς, θεματικής περιοχής ή τύπου οντοτήτων). Ως εκ τούτου, τα παραδοσιακά ζητήματα, τα οποία απασχόλησαν ιστορικά τη μεταφυσική ως «πρώτη φιλοσοφία», μπορούν να τύχουν πλέον επαρκούς πραγμάτευσης μόνον εντός τής αξιωματικής θεωρίας συνόλων, της «βασικής γλώσσας» των μαθηματικών. Ωστόσο, το τρίπτυχο του συμβάντος, της αλήθειας και του υποκειμένου διαφεύγει από τη συνήθη οργάνωση των διαφορετικού τύπου καταστάσεων, και η φιλοσοφία κατά τον Badiou βρίσκει έναν ανανεωμένο ρόλο στην επεξεργασία ενός συνεκτικού σχήματος για τον στοχασμό αυτής της μετασχηματιστικής δυναμικής στα πεδία που αναφέρθηκαν.

Στους στόχους τής εργασίας μας συγκαταλέγονταν: α) Η ανάδειξη της πρωτοτυπίας και της ιδιάζουσας φυσιογνωμίας τού συστήματος του Badiou. β) Ο έλεγχος της συνοχής, των ορίων και της εμβέλειάς του. γ) Η ανάδειξη της επιμονής ενός «κλασικού» ύφους τού φιλοσοφείν, ήτοι ενός θεωρησιακού τρόπου πραγμάτευσης, ο οποίος φαίνεται να αφηγά τις προδιαγραφές που έθεσε η γνωσιοθεωρητική μετριοφροσύνη τού καντιανού εγχειρήματος (ίσως του κατεξοχήν μοντέρνου προγράμματος οριοθέτησης των φιλοδοξιών τής μεταφυσικής και συνετής διαχείρισης των αντινομιών της). δ) Η ιστορικοφιλοσοφική του πλαισίωση εντός τού πεδίου τής σύγχρονης φιλοσοφίας και δη της γαλλικής.

Θεωρητικά προαπαιτούμενα της εργασίας μας αποτελούν:

α) Η γενική εποπτεία τής φιλοσοφικής παραγωγής στη Γαλλία από τον Β'ΠΠ ίσαμε την τρέχουσα ιδεοκίνηση, με έμφαση στις συζητήσεις των δεκαετιών τού 1960 και 1970 (γύρω από τον δομισμό και τη διαφορά, φερειπείν), δεδομένου ότι ο Badiou θα κάνει την εμφάνισή του στο φιλοσοφικό προσκήνιο ορμώμενος από τον «κύκλο» περίξ του μαρξιστή θεωρητικού Louis Althusser, και θα αντιπαρατεθεί με πλείστες φιλοσοφικές

τάσεις και ρεύματα, όπως οι γαλλικές προσλήψεις του Heidegger, οι «μεταμοντέρνες» τάσεις, η γλωσσοκεντρική αναλυτική φιλοσοφία, το τηλεοπτικό φαινόμενο των «νέων φιλοσόφων», ο νεοκαντιανισμός του λόγου περί «ανθρωπίνων δικαιωμάτων», η «θρησκευτική στροφή» της γαλλικής φαινομενολογίας γύρω στο 1990, κτλ. Με ορισμένες απ' αυτές τις τάσεις η σχέση του θα είναι απλώς πολεμική, εντούτοις με άλλες θα λάβει χώρα μια γόνιμη αναμέτρηση, η οποία θα τροφοδοτήσει την κατεύθυνση της προϊούσας θεωρητικής εργασίας του μέχρι τις μέρες μας.

Από αυτή την άποψη, ιδιαίτερης μνείας χρήζουν οι πληθωρικές φιλοσοφικές επεξεργασίες του Gilles Deleuze, στη σχέση των οποίων με το έργο του Badiou αφιερώσαμε το τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής μας. Ο Deleuze φαίνεται ότι αποτελεί κατά κάποιον τρόπο τη φιλοσοφική «νέμεση» του Badiou, αφού καταπιάνεται με τα ίδια ή παρεμφερή ζητήματα (της ανάδυσης του καινοφανούς, της ανανέωσης της μεταφυσικής βάσει των τρεχουσών επιστημονικών κατακτήσεων, της δημιουργίας σε όλα τα επίπεδα, της μορφογένεσης και της ατομίκευσης, της πολλαπλότητας, της σχέσης της φιλοσοφίας με το «εκτός» της, των χειραφετικών προοπτικών της, κτλ.) με αρκούντως διαφορετικό και υπό ορισμένες απόψεις συμμετρικά αντίθετο τρόπο, ενώ μοιράζεται την κριτική στάση του Badiou απέναντι στις προαναφερθείσες τάσεις· διόλου παράξενο λοιπόν που ο Badiou έχει αφιερώσει ουκ ολίγα κείμενα στη σκέψη του, με αποκορύφωμα τη μονογραφία του 1997.

β) Η πολυσχιδής και εκτεταμένη αξιοποίηση εννοιολογικών πόρων από τα μαθηματικά, στο μέτρο και τον βαθμό που το επέτρεψαν οι δυνάμεις μας. Πέραν της αξιωματικής συνολοθεωρίας (ZFC), ο Badiou καταφεύγει στη θεωρία των κατηγοριών (και συγκεκριμένα τη θεωρία των τόπων), την άλλη μεγάλη υποψήφια για την κατάληψη του ρόλου της γλώσσας θεμελίωσης των μαθηματικών, η οποία αναπτύχθηκε από τα μέσα του 20ού αι. και δώθε. Επίσης, ο φιλόσοφος αξιοποιεί τη θεωρία των «μεγάλων πληθικών» (large cardinals) η οποία ασχολείται με την τυπολογία των διαφορετικών απείρων, ήτοι των μεγαλύτερων του ω/\aleph_0 (του αριθμήσιμα άπειρου, του οποίου η πληθικότητα είναι εκείνη του συνόλου των φυσικών αριθμών). Υπενθυμίζεται ότι βασική συνέπεια της καινοτόμου σύλληψης του Cantor αποτέλεσε η απόδειξη της αντιδιαισθητικής παραδοχής περί της ύπαρξης απείρων διαφορετικών μεταξύ τους και υπερβαινόντων την επικράτεια του αριθμήσιμου. Ο Cantor απέδειξε ότι ήταν θεμιτό να τα συλλάβει ο νους δίχως αντιφάσεις, αλλά η ακριβής οριοθέτηση και λειτουργία τους εντός των μαθηματικών αποτέλεσε πεδίο σφοδρών αντιπαραθέσεων με φιλοσοφικές, μεταμαθηματικές και οντολογικές προεκτάσεις. Ο Badiou αναφέρεται επίσης στα συναφή πεδία της θεωρίας αριθμών, της θεωρίας μοντέλων, στα θεωρήματα και τις αποδείξεις των Bertrand Russell, Kurt Gödel, Paul Cohen, William B. Easton, Leopold Löwenheim, Thoralf A.

Skolem, Alexander Grothendieck, Herbert Kenneth Kunen, Dana S. Scott, Ronald B. Jensen, κτλ.

γ) Οι μεταφιλοσοφικές παραδοχές τού Badiou, δηλ. οι αντιλήψεις του για την ίδια τη δραστηριότητα του φιλοσοφείν, τα μέσα και τις σκοπεύσεις, τον ρόλο και την προσίδια λειτουργία του. Δεδομένης της διαφοράς της από τις τέχνες και τις επιστήμες (και επίσης από την πολιτική), αλλά και του «εκθρονισμού» της από τα μαθηματικά όσον αφορά την πραγμάτευση των καθαυτό οντολογικών ζητημάτων, η φιλοσοφία γίνεται κατά κύριο λόγο γενική θεωρία τού συμβάντος. Διαμέσου της επεξεργασίας ενός «συμβαντολογικού σχήματος» ικανού να δεξιωθεί τις αξιοσημείωτες μεταβολές που λαμβάνουν χώρα στους διαφορετικούς τύπους καταστάσεων –όπου, κατά τον φιλόσοφο, οι άνθρωποι εκτίθενται σε διεργασίες μέγιστης υπαρξιακής έντασης–, η φιλοσοφία υπηρετεί το ηθικοπρακτικό αίτημα της ελεύθερης και ευτυχισμένης ζωής (την οποία, ως συνεχιστής ενός σύγχρονου και ιδιάζοντος πλατωνισμού, ο Badiou συλλαμβάνει ως ζωή υπό τη σκέπη τού αληθούς ή της Ιδέας) σε αντιδιαστολή προς την παράδοση στις καταναλωτικές συνήθειες, τις ιδιωτικές βιοστρατηγικές, τον χλιαρό ηδονισμό και την καταφυγή σε μια καθημερινότητα χαμηλών εντάσεων, απαιτήσεων, συγκινήσεων και προσδοκιών. Αναδείχθηκε επίσης η διάκριση που εισηγείται ο Badiou μεταξύ του φιλοσοφείν και του εσωτερικού του διπλοτύπου, της σοφιστικής και της «αντιφιλοσοφίας».

Εάν τώρα «χωλαίνει» κάπου η σκέψη του Badiou, τούτο το σημείο θεωρούμε ότι θα πρέπει να αναζητηθεί μάλλον στις καταστατικές παραδοχές της, οι οποίες, μακράν του ν' αποτελούν μειονεκτήματα, συνεισφέρουν στην ιδιοφυσιογνωμία της. Αυτές είναι μόλις δύο: Αφενός η κατάφαση στη δυνατότητα των συμβάντων (όθεν απορρέει η «επένδυση» στην απειρία των καταστάσεων) και αφετέρου ο «πανλογισμός» ή «νοοκεντρισμός» τού Badiou, που ίσως δεν έχει όμοιο στην Ευρώπη από την εποχή τού Hegel. Ο «ανθρωποκεντρισμός» αυτός και η επένδυση στην ύπαρξη μη κατασκευάσιμων απείρων αποτελούν το διπλό υποστήριγμα του μπαντιουϊκού συστήματος.

Όσον αφορά την πρώτη, ασφαλώς μπορεί κανείς να αμφισβητήσει την ύπαρξη συμβάντων εν γένει, όπως και την απειρότητα των «ιστορικών» καταστάσεων που θα τα φιλοξενούσαν. Όμως τούτη η θέση δεν είναι εύκολα υπερασπίσιμη, διότι θα έπρεπε να εξηγήσει κανείς πώς φερεϊπείν εμφανίστηκε ένας Kafka (και όχι απλώς τι τον διαφοροποιεί από την Κάλη Καρατζά, εάν υπάρχει κάτι, ούτε τόσο τι διαφοροποιεί τους Pink Floyd από τον Αντρέα Μικρούτσικο ή τον David Bowie από τη Ζωζώ Σαπουντζάκη, ούτε επί τη βάση τίνος κριτηρίου θα ήταν θεμιτό να διαφοροποιηθεί αξιολογικά η τάδε από τη δείνα ερμηνεία από την εκτενή καριέρα τής Αλίκης Βουγιουκλάκη – εμπειρικές οπτικές για συναφείς αξιολογήσεις προσφέρονται άφθονες), ήτοι πώς συλλαμβάνεται το καινούργιο μέσω της ανασύστασής του από το παλαιό: ο Badiou απορρίπτει αυτή την επιχειρηματολογία και επισημαίνει την ανάγκη αυτοτοποθέτησης στο μέλλον που εκ των υστέρων θα έχει ανασκευάσει το παρελθόν

του. Το πρόβλημα εν ολίγοις αφορά την ύπαρξη κάποιου εμμενούς κριτηρίου αξιολόγησης – ο Badiou το αναζητεί στη διατομή α) τής έλευσης του καινοφανούς διαμέσου του παλαιού, με την β) ασκούμενη έλξη ή πίεση του αιωνίου, του απείρου και του καθολικού πάνω στο μερικό, το πρόσκαιρα ηγεμονικό και το πεπερασμένο. Ίσως υποθέσει κανείς ότι δεν είναι αναγκαία η προσφυγή στο άπειρο και το μη κατασκευάσιμο για τη λυσιτελή πραγμάτευση αυτών των ζητημάτων. Σε κάθε περίπτωση, μπορεί να δειχθεί εύκολα ότι μια ακόμη και περιορισμένης πολυπλοκότητας «ιστορική κατάσταση» δεν είναι εύκολο να «μοντελοποιηθεί» δίχως την καταφυγή σε απροσδιόριστα μεγάλα αριθμητικά «μεγέθη» – το αν τώρα χρειάζεται αυτά να τεθούν ως άπειρα, είναι ένα ανοικτό θέμα, που δεν είναι δυνατόν να λυθεί «διά παντός» και δίχως την ανάληψη του ρίσκου που αναλογεί στην κάθε επιλογή. Ο Badiou δεν διστάζει ν' αποφασίσει, δεν κρύβει όμως ότι πρόκειται για το πεδίο μιας «μεροληπτικής» τοποθέτησης, ώστε φαντάζει ανόητο να τον εγκυβεί κανείς για πονηρές μεθοδεύσεις (και ο εμπειρικός σκεπτικιστής *αντιεμπειριστικά* αποφασίζει εναντίον τής ύπαρξης του εκλαμβανόμενου ως «υπερεμπειρικού»). Υπάρχουν ζητήματα όσον αφορά τα οποία απλώς δεν γίνεται να μην διαλέξει κανείς, και όπου κάποιος ενδοφιλοσοφικός «μπούσουλας» που να νομιμοποιεί τη μία ή την άλλη κατεύθυνση δεν είναι διαθέσιμος εξαρχής: αυτό πρεσβεύει ο Badiou, αναλαμβάνοντας τις συνέπειες (μάλιστα τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι αυτά ακριβώς που δεν μπορούν να διευθετηθούν επί τη βάσει εμπειρικών τεκμηρίων ούτε να τελεσιδικήσουν σε οποιοδήποτε «δικαστήριο του Λόγου», δίχως μολοντούτο να αναιρείται η απαίτηση λογοδοσίας και δικαιολόγησης). Έτσι ο ίδιος αυτοτοποθετείται στην προοπτική ριζικών μετασχηματισμών και εξαιρετικών υπερβάσεων, ενώ κάποιος άλλος θα μπορούσε εξίσου εύλογα να εγκατασταθεί εν τω μέσω βαθμιαίων μεταβάσεων και αλλαγών «χαμηλής έντασης». Εν πάση περιπτώσει, το φιλοσοφικά ενδιαφέρον έγκειται στη θεματοποίηση της οριοθέτησης και της διαμεσολάβησης μεταξύ των διαφορετικών επιπέδων, καθήκον που ο Badiou δεν περιφρονεί. Ο αξιωματικός χαρακτήρας τού έργου του νομιμοποιείται αναδρομικά από την πραγματικότητα της απόφασης. Κάθε απόφαση που δεν συνιστά απλώς υστερογενή εκλογίκευση ή αλγοριθμική διεκπεραίωση μιας εντολής παραμένει αινιγματική στη ρίζα της και αυτοαναφορική. Εντός της φιλοσοφίας μπορεί να δικαιολογηθεί από την αναδρομική επενέργεια των συνεπειών – είναι η φιλοσοφία που αποφασίζει και στο δικό της επίπεδο κρίνεται η όποια επιτυχία. Τα μαθηματικά παρέχουν ένα πειστικό μοντέλο (κατά την κρίση του ίδιου του Badiou, το πλέον πειστικό ή το λιγότερο διαφιλονικούμενο) τού πώς αυτό μπορεί να συμβαίνει με ορθολογικό τρόπο.

Από τον «πανλογικισμό» του θα μπορούσαμε να εξαγάγουμε ένα άτυπο αξίωμα: οτιδήποτε δεν είναι αντιφατικό, οφείλει κατ' αρχήν να συζητηθεί ως ενεργός δυνατότητα. Παρενθετικά αναφέρουμε πως τούτες οι τάσεις επικέντρωσης στη ριζική, εγγενή ενδεχομενικότητα του πραγματικού, υπό τη θεωρησιακή τόλμη τής σκέψης που τη βεβαιώνει και την επωμίζεται, διαγράφονται ακόμη πιο ανάγλυφα στο έργο τού Quentin Meillassoux, που φτάνει να θέτει την ανέναντη των σωμάτων ως

ορθολογικό αίτημα.¹⁰²³ Ο Badiou έχει αναφερθεί άλλωστε στη μεταξύ τους διαφορά ως αφορώσα την απόδοση πρωτοκαθεδρίας είτε στην «ενδεχομενικότητα της αναγκαιότητας» (υπάρχουν δεσμευτικές λογικές και συνεκτικές μορφοποιήσεις, εξαρτώνται όμως από αστάθμητους παράγοντες) είτε στην «αναγκαιότητα της ενδεχομενικότητας» (όλα είναι δυνατό ν' αλλάξουν ανά πάσα στιγμή και καθ' οιονδήποτε τρόπο – και μάλιστα χωρίς λόγο, είμαστε όμως σε θέση να το γνωρίζουμε με βεβαιότητα, ανεξάρτητα από την όποια εμπειρική επίρρωση ή αντένδειξη). Σ' ένα γενικότερο επίπεδο, θα παρατηρούσαμε ότι ο Meillassoux φαίνεται να καταλαμβάνει μια ενδιάμεση τοποθέτηση μεταξύ των Deleuze και Badiou, γέρνοντας πάντως προς τη μεριά τού δεύτερου.

Έχοντας καταθέσει αυτή την οπτική, προτείνουμε η θέση τού Badiou για τα μαθηματικά να διαβαστεί η ίδια ως μια μετασυμβαντική ευρετική υπόθεση. Και ενώ δεν βρίσκουμε κάποιον σοβαρό λόγο για ν' απορριφθεί η θέση των μαθηματικών ως του αρμόδιου περί του είναι-ως-είναι λόγου, δεν βρίσκουμε επίσης κανέναν λόγο να περιοριστεί το πεδίο αυτό στα μαθηματικά και τη συγκεκριμένη εκδοχή τους, την οποία προτείνει ο Badiou. Πράγματι, υπάρχει μία τουλάχιστον διαφορετική προσέγγιση του «μαθήματος» που αποφεύγει τον θετικισμό και τον «πυθαγορισμό»: ο προσανατολισμός του όχι σε εκείνο που μοιάζει να επιστρέφει (λχ. οι αναλλοίωτες μορφικές σταθερές των παραλλαγών), αλλά σε ό,τι, ακριβώς, δεν επιστρέφει (ει μη μόνον ως επιστρέφει της διαφοράς: ως παραγωγή στη σκέψη τής δομής που προσήκει στο ανεπίστροφο ή ως σκέψη μιας τέτοιας παραγωγής). Αυτή η ούτως ειπείν «ποιητικοποίηση» του μαθημίου εκφράζεται σε ό,τι θα μπορούσαμε να διακρίνουμε ως «θερμοδυναμικό ρεύμα» (όπου το μοντέλο είναι μάλλον οι ενεργειακές αλληλεπιδράσεις και μετασχηματισμοί και κατόπιν οι δικτυώσεις και τα κυβερνητικά κυκλώματα),¹⁰²⁴ και ως συνέπιά της θα είχε την «συμβαντοποίηση» της φύσης (η οποία δεν θα λογιζόταν τότε ως κάτι διαφορετικό από ετερογενείς, συναρμοζόμενες και αποσυναρμοζόμενες μηχανές παραγωγής συμβάντων), την (οιονεί σύμπτωση, παρά) «εξίσωση»: είναι \approx συμβάντα, την επαναδιαμόρφωση και τον επαναπροσανατολισμό τού λόγου περί του είναι από τη σκοπιά μιας γενικής

1023. Στο αδημοσίευτο έργο του *Θεϊκή ανυπαρξία*, το οποίο αποτελεί επεξεργασμένη εκδοχή τής διατριβής του και έχει αποκτήσει οιονεί θρυλικές διαστάσεις στο πέρασμα των χρόνων, με τον Meillassoux να το συλλαμβάνει πλέον ως ένα συστηματικό εγχείρημα (βλ. το παράρτημα στη μονογραφία τού Harman για εκτεταμένα αποσπάσματα, ενώ μια εκδοχή του δημοσιεύτηκε στα γαλλικά το 2011). Στο σημείο αυτό ας μάς επιτραπεί μια διευκρίνιση προς αποφυγήν παρεξηγήσεων: τα όσα αναφέρουμε (για τον Meillassoux εν προκειμένω, αλλά κυρίως) για τον Badiou θα πρέπει να ιδωθούν *τουλάχιστον* στον ίδιο βαθμό ως *φιλοφρονήσεις*, όσο και ως *δυνητικές* επικρίσεις. Αποπειρώμαστε να εντοπίσουμε πιθανά τυφλά σημεία («κερκόπορτες», ούτως ειπείν), δεν συμεριζόμαστε απαραίτητα την εκτίμηση ότι συνιστά καίριο πλήγμα η ενδεχόμενη εύρεσή τους. Η φιλοσοφία δεν είναι πρωτίστως χαλαρωτική «νοητική γυμναστική» ούτε παιχνίδι ανασκευής άλλων συστημάτων ούτε φυσικά σωρευτική πρόοδος στη συλλογή γνώσεων – από αυτήν την τρέλα απομακρυνθήκαμε νωρίς. Όλοι γνωρίζουν ότι ο μέσος φοιτητής φιλοσοφίας είναι σε θέση να «ανασκευάσει» τον Πλάτωνα, αλλά, φευ, δεν είναι Πλάτωνας.

1024. Έχουμε υπόψη μας τη θεωρησιακή ενεργειακή προσέγγιση που σκιαγραφείται στα έργα των Nietzsche, Freud, Bergson και Bataille, καθώς και στοχαστές όπως τους Simondon, Deleuze, Guattari, Stengers, Καστοριάδη, Latour, Serres, Morin και πολλούς άλλους που εμπνέονται ή όχι από αυτούς.

θεωρίας τού συμβάντος, διαφορετικά ορισμένου –και λιγότερο σπάνιου σε σχέση με ό,τι η κατεύθυνση του Badiou επιτρέπει στο σημείο αυτό–, όπου ό,τι ο Badiou περιγράφει ως «κρατούσες δομές» των διαφόρων πεδίων δεν θα αποτελούσαν παρά παροδικές μορφικές αποκρυσταλλώσεις και ιζηματοποιημένα ίχνη των διαφόρων συμβαντικών γίνεσθαι και όπου το «είναι» δεν θα συνιστούσε παρά την κλωστή, το εκάστοτε προσωρινό, στιγμιαίο και εύθραυστο νήμα κατά τη μετάβαση από την παραγωγή τού ενός συμβάντος σε εκείνη του «επόμενου». Θα ήταν άδικο –και ασφαλώς μάταιο– να αναζητούσαμε μια τέτοια κατεύθυνση στον Badiou (μολονότι η προσέγγισή του θα είχε να συνεισφέρει πολλά, και υπό μίαν έννοια έχει ήδη συνεισφέρει), εφόσον σε αυτήν ακριβώς αντιτίθεται, όταν έχει ως διακηρυγμένο στόχο τη σκέψη τού ρομαντισμού και των κληρονόμων του. Όμως, τίποτε δεν μάς εμποδίζει από το να την ακολουθήσουμε, και μάλιστα εκ των ένδον τής εξίσωσης του Badiou (και όχι διά μιας αρχετυπικά «ρομαντικής» χειρονομίας προσφυγής στο ποίημα *ενάντια* στη σκέψη τού «μαθήματος»). Σ' ένα γενικότερο σχόλιο, νομίζουμε ότι αυτή είναι η σημαντικότερη παράπλευρη ωφέλεια του σύνολου εγχειρήματος του Badiou: ότι ακριβώς ανοίγει χώρο στη σκέψη,¹⁰²⁵ ακόμη και για προσανατολισμούς

1025. Το ενδιαφέρον των αγγλοσαξονικών αναγνώσεων έγκειται ακριβώς στο εκλαμβανόμενο ως μειονέκτημά τους, ήτοι στην απόσπαση ενός φιλοσοφήματος από τα αρχικά του συμφραζόμενα (στην περίπτωση του Badiou, τούτα άπτονται της πιστότητας στην κληρονομιά τού Μάη *ενάντια* στις απόπειρες αντιδραστικής συσκότισης της σημασίας του, αλλά και της νοησιαρχικής και εννοιοκρατικής παράδοσης της επιστημολογίας, *ενάντια* στον αφελή εμπειρισμό των παρατηρήσεων ή τον θετικισμό των γεγονότων). Οι διορατικότεροι από τους σχολιαστές του άλλωστε υπαινίσσονται ή υποδεικνύουν αυτή τη διάνοιξη, έπειτα από το αρχικό κύμα εξηγητικών εισαγωγών στη σκέψη του. Πρβλ. Burhanuddin Baki, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London – New York: Bloomsbury, 2015), 250: «Το πρόσθετο καθήκον/έργο, για όποιον επιθυμεί να προεκτείνει το συμβάν τής εξίσωσης του Badiou, θα ήταν [αφενός] να αναπτύξει/χτίσει επί τη βάσει του προγράμματος συνδυνατότητας [που πρότεινε ο ίδιος], εγκύπτοντας λεπτομερέστερα στη συνολοθεωρία από κοινού με τα μαθηματικά τού εξαναγκασμού [forcing], ή [αφετέρου] να εξετάσει έτερα μαθηματικά πεδία πέραν της επιστήμης των συνόλων. Ίσως δεν χρειάζεται ν' αποδεχτεί κανείς τις συγκεκριμένες προτάσεις που προσφέρει το *Είναι και συμβάν*. Ίσως είναι αρκετό να στρατευθεί κανείς στη δυνατότητα ότι τα μαθηματικά μπορούν ακόμη να συνεισφέρουν με βαθύ και δραματικό τρόπο στα πλέον βασικά φιλοσοφικά και μεταφυσικά προβλήματα». Επί παραδείγματι, ο (σελλαρσιανών ευαισθησιών) Fabio Gironi επιχειρεί μια φυσιοκρατική ανάγνωση, επέκταση και τροποποίηση της φιλοσοφίας τού Badiou. Προκειμένου να το κατορθώσει αυτό, υιοθετεί την «πυθαγόρεια» θέση («μαθηριαλισμός» [matherialism], ένα λογοπαίγνιο με τα μαθηματικά, τον υλισμό και ενδεχομένως τον ρεαλισμό) αντιστοιχίας τής επικράτειας των μαθηματικών δομών με ό,τι υπάρχει, συνθέτοντας όψεις τού ρεύματος του *οντικού δομικού ρεαλισμού* (OSR), που έχει αναπτυχθεί πρόσφατα στη φιλοσοφία τής επιστήμης, με εκείνες μιας γνωσιακής-εξελικτικής προσέγγισης της ανάδυσης και ανάπτυξης των ορθολογικών διεργασιών σκέψης στον άνθρωπο. Το αποτέλεσμα, όπως ήταν αναμενόμενο, τον φέρνει εγγύτερα στις «θετικιστικές» αναγνώσεις τού Deleuze, αλλά με μικρότερη έμφαση στον πλουραλισμό και τα έγχρονα γίνεσθαι. Είναι ίσως το τίμημα της μετάβασης στον Kant, της επιστροφής από την οντολογία στην επιστημολογία, εφόσον ως σκοπό του έχει να παράσχει μια γείωση της μαθηματικής οντολογίας τού Badiou στις εμπειρικές επιστήμες. Βλ. το μελέτημά του *Naturalizing Badiou: Mathematical Ontology and Structural Realism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), 143: «Στερούμενη ενός σαφούς εμπειρικού ερείσματος, η οντολογία τού Badiou μπορεί στην καλύτερη περίπτωση να λειτουργεί ως αναλογικό μοντέλο για το ιδανικό για τον ίδιο είδος στρατευμένης πολιτικής πρακτικής, όμως παραμένει ανίκανη να προσφέρει την παραμικρή διάραση στις μη ανθρώπινες πραγματικότητες».

διαφορετικούς από τον δικό του, τους οποίους ο ίδιος ενδεχομένως δεν θα προέκρινε ούτε θα συμμεριζόταν.

Το σύστημα του Badiou μπορεί να αναγνωσθεί ως θεωρία τού συμβάντος και ως θεωρία παραγωγής φιλοσοφικών συστημάτων (εν προκειμένω του εαυτού της). Εστίασαμε στη δεύτερη διάσταση, καθώς οι όροι τής φιλοσοφίας εγγράφονται ενδοφιλοσοφικά δίχως απλώς να αντιγράφονται. Πιθανόν η μελέτη μας να ενδιαφέρει λίγο τους πολιτικούς αγωνιστές, τους καλλιτέχνες, τους επιστήμονες ή τους ερωτευμένους (όπως και όλους τους υπόλοιπους). Στα χειρότερα του, ο Badiou ακούγεται σαν ένα σύγχρονο επαναπροβάρημα του πλατωνισμού σε χαϊντεγκεριανολακανικό ιδίωμα. Στα καλύτερα του, ακούγεται σαν Πλάτωνας σε εξαιρετική φόρμα και μεθυσμένος από τα προϊόντα εκλεκτών αμπελώνων τής σύγχρονης θεωρίας. Θα μπορούσε βέβαια να υποστηριχθεί ότι όλο το κατοπινό έργο τού Badiou λαμβάνει χώρα υπό τον αστερισμό τού –γαλλικού, αλλά επίσης διεθνούς– '68, ενώ παραμένει πιστό στη φιλοσοφική «στιγμή» τού '60 και το συναφές υπόδειγμα που αυτή προτείνει: την εικόνα τού στρατευμένου διανοούμενου, ο οποίος παρεμβαίνει δημόσια και με παρρησία ελέγχει τις εξουσίες, δίχως παράλληλα ν' απεμπολεί τις συστηματικές αξιώσεις τής φιλοσοφικής δραστηριότητας, οι οποίες μάλιστα υποβοηθούνται και προωθούνται από την ενθουσιώδη ενασχόληση με, την ενεργό παρακολούθηση και την εντατική μαθητεία στις πλέον ετερόκλητες και καινοτόμες ενικές διαδικασίες τού καιρού της. Όπως έχει με οξυδέρκεια παρατηρήσει ο Oliver Feltham στην εισαγωγή του στη μετάφραση του *Είναι και συμβάν*, εάν υποθεθεί ότι δεν υφίσταται ανάδυση του καινοφανούς, η φιλοσοφία εκ των πραγμάτων θα καταλήξει είτε α) στη σχολαστική ειδίκευση είτε β) στη συμβουλευτική ή παρηγορητική θεραπεία, εάν φυσικά αποφευχθεί η περιστολή της στον χώρο τής μόδας ως ενός ακόμη προϊόντος διακινούμενου στην καθόλα υπαρκτή αγορά των ιδεών.

Οδεύοντας προς το τέλος, δεν θ' αντισταθούμε στον πειρασμό να (επιχειρήσουμε να) εφαρμόσουμε στην περίπτωση του Badiou τον τύπο εκείνο ανάγνωσης που ο Graham Harman έχει αποκαλέσει «καθ' υπερβολήν [hyperbolic]».¹⁰²⁶ Η δύναμη της εν λόγω ανάγνωσης, πέραν του ευφάνταστου και ενίοτε χιουμοριστικού χαρακτήρα της, εδράζεται στη θετική ανατροφοδότηση των συνεπειών μιας φιλοσοφίας ίσαμε το ύστατο παροξυντικό σημείο της: ένα είδος εξπρεσιονιστικής απεικόνισης μιας φιλοσοφίας ούτως ώστε να οξυνθούν οι γωνίες της και να αναφανούν τα ιδιαίτερα στοιχεία της. Έστω λοιπόν ότι γύρω στο 2050 η φιλοσοφία τού Badiou έχει επικρατήσει ολοκληρωτικά. Σε τούτο το δυστοπικό μέλλον, ενθουσιώδεις «ερυθροφρουροί» απαγγέλουν στίχους από το *Είναι και συμβάν* στις κεντρικές

1026. Για ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα, βλ. το άρθρο “DeLanda’s Ontology: Assemblage and Realism”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 41 (2008), 367–383, τη σημαντική μονογραφία του για τον Bruno Latour, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2009), 121-122, καθώς και την προαναφερθείσα για τον Meillassoux, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015²), 152-158. Ο Peter Wolfendale επιχείρησε με τη σειρά του να εφαρμόσει αυτόν τον τύπο ανάγνωσης στη σκέψη τού ίδιου του Harman στην πολεμική μονογραφία του *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon’s New Clothes* (Falmouth: Urbanomic, 2014), 391-397.

πλατείες, οι ελάχιστοι εναπομείναντες αναλυτικοί φιλόσοφοι γίνονται αντικείμενο χλεύης και εμπαιγμού, η αναφορά και μόνο στον Kant αρκεί για να καταστεί κανείς περίγελως, το ντοκιμαντέρ για τη ζωή του Δασκάλου¹⁰²⁷ έχει φτάσει να προβάλλεται στα φεστιβάλ των αναρχικών, τα θεατρικά του «ανεβαίνουν» σε αυτοδιαχειριζόμενα στέκια και ελεύθερους κοινωνικούς χώρους, η εικονογραφημένη παρουσίαση της σκέψης του διανέμεται δωρεάν στους σταθμούς του μετρό και τα αεροδρόμια,¹⁰²⁸ οι φαινομενολόγοι στιγματίζονται, ο Mallarmé έχει επιβληθεί ως ο οικουμενικός Ποιητής, ο Deleuze λειδορείται και συνάμα θαυμάζεται ως εωσφορική και προδρομική φυσιογνωμία, η φιλοσοφία της φύσης έχει απαγορευθεί ως θεολογικό κατάλοιπο των σκοτεινών χρόνων, τα ούτως ή άλλως ολιγάριθμα σκονισμένα αντίτυπα της εργασίας μας έχουν εντοπιστεί και πολτοποιηθεί, η ENS της οδού Ulm έχει μετονομαστεί σε *École «Badiouienne»* με ανδριάντα του φιλοσόφου να δεσπόζει έξωθэн της, η ύλη των εξετάσεων για την *agrégation* εναλλάσσεται μεταξύ των έργων του Πλάτωνα, του Descartes, του Hegel και βέβαια του ίδιου του Badiou, ο επίγονός του, Quentin Meillassoux, γηραιός και καταξιωμένος πλέον στην αρτισύστατη Έδρα Θεωρησιακής Σκέψης του Κολλεγίου της Γαλλίας, πρωτοστατεί σε επίσημη τελετή εορτασμού της ήττας της Πτολεμαϊκής Αντεπανάστασης του Kant, η Γερμανία και η Γαλλία έχουν συγχωνευθεί σ' ένα κράτος προκειμένου να ανασχεθεί η ισοπεδωτική επέλαση του αμερικανικού παράγοντα,¹⁰²⁹ ο BHL έχει διαφύγει τη σύλληψη ζητώντας πολιτικό άσυλο στις ΗΠΑ, ενώ όλες ανεξαιρέτως οι οργανώσεις, τα κόμματα και οι συλλογικότητες της Αριστεράς και της Αναρχίας (κομμουνιστές, σοσιαλδημοκράτες, αναρχικοί, οικολόγοι, ευρωκομμουνιστές, καστοριαδικοί, καταστασιακοί, εργατιστές, τροτσκιστές, μαοϊκοί, κολεκτιβιστές ή ιακωβίνοι, λενινιστές ή ελευθεριακοί, κτλ.) έχουν διασπαστεί σε φιλομπαντιουϊκές φράξιες· και ο Φιλόσοφος, αποσυρμένος αυτοκράτορας, έχοντας παρατείνει τη διάρκεια του βίου του με τεχνητά, συνθετικά προσθέματα –ένα υπεραιωνόβιο cyborg-Badiou–, ετοιμάζει τον έκτο ή έβδομο τόμο του *Είναι και συμβάν* (οι δύο προηγούμενοι γνώρισαν διεθνή επιτυχία και είχαν φτάσει μάλιστα να γίνουν μπεστ σέλερ στο Νεπάλ και σε ορισμένες αραβικές χώρες). Τι θα ήταν από φιλοσοφικής απόψεως ενοχλητικό, περιοριστικό ή επιλήψιμο σε μια τέτοια εφιαλτική κατάσταση;

1027. Βλ. Gorav Kalyan & Rohan Kalyan, *Badiou* (2018).

1028. Βλ. Michael J. Kelly, *Introducing Alain Badiou: A Graphic Guide*, εικονογράφηση: Piero (London: Icon Books, 2012).

1029. «Θα ήθελα να υπενθυμίσω ότι [...] προσωπικά είμαι παλαιόθεν υπέρμαχος της συγχώνευσης της Γαλλίας και της Γερμανίας. Δεν είμαι ένθερμος υπέρμαχος της Ευρώπης. Τι είναι η Ευρώπη κατά βάθος δίχως τη Ρωσία, δίχως την Τουρκία, γαντζωμένη σε μια αμυντική και ελάχιστα δημιουργική σχέση με το περασμένο αυτοκρατορικό μεγαλείο της; Όχι. Αυτό που εύχομαι είναι η συγχώνευση της Γαλλίας και της Γερμανίας. Μία χώρα, ένα ομοσπονδιακό κράτος, δύο κυρίαρχες γλώσσες... Είναι απολύτως εφικτό. Η Γαλλία είναι μια πολύ παλιά χώρα, συντετριμμένη από το βάρος της ιστορίας της, εξίσου ζαρωμένη και επιτηδευμένη δίχως λόγο να είναι. Και η Γερμανία είναι πολύ αβέβαιη χώρα, δεν γνωρίζει τι είναι, αναζητά απελπισμένα τον εαυτό της από πάντα. Εάν συγχωνεύσουμε τη Γαλλία και τη Γερμανία, θα βάλουμε τέλος στη γηραιά Γαλλία και θα δώσουμε στη Γερμανία μια αληθινή νεότητα». Βλ. Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Lignes, 2017), 11.

Ισχυριζόμαστε, ως συνέπεια αυτού του τύπου ανάγνωσης, ότι αυτό θα μπορούσε να εντοπιστεί όχι σε κάποια λεπτομέρεια, η οποία θα είχε διαφύγει την προσοχή τού φιλοσόφου, αλλά στις απολύτως κεντρικές παραδοχές του, επομένως στα σημεία εκείνα που κάνουν ταυτόχρονα το σύστημά του να φαντάζει ισχυρότερο. Τούτα είναι τα εξής: 1) η κατάφασή του στην κατ' αρχήν δυνατότητα των συμβάντων, η βεβαιότητά του δηλ. ότι υπάρχουν αλήθειες εκτός από «σώματα και γλώσσες» και 2) ο ιδιότυπος, παρμενίδειος «πανλογικισμός» του ή η «νοησιарχία» του, η οιονεί απόλυτη συναρμογή σκέψης και ύπαρξης στην απειρότητά τους, η μη διακρισιμότητα μεταξύ της Ιδέας και του είναι. Απ' αυτά τα δύο σημεία προκύπτει ένα τρίτο: ο σχετικός «ανθρωποκεντρισμός» τού Badiou, υπό την έννοια ότι, αν και απομακρύνεται από τις γνώριμες επωδούς τού μοτίβου τής περατότητας (του νεωτερικού υποκειμένου) και των δικαιωμάτων τού ανθρώπου, τα συμβάντα στα οποία αναφέρεται προϋποθέτουν απαραίτητως την υποδομή τού «ανθρώπινου ζώου» (και μόνον αυτού) ή οριακά ένα οποιοδήποτε νοήμον ον κατ' εικόνα και ομοίωσή του. (Τι κρίμα που κάποιος αναγνώστης τού Badiou με εγκεφαλική παράλυση θα πληροφορηθεί ότι τελικά «δεν μιλούσε γι' αυτόν ο μύθος» – για να μην επεκταθούμε στο συμπαθές τετράποδο που μασουλάει μερικές σελίδες από τα βιβλία [ακόμη και του Badiou] από το κακό του.)

Οι ηθικοπρακτικές διαστάσεις τής μεταφυσικής τού Badiou έχουν ενδεχομένως καταστεί ορατές στον αναγνώστη: Η έμφαση στην ατομική επιτυχία, την αποφυγή των ρίσκων και των υπαρξιακών αναστατώσεων, οι νουθεσίες περιορισμού των πειραματισμών, κτλ., εδράζονται σε μια ρητή ή υπόρρητη παραδοχή τής ριζικής και ανεξάλειπτης περατότητας του ανθρώπου ως εμβίου, ως ιδιόμορφου προϊόντος συγκεκριμένων κοινωνικών, ιστορικών και πολιτισμικών συνθηκών, η ύπαρξη των οποίων ipso facto αναιρεί τις όποιες αξιώσεις καθολικότητας, πέραν βεβαίως εκείνων της ανεκτικότητας, της μετριοπάθειας και του σεβασμού ακριβώς των υπαρχουσών διαφορών (σε παραδόσεις, ήθη, έθιμα, τελετουργίες, νοοτροπίες, συμπεριφορές, έξεις, αξίες, πεποιθήσεις, προτιμήσεις, επιθυμίες και αυτοεικόνες), στον βαθμό βεβαίως που η έκτασή τους δεν καταλήγει να αναιρέσει τις ίδιες τις προϋποθέσεις τής ισότιμης παρουσίας και καταγραφής τους. Η σκέψη τού Badiou επωμίζεται το στοίχημα της κατάφασής της ύπαρξης μη κατασκευάσιμων από τούτον τον περατοκρατικό αλγόριθμο απείρων, ώστε δύναται να ειπωθεί ότι στέκει ή καταρρέει ανάλογα με την έκβαση που είναι διατεθειμένος κανείς να επιλέξει ή να προσδώσει σ' αυτή τη διακύβευση. Προσπαθώντας να αποσπάσει α) την καθολική μεταδοσιμότητα και την αμιγή ιδεατότητα των μαθηματικών, όπως εγγράφεται στον μονοσήμαντο μαθηματικό συμβολισμό, από τον θετικισμό τον επενδεδυμένο με το κύρος τής αντικειμενότητας μαρτυρίας των γεγονότων, β) τη ρηξικέλευθη καλλιτεχνική δημιουργία από τις υποκειμενιστικές και θεόληπτες εξάρσεις τού «ρομαντισμού», γ) τον έρωτα από την εκχριστιανισμένη «αγάπη», τη μυστικιστική και θανατολάγνα έκσταση, τον «αυτιστικό» ηδονισμό, την κτητική ζηλοτυπία και την κρατικοποιημένη συζυγικότητα, δ) τις προοπτικές τής συλλογικής χειραφέτησης από τις εγγυήσεις τής τυπικής νομικής ισότητας, τις προδιαγραφές τού μάνατζμεντ και τις αυταρχικές εκτροπές τού επαναστατικού δογματισμού (δηλ. από τον κρατικό «ολοκληρωτισμό»), ο φιλόσοφος επιθυμεί να στρέψει την προσοχή μας στην από καιρό λησμονημένη

διαπίστωση ότι, το ανθρώπινο ζώο, καίτοι ζει και πεθαίνει ως περιφερόμενος σωρός από αίμα και κόκκαλα, μοιραζόμενο εξίσου τη μοίρα όλων των όντων που γέννησε αυτή η γη, έχει σφυρηλατημένη εντός του τη δυνατότητα του Αλείου. Καίτοι ξεβρασμένο από τα σπλάγχνα τής Γης, ούτε λιγότερο ούτε περισσότερο από το τάδε σκουλήκι που έρπει ή το δείνα στέλεχος κορονοϊού, ο άνθρωπος είναι λοιπόν έκφυμα εύθραυστο, συνάμα βάρβαρο, παραπονιάρικο και τελετουργικό, ταγμένο ωστόσο στα άστρα. Ο κίνδυνος αυταρχικής παρέκκλισης ή εκτροπής, ο οποίος ελλοχεύει στην επιθυμία αναμόρφωσης του κόσμου και εντατικής διαπαιδαγώγησης των νέων, είναι εύκολα διακρίσιμος, δεδομένου μάλιστα ότι, όπως είχε παρατηρήσει ο Βαγγέλης Μπιτσώρης, ο διαφαινόμενος «σφοδρός αντιδημοκρατισμός τού Badiou ασκεί μια *κατώτερη και άκρως επικίνδυνη* σαγήνευση της νεολαίας εν γένει, ειδικότερα της νεολαίας που υποτίθεται ότι κατάγεται από τον πάλαι ποτέ ευρωκεντρισμό τού πάλαι ποτέ ανανεωτικού Κ.Κ. Εσωτερικού».¹⁰³⁰

Συνοψίζοντας, τα κατά τη γνώμη μας συζητήσιμα σημεία τής σκέψης τού Badiou περιστρέφονται γύρω από: α) Τη στενή αντίληψη των όρων τού φιλοσοφείν (όπου θα μπορούσε λχ. να γίνει μια αντιπαραβολή με την ανθρωπολογία των μοντέρνων τού Bruno Latour) όσον αφορά το εύρος και την ένταση (διόλου ασύνδετη με την εκ μέρους του υποτίμηση του καθεστώτος των εμπειρικών επιστημών, της ποπ και ροκ μουσικής, της θεσμικής πολιτικής, κτλ.). β) Την αντιδιαστολή τού εξαιρετικού από το καθημερινό.¹⁰³¹ γ) Τον ιδιότυπο ανθρωποκεντρισμό, εφόσον δεν υπεισέρχεται κάθε άτομο στη σύνθεση ενός υποκειμένου, αλλά ούτε μπορεί να υπάρξει κάτι της τάξεως του υποκειμενικού έξω από την εμβέλεια συγκεκριμένων τύπων ανθρώπινων πράξεων. δ) Συνδυάζοντας τα δύο ανωτέρω σημεία, τον νοοκεντρισμό τού Badiou

1030. Βλ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, «Alain Badiou: Πατήρ, υιός και εξεγερσιακό πνεύμα», *«Αναγνώσεις» της Κυριακάτικης Αυγής*, 04.12.2010.

1031. Για μια αντίστροφη προσέγγιση *καταξίωσης του καθημερινού*, πρβλ. Ιορδάνης Μαρκουλάτος, *Σώμα και νόημα. Δοκίμιο πολιτικής οντολογίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2007), 129-130 – ένα ακόμη βιβλίο που διαβάζεται λιγότερο απ' όσο αξίζει, μάλλον επειδή αγνοούν την ύπαρξή του όσοι ενδεχομένως θα *οφελούνταν περισσότερο από την ανάγνωσή του*: «Αυτό που επιχειρώ να δείξω εδώ είναι πως τα πρόσωπα, στην ενσώματη καθημερινότητά τους, υπάρχουν ως όψεις ενός σύμπαντος που συντίθεται από δυναμικές δομές νοήματος και, κατά συνέπεια, συνιστά πεδίο σύνθεσης δομών νοήματος: η θεμελιώδης αυτή οντολογική διαπίστωση πρέπει να λαμβάνεται υπ' όψη στους τρόπους θεωρητικής επεξεργασίας τους: η καθημερινότητα πρέπει να αποδίδεται θεωρητικά όχι ως μονότονη επαναληπτικότητα, ως ένα είδος (πρακτικά εύρυθμης) λήθης τού δυναμισμού τής πραγματικότητας, αλλά πρωτίστως ως πλέγμα δυνατοτήτων· ως πλέγμα διόδων υπαρκτικής επίτευξης, είτε μέσω της αβίαστης εξελικτικής μεταποίησης μοτίβων πράξης είτε μέσω κάποιας πρότερης γνωστικής-ιδεολογικής επεξεργασίας και της παρεπόμενης πρακτικής της εφαρμογής. Εν τέλει, κάθε χειραφετική δυναμική δεν μπορεί παρά να αναφύεται στο πλαίσιο της καθημερινότητας: το λειτουργικό της κέντρο εδράζεται αναγκαστικά σε συγκεκριμένες μορφές καθημερινής ύπαρξης. Ακόμη κι όταν ταυτίζεται αναλυτικά με την προνομιακή αντιληπτική κανότητα πνευματικών ελίτ, μπορεί να λειτουργήσει μόνο στο πλαίσιο (ανεπαίσθητα) ευνοϊκών –ασυναίσθητα ώριμων– αντικειμενικών συνθηκών. Συνεπώς, οτιδήποτε μπορεί να κωδικοποιείται ως όραμα από τον πολιτικά ευαίσθητοποιημένο διανοούμενο είναι αναπόφευκτα εδρασμένο σε μια εξελισσόμενη συστοιχία αντικειμενικών συνθηκών, οι οποίες συγκροτούνται πρωτίστως από την αβίαστη βιοματική υφή καθημερινών τρόπων τού σχετίζεσθαι». Απονέμουμε τα εύσημα στην κ. Γίολα Αργυροπούλου-Παπαδοπούλου, καθηγήτρια αρχαιοελληνικής φιλολογίας άγνωστη σε μας, επειδή φαίνεται ότι υπήρξε η μόνη που παρουσίασε το εν λόγω βιβλίο στο περιοδικό *Τηλέραμα* (!).

(πρβλ. τις κριτικές των Brassier, Watkin). ε) Τον υποβόσκοντα ή ελλοχεύοντα αυταρχισμό, τον οποίο ωστόσο ο Badiou στα καλύτερά του αντιπαρέρχεται. στ) Τις κριτικές των Peter Hallward, Markus Gabriel, Adrian Johnston, κ.α., περί φορμαλιστικού χαρακτήρα τής οντολογίας τού φιλοσόφου. ζ) Τις φιλοσοφίες τής φύσης μετά τον Badiou, αφού το φιλοσοφικό πρόβλημα της *εκμηδένισης* ή εξάχνωσης της φύσεως είναι κατ' αρχήν διακριτό από την οικολογική προβληματική τής κλιματικής αλλαγής, της υποβάθμισης ή μόλυνσης του περιβάλλοντος και της αναντίστρεπτης διατάραξης οικοσυστημικών ισορροπιών (και του εξόχως πολιτικού επίδικου της μετάβασης σε νέα υποδείγματα παραγωγής, διανομής και κατανάλωσης). Νωρίτερα είχαμε την ευκαιρία να αναφερθούμε σ' ένα τετράπτυχο συνδεδεμένων μεταξύ τους ζητημάτων, τα οποία αφορούν α) τις σχέσεις μεταξύ των διαφορετικών γενολογικών διαδικασιών, β) το τίμημα της πιστότητας σε μία εξ αυτών, γ) τις διαφορετικές δυνατές στάσεις πιστότητας προς το ίδιο συμβάν, και δ) το καθεστώς τής φιλοσοφικής «υποκειμενικότητας» ως πάσχουσας και αγρυπνούσας συνείδησης, χωρισμένης στα δύο (ή τα πέντε), καθότι ένας φιλόσοφος «είναι παράξενο πλάσμα».

Παρεμπιπτόντως, ενδείκνυται να παρασχεθούν δύο διευκρινίσεις για το ύφος τού Badiou: Αρχικά, η σκέψη τού Badiou είναι πράγματι απολυταρχική, αλλά με δύο τρόπους. Αφενός εκφράζει μιαν ορισμένη βία (ένδειξη της οποίας είναι τα «ονομάζω» και «αποκαλώ», όπως και η οριοθέτηση αντιθετικών ή αποκλινουσών στρατηγικών, με τον ίδιο να σπεύδει πάντοτε να αυτοτοποθετηθεί στην «ορθή γραμμή»), η οποία ενδέχεται να ξενίσει ορισμένους αναγνώστες, ιδιαιτέρως δε τους διακατεχόμενους από μια ευαισθησία στις αποχρώσεις και τις λεπτές διαφορές ή από μια δυσανεξία προς τις δυαδικές αντιθέσεις, οι οποίες επέχουν θέση αντίπαλων μετώπων ενόψει τής τελικής έκβασης μιας πολεμικής σύρραξης ή σφοδρής αντιπαράθεσης. Τούτη η συνήθεια προκάλεσε και σε μας μιαν ορισμένη δυσφορία ή ανυπομονησία, όχι όμως ανυπερβλήτη, δεδομένου ότι οι φιλοσοφικές διακρίσεις που επιτελεί ο Badiou κάθε άλλο παρά άστοχες είναι (στο κάτω κάτω της γραφής, υπάρχουν όντως στιγμές ή συγκυρίες κατά τις οποίες επιβάλλεται ν' αποφασίσει κανείς μεταξύ ασυμφιλίωτων ή ασύμμετρων εναλλακτικών). Αφετέρου, ο Badiou θέτει τις εννοιολογικές του επεξεργασίες υπό τη σκέπη τού Απολύτου – και είναι σε τούτο το σημείο που ενστερνιζόμαστε ολόψυχα την έμπνευσή του, έστω και με διαφορετικό τρόπο νοηματοδοτημένη. Έχουμε υπόψη μας τη ρήση τού Bergson (και εκείνος πιθανότατα τη σκέψη άλλων είχε κατά νου), σύμφωνα με την οποία «είμαστε ήδη εγκατεστημένοι στο Απόλυτο» ή την επιλογή τού Spinoza ν' αρχίσει από τον Θεό και όχι από το υποκείμενο ή τα πράγματα.¹⁰³²

1032. «Βρισκόμαστε μέσα στο απόλυτο, σε αυτό κυκλοφορούμε και ζούμε. Η γνώση μας γι' αυτό είναι ατελής, βέβαια, αλλά όχι εξωτερική ή σχετική». Βλ. Henri Bergson, *Η δημιουργική εξέλιξη*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης – Γιάννης Πρελορέντζος, επιμέλεια – επίμετρο: Γιάννης Πρελορέντζος (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2005), 196. Δεν θα πρέπει να προσπεραστεί η συνήχηση του Παύλειου κηρύγματος στην μπερζονική διατύπωση, πρβλ. *Πράξεις Αποστόλων*, 17:28: «Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν».

Έπειτα, συναντήσαμε την καχυποψία τού φιλήσυχου αναγνώστη, ότι ο Badiou είναι ένας ταραξίας στην πλατωνική παράδοση του φιλοσόφου που αξιώνει να σχεδιάσει εκ νέου τον κόσμο σύμφωνα με τις προδιαγραφές τού Ιδεώδους (του). Επιμείναμε αρκετά στον θεμιτό και διόλου αβάσιμο χαρακτήρα τής συγκεκριμένης ένστασης, επιχειρηματολογώντας ωστόσο για την περιορισμένη εγκυρότητά της. Όστε η μομφή, την οποία ο φιλελεύθερος σκεπτικιστής προσάπτει στον Badiou, ότι συγκροτεί την κοσμοεικόνα του καθ' εξυπηρέτηση των διακηρυγμένων πολιτικών του επιδιώξεων, είναι παραπλανητική – και μάλιστα για τρεις λόγους. Πρώτον, παραβλέπει ότι στη στοιχείωση της κοσμοεικόνας αυτής υπεισέρχονται εξίσου ή περισσότερο έννοιες, εικόνες και προβλήματα από τις υπόλοιπες γενολογικές διαδικασίες. Δεύτερον, η εν λόγω ανάγνωση παίρνει περισσότερο στα σοβαρά απ' όσο χρειάζεται, απομονώνοντας και ενισχύοντάς τες, ορισμένες πτυχές και εκφάνσεις τού έργου τού φιλοσόφου, αναφορικά με τους όρους αυτοκατανόησής του. Το γεγονός δηλ. ότι ο ίδιος ο Badiou ενδέχεται να δίνει λαβή για τέτοια συμπεράσματα ορισμένες φορές, δεν δικαιολογεί εο ἴρσο τον τελεσίδικο χαρακτήρα τής γνωμάτευσης. Τρίτον, ακριβώς επειδή ο τρόπος πρόσληψης ενός φιλοσοφικού έργου από τον εμπνευστή του ενδέχεται να επιβάλλει αχρείαστους αποκλεισμούς στη σύλληψη των δυνατών του προεκτάσεων, η απεύθυνση τούτης της κατηγορίας αφήνει ανεξέταστο το καθόλα νόμιμο ερώτημα περί μιας ενδεχόμενης απόκλισης μεταξύ της μεταφυσικής και της πολιτικής διάστασης του φιλοσοφικού οικοδομήματος του Badiou, ανεξαρτήτως των υποδεικνυόμενων από τον ίδιο κατευθύνσεων. Είναι πέραν πάσης αμφιβολίας ότι η επίμονη πολιτική στράτευση του Badiou, με όλες τις διακυμάνσεις και τις συγκυριακές μετατοπίσεις της, υπήρξε καθοριστική για την πνευματική διαμόρφωσή του. Όμως οι προοπτικές τού φιλοσοφικού συστήματος επ' ουδενί δεν δεσμεύουν τους αναγνώστες –και τους θιασώτες του ακόμη– με τον ίδιο τρόπο. Δεν ζούμε όλοι την ίδια ζωή και αυτό επιτρέπει στη ζωή ν' αποφασίζει διαφορετικά (υπό μία άλλη έννοια, ζούμε την ίδια ζωή και στην ίδια ζωή και αυτό ακριβώς τής επιτρέπει ν' αποφασίζει, εξερευνώντας δυνατότητες και χαρτογραφώντας ποικίλα μονοπάτια). Ο φιλόσοφος Badiou δεν απορροφάται άνευ υπολοίπου στον άνθρωπο Badiou (τον Γάλλο, καθηγητή, ακτιβιστή, τον ενδεχομένως ευγενή ή αντιπαθή, με τα πάθη και τις εμμονές του, κτλ.), μολονότι δεν μπορεί να κατανοηθεί εάν αποκοπεί εντελώς απ' αυτόν. Ο φιλόσοφος μπορεί να είναι η ζωή του (ή και η εποχή του ακόμη) βαλμένη σε έννοιες, αλλά όποιος επιθυμεί να ανασύρει αυτή τη ζωή (ή την εποχή, τη συγκυρία, τη συνθήκη, κτλ.) οφείλει να διέλθει μέσα από τις έννοιες – έστω δημιουργώντας άλλες, «δικής του» κοπής.

Η συμβαντολογία τού Badiou σκιαγραφεί υπό μίαν έννοια μια γενική θεωρία τής ασύνειδης συμπτωματολογίας των ιστορικών καταστάσεων, όπως τού είχε επισημάνει σχετικά ένας αναγνώστης, παρέχοντας ένα είδος ιστορικο-πολιτικής ψυχανάλυσης των απωθήσεων, των αποσιωπήσεων και των διακλείσεων, των αμυντικών μηχανισμών και των τρόπων δόμησής τους, αλλά και μια πρόταση για τη θεραπευτική μετάθεση/μετατόπιση του συμπτώματος και βιώσιμου σχετισμού μ' αυτό με τρόπο που να μη συγκαλύπτει την αλήθεια του. Η θέση τού Badiou δεν είναι λοιπόν ότι οι μαθηματικές επεξεργασίες εγγυώνται κατά κάποιον τρόπο την ύπαρξη συμβάντων, αλλά ότι, άπαξ και τούτη η συμβαντική ρήτρα γίνει αποδεκτή, έχουμε

στη διάθεσή μας ορθολογικά πρωτόκολλα για τον στοχασμό τής μορφολογίας και των συνεπειών της. Τα μαθηματικά διά της αρνητικής οδού υποδεικνύουν ότι όλοι οι διευθετημένοι κόσμοι είναι ενδεχομενικοί ως προς την οργάνωσή τους και έχουν όρια ως προς το τι μπορεί να νοηθεί εντός τους, και ότι, συνεπώς, ουδείς δύναται ν' αποκλείσει την ανάβρυση συμβάντων, ακόμη και αν είναι εντελώς θεμιτό να ενστερνιστεί αυτή την απορριπτική στάση. Τα μαθηματικά στον Badiou δεν παρέχουν άλλοθι για την αντικατάσταση ή παράλειψη των καθαυτό φιλοσοφικών επιχειρημάτων, αλλά έμπνευση, προσανατολισμό και περιορισμούς ως προς τη διατύπωση των θεμιτών φιλοσοφικών θέσεων.

Σημειωτέον ότι η συζήτηση σχετικά με την πρόσδεση της οντολογίας στο άρμα των μαθηματικών εμπλέκει δύο κατ' αρχήν διακριτά ερωτήματα, τα οποία μια ενδεχόμενη αντίλογια θα όφειλε να λάβει υπόψη: Αφενός, εκείνο του ελέγχου των περιεχομένων της, του κατά πόσον δηλ. ο Badiou «ερμηνεύει σωστά» –ό,τι και αν σημαίνει αυτό– τις συναφείς επεξεργασίες που επικαλείται, όπου θα απαιτούταν ως απάντηση μία διαφορετική ανάγνωση των εμπλεκόμενων μαθηματικών ή ακόμη μία εκ του σύνεγγυς ανάγνωση άλλων μαθηματικών. Αφετέρου, εκείνο της δικαιολόγησης στο μεταοντολογικό επίπεδο, όπου θα άρμοζε ως ένσταση η κατ' αρχήν αμφισβήτηση του θεμιτού χαρακτήρα τής οντολογικής υποψηφιότητας των μαθηματικών. Οι πολεμικές αποκρίσεις συνήθως συγχέουν τα δύο επίπεδα, θεωρώντας λχ. ότι ο Badiou κρύβει την πολιτική ατζέντα του πίσω από την αυθεντία και το κύρος των δυσπρόσιτων μαθηματικών επεξεργασιών. Όμως είναι ακριβώς στη δεύτερη διάσταση που επιμείναμε στην εργασία μας –ήτοι την κατεξοχήν φιλοσοφική–, υπερασπιζόμενοι την αυτονομία της έναντι του πρώτου επιπέδου. Η συνολοθεωρητική οντολογία τού Badiou δεν αποτελεί ούτε παρέχει το γενικό σχήμα των μη οντολογικών καταστάσεων (θέση που θα μετέτρεπε εκ των πραγμάτων τον φιλόσοφο σε κάποιο είδος δομιστή), αλλά λειτουργεί ως συντακτική βάση για τη δημιουργία ενός μοντέλου, στο οποίο τον ρόλο τής σημασιολογίας καταλαμβάνει η καθαυτό φιλοσοφία και δη η θεωρία τής οντολογίας (όπως παρατήρησε ο Feltham). Έτσι, η «μοντελοποίηση» των ιστορικών καταστάσεων δεν αφορά την απευθείας αντιστοίχισή τους με μαθηματικές δομές, αλλά την αντιπαράθεση αυτής της προσέγγισης με εναλλακτικές προσπάθειες μοντελοποίησής τους. Ακόμη δηλ. και αν υποθέσουμε ότι οι «ελευθερίες» που παίρνει ο Badiou στη φιλοσοφική ανασύσταση των σχετικών μαθηματικών επεξεργασιών δεν είναι αμελητέες ούτε δίχως αντίλογο, εάν παραμείνουμε σ' αυτό το επίπεδο, θα έχουμε χάσει το ουσιώδες (στην πραγματικότητα θα έχουμε «διαρρήξει ανοιχτές θύρες», αφού ο ίδιος παραδέχεται ευθαρσώς αυτό που υποτίθεται ότι θα έχουμε αποδείξει, αλλά το εκλαμβάνει ως αφετηρία των δικών του συστηματικών εκπτώξεων και –μέχρι τουλάχιστον την εμφάνιση πειστικού αντιλόγου– ως πλεονέκτημά τους), το οποίο ερείδεται βέβαια στις αμιγώς φιλοσοφικές προϋποθέσεις και προεκτάσεις (τα ενδοφιλοσοφικά κίνητρα, τα μέσα και τους σκοπούς) τής εν λόγω εργασίας ανασύστασης. Όπως επισημάνθηκε προς το τέλος τού κεφαλαίου VII, το πρόβλημα με τον Badiou φαίνεται άλλοτε να έγκειται στο ότι δεν είναι φιλόσοφος και άλλοτε στο ότι παραείναι φιλόσοφος.

Καθώς βαίνουμε προς το τέλος, η προηγηθείσα παρατήρηση επιτρέπει τη μετάβαση σ' ένα επίπεδο γενικότερου σχολιασμού για την παρούσα εργασία και την πρόθεση

που τη διαπερνά. Σε μια αυτοβιογραφική μαρτυρία του, ο Michel Serres αφηγείται το ακόλουθο, εξόχως διασκεδαστικό περιστατικό: Στα τέλη της δεκαετίας τού 1950 είχε βρεθεί σ' ένα εστιατόριο με εξαιρετική φιλοσοφική συντροφιά, η οποία περιελάμβανε τους Martial Gueroult, Georges Canguilhem, Louis Althusser, και Michel Foucault. Κάποια στιγμή, ετέθη από τον τελευταίο ως πρόκληση στους συνδαιτημόνες το ερώτημα: «Τι θα θέλατε να έχετε γίνει, εάν δεν είχατε στραφεί στη φιλοσοφία;» Καθ' υπόδειξη του Canguilhem, έγραψαν άπαντες σε χαρτάκια τις μύχιες προτιμήσεις τους και κατόπιν τα ανακάτεψαν. Όταν άρχισαν να διαβάζουν τα αποτελέσματα της μυστικής ψηφοφορίας, αποδείχτηκε ότι όλες οι απαντήσεις εξέφραζαν την ίδια επιθυμία: «Υπουργός» (ενδεχομένως εμπνεόμενοι από την περίπτωση του Alexandre Kojève, ο οποίος είχε σχετικά πρόσφατα εργαστεί στο Υπουργείο Οικονομικών). Όλες πλην μιας (εκείνης του ίδιου του Serres), στην οποία αναγραφόταν «Μολοντούτο, φιλόσοφος».¹⁰³³

Συχνά έχουμε την εντύπωση ότι πολλοί άνθρωποι στρέφονται κατά λάθος στη φιλοσοφία. Δεν εννοούμε κατά την αρχική τους ενασχόληση βέβαια, όπου πράγματι μόνο «από σπόντα» μπορεί να εμπλακεί κανείς σ' αυτή την περιπέτεια, αλλά για την μακροπρόθεσμη τάση. Άλλος σπουδάζει φιλοσοφία και την υπηρετεί μάλιστα στο πανεπιστήμιο, όμως αυτό που θέλει στην πραγματικότητα να κάνει είναι γεωπολιτικές αναλύσεις. Άλλος (επιθυμεί να) είναι ακτιβιστής, άλλος κοινωνιολόγος, άλλος δημοσιογράφος, άλλος θεολόγος, άλλος ποιητής ή δραματουργός, άλλος πολιτικός (και ανακατεύεται με τα διοικητικά για ν' αποδείξει στους υπόλοιπους πόσο ευγνώμονες θα 'πρεπε να νιώθουν που τον έχουν εύκαιρο στον επαγγελματικό τους χώρο), άλλος ηθοποιός, άλλος ινστρουχτορας, άλλος γκουρού, άλλος τραγουδιστής ή ροκ σταρ, άλλος καλαμαράς τού δημοσίου, κτλ. Κανένα εκ των ανωτέρω παραδειγμάτων αφεαυτού δεν έχει αρνητική σήμανση, ενδέχεται μάλιστα να είναι ευεργετικό για το είδος των ανθών που θα καρποφορήσουν χάρη στη συνάντησή του με τη φιλοσοφία. Ούτε είναι αθέμιτο να τρέφει φιλοδοξίες κανείς, ούτε –αλίμονο!– να έχει από νεαρή ηλικία μια αρκούντως θελκτική εικόνα για τη φιλοσοφία (στη συγκεκριμένη μάλιστα χώρα) ώστε να στραφεί προς αυτήν και να φτάσει μάλιστα να βιοποριστεί από τους χυμούς της. Όπως και να 'χει το πράγμα, αν υπήρξε μια φιλοδοξία ή μια ελπίδα που κινητοποίησε τη συγγραφή αυτού του βιβλίου (πάει να πει: δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι υπήρξε, αλλά, εάν υπήρξε, ήταν αυτή), που την καθοδήγησε περνώντας μέσα από τις λίγο πολύ γνωστές κακοτοπιές και τις δύσβατες ατραπούς τής συγγραφικής διαδικασίας [για να μην πούμε τίποτα για τα ψυχικά προβλήματα, τα οποία, ακόμη και αν δεν είχε ήδη κανείς, ενδέχεται να τα αποκτήσει στην πορεία κατά α) την ενασχόληση με τη φιλοσοφία και β) την εκπόνηση μιας διδακτορικής διατριβής – γ) στη συγκεκριμένη μάλιστα ιστορική, πολιτισμική και γεωγραφική συνθήκη], τούτη συνοψίζεται στη σκέψη ότι ίσως και να βρεθεί κάποτε η

1033. Βλ. Michel Serres, *Pantopie: de Hermès à la Petite Poucette: Entretiens avec Martin Legros et Sven Ortoli* (Paris: Éditions Le Pommier, 2014). Ο Serres εκφράζει την αποστροφή που ένιωσε ενώπιον αυτής της εκμυστήρευσης, ενώ προσθέτει ότι αμέσως μετά έλαβε χώρα συζήτηση επί του θέματος και οι παρευρισκόμενοι κατέληξαν ότι η περισσότερο ενδιαφέρουσα δουλειά ήταν οπωσδήποτε εκείνη του Υπουργού Εσωτερικών: «Όχι Εξωτερικών Υποθέσεων, όχι Δικαιοσύνης, όχι Παιδείας. Υπουργός Εσωτερικών. Ομόφωνα».

Αναγνώστρια να το ξεφυλλίζει σε κάποιο απόμακρο σκονισμένο ράφι μιας πανεπιστημιακής βιβλιοθήκης (ή ακόμη και ενός παλαιοβιβλιοπωλείου) και ν' αναφωνήσει –με παράπονο ή θαυμασμό, αδιάφορο– κάτι παραπλήσιο προς την ύστατη απόκριση του Σωτηράκη Κωτλαίρ στην ακόλουθη στιχομυθία:

[*Σωτηράκης Κωτλαίρ:*] «Από φιλοσοφήματα δεν κατέχω, καπετάν Φιόρη!»

[*Φιόρης:*] «Δηλαδή;»

[*Σ. Κ.:*] «Μα την αλήθεια, Φιόρη, δεν κατέχω! Ας μιλήσουν αυτοί που σκαμπάζουνε...»

[*Φιόρης:*] «Τι μου τσαμπουνάς, ωρέ; Ξηγήσου ή σίγα διαπαντός!»

[*Σ. Κ., πίνει ακατέβαστα το μπράντι και μουσκεύουν τα μουστάκια του:*] «Μμμφ!»

[*Φιόρης:*] «Μίλα σωστά, μπαρμπα-Σώτη, μίλα έμορφα, κανονικά, σαν άνθρωπος μίλα και παραδέξου τι γνώμη εσχημάτισες!»

[*Σ. Κ.:*] «Ωχού! Αφηκετέ με... Δεν κατέχω, λέω. Τι δουλειά 'χω με Ντελέζους και Μπαντιούδες; Τι να εξορύξω γώ στα ορυχεία των Ιδεών με τους Τσέλιγκες, τους Κονδύλους και τους Σπινόζας;»

[*Φιόρης:*] «Σωτηράκη, μίλα σωστά – εδώ παίζονται όλα! Το κοινό σου περιμένει με λαχτάρα, ξεφούρνα την αποφασιστική κουβέντα με αρχή, μέση και τέλος – ή στάσου άλαλος μέχρι ν' ανοίξουν οι τάφοι!»

[*Σ. Κ., αφού «κατεβάζει» άλλο ένα ποτήρι και ξαναγεμίζει πάραυτα, ενώ το άφθονο μπράντι έχει εν τω μεταξύ προσδώσει άγρια λάμψη στο βλέμμα του:*] «Πανάθεμά σε, Φιόρη! Γκχ! [*Ξεροβήχει και ψευτοφτιάχνει νευρικά το τσιγκελωτό μουστάκιον*] Φφφφχμμμ... Το λοιπόν, δεν μοι πολυαρέσει το έργο, δεν είν' της αρεσκείας μου, να πούμε, *δεν το γουστάρω*. Το μελέτησα προσεχτικά κι άκρη δεν έβγαλα... Ποιος στ' αλήθεια ηξεύρει τι κατέβαζε η γκλάβα τού συγγραφέως; Ένα εννόησα μονάχα, ότι ολάκερη –από την πρώτη ίσαμε τη στερνή αράδα, που λένε– *τούτη η παλιογκουμούτσα είναι έκφυμα φιλοσοφικόν!*»

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

1. Οι δημοσιευμένες «Επιστολές στον Gilles»

α) Περί της πρωτοκαθεδρίας τής τέχνης

Εξ όσων γνωρίζουμε, η επιστολή που ακολουθεί έχει δημοσιευτεί αποκλειστικά στα γερμανικά στη συλλογή που επιμελήθηκαν οι Friedrich Balke και Joseph Vogl, Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie (München: Brill – Fink, 1996), 243-249. Ως έναν βαθμό, τα περιεχόμενά της συμπίπτουν με το κείμενο «Pour un tombeau» που είχε δημοσιεύσει ο Badiou προς τιμήν τού Deleuze στην εφημερίδα Le Monde στις 10 Νοεμβρίου τού 1995. Μολονότι η μετάφραση (και η ελληνική) είναι αμφίβολης αξιοπιστίας, η όχι αμελητέα έκτασή της επιτρέπει την κατανόηση των επίδικων ζητημάτων που αφορούν τον λανθάνοντα αισθητισμό τού Deleuze. Εν ολίγοις, ο Badiou θεωρεί ότι στο Τι είναι φιλοσοφία; (1991) ο Deleuze προκρίνει την τέχνη σε σχέση με την επιστήμη και τη φιλοσοφία ως γνησιότερη μορφή δημιουργίας, στον βαθμό που είναι εκείνη που εκφράζει βαθύτερα τη δημιουργική κίνηση της ζωής (ως η πλέον τελεσφόρα «διέλευση του χάους») και αποδεικνύεται ούτως αντάξιά της. Για την πλαισίωση της ασκούμενης κριτικής, εντοπίσαμε και παραθέτουμε τα σχετικά αποσπάσματα, τα οποία προέρχονται κυρίως από το υποκεφάλαιο «Παραστατόν, πάθημα και έννοια». Πρβλ. τη φημισμένη κατακλείδα τού Schelling στο Σύστημα υπερβατολογικού ιδεαλισμού (1800) ότι η τέχνη, ως σύμπτωση ή βέλτιστη εξισορρόπηση της ασύνειδης παραγωγικότητας και της συνειδητής δραστηριότητας, αποτελεί «το όργανο της φιλοσοφίας».

Αγαπητέ Gilles,

Όχι, δεν υφίσταται κάποιος βαθύτερος λόγος για την παρατεταμένη αυτή σιωπή, αντιθέτως η αλληλογραφία μας είναι πολύ σημαντική για μένα. Υπήρχαν εξωτερικοί παράγοντες, πιέσεις προθεσμιών, ανεπιθύμητες διακοπές, κόπωση, θλίψη... Απολογούμαι, Πρέπει φυσικά ν' ανταποκριθώ στον ρυθμό που ευγενικά έθεσες ύστερα από το αίτημά μου.

Νομίζω ότι έχουμε έναν πρώτο γύρο πίσω μας, μέσα από τις πολλαπλότητες, την εμμένεια, την αναλογία. Αλλά οφείλουμε να ενικοποιήσουμε τις διαφωνίες και να κατέλθουμε από το υψηλό «οντολογικό» επίπεδο.

Θα ήθελα να σου μιλήσω για τη σύλληψή σου της τέχνης, όπως παρουσιάζεται σε μένα, διότι θα μπορούσα μετά να αναφερθώ στην πολιτική μέσω αυτής της παράκαμψης, όπως προτείνεις.

Πώς ταυτοποιείς την τέχνη (ό,τι θ' αποκαλούσα «καλλιτεχνική γενολογική διαδικασία»); Μού φαίνεται ότι [στο Τι είναι φιλοσοφία;] κάθε γενική ταυτοποίηση (όχι το τάδε έργο, η τάδε έννοια, κτλ., αλλά: η τέχνη, η επιστήμη, η φιλοσοφία...) λαμβάνει χώρα ούτως ώστε να προσδιορίζονται ο χώρος και η θεμελιώδης κατηγορία τής δημιουργικής διαδικασίας. Αν για παράδειγμα πάρει κανείς τη φιλοσοφία, ο

χώρος της είναι το επίπεδο εμμένειας και η κατηγορία της είναι η έννοια. Ο χώρος ορίζει έναν ορισμένο τύπο «διήθησης» (ή διατομής) του χάους.

Ειρήσθω εν παρόδω, θα ήθελα να σημειώσω ότι για μένα το ισοδύναμο του χώρου είναι ένας *ενικός τρόπος υποδήλωσης του κενού*: για την επιστήμη είναι το γράμμα. Για την τέχνη, η διάζευξη. Για την πολιτική είναι η ακαθοριστία τής κρατικής δύναμης ως ασταθής/περιπλανώμενη περίσσεια. Τέλος, για την τέχνη είναι το αισθητό/αισθητοκεντρικό (που αναφέρεται στη φύση ως ένα σύμπλεγμα διατακτικών αριθμών). Για μένα η κατηγορία αντιστοιχεί σ' έναν τύπο γενολογικότητας: το Δύο για τον έρωτα, το Ίδιο για την πολιτική... Για την τέχνη είναι μια μορφοποίηση που σχηματίζει ένα «ανοικτό» σύνολο έργων.

Για εσένα, ο χώρος τής επιστήμης είναι το επίπεδο αναφοράς, η κατηγορία της η συνάρτηση. Ο χώρος τής τέχνης είναι το επίπεδο σύνθεσης, οι βασικές κατηγορίες της είναι το αντίλημμα [percept] και η συναισθηματική επήρεια/πάθημα [affect] (άρα, αν καταλαβαίνω καλά, συναρτήσεις τής εμπειρίας, ίσως όμως θα μού τα εξηγήσεις λεπτομερέστερα).

Αυτό που βρίσκω ευπρόσδεκτο είναι η διάκρισή σου μεταξύ αντιλήματος και αντίληψης, παθήματος και συναισθηματικής επηρεασμού [affection]. Αυτή η διάκριση σου επιτρέπει ενίοτε να τα συνδυάζεις υπό το όνομα της «αίσθησης» και να τα αντιπαραθέτεις *μετωπικά* –ως αυτό που δημιουργείται– σε κάθε ψυχολογία τής μνήμης. Η πολεμική σου ενάντια σε κάθε τάση να υπάγεται η τέχνη στη μνήμη είναι μεγαλειώδης. Η τέχνη δεν αφορά ποτέ μια αποκατάσταση/παλινόρθωση των αντιλήψεων και των επηρεασμών. Η ενθύμηση καταστρέφει το ουσιώδες παρόν (ή την αιωνιότητα) τής τέχνης. «Μνήμη, σε μισώ» (ΤΦ, 197).¹⁰³⁴ Μέσω αυτής της έγνοιας για το δημιουργημένο στην παρουσία του, η τέχνη εγγράφεται στην πλευρά

1034. Πρβλ. Βλ. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία*., μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά (Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντης, 2004), 196-200: «Για να βγούμε από τις βιωμένες αντιλήψεις, προφανώς δεν αρκεί μόνον μια μνήμη που να ανακαλεί παλαιές αντιλήψεις, ούτε μία ακούσια μνήμη που να προσθέτει την ανάμνηση ως παράγοντα που συντηρεί το παρόν. Η μνήμη ελάχιστα παρεμβαίνει στην τέχνη (ως και στον Proust, και κυρίως στον Proust). Είναι αλήθεια πως κάθε έργο τέχνης αποτελεί ένα *μνημείο*, αλλά εδώ το μνημείο δεν είναι αυτό που μνημονεύει ένα παρελθόν, αλλά μία δέσμη παρόντων αισθημάτων που μόνο στον εαυτό τους οφείλουν την ίδια τους την συντήρηση, και δίνουν στο συμβάν το σύνθεμα που το εξάγει. Έργο του μνημείου δεν είναι η μνήμη αλλά η μυθοποιία. Δεν γράφει κάποιος με τις μνήμες των παιδικών του χρόνων αλλά με τις δέσμες τής παιδικής ηλικίας, οι οποίες είναι κάποια γίνεσθαι-παιδίον τού παρόντος. Η μουσική βρήκε από αυτές. Εδώ χρειάζεται όχι μνήμη αλλά ένα περίπλοκο υλικό που δεν βρίσκεται στην μνήμη αλλά στις λέξεις, στους ήχους: “σε μισώ. Μνήμην”. [...] Επιμένουμε στην τέχνη τού μυθιστορήματος γιατί είναι πηγή μιας παρανόησης: πολλοί πιστεύουν πως μπορεί κανείς να γράψει μυθιστόρημα με τις δικές του αντιλήψεις και τα δικά του πάθη, τις αναμνήσεις του ή τα αρχεία του, τα ταξίδια και τις φαντασιώσεις του, τους γονείς και τα παιδιά του, τα ενδιαφέροντα πρόσωπα που έτυχε να συναντήσει αλλά κυρίως με το ενδιαφέρον πρόσωπο που είναι αναγκαστικά αυτός ο ίδιος (ποιος δεν είναι), και τελικά με τις δικές του γνώμες, για να συγκολλήσουν το όλο πράγμα. [...] Καμία σχέση δεν έχει η δημιουργική μυθοποιία με μίαν ανάμνηση –ακόμη και μεγεθυμένη– ούτε με μίαν φαντασίωση. Στην πραγματικότητα ο καλλιτέχνης, συμπεριλαμβανομένου του μυθιστοριογράφου, προχωρά πέρα από τις αντιληπτικές καταστάσεις και τις συγκινησιακές μεταβάσεις τού βιώματος. Ο μυθιστοριογράφος είναι ένας προφήτης, ένας γιγνόμενος. Πώς όμως να αφηγηθεί ό,τι τού συνέβη ή ό,τι φαντάζεται, αφού ο ίδιος είναι σκιά;».

τού τοπίου και του προσώπου (κατανοώ εδώ το πάθος σου για το αμερικανικό μυθιστόρημα).

Μου φαίνεται ότι η σύλληψή σου είναι κατ' ουσίαν *μνημειακή* [monumental]. Επειδή κάθε έργο μοιάζει μ' ένα μεγάλο δέντρο που έχει φυτευτεί στον ορίζοντα, μια μοναδικά συναρμοσμένη και ωστόσο συνεκτική μάζα αισθήσεων που διατίθενται για κάθε εποχή. «Κάθε έργο τέχνης είναι ένα μνημείο». Τα έργα που αγαπάς, με μια βαθιά φιλοσοφική αγάπη, είναι μνημειώδη/μνημειακά (όθεν και η πολύ διστακτική προσέγγισή σου της ποίησης, η καχυποψία/δυσπιστία σου έναντι του θεάτρου). Το θέμα τού «σύμπλοκου» επανέρχεται διαρκώς: «σύμπλοκο αίσθησης».

Αυτό εξηγεί την παραδειγματική λειτουργία τού γλυπτού, αυτού του ρητού «σύμπλοκου». Δεν υφίσταται [για σένα] ρητή ιεραρχία των τεχνών (τούτο το σημείο, η ιεραρχία των τεχνών, *σηματοδοτεί* την πραγματική σχέση μιας φιλοσοφίας προς τα καλλιτεχνικά προαπαιτούμενά/συνθήκες της), αλλά *εκ των πραγμάτων* υπάρχει η γλυπτική από τη μία μεριά, ως αμιγές παράδειγμα της μνημειακής διάστασης της τέχνης, και από την άλλη, νομίζω, το ποίημα, ειδικά εκείνο που αγαπούσε ο Heidegger, ως ένα υπερβολικά εύθραυστο, φευγαλέο και ασταθές μνημείο.

Το μόνο σου κριτήριο –και πρόκειται για μία «αφηρημένη» θεώρηση της τέχνης– είναι ότι το έργο μπορεί να «υπερασπιστεί τον εαυτό του» (ΤΦ, 192). Ένα σχεδόν οργανικό φαντασιακό/εικονοποιία χαρακτηρίζει τούτη τη σύλληψη: Πρέπει κανείς να το αφήσει να δονηθεί (η απλή αίσθηση)· να εμπλακεί σε μια σύγχυση ενεργειών (δύο αισθήσεις)· αντίστροφα, ν' αφήσει την απόσταση να μεγαλώσει ούτως ώστε να μπορέσει να εισέλθει ο αέρας (ΤΦ, 197). Όλα αυτά θυμίζουν πολύ τον Nietzsche.

Και είναι σ' αυτό το σημείο που υπεισέρχεται η *ανωτερότητα* της τέχνης. Ο ιδιόρρυθμος αισθητισμός σου. Γιατί; *Επειδή η τέχνη είναι στα ανθρώπινα το πλέον ξένο*. Μ' έναν ενικό τρόπο, η συναισθηματική επήρεια είναι το μη ανθρώπινο γίνεσθαι. Μόνον η τέχνη μάς αφαιρεί τη μεταμόρφωση, γίνεσθαι ζώο, γίνεσθαι φυτό, να βοσκήσουμε το σύμπαν. Η τέχνη εμπνέει το μίσος σου για τον ιερατικό ανθρωπισμό (και νομίζω πως παραμένεις καχύποπτος ότι πολλά ποιήματα έρχονται από τη μεριά τού ιερέα).

Καταστρέφεις την ισότητα της σκέψης, την ισότητα των γενολογικών διαδικασιών. Προδίδεις την ετερογενή φύση αυτών των διαδικασιών επειδή πιστεύεις ότι η τέχνη κατορθώνει με περισσή αυτοπεποίθηση ό,τι όλες οι υπόλοιπες [προσπαθούν να] κάνουν: μια δημιουργική «διέλευση» μέσα από το χάος. Όσο για την απάνθρωπη/μη ανθρώπινη φύση κάθε αληθινής δημιουργίας, συμφωνώ απόλυτα με σένα: οι αλήθειες είναι απάνθρωπες. Όχι όμως ότι η τέχνη, η οποία επιτρέπει σε κάτι αισθητό και σκεπτό να αναδυθεί ενώπιόν μας, καταλαμβάνει εν προκειμένω κάποια ιδιαίτερη θέση. Η μη συναρτησιακή/λειτουργική «απανθρωπιά» των μαθηματικών, η απόλυτή τους έλλειψη νοήματος, η οποία συμβαδίζει με μια σχεδόν αφάνταστη ζωντάνια του αμιγούς γράμματος [των φορμαλισμών], μέ εμπνέει εξίσου. Ή η πλήρης εγκατάλειψη του εύκολου μονοπατιού τής συνήθειας, την οποία προξενεί η *άφιξη* μιας διάζευξης, ένα ερωτικό πάθος. Όπως πάντοτε, ο λανθάνων «βιταλισμός» (το αναλογικό ρίζωμα της δημιουργίας των αληθειών στη βιολογική δημιουργία) απολήγει σ' ένα δυσοίωνα προνόμιο για την τέχνη (όπως στον Nietzsche, όπως στον Bergson...). Αποτελείς για

το μυθιστόρημα, για το γλυπτό, ό,τι είναι ο Heidegger για το ποίημα. Μόνον εκεί μπορεί να δεις κάτι που είναι σε θέση να συναγωνιστεί τη *ζωτική ορμή*.

Καθότι στοχάζεσαι το είναι ως ζωή και επειδή η παραλλαγή/ποικιλία τού «αυθεντικού» είναι ποιοτική για σένα, είσαι πεπεισμένος για την ανωτερότητα της τέχνης, την οποία με σαφήνεια εκφράζεις με τρεις διαφορετικούς τρόπους:

1. Μονάχα η τέχνη παράγει κάτι αιώνιο. Σύμφωνα, το υλικό μπορεί να διαλυθεί, αλλά όπως ακριβώς μόνο το μη ανθρώπινο μπορεί να είναι αιώνιο, μόνο η τέχνη που εμφανίζει το «γίνεσθαι-μη άνθρωπος» του ανθρώπου *αφιερώνεται* σε μια αιώνια δημιουργία. Η τέχνη δημιουργεί το τοπίο τής αιωνιότητας. «Η τέχνη συντηρεί και είναι το μόνο πράγμα στον κόσμο που συντηρείται» (ΤΦ, 191).¹⁰³⁵ Προσοχή: «Το μόνο πράγμα...» Φυσικά! Επειδή η τέχνη είναι παράρτημα/συμπλήρωμα του είναι [Seinsadjunktion], πλεονάζουσα ζωτικότητα που εκχειλίζει στο έργο.

Δεν μπορώ να συμφωνήσω μαζί σου σ' αυτό το σημείο. Οποιαδήποτε αλήθεια είναι αιώνια, το σύνολο των πρώτων αριθμών ή η Επιτροπή Πρόνοιας εξίσου με την *Κυρία από τη Σαγκάη*. Υποσυνείδητα έχεις επενδύσει σε μια έμφαση στην εμπειρία (ό,τι το αντίλημμα και η αντίληψη μοιράζονται είναι το αισθησιακό, το οποίο για μένα δεν είναι κάτι άλλο από το γράμμα ή το άπειρο ή το Δύο). Και πρέπει να προσθέσουμε: *Γνωρίζουμε* ότι κάθε αλήθεια είναι αιώνια μονάχα μέσω της πράξης φιλοσοφικής κατανόησης [BegrEIFens]. Για την ακρίβεια, αυτό ακριβώς αφορά τούτη η πράξη. Η φιλοσοφία δεν είναι κάτι άλλο από τη *συνάρτηση/λειτουργία αιωνιότητας* των αιώνιων αληθειών, οι οποίες είναι αιώνιες, μολονότι και επειδή ακριβώς αφήνονται στην τύχη τού συμβάντος.

2. Άλλο ένα προνόμιο, μία από τις σημαντικότερές σου παραμέτρους: μόνον η τέχνη κατορθώνει ν' αντιπαραβάλει στη δημιουργική δύναμη της ζωής κάτι ίσης αξίας. «Μόνο η ζωή δημιουργεί τέτοιες ζώνες, όπου στροβιλίζονται οι ζώντες, και μονάχα η τέχνη μπορεί να τις προσεγγίσει και να διεισδύσει σε αυτές, κατά το συν-

1035. «Η τέχνη συντηρεί, και είναι το μόνο πράγμα στον κόσμο που συντηρείται. [...] Το πράγμα είναι ανεξάρτητο και από τον δημιουργό, μέσω της αυτοθεσίας τού δημιουργήματος, το οποίο συντηρείται από μόνο του. Αυτό που συντηρείται, το πράγμα ή το έργο τέχνης, είναι μία *δέσμη αισθημάτων, δηλαδή ένα σύνθεμα παθημάτων και παραστατών*. [...] Ο καλλιτέχνης δημιουργεί δέσμες παραστατών και παθημάτων, αλλά ο μόνος νόμος τής δημιουργίας είναι πως το σύνθεμα πρέπει να σταθεί από μόνο του. Και αυτό, το να το κάνει να *στέκεται από μόνο του*, είναι η μεγαλύτερη δυσκολία για τον καλλιτέχνη. [...] Το να στέκεται το έργο ολομόναχο, δεν είναι να έχει ένα επάνω και ένα κάτω και να είναι ευθυτενές (γιατί μέχρι και τα σπίτια είναι μεθυσμένα και λοξά), είναι απλώς το ενέργημα με το οποίο το δημιουργημένο σύνθεμα αισθημάτων συντηρείται καθ' εαυτό. Ένα μνημείο, αλλά το μνημείο μπορεί να αποτελείται από μερικές γραμμές ή μερικούς στίχους [...]. Αυτό που εξ ορισμού συντηρείται, δεν είναι το υλικό, το οποίο αποτελεί απλά τον πραγματολογικό όρο, αλλά ό,τι συντηρείται καθ' εαυτό εφ' όσον πληρούται αυτός ο όρος (δηλαδή εφ' όσον ο καμβάς, το χρώμα ή η πέτρα δεν γίνονται σκόνη) είναι το παραστατό ή το πάθημα. Ακόμη κι αν τα υλικά διαρκούσαν μόνο λίγα δευτερόλεπτα, και πάλι θα έδιναν στα αισθήματα την δυνατότητα να υπάρξουν και να συντηρηθούν καθ' εαυτά, *στην αιωνιότητα που συνυπάρχει με τούτη την σύντομη διάρκεια*. Όσο κρατούν και όσο διαρκούν τα υλικά, ακόμη και σε αυτές τις στιγμές, το αίσθημα απολαμβάνει μιαν αιωνιότητα». Βλ. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία*., μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά (Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντης, 2004), 191-195. Μεταξύ άλλων το ανωτέρω χωρίο διαλέγεται με τις συναφείς θέσεις των Paul Cézanne και Henri Maldiney.

δημιουργικό της εγχείρημα [*co-creation*]]» (ΤΦ, 204).¹⁰³⁶ *Συν-δημιουργία*. «Όπως η *συν-γέννηση/γνώση* [*co-naissance*] του Claudel! Υπάρχει ένας ευσεβής λόγος περί ζωής, δημιουργίας και τέχνης τον οποίο επ' ουδενί δεν αποτρέπεις. Καταβάλλεις το τίμημα για τη συναρτησιακή και αναφορική σύλληψή σου της επιστήμης, μια σύλληψη που στην τελική μοιράζεσαι με τον αγγλοσαξονικό λογικό εμπειρισμό (εσύ και αυτοί εκεί πέρα θα έπρεπε ίσως να θυμηθείτε τι οφείλετε, έστω και σ' ένα μόνο σημείο, στον Hume!). Καταβάλλεις το τίμημα για την αφεύκτως «σεξουαλική», έστω και αντι-οιδιπόδεια, σύλληψη του έρωτα. Για τη σύλληψή σου της πολιτικής επί τη βάσει των «κινήματων». Και επίσης για τη «δημιουργική» σύλληψή σου της φιλοσοφίας, η οποία εφαρμόζεται προς την αντίθετη κατεύθυνση (μολονότι η φιλοσοφία δεν αποτελεί διαδικασία αλήθειας, αλλά απλώς την αιώνια λειτουργία στην κατανόηση κάθε δυνατής αλήθειας). Μόνο με μια σφαιρική διευθέτηση/μηχανισμό [*global dispositif*] που «εξισώνει» τις αλήθειες (επί τη βάσει μιας *ομ[οι]ογενούς* σύλληψης των πολλαπλοτήτων) μπορεί η ευσεβής περίσταση του αισθητισμού να καταστραφεί και να εξορκιστεί το φάντασμα μιας δημιουργίας που αμιλλάται τη ζωή. Ένα φάντασμα που μολύνει ολόκληρη τη διδασκαλία τού Nietzsche περί «μεγάλης τέχνης».

3. Αλλά τώρα στην ουσία τού ζητήματος: μόνον η τέχνη αποφεύγει να ενημερώσει το δυνητικό. Δεν αποκόπτει κάτι από το δυνητικό, παρά μάλλον τοποθετεί μια δημιουργική διαγώνιο μέσα απ' αυτό. Είναι άμεσα ένα παρακείμενο δυνατότητας: αυξάνει το δυναμικό δυνητικότητας του δυνητικού. Μόνον η τέχνη δίνει ζωή στη ζωή. Αντί να αναλαμβάνει μ' έναν ενημερωμένο τρόπο τον έλεγχο υπαρκτών δυνητικοτήτων, δημιουργεί δυνατότητες. Μ' αυτή την έννοια, πρέπει να ειπωθεί ότι εννοείς ότι μόνον η τέχνη είναι *πραγματικά* δημιουργική.

Προκειμένου να κατανοήσω τον στοχασμό σου εκεί όπου βρίσκεται εγγύτερα στον δικό μου, θα ήθελα να εξετάσω το εν λόγω προνόμιο της τέχνης από τη σκοπιά τής σύνδεσης ή του χωρισμού τού πεπερασμένου και του απείρου.

Τι κοινό έχουν τούτες οι τρεις μορφές τής σκέψης, η τέχνη, η επιστήμη και η φιλοσοφία; Το «να σκέφτεσαι» σημαίνει –και είναι τούτο ακριβώς που μοιράζονται οι τρεις τους– «να σχεδιάζεις ένα επίπεδο στο χάος» (ΤΦ, 234).¹⁰³⁷ Το «να

1036. Πρβλ. *αυτόθι*, 203: «Μόνο η ζωή δημιουργεί τέτοιες ζώνες, όπου στροβιλίζονται οι ζώντες, και μονάχα η τέχνη μπορεί να τις προσεγγίσει και να διεισδύσει σε αυτές, κατά το συν-δημιουργικό της εγχείρημα».

1037. Βλ. *αυτόθι*, 231-233: «Ίσως αυτό να είναι το ίδιο της τέχνης, το ότι περνά από το πεπερασμένο προκειμένου να ανακαλύψει εκ νέου και να μάς ξαναδώσει το άπειρο. Αυτό που ορίζει την σκέψη, τις τρεις μεγάλες μορφές τής σκέψης, την τέχνη, την επιστήμη και την φιλοσοφία, είναι ότι έρχεται διαρκώς αντιμέτωπη με το χάος, ότι σχεδιάζει ένα επίπεδο, ότι απλώνει ένα επίπεδο στο χάος. Όμως η φιλοσοφία θέλει να σώσει το άπειρο προσδίδοντάς του συνεπεία, σχεδιάζει ένα επίπεδο εμμένειας, το οποίο φέρνει ως το άπειρο συνεπή συμβάντα ή συνεπείς έννοιες, με την δράση εννοιακών προσώπων Αντιθέτως, η επιστήμη παραιτείται από το άπειρο για να κερδίσει την αναφορά: σχεδιάζει ένα επίπεδο, απλώς απροσδιόριστων συντεταγμένων, το οποίο κάθε φορά ορίζει, μέσα από την δράση μερικών παρατηρητών, καταστάσεις πραγμάτων, συναρτήσεις και προτάσεις με αναφορά. Η τέχνη θέλει να δημιουργήσει το πεπερασμένο που να ξαναδίνει το άπειρο: χαράζει ένα επίπεδο σύνθεσης, το οποίο με την σειρά του φέρει μνημεία ή σύνθετα αισθήματα, υπό την επίδραση αισθητικών σχημάτων. [...] Δεν θα πιστέψουμε όμως πως η τέχνη μοιάζει με σύνθεση της επιστήμης

σκέφτεσαι» σημαίνει να είσαι όσο το δυνατόν εγγύτερα στο χάος και ωστόσο να προστατεύεσαι απ' αυτό. Όμως το χάος είναι το απλό άπειρο ως αμιγές δυνητικό. Ωστε δύναται να ειπωθεί ότι μια σκέψη θα είναι όλο και ισχυρότερη *όσο λεπτότερη είναι η προστατευτική λωρίδα που παρεμβάλλει ανάμεσα στην ίδια και το χάος*. Μια σκέψη θα είναι όλο και δημιουργικότερη (και συνεπώς πιο «στοχαστική») όσο πιο «απροστάτευτη» είναι. Εισχωρεί στη φωτιά τού δυνητικού.

Είναι όμως σαφές ότι, κατά την άποψή σου, η τέχνη «σκέφτεται» περισσότερο σε σχέση με τις άλλες δύο μορφές τής σκέψης.

Η φιλοσοφία μιλά για το άπειρο με το να τού δίνει συνέπεια και να το μεταχειρίζεται με όρους. Ωστε η φιλοσοφία απλώς δημιουργεί μια συνέπεια που «σώζει» το άπειρο.

Η επιστήμη αποκηρύσσει το άπειρο. Η προστατευτική λωρίδα της είναι μια βαριά και παχιά πανοπλία. Το επίπεδο αναφοράς παρέχει εκτατές/εκτενείς ενημερώσεις που προσφέρουν/παρέχουν υψηλή προστασία.

Η τέχνη, από την άλλη, *ζαναδίνει* το άπειρο. Δημιουργώντας το πεπερασμένο, μάς επιστρέφει –στην πεπερασμένη συμπληρωματικότητά του– την «άμεση» δύναμη του απείρου.

Η επαναφορά/επιστροφή τού απείρου είναι σαφώς ανώτερη από τη σωτηρία/διασώσή του, για να μην πούμε τίποτε για την αποκήρυξή του.

Παρόλες τις «εξισωτικές» δηλώσεις/διακηρύξεις, το κείμενό σου προτείνει την ακόλουθη ιεραρχία: πρώτα η τέχνη, ύστερα η φιλοσοφία, κατόπιν η επιστήμη. Το να επιστρέφεται το άπειρο στο πεπερασμένο είναι δημιουργικότερο από το να διασώζεται η συνέπειά του, και τούτη η διάσωση είναι με τη σειρά της δημιουργικότερη από την αποκήρυξη του απείρου χάριν των προδιαγραφών τής αναφοράς.

Η διάγνωσή μου είναι επομένως ότι στον αιώνα αναπαριστάς τον *έτερο* τρόπο σύνδεσης της φιλοσοφίας με την τέχνη, αφότου ο Heidegger ακολούθησε τον πρώτο δρόμο. Πρόκειται για σαφώς διαφοροποιημένες συνδέσεις, η καθεμία με διαφορετικές προτιμώμενες τέχνες, διαφορετικούς όρους, διαφορετικές οντολογικές αποφάσεις. Η σύνδεση του Heidegger (συγκόλληση) εδράζεται σε μια *μελαγχολική* κατασκευή τού ιστορικού συμβάντος: εκείνου της πρωταρχικής απώλειας, ποιμένας του οποίου έχει καταστεί το ποίημα. Η δική σου σύνδεση κατασκευάζεται μάλλον υστερικά: Είναι κομβική η απόλυτη και αιώνια παρουσία τού δημιουργημένου, μια μετασηματιστική εκβλάστηση στο μη ανθρώπινο. Δύο φυσιογνωμίες τού μη ανθρώπινου, θα μπορούσε να πει κανείς: αυτή του λησμονημένου Είναι, και εκείνη

και της φιλοσοφίας, του πεπερασμένου δρόμου και του απείρου δρόμου. Οι τρεις δρόμοι είναι συγκεκριμένοι, οι μιν εξ ίσου άμεσοι με τους δε, και διακρίνονται από την φύση τού επιπέδου και του κατόχου του. Σκέφτομαι σημαίνει σκέφτομαι με έννοιες, ή με συναρτήσεις, ή με αισθήματα, χωρίς καμία από αυτές τις σκέψεις να είναι καλύτερη από την άλλη, ή πληρέστερη, εντελέστερη ή συνθετότερη “σκέψη”. [...] Οι τρεις σκέψεις διασταυρώνονται, διαπλέκονται, χωρίς όμως να συντίθενται και να ταυτίζονται. Η φιλοσοφία αναδεικνύει συμβάντα με τις έννοιές της, η τέχνη εγείρει μνημεία με τα αισθήματά της, η επιστήμη κατασκευάζει καταστάσεις πραγμάτων με τις συναρτήσεις της».

της *στύσης* [erectio] ως ζωτικού υπερείναι [Über-dem-Sein], ως μνημειακού σημαίνοντος του δυνητικού.

Όστε δεν προξενεί και τόση έκπληξη ότι από τη μεριά τού Heidegger συναντά κανείς το νοσταλγικό ποίημα του γενέθλιου τόπου/της πατρίδας [Heimat] και της επανόδου, ενώ από τη δική σου πλευρά την εκρίζωση, τις διαπλοκές/συμπλέξεις και τους διαχωρισμούς τής γλυπτικής, τις αποκλίσεις/εκτροπές τού αμερικανικού μυθιστορήματος.

Για μένα, που ως στόχο δεν έχω τη σύνδεση, αλλά την απόσπαση/υφαίρεση –από την τέχνη (ο Nietzsche, ο Heidegger και εσύ), από την επιστήμη (οι επιστημολογικοί θετικισμοί) και από την πολιτική (οι ψευδοθηρησκευτικοί μαρξισμοί)–, είναι ουσιώδες να εξισώσουμε τις αλήθειες. Ειδάλλως το νόημα επιστρέφει, όντας πάντοτε της τάξεως του ιερού. Το νόημα επιστρέφει ενάντια στην έκνομη ανωνυμία τής αλήθειας, στην απουσία νοήματος (*ab-sens*) που τη χαρακτηρίζει, επιστρέφει ως αυτό που καταφάσκει εκκινώντας από ένα είδος ανώτερης αλήθειας.

Εδώ έγκειται ό,τι εξακολουθεί στο σύστημά σου να προσκολλάται στην υπερβατικότητα: στο «νόημα» που μας χορηγεί η τέχνη, η οποία τροφοδοτείται από το δυνητικό περισσότερο από κάθε άλλη σκέψη.

Παρεμπιπτόντως, διακρίνω πλέον σαφέστερα που μου χρησιμεύει η συνολοθεωρία: στο να διανοιχθεί ο χώρος για μια ριζική ετερογένεια των διαδικασιών αλήθειας που να είναι *συμβατή* με την αυστηρή ισότητα των αληθειών. Προκειμένου γι' αυτό, πρέπει να «διαχωρίσω/ορθώσω» [abheben] το ετερογενές έναντι του υποβάθρου μιας αυστηρής ομοιογένειας του πολλαπλού, να εξαλείψω το δυνητικό και ν' αντικαταστήσω το ζωτικό χάος με το κενό. Αφορά το να είσαι άθεος. Το θέμα είναι να θέσουμε ένα τέρμα στη *θεμελίωση* [Fundierung] των διαδικασιών, η οποία, σαν στίγμα, μπορεί να αναγνωριστεί ξανά και ξανά από το γεγονός ότι ένας τύπος αλήθειας ή σκέψης επικρατεί έναντι των υπολοίπων. Η δική σου θεμελιωτική περίσταση είναι το δυνητικό ως άπειρη ζωή. Και το στίγμα του είναι η ανωτερότητα της τέχνης, την οποία ολάκερο το έργο σου επεκτείνει ενώπιόν μας στον πλούτο και τη χαρά τής σκέψης.

Άλλη μια φορά: Μοιραζόμαστε την ιδέα ότι το απάνθρωπο/μη ανθρώπινο είναι ο γνώμονας κάθε «ανθρώπινης» δημιουργίας. Ποιο είναι όμως το *πραγματικό όνομα του μη ανθρώπινου*; Για σένα είναι στ' αλήθεια το ζώο. Το ζώο ως έμβλημα της ικανότητας του ανθρώπου να εγκαταλείψει τον εαυτό του προκειμένου να διαχυθεί στη ζώσα δυνητικότητα από την οποία είναι καμωμένος. Για εμένα είναι η Ιδέα (ή το άστρο). Το μη ανθρώπινο είναι η ίδια η σκέψη. Ακριβώς δηλ. ό,τι καμία μεταφορά τού εμβίου δεν μπορεί να καλύψει (μπορούμε να μιλήσουμε για έναν αστερισμό ή για τον ήλιο, όπως ο Πλάτων). Η σκέψη είναι αυτό του οποίου μπορούμε να καταστούμε το *μη θνητό*, μη ζωντανό θήραμα [Beute: λεία, βορά].

Ενώ για σένα η τέχνη είναι ένα παράρτημα/συμπλήρωμα στη φύση, η δημιουργική ζωτικότητα του ζωτικού, για μένα είναι ό,τι εγκαθιδρύει τη ζώνη αναποφανσιμότητας μεταξύ του αισθητού και του νοητού. Σχετικά με τη φύση, θα έλεγα με τον Mallarmé: έχει λάβει χώρα και «τίποτε δεν θα προστεθεί σ' αυτήν». Η τέχνη «επεξεργάζεται/μετασχηματίζει» [verarbeitet] το αισθητό σε κάτι μη αποφασίσιμο. Επίσης το «ζων» αισθητό [Sinnliche]. Η τέχνη δεν είναι «η αισθητή μορφή της

Ιδέας», αλλά μια πεπερασμένη υλικότητα, και είναι αδύνατο να πούμε αν ανήκει στο αισθητό ή την Ιδέα. Η τέχνη είναι η *ιδεατή μη ανθρωπινότητα του αισθητού ως τέτοιου*. Ενώ η μη ανθρωπινότητα της επιστημονικής Ιδέας είναι εκείνη του γράμματος, η μη ανθρωπινότητα του έρωτα εκείνη της διάζευξης και η μη ανθρωπινότητα της πολιτικής εκείνη της άπειρης αδιαφορίας τού ίσου σημείου.

Φτάνουμε στο τέλος. Ότι η τέχνη καταλαμβάνει την υψηλότερη βαθμίδα φαίνεται επίσης από το γεγονός ότι στο *Τι είναι φιλοσοφία;* αφιερώνεις λίγες μόνο λέξεις για την πολιτική στο κεφάλαιο για την τέχνη.¹⁰³⁸

Σαν να μην έφτανε ότι για σένα η πολιτική δεν συνιστά μία ανεξάρτητη και ετερογενή προς τις υπόλοιπες μορφή τής σκέψης. Σίγουρα θα επανέλθουμε σ' αυτό.

Τι λες (ΤΦ, 209) σχετικά με την πολιτική; Τέσσερα σημαντικά πράγματα.

α) Η αρχή τής κρίσης ή της αξιολόγησης για ένα ιστορικο-πολιτικό επεισόδιο πρέπει να είναι εμμενής, δηλ. κανένα υστερογενές «αποτέλεσμα» δεν πρέπει να καταστεί κριτήριο. Μια επανάσταση είναι ένα συλλογικό «έργο» το νόημα του οποίου έγκειται εντός τού εαυτού του.

Συμφωνώ απόλυτα μαζί σου σ' αυτό το σημείο: κάθε πολιτική αλήθεια είναι ακολουθιακή και πρέπει να τη σκεφτούμε εκ των ένδον. Είναι όμως η λέξη «έργο» κατάλληλη για την περίπτωση;

β) Δεν είναι η χρονολογική ακολουθία που μετράει. Πρέπει να κατανοήσουμε ποια αιώνια δήλωση αστράφτει στα στιγμιαία πολιτικά συμβάντα.

Ναι. Αλλά τότε δεν πρέπει να επαφίεται κανείς στην αισθητική αναλογία, αλλά να παλεύει για έναν εμμενή ορισμό τής πολιτικής ακολουθίας, νοούμενης ως μιας *ιδιάζουσας* σκέψης.

γ) Στην πολιτική δημιουργία ανευρίσκει κανείς τις τρεις μορφές που ενικοποιούν επίσης την καλλιτεχνική δημιουργία: δόνηση, εναγκαλισμός, άνοιγμα.

Όχι. Καλώς ή κακώς, εδώ επαφίεσαι στην περιγραφική αναλογία. Η λέξη «έργο» σίγουρα δεν ταιριάζει. Οι μορφές τής πολιτικής διαδικασίας είναι εντελώς διαφορετικές. Εξαρτώνται από τις μετασχηματισμούς *τού απείρου* των καταστάσεων. Οι κύριες κατηγορίες είναι: εντοπισμός/τοποθεσία, περιπλανώμενη/ασταθής περίσσεια (του κράτους), ρύθμιση της περιπλάνησης, εργασία τού ιδίου. Όλα αυτά πρέπει να απο-αισθητικοποιηθούν.

δ) Εάν η πολιτική μπορεί να συγκριθεί με το έργο τέχνης, είναι επειδή δημιουργεί κάτι, ήτοι «νέους δεσμούς μεταξύ των ανθρώπων».

1038. Πρβλ. *αυτόθι*, 207: «Ένα μνημείο δεν μνημονεύει, ούτε εξαίρει κάτι που έχει περάσει, αλλά εξομολογείται εμπιστευτικά στο αυτί τού μέλλοντος τα επίμονα αισθήματα που ενσαρκώνουν το συμβάν: τα χωρίς τελειωμό βάσανα των ανθρώπων, την διαμαρτυρία τους που γεννιέται ξανά και ξανά, τον αέναο αγώνα τους. Θα ήταν άραγε μάταια όλα αυτά επειδή τα βάσανα είναι αιώνια και οι επαναστάσεις πεθαίνουν μετά τη νίκη τους; Όμως, η επιτυχία μιας επανάστασης δεν έγκειται παρά στην ίδια, στις δονήσεις, στους εναγκαλισμούς, στα ανοίγματα που χάρισε στους ανθρώπους την στιγμή που γινόταν, τα οποία και αποτελούν καθ' εαυτά ένα μνημείο πάντοτε εν τω γίνεσθαι, όπως εκείνοι οι τύμβοι στους οποίους κάθε νέος ταξιδιώτης προσθέτει το λιθαράκι του. Η νίκη μιας επανάστασης είναι εμμενής, και συνίσταται στους νέους δεσμούς που εγκαθιστά ανάμεσα στους ανθρώπους, έστω κι αν αυτοί διαρκούν όσο και η λιωμένη ύλη της, ενώ σύντομα παίρνει την θέση της ο διχασμός, η προδοσία».

Διαφωνώ πλήρως. Εδώ επαναφέρεις τη στερούμενη μέλλοντος θεματική τής κοινότητας. Η πολιτική δεν δημιουργεί «δεσμούς μεταξύ των ανθρώπων» (τι αναπάντεχη επιστροφή τού ανθρωπισμού!). Απεναντίας, καθιστά ρητούς τούς διαχωρισμούς, διαλύει τις συνδέσεις, υποβάλλει το σύμπαν στην αδιαφορία τού ιδίου. Και είναι γι' αυτό ακριβώς που στοχάζεται το άπειρο των καταστάσεων.

Σε χαιρετώ εγκαρδίως.

β) «Μια επιστολή στον Gilles (Ιούλιος 1994)»

Πρόκειται για τη μοναδική δημοσιευθείσα στα γαλλικά (στην εφημερίδα Libération, 07.11.1995) επιστολή τού Badiou στον Deleuze από την αλληλογραφία τους, μετά τον θάνατο του δεύτερου. Κύριο θέμα της αποτελεί η –υπαινιχθείσα στην προηγούμενη επιστολή– συσχέτιση της φιλοσοφίας τού Deleuze με το εγχείρημα του Heidegger.

Θα ήθελα να συνοψίσω, σήμερα, την προσέγγιση που σκιαγράφησα στην τελευταία μου επιστολή μεταξύ του Heidegger και εσένα.

1. Μια κρίσιμη διαφορά μοιάζει να ακυρώνει τη σύγκριση. Δεν υπάρχει σ' εσένα κανένα «ιστορικό» μοντάζ τού είδους «ιστορία τής λήθης τού είναι», «παρακμή», κτλ. Όπως το λες, δεν είχες καθόλου βασιανστεί από το «τέλος» τής φιλοσοφίας. Συλλαμβάνεις την ενέργεια της εποχής σου, όπως πρέπει να το κάνεις για κάθε άλλη. Αγαπάς και στοχάζεσαι τον κινηματογράφο, το αμερικανικό μυθιστόρημα, τα ενικά λαϊκά κινήματα, τη ζωγραφική τού Bacon. Ο χωρικός/επαρχιώτης τού Μέλανος Δρυμού δεν σ' εντυπωσιάζει. Είσαι ένας άνθρωπος των αυτοκρατορικών μητροπόλεων, ένας άνθρωπος της κτηνώδους δύναμης του καπιταλισμού, ένας άνθρωπος των αόρατων αφαιρέσεων, επίσης, και των πλέον εκλεπτυσμένων σύγχρονων μετατοπίσεων/τριχοειδών γραμμών [capillarités].

2. Το είναι δεν αποτελεί καθόλου για σένα ένα «ερώτημα», και άλλωστε δεν θα αφιέρωνες με κανέναν τρόπο τη φιλοσοφία στο «ερωτάν», πολλώ μάλλον στις «φιλονικίες» [débats], τούτη τη γαλλική και κοινοβουλευτική μορφή τού γερμανικού «ερωτάν».

3. Η προσωπική σου φιλοσοφική γενεαλογία (οι στωικοί, ο Spinoza, ο Leibniz, ο Hume, ένας ορισμένος Kant, ο Nietzsche, ο Bergson...) είναι πολύ διαφορετική από εκείνη του Heidegger (οι προσωκρατικοί, ο Αριστοτέλης, ένας άλλος Leibniz, ο Schelling, ένας άλλος Nietzsche, ο Husserl...).

4. Όπως και να 'χει, τρία σημεία μού κάνουν εντύπωση ως μακρινή ένδειξη μιας [μεταξύ σας] συνήχησης: α) Η εχθρότητα προς τον Πλάτωνα. Και, υπό μια ορισμένη έννοια, για τον ίδιο λόγο με τον Heidegger: ο Πλάτων θεσπίζει ένα καθεστώς τής Υπερβατικότητας. β) Η εχθρότητα προς τον Descartes. Εδώ επίσης, ένα κοινό μοτίβο,

[εκφρασμένο] σε γλώσσες σχεδόν αντίθετες, αφήνεται να μαντευθεί: ο Descartes υποδηλώνει την εγκαθίδρυση ενός καθεστώτος κυριότητας υποταγμένου στο Υποκείμενο.

Η πεποίθηση ότι ο Nietzsche είναι ένα ουσιώδες «σημείο καμπίης» [«bascule»]. Επιχειρηματολογείς όμορφα/κομψά ενάντια στη χαιντεγκεριανή ερμηνεία του Nietzsche. Αλλά πρόκειται, για εσένα όπως και για εκείνον, περί ενός αποφασιστικού ερωτήματος: Πώς να δώσουμε νόημα στην κατάφαση; Και τούτη η δωρεά νοήματος στην κατάφαση (τούτο το «νόημα της ενεργού δύναμης») συνδέεται με την κριτική στον Πλάτωνα. Επειδή ο Πλάτων άμβλυνε/μετρίασε την ενεργό (ή εμμενή) δύναμη στον (υπερβατικό) χωρισμό τής Ιδέας.

5. Εκείνο που σε απομακρύνει από τον Πλάτωνα είναι η πεποίθηση ότι η πρόσβαση στο πραγματικό πρέπει να γίνει σκεπτή/καταστεί στοχάσιμη ως εμμενής (ή δημιουργική) δοκιμασία, και όχι ως εγγραφή ή μάθημα. Εκείνο που σε απομακρύνει από τον Descartes είναι η πεποίθηση ότι τούτη η εμμενής δοκιμασία δεν έχει το κριτήριό της στην αποσαφηνισμένη αλύσωση των επιχειρημάτων, αλλά σε μια περιγραφική λεπτότητα/φινέτσα, της οποίας η Τέχνη είναι το αληθινό παράδειγμα. Εκείνο που σε προσεγγίζει στον Nietzsche είναι η πεποίθηση ότι το Πολλαπλό πρέπει να καταστεί στοχάσιμο ως διπλότητα [duplicité] της Ζωής (ενεργές και αντενεργές δυνάμεις), και όχι ως αδράνεια ή απλή έκταση.

6. Το αποφασιστικό σημείο μού φαίνεται πως είναι η σύλληψή σου του Είναι ως αμιγούς δυνητικότητας. Δεν πρόκειται καθόλου για το λεξιλόγιο/ορολογία του Heidegger. Όπως και να 'χει, η «latence» του και το δικό σου Χάος είναι συστοχάσιμα ως ύστατο απόθεμα, του οποίου δεν υπάρχει άμεση εμπειρία και του οποίου η σκέψη είναι ταυτόχρονα ενημερωτική/αποκαλυπτική [mise à jour] και προστατευτική [mise à l'abri].

Υπάρχει στον Heidegger μια αξιοθρήνητη [pathétique] εκδοχή τής δοκιμασίας τής σκέψης: το «ύψος της αναστάτωσης» [le «comble de la détresse»], κτλ. Εσύ αποφεύγεις τούτο το είδος ιδιολέκτου. Όμως καταλήγεις επίσης να στοχάζεσαι τη σκέψη ως «διάσχιση» —η οποία είναι διαμιάς απαιτητική, εκ του σύνεγγυς και προφυλαγμένη/προστατευμένη— του άπειρου δυνητικού. Ότι το Είναι είναι αμιγής δυνητικότητα συνεπάγεται ότι η ενστόχαστη δημιουργία είναι πάντοτε σαν μια θραυσματική μαρτυρία ενόψει ενός ταξιδιού στις παρυφές τού χάους.

Όθεν ότι η φυσιογνωμία τού Χριστού μπορεί να σου χρησιμεύσει ως μεταφορά εξίσου για τον Spinoza και για τον γραφιά Bartleby. Όπως ακριβώς υπέρπει/υποβαστάζει συνεχώς [σ]τον τρόπο με τον οποίο [ο Heidegger] περιγράφει τον «νόστο» ή την επιμονή [endurance] τού Hölderlin. Είναι που η γενική λογική σου των ροών μοιάζει με μια εκδοχή δίχως πάθος εκείνου που ο Heidegger περιγράφει ως την ελευθερία τού Ανοιχτού.

Στην τελική, η απόφαση να στοχαστείς το Είναι όχι ως απλή, ουδέτερη εκδίπλωση/εξάπλωση [étalement], εξολοκλήρου ενεργή, δίχως κανένα βάθος, αλλά ως δυναμικότητα πάντοτε διασχιζόμενη από ενεργοποιήσεις· το γεγονός ότι τούτες οι ενεργοποιήσεις είναι σαν τον εποικισμό μιας διατομής (διατομής του επιπέδου εμμένειας για σένα, διατομής τού όντος για τον Heidegger)· όλα τούτα εμπλέκουν/συνεπάγονται μια λογική τής αδιάθετης δύναμης, η οποία νομίζω πως είναι κοινή στον αιώνα στον Heidegger και σε σένα.

Η ερώτησή μου θα ήταν λοιπόν η ακόλουθη: Τι είναι κατά την άποψή σου αυτό που διαχωρίζει ουσιωδώς τη δική σου σχέση δυναμικό/ενεργοποιήσεις από τη χαϊντεγκεριανή σχέση τού είναι και του όντος;

Βρισκόμαστε εδώ (όπως όταν ζητάς να μέ κατατάξεις ως νεοκαντιανό) σ' ένα πρωτόκολλο διερεύνησης της προσιδιάς σου δημιουργίας εννοιών, και όχι σ' εκείνο της Αναλογίας, που είναι ο εσώτατος εχθρός σου.

Σε ασπάζομαι.

2. Η αναφορά των Deleuze και Guattari στο «ιδιαιτέρως ενδιαφέρον εγχείρημα του Badiou στη σύγχρονη σκέψη»

Πρόκειται για απόσπασμα από το βιβλίο Qu'est-ce que la philosophie? (Paris: Éditions du Minuit, 2005 [1991¹]), «Παράδειγμα XII», ελληνική μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά, ελαφρώς τροποποιημένη:

Μια τέτοια σύγκριση μοιάζει ν' αντιστοιχεί στο εγχείρημα του Badiou, ιδιαιτέρως ενδιαφέρον στη σύγχρονη σκέψη. Τούτος προτείνει να διατάξει σε μια ανιούσα γραμμή μια σειρά παραγόντων οι οποίοι βάνουν από τις συναρτήσεις στις έννοιες. Παρέχει στον εαυτό του μια βάση, εξίσου εξουδετερωμένη εν σχέσει προς τις έννοιες όσο και προς τις συναρτήσεις: μία οποιαδήποτε πολλαπλότητα παρουσιαζόμενη ως Σύνολο ικανό να αρθεί ίσαμε το άπειρο. Η πρώτη περίπτωση είναι η *κατάσταση*, όταν το σύνολο σχετίζεται με στοιχεία που είναι δίχως αμφιβολία πολλαπλότητες, αλλά υποταγμένες σ' ένα καθεστώς «καταμέτρησης-ως-εν» (σώματα ή αντικείμενα, μονάδες τής κατάστασης). Σε δεύτερο τόπο, τα *κράτη τής κατάστασης* είναι τα υποσύνολα, πάντοτε σε περίσσεια ως προς τα στοιχεία τού συνόλου ή τα αντικείμενα της κατάστασης· αλλά τούτη η περίσσεια του κράτους δεν αφήνεται πλέον να ιεραρχηθεί όπως στον Cantor, είναι «μη αποδοτή», ακολουθώντας μια «γραμμή περιπλάνησης», ομοιόμορφα προς την ανάπτυξη της θεωρίας συνόλων. Πρέπει ακόμη ν' ανα-παρασταθεί στην κατάσταση, τούτη τη φορά ως «μη διακρίσιμη», ενώ ταυτόχρονα η κατάσταση γίνεται οιονεί πλήρης: η γραμμή περιπλάνησης σχηματίζει εδώ τέσσερις μορφές, τέσσερις μαιάνδρους ως *γεωλογικές συναρτήσεις* (επιστημονική, καλλιτεχνική, πολιτική ή δοξική, ερωτική ή βιωματική), στις οποίες αντιστοιχούν παραγωγές «αληθειών». Αλλά ενδεχομένως φτάνουμε τότε σε μια

μεταστροφή/μετατροπή τής εμμένειας της κατάστασης, μετατροπής από την περίσσεια στο κενό [ή: μεταστροφή τής περίσσειας προς το κενό] η οποία θα επανεισαγάγει το υπερβατικό: είναι ο *συμβαντικός τόπος*, ο οποίος παραμένει στο χείλος τού κενού στην κατάσταση, και δεν περιλαμβάνει πλέον μονάδες, αλλά ενικότητες ως εξαρτώμενα από τις προηγούμενες συναρτήσεις στοιχεία. Εν τέλει εμφανίζεται (ή εξαφανίζεται) το ίδιο το *συμβάν*, λιγότερο ως ενικότητα παρά ως αστάθμητο χωριστό σημείο που προστίθεται στον τόπο ή αφαιρείται απ' αυτόν, στην υπερβατικότητα του κενού ή ΤΗΝ αλήθεια ως κενό, δίχως να μπορούμε ν' αποφασίσουμε περί του ανήκειν τού συμβάντος στην κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο τόπος του (το αναποφάνσιμο). Από την άλλη ίσως υπάρχει μια παρέμβαση ως ζαριά πάνω στον τόπο η οποία χαρακτηρίζει το *συμβάν* και το κάνει να εισέλθει στην κατάσταση, μία δύναμη του «ποιείν» τού *συμβάντος*. Είναι επειδή το *συμβάν* είναι η έννοια, ή η φιλοσοφία ως έννοια, που διακρίνεται από τις τέσσερις προηγηθείσες συναρτήσεις, μολονότι κείθε δέχεται τους όρους, και τούς επιβάλλει με τη σειρά του σ' αυτές – ότι η τέχνη είναι θεμελιωδώς «ποίηση», και η επιστήμη, συνολιστική, και ότι ο έρωτας είναι το ασύνειδο του Lacan, και ότι η πολιτική διαφεύγει από τη γνώμη-δόξα.¹⁰³⁹

Ορμώμενος από μια εξουδετερωμένη βάση, το σύνολο, το οποίο δηλώνει μία οποιαδήποτε πολλαπλότητα, ο Badiou σχεδιάζει μια γραμμή, μοναδική καίτοι πολύ περίπλοκη, πάνω στην οποία οι συναρτήσεις και η έννοια θα κατανοηθούν [s'échelonner], η μεν πάνω από τις δε: η φιλοσοφία μοιάζει λοιπόν να επιπλέει σε μια κενή υπερβατικότητα, ανυπόθετη έννοια που βρίσκει στις συναρτήσεις την ολότητα των γενολογικών συνθηκών της (επιστήμη, ποίηση, πολιτική και έρωτας). Δεν πρόκειται για την επιστροφή σε μια παλιά σύλληψη [της] φιλοσοφίας ως ανώτερης, υπό την επίφαση του πολλαπλού; Μάς φαίνεται ότι η θεωρία των πολλαπλοτήτων δεν υποστηρίζει την υπόθεση μιας οποιασδήποτε πολλαπλότητας (ως και τα μαθηματικά μπούχτισαν από το συνολιστικό). Οι πολλαπλότητες, πρέπει να είναι τουλάχιστον δύο, δύο τύπων, εξαρχής. Όχι ότι ο δυϊσμός αξίζει περισσότερο από την ενότητα/μονάδα· αλλά η πολλαπλότητα, είναι ακριβώς εκείνο που συμβαίνει/διέρχεται αναμεταξύ των δύο. Οπότε, οι δύο τύποι πολλαπλότητας ασφαλώς δεν θα βρίσκονται ο ένας πάνω από τον άλλο αλλά ο ένας ενάντια στον άλλο, ενώπιος ενώπιω ή πλάτη με πλάτη. Οι συναρτήσεις και οι έννοιες, οι ενεργές καταστάσεις πραγμάτων και τα δυνητικά *συμβάντα* είναι δύο τύποι πολλαπλοτήτων οι οποίοι δεν κατανέμονται σε μία γραμμή περιπλάνησης αλλά σχετίζονται με δύο διανύσματα που τέμνονται, το ένα σύμφωνα προς το οποίο οι καταστάσεις πραγμάτων ενεργοποιούν τα *συμβάντα*, το άλλο σύμφωνα προς το οποίο τα *συμβάντα* απορροφούν (ή μάλλον προσροφούν) τις καταστάσεις πραγμάτων.

3. Τα αξιώματα της θεωρίας συνόλων ZFC

1039. [Αφού παραπέμπουν στο *Είναι και συμβάν* και το πρώτο *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, οι συγγραφείς προσθέτουν:] Η θεωρία τού Badiou είναι άκρως περίπλοκη, φοβόμαστε μήπως τον έχουμε υπεραπλουστεύσει.

Η θεωρία συνόλων εγκαινιάστηκε στο έργο τού Cantor, ενώ αξιωματικοποιήθηκε στις πρώτες δεκαετίες τού 20ού αι. Υπάρχουν διάφορες εκδοχές της, όμως κρατούσα είναι η ZF (από τους Ernst Zermelo και Abraham Fraenkel), συνηθέστατα με την προσθήκη τού Αξιώματος της Επιλογής (ZFC). Όλα τα αξιώματα προϋποθέτουν την πρότερη ύπαρξη ενός συνόλου, επί του οποίου επιτελούνται κατόπιν διακρίσεις ή πράξεις. Εξαίρεση στον γενικό κανόνα αποτελούν τα αξιώματα του Κενού Συνόλου και του Απείρου, τα οποία έχουν υπαρκτικό χαρακτήρα (δηλ. θεσπίζουν διακηρυκτικά την ύπαρξη των εν λόγω συνόλων). Σημειωτέον ότι ορισμένα από τα αξιώματα αποτελούν στην ουσία συντομογραφικές περιγραφές που υποδεικνύουν την επ' άπειρον εφαρμογή πεπερασμένων πράξεων (αξιωματικά σχήματα). Αυτό οφείλεται στο προφανές παράδοξο ότι μια πεπερασμένη συλλογή αξιωμάτων φιλοδοξεί να κωδικοποιήσει με τη μέγιστη δυνατή επάρκεια τις προτάσεις που αφορούν ένα σύμπαν υπεραριθμήσιμων μαθηματικών.

0. Αξίωμα του Κενού Συνόλου:

Υπάρχει ένα σύνολο στο οποίο δεν ανήκει κανένα στοιχείο. Το σύμβολο αυτό είναι μοναδικό λόγω του Αξιώματος της Έκτασης. Στην τρέχουσα μαθηματική πρακτική, η ύπαρξη κάποιου συνόλου προϋποτίθεται πάντοτε και γι' αυτό το εν λόγω αξίωμα είθισται να παραλείπεται στις σχετικές παρουσιάσεις τής ZFC.

1. Αξίωμα του Ζεύγους:

Δοθέντων δύο συνόλων X και Ψ , υπάρχει το σύνολο (X, Ψ) στο οποίο ανήκουν ως στοιχεία του.

2. Αξίωμα της Έκτασης ή Επεκτασιμότητας ή Εκτασιακότητας:

Ένα σύνολο ορίζεται από τα στοιχεία που ανήκουν σ' αυτό. Επομένως δύο σύνολα που έχουν ακριβώς τα ίδια στοιχεία είναι το ίδιο σύνολο, ενώ σε διαφορετική περίπτωση διαφέρουν απόλυτα.

3. Αξίωμα της Ένωσης:

Υπάρχει ένα σύνολο, του οποίου τα στοιχεία είναι τα στοιχεία των στοιχείων ενός δοθέντος συνόλου.

4. Αξιωματικό σχήμα της αντικατάστασης:

Εάν υπάρχει ένα σύνολο X , υπάρχει επίσης το σύνολο που προκύπτει από την αντικατάσταση των στοιχείων του με άλλα υπαρκτά σύνολα.

5. Αξίωμα του Δυναμοσυνόλου:

Εάν υπάρχει ένα σύνολο, X , υπάρχει εξίσου το σύνολο όλων των υποσυνόλων του, ήτοι όλων των δυνατών διαφορετικών συνδυασμών των στοιχείων που ανήκουν στο αρχικό σύνολο.

6. Αξίωμα της Θεμελίωσης ή της Κανονικότητας:

Κάθε μη κενό σύνολο περιέχει ένα στοιχείο ξένο προς αυτό. Αυτό σημαίνει ότι απαγορεύεται ένα σύνολο να ανήκει στον εαυτό του. Δεν υπάρχουν ανακλαστικά σύνολα, οπότε δεν ανακύπτουν τα προβλήματα που ταλάνισαν τους μαθηματικούς και τους θεωρητικούς τής λογικής με τα παράδοξα της αυτοαναφοράς. Ωστόσο, ο προτιμώμενος από τον Badiou τρόπος ανάγνωσης του ανωτέρω αξιώματος άπτεται της ανάδειξης της συγκροτησιακής λειτουργίας τής ετερότητας, η οποία σαν το σκουλήκι στο μήλο υπονομεύει εκ των ένδον και αναδεικνύει ως διάτρητη κάθε αυστηρή ταυτοτική οριοθέτηση. Μέσω του συγκεκριμένου αξιώματος εκφέρεται η απαγόρευση του συμβάντος εκ των ένδον τής οντολογίας.

7. Αξιωματικό σχήμα της Εξειδίκευσης ή του Διαχωρισμού:

Δοθέντος ενός συνόλου X και μιας φόρμουλας $\varphi(x)$, υπάρχει πάντοτε ένα υποσύνολο του X που αποτελείται από εκείνα τα στοιχεία του που κατέχουν την ιδιότητα φ .

8. Αξίωμα του Απείρου:

Υπάρχει ένα σύνολο που δεν προσεγγίζεται από την επαναληπτική εφαρμογή/τέλεση των πράξεων της ένωσης και του σχηματισμού τού δυναμοσυνόλου. Πρόκειται για ένα σύνολο που παραμένει απροσπέλαστο από τις πράξεις που επιτελούνται έσωθεν του πεπερασμένου. Έτσι εγκαθιδρύεται το κατώφλι τού υπερπεπερασμένου ή αριθμήσιμα άπειρου (ω ή \aleph_0).

9. Αξίωμα της Επιλογής ή της Καλής Διάταξης:

Υπάρχει μία συνάρτηση που επιλέγει ένα «αντιπροσωπευτικό» στοιχείο από κάθε μη κενό υποσύνολο ενός δοσμένου συνόλου. Η διαφανιόμενη «αυθαιρεσία» τής επιλογής αποτέλεσε σημείον αντιλεγόμενον για τους μαθηματικούς, όμως η χρησιμότητά του απεδείχθη καθοριστική για πλείστους μαθηματικούς κλάδους, ενώ μεταξύ άλλων συνεπάγεται την Αρχή τής Καλής Διάταξης των συνόλων. Ως φιλόσοφος της στρατευμένης απόφασης, ο Badiou δεν θα μπορούσε παρά να χαιρετίσει τόσο τον σχετικό «ντόρο» που προξενήθηκε όσο και την τελική συμπερίληψή του στο κυρίως σώμα των αξιωμάτων.

Αξίζει να επισημανθεί ότι η θεωρία συνόλων δεν μπορεί ν' αρθρωθεί πλήρως σε πεπερασμένο αριθμό αξιωμάτων. Επομένως πάντοτε θα είναι δυνατή η προσθήκη νέων αξιωμάτων, υπό τον όρο τής στάθμισης της ενδογενούς αναγκαιότητας, της χρησιμότητας ή της λειτουργικής αρωγής τους εκ μέρους τής εκάστοτε μαθηματικής κοινότητας. Η ιστορία τής οντολογίας έχει κάθε φορά τον τελευταίο λόγο.

4. Ορολόγιο

1. antiphilosophie = αντιφιλοσοφία
2. le compte-pour-un = η καταμέτρηση-ως-εν, «εναδική λογιστική», απαρίθμηση ή καταρίθμηση

3. condition = όρος [τής φιλοσοφίας, με την έννοια της προϋπόθεσης, της συνθήκης δυνατότητας], συνθήκη
4. désastre = καταστροφή, όλεθρος
5. enquête = διερεύνηση, διαδικασία επαλήθευσης, έρευνα
6. errance = περιπλάνηση
7. état de la situation = κράτος τής κατάστασης, κρατούσα δομή
8. (l')être-en-tant-qu' être = (το) είναι-ως-είναι, ὄν ἢ ὄν
9. événement = συμβάν
10. événementiel = συμβαντικός
11. excès = περίσσεια, πλεόνασμα
12. excroissance = έκφυση, έκπτυξη, απόφυση, έκφυμα
13. la fidélité = πιστότητα, πίστη, αφοσίωση
14. le forçage = παραβίαση, εξαναγκασμός, επιβολή, βίαιη διάνοιξη, εκβιαστική επαλήθευση
15. générique = γενολογικός, γενόσημος, διαγενικός, γένιος
16. indécidable = αναποφάνσιμο, μη αποφασίσιμο, ανεπίκριτο, αναποφάσιμο, μη αποκρίσιμο
17. indiscernable = α-διάκριτος, μη διακρίσιμος
18. innommable = ακατονόμαστο, ανονόμαστο, μη κατονομάσιμο
19. localisation = εντοπισμός, τοπικοποίηση
20. le mathème = μαθήμιο, γραμματολογικό μάθημα
21. la mise-en-un = ο σχηματισμός-εις-εν, εναδική ή ενολογική διαμόρφωση ή μορφοποίηση, εισεμπλαστικό προϊόν [κατά το *Ineinsbildung*, ενεϊκόνιση]
22. le multiple (in)consistant = (μη) συνεκτικό, (α)συνεπές ή (α)σύστατο πολλαπλό
23. opérateur = τελεστής
24. opératoire = επιχειρησιακό, πραξιακό, τελεστικό, εγχειρηματικό, λειτουργικό
25. le point d'excès = σημείο περίσσειας ή πλεονάζον σημείο
26. présentation = παρουσίαση, παράσταση
27. procès subjectif = υποκειμενική διεργασία ή διαδικασία
28. propre = προσίδιον, ίδιον, αρμόζον, κύριον, προσήκον, κατάλληλο
29. récurrence = επανέλευση, επανεμφάνιση, επιστροφή
30. représentation = αναπαρουσίαση, αναπαράσταση, εκπροσώπηση, αντιπροσώπευση
31. simulacre = ομοίωμα, είδωλο
32. situation = κατάσταση, περίσταση
33. soustraction = υφαίρεση, αφαίρεση.
34. sujet = υποκείμενο
35. subjectivation = υποκειμενοποίηση, εξυποκειμενίκευση, εξυποκειμένηση
36. supplément = υπερπλήρωμα, αναπλήρωμα, πλεόνασμα, περίσσειμα
37. supplémentation = υπερπλήρωση, αναπλήρωση
38. le surnuméraire = υπεράριθμος
39. suture, suturation = συγκόλληση, συρραφή
40. trahison = προδοσία
41. la véridicité = η αληθοσημία ή αληθοέπεια

42. véridique = αληθόσημος, αληθοεπής, απευδής
 43. la vérité = η αλήθεια
 44. le vide = το κενό
 45. le vrai = το αληθές
 46. archive = αρχείο
 47. œuvre = έργο
 48. déchet = απόρριμμα, υποπροϊόν, απόβλητο, σκουπίδι
 49. enveloppe = περίβλημα, περιτύλιγμα, εντύλιγμα
 50. recouvrement = κάλυψη, συγκάλυψη, επικάλυψη
 51. plongement élémentaire = στοιχειώδης εμφύτευση, εμπύθιση ή ένθεση

5. Η «Θεωρησιακή στρατηγική» τής *Εμμένειας των αληθειών* (2018)

Ποια είναι, εδώ και τριάντα χρόνια, η φιλοσοφική στρατηγική μου; Είναι να εγκαθιδρύσει/εδραιώσει αυτό που αποκαλώ *εμμένεια των αληθειών*. Άλλως ειπείν, να διασώσει την κατηγορία τής αλήθειας και να νομιμοποιήσει ότι μια αλήθεια δύναται να είναι:

- Απόλυτη καίτοι αποτελεί μια εντοπισμένη κατασκευή.
- Αιώνια, καίτοι προκύπτουσα από μια διαδικασία η οποία, υπό τη μορφή ενός συμβάντος αυτού του κόσμου, εκκινεί σ' έναν καθορισμένο κόσμο και ανήκει επομένως στον χρόνο αυτού του κόσμου.¹⁰⁴⁰
- Οντολογικά καθορισμένη ως γενολογική πολλαπλότητα, καίτοι φαινομενολογικά εντοπισμένη ως μέγιστος βαθμός ύπαρξης σ' έναν δοσμένο κόσμο.
- Μη υποκειμενική (καθολική), καίτοι απαιτεί, προκειμένου ν' αδραχθεί, μια υποκειμενική ενσωμάτωση.

Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε: Πρόκειται να δημιουργήσουμε την αποτελεσματική/τελεσφόρα/λυσιτελή δυνατότητα της κατάφασης του ότι οι αλήθειες υπάρχουν ως *καθολικές συγκεκριμένες εξαιρέσεις*. Αυτό επιτρέπει ν' αποφύγουμε το δίλημμα του Kant, για τον οποίο οι αλήθειες είτε αποτελούν υποκειμενικές τροπικότητες της κρίσης είτε πρέπει να τούς αποδοθεί κάποιο είδος υπερβατικότητας.

Το πολεμικό συγκεκριμένο τούτης της στρατηγικής είναι, όπως πάντοτε, μια διμέτωπη πάλη. Από τη μία, πρέπει να επιχειρήσουμε μια ριζική κριτική τής οντοθεολογικής διευθέτησης [dispositif], παλαιόθεν συνεργού/αρωγού [complice] των θρησκειών, η οποία διασώζει τις αλήθειες με το τίμημα μιας απόλυτης υπερβατικότητας του Ενός, υπάγοντας τις πεπερασμένες πολλαπλότητες στην τυπική/μορφική αυθεντία/δικαιοδοσία τού Ενός-αείρου, που συχνά καλείται «Θεός». Η κριτική αυτή υποθέτει ότι, στα χνάρια [sillage] τού Cantor, διαχωρίζουμε το άπειρο από το Εν,

¹⁰⁴⁰ Μέχρι αυτό το σημείο, αντιπρβλ. τα εκτεθέντα στο *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2017), 85-87.

θέτοντας πως ό,τι υπάρχει δεν μπορεί παρά να υπάρχει με τη μορφή ενός πολλαπλού δίχως-εν. Τούτου καμωμένου, δεν θα συγκατανεύσουμε –είναι το δεύτερο μέτωπο– στο ότι θα έπρεπε να απο-απολυτοποιήσουμε άπασες τις μορφές τού πολλαπλού, τις ούτως αποσπώμενες από το Εν. Δεν θα θυσιάσουμε το απόλυτο των αληθειών προς όφελος του σχετικισμού, συχνότερα γλωσσικού ή πολιτισμικού, του οποίου ο σκεπτικισμός, που αποτελεί την ουσία του, κρύβεται πίσω από ένα είδος ασαφούς δημοκρατισμού τής γνώσης [connaissance] και της δράσης.

Πρόκειται λοιπόν ν' αντιπαραβάλουμε οριστικά έναν γενολογικό προσανατολισμό τής σκέψης, για τον οποίο υπό ορισμένες συνθήκες υπάρχουν πολλαπλότητες οι οποίες μπορούν να έχουν μια καθολική αξία, εξίσου σ' έναν υπερβατικό προσανατολισμό, για τον οποίο υφίσταται ένα καθολικό εχέγγυο στη μορφή τού Ενός, και σ' ό,τι έχω αποκαλέσει «δημοκρατικό υλισμό», για τον οποίο η καθολικότητα/οικουμενικότητα συνιστά μια φενάκη [leurre].

Η υποβόσκουσα οντολογική θέση τού δημοκρατικού υλισμού είναι η περατότητα: δεν υπάρχουν παρά σώματα και γλώσσες, το απόλυτο και η καθολικότητα είναι επικίνδυνες έννοιες. Ο Quentin Meillassoux –παρεμπιπτόντως, ο μόνος μεγάλος φιλόσοφος που επιχειρεί σήμερα, με εντελώς αδημοσίευτα [inédits] μέσα, ερειδόμενα σε μια ριζοσπαστική θέση (η ενδεχομενικότητα των κόσμων), να διασώσει την υπερβατικότητα ταυτόχρονα ενάντια στην παλιά οντολογική μορφή (η δημιουργική δύναμη του Ενός) και ενάντια στον δημοκρατικό υλισμό– τιλοφόρησε το μικρό μεθοδολογικό βιβλίο του *Μετά την περατότητα*. Έχει απόλυτο δίκιο! Είναι εν πάση περιπτώσει από την περατότητα που πρέπει ν' απαλλαγούμε.

Θ' αποκαλέσουμε «ιδεολογία τής περατότητας» μια τριπλή υπόσταση [hypostase] του πεπερασμένου. Πρώτα, το πεπερασμένο είναι ό,τι υπάρχει, ό,τι είναι. Το ν' αποδεχτούμε την περατότητα συνάγεται/προκύπτει [relève du] από την αρχή τής πραγματικότητας, η οποία είναι μια αρχή υποταγής: οφείλουμε να συμμορφωθούμε στους ρεαλιστικούς περιορισμούς/εμπόδια τής πραγματικότητας. Είναι η αρχή τής αντικειμενικότητας του πεπερασμένου. Δεύτερον, το πεπερασμένο καθορίζει ό,τι δύναται να υπάρξει, ό,τι δύναται να συμβεί [advenir]. Είναι η αρχή του περιορισμού των δυνατοτήτων: η αδύναμη όσο και κοινότοπη κριτική των «ουτοπιών», των «ευγενών ψευδαισθήσεων», όλων των «ιδεολογιών», εκλαμβανομένων ως μητρών ενός καταστροφικού φαντασιακού, του οποίου το παράδειγμα στον προηγούμενο αιώνα ήταν η κομμουνιστική περιπέτεια. Και τρίτον, η περατότητα υπαγορεύει ό,τι οφείλει να υπάρχει, ήτοι την οντολογική μορφή τού καθήκοντός μας, το οποίο συνίσταται πάντοτε σε τελική ανάλυση στο να σεβόμαστε ό,τι υπάρχει, δηλ. κυρίως τον καπιταλισμό και τη φύση· αυτό [με τη σειρά του] υποθέτει –και πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα αξίωμα της περατότητας– ότι ο καπιταλισμός είναι θεμελιωδώς φυσικός. Είναι η αρχή τής αυθεντίας/δικαιοδοσίας τού πεπερασμένου.

Οι σύγχρονες ή «μεταμοντέρνες» ενστάσεις στην περατότητα ανάγονται πρακτικά σε μια συζήτηση/διένεξη που αφορά την τρίτη υπόσταση. Τώντι, αναμεταξύ εκείνων που βρίσκονται σε καταρχήν συμφωνία με τη συναίνεση του δημοκρατικού υλισμού απαντούν άφθονοι υπερασπιστές τής ηθικότητας [morale], η οποία αποκαλείται τώρα «ηθική» [éthique]. Τούτοι οι έντιμοι δημοκράτες, οι οποίοι είναι κατά βάση υπέρμαχοι ενός ηθικοποιημένου καπιταλισμού και μιας αξιοσέβαστης φύσης,

γνωρίζουν πολύ καλά ότι η επιταγή τού σεβασμού τής ζωής, που είναι ο απολογισμός τους –ο φτωχός τους απολογισμός– των τραγωδιών τού 20ού αι., απαιτεί μια υπόθεση που υπό μίαν έννοια υπερβαίνει τη ζωή την ίδια, την περατότητα της ζωής, και επομένως [απαιτεί] ένα είδος άπειρης υπόθεσης. Αυτό είναι που οδήγησε τον οξυδερκή Lyotard ν' αντικαταστήσει την αφελή και συναινετικά πεπερασμένη έκφραση περί «δικαιωμάτων τού ανθρώπου» με εκείνη –την πολύ διεισδυτικότερη, την οποία χωρίς δυσκολία διεκδικώ για λογαριασμό μου– της «δικαιοδοσίας τού απείρου».

Για τον Lyotard ωστόσο τούτη η δικαιοδοσία τού απείρου θεμελιώνεται εν τέλει σε μια επιστροφή στον Kant της τρίτης *Κριτικής*, ειδικότερα όσον αφορά την αισθητική τού υψηλού, συνδυασμένη με μια καταφυγή στον Νόμο που εμπνέεται από τις αρχαίες εσχατολογίες, ειδικά εκείνη που αποσαφηνίζεται από τον εβραϊκό νόμο. Ως συνήθως, η επαναδιαπραγμάτευση της περατότητας απολήγει στην αντίδραση.

Έχουν υπάρξει επίσης κάποιες απόπειρες να αμφισβητηθεί η δεύτερη υπόσταση, εκείνη του περιορισμού των δυνατοτήτων, επί τη βάση του απείρου αποθέματος του πεπερασμένου. Πρόκειται για τη λογική –την οποία ο ίδιος ο καπιταλισμός πρόθυμα υιοθετεί– ενός απείρου «ανοίγματος» της τεχνικής επινόησης, μιας αείποτε δυνατής «βελτίωσης» της δημοκρατίας και μιας «άπειρης διαπραγμάτευσης» με το φυσικό περιβάλλον. Τεχνικές επαναστάσεις, δημοκρατία εν κινήσει και βαθιά οικολογία συνθέτουν ένα αφηρημένα άπειρο προοδευτικό έδαφος για τις ανίατες περατότητές μας, ένα οιονεί άπειρο αντικειμενικό άνοιγμα στη μέγιστη ευημερία την οποία η φτωχή περατότητά μας αξίζει.

Στην πραγματικότητα, αυτές οι κατασκευές είναι δίχως την παραμικρή θεωρησιακή συνέπεια/συνοχή, [εφόσον] δεν προτείνουν παρά ένα χαλαρό τάνυσμα του πεπερασμένου και των αυστηρά συντηρητικών στόχων τού καπιταλισμού, του κυρίαρχου πολιτικού καθεστώτος ή της φύσης ως έχει σήμερα. Εκτός των άλλων, δεν βλέπουμε καμία φιλοσοφία άξια του ονόματος να μπόρεσε να κάμει δικό της ένα τέτοιο πρόγραμμα.

Ένα σημαντικό καθήκον τού παρόντος βιβλίου είναι να εισαγάγει μια ριζοσπαστική κριτική τής πρώτης και θεμελιωδέστερης υπόστασης, της οντολογικής υπόστασης, η οποία καταφάσκει την περατότητα του ό,τι υπάρχει και του ενικού είναι μας συγκεκριμένα. Θα το πράξω υπό μίαν ιδιαιτέρως τραχιά μορφή, η οποία κατά παράδοξο τρόπο συνηχεί –παρότι βρίσκεται στον αντίποδά τους, εφόσον αποκλείει τη δυνατότητα κάθε είναι τού Ενός– με τους θεολογικούς και δημιουργιστικούς μύθους. Η θέση μου είναι κατ' ουσίαν η ακόλουθη: *Το πεπερασμένο, όπως και αν το εκλάβουμε, δεν χαίρει ύπαρξης/είναι*. Το πεπερασμένο, που δεν είναι, δεν υπάρχει παρά ως αποτέλεσμα πράξεων που εμπλέκουν άπειρες πολλαπλότητες. *Η ακριβέστερα το πεπερασμένο είναι εν γένει το αποτέλεσμα της πραξιακής/τελεστικής διασταύρωσης δύο απείρων διαφορετικού τύπου (διαφορετικής δύναμης).*

Το πεπερασμένο ποτέ δεν συνιστά παρά αποτέλεσμα. Τούτη η δήλωση, αποσπασμένη για πρώτη φορά νομίζω απ' οποιοδήποτε θρησκευτικό συγκεκριμένο –το οποίο απαιτεί από μας να ταπεινώσουμε την περατότητά μας ενώπιον της θεϊκής απειρίας που τη δημιούργησε και την αναδημιουργεί ακατάπαυστα–, θα λάβει

ορθολογικές δικαιολογήσεις που συνιστούν απόδειξη καθ' όλη την έκταση του παρόντος βιβλίου.

Θα δείξω επίσης λεπτομερώς ότι, ως αποτέλεσμα, το πεπερασμένο έχει δύο τρόπους ύπαρξης. Ενδέχεται να είναι το παθητικό αποτέλεσμα πράξεων [που διεξάγονται] εντός τού απείρου, οπότε θα το αποκαλέσουμε *απόρριμμα*. Εάν συνιστά ένα ενεργητικό αποτέλεσμα πράξεων [που τελούνται] στο άπειρο, θα το αποκαλέσουμε αντίθετα *έργο*. Το παράδειγμα του πεπερασμένου έργου, εν αντιθέσει προς την παθητικότητα του απορρίμματος, είναι κλασικά το έργο τέχνης. Όμως υπάρχει ένα αποτέλεσμα έργου σε κάθε διαδικασία αλήθειας. Ως *έργο αληθείας*, το πεπερασμένο είναι η δημιουργηθείσα μορφή που λαμβάνεται από την επενέργεια ενός απείρου σ' ένα άλλο. Είναι η σπίθα που αναβρύζει από την εντοπισμένη τριβή μεταξύ ετερογενών απείρων.

Εν τέλει, θα πρότεινα μια αντιστροφή τού ρομαντικού γνώμονα. Γνωρίζουμε ότι το πρόγραμμα του ρομαντισμού είναι να αιχμαλωτίσει [recueillir] το άπειρο στα πεπερασμένα δίχτυα τού έρωτα, της επανάστασης ή της τέχνης, και να οργανώσει έτσι –πάνω στο μοντέλο τής χριστιανικής σάρκωσης– την κάθοδο/κατάβαση της Ιδέας στο αισθητό. Η θεώρησή μου των αληθειών είναι ότι αυτές μάλλον αποσπών [extorquent], στην ενική πορεία/τροχιά απείρων πράξεων, μια άγνωστη περατότητα, της οποίας η ύπαρξη επέχει ρόλο είναι [tient lieu d'être]. Είναι γι' αυτό που η ουσία τού πεπερασμένου έγκειται/εδράζεται στο άπειρο. Μ' αυτή την έννοια προσυπογράφω/εγκρίνω την άποψη του Descartes όταν διακηρύσσει ότι η ιδέα τού απείρου είναι σαφέστερη από εκείνη του πεπερασμένου. Θα πούμε σε κάθε περίπτωση ότι η σαφήνειά του χαίρει προτεραιότητας.

Η θέση μου είναι ότι, επέκεινα της νεωτερικής περατότητας και της ριζοσπαστικής κριτικής της, το πραγματικό ξεκίνημα έγκειται στο ακόλουθο ερώτημα: Σε ποια οντολογία τού είναι-άπειρο δύναται να εδραστεί η κρίσιμη διάκριση μεταξύ του πεπερασμένου ως απορρίμματος και του πεπερασμένου ως έργου; Από ποιο απόλυτο που ανακαλεί/ακυρώνει κάθε καταφυγή στις ποικίλες μορφές τής θείας υπερβατικότητας συνάγεται [relève] ότι πρέπει να τελειώνουμε με το σχετικό; Εκεί είναι που αρχίζει η μακρά διαδικασία όπου ριζοσπαστικές επινοήσεις, ενικά μαθηματικές και αφορώσες το άπειρο, μας καλούν –προκειμένου να τελειώνουμε με το πεπερασμένο τής περατότητας– να γίνουμε τα υποκείμενα κάποιων αληθειών, αληθειών που εξάγουν το πεπερασμένο έργο τους από το επί της ουσίας πραγματικό δίκτυο επικαλυπτόμενων/συνυφασμένων απείρων και εγγράφουν τούτο το έργο στο επίπεδο μιας μορφής αιωνιότητας.

Η πορεία αυτού του βιβλίου οδεύει/βαίνει λοιπόν από μια κριτική τής περατότητας –της περατότητας θεωρούμενης ως το μείζον ιδεολογικό φετίχ των καιρών μας– σε μια εξέταση της συγκεκριμένης ανάβρυσης ορισμένων απείρων στις διαδικασίες αλήθειας για τις οποίες η ανθρώπινη σκέψη έχει αποδειχθεί αντάξια, περνώντας μέσα από μια όσο το δυνατόν πληρέστερη θεωρησιακή εξέταση [théorie spéculative] της επικράτειας των απείρων, στην οποία τα σύγχρονα μαθηματικά παρέχουν τα κλειδιά.

Επί τη βάση των ανωτέρω, μπορώ ν' αποσαφηνίσω επιτέλους το πώς διευθετούνται τα τέσσερα «μεγάλα» βιβλία φιλοσοφίας που έχω καταφέρει να γράψω στη ζωή μου, την ήδη αρκετά μακρά και επιπλέον αφιερωμένη εν πολλοίς στην ιδεολογικο-

πολιτική εμπλοκή/δέσμευση. Τα εν λόγω βιβλία είναι η *Θεωρία του υποκειμένου* (1982), το *Είναι και συμβάν* (1988), οι *Λογικές των κόσμων* (2006) και τέλος το παρόν βιβλίο, η *Εμμένεια των αληθειών* (2018).

1. Η *Θεωρία του υποκειμένου* συνιστούσε έναν πρώτο απολογισμό τής «εξόδου» από τον σαρτρικό υπαρξισμό που είχε σαγηνεύσει τη νεότητά μου.

Η έξοδος αυτή κατέστη επιτακτική αρχικά από τη διάσχισή μου του δομισμού ανάμεσα στο 1956 και το 1966, με την εντατική μελέτη τής ανθρωπολογίας τού Lévi-Strauss, της νεότερης γλωσσολογίας μετά τον Saussure, και του ανακαινισμένου από τον Althusser μαρξισμού. Στη συνέχεια, από την ανακάλυψη της ψυχανάλυσης στο ίδιο το κείμενο του Freud και κατόπιν στα θαυμαστά κείμενα –τα οποία δημοσιεύονταν στην επιθεώρηση *La Psychanalyse*– της επαναστατικής ερμηνείας που πρότεινε ο Lacan. Τρίτον, και με τίμημα επίμοχθη εργασία, από την πρόσβαση που απέκτησα στην αποκάλυψη του πραγματικού περιεχομένου των σύγχρονων μαθηματικών και των λογικών συνοδευτικών τους. Από κοινού με μερικούς φίλους από την École Normale, είχα επίσης την ευκαιρία να αναπτύξω τον έρωτα για τον Πλάτωνα που εξακολουθεί να με συνοδεύει μέχρι σήμερα: θα τον διαβάζαμε και θα τον σχολιάζαμε επί καθημερινής βάσεως στο πρωτότυπο, και ήταν σαν τον πρωινό χαιρετισμό μας στη φιλοσοφία. Τέλος, ο αείποτε αναζωογονούμενος έρωτας για την ποίηση, το μυθιστόρημα και το θέατρο μέ οδήγησε να εξερευνήσω –μέσα από τα έργα των Mallarmé, Saint-John Perse, Valéry, Césaire, Conrad, Dostoyevsky, Henry James, Claudel και του Brecht ή του Seán O’Casey– το πώς η γραφή θα μπορούσε να εκθέσει τη διαδρομή που, δίχως ν’ απαρνείται την αφετηρία, μέ είχε πάει από τον ψυχολογικό ρεαλισμό τού Sartre στον δομικό φορμαλισμό στον οποίο είχα οδηγηθεί προς το τέλος τής δεκαετίας τού 1960. Η πρώτη έκφραση εκείνου που πρέπει να ειπωθεί ότι ήταν ακόμη μια κατάσταση διανοητικού και ζωτικού χάους έλαβε τη μορφή ενός πολύπλευρου γραπτού, ενός είδους παλίμψηστου/οπλοστασίου γραφών, με τον τίτλο *Αλμαγέστη* (1964), το οποίο ακολουθήθηκε από το περισσότερο πειθαρχημένο/συγκροτημένο μυθιστόρημα με τον τίτλο *Portulans* (1967).

Ήμουν τριάντα χρονών όταν η θύελλα του Μάη τού ’68 μού έδωσε ένα μάθημα εντελώς άλλης τάξεως. Ήταν τότε που έμαθα τι πραγματικά ήταν η πολιτική: ένα μονοπάτι προς τα ουσιώδη και αγνοημένα τμήματα μιας κοινωνίας σε κίνηση, ένας οργανικός δεσμός με τους εργοστασιακούς εργάτες, τους υπαλλήλους και πάνω απ’ όλα με το πλήθος των νεοεισερχομένων προλεταρίων, οι οποίοι κατέφταναν βροχηδόν εκείνη την εποχή από τη Βόρεια Αφρική, την Πορτογαλία και κατόπιν από την υποσαχάρια Αφρική. Και, στις νέες σκέψεις που προξενούσε αυτή η διαδρομή, αποσαφηνισμένες από τις ανήκουστες επινοήσεις τής Πολιτιστικής Επανάστασης στην Κίνα, συνειδητοποίησα ότι, από την παλιά υπαρξιστική της αγκύρωση, η φιλοσοφία όφειλε να διατηρήσει εντός μου τις αρετές τής έννοιας του υποκειμένου, και ότι όφειλε επίσης να ενσωματώσει την πλατωνική αυστηρότητα του φορμαλισμού και της Ιδέας. Όπως ακριβώς, υπό μίαν έννοια, η αληθινή πολιτική πρέπει να ριζώνει στα κινήματα και σε περιπετειώδη εγχειρήματα και οφείλει ταυτόχρονα να επινοεί νέες μορφές πειθαρχίας και οργάνωσης. Η *Θεωρία του υποκειμένου* συνιστά λοιπόν το αρχείο/μητρώο όλων αυτών των διδαγμάτων.

2. Πρέπει να ειπωθεί ότι, ύστερα από δέκα χρόνια (1968-1978) στρατευμένου ακτιβισμού, τόσο πυκνού που πρακτικά καθιστούσε απαγορευτική την ενασχόληση με οτιδήποτε άλλο, είχα επιστρέψει στο μονοπάτι τής φιλοσοφίας, η οποία είχε καταστεί ένα είδος παραρτήματος σ' εκείνο που παρέμενε η πρωταρχική έγνοιά μου, ήτοι στην πρακτική εξυπηρέτηση της ανανεωμένης κομμουνιστικής ιδέας. Σταδιακά, και ύστερα από την ατίθαση και αρκούντως ρομαντική αποτίμηση που αναπαριστούσε το βιβλίο του 1982, η συνθετική φυσιογνωμία μιας θεωρίας τού υποκειμένου, επαγόμενη από μια θεωρία των αληθειών, έλαβε ό,τι από ορισμένες απόψεις ήταν η οριστική της μορφή, την οποία μπορεί να διαβάσει κανείς στο *Είναι και συμβάν* (1988). Η ιδέα ότι το υποκείμενο περιορίζεται από τους τυπικούς κανόνες μιας υποβόσκουσας οντολογίας υποστηρίζεται, σ' εκείνο το βιβλίο, από μια θεωρία των πολλαπλοτήτων την οποία τυποποιούν τα μαθηματικά των συνόλων. Ότι [το υποκείμενο] είναι επίσης μια εξαίρεση σε τούτο τον περιορισμό λαμβάνει τη μορφή μιας μη υπολογίσιμης απαρχής/καταγωγής, μιας τοπικής ρήξης, την οποία αποκαλώ συμβάν. Εν τέλει, το γεγονός ότι το έργο τού υποκειμένου υφάινεται, πιστά, από τις συνέπειες του συμβάντος εντός τής ίδιας της τάξης τής οποίας τον νόμο έχει διασαλεύσει/διακόψει, γεννά την έννοια της αλήθειας. Έτσι κάθε υποκείμενο είναι φορέας δράσης [acteur] μιας αλήθειας, η οποία είναι μια εμμενής εξαίρεση σε μια καθορισμένη κατάσταση. Και μπόρεσα να δείξω ότι η μαθηματική θεωρία των γενολογικών υποσυνόλων, την οποία οφείλουμε στον Paul Cohen, λογοδοτούσε για την τοπική και συνάμα καθολική διάσταση των αληθειών. Ως γενολογικά, τα αληθή-πολλαπλά αποτελούν βέβαια μέρη/υποσύνολα της κατάστασης, όμως δεν συλλαμβάνονται ούτε είναι συλλήψιμα από τις εγκαθιδρυμένες/συγκροτημένες σε τούτη την κατάσταση γνώσεις. Ούτως επανηύρα, σ' όλη της τη γονιμότητα, τη διάκριση που είχε εισηγηθεί ο Heidegger ανάμεσα στη γνώση [savoir] (ή την κρίση [jugement]) και την αλήθεια.

3. Είχα επίγνωση ότι αυτή η γενικότητα δεν εξαντλούσε τις δυσκολίες και τους περιορισμούς με τους οποίους έρχονται αντιμέτωπες οι αλήθειες στον ιστό [tissu] των καταστάσεων όπου ανακύπτουν. Είχα την αποκάλυψη/επιφοίτηση ενός ολότελα νέου τρόπου προσέγγισης των εν λόγω περιορισμών, και επομένως τού τι είναι ένας συγκεκριμένος κόσμος με τους νόμους και τους καθορισμούς του, όταν ο αείμνηστος Jean-Toussaint Desanti μού υπέδειξε ότι, ξεπερνώντας τη θεωρία συνόλων, η θεωρία κατηγοριών πρότεινε –έλεγε– μια οντολογία άλλου τύπου, βασισμένη όχι στη συμπάγεια των πολλαπλοτήτων, αλλά στο κινούμενο/μεταβαλλόμενο δίκτυο των σχέσεων. Την μελέτησα εκ του σύνεγγυς για χρόνια –κοπιαστική μαθηματική εργασία– και κατέληξα ότι μπορούσε και όφειλε να διατηρηθεί [ο ισχυρισμός] ότι το επίπεδο της οντολογίας ως τέτοιας είναι πράγματι η θεωρία των πολλαπλοτήτων, όμως ότι θα όφειλε να αναγνωριστεί ότι η θεωρία των συγκεκριμένων κόσμων –η “φυσική”, αν θέλετε– τυποποιήθηκε στην κατηγοριακή σκέψη. Άλλως ειπείν, ένα πολλαπλό, ως μορφή τού είναι, καθίσταται σκεπτό [se pense] στο πλαίσιο μιας αμιγούς οντολογίας τού πολλαπλού, όμως ο εντοπισμός αυτού τού είναι, ο κόσμος όπου εμφανίζεται, πρέπει να καταστεί σκεπτός ως σύστημα σχέσεων με άλλα

πολλαπλά που συνανήκουν έτσι στον ίδιο κόσμο με αυτό. Και τούτη η γενικευμένη θεωρία των σχέσεων καθίσταται σκεπτή εντός τού πλαισίου τής κατηγοριακής θεωρίας, για την οποία οι σχέσεις χαίρουν προτεραιότητας επί των οντοτήτων. Ήταν μ' αυτόν τον προσανατολισμό που έγραψα το τρίτο μου βιβλίο συστηματικής φιλοσοφίας, τις *Λογικές των κόσμων*. Βασικά μετέβην από το είναι ως είναι στο *ώδε-είναι*: το φαίνεσθαι [για ένα πολλαπλό], σημαίνει να είναι εντοπισμένο. Θα μπορούσε επίσης να ειπωθεί ότι, ύστερα από τον στοχασμό τού *είναι*, ανέπτυξα έναν στοχασμό τής *ύπαρξης*. Συγκεκριμένα, αφότου είχα δείξει το 1988 πώς οι αλήθειες –με τη μορφή καθολικών, γενολογικών πολλαπλοτήτων– μπορούν ν' αποτελούν εξαιρέσεις προς τους συγκεκριμένους νόμους τής κατάστασης στην οποία ανακύπτουν/εκτυλίσσονται, το 2005 απέδειξα πώς οι αλήθειες μπορούν να εμφανίζονται, να υπάρχουν πραγματικά σ' έναν συγκεκριμένο κόσμο. Είχα [μέχρι εκείνη τη στιγμή] μελετήσει τις αλήθειες και τα υποκείμενά τους ως μετασυμβαντικές μορφές τού είναι. Τώρα εξέταζα τις αλήθειες και τα υποκείμενά τους ως πραγματικές διαδικασίες σε συγκεκριμένους κόσμους, ως υπαρξιακές μορφές εκείνου που έχει μολοντούτο καθολική αξία.

4. Όμως το καθήκον δεν είχε ακόμη ολοκληρωθεί. Αφότου είχα μελετήσει τις αλήθειες και τα υποκείμενα –ήτοι, αυτό για το οποίο είμαστε ικανοί με όρους καθολικότητας– από τη σκοπιά τής θεωρίας τού είναι, αφότου είχα εξηγήσει πώς η καθολικότητα αυτή των αληθειών και των υποκειμένων τους υπακούει τους κανόνες τού φαίνεσθαι ή της ύπαρξης σ' έναν συγκεκριμένο κόσμο, μού απέμενε να κατανοήσω πόθεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι οι αλήθειες είναι απόλυτες, τουτέστιν όχι μόνο αντίθετες προς κάθε εμπειριστική ερμηνεία αλλά ακόμη διασφαλισμένες έναντι κάθε υπερβατολογικής κατασκευής, ήτοι προικισμένες μ' ένα είναι ανεξάρτητα από το υποκείμενο ή τα υποκείμενα εκείνα που μολοντούτο αποτέλεσαν τους τρόπον τινά ιστορικούς δράστες [τής εκτύλιξης] τους σε καθορισμένους κόσμους.

Μπορούμε να το θέσουμε διαφορετικά. Όπως ακριβώς είχα διασφαλίσει την οντολογική δυνατότητα πολλαπλοτήτων επαρκώς απομακρυσμένων από τον κόσμο στον οποίο επέρχονται, ώστε να έχουν καθολική αξία, και είχα έτσι εξέλθει από την επικράτεια της μερικότητας, όπως ακριβώς είχα μπορέσει εντούτοις να διασφαλίσω ότι αυτή η καθολικότητα επ' ουδενί δεν απέκλειε το [ενδεχόμενο οι αλήθειες] να είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων πράξεων/λειτουργιών και το να έχουν υποκειμενοποιηθεί οι δράστες/συμμετέχοντες σε συγκεκριμένους κόσμους, και είχα ούτως εξέλθει από την επικράτεια της υπερβατικότητας ή του Ενός, έτσι όφειλα και να διασφαλίσω, ενάντια στον κυρίαρχο σχετικισμό, το ακόλουθο σημείο. Το γεγονός ότι οι αλήθειες εξαρτώνται, όσον αφορά την ανάδυσή τους, από μια υποκειμενοποιημένη συμβαντική διαδικασία επ' ουδενί δεν απαγορεύει, άπαξ και ενεργω-ποιηθούν [οευνγέες: καταστούν εν-εργώδεις, εν-εργω-ποιημένες] σ' έναν κόσμο, το να είναι απόλυτες με μια συγκεκριμένη έννοια, η οποία είναι, όπως θα δούμε, η οριστική εγγραφή τους σε άπειρες κλάσεις τις οποίες θ' αποκαλέσω, με τον Spinoza, κατηγορήματα του απολύτου.

Ιδού πώς μπορεί να συνοψιστεί το διάβημά μου. Αφότου έχουμε διαυγάσει τα θεμέλια της καταπίεσης από την περατότητα, έχουμε στοχαστεί την εκπληκτική ιεραρχία των τύπων απείρου και έχουμε εξετάσει τη γένεση αυτού που αξίζει ν' αποκληθεί έργο [αληθείας] στη διαλεκτική διαίρεση του πεπερασμένου [ανάμεσα σε *απόρριμμα* και *έργο*], μπορούμε λοιπόν να στοχαστούμε τι γίνεται με τις αλήθειες, εννοούμενες/συλλαμβανόμενες όχι πλέον στο είναι τους ή το φαίνεσθαι τους, αλλά στην πραγματική επιμονή/επιβίωσή [subsistence] τους και τη μόνιμη δυνατότητα να κινητοποιήσουμε [εκ νέου] τ' αποτελέσματά τους; Ναι, και τι γίνεται με τις αλήθειες ως έργα, δηλ. ως ενικές δρώσες δυνάμεις, φέρουσες μαρτυρία –καίτοι πεπερασμένες– τού απολύτου στην υφή όχι μόνο τού συγκεκριμένου κόσμου, στον οποίο αναδύονται, αλλά και σε κάθε κόσμο στον οποίο η καθολικότητά τους τούς επιτρέπει να ξαναζήσουν/αναβιώσουν [ressuscitent]; Τέλος, τι γίνεται με τις αλήθειες και τα υποκείμενα, συλλαμβανόμενα –πέραν των δομικών μορφών τού είναι τους και των ιστορικο-υπαρξιακών μορφών τού φαίνεσθαι τους– στην αναντίστρεπτη απολυτότητα της δράσης τους και στο άπειρο πεπρωμένο/προορισμό τού πεπερασμένου έργου τους; Και τι θα έπρεπε να καταλάβουμε από την απολυτότητα του αληθούς, εφόσον οι θεοί είναι νεκροί; Τέτοια είναι τα ερωτήματα στα οποία, καθώς δεν είμαι μετριόφρων, νομίζω ότι το παρόν βιβλίο θα παράσχει ορισμένες ορθολογικές απαντήσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Δεδομένου ότι στις υποσημειώσεις τής διατριβής παρέχονται τα πλήρη στοιχεία των παρατιθέμενων ή αναφερόμενων έργων, η βιβλιογραφία που ακολουθεί είναι ενδεικτική. Περιέχει το μεγαλύτερο μέρος των έργων τού Badiou, το μεγαλύτερο μέρος τής σχετικής με το θέμα μας, αγγλόφωνης ως επί το πλείστον βιβλιογραφίας, καθώς και πλήθος άλλων κειμένων που αξιοποιήσαμε ή θα αξιοποιούσαμε εάν είχαμε τη δυνατότητα να γράψουμε εκ νέου το κείμενο ή να το προσεγγίσουμε υπό άλλο πρίσμα, είτε που θα μπορούσαν να φανούν χρήσιμα ή ενδιαφέροντα στον αναγνώστη ώστε να συνεχίσει τη μελέτη του.

I. ΠΗΓΕΣ

α. Βιβλία, άρθρα και συλλογές κειμένων του Badiou

1. *Le Concept de modèle: Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques* (Paris: Maspero, 1969). Εμπλουτισμένη επανέκδοση: Paris: Fayard, 2007. Ελληνική έκδοση: *Εισαγωγή στη διαλεκτική επιστημολογία*, μετάφραση: Φώτης Σίμου (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, συλλογή «Θεαίτητος», 1972). Εγγλέζικη έκδοση: *The Concept of Model*, επιμέλεια – μετάφραση: Zachery Luke Fraser & Tzuchien Tho (Melbourne: re.press, 2008).
2. *Théorie de la contradiction* (Paris: Maspero, 1975).
3. Alain Badiou & François Balmès, *De l'idéologie* (Paris: Maspero, 1976).
4. Alain Badiou, Louis Mossot & Joël Bellassen, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (Paris: Maspero, 1977).
5. *Théorie du sujet* (Paris: Éditions du Seuil, 1982).
6. *Peut-on penser la politique?* (Paris: Éditions du Seuil, 1985). Ελληνική έκδοση: *Η πολιτική και η λογική του συμβάντος. Μπορούμε να στοχαστούμε την πολιτική;*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Τάσος Μπέτζελος, επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008).
7. *L'être et l'événement* (Paris: Éditions du Seuil, 1988). Εγγλέζικη έκδοση: *Being and Event*, μετάφραση – πρόλογος: Oliver Feltham (London: Continuum, 2005).
8. *Manifeste pour la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1989). Ελληνική έκδοση: *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Βλάσης Σκολίδης – Άντα Κλαμπατσέα, πρόλογος – σημειώσεις: Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006).

9. *Le Nombre et les nombres* (Paris: Seuil, 1990). Εγγλέζικη έκδοση: *Number and numbers*, μετάφραση: Robin Mackay (London: Polity Press, 2008).
10. *D'un désastre obscur* (Éditions de l'Aube, 1991).
11. *Conditions*, πρόλογος: François Wahl (Paris: Seuil, 1992).
12. *L'éthique: Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993). Ελληνική έκδοση: *Η ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μετάφραση: Βλάσης Σκολίδης – Κώστας Μπόμπας (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 1998).
13. Alain Badiou, «Η εποχή των ποιητών», εισαγωγή-μετάφραση Βλάσης Σκολίδης, *Ποίηση*, τεύχος 10 (Φθινόπωρο-Χειμώνας 1997), 143-162.
14. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: PUF, 1997).
15. *Deleuze: La Clameur de l'être* (Paris: Hachette, 1997).
16. Alain Badiou, “Can Change Be Thought?”, συνέντευξη στον Bruno Bosteels (1999), παρατιθέμενη ως επίμετρο στο: Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2011).
17. Alain Badiou, “Metaphysics and the Critique of Metaphysics”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 174-190.
18. Alain Badiou, “Of Life as a name of Being, or, Deleuze's vitalist ontology”, μετάφραση: Alberto Toscano, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 191-199.
19. Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, επιμέλεια – μετάφραση: Justin Clemens & Oliver Feltham (London: Continuum, 2003).
20. Alain Badiou, “Lack and Destruction”, μετάφραση: Marina de Carneri, *Umbr(α): Ignorance of the Law*, No. 1 (2003), 39-61.
21. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, μετάφραση – επιμέλεια – επίμετρο: Ray Brassier – Alberto Toscano (London: Continuum, 2004).
22. Alain Badiou, “Some Replies to a Demanding Friend”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London – New York: Continuum, 2004), 232-237.

23. Alain Badiou, “The Adventure of French Philosophy”, *New Left Review*, No. 35, (September-October 2005).
24. *Logiques des mondes: L'Être et l'événement, 2* (Paris: Éditions du Seuil, 2006). Εγγλέζικη έκδοση: *Logics of worlds*, μετάφραση: Alberto Toscano (London: Continuum, 2009).
25. *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998). Εγγλέζικη έκδοση: *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, μετάφραση – επιμέλεια – εισαγωγή: Norman Madarasz (Albany, NY: SUNY Press, 2006).
26. Alain Badiou, “The Event in Deleuze”, μετάφραση: Jon Roffe, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 2 (2007), 37-44 (τμήμα από τις *Λογικές των κόσμων*).
27. Alain Badiou (με τον Tzuchien Tho), “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 3 (2007), 1-11.
28. *Από το είναι στο συμβάν*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Έφη Γιαννοπούλου – Νίκος Ηλιάδης – Κατερίνα Κέη – Άντα Κλαμπατσέα – Χάρης Ε. Ράπτης, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009). Πρόκειται για συλλογή κειμένων προερχόμενων κατά κύριο λόγο από τα βιβλία *Conditions* (1992) και *Court traité d'ontologie transitoire* (1998).
29. *Η κομμουνιστική υπόθεση*, μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης – Α. Π. – Φώτης Σιατίτσας – Παναγιώτης Σωτήρης – Μαριάννα Τσίχλη, επιμέλεια: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009).
30. Alain Badiou, *Philosophy for Militants*, μετάφραση: Bruno Bosteels (London: Verso, 2012).
31. *Petit panthéon portatif* (Paris: La Fabrique, 2008). Ελληνική έκδοση: *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2009).
32. *Éloge de l'amour* (Paris: Flammarion, 2009). Ελληνική έκδοση: *Εγκώμιο για τον έρωτα*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας – Δημήτρης Βεργέτης, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2014).
33. *Seconde Manifeste pour la philosophie* (Paris: Fayard, 2009). Ελληνική έκδοση: *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Δημήτρης Βεργέτης – Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια – επίμετρο: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011).

34. Με τον Fabien Tarby, *Philosophy and Event*, αγγλική μετάφραση: Louise Burchill (Cambridge: Polity Press, 2013 [2010]).
35. *L'aventure de la philosophie française* (Paris: La Fabrique, 2012).
36. *Mathematics of the Transcendental*, μετάφραση αδημοσίευτων στα γαλλικά σημειώσεων για τη θεωρία κατηγοριών: A. J. Bartlett και Alex Ling (London: Bloomsbury, 2014).
37. *Métaphysique du bonheur réel* (Paris: PUF, 2015). Ελληνική έκδοση: *Μεταφυσική της πραγματικής ευτυχίας*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2015).
38. *Le Séminaire - Heidegger. L'Être 3. Figure du retrait* (Paris: Éditions Fayard, 2015).
39. Με τον Gilles Haéri, *Éloge des mathématiques* (Paris: Flammarion, 2015). Ελληνική έκδοση: *Εγκώμιο για τα μαθηματικά*, μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας, επιμέλεια: Δημήτρης Βεργέτης (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη 2017).
40. Με τον Jean-Luc Nancy, *La tradition allemande dans la philosophie*, επιμέλεια – επίμετρο: Jan Völker (Paris: Éditions Lignes, 2017).
41. A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *Badiou and His Interlocutors: Lectures, Interviews and Responses* (Sydney: Bloomsbury Academic, 2018).
42. *L'Immanence des vérités. L'être et l'événement, 3* (Paris: Fayard, 2018).
43. Jana Ndiaye Berankova & Norma Hussey (eds.), *Alain Badiou: Sometimes, We Are Eternal* (Lyon: Suture Press, 2019). Περιλαμβάνει τρεις διαλέξεις του Badiou για καθέναν εκ των τριών τόμων τού *Είναι και συμβάν*.
44. *Alain Badiou par Alain Badiou* (Paris: PUF, 2021).

β. Συνεντεύξεις του Badiou που αξιοποιήσαμε:

1. Με τους Isabelle Vodoz, Geoff Boucher, Ralph Humphries, Andrew Lewis, Louis Magee, Dan Ross, Oliver Feltham και Justin Clemens, “Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou” (1999), στο: *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, επιμέλεια – μετάφραση: Oliver Feltham & Justin Clemens (London – New York: 2004), 169-193.

2. “Can Politics be Thought? An Interview with Alain Badiou Conducted by Bruno Bosteels (Paris, June 10, 1999)”.
3. Με τον Peter Hallward, “Beyond Formalization: An Interview”, μετάφραση: Bruno Bosteels & Alberto Toscano (2002), *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 8, No. 2 (2003), 111-136.
4. “Philosophy, Sciences, Mathematics: Interview with Alain Badiou”, μετάφραση: Ray Brassier & Robin Mackay, *Collapse: Philosophical Research and Development*, αφιέρωμα: Numerical Materialism, No. 1 (2007), 11-26.
5. Με τον Tzuchien Tho, “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, εισαγωγή – μετάφραση: Tzuchien Tho, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 3 (2007), 1-11.
6. Με τον Peter Hallward, «D’une Théorie de la structure à une théorie du sujet: un entretien avec Alain Badiou» (Παρίσι, 6 Μαΐου 2007). Εγγλέζικη μετάφραση: *Concept and Form, Vol. II* (London: Verso, 2012), 273-290.
7. Με τον Tzuchien Tho, “The Concept of Model: Fourty Years Later” (2007), επίμετρο στην αγγλόγλωσση έκδοση της *Έννοιας του μοντέλου* (Melbourne: re.press, 2007), 79-104.
8. Συνέντευξη με τη Lauraine Sedofsky (με αφορμή τη δημοσίευση του *Είναι και συμβάν*), “Being by Numbers”, *Artforum*, Vol. 33, No. 2 (1994).
9. Συνέντευξη με τη Lauraine Sedofsky [με αφορμή τις *Λογικές των κόσμων*], “Matters of Appearance”, *Artforum*, Vol. 25, No. 3 (2006), 246-256.

γ. Κείμενα του Badiou για τον Deleuze

1. Τα περισσότερα πρώιμα κείμενα έχουν συμπεριληφθεί στην εγγλέζικη έκδοση της συλλογής κειμένων *The Adventure of French Philosophy*, μετάφραση – εισαγωγή: Bruno Bosteels (London: Verso, 2012). Στη γαλλική εκδοχή, *L’aventure de la philosophie française* (Paris: La Fabrique, 2012), απαντά μόνο η βιβλιοκρισία της *Πτύχωσης* από το 1989.
2. «Lettre à Gilles», *Libération*, 07/11/1995. Πρόκειται για τη μοναδική επιστολή που δημοσιεύθηκε ως απότιση φόρου τιμής στον εκλιπόντα, χρονολογούμενη από τον Ιούλιο του 1994.

3. *Deleuze, la clameur de l'être* (Paris: Hachette, 1997). Εγγλέζικη έκδοση: *Deleuze: The Clamor of Being*, προλεγόμενα – μετάφραση: Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).
4. «L'ontologie vitaliste de Gilles Deleuze», τέταρτο κεφάλαιο της *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 61-72. [Εγγλέζικη μετάφραση: α) “Of Life as a Name of Being, or, Deleuze’s Vitalist Ontology”, μετάφραση: Alberto Toscano, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 191-199. β) “Deleuze’s Vitalist Ontology”, μετάφραση: Norman Madarasz, στο: *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology* (Albany, NY: State University of New York Press, 2006), 63-71.
5. «Un, multiple, multiplicité(s)», *Multitudes*, Vol. 1, No. 1 (2000), 195-211. Πρβλ. “One, Multiple, Multiplicities”, στο: *Theoretical Writings*, επιμέλεια – μετάφραση – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 67-80.
6. “The Event as trans-being”, στο: *Theoretical Writings*, επιμέλεια – μετάφραση – επίλογος: Ray Brassier & Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 97-102. Ελληνική μετάφραση: «Το συμβάν ως επέκεινα-του-είναι», μετάφραση: Έφη Γιαννοπούλου, στο: *Από το είναι στο συμβάν*, (Αθήνα: Πατάκη, 2009), 25-34 (πρόκειται για μετάφραση της γαλλικής εκδοχής, η οποία καταλαμβάνει τις σελίδες 55-59 της *Court traité d'ontologie transitoire* και είναι ελάχιστα συντομότερη από τη μεταγενέστερη αγγλική που αναφέρεται παραπάνω).
7. “The Event in Deleuze”, μετάφραση: Jon Roffe, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 2 (2007), 37-44 (τμήμα από τις *Λογικές των κόσμων*).
8. *Μικρό φορητό πάνθεον*, μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης (Αθήνα: Άγρα, 2009). Πρόκειται για διάλεξη του 2005 προς τιμήν τού Deleuze με αφορμή τη συμπλήρωση δέκα χρόνων από τον θάνατό του.
9. «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?», *Cités*, Vol. 40, No. 4 (2009), 15-20. Πρόκειται για διάλεξη του 2001.

II. ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- α. Μονογραφίες, μελετήματα και συλλογές άρθρων που άπτονται του έργου και της διαδρομής τού Badiou:**
1. Brent Adkins, “Deleuze and Badiou on the Nature of Events”, *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 8 (2012), 507-516.

2. Brent Adkins, "On the Subject of Badiou: A Deleuzian Critique", *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29, No. 3 (2015), 395-402.
3. Emily Apter, "Laws of the 70's: Badiou's Revolutionary Untimeless", *Cardozo Law Review*, Vol. 29, No. 5 (2008), 1885-1904.
4. Paul Ashton, A. J. Bartlett, Justin Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou* (Melbourne: re.press, 2006).
5. Alain Badiou, Christian Jambet, Jean-Claude Milner, François Regnault, Antoine Vitez, François Wahl, *Une soirée philosophique* (Paris: Potemkine/Seuil, 1988).
6. Burhanuddin Baki, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory* (London: Bloomsbury, 2015).
7. Burhanuddin Baki, "Notes on the Equivalence between Ontology and Mathematics", *Crisis & Critique*, Vol. 5, No. 1 (2018), 37-55.
8. Jason Barker, *Alain Badiou: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2002).
9. Jason Barker, "Wherefore art thou Philosophy? Badiou without Badiou", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 8, No. 1 (2012), 78-93.
10. A. J. Bartlett & Justin Clemens (eds.), *Alain Badiou: Key Concepts* (Durham: Acumen, 2010).
11. A. J. Bartlett, Justin Clemens, Jon Roffe, *Lacan Deleuze Badiou* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).
12. Lucy Bell, "Articulations of the Real: from Lacan to Badiou", *Paragraph*, Vol. 34, No. 1 (2011), Edinburgh University Press, 105-120.
13. Jacob Bellone, "Indetermined: Slight Infinitude and Generic Opening", *The International Journal of Badiou Studies*, Vol. 1, No. 1 (2012), 9-33.
14. Jana Ndiaye Berankova & Norma Hussey (eds.), *Alain Badiou: Sometimes, We Are Eternal* (Lyon: Suture Press, 2019).
15. Véronique Bergen, "The Precariousness of Being and Thought in the Philosophies of Gilles Deleuze and Alain Badiou", στο: Constantin V. Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 62-73.

16. Δημήτρης Βεργέτης, «Μια συμβαντική επανάσταση στη φιλοσοφία και την πολιτική», επίμετρο στο: Alain Badiou, *Η πολιτική και η λογική του συμβάντος* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008), 145-165.
17. Δημήτρης Βεργέτης, «Υφαιρετικότητα και αλήθεια», επίμετρο στο: Alain Badiou, *Από το είναι στο συμβάν* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009), 124-136.
18. Δημήτρης Βεργέτης, «Ο Badiou στο εδώλιο», *αληθεια*, τεύχος 4-5, 2010.
19. Δημήτρης Βεργέτης, «Από το *Είναι και Συμβάν* στις *Λογικές των κόσμων*», επίμετρο στο: Alain Badiou, *Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2011), 171-178.
20. Δημήτρης Βεργέτης, «Συμβάν, πολιτικό υποκείμενο και κράτος στον Badiou», *«Αυγή»*, 19/01/2014.
21. Δημήτρης Βεργέτης, «Πυροβολήστε τον πιανίστα Badiou!», *Ενθέματα της Κυριακάτικης «Αυγής»*, 23/03/2014.
22. Terence Blake, “Badiou’s Reductions”, από τον ιστότοπο: academia.edu.
23. Livio Boni, «L’impasse de l’être comme passe du sujet: figures de la subjectivation chez Alain Badiou», *dissensus: Revue de philosophie politique de l’ULg*, No. 5 (Mai 2013), 50-63.
24. Livio Boni, «Se passer de la pulsion de mort ? Une diagonale à travers le système philosophique d’Alain Badiou», *Le Philosophoire*, Vol. 45, No.1 (2016), 121-142.
25. Bruno Bosteels, “Alain Badiou’s *Theory of the Subject*: Part I. The Recommendation of Dialectical Materialism?”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 12 (2001), 200-229.
26. Bruno Bosteels, “Alain Badiou’s *Theory of the Subject*: The Recommencement of Dialectical Materialism? (Part II)”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 13 (2002), 173–208.
27. Bruno Bosteels, “Badiou without Žižek”, στο: Wilkens, Matthew (ed.), *The Philosophy of Alain Badiou. Special issue of Polygraph: An International Journal of Culture and Politics*, Vol. 17, 223–46.
28. Bruno Bosteels, “Radical Antiphilosophy”, *Filozofski vestnik*, Vol. XXIX, No. 2 (2008), 155-187.

29. Bruno Bosteels, “Force of Non-Law: Alain Badiou's Theory of Justice”, *Cardozo Law Review*, Vol. 29, No. 5 (2008), 1905-1926.
30. Bruno Bosteels, “Translator’s Introduction”, στο: Alain Badiou, *Theory of the Subject* (London: Continuum, 2009), vii-xxxvii.
31. Bruno Bosteels, *Badiou and Politics* (Durham, NC & London: Duke University Press, 2011).
32. Bruno Bosteels, “Translator’s Introduction”, στο: Alain Badiou, *The Adventure of French Philosophy* (London – New York: Verso, 2012), vii-l.
33. Bruno Bosteels, “Translator’s Introduction”, στο: Alain Badiou, *Can Politics Be Thought?* (Durham, NC – London: Duke University Press, 2018), 1-25.
34. Sean Bowden, “Alain Badiou: Problematics and the Different Senses of Being in *Being and event*”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 5 (2008), 32-47.
35. Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).
36. Ray Brassier, “Stellar Void or Cosmic Animal? Badiou and Deleuze”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 200-216.
37. Ray Brassier, “Nihil Unbound: Remarks on Subtractive Ontology and Thinking Capitalism”, στο: Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London, Continuum, 2004), 50-58.
38. Ray Brassier & Alberto Toscano, “Aleatory Rationalism”, επίμετρο στο: Alain Badiou, *Theoretical Writings*, επιμέλεια – μετάφραση: Ray Brassier – Alberto Toscano (London: Continuum, 2004), 253-277.
39. Ray Brassier, “Badiou’s Materialist Epistemology of Mathematics”, *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, Vol. 10, No. 2 (2005), 135-150.
40. Ray Brassier, “Presentation as Anti-Phenomenon in Alain Badiou’s *Being and Event*”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 39, No. 1 (2006), 59-77.
41. Levi R. Bryant, “Symptomal Knots and Evental Ruptures: Žižek, Badiou, and Discerning the Indiscernible”, *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 1, No. 2 (2007).

42. Levi R. Bryant, “What Badiou Meant to Us”, *Larval Subjects*, 24/03/2012. <https://larvalsubjects.wordpress.com/2012/03/24/what-badiou-meant/> (Προσπελάστηκε στις 31/10/2015)
43. Pierre Cassou-Noguès, «L’excès de l’état par rapport à la situation dans *L’être et l’événement* de A. Badiou», *Methodos: savoirs et textes*, No. 6: Science et littérature (2006).
44. Gianluca Caterina & Rocco Gangle, *Iconicity and Abduction* (Cham, Switzerland: Springer, 2016).
45. Justin Clemens, “Platonic Meditations: The Work of Alain Badiou, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 11 (2001), 200-229.
46. Justin Clemens, “Letters as the condition of Conditions for Alain Badiou”, *Communication & Cognition*, Vol. 36, No. 1 & 2 (2003), 73-102.
47. Justin Clemens, “Doubles of nothing: The Problem of Binding Truth to Being in the Work of Alain Badiou”, *Filozofski Vestnik*, Vol. 26, No. 2 (2005), 21-35.
48. Justin Clemens, “Had We But Worlds Enough, and Time, this Absolute, Philosopher...”, *Cosmos and History*, Vol. 1, No. 1-2 (2006), 277-310.
49. Justin Clemens & Oliver Feltham, “The Thought of Stupefaction; or, Event and Decision as Nonontological and Pre-political Factors in the Work of Gilles Deleuze and Alain Badiou”, στο: Roland Faber, Henry Krips, Daniel Pettus (eds.), *Event and Decision* (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2010).
50. Nathan Coombs, “Nomological Disputation. Alain Badiou and Graham Harman on Objects”, *Speculations: A Journal for Speculative Realism*, Vol. 1, No. 1 (2010), 135-144.
51. Steven Corcoran (ed.), *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).
52. Simon Critchley, “Why Badiou is a Rousseauist and why we should be too”, *Cardozo Law Review*, Vol. 29, No. 5 (2009), 1927-1934.
53. Clayton Crockett, *Deleuze beyond Badiou: Ontology, Multiplicity, and Event* (New York: Columbia University Press, 2012).
54. Στέφανος Δημητρίου – Γιάννης Παπαθεοδώρου, «Κόκκινες ιδέες χωρίς ιστορία», «Ενθέματα» της *Κυριακάτικης Αυγής*, 16/05/2010.

55. Στέφανος Δημητρίου – Γιάννης Παπαθεοδώρου, «Η μεταπολιτική ρητορεία της επανάστασης», «Ενθέματα» της *Κυριακάτικης Αυγής*, 06/06/2010.
56. Κώστας Δουζίνας, «Alain Badiou ή η αναγέννηση της Ιστορίας», «Ενθέματα» της *Κυριακάτικης Αυγής*, 09/02/2014.
57. Serge Druon, *Alain Badiou, ou l'obscur retour de la métaphysique*, Essai, (Paris: Edilivre, 2013).
58. Serge Druon, *Badiou, Heidegger, et la question de l'être*, Essai (Paris: Edilivre, 2018).
59. Serge Druon, *Alain Badiou et La guerre des infinis, Une lecture de L'Immanence des vérités*, Essai (Paris: Edilivre, 2019).
60. Simon B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the "New"* (London: Bloomsbury, 2013), 139-160.
61. Nicolò Fazioni, “Real and Political: Badiou as a reader of Lacan”, *The International Journal of Badiou Studies*, Vol. 1, No. 1 (2012), 51-77.
62. Alina Feld, “Karl Jaspers and Alain Badiou on the Destiny of Philosophy”, *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Volume 4, No. 1 (Spring 2009), 33-39.
63. Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London – New York: Continuum, 2008).
64. Miriam Franchella, “Some Reflections about Alain Badiou's Approach to Platonism in Mathematics”, *Analytica*, No. 1 (2007), 67-81.
65. Olivia Lucca Fraser, “The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 1, No. 1-2 (2006), 94-133.
66. Tristan Garcia, «Introduction à Badiou».
67. Andrew Gibson, «Ο Μπαντιού, ο Πλάτων και η Λογική των κόσμων: Για τη λογική της “Διαλειπτικότητας”», *αληθεια*, τεύχος 6 (2011), 33-56.
68. Sam Gillespie, “Subtractive”, *UMBR(a)*, No. 1 (1996), 7-10.

69. Sam Gillespie, “Hegel Unsutured (an Addendum to Badiou)”, *UMBR(a)*, No. 1 (1996), 57-69.
70. Sam Gillespie, “Placing the Void – Badiou on Spinoza”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 6, No. 3 (2001), 63-77.
71. Sam Gillespie, “Neighborhood of Infinity: On Badiou’s *Deleuze: The Clamor of Being*”, *Umbr(a)*, No. 1 (2001), 91-106.
72. Sam Gillespie, “Beyond Being: Badiou’s Doctrine of Truth”, *Communication and Cognition*, Vol. 36, No. 1-2 (2003), 5-30.
73. Sam Gillespie, *The Mathematics of Novelty: Badiou’s Minimalist Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2008).
74. Fabio Gironi, *Naturalising Badiou. Mathematical Ontology and Structural Realism* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2015).
75. Glenn Gomes, “Of Mathematics and Radical Change: Alain Badiou's Set-Theoretical Ontology” (2012), διαθέσιμο στη διεύθυνση: http://fqxi.org/data/essay-contest-files/Gomes_Glenn_Gomes_Of_Mathe.pdf, προσπελάστηκε στις 21/10/2015.
76. Peter Hallward, “Generic Sovereignty – The Philosophy of Alain Badiou”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 3, No. 3 (1998), 87-111.
77. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).
78. Peter Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (London – New York: Continuum, 2004).
79. Peter Hallward, “Depending on Inconsistency: Badiou’s Answer to the ‘Guiding Question of All Contemporary Philosophy’”, *Polygraph*, Vol. 17 (2005), 7-21.
80. Peter Hallward, “Order and Event. On Badiou's *Logics of worlds*”, *New Left Review*, No. 53 (September – October 2008), 97-122.
81. Graham Harman, “Badiou’s Relation to Heidegger in *Theory of the Subject*”, στο: Sean Bowden & Simon Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 225-243.
82. Dominiek Hoens (ed.), “The True is Always New: Essays on Alain Badiou”, *Communication and Cognition*, Vol. 36, No. 1-2 (2003), 3-4.

83. Kirsten Hyldgaard, “Truth and Knowledge in Heidegger, Lacan, and Badiou”, *Umbr(α): Polemos* (2001), 79-90.
84. Am Johal, *Ecological Metapolitics: Badiou and the Anthropocene* (New York – Dresden: Atropos Press, 2015).
85. Adrian Johnston, “There is Truth, and then there are truths – or, Slavoj Žižek as a Reader of Alain Badiou”, *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 1.0 (2007), 141-185, ανατύπωση από: *(Re)-turn: A Journal of Lacanian Studies*, Vol. 2 (Spring 2005), 85-141.
86. Adrian Johnston, “The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation”, *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 1, No. 2 (2007), 58-86.
87. Adrian Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations: the Cadence of Change* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2009).
88. Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013).
89. Adrian Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism. Dialogues with Contemporary Thinkers* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).
90. James Juniper, “Mis-readings of Leibniz: Deleuze and Whitehead against Badiou”, 2009, διαθέσιμο στη διεύθυνση <http://hdl.handle.net/1959.13/920026>, προσπελάστηκε στις 27/03/2016.
91. Mehdi Belhaj Kacem, *Après Badiou. Ni Badiou ni maître* (Paris: Éditions Grasset, 2011).
92. Eleanor Kaufman, “The Desire Called Mao: Badiou and the Legacy of Libidinal Economy”, *Postmodern Culture*, Vol. 18, No. 1 (September 2007).
93. Stathis Kouvélakis, «La politique dans ses limites ou les paradoxes d’Alain Badiou», *Actuel Marx*, Vol. 28, No. 2 (2000), 39-54.
94. François Laruelle, *Anti-Badiou: The Introduction of Maoism into Philosophy*, μετάφραση: Robin Mackay (London: Bloomsbury Academic, 2013).
95. Paul M. Livingston, “Review of *Being and Event*”, *Inquiry*, Vol. 51, No. 2 (2008), 217-238.

96. Paul M. Livingston, “Badiou Mathematics and Model Theory”, 2011. Διαθέσιμο στον ιστότοπο academia.edu
97. Paul M. Livingston, “Badiou and the Consequences of Formalism”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 8, No. 1 (2012), 131-150.
98. Paul M. Livingston, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism* (New York: Routledge, 2012), ιδίως το κεφάλαιο 7: “Formalism and Force: The Many Worlds of Badiou”.
99. Patrice Maniglier, «Le tournant anthropologique d’Alain Badiou», στο: Fabien Tarby & Isabelle Vodoz (eds.), *Autour d’Alain Badiou* (Paris: Germina, 2011), 235-256.
100. Quentin Meillassoux, “History and Event in Alain Badiou”, μετάφραση: Thomas Nail, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 12 (2011), 1-11.
101. Quentin Meillassoux, “Badiou and Mallarmé: The Event and the Perhaps”, μετάφραση: Alyosha Edlebi, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 16 (2013), 35-47.
102. Adam S. Miller, “Re-Thinking Infinity: Alain Badiou’s *Being & Event*”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 8, No. 1 (winter 2006), 121-127.
103. John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London: Continuum, 2006), 83-124.
104. John Mullarkey, *Refractions of Reality: Philosophy and the Moving Image* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 110-132.
105. Ricardo L. Nirenberg & David Nirenberg, “Badiou’s Number: A Critique of Mathematics as Ontology”, *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 4 (Summer 2011), 583-614.
106. Christopher Norris, *Badiou’s Being and Event: A Reader’s Guide* (London: Continuum, 2009).
107. Christopher Norris, “Tractatus Mathematico-Politicus: on Alain Badiou’s *Being and Event*”, *Speculations*, Vol. 2 (2011), 7-48.

108. Christopher Norris, *Derrida, Badiou and the Formal Imperative* (London: Continuum, 2012).
109. Adi Ophir & Ariella Azoulay, “The Contraction of Being: Deleuze after Badiou”, *Umbr(α)*, (2001), 107-120.
110. Marianna Papastephanou, “The Philosopher, the Sophist, the Undercurrent and Alain Badiou”, *Speculations*, Vol. 2 (2011), 49-85.
111. Hollis Phelps, “Between Event and Repetition: Intervention and Evental Recurrence in the Thought of Alain Badiou”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 5 (2008), 60-72.
112. Hollis Phelps, *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology* (Durham: Acumen, 2013).
113. Arkady Plotnitsky, “Experimenting With Ontologies: Sets, Spaces, and Topoi with Badiou and Grothendieck”, *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 30 (2012), 351-368.
114. Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New* (Cambridge: Polity Press, 2010).
115. Nina Power, “Towards an Anthropology of Infinitude: Badiou and the Political Subject”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 2, No. 1-2 (2006), 186-209.
116. Nina Power, “Towards a New Political Subject? Badiou between Marx and Althusser”, στο: Sean Bowden & Simon Duddy (eds.), *Badiou and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 157-174.
117. L. Sebastian Purcell, “Two Paths to Infinite Thought: Alain Badiou and Jacques Derrida on the Question of the Whole”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 8, No 1 (2012), 151-176.
118. David Rabouin, Oliver Feltham & Lissa Lincoln (éd.), *Autour de Logiques des Mondes d’Alain Badiou* (Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2011), actes du colloque *Autour de Logiques des mondes d’Alain Badiou* - 24 novembre 2006.
119. Charles Ramond (éd.), *Penser le multiple* (Paris: Éditions L’Harmattan, 2002), Actes du colloque international *Alain Badiou La pensée forte*, du 21 au 23 octobre 1999.

120. Kenneth Reinhard, “Universalism and the Jewish Exception: Lacan, Badiou, Rosenzweig”, *Umbr(α): The Dark God*, No. 1 (2005), 43-71.
121. Kenneth Reinhard, “Introduction”, στο: Alain Badiou, *The Immanence of Truths*, μετάφραση: Kenneth Reinhard – Susan Spitzer (London: Bloomsbury Academic, 2022), 1-15.
122. Μυρτώ Ρήγου, «Ο Μπαντιού με τον Καντ», *αληθεια*, τεύχος 6 (2011), 67-86.
123. Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany, NY: SUNY Press, 2005).
124. Jon Roffe, “Book Review: Alain Badiou’s *Being and Event*”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 2, No. 1-2 (2006), 327-338.
125. Jon Roffe, *Badiou’s Deleuze* (Montreal & Kingston – Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2012).
126. Frank Ruda, *For Badiou: Idealism without Idealism*, πρόλογος: Slavoj Žižek (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015).
127. Andrew Ryder, “Badiou’s Materialist Reinvention of the Kantian Subject”, *The International Journal of Badiou Studies*, Vol. 2, No. 1 (2013), 38-59.
128. Daniel Sacilotto, “Towards a Materialist Rationalism: Plato, Hegel, Badiou”, *The International Journal of Badiou Studies*, Vol. 2, No. 1 (2013), 60-98.
129. Juliette Simont, «Le Pur et l’impur (Sur deux questions de l’histoire de la philosophie dans *L’être et l’événement*)», *Le Temps Modernes*, No. 526 (1990), 27-60.
130. Διονύσης Σκλήρης, «Alain Badiou, ο θεολόγος της εμμένειας», ανηρτημένο στον ιστότοπο *Αντίφωνο*, 28/01/2014, προσπελάστηκε στις 11/11/2015.
131. Μιχάλης Σκομβούλης, «Μια κριτική της κριτικής στην “Κομμουνιστική υπόθεση” του Αλαίν Μπαντιού», *«Ενθέματα» της Κυριακάτικης Αυγής*, 30/05/2010.
132. Daniel W. Smith, “Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI (2003). Περιλαμβάνεται επίσης στη συλλογή *Essays on Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

133. Γιάννης Σταυρακάκης, *Η Λακανική Αριστερά: Ψυχανάλυση, Θεωρία, Πολιτική, μετάφραση: Αλέξανδρος Κιουπκιολής* (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2012), 181-192.
134. Παναγιώτης Σωτήρης, «Ο Alain Badiou και το ερώτημα μιας ηθικής πέραν του κακού», *Θέσεις*, τεύχος 88 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2004).
135. Παναγιώτης Σωτήρης, «Οντολογία και πολιτική στο έργο του Alain Badiou», *Θέσεις*, τεύχος 110 (Ιανουάριος-Μάρτιος 2010).
136. Παναγιώτης Σωτήρης, «Πέραν της (α)δυνατότητας του συμβάντος: απόπειρα μαρξιστικής κριτικής τής οντολογίας τού Alain Badiou», *Ουτοπία*, τεύχος 93 (2011), 131-155.
137. Andrew J. Taggart, “Badiou Abridged”, *symplokē*, Vol. 14, No. 1-2 (2006), 297-305.
138. Fabien Tarby, *La philosophie d’Alain Badiou* (Paris: L’Harmattan, 2005).
139. Fabien Tarby, *Matérialismes d’aujourd’hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L’Harmattan, 2005).
140. Vladimir Tasić, “Reading Castoriadis After Badiou”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 8, No. 2 (2012), 60-77.
141. Vladimir Tasić, “Badiou’s Logics: Math, Metaphor, and (Almost) Everything”, *Journal of Humanistic Mathematics*, Vol. 7, No. 1 (2017), 22-45.
142. Tzuchien Tho, “The Consistency of Inconsistency: Alain Badiou and the Limits of Mathematical Ontology”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 2 (2008), 70-92.
143. Alberto Toscano, “From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism”, *Communication & Cognition*, Vol. 37, No. 3 & 4 (2004), 199-224.
144. Alberto Toscano, “Marxism Expatriated: Alain Badiou’s Turn”, στο: Jacques Bidet & Stathis Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism* (Leiden: Brill, 2008), 529-548.
145. Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (Cham, Switzerland: Springer/Palgrave Macmillan, 2018).
146. Becky Vartabedian, “Negation, Structure, Transformation: Alain Badiou and the New Metaphysics”, *Open Philosophy*, Vol. 1 (2018).

147. Antti Veilahti, “Alain Badiou’s Mistake: Two Postulates of Dialectic Materialism”, *Math arXiv:1301.1203v3* (2015).
148. Jim Vernon & Antonio Calcagno (eds.), *Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015).
149. Jan Völker (ed.), *Badiou and the German Tradition of Philosophy* (London: Bloomsbury, 2019)
150. Christopher Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
151. Christopher Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).
152. William Watkin, *Badiou and Indifferent Being. A Critical Introduction to Being and Event* (London: Bloomsbury Academic, 2017).
153. William Watkin, *Badiou and Communicable Worlds. A Critical Introduction to Logics of Worlds* (London: Bloomsbury Academic, 2021).
154. Matthew Wilkens, “Introduction: The Philosophy of Alain Badiou”, *Polygraph: An International Journal of Culture & Politics*, No. 17 (2005), 1-9.
155. James Williams, “If not here, then where? On the location and individuation of events in Badiou and Deleuze”, *Deleuze studies*, Vol. 3, No. 1 (June 2009), 97-123.
156. Slavoj Žižek, “Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou”, *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 97, No. 2 (Άνοιξη 1998), 235-261.
157. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London – New York: Verso, 1999).
158. Slavoj Žižek, “Badiou: Notes From an Ongoing Debate”, *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 1, No. 2 (2007), αφιέρωμα: Žižek & Badiou, 28-43.
159. Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London – New York: Verso, 2012).

160. *Cahier du Collège international de philosophie*, No. 8 (octobre 1989), Sur l'ouvrage d'Alain Badiou *L'être et l'événement* (Seuil, 1988), Osiris (αφιέρωμα που περιλαμβάνει τις συμβολές του Philippe Lacoue-Labarthe, του Jacques Rancière, του Jean-François Lyotard, καθώς και την απάντηση του Alain Badiou («Dix-neuf réponses à beaucoup plus d'objections»)).
161. *Les Temps Modernes* 45^e année, No. 526 (Μάιος 1990), *Alain Badiou en questions*, Gallimard (αφιέρωμα που περιλαμβάνει τα κείμενα «L'entretien de Bruxelles» του Alain Badiou, «Le pur et l'impur» της Juliette Simon, «Quelques remarques concernant l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou» του Jean Toussaint Desanti, και «La politique dans l'Être et l'Événement» του Emmanuel Terray.
162. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Vol. 91, No. 3 (1997), *Logique et ontologie*, Exposé: Alain Badiou, Discussion: Jean-Marie Beyssade, Bernard Bourgeois, Loïc Debray, Alain Minod, René Schérer, Marco Valensi, Dimitris Vergetis, Martine Broda, Anne Souriau, Vrin, séance du 22 mars 1997.
163. Isabelle Vodoz & Fabien Tarby (éd), *Autour d'Alain Badiou* (Paris: Germina, 2011), συλλογή «Cercle de philosophie», Actes des *Journées Alain Badiou*, 22, 23, 24 octobre 2010.
164. Αφιέρωμα στον Alain Badiou, *αληθεια: Περιοδικό Ψυχανάλυσης, Φιλοσοφίας & Τέχνης*, Τεύχος No. 6 (Άνοιξη 2011).
165. *Filozofski vestnik*, Vol. 41 No. 2 (2020), αφιέρωμα: «Thinking the Infinite – Penser l'infini / Large Cardinals and the Attributes of the Absolute».

β. Ιστορικές επισκοπήσεις της σύγχρονης γαλλικής ή ευρωπαϊκής φιλοσοφίας που αναφέρονται με ξεχωριστό κεφάλαιο στον Badiou

1. Eric Alliez, *De L'Impossibilité de la Phénoménologie: Sur la Philosophie Française Contemporaine* (Paris: Vrin: 1995), 81-87.
2. Bruno Bosteels, "Thinking the Event: Alain Badiou's Philosophy and the Task of Critical Theory", στο: Alan D. Schrift (general editor) & Todd May (volume editor), *The History of Continental Philosophy - Volume 8: Emerging Trends in Continental Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), 69-87.
3. Alexander Galloway, *Les nouveaux réalistes* (Paris: Léo Scheer, 2010), 85-100.
4. Andrew Gibson, *Intermittency: The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 24-67.

5. Garry Gutting, *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960* (Oxford & New York: Oxford University Press 2011), 165-183.
6. Ian James, *The New French Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 2012), 133-157.
7. Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013), 81-128.
8. Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques* (Paris: La Découverte, 2010). [Ελληνική έκδοση της αναθεωρημένης και επαυξημένης επανέκδοσης του 2013: *Αριστερό ημισφαίριο. Μια χαρτογραφία της νέας κριτικής σκέψης*, μετάφραση: Γιώργος Καράμπελας (Αθήνα: Εκδόσεις Angelus Novus, 2017), 301-310.]
9. John McCumber, *Time and Philosophy: A History of Continental Thought* (Dutham: Acumen, 2011), 354-364.
10. John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London – New York: Continuum, 2006), 83-124.
11. Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 134-161.
12. Charles Ramond, «Alain Badiou», *Cités*, Vol. 58, No. 2, αφιέρωμα: Grandes voies philosophiques (Paris: PUF, 2014), 133-137.
13. Philippe Raynaud, *L'Extrême Gauche plurielle. Entre démocratie et révolution* (Paris: Autrement, 2006). [Ελληνική έκδοση: *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς. Στο μεταίχμιο ριζοσπαστικής δημοκρατίας και επανάστασης*, μετάφραση: Νατάσσα Φουντουλάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008).]
14. Jon Simons (ed.), *From Agamben to Žižek: Contemporary Critical Theorists* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 29-44.
15. Roger Scruton, *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left* (London: Bloomsbury, 2015), κεφάλαιο: “The Kraken Wakes: Badiou and Žižek”. [Ελληνική έκδοση: *Τρελοί, τσαρλατάνοι, ταραχοποιοί: Διανοούμενοι της Νέας Αριστεράς*, πρόλογος: Ανδρέας Πανταζόπουλος, μετάφραση: Άννα Δαμιανίδη (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Επίκεντρο, 2018).]
16. Christopher Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 19-45.

17. Richard Wolin, *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010), 155-167.

γ. Ιστορικές επισκοπήσεις της εξέλιξης των φιλοσοφικών ιδεών στη Γαλλία τον 20ό αι.

1. Johannes Angermuller, *Why there Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation* (London: Bloomsbury, 2015).

2. Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)* (Paris: Editions de Minuit, 1979). [Ελληνική έκδοση: *Το ίδιο και το άλλο: 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1933-1978)*, μετάφραση: Λένα Κασίμη, προλογικό σημείωμα: Φώτης Τερζάκης (Αθήνα: praxis, 1984).]

3. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2τ. (Paris: Éditions La Découverte, 1991-1992).

4. François Dosse, *La saga des intellectuels français*, 2τ. (Paris: Gallimard, 2018).

5. Luc Ferry & Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, σειρά «Folio essais» (Paris: Gallimard, 1985).

6. Manfred Frank, *What is Neostructuralism?*, μετάφραση: Sabine Wilke & Richard Gray, πρόλογος: Martin Schwab (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989[1984]).

7. A. Phillips Griffiths (ed.), *Contemporary French Philosophy* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1987).

8. Garry Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

9. Patrice Maniglier (επιμ.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, πρόλογος: Frédéric Worms (Paris: Presses Universitaires de France, 2011).

10. Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavaillès to Deleuze* (California: Stanford University Press, 2014).

11. Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006). [Ελληνική έκδοση: *Η γαλλική φιλοσοφία στον 20ό αιώνα. Βασικά θέματα και διανοητές*, μετάφραση: Βασίλης Ντζούνης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2016).]

12. Robert Wicks, *Modern French Philosophy: From Existentialism to Postmodernism* (Oxford: Oneworld, 2003).
13. Caroline Williams, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject* (London – New York: The Athlone Press, 2001).
14. Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, σειρά: «folio essais» (Paris: Éditions Gallimard, 2009).

δ. Κείμενα τα οποία άπτονται α) της ιδιαίζουσας ανάγνωσης της φιλοσοφίας τού Deleuze από τον Badiou ή β) της συνολικότερης σχέσης μεταξύ των διακριτών φιλοσοφικών τους εγχειρημάτων, είτε απλώς γ) συνεισφέρουν άμεσα ή έμμεσα στον φωτισμό επιμέρους όψεων της τελευταίας

1. Brent Adkins, “Deleuze and Badiou on the Nature of Events”, *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 8 (2012), 507-516.
2. Brent Adkins, “On the Subject of Badiou: A Deleuzian Critique”, *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29, No. 3 (2015), 395-402.
3. Éric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine* (Paris: Vrin, 1995), 81-87.
4. Éric Alliez, «Badiou La grâce de l'universel», *Multitudes*, No. 6 (Σεπτέμβριος 2001), Majeure 6, Raison métisse, 26–34.
5. Keith Ansell-Pearson, “The Simple Virtual: Bergsonism and a Renewed Thinking of the One”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 11 (2001), 230-252.
6. Keith Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life* (London: Routledge, 2002).
7. Alain Badiou, *L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988).
8. Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998).
9. Alain Badiou, *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, μετάφραση: Άντα Κλαμπατσέα – Βλάσης Σκολίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006).
10. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 2006).

11. Miguel de Beistegui, “The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger, and Deleuze”, στο: *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions*, edited by Gabriel Riera (Albany, New York: SUNY Press, 2005), 45-58.
12. Jeffrey Bell, “Charting the Road of Inquiry: Deleuze’s Humean Pragmatics and the Challenge of Badiou”, *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 44, No. 3 (2006), 399–425.
13. Véronique Bergen, «A propos de la formule de Badiou, “Deleuze un platonicien involontaire”», *Revue Deleuze*, U.L.B, (1998), direction Pierre Verstraeten et Isabelle Stengers.
14. Véronique Bergen, “The Precariousness of Being and Thought in the Philosophies of Gilles Deleuze and Alain Badiou”, in: *Deleuze and Philosophy*, edited by Constantin V. Boundas (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006) 62-73.
15. Bruno Besana, “Jon Roffe, *Badiou’s Deleuze*”, *Notre Dame Philosophical Reviews* (2012), 08.33.
16. Constantin V. Boundas, “What Difference does Deleuze’s Difference make?”, στο: *Deleuze and Philosophy*, edited by Constantin V. Boundas (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 3-28.
17. Sean Bowden, “Alain Badiou: Problematics and the Different Senses of Being in *Being and Event*”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 5 (2008), 32-47.
18. Sean Bowden, “The Set-Theoretical Nature of Badiou’s Ontology and Lautman’s Dialectic of Problematic Ideas”, στο: *Badiou and Philosophy*, edited by Sean Bowden and Simon Duffy (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 39-58.
19. Ray Brassier, “Stellar Void or Cosmic Animal? Badiou and Deleuze”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2000), 200-216.
20. Justin Clemens & Oliver Feltham, “The Thought of Stupefaction; or, Event and Decision as Nonontological and Pre-political Factors in the Work of Gilles Deleuze and Alain Badiou», στο: *Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze, and Whitehead*, edited by Roland Faber, Henry Krips and Daniel Pettus, (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2010), 127-149.
21. Dale Clisby, “Deleuze’s Secret Dualism? Competing Accounts of the Relationship between the Virtual and the Actual”, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, No. 24 (2015), 127-149.

22. Dale Clisby, “Intensity in Context: Thermodynamics and Transcendental Philosophy”, *Deleuze Studies*, Vol. 11, No. 2: The Virtual, the Actual, and the Intensive: Contentions, Reflections and Interpretations (April 2017), 240-258.
23. Clayton Crockett, *Deleuze Beyond Badiou: Ontology, Multiplicity, and Event* (New York: Columbia University Press, 2012).
24. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968). Ελληνική έκδοση: *Διαφορά και επανάληψη*, εισαγωγή – μετάφραση: Κωνσταντίνος Β. Μπουντάς (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2019).
25. Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: PUF, 1969).
26. Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Χίλια πλατώματα. Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια* 2, μετάφραση: Βασίλειος Πατσογιάννης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2017 [1980]).
27. Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά (Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντη, 2004).
28. François Dosse, *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, μετάφραση: Deborah Glassman (New York: Columbia University Press, 2010), 365-372.
29. Simon B. Duffy, *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* (Manchester: Clinamen Press, 2006).
30. Simon B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the “New”* (Bloomsbury, 2013).
31. Oliver Feltham, “Badiou and Deleuze: One or Two Concepts of the Event?”
32. Peter Gaffney (ed.), *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).
33. Sam Gillespie, “Neighborhood of Infinity: On Badiou’s *Deleuze: The Clamor of Being*”, *Umbr(a)*, 91-106.
34. Sam Gillespie, *The Mathematics of Novelty: Badiou’s Minimalist Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2008).
35. Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling* (London: Continuum, 2006).

36. Peter Hallward, *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London: Verso, 2006).
37. Tayloe Hammer, “The Role of Ontology in the Philosophy of Gilles Deleuze”, *The Southern Journal of Philosophy* (2007), Vol. XLV, 57-77.
38. Jan Jagodzinski, “Between Deleuze | Badiou: The Event”, στο: *Visual Art and Education in an Era of Designer Capitalism*, σειρά “Education, Psychoanalysis, and Social Transformation” (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 171-182.
39. Am Johal, *Ecological Metapolitics: Badiou and the Anthropocene* (New York - Dresden: Atropos Press, 2015).
40. Eleanor Kaufman, “The Desire Called Mao: Badiou and the Legacy of Libidinal Economy”, *Postmodern Culture*, Vol. 18, No. 1 (September 2007).
41. Eleanor Kaufman, *Deleuze, the Dark Precursor: Dialectic, Structure, Being* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2012).
42. Jean-Jacques Lecercle, *Deleuze and Language* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), 108-118.
43. Jean-Jacques Lecercle, *Badiou and Deleuze Read Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 6-9, 21-37.
44. Todd May, “Badiou and Deleuze on the One and the Many”, in: *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, edited by Peter Hallward (London: Continuum, 2004), 67-76.
45. Andy McLaverty-Robinson, “Alain Badiou: On Badiou versus Deleuze”, *Ceasefire Magazine*, 17.04.2015.
46. John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London – New York: Continuum, 2006).
47. John Mullarkey, “Deleuze”, στο: *Alain Badiou: Key Concepts*, edited by A. J. Bartlett and Justin Clemens (Durham: Acumen, 2010), 168-175.
48. Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).
49. Adi Ophir & Ariella Azoulay, “The Contraction of Being: Deleuze after Badiou”, *Umbr(a)* (2001), 107-120.

50. Simon O’Sullivan, *On the Production of Subjectivity: Five Diagrams of the Finite-Infinite Relation* (Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2012).
51. John Protevi, “Review of Peter Hallward's *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 08/2007, available on-line at: <https://ndpr.nd.edu/news/23058-out-of-this-world-deleuze-and-the-philosophy-of-creation/> (accessed 25/04/2015).
52. Jon Roffe, *Badiou’s Deleuze*, (Montreal & Kingston – Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2012).
53. Jon Roffe, “One Divides into Two: Badiou’s Critique of Deleuze”, στο: *Badiou and Philosophy*, edited by Sean Bowden and Simon Duffy (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 244-261.
54. Jon Roffe, “Deleuze’s Badiou”, draft Conference paper for MSCP one-day conference with Alain Badiou, 22 Nov 2014, available on-line at: https://www.academia.edu/9830062/Deleuzes_Badiou, accessed on 23/04/2015.
55. Jon Roffe, “Deleuze», στο: *The Badiou Dictionary*, edited by Steven Corcoran (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 85-88.
56. Jon Roffe, “Deleuze’s Badiou”, στο: *Badiou and his Interlocutors. Lectures, Interviews and Responses*, edited by A. J. Bartlett & Justin Clemens (London: Bloomsbury, 2018), 55-72. Πρόκειται για επεξεργασμένη, δημοσιευμένη εκδοχή του αναφερόμενου ανωτέρω κειμένου.
57. Daniel W. Smith, “Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI (2003), 411-468.
58. Daniel W. Smith, “The Conditions of the New”, *Deleuze Studies*, Vol. 1, No. 1 (2007), 1-21.
59. Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).
60. Daniel Smith, John Protevi & Daniela Voss (2022): “Gilles Deleuze”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/deleuze/>>.
61. Henry Somers-Hall, “Deleuze's philosophical heritage: unity, difference, and onto-theology”, στο: *The Cambridge Companion to Deleuze*, edited by Daniel W.

- Smith and Henry Somers-Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 337-356.
62. Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: De Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, 2005).
63. Alberto Toscano, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).
64. Becky Vartabedian, *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou* (Cham, Switzerland: Springer/Palgrave Macmillan, 2018).
65. François Wahl, «Le soustractif», πρόλογος στο: Alain Badiou, *Conditions* (Paris: Seuil, 1992), 9-54.
66. Nathan Widder, “The rights of the simulacra: Deleuze and the univocity of being”, *Continental Philosophy Review* , Vol. 34, No. 4 (2001), 437-453.
67. Raymond van de Wiel, “Rhizomes and Bodies With(out) Organs: Biological Metaphors in Deleuze and Badiou” (2007), διαθέσιμο διαδικτυακά στον σύνδεσμο: http://documents.raymondvandewiel.org/biological_metaphor.pdf (προσπελάστηκε στις 23/04/2015).
68. James Williams, “If not here, then where? On the location and individuation of events in Badiou and Deleuze”, *Deleuze studies*, Vol. 3, No. 1 (June 2009), 97-123.
69. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences* (London: Routledge, 2003).
70. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism* (London – New York: Verso, 2014).
71. Alenka Zupančič, “The Fifth Condition”, στο: *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, edited by Peter Hallward (London – New York: Continuum, 2004), 191-201.
72. *Futur Antérieur*, No. 43, Dossier: Badiou/Deleuze, Syllepse (Απρίλιος 1998). Το αφιέρωμα περιλαμβάνει τα κείμενα «Badiou/Deleuze» του Éric Alliez, «La métaphysique de Deleuze» του Arnaud Villani, και «Quatre méchantes notes sur un livre méchant» του José Gil.

ε. Πηγές για την ιστορία και φιλοσοφία τής θεωρίας συνόλων και των μαθηματικών εν γένει

1. Διονύσιος Α. Αναπολιτάνος, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία των μαθηματικών* (Αθήνα: Νεφέλη, 2009 [7η έκδοση, η πρώτη το 1985]).
2. Paul Cohen, *Set Theory and the Continuum Hypothesis* (New York: W. A. Benjamin, 1966).
3. Paul J. Cohen, “The Discovery of Forcing”, *Rocky Mountain Journal of Mathematics*, Vol. 32, No. 4 (2002), 1071-1100.
4. Joseph W. Dauben, *Georg Cantor, His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990 [1979]).
5. Joseph W. Dauben, “Georg Cantor and the Battle for Transfinite Set Theory”, στο: G. Van Brummelen & M. Kinyon (eds.), *Kenneth O. May Lectures of the Canadian Society for History and Philosophy of Mathematics* (New York: Springer Verlag, 2005), 221-241.
6. Απόστολος Δοξιάδης, Χρίστος Χ. Παπαδημητρίου, εικονογράφηση: Αλέκος Παπαδάτος – Annie Di Donna, *Logicomix* (Αθήνα: Εκδόσεις Ίκαρος, 2008).
7. Loren Graham & Jean-Michel Kantor, *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009). Ελληνική έκδοση: *Ονοματίζοντας το άπειρο. Μια αληθινή ιστορία θρησκευτικού μυστικισμού και μαθηματικής δημιουργικότητας*, μετάφραση: Τεύκρος Μιχαηλίδης (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2013).
8. Michael Hallett, *Cantorian Set Theory and the Limitation of Size* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
9. Luca Incurvati, *Conceptions of Set and the Foundations of Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).
10. Alain Lacroix, “The Mathematical Infinite in Hegel”, *The Philosophical Forum*, Vol. 31, No. 3-4 (2000), 298–327.
11. Paul M. Livingston, “Dialectics, Infinity, and the Absolute: Response to Skempton”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 22, No. 3 (2014), 402-408.
12. Simon Skempton, “Badiou, Priest, and the Hegelian Infinite”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 22, No. 3 (2014), 385-401.

13. Γιώργος Ρουσόπουλος, *Επιστημολογία των μαθηματικών: αναλυτικο-αναφορικότητα και νομιμοποίηση στα νεότερα μαθηματικά* (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 1991).
14. Fernando Zalamea, *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, μετάφραση: Olivia Lucca Fraser (Falmouth: Urbanomic, 2012) [2009].

στ. Σχετικά λήμματα της *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

1. Bagaria, Joan, “Set Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/set-theory/>>.
2. Bays, Timothy, “Skolem’s Paradox”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/paradox-skolem/>>.
3. Crosilla, Laura, “Set Theory: Constructive and Intuitionistic ZF”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/set-theory-constructive/>>.
4. Easwaran, Kenny, Alan Hájek, Paolo Mancosu, and Graham Oppy, “Infinity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/infinity/>>.
5. Ferreirós, José, “The Early Development of Set Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/settheory-early/>>.
6. Hallett, Michael, “Zermelo's Axiomatization of Set Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/zermelo-set-theory/>>.
7. Hodges, Wilfrid and Thomas Scanlon, “First-order Model Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/modeltheory-fo/>>.
8. Hodges, Wilfrid, “Model Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/model-theory/>>.

9. Holmes, M. Randall, “Alternative Axiomatic Set Theories”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/settheory-alternative/>>.
10. Horsten, Leon, “Philosophy of Mathematics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/philosophy-mathematics/>>.
11. Iemhoff, Rosalie, “Intuitionism in the Philosophy of Mathematics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/intuitionism/>>.
12. Irvine, Andrew David and Harry Deutsch, “Russell’s Paradox”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/russell-paradox/>>.
13. Koellner, Peter, “Independence and Large Cardinals”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/independence-large-cardinals/>>.
14. Koellner, Peter, “The Continuum Hypothesis”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/continuum-hypothesis/>>.
15. Koellner, Peter, “Large Cardinals and Determinacy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/large-cardinals-determinacy/>>.
16. Linnebo, Øystein, “Platonism in the Philosophy of Mathematics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/platonism-mathematics/>>.
17. Marquis, Jean-Pierre, “Category Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/category-theory/>>.
18. Weir, Alan, “Formalism in the Philosophy of Mathematics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/formalism-mathematics/>>.

ζ. Λοιπά βιβλία, άρθρα και κείμενα που αναφέρονται

1. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie. — I. L'Antiquité et le Moyen âge* (Paris: Félix Alcan, 1928).
2. Jean-Michel Besnier, *Ιστορία της νεωτερικής φιλοσοφίας. Φυσιognομίες και έργα, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης* (Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1999).
3. François Châtelet (επιμ.), *Η φιλοσοφία*, 2τ. (Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, 2006).
4. Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
5. François Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (Paris: La Découverte, 2003).
6. Françoise Dastur, *Ο Heidegger και το ερώτημα του χρόνου*, μετάφραση: Μιχάλης Πάγκαλος, πρόλογος – επιμέλεια: Γκόλφω Μαγγίνη (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2008 [1990]).
7. Gilles Deleuze, *Ο μπερζονισμός*, μετάφραση - εισαγωγή - επίμετρο - βιβλιογραφία: Γιάννης Πρελορέντζος (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 2010 [1966]). Επανεκδοση από τον οίκο Gutenberg το 2019.
8. Gilles Deleuze, *Ο Προυστ και τα σημεία*, μετάφραση: Καίτη Χατζηδήμου – Ιουλιέτα Ράλλη, θεώρηση της μετάφρασης: Π. Α. Ζάννας (Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα 1977). Επανεκδοση από τις Εκδόσεις Κέδρος το 2021.
9. Fyodor Dostoyevsky, *Αδελφοί Καραμάζοφ*, μετάφραση: Ελένη Μπακοπούλου (Αθήνα: Εκδόσεις Ίνδικτος, 2011).
10. Roger-Pol Droit, *Η συντροφιά των φιλοσόφων*, μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2006).
11. Ralph Waldo Emerson, Plumstead, A. W. & Hayford, H. (eds.), *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson, Volume VII: 1838-1842* (Harvard University Press, 1969).
12. Γιώργος Γεωργίου, *Αγγλοελληνικό Λεξικό Μαθηματικής Ορολογίας* (Λευκωσία: 1999).
13. Dylan Evans, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*, μετάφραση: Γιάννης Σταυρακάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2005).

14. Étienne Gilson, *Το Ον και η Ουσία. Το πρόβλημα της ύπαρξης στη δυτική φιλοσοφία από την αρχαιότητα ως τον εικοστό αιώνα*, εισαγωγή – μετάφραση: Θάνος Σαμαρτζής (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009).
15. Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling* (London: Bloomsbury, 2006).
16. Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2009).
17. Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making, 2nd edition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).
18. Georg W. F. Hegel, *Επιστήμη της Λογικής [Η Μεγάλη Λογική]. Η διδασκαλία περί του Είναι*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Δημήτρης Τζωρτζόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Νόηση, 2013).
19. Georg W. F. Hegel, *Η επιστήμη της Λογικής*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Γιάννης Τζαβάρας (Αθήνα – Γιάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1991). Πρόκειται για τη «μικρή Λογική», δηλ. τις παραγράφους 1 έως 244 της *Εγκυκλοπαίδειας των φιλοσοφικών επιστημών*, όπου ο φιλόσοφος εξέθετε συνοπτικά το πλήρες σύστημα προς διευκόλυνση των φοιτητών του.
20. Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 2τ., πρόλογος – μετάφραση – σχόλια: Γιάννης Τζαβάρας (Αθήνα – Γιάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1978/1985 [1927]).
21. Martin Heidegger, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισαγωγή – μετάφραση – επιλεγόμενα: Χρήστος Μαλεβίτσης (Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1973² [1953]). Η συγκεκριμένη μετάφραση επανακυκλοφόρησε το 2010 από τις Εκδόσεις Αρμός.
22. Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, προλεγόμενα – μετάφραση – σχόλια: Π. Κ. Θανασάς (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2004³).
23. Πάνος Θεοδώρου, *Εισαγωγή στο Είναι και Χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγκερ. Φαινομενολογική ερμηνεία και ανάλυση της Προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής* (Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015).
24. Αριάδνη Καλογεροπούλου, Μίλτος Γκίκας, Δ. Καραγιαννάκης, Μ. Λάμπρου, *Αγγλο-ελληνικό λεξικό μαθηματικών όρων* (Αθήνα: Εκδόσεις Τροχαλία, 1992).
25. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, 2τ., εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Αναστάσιος Γιανναράς (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1976/1979). Η συγκεκριμένη ημιτελής προσπάθεια επανεκδόθηκε το 2020 από τον ίδιο οίκο, ενώ

μετά τον θάνατο του Γιανναρά τον μεταφραστικό άθλο έφερε σε πέρας ο Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος.

26. Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Κώστας Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: Εκδόσεις Σμίλη, 2013). Πρόκειται για επανέκδοση της μετάφρασης του Ανδρουλιδάκη για λογαριασμό των Εκδόσεων Ιδεόγραμμα (2002). Υπάρχει ακόμη μία έγκυρη μετάφραση (συνοδεία εισαγωγής και σχολίων) του βιβλίου από τον Χάρη Τασάκο, η οποία, τιτλοφορούμενη *Κριτική της κριτικής ικανότητας*, κυκλοφόρησε από τις Εκδόσεις Ροές (2000, 2005) και κατόπιν από τις Εκδόσεις Παπαζήση (2020).
27. Παύλος Κλιματσάκης, *Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό. Καντ, Φίχτε, Σέλλινγκ, Χέγκελ*, πρόλογος: Μιχαήλ Δημητρακόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Ροές, 2010).
28. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών* (Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2012 [1984¹]).
29. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, 2 τόμοι (Ηράκλειο & Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012).
30. Jacques Lacan, *Σεμινάριο εικοστό. Encore, ακόμη (1972-1973). Δίγλωσση έκδοση, μεταγραφή κειμένου: Jacques-Alain Miller, πρόλογος – μετάφραση – σημειώσεις: Βλάσης Σκολίδης* (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2011).
31. Γκόλφω Μαγγίνη, *Ο Habermas και οι νεοαριστοτελικοί: Η ηθική του διαλόγου στον Jürgen Habermas και η πρόκληση του νεοαριστοτελισμού* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2006).
32. Γκόλφω Μαγγίνη, *Για μια ερμηνευτική του τεχνικού κόσμου: Από τον Heidegger στη σύγχρονη τεχνολογία* (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2010).
33. Ιορδάνης Μαρκουλάτος, *Σώμα και νόημα. Δοκίμιο πολιτικής οντολογίας* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2007).
34. Ιορδάνης Μαρκουλάτος, *Maurice Merleau-Ponty: Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου* (Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2018).
35. Maurice Merleau-Ponty, *Σημεία*, μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, επίμετρο: Αλέκα Μουρίκη (Αθήνα: Εστία, 2005 [1960]).
36. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, Πόλεμος, Πολιτική. Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως της θεωρίας της κοσμοκατασκευής* (Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη, 2005).

37. Pierre Montebello, *L'autre métaphysique: essai sur la philosophie de la nature, Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson* (Paris: Desclée de Brouwer, 2003). Επανεκδόση το 2015 από τον οίκο Les Presses du réel.
38. Αντιγόνη Μπλάτσιου, *Η έννοια του ύφους στη φιλοσοφική σκέψη του Μωρίς Μερλώ-Ποντύ*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία (Ιωάννινα, 2019).
39. Γιώργος Ξηροπαΐδης, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας. Από την υπερβατολογική φαινομενολογία τού Edmund Husserl στην ερμηνευτική οντολογία τού Martin Heidegger* (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 1995).
40. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η επίδραση της φιλοσοφίας τής φύσης και της φιλοσοφίας τής ζωής τού Bergson στον φιλοσοφικό στοχασμό τού Deleuze», επίμετρο στο: Gilles Deleuze, *Ο μπερζονισμός* (Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 2010), σελίδες 165-181 [επανεκδόση από τον οίκο Gutenberg το 2019].
41. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η αλληλοδιείσδυση στο ψυχικό πεδίο στη φιλοσοφία του Bergson», *διά-ΛΟΓΟΣ*, τεύχος 2 (2012), 128-148.
42. Γιάννης Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2012).
43. Γιάννης Πρελορέντζος, «Merleau-Ponty και Bergson: Κριτική και συνάψεις», *Νεύσις* (εξαμηνιαίο περιοδικό ιστορίας και φιλοσοφίας της επιστήμης και της τεχνολογίας, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών), τεύχος 21 (Δεκέμβριος 2013), 37-67.
44. Γιάννης Πρελορέντζος, *Φιλοσοφία και λογοτεχνία στη Γαλλία. 1930-1960* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 2016).
45. Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική: Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2015).
46. Philippe Sabot, *Φιλοσοφία και λογοτεχνία. Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Γιάννης Πρελορέντζος (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 2017).
47. Θανάσης Γ. Σακελλαριάδης, *Από το Tractatus στις Έρευνες: Η Φιλοσοφική Διαδρομή του Ludwig Wittgenstein* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2006).
48. Διονύσης Σκλήρης, *Οι ανύπαρκτοι που διάλεξε ο Θεός. Διάλογος της θεολογίας με τις ανθρωπιστικές επιστήμες* (Αθήνα: Εκδόσεις Ακρίτας, 2021).

49. Γιάννης Σταυρακάκης, *Ο Λακάν και το πολιτικό*, μετάφραση: Αλέξανδρος Κιουπκιολής (Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός, 2008).
50. Γιάννης Σταυρακάκης, *Η λακανική αριστερά. Ψυχανάλυση, θεωρία, πολιτική*, μετάφραση: Αλέξανδρος Κιουπκιολής (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2012).
51. George Steiner, *Heidegger*, μετάφραση: Ασημίνα Καραβαντά, επιμέλεια: Γκόλφω Μαγγίνη (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2009). Στηρίζεται στη δεύτερη, εμπλουτισμένη έκδοση του 1992.
52. Παναγιώτης Σωτήρης, *Κομμουνισμός και φιλοσοφία. Η θεωρητική περιπέτεια του Λουί Αλτουσέρ* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2004).
53. Φώτης Τερζάκης, *Η πολιορκημένη υποκειμενικότητα: Φαινομενολογία και υπαρξισμοί στον εικοστό αιώνα* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2021).
54. Σταυρούλα Τσινόρεμα, «Ο Wittgenstein και η συζήτηση γύρω από τη γλωσσική κανονιστικότητα», *Δευκαλίων*, τόμος 13, τεύχος 2-3 (1995), 137-173.
55. Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία. Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας* (Αθήνα: Εστία, 2007).

η. Ελληνικοί ιστότοποι με σχολιασμό ή μνεία στο έργο τού Badiou

<http://badioumathematics.blogspot.gr/>

<http://radicaldesire.blogspot.gr/search/label/Badiou>

<https://waltendegewalt.wordpress.com/tag/badiou/>

SUMMARY / ΣΥΝΟΨΗ

Alain Badiou's Speculative Metaphysics: From the Dialectics of the Finite and the Infinite up to an Updated Version of Militant Decision Theory

In the present thesis, we attempt to examine the meta-ontological problematics of Alain Badiou and situate his speculative metaphysics in the overall cultural milieu of contemporary philosophy. As an introductory survey to the main objective, we first present his earlier works up to and including *Theory of the Subject* (1982), in order to establish lines of continuity, as well as breaks in the effectuated subjects, resources, and conceptual structures (chapter 1). Badiou's main endeavour can be seen as an attempt at bridging the gap between certain varieties of structuralism and Sartrean existentialism through maintaining a close relationship with mathematical formalism.

In the next couple of chapters we turn towards his mature philosophical programme, as it can be seen to unfold in *Being and Event* (1988) and a series of other texts, mainly situated in the decade between his little book *Can Politics Be Thought?* (1985) and the collection gathered together under the title *A Short Treatise on Transitory Ontology* (1998). Working our way through these texts, we proceed through a conceptual reconstruction of his famous equation of ontology with/to mathematics (and, more specifically, with the ZFC axiomatic version of Set-Theory) and the related "meta-ontological" commentary on this equation, which produces the concepts and operations of presentation, situation, structure, the void, subtraction, the count-as-one, on the one hand, and those of re-presentation, state of the situation, meta-structure, and the forming-into-one, on the other. Additionally, we examine the philosophical disputes over the proper conception of Nature and Infinity, disputes which are both resolved in a novel manner in the context of the aforementioned positing of a set-theoretic ontology as a condition of philosophy (chapter 2).

Furthermore, we traverse the tripartite conceptual territory of the event, the subject, and truth which stands in a relation of internal exclusion with respect to being-as-being. Briefly put, an event is an instantaneous eruption of "noise" with respect to a specifically structured situation; it takes place as an irruption that suspends the latter's ordinary functioning and exposes momentarily its void, that is, the radical contingency of its institution, constitution, and consistency, i.e. of the fact that, no matter how complex or nuanced, a fixed symbolic structure cannot exhaust the abundance of the real. A truth is the infinite unfolding of the consequences of a particular event inside the situation for which it was an event; it is a process of radical yet "slow" or "long" transformation that establishes its own time. A subject is a finite instance of a truth, the juncture between the apparition of an event and the post-evental construction of its intra-situational effects as a truth procedure. A subject can be individual or collective. It involves the "seizing" of certain "human animals" by something that exceeds them, and that induces their action in the direction of constructing experimental protocols of existence. Both the appearance of a truth and

the formation of its subject constitute the necessary formal characteristics of a (post-)evental sequence which can be distributed in the four possible types (the mathème, the poem, politics, and love) of such “generic” or truth procedures. A particular event is (what will retroactively come to be seen as) the trigger, a subject that decides its belonging in/to the situation and works through its consequences is the “motor” or “propeller”, and a truth is the projected outcome, assuming that the procedure *will have been* accomplished, and the generic multiple that it is *will have been* added to the initial situation, thus modifying it, along with its encyclopedic disposition of “knowledges” and its regulated circulation of names and referents. The actual possibility of an event, qua an unfounded reflexive multiple, is prohibited by Set Theory, and the possible forms of truths and of subjects, while not ontological in their being, can be thought ontologically precisely thanks to the concept of a generic (non-constructible, indiscernible) subset and the technique of “forcing” (along with the Axiom of Choice) respectively, both of which Badiou borrows and utilizes from the work of American mathematician Paul Cohen on the independence of the Continuum Hypothesis (chapter 3).

The following two chapters explore the amendments that Badiou was forced to make as he was working through some of the aporias of his system, as well as responding to earlier criticisms. In order to cope with the richness and complexity of empirical and phenomenal experience, Badiou elaborates, in *Logics of Worlds* (2006), a differential logic of appearing that reinvigorates his theory of the event as well as some neglected aspects of his theory of subject-formation from *Theory of the Subject*. The main problem concerns the thinking of relationality within a given world, as well as the plurality of different worlds, each impregnated with its own transcendental structure, i.e. the internal logic of ordering differences and regulating intensities, or the structure responsible for its functional reproduction. Badiou thus endorses a non-Kantian, desubjectified notion of the transcendental regime as the structuring logic of a field. The event is now conceived as an “in-existent” part of a world that comes to appear maximally through a process of subjective form-ing, and a truth will come to pass through the formation of precisely such a “worldly” subjective body. In *The Immanence of Truths* (2018), the third volume of his *Being and Event* saga, Alain Badiou will reorient his metaphysical endeavour towards the complex dialectics between infinities of different size and its finite products, distinguishing between “work”, “archive”, and “waste product”, each according to the transformative potential it envelopes and its correlative resistance or lack thereof to operations of assimilation. The *work* is capable of such resistance to integration in already existing linguistic and cognitive resources (cultural encodings and codifications premised on the established order of reasons), being marked by an index of absoluteness, akin to an infinitized finite part. The urgency of this rejuvenated philosophical recourse to the Absolute marks a constant tendency in Badiou’s mature work against two contrarian tendencies, i.e. what has been called, since *Theory of the Subject* (1982), “right” and “left deviations” of/from the materialist dialectic, or, more recently, “democratic materialism” and “speculative leftism” respectively (relativism and scepticism on the one hand, dogmatism and mysticism on the other). Badiou’s central position on the

matter is that access to the absolute is possible to each and everyone under certain circumstances, yet such access consists always in the adventurous sequences put forward by an event's occurrence in the fields of science, art, politics, and love, i.e., it takes place through mediations by particular plural and non-communicating instances, so that there is no *Urereignis* of all events akin to a self-revelation or disclosure of the Absolute in and through itself. The mathematical resources that Badiou puts to work in these books are the category-theoretical framework (and especially the Topos Theory that took inspiration from Alexander Grothendieck's work) and the Hypotheses concerning the existence of Large Cardinals (that is, additional assumptions concerning "very large" infinite multiplicities that far exceed the current demonstrative knowledge of Set Theory, yet whose possible inclusion in or addition to the main set of axioms might turn out to be decisive in resolving as yet undecidable propositions).

After the systematic reconstruction of the course that leads from the taking place of an event to the modification and re-organization of the initial situation is completed, we turn to the examination of philosophy's role. Given that it has been deprived of ontology as its proper field of discourse, philosophy nevertheless maintains a duty of tremendous importance: It has to construct the conceptual space that will accommodate the truths of its time, which are produced in their respective domains, the four generic procedures. Furthermore, philosophy has as its role the perpetual affirmation and re-enactment of the identification of mathematics with/as ontological discourse proper, because of the constant tendency of working mathematicians to "forget" their ontological vocation and task. Finally, philosophy has to treat conceptually precisely what is foreclosed or precluded by the ontological discourse, i.e. "that-which-is-not-being-qua-being", becoming therefore something akin to a general theory of the event. It should also try to avoid its unilateral suture or absorption into one of its generic conditions, that is, it must always be able to keep itself at a safe distance and to freely circulate between them. Articulated thus in a rather systematic manner, philosophy always runs the risk of slipping into the function of its structural dialectical doppelgänger, that is, of the twin conceptual figures of the *sophist* and the *antiphilosopher* respectively (chapter 6).

This largely metaphilosophical reflection is completed in the next chapter by an extended focus on the placement of Badiou's philosophical project in the cultural milieu of French theoretical production and the broader context of its reception in the English-speaking world. Thus all sorts of possible critiques are examined, principal among them being the arch-suspicion that Badiou does not deserve the name of the philosopher, since what he is actually interested in, we are told, is the intensive re-education of the intellectually curious youth *via* mathematics, and in strict accordance to pre-philosophical objectives of an ideologico-political nature.

In the concluding chapter, we expand our scope to include the *differend* of Badiou's thought to that of his philosophical nemesis, Gilles Deleuze. We shall attempt to address the issue concerning the rapport between their distinct philosophical endeavours, mainly by examining the key thesis of the monograph that the first devoted to the latter (*The Clamor of Being*). In that work, as well as in other texts

throughout the last decades, Badiou infamously presented a reading of Deleuzian metaphysics as the most brilliant –but no less doomed to fail– contemporary effort to create a coherent, systematic, and renewed metaphysics of the One in a (neo)platonian fashion. In the course of the present reconstruction of this bizarre interpretation, further issues, problems, and possibilities concerning the “cartography” of the (non-)relation between these two thinkers will come to light. Our version of *Differenzschrift* is structured around the disjunctive synthesis of Badiou’s neorationalist metaphysics and Deleuze’s “neovitalist” or “neomaterialist” ontology (a “Platonism of the Multiple” or “Vitalism of the Virtual”), both of which are sensitive to the relation and the productive tensions between the infinite and the finite, i.e. morphogenesis, novelty, individuation, and the relation of thought, conceived as inventive configuration or concept-construction, to Being. An important and rather extended part of the final chapter will therefore concern not only their actual or virtual commonalities or the conflictual aspects of their respective ontologies and metaphilosophical commitments in a comparative approach but the preparational work for a much needed, albeit somewhat idiosyncratic on our behalf, reconstruction of the latter’s *Naturphilosophie* (which is to be taken elsewhere).

In the “Conclusions” or “Afterword” section, we attempt to follow superficially in a recapitulative manner the evolution of Badiou’s thought, as it is manifested in the *Being and Event* saga. Then, we locate some points of possible confusion that, according to our understanding, could be further clarified due to their openness to different interpretative strategies and alternative hypotheses. We also examine in brief a few critiques addressed at Badiou, as well as some conflicting interpretations of his work. Last but not least, we locate as possible points of departure for an in-depth critique of (or differentiation from) his thought two –or rather, three– of its central assumptions: The belief –in terms of certainty and absolute affirmation– that events do happen (with its correlative investment in the existence of non-constructible infinities and its decisionistic ramifications), its underlying, quasi-Parmenidean “panlogicism” or “intellectualism”, and, as a consequence of the latter, a certain flavour of anthropocentrism or even “noocentrism” that accompanies it.

Subjects: Ontology, Metaphysics, Contemporary Philosophy, French Philosophy, Naturphilosophie, Post-Structuralism, Continental Philosophy, Mathematics (Conceptual History), Alain Badiou, Gilles Deleuze.

Keywords: Dialectics, Infinity, Set Theory, Event, Truth, Subject, Being, Nature, Totality, Metaphilosophy.

La métaphysique spéculative d'Alain Badiou (fr)

Dans la présente thèse, nous tentons d'examiner la problématique méta-ontologique d'Alain Badiou et de situer sa métaphysique spéculative dans le milieu culturel global de la philosophie contemporaine. Cet examen critique de son système philosophique mature, une construction théorique qui s'étend sur plusieurs décennies et est pleinement articulée dans la saga spéculative tripartite de *L'être et l'événement*, se concentre sur les questions ontologiques et métaphilosophiques qui y sont développées. Notre étude se termine par une lecture comparée de la métaphysique de Badiou et d'une certaine reprise de la *Naturphilosophie* chez Gilles Deleuze.

Ο Alain Badiou είναι κατά πάσα πιθανότητα ο γνωστότερος εν ζωή Γάλλος φιλόσοφος, αρκετά αγαπητός και στη χώρα μας λόγω των πολιτικών παρεμβάσεων, των συχνών επισκέψεών του και των ουκ ολίγων μεταφρασμένων έργων του. Μάλλον όμως είναι λιγότερο γνωστό το αρχιτεκτονημένο σύστημα που υποβαστάζει τις επιμέρους επεξεργασίες των μικρότερης έκτασης έργων. Πρόκειται για την τριλογία τού *Είναι και συμβάν*, η οποία αποτελεί το κυρίως αντικείμενο πραγμάτευσης της διατριβής μας.

Στο πρώτο κεφάλαιο προβαίνουμε σε μια επισκόπηση των πρώιμων γραπτών τού φιλοσόφου, ούτως ώστε να προλειανθεί το έδαφος για την κριτική προσέγγιση του συστήματος. Από τα εν λόγω κείμενα δεν απουσιάζουν οι συνάψεις με τους κατοπινούς προβληματισμούς ή ακόμη η προεικόνισή τους, εντούτοις η αξιωματική τής σκέψης τού φιλοσόφου παραμένει εμφανώς προσδεδεμένη σ' έναν κατά περίπτωση αλτουσεριανό, μαοϊκό ή λακανικό προσανατολισμό. Θα μπορούσε να γίνει λόγος για «τον Badiou πριν από τον Badiou». Έτσι, σκιαγραφείται η εξέλιξη του στοχασμού του από τα πρώιμα κείμενά του μέχρι τη δημοσίευση του πρώτου μείζονος έργου, της *Θεωρίας του υποκειμένου*. Διαφαίνεται η μέριμνα του Badiou να προσδιορίσει τη λογική τής εννοιολογικής καινοτομίας, εκκινώντας από το εσωτερικό τής γαλλικής επιστημολογικής παράδοσης. Πρόκειται για κείμενα που καταλαμβάνουν ένα δεκαπενταετές χρονικό διάστημα και μαρτυρούν τη μετάβαση του φιλοσόφου από μια ευρύτερη αλτουσεριανή ορθοδοξία προς μια πρώτη απόπειρα σύλληψης της διαλεκτικής μεταξύ της υφιστάμενης διάρθρωσης ενός πεδίου και της δυνατότητας μιας μετασχηματιστικής παρέμβασης για τη σκοποθετούμενη μεταβολή τής εσωτερικής λογικής που διέπει την οργάνωσή του. Ήδη με το πέρας της νεανικής φάσης, διακρίνονται ανάγλυφα οι δύο πόλοι ή άξονες, περίξ των οποίων αρθρώνεται το σύστημα: Αφενός, αυτός της απρόσωπης επινοητικότητας και εμμενούς ορθολογικότητας των μαθηματικών, και αφετέρου εκείνος των προδιαγραφών μιας ακτιβιστικής, «μεταμεταφυσικής» σύλληψης της υποκειμενικής παρέμβασης. Τούτων λεχθέντων, εξακολουθεί να ισχύει ότι στα υπό εξέταση έργα τής περιόδου ίσαμε το 1980 δεσπόζουν οι –ενίοτε ευρισκόμενες σε στενή συνύφανση– επιστημολογικές και

πολιτικές μέριμνες, με τη φιλοσοφική προβληματοθεσία να υφίσταται ένα είδος συρραφής σ' αυτές.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, εξετάζεται η «ώριμη» φάση τού Badiou, η οποία εγκαινιάζεται με τη δημοσίευση του πρώτου, ομότιτλου τόμου τής τριλογίας τού *Είναι και συμβάν*. Στεκόμαστε ειδικότερα στην κομβική θέση περί της ανάληψης του ρόλου τής οντολογίας από τα μαθηματικά, και συγκεκριμένα από την αξιωματική θεωρία συνόλων, τις προϋποθέσεις και τις προεκτάσεις της, τους λόγους για τους οποίους ο φιλόσοφος οδηγήθηκε σ' αυτήν, καθώς και στον τρόπο με τον οποίο, υπό την οπτική τού ενστερνισμού της, αναμορφώνεται ο στοχασμός για πλήθος παραδοσιακών μεταφυσικών ζητημάτων, όπως είναι εκείνα του ενός και των πολλών, του όλου και των μερών, του διακριτού και του συνεχούς, του πεπερασμένου και του απείρου, καθώς και η σύστοιχη σύλληψη της φύσεως, του είναι και του γίνεσθαι, της ταυτότητας και της διαφοράς, κτλ. Συμπερασματικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Badiou προτείνει την εν λόγω εξίσωση χάρη στα ενδοφιλοσοφικά αποτελέσματα, τα οποία φαίνεται να εγγυάται ή να υπόσχεται, σε σχέση με τον στοχασμό τού πολλαπλού ως αμιγούς, δίχως έννοια –σε ρήξη επομένως με την ιδέα τού Ενός– και ως απείρου –σε ρήξη επομένως με την ιδέα ενός περιεκτικού Όλου–, τον οποίο εκτιμά πως απαιτούν οι καιροί. Άλλως ειπείν, η ZFC αποτελεί το ιστορικά βέλτιστο, προσφορότερο οντολογικό μοντέλο με τις ελάχιστες δυνατές προϋποθέσεις.

Συνεχίζοντας την εξέταση των επεξεργασιών τής «ώριμης περιόδου» και συγκεκριμένα της αρχικής φάσης της, η οποία καλύπτει το χρονικό διάστημα μέχρι τα μέσα τής δεκαετίας τού '90, στο τρίτο κεφάλαιο στρέψαμε την προσοχή μας προς ό,τι δεν μπορεί να αφομοιωθεί δίχως εντάσεις σε/από την αξιωματική τής οντολογικής επικράτειας, ήτοι στο εννοιακό τρίπτυχο του *συμβάντος*, της *αλήθειας* και του *υποκειμένου*. Η εν λόγω εξέταση ανέδειξε τόσο την οφειλή τού Badiou και τη συγγενεία του προς τις εκδοχές τής *στρατευμένης θεωρίας της απόφασης* (δηλ. εκείνες που είναι βουλησιαρχικού, ντεσιζιονιστικού ή/και υπαρξιστικού τύπου), όσο και τη συνάφεια των αναλύσεών του με προβλήματα που αφορούν τα εμμενή όρια και τις απορίες των συνολοθεωρητικών επεξεργασιών. Η θέση τού Badiou δεν είναι ότι οι μαθηματικές επεξεργασίες εγγυώνται κατά κάποιον τρόπο την ύπαρξη συμβάντων, αλλά ότι, άπαξ και τούτη η συμβαντική ρήτρα γίνει αποδεκτή, έχουμε στη διάθεσή μας ορθολογικά πρωτόκολλα για τον στοχασμό τής μορφολογίας και των συνεπειών της. Τα μαθηματικά διά της αρνητικής οδού υποδεικνύουν ότι όλοι οι διευθετημένοι κόσμοι είναι ενδεχομενικοί ως προς την οργάνωσή τους και έχουν όρια ως προς το τι μπορεί να νοηθεί εντός τους, και ότι, συνεπώς, ουδείς δύναται ν' αποκλείσει την ανάβρυση συμβάντων, ακόμη και αν είναι εντελώς θεμιτό να ενστερνιστεί αυτή την απορριπτική στάση. Τα μαθηματικά στον Badiou δεν παρέχουν άλλοθι για την αντικατάσταση ή παράλειψη των καθαυτό φιλοσοφικών επιχειρημάτων, αλλά έμπνευση, προσανατολισμό και περιορισμούς ως προς τη διατύπωση των θεμιτών φιλοσοφικών θέσεων. Ούτως, το κυρίως έδαφος έχει διαμορφωθεί και η συστηματική αρχιτεκτονική τού μπαντιουϊκού εγχειρήματος αρθρώνεται ευδιάκριτα γύρω από το πρόβλημα της μετασχηματιστικής διέλευσης του καινοφανούς εντός μιας προϋπάρχουσας κατάστασης διαμέσου της ανάληψης επινοητικής δράσης.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, διερευνήσαμε πώς, κατά τα έτη που ακολούθησαν, οι κριτικές που στράφηκαν προς τις «μεταοντολογικές» αναπτύξεις τού πρώτου τόμου, ώθησαν τον φιλόσοφο στη συστηματική εκ νέου πραγμάτευση των ίδιων θεμάτων υπό το φως τού προβλήματος της πληθυντικής ύπαρξης των κόσμων. Άλλως ειπείν, εάν η αφηρημένη ή μάλλον αφαιρετική προσέγγιση του *Είναι και συμβάν* αρκούσε για να παράσχει ένα γενικό και λίαν επεξεργασμένο σχήμα, έμενε εντούτοις μετέωρο το βήμα προς την εφαρμογή ή ενεργοποίηση του σχήματος αυτού αναφορικά με τις διαφορετικές υπαρκτές καταστάσεις, η πολυμορφία, ο πλούτος και η απαραμείωτη πολυπλοκότητα (του «οντικού», «εμπειρικού» ή «φαινομενολογικά πυκνού» χαρακτήρα) των οποίων απαιτούσαν τη μετάβαση σ' ένα άλλο επίπεδο πραγμάτευσης. Ως εκ τούτου, στον δεύτερο τόμο, ο οποίος φέρει τον τίτλο *Λογικές των κόσμων* (2006), ο Badiou επεξεργάστηκε μια συστηματική λογική τού φαίνεσθαι ή του υπάρχειν σ' έναν κόσμο. Στηριζόμενος στους πόρους τής θεωρίας κατηγοριών, θα προτείνει μία αντικειμενότροπη φαινομενολογία η οποία λαμβάνει υπόψη της τον απaráκαμπτο χαρακτήρα των σχέσεων και τις πληθυντικές λογικές που ρυθμίζουν τη συνεκτικότητα των διαφόρων πεδίων. Η τελεσφόρα συναρμογή τής εν λόγω φαινομενολογίας με το οντολογικό υπόβαθρο των πολλαπλοτήτων αποτελεί το στρατηγικά κρισιμότερο σημείο τού δεύτερου τόμου – και πιθανότατα το πλέον στριφνό: λαμβάνει τον χαρακτήρα ενός υλιστικού αιτήματος για την αναδρομική έδραση του φαίνεσθαι στο είναι (ένα είδος υπερβατολογικού ρεαλισμού).

Αν το πρόβλημα της οικουμενικότητας των αληθειών και εκείνο της ενικότητάς τους αντίστοιχα ήταν αυτά που είχαν καθοδηγήσει τις αναλύσεις των δύο πρώτων τόμων, τότε ήταν το πρόβλημα της εμμενούς απολυτότητας των αληθειών εκείνο περίξ του οποίου αρθρώθηκε η προβληματική τού τρίτου τόμου, ο οποίος αποτέλεσε προϊόν επεξεργασίας την επόμενη δωδεκαετία. Έτι περαιτέρω απ' όσο στα προγενέστερα έργα του, βλέπουμε σ' αυτό το κείμενο τον Badiou να εστιάζει στη διαλεκτική τού πεπερασμένου και του απείρου, προκειμένου να αναδείξει την κρίσιμη διαφοροποίηση μεταξύ του δυνάμενου να κατασκευαστεί από τον περατοκρατικό αλγόριθμο *αρχείου* και του επιτυχώς ανθιστάμενου σε μια τέτοιου τύπου υπαγωγή *έργου*. Η διερεύνηση της τυπολογίας τού απείρου οδηγεί στη σταδιακή και συνάμα ανέφικτη (άνευ διαμεσολάβησης) προσέγγιση του απολύτου, τη φιλοσοφική επικαιρότητα του οποίου εμφανώς υποστηρίζει ο Badiou. Δίχως αμφιβολία, η *Εμμένεια των αληθειών* περατώνει την αρχιτεκτονική διάταξη του μπαντιουϊκού συστήματος και αποτυπώνει περισσότερο ανάγλυφα τις στοχεύσεις και τη διακύβευσή του, επανεγγράφοντάς τες μάλιστα σ' ένα λεξιλόγιο εμπνευσμένο όχι μόνο από την παράδοση του Πλάτωνα, αλλά και από εκείνη του Baruch Spinoza. Οδηγητικός μίτος τού εγχειρήματός του παραμένει η επένδυση στο αναφομοίωτο των δυνατοτήτων έναντι κάθε απόπειρας πλήρους και οριστικής (ακόμη και εκ των υστέρων) καθίζησης και περιστολής τους στο επίπεδο των θετικά αρθρωμένων γνώσεων (των κωδικοποιήσιμων από την εγκυκλοπαίδεια τεμαχίων πληροφορίας και των κανόνων σύνδεσής τους με εμπειρικά ανάφορα). Στο έργο τού φιλοσόφου, τον τελευταίο λόγο έχει η εμμενής απολυτότητα των αληθειών ως –διαρκής, καίτοι σπάνια– δυνατότητα αποτύπωσης ενός ίχνους αιωνιότητας στην παροντική αυτοαναφορικότητα του «ανθρώπινου ζώου».

Η (προφανώς φιλοσοφική) δικαιολόγηση της ύπαρξης του άτυπου «δεύτερου μέρους» τής διατριβής αφορά το γεγονός ότι κάθε συγκεκριμένη φιλοσοφική πραγμάτευση, οσοδήποτε συστηματική ή σύγχρονη και αν φιλοδοξεί να είναι, διαμεσολαβείται εκ των πραγμάτων από την εννοιακή κοίτη μιας ευρύτερης παράδοσης, ήτοι τις κληρονομημένες έννοιες, δομές σκέψης και προβλημαθεσίες, οι οποίες λειτουργούν ως οπλοστάσιο, εργαλειοθήκη και συνάμα «δέρμα» τού επίδοξου στοχαστή (το οποίο εκείνος δεν θα ήταν επομένως σε θέση ν' απεκδυθεί εντελώς, ανεξαρτήτως τού πόσο σφοδρά θα το επιθυμούσε).

Έχοντας λοιπόν διατρέξει προηγουμένως την οργανική εκδίπλωση του συστήματος του Badiou, στο δεύτερο μέρος τής μελέτης μας επωμιζόμαστε την προσπάθεια ιστορικοφιλοσοφικής του πλαισίωσης, αρχής γενομένης, στο έκτο κεφάλαιο, από το πώς συλλαμβάνει ο ίδιος τη φιλοσοφία εν γένει και την ιδιαίτερη συμβολή του εντός τού πεδίου τής σύγχρονης γαλλικής φιλοσοφίας. Αναμενόμενα, στο κεφάλαιο αυτό αναδείχτηκαν η αναγκαία έδραση του φιλοσοφικού εγχειρήματος στο εκτός του ή στο μη φιλοσοφικό, όσο και οι περίπλοκες σχέσεις ανάκτησης, οικείωσης και μετάπλασης προγενέστερων φιλοσοφημάτων εν είδει μιας διαρκώς ανανεούμενης διεκυστίνδας μεταξύ της πιστότητας και της προδοσίας. Κατά την περιδιάβαση αυτή, η *πολεμική συνέπεια* αναδεικνύεται ως σημαντικός παράγοντας διάλληλου ετεροπροσδιορισμού (κατά τη σύστοιχη συγκρότηση υποκειμενικής ταυτότητας και κοσμοεικόνας), επομένως η «επιλογή» τού εκάστοτε αντιπάλου (όπως λχ. οι γαλλικές απολήξεις τού χαϊντεγκεριανισμού ή ο ανανήψας νεοκαντιανισμός, η αυξανόμενη διείσδυση της αναλυτικής φιλοσοφίας και η διαπιστούμενη «θεολογική στροφή» τής φαινομενολογίας) επηρεάζει αναπόδραστα τον τρόπο απόκρισης και την αυτοκατανόηση του μπαντιουϊκού εγχειρήματος. Σ' αυτό το πλαίσιο, σημαντικές είναι επίσης η αντίληψη του Badiou για την ιστορία τής φιλοσοφίας και δη η αποτίμηση των συγκαιρινών του φιλοσοφικών προγραμμάτων, η εκ μέρους του διάκριση του φιλοσοφείν από τα εννοιακά προσωπεία τού *σοφιστή* και του *αντιφιλοσόφου*, όπως και οι συναφείς μεταφιλοσοφικές αντιλήψεις και παραδοχές του.

Εφόσον η διάσταση των πολεμικών συμφραζομένων μιας φιλοσοφικής τοποθέτησης –και δη κάποιας που εγείρει συστηματικές βλέψεις– έχει αναδειχθεί στα προηγούμενα, αφιερώνουμε το έβδομο κεφάλαιο στις κριτικές που έχουν ασκηθεί στο έργο τού Badiou (και δευτερευόντως στις αποκλίνουσες αναγνώσεις του, δεδομένου ότι τούτες δεσμεύονται και ελέγχονται σε κάποιον βαθμό από την αυστηρότητα των διατυπώσεών του). Οι ενστάσεις που εγείρονται εν πολλοίς αφορούν τον πρώτο τόμο τού *Είναι και συμβάν*, οδηγώντας στις μεταγενέστερες επεξεργασίες των *Λογικών των κόσμων*, δεν απουσιάζουν ωστόσο και ορισμένες επικρίσεις, οι οποίες άπτονται του σύνολου εγχειρήματος και φαίνονται επομένως να διατηρούν ακέραια την επικαιρότητά τους. Πέραν αυτών, επιμένουμε ακόμη σε ζητήματα που χρήζουν διασάφησης, καθώς και σε ιδιάζουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις επιμέρους θεμάτων, αναδεικνύοντας συνοπτικά τόσο τα όρια όσο και την εμβέλεια της οπτικής τού φιλοσόφου (στο θέμα τής δύναμης και του προσίδιου άσκεπτου της οποίας επανερχόμαστε στα συμπεράσματα της διατριβής). Ούτως, επιχειρείται η συσχέτιση της συμβολής τού Badiou με μια ευρύτερη τάση για την επεξεργασία «θεωρησιακών

οντολογιών», η οποία παρατηρείται κυρίως –αλλά όχι αποκλειστικά– στον αγγλόφωνο κόσμο ήδη από τη δεκαετία τού '90 και ακόμη περισσότερο την επόμενη, λαμβάνουσα χώρα εν πολλοίς ενάντια στον ηθικισμό και το πρωτείο τής γνωσιολογίας, όπως και στον γλωσσοποιημένο ιδεαλισμό ενός εύκολου «κοινωνικού κονστρουξιονισμού», αλλά ενίοτε και στον διακηρυκτικό ανθρωποκεντρισμό που θεωρείται ότι τα υποβαστάζει. Επιμείναμε ιδιαίτερα στον καταρχήν θεμιτό χαρακτήρα ορισμένων ριζικών ενστάσεων και αντιρρήσεων που έχουν διατυπωθεί έναντι του μπαντιουϊκού συστήματος, απορρίπτοντάς το συλλήβδην ως κάποια μορφή φιλοσοφικής αγυρτείας ή αυταρχικής ιδεολογικής κατήχησης.

Στο καταληκτήριο –και μάλλον παρεκβατικό– όγδοο κεφάλαιο, επιχειρείται να «μετρηθεί» η εμβέλεια των βλέψεων και των φιλοδοξιών τού έργου τού Badiou απέναντι σ' ένα διαφορετικό και από ορισμένες τουλάχιστον απόψεις συμμετρικά αντίθετο «παράδειγμα σκέψης», το οποίο μετέχει ωστόσο στην ίδια «φιλοσοφική στιγμή». Ακολουθώντας εν πολλοίς τις σχετικές υποδείξεις τού ίδιου του Badiou, αντιπαραβάλλουμε το έργο του προς εκείνο τού διαπρεπέστερου σύγχρονου εκπροσώπου και συνεχιστή τής *Φυσιολοσοφίας*, εκλαμβάνοντας αμφοτέρα ως σύγχρονες παραδειγματικές ενσαρκώσεις των δύο κύριων πνευματικών παραδόσεων, οι οποίες κατά τον Badiou διατρέχουν σύμπασα τη γαλλική φιλοσοφία τού 20ού αι. Σε συμφωνία με την αντίστοιχη διάκριση του Canguilhem, πρόκειται αφενός για έναν «εννοιακό φορμαλισμό» (ή «ιδεαλισμό τού γραμματολογικού μαθήματος των επιστημών») και αφετέρου για έναν «υπαρξιακό βιταλισμό», οπότε η υποβόσκουσα διχαλοδρόμηση προσφέρεται να κωδικοποιηθεί σχηματικά και ολίγον παραπλανητικά στο δίπολο «Έννοια – Ζωή». Η διακριτική και αναμφίβολα συχνή παρουσία τού Deleuze στα κείμενα του Badiou συνιστά επαρκή ένδειξη του γεγονότος ότι είναι ο σύγχρονος συγγραφέας με τον οποίο διαλέγεται περισσότερο, αποτελώντας για τον ίδιο ένα είδος «φιλοσοφικής νέμεσης». Έτσι, αφορμώμενοι από το πλήθος κειμένων που ο δεύτερος έχει αφιερώσει στο έργο τού πρώτου, ήδη από το 1976 και με επίκεντρο τη μονογραφία τού 1997, επιχειρούμε να σκιαγραφήσουμε και ει δυνατόν να ανασυγκροτήσουμε με επάρκεια τις εντάσεις και το επίδικο που χαρακτηρίζουν τις διακριτές πολικότητες μιας φιλοσοφικής στιγμής, φωτίζοντας καλύτερα την ιδιοφυσιογνωμία και τις διακυβεύσεις τής καθεμιάς, καθώς και το ευρύτερο κοινό τους υπέδαφος. Σκοπός τής σκηνοθεσίας τής εν λόγω αντιπαραθέσης δεν είναι η μεροληπτική πρόκριση της μίας εκ των δύο θέσεων ως καταλληλότερης ή ελκυστικότερης, αλλά, διαμέσου της υπαγορευόμενης από μια «παιδαγωγική τού θαυμασμού» απότισης φόρου τιμής, η κατάφαση ενός ορισμένου ύφους εκδραμάτισης του φιλοσοφείν (και κατ' επέκταση της φιλοσοφίας αυτής τούτης).