GAV

AGA

I # 4

Gavagai / Γκαβαγκάι

Τεύχος 4ο

περιοδική έκδοση
φιλοσοφίας & ιστορίας
της επιστήμης

Απρίλιος 2020

gavagai / γκαβαγκάι

τεύχος 04

Περιοδική έκδοση Φιλοσοφίας και Ιστορίας της Επιστήμης, Έτος 5ο, Τεύχος 4ο (Απρίλιος 2020)
Journal on Philosophy and History of Science, 5th Year, 4th Issue (April 2020)

Υπεύθυνος έκδοσης / Editor-in-chief
Μαριλίνα Σμυρνάκη / Marilina Smyrnaki

Συντακτική Ομάδα / Editorial Board
Αλέξιος Bréhier - Σταματιάδης / Alexios Bréhier - Stamatiadis
Βασιλική Πολυκάρπου / Vassiliki Polikarpou
Μαριλίνα Σμυρνάκη / Marilina Smyrnaki
Γιάννης Τουρνικιώτης / Yannis Tournikiotis

Μέλη Ομάδας Γκαβαγκάι / Gavagai Group Members
Αλέξιος Bréhier - Σταματιάδης / Alexios Bréhier – Stamatiadis, Ειρήνη Καρώνη / Irene Karonis, Αναστασία Κιούκα / Anastasia Kiouka, Νίκη Κογκέλλη / Niki Kogkelli, Μαρία Μούρτου – Παραδεισοπούλου / Maria Mourtou - Paradeisopoulou, Βασιλική Πολυκάρπου / Vassiliki Polikarpou, Μαριλίνα Σμυρνάκη / Marilina Smyrnaki, Γιάννης Τουρνικιώτης / Yannis Tournikiotis, Φώτης Τσιρούκης / Fotis Tsiroukis

Σχεδιασμός Τεύχους & Εξωφύλλου / Book & Cover Design
Νίκη Κογκέλλη / Niki Kogkelli [Architect]

Κεντρική Διάθεση / Distribution
Διατίθεται στην Ιστοσελίδα του περιοδικού
www.gavagaiphilosophy.weebly.com

Τιμή Τεύχους / Price
Διατίθεται δωρεάν / Free

Επικοινωνία / Contact
tel.: +30 210 8822249
mail: gavagaiphilosophyjournal@gmail.com
web: www.gavagaiphilosophy.weebly.com

ISSN: 2459-2730

gavagai / γκαβαγκάι

τεύχος 04

Contents

Editorial

10 **Editorial**
M. Σμ. / M. Sm.

Papers

16 **William Whewell's Integrated History and Philosophy of Science**
Stavros Roupakas

34 **Το πρόβλημα του κακού: Mackie vs. Plantinga – μια επαναξιολόγηση**
Παύλος Σιλβέστρος

58 **Στο Εργαστήριο του Μαρξ: Χτίζοντας το νοητικό εργαλείο της Αφαίρεσης**
Γιώργος Καραγιαννόπουλος

88 **Τα Simulacra των πόλεων – Αναχαιτισμένη Αθήνα**
Ελένη Παναγιωτοπούλου

112 **Το «Τερατώδες αριστούργημα»: Όψεις των «Δεδομένων» του Μαρσέλ Ντυσάν**
Παναγιώτης Κουτούλιας

142 **Αντιψυχιατρικό κίνημα και αποϊδρυματοποίηση: Η περίπτωση της Ιταλίας**
Μελπομένη Μποτοπούλου, Γεώργιος - Νικόλαος Νικολακόπουλος

158 **Νέα Συμπτώματα**
Μαρία - Αθανασία Μπιτσαρά

Letters

172 **Είναι θεμιτό να ακολουθούμε μία φεμινιστική μεθοδολογία στις επιστήμες και τη φιλοσοφία; / Should we adopt a feminist methodology in doing science and philosophy?** - V.P

Στο ερώτημα αυτού του τεύχους απάντησαν / On this issue's question replied:

176 **Louise Antony**
Professor, Department of Philosophy, College of Humanities & Fine Arts, UMassAmherst

178 **Martyn Hammersley**
Emeritus Professor, Faculty of Wellbeing, Education & Language Studies, The Open University

180 **Δήμητρα Τζανάκη**
Μεταδιδακτορική ερευνήτρια, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, ΕΚΠΑ

182 **Sharon Crasnow**
Distinguished Professor Emerita, Philosophy, Norco College

184 **Susan Haack**
Professor of Law & Professor of Philosophy, University of Miami, School of Law

188 **Liz Stanley**
Professor of Sociology, School of Social and Political Science, University of Edinburgh

190 **Patricia Hill Collins**
Distinguished University Professor, University of Maryland, College Park, USA

192 **Sharyn Clough**
Professor of Philosophy, Director, Phronesis Lab: Experiments in Engaged Ethics, Curriculum Coordinator, Peace Literacy Project, School of History Philosophy and Religion, Oregon State University

194 **Βάσια Λέκκα**
Δρ. Ιστορίας, ΕΚΠΑ

196 **Αλεξάνδρα Ζαββού**
Εργαστήριο Σπουδών Φύλου, Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής, Πάντειο Πανεπιστήμιο

200 **Geneviève Fraisse**
Director of Research (emeritus), National Centre for Scientific Research (CNRS, France)

202 **Anna Carastathis**
Postdoctoral Researcher, Department of Social Anthropology, Panteion University of Social and Political Sciences

206 **Βάσω Κιντή**
Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, ΕΚΠΑ

208 **Μαρία Πουρνάρη**
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

210 **Θόδωρος Αραμπατζής**
Καθηγητής, Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, ΕΚΠΑ

editorial

Editorial - Μ. Σμ. / M. Sm.

Δυό χρόνια (και μερικούς μήνες) μετά, είμαστε έτοιμοι να σας παρουσιάσουμε τη νέα έντυπη ηλεκτρονική πτυχή του Gavagai. Μέσα στα δύο χρόνια που πέρασαν, η ομάδα μας προσπάθησε να συμβάλει δημιουργικά και πάλι στο φιλοσοφικό και πολιτισμικό πεδίο μέσα στο οποίο δραστηριοποιείται. Το 2018 και το 2019 για μας ήταν πλούσια σε νέες προκλήσεις, απαιτητικούς φιλοσοφικούς διαλόγους και σε μια σειρά εκδηλώσεων και εγχειρημάτων.

Διοργανώνοντας για δεύτερη χρονιά το Πανελλήνιο Προπτυχιακό Συνέδριο Φιλοσοφίας (ΠΠΣΦ), το Gavagai (σε συνεργασία με τις εξωτερικές του συνεργάτιδες) εκπλήρωσε έναν από τους σημαντικότερους στόχους του - την ανάδειξη της νεότερης φιλοσοφικής κοινότητας, χωρίς αυτή να ασφυκτιά σε στενά ακαδημαϊκά ή άλλα πλαίσια. Αυτό επιτεύχθηκε μέσα από τη μεγάλη συμμετοχή προπτυχιακών φοιτητών και μαθητών, καθώς και από τη διοργάνωση τεσσάρων τραπεζών, δύο εκ των οποίων αποτελούμενων αποκλειστικά από φοιτητές και φοιτήτριες. Ακόμη, η συμμετοχή του καθηγητή Graham Harman (Distinguish Professor of Philosophy, SCI-Arc) ως βασικού ομιλητή, συνέβαλε στον πλουραλισμό και τη διάδοση νέων φιλοσοφικών απόψεων. Συνεχίζοντας την παράδοση του Συνεδρίου, το 2019 διοργανώθηκε το τρίτο τριήμερο αφιερωμένο στη φιλοσοφία, έτσι όπως αυτή εκφράζεται από την προπτυχιακή κοινότητα, με τη διοργάνωση τριών στρογγυλών τραπεζών με τη συμμετοχή προπτυχιακών φοιτητων, ερευνητών και καθηγητών ενώ προσκεκλημένη ως κύρια ομιλήτρια ήταν η καθηγήτρια Orly Shenker (Professor, The Hebrew University of Jerusalem).

Two years (and a few months) later, the new issue of Gavagai is ready. During these two years our team contributed, once again, both philosophically and culturally through public events. 2018 and 2019 were filled with new challenges and philosophical debates.

Organizing, for the second time, the Panhellenic Undergraduate Philosophy Conference, Gavagai (alongside its external associates) accomplished one of its most important goals - the promotion of the undergraduate philosophical community independently of academic constraints. The conference involved a large number of presentations from undergraduate students and four round tables, two of which where organized exclusively by students. In addition, Professor Graham Harman's (Distinguish Professor of Philosophy, SCI-Arc) keynote address contributed towards the promotion of new ideas. Finally, the tradition continued in 2019 with the third installment of the conference: three days dedicated to presentations and round tables from undergraduate students, researchers and professors and a keynote address from Professor Orly Shenker (Professor, The Hebrew University of Jerusalem).

A few months after the second Panhellenic Undergraduate Philosophy Conference, our collective collaborated with the annual "Night of Ideas" event organized by the French Institute on the topic of "Slowness". In Autumn we also contributed to the forum "Ancient Drama & Digital Age" in the context of the event "Tragedy 2.0 Athens 2018" (hosted by the Michael Cacoyannis Foundation). Finally, we were very honored

Μερικούς μήνες μετά το 2ο ΠΠΣΦ, η ομάδα μας συμμετείχε για δεύτερη φορά στην ετήσια Νύχτα Ιδεών του Γαλλικού Ινστιτούτου, με θέμα τη Βραδύτητα, σχεδιάζοντας ένα πρωτότυπο σύνολο τραπεζιών φιλοσοφικού στοχασμού και συζήτησης. Το φθινόπωρο το Gavagai έλαβε μέρος στο forum "Αρχαίο Δράμα & Ψηφιακή Εποχή", στο πλαίσιο του Tragedy 2.0 Athens 2018, που πραγματοποιήθηκε στο Ίδρυμα Μιχάλης Κακογιάννης. Τέλος, είχε την τιμή να φιλοξενήσει τον καθηγητή Dan Zahavi (Professor of Philosophy, University of Copenhagen), μαζί με έξι ακόμα έλληνες ακαδημαϊκούς και ερευνητές, σε μια ημερίδα με γενικό τίτλο "Consciousness and Self-hood", που έλαβε χώρα στην Ανωτάτη Σχολή Καλών Τεχνών. Ευχαριστούμε όλους τους συμμετέχοντες θερμά, τόσο για την ευγενική αποδοχή της πρόσκλησής μας, όσο και για τη συμβολή τους στις επιδιώξεις μας για τη δημιουργία πολύπλευρων δραστηριοτήτων και διαλόγων.

Το παρόν κείμενο αποτελεί μέρος του 4ου τεύχους μας, του 4ου καρπού της βασικής ιδέας σύστασης της ομάδας. Το τεύχος που πρόκειται να διαβάσετε, καλύπτει ένα αρκετά ευρύ φάσμα της φιλοσοφικής σκέψης. Αρχικά παρουσιάζεται και αξιολογείται η αλληλεπίδραση της Ιστορίας και της Φιλοσοφίας της Επιστήμης, για την ταξινόμηση των επιστημών, έτσι όπως αυτή καταγράφηκε από τον W. Whewell. Στη συνέχεια, μέσα από αναφορές στον J. L. Mackie και τον A. Platinga, εξετάζεται το πρόβλημα του κακού στη σύγχρονη Φιλοσοφία της Θρησκείας. Έπειτα, γίνεται μια προσπάθεια ανασυγκρότησης της μαρξικής και επιστημονικής μεθόδου, με σημείο αναφοράς το Κεφάλαιο του Marx. Παρακάτω γίνεται λόγος για τη σύγχρονη

to host Professor Dan Zahavi (Professor of Philosophy, University of Copenhagen) in a workshop dedicated to his work which took place at the Athens School of Fine Arts. At this point I would like to thank every speaker that accepted our invitation and everyone else that contributed to these events.

The issue you are about to read involves a very diverse collection of topics. First, the work of W. Whewell is being evaluated, showcasing the relation and interplay between the history and the philosophy of science. Later on, in the context of contemporary philosophy of religion, the problem of evil is scrutinized through the works of J. L. Mackie and A. Platinga. Next, the Marxian approach (as construed in the Capital) is examined in its relation to the scientific method. Subsequently, the notion of digitality is being linked with the deterioration of images through J. Baudrillard's work. Next, M. Duchamp's controversial "Etant données" is being tackled. Finally, the evolution of psychiatry is being presented through F. Batista's work in 20th century Italy, and the important link between psychoanalysis and contemporary society is showcased.

Keeping in mind that the main objective of this journal is to demonstrate the interplay between different ideas, our collective contacted a number of philosophers and scientists in regard to the following pressing question: Should we adopt a feminist methodology in doing science and philosophy? We would like to thank these authors for their contribution.

μεταβολή του νοήματος των εικόνων μέσα από την ψηφιακότητα, υπό τη σκέψη του J. Baudrillard, ενώ ύστερα εξετάζεται το πολυετές και αμφιλεγόμενο έργο του M. Duchamp, "Δεδομένα". Τέλος, παρουσιάζεται η μεταβολή της ψυχιατρικής μέσα από το έργο του F. Batista στην Ιταλία του 20ου αιώνα και κλείνοντας γίνεται λόγος για τις επιπτώσεις της σύγχρονης κοινωνίας στην εξέλιξη της ψυχανάλυσης.

Παραμένοντας σε κλίμα διαρκούς προβληματισμού και αναζήτησης, σε αυτό το τεύχος το Gavagai απευθύνθηκε σε πλήθος ακαδημαϊκών από όλο τον κόσμο, προκειμένου να εκφράσουν τη γνώμη τους ως προς το εάν είναι θεμιτό να ακολουθούμε μία φεμινιστική μεθοδολογία στις επιστήμες και τη φιλοσοφία. Η θερμή αποδοχή όλων μας τιμά ιδιαίτερα.

Για αυτό το τεύχος θα θέλαμε όλοι μας να ευχαριστήσουμε πολύ τον Απόστολο Σταματιάδη για τους μεταφραστικούς του σχολιασμούς, καθώς και για τις εποικοδομητικές αξιολογήσεις τους, τις/τους: Κώστα Ιωαννίδη (ΑΣΚΤ), Βάσια Λέκκα (ΕΚΠΑ), Ελένη Μανωλακάκη (ΕΚΠΑ), Μιχάλη Σιάλαρο (ΕΚΠΑ), Παναγιώτη Τουρνικιώτη (ΕΜΠ) και Στάθη Ψύλλο (ΕΚΠΑ). Προσωπικά, θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαιτέρως (τόσο για τη συμβολή του στο φετινό τεύχος, όσο και για τη συνολική του αρωγή σε ποικίλα γκαβαγκαϊκά βήματά μου) τον Σταύρο Ιωαννίδη (ΕΚΠΑ). Τέλος, ευχαριστώ τον Δημήτρη Αθανασίου και τον Αλέξιο Bréhier-Σταματιάδη για τη διαρκή τους υποστήριξη.

Κλείνοντας με προσωπικό τόνο, αλλά αισθανόμενη ότι εκφράζω το σύνολο των μελών, θα ήθελα να ευχηθώ στο Gavagai να παραμείνει ανήσυχο και δημιουργικό. Και σε όλους εσάς να απολαύσετε τις νέες του σελίδες, αυτές που διαβάζετε τώρα και αυτές που θα έρθουν στο μέλλον.

Finally, we would like to thank Apostolos Stamatiadis for his remarks on earlier drafts as well as every referee that contributed to this issue: Costas Ioannidis (ASFA), Vasia Lekka (NKUA), Eleni Manolakaki (NKUA), Michael Sialaros (NKUA), Panayiotis Tournikiotis (NTUA), and, Stathis Psillos (NKUA). Personally, I would like to thank Stavros Ioannidis (NKUA) for his invaluable help, both in terms of this issue but also concerning the Gavagai collective in general. Finally, I would like to thank Dimitris Athanasiou and Alexios Bréhier-Stamatiadis for their continuous help.

I would like to close on a more personal note. Feeling that this is representative of the whole collective, my wish is for Gavagai to stay creative and restless. I also hope that everyone will enjoy reading these pages as well as those that have yet to come.

papers

William Whewell's Integrated History and Philosophy of Science

Stavros Roupakas*

Department of Philosophy and History of Science, University of Athens

Abstract: In what follows, I am going to explore the interdependence between Whewell's *History and Philosophy of Science*. In so doing, I will focus on one class of his inductive sciences, namely on the *History of the Classificatory Sciences (HCS)*. I will argue that by tracing the history of the construction of Systematic Botany, Whewell became familiar with the procedure of grasping fundamental aspects of a sound classificatory system, that is, his historical study enabled him to exhibit a novel account of the Philosophy of Classificatory Sciences (PCS) and to underline its methodological applications on several domains of knowledge.

* Fellow of Onassis Foundation, Scholarship for Hellenes & PhD, Dept. of History and Philosophy of Science and Medicine, Indiana University Bloomington

William Whewell: Η αλληλεπίδραση της Ιστορίας και της Φιλοσοφίας των Επιστημών

Σταύρος Ρούπακας*

Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Περίληψη: Ο William Whewell, στο θεμελιώδες έργο του, την τρίτομη *Ιστορία των Επαγωγικών Επιστημών (History of the Inductive Sciences)* και τη δίτομη *Φιλοσοφία των Επαγωγικών Επιστημών (Philosophy of the Inductive Sciences)*, επιχειρεί κάτι εξαιρετικά φιλόδοξο: να εξιστορήσει από τη μία τα επιτεύγματα των επιστημονικών θεωριών, από την αρχαιότητα μέχρι και την εποχή του· και από την άλλη να θέσει τα φιλοσοφικά θεμέλια που αποδείχθηκαν απαραίτητα για την εκάστοτε επιστημονική ανακάλυψη, να εξηγήσει και να περιγράψει με άλλα λόγια, πώς κατάφερε κάθε ιστορικό υποκείμενο/φιλόσοφος/επιστήμονας να σκεφτεί με ένα συγκεκριμένο τρόπο -ακολουθώντας αμιγώς αυστηρούς κανόνες - επιχειρώντας εν τέλει μία ολιστική φιλοσοφική προσέγγιση των επιστημών. Η εργασία μου επιχειρεί να αναδείξει αυτήν την αλληλεπίδραση *Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης*, ακολουθώντας στενά τη συλλογιστική και το πρωτότυπο κείμενο του Whewell, καθώς επίσης τις συζητήσεις που προκύπτουν από τη δευτερογενή βιβλιογραφία.

Η εν λόγω αλληλεπίδραση αναλύεται σε δύο σκέλη. Στο παρόν κείμενο,[1] υπογραμμίζεται η **επιρροή της ιστορίας στη φιλοσοφία της επιστήμης**, στη βάση της διαδικασίας της ταξινόμησης των επιστημών (classification of the sciences) όπως την παρουσιάζει ο βρετανός φιλόσοφος, ως *μεθοδολογικό εργαλείο αναζήτησης της αλήθειας* στης ανάλογες επιστήμες (classificatory sciences), όπως για παράδειγμα στην ορυκτολογία και τη βοτανική. Όπως προκύπτει από την παράλληλη ανάγνωση των δύο έργων του Whewell, η ιστορική καταγραφή των βασικών ανακαλύψεων σε αυτές τις επιστήμες με τη χρήση της *ορθής ταξινόμησης* σε είδη, γένη, τάξεις κλπ., οδήγησε τον Whewell στη διαμόρφωση μίας αναθεωρημένης ταξινόμησης των *θεμελιωδών ιδεών*, η οποία στη συνέχεια αποτέλεσε βάση του φιλοσοφικού του έργου.

Όπως προκύπτει από το έργο του Whewell, η φιλοσοφική θεμελίωση της Ιστορίας της Επιστήμης φέρνει τον ιστορικό πιο κοντά στον τρόπο σκέψης του εκάστοτε επιστήμονα, γνωρίζοντάς του τις σημαντικότερες πτυχές της μεθόδου. Η αλληλεπίδραση της Φιλοσοφίας της Επιστήμης με την εκάστοτε επιστημονική πρακτική, μεγιστοποιεί τις δυνατότητες ελέγχου και αξιολόγησης των φιλοσοφικών θεωριών, δεδομένου ότι αυτές πρέπει να εξηγούν και να αξιολογούν με την μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια τα επιτεύγματα της επιστήμης.

---

1 Το παρόν κείμενο αποτελεί μέρος της Διπλωματικής Εργασίας μου (Προπτυχιακό Πρόγραμμα, Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης), με τίτλο “William Whewell’s Integrated History and Philosophy of Science”.

* Υπότροφος Ιδρύματος Ωνάση, Υποτροφία για Έλληνες & Υπ. Διδάκτωρ, Τμ. Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης και της Ιατρικής, Πανεπιστήμιο Indiana Bloomington

18

William Whewell,

the eldest son of a master carpenter, was born in Lancaster, England, on 24th of May 1794. Not interested in his father's business, he instead followed a fifty-year-long academic career as a historian, a scientist, and a philosopher of science. From a really early age, the first appearances of his high intelligence convinced his family to send him to a grammar school in Westmorland, where he did his first scholarly steps. He was only sixteen when he started his career at Trinity College, Cambridge, becoming familiar with classical literary education; he would be there for the rest of his life, until his death, on March 1866. In essence, Whewell's world was transformed in this institution. After his training in science and mathematics, he received his M.A. degree at the age of 23. Having been elected a fellow of the Trinity College, he also extended his mastery in religion. In 1825, he was ordained a deacon and then, in 1826, a priest of the Church of England. He was an inventor, an industrious historian, a "reformer" of the philosophy of science in the Victorian age. He invested in translating German literature, essays on architecture, and also the dialogues of Plato, into English. He was conversant in mineralogy; he even tried and succeeded to construct new instruments to help him measure and predict meteorological phenomena. In addition to his important research on mineralogy and tidology, Whewell kept track of other physical sciences within a wide scientific context. "In the early 1820s, he was reading French works in physics and taking detailed notes on Michael Faraday's earliest research concerning connections between electricity and magnetism".[1] Whewell presented his paper on mineralogy to the Royal Society in 1824. He also presented other works -on the same topic- to the Cambridge Philosophical Society.

The year 1841 was meant to be a turning point in Whewell's career. That is when he was appointed the master of Trinity College. Being probably his most significant academic achievement, this remodeled his whole standing in academia. Four years earlier, in 1837, he had published his *History of Inductive Sciences*, one of his major works and "... one of the critical surveys of science from the Greeks to the nineteenth century".[2] In 1838, he was appointed professor of moral philosophy at Trinity College and his two-volume *Philosophy of Inductive Sciences, Founded Upon Their History*, was published in 1840. In 1844, Whewell earned his Doctoral Degree, while being the Master of Trinity. Maybe among the most substantial qualities of Whewell was his acute capacity to invent new terminology. He became widely recognized as the inventor of familiar terms such as 'scientist' and 'physicist.' He even invented less known -albeit equally important- terms such as 'ion' and 'anode,' thus contributing not only to scientific terminology but to the language

---

1 . See David B. Wilson, 'William Whewell', in Noretta Koertge (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, Thomson Gale, 2008, vol. 7, p. 281.

2 . See Robert Butts, 'William Whewell', in Charles Coulston Gillispie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography,* Scribner 1978, vol. 14, p. 293.

in which science has been discussed.[3] Apart from his major works, Whewell involved other writers in a dialogue about the nature of science, and in doing so he distinguished himself as the head critic of science in Victorian Britain. Whewell died near Cambridge, on 6th March 1866, when he was nearly seventy-three years old. He outlived two wives and had no children.[4]

3 . *Ibid*. p. 292.

4 . See David B. Wilson, 'William Whewell', in Noretta Koertge (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, Thomson Gale, 2008, vol. 7, p. 280.

1. Introduction

Is a Philosophy of Science a necessary preliminary step towards a sound History of Science? If yes, is this Philosophy the same as that which could be based on a historical account afterward? According to William Whewell, science is exact and necessary knowledge of something that exists externally. Hence, a scientific theory is one that explains natural phenomena which are perceived through our senses. Furthermore, to have the science of something, according to Whewell, means to conceive its existence, after having grasped some concepts, and after having formulated broad generalizations. Only when these requirements are fulfilled, do we have the necessary knowledge of that feature of reality. Schematizing it, Whewell's philosophy of science concerns questions such as: what constitutes scientific knowledge? What makes scientific or why is it described as such? What are the procedures through which we acquire such knowledge?

Trying to decipher the means through which we acquire knowledge regarding natural phenomena, William Whewell constructed an interdisciplinary system, which is manifested in his three-volume *History of Inductive Sciences (HIS)* and his two-volume *Philosophy of Inductive Sciences, Founded upon their History (PIS)*. These titles indicate an interdependence between History and Philosophy of Science. Put simply, there are patterns, tools, and methods in his *History and Philosophy,* which interact both historically and philosophically. Although many contemporary scholars of Whewell have developed different accounts of his work, few of them attempted to analyze the particular relation between his History and his Philosophy of Science.

In what follows, I am going to explore the interdependence between Whewell's *History and Philosophy.* In doing so, I will focus on one class of his inductive sciences, namely on the *History of the Classificatory Sciences (HCS)*. Adopting his own words, I will start from the *History of the Systematic Botany (HSB)*, which according to Whewell was one of the most successful Classificatory Sciences. I will argue that by tracing the history of the construction of Systematic Botany, Whewell became familiar with the procedure of grasping fundamental aspects of a sound classificatory system. In other words, Whewell realized that the Classificatory Sciences develop just as the Mechanical Sciences do: through inductions and consiliences; which result in various modifications and generalizations of fundamental principles. As I will point out, his historical study enabled him to exhibit a novel account of the Philosophy of Classificatory Sciences (PCS) and to underline its methodological applications on several domains of knowledge. Finally, I will argue that Whewell applied the fundamental ideas that originated in the sound classificatory disciplines in his philosophical work. The product of his efforts was his Philosophy of Classification *(PC)*, upon which Whewell based his whole historical and philosophical work, which aimed at reforming the philosophy of each science and move towards a unified Philosophy of Science.

2. From History of Classification to Whewellian Classification

2.1. History of the Classificatory Sciences

According to Whewell, classificatory are these sciences, which divide and define bodies. Such sciences must be "[...] to all things respecting which we aspire general knowledge".[1] What Whewell asserts here is simple: classifying means naming; naming leads to knowing. Even with a completely unscientific process of naming entities of the natural habitat, humans started to comprehend nature. They started to systematize the chaotic information collected by their senses. Scientific classification, however, differs from an unsystematic comprehension of nature. As Whewell underlines:

> Our classification of objects must be made consistent and systematic [...] we must discover marks and characters, properties and conditions, which are constant in their occurrence and relations; we must form our classes, we must impose our names, according to such marks.[2]

What Whewell indicates is that a systematic approach to classifying objects and knowledge regarding nature requires the formation of a sound descriptive language. To do that, researchers are obliged to discover *fixed characters,* on the basis of which the classification is to be constructed. Classification, says Whewell, comes prior to the discovery of law-like regularities, not in a historical sense, but necessarily. The laws of phenomena by which scientists group entities -necessarily- precede examination of causal laws that characterize the nature and the structure of the classificatory objects. Thus, the purpose of classificatory sciences "[...] is to obtain FIXED CHARACTERS of the kinds of things; and the criterion of the fitness of names is, that THEY MAKE GENERAL PROPOSITIONS POSSIBLE".[3] From his introduction of the historical treatise of the Classificatory Sciences, it becomes apparent that Whewell separates the classification attempts that exhibit a systematic form, from those established spontaneously.

Outlining the history of classification, Whewell starts from the development of Mineralogy. Though not the most refined scientific paradigm, the History of Mineralogy teaches us "[...] that in the sciences of classification the establishment of the fixity of characters, and the discovery of such characters [...] are steps of the first importance of the progress of these sciences".[4] The problem with mineralogy, Whewell held, was the unjustified causal assumptions made by mineralogists. He argued that the ultimate goal is to identify causal laws that would explain the form of the crystals. In addition, on the basis of this explanation, it would be possible to address why crystals are formed in the way they are, which in turn would also

---

1 Whewell (1837), vol. 3: p. 187.

2 *Ibid*. p. 188.

3 *Ibid*. p.189 (emphasis his).

4 *Ibid*. p. 250.

explain why they are grouped in a specific manner. Before such causal laws can be identified, however, Whewell argued that a sounder vocabulary is needed for determining mineralogical characteristics. Whewell claimed that the fundamental properties of Mineralogy must be interpreted in terms of *symmetry and polarity.* He suspected "that the natural classification of crystals would be compatible with chemical laws about combinations of elements" and "that the agreement of a classification formed on the basis of crystallographic properties with a classification based on chemical properties would be powerful evidence supporting the combined classification of all minerals".[5] Laura Snyder asserted that Whewell switched to the "natural classification system", which classified entities on the basis of natural affinity.[6] The confusion that had arisen was, according to Whewell, an effect of the erroneous assumption that crystalline properties are to be explained utilizing the preexisted vocabulary of chemistry. Classificatory attempts based on such assumptions had not proved useful.[7] Whewell asserts that highlighting the procedures of the formation of Mineralogy could be used to help the historian of science cast the history of other scientific disciplines "into distinct epochs and periods".[8] Having achieved this, according to Whewell, is a prerequisite for the researcher in order to recognize the patterns of the progress of each science. That was what, at least, guided Whewell to his *HSB.*

Underlining the first serious steps towards a sound classificatory system, Whewell shapes the history of the progress of Systematic Botany, divided in three stages, as he did in the narration of other branches of the Inductive Sciences. At first, he ascertains there is always an era, during which basic concepts of a scientific discipline become more known among the cultivated minds. This epoch, coined by Whewell as a *prelude,* proceeds the time of successive generalizations. Then comes the *Inductive Epoch.* This era represents "roughly speaking... what modern writers would call a scientific revolution".[9] To have scientific knowledge of natural phenomena, someone should carry out some preliminary steps: the "repudiation of old ideas, the clarification of new conceptions of natural phenomena and the unification of disconnected facts into a single general theory".[10] A scientific knowledge becomes attainable after induction takes place, but this is not to imply that a consilience of inductions is possible only after a single induction. Conversely, "what chiefly characterized the inductive epochs... was one or more major consiliences of inductions".[11] What Whewell suggests regarding this issue, is that the historian of science has to follow the development of each scientific disci-

5 Quinn (2017): p. 66.

6 Snyder (2006): pp. 160-161. See also Snyder (1996).

7 Quinn (2017): p. 67.

8 Whewell (1837), vol. 3: p. 250.

9 Laudan (1971): p. 385.

10 Whewell (1840), vol. 2: pp. 169-171.

11 *Ibid*.

pline, starting from its 'Prelude' era, "when significant problems in the major theory were exposed, and new concepts articulated".[12] This continues until more abstract generalizations of the new concepts lead to consiliences of such generalizations. These revolutions are followed by *sequels.* These consisted of the application of theories formed during the inductive epoch, "to more and more phenomena in an increasingly precise manner".[13]

This structure provides Whewell with a standpoint, from which he narrates the accumulation of methodological tools regarding the categorization of plants. At first, to classify plants, we seek differences and resemblances. For Whewell, the development of Botany finds its origin in the infancy of humanity. And the progress of acquiring new knowledge "forms an unbroken line from the earliest times," as he explained it was the case in Astronomy. However, the *Idea of Likeness*, as a tool of arrangement, in the earliest stages of this science, "was either arbitrary or according to their use, or some other extraneous circumstances".[14] Whewell places the first critical attempts to form a systematic classification in the 'prelude of the Epoch of Caesalpinus'.

This accumulation continued until the 'Inductive Epoch of Caesalpinus'. Whewell contends that during this Epoch, the *Idea of Likeness,* which governs the classificatory efforts from their earliest steps, was a tool of the botanists' efforts to elaborate a more systematic classificatory system. What Caesalpinus proposed, according to Whewell, is a classification of plants using a "number alone, added to the consideration of whether the seed is alone in its covering".[15] It is not our purpose here to explicate the technicalities of the Induction achieved by Caesalpinus. What is worth underlining, however, is Whewell's characterization of this method of classification as artificial. He highlights this Induction to propose a critical feature of his historical inquiry regarding the progress of classification: the artificial character of the classificatory system and its use in the natural method. As he emphasizes:

> [...] the real merit of this and of every other system is, that while it is artificial in its form, it is natural in its results. The plants which are associated by the arrangement of Caesalpinus, are those which have the closest resemblances in the most essential points. [...] That such assemblances are produced by the application of his principles, is a sufficient evidence that they have their foundation in the general laws of the vegetable world.[16]

12 *Ibid*.

13 *Ibid*.

14 Whewell (1837), vol. 3: p. 274.

15 *Ibid*. p. 282.

16 *Ibid*. p. 282.

At that point, Whewell succeeded in illuminating the process of grasping a Fundamental Idea of systematic classification. But why is it fundamental? As he suggests, "the principles of Caesalpinus are justified [...] by their leading to natural orders" and, concurrently, "by their producing a system which applies through the whole extent of the vegetable kingdom".[17] They, hence, achieve the necessary level of generality. This is why the system of Caesalpinus substantiates the two essential elements of a sound inductive process: "the exact acquaintance with facts, and the general and applicable ideas by which these facts brought together".[18] Whewell indicates that what he described as "the Caesalpinus' Induction" is, in fact, the history of a successful generalization of concepts. And this generalization - the grasping of a first principle, which here is the artificial method of classification- is a product of a systematic and severe classification.

After sketching the Inductive Epoch of Caesalpinus, Whewell becomes more obscure in his narration of the progress of Botany, on the grounds of *epochs and consiliences.* His description of the 'Reform of Linnaeus', for instance, is not strictly oriented in the general inductive scheme. Did Linnaeus accomplish an inductive step towards the systematic classification? Whewell seems reluctant to suggest that. As he says, "the most intelligent botanists speak of him not as a great discoverer, but as a judicious and strenuous *Reformer*".[19] Linnaeus' achievements in classification were of high importance for Whewell, who, though, implies that Linnaeus did not comprehend the significance of his discovery. He examines Linnaeus' classificatory efforts in 4 stages: the elaboration of terminology, the reform of nomenclature, the formulation of an artificial system and the progress towards a natural one.

Linnaeus' primary goal was, according to Whewell, the reform of the descriptive language of Botany and the means towards this end was the improvement of its terminology. In fact, "Linnaeus' work contains about a thousand terms of which the meanings and application are distinctly explained".[20] Whewell underlines that the progress towards a classificatory method rests upon induction. In fact, "the formation of descriptive language is […] an inductive process of the same kind as those which we have already noticed in the progress of the *Natural History*. It requires the "*discovery of fixed characters*, which is to be marked and fixed, like other inductive steps, by appropriate *technical terms".*[21] As far as the improvement of the nomenclature is concerned, "the remedy which Linnaeus introduced was the use of trivial names; that is, the designation of each species by the name of the

17 *Ibid*. p. 285.

18 *Ibid*.

19 *Ibid*. p. 304.

20 *Ibid*. p. 308.

21 *Ibid*. p. 310.

genus along with a single conventional word, imposed without any general rule".[22] Linnaeus worked hard to construct firm and precise rules regarding the formation of the generic name and the descriptive phrase, which should supplement it. The important step in such cases was the outlining of resemblances associated with an artificial mark. The arrangements made under these improvements "were necessarily both artificial and natural: they were artificial, inasmuch as they depended upon assumed principles, the number, form, and position of certain parts; [...] they were natural, inasmuch as the justification of this division was, that it brought together those plants which were naturally related".[23]

Having told the history of the formation of Botany, Whewell went through the procedures of grasping and employing the fundamental Ideas of a classificatory system. He used the pattern of particular epochs when the scientific investigation becomes more systematized, so as to make the fundamental ideas of a classificatory system visible and comprehensible. As he suggests, "The history of Systematic Botany […] may be as a sufficient type of the general progression in the sciences of classification. It has appeared […] that this science no less than those which we first considered [such as the mechanical sciences], has been formed by a series of inductive processes, and has, in its history, Epochs at which […] decided advances were made".[24] What is Whewell's attitude, however, as far as a sound classificatory method is concerned? The important step towards a scientific classification is "[…] the seizing upon some artificial mark which conforms to natural resemblances […], some basis of arrangement and nomenclature by means of which true propositions of considerable generality can be enunciated".[25]

2.2. Using History: The Philosophy of the Classificatory Sciences

In his *PCS*, Whewell continues the narration from where he left it in his conclusion of the *HCS*. After his long journey through the *HSB*, he stated that "the idea of Likeness could not be applied so as to give rise to a scientific classification of plants"; at least not before the necessary development of the knowledge regarding the relations between "form and life" of plants.[26] He constructs the *PCS* on the basis of the distribution of Fundamental Ideas, which were presented and analyzed in his *History*. Whewell, however, goes beyond a mere philosophical explanation of the Ideas revealed in his historical text. He proceeds to an evaluation of the accounts given therein, communicating his primary goal from the very beginning: to present a valid method of scientific classification, which would eventually lead to a unified Philosophy of Science.

---

22 *Ibid*. p. 312.

23 *Ibid*. p. 317.

24 *Ibid*. p. 343.

25 *Ibid*.

26 Whewell (1840), vol. 1: p. 470.

As we have seen, Whewell suggests that the formation and development of classificatory disciplines, such as Botany, rest upon the *Idea of Likeness*. Again, Whewell notices that this idea "should be applied in a more exact and rigorous manner than in its common and popular employment".[27] Although not sufficient for building a scientific classification in general, the *Idea of Likeness* led to the construction of Botany, "where we have an example of a branch of knowledge in which systematic classification has been effected with great beauty and advantage".[28] Whewell, inspired by the History of Botany,[29] describes the procedures necessary to build a scientific classification based upon the resemblances of objects. First, we have the "fixation of the resemblances" -or Terminology; second, the use of the resemblances in forming a classification -the Plan of the System or Diataxis; finally, we have the means of applying the formed classification -the Scheme of the Characters or Diagnosis. As I am going to argue, the first half of his *magnum opus,* the *HIS*, worked for Whewell as the *Diagnosis* of each scientific discipline, whereas the *PC* works as the *Diataxis.*

As mentioned previously, terminology is admittedly the fundamental characteristic of a sound classification. What is more instructive here, though, is the explication of the other two stages. As Whewell points out, Diataxis is "the collection of sound views and maxims by which the resemblances of natural objects are applied so as to form a scientific classification".[30] To put it another way, "a Taxonomy [is represented], as containing Laws of the Taxis".[31] Diataxis, according to Whewell, "arranges the object by means of all their resemblances", whereas Diagnosis, "enables us to detect their place in their arrangement by means of a few of their characters".[32] Again, we are examining the structure of a sound classification of natural objects by considering their resemblances. We conceive as 'Natural' the system which is based upon the natural characteristics of objects, whereas as Artificial the system which is created after assumed premises about the number, the position, the form and other exterior characteristics of certain parts have been taken into consideration. In Whewell's words, the first step towards the formation of an Artificial System is the selection of some of the fixed characters of objects. Now, if "these selected characters be made absolute and imperative and if we abandon all attempt to obtain Natural Classes [...] we form an Artificial System", such as that of Linnaeus.[33] Diagnosis, however, is "distinct from both the Natural and Artificial System. As being Artificial, it takes few characters as possible; as being Natural,

---

27 *Ibid*. p.462.

28 *Ibid*. 463.

29 See, for instance, the four stages of the description of Linnaeus' contribution to the classification of Botany, which was mentioned above.

30 *Ibid*. p. 468.

31 *Ibid*.

32 *Ibid*. p. 492.

33 *Ibid*. p. 470.

its characters are not selected by any general or prescribed rule, but follow the natural affinities" (*ibid.* p. 493). As Raphaël Sandoz concisely puts it:

> On the one hand, the Diataxis (or Systematick) of a system of classification includes all natural characters underpinning the distinction of classes from one another. On the other hand, its Diagnosis (or Characteristick) specifies those marks that are heuristically relevant for identification or recognition of each class. As such, the Diagnosis constitutes "an artificial key to a natural system" (Whewell, 1840, VIII.III.20). In other words, "these Artificial characters do not constitute, but indicate the genus: they are the Diagnosis, not the basis of the Diataxis" (Whewell, 1840, VIII.II.8). As the Diataxis is not yet known at the beginning of the classificatory process, a classification is built according to the Diagnosis.[34]

Sandoz suggests that Whewell seeks to build a *PCS*, based upon their history. In fact, he holds that "he [Whewell] considers that natural history provides a compelling model for the purpose of classifying the sciences".[35] He contends that Whewell's formation of the HIS was merely a methodological dimension of his Classification of the Sciences.[36] To be more specific, the primary purpose "of such a historical analysis is to identify the fundamental principles underlying the development of each science";[37] namely, to form a list of the classes of science, on the grounds of the heuristic principle that each science employed in its development. Then, Sandoz proceeds to reconstruct the list of the classification of sciences, adding some details that were not exhibited in the original list made by Whewell. As we shall see, although Sandoz is right in his interpretation of Whewell's method of classification, he misrepresents the idea of the unity of science, supported in both *HIS* and *PIS*, by further compartmentalizing Whewell's 'Classification Table'.

Sandoz recognizes that a division of science into distinct portions could wrongly "jeopardize its essential wholeness".[38] He suggests that there are genera of science, documented in his interpretation of the 'Classification Table', according to the procedures that they follow. To put it more simply, Sandoz associates the classification of the sciences with the method adopted in each of them in order to grasp Fundamental Ideas. There are three classes in this new [4th] column of the table: the deductive, the inductive, and the classificatory modes of the procedure of grasping scientific knowledge.[39] Sandoz holds that the inductive mode of discovery -"that most analyzed by Whewell- is the induction process, underpinning

34 Sandoz (2016): p. 50.

35 *Ibid*. p. 51.

36 *Ibid*.

37 *Ibid*.

38 *Ibid*. 53.

39 See Sandoz 2016, Fig.1, p. 51.

the Inductive Sciences [...]; Physical and Mechanical sciences proceed in such manner".[40] Furthermore, Sandoz adds, there is a mode of procedures which develops by grouping objects into classes, on the grounds of the resemblances and the differences that they exhibit -the Classificatory Sciences. This classification establishes a strong distinction between the inductive and the other modes of discovery. I am going to argue that, however valid this categorization may be, as far as the heuristic procedure is concerned, it is not supported by enough evidence in Whewell's *magnum opus*.

3. The Whewellian Classification of the Inductive Sciences

Whewell did not approve such a classification of the sciences through an analysis of the heuristic components of each science. He did not, for example, indicate that there are different procedures of grasping the Fundamental Ideas, only that "each science has for its basis a different class of Ideas".[41] On the contrary, he assumed that classificatory procedures, such as the systematization of botany by Caesalpinus, also develop only after inductions take place. This means that a classificatory science per se is developed upon several inductions; particularly, after several generalizations have been completed and after fundamental principles have been grasped. In contrast to Sandoz' conclusions regarding these classes, Whewell's classification is characterized by its efforts to unify the sciences. What unifies the sciences, according to Whewell, is that their development requires inductive reasoning:

> If anyone were disposed to question whether Natural History truly belongs to the domain of Inductive Science; -whether it is to be prosecuted by the same methods, and requires the same endowments of mind as those which lead to the successful cultivation of the Physical Sciences- the circumstances under which Botany has made its advance appear fitted to remove such doubts.[42]

Schagrin is, therefore, wrong saying that in "such classificatory sciences as botany and zoology […] seem not to be any inductions (in Whewell's sense) […] yet Whewell considered them to be stable and certain parts of knowledge".[43] Whewell asserts that the classificatory processes, upon which Botany has been constructed, need inductions to let "the establishment of one general principle, and lead to more".[44] Additionally, the distinction made by Sandoz, obscures the comprehension of Whewell's notions of the unity of science. For, what seems to be Whewell's

---

40 *Ibid*. p. 52.

41 Whewell (1840), vol. 2: pp. 18-19.

42 Whewell (1837), vol. 3: p. 280.

43 Schagrin (1966): p. 5.

44 Whewell (1837), vol. 3: p. 280.

unifying characteristic of the different classes of scientific inquiry is the inductive procedure. Hence, there is no reason to further separate the branches of science in deductive, inductive and classificatory modes, if in the end we are not ready to agree that they all proceed inductively.

Contrary to the classification proposed by Sandoz, Whewell argued that the "Classification of the Sciences must result from their consideration of their nature and contents".[45] Furthermore, "this arrangement of sciences according to their Fundamental Ideas which they involve, points out the transition from those parts included in the *HIS* and *PIS*, to other regions of speculation [...]".[46] This is to say that following the preexisting disciplines in searching and scientifically apprehending fundamental conceptions, could also elaborate other faculties of science. Or, as Sandoz suggests, "disciplinary groups are ordered in a progression; they correspond to "different stages of generalization" in a gradation towards "the highest step of the process of discovery, to which all others are subordinate and preparatory" [...]".[47] Sandoz is thus right to say that Whewell's "historical analysis of the methods implemented in each of the sciences [...] provides him with the diagnosis of the heuristic components of science: fundamental ideas [...] are the characters enabling the recognition of natural genera of sciences [...] each family [of which] is known through an analysis of the processes carried out to infer knowledge from the fundamental ideas".[48] The progress, however, of each discipline requires consiliences, which, in turn, need several inductions. This is at least, as I argue here, Whewell's step towards a unified Philosophy of Science: the philosophy of each discipline, as it is formulated after inductive processes. As Yeo says, "[a]t several points in both the Preface and the Introduction to this work [*PIS*], Whewell explained that his concern was with the philosophy of knowledge and not simply with the philosophy of the physical sciences".[49] Whewell thus indented to construct a philosophical system which would be capable of integrating the different faculties of man's knowledge, which was "progressing towards the 'substantial character' signified by the term Science".[50] Therefore, as Yeo underlines, "a general philosophy of knowledge was possible because although the sciences had distinct conceptual foundations all involved the dialectic of facts and ideas […]".[51]

Consequently, the Diagnosis established by Whewell's ***HIS*** provided him with the Fundamental Ideas of each science. It also provided him with the processes which were used to infer knowledge, underlying the progressive character of scientific

45 Whewell (1840), vol. 2: p. 278.

46 *Ibid*. p. 279.

47 Sandoz (2016): p. 53.

48 *Ibid*. p. 52.

49 Fish and Schaffer (1991): p. 176.

50 *Ibid.* p. 177.

51 Yeo (1993): p. 241.

inquiry. The Diagnosis was hence a prerequisite for Diataxis: the laws of the arrangement of scientific disciplines; or, using Whewell's terms, the *PC*. Lastly, his Diagnosis led him to the assumption that all these branches of science, although requiring the apprehension of different Fundamental Ideas and the application of distinct heuristic procedures during their formation, develop in the same manner -through Induction.

This interpretation of Whewell's Classification of the different branches of Inductive Sciences may fit better with his notion of the unity of Science. As Yeo points out, "Whewell believed that there could be a movement from the 'Philosophy of the Sciences' to the 'Philosophy of Science'".[52] To achieve this, Whewell had to trace the history of each scientific discipline. That, however, required a clear comprehension of those scientific achievements which led to progress. In other words, as Yeo says, "one of the most crucial moments in the development of each branch of science was the grasp of the peculiar fundamental idea that constituted the conceptual framework of a particular discipline".[53] In *HIS*, thus, Whewell aims to record these Ideas, as they were grasped by different individuals. In his *PCS*, on the other hand, Whewell's purpose is to explain how that grasp took place and what methods were implemented during each grasping process. Whewell clearly states that each branch of science involves a different class of Ideas. He is, therefore, allowed to construct a classification of the branches of Science, on the basis of the Fundamental Idea that was involved in the development of each branch. "[H]aving in the present work [*PIS*] fully examined these Ideas", Whewell is, thus, capable to propose "the classification to which they lead".[54] This is why it is important to mention, as Yeo does, that "in numerous places, Whewell called his project 'a philosophy of knowledge' [...] a study of 'inductive philosophy' that went beyond any particular science".[55] As Whewell explicates, "[…] this arrangement of Sciences according to the Fundamental Idea which they involve, points out to the transition from those parts of human knowledge which have been included in our History and Philosophy, to other regions of speculation into which we have not entered".[56] In my opinion, Whewell did one step toward this goal. He introduced and implemented a classification of different branches of Science, all of which have something in common - they are Inductive.

Now let us try to answer the question with which we commenced this article: is a philosophy of science a preliminary step toward a History of Science. I suggest that Whewell answered affirmatively to that question. As Cantor puts it, "[i]n order to write the history of each science, he had first to devise criteria for distinguishing

---

52 *Ibid*.

53 *Ibid*. p. 240.

54 Whewell (1840), vol. 2: p. 278.

55 Yeo (1993): p. 62.

56 *Ibid*. p. 279.

one from another".[57] Whewell had, thus, to establish a sound taxonomy of the different branches of knowledge, that is, he was obliged to adopt a classification of the sciences before presenting their history of progress. Even if it was a problematic one, Whewell's taxonomy provided him with a stable framework, on the grounds of which he constructed the *HIS*.

It may be, therefore, accurate to propose that Whewell had already formed his taxonomy before his writing of the *HIS*. According to this interpretation, Whewell had studied several scientific disciplines and had already shaped a classification of them, which in turn guided his narration of their progress. He formed, thus, the *HIS*, founded upon their *Diataxis*. This intersection reflects on the philosophical elements of Whewell's History. For Cantor, this is not surprising. Both *History and Philosophy* "were written over approximately the same period and Whewell even claimed that when he found his researchers 'becoming metaphysical and transcendental' he closed his historical notebook and recommenced writing in the philosophical one".[58]

4. Conclusion

From the analysis of William Whewell's reflections on scientific classification and scientific discovery, it follows that the interdependence between the *HIS* and the *PIS* is profound and not yet examined at a precise level.

In the first part of this dissertation, I concentrated on Whewell's approach to the Classificatory Sciences. Tracing the history of the development of Systematic Botany, Whewell became familiar with the process of grasping the fundamental ideas of a sound classificatory system. It became evident to him that grasping such concepts is mandatory. Only when based on such ideas can our inquiry evolve from an unsystematic form to a more precise and scientific one. And this happens, as *Fundamental Ideas* are the basis of the composition of valid propositions, which in turn lead to the construction of sound scientific theories.

What is more, Whewell understood that Classificatory Sciences developed just like Mechanical Sciences: through several inductions and several consiliences, that is, after various modifications and generalizations of fundamental principles. The production of valid propositions leads to the understanding of more complex concepts -to several inductions and to consilience. These conceptions accumulate until a well-versed intellect grasps a new fundamental idea, along with the elemental conceptions, which in turn expands the framework of possible scientific propositions, hence leading to scientific progress. Whewell's historical treatise, all told, provided him with the methodological tools necessary for developing a reforming account of the *PC*, underlining its applications to several faculties of

57 Fish and Schaffer (1991): p. 72.

58 *Ibid*. p. 70.

knowledge. Taking into consideration the discussion on the nature of the *Method of Discovery*, Whewell comprehended the elemental concepts of classification. He strived to explicate both the naturalness and the artificiality of the classificatory system. His purpose, as we saw, was to underline that all the classifications were concurrently natural and artificial and that the categorization based on Fundamental Ideas works as an artificial key to reaching the truth of nature.

Whewell went further, as he applied the fundamental generalizations, which originated in the classificatory disciplines, in his philosophical work. The *PC* aims to re-establish the philosophy of each science and move towards a unified Philosophy of Science. The *HIS* worked for Whewell as the *Diagnosis* of each scientific discipline, whereas the *PC* functioned as the Diataxis. In interpreting Whewell's classification of the Sciences, I argued against Sandoz's interpretation of Whewell's classification of the Sciences. I hope I have shown why the 4th column of Sandoz's classificatory table[59] obscures the comprehension of Whewell's conception of the unity of science. This unity, in my interpretation, rests upon the inductive character of the procedure that each of the Inductive Sciences follows during its development, from the grasp of a Fundamental Idea to reaching broad generalization.

59 See Sandoz (2016), Fig.1, p. 51.

Βιβλιογραφία

Butts, R. E. (ed.), *William Whewell's Theory of Scientific Method*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1968.

Fisch, M. and Schaffer, S. (eds.), *William Whewell: A Composite Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Gillispie, Ch. C. (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*16 Vols., Scribner 1978.
Herschel, J.F.W. "Whewell on Inductive Sciences" (Review of the History and the Philosophy). Quarterly Review 68 (1841), pp. 177-238.

Koertge, N. (ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, 8 Vols., Thomson Gale, 2008.

Laudan, L. "William Whewell on the Consilience of Inductions", *The Monist,* 55:3 (1971), pp. 368 -391.

Quinn, A. "Whewell on classification and consilience", *Studies in History and Philosophy of Science,* Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 64 (2017), pp. 65–74.

Sandoz, R. "Whewell on the classification of the sciences", *Studies in History and Philosophy of Science* 60 (2016), pp. 48-54.

Schagrin, L. M. *William Whewell: Philosopher of Science,* Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1966.

Snyder, L. *The Method of Induction: William Whewell and Current Philosophy of Science*, Ph.D. Dissertation, The Johns Hopkins University, 1996.

————————, *Reforming Philosophy: A Victorian Debate on Science and Society.* University of Chicago Press, Chicago, 2006.

Whewell, W. *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Times (1837),* New York: Cambridge University Press, 2010.

————————, *The Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History (1840),* New York: Cambridge University Press, 2014.

Yeo, R. *Defining Science: William Whewell, Natural Knowledge, and Public Debate in Early Victorian Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

The problem of evil: Mackie vs Plantinga – a reassessment

Pavlos Silvestros

School of Philosophy and Education, Aristotle University of Thessaloniki

Abstract: The topic of this paper is the Problem of Evil in the context of contemporary Philosophy of Religion. In particular, I will be examining comparatively Mackie's Logical Argument from Evil (MLAE) and Plantinga's Free Will Defense (FWD). My aim here is to question the widely accepted view that the Plantinga's Free Will Defense is successful, the Mackie's Logical Argument from Evil unsuccessful and the Logical Problem of Evil (LPE) outdated. Thus, I will reconstruct the relevant arguments and present the main objections from both sides, in an attempt to defend the claim that both these projects are "useful failures". Meaning, they neutralize each other and at the same time push the philosophical discussion forward.

Το πρόβλημα του κακού: Mackie vs. Plantinga – μια επαναξιολόγηση

Παύλος Σιλβέστρος

Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Περίληψη: Θέμα της παρούσης μελέτης είναι το πρόβλημα του κακού στο πλαίσιο της σύγχρονης φιλοσοφίας της θρησκείας. Ειδικότερα, θα εξετάσω συγκριτικά το παραγωγικό επιχείρημα από το κακό του Mackie (ΜΠΕΚ) και την υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση του Plantinga (ΥΕΒ). Ο στόχος μου εδώ είναι να ελέγξω την ευρέως αποδεκτή άποψη ότι η υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση του Plantinga είναι επιτυχής, το παραγωγικό επιχείρημα από το κακό του Mackie ανεπιτυχές και το λογικό πρόβλημα του κακού (ΛΠΚ) ξεπερασμένο. Κατά τούτο θα ανασυγκροτήσω τα σχετικά επιχειρήματα και θα παρουσιάσω τις κυριότερες αντιρρήσεις ένθεν και εκείθεν, επιχειρώντας έτσι να υποστηρίξω τη θέση μου ότι τα εν λόγω αντιμαχόμενα εγχειρήματα αμφότερα συνιστούν 'χρήσιμες αποτυχίες': ότι δηλαδή εξουδετερώνουν το ένα το άλλο, ενώ συγχρόνως ανωθούν τη φιλοσοφική συζήτηση ένα βήμα παρακάτω.

Α. Εισαγωγή: Ιστορικό πλαίσιο

Τον 18ο αιώνα ο Σκώτος φιλόσοφος David Hume παρατήρησε ότι τα παλαιά ερωτήματα του Επίκουρου σχετικά με την ύπαρξη του κακού παρέμεναν αναπάντητα: Θέλει ο Θεός να εξαλείψει το κακό αλλά δεν μπορεί; Τότε δεν είναι παντοδύναμος. Μπορεί αλλά δεν θέλει; Τότε δεν είναι πανάγαθος. Είναι ικανός και πρόθυμος; Τότε γιατί υπάρχει κακό στον κόσμο μας;[1]. Παραδοσιακά από αυτή τη συστάδα θεολογικο-φιλοσοφικών ερωτημάτων συντίθεται το λεγόμενο «πρόβλημα του κακού». Με άλλα λόγια, αν και πώς ακριβώς: η ποσότητα[2], η κατανομή[3], οι συγκεκριμένες περιπτώσεις[4] και τα είδη του κακού[5] που ενδημούν στον κόσμο μας[6] μπορούν να συμφιλιωθούν με την ύπαρξη ενός παντοδύναμου, παντογνώστη και πανάγαθου Θεού που δημιούργησε ελευθέρως και εκ του μηδενός αυτό τον κόσμο (δηλαδή με την έννοια του Θεού κατά τον 'εμπρόσωπο μονοθεϊσμό'). Να σημειωθεί δε ότι η παραδοχή της ύπαρξη του κακού –σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό– γίνεται αποδεκτή από την πλειονότητα των ατόμων που ασπάζονται τον εμπρόσωπο μονοθεϊσμό [personal monotheism]. Ωστόσο, για την πρόληψη ποικίλων στοχαστικών προσαρμογών και σημασιολογικών ελιγμών του τύπου «το κακό είναι μόνο μια ψευδαίσθηση», χρειάζεται να γίνει σαφές ότι το πρόβλημα δεν λύνεται έτσι, ούτε απαλείφεται αλλά απλώς μετατίθεται σε ένα άλλο επίπεδο. Εφόσον, αναπόδραστα εγείρεται το εξίσου βασανιστικό ερώτημα: γιατί μια θεότητα που διαθέτει όλα τα άνωθι κατηγορήματα επιτρέπει την ανάδυση, τη διάδοση και τη διατήρηση αυτής της επίμονης και διαβρωτικής ψευδαίσθησης που βιώνεται τόσο αρνητικά από τους ανθρώπους[7].[8] Ακόμη, ο αξιολογικά και οντολογικά βαρύς όρος 'κακό', μπορεί να αναχθεί σε έναν συνδυασμό των όρων 'δεινοπάθειας' [suffering] και 'δυσλειτουργίας' [dysfunction]˙ έτσι «το πρόβλημα του κακού», μένοντας ουσιαστικά ολόιδιο, γίνεται να αναδιατυπωθεί λεκτικά ως: «το πρόβλημα της δεινοπάθειας [εσωτερική προοπτική] των νοημόνων πλασμάτων και της δυσλειτουργίας [εξωτερική προοπτική] των ζωντανών οργανισμών και των φυσικών μηχανισμών-διαδικασιών».[9]

---

1 Hume (1779): σ. D 10.25.

2 Π.χ. ο ετήσιος αριθμός παιδικών θανάτων

3 Στην ιστορική, γεωγραφική, βιολογική και κοινωνική θέση

4 Λ.χ. το Ολοκαύτωμα

5 Ηθικό και φυσικό κακό

6 Π.χ. πόνος, βαναυσότητα, φόνοι, βιασμοί, βασανιστήρια, γενοκτονίες, αρρώστιες, αυθόρμητες βλαπτικές μεταλλάξεις, τσουνάμι, σπάνη των πλανητικών πόρων, αφανισμός των έμβιων ειδών, φυσικές ανισότητες των ατόμων κ.ά.

7 Leslie (2015): σ. 12.

8 "As Peter Geach nicely puts it: 'If my "mortal mind" thinks I am miserable, then I am miserable, and it is not an illusion that I am miserable.' As others have pointed out, even if evil is an illusion, it is a painful one, and it is therefore false that evil is nothing but illusion" (Davies (1993): σ. 36).

9 "In any case, one thing that we cannot possibly doubt is the existence of our own suffering. If it seems to us that we are in pain, or mental anguish, then we are indeed suffering, even if we are just brains in a laboratory. The crazed scientist cannot delude us into thinking that we are suffering, because suffering is part of the experience itself. If he makes us think we suffer, then we really do suffer, even though we may be mistaken about the cause of that suffering. The theist cannot but admit the reality of suffering" (Le Poidevin (1996): σσ. 89-90).

Στο δεύτερο μισό του 20ου αιώνα ο Αυστραλός φιλόσοφος John Mackie με το περίφημο άρθρο του "Evil and Omnipotence" (1955), ανανεώνει σημαντικά τη φιλοσοφική πραγμάτευση του προβλήματος του κακού –τουλάχιστον όσον αφορά τον αθεϊστικό στοχασμό. Καινοτομεί διότι το θεματοποιεί κατεξοχήν ως ένα πρόβλημα λογικής ασυμβατότητας: «το λογικό πρόβλημα του κακού» (ΛΠΚ), που κύριος στόχος είναι «[ν]α δειχθεί ότι οι θρησκευτικές πεποιθήσεις […] είναι θετικώς παράλογες˙ ότι δηλαδή αρκετά σημεία των βασικών μονοθεϊστικών πεποιθήσεων είναι μεταξύ τους ασυνεπή»[10]. Πιο συγκεκριμένα, ο Mackie ισχυρίζεται ότι οι θέσεις 'υπάρχει ένας παντοδύναμος και πανάγαθος Θεός' και 'υπάρχει κακό' είναι αλληλοαποκλειόμενες, δηλαδή λογικά αδύνατο (αντιφατικό) να ισχύουν όλες συγχρόνως: δεν νοείται κανένας λογικά δυνατός κόσμος όπου όλες είναι αληθείς (εναλλακτικά: δεν συναληθεύουν σε κανέναν λογικά δυνατό κόσμο). Αξιοσημείωτη προσπάθεια λογικού συμβιβασμού τους είναι η απάντηση (απολογητικό εγχείρημα) του αναλυτικού φιλοσόφου Alvin Plantinga[11], η οποία ονομάζεται «υπεράσπιση [ή άμυνα] από την ελεύθερη βούληση» (ΥΕΒ). Αυτή αποτελεί μια εικασία (εικοτολογική θεοδικία) που καταλογίζει την ύπαρξη του κακού στην κατάχρηση της ηθικά σημαντικής ελευθερίας εκ μέρους των κτιστών ελεύθερων δρώντων (που είναι διακοσμικά φαύλες ατομικές ουσίες). Θεωρώ αμφότερα τα άνωθι εγχειρήματα ως χρήσιμες αποτυχίες, για λόγους που θα φανούν στη συνέχεια.

Β. Το λογικό πρόβλημα του κακού και το παραγωγικό επιχείρημα του Mackie

Κατά τον Mackie το λογικό πρόβλημα του κακού «στην απλούστερη διατύπωσή του έχει ως εξής: Ο Θεός είναι παντοδύναμος, ο Θεός είναι τέλεια καλός, και παρ' όλα αυτά υπάρχει κακό. Φαίνεται να υπόκειται μία αντίφαση μεταξύ των τριών αυτών αποφάνσεων [propositions], ώστε εάν οποιεσδήποτε δύο απ' αυτές είναι αληθείς, τότε η τρίτη θα είναι [κατ' ανάγκη] ψευδής»[12]. Χρησιμοποιώντας αυτές τις αποφάνσεις ως αφετηριακές προκείμενες, ο φιλόσοφος συγκροτεί το παραγωγικό επιχείρημα από το κακό (ΠΕΚ) προκειμένου να κάνει ρητές τις εικαζόμενες υπόρρητες αντιφάσεις και να εκθέσει έτσι το αποκαλούμενο λογικό πρόβλημα του κακού (ΛΠΚ).

Το παραγωγικό επιχείρημα από το κακό του Mackie (ΜΠΕΚ) μπορεί να ανασυγκροτηθεί ως εξής:[13]

1. Αν υπάρχει Θεός, τότε είναι παντοδύναμος.

---

10 Mackie (1955): σ. 200.

11 Plantinga (1967˙ 1974a˙ 1974b˙ 1985a˙ 2009).

12 Mackie (1955): σ. 200.

13 Ό.π.: σ. 201, Mackie (1982): σσ. 160-1 & Plantinga (1967): σσ. 118, 168-73.

2. Αν υπάρχει Θεός, τότε είναι πανάγαθος (τέλεια καλός).
3. Υπάρχει κακό.

Για να ολοκληρώσει το παραγωγικό επιχείρημά του από το κακό, ο Mackie προσθέτει τις συνδετικές παραδοχές[14] (4) και (5):

4. Το κακό εναντιώνεται στο καλό με τέτοιο τρόπο ώστε ένα τέλεια καλό ον [wholly good] πάντα –σε κάθε περίπτωση– θέλει να εξαλείφει [eliminates] το κακό όσο περισσότερο μπορεί.
5. Δεν υπάρχουν μη-λογικά όρια σε αυτό που μπορεί να κάνει ένα παντοδύναμο ον.[15]
6. Αν ο Θεός δεν μπορεί να εξαλείψει το κακό, τότε δεν είναι παντοδύναμος.
7. Αν ο Θεός δεν θέλει να εξαλείφει το κακό όσο περισσότερο μπορεί –σε κάθε περίπτωση–, τότε δεν είναι πανάγαθος (τέλεια καλός).
8. Αν ο Θεός είναι παντοδύναμος και θέλει να εξαλείφει το κακό όσο περισσότερο μπορεί, τότε ο Θεός εξαλείφει πλήρως το κακό.
9. Αν υπάρχει Θεός, τότε δεν υπάρχει κακό.
10. Υπάρχει κακό. [3]

∴ Δεν υπάρχει Θεός.

Γ. Η αποτυχία του παραγωγικού επιχειρήματος του **Mackie** *(ΜΠΕΚ)*

Ο Αμερικανός φιλόσοφος Alvin Plantinga στο "God and Other Minds"[16], αντιτείνει σωστά ότι η συνδετική παραδοχή (4) του Mackie: «ένα τέλεια καλό ον σε κάθε περίπτωση θέλει να εξαλείφει [ή να προλαμβάνει] το κακό όσο περισσότερο μπορεί», είναι εύλογα απορριπτέα από οποιονδήποτε (θεϊστή ή μη), αφού μοιάζει απίθανη [implausible]: «δεν φαίνεται καν να αληθεύει, πολλώ δε μάλλον να είναι αναγκαία αληθής»[17]. Προς υποστήριξη τούτου, ο Plantinga φέρνει το αντιπαράδειγμα ενός ιατρού που δεν μπορεί να εξαλείψει τον πόνο ('κακό') από το πόδι μας παρά μόνο ακρωτηριάζοντάς το και παρόλο που δεν το κάνει –διότι επιλέγει τη θεραπεία που ναι μεν είναι επώδυνη, αλλά θα το διαφυλάξει– εύλογα αξιώνει τη διατήρηση της ηθικής του ακεραιότητας. Επομένως, αν αξιολογούμε ότι ο πόνος σε κάθε περίπτωση

---

14 Βλ. Oppy (2017) για μια διαφωτιστική συζήτηση όσον αφορά τον καθοριστικό ρόλο που έχουν οι συνδετικές παραδοχές (*links*) στα παραγωγικά επιχειρήματα αυτού του τύπου.

15 «Θα μπορούσε να ανταπαντηθεί ότι ανέκαθεν αυτά τα [λογικά] όρια προϋποθέτονταν [σιωπηρά], ότι δηλαδή η παντοδυναμία ποτέ δεν σήμαινε τη δύναμη του να κάνεις το λογικά αδύνατο. […]» (Mackie (1955): σ. 203). «Ήταν εξαρχής συμφωνημένο ότι στην έννοια της παντοδυναμίας δεν περικλείεται η δύναμη του να κάνεις το λογικά αδύνατο» (Mackie (1982): 160-1). Βλ. επίσης: Plantinga (1967): σσ. 118, 168-73.

16 Ό.π.: σ. 118.

17 Ό.π.

(πάντα) είναι κάτι κακό και παράλληλα συμφωνούμε με την ενέργεια του ιατρού να μην τον εξαλείψει στη συγκεκριμένη περίπτωση (δηλαδή έστω και σε μία), ενώ αποτελεί κάτι κακό, τότε για μας η παραδοχή (4) είναι προδήλως εσφαλμένη[18]. Παρόμοιας λογικής αντιπαράδειγμα είναι και η περίπτωση του παιδικού εμβολιασμού.

Κατ' επέκταση, ένα τέλεια καλό (ηθικά τέλειο) ον μπορεί να επιτρέψει το κακό, εφόσον έχει κάποιον ηθικά επαρκή λόγο γι' αυτό. Συνεπώς, η προκείμενη (7): Αν ο Θεός δεν θέλει να εξαλείφει (ή να προλαμβάνει) το κακό όσο περισσότερο μπορεί –σε κάθε περίπτωση–, τότε δεν είναι πανάγαθος· είναι προδήλως εσφαλμένη και εύλογα απορριπτέα, εξ ου και το παραγωγικό επιχείρημα από το κακό του Mackie δεν είναι ορθό (sound). Επίσης, η (7) πρέπει να αναδιατυπωθεί ως (7·): Αν ο Θεός δεν θέλει να εξαλείφει (ή να προλαμβάνει) το κακό όσο περισσότερο μπορεί και δεν έχει κανέναν ηθικά επαρκή λόγο να το επιτρέπει, τότε δεν είναι πανάγαθος (τέλεια καλός).

Δ. Η υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση του **Plantinga** *(YEB)*

Σε συνέχεια όλων των παραπάνω, ο Plantinga[19] σημειώνει ότι: «Ένα ηθικά τέλειο, πάνσοφο και παντοδύναμο ον θα επέτρεπε την ύπαρξη μιας κακής κατάστασης πραγμάτων μόνο εάν αυτή αποτελούσε [1] λογικά αναγκαία συνθήκη για [2] ένα αγαθό που την υπεραντισταθμίζει». Οπότε, προτείνει ως υπεραντισταθμίζον αγαθό [outweighing good] την ύπαρξη του 'ηθικού καλού' (moral good) που μπορεί να πραγματωθεί μόνο από (ανθρώπινα και μη) κτιστά όντα και για τη δυνητική ύπαρξη του οποίου: είναι λογικά αναγκαίο ότι τα εν λόγω όντα θα είναι σημαντικά ελεύθεροι δρώντες (ήτοι ηθικοί δρώντες)· προκειμένου, λοιπόν, τα όντα αυτά να είναι σημαντικά ελεύθεροι δρώντες, ο Θεός πρέπει να επιτρέψει –τουλάχιστον– την ενδεχόμενη ύπαρξη κακού στον κόσμο μας. Επομένως, ο ηθικά επαρκής λόγος του Θεού ένεκα του οποίου επιτρέπει το κακό στον κόσμο μας, είναι η ύπαρξη του 'ηθικού καλού', το οποίο μπορεί να πραγματωθεί μόνο αν ο Ίδιος δώσει σε κάποια κτιστά όντα μια τέτοια ελευθερία που να είναι δυνητικό αίτιο του καλού και του κακού, δηλαδή την ηθικώς σημαντική ελευθερία.

Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να εξετάσουμε αναλυτικότερα τον μεταφυσικό πυρήνα της υπεράσπισης του Plantinga, ο οποίος είναι η ιδέα της ελεύθερης βούλησης [free will]. Αρχικά ας δούμε πως τη χρησιμοποιεί για να κατανοήσουμε τη σημασία που της αποδίδει:[20]

---

18 Ό.π.: 118˙ (1974b): σσ. 17-24.

19 Ό.π.: σ. 131.

20 Ό.π. (1974a): σ. 29.

> «Σχετική με την υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση είναι η ιδέα του να είσαι ελεύθερος αναφορικά με μια πράξη. Ένας άνθρωπος [Δ] είναι ελεύθερος όσον αφορά μια δεδομένη πράξη [Χ] μόνο εάν είναι ελεύθερος να την τελέσει και ελεύθερος να απέχει από την τέλεσή της, δίχως κάποιες πρότερες συνθήκες ή/και αιτιακοί νόμοι να (προ)καθορίσουν αν αυτός [ο Δ]: θα τελέσει ή όχι αυτή την πράξη [Χ] –την εν λόγω χρονική στιγμή και οι δύο επιλογές εναπόκεινται στην εξουσία/δύναμή του [they are within his power].»

Όπως γίνεται φανερό από το παράθεμα, ο Plantinga υιοθετεί την ελευθεροκρατική αντίληψη [libertarian conception] για την ελεύθερη βούληση. Με άλλα λόγια: Ένας δρων Δ είναι ελεύθερος αναφορικά με μια πράξη Χ μόνο εάν (i) εναπόκειται στη δύναμη/εξουσία του Δ τόσο να τελέσει τη Χ όσο και να απέχει από την τέλεση της Χ (Αρχή των Εναλλακτικών Δυνατοτήτων) και (ii) κανένα σύνολο αναγκαίων αληθειών ή/και αιτιακών νόμων (αιτιακών νόμων έξω από τον έλεγχο του Δ) συζευγνυόμενο με πρότερες συνθήκες –έξω από τον έλεγχο του Δ– δεν συνεπάγεται ότι ο Δ θα τελέσει τη Χ ή ότι ο Δ θα απέχει από την τέλεση της Χ[21].

Επίσης, απαιτούνται κάποιοι επιπλέον ορισμοί και διασαφήσεις. Μια πράξη Χ είναι ηθικώς σημαντική για έναν ελεύθερο δρώντα Δ αν και μόνο αν (ανν) θα ήταν (ηθικώς) ορθό γι' αυτόν να απέχει από την τέλεση της Χ και λανθασμένο να τελέσει την Χ –ή αντιστρόφως· και ο Δ είναι σημαντικά ελεύθερος τη χρονική στιγμή Τ σε μια δεδομένη περίσταση Π, ανν στην Τ είναι ελεύθερος αναφορικά τουλάχιστον με μια Χ[22]. Κατ' επέκταση, σημαντική ελευθερία είναι η ελευθερία που αφορά ηθικώς σημαντικές αποφάσεις, επιλογές ή πράξεις, δηλαδή το ηθικώς σημαντικό πράττειν. Παραδείγματος χάρη, οι επιλογές «να φάω ένα πορτοκάλι ή ένα μήλο», «να αγοράσω παγωτό σοκολάτα ή παγωτό φράουλα» –υπό κανονικές συνθήκες– δεν είναι ηθικώς σημαντικές. Επιλογές σαν αυτές δεν αφορούν τη σημαντική ελευθερία μας. Αντιθέτως, επιλογές όπως «να αθετήσω ή όχι την υπόσχεση που έδωσα», «να διακινδυνεύσω τη ζωή μου για να σώσω κάποιον που πνίγεται ή όχι» κ.ο.κ. είναι ηθικώς σημαντικές, δηλαδή αφορούν τη σημαντική ελευθερία μας. Δυνητικό αποτέλεσμα αυτών των δεύτερων είναι είτε το καλό είτε το κακό –το ηθικά ουδέτερο/αδιάφορο/ασήμαντο (ως ενδεχόμενο) αποκλείεται αναφορικά με αυτές τις πράξεις, αποφάσεις ή επιλογές.

Ακόμη, ο Plantinga[23] για να απαντήσει στην κύρια κριτική του Mackie[24] ότι για τον Θεό ήταν ανοιχτή και η καλύτερη εναλλακτική του να δημιουργήσει ελευθέρους δρώντες που αυτοβούλως [freely] πράττουν πάντα σωστά [always act rightly], εισάγει την ιδέα της 'διακοσμικής φαυλότητας' [transworld depravity]. Εν ολίγοις, η

---

21 Ό.π. (1986): σσ. 235-236.

22 Ό.π. (1974b): σ. 30.

23 Ό.π. (1967).

24 Mackie (1955): σ. 209.

διακοσμική φαυλότητα περιγράφει την περίπτωση ενός προσώπου, το οποίο σε κάθε λογικά δυνατό κόσμο που είναι σημαντικά ελεύθερο, διαπράττει τουλάχιστον ένα ηθικό σφάλμα.

> «Το σημαντικό σχετικά με την ιδέα της διακοσμικής φαυλότητας είναι ότι αν ένα πρόσωπο πάσχει από αυτήν, τότε δεν είναι στο χέρι του παντοδύναμου Θεού να πραγματώσει κάποιον κόσμο στον οποίο αυτό το πρόσωπο είναι σημαντικά ελεύθερο και δεν αστοχεί ηθικά [έστω μία φορά] –ήτοι έναν κόσμο στον οποίο παράγει ηθικό καλό αλλά όχι ηθικό κακό.»[25]

Έτσι, το βασικό απολογητικό επιχείρημα του Plantinga[26] μπορεί να ανασυγκροτηθεί ως εξής:

1. Αν υπάρχει Θεός, τότε Αυτός είναι παντοδύναμος, παντογνώστης και πανάγαθος (perfectly good)
2. Υπάρχει Θεός.
3. Υπάρχει ένας Θεός που είναι παντοδύναμος, παντογνώστης και πανάγαθος.
4. Ένα πανάγαθο ον [a perfectly good being] σε κάθε περίπτωση προλαμβάνει το κακό όσο περισσότερο μπορεί, εκτός κι αν έχει κάποιον ηθικώς επαρκή λόγο να το επιτρέπει.
5. Αν ένας κτιστός δρων Δ πάσχει από διακοσμική φαυλότητα, τότε δεν είναι στο χέρι του Θεού να πραγματώσει [actualize] έναν κόσμο όπου ο Δ είναι σημαντικά ελεύθερος και δεν παραστρατεί, δηλαδή έναν κόσμο όπου ο Δ παράγει με την άσκηση της ελεύθερης βούλησεώς του (αυτοβούλως) ηθικό καλό αλλά όχι ηθικό κακό.
6. Ο Θεός μπορεί να δημιουργήσει σημαντικά ελεύθερους δρώντες μόνο εάν υποστασιώσει κάποιες κτιστές-ατομικές-ουσίες [creaturely individual essences].
7. Κάθε δρων αποτελεί την υποστασίαση [instantiation] κάποιας κτιστής-ατομικής-ουσίας.
8. Είναι λογικά δυνατό ότι όλες οι κτιστές-ατομικές-ουσίες πάσχουν από διακοσμική φαυλότητα.
9. Αν κάθε κτιστή-ατομική-ουσία πάσχει από διακοσμική φαυλότητα, τότε είναι πέραν της δυνάμεως του παντοδύναμου Θεού να δημιουργήσει έναν κόσμο που να εμπεριέχει ηθικό καλό αλλά όχι ηθικό κακό.
10. Όλες οι κτιστές-ατομικές-ουσίες πάσχουν από διακοσμική φαυλότητα.
11. Ο Θεός πραγματώνει έναν κόσμο που εμπεριέχει ηθικό καλό.
12. Υπάρχει κακό.

---

25 Plantinga (1974b): σ. 48.

26 Ό.π. (1974a): σσ. 183-9.

13. Στον κόσμο μας υπάρχουν σημαντικά ελεύθεροι κτιστοί δρώντες και ο κόσμος μας εμπεριέχει ηθικό καλό.
14. Συνεπώς, υπάρχει κακό στον κόσμο μας.
15. Επομένως, ο Θεός είχε τουλάχιστον έναν ηθικά επαρκή λόγο για να επιτρέψει το κακό στον κόσμο μας: αυτός είναι το ηθικό καλό για την ύπαρξη του οποίου ήταν λογικά αναγκαία η πραγμάτωση σημαντικά ελεύθερων κτιστών δρώντων και όπου ατυχώς όλες οι κτιστές-ατομικές-ουσίες ήταν διακοσμικά φαύλες.
16. Άρα, υπάρχει κακό στον κόσμο μας και ο Θεός υπάρχει.

∴ Οι αποφάνσεις 'υπάρχει ένας Θεός που είναι παντοδύναμος, παντογνώστης και πανάγαθος' και 'υπάρχει κακό στον κόσμο μας' είναι αμοιβαία συνεπείς.

Ε. Η αποτυχία της υπεράσπισης από την ελεύθερη βούληση του **Plantinga**

Ε.1. Αντιρρήσεις ηθικής τάξεως

Ο Plantinga προϋποθέτει ότι υπάρχουν αληθείς αντιγεγονικοί υποθετικοί λόγοι που αφορούν την ελεύθερη βούληση των κτιστών δρώντων (ή αλλιώς αληθείς αντιγεγονικότητες της κτιστής ελευθερίας)[27] και οι οποίοι αποτελούν ουσιώδες κομμάτι της θεϊκής παντογνωσίας. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη (όπως και κατά τον Μολινισμό), ο Θεός ως το ένα και μοναδικό ον που διαθέτει παντογνωσία γνώριζε εκ των προτέρων και με πάσα λεπτομέρεια όλες τις 'μελλοντικές' (όπως άκαμπτα καταδηλώνονται από τον δικό μας γήινο χρονικό ορίζοντα) περιπτώσεις/δείγματα κακού 'Κ' στον κόσμο μας: π.χ. τον Α· Παγκόσμιο Πόλεμο, το Ολοκαύτωμα, τις αρνητικές συνέπειες από την ανθρωπογενή κλιματική αλλαγή κτλ.˙ και παρ' όλα αυτά ο Θεός πραγμάτωσε έναν κόσμο τέτοιο που να περιλαμβάνει όλες αυτές τις συμφορές ('Κ'). Κατά τούτο, ο Θεός είναι εν μέρει υπεύθυνος για την ύπαρξη των Κ, και κατ' επέκταση μπορεί να θεωρεί αξιόμεμπτος για τα 'Κ', αφού υπό μία έννοια Αυτός ήταν που επέφερε αυτοβούλως τη συγκεκριμένη –μεταξύ εναλλακτικών– ολότητα των καταστάσεων πραγμάτων. Τουτέστιν, ο Θεός προκάλεσε έμμεσα τα Κ με το να πραγματώσει εν γνώσει του έναν κόσμο όπου περιλαμβάνονται οι συγκεκριμένοι –κατά θεϊκή εκλογή– σημαντικά ελεύθεροι δρώντες, οι οποίοι θα παρήγαγαν αυτοβούλως αλλά και αναπόφευκτα (ως θεϊκά προγνωσμένα) τα Κ. Ακριβώς εδώ στοχεύει και η διεισδυτική παρατήρηση του Leibniz[28]:

---

27 True counterfactuals of creaturely freedom.

28 Leibniz (1992): σσ. 110-113.

> «Ο Θεός επηρεάζει έτσι την ψυχή μας, χωρίς να την εξαναγκάζει, ώστε να μην έχουμε το δικαίωμα να παραπονούμαστε· δεν πρέπει να ρωτούμε γιατί αμαρτάνει ο Ιούδας, αφού αυτή η ελεύθερη πράξη [του] περικλείεται μέσα στην έννοιά του, αλλά μόνον γιατί προτιμήθηκε να υπάρξει μάλλον ο αμαρτωλός Ιούδας κι όχι κάποια άλλα [λογικώς] δυνατά πρόσωπα.»

Επίσης, ο Αυστραλός φιλόσοφος Graham Oppy[29] για να στηρίξει την ηθική ένστασή του εναντίον του σκεπτικού του Plantinga, προτάσσει ένα αναλογικό επιχείρημα όπου τον αντίστοιχο ρόλο του Θεού έχουν οι βιολογικοί γονείς:

> «Εφόσον φαίνεται αρκετά επιτακτικό να θεωρήσουμε: ότι αν οποιοιδήποτε σώφρονες βιολογικοί γονείς γνώριζαν εκ των προτέρων ότι αν έκαναν παιδί, εκείνο επρόκειτο να βιαστεί, να βασανιστεί και να φονευθεί πριν την ηλικία των δύο ετών, τότε αυτοί οι γονείς θα επέλεγαν να μην έχουν βιολογικό παιδί. Πώς, τότε, μπορεί να θεωρηθεί (ηθικά) αποδεκτό για τον Θεό το να επιλέξει εν πλήρη γνώσει του να έχει πάμπολλα παιδιά τα οποία επρόκειτο να βιαστούν, να βασανιστούν και να φονευθούν πριν την ηλικία των δύο ετών;»

Επιπροσθέτως, σε μια πληθώρα περιπτώσεων πρόωρων θανάτων (εξαιτίας φυσικών και μη αιτίων), ο Θεός φαίνεται να δρα ως ηθικός αυτουργός ή προβοκάτορας [agent provocateur] για κάποιες εστίες ηθικού κακού, αφού πραγματώνει σημαντικά ελεύθερους δρώντες, οι οποίοι δεν θα προλάβουν να ζήσουν αρκετά ώστε να έχουν την ευκαιρία να κάνουν έστω και μία καλή πράξη, παρόλο που αναπόφευκτα (ως διακοσμικά φαύλες ουσίες) θα παραστρατήσουν τουλάχιστον αναφορικά με μία ηθικώς σημαντική πράξη –πράγμα που μάλλον τους καταδικάζει αιωνίως ως αμαρτωλούς… Κυριότερα είναι ηθικώς αποκρουστική ακόμη και η σκέψη ότι ο Θεός έχοντας πρότερη και πλήρη γνώση, όχι μόνο πραγμάτωσε έναν κόσμο όπου περιλαμβάνεται το Ολοκαύτωμα, αλλά επίσης διατήρησε και όλες τις αναγκαίες συνθήκες και τις αιτιακές, φυσικές [physical] ή νομολογικές σχέσεις μέχρι την κλιμάκωση και ολοκλήρωση της πρωτοφανούς αυτής φρικαλεότητας. Επιπλέον, ο Θεός ως τέλεια ελεύθερος και μοναδικός εκ του μηδενός δημιουργός του σύμπαντος και κατ' επέκταση της γης, είναι ο άμεσα και μοναδικός υπεύθυνος για την σπάνη των πλανητικών πόρων και την ανισοκατανομή τους, η οποία αποτελεί μία από τους κύριες αιτίες σύγκρουσης (κακοπραξίας) μεταξύ των σημαντικά ελεύθερων δρώντων (και γενικότερα του αγώνα για την επιβίωση μεταξύ των ζώων). Πρόκειται για μια τρόπον τινά 'προδιατεταγμένη δυσαρμονία'. Όπως έξοχα τονίζει και η Marylin Adams[30]:

> «Είτε κάποιος πιστεύει στην Πτώση του Αδάμ είτε αναγνωρίζει τη θεωρία της εξέλιξης, ο Θεός είναι Εκείνος που μας στήνει [sets us up] μέσα σε

29 Oppy (2017): σ. 58.

30 Adams (2001): σ. 196.

> ένα περιβάλλον, όπου είμαστε ριζικά ευεπίφοροι στο να εμπλακούμε [ως θύτες ή θύματα] σε φρικαλεότητες. Έτσι, η κύρια υπαιτιότητα για τα τεκταινόμενα βαρύνει τον Θεό!»

Τέλος, αν η ηθικώς σημαντική ελευθερία αποτιμάται ως ένα τόσο σπουδαίο αγαθό, τότε είναι καταφανώς άδικο να μην έχουν όλοι οι άνθρωποι ισότιμη πρόσβαση σε αυτή και ορισμένοι να τη στερούνται λόγω των πράξεων άλλων κτιστών δρώντων ή εξαιτίας ποικίλων κοινωνικών και φυσικών συνθηκών ή γενικότερα από παράγοντες που τους καθιστούν ανίκανους να δράσουν αυτόβουλα (π.χ. η σοβαρή νοητική υστέρηση)[31]. Τουτέστιν, ο Θεός όφειλε να είχε προνοήσει ώστε η ελευθερία κάποιων ατόμων να περιορίζεται σε ορισμένο βαθμό ένεκα της ελευθερίας των υπολοίπων, εφόσον η ελευθερία των δεύτερων ετίθετο σε κίνδυνο από τους πρώτους· με άλλα λόγια ο Θεός έπρεπε να μεριμνά ώστε η ελευθερία ορισμένων να σταματά εκεί όπου αρχίζει η ελευθερία των άλλων, για να διασφαλίζεται έτσι η ελευθερία όλων και όχι μόνο μερικών, λ.χ. των καλύτερα προσαρμοσμένων, των τυχερότερων ή των ισχυρότερων ατόμων και ομάδων. Άλλωστε, ακόμη και οι πλέον φιλελεύθερες πολιτικές θεωρίες αναγνωρίζουν την ανάγκη οριοθέτησης της ελευθερίας μέσω του νόμου, ένεκα της διεύρυνσης και εμβάθυνσής της (όχι απαραίτητα χάριν κάποιας άλλης αξίας). Δεν είθισται να θεωρούμε ότι μια κοινωνία παύει να είναι φιλελεύθερη απλώς και μόνο επειδή διαθέτει σωφρονιστικό σύστημα, το οποίο στερεί την ελευθερία των καταδικασθέντων εγκληματιών. Οπότε, εύλογα θα αναμέναμε ανάλογη αντιμετώπιση και από το Κράτος του Θεού.

Ε.2. Εσωτερική ένταση μεταξύ των θεϊστικών πεποιθήσεων

Η ιδέα της διακοσμικής φαυλότητας του Plantinga φαίνεται prima facie να είναι ασύμβατη με ορισμένες βασικές θεϊστικές θέσεις σχετικά με την κοσμική και την ανθρώπινη κατάσταση. Πιο συγκεκριμένα, βρίσκεται σε ένταση με την παραδοχή της ύπαρξης του Παραδείσου, δηλαδή ενός κόσμου όπου κάποιοι ελεύθεροι ανθρώπινοι δρώντες (όντες ηθικά αψεγάδιαστοι) αιωνίως και αυτοβούλως θα πράττουν σωστά [rightly]. Επί τούτω, ο William Hasker[32] εύστοχα επισημαίνει:

> «[…] [Γ]ια τους λυτρωμένους του Παραδείσου θεωρείται εξίσου: τόσο ότι αυτοβούλως υπηρετούν και λατρεύουν τον Θεό, όσο και ότι δεν είναι ικανοί να αμαρτήσουν· αυτή η 'ευτυχής ανικανότητα' είναι αποτέλεσμα των δικών τους ελεύθερων επιλογών και κατά κανόνα δεν γίνεται αντιληπτή ως μια μείωση της ελευθερίας τους. Ωστόσο, τέτοιου είδους πράξεις, υπό την πολύ αυστηρή σημασία που απαιτεί η ελευθεροκρατική αντίληψη για την ελευθερία, δεν είναι ελεύθερες.»

---

31 Bobbio (2008): σσ. 237-249.

32 Hasker (1989): σ. 24.

Επίσης, ο Beebe[33] παρατηρεί:

> «[…] [Η] άποψη αυτή για τον Παράδεισο θέτει τις ακόλουθες σημαντικές προκλήσεις στη θέση του Plantinga: (i) Αν οι ένοικοι του Παραδείσου δεν διαθέτουν την ηθικώς σημαντική ελεύθερη βούληση και εντούτοις η ύπαρξή τους διαθέτει απροσμέτρητη αξία, τότε δεν φαίνεται να είναι δικαιολογημένο ότι ο Θεός στον κόσμο μας δημιούργησε ανθρώπινα άτομα που να διαθέτουν τη δυνατότητα να βιάζουν, να σκοτώνουν, να βασανίζουν, να κακοποιούν σεξουαλικώς και να διεξάγουν πυρηνικούς πολέμους. Αντιθέτως, φαίνεται ότι ο Θεός θα μπορούσε να είχε πραγματώσει όποια υπέρτερα αγαθά καθιστά δυνατά η ύπαρξη των ανθρώπινων ατόμων, δίχως να επιτρέψει την ύπαρξη των φρικτών περιπτώσεων κακού και δεινοπάθησης στον κόσμο μας. (ii) Αν το να διαθέτουμε ηθικώς σημαντική ελεύθερη βούληση είναι αναπόσπαστο/ουσιώδες κομμάτι της ανθρώπινης φύσης μας, τότε δεν φαίνεται πώς είναι δυνατόν οι εξιλεωμένοι άνθρωποι να χάνουν την ηθικώς σημαντική ελευθερία τους όταν πάνε στον Παράδεισο και παραταύτα να είναι οι ίδιοι [το ίδιο ανθρώπινοι] με πριν. (iii) Αν παρόλα αυτά, κόντρα σε ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως, οι ένοικοι του Παραδείσου διαθέτουν την ηθικώς σημαντική ελευθερία, τότε γίνεται φανερό ότι δεν είναι αδύνατο για τον Θεό να δημιουργήσει γνησίως ελεύθερα πλάσματα τα οποία θα πράττουν πάντα (εξ ανάγκης) σωστά [rightly].»

Έτσι, όμως, το φορτικό ερώτημα παραμένει: Γιατί ο Θεός δεν διάλεξε να δημιουργήσει έναν κόσμο W_4 στον οποίο να συμπεριλάβει αποκλειστικά εκείνους τους ελεύθερους δρώντες (ανθρώπινα άτομα) που αυτοβούλως σε κάθε περίπτωση θα έπρατταν σωστά (ή θα επέλεγαν ελεύθερα πάντα μόνο το καλό), εφόσον δεν φαίνεται να υπάρχει κάποια λογική αδυνατότητα στο σενάριο αυτό. Επιπλέον, λαμβάνοντας υπόψη ότι η ελευθεροκρατική αντίληψη για την ελεύθερη βούληση του Plantinga δεν επιτρέπει επιρροές από την ανθρώπινη φύση, το περιβάλλον, τον χαρακτήρα κτλ να έχουν καθοριστικό ρόλο πάνω στις ηθικώς σημαντικές ελεύθερες πράξεις, δηλαδή αποκλείει λογικά την ύπαρξη κάθε είδους 'καθοριστή' [determinant], π.χ. αίτιο/λόγο, συμβάν, παράγοντα, στοιχείο κ.ο.κ. αναφορικά με τις ελεύθερες πράξεις. Τότε δεν φαίνεται να υπάρχει κάποια λογική ή καν μεταφυσική αδυνατότητα στη δημιουργία του W_4. Άλλωστε όπως τονίζει ο Beebe:[34]

> «[…] [Σ]ύμφωνα με την ιουδαιοχριστιανική ιστορία για τον Αδάμ και την Εύα, το θέλημα του Θεού ήταν ότι στον Κήπο της Εδέμ θα κατοικούν σημαντικά ελεύθερα ανθρώπινα άτομα τα οποία πάντα [αυτοβούλως] θα υπακούν τις εντολές Του. Εάν, μάλιστα, ο Αδάμ και η Εύα είχαν ακολουθήσει το σχέδιο

33 Beebe (2016).

34 Ό.π.

του Θεού, τότε ο W_4 θα ήταν ο ενεργεία κόσμος.[35]»

Ο Mackie έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται ότι αν δεν είναι λογικά αδύνατο (αντιφατικό) το να επιλέξει ένας άνθρωπος αυτοβούλως το σωστό/καλό σε μία ή περισσότερες περιπτώσεις, τότε δεν μπορεί να είναι λογικά αδύνατο το να επιλέγει αυτοβούλως το σωστό σε κάθε περίπτωση[36]. Εφόσον, λοιπόν, είναι λογικά δυνατό ένας άνθρωπος να επιλέξει ελεύθερα το σωστό σε μία ή περισσότερες περιπτώσεις, τότε δεν μπορεί να είναι λογικά αδύνατο το να επιλέγει ελεύθερα το σωστό/καλό σε κάθε περίπτωση (πάντα). Έτσι, ο Θεός φαίνεται να είχε την καλύτερη εναλλακτική του να δημιουργήσει ελευθέρους δρώντες που αυτοβούλως σε κάθε περίπτωση πράττουν σωστά –δηλαδή να πραγματώσει αναμάρτητους ελεύθερους δρώντες[37]. Επιπλέον, στο "Miracle of Theism"[38] ο Mackie διατυπώνει την ακόλουθη βασική αντίρρηση εναντίον ειδικά της 10ης προκείμενης του βασικού απολογητικού επιχειρήματος[39] του Plantinga:

> «Μα πώς είναι δυνατόν όλες οι κτιστές-ατομικές-ουσίες να πάσχουν από διακοσμική φαυλότητα; Αυτή η λογική δυνατότητα [της διακοσμικής φαυλότητας] θα πραγματωνόταν μόνο εάν ο Θεός κατά τη δημιουργία οποιονδήποτε ελεύθερων δρώντων έρχονταν αντιμέτωπος με μια περιορισμένη γκάμα κτιστών ουσιών (έναν περιορισμένο αριθμό: λογικά δυνατών προσώπων) από την οποία θα έπρεπε να κάνει το σχετικό ξεδιάλεγμα –εφόσον επρόκειτο να δημιουργήσει ελεύθερους δρώντες. Τι να υποθέσουμε όμως για την εμφάνιση ενώπιον του Θεού αυτής της περιορισμένης γκάμας; Όπως έχω υποστηρίξει και αλλού [1955]: δεν είναι λογικά αδύνατο ακόμη και για ένα κτιστό πρόσωπο να δρα [αυτοβούλως] πάντα σωστά· επομένως η εικαζόμενη περιορισμένη γκάμα λογικά δυνατών προσώπων είναι λογικά ενδεχομενική [και όχι λογικά αναγκαία]. Αλλά πώς θα μπορούσαν να υφίστανται λογικά ενδεχομενικές καταστάσεις πραγμάτων, πριν από τη δημιουργία και την ύπαρξη οιωνδήποτε κτιστών όντων με ελεύθερη βούληση, τις οποίες κατόπιν θα έπρεπε ένας παντοδύναμος Θεός να αποδεχθεί και να ανεχθεί; Αυτή η εικασία απλούστατα είναι ασυνάρτητη. […] Ο Plantinga, λοιπόν, δεν έσωσε την υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση, αλλά κατέστησε πρόδηλη την αδυναμία της.»

Με άλλα λόγια, εδώ τίθεται εν αμφιβόλω η θεϊκή παντοδυναμία, αφού φαίνεται να περιορίζεται από κάτι πέραν των λογικών ορίων, δηλαδή επιπροσθέτως περιορίζεται μεταφυσικά από ένα ελάττωμα των κτιστών-ατομικών-ουσιών. Αλλά αυτό αποτελεί έναν αθέμιτο περιορισμό της θεϊκής δυνάμεως, δεδομένων των παραδοχών ότι ο

---

35 Ενν. ο κόσμος μας.

36 Mackie (1955): σ. 209.

37 Ό.π.: σσ. 208-9.

38 Ό.π. (1982): σ. 174.

39 Σύμφωνα με τη δική μου ανασυγκρότηση του εν λόγω επιχειρήματος και την αντίστοιχη αρίθμηση που όρισα άνωθι.

Θεός επίσης είναι τέλεια ελεύθερος και εκ του μηδενός δημιουργός-συντηρητής των πάντων –συμπεριλαμβανομένων φυσικά όλων των κτιστών ουσιών! Συνεπώς, μάλλον πλήττεται η παντοδυναμία του Θεού, αφού περιορίζεται από κάτι επιπλέον των λογικών ορίων.

Ε.3. Το δίλημμα για τη θεμελίωση της 'ελευθεροκρατικής' ελεύθερης βούλησης

Ο Plantinga στο "The Nature of Necessity"[40] σημειώνει ότι «[…] η πραγμάτωση ενός κόσμου W που να εμπεριέχει ηθικό καλό, δεν εναπόκειται αποκλειστικά στον Θεό, αλλά εξαρτάται επίσης και από το τι θα έκαναν τα σημαντικά ελεύθερα πλάσματα του W, εφόσον ο Θεός τα υλοποιούσε και τα τοποθετούσε εντός των καταστάσεων-συνθηκών του W». Εδώ, όμως, αναπόδραστα ανακύπτει το εξής κρίσιμο ερώτημα: Από τι ακριβώς εξαρτάται «το τι θα έκαναν» τα σημαντικά ελεύθερα πλάσματα του W, εφόσον ο Θεός τα υλοποιούσε και τα τοποθετούσε εντός των καταστάσεων-συνθηκών του W; Τι ακριβώς θα μπορούσε να είναι το θεμέλιο γι' αυτό;

Αν, από τη μία, «το τι θα έκαναν» εξαρτάται από τις συνθήκες που ισχύουν στον κόσμο W (υπό την έννοια ότι δεν υπάρχει κανένας εναλλακτικός κόσμος λ.χ. W′, όπου ισχύουν ταυτόσημες συνθήκες και τα εν λόγω πλάσματα πράττουν –ceteris paribus– διαφορετικά), τότε είναι κοσμο-εξαρτώμενο και κατ' επέκταση η ελευθερία τους δεσμεύεται –έστω εν μέρει– από τις συνθήκες (αληθοποιητικό πυρήνα) του W, δηλαδή είναι κοσμο-δεσμευμένη [world-bounded]. Αυτό, όμως, κατά την ελευθεροκρατική αντίληψη της ελευθερίας σημαίνει ότι τούτα τα πλάσματα δεν είναι ελεύθερα! Αφού τίποτα από το πλαίσιο συνθηκών εντός του οποίου λαμβάνει χώρα μια ελεύθερη επιλογή X δεν γίνεται/επιτρέπεται να (προ)καθορίσει το αποτέλεσμα αυτής της X. Αν, από την άλλη, «το τι θα έκαναν» κάποια σημαντικά ελεύθερα πλάσματα δεν είναι κοσμο-εξαρτώμενο [world-dependent], δεδομένου ότι σε λογικά δυνατούς κόσμους με ταυτόσημες συνθήκες πράττουν –ceteris paribus– διαφορετικά, τότε ο Θεός θα μπορούσε να διαλέξει μόνο τα ελεύθερα πλάσματα που γνωρίζει εκ των προτέρων ότι θα κάνουν αυτοβούλως πάντα αποκλειστικά το σωστό και να στελεχώσει έναν κόσμο αποκλειστικά με τέτοια (παγκόσμια αγιότητα). Εφόσον όχι μόνο «φυσικά είναι [αποκλειστικά] στο χέρι του Θεού το να μην δημιουργήσει καθόλου ελεύθερα πλάσματα», αλλά επίσης και το ποια από αυτά να δημιουργήσει. Να τονιστεί εδώ ότι δεν χρειάζεται αυτή η εικαζόμενη 'παγκόσμια αγιότητα' να αληθεύει, να θεωρείται ότι είναι αληθής ή έστω να είναι ευλογοφανής˙ δεν χρειάζεται καν να είναι περισσότερο πιθανή από τη 'διακοσμική φαυλότητα', αλλά αρκεί και μόνο να είναι λογικά δυνατή (μη-αντιφατική) ως εικασία! Οτιδήποτε άλλο θα συνιστούσε απαράδεκτο περιορισμό της θεϊκής παντοδυναμίας.

Άρα, η υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση του Plantinga προκειμένου να είναι εσωτερικά συνεπής, πρέπει να αντιμετωπίσει την εξής αποκλειστική διάζευξη: είτε

40 Plantinga (1974a): σ. 190.

να ακυρώσει την ελεύθερη βούληση των κτιστών πλασμάτων (τουλάχιστον όπως νοηματοδοτείται από τον Plantinga, δηλαδή στην ελευθεροκρατική ερμηνεία της), είτε να περιορίσει αθέμιτα την παντοδυναμία του Θεού. Όμως, όπως και να έχει (ό,τι και να απεμπολήσει από αυτά τα δύο), αποτυγχάνει στο βασικό της στόχο, αφού δεν καταφέρνει να δείξει ότι το επίμαχο σύνολο αποφάνσεων είναι αμοιβαία συνεπές. Ωστόσο, από την αποτυχία αυτή δεν προκύπτει απαραίτητα ότι επιτυγχάνει το παραγωγικό επιχείρημα από το κακό του Mackie (ΜΠΕΚ) αφημένο ως έχει –παρόλο που η κριτική του Plantinga στηριζόμενη στην ιδέα της διακοσμικής φαυλότητας είναι σχεδόν σίγουρα ασυνεπής, επειδή οι βασικές προκείμενες (συνδετικές παραδοχές) του ΜΠΕΚ μπορούν να απορριφθούν δίχως σημαντικό θεωρητικό κόστος για το μονοθεϊστικό κοσμοείδωλο.

ΣΤ. Αντιρρήσεις εναντίον της υπεράσπισης από την ελεύθερη βούληση του 'ανοιχτού θεϊσμού' (ΥΕΒΑ)

Σύμφωνα με τον Graham Oppy[41], η υπόθεση ότι ο (παντοδύναμος, παντογνώστης και πανάγαθος) Θεός δημιουργεί ένα σύμπαν στο οποίο υπάρχουν ανθρώπινοι δρώντες που διαθέτουν την ελευθεροκρατικά νοούμενη ελεύθερη βούληση, αντιμετωπίζει ανυπέρβλητες δυσκολίες· εκτός κι αν 'ΑΘ': «ο Θεός έχει αρκετά περιορισμένη γνώση σχετικά με το μέλλον του σύμπαντος του οποίου ο Ίδιος προκάλεσε την ύπαρξη –διότι δεν υπάρχει εκ των προτέρων γνώση για το πώς θα εκτυλιχτεί στο συγκεκριμένο σύμπαν το τυχαίο ή/και η αιτιότητα του ελεύθερου δρώντος [agent causation]». Με άλλα λόγια, μόνο εάν ο Θεός δεν προγνωρίζει ποια από τα μελλοντικά ενδεχόμενα[42] θα πραγματωθούν (π.χ. τα ενεργεία αποτελέσματα της ανθρώπινης ελευθερίας) είναι λογικά δυνατό για τους ανθρώπινους δρώντες να τελέσουν ελεύθερες –κατά την ελευθεροκρατική αντίληψη– πράξεις.

Υπό τον όρο ότι η άνωθι παραδοχή (ΑΘ) γίνεται δεκτή, τότε η υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση του Plantinga θα μπορούσε να έχει καλύτερη τύχη όσον αφορά την εσωτερική της συνέπεια και την άμυνά της έναντι ανασκευών που στηρίζονται στη βασική αντίρρηση του Mackie (ότι είναι λογικά δυνατό ο Θεός να πραγματώσει ελεύθερους δρώντες που να πράττουν αυτοβούλως πάντα το σωστό)[43]. Η εν λόγω παραδοχή επίσης είναι και αυτό που αδρομερώς διαφοροποιεί τον αποκαλούμενο 'ανοιχτό θεϊσμό' [Open theism] από τον 'κλασικό θεϊσμό' [Classical theism], τουτέστιν ενώ ο πρώτος την καταφάσκει ο δεύτερος την αρνείται. Κατ' επέκταση, για τον ανοιχτό θεϊσμό η μοίρα του σύμπαντος είναι ακαθόριστη (μη-προδιαγεγραμμέ-

41 Oppy (2014a): σ. 268.

42 Future contingents.

43 Ό.π. (2004)˙ (2006): σσ. 281-9.

νη) ή τουλάχιστον τοπικά (εν μέρει) υπάρχει ένα ανεξάλειπτο ιντερμινιστικό στοιχείο (λ.χ. σαν την παρέκκλιση των ατόμων του μικροεπιπέδου στην επικούρεια φυσική φιλοσοφία)· εξ ου και η παγκόσμια ιστορία θεωρείται μια ανοιχτού-τύπου διαδικασία (γίγνεσθαι) όπου οι ανθρώπινοι δρώντες (ατομικά και συλλογικά) διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην εξέλιξή της. Έτσι, ο καθορισμός του αποτελέσματος της ενθάδε σύγκρουσης μεταξύ του γήινου Καλού και Κακού εναπόκειται στους ανθρώπους και επομένως η ηθική υφή του κόσμου μας (όποια κι αν είναι τελικά) αποτελεί δημιούργημα πρωτίστως της ανθρωπότητας.

Ωστόσο, η θέση αυτή του ανοιχτού θεϊσμού σχετικά με την αδυνατότητα πρόγνωσης από τον Θεό κάποιων μελλοντικών ενδεχομένων [future contingents], παράγει σημαντικά προβλήματα. Πρώτον, περιορίζει τη θεϊκή παντογνωσία, σημείο που είναι εξαιρετικά αμφιλεγόμενο. Δεύτερον, παρουσιάζει τον Θεό ως έναν ριψοκίνδυνο κυβευτή, αφήνοντάς τον έτσι έκθετο στον καταλογισμό σοβαρής αμέλειας και επιπολαιότητας για το ηθικώς απαράδεκτο ρίσκο που έλαβε κατά τη δημιουργία του κόσμου μας. Και τρίτον, από μεταφυσική σκοπιά η κοσμοθεωρία του ανοιχτού θεϊσμού μάλλον κοστίζει τα ακόλουθα:

1. Η περιοριστική αντίληψη του ανοιχτού θεϊσμού για τη θεία πρόγνωση είναι ασύμβατη με τη σκληρή εκδοχή της Αρχής του Επαρκούς Λόγου (ΑΕΛ), και κατ' επέκταση σημαίνει την εγκατάλειψη όλων των κοσμολογικών επιχειρημάτων υπέρ της υπάρξεως θεού που προϋποθέτουν μια σκληρή ερμηνεία της ΑΕΛ. Εφόσον, η εκτύλιξη του κοσμικού μέλλοντος εξαρτάται και από κάτι άλλο πέραν της θεϊκής βουλήσεως: από την άσκηση της ανθρώπινης ελευθερίας και εγγενώς τυχαία συμβάντα. Έτσι, παράγοντες όπως το τυχαίο και το απρόβλεπτο εμφιλοχωρούν στο Σχέδιο του Θεού (δεδομένου ότι τουλάχιστον κάποια μελλοντικά ενδεχόμενα θεωρούνται μη γνώσιμα εκ των προτέρων), πράγμα που στην καλύτερη περίπτωση σημαίνει εκτεταμένη ανάγκη για πιθανοκρατικές-ανοιχτές εξηγήσεις. Συνεπώς, μόνο μια χαλαρή εκδοχή της ΑΕΛ μπορεί να επιβιώσει.

2. Ο ανοιχτός θεϊσμός φαίνεται να είναι ασύμβατος με τον ανσελμικό ορισμό του Θεού ως «κάτι-μεγαλύτερο-του-οποίου-δεν-μπορεί-να-νοηθεί»[44]· και κατ' επέκταση σημαίνει την εγκατάλειψη των οντολογικών επιχειρημάτων υπέρ της υπάρξεως θεού που προϋποθέτουν τον συγκεκριμένο ορισμό. Επειδή: (α) Ο Θεός εντάσσεται κραταιά μέσα στον δικό μας χρονικό ορίζοντα (παρελθόν, παρόν, μέλλον) με συνέπεια να υπονομεύεται το αχρονικό ή υπερχρονικό status Του. (β) Η γνώση του Θεού θεωρείται τώρα μεταβαλλόμενη και εξαρτώμενη από τον χρόνο, αφού, κατά τον ανοιχτό θεϊσμό, ο Θεός δύναται να γνωρίσει το αποτέλεσμα της αιτιότητας του ελεύθερου δρώντος

44 Anselm (Proslogion: κ. 2-5).

(agent causation) *μόνο a posteriori* –παρόλο που παραδοσιακά η θεϊκή γνώση θεωρείται *αμετάβλητη* και *αιώνια* (υπεριστορική), ήτοι *απόλυτη* (με τη σκληρή σημασία της λέξης). (γ) Η έννοια του Θεού ως μοναδικού-τέλειου γνώστη δεν μπορεί να διατηρηθεί. Από τα άνωθι (α, β, γ), λοιπόν, συνάγεται ότι ο 'ανοιχτός θεϊσμός' [Open theism] και ο 'θεϊσμός του τελειότατου όντος' [Perfect-being theism] τελούν σε ριζική ασυμφωνία.

Αναλυτικότερα, ένα ον Χ που υπάρχει τώρα, έστω 'Τ1' (2018), δεν μπορεί να γνωρίζει τουλάχιστον κάποια μελλοντικά ενδεχόμενα (π.χ. τα αποτελέσματα της σημαντικής ανθρώπινης ελευθερίας το 2038). Ωστόσο, μπορούμε να νοήσουμε ένα ον Χ′ τελειότερο από το Χ, το οποίο Χ′ είναι το ον που θα υπάρχει στο τέλος της παγκόσμιας ιστορίας, έστω 'Τ3', και θα έχει μεγιστοποιήσει τη γνώση του. Εάν, λοιπόν, μπορούμε να νοήσουμε το Χ′ που επιστημικά υπερέχει του Χ, τότε ο Θεός είναι το Χ′ και όχι το Χ, ωστόσο τώρα, δηλαδή στην Τ1, είτε δεν υπάρχει το Χ′ είτε δεν ταυτίζεται με το Χ. Από τη μία, ό,τι κι αν από τα δύο ισχύει, το Χ δεν είναι το τελειότερο νοήσημο ον [greatest conceivable being]· από την άλλη, όμως, κατά την αντίληψη του ανοιχτού θεϊσμού σχετικά με τη θεία πρόγνωση, το Χ είναι ο Θεός. Συνεπώς, ο Χ θεός του ανοιχτού θεϊσμού δεν είναι ο ίδιος με τον ανσελμικό θεό Χ′. Με άλλα λόγια, μπορούμε να νοήσουμε ένα ον Χ′ 'μεγαλύτερο' από αυτό που υπάρχει τώρα, και είναι εκείνο που στο πέρασμα του χρόνου θα έχει μεγιστοποιήσει τις γνώσεις του, αφού στο υποθετικό τέλος/τέρμα της ανθρώπινης ιστορίας μπορεί να νοηθεί ένα επιστημικά ανώτερο (μεγαλύτερο) ον. Ένας διά βίου μαθητευόμενος θεός [lifelong learner] δεν γίνεται να θεωρείται τέλειος γνώστης [perfect knower], αφού πόσο εύλογος θα φαίνονταν ένας αντίστοιχος ισχυρισμός για τη θεϊκή παντοδυναμία, ότι δηλαδή ο Θεός συν τω χρόνω αυξάνει την ήδη τέλεια δύναμή του (π.χ. πηγαίνοντας γυμναστήριο, πίνοντας νέκταρ ή παίρνοντας θεία αναβολικά…); Διότι κάτι που επιδέχεται βελτίωση (λ.χ. υπό της έννοια της γνωσιακής προόδου) μαρτυρά κάποια έλλειψη –δεν είναι το τελειότατο αλλά δύναται να ανελιχθεί βαθμιαία και να γίνει τέτοιο: με την πάροδο του χρόνου και τη μεσολάβηση ποικίλων και πολλαχώς εννοουμένων εξελικτικών σταδίων τελειοποιείται εις το διηνεκές. Ωστόσο, αυτός είναι ένας θεός διαρκώς καθ' οδόν, πράγμα που σηματοδοτεί μια αλλαγή παραδείγματος, δηλαδή την αποχώρηση από το κλασικό μεταφυσικό πλαίσιο του 'θεϊσμού του τελειότατου όντος' [Perfect-being theism] –όπου η οντολογική κατηγορία του Είναι κατέχει το πρωτείο- και μετάβαση προς έναν 'διαδικασιακό θεϊσμό' [Process theism] –με το πρωτείο να παραχωρείται αντίστοιχα στο Γίγνεσθαι.

Από τη μία, το να γνωρίζει κάποιος με απόλυτη βεβαιότητα (μη-πιθανοκρατικά) τα αποτελέσματα ορισμένων ελεύθερων πράξεων πριν αυτές να επιτελεστούν, δεν είναι λογικά αδύνατο με την ίδια έννοια που είναι οι 'τετράγωνοι κύκλοι' ή οι 'παντρεμένοι εργένηδες' –καθότι δεν συνιστά αντίφαση εν τοις όροις. Αλλά απαιτούνται περαιτέρω παραδοχές, ορισμένες από τις οποίες είναι πολύ αμφιλεγόμενες, όπως: (1) η άρνηση ότι υπάρχουν αληθείς αντιγεγονικότητες της ελευθερίας (ένα θέμα που φιλοσοφικά είναι εξαιρετικά διαφιλονικούμενο)˙ (2) η αποδοχή της ασυμμετρίας μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος˙ και (3) η άρνηση ότι η αμφίδρομη/αναδρομική αιτιότητα είναι

λογικά δυνατή[45]. Αλλά, ακόμη κι αν η εκ των προτέρων γνώση (πρόγνωση) των αποτελεσμάτων του ανθρώπινου ελεύθερου πράττειν αποδειχθεί λογικά αδύνατη, τότε μόνο από αυτό δεν συνεπάγεται αυτομάτως ότι ο Θεός δεν διαθέτει πρόγνωση των μελλοντικών ενδεχομένων, διότι μπορεί απλά να μην διαθέτουν οι άνθρωποι την επίμαχη ελευθερία, δηλαδή να μην είναι ελεύθεροι με τη σκληρή ελευθεροκρατική ερμηνεία της ελεύθερης βούλησης.

Από την άλλη όμως, ο ανοιχτός θεϊσμός αφενός φαίνεται να συμφιλιώνει καλύτερα τη θεϊκή παντογνωσία με την ανθρώπινη ελευθερία (λόγω της εύρωστης 'ανοιχτότητας' του μέλλοντος). Και αφετέρου, μάλλον απαντά επαρκέστερα στο ακανθώδες ερώτημα: «γιατί ο Θεός δεν πραγμάτωσε εκείνους μόνο τους άγιους δρώντες που θα έπρατταν αυτοβούλως πάντα σωστά;» Επειδή ο Θεός δεν μπορούσε να (προ)γνωρίζει τα αποτελεσμάτων των ελεύθερων πράξεων πριν αυτές να επιτελεστούν –καθότι λογικά αδύνατο.

Ο Mackie οξυδερκώς συνοψίζει τα περισσότερα από τα παραπάνω στο "The Miracle of Theism":[46]

> «Αν ο Θεός δεν γνωρίζει τα μελλοντικά ενδεχόμενα, και συγκεκριμένα δεν γνωρίζει τι ελεύθερες επιλογές θα κάνουν οι ανθρώπινοι δρώντες, τότε έπεται ότι το 1935, παραδείγματος χάρη, δεν γνώριζε πολλά παραπάνω απ' όσα εμείς σχετικά με τα καταστροφικά γεγονότα που θα λάμβαναν χώρα στη διάρκεια της εικοσαετίας μέχρι το 1955, και ομοίως δεν γνωρίζει πολλά παραπάνω απ' όσα εμείς τώρα γνωρίζουμε σχετικά με τα επόμενα είκοσι χρόνια. Αλλά ένας τέτοιος περιορισμός της γνώσης του Θεού συμπαρασύρει τον σοβαρό και ουσιαστικό περιορισμό της δύναμής Του [αφού κατά μία έννοια η γνώση είναι δύναμη]. Επιπλέον, αυτή η [περιοριστική] προσέγγιση υποχρεώνει τον θεϊστή να βάλει για τα καλά τον Θεό μέσα στον χρόνο [δικό μας χρονικό ορίζοντα]. […] Έτσι ο θεϊστής δεν μπορεί χωρίς αντίφαση να αξιώνει για τον Θεό υπερχρονική ύπαρξη και υπερχρονική γνώση. Αυτό ενδεχομένως […] προσφέρει κάποια πλεονεκτήματα: κάνει τα πράγματα πιο ενδιαφέροντα για τον Θεό και εξαλείφει το απόλυτο μυστήριο σχετικά με την υπερχρονική ύπαρξη και δράση. Ωστόσο, έτσι εγκαταλείπεται ένα σημαντικό μέρος της θρησκευτικής εικόνας. […] Αν και σύμφωνα με αυτήν την [περιοριστική] αντίληψη ο Θεός δεν μπορούσε να γνωρίζει εκ των προτέρων τι πράγματι θα έκαναν ο Αδάμ, η Εύα και ο Σατανάς εφόσον τους πραγμάτωνε, ωστόσο σίγουρα ήταν σε θέση να ξέρει τι θα μπορούσαν ενδεχομένως να κάνουν, το οποίο είναι συμβατό ακόμη και με την ακραιφνή ελευθεροκρατία. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε ο Θεός με το να πάρει το ρίσκο να πραγματώσει τον Σατανά, στοιχημάτισε κυριολεκτικά με τον Διάβολο. Είναι πράγματι η ελευθερία του Σατανά να**

45 Zagzebski (1991).

46 Mackie (1982): σσ. 175-6.

> κάνει απρόβλεπτες επιλογές τόσο μεγάλο καλό που υπεραντισταθμίζει ένα τέτοιο ρίσκο;»

Τέλος, παραπέμπουμε ξανά στην αρκετά πειστική αναλογία μεταξύ των βιολογικών γονέων και του Θεού που χρησιμοποιεί ο Graham Oppy:[47]

> «[…] Ακόμη κι αν το σύμπαν μας είναι –από κάποια άποψη– ιντετερμινιστικό, φαντάζει λίγο-πολύ αναπόφευκτο ότι κάτι σαν το «υπάρχει φρικτή δεινοπάθηση στο σύμπαν μας εξαιτίας του ανθρώπινου πράττειν και υπάρχει φρικτή δεινοπάθηση στο σύμπαν μας που δεν οφείλεται στο ανθρώπινο πράττειν» θα γίνονταν αληθές [εφόσον το πραγμάτωνε ο Θεός]. Φαίνεται αρκετά επιτακτικό να θεωρήσουμε: ότι αν οποιοιδήποτε σώφρονες βιολογικοί γονείς διαπίστωναν ότι ήταν σχεδόν σίγουρο ότι αν έκαναν παιδί, εκείνο επρόκειτο να βιαστεί, να βασανιστεί και να φονευθεί πριν την ηλικία των δύο ετών, τότε αυτοί οι γονείς θα επέλεγαν να μην έχουν βιολογικό παιδί.»

Πώς, τότε, μπορεί να θεωρηθεί ηθικά αποδεκτό για τον Θεό το πάρει το ρίσκο το να επιλέξει να έχει πάμπολλα παιδιά ενώ ήταν σχεδόν σίγουρος ότι αναπόφευκτα αρκετά από αυτά διατρέχουν σοβαρό κίνδυνο να βιαστούν, να βασανιστούν και να φονευθούν πριν την ηλικία των δύο ετών;

Ζ. Γενικά συμπεράσματα

Από την επαναξιολόγηση των αντιμαχόμενων εγχειρημάτων μπορούν να συναχθούν τα ακόλουθα γενικά συμπεράσματα: (1) Το παραγωγικό επιχείρημα από το κακό του Mackie (ΜΠΕΚ) αφημένο ως έχει δεν είναι ορθό, επειδή τουλάχιστον μία από τις βασικές του προκείμενες είναι προδήλως εσφαλμένη (για θεϊστές και μη). (2) Η υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση του Plantinga (ΥΕΒ) στην καθιερωμένη διατύπωσή της είναι ανεπιτυχής, επειδή είναι εσωτερικά ασυνεπής, μολονότι ο Plantinga κατάφερε με την κριτική του να ανασκευάσει το ΜΠΕΚ. (3) Η βασική αντίρρηση του Mackie εναντίον της ΥΕΒ είναι καθοριστική. (4) Επομένως, παρόλο που η ΥΕΒ είναι ανεπιτυχής, αυτό δεν σημαίνει αυτομάτως ότι το ΜΠΕΚ είναι επιτυχές, αμφότερα τα εγχειρήματα αποτυγχάνουν στον βασικό τους στόχο· όμως, παρόλα αυτά, μπορούν να χαρακτηριστούν ως 'χρήσιμες αποτυχίες', επειδή εκλέπτυναν φιλοσοφικά το διάλογο γύρω από το παλαιό θεολογικό-φιλοσοφικό πρόβλημα του κακού. (5) Η αναδιατυπωμένη υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση του ανοιχτού θεϊσμού μοιάζει περισσότερο συνεκτική, αλλά είναι εξίσου ανεπιτυχής. (Συνεπώς, το κλασικό εμπρόσωπο μονοθεϊστικό κοσμοείδωλο δεν φαίνεται να παρέχει κάποια ηθικώς επαρκή απάντηση στο πρόβλημα του κακού, εκτός ίσως από την πιθανώς αποτελεσματική

47 Oppy (2017): σσ. 58-9.

‘αμυντική κίνηση/στάση’ που εκπορεύεται από μερικές συνιστώσες του σκεπτικιστικού θεϊσμού –ένα θέμα, όμως, που δεν εξετάστηκε εδώ)[48.] (6) Άρα, μάλλον είναι καιρός η κρατούσα φιλοσοφική άποψη αναφορικά με την αξιολόγηση της υπεράσπισης από την ελεύθερη του Plantinga και την τύχη του λογικού προβλήματος του κακού στον 21ο αιώνα να αναθεωρηθεί.

48 Για μια σύντομη εξέταση του συγκεκριμένου θέματος αλλά και μια πληρέστερη πραγμάτευση όλων των ζητημάτων που θίχτηκαν ακροθιγώς στην παρούσα μελέτη, βλ. τα οικεία κεφάλαια στη μεταπτυχιακή-διπλωματική εργασία μου: Σιλβέστρος, Π. 2018. *John L. Mackie και Alvin Plantinga: Το πρόβλημα του κακού και η υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση*. Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία (επιβλέπων καθηγητής: Φ. Παιονίδης).

Βιβλιογραφία

Adams, M.R. "Plantinga on the Problem of Evil," στο *Alvin Plantinga (Profiles),* επ. Tomberlin, J.E. & van Inwagen, P, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985, σσ. 225–255.

Beebe, R.J. "Logical Problem of Evil", στο *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, επ. J. Fieser & B. Dowden, Martin: University of Tennessee at Martin, 2016. http://www.iep.utm.edu/evil-log/. (Πρόσβαση 2017).

Bishop, J. & Perszyk, K. "The normatively relativised logical argument from evil", στο *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 70, No. 2, Οκτώβριος, 2011, σσ. 109-126.

Davies, B. *An introduction to the Philosophy of Religion*, UK: OUP, 1993.

Gale, M.R. "The deductive argument from evil", στο *On the nature and existence of God* (1991). New York: Cambridge University Press, 1996, σσ. 98-178.

Gale, M.R. "Evil and Alvin Plantinga", στο *Alvin Plantinga*, επ. Deane-Peter Baker, Cambridge University Press, 2007, σσ. 48-70.

Hasker, W. *God, Time, and Knowledge.* New York: Cornell University Press, 1989.

Hasker, W. "All too skeptical theism", στο *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 68, No. 1/3, Special Volume on the Occasion of the 40th Anniversary of this Journal, Springer, Δεκέμβριος, 2010, σσ. 15-29.

Hume, D. *Διάλογοι για τη φυσική θρησκεία*, μτφ. Χ. Γρηγορίου & Κ. Γούλα. Αθήνα: Νήσος, 2012.

Leftow, B. *God and Necessity*, Oxford University Press, 2012.

Le Poidevin, R. *Arguing for Atheism: An introduction to the philosophy ofreligion,* UK: Routledge, 1996.

Leslie, A. "The Problem of Evil", στο *Rational Realm*, 12, 28 Ιουλίου 2015. www.rationalrealm.com/philosophy/metaphysics/problem-of-evil.html. (Πρόσβαση 2019).

Mackie, L.J. "Evil and Omnipotence", στο *Mind,* 64, 1955, σσ. 200-212.

Mackie, L.J. "Theism and Utopia", στο *Philosophy*, Vol. 37, No. 140, New York: Cambridge University Press (on behalf of Royal Institute of Philosophy), Απρίλιος 1962, σσ. 153-158.

Mackie, L.J. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford: Clarendon, 1982.

McCloskey, J.H. "God and Evil", στο *The Philosophical Quarterly*, Vol. 10, No. 39, Απρίλιος 1960, σσ. 97-114.

Oppy, G. "Arguments from Moral Evil", στο *International Journal for Philosophy of Religion*, 56 (2/3), 2004, σσ. 59-87.

Oppy, G. *Arguing about Gods,* New York: Cambridge University Press, 2006.

Oppy, G. "Natural theology", στο *Alvin Plantinga (Contemporary Philosophy in Focus)*, επ. Deane-Peter Baker, New York: Cambridge University Press, 2007, σσ. 15-47.

Oppy, G. "Conflicting Worldviews", στο *The Philosophers' Magazine,* 59, 4th Quarter, 2012, σσ. 90-94.

Oppy, G. *The Best Argument against God*, UK: Palgrave Macmillan, 2013.

Oppy, G. *Describing Gods: An investigation of divine attributes*, UK: Cambridge University Press, 2014a.

Oppy, G. *Reinventing Philosophy of Religion: An Opinionated Introduction,* UK: Palgrave Macmillan, 2014b.

Oppy, G. "Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences", στο *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, επ. C. Meister & P.K. Moser, UK: Cambridge University Press, 2017, σσ. 45-64.

Plantinga, A. *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.

Plantinga, A. *The Nature of Necessity,* Oxford: Clarendon Press, 1974a.

Plantinga, A. *God, Freedom and Evil*, New York: Harper & Row, 1974b.

Plantinga, A. "Self-Profile", στο *Alvin Plantinga (Profiles)*, επ. J.E. Tomberlin, & P. van Inwagen, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985a, σσ. 3–97.

Plantinga. A. "Reply to Robert M. Adams", στο *Alvin Plantinga (Profiles)*, επ. J.E. Tomberlin, & P. van Inwagen, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985b, σσ. 371–82.

Plantinga, A. "On Ockham's Way Out", στο *Faith and Philosophy,* 3, 1986, σσ. 235-269.

Plantinga, A. "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'", στο *Christian Faith and the Problem of Evil*, επ. P. van Inwagen, 2004.

Plantinga, A. "Transworld Depravity, Transworld Sanctity, and Uncooperative Essences", στο *Philosophy and Phenomenological Research*, 78, 2009, σσ. 178-191.

Plantinga, A. "Law, Cause, and Occasionalism", στο *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*, επ. Bergmann και Brower, 2016.

Rea, M.C. "Skeptical Theism and the 'Too Much Skepticism' Objection", στο *The Blackwell Companion to The Problem of Evil,* επ. McBrayer, J.P. & Howard-Snyder, D, UK: Wiley, 2013, σσ. 482-506.

Rowe, W. "The evidential argument from evil: A second look", στο *The Evidential Argument from Evil*, επ. Howard-Snyder, D, Indiana: Indiana University Press, 1996, σσ. 262-85.

Rowe, W. "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", στο *Nous*, 35, No. 2, Wiley, Ιούνιος, 2001, σσ. 297-303.

Sennett, J.F. "The Free Will Defense", στο *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader,* επ. Sennett, J.F, USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998.

Σιλβέστρος, Π. *John L. Mackie και Alvin Plantinga: Το πρόβλημα του κακού και η υπεράσπιση από την ελεύθερη βούληση*, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, 2018. (Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία (επιβλέπων καθηγητής: Φ. Παιονίδης). ikee.lib.auth.gr/record/297920 & www.openarchives.gr/aggregator-openarchives/edm/IKEE_AUT/000097-_297920.

Speak, D. "Free Will and Soul-Making Theodicies", στο *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, McBrayer, επ. J.P. & Howard-Snyder, D., UK: Wiley, 2013, σσ. 205-221.

Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon, 1998.

Swinburne, R. *The Existence of God* (1979), Oxford: Clarendon, 20042.

Tooley, M. "The Problem of Evil", στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, επ. E.N. Zalta, Fall Edition, 2015.
plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/. (Πρόσβαση 2017).

Trakakis, N. "The Evidential Problem of Evil" στο *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. www.iep.utm.edu/evil-evi/. (Πρόσβαση 2017).

Trakakis, N. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*, Dordrecht: Springer, 2007.

Wainwright, W. "Freedom and Omnipotence", στο *Nous*, 2, 1968, σσ. 293-301.

Wilks, I. "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism", στο *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, επ. McBrayer, J.P. & Howard-Snyder, D., UK: Wiley, 2013, σσ. 458-467.

Zagzebski, L. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York: Oxford University Press, 1991.

Zagzebski, L. "Foreknowledge and Free Will", στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), (επ.) E.N. Zalta , 2017. plato.stanford (forthcoming).

In Marx's Laboratory: Constructing the Method of Abstraction in Marx's *Capital*

Yorgos Karagiannopoulos

Department of Philosophy and History of Science, University of Athens

Abstract: This paper tries to reconstruct the method according to which concepts of the *Capital* are developed and justified. The name of the method is taken from the Preface of *Capital* in which "the power of abstraction" is supported. Due to this, we attempt to construct the *method of abstraction*. For this purpose, abstraction is first presented as a mental tool. After a brief explanation of abstraction, a rule is formed in order to recognize which abstractions, created by the mind, are relevant and which are not. Applying the rule we acquire the relevant abstractions which follow the "method of abstraction". This is our hypothesis. Subsequently we examine if this hypothesis can be confirmed in the case of *Capital*.

Examining the abstractions imported by Marx, we observe a network of encapsulated abstractions. The one abstraction comes after the other and so they are interdepended. The inquire reveals that the first network breaks to two. The examination of differences and similarities of these two networks gives us the basic characteristics of Marx's methodology. With that a critical presentation of the so-called dialectics is attempted.

In this paper we claim two things. The first one is of marxological character, the second one is related to the philosophy of science. At first, we try to make a clear and coherent reconstruction of Marx's method in *Capital*. This comes in contrasts with the so-called dialectics which usually are clouded. Secondly, we try to present a scientific method which is useful to science in a broader sense.

Στο Εργαστήριο του Μαρξ: Χτίζοντας το νοητικό εργαλείο της Αφαίρεσης

Γιώργος Καραγιαννόπουλος

Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Περίληψη: Το υπάρχον είναι μια προσπάθεια να ανασυγκροτηθεί η μέθοδος σύμφωνα με την οποία αναπτύσσονται και αιτιολογούνται οι έννοιες στο *Κεφάλαιο*. Το όνομα της μεθόδου είναι παρμένο από τον Πρόλογο του προαναφερμένου έργου στο οποίο υποστηρίζεται «η δύναμη της αφαίρεσης». Με αφορμή αυτή τη διατύπωση, επιχειρείται η κατασκευή της *αφαιρετικής μεθόδου*. Για το σκοπό αυτό παρουσιάζεται η αφαίρεση γενικά ως νοητικό εργαλείο. Αφού εξηγηθεί τι είναι η αφαίρεση, χτίζεται ένας κανόνα που θα αναγνωρίζει τι υπόκειται στην αφαιρετική μέθοδο. Αν υπόκειται στη θεωρία, τότε το υπό εξέταση αντικείμενο ακολουθεί την «αφαιρετική μέθοδο». Αυτή είναι η υπόθεσή μας. Στη συνέχεια εξετάζουμε αναλυτικά αν αυτή η υπόθεση μπορεί να επιβεβαιωθεί στην περίπτωση του *Κεφαλαίου*.

Κατά την εξέταση των αφαιρέσεων που εισάγει ο Μαρξ, παρατηρούμε ότι δημιουργείται ένα δίκτυο ενθυλακωμένων αφαιρέσεων. Η μία αφαίρεση φέρνει την άλλη και έτσι αλληλεξαρτώνται. Η έρευνα αποκαλύπτει ότι το πρώτο δίκτυο χωρίζεται σε δύο. Η εξέταση των διαφορών και ομοιοτήτων των δύο αυτών δικτύων, μάς δίνει τα βασικά χαρακτηριστικά της μαρξιστικής μεθοδολογίας. Μαζί με αυτό επιχειρείται μια κριτική επισκόπηση της λεγόμενης διαλεκτικής.

Το αίτημα της εργασίας είναι διπλό. Το ένα είναι μαρξολογικού χαρακτήρα, το άλλο σχετίζεται με τη φιλοσοφία της επιστήμης. Αρχικά, φιλοδοξεί να είναι μια καθαρή και συνεκτική ανασυγκρότηση της μαρξικής μεθόδου στο *Κεφάλαιο*. Αυτό αντιτίθεται στην λεγόμενη διαλεκτική μέθοδο που είναι συνήθως συσκοτιστική. Δεύτερον, φιλοδοξεί να παρουσιάσει μια επιστημονική μέθοδο που να είναι χρήσιμη γενικά για την επιστήμη.

60

1. Είσοδος: Τι είναι και τι θέλει η αφαίρεση;

Όταν λέμε «αφαίρεση» μπορεί να εννοούμε δύο πράγματα. Αφενός, η αφαίρεση μπορεί να είναι μια *νοητική διαδικασία*, αφετέρου μπορεί να είναι μια *έννοια/ιδέα*.[1] Στην πρώτη περίπτωση μιλάμε για την διαδικασία που εκτελεί ο νους κατά την οποία απομονώνει στοιχεία από το εξωτερικό περιβάλλον. Στη δεύτερη εννοούμε το *αποτέλεσμα* αυτής της διαδικασίας στην κατασκευή μιας ιδέας. Στην πρώτη περίπτωση μιλάμε για κάτι δυναμικό, για ένα ενέργημα στη δεύτερη για κάτι στατικό, για ένα προϊόν. Το «πώς ο νους διεξάγει αυτή τη διαδικασία» και το «τι είναι αυτή η διαδικασία» είναι ζήτημα της ψυχολογίας και δεν θα το διαπραγματευτούμε εδώ. Αντίθετα, το «τι είναι αυτή η αφαίρεση» άπαξ και δημιουργηθεί, δηλαδή τι λειτουργίες έχει, ποια είναι τα χαρακτηριστικά της και πώς μπορούμε να τη χρησιμοποιήσουμε στην επιστημονική έρευνα, θα το εξετάσουμε τώρα.

Δύο είναι τα βασικά χαρακτηριστικά των αφαιρέσεων. Αρχικά μια αφαίρεση γίνεται πάντα σε ένα δοσμένο πλαίσιο. Όπως είπαμε μια αφαίρεση είναι μια έννοια. Ο υλικός φορέας μιας έννοιας είναι η λέξη. Δηλαδή οι έννοιες εκφέρονται σε λέξεις είτε είναι σε μορφή ηχοκυμάτων, είτε σε μορφή γραμμάτων (μολύβι, στυλό, πίξελ κ.τ.λ.). Δεχόμενοι το context principle, τότε κάθε λέξη γίνεται κατανοητή μέσα σε μια πρόταση.[2] Αντιστοίχως μια έννοια γίνεται κατανοητή μέσα σε ένα δοσμένο πλαίσιο κατανόησής της. Κατά αυτό τον τρόπο μια αφαίρεση προϋποθέτει μια μεγαλύτερη αφαίρεση,[3] το πλαίσιο στο οποίο αυτή εισάγεται ώστε να είναι κατανοητή. Δεν υπάρχει κάποια θεμελιώδης αφαίρεση, δηλαδή κάποια αφαίρεση η οποία είναι η πιο σημαντική ή η πιο βασική από όλες, στην οποία θεμελιώνονται οι υπόλοιπες. Αν υπήρχε τότε και αυτή με τη σειρά της, από τα βασικά χαρακτηριστικά των αφαιρέσεων, θα έπρεπε να προϋποθέτει μια άλλη αφαίρεση στην οποία να εντάσσεται και έτσι θα είχαμε επ' άπειρο αναδρομή. Κατά αντίθεση στο προηγούμενο, οι αφαιρέσεις χτίζουν ένα συνεκτικό συστημα την κάθε φορά, στο οποίο και δημιουργείται ένα νόημα στο βαθμό που είναι συνεκτικά και λογικά τεταγμένο το σύστημα.

Το δεύτερο χαρακτηριστικό των αφαιρέσεων δεν είναι η προϋπόθεσή τους, αλλά η λειτουργία τους. Οι αφαιρέσεις ως έννοιες περιλαμβάνουν πληροφορίες για τον κόσμο. Αυτό είναι το περιεχόμενό τους. Όμως η ιδιαιτερότητά τους έγκειται στο ότι αυτές οι πληροφορίες αποτελούν απομονωμένα στοιχεία από τον κόσμο. Αυτό το χαρακτηριστικό το παίρνουν από την «αφαίρεση ως διαδικασία» που είπαμε παραπάνω. Δηλαδή κάθε αφαίρεση *αφαιρεί* κάτι από τον αντικειμενικό κόσμο και το περικλείει σε μια νοητική κατασκευή, την έννοια. Έτσι το βασικό χαρακτηριστικό κάθε αφαίρεσης είναι η απομόνωση.

---

1 Εδώ η ιδέα και η έννοια θα χρησιμοποιούνται ως συνώνυμα.

2 "Πρέπει να αναρωτιέμαι το νόημα [Bedeutung] των λέξεων μέσα στο πλαίσιο της πρότασης, όχι στην απομόνωσή τους." Frege G., *Die Grundlage der Arithmetik,* σ. 23.

3 "Για να υπάρχει ο προηγούμενος ρόλος [αυτός της κατηγόρησης] στους ενικά αφηρημένους όρους, πρέπει να υπάρχουν κάποιοι γενικοί αφηρημένοι όροι που να υποστηρίζουν το ρόλο του «F»." Quine W. O., *Word and Object,* σ. 108.

Εδώ χρειάζεται μια παρατήρηση. Τι σημαίνει «απομονώνουν χαρακτηριστικά»; Τα χαρακτηριστικά δεν είναι πολλές φορές δυνατό να τα απομονώσουμε υλικά. Ας φέρουμε στο μυαλό μας ένα παράδειγμα από τη χημεία. Το νερό είναι μια μορφή ύπαρξης της χημικής ένωσης H2O. Άλλες μορφές ύπαρξης (φάσεις) αυτής της ένωσης είναι ο πάγος και ο υδρατμός. Εδώ το νοητικό εργαλείο της αφαίρεσης μάς αφήνει να απομονώσουμε μια πληροφορία ιδεατά, δηλαδή την ένωση H20 από τις διάφορες μορφές που λαμβάνει (π.χ. πάγος), δίχως αυτό να μπορούμε να το κάνουμε υλικά. Δηλαδή δεν μπορούμε να βρούμε την ένωση καθεαυτή στη φύση ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη μορφή ύπαρξής της. Συνεπώς πρέπει να διατυπώσουμε σαφέστερα το χαρακτηριστικό της απομόνωσης.

Αυτό δεν είναι γενικά εύκολο. Θα περιοριστούμε στο να εκφράσουμε μια ιδέα που φαίνεται να μην παρουσιάζει πολλά προβλήματα. Έστω ότι ο νους μπορεί να συνειδητοποιεί πληροφορίες του εξωτερικού κόσμου. Αυτό σημαίνει ότι, όταν ο νους χρησιμοποιείται, τότε όλα τα υλικά χαρακτηριστικά των σωμάτων που προσλαμβάνει αισθητηριακά, τα μεταφράζει νοητικά σε πληροφορίες. Όπως είπαμε πριν, οι αφαιρέσεις περικλείουν πληροφορίες για τον κόσμο (ή του κόσμου). Συνεπώς, όταν λέμε ότι οι αφαιρέσεις απομονώνουν, εννοούμε ότι απομονώνουν πληροφορίες. Αλλιώς, επιλέγουν κάποιες πληροφορίες έναντι κάποιων άλλων. Με αυτό τον τρόπο η απομόνωση δεν γίνεται επί του κόσμου, χωρίζοντας κάποια πράγματα από κάποια άλλα, αλλά συμβαίνει στο «κεφάλι» δηλαδή στο νου. Και αυτό το πράγμα, τουλάχιστον διαισθητικά, φαίνεται να γίνεται.

Ένα πρόβλημα που προκύπτει από την αφαίρεση γενικά είναι ότι φαίνεται αυθαίρετη. Είναι γνωστό ότι ο κόσμος παρουσιάζει μια τεράστια πληθώρα χαρακτηριστικών, ιδιοτήτων κ.τ.λ. Ωστόσο, όταν συμβαίνει η αφαίρεση ως διαδικασία, ο νους ξεχωρίζει κάποια από αυτά έναντι κάποιων άλλων. Η ερώτηση είναι, λοιπόν, γιατί επιλέγει τα χαρακτηριστικά που επιλέγει και δεν επιλέγει κάποια άλλα. Αλλά και τα άλλα να επέλεγε θα μπορούσαμε να ρωτήσουμε ξανά γιατί επέλεξε αυτά και όχι τα άλλα ή κάποια τρίτα κ.ο.κ. Εδώ μπορεί να ειπωθεί είτε ότι ο νους επιλέγει αυθαίρετα και τυχαία ή ότι η επιλογή είναι προσδιορίζουσα.

Σ' ένα τέτοιο ερώτημα σίγουρα θα μπορεί να απαντήσει η ψυχολογία. Ωστόσο εμείς εδώ δεν θα ασχοληθούμε με το ποια είναι η ψυχολογική διαδικασία που κάνει αυθόρμητα ο νους, αλλά θα δεχτούμε ότι ο τελευταίος μπορεί να κάνει και τα δύο σε γενικές γραμμές. Πολύ περισσότερο, επειδή δεν μας νοιάζει η καθημερινή χρήση της αφαίρεσης αλλά η συνειδητή της χρήση στην επιστήμη θα δώσουμε μεγαλύτερη σημασία στην προσδιορίζουσα επιλογή όπως αυτή χρησιμοποιείται στο παράδειγμα του *Κεφαλαίου*. Πριν όμως δούμε τη χρήση της εκεί, θα μιλήσουμε για ένα γενικό κανόνα που μπορούμε να έχουμε για να καταλαβαίνουμε την προσδίζουσα αφαίρεση.

Για να δώσουμε αυτό τον κανόνα θα φέρουμε ένα επιχείρημα αναλογίας. Ο Κοέν (Cohen), ο οποίος λύνει ένα παρόμοιας φύσης πρόβλημα, διακρίνει τις ιδιότητες των αντικειμένων ανάμεσα σε υλικές και κοινωνικές ορίζοντας ως Υ τις πρώτες και ως Κ τις δεύτερες. Θεωρεί ότι την διάκριση την κάνει ο ίδιος ο Μαρξ συνέχεια στο έργο

του, χωρίς ωστόσο να είναι τόσο συνεπής στη χρήση της. Έτσι ο Κοέν προσπαθεί να ορίσει τις έννοιες δίνοντάς τους σαφή όρια. Αναφέρει: *«Υ δεν είναι Κ δυνάμει του τι είναι αναγκαίο και επαρκές για να την κάνει Υ»*.[4] Δηλαδή μια υλική ιδιότητα συνεισφέρει με τρόπο αναγκαίο στα χαρακτηριστικά του αντικειμένου που προσδιορίζεται ενώ μια κοινωνική όχι. Αλλιώς αν δεν υπήρχε η Υ, τότε δεν θα υπήρχε το αντικείμενο του οποίου χαρακτηριστικό είναι η Υ. Αυτό δεν σημαίνει ότι η Κ είναι ψεύτικη ή άχρηστη ιδιότητα αλλά ότι δεν είναι αναγκαία. Η αντιστοιχία με το δικό μας πρόβλημα θα βλέπει τις Υ ως τις προσδιορίζουσες αφαιρέσεις, ενώ τις Κ ως τις αυθαίρετες.

Μια προσδιορίζουσα αφαίρεση, λοιπόν, θα προσδιορίζει ένα αντικείμενο με τέτοιο τρόπο που, αν αφαιρούσαμε αυτό το χαρακτηριστικό που επιλέξαμε κατά τη διαδικασία της αφαίρεσης, τότε το πράγμα για το οποίο μιλάμε δεν θα μπορούσε να γίνει κατανοητό. Θα ήταν δηλαδή μια *αναγκαία αφαίρεση* (κατά αναλογία με το παράδειγμα του Κοέν). Πώς τώρα θα βρίσκουμε τί είναι αναγκαίο και τί όχι; Μπορούμε να βάλουμε μια ερώτηση, η κατάφαση ή η άρνηση της οποίας θα σημαίνει την προσδιορίζουσα ή την αυθαίρετη αφαίρεση αντιστοίχως.

[1] Είναι αυτό το χαρακτηριστικό που επιλέξαμε, υλικά αναγκαίος προσδιορισμός του υπό εξέταση αντικειμένου;

Έχουμε πλέον μια πρώτη ιδέα για το τί κάνει η αφαίρεση σε γενικές γραμμές. Πάμε να δούμε αν το εργαλείο που φτιάξαμε χρησιμοποιείται όντως από τον Μαρξ στο *Κεφάλαιο*.

2. Οι πρώτες αφαιρέσεις: Εμπόρευμα

Στις πρώτες 10 σελίδες (ή 60 αν βάλουμε και τον πρόλογο) του *Κεφαλαίου* εμφανίζονται οι σημαντικότερες αφαιρέσεις που κατασκευάζει ο Μαρξ για να χτίσει το εξηγητικό του μοντέλο για την πολιτική οικονομία. Οι αφαιρέσεις με σειρά εμφάνισης είναι: η πολιτική οικονομία, το εμπόρευμα, η αξία χρήσης, η ανταλλακτική αξία, η αξία (γενικά) και τέλος η εργασία. Εμείς τώρα θα πάρουμε μία προς μία αυτές τις αφαιρέσεις και θα δούμε αν απαντιέται καταφατικά η [1] που θέσαμε ως κριτήριο προσδιορισμένης αφαίρεσης προηγουμένως. Η έρευνά μας θα κινηθεί αφενός σε ένα φιλολογικό επίπεδο προσπαθώντας να τεκμηριώσει ότι ο Μαρξ όντως κινείται με αυτό το εργαλείο της αφαίρεσης, αφετέρου σε ένα εποικοδομητικό επίπεδο με στόχο τον εμπλουτισμό του εργαλείου μας βάσει της έκθεσης που κάνει ο Μαρξ. Προφανώς η δυνατότητα λογικής και συνεκτικής έκθεσης του προβλήματος από τον Μαρξ θα αμφισβητείται στο βαθμό που δεν είναι ικανοποιητική.

---

4 Cohen (2000): σ. 92.

(i) Πολιτική Οικονομία

Όπως είπαμε βασική προϋπόθεση κάθε αφαίρεσης είναι ο ορισμός ενός πλαισίου. Εδώ τα πράγματα είναι σε μεγάλο βαθμό αυθαίρετα και η θεμελίωση είναι πολύ πιο χαλαρή. Επειδή όμως η πρώτη αφαίρεση θέτει ένα πλαίσιο (περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά), ονομάζουμε αυτές τις αφαιρέσεις *πλαισιακές*.

Ο λόγος που επιλέγεται ένα πεδίο συζήτησης,[5] ένα πλαίσιο, σπανίως γίνεται αντικείμενο συζήτησης. Συνήθως οι ερευνήτ(ρι)ες αποκαλύπτουν τον λόγο που επέλεξαν ένα επιστημονικό αντικείμενο (οικονομικά, φυσική, χημεία κ.α.) σε συνεντεύξεις τους ή σε κάποιους προλόγους δίχως να παίζει ουσιαστικό ρόλο στο περιεχόμενο του ίδιου του κειμένου τους. Αλλά και οι αναγνώστ(ρι)ες δεν ενδιαφέρονται πολλές φορές, γιατί έχει επιλεγεί το ίδιο το αντικείμενο.

Διαφορετική είναι η κατάσταση όταν επιχειρείται μια θεμελίωση ενός κλάδου ή κάτι που είναι πολύ κοντά σε αυτό, μια κριτική όπως εδώ. Ο Μαρξ, λοιπόν, επιχειρεί μια εξήγηση στον πρόλογο του έργου. «[Κ]αι είναι ο τελικός σκοπός αυτού του έργου να ανακαλύψει τον οικονομικό νόμο κίνησης της σύγχρονης κοινωνίας».[6] Απ' εδώ φαίνεται ότι ο στόχος είναι η κατανόηση της σύγχρονης (νεωτερικής) κοινωνίας. Το χαρακτηριστικό των κοινωνιών, η ουσία τους, είναι οι οικονομικοί νόμοι που την κινούν. Ποια επιστήμη δίνει τους οικονομικούς νόμους κίνησης; Η πολιτική οικονομία, για αυτό επιλέγεται η πολιτική οικονομία. Με τα λόγια του ιδίου: «Η ανατομία της αστικής κοινωνίας πρέπει να αναζητηθεί στην πολιτική οικονομία».[7]

Το επιχείρημα που δεν εκφράζεται στο πρόλογο του *Κεφαλαίου* σαφέστατα αλλά σίγουρα υπάρχει αλλού,[8] είναι ότι οι κοινωνίες στηρίζονται στους οικονομικούς νόμους κίνησής τους. Δηλαδή αν γνωρίσουμε σε κάθε κοινωνική μορφή τον οικονομικό νόμο που υπολανθάνει, τότε γνωρίζουμε κάτι ουσιαστικό για την ίδια την κοινωνία. Ακόμα και αν δεν είναι τόσο σημαντικό μιας και δεν επιχειρείται μια συνειδητή θεμελίωση στον πρόλογο, εμείς μπορούμε να δικαιολογήσουμε την επιλογή της πολιτικής οικονομίας για να εξηγηθεί η νεωτερική κοινωνία. Ρωτάμε, λοιπόν, «είναι αναγκαίο χαρακτηριστικό για μια κοινωνία ο οικονομικός νόμος κίνησής της;» και απαντούμε ότι δεν μπορούμε να φανταστούμε κοινωνίες που δεν έχουν έναν ορισμένο τρόπο παραγωγής αγαθών. Ο τρόπος παραγωγής των αγαθών έχει πάντα κάποια χαρακτηριστικά που εμφανίζουν κανονικότητες. Συνεπώς είναι αναγκαίος προσδιορισμός

---

5 «Η μαρξιστική παρουσίαση [Darstellung] δεν ξεκινά απροϋπόθετα. Ενώ η λογική παρουσίαση συντάσσεται, δεν προϋποτίθεται μόνο μια συνείδηση μεθοδικών προβλημάτων αλλά επίσης ένα πεδίο συζήτησης [Diskussionsstand] της πολιτικής οικονομίας» Behrens D., «Der kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse» in *Gesellschaft und Erkenntnis*, σ. 167.

6 Μαρξ (1868) σ. 16.

7 «Πρόλογος στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (1858)» στο Μαρξ-Ένγκελς, *Διαλεκτά Έργα,* σ. 424.

8 Βλ. π.χ. ό.π. τον Πρόλογο (1858) ή αλλού «Από εδώ [την κοινωνική σχέση] έπεται ότι ένας συγκεκριμένος τρόπος παραγωγής [...] πάντα συνδέεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο συνεργασίας ή κοινωνικό στάδιο, και αυτός ο τρόπος συνεργασίας είναι ο ίδιος μια «Παραγωγική Δύναμη»» και δυο σελίδες πιο κάτω «οι υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις έρχονται σε αντίθεση με την υπάρχουσα παραγωγική δύναμη» *Die Deutsche Ideologie, σσ*. 30-2 βλ. Επίσης Cohen, ό.π., σσ. 134-174.

μιας κοινωνίας. Με αυτό τον τρόπο διασφαλίζεται η επιλογή της πολιτικής οικονομίας ως βασικό αφαιρετικό πλαίσιο.

(ii) Εμπόρευμα

Στην πρώτη αφαίρεση ορίστηκε το πλαίσιο. Τώρα προχωράμε στην έκθεση βασικών αφαιρέσεων επί αυτού, δηλαδή επί της πολιτικής οικονομίας. Ας έχουμε στο νου ότι η τελευταία είναι το μέσο που θα χρησιμοποιήσουμε για να βρούμε ποιος είναι ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής. Συνεπώς ναι μεν το πλαίσιο είναι η πολιτική οικονομία, ωστόσο η τελευταία εξετάζει τον καπιταλισμό. Έτσι αυτοί οι δύο όροι θα χρησιμοποιούνται εναλλάξ διατηρώντας την αυτοτέλειά τους, ωστόσο θα αποτελούν και οι δύο το βασικό πλαίσιο συζήτησης.

Ο Μαρξ ξεκινά το έργο του γράφοντας:

> «Ο πλούτος των κοινωνιών, στις οποίες κυριαρχεί ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, *φαίνεται* ως ένα πελώριο σύνολο εμπορευμάτων, το μεμονωμένο εμπόρευμα ως η στοιχειακή μορφή του. Για αυτό η έρευνά μας ξεκινά με την ανάλυση του εμπορεύματος.» (Το Κεφάλαιο, i, σ. 49)[9]

Εδώ είναι έκδηλο ότι δημιουργείται μια πρώτη αφαίρεση, αυτή του εμπορεύματος. Επίσης είναι έκδηλο ότι αυτή η αφαίρεση θα είναι βασική μιας και από αυτή θα ξεκινήσει η έρευνά μας. Το επιχείρημα που στήνει για να κατασκευάσει την αφαίρεση έχει ως εξής: «όταν υπάρχει καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, τότε έχουμε εμπορεύματα». Η τεκμηρίωση του επιχειρήματος δεν είναι αναλυτική, δηλαδή δεν προκύπτει απλά και μόνο από τη λογική ανάλυση της πρότασης. Αντίθετα η αληθοτιμή της εξαρτάται από τα γεγονότα του κόσμου. Δηλαδή χρειάζεται να δούμε την ιστορία για να τεκμηριώσουμε αυτή την άποψη. Ο Μαρξ ωστόσο δεν προβαίνει σε μια τέτοια τεκμηρίωση. Πολύ περισσότερο δεν θέλει να το κάνει. Αυτό μπορούμε να το καταλάβουμε από τη χρήση του ρήματος «φαίνεται». Πολύ περισσότερο η περαιτέρω ανάλυση θα μας δείξει ότι στην πραγματικότητα ο πλούτος των κοινωνιών είναι συσσώρευση εργασίας[10] και όχι εμπορευμάτων.

Όμως είναι τελικά δόκιμη η κατασκευή της αφαίρεσης «εμπόρευμα» για να αρχίσει η έρευνά μας; Ας εφαρμόσουμε τον κανόνα [1] ώστε να ρωτήσουμε «Είναι το εμπόρευμα αναγκαίο χαρακτηριστικό του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής;». Μπορούμε, λοιπόν, να φανταστούμε καπιταλιστικές κοινωνίες δίχως ύπαρξη εμπορευμάτων; Όχι. Ωστόσο μπορούμε να φανταστούμε εμπορευματικές συναλλαγές (και εμπορεύ-

---

9 Υπογράμμιση δική μας.

10 «Ως αξίες, όλα τα εμπορεύματα είναι μόνο ορισμένες μάζες *πεπηγμένου εργάσιμου χρόνου*» Marx K., *Zur Kritik der Politischen Oekonomie,* σ. 4 και παρατίθεται επίσης στην Πρώτη έκδοση του *Κεφαλαίου,* Αμβούργο: 1867, στο Μαρξ Κ., *Το Κεφάλαιο,* i, Αθήνα: ΚΨΜ, 2016, σ. 798.

ματα) δίχως την ύπαρξη καπιταλισμού.[11] Συνεπώς φαίνεται το εμπόρευμα να μην είναι η καλύτερη αφαίρεση για να ξεκινήσουμε. Θα μπορούσαμε ίσως με περαιτέρω έρευνα να βρίσκαμε μια καλύτερη αφαίρεση πιο χαρακτηριστική του καπιταλισμού.

Ωστόσο ο Μαρξ έχει δύο λόγους να δέχεται αυτή την αφαίρεση ως αφετηρία του έργου του.

α. Η πολιτική οικονομία ασχολείται με εμπορευματικές συναλλαγές.

Η πολιτική οικονομία της εποχής του ασχολείται συνέχεια με εμπορεύματα. Στον πυρήνα αυτής της επιστήμης βρίσκεται η ανάλυση του εμπορίου από αναλυτική και ιστορική πλευρά. Το να μιλάς για πολιτική οικονομία δίχως να μιλάς για εμπορευματικές συναλλαγές ή για κάτι πιο ευρύ, όπως την *ανταλλαγή γενικά*, είναι παράλογο. Βασικές ερωτήσεις όπως «πώς ανταλλάσσονται δύο εμπορεύματα, σε τι τιμές» και «πώς μπορεί να υπάρχει κέρδος κατά την ανταλλαγή» είναι βασικά ερωτήματα της πολιτικής οικονομίας (τουλάχιστον της εποχής του). Με αυτό τον τρόπο αναδύεται ο υποκειμενικός χαρακτήρας της αφαίρεσης. Εδώ η πολιτική οικονομία αφαιρεί από τα προϊόντα τα διάφορα φυσικά ή κοινωνικά χαρακτηριστικά τους για να τα δει μόνο από την σκοπιά της ανταλλαγής τους.

Συνεπώς είναι ουσιαστικό για την πολιτική οικονομία να εξετάσει αυτή την έννοια. Ο Μαρξ, λοιπόν, οφείλει να αναδείξει με κριτικό τρόπο αυτές τις έννοιες τοποθετώντας τες σε ένα σύστημα. Όπως αναφέρει και ο ίδιος ο Μαρξ σε ένα γράμμα του στο Λασάλ: «Η δουλειά που πρέπει να γίνει είναι μια κριτική των οικονομικών κατηγοριών ή του συστήματος της αστικής οικονομίας, παρουσιασμένη κριτικά. Είναι ταυτοχρόνως μια παρουσίαση του συστήματος και μέσω αυτής της παρουσίασης μια κριτική του ίδιου του συστήματος».[12] Βέβαια θα δείξει στην πορεία ότι η πολιτική οικονομία μένοντας στο επίπεδο των εμπορευμάτων, αδυνατεί να απαντήσει στα ερωτήματα που η ίδια θέτει. Χαρακτηριστικά: «Δείξαμε ότι η υπεραξία δεν μπορεί να πηγάζει από την κυκλοφορία [του εμπορεύματος], ότι επομένως κατά τη δημιουργία της πρέπει να συντελείται κάτι πίσω από την πλάτη της κυκλοφορίας, κάτι που δεν φαίνεται μέσα στην ίδια την κυκλοφορία» (*Το Κεφάλαιο*, i, σ. 178). Έτσι η παραμονή στην αφαίρεση «εμπόρευμα» μας δείχνει τα σύνορα της ανάλυσης. Αλλά και πέρα από το ότι πρέπει να απαντήσει στην πολιτική οικονομία της εποχής του[13] (και άρα για αυτό ξεκινά από την αφαίρεση «εμπόρευμα») υπάρχει και ένας θετικός λόγος για να ξεκινήσει από την αφαίρεση «εμπόρευμα».

---

11 Ο Μαρξ εξηγεί τους λόγους για τους οποίους η ύπαρξη εμπορίου για πολλά χρόνια στην ιστορία της ανθρωπότητας, δεν συνεπαγόταν την ύπαρξη καπιταλισμού βλ. ό.π., Το Κεφάλαιο, i, σ. 74.

12 «Brief an Lassalle vom 22. Februar 1858» in MEW, B. 29, σ. 550

13 Η Ράκοβιτς μάλιστα θεωρεί ότι το ότι αρχίζει το *Κεφάλαιο* με το Εμπόρευμα είναι ουσιαστικό ως προς το ότι το πρώτο αποτελεί (εμμενής) *Κριτική* της πολιτικής οικονομίας, βλ. Rakowitz N., *Einfache Warenproduktion – Ideal und Ideologie,* σσ. 89-106.

β. Η αφαίρεση «εμπόρευμα» δείχνει τα σύνορα της πλαισιακής αφαίρεσης «καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής».

Ενώ δεν υπάρχει καπιταλισμός δίχως εμπόρευμα, υπάρχουν εμπορεύματα δίχως καπιταλισμό. Για αυτό το λόγο, άλλο το «εμπόρευμα» που εντάσσεται στην λεγόμενη «απλή αναπαραγωγή», άλλο αυτό που λαμβάνει καπιταλιστική μορφή.[14] Με αυτό τον τρόπο διαγράφονται τα όρια του τι εντάσσεται στον καπιταλισμό και τι όχι.[15] Επειδή αυτές οι αφαιρέσεις, που έρχονται ακριβώς μετά από το πλαίσιο, μας δείχνουν τα σύνορά του, ονομάζονται *συνοριακές αφαιρέσεις*.

Έτσι έχουμε πλέον ένα στοιχείο που δεν περιλαμβανόταν στον κανόνα [1] που φτιάξαμε στην αρχή. Εδώ οι συνοριακές αφαιρέσεις είναι ουσιαστικές, όχι ως προς το ότι μπορούν να δώσουν όλες τις πληροφορίες στο υπό εξέταση πλαίσιο, αλλά ως προς το ότι αποτελούν την κατευθυντήρια γραμμή για την ανάπτυξη των υπόλοιπων αφαιρέσεων. Ο ιδιόρρυθμος χαρακτήρας των συνοριακών αφαιρέσεων στηρίζεται στον γενικά αυθαίρετο χαρακτήρα των αφαιρέσεων, με τη διαφορά ότι αξιοποιεί με θετικό τρόπο αυτή την «αδυναμία». Υπό αυτούς του όρους, η συνοριακή αφαίρεση, παρά του ότι δεν πληρεί 100% το κριτήριο [1], είναι αναγκαία αφαίρεση για την επιστήμη για τους λόγους που είπαμε παραπάνω.

(iii) Αξία Χρήσης – Ανταλλακτική Αξία.

Η ανάλυση του εμπορεύματος καταλαμβάνει όλο το πρώτο μέρος του *Κεφαλαίου*. Οι αφαιρέσεις «αξία χρήσης» και «ανταλλακτική αξία» είναι επιμέρους αφαιρέσεις της συνοριακής αφαίρεσης που της δίνουν βασικά χαρακτηριστικά. Έτσι εδώ επιδιώκονται τα βασικά χαρακτηριστικά του εμπορεύματος γενικά. Δηλαδή επιδιώκονται δύο προσδιορίζουσες αφαιρέσεις που να χαρακτηρίζουν κάθε εμπόρευμα. Σε αντίθεση με πριν, εδώ ο κανόνας [1] πρέπει να εφαρμόζεται πολύ πιο αυστηρά. Η διαφορά έγκειται στο ότι αυτές οι αφαιρέσεις πρέπει να μας δίνουν το χαρακτηριστικό αυτό που θα μας επιτρέπει να καταλαβαίνουμε αναδρομικά κάθε εμπόρευμα που τυχαίνει να συναντήσουμε.

«Ένα εμπόρευμα είναι πριν από όλα […] ένα πράγμα που με τις ιδιότητές του ικανοποιεί οποιουδήποτε είδους ανθρώπινες ανάγκες» και πιο κάτω «Η ωφελιμότητα ενός πράγματος το κάνει αξία χρήσης» (*Το Κεφάλαιο*, σσ. 49-50). Ας εφαρμόσουμε το [1]: «Είναι η ωφελιμότητα ενός πράγματος το αναγκαίο χαρακτηριστικό του εμπο-

14 Το σχήμα Ε – Χ – Ε μας δίνει μια μη καπιταλιστική σχέση, ενώ το Χ – Ε – Χ′ μας δίνει τη πηγή της κεφαλαιοκρατικής σχέσης. Χαρακτηριστικά: «Η απλή εμπορευματική κυκλοφορία – η πούληση για την αγορά – χρησιμεύει σαν μέσο για έναν τελικό σκοπό που βρίσκεται έξω από την κυκλοφορία, για την ιδιοποίηση αξιών χρήσης, για την ικανοποίηση αναγκών. Αντίθετα, η κυκλοφορία του χρήματος σαν κεφάλαιο αποτελεί αυτοσκοπό [...]. Για αυτό η κίνηση του κεφαλαίου είναι απεριόριστη» *Κεφάλαιο,* i, σσ. 164-5.

15 Όπως αναφέρει και ο Μαρξ σε ένα γράμμα του στον Ένγκελς ο καπιταλισμός προϋποθέτει την υπέρβαση «όλων των μην ανεπτυγμένων, προκαπιταλιστικών τρόπων παραγωγής, στους οποίους η ανταλλαγή δεν κυριαρχεί στην πλήρη έκτασή της», «Brief Karl Marx an Friedrich Engels vom 02. April 1858», in MEW, b. 29, σσ. 315.

ρεύματος;». Ναι, αφού δεν υπάρχουν εμπορεύματα δίχως να είναι κάπως χρήσιμα. Ωστόσο «Ένα πράγμα μπορεί να είναι ωφέλιμο […] χωρίς να είναι εμπόρευμα» (ό.π., σ. 55). Εδώ σε αντίθεση με πριν χρειάζεται να πούμε κάτι παραπάνω. Αλλιώς η έννοιά μας είναι στον αέρα γιατί πολύ εύκολα έχουμε βρει μια περίπτωση που καθιστά μη αναγκαίο χαρακτηριστικό την ωφέλεια. Συνεπώς εισάγεται ένα δεύτερο χαρακτηριστικό, μια δεύτερη αφαίρεση· η ανταλλακτική αξία.

> «Η ανταλλακτική αξία εμφανίζεται πριν απ' όλα σαν η ποσοτική σχέση, σαν η αναλογία με την οποία οι αξίες χρήσης ενός είδους, ανταλλάσσονται με τις αξίες χρήσης ενός άλλου είδους.» (ό.π., σ. 50).

Η βασική ιδιότητα που δίνει η ανταλλακτική αξία είναι αυτή της ανταλλαγής. Η ανταλλακτική αξία εμφανίζεται όταν δύο αξίες χρήσης στέκονται η μία δίπλα στην άλλη και ανταλλάσσονται. Συνεπώς είναι μια αξία που δημιουργείται στη σχέση και δεν υπάρχει καθεαυτή. Τι καθορίζει αυτή τη σχέση; Η πράξη της ανταλλαγής. Εφαρμόζοντας το [1] «Είναι η πράξη της ανταλλαγής ωφέλιμων πραγμάτων αναγκαίο χαρακτηριστικό του εμπορεύματος;». Εδώ η απάντηση είναι καταφατική και – τουλάχιστον διαισθητικά – δεν φαίνεται να υπάρχει κάτι περισσότερο να πει κανείς για τα χαρακτηριστικά του εμπορεύματος.

Σε αυτό το υποκεφάλαιο η εφαρμογή του [1] ήταν αρκετά εύκολη. Δεν παρουσιάστηκαν προβλήματα και γενικά η είσοδος των δύο αυτών αφαιρέσεων είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα προσδιορίζουσας αφαίρεσης. Συνεπώς, δεν έχουμε να πούμε κάτι παραπάνω.

(iv) Αξία

Η μελέτη της ανταλλακτικής αξίας δίνει μια νέα αφαίρεση, την αξία. Αυτό γίνεται ως εξής: Ένα εμπόρευμα χ αποκτά μια συγκεκριμένη ανταλλακτική αξία α1 όταν ανταλλάσετε με ένα εμπόρευμα ψ. Το ίδιο εμπόρευμα στην ίδια ποσότητα αποκτά μια νέα ανταλλακτική αξία α2 όταν ανταλλάσσεται με ένα εμπόρευμα ω. Επομένως το χ εμπόρευμα «δεν έχει μονάχα μία, αλλά πολλές ανταλλαχτικές αξίες» (ό.π., σ. 51). Όμως οι α1 και α2 δεν είναι τυχαίες αξίες αλλά εκφράζουν κάτι παρόμοιο ώστε «να μπορούν ν' αντικαταστήσουν [η] μία [την] άλλ[η]. Από δω βγαίνει το συμπέρασμα ότι […] οι διάφορες ανταλλαχτικές αξίες του ίδιου εμπορεύματος εκφράζουν κάτι το όμοιο" (ό.π.). Τέλος αν *αφαιρέσουμε* τις τυχαίες ανταλλακτικές αξίες που λαμβάνει το εμπόρευμα χ τότε θα έχουμε την αξία του εμπορεύματος.

Η αφαίρεση «αξία» τίθεται επί των ανταλλακτικών αξιών με στόχο να λύσει ένα πρόβλημα που εμφανίζεται από την ίδια την αφαίρεση «ανταλλακτική αξία». Το πρόβλημα είναι ότι η τελευταία φαίνεται να είναι διαφορετική με το «πέρασμα του χρόνου και από τόπο σε τόπο» (ό.π.). Όντως ανάλογα με το τι εμπόρευμα ανταλλάσσεται κάθε φορά, η ανταλλακτική αξία αλλάζει. Δύο είναι οι παράγοντες αυτής της αλλαγής. Αφενός η ποσότητα στην οποία ανταλλάσσεται το κάθε εμπόρευμα, αφετέρου το ίδιο το προϊόν που ανταλλάσσεται, δηλαδή η αξία χρήσης. Τώρα άπαξ

και ανταλλαχθούν τα εμπορεύματα και δεχόμαστε ότι η ανταλλαγή είναι ίση, τότε αυτό σημαίνει ότι κάτι κοινό έχουν το οποίο τα καθιστά ίσα στην εξίσωση. Αυτό το κοινό είναι η κοινή τους *αξία*.

Ωστόσο η αξία δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από τη μορφή στην οποία μπαίνει την κάθε φορά. Η κάθε φορά μορφή της είναι η συγκεκριμένη θέση στην οποία μπαίνει το κάθε φορά εμπόρευμα χ με ένα ψ, όπως περιγράψαμε πιο πάνω. Αυτή η μορφή είναι η ανταλλακτική αξία. Ή με τα λόγια του Μαρξ «[η] ανταλλακτική αξία είναι ο αναγκαίος τρόπος έκφρασης ή η αναγκαία μορφή εμφάνισης της αξίας» (ό.π., 52).

Το βασικό επιχείρημα υπέρ της εισαγωγής της αξίας είναι ότι «η ανταλλακτική αξία μπορεί γενικά να είναι μόνο ο τρόπος έκφρασης, η «μορφή εμφάνισης» ενός περιεχομένου που διαφέρει από την ανταλλακτική αξία.» (ό.π., 51). Ή αλλιώς, αν δεν υπήρχε το κοινό περιεχόμενο (αξία) μεταξύ των εμπορευμάτων τότε τα εμπορεύματα δεν θα μπορούσαν να ανταλλαχτούν. Πράγματι άμα δεν υπήρχε κάτι κοινό, τότε η ανταλλαγή θα ήταν θαύμα.

Είναι προφανές ότι η επιχειρηματολογία συμπίπτει άριστα με τον κανόνα [1] που θέσαμε στην αρχή. Τώρα όμως έχουμε μπει στα βαθιά νερά γιατί πρέπει να δοθεί ένα περιεχόμενο στην αξία η οποία μέχρι στιγμής νοείται ως ένας κενός, τεχνικός όρος, που λειτουργεί σαν ο από μηχανής θεός. Και οδηγούμαστε σταδιακά στο *leap of faith* της μαρξικής ανάλυσης, το πέρασμα στην εργασία.

3. Οι δεύτερες αφαιρέσεις: Εργασία

Ας δούμε πρώτα ποια είναι η θεωρία της εργασίας και μετά θα δούμε πως συνδέεται με το υπόλοιπο δίκτυο αφαιρέσεων.

(v) Η θεωρία

Πρώτα, η «υπόσταση» ή περιεχόμενο της αξίας είναι η *εργασία*. Το να έχει κάτι αξία δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά το ότι είναι αποκρυσταλλωμένη εργασία. Ενώ η υπόσταση της αξίας είναι η εργασία, η τελευταία δεν αποτελεί φυσική ιδιότητα της πρώτης αλλά κοινωνική. Υπό αυτούς τους όρους, όταν δύο εμπορεύματα είναι ίσα κατά την ανταλλαγή τότε αυτά δεν είναι ίσα επειδή έχουν ίδια (ή σωστότερα, ίση) – αξία χρήσης. Η αξία χρήσης είναι το υλικό σώμα των εμπορευμάτων, αυτό που καθιστά το ένα με το άλλο διαφορετικά και άρα ανταλλάξιμα. Αν ανταλλάσσαμε καρότα με καρότα, πατάτες με πατάτες κ.ο.κ., τότε αυτό θα φαινόταν παραλογισμός. «Η ενότητα δεν πηγάζει από τη φύση, αλλά από την κοινωνία. Η *κοινή κοινωνική υπόσταση*, η οποία απλώς παρασταίνεται διαφορετικά στις διαφορετικές χρηστικές αξία – είναι η *εργασία*».[16]

16 Πρώτη έκδοση του *Κεφαλαίου, Το Κεφάλαιο,* i, Αθήνα: ΚΨΜ, 2016, σ. 799.

Δεύτερον, η εργασία έχει ένα *μέτρο*, τον *χρόνο*. Ο χρόνος ως μέτρο της εργασίας είναι φυσικό μέγεθος και χωρίζεται σε έτος, μήνες, βδομάδες, μέρες, ώρες κ.ο.κ. Μετρώντας την αξία σε χρόνο εργασίας μπορούμε να βλέπουμε αν δύο εμπορεύματα είναι όντως ίσα. Έτσι εδώ έχουμε ένα ποιοτικό προσδιορισμό (εργασία) και ένα ποσοτικό (χρόνος). Ωστόσο δεν είναι οποιαδήποτε εργασία αυτή που αποκρυσταλλώνεται στα εμπορεύματα, αλλά η κοινωνικά αναγκαία εργασία που χρειάζεται για να παραχθούν τα τελευταία. Δηλαδή μιλάμε για την εργασία στο μάξιμουμ των παραγωγικών της δυνατοτήτων. Αλλά μόλις εισάγαμε μια έννοια που δεν εξηγήσαμε. Επομένως:

Τρίτον, η παραγωγική δύναμη είναι «το σύνολο των φυσικών, τεχνικών οργανωτικών και πνευματικο-επιστημονικών πηγών [Ressourcen], που διαθέτει προς χρήση η κοινωνία για την παραγωγή αγαθών».[17] Από τον ορισμό συνάγεται ότι μπορεί να διαφέρει μεταξύ εθνών και να μεταβάλλεται ιστορικά. Οι παραγωγικές δυνάμεις διαδραματίζουν ουσιαστικό ρόλο στην οικονομική θεωρία του Μαρξ μιας και «κάθε νέα παραγωγική δύναμη, στο βαθμό που δεν είναι μια απλή επέκταση των μέχρι τώρα γνωστών παραγωγικών δυνάμεων, έχει ως αποτέλεσμα μια νέα επιμόρφωση [Ausbildung] του καταμερισμού της εργασίας».[18] Βάση αυτής της ιδιότητάς της συγκροτείται ο λεγόμενος *νόμος της αξίας* τον οποίο θα δούμε παρακάτω.

Τέταρτον, η εργασία είναι δύο ειδών,[19] μια *ποιοτική* και μια *ποσοτική*. Αυτό φάνηκε και παραπάνω. Τη διπλή της φύση θα την ονομάσουμε. Όταν μια εργασία εκτελείται συγκεκριμένα σε ένα κλάδο παραγωγής, τότε αυτή παράγει διάφορα χρήσιμα αντικείμενα. Για να εκτελεστεί αυτή η εργασία χρειάζονται τεχνικές, εργαλεία, άνθρωποι, που συνδυαζόμενα όλα στο προτσές της παραγωγής δημιουργούν τις ζητούμενες αξίες χρήσης. Αυτή η εργασία, λόγω της οποίας κατασκευάζονται συγκεκριμένα χρήσιμα αντικείμενα, ονομάζεται *συγκεκριμένη εργασία*.

Πέμπτον, η συγκεκριμένη εργασία είναι ο λόγος που τα εμπορεύματα έχουν αξία χρήσης. Συνεπώς, είναι ο λόγος ύπαρξης της «ποιοτικής πλευράς» του εμπορεύματος. Η συγκεκριμένη εργασία όμως είναι διαφορετική σε κάθε κλάδο και δεν μπορεί από μόνη της να γίνει ο λόγος ώστε δύο διαφορετικές αξίες χρήσης να έχουν κοινή ανταλλακτική αξία. Το ακριβώς αντίθετο· είναι η αιτία που δύο εμπορεύματα είναι *διαφορετικά* και ως εκ τούτου, έχουν *διαφορετική αξία χρήσης*. Αυτό που κάνει δύο εμπορεύματα ίδια, από την άλλη, είναι η αφηρημένη (γενική) εργασία. «Παρά το γεγονός ότι η ραφτική και η υφαντική είναι ποιοτικά διαφορετικά παραγωγικές δραστηριότητες, είναι και οι δύο παραγωγικό ξόδεμα ανθρώπινου μυαλού, ανθρώπινων μυώνων, νεύρων, χεριών. Είναι απλώς δυό διαφορετικές μορφές ξοδέματος

17 «Produktivkraft» in *Wikipedia: Die freie Enzyklopaedie,* 17 Mai 2018 (το άρθρο αφορά προφανώς τη μαρξική έννοια), βλ. επίσης Cohen, ό.π., σσ. 28-62 και Μαρξ, *Το Κεφάλαιο,* i, σ. 54.

18 Ό.π., *Die Deutsche Ideologie*, σ. 22.

19 Για τα παρακάτω βλ. ό.π., *Το Κεφάλαιο*, i, σ. 55-60

ανθρώπινης εργατικής δύναμης.»[20] Δηλαδή αν κάνουμε αφαίρεση από τις συγκεκριμένες τεχνικές που χρειάζονται για να φτιαχτεί μια αξία χρήσης τότε έχουμε απλή κατασπατάληση ανθρώπινης εργασίας. Η εργασία αυτή καταναλώνεται σε χρόνο και λόγω αυτής, έχουμε την «ποσοτική πλευρά» του εμπορεύματος.

Τέλος, όλη η έκθεση των εννοιών καταλήγει στον πρώτο νόμο της πολιτικής οικονομίας, *το νόμο της αξίας*.

> «Όσο μεγαλύτερη είναι η παραγωγική δύναμη της εργασίας, τόσο μικρότερος είναι ο χρόνος εργασίας που απαιτείται για την παραγωγή ενός είδους, τόσο μικρότερη είναι η μάζα της εργασίας που είναι αποκρυσταλλωμένη μέσα σ' αυτό, τόσο μικρότερη είναι η αξία του. [...] Έτσι, το μέγεθος της αξίας ενός εμπορεύματος αλλάζει απευθείας ανάλογα με την ποσότητα και αντιστρόφως ανάλογα με την παραγωγική δύναμη της εργασίας που πραγματοποιείται μέσα σ' αυτό το εμπόρευμα.»[21]

(vi) Η μέθοδος – τέσσερις πλην μία

Ήδη έχουμε έρθει σε ένα επίπεδο υψηλής αφαίρεσης. Η πορεία της σκέψης μας ξεκίνησε από μια γενική αφαίρεση (πλαισιακή), αυτή της πολιτικής οικονομίας και βυθίστηκε σταδιακά σε πιο ειδικές, εμπόρευμα, αξία χρήσης και ανταλλακτική αξία. Από εκεί σκαρφάλωσε πάλι σε μια πιο γενική, αυτή της αξίας. Μέχρι που τελικά αντίκρισε το βουνό της «εργασίας».

Η είσοδος της «εργασίας» στο σχήμα μας είναι κομβική αφού καλείται να απαντήσει το πρώτο και βασικό ερώτημα της πολιτικής οικονομίας:

[2] «Πώς είναι δυνατόν δύο εμπορεύματα διαφορετικής ποσότητας και διαφορετικής ποιότητας (αξίας χρήσης) να ανταλλάσσονται ως ίσα;»

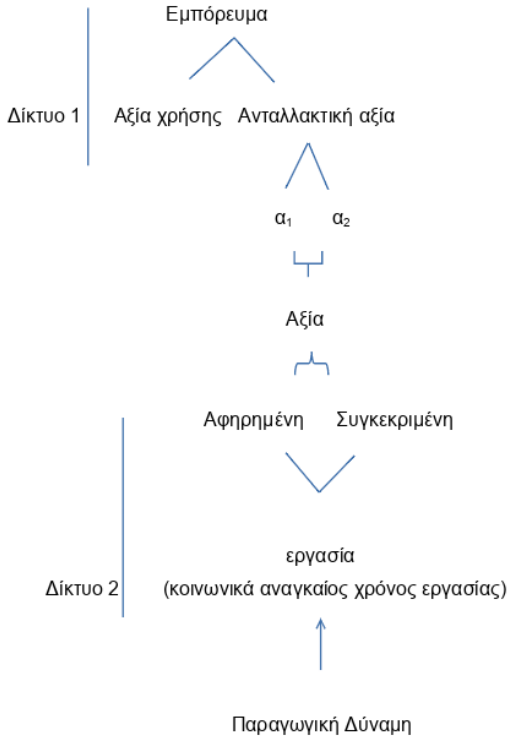
Όπως βλέπουμε η ερώτησή μας περιέχει τις αφαιρέσεις που περιγράψαμε παραπάνω (εμπόρευμα, ποσότητα --> ανταλλακτική αξία, ποιότητα --> αξία χρήσης). Ενώ πριν οι αφαιρέσεις εκθέτονταν η μία μετά την άλλη σαν να διατηρούσαν την αυτοτέλειά τους, τώρα συσχετίζονται σε μία ερώτηση. Η απάντηση στην [2] είναι ότι έχουν κοινή ή ίδια αξία. «Η υπόσταση της αξίας είναι η εργασία». Η ανάπτυξη της θεωρίας της εργασίας, όπως έγινε στην προηγούμενη ενότητα, μας δίνει ένα νέο δίκτυο αφαιρέσεων που αναπτύσσονται με τον ίδιο τρόπο που αναπτύχθηκε το πρώτο δίκτυο αφαιρέσεων. Έχουμε, λοιπόν, δύο δίκτυα αφαιρέσεων. Το πρώτο είναι αυτό που συγκροτείται γύρω από το εμπόρευμα. Το δεύτερο είναι αυτό που συγκροτείται γύρω από την εργασία. Συνδετικός κρίκος αυτών των δύο είναι η αφαίρεση «αξία». Όταν εξετάζουμε την αξία στο πρώτο δίκτυο τότε η αξία είναι το κοινό στοιχείο των

---

20 ό.π., σ. 58

21 ό.π., σ. 54-5, υπογράμμιση δική μας

εμπορευμάτων. Όταν εξετάζουμε την αξία στο δεύτερο δίκτυο, τότε είναι η αποκρυστάλλωση ανθρώπινης ομοειδούς εργασίας. Η αξία εδώ είναι σαν το κωνάριο του Ντεκάρτ. Από τη μία πλευρά έχει το εμπόρευμα, από την άλλη την εργασία και το ίδιο δεν είναι ούτε εμπόρευμα, ούτε εργασία, όπως ακριβώς το κωνάριο δεν είναι ούτε ύλη, ούτε πνεύμα (βλ. Σχέδιο 1).



[Σχέδιο 1]

Τώρα ας δούμε πού διαφέρουν τα δύο δίκτυα αφαιρέσεων. Το Δίκτυο 1 ξεδιπλώνει τις αφαιρέσεις του με πλήρως αναλυτικό τρόπο. Η μία αφαίρεση διαδέχεται την άλλη και ταυτόχρονα εξηγείται αντιπαραθετικά. Καταλαβαίνουμε καλύτερα την ποιοτική πλευρά του εμπορεύματος, δηλαδή την αξία χρήσης, όταν αντιπαραβάλλεται με την ανταλλακτική κ.ο.κ. Παρά το αλληλομπλέξιμο των αφαιρέσεων, το Δίκτυο 1 δεν παρουσιάζει κάποιο κανόνα, κάποιο οικονομικό νόμο. Παραμένει σε ένα στάδιο περιγραφικό. Στο Δίκτυο 1 αναλύονται με τρόπο καθαρό οι βασικές έννοιες της πολιτικής οικονομίας. Θα έλεγε κανείς ότι η περιγραφή αυτή αρκεί μέχρι τη στιγμή που προκύπτει αυθόρμητα η ερώτηση [2]. Η απάντηση στη [2] δίνει την αφορμή να ξεδιπλωθούν οι αφαιρέσεις του Δικτύου 2. Στο τελευταίο, εμφανίζεται κάτι που δεν υπάρχει στο πρώτο και αυτό είναι ο *νόμος της αξίας*. Ξεφεύγει, λοιπόν, η ανάλυση από το περιγραφικό στάδιο και καταλήγει στην κατασκευή ενός οικονομικού νόμου που καλείται να εξηγήσει τα οικονομικά φαινόμενα. Συνεπώς το Δίκτυο 2 βρίσκεται

σε ένα επίπεδο ανάλυσης διαφορετικό από το Δίκτυο 1. Ενώ και στα δύο δίκτυα εκτίθενται αφαιρέσεις, στο 2 ο στόχος είναι η εξήγηση, στο 1 η περιγραφή. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι το Δίκτυο 1 *περιγράφει* τα φαινόμενα, ενώ το Δίκτυο 2 τα *εξηγεί*.

Μια τέτοια διάκριση είναι γνωστή στη φιλοσοφία της επιστήμης ως διάκριση μεταξύ γλώσσας παρατήρησης και γλώσσας θεωρίας.[22] Η αξία ως τεχνικός όρος θα μπορούσε να είναι η «γέφυρα» μεταξύ των δύο δικτύων-γλωσσών, ενώ ο νόμος της αξίας η γεφυροποιητική αρχή. Πράγματι ο νόμος της αξίας ενώ πηγάζει από τη θεωρία της εργασίας, δηλαδή από το Δίκτυο 2, διατρέχει και τα δύο δίκτυα, μιας και εξηγεί τις επιμέρους ανταλλακτικές αξίες (α1 και α2). Στον Μαρξ, το μοντέλο αυτό εκφράζεται με διαφορετικό λεξιλόγιο ως διάκριση μεταξύ φαινομένου και ουσίας. Στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου* λέει χαρακτηριστικά «Η επιστήμη θα ήταν περιττή [überflüsslig] αν ο τρόπος εμφάνισης και η ουσία των πραγμάτων συνέπιπταν άμεσα.»[23] Η διάκριση μεταξύ του πώς εμφανίζονται τα πράγματα και του πώς είναι στην ουσία τους είναι συχνός τρόπος ανάλυσης στη μεθοδολογία του Μαρξ.[24] Πολύ περισσότερο είναι βασική διάκριση που χρησιμοποιεί η επιστήμη γενικότερα.[25]

Η παραπάνω διάκριση λαμβάνει και μια άλλη μορφή στη μαρξική μεθοδολογία, αυτή της διάκρισης αφηρημένου και συγκεκριμένου. Η επιστήμη θέλει να εξετάζει τα πράγματα στη συγκεκριμένη πραγματική τους διάσταση. Ωστόσο κάθε φορά που «κόβει» τον κόσμο μέσω της γλώσσας, παράγει αφαιρέσεις. Προκύπτει λοιπόν το πρόβλημα μεταξύ αφηρημένων εννοιών και συγκεκριμένων καταστάσεων πραγμάτων. Η διάκριση φαίνεται να υπάρχει μεταξύ Δικτύου 1 και 2. Ποιο όμως από τα δύο δίκτυα είναι το συγκεκριμένο και ποιο το αφηρημένο;

Η μαρξιστική φιλολογία έχει αντιμετωπίσει παραδοσιακά τη μέθοδο στο *Κεφάλαιο* ως τη μέθοδο της «ανόδου από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο».[26] Η επιστήμη εξετάζει τα φαινόμενα αφηρημένα συγκροτώντας τις μεταξύ τους σχέσεις. Στο τέλος, αφού αναλυθούν οι έννοιες αφηρημένα, προκύπτει η γνώση μιας συγκεκριμένης οντότητας. Το επιχείρημα αυτό τεκμηριώνεται συνήθως με αναφορά στα *Grundrisse* στο αντίστοιχο κεφάλαιο για τη «Μέθοδο της Πολιτικής Οικονομίας».

---

22 Για μια κριτική εισαγωγή στις έννοιες βλ. A. Holger, «Theoretical Terms in Science» in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

23 Μαρξ (1894) iii, σ. 1004.

24 Μαρξ i, σσ. 84-97 (το κεφάλαιο για τον φετιχισμό), σσ. 188-9, 331, 346, «Ότι στην εμφάνισή τους τα πράγματα συχνά παρουσιάζονται ανάποδα, είναι γνωστό σχεδόν σ' όλες τις επιστήμες εκτός από την πολιτική οικονομία» σ. 554, 557, 559, 569 (όπου ο μισθός με το κομμάτι και με την ώρα εμφανίζονται σαν διαφορετικές μορφές της αξίας της εργατικής δύναμης), σσ. 604-5, 662, «Η εσωτερική σχέση [...] αποκαλύπτεται μονάχα με τη γνώση των οικονομικών νόμων» σ. 681, τέλος (σε πιο ήπια μορφή) σ. 738-40, ό.π., ii, σ. 123, ό.π., iii, σ. 33 κ.α.

25 Βλ. π.χ. Ladyman J., *Understanding Philosophy of Science*, σσ. 131-7.

26 Βλ. Ilienkov V., *Η Διαλεκτική του Συγκεκριμένου και του Αφηρημένου στο Μαρξ,* Wygodski W., *Die Geschichte einer grossen Entdeckung*, Ροζενταλ Μ. Μ., «Η άνοδος από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο στο «Κεφάλαιο» του Κ. Μαρξ» κ.α.

Ενάντια σε αυτή την αφήγηση η Ράκοβιτς [Rakowitz] ισχυρίζεται ότι ναι μεν αυτή μπορεί να είναι η μέθοδος της πολιτικής οικονομίας, δεν είναι όμως η μέθοδος που ακολουθείται στην *Κριτική* της πολιτικής οικονομίας. Η Ράκοβιτς αναφέρει ότι ο Μαρξ ξεκινά με το *συγκεκριμένο*, που εδώ είναι το εμπόρευμα. «Το εμπόρευμα ως σημείο της παρουσίασης [Darstellung] είναι ταυτόχρονα οικονομική κατηγορία και συγκεκριμένο, αισθητηριακό εμπειρικά προσβάσιμο αντικείμενο.»[27] Ο λόγος που ξεκινά με το εμπόρευμα είναι επειδή έτσι ξεκινά η πολιτική οικονομία. Πρέπει λοιπόν να ξεκινήσει από τη βασική έννοια της πολιτικής οικονομίας για να ασκήσει την κριτική του. Με αυτό τον τρόπο «η μέθοδος της επιστήμης δεν είναι η ίδια με τη μέθοδο της Κριτικής».[28] Τέλος για να τεκμηριώσει τη θέση της, παραθέτει τις Randglossen στον Βάγκνερ του Μαρξ, όπου εκεί καθαρά αναφέρεται: «Στον κ. Βάγκνερ *η αξία χρήσης και η ανταλλακτική αξία* πρέπει πρώτα να συναχθούν από την *έννοια της αξίας*, όχι όπως σε εμένα από ένα *συγκεκριμένο, το εμπόρευμα*».[29]

Στην ουσία η συζήτηση γύρω από το συγκεκριμένο/αφηρημένο ως βασικό στοιχείο της μεθοδολογίας του Μαρξ παρουσιάζει δυσκολίες. Βασικός λόγος είναι ότι οι έννοιες πάντα αναπτύσσονται αφηρημένα. Με την απομόνωση ορισμένων στοιχείων και την «αφηρημένη κατανόησή» τους, είναι δυνατή η εξέταση των φαινομένων και η γνώση του κόσμου. Οι έννοιες εξετάζονται αφηρημένα και στη συνέχεια αναπτύσσονται οι μεταξύ τους σχέσεις. Οι σχέσεις των αφαιρέσεων συγκροτούν ένα Δίκτυο. Συνολικά η γνώση του δικτύου μάς παρέχει γνώση ενός συγκεκριμένου φαινομένου. Με αυτό τον τρόπο το Εμπόρευμα εδώ εισάγεται ως αφαίρεση. Δεν είναι κάποιο συγκεκριμένο πράγμα. Δεν είναι π.χ. το συγκεκριμένο εμπόρευμα «Δίσκος World of Warcraft expansion set: The Legion» με το σειριακό αριθμό «4HRC-WXF8-854SK-T45F-6XBP» που αγόρασα σήμερα το πρωί έναντι 9,99 ευρώ. Αυτό το εμπόρευμα είναι συγκεκριμένο και όντας τέτοιο, δεν μπορεί να μας πει τίποτα για την πολιτική οικονομία. Αυτό που χρειαζόμαστε είναι το εμπόρευμα γενικά, δηλαδή το «Εμπόρευμα» αφηρημένα ώστε να δούμε τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά που κατέχει κάθε πραγμάτωσή του. Μα και ο ίδιος ο Μαρξ πρώτα αναλύει το εμπόρευμα αφηρημένα και όταν ξεκαθαρίσει τα χαρακτηριστικά του, επιστρέφει σε ένα συγκεκριμένο εμπόρευμα[30] για να χτίσει τη θεωρία του χρήματος. Αυτό που γίνεται συνήθως είναι ένα μπέρδεμα μεταξύ *διαισθητικά* συγκεκριμένων εννοιών. Για παράδειγμα το Εμπόρευμα φαίνεται να είναι πιο συγκεκριμένο, απτό πράγμα απ' ό,τι η Αξία. Και αυτό είναι σωστό μιας και η αξία είναι ένας τεχνικός όρος και όχι ένα πράγμα. Στο βαθμό όμως που η συνέχεια της ανάλυσης μάς δείχνει ότι τα εμπορεύματα έχουν αξία λόγω του ότι είναι προϊόντα εργασίας, τι μας κάνει να νομίζουμε ότι η αξία είναι λιγότερο συγκεκριμένη από το εμπόρευμα; Πολύ περισσότερο η αξία γίνεται απτό, συγκεκριμένο

27 Rakowitz, ό.π., σ. 91.

28 ό.π., σ. 90.

29 Marx K., *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Oekonomie»,* in MEW b. 19, σ. 361

30 Βλ. το παράδειγμα 20 πήχες πανί = 1 σακάκι στο Μαρξ Κ., *Το Κεφάλαιο,* i, σ. 62.

πράγμα όταν γίνεται χρήμα.[31] Φυσικά το χρήμα είναι μορφή της αξίας [Wertform] μιας και η αξία λαμβάνει πολλές μορφές. Αντίστοιχα, όμως, και η ένωση H20 παίρνει τη μορφή νερού, πάγου, υδρατμού. Δεν θα λέγαμε ότι δεν είναι συγκεκριμένη, απτή οντότητα επειδή περνά από διάφορες φάσεις της ύλης. Στην ερώτηση «Δείξε μου ένα συγκεκριμένο εμπόρευμα» απαντάμε «Δίσκος W.o.W. … με σειριακό αριθμό ...» και στην ερώτηση «Δείξε μου μια συγκεκριμένη αξία» απαντάμε «9,99 ευρώ». Για αυτό το λόγο, το «συγκεκριμένο» είναι κατανοητό στο τέλος της ανάλυσης και δεν μπορεί να καθιστά θεμέλιο ή αρχή της επιστημονικής ανάλυσης. Ωστόσο η Ράκοβιτς είναι σωστή όταν επισημαίνει ότι ο λόγος που αρχίζει ο Μαρξ με το εμπόρευμα είναι η αναφορά στην παράδοση της Πολιτικής Οικονομίας και όχι η «ανάγκη» του να αρχίσει με το «αφηρημένο», όπως υποστηρίζουν πολλοί μαρξιστές.[32] Με αυτό τον τρόπο όμως θεμελιώνεται ότι το *Κεφάλαιο* είναι κατ' ουσία *Κριτική·* όχι ότι το «εμπόρευμα» στην πρώτη ενότητα είναι ένα Συγκεκριμένο [Konkretum]. Συνεπώς τόσο η Ράκοβιτς όσο και ο Μαρξ όταν ισχυρίζονται ότι η Κριτική αρχίζει από το συγκεκριμένο «εμπόρευμα» μπερδεύονται.

Παρά τις δυσκολίες που παρουσιάσαμε, δεν θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι η διάκριση είναι άνευ νοήματος. Πρέπει ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι η διάκριση συγκεκριμένου-αφηρημένου γίνεται πάντα από μια πλευρά ανάλυσης. Όταν εξεταστούν οι σχέσεις του Δικτύου 1 μπορούν να κατανοηθούν τα συγκεκριμένα εμπορεύματα. Όταν τώρα το Δίκτυο 2 εξηγεί το Δίκτυο 1, τότε το τελευταίο είναι κατ' ουσίαν συγκεκριμένο και η αφαίρεση «πέφτει» στο Δίκτυο 2. Αλλά και πιο γενικά, ο πρώτος τόμος του *Κεφαλαίου* εξετάζει αφηρημένα το προτσές της παραγωγής ανεξάρτητα από τη μορφή του πρώτου, δηλαδή το προτσές της κυκλοφορίας (τόμος 2).[33] Εξεταζόμενα μαζί, το προτσές κυκλοφορίας και το προτσές παραγωγής εξηγούν το συνολικό προτσές που είναι ο τόμος 3. Από την πλευρά του τρίτου τόμου, ο πρώτος και ο δεύτερος τόμος είναι αφηρημένοι, ενώ μόνο στον τρίτο τόμο «οι μορφές του κεφαλαίου πλησιάζουν βαθμηδόν προς τη μορφή, με την οποία εμφανίζονται στην επιφάνεια της κοινωνίας».[34] Συνεπώς από μία πλευρά μπορεί κάτι να είναι συγκεκρι-

---

31 «Το ιστορικό πλάτεμα και βάθαιμα της ανταλλαγής αναπτύσσει την αντίθεση ανάμεσα στην αξία χρήσης και στην αξία [...]. Η ανάγκη να εκφραστεί εξωτερικά για την κυκλοφορία αυτή η αντίθεση, οδηγεί στην εμφάνιση μιας αυτοτελούς μορφής της αξίας του εμπορεύματος και δεν ησυχάζει ούτε σταματά ώσπου τελικά πετυχαίνεται με το διχασμό του εμπορεύματος σε εμπόρευμα και χρήμα» ό.π., σ. 101, «η μορφή του γενικού ισοδύναμου αποκρυσταλλώνεται στη μορφή του χρήματος» σ. 106, «Το προτσές [κυκλοφορίας] προκαλεί το διχασμό του εμπορεύματος σε εμπόρευμα και χρήμα, μιαν εξωτερική αντίθεση με την οποία εκφράζουν την ενυπάρχουσα σε αυτά αντίθεση ανάμεσα στην αξία χρήσης και στην αξία» σ. 117, «Πραγματικό χρήμα γίνεται ο χρυσός γιατί τα εμπορεύματα με την ολόπλευρη εκποίησή του τον μετατρέπουν σε πραγματική αποσπασμένη από αυτά η αλλαγμένη μορφή της χρήσης τους κι επομένως σε πραγματική μορφή της αξίας τους.» σ. 122.

32 Πέρα από τους σοβιετικούς, η Ράκοβιτς βρίσκει αυτό το πρόβλημα και σε Δυτικούς μαρξιστές. Π.χ. ο Gerhard Stapelfeldt ενώ θεωρεί ότι η μέθοδος του Μαρξ είναι η *Κριτική* και όχι η θεμελίωση μιας επιστήμης, πιστεύει ότι ο Μαρξ αρχίζει με το αφηρημένο βλ. Rakowitz, ό.π.

33 «Στο Πρώτο Βιβλίο το πρώτο και το τρίτο στάδιο [κυκλοφορίας του κεφαλαίου] έχουν εξεταστεί μόνο στο μέτρο που ήταν αναγκαίο για την κατανόηση του δεύτερου σταδίου, δηλαδή του προτσές παραγωγής του κεφαλαίου. Γι' αυτό δεν παίρνονται εκεί υπόψη οι διάφορες μορφές που περιβάλλεται το κεφάλαιο στα διάφορα στάδιά του και που στην επαναλλαβαινόμενη κύκληση [Kreislauf] πότε τις περιβάλλεται, πότε τις αποβάλλει. Οι μορφές αυτές αποτελούν τώρα το άμεσο αντικείμενο της έρευνάς μας.» Μαρξ, ii, σσ. 23-4.

34 Ό.π., iii, σ. 39.

μένο, από μια άλλη μπορεί να είναι αφηρημένο.[35]

Η ανάγνωση του Δικτύου 1 ως συγκεκριμένο και του Δικτύου 2 ως αφηρημένο μάς είναι χρήσιμη και για έναν άλλο λόγο. Βρίσκεται στο ίδιο ύφος με τη διάκριση φαινομένου/είναι, γλώσσας παρατήρησης/γλώσσας θεωρίας που είπαμε παραπάνω. Έχοντας κατασκευάσει το Δίκτυο 1 παρουσιάζονται μπροστά στα μάτια μας οι συγκεκριμένες οντότητες της πολιτικής οικονομίας. Η εξήγηση αυτών των οντοτήτων καθώς και ο νόμος που τα διέπει χρειάζεται ένα διαφορετικό επίπεδο αφαίρεσης, για αυτό κατασκευάζεται το Δίκτυο 2. Για αυτό το λόγο η θεωρία της εργασίας μπορεί να θεωρηθεί και ως δεύτερη αφαίρεση.

Ας συνοψίσουμε τώρα τις τρεις μεθόδους που έχουμε αναπτύξει παραπάνω:

α. Διάκριση φαινομένου/είναι.
β. Διάκριση γλώσσας παρατήρησης/θεωρίας
γ. Διάκριση συγκεκριμένο/αφηρημένο.

Κάθε μία από τις μεθόδους μάς παρέχει ένα χαρακτηριστικό στοιχείο επιστημονικής έρευνας. Η [α.] δίνει τη δυνατότητα να διακρίνουμε σε διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης της πραγματικότητας ξεκινώντας με το πώς φαίνονται να είναι τα πράγματα και καταλήγοντας στο ποια είναι τελικά η ουσία τους. Το χαρακτηριστικό αυτής της μεθόδου είναι η αντιδιαισθητικότητα.[36] Η δεύτερη διάκριση στηρίζεται στην πρώτη και προσθέτει την εξήγηση ως χαρακτηριστικό. Βλέπουμε ότι το Δίκτυο 2 είναι η εξήγηση των φαινομένων, ενώ το Δίκτυο 1 είναι η περιγραφή ή ανάλυσή τους. Με αυτό τον τρόπο η γλώσσα παρατήρησης/θεωρίας μάς δίνει ως χαρακτηριστικό την εξήγηση και την ανάλυση. Τέλος, με τη διάκριση συγκεκριμένο/αφηρημένο έχουμε ένα κριτήριο να βλέπουμε τα δίκτυα αφαιρέσεων που φτιάξαμε με τρόπο δυναμικό. Το δίκτυο 1 μπορεί σε μια στιγμή της ανάλυσης να είναι συγκεκριμένο και άρα να χρειάζεται ένα άλλο δίκτυο για να το εξηγήσει, ενώ σε ένα άλλο να είναι αφηρημένο και άρα να χρειάζεται πρώτα η ανάλυσή του ως τέτοιο. Τα τρία χαρακτηριστικά της μεθόδου είναι λοιπόν «αντιδιαισθητικότητα, ανάλυση/εξήγηση, δυναμικότητα».

---

35 Κοντά σε αυτή την αφήγηση φαίνεται να είναι ο Rubin I., *Ιστορία Οικονομικών Θεωριών,* σ. 486.

36 Στον Μαρξ υπάρχει έντονα η κοσμοεικόνα το ότι τα φαινόμενα στέκονται αντεστραμμένα. Για μια ιστορική, κριτική εκτίμηση της φιλοσοφίας επιστήμης της εποχής του, μπορεί κανείς να δει το πολύ ενδιαφέρον άρθρο του G. A. Cohen, «Karl Marx and the Withering Away of Social Science» in ό.π., σσ. 396-414.

(vii) Μια τελευταία Μέθοδος: A red herring?

Μέχρι στιγμής αναφέραμε τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ των δύο δικτύων αφαιρέσεων. Από αυτές συνήγαμε τρεις διαφορετικές μεθόδους. Ας δούμε τώρα τις ομοιότητές τους.

Σαν ομοιότητα δεν θα δούμε εδώ την ανάπτυξη αφαιρέσεων μιας και αυτό το έχουμε αναλύσει διεξοδικά. Και τα δύο δίκτυα αναπτύσσονται ως ενθυλακωμένες αφαιρέσεις και αυτός είναι ο κοινός τους τρόπος παρουσίασης [Darstellung]. Εδώ θα μιλήσουμε για ένα από τα πιο προβληματικά στοιχεία στη μαρξιστική φιλολογία· τη διαλεκτική. Η αοριστία αυτής της έκφρασης και η καταγωγή της από τον ίσως πιο δυσνόητο φιλόσοφο όλων των εποχών, μας κάνει να αμφισβητούμε την οποιαδήποτε χρήση της. Πόσο μάλλον όταν χρησιμοποιείται ως ένα διανοουμενίστικο υπερόπλο σε πολιτικομαρξιστικές συζητήσεις.[37]

Ωστόσο τα τελευταία χρόνια έχουν γίνει διάφορες προσπάθειες στη λογική να εκφραστούν με αυστηρό τρόπο οι κανόνες της διαλεκτικής (πράγμα βέβαια αρκετά αντιδιαλεκτικό! (sic)).[38] Εμείς λοιπόν εδώ θα ορίσουμε αυστηρά ορισμένα κριτήρια για τη διαλεκτική που φαίνεται να υπάρχουν στο Μαρξ με στόχο να αναδείξουμε όσο πιο καθαρά γίνεται την τελευταία μέθοδο.

Θα παρουσιάσουμε δύο χαρακτηριστικά τις διαλεκτικής. Το πρώτο είναι η «κίνηση των αντιθέτων».[39] Σύμφωνα με αυτό το νόμο, οι έννοιες ή ο κόσμος αναπτύσσεται με μια πάλη ανάμεσα σε αντίθετες ιδιότητες.[40] Για παράδειγμα ένα τυχαίο αντικείμενο «x» μπορεί να επιδέχεται δύο ιδιότητες F και G όπου είναι ταυτόχρονα αντίθετες μεταξύ τους δηλαδή F=~G και G=~F και (F&G)x όπου σύμφωνα με τον νόμο της αντίφαση της τυπικής λογικής είναι αδύνατο. Στον Μαρξ αυτό το χαρακτηριστικό φαίνεται να ισχύει για το εμπόρευμα. Το εμπόρευμα έχει τόσο ένα ποιοτικό όσο και ένα ποσοτικό χαρακτηριστικό. Αυτό είναι η αξία χρήσης και η αξία ανταλλαγής. Ενώ στην αρχή φαίνεται να μην παραβιάζεται η τυπική λογική, η ανάπτυξη των δύο εννοιών καταλήγει να είναι αντιφατική. Ας δούμε το χωρίο του δεύτερου κεφαλαίου για τη διαδικασία ανταλλαγής:

---

37 Βλ. Χάινριχ Μ., *Το Κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ*, σσ. 44-5.

38 Βλ. π.χ. Brenner J.E., *Logic in Reality,* Priest G., «Dialectic and Dialetheic» in *Science and Society,* τ. 53, v. 4, 1989, σσ. 388-415. Βλ. επίσης το άρθρο του SEP για τους λόγους που αυτό είναι αντι-διαλεκτικό Maybee J. E., «Hegel's Dialectics» in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 3. June 2016.

39 Το «νόμο» αυτό τον χαρακτηρίζει η λέξη Aufhebung στον Χέγκελ. «*Αίρω [Aufheben]* και το *Ανηρημένο* (το *Ιδανικό*) είναι μια από τις πιο σημαντικές έννοιες της φιλοσοφίας, ένας θεμελιακός προσδιορισμός, [...]. Το *αίρω* έχει διπλό νόημα στη γλώσσα, το ότι από τη μια σημαίνει το φυλάω, διατηρώ και ταυτόχρονα από την άλλη σημαίνει τελειώνω, φτάνω στο *τέλος*. [...] στη γλώσσα έπεται λοιπόν, μια και η ίδια λέξη να χρησιμοποιεί αντιπαρατιθέμενους προσδιορισμούς. [...] Κάτι αίρεται στο βαθμό που αυτό έρχεται σε ενότητα με τα αντίθετά του.» Hegel G. W., *Wissenschaft der Logik I,* σσ. 113-4.

40 «*Η διαλεκτική σχέση αφορά αντιφατικές μεταξύ τους αξιώσεις όπου η μία αντιφάσκει με τον εαυτό της ενώ η άλλη επιτρέπει την λύση της αντίφασης*» Φαράκλας Γ., *Νόημα και Κυριαρχία,* σ. 189.

> «Το εμπόρευμα του [έμπορου] δεν έχει για αυτόν άμεση αξία χρήσης. Διαφορετικά δεν θα το έφερνε στην αγορά. Έχει αξία χρήσης για άλλους. Η μόνη αξία χρήσης που έχει για τον κάτοχό του είναι ότι είναι φορέας ανταλλαχτικής αξίας κι επομένως μέσο ανταλλαγής» και δύο σελίδες πιο κάτω «Ο πρώτος τρόπος που ένα αντικείμενο χρήσης έχει τη δυνατότητα να γίνει ανταλλαχτική αξία, είναι η ύπαρξή του σαν *μη-αξία χρήσης*».[41]

Ας αντιπαραβάλουμε επίσης το αντίστοιχο χωρίο από την *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*: «Το εμπόρευμα *είναι* αξία χρήσης, σιτάρι, λινό, διαμάντι, μηχανή κ.α., αλλά ως εμπόρευμα ταυτόχρονα *δεν* είναι αξία χρήσης.»[42] Το ότι αυτές οι δύο ιδιότητες του εμπορεύματος αναπτύσσονται αντιθετικά φαίνεται και στη θεωρία του χρήματος. Εκεί η αντίφαση αξίας και αξίας χρήσης λύνεται όταν οι ιδιότητες αυτές αυτονομούνται σε δύο διαφορετικά πράγματα, το εμπόρευμα για την αξία χρήσης και το χρήμα για την αξία.[43]

Με αντίστοιχο τρόπο αναπτύσσεται και το Δίκτυο 2. Η αφηρημένη εργασία είναι αντίθετη προς τη συγκεκριμένη. «Η συγκεκριμένη εργασία της ατομικής ιδιοκτησίας, για να έχει κοινωνική επίδραση, πρέπει να παρουσιαστεί ως το άμεσο αντίθετό της, ως αφηρημένη γενική εργασία».[44] Αλλά και οι δύο χρειάζονται ώστε να φτιαχτεί ένα εμπόρευμα. Οι δύο αυτές εργασίες εκτελούνται ταυτόχρονα κατά τη δημιουργία ενός εμπορεύματος. Και ενώ η αφηρημένη εργασία δεν είναι καθόλου συγκεκριμένη εργασία αλλά μάλιστα το ακριβώς αντίθετό της, και οι δύο είναι χαρακτηριστικά του «διφυούς χαρακτήρα της εργασίας».

Το δεύτερο στοιχείο της διαλεκτικής είναι η αλληλοδιαπλοκή των εννοιών. Εδώ η διαλεκτική είναι ένας τρόπος παρουσίασης των εννοιών, έτσι ώστε η μία αναπτύσσεται μέσα από την άλλη.[45] Αυτό το χαρακτηριστικό είναι μια μορφή ολισμού. Το ότι οι έννοιες αναπτύσσονται με αυτό τον τρόπο το δείξαμε όταν παρουσιάζαμε την κατασκευή των δικτύων αφαιρέσεων. Τώρα προσθέτουμε άλλη μία αλληλοσύνδεση. Στο κέντρο των δύο δικτύων βρίσκεται η Αξία που λειτουργεί σαν καθρέφτης των δύο δικτύων. Η αφηρημένη εργασία δίνει την ανταλλακτική αξία και η συγκεκριμένη εργασία δίνει την αξία χρήσης.[46] Αυτό το χαρακτηριστικό των ενθυλακωμένων αφαιρέσεων που συγκροτούν δίκτυα, τα οποία με τη σειρά τους αλληλοσυνδέονται, ικανοποιεί το δεύτερο χαρακτηριστικό της διαλεκτικής.

---

41 Μαρξ, i, σ. 99 και 101 αντίστοιχα. Υπογράμμιση δική μας.

42 Marx (1859): σ. 40. Βλ. επίσης Priest, «Was Marx a Dialetheist?» in *Science and Society,* τ. 54, v. 2, 1990-1, σσ. 468-75.

43 Βλ. παραπάνω σημ. 31

44 Marx (1859)*:* σ. 54.

45 Βλ. Χάινριχ, ό.π., σ. 46.

46 «Κάθε εργασία είναι από τη μια ξόδεμα ανθρώπινης εργατικής δύναμης με τη φυσιολογική έννοια, και μ' αυτή την ιδιότητα της όμοιας ανθρώπινης ή αφηρημένης ανθρώπινης εργασίας αποτελεί την *αξία* του εμπορεύματος. Κάθε εργασία είναι από την άλλη ξόδεμα ανθρώπινης εργατικής δύναμης με την ιδιαίτερη καθορισμένη σκόπιμη μορφή και με την ιδιότητα αυτή της συγκεκριμένης ωφέλιμης εργασίας παράγει *αξίες χρήσης*» ό.π., σ. 60, υπογραμμίσεις δικές μας.

Πριν προχωρήσουμε στο βασικό πρόβλημα, αξίζει να παρατηρήσουμε ότι οι τέσσερεις μέθοδοι που δείξαμε δεν σχετίζονται απαραίτητα με την μέθοδο έρευνας. Εδώ διακρίνουμε σε έρευνα [Erfindung] και παρουσίαση [Darstellung].[47] Στην έρευνα οι προηγούμενοι μέθοδοι δεν βοηθούν άμεσα. Αντίθετα στο *Κεφάλαιο* εξετάζουμε τον τρόπο παρουσίασης ο οποίος φαίνεται να είναι πειστικός. Οι μέθοδοι αυτοί είναι εδώ για να δείξουν πως η παρουσίαση έχει γίνει με τέτοιο τρόπο, ώστε να μας δίνει μια ασφαλή γνώση για το αντικείμενο που επεξεργαζόμαστε.

4. Επιστροφή στο πρόβλημα: Τι είναι το Άλμα της πολιτικής οικονομίας;

«Αν παραβλέψει κανείς την αξία χρήσης των εμπορευματικών σωμάτων, τότε τους απομένει μόνο μία ιδιότητα, εκείνη των εργασιακών προϊόντων». Είναι αυτή η αφαίρεση σύμφωνη με το κριτήριο αφαίρεσης [1] που θέσαμε στην αρχή;

Για να αποφύγουμε την απάντηση πρώτα δείξαμε την εργασιακή θεωρία της αξίας. Θέσαμε δηλαδή το βασικό ερώτημα της πολιτικής οικονομίας (ερώτηση 2). Η απάντηση της [2] είναι κατ' ουσίαν η κατασκευή του Δικτύου 2, δηλαδή η εργασιακή θεωρία της αξίας, μια θεωρία που καλείται να εξηγήσει τα εμπειρικά φαινόμενα. Η παρουσίαση της θεωρίας ικανοποιούσε τις αρχές της αφαίρεσης που θέσαμε αρχικά. Συνεπώς, το Δίκτυο 2 είναι μια ικανοποιητική απάντηση στην ερώτηση [2]. Βεβαίως, η θεωρία αυτή, όπως κάθε επιστημονική θεωρία, μπορεί να ελεγχθεί εμπειρικά ώστε να ενισχύσει την εξηγητική της δύναμη. Αλλά αυτό δεν μας απασχολεί εδώ μιας που μελετάμε την μέθοδο και όχι τον τρόπο τεκμηρίωσης επιστημονικών θεωριών. Γι' αυτό το σκοπό θα έπρεπε να εξετάσουμε τα ιστορικά χωρία του *Κεφαλαίου* αφενός και την εμπειρική επαλήθευση του νόμου της αξίας σε άλλες ιστορικές στιγμές του καπιταλισμού αφετέρου.

Η ερώτηση [2] μάς έδωσε επίσης ένα τρόπο σύνδεσης του Δικτύου 1 με το 2. Γι' αυτό το λόγο μπορούμε να μιλάμε για ένα ολιστικό σύνολο το οποίο έχει εσωτερική συνοχή. Με άλλα λόγια οι νόμοι του Δικτύου 2 διαπερνούν το 1 και όλα εξηγούνται εσωτερικά δίχως ad hoc υποθέσεις. Έχουμε, λοιπόν, απάντηση στην ερώτηση [2]. Δεν έχουμε όμως απάντηση στην ερώτηση που θέτει το κριτήριο [1] για την απάντηση της ερώτησης [2]. Είναι αυτό τελικά δυνατό;

Να εκφράσουμε καλύτερα το πρόβλημα. Η εισαγωγή της εργασίας στο σχήμα καλείται να εξηγήσει τον τεχνικό όρο Αξία. Η δικαιολόγηση της εργασίας ως περιεχόμενο του όρου Αξία στηρίζεται στο ότι είναι το μοναδικό πράγμα που υπάρχει στα προϊόντα αν αφαιρέσουμε την αξία χρήσης τους.

---

47 Η αντίθεση αυτή που τίθεται από τον ίδιο το Μαρξ παρουσιάζεται με ενδιαφέροντα τρόπο στον Negri A., *Marx Beyond Marx,* σσ. 1-20.

> «Ας εξετάσουμε τώρα το κατάλοιπο των εργασιακών προϊόντων. Δεν έχει απομείνει τίποτε από αυτά, παρά μόνο η ίδια φαντασματώδης αντικειμενικότητα, ένα απλό πήγμα αδιαφοροποίητης ανθρώπινης εργασίας, δηλαδή ξοδέματος ανθρώπινης εργασιακής δύναμης χωρίς αναφορά στη μορφή αυτού του ξοδέματος. […] Εάν αφαιρέσουμε τώρα πραγματικά από τη χρηστική αξία των εργασιακών προϊόντων, τότε μας μένει η αξία τους […]. Μια χρηστική αξία […] έχει λοιπόν αξία μόνο επειδή σε αυτή εξαντικειμενικεύτηκε ή υλοποιήθηκε αφηρημένη ανθρώπινη εργασία.» (*Το Κεφάλαιο*, i, σ. 52)

Ας δούμε όμως και πώς εισάγεται η εργασία και στην πρώτη έκδοση:

> «[Η υπόσταση της ανταλλακτικής αξίας] χαρακτηρίζεται ακριβώς από την *αφαίρεση* από τη *χρηστική αξία.* […] Ανεξάρτητα από την ανταλλακτική σχέση τους […] τα εμπορεύματα πρέπει συνεχώς να εξετάζονται αδιακρίτως ως *αξίες*. Ως χρηστικά αντικείμενα ή αγαθά, τα εμπορεύματα είναι *σωματικά διαφορετικά* πράγματα. Η *αξιακή* ύπαρξή τους αποτελεί αντιθέτως την *ενότητά* τους. Αυτή η ενότητα δεν πηγάζει από τη φύση, αλλά από την κοινωνία, Η *κοινή κοινωνική υπόσταση*, η οποία απλώς παρασταίνεται διαφορετικά στις διαφορετικές χρηστικές αξίες – είναι η *εργασία.*» (Πρώτη Έκδοση, ό.π., 797)

Αρχικά ας εξετάσουμε αν ικανοποιείται το κριτήριο [1]. Είναι όντως η εργασία ο υλικά αναγκαίος προσδιορισμός της αξίας; Όχι. Είναι γνωστό ότι υπάρχουν πολλές θεωρίες αξίας. Τα σύγχρονα οικονομικά έχουν αναπτύξει θεωρίες σπανιότητας, ωφέλειας, είτε με αντικειμενόστροφη είτε με υποκειμενόστροφη μορφή, και έχουν χτίσει ικανοποιητικά μοντέλα εξήγησης. Ο Βαλράς, για παράδειγμα, δεν χρειάζεται να κάνει αναφορά σε καμία εργασία για να θεμελιώσει τη Θεωρία Γενικής Ισορροπίας. Τα οικονομικά αγαθά πρέπει να ικανοποιούν δύο ιδιότητες. Αρχικά πρέπει να είναι ωφέλιμα για τον άνθρωπο, αφετέρου πρέπει να είναι σπάνια.[48] Βεβαίως με διαφορετική θεωρία αξίας κατασκευάζει διαφορετικά τα δίκτυα αφαιρέσεών του. Αυτό όμως δεν συνεπάγει ότι αυτός αποδεικνύει χειρότερα από ότι ο Μαρξ την θεωρία αξίας του. Με άλλα λόγια, ο Μαρξ με βάση το κριτήριο (1) δεν μπορεί να αποδείξει την θεωρία αξίας του. Αλλά την ίδια αδυναμία έχει και ο Βαλράς. Γι' αυτό το λόγο μιλάμε εδώ για άλμα στην πολιτική οικονομία γενικά.

Αφού ονομάσαμε το «άλμα», καλούμαστε να το εξηγήσουμε. Αρχικά, πρέπει να ειπωθεί ότι μιλάμε για ένα συνειδητό άλμα. Ο Μαρξ δεν θέλει να «αποδείξει» την εργασιακή θεωρία της αξίας. Όπως αναφέρει και ο ίδιος σε ένα γράμμα του στον Κούγκελμαν:

---

48 Βλ. Walras (1874), §21-30, σσ. 65-72.

> «Η φλυαρία περί της αναγκαιότητας να αποδειχθεί η έννοια της αξίας, οφείλεται απλώς και μόνο στην πλήρη άγνοια τόσο για το ίδιο το ζήτημα, όσο και για την επιστημονική μέθοδο. Κάθε παιδί ξέρει ότι όποιο έθνος σταματούσε να δουλεύει, μην πω για ένα χρόνο αλλά για κάνα δυο βδομάδες, θα τίναζε τα πέταλα. [...]. Είναι δε self-evident ότι αυτή η αναγκαιότητα να καταμερίζεται η εργασία της κοινωνίας σε ορισμένες αναλογίες, ασφαλώς και δεν αίρεται από την εκάστοτε μορφή της κοινωνικής παραγωγής, αλλά μπορεί μόνο να αλλάζει ο τρόπος με τον οποίο εμφανίζεται.»[49]

Απ' εδώ συνάγουμε ότι η εργασιακή θεωρία είναι προϋπόθεση και ότι ο χαρακτήρας της είναι αξιωματικός. Το τελευταίο φαίνεται από το ότι είναι αυταπόδεικτη (self-evident). Βεβαίως, ο Μαρξ μάς λέει ότι τα πράγματα εμφανίζονται συχνά αντεστραμμένα. Επομένως, έρχεται σε αντίφαση με μια βασική μεθοδολογική του γραμμή. Δεν μπορούμε φυσικά να είμαστε αυστηροί με ένα γράμμα που γράφει σε ένα φίλο του. Μπορούμε να καταλάβουμε όμως τον αξιωματικό χαρακτήρα αυτής της αφαίρεσης. Το «άλμα» δικαιολογείται επί αυτής της βάση.

Το «άλμα» όμως δεν δικαιολογείται απλά στο μαρξικό υπόδειγμα, υπάρχει αναγκαία γιατί είναι βασικό χαρακτηριστικό της επιστήμης. Δεν υπάρχει κάποια επαγωγική διαδικασία που μας αναγκάζει να εξάγουμε αναγκαία την αφαίρεση «εργασία». Πολύ περισσότερο, οι αφαιρέσεις πάντα περιέχουν πληροφορίες που δεν συνάγονται άμεσα από την παρατήρηση ή την «άμεση εμπειρία». Αν, αντιθέτως, ο σκοπός τους ήταν να δημιουργήσουν όρους-έννοιες που αντιστοιχούν πλήρως στις εμπειρίες που αναφέρονται, τότε δεν θα προσέφεραν τίποτε παραπάνω στην επιστήμη, μιας και δεν θα είχαν επιπλέον πληροφοριακό περιεχόμενο. Αντιθέτως, οι θεωρητικοί όροι στην επιστήμη, είτε αφορούν κοινωνικά αντικείμενα, είτε φυσικά «εισάγονται εννοιολογικά ως βολικές μεσολαβήσεις – όχι μέσω ορισμού με όρους εμπειρίας, αλλά απλά ως μη-αναγώγιμα τιθέμενα [posits]».[50]

Αυτά τα «τιθέμενα» με τη σειρά τους, ακολουθούν τα βασικά χαρακτηριστικά των αφαιρέσεων. Ως τέτοια «κόβουν» τον κόσμο, απομονώνοντας τα χαρακτηριστικά που θέλουν να εξετάσουν και επί αυτών αναπτύσσουν τους υπόλοιπους όρους δημιουργώντας δίκτυα όπως δείξαμε να συμβαίνει στην παραπάνω περίπτωση. Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε για την «αφαιρετική μέθοδο» ότι είναι μια περίπτωση εμπειρισμού που αντιπαρατίθεται σε μια αυστηρή επαγωγική μέθοδο. Είναι εμπειρική γιατί η γνώση πάντα προκύπτει από την εμπειρία – και τον εξωτερικό από το υποκείμενο κόσμο – με τη διαφορά ότι το υποκείμενο συμμετέχει ενεργά στην απόκτηση γνώσης. Ο ενεργητικός χαρακτήρας έχει υποστηριχθεί από το Μαρξ στις θέσεις για το Φώυερμπαχ:

---

49 Ο Μαρξ στον Κούγκελμαν, 11 Ιουλίου 1868, στο MEW, b. 32, σ. 552 ό.π. παρατίθεται από Χάινριχ Μ., ό.π., σ. 56, υπογράμμιση δική μας.

50 Quine W. O., «Two Dogmas of Empiricism» in *From a Logical Point of View*, σ. 44.

> «Το κύριο ελάττωμα όλων των μέχρι τώρα υλισμών […] είναι ότι το αντικείμενο [Gegenstand], η πραγματικότητα, το αισθητό, συλλαμβάνονται μόνο υπό την μορφή του *αντικειμένου [Objekt]* ή της *αντίληψης*· όχι όμως ως *ανθρώπινη αισθητηριακή δραστηριότητα*, ως *πράξη* όχι υποκειμενική»[51]

Αυτή η ενεργητική συνεισφορά του υποκειμένου εξηγεί το χαρακτήρα του «άλματος» και ακυρώνει οποιαδήποτε εξάλειψή του.

Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι ούτε με αναλυτικό ούτε με διαλεκτικό τρόπο μπορούμε να στηρίξουμε οποιαδήποτε αναγωγή του Δικτύου 2 στο 1 ή και το αντίστροφο.[52] Το «άλμα» στην παρουσίαση προκύπτει αναγκαία. Αν δεν προέκυπτε ως τέτοιο, τότε θα είχαμε είτε ένα όρο δίχως καινοφανές περιεχόμενο, είτε μια διαλεκτική αναμπουρδούκλωση των εννοιών. Εν ολίγοις, η παρουσίαση θα έφτανε σε ένα τέλμα.

5. Έξοδος

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε να βρούμε τη μέθοδο στο *Κεφάλαιο*. Αυτή η μέθοδος, όπως ανέφερε ο Μαρξ στον Πρόλογο, ήταν *η μέθοδος της αφαίρεσης*. Επειδή όμως ο ίδιος δεν ξεκαθαρίζει τη μέθοδό του, έπρεπε εμείς να την ανασυγκροτήσουμε από το κείμενο. Η υπόθεση εργασίας μας ήταν ότι ο Μαρξ λειτουργεί βάση προσδιορισμένων αφαιρέσεων. Τέτοιου είδους αφαιρέσεις πρέπει να ικανοποιούν το κριτήριο [1]. Για να ελέγξουμε την υπόθεση, την εφαρμόσαμε σε κάθε αφαίρεση που εμφανίζεται στην πρώτη ενότητα για «Το Εμπόρευμα». Η εφαρμογή της υπόθεσης μάς έδωσε ένα δίκτυο ενθυλακωμένων αφαιρέσεων που, με τη σειρά του, χωρίστηκε σε δύο διακριτά μεταξύ τους Δίκτυα. Η αντιπαραβολή των δύο δικτύων μας έδωσε 3 βασικά χαρακτηριστικά (αντιδιαισθητικότητα, ανάλυση/εξήγηση, δυναμικότητα) που είναι μάλιστα βασικά της μεθοδολογίας του Μαρξ. Τέλος, αναρωτηθήκαμε αν το Δίκτυο 1 συνεπάγει αναγκαία το 2. Η απάντηση ήταν αρνητική. Αυτό συγκροτεί το λεγόμενο «άλμα» της πολιτικής οικονομίας. Αν και το ολικό σχήμα – το Δίκτυο 1 και 2 μαζί – έχουν συνοχή μεταξύ τους, υπάρχει ένα κενό. Το κενό αυτό δεν είναι πρόβλημα βέβαια του Μαρξ, αλλά της επιστήμης γενικότερα.

Εδώ χρειάζεται μια τελευταία παρατήρηση. Η «Εργασία» δεν είναι μια αυθαίρετη, ή όπως γράφει στο γράμμα του ο Μαρξ, *self-evident* αφαίρεση. Πολύ περισσότερο υπάρχουν ιστορικοί και πολιτικοί λόγοι για τους οποίους ο Μαρξ την υιοθετεί. Οι λόγοι αυτοί συγκροτούν τα βασικά χαρακτηριστικά αυτού που ονομάζεται *υποκειμενικός χαρακτήρας της αφαίρεσης*.[53] Πολύ περισσότερο, η επιστήμη γενικότερα εισάγει

---

51 Marx K., *Thesen über Feuerbach* (1845), in MEW, b. 3, σ. 5.

52 Για μια κριτική σε αυτού του είδους αναγωγισμό βλ. Quine W. O., ό.π., σσ. 37-42.

53 Βλ. π.χ. «Καρλ Μαρξ» στο Ράσσελ Μπ., *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, τ. Β, μέρος ΙΙ, σσ. 153-164.

τέτοιου είδους αφαιρέσεις ως «πολιτισμικά τιθέμενα [posits]».[54] Αλλά αυτό είναι αφορμή για μια νέα εργασία έξω από τα όρια της παρούσας. Εδώ ο στόχος ήταν να δειχθεί η *αφαιρετική μέθοδος* και να οδηγηθούμε μέσω αυτής στο «άλμα».\

54 Quine W. O., ό.π., σ. 44.

Βιβλιογραφία

Μαρξ Κ., *Το Κεφάλαιο*, i (1868), ii (1885), iii (1894), μτφρ. Μαυρομμάτη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1976.

Το Κεφάλαιο, i (1868), μτφρ. Γκιούρας Θ., Αθήνα: ΚΨΜ, 2016.

«Πρόλογος στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας» στο Μαρξ – Ένγκελς, *Διαλεκτά Έργα*, 1, 1958.

Thesen über Feuerbach (1845), in MEW, b. 3, Berlin: Dietz, 1953.

Die Deutsche Ideologie (1848), in MEW, b. 3, Berlin: Dietz, 1953.

Zur Kritik der Politischen Oekonomie (1859), in MEW, b. 13.

Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Oekonomie», in MEW b. 19.

«Brief an Lassalle 22-2-1858» in MEW, B. 29,

«Brief Karl Marx und Friedrich Engels vom 02. April 1858» in MEW, b. 29.

Grundrisse der Kritik der Politische Oekonomie, τ. 2, μτφρ. Διβάρης Δ., Αθήνα: Στοχαστής, 1989.

Arthur, C. «The Myth of 'Simple Commodity Production'» στο *Marx Myths and Legends*, 2005.

Behrens, D. «Der kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse» in *Gesellschaft und Erkenntnis*, Freiburg: ça-ira, 1992.

Bohm-Bawerk, *Karl Marx and the Closure of his System*, New York: August M. Kelley, 1949.

Brenner, J. E. *Logic in Reality*, Springer, 2008.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History A Defence*, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Frege, G. *Die Grundlage der Arithmetik* (1884), Stuttgart: Reclam, 2011.

«Über Sinn und Bedeutung» στο Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, B. 100, 1892, S. 25–50.

Hegel, G. W. *Wissenschaft der Logik* I, b. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Heinrich, M. *Die Wissenschaft vom Wert* (1999), Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006.

Το Κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ, μτφρ. Λαλοπούλου Σ., Αθήνα: futura, 2017.

Holger, A. «Theoretical Terms in Science» in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Ilienkov, V. *Η Διαλεκτική του Συγκεκριμένου και του Αφηρημένου στο Μαρξ*, Αθήνα: Ένεκεν, 2017.

Ladyman, J. *Understanding Philosophy of Science*, London: Routledge, 2002, σ. 131-7.

Lange, E. L. «Failed Abstraction: The Problem of Uno Kozo's Reading of Marx's Theory of the Value Form» in *Historical Materialism*, τ. 22, ν. 1, 2014.

Maybee, J. E. «Hegel's Dialectics» in *The Stanford Encyclopedia of Philosoph*y, 3. June 2016.

Negri, A. *Marx Beyond Marx*, New York: Autonomedia, 1991, σ. 1-20.

Priest, G. «Dialectic and Dialetheic» in *Science and Society*, τ. 53, ν. 4, 1989, σ. 388-415.

«Was Marx a Dialetheist?» in *Science and Society*, τ. 54, ν. 2, 1990-1, σ. 468-75.

Quine, W. O. *Word and Object*, London: Oxford University Press, 2013.

«Two Dogmas of Empiricism» in *From a Logical Point of View*, New York: Harper & Row, 1961.

Rakowitz, N. *Einfache Warenproduktion – Ideal und Ideologie*, Freiburg: ça-ira, 2000.

Ροζεντάλ, Μ. Μ. «Η άνοδος από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο στο «Κεφάλαιο» του Κ. Μαρξ» στο *ΚΟΜ.ΕΠ.*, τεύχος 4, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2004.

Ράσσελ, Μπ. *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, τ. Β, μέρος ΙΙ, μτφρ. Χουρμουζίου Αι., Αθήνα: Αρσενίδης, 1980.

Rubin, I. *Ιστορία Οικονομικών Θεωριών,* μτφρ. Βαλλιάνος Χ., Αθήνα: Κριτική, 1993.

Walras, L. *Elements of Pure Economics* (1874), transl. Jaffe W., London: George Allen and Unwin LTD, 1954.

Φαράκλας, Γ. *Νόημα και Κυριαρχία*, Αθήνα: Εστία, 2013.

Wikipedia, «Produktivkraft» in *Wikipedia: Die freie Enzyklopaedie*, 17 Mai, 2018.

Wygodski, W. *Die Geschichte einer grossen Entdeckung. Über die Entstehung des Werkes «Das Kapital» von Karl Marx*, Berlin: Die Wirtschaft, 1967.

Urban Simulacra – Deteriorating Athens

Eleni Panagiotopoulou

School of Architecture, National Technical University of Athens

Abstract: The constant consumption of symbols is the main process of Western societies. The continuous reproduction of images seems to have resulted into the deterioration of the *Idea* of those images. Representations are turned into *Simulacra* which, according to Baudrillard, characterize the *hyper-real* character of certain facets of contemporary culture. Through Baudrillard's theory concerning the relation between the Simulacra and our world, I will argue that everything we observe today, digitally, has lost the meaning it once had.

Τα Simulacra των πόλεων – Αναχαιτισμένη Αθήνα

Ελένη Παναγιωτοπούλου
Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Περίληψη: Βασική διεργασία των δυτικών κοινωνιών φαίνεται να είναι η αδιάκοπη κατανάλωση συμβόλων. Εικόνες αναπαράγονται διαρκώς με αποτέλεσμα να διαφαίνεται μια αλλοίωση της *Ιδέας* που κάθε εικόνα φέρει. Οι αναπαραστάσεις μετατρέπονται σε Simulacra, όπου για τον Baudrillard η χρήση αυτού του όρου γίνεται ώστε να ορίσει το διαρκές αυξανόμενο *υπερ–πραγματικό* χαρακτήρα ορισμένων πτυχών της σύγχρονης κουλτούρας. Μέσα από τη θεωρία του σε σχέση με την εγκαθίδρυση των Simulacra στον κόσμο μας, θα προσπαθήσω να τεκμηριώσω την άποψη που λέει ότι όλα όσα βλέπουμε σήμερα δια μέσου του ψηφιακού πρίσματος, έχουν χάσει το νόημα που έφεραν.

Εισαγωγή

Βασική διεργασία των δυτικών κοινωνιών φαίνεται να είναι η αδιάκοπη κατανάλωση συμβόλων. Εικόνες αναπαράγονται διαρκώς με αποτέλεσμα να διαφαίνεται μια αλλοίωση της **Ιδέας** που κάθε εικόνα φέρει. Οι αναπαραστάσεις μετατρέπονται σε **Simulacra**, όπου για τον Baudrillard η χρήση αυτού του όρου γίνεται ώστε να ορίσει το διαρκές αυξανόμενο **υπερ–πραγματικό** χαρακτήρα ορισμένων πτυχών της σύγχρονης κουλτούρας[1]. Μέσα από τη θεωρία του σε σχέση με την εγκαθίδρυση των Simulacra στον κόσμο μας, θα προσπαθήσω να τεκμηριώσω την άποψη που λέει ότι όλα όσα βλέπουμε σήμερα δια μέσου του ψηφιακού πρίσματος, έχουν χάσει το νόημα που έφεραν.

Εικ. 1

Κύριοι πρωταγωνιστές αυτής της διαδικασίας θα είναι δυο κατηγορίες εφήμερων περιπατητών της πόλης: ο σαν λ ό κ α λ τουρίστας και ο σαν τουρίστας λ ό κ α λ[2], δύο έννοιες που θα θέσω μέσα από την ανάλυση της Maxine Feifer σχετικά με την έννοια του μετα–τουρίστα[3]. Σε ένα επόμενο στάδιο θα προσπαθήσω να αντιληφθώ ποια φαίνεται να είναι η νέα σχέση της αρχιτεκτονικής με την πόλη και τα άτομα με τα οποία αλληλεπιδρά, μέσω του παραδείγματος της Αθήνας και δύο αρχιτεκτονημάτων που την ορίζουν, το Ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος και το κτιριακό σύμπλεγμα της Ακρόπολης, περιγράφοντας το πώς οι ίδιοι οι τουρίστες και οι "ναοί" τους αναχαιτίζουν τα πάντα με όσα έρχονται σε επαφή, φτιάχνοντας μια συνολική εικόνα πόλης, ένα θεματικό πάρκο που θεμελιώνει την εξομοιωμένη ύπαρξή του πάνω στην νεκρή πραγματικότητα της πόλης των Αθηνών.

---

1 Smith (2012): σ. 3.

2 Η χρήση της, γραμμένης στα ελληνικά, αγγλικής λέξης local, μεταφράζεται σαν ο κάτοικος μιας περιοχής, ή ο ντόπιος, και γίνεται για λόγους αναφοράς σε τουριστικές διαφημίσεις και σλόγκαν που παροτρύνουν τους επισκέπτες μιας πόλης να ζήσουν σαν locals εντός της.

3 Feifer (1985).

Ενότητα 1

Μιλώντας για Simulacra - Πραγματοποιώντας Simulations

Εικ. 2

Εικ. 3

Εικ. 4

Η βασική έννοια του Baudrillard που θα αναπτύξω στην παρούσα ενότητα, είναι ο όρος **Simulacrum**. Δεδομένης της δυσκολίας εύρεσης κατάλληλης μετάφρασης για την έννοια του Simulacrum, θα αναφέρομαι στον όρο αυτόν ως έχει. Για τον Baudrillard το Simulacrum είναι αυτό που κρύβει τη μη-ύπαρξη του **πραγματικού** (real)[4]. Το Simulacrum, επομένως, καθίσταται το πραγματικό για τον παρατηρητή. Το παράδειγμα που ο ίδιος χρησιμοποιεί είναι αυτό της αμερικάνικης Ντίσνεϊλαντ, η οποία υπάρχει για να κρύβει την "πραγματική" Αμερική, η οποία εν τέλει αντικαθίσταται από την Ντίσνεϊλαντ. Πώς ορίζει εν τέλει την πραγματικότητα ο Baudrillard; Η πραγματικότητα, σύμφωνα με αυτόν, είναι το Simulacrum του συμβολικού, όπου το Simulacrum έχει πλέον αντικαταστήσει το πραγματικό και η μορφή της πραγματικότητας παρεμποδίζεται από το **σύμβολο** (sign)[5]. Στο παράδειγμα επομένως της Ντίσνεϊλαντ και της Αμερικής, μπορούμε να πούμε πως το σύμβολο είναι η φαντασμαγορική εικόνα της Ντίσνεϊλαντ, με τα χρώματα και τις παραμυθένιες της εκφάνσεις, οι οποίες

4 Baudrillard (1979): σ. 35

5 Ό.π. (1972): σ. 162

Εικόνες σελίδας: Claustrum Corporis Vol I Simulacra I Madison

Ο φωτογράφος Madison, υιοθέτησε την θεωρία του Baudrillard και την εφάρμοσε στο πρώτο μέρος ενός συνολικού Project με όνομα Claustrum Corporis . Το πρώτο μέρος έχει τον τίτλο Simulacra και για την επίτευξή του ο φωτογράφος χρησιμοποίησε 24 ηθοποιούς τους οποίους φωτογράφισε από την μέση και πάνω, γυμνούς, σε έντονες συναισθηματικά εκφράσεις οι οποίες είναι απόλυτα σκηνοθετημένες. Το αποτέλεσμα είναι φωτογραφίες που αποπνέουν ένα έντονο συναίσθημα, το οποίο στην πραγματικότητα είναι ανύπαρκτο, μπερδεύοντας τον θεατή ως προς την αντίδραση του. Πηγή: https://gbenard.wordpress.com/2014/03/04/the-claustrum-corporis-simulacra/ (05/02/2019)

δρουν μόνο για να μας αποκρύψουν ότι η πραγματικότητα της Αμερικής έχει πλέον χαθεί. Παίρνοντας σαν παραδοχή ότι ο εντυπωσιακός κόσμος της Ντίσνεϊλαντ είναι μια **εξομοίωση** (simulation) του θανάτου της πραγματικής Αμερικής, καταλήγουμε σε μια κατάσταση, επιστρέφοντας στον ορισμό της εξομοίωσης που προανέφερα, όπου η ίδια η Ντίσνεϊλαντ γίνεται η πραγματική Αμερική. Καταλαβαίνει κανείς πως, μέσω της εξομοίωσης, η διαφορά μεταξύ πρωτοτύπου και αντιγράφου παύει να είναι διακριτή, διότι σε έναν κόσμο όπου τα πάντα είναι εξομοιώσεις, ο κόσμος καταλήγει να είναι ένα αντίγραφο ενός αντιγράφου. Ένα παράδειγμα εξομοίωσης που αναφέρει ο Baudrillard είναι αυτό της εξομοίωσης μιας πτήσης, ώστε να γίνει η εκπαίδευση του πιλότου. Όταν, λοιπόν, η εμπειρία της εξομοίωσης καταλήγει να είναι πιο πραγματική από την πραγματική εμπειρία, οδηγούμαστε από το πραγματικό, στο **υπέρ–πραγματικό** (hyper–real)[6].

Το Simulacrum διακατέχεται από τέσσερις φάσεις με ρίζες στον Πλατωνισμό, τον Μαρξισμό και τον Νιτσεϊσμό αντίστοιχα. Η τέταρτη φάση είναι η μηδενιστική θεωρία του Baudrillard και μιλάει για την εγκαθίδρυση των Simulacra στο κόσμο[7]. Για να πραγματοποιηθεί η ανάλυση των τεσσάρων σταδίων πρέπει να σημειωθεί ότι στο καθένα από αυτά εξετάζουμε τη σχέση της αναπαράστασης με το αναφορικό της αντικείμενο.

- 1ο στάδιο -

ύπαρξη αναφορικού αντικειμένου + ύπαρξη ορθής αναπαράστασης αναφορικού αντικειμένου

Στο πρώτο στάδιο η εικόνα λειτουργεί ως αντανάκλαση της πραγματικότητας καθώς το αναφορικό αντικείμενο είναι κάτι που υπάρχει και μας είναι γνώσιμο. Έτσι η αναπαράστασή του μπορεί να θεωρηθεί ως ορθή[8]. Simulacra παράγει η τέχνη του ζωγράφου λόγω του ότι η αναπαράσταση ενός αναφορικού αντικειμένου μπορεί να μετασχηματίζει την Ιδέα του και να μας αποπροσανατολίζει, ενώ στη κατηγορία της εικόνας τοποθετείται η διαδικασία του τεχνίτη για τη κατασκευή ενός αναφορικού αντικειμένου–ειδώλου. Και τα δυο αποτελούν μιμήσεις, εξομοιώσεις μιας ιδέας, με τη διαφορά, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ότι το αντίγραφο της ιδέας με τη μορφή ενός ειδώλου βρίσκεται ένα βήμα πιο κοντά στην Ιδέα απ' ότι η "ζωγραφιά"-Simulacrum του αντιγράφου της Ιδέας[9]. Στην Πολιτεία του Πλάτωνα, η επίθεση προς την ποίηση και την τέχνη είναι μια προσπάθεια για εξάλειψη των εκφάνσεων της τέχνης, οι οποίες παράγουν Simulacra και δεν είναι απόλυτα μιμητικές[10].

---

6 Wernick (2012): σ. 199.

7 Pawlet (2012): σ.197.

8 Baudrillard (1979): σ. 6.

9 Τουρνικιώτης (2007): σ. 17.

10 Smith (2012): σ. 15.

- 2ο στάδιο -

ύπαρξη αναφορικού αντικειμένου + ύπαρξη μη-ορθής αναπαράστασης αναφορικού αντικειμένου

Στη δεύτερη φάση η εικόνα λειτουργεί με τρόπο που κρύβει ή αλλοιώνει την ουσιαστική πραγματικότητα. Υπάρχει δηλαδή αναφορικό αντικείμενο πάλι, αλλά η αναπαράστασή του δεν είναι ορθή. Πραγματοποιείται απλά και μόνο για να το διαστρεβλώσει και να μπερδέψει τον θεατή[11]. Ο λόγος που γίνεται η ταύτιση με την Μαρξιστική θεωρία είναι γιατί μπορούμε να κατανοήσουμε το δεύτερο στάδιο μέσα από την θεώρηση του Marx για τον φετιχισμό του αντικειμένου, μια διαδικασία όπου τα αντικείμενα φαίνεται να αντλούν αξία από την ίδια τους την ύπαρξη και όχι από την εργασία που πραγματοποιήθηκε από τους εργάτες για να τα παράξουν. Το να κάνεις κάτι φετίχ σημαίνει να το επενδύεις με δυνάμεις που το ίδιο από μόνο του δεν έχει[12].

- 3ο στάδιο -

μη ύπαρξη αναφορικού αντικειμένου + ύπαρξη ορθής ή μη αναπαράστασής του

Στη τρίτη φάση, αυτήν που ο William Pawlett κατονομάζει ως Νιτσεϊκή, η ουσιαστική πραγματικότητα δεν υπάρχει πια και η εικόνα έχει τον ρόλο να αποκρύψει αυτή την απουσία[13]. Σε αυτό το στάδιο η αναπαράσταση υπάρχει, ορθή ή μη, αλλά το αναφορικό αντικείμενο έχει χαθεί. Ο Nietzsche, αντιστρέφοντας την πλατωνική θεωρία, μιλάει για το πως η διαφορά μεταξύ αντιγράφου και Simulacra πρέπει να ιδωθεί όχι απλά σαν το βαθμό της διαφοράς τους, αλλά σαν τη διαφορά της φύσης τους[14].

- 4ο στάδιο -

μη ύπαρξη αναφορικού αντικειμένου + μη ύπαρξη αναπαράστασής του + ύπαρξη Simulacra

Στην τέταρτη φάση το Simulacrum κυριαρχεί. Η εικόνα δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Δεν μιλάμε πια για αναπαράσταση αναφορικού αντικειμένου, αλλά για την εξομοίωσή του[15]. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι δεν υπάρχει πλέον ούτε αναφορικό αντικείμενο, αλλά ούτε και αναπαράσταση. Υπάρχουν πράγματα που μοιάζουν με άλλα πράγματα και αυτά δημιουργούν νέες πραγματικότητες. Οι εξομοιώσεις γίνονται πιο πραγματικές από την πραγματικότητα και ερμηνεύοντας τον Baudrillard θα μπορούσε να πει κανείς πως όλα γύρω μας έχουν μετατραπεί σε Simulacra και αυτά είναι πλέον η πραγματικότητά μας.

11 Baudrillard (1979): σ. 6.

12 Cohen (2000): σ. 115.

13 Baudrillard (1979): σ. 6.

14 Smith (2012): σ. 12.

15 Ό.π., σ. 6.

Καθαρό Simulacra κυριαρχεί την εποχή των Μέσων Κοινωνικής Δικτύωσης, που δεν υπάρχει απλώς μια λάθος αναπαράσταση του πραγματικού, αλλά μια απόκρυψη του γεγονότος ότι το πραγματικό δεν είναι πλεόν πραγματικό. Το παράδειγμά του για την Αμερική μπορεί να μας βοηθήσει πάλι να καταλάβουμε την παραπάνω πρόταση. Αντιλαμβανόμαστε την έννοια της Αμερικής μέσω του Simulacra και αυτό γιατί η κατανάλωση των εικόνων των ειδήσεων και των κινηματογραφικών ταινιών του Hollywood προηγούνται της πραγματικής μας εμπειρίας της Αμερικής. Εμείς, όμως, θεωρούμε ότι κατέχουμε την ιδέα της και με την κατανάλωση αυτών των διαστρεβλωμένων εικόνων της συμβάλλουμε στη δημιουργία μιας νέας πραγματικότητας για την Αμερική, καθιστώντας τα Simulacra της απόλυτα πραγματικά[16].

Σε συνδυασμό με τα τέσσερα στάδια, ο Baudrillard ορίζει και τις τρεις αρχές των Simulacra ως μηχανισμούς που παράγουν συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις και μπορούμε να πούμε πως συνάδουν με τα στάδια εγκαθίδρυσής του. Για την περιγραφή των τριών αρχών θα έχουμε στο νου μας ότι αναφερόμαστε σε ένα πρωτότυπο, αρχικό αντικείμενο (object), το οποίο στην πορεία χάνεται, αφήνοντας πίσω του τις ρέπλικές του, χωρίς να μπορούμε εμείς να διακρίνουμε την διαδρομή επιστροφής προς αυτό. Το πέρασμα από τη μια αρχή στην άλλη, καθώς και η συνθήκη τής κάθε αρχής, μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι στηρίζεται εν μέρει και στη θεωρία του Walter Benjamin για τη μεταστροφή του αντικειμένου της τέχνης[17], επομένως για την ευκολότερη κατανόηση των τριών αρχών, κάθε αρχή θα αντιστοιχίζεται και σε μια μορφή τέχνης.

- 1η αρχή -

ζωγραφική | κατασκευή τεχνίτη

Η πρώτη αρχή χαρακτηρίζεται από την έννοια της πλαστότητας (counterfeit) και θεμελιώνει την έννοια του πραγματικού, όπου το αρχικό αντικείμενο υπάρχει, μας είναι γνωστό, και είναι φανερά διακριτό από τα αντίγραφά του[18]. Τα Simulacra θεμελιώνονται στην αναπαράσταση και στη μίμηση ενός αναφορικού αντικειμένου και στοχεύουν στην αποκατάσταση της ιδέας ότι η πραγματικότητα είναι πλασμένη κατά την εικόνα του Θεού[19] ή της Φύσης, ανάλογα με τη βάση της εκάστοτε θεωρίας. Ο λόγος που αυτή ταυτίζεται με την τέχνη του ζωγράφου και του τεχνίτη είναι η σχέση αναπαράστασης και αναφορικού αντικειμένου, την οποία ανέπτυξα προηγουμένως, στα στάδια εγκαθίδρυσης του Simulacra στις κοινωνίες.

- 2η αρχή -

φωτογραφία | ηχογράφηση

Η δεύτερη αρχή του Simulacra κυριαρχεί την περίοδο της βιομηχανοποίησης της κοινωνίας. Θεμελιώνεται στους νόμους της αγοράς και χαρακτηρίζεται από τη

16 Pawlet (2012): σ. 198.

17 Wernick (2012): σ. 200.

18 Ό.π., σ. 197.

19 Baudrillard (1979): σ. 121.

μαζική παραγωγή αγαθών. Μέσω της δεύτερης αρχής καταργείται κάθε έννοια της αυθεντικότητας. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν προϊόντα, ρεπλίκες ενός αυθεντικού, που λόγω της μαζικής τους παραγωγής, το αρχικό αντικείμενο αρχίζει να χάνεται[20]. Η φωτογραφία λειτουργεί με τρόπο που "παγώνει" μια συγκεκριμένη στιγμή στο χρόνο και μετά την εμφάνιση της εικόνας και την αναπαραγωγή της, καταλαμβάνει τη θέση του φωτογραφημένου θέματος. Μπορούμε βέβαια να διακρίνουμε μια διαδρομή επιστροφής από το αντίγραφο στο αρχικό αντικείμενο, χωρίς όμως να μπορέσουμε ποτέ να το προσεγγίσουμε.

- 3η αρχή -

ταινίες | βίντεο

Η τρίτη αρχή κυριαρχεί στη καταναλωτική κοινωνία, όπου οι εξομοιώσεις έχουν την κυρίαρχη θέση στον κόσμο. Τα αντικείμενα και οι έννοιες δεν παράγονται απλώς, όλο το νοήμα της ύπαρξής τους αντλείται από την αναπαραγωγικότητά τους. Οι έννοιες και οι αξίες παράγονται αποκλειστικά μέσω της σχέσης τους με ένα μοντέλο, τέτοιο ώστε η πραγματικότητα να μολυνθεί αμέσως από τα Simulacra της. Από την στιγμή αυτή, εντασσόμαστε στην υπερ-πραγματικότητα, καθώς η έννοια της διαφοράς μεταξύ αντικειμένου και αναπαράστασής του που δημιουργούσε την παραίσθηση της πραγματικότητας, εξαλείφεται πλήρως. Τα Simulacra έχουν καταβροχθίσει την πραγματικότητα και την έχουν αντικαταστήσει, εισάγοντάς μας στην υπερ–πραγματικότητα.

Επιστρέφοντας πάλι στον παραλληλισμό κάθε αρχής με μία μορφή τέχνης, φαίνεται πιο κατανοητό αν σκεφτούμε τη τρίτη φάση σαν τη διαδικασία δημιουργίας μιας ταινίας. Βλέποντας το αποτέλεσμα μιας οποιασδήποτε σκηνοθετικής διαδικασίας στην οθόνη μας όλες οι εικόνες που προσλαμβάνουμε περνάνε στη σκέψη μας σαν κάτι το πραγματικό. Οι εικόνες αυτές, όμως, υποδύονται μια πραγματικότητα και έχουν κατασκευαστεί σε κάποιο στούντιο καθαρά για λόγους χρηστικούς ως προς την υπόθεση της ταινίας. Από τη στιγμή που η ταινία θα φύγει από το στούντιο και θα αναπαραχθεί στον εξωτερικό κόσμο, η εύρεση μιας διαδρομής για επιστροφή στο πρωτότυπο, που είναι όλη η διαδικασία παραγωγής της στο στούντιο, είναι σχεδόν αδύνατη. Ο κινηματογράφος είναι το ακριβώς αντίθετο από την παραίσθηση: είναι απλά μια ψευδαίσθηση[21]. Η ταινία κατακάθεται στην αντίληψή μας σαν πραγματικότητα, ενώ δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα Simulacrum.

20 Pawlet (2012): σ. 197.

21 Barthes (1979): σ. 117.

- 4η αρχή -

λύση στο πρόβλημα των simulacra ή αυτοκαταστροφή των σημείων–συμβόλων κάτω από το ίδιο τους το βάρος

Ο Baudrillard καταλήγει μέσα από την ανάλυσή του σχετικά με τα αντικείμενα σε μια τέταρτη αρχή η οποία αναφέρεται στην εικονική πραγματικότητα. Αυτή η "4η αρχή" δεν αποτελεί συνέχεια των υπολοίπων τριών αρχών του Simulacrum, αλλά μια τελική λύση στο πρόβλημά του[22].

Το πραγματικό αντικείμενο γίνεται σύμβολο. Αυτό αποτελεί ένα στάδιο εξομοίωσης που αντιστοιχεί στη τρίτη αρχή των Simulacra. Περνώντας σε ένα μετέπειτα στάδιο τώρα, το σύμβολο, που πριν ήταν ένα πραγματικό αντικείμενο, γίνεται πάλι αντικείμενο, όχι όμως πραγματικό. Είναι ένα αντικείμενο απομακρυσμένο πιο πολύ από την πραγματικότητα απ' ότι ήταν το σύμβολο. Είναι ένα αντικείμενο–φετίχ. Μέσω του φετιχισμού που επικρατεί πλέον, επικρατεί και η πραγματικότητα των ονείρων, οι επιθυμίες μέσα στην εικονική πραγματικότητα γίνονται "πραγματικές": μπορούν να βιωθούν. Μέσα από αυτή την κατάσταση όμως, η πραγματικότητα που όλοι ξέραμε αντικαθίσταται από το Simulacrum της.

Άμα θεωρήσουμε ότι έχουμε μεταβεί στο 4ο στάδιο της αναπαράστασης, όπου η διαδρομή από αυτήν προς το αναφορικό αντικείμενο έχει εξαλειφθεί, δεχόμαστε ότι όλες οι εικόνες και τα σύμβολα που μας περιβάλλουν δεν αντιστοιχούν σε τίποτα. Έχουμε μεταβεί από το 3ο στάδιο, όπου οι εικόνες μας κρύβουν την κενότητα του νοήματός τους, σε μια κατάσταση που αναγνωρίζουμε πλέον ότι τίποτα δεν έχει σημασία και όλα τα σύμβολα που υπήρχαν στον δυτικό κόσμο αναπαράγονται και καταναλώνονται διαρκώς, χωρίς όμως να φέρουν τη σημασία από το παρελθόν τους. Το Simulacrum έχει φτάσει στη τελική του μορφή και είναι η πραγματικότητα μας. Η τελική λύση, επομένως, στο πρόβλημα της απόλυτης κυριαρχίας των Simulacra, λέει ο Baudrillard, είναι η αυτοκαταστροφή των συμβόλων κάτω από το ίδιο το βάρος του συμβολισμού τους, όπως το τείχος του Βερολίνου ή οι Δίδυμοι Πύργοι. Η μόνη λύση δηλαδή στο πρόβλημα είναι το ίδιο το σύμβολο να "φαγωθεί" από τον εαυτό του. Μετά όμως από αυτήν την εσωτερική ανατίναξη στην οποία υπόκειται το σύμβολο, τι απομένει σαν υπενθύμιση του παρελθοντικού νοήματός του; Παρατηρώντας κανείς τα δυο προαναφερθέντα εξαλειμμένα σύμβολα, βλέπει ότι μετά την κατάρρευσή τους, τα ίχνη τους υπόκεινται σε μια μνημειοποίηση και παραμένουν υπαρκτά σε μια ρετουσαρισμένη μορφή για να υπενθυμίζουν σε μας το παλιό τους νόημα. Επομένως μια τέτοια κατάσταση δεν μπορεί να θεωρηθεί λύση στο πρόβλημα των Simulacra, καθώς η τωρινή υπόσταση των κατεστραμένων συμβόλων είναι και αυτή ένα Simulacrum.

22 Pawlet (2012): σ. 143.

Ενότητα 2

Επεξήγηση των όρων μετα–Τουρίστας, Ψευδο-γεγονότα

Σε όλη αυτή την κατάσταση, εισάγω επιγραμματικά την ανάλυση του Boorstin για τα **ψευδο-γεγονότα** (pseudo–events). Σύμφωνα με αυτόν, οι σύγχρονοι Αμερικάνοι δεν μπορούν να βιώσουν την πραγματικότητα, παρά μόνο μέσω αυτών[23]. Η διαφήμιση και ο κόσμος των εικόνων κατασκευάζει ψευδο–γεγονότα και ο τουρίστας μπορεί να επιλέξει μέσα από έναν μακρύ κατάλογό τους[24]. Έπειτα θα συνεχίσει τη ρουτίνα του, ονειροπολώντας πάντα για κάποιο επικείμενο ταξίδι και κάποια διαφυγή για ένα τριήμερο σε έναν άλλο τόπο. Επομένως ένα ψευδο-γεγονός είναι κάτι που δεν συνέβη στην πραγματικότητα, αλλά αποτελεί αποτέλεσμα σκηνοθεσίας. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι παρόλο που κάποιος θα προσπαθήσει να το πραγαματοποιήσει, είναι καταδικασμένος να αποτύχει, διότι η πραγματοποίησή του προϋποθέτει τη σκηνοθέτησή του. Καθώς όμως η πραγματικότητα έχει χαθεί και οι κενές αναπαραστάσεις είναι η νέα πραγματικότητα, έτσι και το ψευδο-γεγονός, σαν ένα ακόμα Simulacrum, γίνεται πραγματικότητα. Σε αντίθεση με τον Boorstin, λοιπόν, ο MacCannel θεωρεί ότι τα ψευδο–γεγονότα είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ τουρίστα και ντόπιου και όχι προϊόν διαφήμισης. Παρόλο που μοιάζουν σαν δύο αλληλοαποκλειόμενες απόψεις, για τους σκοπούς της ανάλυσής μου θεωρώ ότι υφίστανται και οι δύο, καθώς μιλάμε για επιρροή των τουριστών από τις διαφημίσεις, αλλά και από τις κατασκευασμένες καταστάσεις από τους ντόπιους που επιζητούνε την οικονομική εκμετάλλευση των τουριστών.

Εικ. 5

23 Boorstin (1992)

24 Urry (2001): σ. 7

Ταυτόχρονα με όλη αυτή τη διαδικασία επιρροής του θεατή από τα ψευδο-γεγονότα, συμβαίνει και το εξής. Τα σημερινά τεχνολογικά μέσα, και κυρίως το Instagram, σου ανοίγουν ένα παράθυρο στη ζωή των άλλων. Εφόσον δεν υπάρχουν πλέον όρια μεταξύ παρασκηνιακής και καθημερινής ζωής,[25] καθένας μπορεί να δει αναπαραστάσεις της καθημερινότητας άλλων κοινωνικών ομάδων και με την κατάλληλη σκηνοθέτηση της δικής του, να υποκριθεί μια ψευδή ζωή. Η πραγματικότητα έχει διαλυθεί. Φαγώθηκε από τις εικόνες ψευδο–γεγονότων. Ο Auge λέει πως για να εξημερώσεις την φωτογραφία πρέπει να την γενικεύσεις, να την κοινοποιήσεις, να την ωθήσεις στο να γίνει κάτι κοινότυπο[26]. Το στάδιο της σημερινής μας σχέσης λοιπόν με τις εικόνες, είναι αυτή η απόλυτη εξημέρωσή τους, αλλά και η απόλυτη εξουσία τους πάνω μας. Μέσα από το Ίντερνετ και την ατελείωτη συσσώρευση των εικόνων, τα εκάστοτε αναφορικά αντικείμενα γενικεύονται και αναπαράγονται διαρκώς, χωρίς πλέον να υπάρχει κανένα νόημα πίσω από αυτά, ενώ ταυτόχρονα τα ίδια τα αντικείμενα μας ωθούν σε αυτή τη διαδικασία. Ήρθε η στιγμή να δεχτούμε ότι βρισκόμαστε στο τέταρτο στάδιο Simulacra. Όλες οι αναπαραστάσεις που μας κατακλύζουν δεν μασκαρεύουν πλέον την εξάλειψη της πραγματικότητας. Έχουμε διαφύγει προ πολλού από αυτό το στάδιο. Πλέον τα Simulacra έχουν κυριαρχήσει στον κόσμο. Στις υποτιθέμενες ανεπτυγμένες κοινωνίες του δυτικού κόσμου τα άτομα καταναλώνουν πλέον μόνον εικόνες και όχι τις ιδέες που κρύβονται από πίσω τους[27], εφόσον πλέον δεν υπάρχει κάποιο νόημα πίσω από τις αναπαραστάσεις ώστε αυτό να καταναλωθεί.

Σε συνδυασμό με τα ψευδο–γεγονότα, η Feifer μιλάει για τον μετα–τουρίστα, ένα ον το οποίο αντλεί ευχαρίστηση από την πολλαπλότητα των τουριστικών παιχνιδιών, αναγνωρίζοντας πως δεν υπάρχει πλέον αυθεντική τουριστική εμπειρία, μονάχα το προαναφερθέν πρωτόκολλο που πρέπει να τηρηθεί.[28]

Τρία είναι τα χαρακτηριστικά του μετα–τουρίστα.

- ο μετα–τουρίστας δεν χρειάζεται απαραίτητα να αφήσει το σπίτι του για να δει κάποια αντικείμενα αναγκαία για το τουριστικό βλέμμα. Μέσω της τηλεόρασης, του ίντερνετ, μπορεί να απολαύσει την εικόνα τους από την άνεση της οικείας του.
- ο μετα–τουρίστας απολαμβάνει την πληθώρα εναλλαγή δραστηριοτήτων που τον περιτριγυρίζουν κατά την διαμονή του σε ένα μέρος. Αυτόματα αποκτά περισσότερες επιθυμίες. Ο κόσμος είναι μια θεατρική σκηνή και ο μετα–τουρίστας μπορεί να παίξει εντός της.
- ο μετα–τουρίστας αναγνωρίζει την ιδιότητά του ως τουρίστας και δεν τρέφει αυταπάτες για αυτήν καθώς περιφέρεται στα μέρη τουριστικών αξιοθέατων[29].

---

25 Ό.π., σ. 83.

26 Barthes (1979): σ. 118.

27 Ό.π., σ. 119.

28 Feifer (1985).

29 Urry (2001): σ. 90.

Ο μετα–μοντερνισμός σαν συνθήκη δημιουργεί προβλήματα στην προσπάθεια διαχωρισμού πραγματικού και αναπαράστασης.[30] Ενώ ο μοντερνισμός αντιλαμβανόταν τις αναπαραστάσεις της πραγματικότητας σαν προβληματικές, ο μετα–μοντερνισμός προβληματίζεται με την ίδια την πραγματικότητα[31]. Ο Urry, παραθέτοντας και αυτός τον Baudrillard, μιλάει για το πώς τα άτομα καταναλώνουμε όλο και περισσότερο σύμβολα και αναπαραστάσεις. Αυτό είναι κάτι που μπορούμε να το δεχτούμε σαν αλήθεια, εφόσον όλη μας η δραστηριότητα μέσα στο δυτικό κόσμο κινείται γύρω από τη θέαση, απορρόφηση και κοινοποίηση εικόνων. Έτσι ο μετα–μοντερνισμός δημιουργεί ταυτόχρονα, κατά τον Urry, και διάλυση των ορίων μεταξύ υψηλής και χαμηλής κουλτούρας, τουρισμού και κατοίκησης, ψεύτικου και πραγματικού.[32] Αυτή η εποχή της μαζικής επικοινωνίας έχει πλέον μεταμορφώσει το τουριστικό βλέμμα αλλά και το βλέμμα εν γένει. Ο τουρίστας αντικαταστάθηκε από τον μετα–τουρίστα. Το ψεύτικο είναι πιο πραγματικό από το πραγματικό.[33]

Αναλύοντας το πρώτο χαρακτηριστικό του μετα-τουρίστα και δεχόμενοι την κατάσταση της εποχής μας σε συνδυασμό με τη γρήγορη και άμεση μαζική επικοινωνία, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οι άνθρωποι είναι το περισσότερο διάστημα της ημέρας τους μετα–τουρίστες. Η πόλη δεν κατακλύζεται πλέον μόνο από τους φριχτούς τουρίστες που εξαπλώνονται στο ιστορικό κέντρο μιας πόλης, καταναλώνοντας ασταμάτητα τουριστικούς προορισμούς και παραδοσιακή κουζίνα. Παράγουμε και τους δικούς μας, γινόμαστε τουρίστες στην ίδια μας την πόλη. Σε συνέχεια αυτού, επιστρέφοντας στο τόπο της Αθήνας θα εισάγω τις δύο υποκατηγορίες μετα–τουριστών που θα με απασχολήσουν στην πορεία τούτης της εργασίας, τον σαν λ ό κ α λ τουρίστα και τον σαν τουρίστα λ ό κ α λ.

Τα σύγχρονα τοπία της τουριστικής κατανάλωσης είναι ήδη προετοιμασμένα να δεχτούν την φωτογράφησή τους. Πρόκειται για περιβάλλοντα κατασκευασμένα για να δέχονται σαν πολύχρωμα εντυπωσιακά σκηνικά τους τουρίστες, πρόκειται για πεδία μιας ενθαρρυνόμενης οπτικής κατανάλωσης[34].

Η πόλη γίνεται ένα σκηνικό θεματικού πάρκου, γεμάτο κατασκευασμένες δραστηριότητες προς κατανάλωση και η αστική ζωή οδεύει προς το να γίνει ένα αντικείμενο φετίχ, εισερχόμενη προς στην υπερ-πραγματικότητά της.

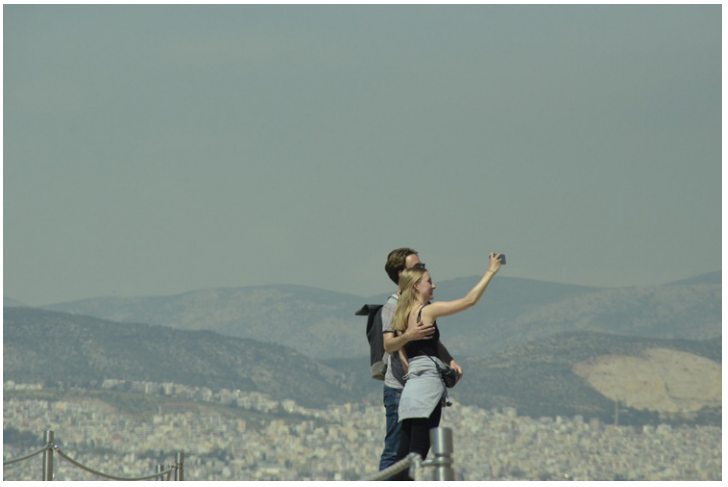
30 Ό.π., σ. 77.

31 Lash (1990): σ. 13.

32 Urry (2001): σ. 74.

33 Lash (1990): σ. 15.

34 Σταυρίδης (2009): σ. 43.



Εικ. 6

- ο σαν λ ό κ α λ τουρίστας -

Οι τουρίστες συρρέουν στην Νέα Υόρκη για να αισθανθούν μοντέρνοι, για να αγοράσουν την ψευδαίσθηση της μοντερνικότητας, [...] που όμως έχει τελειώσει εδώ και καιρό [35].

Οι τουρίστες συρρέουν στην Αθήνα για να αγοράσουν την ψευδαίσθηση της παραδοσιακής Αθηναϊκότητας που έχει και αυτή τελειώσει από καιρό. Ένας τουρίστας, παρόλο που αντιλαμβάνεται την ιδιότητά του και την εφημερότητά του στο τόπο που βρίσκεται, αποφασίζει να παίξει με αυτή και να απολαύσει την ποικιλία των επιλογών τού να είναι εντός μιας πόλης. Μια από τις επιλογές που έχει, λοιπόν, είναι να υποδυθεί τον ντόπιο κάτοικο. Μια επιλογή που, άμα δεχτούμε την συλλογιστική του MacCannel, είναι ένα ψευδο–γεγονός, κατασκευασμένο από τους ντόπιους σε μια προσπάθεια να προστατέψουν την παρασκηνιακή ζωή τους. Έτσι δημιουργείται ο σαν λ ό κ α λ τουρίστας, ο οποίος με τη σειρά του, εμπλεκόμενος στο παιχνίδι επί της σκηνής, αναπαράγει τις καταστάσεις που συναντά στην διαδρομή του αυτή ως λ ό κ α λ, μέσα από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, κυρίως δια μέσου του Instagram καθώς αυτό εξυπηρετεί την αναρίθμητη συσσώρευση εικόνων, παράγοντας και αυτός με τη σειρά του νέα ψευδο–γεγονότα, έτοιμα να αντικαταστήσουν την πραγματικότητα.

- ο σαν τουρίστας λ ό κ α λ -

Η έννοια του σαν τουρίστα λ ό κ α λ απαιτεί μια παραπάνω διευκρίνηση ως προς το τι εννοώ. Έγινε αναφορά πιο πάνω στην ύπαρξη των ψευδο–γεγονότων, τα οποία με βάση τον Boorstin αναπαράγονται μέσα από τον κόσμο των εικόνων και των διαφημίσεων. Θεωρώντας ότι η εποχή μας κυριαρχείται από τη δύναμη των εικόνων και πως όλος ο όγκος των φωτογραφιών που βρίσκεται απλωμένος στη μνήμη του Instagram λειτουργεί ως μια διαφήμιση, είναι δόκιμο να πω ότι εντός του διαδικτυακού κόσμου του Instagram δημιουργούνται, αδιάκοπα, άπειρα ψευδο–γεγονότα. Ο κάθε

35 La Cecla (2009): σ. 26.

δέκτης των εικόνων χάνεται μέσα στην πληροφορία τους, φαντασιώνεται πως ο ίδιος μετέχει στη λήψη της ίδιας εικόνας με κάποιον τρόπο, είτε ως φωτογράφος, είτε ο φωτογραφιζόμενος. Εφόσον οι εικόνες, που με αυτές κατακλύζεται κάποιος καθημερινά, δεν αφορούν μόνο εξωτικούς προορισμούς, αλλά και την ίδια του την πόλη, ο δέκτης εμπίπτοντας στον φαντασιακό–ηδονισμό, αρχίζει να ονειροπολεί για ένα "ταξίδι" στην πόλη εντός της οποίας ζει με αποτέλεσμα ο λ ό κ α λ Αθηναίος να μετατρέπεται σε ένα είδος τουρίστα τοπικής παραγωγής.

Έτσι έχουμε δύο εικόνες της πόλης, αυτή του σαν λ ό κ α λ τουρίστα και αυτή του σαν τουρίστα λ ό κ α λ Αθηναίου. Σύμφωνα με την θεωρία του Baudrillard και οι δύο εικόνες είναι αληθινές. Στην εποχή που κυριαρχούν οι εικόνες και που οι ίδιοι είμαστε οι εικόνες που παράγουμε, ο ψηφιακός κόσμος που έχει δημιουργηθεί από τις καλά σουλουπωμένες φωτογραφίες της Αθήνας από δύο διαφορετικές ομάδες που, εφήμερα, την κατοικούν, είναι ο πραγματικός κόσμος. Συνεπώς οι ψηφιακές φωτογραφίες του Instagram και της εκάστοτε διαδικτυακής πλατφόρμας που έχουν σαν σκοπό να κρύβουν την εικόνα της πραγματικής Αθήνας, λόγω των προαναφερθέντων, αυτές είναι τώρα πια η Αθήνα. Ο σαν λ ό κ α λ τουρίστας και ο σαν τουρίστας λ ό κ α λ Αθηναίος αναχαίτισαν και συνεχίζουν να αναχαιτίζουν την Αθήνα.

Ενότητα 3

Αναχαιτισμένοι Τόποι

Για να αναδείξω τη λειτουργία του κτιριακού συγκροτήματος Σταύρος Νιάρχος (Ι.Σ.Ν.) ως μια αναχαιτιστική μηχανή, θα πραγματοποιήσω μια σύγκριση μεταξύ αυτού και του Centre Pompidou[36].

Το Centre Pompidou αναλύεται από τον Baudrillard σαν ένα κατασκεύασμα, ένα κουφάρι, του οποίου η λειτουργία του είναι να παράγει κενό. Μέσα από τη μελέτη που θα πραγματοποιήσω για το Ι.Σ.Ν., θα γίνει αντιληπτό το γιατί θεωρώ ότι αυτά τα δύο κτίρια συντελούν το ίδιο στην εγκαθίδρυση των Simulacra στον κόσμο μας.

Το Centre Pompidou είναι αστραφτερό. Χάρη στη λάμψη του κελύφους του, αναχαιτίζει τα πάντα που μπαίνουν μέσα στη σφαίρα επιρροής του. Τοποθετήθηκε, θεμελιώθηκε, και παρέμεινε αναχαιτίζοντας τα πάντα που υπήρχαν πριν από αυτό, και τα πάντα που ήρθαν και θα έρθουν μετά από αυτό, καταλήγοντας να γίνει ταυτόχρονα και ένα κομμάτι μέσα στην πόλη. Στην πορεία της ανάλυσής μου, λοιπόν, θα αναφέρομαι στο

36 Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Renzo Piano είναι ο αρχιτέκτονας των δυο αυτών κτιρίων, κάτι αποτελεί μια ευχάριστη σύμπτωση.

Εικ. 7

Centre Pompidou ως Beaubourg, ακολουθώντας τα βήματα του Baudrillard. Να σημειωθεί εδώ ότι το Beaubourg δεν λειτουργεί αναχαιτιστικά με τον ίδιο τρόπο που το πραγματοποιεί η Ντισνεϊλαντ. Το πρώτο αναχαιτίζει τη γειτονιά, την εξαλείφει και αυτή ταυτίζεται απόλυτα με το κτίριο. Η δεύτερη, λόγω της ψευδαίσθησης ότι είναι κάτι διαφορετικό από την πραγματική Αμερική, την αναχαιτίζει και την αντικαθιστά.

Αν ξεκινήσουμε να αναλύουμε το Ι.Σ.Ν., παρατηρούμε ότι όλο το κτιριακό συγκρότημα επρόκειτο για αρχιτεκτονική μεγάλης έκτασης, σχεδιασμένη με λεπτομέρεια και προσοχή. Η τεχνολογία του κτιρίου συνάδει με την τεχνολογία του σήμερα. Ακόμη καλύτερα, ξεπερνάει την τεχνολογία του σήμερα. (Αναφερόμαστε πάντα στην πόλη της Αθήνας). Το κτίριο υπακούει στους όρους μιας καλοσχεδιασμένης αρχιτεκτονικής, όλα τα στοιχεία που το απαρτίζουν είναι όμορφα, καθαρά, γυαλιστερά. Το σκηνικό της δημόσιας εικόνας του είναι άρτια μελετημένο και σε μεγάλο βαθμό σαφώς ορισμένο. Το Ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος είναι το νέο θέαμα για την Αθήνα και στραμμένο προς αυτήν, την κοιτάζει, την καδράρει, την αφήνει να απλωθεί στα μάτια του επισκέπτη που στέκεται προφυλαγμένος στο Φάρο, ωμή και αληθινή. Εξάλλου η αρχιτεκτονική του σήμερα έχει επικεντρωθεί στη θεαματική κατανάλωση αρχιτεκτονικών στοιχείων. Σχεδιάζεται και προορίζεται ως ένα θέαμα. Το στάδιο του σχεδιασμού με στόχευση το άτομο και την κατοίκησή του στους χώρους έχει παρέλθει. Τα αρχιτεκτονήματα μετατρέπονται σε αυτο–αναφορικά σύμβολα και τα άτομα υπάρχουν και εισέρχονται σε αυτά για να επιτευχθεί το σκηνικό της φωτογράφησής τους[37] .

Τι συμβαίνει μέσα στο Ι.Σ.Ν.; Στο εσωτερικό του συμβαίνουν πράγματα κάθε στιγμή, πολλές φορές ταυτόχρονα. Ναός πολιτισμού για όλους. Όποτε βρεθείς εκεί, υπάρχει κάτι για σένα. Εκδηλώσεις, ξεναγήσεις, αναγνώσεις, υπαίθρια γιόγκα, λυρική σκηνή. Ανά πάσα ώρα και στιγμή, πράγματα, καταστάσεις συμβαίνουν και εσύ μπορείς να συμμετέχεις. Πέρα του χρηματικού αντιτίμου που θα δώσεις στη λυρική σκηνή, γιατί η

37 Βλ. σημείωση του μεταφραστή στο La Cecla (2009): σσ. 9-10

όπερα είναι μια πολυτέλεια, τα υπόλοιπα σου προσφέρονται ελεύθερα. Ο οποιοσδήποτε βρεθεί μέσα στον ορισμένο χώρο του, μπορεί να συμμετάσχει σε κάτι. Βέβαια το Ι.Σ.Ν. είναι από μόνο του κάτι. Ο λόγος που κάποιος θα βρεθεί σε αυτό δεν είναι για το κάτι που θα συμβαίνει εκείνη τη δεδομένη χρονική στιγμή, αλλά για το ολοκληρωτικό κάτι της ιδέας και εικόνας του Ι.Σ.Ν. Το ίδιο το κτίριο έχει σχεδιαστεί ως αναχαιτιστική μηχανή. Εφόσον συμβαίνουν τα πάντα εκεί, ταυτόχρονα ή όχι, και όλες οι εκφάνσεις της τέχνης μπορούν να προβληθούν και από τη στιγμή που οι αναπαραστάσεις και όλα τα σύμβολα δεν σημαίνουν τίποτα πλέον, το Ι.Σ.Ν. παράγει και αυτό, όπως το Beaubourg, κενό[38].

Εικ. 8

Παίρνοντας σαν παραδοχή ότι το Ι.Σ.Ν. είναι ο ναός του σαν τουρίστα λ ό κ α λ και ότι η Ακρόπολη είναι ο ναός του σαν λ ό κ α λ τουρίστα, προκύπτει ο προβληματισμός κατά το πόσο η ίδια η Ακρόπολη είναι και αυτή μια αναχαιτιστική μηχανή που καταβροχθίζει τα πάντα και παράγει κενό. Ως προς τον Ιερό Βράχο της Ακρόπολης, η διαφοροποίηση που εντοπίζει κανείς σε σχέση με το Ι.Σ.Ν. είναι ότι η Ακρόπολη φέρει μνήμη σε αντίθεση με τον Ι.Σ.Ν., το οποίο είναι κάτι νέο στην πόλη, υλοποιημένο στο πνεύμα της εποχής μας. Στην Ακρόπολη ο ιστορικός χρόνος έχει ριζώσει μέσα στα ίχνη των εποχών που έχουν παρέλθει.

Για ποιους λόγους θα μπορούσε, όμως, κάποιος να θεωρήσει την Ακρόπολη μια αναχαιτιστική μηχανή; Η κατάσταση περιπλέκεται άμα παρατηρήσει κανείς τη συμπεριφορά των "πιστών" της σε σχέση με αυτή του Ι.Σ.Ν. Παραμένει ίδια. Οι δυο υπο–κατηγορίες τουριστών εισέρχονται εντός τους, φωτογραφίζονται και φωτογραφίζουν

38 Βλ. Baudrillard (1979): σσ. 60-65.

όπως έχουν διδαχθεί, βεβαιώνουν την παρουσία τους στο χώρο και μετά το τέλος αυτής της διαδικασίας εγκαταλείπουν την περιοχή. Ίσως, όμως, αυτός ο παράγοντας της μνήμης, εμποδίζει κάτι να δράσει σαν αναχαιτιστική μηχανη.

Ας πάρουμε το παράδειγμα του Λας Βέγκας. Όταν το Λας Βέγκας απέκτησε αυτή την ισχυρή παρουσία στην Αμερική, και κατά συνέπεια στον υπόλοιπο κόσμο, όλοι το επισκέπτονταν για να ζήσουν το όνειρο της καλοπέρασης, της ξέφρενης ζωής και του τζόγου. Η αρχιτεκτονική του υψώνονταν εντυπωσιακή, μπορούσε κανείς να δει στοιχεία άλλων πολιτισμών, ρέπλικες φωτισμένες από τα νέον φώτα που κοσμούσαν την πόλη. Ο κόσμος εισχωρούσε στα καζίνο, και αυτομάτως αναχαιτιζόταν. Στη δική μας εποχή, το Λας Βέγκας φέρει πλέον την έννοια του καλτ. Εμείς θα πάμε εκεί γνωρίζοντας την προηγούμενή του λειτουργία, αυτή του θεάματος, αλλά ταυτόχρονα θέλουμε να το δούμε από κοντά. Θέλουμε να δούμε τα νέον φωτάκια να αναβοσβήνουν πάνω από έναν Πύργο του Άιφελ και τον ξέφρενο κόσμο να τζογάρει. Θα πάμε να δούμε ένα μνημείο. Εξάλλου είμαστε μετα–τουρίστες, ξέρουμε πως δεν υπάρχει αυθεντική τουριστική εμπειρία και πως αυτό που βιώνουμε είναι ένα σκηνικό. Τώρα όμως τι συμβαίνει; Παραμένει ακόμη μια αναχαιτιστική μηχανή εφόσον δεν μας ξεγελάει για το ότι σίγουρα ήταν πριν την μνημειοποίησή του; Και άμα σκεφτούμε ότι το Λας Βέγκας ξαφνικά ερημώνεται και παύουν να λειτουργούν τα καζίνο, ότι είναι απλά όλα τα ίχνη ενός παρελθοντικού Λας Βέγκας, αφημένα στο μασούλημα του χρόνου, όπως στη σκηνή του Blade Runner 2049, τότε τι υπάρχει για να αναχαιτιστεί;

Αντίστοιχα και η Ακρόπολη, όσο βλάσφημη και αν είναι η σύγκριση που πάω να πραγματοποιήσω, πέρα από τους επισκέπτες της, δεν φέρει κάποια λειτουργία στο εσωτερικό της πια. Εξάλλου κάνεις, εκτός από το να διασχίσει τα Προπύλαια, δεν μπορεί να εισέλθει σε κάποιο από τα αρχαία κτίρια. Η κατανάλωση που συντελείται, λοιπόν, στον αρχαιολογικό χώρο αυτόν, είναι η κατανάλωση της εικόνας κενών κουφαριών. Δεν εκτίθεται κάτι στο χώρο της για να το αναχαιτίσει. Ή μάλλον εκτίθεται η αρχαία πολιτιστική κληρονομιά του κτιριακού συμπλέγματος και ο ιστορικός χρόνος που αυτό φέρει. Δεν θα ήταν αυθαίρετο να δηλώσει κανείς ότι η ιστορική μνήμη αναχαιτίζεται από την τωρινή λειτουργία της Ακρόπολης;
Ίσως το δόκιμο θα ήταν στην περίπτωση της Ακρόπολης να περιγράψουμε τη συμπεριφορά των ατόμων που την επισκέπτονται. Για αυτό θα χρησιμοποιήσω την ανάλυση που κάνει ο Freud για τη δική του επίσκεψη στην Ακρόπολη σε σχέση με τις σκέψεις που πραγματοποίησε καθώς στεκόταν πάνω στον Ιερό Βράχο.

> *Στάθηκα πάνω στην Ακρόπολη και κοιτούσα τη θέα της πόλης. Τότε μια αναπάντεχη σκέψη ήρθε στο μυαλό μου: Ώστε όλα αυτά που μαθαίναμε στο σχολείο, υπάρχουν στα αλήθεια*[39].

39 Freud (1936): σσ. 240–241.

Σε συνέχεια αυτής της παρατήρησης, ο Freud διαχωρίζει δύο τύπους ατόμων, εξίσου εντυπωσιασμένοι και οι δύο, αλλά για διαφορετικό πράγμα. Το ένα άτομο εντυπωσιάζεται καθώς συνειδητοποιεί ότι είχε υποχρεωθεί τόσο καιρό να πιστεύει σε κάτι που στην πραγματικότητα αμφισβητούσε, ενώ το άλλο εντυπωσιάζεται καθώς δεν είχε διανοηθεί ποτέ ότι αυτό που βλέπει θα αποτελούσε αντικείμενο προς αμφισβήτηση και να που τώρα συνειδητοποιεί ότι υποσυνείδητα αμφέβαλλε για την ύπαρξή του. Αυτό που περίμενε να νιώσει ήταν κάποια έκφραση ευχαρίστησης ή θαυμασμού[40] και εντούτοις εκπλήσσεται με τον εαυτό του που εκπλήσσεται με το ότι όλα όσα μάθαινε στο σχολείο για την Ακρόπολη είναι αλήθεια. Τη στιγμή που στέκεται πάνω στον Ιερό Βραχό, αντιλαμβάνεται ότι εκτός από την αμφιβολία που είχε ως παιδί για το αν θα κατορθώσει να δει την Ακρόπολη από κοντά, αμφισβητούσε σε βαθύτερο επίπεδο την ίδια την ύπαρξή της. Με βάση όλον αυτό το συλλογισμό, καταλήγει στο ότι η ιδέα της Ακρόπολης εμπεριέχει το στοιχείο της αμφισβήτησης της πραγματικότητάς της[41]. Πέρα από αυτό, τη συνειδητοποίηση της εσωτερικής αμφισβήτησης για την ύπαρξη της Ακρόπολης, συμβαίνει και μια ακόμη διεργασία. Όπως έχει ξανά ειπωθεί, ένα από τα βασικά πρωτόκολλα συμπεριφοράς των επισκεπτών στην Ακρόπολη, είναι η φωτογράφιση των μνημείων καθώς και η φωτογράφισή τους μπροστά από το μνημείο.

Εικ. 9

"Αυτός είμαι εγώ μπροστά από τον Παρθενώνα" θα λες μετά, ξεχνώντας πως κατά την διάρκεια που φωτογραφιζόσουν αναρωτιόσουν τι κάνεις εκεί πέρα. Αυτή η σκέψη δημιουργεί μια ρήξη μεταξύ του θεατή – τουρίστα και του περιβάλλοντα χώρου όπου βρίσκεται και τον εμποδίζει να αντιληφθεί το χώρο

40 Ό.π., σσ. 240–241.

41 Ό.π., σσ. 241–244.

σαν τόπο, να βρεθεί πραγματικά εκεί, όσο και να προσπαθεί να καλύψει το κενό της αντίληψής του με πληροφορίες από τουριστικούς οδηγούς.[42]

Εικ. 10

Οι επισκέπτες της Ακρόπολης κινούνται μέσω των οδηγιών των τουριστικών τους βιβλίων και ξεναγών. Όπως τα άτομα που εισέρχονται μέσα σε ένα αεροδρόμιο και των οποίων η ιδιότητά τους προσδιορίζεται από την κατάσταση που βιώνουν, αποκτώντας αυτόματα όλοι τον χαρακτηρισμό "επιβάτες", αντίστοιχα και οι επισκέπτες ενός αρχαιολογικού χώρου μετατρέπονται σε τουρίστες, γιατί αυτό επιτάσσει ο χώρος εντός του οποίου βρίσκονται. Αυτή η υπόδηση ενός συγκεκριμένου ρόλου που επιβάλει το περιβάλλον του αεροδρομίου, το καθιστά μη–τόπο[43]. Η ίδια συνθήκη επικρατεί και στον ευρύτερο αρχαιολογικό χώρο της Ακρόπολης. Μέσα από τις οδηγίες χρήσης της, μετατρέπεται σε έναν αντίστοιχο μη–τόπο με αυτόν του αεροδρομίου. Δεν έχει καμία σημασία το ότι πήγες εκεί, εφόσον την αντιλαμβάνεσαι μόνο μέσω της βοήθειας των οδηγιών χρήσεώς της, και σε ένα επόμενο στάδιο συνειδητοποιείς ότι αμφέβαλλες για την ίδια της την πραγματικότητα.

42 Auge (1992): σσ. 84-85.

43 Ό.π., σ. 103.

Αντί Επιλόγου

> *Η αστική ζωή δεν είναι πλέον η ζωή της πόλης, αλλά οι άπειρες πιθανότητές της, μια εικονική αστική ζωή, σαν να παίζει κανείς στα πλήκτρα της πόλης, σαν να ήταν κάτι σαν προβολή.* [44]

Ο αντιπαρατιθέμενος στο Ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος λόφος της Ακρόπολης, επομένως, δεν πληροί τα κριτήρια μιας αναχαιτιστικής μηχανής. Εντός του αρχαιολογικού χώρου, αυτά τα οποία βιώνουν την αναχαίτισή τους είναι σαφώς τα άτομα που την επισκέπτονται, αλλά όπως στο παράδειγμα του Λας Βέγκας, το ίδιο το νόημα και η ουσία της Ακρόπολης έχει υποστεί αναχαίτιση. Η αδιάκοπη αναπαραγωγή των πανομοιότυπων φωτογραφιών αυτού του συμβόλου της πόλης των Αθηνών, την έχει καταστήσει ένα Simulacrum όμοιο με τα έργα τέχνης που εκτίθενται στο Beaubourg. Στην περίπτωση του Ιδρύματος Σταύρος Νιάρχος, η σύγχρονη Αρχιτεκτονική αναχαιτίζει και παράγει Simulacra, καθώς έχει προσαρμοστεί στους νόμους της κυριευμένης από αυτά εποχής μας, ενώ στην δεύτερη η Αρχιτεκτονική της μνήμης αναχαιτίζεται και καθίσταται η ίδια ένα Simulacrum για την πόλη.

Οι σαν λ ό κ α λ τουρίστες και οι σαν τουρίστες λ ό κ α λ, εξομοιώσεις ο πρώτος του ντόπιου και ο δεύτερος του τουρίστα, εργάζονται και αυτοί αδιάκοπα στο κομμάτι παραγωγής Simulacrum, αφήνοντας και την ίδια τους τη φύση να μετατραπεί σε τέτοιο. Καθίστανται υπερ-πραγματικές οντότητες. Εντός της πόλης, εντός των κτιρίων τουριστικού ενδιαφέροντος, μπροστά από τα εκθέματα και τις street performances της Αθήνας, μέσω του ψηφιακού τους άλμπουμ φωτογραφιών, παράγουν και μετατρέπουν οτιδήποτε εξουσιάζουν με το βλέμμα τους σε Simulacrum και συντελούν σε μια καθολική αναχαίτιση της ίδιας της πόλης των Αθηνών. Οι τουρίστες–Simulacra κινούνται με φρενίτιδα μέσα στις σύγχρονες πόλεις, αναχαιτίζοντάς τες αδιάκοπα. Η σύγχρονη αρχιτεκτονική συμμορφώνεται σε τούτο το ψηφιακό παιχνίδι αναχαίτισης των πόλεων και αποκτά και η ίδια έναν τέτοιο χαρακτήρα. Η πόλη μέσα από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης έχει υποστεί την εξομοίωσή της, η οποία όμως εντός του πνεύματος κυριαρχίας των Simulacra, γίνεται πιο πραγματική από την πραγματική, εισάγοντας μας σε μια περίοδο υπερ–πραγματικότητας των πόλεων και απόλυτης αναχαίτισής τους από τα Simulacra που κυριαρχούν εντός τους.

---

44 Baudrillard & Nouvel (2000): σ. 47.

Βιβλιογραφία

Anderson R. Lanier, *Friedrich Nietzsche, The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* edition: Edward N. Zalta, 2017, https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/nietzsche/ (πρόσβαση: 05 Φεβρουαρίου 2019)

Auge Marc, *Non–Places, introduction to an anthropology of supermodernity (Non-Ueux, Introduction a ulle anlhropologie de la surmodrmite* [1992]), μτφ. Howe, John, London: Verso, 1997

Barthes Ronald, *Camera Lucida, Reflection on Photography (La chambre claire. Note sur la photographie* [1979]), μτφ. Howard Richard, New York: Hill and Wang, 1981

Baudrillard Jean & Nouvel Jean, *The Singular Objects in Architecture (Les objets singuliers: Architecture et philosophie [2000])*, μτφ. Bononno Robert Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002

Baudrillard Jean, *For a Critique of the Political Economy of the Sign (Pour une critique de l'economie politique du sign**e*** [1972]), μτφ. Charles Levin, St. Louis: Telos Press, 1981

Baudrillard Jean*, Seduction (De la seduction* [1979]), μτφ. Brian Singer, Montreal: New World Perspectives Culture Texts Series, 1990

Baudrillard Jean, *Simulacra and Simulation (Simulacres et simulation* [1981]), μτφ. Sheila Faira Glaser, Michigan: The University of Michigan Press, 1994

Baudrillard Jean, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena (La Transparence du Mal: Essai sur les phenomenes extremes* [1990]), μτφ. James Benedict, London: Verso, 1993

Boorstin Daniel, *The Image: A Guide to Pseudo-Events* in America, New York: Vintage Books, 1992

Cohen G. A., *Karl Marx's Theory of History, A Defence*, New Jersey: Princeton University Press, 2000

Feifer Maxine, *Going Places*, London: Macmillan, 1985

Freud Sigmund*, A Disturbance Memory on the Acropolis – An open letter to Romain Rolland on the occasion of his seventieth birthday [1936],* London: Hogarth Press, 1964

Hollein Hans, *Απόλυτη Αρχιτεκτονική (1962): Μανιφέστα και προγράμματα της αρχιτεκτονικής του 20ού αιώνα*, Condrands Ulrich (επιμ.), μτφ Βαμβάλης, Γιώργος, Αθήνα: Επίκουρος, 1977

Kellner Douglas, «Jean Baudrillard» στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edition: Edward N. Zalta, 2015, https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/baudrillard/ (πρόσβαση: 05 Φεβρουαρίου 2019)

La Cecla Franco, *Ενάντια στην αρχιτεκτονική* ***(Contro l'Architettura*** [2008]), μτφ. Ν. Μιτζάλης, Πάτρα: εκδόσεις Το Δόντι, 2009

Lash Scott, *Sociology of Postmodernism,* London: Routledge, 1990

Lecht John, «Sign» στο *The Baudrillard Dictionary*, Smith, G. Richard (επιμ.), σσ. 194-196, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010

MacCannell Dean, *The Tourist*, New York: Schocken, 1999

Pawlet William, «Object» στο *The Baudrillard Dictionary*, Smith, G. Richard (επιμ.), σσ. 141-143, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010

Pawlet William, «Simulacra + Simulacrum» στο *The Baudrillard Dictionary*, Smith, G. Richard (επιμ.), σσ. 196-198, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010

Sennet Richard, «The Public Realm» στο *The Blackwell City Reader*, Bridge Gary and Watson Sophie (επιμ.), σσ. 261-272, United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2010

Smith W. Daniel (επιμ.), *Essays on Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012

Urry John, *The Tourist Gaze*, London: SAGE Publications, 2001

Freud Sigmund, *A Disturbance Memory on the Acropolis – An open letter to Romain* Wernick Andrew*,* «Simulation» στο *The Baudrillard Dictionary*, Smith, G. Richard (επιμ.), σσ. 199-201, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010

Σταυρίδης Σταύρος, *Από την πόλη οθόνη στην πόλη σκηνή*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2009

Τουρνικιώτης Παναγιώτης, *Η αισθητική θεώρηση της αρχιτεκτονικής: μια διερεύνηση των μέσων έκφρασης*, Αθήνα: Ε.Μ.Π. 2007

Τουρνικιώτης Παναγιώτης, *Η αρχιτεκτονική στη σύγχρονη εποχή*, Αθήνα: Futura, 2006

Εικονογραφια

Όλες οι εικόνες (εκτός από την φωτογραφία της ενότητας 1) ανήκουν στην γράφουσα.

The “Monstruous Masterpiece”: Aspects of Marcel Duchamp’s “Given”

Panagiotis Koutoulias

Department of Theory and History of Art, ASFA Athens

Abstract: The present study, which revisits an extract of a wider study under the title *Marcel Duchamp’s Given as the intersection point of the principal problematics of his artwork*, attempts to examine aspects of the final major artwork by Marcel Duchamp (*Given: 1. The Waterfall, 2. The Illuminating Gas*), as well as to approach it as if it is a “monstruous masterpiece” itself. It constitutes a complex artistic installation, on which Duchamp was rigorously working for twenty years in New York under circumstances of almost extreme secrecy, while, publicly, he was endorsing the “myth” of his withdrawal from the field of artistic production and of his devotion to chess. As Pierre Cabanne, Duchamp’s long-lasting interlocutor, pointed out, the *Given* left astounded both Duchamp’s admirers and revilers due to their common enraged or desperate surprise, when, a year after Duchamp’s death, it was revealed and installed in *The Philadelphia Museum of Art* at 1969. Indeed, this artwork playfully opposes the “anti-retinal” and intellect-central rhetoric and stance of Duchamp, while, simultaneously, it aggregates the basic problematics of the whole of his work: painting, photography, sculpture, readymades and “assisted” readymades, scandalous eroticism and pseudo-scientifical mechanisms, “kinetic”, “optical” and “conceptual” art, all those elements are employed and, entwined, thanks to the consistently meta-ironic spirit of Duchamp, compose an artwork both unprecedented and controversial.

Το «Τερατώδες αριστούργημα»: Όψεις των «Δεδομένων» του Μαρσέλ Ντυσάν

Παναγιώτης Κουτούλιας
Τμήμα Θεωρίας και Ιστορίας της Τέχνης, ΑΣΚΤ Αθήνας

Περίληψη: Η παρούσα εργασία, που αποτελεί αναδιαμορφωμένο απόσπασμα μιας ευρύτερης υπό τον τίτλο *Τα «Δεδομένα» του Μαρσέλ Ντυσάν ως σημείο τομής των βασικότερων προβληματικών της εργογραφίας του*, αποπειράται την εξέταση όψεων του τελευταίου μείζονος έργου του Μαρσέλ Ντυσάν (*Δεδομένα: 1ον Ο καταρράκτης· 2ον Το φωταέριο,1946-1966*) και την ανάδειξή του ως ένα είδος «τερατώδους αριστουργήματος». Πρόκειται για μία πολύπλοκη εικαστική εγκατάσταση, πάνω στην οποία ο Ντυσάν εργαζόταν επισταμένα επί είκοσι χρόνια στη Νέα Υόρκη υπό συνθήκες άκρας, σχεδόν, μυστικότητας, ενώ δημοσίως αποδεχόταν και ενίσχυε το «μύθο» της απόσυρσής του από το πεδίο της καλλιτεχνικής παραγωγής και της αφοσίωσής του στο σκάκι. Τα *Δεδομένα* άφησαν «άναυδους στα πελάγη μιας κοινής εξοργισμένης ή απελπισμένης έκπληξης τόσο τους θαυμαστές όσο και τους υβριστές» του Ντυσάν, όπως σχολιάζει ενδεικτικά ο επί χρόνια συνομιλητής του Πιερ Καμπάν, όταν αποκαλύφθηκαν ένα χρόνο μετά το θάνατό του και εγκαταστάθηκαν στο *Μουσείο Τέχνης της Φιλαδέλφειας* το 1969. Πράγματι, πρόκειται για ένα έργο που ανιτίθεται παιγνιωδώς στην «αντι-αμφιβληστροειδική» και διανοητικοκεντρική ρητορική και στάση του Ντυσάν, ενώ ταυτόχρονα συσσωματώνει τις βασικές προβληματικές του συνόλου της εργογραφίας του: ζωγραφική, φωτογραφία, γλυπτική, readymades και «υποβοηθούμενα» readymades, σκανδαλιστικός ερωτισμός και ψευδο-επιστημονικοί μηχανισμοί, «κινητική», «οπτική» και «διανοητική» τέχνη, όλα αυτά επιστρατεύονται και, συμπλεκόμενα, υπό τη σκέπη του μονίμως μετα-ειρωνικού πνεύματος του Ντυσάν, συνθέτουν ένα έργο πρωτοφανές και αμφιλεγόμενο.

Εισαγωγή

[...] Ο Ντυσάν και ο Μπόις δεν είναι κατά πρώτο λόγο ζωγράφοι αλλά ούτε γλύπτες, αντιπροσωπεύουν μια τρίτη κατηγορία, αυτή των δημιουργών συνθέσεων [...][1]

— Χάρι Μούλις, *Η Διαδικασία*

Είναι κοινώς αποδεκτό πως η αποστροφή του Ντυσάν για τη «γλώσσα του αμφιβληστροειδούς» και η επιμονή του σχετικά με ένα καλλιτεχνικό μοντέλο «νοητικό» και «σχεδόν επιστημονικό»[2], όπως και η εμμονή του με τα «γλωσσικά παιχνίδια», έθεσαν τα πρώτα σπέρματα για ό,τι μετέπειτα αποκλήθηκε «εννοιολογική τέχνη»[3]. Το γεγονός αυτό συνοψίζεται στη ρήση του Αμερικανού καλλιτέχνη Τζάσπερ Τζονς [Jasper Johns] σχετικά με το τελευταίο «μείζον» έργο που παρέδωσε εν ζωή ο Ντυσάν στο κοινό, το *Η Νύφη που τη γδύνουν οι μνηστήρες της, ακόμα – Το Μεγάλο Γυαλί*[4] (1915-1923). «Το *Μεγάλο Γυαλί* του Ντυσάν», γράφει ο Τζονς, «δείχνει ότι αντιλαμβάνεται το έργο ως πνευματική, όχι εικαστική ή αισθαντική, εμπειρία[5]». Αυτή η αδιαπραγμάτευτη θέση του Τζονς, όμως, που διατυπώθηκε εν έτει 1960 και που, βέβαια, προωθήθηκε και από τον ίδιο τον Ντυσάν, δεν είναι δυνατόν, πλέον, να θεωρείται αντικατοπτριστική της καλλιτεχνικής ιδιοσυγκρασίας του τελευταίου· και αυτό διότι καταρρίπτεται με σχετική ευκολία από το έργο Δεδομένα: *1ον Ο καταρράκτης· 2ον Το φωταέριο*[6] (1946-1966), μία πολύπλοκη «εγκατάσταση» με τον τίτλο της αλιευμένο από το *Πράσινο Κουτί*, το κουτί με τις σημειώσεις του Ντυσάν πάνω στο *Μεγάλο Γυαλί*, που εκδόθηκε το 1934. Πρόκειται για ένα έργο πάνω στο οποίο ο Ντυσάν εργαζόταν επισταμένα επί είκοσι χρόνια στη Νέα Υόρκη υπό συνθήκες άκρας, σχεδόν, μυστικότητας, ενώ δημοσίως αποδεχόταν και ενίσχυε το «μύθο» της απόσυρσής του από το πεδίο της καλλιτεχνικής παραγωγής και της αφοσίωσής του στο σκάκι[7]. Τα *Δεδομένα* όχι μόνο δεν προκρίνουν την «πνευματική» έναντι της «εικαστικής» ή της «αισθαντικής» εμπειρίας, όπως το έθετε ο Τζονς, αλλά, αντίθετα, φαίνεται να σχετίζονται εξίσου και με τις τρεις, και μάλιστα με τρόπο τέτοιο ώστε να τις καθιστούν αλληλένδετες και συμπληρωματικές· ίσως γι' αυτό όταν αποκαλύφθηκαν ένα χρόνο μετά το θάνατο του Ντυσάν και εγκαταστάθηκαν στο *Μουσείο Τέχνης της Φιλαδέλφειας* το 1969[8], άφησαν «άναυδους στα πελάγη μιας κοινής εξοργισμένης ή απελπισμένης έκπληξης τόσο τους θαυμαστές όσο και τους υβριστές[9]» του Ντυσάν, όπως σχολιάζει ενδεικτικά ο επί χρόνια συνομιλητής του Πιερ

---

1 Μούλις (2000): σ. 262.

2 Βλ. Duchamp (2008): σσ. 68-76.

3 Βλ. Γκόντφρεϋ (2001): σ. 6.

4 Εις το εξής «Μεγάλο Γυαλί».

5 Krauss, Foster, Bois, Buchloch (2013): σ. 540.

6 Εις το εξής «Δεδομένα».

7 Βλ. Mink (2013): σσ. 84-86.

8 Βλ. Ades, Cox, Hopkins (1999): σ. 190.

9 Duchamp, ό. π., σ. 16.

Καμπάν [Pierre Cabanne]. Η παρούσα εργασία έχει σκοπό να εξετάσει κατά πόσον τα *Δεδομένα* κατορθώνουν να συσσωματώσουν τις σημαντικότερες προβληματικές του συνόλου της εργογραφίας του Ντυσάν (έστω και αντιφατικά, ενίοτε, εν είδει αυτοαναίρεσης) και να τα αναδείξει ως ένα είδος «*τερατώδους αριστουργήματος*[10]».

Ακόμη κι αν μια τέτοια θεώρηση φαντάζει ενδεχομένως σαρωτική ή απλουστευτική[11], υπαγορεύεται, στην ουσία, ως ερμηνευτικό εγχείρημα από τα ίδια τα «δεδομένα» των *Δεδομένων*: ζωγραφική, φωτογραφία, γλυπτική, readymades και «υποβοηθούμενα» ή «επιδιορθωμένα» readymades, σκανδαλιστικός ερωτισμός και ψευδο-επιστημονικοί μηχανισμοί, «κινητική», «οπτική» και «διανοητική» τέχνη, όλα αυτά επιστρατεύονται και, συμπλεκόμενα, υπό τη σκέπη του μονίμως ειρωνικού πνεύματος του Ντυσάν, συνθέτουν ένα έργο πρωτοφανές και αμφιλεγόμενο. Εάν το *Μεγάλο Γυαλί* και η μυθολογία που το συνόδευσε τόσο πριν καν αρχίσει να δουλεύεται όσο και μετά την πραγματοποίησή του, δικαιώνει εν μέρει την οξεία κριτική του Γερμανού ιστορικού τέχνης Χανς Μπέλτινγκ [Hans Belting], κατά την οποία «αυτοδοξαζόμενη» η μοντέρνα τέχνη επιβάλλει την ιδέα του «υπέρτατου έργου τέχνης» και του «αόρατου αριστουργήματος» που ενσαρκώνει το «απόλυτο»[12], τα *Δεδομένα* και η σιωπή που τα «προλόγισε», σε συνδυασμό με το καθεστώς αμηχανίας, σύγχυσης και μυστηρίου που εκ των υστέρων τα πλαισίωσε, εν μέρει την αμβλύνει, την υπονομεύει και της επιτίθεται «ειρωνικά». «Το πάνθεον των αριστουργημάτων αυξήθηκε κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα παρά το γενικευμένο κλίμα εξέγερσης και αναρχισμού», καταλήγει με αρκετή δόση σαρκασμού ο Μπέλτινγκ, αναφερόμενος στην «αγιογραφική» διάσταση του *Μεγάλου Γυαλιού* του Ντυσάν και των *Δεσποινίδων της Αβινιόν* του Πάμπλο Πικάσο [Pablo Picasso], που χρεώνει κυρίως στον Αντρέ Μπρετόν [André Breton][13]. Αυτή η επίφαση σοβαρότητας, όμως, που μπορεί, όντως, να εντοπιστεί στο *Μεγάλο Γυαλί*, μεταστρέφεται στα *Δεδομένα* σε επίφαση χιούμορ (δεν πρόκειται επουδενί για μια «μεταθανάτια φάρσα», φροντίζει να μας προειδοποιήσει ο Ρομπέρ Λεμπέλ[14]), «αποκαθιστώντας το αίνιγμα»[15] και «παίζοντας» με ιδεώδη τρόπο με την ιδέα πως η μοντέρνα τέχνη πάντα στόχευε «πάρα πολύ ψηλά σε σχέση με αυτό που ήταν ικανή να πραγματοποιήσει, υποφέροντας από την ίδια

---

10 Δανείζομαι τη φράση «Τερατώδες Αριστούργημα» από την ομότιτλη ποιητική συλλογή του Γιάννη Ρίτσου [βλ. Ρίτσος (1985)], αποπειρώμενος, παράλληλα, έναν διάλογο με το επίσης πραγματευόμενο τα *Δεδομένα* του Ντυσάν κείμενο υπό τον τίτλο *Το «Άγνωστο αριστούργημα»* του Ρομπέρ Λεμπέλ [Robert Lebel] (βλ. Lebel, «Το "Άγνωστο αριστούργημα"» στο Duchamp, ό. π. , σσ. 342-350). Στο εν λόγω κείμενο, ο Γάλλος τεχνοκρίτης και φίλος του Ντυσάν χρησιμοποιεί ως σημείο εκκίνησης της ανάλυσής του τη νουβέλα του Ονορέ ντε Μπαλζάκ [Honoré de Balzac] *Το άγνωστο αριστούργημα* (1831).

11 Αξίζει ενδεικτικά να αναφερθεί η —μειοψηφική— ερμηνευτική «ένσταση» των Τζανφράνκο Μπαρουτσέλλο [Gianfranco Baruchello] και Χένρυ Μάρτιν [Henry Martin], σύμφωνα με τους οποίους τα *Δεδομένα* όχι μόνο δεν αποτελούν την «κορύφωση» της ντυσανικής εργογραφίας, αλλά και έχουν γελοιωδώς υπεραναλυθεί και εξιδανικευθεί από ιστορικούς και κριτικούς τέχνης. Κατ' αυτούς, τα *Δεδομένα* θα έπρεπε, ίσως, να προσληφθούν ως ένα σημάδι του «γήρατος» του Ντυσάν, ως ένα χιουμοριστικό έργο που απλώς δίνει στο θεατή την ευκαιρία να «εξερευνήσει το συναίσθημα της απογοήτευσης». βλ. Baruchello, Martin (1985): σσ. 105-111.

12 Βλ. Belting (2006): σσ. 481-483 και σ. 495.

13 Ό. π. , σ. 495.

14 Lebel ό.π., σ. 343.

15 Ό.π.

της την ουτοπία[16]». Αριστούργημα ή όχι[17], το τελευταίο «μείζον» έργο του Μαρσέλ Ντυσάν ενδείκνυται για λεπτομερή εξέταση και συγκριτική ανάλυση, αρκεί να έχει κανείς πάντοτε υπ' όψιν τη σχετική αποστροφή[18] του καλλιτέχνη: «Δεν μπορεί να υπάρχει λύση, όταν δεν υπάρχει πρόβλημα.[19]».

2. Τα «δεδομένα» των «Δεδομένων»

Μπαίνοντας κανείς στην ειδική αίθουσα που φιλοξενεί τα *Δεδομένα* στο *Μουσείο Τέχνης της Φιλαδέλφειας*, έρχεται αντιμέτωπος με ένα αδιέξοδο· η αίθουσα είναι κενή και υπάρχει μόνο μία παλαιού τύπου φθαρμένη ξύλινη πόρτα, με ένα περίγραμμα από τούβλα[20]. Ως εκ τούτου, δεν είναι απίθανο ο μη υποψιασμένος θεατής να συνεχίσει την περιήγησή του χωρίς να μπει στον κόπο να επεξεργαστεί την πόρτα από κοντά, θεωρώντας πως δεν υπάρχει κάτι άλλο να δει εκεί[21]. Το σημαντικότερο τμήμα του έργου, όμως, βρίσκεται ακριβώς πίσω από αυτή την κλειστή πόρτα, σε ένα περιβάλλον μη προσβάσιμο· γι' αυτό και πρόκειται για ένα έργο που είναι πρακτικά αδύνατον να ιδωθεί ή να φωτογραφηθεί ποτέ ως «όλον»[22]. Η πόρτα έχει πάνω της πολλά καρφιά, αλλά δεν έχει χερούλι· επίσης, φαίνεται πως στην πάνω δεξιά γωνία ένα μέρος της έχει καλυφθεί τεχνηέντως. Ο θεατής δε γίνεται, βέβαια, να γνωρίζει αν κοιτά την εσωτερική ή την εξωτερική όψη της. Σε κάθε περίπτωση, αν την περιεργαστεί από κοντά, θα αντιληφθεί γρήγορα δύο μικρές τρύπες στο ύψος των ματιών[23]. Το να κοιτάξει μέσα από αυτές τις τρύπες είναι ο μόνος τρόπος να έρθει και σε επαφή με το έργο· αντικρίζει, τότε, μέσα από την ακανόνιστα σχηματισμένη τρύπα ενός τοίχου από σπασμένα τούβλα (ένα είδος «μισοπεσμένης αυλαίας»), μία γυμνή γυναίκα σε φυσικό μέγεθος με τα πόδια της διάπλατα ανοιχτά και εκτεθειμένο το γεννητικό της όργανο[24], ξαπλωμένη πάνω σε κλαριά, κλαδιά και φύλλα[25]. Τα κάτω άκρα της, το δεξί χέρι και, γενικώς, το δεξί τμήμα του θώρακα και το κεφάλι της κρύβονται από τον τοίχο, ενώ διακρίνεται μονάχα μια τούφα μαλλιά χρώματος «λερωμένου ξανθού» που καλύπτει το λαιμό της[26] και της ίδιας απόχρωσης τρίχες

16 Belting, ὀ.π., σ. 483.

17 Ας αναφερθεί εδώ η άποψη του κριτικού Τζόζεφ Μάσεκ [Joseph Masheck], κατά τον οποίο τα *Δεδομένα* είναι ένα έργο προφανές και ερασιτεχνικό (!), που δεν ασκεί κανενός είδους γοητεία και δε συνιστά κανενός είδους αριστούργημα. βλ. Tomkins (2014): σ. 451.

18 Με την έννοια του ρητορικού σχήματος.

19 Βλ. Βέσκος (επ) (1983): σ. 103.

20 Βλ. Ades, Cox, Hopkins, ὀ. π., σ. 190.

21 Βλ. Mink, ὀ.π., σ. 89.

22 Βλ. Ades, Cox, Hopkins, ὀ.π., σ. 190.

23 Ὀ.π., σ.193.

24 Βλ. Κάλας ὀ.π., σ. 337.

25 Βλ. Tomkins, ὀ.π., σ. 447.

26 Βλ. Lebel ὀ.π., σ. 343.

στην αριστερή της μασχάλη[27]. Κατά τα άλλα, το σώμα είναι εντελώς άτριχο και δε φέρει μελανιές ή σημάδια, παρ' ότι αποπνέει την αίσθηση πως είναι, ενδεχομένως, κακοποιημένο[28]. Στο αριστερό της χέρι κραδαίνει μία αναμμένη λάμπα υγραερίου τύπου «μπεκ Auer»[29] (το *2ο δεδομένο*). Στο φόντο, που έχει παρομοιασθεί με εκείνο της *Μόνα Λίζα*[30] και που ο Λεμπέλ χαρακτηρίζει «α λα Κουρμπέ»[31], διακρίνεται ο ουρανός με αμυδρά σύννεφα, δέντρα διαφορετικών ειδών και αποχρώσεων και μία «χονδροειδής απομίμηση μιας πηγής[32]», κάτι σα λιμνούλα, από όπου αναδύεται ομίχλη, και όπου καταλήγει ένας μικρός καταρράκτης (το *1ο δεδομένο*) που αστράφτει στον ήλιο, δίνοντας την εντύπωση πραγματικής κίνησης[33].

Εικόνα 1. Αριστερά: Μαρσέλ Ντυσάν, *Δεδομένα: 1ον Ο καταρράκτης· 2ον Το φωταέριο* (1946-66), η πόρτα πίσω από την οποία βρίσκεται η εγκατάσταση, Δεξιά: Μαρσέλ Ντυσάν, *Δεδομένα: 1ον Ο καταρράκτης· 2ον Το φωταέριο* (1946-66), η θέα από τις δύο τρύπες της πόρτας

Η «τρομακτικά ρεαλιστική» εικόνα, με την οποία έρχεται αντιμέτωπος ο θεατής των *Δεδομένων* δεν προδίδει διόλου το «ευχάριστο χάος[34]» που επικρατεί, στην πραγματικότητα, πίσω από την πόρτα, χάος απαραίτητο για την εξασφάλιση αυτής της

27 Βλ. Tomkins, ό.π., σ. 449.
28 Βλ. Mink ό.π., σ. 89.
29 Βλ. Lebel ό.π., σ. 343.
30 Βλ. Mink ό.π., σ. 89.
31 Βλ. Lebel ό.π., σ. 345.
32 Κάλας ό.π., σ. 337.
33 Βλ. Tomkins ό.π., σ. 448.
34 Ό.π., σ. 459.

«σχεδόν τέλειας ψευδαίσθησης[35]». Δεν είναι τυχαίο πως ο Ντυσάν συνέταξε έναν εξαιρετικά λεπτομερή και ακριβή οδηγό αποσυναρμολόγησης και επανασυναρμολόγησης της πολύπλοκης αυτής εγκατάστασης, χωρίς τον οποίο θα ήταν αδύνατο να μεταφερθεί επιτυχώς στο *Μουσείο Τέχνης της Φιλαδέλφειας*. Ο οδηγός αυτός, που δημοσιεύτηκε μετά το 1969, περιλαμβάνει φωτογραφίες του χώρου από διαφορετικές γωνίες, φωτογραφίες των διαφορετικών υλικών που χρησιμοποιήθηκαν κατά τα διάφορα στάδια της επεξεργασίας τους και εξαιρετικά χρήσιμες τεχνικού τύπου διευκρινίσεις· ωστόσο, η σαφήνειά του εξαντλείται σε αυτές τις καθαρά πρακτικές οδηγίες, καθώς δεν δίνεται καμιά θεωρητικού τύπου επεξήγηση, ούτε παρέχεται κανενός είδους ερμηνευτικός σχολιασμός (έστω και κρυπτικός ή λογοτεχνίζων) από μεριάς Ντυσάν[36], σε πλήρη αντίθεση με τις σημειώσεις των τριών *Κουτιών* πάνω στο *Μεγάλο Γυαλί*, που μπορούν να προσληφθούν ακόμη και ως αυτονομημένο έργο.

Η ξύλινη πόρτα των *Δεδομένων*, η «εξωτερική τους όψη», μεταφέρθηκε στη Νέα Υόρκη από το Καντακές της Ισπανίας, καθώς πρόκειται για αυθεντική πόρτα[37]. Όσον αφορά τα διάφορα επιμέρους στοιχεία της σύνθεσης «από τα μέσα», ο χώρος ανάμεσα στην πόρτα και στην τρύπα του υποτιθέμενου τοίχου, απαραίτητος για να προσδώσει στην εικόνα το απαιτούμενο βάθος, είναι επενδυμένος με μαύρο βελούδο, ώστε να προκύπτει το «εφέ» του σκοταδιού[38]. Το έξεργο ανάγλυφο γυμνό σώμα που τοποθετείται ξαπλωμένο με μία ελαφριά κλίση προς τα επάνω έχει δουλευτεί με μεγάλη επιμέλεια και επενδυθεί με χοιρείο δέρμα σε χρώμα «σάρκινο»[39]. Μια σμικρυμένη εκδοχή του, δε, «σπουδή» ουσιαστικά πάνω στο ανάγλυφο των *Δεδομένων*, αποτελεί το έργο *Το φωταέριο και ο καταρράκτης* (1948-1949), που ο Ντυσάν εκτέλεσε με μοντέλο του τη Βραζιλιάνα γλύπτρια Μαρία Μαρτέν[40] [Maria Martins][41]. Παρά ταύτα, για το αριστερό χέρι του γυμνού σώματος των *Δεδομένων*, έχει χρησιμοποιηθεί το χέρι της συζύγου του Ντυσάν Τίνυ [Teeny][42]. Τα κλαριά και τα φύλλα στα οποία ακουμπά το ανδρείκελο είναι αληθινά, σε αντίθεση με το φόντο, που είναι, βέβαια, δισδιάστατο. Για την ακρίβεια, πρόκειται για μία επιχρωματισμένη και επεξεργασμένη φωτογραφία (για τα σύννεφα έχει χρησιμοποιηθεί βαμβακερό μαλλί) που τράβηξε ο ίδιος ο Ντυσάν εν έτει 1946 κατά τη διάρκεια διακοπών του στην Ελβετία, στη λίμνη Λεμάν, όπου υπήρχε πράγματι και ένας καταρράκτης[43]. Αναφορικά με την μικρογραφία-καταρράκτη των *Δεδομένων*, αξίζει να αναφερθεί πως προκύ-

35 Βλ. Lebel ό.π., σ. 345.

36 Βλ. Ades, Cox, Hopkins ό.π., σ. 195.

37 Βλ. Tomkins ό.π., σ. 459.

38 Βλ. Ades, Cox, Hopkins ό.π., σ. 195.

39 Βλ. Lebel ό.π. , σ. 344.

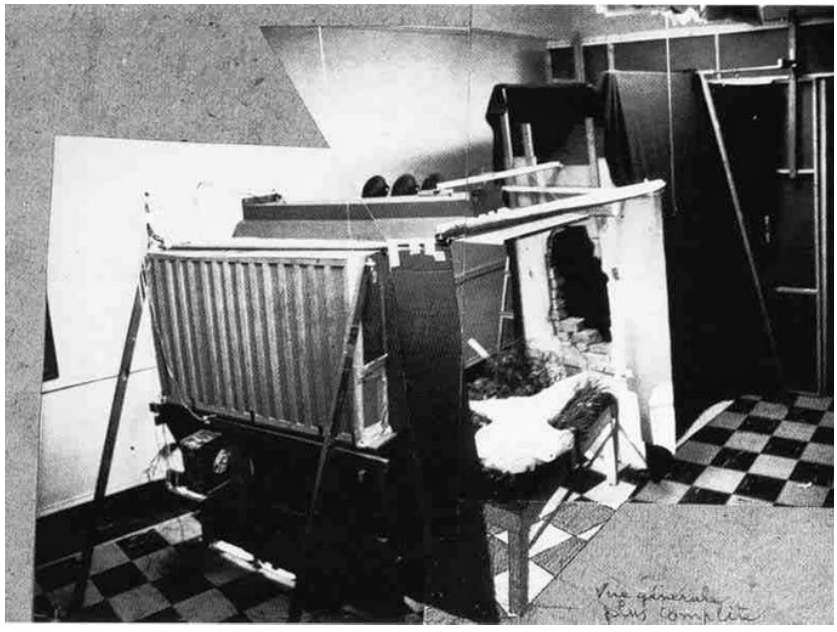
40 Σύμφωνα με πολλούς ερευνητές, η «ανεκπλήρωτη» ερωτική σχέση μεταξύ του Ντυσάν και της Μαρτέν αποτέλεσε ιδιαιτέρως σημαντικό παράγοντα για τη δημιουργία των *Δεδομένων*. Μάλιστα, πριν ακόμη και από το ανάγλυφο των ετών 1948-1949, μία πρώιμη σπουδή για το γυναικείο σώμα του έργου εντοπίζεται σε ένα σχέδιο του Ντυσάν υπό τον τίτλο *Δεδομένα: Μαρία, Ο Καταρράκτης και το Φωταέριο* του έτους 1947. βλ. Haladyn (2010): σ. 8.

41 Βλ. Lebel ό.π., σ. 344.

42 Βλ. Tomkins ό.π., σ, 459.

43 Βλ. Ades, Cox, Hopkins ό.π., σ. 193.

πτει ως οπτική φωτο-ψευδαίσθηση χάρη σε ένα ηλεκτρικό μοτέρ που τροφοδοτεί και τη λάμπα υγραερίου· πρόκειται για μία παράξενη κατασκευή που αποτελείται από ένα τρυπημένο κουτί για μπισκότα, ένα γλόμπο και έναν μεταλλικό δίσκο που περιστρέφεται[44]. Ακόμη, υπάρχουν ξύλινα πλαίσια και βοηθητικά καδρόνια, όπως επίσης και ένα δίκτυο συρμάτων, ενώ ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός πως για το δάπεδο χρησιμοποιείται το μοτίβο της αγαπημένης του Ντυσάν «σκακιέρας»[45].



Εικόνα 2. Εικόνα 2 Φωτογραφία του αθέατου εσωτερικού της εγκατάστασης που περιλαμβάνεται στον *Οδηγό συναρμολόγησης των Δεδομένων*

44 Βλ. Tomkins ό.π., σ. 459.

45 Βλ. Ades, Cox, Hopkins ό.π., σ. 195.

3. Ο «βέβηλος» ερωτισμός

3.1. Η Νύφη γυμνή

[...] εκείνη η τρομερή σωματική βεβαιότητα, η εξαίσια εχθρότητα [...][46]
— Γιάννης Ρίτσος, «Ισμήνη», *Τέταρτη Διάσταση*

[...] ξεπούλα με γιατί είμαι η μόνη
αιτία του φύλου σου – και πνίγομαι.[47]
— Ζυλ Λαφόργκ, *Δηλώσεις Πιερρότων, III*

Είναι γεγονός αδιαμφισβήτητο πως ο ερωτισμός, είτε ως *κυρίως θέμα*, είτε ως *συγκείμενο* εντοπίζεται στο σύνολο του έργου του Ντυσάν· εξάλλου, πρόκειται για τον καλλιτέχνη που δήλωνε ευθαρσώς πως το μόνο πράγμα που μπορεί να πάρει στα σοβαρά είναι ο ερωτισμός[48], ο μόνος «-ισμός» στον οποίον θα μπορούσε στ' αλήθεια να πιστέψει[49]. Ήδη από το 1913, ο Απολλιναίρ [Apollinaire] αποφαίνεται χαρακτηριστικά πως ο Ντυσάν είναι ο «μόνος ζωγράφος της μοντέρνας σχολής που ενδιαφέρεται για το γυμνό[50]», θεωρώντας, μάλιστα, πως η παρατήρησή του αυτή «έχει τη σημασία της[51]». Πράγματι, το κριτήριο του Απολλιναίρ αποδεικνύεται, σε αυτή την περίπτωση, ιδιαιτέρως ανεπτυγμένο· το γυμνό απασχόλησε τον Ντυσάν με ακόμη μεγαλύτερο πάθος και σε ακόμη μεγαλύτερο βάθος τα επόμενα χρόνια της καλλιτεχνικής του παραγωγής, με αποκορύφωμα το *Μεγάλο Γυαλί* και τα *Δεδομένα*. Ωστόσο, η «Νύφη» του *Μεγάλου Γυαλιού* που «γδύνεται από τους μνηστήρες της, ακόμα» δεν εμφανίζεται για πρώτη φορά· ο Οκτάβιο Παζ [Octavio Paz], αναφερόμενος στο *Πορτρέτο η Δουλτσινέα* (1911), όπου μία γυναίκα αναπαρίσταται διαδοχικά πέντε φορές ώσπου να απογυμνωθεί εντελώς, εντοπίζει διαυγώς τη θεμελιώδη για το έργο του Ντυσάν συνθήκη της *αναμόρφωσης*[52]. Πρόκειται, μάλλον, για εκείνο που ο Ρομπέρτο Μάττα [Roberto Matta] αντιλαμβανόταν ως κυριότερο ενδιαφέρον του Ντυσάν, τη «μορφολογία της αλλαγής»[53]. Η «Δουλτσινέα» περνά από μία σειρά μεταμορφώσεων, με τους πίνακες *Το πέρασμα της παρθένου σε νύφη* (1912) και *Νύφη* (1912), όπου η μορφή της γίνεται ολοένα και πιο δυσδιάκριτη στο μάτι, για να καταλήξει σχεδόν «αόρατη» πια στο *Μεγάλο Γυαλί* και τελικά πιο ορατή και ταυτόχρονα πιο μυστηριώδης από ποτέ, στα *Δεδομένα*.

---

46 Ρίτσος (1996): σ. 210.

47 Λαφόργκ (2017): σ. 39.

48 Βλ. de Duve (ed) (1992): σ. 14.

49 Βλ. Tomkins (2014): σ. 458.

50 Apollinaire (1983): σ. 98. Ο Απολλιναίρ αναφέρει προς επίρρωση της διαπίστωσής του αυτής ενδεικτικά τα μετα-κυβιστικά ζωγραφικά έργα *Ο βασιλιάς και η βασίλισσα περιστοιχισμένοι από ταχέα γυμνά* (1912) και *Γυμνό που κατεβαίνει μια σκάλα* (1912).

51 Ό.π.

52 Βλ. Paz (2008): σ. 315.

53 Βλ. Zeki (2013): σ. 182.

Εικόνα 3. Μαρσέλ Ντυσάν, *Πορτρέτο η Δουλτσινέα* (1911), ελαιογραφία, 146 x 114 εκ.

Εδώ, το γυμνό σώμα της «Νύφης», η «επιφάνειά» της -τουλάχιστον όση παραδίδεται στο θεατή- , μοιάζει λιπόθυμη, συστραμμένη, εξανεμισμένη σχεδόν και συνάμα υπαρκτή, ανοίκεια, βάναυση και τραυματική[54]. Εάν στον πίνακα του Αμερικανού καλλιτέχνη Αλεξάντρ Χογκ [Alexandre Hogue] υπό τον τίτλο *Erosion No 2, Mother Earth Laid Bare* (1936) παρουσιάζεται ένα γυμνό γυναικείο σώμα απολύτως εναρμονισμένο με το περιβάλλον του, εντελώς αφομοιωμένο από τη γη (σε σημείο τέτοιο ώστε να ταυτίζεται πια απολύτως με αυτή προσωποποιώντας τη), στα *Δεδομένα* εντοπίζεται ακριβώς το αντίθετο: ένα σώμα εντελώς αποξενωμένο από τη γη, διόλου προσαρμοσμένο στο περιβάλλον του, αλλά αντίθετα απολύτως δυναμικό· ένα σώμα «ξένο», που παρ' ότι φαίνεται να «φεύγει απ' τον εαυτό του μέσα στους κόλπους της εκδήλωσής του[55]», επιβάλλεται και επηρεάζει. «*Δεν μπορώ να δω εκεί τίποτε*

54 Βλ. Levinas (1989): σσ. 331-332.

55 Ό.π., σ. 331.

άλλο πέρα από ένα μουνί[56]», γράφει ο Λυοτάρ για τα *Δεδομένα*, θεωρώντας πως, για τον Ντυσάν, το αιδοίο του γυμνού γυναικείου σώματος συνοψίζει εν είδει «επιγράμματος» ό,τι μπορεί να ειδωθεί στο συγκεκριμένο έργο[57]. Η «Φαινομενολογία του Έρωτα»[58] του Εμμανουέλ Λεβινάς [Emmanuel Levinas] αποδεικνύεται ιδιαιτέρως διαφωτιστική, εάν επιθυμούμε να στοχαστούμε γύρω από την υπόσταση αυτής της αινιγματικής παρουσίας. Όταν ο Λεβινάς αναφέρεται σε μια ύπαρξη που χαρακτηρίζεται από «ωμή πυκνότητα» και σχετίζεται με έναν «παροξυσμό υλικότητας», θα μπορούσε κάλλιστα να «φωτογραφίζει» την «πρωταγωνίστρια» των *Δεδομένων*· ακόμη περισσότερο όταν κάνει λόγο για την «επιδειξιομανή γύμνια μιας υπέρμετρης παρουσίας, ήδη βεβηλώνουσας και πλήρως βεβηλωνόμενης, σάμπως να είχε παραβιάσει το απόρρητο ενός μυστικού[59]».

Εικόνα 4. Αλεξάντρ Χόγκ, *Διάβρωση αρ. 2, Η Μητέρα Γη Ξαπλωμένη Γυμνή* (1936), ελαιογραφία, 44 x 56 εκ

56 Lyotard (2010): σ. 51 (μτφ. δική μου).

57 Βλ. ό.π.

58 Πρόκειται για ένα υποκεφάλαιο του μακροσκελούς «δοκιμίου για την εξωτερικότητα» του Εμμανουέλ Λεβινάς υπό τον τίτλο *Ολότητα και Άπειρο* (βλ. σημ.). Το εν λόγω κείμενο δεν αναφέρεται ούτε στο επίμαχο έργο ειδικώς, ούτε και στον Ντυσάν γενικώς· ωστόσο, το χρησιμοποιώ εδώ, κρίνοντάς το ως κατάλληλο ερμηνευτικό εργαλείο για την ανάλυση των *Δεδομένων*.

59 Levinas, ό. π. , σ. 332.

Σύμφωνα με τον Παζ, η ακινησία του γυμνού σώματος και του τοπίου έρχεται σε αντίθεση με την κίνηση του καταρράκτη και του φωτός· έτσι, συντίθεται, εν μέσω απόλυτης σιωπής, ένα σκηνικό τόσο πραγματικό που «φλερτάρει» με την κοινοτοπία και τόσο μη-πραγματικό που «φλερτάρει» με κάτι άγνωστο, ακόμη, και ακατανόμαστο[60]. Αν το περίφημο λεκτικό σχήμα του Ντάντο [Danto] περί «μεταμόρφωσης του κοινότοπου» πυροδοτήθηκε από τον υποτιθέμενο «αναβαπτισμό» των αντικειμένων καθημερινής χρήσεως (βλ. τα «ready-mades» του Ντυσάν και την περαιτέρω «αισθητικοποίησή» τους από τον Άντυ Γουόρχολ [Andy Warhol])[61], στα *Δεδομένα* αποκτά το «βάθος» του· το «κοινότοπο», δηλαδή, δεν παρουσιάζεται τελειωτικά μεταμορφωμένο, αλλά η κοινοτοπία συνυπάρχει με τη μεταμόρφωσή της, με τρόπο τέτοιο ώστε να θριαμβεύει η αμφισημία. Πρόκειται για μία «μη πραγματικότητα στο κατώφλι του πραγματικού[62]»· το «*ουσιωδώς κρυμμένο*», λέει ο Λεβινάς –εν προκειμένω το γυμνό σώμα- , «*εκτινάσσεται προς το φως*" -εν προκειμένω προς το «φωταέριο», την αναμμένη λάμπα υγραερίου- «χωρίς να γίνει σημασία», είναι αυτό που «δεν-είναι-ακόμα»[63]. Σε αυτήν ακριβώς την παραλληλία παράνομου και αποκεκαλυμμένου, έγκειται η όποια «βεβήλωση», που με τη σειρά της νομιμοποιεί την αμφισημία, η οποία συνιστά και το κατεξοχήν ερωτικό χαρακτηριστικό[64]. Η κατά Λεβινάς «Ερωμένη», λοιπόν, μεταμορφωμένη στη δεσπόζουσα μορφή των *Δεδομένων* και φορτισμένη με την «ειρωνεία της υπερβολικής πραγματικότητας[65]», όπως το θέτει ο Ζαν Μποντριγιάρ [Jean Baudrillard], ακριβώς εξαιτίας της αμφίσημης υπόστασής της, είναι αδύνατο να εκληφθεί μονοσήμαντα ως ένα αντικείμενο της επιθυμίας· ωστόσο, παρ' ότι σηματοδοτεί την άρνηση του αντικειμένου, δεν παύει να συνιστά *και* αντικείμενο, στο βαθμό που η ίδια η γύμνια σηματοδοτεί την άρνηση[66]. Σύμφωνα με τον Μπατάιγ, το αντικείμενο της επιθυμίας αποτελεί «γέφυρα του ερωτισμού» και όχι τον ερωτισμό καθεαυτόν[67]· ένα τέτοιο αντικείμενο όπως το γυμνό σώμα των *Δεδομένων*, συνεπώς, μιας και δεν είναι δυνατόν να ταυτιστεί άμεσα και απολύτως με την επιθυμία και τη θελκτικότητα, γίνεται σαφές πως αποτελεί την ιδανική «γέφυρα» ενός βέβηλου ερωτισμού.

60 Βλ. Paz (2014): σ. 96.

61 Βλ. Danto (2004): σσ. 12-13.

62 Levinas, ὀ.π., σ. 332.

63 Ὸ.π.

64 Βλ. ὀ.π.

65 Baudrillard (2009): σ. 85.

66 Βλ. Μπατάιγ (2001): σ. 199.

67 Βλ. ὀ.π., σ. 198.

3.2. Από τη μεριά του οφθαλμοπόρνου

[...] Όποιον εγγίζει γίνεται του σπέρματος το πένθος
Γι' αυτό και προφητεύουν πως θα πεθάνει λιθοβολημένη.[68]
— Αντώνης Ζέρβας, *Αφέντρα*

Τα *Δεδομένα* χαρακτηρίζονται δικαιολογημένα από τη Ρόσαλιντ Κράους [Rosalind Krauss] ως ένα είδος «peep show»[69]· στις *Οδηγίες του επί των Δεδομένων*, ο Ντυσάν σαφώς μετονομάζει το θεατή «ηδονοβλεψία»[70]. Στο πεζοποίημά του υπό τον τίτλο *Ο Κληρικός*[71], ένας ποιητής που ενέπνευσε τον Ντυσάν[72], ο Στεφάν Μαλλαρμέ [Stéphane Mallarmé], περιγράφει υποδειγματικά μία σκηνή ηδονοβλεψίας: το ποιητικό υποκείμενο έρχεται, χωρίς να γίνει αντιληπτό, αντιμέτωπο με έναν κληρικό που αυνανίζεται ανάμεσα στα χαμόδεντρα στο δάσος της Βουλώνης· η πράξη του κληρικού προσλαμβάνεται από τον οφθαλμοπόρνο με ένα είδος εκστατικής ελαφρότητας, που τον κάνει να προβεί στον επινοητικό χαρακτηρισμό «ο ήρωας της οράσεώς μου». Σε αυτή την περίπτωση, το κατά Μπατάιγ «ακραίο σημείο της έκστασης όπου χανόμαστε μέσα στην ηδονή[73]» φαίνεται πως εσκεμμένα δεν (προϋπο)θέτει το «άμεσο όριό της, που είναι η φρίκη[74]»· η εικόνα φέρει πάνω της μονάχα τη διττή πλην αγνή «μυστηριώδη σφραγίδα της νεότερης εποχής, παρδαλή κι ωραία μαζί[75]». Στα *Δεδομένα*, αντίθετα, ο ηδονοβλεπτικός χαρακτήρας είναι κατάτι «δηλητηριασμένος», εφαρμόζοντας απολύτως στο σχήμα του Μπατάιγ· ο «ήρωας της όρασης» μετατρέπεται στην «αντι-ηρωίδα της όρασης», δομώντας μία εικόνα όπου ωραίο και τερατώδες προτάσσονται τρόπον τινά συνενωμένα. Όπως ακριβώς συμβαίνει και με τον πίνακα στην *Αφροδίτη με τη Γούνα* του Μάζοχ [Mazoch], τα *Δεδομένα* είναι «το κέντρο της διαστροφής, η παγίδα και το σκάνδαλο καθεαυτό»· «ο διεστραμμένος, ο δέσμιος της εικόνας (δεσμευμένος οπτικά, κατ' αρχήν, και όχι διανοητικά) και δεσμώτης του εαυτού του, είναι διπλά σκανδαλισμένος (από αυτό που βλέπει και από αυτό που είναι), σε τέτοιο βαθμό ώστε *βλέπειν* και *είναι* να συμπλέκονται σ' ένα *video ergo sum*[76]».

Το έργο έχει εξαρχής συλληφθεί αποκλειστικά για τον οφαθαλμοπόρνο, ισχυρίζεται ο Ρομπέρ Λεμπέλ, μόνον αυτός δύναται να το κατανοήσει στο σύνολό του, χάρη

---

68 Ζέρβας (2008): σ. 374.

69 Βλ. Krauss, Foster, Bois, Buchloch, Joselit ό.π., σσ. 540-541.

70 Βλ. Lyotard ό.π., σ. 173.

71 Για την ανάλυση που ακολουθεί, χρησιμοποιείται η μετάφραση του ποιήματος από τον Αντώνη Ζέρβα. Βλ. Ζέρβας (2013): σσ. 19-21.

72 Βλ. Paz *ό.π.*, σ. 102.

73 Bataille (1992): σ. 12.

74 Ό.π.

75 Ζέρβας ό.π., σ. 21.

76 Βέλτσος (1985): σ. 274.

στην αίσθηση ενοχής και την λάθρα εγρήγορση που χαρακτηρίζουν τη θέση του[77]· άλλωστε κάτι τέτοιο επικυρώνεται και από το γεγονός πως τα *Δεδομένα* μπορούν -και πρέπει- να ειδωθούν αυστηρά ανά ένα άτομο κάθε φορά. «Η διακριτικότητα του ηδονοβλεψία, η τέχνη των αθόρυβων κινήσεων, ο σεβασμός προς τον κώδικα του θεάματος, η ιπποτική επαγρύπνηση, όλ' αυτά δεν εκθειάζονται όσο θα έπρεπε[78]» σχολιάζει σε έναν αφορισμό του ο Ευγένιος Αρανίτσης· ένας ενδεχόμενος θεατής των *Δεδομένων*, πάντως, οφείλει να είναι τουλάχιστον υποψιασμένος περί της αξίας των τεσσάρων αυτών ιδιοτήτων, εάν όχι να τις έχει εξασκήσει. Οι «παγίδες», βέβαια, που η φύση του εν λόγω έργου του επιφυλάσσει έτσι κι αλλιώς, είναι σχεδόν αναπόφευκτες. Πιο συγκεκριμένα, η Κράους επισημαίνει απολύτως εύστοχα πως ο θεατής των *Δεδομένων* αργά ή γρήγορα έρχεται αντιμέτωπος με τη διαπίστωση πως, όταν ο ίδιος τοποθετεί τα μάτια του στις δύο τρύπες της ξύλινης πόρτας, καθίσταται πάραυτα και ο ίδιος έκθετος στο «βλέμμα» κάποιου άλλου θεατή που ενδεχομένως θα μπει στην αίθουσα και θα «τον πιάσει στα πράσα»[79]. Αυτό το καθεστώς ενοχικής ανασφάλειας, συνεπώς, σκηνοθετεί ιδανικά μία κατάσταση *διπλής* ηδονοβλεψίας, κατά την οποία η ψυχολογία του θεατή γνωρίζει κάτι από εκείνη της γυμνής μορφής των *Δεδομένων*.

Marion Stroud, an art history student from Chestnut Hill, peeks at last work of Marcel Duchamp displayed behind rough-hewn door at Art Museum.

Public Debates–Is It Art?

Last Duchamp Work Is a Real Peepshow

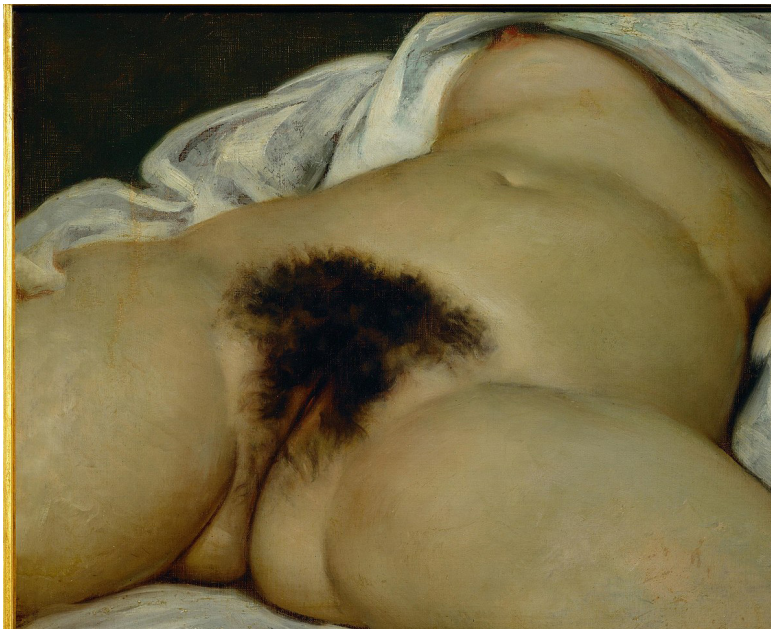
Εικόνα 5. Φωτογραφία αλιευμένη από δημοσίευμα εφημερίδας της εποχής σχετικά με την «αποκάλυψη» των *Δεδομένων*

77 Βλ. Lebel ὀ.π., σ. 345.

78 Αρανίτσης (1995): σ. 65.

79 Βλ. Krauss, Foster, Bois, Buchloch, Joselit ὀ.π., σ. 542.

Η ταύτιση, όμως, θεατή και αντικειμένου θέασης δεν εξαντλείται εκεί· το λακανικό «επίπεδο αμοιβαιότητας» μεταξύ του πομπού και του δέκτη του βλέμματος[80], αποτελεί κοινή παραδοχή κριτικών και αναλυτών όσον αφορά τα *Δεδομένα*, ενώ η «διπολική συγχώνευση» σημείου θέασης (βλ. τις τρύπες της πόρτας) και σημείου εξαφάνισης (βλ. το αιδοίο του γυμνού σώματος)[81] αποκρυσταλλώνεται στην εμβληματική αμφιλεκτική διατύπωση του Λυοτάρ: «[Είναι] Μουνί όποιος βλέπει[82]». Σε αντίθεση με τον Λυοτάρ, ο οποίος διακρίνει ανάμεσα στα ανοιχτά πόδια της μορφής τα «ερεθισμένα μεγάλα χείλη» του αιδοίου της[83], η Αμέλια Τζόουνς [Amelia Jones] διατείνεται πως στην πραγματικότητα η μορφή δε διαθέτει ούτε μεγάλα ούτε μικρά χείλη αιδοίου, ούτε κλειτορίδα και, εν τέλει, ούτε καν αιδοίο, παρά μονάχα μία αβαθή ρωγμή[84]. Σύμφωνα με τη φεμινιστική ανάγνωση των *Δεδομένων* που επιχειρεί, το αποφυσικοποιημένο γυναικείο σώμα δεν παρέχει στον (άνδρα) θεατή ένα «μέρος για να πάει», σχετιζόμενο έτσι κοροϊδευτικά με το φροϋδικό επινόημα του «ανοίκει-



Εικόνα 6. Γκυστάβ Κουρμπέ, *Η καταγωγή του κόσμου* (1866), ελαιογραφία, 46 x 55 εκ.

80 Jones (1994): σ. 202.

81 Βλ. Krauss, Foster, Bois, Buchloch, Joselit ὁ.π.

82 Μτφ δική μου, Βλ. Lyotard ὁ.π., σσ. 184-185. Στο πρωτότυπο «Con celui qui voit.» και στην αγγλική μετάφραση «A cunt is he who sees». Στο «Krauss, Foster, Bois, Buchloch, Joselit, ὁ.π., σ. 542», η φράση μεταφράζεται ως «Μαλάκας όποιος βλέπει», μεταφέροντας έτσι ορθά, μεν, την υβριστική διάστασή της, αλλά αποκρύπτοντας την εξίσου κρίσιμη διάσταση της ταύτισης του εκάστοτε υποκειμένου με το αιδοίο του εικονιζόμενου γυμνού σώματος.

83 Lyotard ὁ.π., σ. 193.

84 Βλ. Jones ὁ.π., σ. 201.

ου» της μήτρας και της «επιστροφής» σε αυτήν[85]. Αν στην *Προέλευση του Κόσμου*[86] (1866) του Γκυστάβ Κουρμπέ [Gustave Courbet] το τριχωτό αιδοίο της γυναίκας προσκαλεί το βλέμμα να προχωρήσει σε «διείσδυση», λέει η Τζόουνς, το μη-αιδοίο της μορφής των *Δεδομένων* αρνείται σχεδόν επιθετικά τη διείσδυση και αποκρούει το βλέμμα τρομοκρατώντας το θεατή[87].

Όπως και να 'χει, η διαφωνία Λυοτάρ και Τζόουνς υπογραμμίζει εκ νέου την αμφισημία των *Δεδομένων* γενικά και ειδικότερα εκείνη της γυμνής «Νύφης», ενώ το ζήτημα περιπλέκεται περισσότερο αν λάβουμε υπ' όψιν τόσο την αναρώτηση του Τζούλιαν Τζαίησον Χάλαντιν [Julian Jayson Haladyn] περί του αν η κατάσταση αυτού του γυμνού σώματος είναι το αποτέλεσμα σεξουαλικής κακοποίησης[88], όσο και την παρατήρηση του Τόμκινς (ο οποίος, πάντως, συμφωνεί εν μέρει με την Τζόουνς αναφορικά με το «παράταιρο» της ανατομίας της εν λόγω μορφής) πως το αιδοίο λειτουργεί σα «μαγνήτης» του βλέμματος, ενώ μοιάζει ενοχλητικά με ένα κάθετο ομιλόν στόμα[89].

4. Ο «μηχανικός» Ντυσάν

4.1. Μηχανές και μηχανισμοί

Στο ποίημά του υπό τον τίτλο *Οι άνδρες*, ο Γάλλος ποιητής και λογοτέχνης Μισέλ Ουελμπέκ [Michel Houellebecq] αναφέρει όχι χωρίς κυνισμό: «*Το μόνο που θέλουν οι άνδρες είναι να τους γλείψουν την ψωλή / Όσο περισσότερες ώρες της μέρας γίνεται / Απ' όσο περισσότερα όμορφα κορίτσια γίνεται. // Έξω απ' αυτό, ενδιαφέρονται μονάχα για τεχνικής / φύσης προβλήματα. // Είναι αυτό άραγε αρκετά σαφές;*»[90]. Αυτή η φαινομενικά ρηχή, άκομψη και ωμή διατύπωση του Ουελμπέκ φωτίζεται με έναν πολύ ιδιαίτερο τρόπο, αν εφαρμοστεί πάνω στον Ντυσάν· όπως έχει ήδη αναφερθεί και αναλυθεί παραπάνω, το ερωτικό στοιχείο αποτελεί μάλλον το πιο μείζον ζήτημα ολόκληρης της εργογραφίας του τελευταίου. Το ερωτικό στοιχείο, όμως, πάντοτε πλαισιωμένο από «τεχνικής φύσης προβλήματα», συνδεδεμένο με την αναζήτηση νέων εικαστικών «λύσεων» τεχνικής υφής. Από την *Κρήνη* έως τα

85 Βλ. ό.π., σ. 202.

86 Πρόκειται για ένα ζωγραφικό έργο, του οποίου η ομοιότητα με τα *Δεδομένα* έχει επανειλημμένα επισημανθεί· σύμφωνα με το βιογράφο του Ντυσάν, Κάλβιν Τόμκινς, ο Ντυσάν το είχε δει από κοντά το έτος 1958, όταν ο Γάλλος ψυχαναλυτής Ζακ Λακάν [Jacques Lacan], υπό την κατοχή του οποίου βρισκόταν, είχε προσκαλέσει τον Ντυσάν και τη σύζυγό του Τίνι σε δείπνο στο διαμέρισμά του στο Παρίσι. Επομένως, ο Ντυσάν εργαζόταν πάνω στη δική του εκδοχή της «γυναίκας με το έκθετο αιδοίο» ήδη επί 14 χρόνια πριν δει την *Προέλευση του Κόσμου*. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί πως τα τελευταία χρόνια της ζωής του εκτέλεσε μία σειρά σκίτσων με βάση έργα του Κουρμπέ. βλ. Tomkins, ό.π., σσ. 456-457.

87 Jones, ό. π. , σσ. 201-202.

88 Haladyn (2010): σ. 62.

89 Tomkins ό.π., σ. 450.

90 Ουελμπέκ (2015): σ. 46.

μετα-κυβιστικά γυμνά[91] και από τα γλυπτά γυναικείων μελών[92] έως το *Μεγάλο Γυαλί* και τα *Δεδομένα*, ο ερωτισμός και η σεξουαλικότητα συνυφαίνονται πάντοτε με ζητήματα τεχνικής, είτε πρόκειται για υπονομευτική κριτική προς αυτή και «αποποίησή» της (βλ. ready-mades) είτε για λεπτολόγα και εμμονική προσκόλληση σε αυτή (βλ. *Μεγάλο Γυαλί*). Ακόμη, είναι γεγονός πως το μεγάλο ενδιαφέρον του Ντυσάν για κάθε είδους «μηχανή» μπορεί να ανιχνευθεί με ευκολία στο σύνολο έργο του· είτε πρόκειται για πραγματικές μηχανές που αναπαρίστανται αυτούσιες [βλ. *Μύλος της σοκολάτας* (1914)] είτε για μη λειτουργικές και επινοημένες μηχανές [βλ. *Ρόδα ποδηλάτου* (1913)], το μοτίβο του «μηχανισμού» επανέρχεται διαρκώς. Κάτι τέτοιο, δε, επισφραγίζεται οριστικά στις σημειώσεις του *Πράσινου Κουτιού*, όπου αναφέρεται σε πάσης φύσεως μηχανές (βλ. ηλεκτρικές μηχανές, μηχανές ζύμωσης, ατμομηχανές, οπτικές μηχανές), οι οποίες ενσωματώνονται συλλήβδην στο *Μεγάλο Γυαλί*[93]. Κατά τους Ζιλ Ντελέζ [Gilles Delleuze] και Φελίξ Γκουατταρί [Félix Guattari], στον Ντυσάν «το πραγματικό στοιχείο της μηχανής εισάγεται άμεσα, ενώ έχει τη δική του αξία ή την αξία της σκιάς του, ή ενός τυχαίου μηχανισμού, που αναγκάζει τις υφιστάμενες αναπαραστάσεις να αλλάζουν ρόλο και καθεστώς ύπαρξης[94]». Αυτός ακριβώς ο «δυναμικός» και μη «προβολικός» ρόλος της εκάστοτε μηχανής είναι ιδιαίτερα καίριος, καθώς προσδίδει στα έργα του Ντυσάν το στοιχείο της μεταλλαγής και της κίνησης. Αξίζει εδώ να σημειωθεί πως, κατά τον νευροβιολόγο και μελετητή της τέχνης Σεμίρ Ζέκι [Semir Zeki], το έργο του Ντυσάν αποτελεί ίσως «το πιο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα» του πρώτου σταδίου της «κινητικής τέχνης»[95]. Πρέπει να έχουμε υπ' όψιν, δε, ότι όλοι αυτοί οι «μηχανισμοί» συμπλέκονται με το ανθρώπινο σώμα και τις ανθρώπινες λειτουργίες· στον Ντυσάν το «βιολογικό» συμφιλιώνεται με το «μηχανικό» και η ανατομία αποδεικνύεται ένα είδος προχωρημένης μηχανικής. Για να κατανοηθεί αυτό σε βάθος, αρκεί να αναφερθεί χαρακτηριστικά η σχεδόν «αλληγορική» άποψή του πως μία ακτινογραφία των οργάνων των εραστών εν ώρα συνουσίας θα αποτελούσε την ιδανική ακαριαία «φωτογραφία» της «τέταρτης διάστασης»[96].

Αναφερόμενος στον πίνακα του Ρενέ Μαγκρίτ [Rene Magritte] *Μεγαλομανίες*[97], όπου ένας εξίσου απολύτως άτριχος με εκείνον των *Δεδομένων* γυναικείος κορμός παρουσιάζεται τεμαχισμένος σε τρεις διαφορετικές αναλογίες (με αυξανόμενο μέγεθος από πάνω προς τα κάτω), με ένα αναμμένο κερί σε κηροπήγιο στο πλάι του (το αντίστοιχο του «φωταερίου») και σε ένα φόντο όπου «κύβοι» στις αποχρώσεις του ουρανού «αναταράσσουν» τις ίδιες του τις διαστάσεις, ο Μισέλ Φουκώ [Michel Foucault] παρατηρεί πως από αυτές τις τρεις «αναλογικές διαστάσεις» του σώ-

---

91 Βλ. *Ο βασιλιάς και η βασίλισσα περιστοιχισμένοι από ταχέα γυμνά* (1912), *Γυμνό που κατεβαίνει μια σκάλα* (1912) κ.ά."

92 Βλ. *Παράκληση όπως ακουμπήσετε* (1947), *Θηλυκό φύλο συκής* (1961) κ.ά.

93 Lyotard ὁ.π., σ. 35.

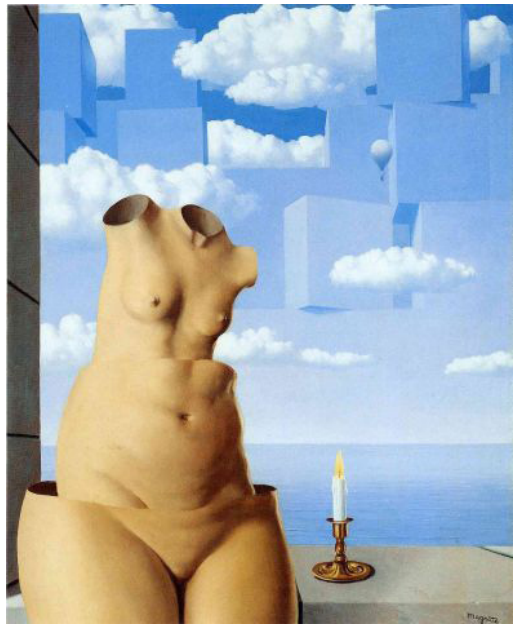
94 Deleuze, Guattari (2016): σ. 448.

95 Βλ. Zeki, ὁ.π., σ. 182.

96 Ὁ.π.

97 Rene Magritte, *La Folie des Grandeurs* (1948-1949).

ματος λείπει ακριβώς η «απροσμέτρητη τέταρτη», η οποία εδράζεται στο κεφάλι. Το κεφάλι, που λείπει (καθώς το πάνω μέρος του κορμού είναι ακέφαλο και χωρίς χέρια), είναι «το τελευταίο στοιχείο, ο άγνωστος χ», λέει ο Φουκώ[98]. Σύμφωνα με τα όσα λέει στον Καμπάν, με τον χαρακτηριστικό τόνο «ήπιας υπερβολής» που διέπει το λόγο του, ο Ντυσάν άρχισε να εργάζεται πάνω στο *Μεγάλο Γυαλί* ακριβώς επειδή εκείνη την περίοδο της ζωής του δεν ενδιαφερόταν παρά μόνο για το ζήτημα της «τέταρτης διάστασης»[99]. Ως ψευδο-επιστήμονας (αυτοχαρακτηρίζεται «μηχανικός της δεκάρας»[100]), δεν επιθυμούσε παρά την κατασκευή μιας «προβολής», την αποτύπωση μιας «αόρατης τέταρτης διάστασης»[101].



Εικόνα 7. Ρενέ Μαγκρίτ, *Μεγαλομανίες* (1948-1949), ελαιογραφία, 99,2 x 81, 5 εκ.

Ακόμη, σύμφωνα με τον βιογράφο της Πέγκυ Γκούκενχαϊμ [Peggy Guggenheim] Άντον Γκιλ [Anton Gill], ο Ντυσάν είχε συζητήσει με τον Ανρί-Πιέρ Ροσέ [Henri-Pierre Roché] «για το πόσο ηδονικό ήταν να κάνεις έρωτα σε γυναίκες με όμορφο σώμα αλλά άσχημο πρόσωπο» και με τον Τζούλιαν Λέβυ [Julien Levy] για «την ιδέα

98 Βλ. Foucault (2013): σ. 43.

99 Βλ. Duchamp ὁ.π., σ. 69.

100 Ὁ.π., σ. 119.

101 Ὁ.π., σ. 70.

ενός θηλυκού ρομπότ»[102]. Δεν είναι, λοιπόν, διόλου απίθανο αυτές ακριβώς τις ιδέες να επιχειρεί, μεταξύ άλλων, να ανασυστήσει και να ενσαρκώσει στα *Δεδομένα*· άλλωστε, η σχέση μεταξύ της *Νύφης του Μεγάλου Γυαλιού* (εκείνου του «αυτοκινούμενου ανδρείκελου[103]») και της ιδιαίτερης γυναικείας φιγούρας των *Δεδομένων* είναι κάτι παραπάνω από προφανής, είτε τα δύο έργα αποτελούν «εννοιολογικές κατοπτρικές απεικονίσεις» (το ένα του άλλου)[104], είτε η σύνδεσή τους είναι πιο σύνθετη (τα *Δεδομένα* ως η μετεξέλιξη του *Μεγάλου Γυαλιού*).

4.2. Όραση και οπτική: τα «Δεδομένα» ιδωμένα από το «Μεγάλο Γυαλί»

[...] οραματίζομαι
τη μη-οραματικότητα [...][105]
— Νίκος Καρούζος, *Μονολεκτισμοί και Ολιγόλεκτα*

Το *Μεγάλο Γυαλί* αντιπροσώπευε για τον Ντυσάν επί οκτώ χρόνια τη «σύνοψη των διαδοχικών πειραματισμών» του, αλλά ο ίδιος παραδέχεται στον Καμπάν πως από το 1920 και έπειτα είχε αρχίσει να το αντιλαμβάνεται σα μια μονότονη «καταγραφή», χωρίς κανένα στοιχείο επινόησης[106]. «*[δες] / Κάποιος μπορεί να δει την όραση*» έγραφε, μεταξύ πολλών άλλων πολύπλοκων και ενίοτε ποιητικής υφής σημειώσεων, στο *Πράσινο Κουτί*[107]. Το γυαλί, λέει ο Παζ, είναι που μας απομακρύνει από το αντικείμενο της επιθυμίας και που ταυτόχρονα το καθιστά ορατό[108]· στα Δεδομένα, από την άλλη, η «υπερβολική πραγματικότητα» της εικόνας είναι που μας σαγηνεύει και παράλληλα μας προτρέπει να την «αποβάλλουμε», να περιορίσουμε την «ορατότητά» της. Όλα τα οπτικά αντικείμενα του Ντυσάν φαίνεται πως αποκρυσταλλώνουν μια ιδέα και ταυτόχρονα «φέρουν» την άρνησή της ή, καλύτερα, την κριτική επί αυτής της ίδιας[109]. Ο Μαγκρίτ θα μπορούσε να αναφέρεται στο *Μεγάλο Γυαλί* και στα *Δεδομένα* όταν διαπίστωνε πως «το ορατό μπορεί να αποκρύπτει» σε αντίθεση με το αόρατο, που δεν κρύβει τίποτα και πως, παρά ταύτα, το ορατό και το αόρατο είναι παράγοντες ίσης σημασίας, που συντελούν στο να ανακληθεί από τη μνήμη το «μυστήριο»[110].

---

102 Gill (2004): σσ. 447-448.

103 Πρόκειται για φράση που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Ντυσάν στις σημειώσεις του. βλ. Γκαϊηλ (1999): σ. 87.

104 Moffitt (2003): σ. 337.

105 Καρούζος (2007): σ. 175.

106 Βλ. Duchamp, ό.π., σσ. 119-121.

107 Βλ. Γκόντφρεϋ (2001): σ. 52.

108 Βλ. Paz, ό.π., σ. 153.

109 Ό.π.

110 Βλ. επιστολή του Ρενέ Μαγκρίτ στο Foucault ό.π., σσ. 48-49.

Εικόνα 8. Μαρσέλ Ντυσάν, *Η νύφη που τη γδύνουν οι μνηστήρες της, ακόμα – Το μεγάλο γυαλί* (1915-23), μικτή τεχνική, 272,5 x 175,8 εκ.

Στο βιβλίο της *Το Οπτικό Ασυνείδητο*, η Ρόσαλιντ Κράους δε διστάζει να χαρακτηρίσει τα *Δεδομένα* ένα είδος «οπτικής μηχανής»[111], μέσα από την οποία είναι αδύνατο για τον εκάστοτε θεατή «το να *μην δει*»[112]. Το επιμελώς ενοχλητικό σύστημα προοπτικής που δομεί ο Ντυσάν, φαίνεται να «ξεγυμνώνει» το κλασικό αναγεννησιακό σύστημα προοπτικής χωρίς να το παραβαίνει· ο τοίχος με τα τούβλα, για παράδειγμα, αποτελεί τον χώρο, την επιφάνεια της οπτικής πυραμίδας της προοπτικής, που στη ζωγραφική δεν είναι παρά απλώς ψευδαισθητική, ενώ το «σημείο θέασης» και το

111 Αξίζει, ενδεχομένως, να γίνει μνεία στο έργο του Τούρκου εννοιολογικού καλλιτέχνη Σερκάν Οτζκάγια [Serkan Özkaya] υπό τον τίτλο *We Will Wait* (2017)· πρόκειται για μία αναπαραγωγή των *Δεδομένων* του Μαρσέλ Ντυσάν, ειδικά αναδιαμορφωμένη έτσι ώστε να λειτουργεί ως «μηχανή προβολής». Το έργο δημιουργήθηκε με βασικό σκοπό να ερευνήσει τη θεωρία του Οτζκάγια, κατά την οποία τα πρωτότυπα *Δεδομένα* θα μπορούσαν να αποτελούν ένα είδος «camera obscura»· το εσωτερικό μέρος της κατασκευής προβάλλεται ανεστραμμένο εις διπλούν στον απέναντι από την ξύλινη πόρτα τοίχο, περνώντας μέσα από τις δύο τρύπες της. βλ. Boucher, "Has Duchamp's Final Work Harbored a Secret for Five Decades? This Artist Says Yes" στο https://news.artnet.com/art-world/duchamp-etant-donnes-secret-serkan-ozkaya-1103216, Accessed: 5/10/2018.

112 Βλ. Krauss (1994): σ. 112.

«σημείο εξαφάνισης» ταυτίζονται με τις τρύπες στο χοντροκομμένο και απτό ξύλο της πόρτας και με το αχανές και σκοτεινό εσωτερικό του παράδοξου γυναικείου γεννητικού οργάνου αντίστοιχα[113]. Ωστόσο αυτό δε σημαίνει διόλου πως δεν έχουμε και εδώ να αντιμετωπίσουμε μία συνθήκη «ψευδαισθητική» και μάλιστα πολύ πιο ισχυρή απ' ότι σε οποιονδήποτε ζωγραφικό πίνακα, ακριβώς εξαιτίας των καθ' όλα «ρεαλιστικών» χαρακτηριστικών του έργου. Σύμφωνα με τον Μάικλ Μπετανκούρ [Micahel Betancourt], τα *Δεδομένα* συνιστούν μια μεγάλη και σύνθετη οπτική ψευδαίσθηση· τόσο σε αυτά, όσο και στο προηγηθέν *Μεγάλο Γυαλί*, λέει χαρακτηριστικά, το οπτικό στοιχείο είναι ψευδαισθητικό, καθώς η όποια επίδρασή τους δε συνιστά απόρροια της φυσικής τους πραγματικότητας[114]. Τα Δεδομένα, συνεχίζει, είναι τρόπον τινά το «alter ego» του *Μεγάλου Γυαλιού*, όπου οι πάλαι ποτέ «μνηστήρες», που ήταν ενσωματωμένοι στο ίδιο το έργο, αντικαθίστανται τώρα από τους ίδιους τους θεατές[115]. Η θεώρηση του Μπετανκούρ, παρά τις επιμέρους πιο «τεχνικές» του παρατηρήσεις, απηχεί, βεβαίως, τις απόψεις του Παζ: και αυτός επεσήμαινε το γεγονός πως οι θεατές αποτελούν αναπόσπαστο μέρος των δύο αυτών έργων και πίστευε πως η *Νύφη* του *Μεγάλου Γυαλιού* και η *Γυναίκα* (;) των *Δεδομένων* όχι μόνο συνδέονταν, αλλά έτειναν, ως δύο διαφορετικές «εικόνες», και να συγχωνευθούν σε μία[116]. Η «στερεοσκοπική» αυτή σχέση τους φανερώνει, για τον Παζ, μία «άγνωστη πραγματικότητα»[117]· η Νύφη σχετίζεται, όπως και να έχει, με μια «ιδέα», επιμένει[118]. Το «οπτικό», συνεπώς, τείνει προς το «διανοητικό»[119]. Επικαλούμενη τον Λυοτάρ, που αρνείται πεισματικά να αποδεχτεί τις «μεταφυσικίζουσες» οδούς που φαίνεται να διανοίγει μία τέτοια «ιδεαλιστική» προσέγγιση, η Κράους παρουσιάζεται ιδιαίτερα επιφυλακτική· πρόκειται για μία όραση πέρα για πέρα «σαρκική», αντιγυρίζει[120]. Όντως, η όραση που προτείνει ο Ντυσάν δεν είναι σε καμία περίπτωση εννοιολογική, κατά τον Λυοτάρ· το σώμα, σε αυτή την περίπτωση, σκιαγραφείται ως ένα «ψυχοφυσιολογικό σύστημα»[121]. Ακόμη και το *Γυαλί* αντιπροσωπεύει τον αμφιβληστροειδή χιτώνα και τον οπτικό φλοιό· αυτό που βλέπει ο θεατής στο *Μεγάλο Γυαλί*, συμπεραίνει ομολογουμένως με περισσή ευρηματικότητα ο Λυοτάρ, «είναι το μάτι, ή ακόμη και ο εγκέφαλος κατά τη διαδικασία μορφοποίησης των αντικειμένων τους[122]». Το *Μεγάλο Γυαλί*, επομένως, κάνει ορατές τις συνθήκες της εντύπωσης που εδράζονται στο εσωτερικού του οπτικού θαλάμου[123].

---

113 Ό.π., σ. 113.

114 Βλ. Betancourt, "Precision Optics / Optical Illusions: Inconsistency, Anemic Cinema, and the Rotoreliefs" στο *tout-fait:THE MARCEL DUCHAMP STUDIES ONLINE JOURNAL,* Paris: 2003, http://www.toutfait.com/issues/volume2/issue_5/articles/betancourt/betancourt.html, Accessed: 09/06/2018.

115 Ό.π.

116 Βλ. Paz ό.π., σ. 147.

117 Ό.π.

118 Ό.π., σ. 153.

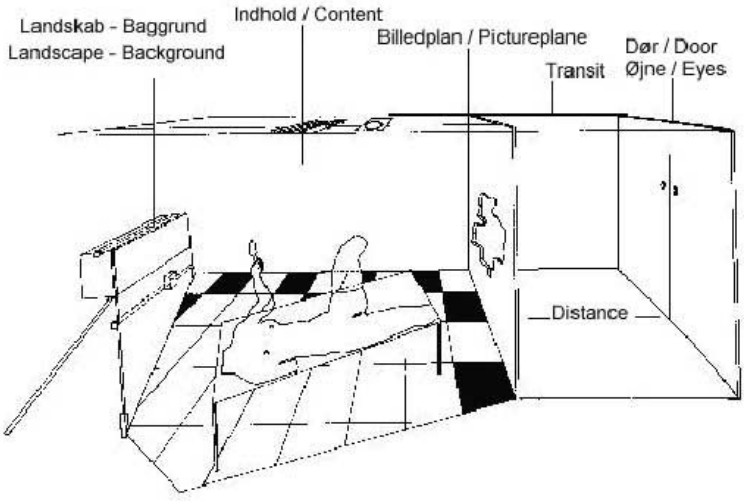
119 Βλ. Betancourt ό.π.

120 Βλ. Krauss ό.π., σσ. 114-119.

121 Ό.π., σ. 119.

122 Ό.π. (μτφ. δική μου).

123 Ό.π.



Εικόνα 9. Διάγραμμα των *Δεδομένων* από το *Les TRANSformateurs DUchamp* του Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ

Παρά τις αντικρουόμενες απόψεις, το βέβαιο συμπέρασμα που προκύπτει είναι πως μια εξέταση των *Δεδομένων* φαντάζει αδόκιμη και ανεπαρκής, εάν τα τελευταία δεν τεθούν και «υπό το πρίσμα» του *Μεγάλου Γυαλιού*, αυτής της «αργοπορίας σε γυαλί», όπως είχε χαρακτηρίσει το έργο του ο ίδιος ο Ντυσάν[124]. Η φράση αυτή μας βοηθά, ίσως, να κατανοήσουμε τι ακριβώς εννοεί ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ [Maurice Merleau-Ponty] όταν αναφέρει πως η *Νύφη* του Ντυσάν μας προσφέρει έναν «ζηνώνειο ρεμβασμό σχετικά με την κίνηση»[125]· με αντίστοιχη στωικότητα, άλλωστε, μπορούμε να στοχαστούμε και πάνω στην ακινησία, κοιτώντας το γυμνό σώμα των *Δεδομένων*. Κίνηση και ακινησία εναλλάσσονται στα δύο έργα, με τον τρόπο που εναλλάσσονται και οι όψεις του χρόνου. Στο *Μεγάλο Γυαλί*, παρατηρεί ο Λυοτάρ, το βλέμμα φτάνει «πολύ νωρίς» εξαιτίας της αργοπορίας του γεγονότος (του «αέναου ξεγυμνώματος»), ενώ στα *Δεδομένα* το βλέμμα φτάνει «πολύ αργά» (η γύμνια είναι πια γεγονός τετελεσμένο, προσφέρεται ακαριαία)[126]. Εάν το *Μεγάλο Γυαλί* αποτελεί την απόλυτη «διαστολή» δια της «συστολής», τα *Δεδομένα* αποτελούν την απόλυτη «συστολή» δια της «διαστολής»· η «τέταρτη διάσταση», όμως, ενυπάρχει και στα δύο έργα, είτε τοποθετείται στο χώρο των ιδεών είτε στην επιφάνεια της σάρκας, είτε προκύπτει από διαδικασίες διανοητικές είτε από το ίδιο το βλέμμα και την όραση, είτε ως «αύρα» είτε ως «εικόνα». Αναφερόμενος στον πλήρη τίτλο του *Μεγάλου*

124 Βλ. Lyotard ὀ.π., σ. 251.

125 Βλ. Μερλώ-Ποντύ (1991): σ.105.

126 Βλ. Lyotard ὀ.π., σ. 207.

Γυαλιού, ο Ντυσάν σχολιάζει την επιλογή της λέξης «même»[127] διαβεβαιώνοντας πως πρόκειται για ένα επίρρημα χωρίς καμιά απολύτως σημασία, για το απόλυτο «αντι-νόημα»· δηλώνει, δε, ευχαριστημένος που και η αγγλική λέξη «even» αποδίδει αυτό ακριβώς το μη-νόημα[128]. Για κακή ή καλή του τύχη, όμως, η μοναδική ελληνική λέξη που μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη μετάφραση του εν λόγω τίτλου είναι η λέξη «ακόμα»[129], η οποία, αν μη τι άλλο, δηλώνει κάτι το «χρονικό», κάτι το «εξακολουθητικό». Αν ο Ντυσάν είναι πράγματι ο «μηχανικός του χαμένου χρόνου», η ελληνική μετάφραση του τίτλου του *Μεγάλου Γυαλιού* μας βοηθά να ξεκλειδώσουμε τα *Δεδομένα*· αν δεχτούμε, πράγματι, την ταύτιση μνηστήρων και θεατών, είναι γεγονός αναντίρρητο πως το «ξεγύμνωμα» της *Νύφης* διαρκεί επ' άπειρον, από τη στιγμή που το γυμνό σώμα συνεχίζει να εκτίθεται στο «βλέμμα» των θεατών (στα ελληνικά, εξάλλου, χρησιμοποιούμε τη φράση «σε γδύνω με τα μάτια μου»). Επειδή, όμως, η γλώσσα αρέσκεται στο να δημιουργεί νέα προβλήματα, αντί να επιλύνει οριστικά τα υπάρχοντα, αξίζει να παρατεθεί μία εκ των ερμηνειών της λέξης που αποτελεί το πρώτο εκ των δύο *Δεδομένων*, του «καταρράκτη», και η οποία σαφέστατα θα διασκέδαζε τον Ντυσάν: «νόσος των ματιών, που χαρακτηρίζεται από τη θόλωση του φακού του οφθαλμού, με αποτέλεσμα τη μείωση ή και την απώλεια της όρασης[130]».

---

127 Ο πρωτότυπος τίτλος του έργου είναι ***La mariée mise à nu par ses célibataires, même*** (αγγλική μετάφραση: *The Bride Stripped Bare by Her Bachelors, Even*). Είναι γεγονός πως τα «φωνητικά» παιχνίδια αποτέλεσαν μία συχνότατη «τακτική» του Ντυσάν (βλ. *L.H.O.O.Q.* (1919) κ.ά.). Έτσι, η λέξη «même» μπορεί να αναγνωσθεί προφορικά και ως «m' aime» και να σημαίνει πλέον «Η Νύφη που τη γδύνουν οι μνηστήρες της, με αγαπά». Βλ. Duchamp ό.π., σσ. 71-72.

128 Ό.π.

129 Βλ. *Η Νύφη που τη γδύνουν οι μηστήρες της, ακόμα - Το Μεγάλο Γυαλί* (1915-1923).

130 Μπαμπινιώτης (2002): σ. 860.

Επίλογος

-Who wants to be famous? Who wants to die for Art?[131]
— Dawn Davenport

[...] *Ah yes it is tragic like the end of a chess game*
I shall not tell you more.[132]
— Man Ray, *Hommage to Marcel Duchamp*

Σύμφωνα με τον Βάλτερ Μπένγιαμιν [Walter Benjamin], το νταναϊστικό έργο τέχνης αποσκοπεί στο σκάνδαλο, στην πρόκληση της δημόσιας οργής, λειτουργεί ως «σφαίρα» που επιτίθεται στον εκάστοτε παρατηρητή[133]. Στα *Δεδομένα*, η συνθήκη του σκανδάλου είναι αρκετά διαφορετική: ο θεατής δε δέχεται πυρά, «σκαναδαλίζεται» δια μιας ήπιας σύγχυσης, μετατρέπεται εκών-άκων σε «οφθαλμοπόρνο» και διακατέχεται σχεδόν από την αίσθηση πως «δε θα έπρεπε να βρίσκεται εκεί», μπροστά σε αυτή τη σκηνή που μοιάζει με «σκηνή εγκλήματος». Ο θεατής των *Δεδομένων* όχι μόνον συνιστά τμήμα αναπόσπαστό τους, «δεδομένο» τους, αλλά συμμερίζεται κι ένα ακαθόριστο αίσθημα «ενοχής» μπροστά σε αυτό το «παγωμένο θραύσμα πραγματικότητας[134]» που αντικρίζει. Ο καλλιτέχνης, εξάλλου, έχει φροντίσει επιμελώς την απόκρυψή του· ο «παραβάτης» δεν είναι, πλέον, αυτός. Σε αυτό, ακριβώς, το είδος «καλλιτεχνικού θανάτου» φαίνεται πως αποσκοπούσε ο Ντυσάν, γεγονός που επαληθεύεται από την κλιμάκωση του βαθμού της «εξαφάνισης» που επιχειρεί από έργο-κλειδί σε έργο-κλειδί. Από αυτή την άποψη, δεν ψευδόταν ολοκληρωτικά -όπως και τίποτα δεν υπήρξε «ολοκληρωτικό» και «οριστικό» σε αυτόν, οι λέξεις, οι θέσεις, τα σημεία κ.ο.κ- όταν δήλωνε προκλητικά πως δεν ασχολείται πλέον με την τέχνη, ενώ ταυτόχρονα εργαζόταν πυρετωδώς πάνω στα *Δεδομένα*· και τούτο διότι, πράγματι, δεν εργαζόταν παρά πάνω στην ίδια την εξαφάνισή του (η οποία επισφραγίστηκε, κατά τρόπο ειρωνικό, και με το φυσικό του θάνατο εν έτει 1968), πάνω στην απεμπλοκή του από την ίδια την καλλιτεχνική συνθήκη, δεν πάσχιζε παρά να αποβάλει το στίγμα του «δημιουργού» (όπως προηγουμένως είχε πασχίσει να αποβάλλει το στίγμα της «Αισθητικής» και των «δεξιοτήτων»). Ο Παζ έχει απόλυτο δίκιο όταν λέει πως η «μετα-ειρωνεία» του Ντυσάν διαλύει την αντίθεση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, όπως αυτή τίθεται τόσο στο ρομαντισμό όσο και στην avant-garde[135]. Με τα *Δεδομένα*, ο Ντυσάν καταφέρνει, κατ' αρχάς, να αντιταχθεί στον εαυτό του· «αρνούμενος να περάσει στην ιστορία με το προσωπείο ενός γέρου συμβιβασμένου

---

131 Πρόκειται για λόγια αλιευμένα από την κινηματογραφική ταινία του Αμερικανού σκηνοθέτη Τζον Γουότερς [John Waters] *Female Trouble* (1974). Οι εν λόγω ερωτήσεις της Dawn Davenport (χαρακτήρα ερμηνευμένου από τη drag queen *Divine*) απευθύνονται στο κοινό που παρακολουθεί ενθουσιωδώς μία performance της· ένας εκ των θεατών σπεύδει να απαντήσει «-I do!», για να εκτελεστεί επί τόπου από την ίδια δια πυροβολισμού.

132 Ray (2016): σ. 424.

133 Βλ. Benjamin (2013): σ. 51.

134 Haladyn ὁ.π., σ. 57.

135 Βλ. Paz ὁ.π., σ. 175.

επαναστάτη[136]», όπως το θέτει ο Λεμπέλ, παραδίδει ένα έργο του οποίο το μυστήριο έγκειται στη σφοδρότητα της πραγματικότητάς του και, παράλληλα, κατορθώνει να «εξαερωθεί» κι αυτός μέσα στο πλήθος των άπειρων επίδοξων θεατών-μνηστήρων. Όταν ο πρωτεργάτης του Fluxus Γιόζεφ Μπόις [Joseph Beuys], εν έτει 1964, στηλίτευε τη στάση του Ντυσάν με το περίφημο έργο υπό τον προβοκατόρικο τίτλο-δήλωση *Η σιωπή του Μαρσέλ Ντυσάν είναι υπερτιμημένη*[137] —χαρακτηριστική περίπτωση «τέκνου» που επαναστατεί εναντιωνόμενο στον πνευματικό του «πατέρα»—, δε θα μπορούσε, εκ των υστέρων, να αποδειχθεί περισσότερο άστοχος: η «σιωπή» του Ντυσάν ήταν μάλλον υποτιμημένη, μιας και είχε κατά κανόνα προσληφθεί και σχολιαστεί ως μια «πόζα» ενός (ιδιοφυούς) εκκεντρικού, ενώ στην πραγματικότητα αποτελούσε απλώς την αναγκαία προετοιμασία μίας τελευταίας «παρτίδας». Το «τερατώδες αριστούργημα» του Ντυσάν, μία «μηχανή βασανισμού[138]» και συνάμα ένα «apparatus του έρωτα[139]», επισφραγίζει και δικαιώνει με τον πλέον αντιπροσωπευτικό τρόπο μία καλλιτεχνική διαδρομή, που δομήθηκε εξ αρχής με μεγάλη προσοχή, επιμένοντας στη σοβαρότητα της ειρωνείας της και στη βεβαιότητα των αντι-φάσεών της. Το διόραμα των *Δεδομένων* με την παράδοξη γυναικεία μορφή του, την σαν «dea ex machina», την «πάλαι ποτέ Νύφη[140]», εκτυλίσσεται πάνω σε μία σκακιέρα, και, ακόμη και αν ο θεατής δεν μπορούσε να το γνωρίζει, θα όφειλε να το υποπτευθεί. Πρόκειται απλώς για μία παρτίδα σκάκι, παρόμοια με εκείνη του πίνακα του 1912 υπό τον απολύτως σκακιστικό τίτλο *Ο βασιλιάς και η βασίλισσα περιστοιχισμένοι από ταχέα γυμνά* και παρόμοια με εκείνη της περίφημης φωτογραφίας του Τζούλιαν Βάσερ [Julian Wasser] του 1963, στην οποία ο Ντυσάν αντιμάχεται τη γυμνή Ιβ Μπαμπίτζ [Eve Babitz][141].

136 Lebel ὀ.π., σ. 350.

137 Βλ. Ades, Cox, Hopkins ὀ.π., σ. 210.

138 Mink ὀ.π., σ. 77.

139 Καψάλης (1997): σ. 27.

140 Lebel ὀ.π., σ. 344.

141 Βλ. Tomkins ὀ.π., σ.421.

Εικόνα 10. Φωτογραφία του Τζούλιαν Βάσερ (1963)

Βιβλιογραφία

Ades, D. C, Neil, Hopkins, D.. *Marcel Duchamp*, London: Thames and Hudson, 1999.

Apollinaire, G. *Οι κυβιστές ζωγράφοι,* μτφ Τώνια Μαρκετάκη, Αθήνα: Νεφέλη, 1983.

Αρανίτσης, Ευ. *Φυσική*, Αθήνα: Ίκαρος, 1995.

Baruchello, G., Martin, H. *Why Duchamp, an essay on aesthetic impact*, New York: McPherson & Company, 1985.

Bataille, G. *Μαντάμ Εντουαρντά*, μτφ Δημήτρης Δημητριάδης, Αθήνα: Άγρα, 1992.

Baudrillard, J. *Περί σαγήνης*, μτφ Ευγενία Γραμματικοπούλου, Αθήνα: Εξάντας, 2009.

Βέλτσος, Γ. *Η τερατώδης πλευρά*, Αθήνα: Γνώση, 1985.

Βέσκος, Δ. *Ποιητική Ανθολογία DADA*, Αθήνα, Γιάννινα: Δωδώνη, 1983.

Benjamin, W. *Για το έργο τέχνης / Τρία δοκίμια*, μτφ Αντώνης Οικονόμου, Αθήνα: Πλέθρον, 2013.

Betancourt, M. "Precision Optics / Optical Illusions: Inconsistency, Anemic Cinema, and the Rotoreliefs" στο *tout-fait: THE MARCEL DUCHAMP STUDIES ONLINE JOURNAL*, Paris: 2003, http://www.toutfait.com/issues/volume2/issue_5/articles/betancourt/betancourt.html, Accessed: 09/06/2018.

Γκαίηλ, Μ. *Νταντά & Υπερρεαλισμός*, μτφ Γιώργος-Ίκαρος Μπαμπασάκης, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1999.

Γκόντφρεϋ, Τ. *Εννοιολογική τέχνη*, μτφ Ειρήνη Οράτη, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2001.

Danto, A. C. *Η μεταμόρφωση του κοινότοπου: Μια φιλοσοφική θεώρηση της τέχνης*. μτφρ Μαριλένα Καρρά, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2004.

Deleuze, G., Guattari, F. *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια, 1. Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφ Βασίλης Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2016.

Duchamp, M. *Ο μηχανικός του χαμένου χρόνου, Συζητήσεις με τον Pierre Cabanne.* Σαρρής. Κύριλλος (επ.), μτφ Λίλιαν Stead-Δασκαλοπούλου, Αθήνα: Άγρα, 2008.

Duve, Th. de. (ed.). *The Definitely Unfinished Marcel Duchamp*, Halifax, Cambridge, London: Nova Scotia College of Art and Design, The MIT Press, 1992.

Foucault, M. *Αυτό δεν είναι πίπα*, Παντελής Κυπριανός (επ.), μτφ Γιώργος Σπανός, Αθήνα: Πλέθρον, 2013.

Haladyn, J J. *Marcel Duchamp, Étant donnés*, London: Afterall Books, 2010.

Jones, A. *Postmodernism and the En-Gendering of Marcel Duchamp*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Gill, A. *Peggy Guggenheim: Εθισμένη στην τέχνη*, μτφ Σπύρος Τσούγκος, Αθήνα: Νεφέλη, 2004.

Ζέρβας, Αντ. *Εκ του γαλλικού (Εκλογή μεταφράσεων)*, Αθήνα: Εκδόσεις Μελάνι, 2013.

——. *Οι Συλλογές (1983-2006)*, Αθήνα: Ίνδικτος, 2008.

Zeki, S. *Εσωτερική όραση*, επ. Αζαρίας Καραμανλίδης, μτφ Θανάσης Ντινόπουλος, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2013.

Καρούζος, Ν. *Τα Ποιήματα Β' (1979-1991)*, Αθήνα: Ίκαρος, 2007.

Καψάλης, Δ. *Τετραλογία*, Αθήνα: Άγρα, 1997.

Krauss, R. E. *The Optical Unconscious*, Cambridge, London: The MIT Press, 1994.

——. Foster, H. Bois, Y.-A. Buchloch, B. H. D., Joselit, D. *Η Τέχνη από το 1900*, Μιλτιάδης Παπανικολάου (πρόλογος, επ.), μτφ Ι. Τσολακίδου, Αθήνα: Επίκεντρο, 2013.

Λαφόργκ, Ζ. *Θρηνωδία του Λόρδου Πιερρότου*, μτφ Γιώργος Κοροπούλης, Αθήνα: εκδόσεις Sestina, 2017.

Lyotard, J.-Fr. *Duchamp's TRANS/formers*, Leuven: Leuven University Press, 2010.

Μερλώ-Ποντύ, Μ. *Η αμφιβολία του Σεζάν, Το μάτι και το πνεύμα*, μτφ Αλέκα Μουρίκη, Αθήνα: Νεφέλη, 1991.

Mink, J. *Duchamp*, Los Angeles: Taschen, 2013.

Moffitt, J. F. *Alchemist of the Avant-Garde, The case of Marcel Duchamp*, New York: State University of New York, 2003.

Μούλις, Χ. *Η Διαδικασία*, μτφ Ι. Βαν Ντάικ-Μπαλτά, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 2000.

Μπατάιγ, Ζ. *Ο Ερωτισμός*, μτφ Κωστής Παπαγιώργης, Αθήναι: Ίνδικτος, 2001.

Μπαμπινιώτης, Γ. Δ. *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ. , 2002.

Ουελμπέκ, Μ. *Μορφολογία της τελευταίας όχθης*, μτφ Σπύρος Γιανναράς, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2015.

Πούλος, Π. (επ.). *Έννοιες της τέχνης τον 20ό αιώνα*, Αθήνα: Ανωτάτη Σχολή Καλών Τεχνών, 2006.

Ray, M. *Writings on Art*, Jennifer Mundy (ed.), London: Tate Publishing, 2016.

Ρίτσος, Γ. *Το Τερατώδες Αριστούργημα*, Αθήνα: Κέδρος, 1985.

——. *Τέταρτη Διάσταση*, Αθήνα: Κέδρος, 1996.

Paz, O. *Marcel Duchamp: Appearance Stripped Bear*, tr: Rachel Philips, Donald Gardner, New York: Arcade Publishing, 2014.

Tomkins, C. *Duchamp*, A Biography, New York: MoMA, 2014.

Antipsychiatric movement and de-institutionalization: The case of Italy

Melpomeni Botopoulou | Georgios - Nikolaos Nikolakopoulos

Department of Psychology, University of Athens

Abstract: The de-institutionalization movement, as an integral part of the wider anti-psychiatric movement that was developed in Europe since the mid-20th century, can be said to have been born in Italy. This doesn't mean that the discourse against the asylums begins or stops being produced in Italy, but that with an important starting point in Trieste, it finds the special space-time that allows it to be crystallized as a movement and not simply as an ideological critique. Madness as a superstructure and metaphysical constant has naturally been recommended to humanity for centuries and the record of its history is known to us from the work of Michel Foucault. The work of Foucault, Ronald David Laing, David Cooper and Thomas Szasz, among others, and the inheritance of experiences in Great Britain, such as Kingsley Hall, led a young Italian doctor, Franco Basaglia, to distance himself from the predominant biomedical model in psychiatry in the 1950s and 1960s and to introduce a different approach to the clinics he ran, inspired by phenomenological theories as well as existentialism. However and more importantly, at the same time, he practically eliminated the psychiatric dominance generated in asylums with actions – breakthroughs. Some of them were the cessation of compulsory repression and torture, the withdrawal of the white coats - symbols of separation and power - the abolishment of straitjacket and the equal coexistence of patients with the staff and the psychiatrists through co-decision on any issue in general assemblies. To sum up, F. Basaglia affected not only Europe but also the whole world. The most glorious moment of his work was the signing of the Law 180. This Law enabled the development of the social welfare, the closure of asylums in Italy and the de-institutionalization of "mentally-ill" people and their rehabilitation, in 1978.

Αντιψυχιατρικό κίνημα και αποϊδρυματοποίηση: Η περίπτωση της Ιταλίας

Μελπομένη Μποτοπούλου | Γεώργιος - Νικόλαος Νικολακόπουλος

Τμήμα Ψυχολογίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Περίληψη: Το κίνημα της αποϊδρυματοποίησης, ως αναπόσπαστο κομμάτι του ευρύτερου αντιψυχιατρικού κινήματος που αναπτύχθηκε στην Ευρώπη μετά τα μέσα του 20ου αιώνα, μπορούμε να πούμε πως γεννήθηκε στην Ιταλία. Αυτό δε σημαίνει ότι ο λόγος κατά των ασύλων ξεκινάει ή σταματάει να παράγεται στην Ιταλία, αλλά πως με σημαντική αφετηρία την Τεργέστη, βρίσκει την ιδιαίτερη χωροχρονικότητα που του επιτρέπει να αποκρυσταλλωθεί σαν κίνημα, και όχι απλά σαν ιδεολογική κριτική. Η τρέλα σαν εποικοδόμημα και μεταφυσική σταθερά συστήθηκε φυσικά στην ανθρωπότητα ήδη αιώνες πριν, ενώ η καταγραφή της ιστορίας της, μας είναι γνωστή από το έργο του Michel Foucault. Το έργο των M. Foucault, Ronald David Laing, David Cooper και Thomas Szasz, μεταξύ άλλων, αλλά και η παρακαταθήκη των εμπειριών της Μεγάλης Βρετανίας, όπως το Kingsley Hall, οδήγησε έναν νεαρό γιατρό από την Ιταλία, τον Franco Basaglia, να αποστασιοποιηθεί από το κυρίαρχο βιοϊατρικό μοντέλο στην ψυχιατρική τις δεκαετίες του ’50 και ’60 και να εισάγει μια διαφορετική προσέγγιση στις κλινικές που διηύθυνε, εμπνευσμένη από τις φαινομενολογικές θεωρίες και τον υπαρξισμό. Παράλληλα, όμως, και πιο σημαντικά, καθαίρεσε στην πράξη τις ψυχιατρικές εξουσίες που παράγονται στα άσυλα με δράσεις-τομές. Μερικές από αυτές ήταν η παύση των υποχρεωτικών καθηλώσεων και των βασανιστηρίων, η απόσυρση των ιατρικών ρομπών - συμβόλων διαχωρισμού και εξουσίας - η κατάργηση του ζουρλομανδύα και η ισότιμη συνύπαρξη των ασθενών με το προσωπικό και τους ψυχιάτρους μέσω της συναπόφασης σε γενικές συνελεύσεις επί παντός ζητήματος. Έτσι, η σκέψη του F.Basaglia επηρέασε όχι μόνο την Ευρώπη, αλλά και ολόκληρο τον κόσμο. Κορωνίδα του έργου του απετέλεσε η υπογραφή του Νόμου 180, ο οποίος προέβλεπε την ανάπτυξη της κοινωνικής πρόνοιας, το κλείσιμο των ασύλων στην Ιταλία, την αποϊδρυματοποίηση των «ψυχικά ασθενών» και την αποκατάστασή τους, το 1978.

«Η επιστήμη, πρέπει να ξεκινά με μύθους και με την κριτική των μύθων»
Karl Popper

Οι δεκαετίες του 1950 και του 1960 υπήρξαν περίοδοι μεγάλων ανακατατάξεων, τόσο στο χώρο της ψυχικής υγείας όσο και στο κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι, γενικότερα. Υπό την επίδραση ριζοσπαστικών ιδεολογιών που αναδείκνυαν την έννοια του Υποκειμένου και στόχευαν στην κοινωνική και πολιτική χειραφέτηση, όπως για παράδειγμα ο μαρξισμός ή ο φεμινισμός, διάφορες κοινωνικές συλλογικότητες έθεσαν σε δομική επερώτηση τις βασικές υποθέσεις της ορθόδοξης ψυχιατρικής. Το status quo της ιδρυματικής/ασυλικής κουλτούρας που υιοθετούσε η παραδοσιακή ψυχιατρική, άρχισε να κλονίζεται, καθώς έγινε αντικείμενο σφοδρότατης κριτικής από το κίνημα που έχει επικρατήσει ως τις μέρες μας να ονομάζεται «αντι-ψυχιατρικό».

Αρκετοί προβληματισμοί εγείρονται γύρω απ' την ορθότητα αυτού του ορισμού αλλά και το εύρος αποδοχής του. Πρώτα απ' όλα η «αντι-ψυχιατρική» ήταν ένας όρος που προέκυψε ως επινόηση του David Cooper, για πολλούς ηγέτη του αγγλικού αντιψυχιατρικού κινήματος, το 1967, μέσα από τον τίτλο του βιβλίου του *Ψυχιατρική και Αντιψυχιατρική*.[1] Ωστόσο δεν είναι καθόλου ξεκάθαρο αν τα υπόλοιπα μέλη του κινήματος αποδέχονταν τον περιγραφικό αλλά και λειτουργικό αυτό ορισμό. Ο ίδιος ο Laing, εξίσου σημαντική φυσιογνωμία για το κίνημα όσο και ο Cooper, αντιτάσσεται τόσο απέναντι στον όρο αυτό, όσο και στην ύπαρξη ενός τέτοιου κινήματος με όρους οντολογικούς.

Με την αυστηρή έννοια του όρου «κίνημα», λοιπόν, η αντιψυχιατρική δεν υπήρξε ποτέ ως τέτοιο. Στην πραγματικότητα επρόκειτο για μια ομάδα ομοϊδεατών, που εξέφραζε μια έντονη αμφισβήτηση διπλής κατεύθυνσης· ως προς το θεσμό του ασύλου και τις ψυχιατρικές μεθόδους απ' τη μία, αλλά και ως προς την ίδια την έννοια της ψυχικής νόσου και του ψυχικά ασθενή, απ' την άλλη. Με βαθιές επιρροές από τον υπαρξισμό του Jean Paul Sartre, σημείο χρυσής τομής για τον Cooper και τον Laing[2], αλλά και από τη «Σχολή της Φρανκφούρτης» των Adorno, Horkheimer, Fromm και Marcuse[3], οι υποστηρικτές της αντιψυχιατρικής ασκούσαν μια ανατρεπτική κριτική στον κοινωνικό έλεγχο, την καταστολή και τον στιγματισμό που αναπαρήγαγαν τα ιδρύματα της τότε εποχής, ενώ παράλληλα θεωρούσαν τους ψυχικά ασθενείς ως θύματα μιας κοινωνικής αδικίας. Οι ψυχικές ασθένειες θεωρήθηκαν ένας μύθος που μεταμφίεζε την κοινωνική παρέκκλιση και έδινε μια ψευδο - επιστημονική νομιμοποίηση στην καταπιεστική εξουσία και βία των ασύλων.

---

1 Λέκκα (2012): σ. 189.

2 Crossley (2006): σ. 99.

3 Λέκκα (2012): σ. 187.

Αν θα χωρίζαμε σε φάσεις την ιστορία του αντιψυχιατρικού κινήματος, θα λέγαμε πως η πρώτη τομή στο χώρο της βιολογικής ψυχιατρικής έγινε, όπως έχει ήδη αναφερθεί, μέσω της ψυχανάλυσης του Freud και των μετέπειτα αναλυτών. Η δεύτερη αποστασία ξεκίνησε τη δεκαετία του 1960 με τη συμβολή των E. Goffman, R.D Laing, D. Cooper , T. Szasz και M.Foucault των οποίων οι φωνές ορθώνονταν ενάντια στην καθεστηκυία τάξη των Βικτωριανών ασύλων, που στόχο ήταν να ελέγξουν όσους απέκλιναν από τις κοινωνικές νόρμες.

Το 1961 δημοσιεύονται *«Ο διχασμένος εαυτός»* του R.D Laing στη Μεγάλη Βρετανία, *«Ο μύθος της ψυχικής ασθένειας»* του T.Szasz στην Αμερική, τα *«Άσυλα»* του E. Goffman σε Καναδά-Αμερική και, φυσικά, *«Η ιστορία της τρέλας»* του M.Foucault στη Γαλλία.[4] Τόσο ο T. Szasz, όσο και ο E.Goffman και ο M. Foucault τοποθετούσαν τη ψυχική ασθένεια σ' ένα πλαίσιο κοινωνικής αλληλεπίδρασης και ήταν σαφώς πιο επικριτικοί της ψυχιατρικής απ' ότι είχε υπάρξει ο R.D Laing ως εκείνη τη χρονική στιγμή.

Ο τελευταίος είχε έρθει σε επαφή με τις ιδέες των παραπάνω, τις οποίες θεωρούσε επαναστατικές, χωρίς αρχικά να τους προσδίδει ένα νόημα πολιτικό, αλλά ούτε και αντι-ψυχιατρικό. Οριοθετούσε τις νέες του απόψεις σαν μιαν εξέλιξη εντός του ψυχιατρικού πεδίου, σαν μια ψυχιατρική επανάσταση παρά αντι-ψυχιατρική. Μόνο όταν, αργότερα, ήρθε σε αντιπαράθεση με τους ψυχιατρικούς κύκλους της εποχής, οι εκδόσεις των οποίων απέρριπταν, ύστερα από κάποιο σημείο, τα άρθρα του, ο Laing εντάχθηκε στο ρεύμα της νέας αριστεράς διακηρύσσοντας, πλέον, πως ο χαρακτηρισμός κάποιου ως σχιζοφρενή είναι μια «κοινωνική πράξη», που συνιστά ένα «πολιτικό γεγονός».[5]

Ο D. Cooper, απ' την άλλη, ήταν ένας πολιτικός στοχαστής, θετικά διακείμενος ως προς τη μαρξιστική θεωρία, ο οποίος επινόησε και τον όρο «αντιψυχιατρική», όπως ήδη αναφέρθηκε. Βέβαια στο μεταγενέστερο έργο του δείχνει να προτιμά τον όρο «μη-ψυχιατρική» για να σηματοδοτήσει την «ολοσχερή κατάργηση όλων των ψυχο-τεχνολογικών μεθόδων επιτήρησης και ελέγχου» που θα ακολουθήσει της κοινωνικής επανάστασης.[6]

Τον Ιανουάριο του 1962, ως εργαζόμενος στο νοσοκομείο Shenley, ίδρυσε μια πειραματική κοινότητα για νέους σχιζοφρενείς, 15-35 ετών, το «Περίπτερο 21» («Villa 21»). Το εγχείρημα αριθμούσε 42 ασθενείς, οι οποίοι είχαν επιλεγεί βάση της διάγνωσής τους ως σχιζοφρενείς ή πάσχοντες από συγκινησιακούς κλονισμούς της εφηβείας και διαταραχές προσωπικότητας. Οι «ασθενείς» αυτοί ζούσαν μαζί με νοσοκόμους και γιατρούς, πέρα από ιεραρχικές λογικές, τοποθετημένες από τα πάνω, σε μια προσπάθεια το κοινωνικό φαντασιακό του προσωπικού του νοσοκομείου να αποδεσμευτεί από τις προκαταλήψεις σχετικά με τους ψυχικά ασθενείς. Όπως γράφει και ο ίδιος ο Cooper:

---

4 Crossley (2006): σ. 97.

5 Laing (1964): σσ. 63-69.

6 Λέκκα (2012): σ.189.

> *«Από την εμπειρία που είχα αποκτήσει στα συμβατικά ψυχιατρικά τμήματα, είχα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι επικρατούσε εκεί η αλλοτρίωση, η αποξένωση, η ύπουλη βία. Στα τμήματα αυτά, οι άρρωστοι υποβάλλονταν σε μια έντονη διαδικασία απαξίωσης, που έχει κιόλας αρχίσει πριν την εισαγωγή τους στο νοσοκομείο.»* [7]

Τέσσερα χρόνια αργότερα, το 1966, το περίπτερο θα διακόψει τη λειτουργία του, ύστερα από εξωτερικές πιέσεις που οδήγησαν σε εξουθένωση το θεραπευτικό προσωπικό, παρά τα θετικά του αποτελέσματα, καθώς αρκετά από τα μέλη της κοινότητας εξήλθαν από το νοσοκομείο μέσα σε ένα χρόνο για να επιστρέψουν στις οικογένειές τους ή να εργασθούν.

Το 1965, ο R.N Laing εμπνεόμενος από τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό μαζί με τις κοινωνιολογικές αναλύσεις του E.Goffman για τα «ολοπαγή ιδρύματα» (1963), ιδρύει μαζί με τον D.Cooper μικρούς θεραπευτικούς ξενώνες, ο διασημότερος από τους οποίους ήταν σαφώς το «Kingsley Hall», το οποίο λειτούργησε ως το 1970. Επίσης δημιούργησε και την «Philadelphia Association» (PA), μια ομάδα ψυχιάτρων και ψυχοθεραπευτών, με στόχο να δώσει στην κοινότητα του Kingsley Hall θεσμική νομιμοποίηση. Ως το 1967, η PA περιλάμβανε τους Berke, Redler, Schatzman, Liss.

Το Kingsley Hall ήταν ένα μέρος όπου γιατροί και ασθενείς ζούσαν μαζί, χωρίς συμβολικές ή οργανωτικές διαφοροποιήσεις, ενώ παράλληλα οι προηγούμενες ψυχιατρικές διαγνώσεις που είχαν λάβει οι ασθενείς, δεν γίνονταν δεκτές. Αντίθετα, απορρίπτονταν ως επιβλαβείς ταμπέλες που δημιουργούσαν δυστυχία και ψυχική αποδιοργάνωση για τους παραλήπτες τους, οι οποίοι καλούνταν να πραγματοποιήσουν ένα «ταξίδι μέσα από την τρέλα» με την υποστήριξη και όχι υπό την καθοδήγηση άλλων.[8] Η διαδρομή αυτού του «ταξιδιού» περιγράφεται λεπτομερώς μέσα από το λόγο της Mary Barnes, μιας καλλιτέχνιδας και πρώτης φιλοξενούμενης στο Kingsley Hall, που συνέγραψε μαζί με το θεραπευτή της Joseph Bernes, ένα έργο σταθμό για τη ζωή και τη λειτουργία του ξενώνα, με τίτλο *«Mary Barnes. Two acounts of a Journey Through Madness»*.

Το Kingsley Hall έγινε ένας μαγνήτης για την αντικουλτούρα της εποχής. Εκεί δεν υπήρχαν «ασθενείς», ούτε «γιατροί». Δεν υπήρχαν άσπρες ρόμπες, ούτε «ψυχική ασθένεια» ή «σχιζοφρένεια». Υπήρχαν μόνο άνθρωποι που ζούσαν μαζί.[9] Οι σχιζοφρενείς, κατά τον Laing, δεν είναι άνθρωποι που πάσχουν από σχιζοφρένεια, αλλά παρουσιάζουν έναν δομικά διαφορετικό τρόπο ύπαρξης που έχουν εφεύρει ως μια στρατηγική για να μπορέσουν να επιβιώσουν σε μια κατάσταση που δεν είναι βιώσιμη.

Στη Γερμανία, από την άλλη μεριά, το αντιψυχιατρικό κίνημα γνώρισε μια βραχύχρονη

---

7 Cooper (1974): σ. 141.

8 Laing (1964): σσ. 63-69.

9 Ό.π., σ. 89.

άνθιση, κάτω από όρους αρκετά διαφορετικούς σε σχέση με τις προαναφερθείσες χώρες. Ο D. Spazier, τότε διευθυντής της ψυχιατρικής κλινικής του Πανεπιστημίου της Χαϊδελβέργης, θέλησε να εισάγει νέες εναλλακτικές μεθόδους ψυχοθεραπείας, ωστόσο για ακόμα μία φορά, λόγω μεγάλων εξωτερικών πιέσεων, αναγκάστηκε να παραιτηθεί. Το έργο του θέλησε να συνεχίσει ο W. Huber, ο οποίος κατέληξε απολυμένος. Στο σημείο αυτό, όμως, οι ασθενείς, προχώρησαν σε γενική συνέλευση, σε απεργίες πείνας, ακόμα και στην κατάληψη της πρυτανείας, με αίτημα την επαναφορά του Huber. Συγκρότησαν την «Σοσιαλιστική Κοινότητα Ασθενών» της Χαϊδελβέργης, με αμιγώς πολιτικά χαρακτηριστικά, στοχεύοντας στην αυτοδιαχείριση της θεραπευτικής τους στρατηγικής. Ωστόσο η ενέργεια αυτή καταδικάστηκε από τις πανεπιστημιακές και κρατικές αρχές οι οποίες εισέβαλαν στους χώρους που είχαν καταληφθεί, προβαίνοντας σε συλλήψεις τόσο ασθενών όσο και γιατρών. Ο ίδιος ο Huber, αλλά και η γυναίκα του Ursula, καταδικάστηκαν σε φυλάκιση 4,5 και 4ετών αντίστοιχα.[10]

Την ίδια εποχή, στην αντίπερα όχθη του Ατλαντικού, η φιγούρα του T.Szasz άσκησε μεγάλη επίδραση στη μη ψυχιατρική σκέψη. Πρωτοπόρος, διανοούμενος ψυχίατρος, κατήγγειλε τη ψυχιατρική βαρβαρότητα, επικεντρώνοντας την προσοχή του στις σχέσεις της ψυχιατρικής με την κρατική εξουσία και στη μελέτη των ιστορικών, κοινωνικών, φιλοσοφικών, οικονομικών και ψευδο-επιστημονικών ιατρικών παραμέτρων της ψυχιατρικής. Στο *Μύθο της ψυχικής αρρώστιας*, υποστήριζε ότι οι περισσότερες ψυχικές διαταραχές είναι έκφραση των προβλημάτων, αποκλεισμών και αντιθέσεων της κοινωνικής ζωής και δεν οφείλονται σε χημική ανισορροπία του εγκεφάλου ή σε άλλου τύπου οργανική αιτία. Για τον Szasz, λοιπόν, αυτό που ονομάζεται «ψυχική ασθένεια» είναι κοινωνικό και κατ' επέκταση πολιτικό προϊόν, μια κατασκευασμένη από τα πάνω διαγνωστική κατηγορία, για να μπορεί ο ψυχιατρικός χώρος να ομαδοποιεί και να ελέγχει τις μη αποδεκτές συμπεριφορές, μέσω του στιγματισμού.

«Όταν ο άρρωστος είναι δεμένος, ο ψυχίατρος είναι σπίτι του. Όταν ο άρρωστος είναι ελεύθερος, ο ψυχίατρος κάνει τη δουλειά του»

Franco Basaglia

Η υπερψήφιση του νόμου 180, στις 13 Μαΐου 1978, από το ιταλικό κοινοβούλιο, αποτέλεσε και αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα ορόσημα στην ιστορία του κινήματος της αντιψυχιατρικής. Σήμανε το κλείσιμο των ασύλων στην Ιταλία, την αποϊδρυματοποίηση των ασθενών και την κοινοτική πρόνοια και πρόβλεψη για την αποκατάστασή τους. Ο «νόμος Basaglia» όμως, όπως έμεινε γνωστός, δεν ήρθε απλά για να αλλάξει τη δομή του συστήματος της ψυχιατρικής περίθαλψης. Αντιθέτως, λειτούργησε σαν καταλύτης στο «διάλυμα» του κοινωνικού διαλόγου,

10 Λέκκα (2012): σσ. 197-198.

επερωτώντας κάθε, παραδοσιακά, έννοια ταμπού στη συζήτηση για τη ψυχιατρική: η «ψυχική ασθένεια» και ο «ψυχικά ασθενής», ο ψυχίατρος, το ίδρυμα, η αυθεντία, η «θεραπεία», ήταν μερικές μόνο από τις έννοιες που τέθηκαν υπό κοινωνική διαπραγμάτευση και διερώτηση, φέρνοντας στην επιφάνεια τόσο τα βαθιά συντηρητικά αντανακλαστικά της ιταλικής -και όχι μόνο- κοινωνίας, όσο και τους μηχανισμούς, θεσμικούς ή μη, που είχαν δημιουργηθεί, για να διασφαλίσουν την ύπαρξη μιας καθεστηκυίας τάξης στο πεδίο της ψυχικής υγείας, θεωρητικής όσο και πρακτικής. Ενδεικτικά μόνο, καθώς θα επανέλθουμε στη συνέχεια με περισσότερες λεπτομέρειες, ενώ με τη λήξη του Β' Παγκοσμίου πολέμου σε πολλές χώρες της Ευρώπης γίνονται οι πρώτες απόπειρες βελτίωσης του σκηνικού των ψυχιατρικών ιδρυμάτων και τα πρώτα δειλά βήματα για την γέννηση του αντιψυχιατρικού κινήματος, στη μεταπολεμική Ιταλία ο κλάδος της Ιατρικής που ασχολείται με την έρευνα και τη θεραπεία της ψυχικής ασθένειας, ονομάζεται "Freniatria", για να αποφεύγεται οποιαδήποτε σύνδεση με την Ψυχολογία και τη ρίζα της, την «ψυχή»[11].

Ο άνθρωπος με το όνομα του οποίου συνδέθηκε στενότερα η μεταρρύθμιση στην Ιταλία, είναι ο ψυχίατρος Franco Basaglia. Ο Basaglia, ως διευθυντής τριών ψυχιατρικών ασύλων, έφερε για πρώτη φορά τον αντιψυχιατρικό λόγο στην ιταλική γραμματεία, αλλά κυρίαρχα και πιο σημαντικά, μέσα στα ίδια τα ιδρύματα. Τα χρόνια που οδήγησαν στο νόμο του 1978, ο Basaglia και οι συνεργάτες του εμπνεύστηκαν και υλοποίησαν μια σειρά από μεταρρυθμίσεις στα άσυλα της Gorizia, του Colorno και της Τεργέστης, ανοίγοντας ουσιαστικά το δρόμο για την ολοκληρωτική μεταρρύθμιση και την κατάργηση των ασύλων σε ολόκληρη την Ιταλία. Το κατόρθωμα ωστόσο σε μεγάλο βαθμό του Gorizia, ήταν το ότι πέτυχε να εντάξει στο δημόσιο διάλογο, και να κάνει φορέα λόγου επί του ζητήματος, τόσο τις τοπικές κοινωνίες όπου εργάστηκε, όσο και την ευρύτερη ιταλική. Μετατρέποντας το ψυχιατρικό ζήτημα από ένα ζήτημα επιστημόνων, νομοθετών και κυβερνητών, υπόθεση δηλαδή ειδικών, σε μια υπόθεση που αφορούσε το σύνολο του κοινωνικού ιστού, κατέρριψε τόσο τους φραγμούς που υψώνονταν μπροστά του και απειλούσαν το έργο του, όσο και τις αυταπάτες ενός ολόκληρου συστήματος ελέγχου και εξουσίας, ότι η ισχύς του είναι de jure εξασφαλισμένη.

Για να κατανοήσουμε το έργο του Basaglia και του κύκλου του, καθώς και τη σημασία του, θα πρέπει να ξεκινήσουμε με μια περιγραφή του μοντέλου της ψυχιατρικής 'περίθαλψης' στην Ιταλία στα 1950, την εποχή δηλαδή που ο Basaglia ολοκλήρωσε τις σπουδές του και ξεκίνησε να εργάζεται ως ψυχίατρος. Στην Ιταλία εκείνης της εποχής, το μοντέλο προσέγγισης των ψυχικών διαταραχών είναι κοντά σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε βιοϊατρικό. Η ψυχική διαταραχή, δηλαδή, θεωρούταν μια ασθένεια όπως όλες οι υπόλοιπες. Είχε οργανική αιτιολογία που αποδιδόταν σε δυσλειτουργία του εγκεφάλου, του νευρικού ή του ενδοκρινικού συστήματος. Ως εκ τούτου και η προσέγγιση της θεραπείας ήταν η αντίστοιχη· μια μέση παραδοσιακή «θεραπεία» περιελάμβανε θεραπείες μέσω σοκ, ψυχοχειρουργική και φαρμακευτική αγωγή.

11 Tarabochia (2013): σ. 3.

Πιο συγκεκριμένα, μερικά από τα μέσα «θεραπείας» των ασθενών περιελάμβαναν τον τραυματισμό του ασθενή με διάφορους τρόπους (shock therapies), την πρόκληση υπογλυκαιμικού κώματος μέσω υπερβολικών δόσεων ινσουλίνης, τον εμβολιασμό με μολυσμένο από μαλάρια αίμα, τη βύθιση σε παγωμένο νερό, την πρόκληση επιληπτικών κρίσεων, συχνά μέσω ηλεκτροσόκ, αλλά και μια γκάμα αντιψυχωτικών φαρμάκων (μορφίνη κ.α.), που κατέστελλαν ψυχωσικά συμπτώματα, αλλά φυσικά περιελάμβαναν μεγάλο πλήθος παρενεργειών, όπως εθισμό, υψηλή τοξικότητα κ.α. Εάν τα παραπάνω μέσα αποτύγχαναν, η τελική λύση ήταν οι ψυχοχειρουργικές επεμβάσεις, όπως η λοβοτομή· η εισαγωγή ενός εργαλείου από το μάτι και ο χωρισμός των μπροστινών συνάψεων των νευρώνων του εγκεφάλου. Το επιθυμητό αποτέλεσμα σε αυτές τις περιπτώσεις ήταν προφανώς ο ασθενής να παραμείνει οριστικά ήσυχος.[12]

Η άλλη πλευρά του νομίσματος στην περίπτωση της ψυχικής ασθένειας, και, ως εκ τούτου, ο ρόλος του ασύλου, συμπυκνώνεται στη λειτουργία του. Το άσυλο λειτουργούσε με σκοπό τη «θεραπεία» των ασθενών, με τα μέσα που προαναφέρθηκαν, αλλά και στην κατεύθυνση της απομάκρυνσης και απομόνωσής τους από την κοινωνία. Το νομικό καθεστώς για τους ψυχικά ασθενείς στην Ιταλία καθοριζόταν από ένα νόμο του 1904 (!), το νόμο 36. Ο νόμος 36 συσχέτιζε τις ψυχικές διαταραχές με την εμφάνιση της εγκληματικότητας. Ο ψυχικά ασθενής είναι δυνάμει βίαιος και εγκληματίας, και, ως τέτοιος, θα πρέπει να αποκόπτεται από το κοινωνικό σύνολο, ώστε το τελευταίο να προστατεύεται. Τα άσυλα στην Ιταλία δημιουργήθηκαν μέσω αυτού του νόμου και χρηματοδοτούνταν από τις περιφέρειες στις οποίες ανήκαν. Το ιταλικό κράτος δηλαδή χορηγούσε λεφτά εγκεκριμένα μέσω του νόμου 36 σε τοπικές, περιφερειακές αυτοδιοικήσεις, οι οποίες με τη σειρά τους φρόντιζαν για τη δημιουργία και τη συντήρηση των ψυχιατρικών ασύλων. Οι «ψυχικά ασθενείς» της περιφέρειας ήταν υποχρεωμένοι να απομακρυνθούν και να διαμένουν στο άσυλο της περιοχής τους. Μοναδική εξαίρεση σε αυτόν το κανόνα ήταν οι οικονομικά εύποροι, οι οποίοι είχαν τη δυνατότητα να απευθυνθούν σε ιδιωτικές κλινικές.[13]

Οι ασθενείς, λοιπόν, είναι σύμφωνα με το νόμο και επικίνδυνοι. Επομένως, κομμάτι της «θεραπείας» τους είναι και ο εγκλεισμός τους, ακούσιος στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, ώστε να μην αποτελούν απειλή για τους υγιείς. Ο εγκλεισμός αυτός επιτυγχάνεται πάλι με πληθώρα μέσων. Τα άσυλα προσομοιάζουν με φρούρια· έχουν ψηλά τείχη και φύλακες. Οι ασθενείς περιορίζονται, είτε κλινοστατικά, είτε με τους περίφημους «ζουρλομανδύες». Αλυσίδες και κλειδωμένες πόρτες στα δωμάτια - κελιά συμπληρώνουν την εικόνα. Οι γιατροί και το προσωπικό φοράνε άσπρες ρόμπες, σύμβολο διαχωρισμού από τους ασθενείς. Οι τελευταίοι επιτηρούνται και παρατηρούνται ανά πάσα στιγμή, το ιατρικό βλέμμα έχει διαρκώς την εποπτεία των σωμάτων τους. Τέλος, τα άσυλα υπήρξαν οι αρτιότεροι θιασώτες της ιδέας του Hermann Simon ότι, οι ασθενείς θα απαλλάσσονταν από τα συμπτώματά

12 Ό.π., σ. 7.

13 Ό.π., σ. 8.

τους, εάν έρχονταν σε επαφή με την πραγματικότητα μέσω του υλικού έργου για το ινστιτούτο. Ευδοκιμούσε, λοιπόν, η έννοια της «εργοθεραπείας», κυρίως με τη μορφή της καταναγκαστικής, μη αμειβόμενης εργασίας (το περιεχόμενο της έννοιας έχει αλλάξει σε ριζικό βαθμό έκτοτε και δε θα πρέπει να συσχετίζεται με αυτά που συνέβαιναν στα ψυχιατρικά ιδρύματα μέχρι τα τέλη του 20ου αιώνα).

Ο διαχωρισμός, λοιπόν, του «υγιή» από τον «κλινικό» πληθυσμό, όχι απλά διεκπεραιώνεται μέσω της ύπαρξης τους ασύλου, αλλά εμπεδώνεται και μέσω αυτού. Το φαντασιακό υποκείμενο που συγκροτείται μέσα στα άσυλα είναι ένα αφηρημένο, μεταφυσικό συνονθύλευμα των εννοιών του εγκληματία, του ψυχικά ασθενή και του απόρου· του δυσλειτουργικού. Η ορθολογική καπιταλιστική κοινωνία απογυμνώνει εμπράκτως τις τάξεις της από τους μη παραγωγικούς, αποστειρώνει και ως εκ τούτου ασκεί μια εξουσία ελέγχου πάνω στα κοινωνικά τεκταινόμενα. Το οικονομικό σώμα ελέγχει, εξουσιάζει το κοινωνικό και οι μη παραγωγικοί επαφύονται στη ψυχιατρική, για να «θεραπευτούν», για να ξαναγίνουν παραγωγικοί ή να απομακρυνθούν επ' αόριστον. Οι κριτικές του Basaglia και του Foucault σε αυτό το σημείο είναι ιδιαίτερα συγγενείς· ο Basaglia θεωρεί επιπρόσθετα ότι σε περιόδους ύφεσης (στην πραγματικότητα οικονομικής, αλλά ως εκ τούτου κοινωνικής), το κοινωνικό σώμα με την οικονομική νοοτροπία θα πρέπει να συντηρεί μόνο τους πιο παραγωγικούς, ως εκ τούτου η νόρμα μικραίνει και οι εξαιρέσεις, οι δυσλειτουργικοί, οι «ασθενείς», αυξάνονται. Και 'για το καλό' της κοινωνίας, απομακρύνονται.

Ο Basaglia γεννήθηκε το 1924 στη Βενετία. Το 1943, ξεκινάει τις σπουδές του στο Πανεπιστήμιο της Padua, κατά τη διάρκεια των οποίων συλλαμβάνεται για την αντιφασιστική του δράση από τους Ναζί, που είχαν καταλάβει τη βόρεια Ιταλία, και περνάει 6 μήνες στη φυλακή. Ολοκληρώνοντας τις σπουδές του και τη διπλωματική εργασία του περί παιδιατρικής νευροβιολογίας το 1949, ο Basaglia ασχολείται και εξειδικεύεται στις ψυχικές ασθένειες και το 1953 ξεκινάει να εργάζεται ως ειδικευόμενος ψυχίατρος στην Πανεπιστημιακή Κλινική της Padua, στο πλευρό του Giovanni Belloni.

Οι πανεπιστημιακές κλινικές διέφεραν σε μεγάλο βαθμό από τα άσυλα. Οι ασθενείς γίνονταν δεκτοί σε αυτές τις κλινικές εάν τους το επέτρεπε η οικονομική τους κατάσταση, αφού το κόστος νοσηλείας ήταν πολύ υψηλό ή αν εμφάνιζαν κάποια ψυχοπαθολογία με μεγάλο επιστημονικό ενδιαφέρον. Ο Basaglia γρήγορα άρχισε να δυσαρεστείται. Οι ασθενείς αντιμετωπίζονταν σαν αντικείμενα μελέτης, των οποίων η συμπτωματολογία έπρεπε να παρατηρηθεί, να ταξινομηθεί σύμφωνα με μία κατοχυρωμένη ασθένεια και, εάν δυνατόν, να αντιμετωπιστεί καταλλήλως.[14] Οι ιδιαιτερότητες των υποκειμένων και το πλαίσιο μέσα στο οποίο εμφανίστηκε η ψυχική ασθένεια, τα συναισθήματα, οι σκέψεις, οι ιστορίες και η ζωή τους, παραβλέπονταν, αντιμετωπίζονταν όχι ως ψυχικά ασθενείς, αλλά ως ψυχικές ασθένειες που έπρεπε να μελετηθούν. Συνέπεια όλων αυτών ήταν ο Basaglia να αποστασιοποιηθεί από το ιατρικό μοντέλο και να έρθει σε επαφή με άλλα ρεύματα εναλλακτικής ψυχιατρικής.

14 Ό.π., σ. 23.

Απορρίπτοντας σχεδόν εξαρχής τις ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις, ο Basaglia δεν άργησε να στραφεί στον κλάδο της φαινομενολογικής ψυχιατρικής. Με κυριότερους εκφραστές τον Jaspers και τον Binswanger, η φαινομενολογία προωθούσε την άποψη ότι τα ψυχιατρικά συμπτώματα είναι εκδηλώσεις που προκύπτουν από την ολότητα του υποκειμένου και όχι μόνο από τη φυσιολογία του, μετατοπίζοντας έτσι το βάρος από την οργανική αιτιότητα που διακαώς αναζητά το βιοϊατρικό μοντέλο, στη κατανόηση της μοναδικότητας του ασθενή, την εμβάθυνση στην ιστορία του και την ενσυναίσθηση. Ο φαινομενολόγος ψυχίατρος, αντί να προσπαθεί να εξηγήσει φυσικά φαινόμενα, θα πρέπει να κατανοήσει το ανθρώπινο υποκείμενο που έχει απέναντί του. Η οργανική πλευρά των υποκειμένων δεν μπορεί φυσικά να αγνοηθεί, όμως η μελέτη των υποκειμένων δε θα πρέπει να περιορίζεται στη μελέτη αυτής της φυσιολογίας· θα πρέπει να ξεκινάει από την κατανόηση των ψυχικών διαδικασιών και όχι από την αιτιολογία τους. Οι υποκειμενικές εμπειρίες και το σύνολο της συνειδητότητας των ασθενών παίζουν για τον Jaspers κεντρικό ρόλο στη ψυχοπαθολογία και την εκδήλωσή της.[15] Ο Binswanger με την *Daseinsanalyse* προωθούσε την ιδέα ότι οι ψυχίατροι θα πρέπει να προσεγγίζουν κάθε ασθενή στη μοναδικότητά του, αλλά και με μια ειδική έμφαση στη 'χωρικότητά' του, την (αυτο)βιογραφία του, τη θέση που παίρνει στη σχέση του με τον κόσμο του και την ύπαρξή του. Εκτός δηλαδή από τις πράξεις του υποκειμένου, μελετάται και η σχέση του με τον κόσμο και με τον εαυτό του.

Πρέπει, ωστόσο, να γίνει αντιληπτό ότι, τουλάχιστον αρχικά, η επαφή του Basaglia με τις φαινομενολογικές θεωρίες, έγινε περισσότερο σε μια κατεύθυνση εμπλουτισμού ενός φτωχού βιοϊατρικού μοντέλου, παρά προς την κατεύθυνση της αποδόμησής του.[16] Στα πρώτα κυρίως χρόνια του στην Πανεπιστημιακή Κλινική της Padua, ο Basaglia εξέφραζε τη συμφωνία του με το κυρίαρχο μοντέλο και «έτρεχε» τέτοιες θεραπείες, θεραπείες μέσω σοκ, ινσουλινοχορηγούμενου κόμματος κ.ά. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει επίσης το γεγονός ότι, ενώ αργότερα στη ζωή και την καριέρα του, όπως θα δούμε, απαρνήθηκε και σταμάτησε οποιαδήποτε μορφή ιδρυματοποίησης, διαχωρισμού ασθενή-γιατρού, περιορισμού, παραδοσιακών 'θεραπειών' κλπ, ποτέ δεν απαρνήθηκε την ιδέα ότι η ψυχική ασθένεια είναι πάντα μια ασθένεια, η οποία ενδεχομένως να έχει κι οργανική αιτιότητα (αλλά όχι μόνο).

Το 1961 ο Basaglia αφήνει την πανεπιστημιακή κλινική του Belloni και αναλαμβάνει διευθυντής του ασύλου της Gorizia. Εκεί έρχεται για πρώτη φορά αντιμέτωπος με την πραγματικότητα του ασύλου. Οι προβλέψεις του νόμου 36 από το 1904, όχι απλά δεν του επιτρέπουν να εξασκήσει το θεραπευτικό του έργο με τον τρόπο με τον οποίο θέλει, αλλά στιγματίζουν και εφαρμόζουν μια αργή και σταθερή θανατοπολιτική απέναντι στους τρόφιμους του ιδρύματος. Κλειδωμένα δωμάτια, αλυσίδες, ζουρλομανδύες, θεραπείες με σοκ, ψυχοχειρουργική σχημάτιζαν το κάδρο του πώς το άσυλο διευκόλυνε την κοινωνία απομακρύνοντας τους μη-λειτουργικούς, διευκόλυνε το

15 Ό.π., σ. 27.

16 Ό.π., σ. 39.

προσωπικό κάνοντας το έργο τους ευκολότερο, αλλά ως προς τους ασθενείς και τη θεραπεία τους, στη καλύτερη περίπτωση απλά δεν λειτουργούσε. Ο Basaglia ήρθε αντιμέτωπος με τη σκληρή συνειδητοποίηση ότι, ενώ το άσυλο υπήρχε θεωρητικά με σκοπό την αντιμετώπιση των ψυχικών ασθενειών, στην πραγματικότητα το ίδιο σαν θεσμός συνεισέφερε στο να ενισχύονται· τα συμπτώματα της ιδρυματοποίησης των ασθενών δε διέφεραν από τα συμπτώματα των ίδιων των ασθενειών.

Ο Basaglia, λοιπόν, αποφασίζει να αλλάξει αυτή την κατάσταση και να συγχρονίσει τη ψυχιατρική στην Ιταλία με την αντίστοιχη σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, όπως η Αγγλία. Το πρώτο βήμα σε αυτή του την προσπάθεια θα είναι να μεταμορφώσει το θεσμό του ασύλου εκ των έσω. Σαν μια πρώτη συμβολική κίνηση, κατάργησε τη χρήση της λευκής ιατρικής ρόμπας. Όπως είχε συμβεί και στο Kingsley Hall, επιχείρησε έτσι να άρει τους διαχωρισμούς μεταξύ προσωπικού και τροφίμων, μεταξύ υγιών, λειτουργικών και ασθενών. Οι γιατροί δηλαδή έπρεπε να αποποιηθούν τα σύμβολα γνώσης και εξουσίας που τους προσέδιδε η ταυτότητά του ειδικού.

Η δεύτερη μεταρρύθμιση του Basaglia στην Gorizia ήταν η απαγόρευση των περιορισμών και η ελεύθερη κίνηση των τροφίμων. Μέσα φυσικού περιορισμού όπως οι αλυσίδες και οι ζουρλομανδύες, αλλά και οι φράκτες και οι περιφράξεις του ασύλου, δεν ήταν πλέον σε χρήση. Υπό το φόβο για την ασφάλειά του, το προσωπικό αντέδρασε και εξέφρασε διαφωνίες αρχικά προς αυτό το μέτρο, ωστόσο σύντομα οι ανησυχίες καταλάγιασαν, σίγουρα εξαιτίας και των νέων αντιψυχωτικών φαρμάκων. Μεγάλη αντίδραση ωστόσο υπήρχε από το προσωπικό, όταν ο Basaglia θέλησε να αλλάξει το τι περιελάμβαναν οι εργασιακές τους υποχρεώσεις στο άσυλο. Ο Basaglia θεώρησε ότι, ακόμα και άθελά τους, οι γιατροί και οι νοσηλευτές έμπαιναν στο ρόλο της ταυτότητάς τους και αναπαρήγαγαν τη διάκριση και την καταπίεση που προαναφέραμε. Εμπνευσμένος από το έργο του Maxwell Jones στο Dingleton της Σκωτίας, πρότεινε ότι μια φορά τη μέρα, προσωπικό και ασθενείς θα συναντιόνταν σε μια συνέλευση, στην οποία θα συζητούσαν τα τεκταινόμενα μέσα στο άσυλο. Οι ασθενείς φυσικά θα είχαν λόγο μέσα στη συνέλευση και για πρώτη φορά θα μπορούσαν να διαπραγματευτούν τη θεραπεία τους.[17] Δόθηκε, δηλαδή, φωνή, λόγος, «σε αυτούς που για χρόνια είχαν μείνει σιωπηλοί».[18] Ανάμεσα στις άλλες μεταρρυθμίσεις του, ο Basaglia δημιούργησε νοσοκομείο ημέρας, ενώ κατέστησε τους θαλάμους των ασύλων ανοιχτούς.

Ο μεγάλος φόβος του Basaglia ήταν να μην μετατρέψει τα άσυλα σε «χρυσά κλουβιά». Να αφήσει δηλαδή άθικτη τη λειτουργία των ασύλων, το ρόλο και την κοινωνική τους χρήση, διασφαλίζοντας απλώς μια πιο ανθρώπινη αντιμετώπιση των ασθενών. Ο Basaglia αναγνώριζε ότι με αυτόν τον τρόπο, η ψυχιατρική εξουσία θα διατηρούσε την αίγλη και την δύναμή της, ενώ παράλληλα θα διευκολυνόταν το έργο της, αφού οι ικανοποιημένοι από τις συνθήκες τρόφιμοι θα ευγνωμονούσαν

17 Ό.π., σ. 100.

18 Ό.π., σσ. 1–50.

τους ψυχιάτρους και θα τους θεωρούσαν τους κλειδοκράτορες της θεραπείας τους.

Ο Basaglia, λοιπόν, ξεκίνησε να ασκεί συνολικότερη κριτική στην ίδια την έννοια της ψυχικής διαταραχής. Ξεκίνησε να δίνει χώρο στους τρόφιμους να μην περιορίζουν το θυμό τους απέναντι στο ίδρυμα, το προσωπικό ή γενικότερα, αλλά να τον εκφράζουν και να τον χειρίζονται, άρχισε δηλαδή να αποψυχολογικοποιεί, κατά κάποιον τρόπο, αυτά που θεωρούνταν συμπτώματα μιας ψυχικής ασθένειας. Έδωσε στους «ασθενείς» πίσω την υποκειμενικότητά τους και βοήθησε στο να δημιουργείται ουσιαστικός δεσμός μεταξύ ασθενή και ψυχιάτρου. Ταυτόχρονα πρόταξε ότι αυτοί που ασχολούνταν με τις ψυχικές διαταραχές, δε θα μπορούσαν να αποκλείουν από τη μελέτη και την ανάλυσή τους τις πολιτικές και κοινωνικές προεκτάσεις του «ψυχικά ασθενή». Έργο του ψυχιάτρου για τον Basaglia δεν ήταν να θεραπεύσει τη ψυχική ασθένεια, αλλά να αποδομήσει και να καταργήσει τις ψυχιατρικές ταμπέλες. Ισχυριζόταν άλλωστε ότι δεν ξέρουμε τι είναι η ψυχική διαταραχή.

Η συντηρητική τοπική κοινωνία της Gorizia δυσαρεστήθηκε αρκετά με το έργο του και ο Basaglia έφυγε το 1969 για το Colorno, όπου η αριστερή τοπική διοίκηση τον έχρισε διευθυντή του ασύλου και του υποσχέθηκε να στηρίξει τις μεταρρυθμίσεις του. Ωστόσο τα πράγματα δεν κατέληξαν όπως τα περίμενε, με αποτέλεσμα δύο χρόνια αργότερα, το 1971, να διοριστεί διευθυντής του ασύλου της Τεργέστης και να αφήσει το Colorno. Στην Τεργέστη βρήκε τις ευνοϊκότερες συνθήκες για να συνεχίσει αυτό που ξεκίνησε στην Gorizia.

Το πρώτο πράγμα που έκανε στην Τεργέστη ήταν να εφαρμόσει αμέσως όλες τις μεταρρυθμίσεις που είχε ξεκινήσει στην Gorizia. Την ίδια χρονιά, το 1971, δημιουργεί στην Τεργέστη την *Psichiatria Democratica*, μια ένωση που συσπείρωσε περισσότερους από 2000 ψυχιάτρους, νοσοκόμους και κοινωνικούς λειτουργούς.[19] Παρά την επιρροή που είχε η φαινομενολογία του Husserl στον Basaglia, η *Psichiatria Democratica* ακολουθούσε ένα μαρξιστικό περισσότερο μοντέλο. Σε αντίθεση με τον Laing, δεν απαρνήθηκε την ύπαρξη της ψυχικής ασθένειας, ούτε και τη χρήση για παράδειγμα των ψυχιατρικών θεραπειών. Θεωρούσε όμως ότι η ψυχική ασθένεια είναι ένα μέσο αποξένωσης των μη λειτουργικών από την κοινωνία και το άσυλο εξυπηρετούσε τον ίδιο σκοπό. Επεδίωκε τη σταδιακή αφομοίωση των τροφίμων στις τοπικές κοινωνίες και την κατάργηση των ασύλων, τα οποία θα χρησιμοποιούνταν από την κοινότητα ανάλογα με τις ανάγκες της.[20]

Ο Basaglia συνέχισε τις μεταρρυθμίσεις με σταθερό ρυθμό, αποβλέποντας πλέον ξεκάθαρα στη τελική του απάντηση: την αποϊδρυματοποίηση και την κατάργηση των ασύλων. Δημιούργησε μέσα στο άσυλο ένα κουρείο, ένα σινεμά και ένα κοινωνικό χώρο, για να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ πόλης και ασύλου,[21] ενώ ευνόησε και

19 Λέκκα (2012): σ. 196.

20 Crossley, (2006): σ. 147.

21 Tarabochia (2013): σ. 101.

την οργάνωση αυτοδιαχειριζόμενων ομάδων.[22] Το 1973 εγκρίθηκε η δημιουργία της Cooperativa Lavoratori Uniti, του πρώτου 'συνδικάτου' των ψυχικά ασθενών, που θα τους επέτρεπε να ξεφύγουν από την επιβεβλημένη 'εργοθεραπεία' και να διεκδικήσουν κανονικά αμειβόμενα συμβόλαια για την εργασία τους. Την ίδια χρονιά οργάνωσε την παρέλαση του «Marco Cavallo», ενός «Δούρειου Ίππου» που στο εσωτερικό του περιελάμβανε τις επιθυμίες και τις ανάγκες των τροφίμων του ασύλου και το οποίο περιφέρθηκε στους δρόμους όλης της πόλης μαζί με τροφίμους και νοσηλευτές. Παρόμοιες δράσεις κοινωνικής ευαισθητοποίησης έγιναν αρκετές ακόμα τα επόμενα χρόνια, όπως κοντσέρτα ή εκδρομές στην εξοχή για τους τροφίμους.

Το 1977 η τοπική κυβέρνηση του Zanetti στην Τεργέστη υποχρεώθηκε να παραιτηθεί λόγω εκλογικής ήττας. Πριν όμως αυτό συμβεί, ο Zanetti και ο Basaglia έδωσαν συνέντευξη τύπου στην οποία υποσχέθηκαν πως μέχρι το τέλος του έτους το άσυλο της Τεργέστης θα έκλεινε. Παρότι αυτό δε συνέβη, όταν ο Basaglia άφησε την Τεργέστη το 1979, οι τρόφιμοι στο άσυλο ήταν 130, εν αντιθέσει με τους 1200 που βρήκε όταν πρωτοπήγε, το 1971.[23]

Το 1978 με την εισαγωγή του ΕΣΥ στη χώρα και ως αποτέλεσμα της κοινωνικής πίεσης της *Psichiatria Democratica* για μια κοινωνική, εναλλακτική ψυχιατρική, μετά από στενή συνεργασία και συνδιαβούλευση με τον Basaglia, ο Χριστιανοδημοκράτης βουλευτής και ψυχίατρος Bruno Orsini καταθέτει στο ιταλικό κοινοβούλιο το νόμο 180, ο οποίος υπερψηφίζεται. Μερικές από τις ρυθμίσεις που προβλέπει περιλαμβάνουν την απαγόρευση των εισαγωγών για νοσηλεία στα υπάρχοντα ψυχιατρικά νοσοκομεία και το σταδιακό κλείσιμο των ψυχιατρικών νοσοκομείων, χωρίς να δημιουργούνται νέα ή παρόμοιες δομές, την παροχή πρόληψης, φροντίδας και αποκατάστασης της ψυχικής υγείας σε νέες κοινοτικές δομές από πολυκλαδικές ομάδες, καθώς και ότι οι αναγκαστικές νοσηλείες στα ψυχιατρικά τμήματα θα γίνονται σε εξαιρετικές περιπτώσεις και θα είναι χρονικά περιορισμένες.[24]

Ο νόμος 180 του 1978 αποτέλεσε ένα σημείο κλειδί στην ιστορία του κινήματος της αντιψυχιατρικής, όχι μόνο στην Ιταλία, αλλά και παγκοσμίως. Ο Basaglia και οι συνεργάτες του ταξίδεψαν σε αρκετές χώρες του εξωτερικού, ιδιαίτερα στη Βραζιλία, για να διαδώσουν τις εμπειρίες και τις ιδέες τους, ενώ ψυχίατροι από όλη την Ευρώπη έσπευσαν να επισκεφτούν την Τεργέστη για να δουν από κοντά το περίφημο μοντέλο λειτουργίας που διαδόθηκε σαν νέο σε όλο τον κόσμο. Μια αποτίμηση των θετικών αλλά και των αρνητικών αποτελεσμάτων της προσπάθειας του Basaglia (ο οποίος απεβίωσε το 1980 και δεν πρόλαβε να δει εις βάθος χρόνου τους καρπούς του έργου του) και των συνεργατών του, επιχείρησαν οι Στυλιανίδης, Γκιωνάκης και Χόνδρος. Στα θετικά στοιχεία αναφέρουν:

---

22 Λέκκα (2012): σ. 196.

23 Tarabochia (2013): σ. 128.

24 Στυλιανίδης (2014): σ. 152.

- «Τον οργανωμένο θεωρητικό λόγο κοινωνικής κριτικής στο βιοϊατρικό μοντέλο και μια κοινωνιολογική κριτική γύρω από τις έννοιες της αλλοτρίωσης, του στίγματος και της έννοιας της εξουσίας.
- Την πλήρη αποδόμηση του ασύλου εκεί που εφαρμόστηκε πλήρως ο νόμος 180 και μια πραγματική εναλλακτική πρόταση αντικατάστασής του.
- Τη μεγάλη επικοινωνιακή προβολή στην ιταλική κοινωνία και την παρουσίαση μιας καινοτομικής πολιτικής κοινωνικών συμμαχιών γύρω από τη ψυχική υγεία, η οποία μεταβάλλεται διαρκώς σε συνάρτηση με τις τρέχουσες πολιτικές εξελίξεις.
- Την απήχηση της μεταρρύθμισης και στον πανεπιστημιακό χώρο, αφού η θεωρία και η ιδεολογία της γίνονται μέρος των ακαδημαϊκών και επαγγελματικών σπουδών.
- Τη διεθνή απήχηση και τη μεγάλη συσσώρευση εμπειριών από Ιταλούς που θέλησαν με με έναν τρόπο θα λέγαμε ακραίου ακτιβισμού να προαγάγουν το μοντέλο τους και σε άλλες χώρες της Ευρώπης μέχρι και τη Λατινική Αμερική και τις πρώην Ανατολικές χώρες της Ευρώπης
- Τέλος, τον έντονο διάλογο γύρω από την έννοια του υποκειμένου σε υπαρξιστικό-φαινομενολογικό επίπεδο (π.χ. ο διάλογος του Basaglia με τους Foucault, Sartre, Laing και Cooper, επικεντρώνοντας την πρακτική τους στην προσπάθεια να τεθεί εντός παρενθέσεως η ψυχική αρρώστια προς όφελος της συνάντησης με το υποκείμενο και η άρνηση ύπαρξης της ψυχοπαθολογίας).»

Στα αρνητικά επισημαίνουν:

- «Την απομόνωση -ιδιαίτερα της Τεργέστης- από άλλες ψυχιατρικές εμπειρίες της ίδιας της Ιταλίας, μέσα από μια διαδικασία «φωτισμένης πρωτοπορίας». Δίνεται η εντύπωση ότι η Τεργέστη «πήγε πολύ μπροστά» με αποτέλεσμα τη συρρίκνωση του διαλόγου με τις άλλες ιταλικές εμπειρίες και τοπικές ιδιαιτερότητες.
- Το ότι ειδικά το μοντέλο της Τεργέστης στην ολότητά του δεν είναι ένα μεταφερόμενο μοντέλο, διότι κατασκευάστηκε σε δεδομένες κοινωνικές, πολιτισμικές, ιστορικές και θεσμικές συνθήκες.
- Την αδυναμία επεξεργασίας και συγκρότησης κλινικού λόγου και μιας νέας θεωρίας του θεραπευτικού πλαισίου από το ιταλικό αντιασυλιακό κίνημα.
- Τις σοβαρές αντιστάσεις στην υιοθέτηση επιστημονικής ερευνητικής μεθοδολογίας, προκειμένου να διερευνηθεί το ιταλικό γίγνεσθαι σε σύγκριση με άλλα μεταρρυθμιστικά κινήματα άλλων χωρών, όπως, ιδιαίτερα με το μοντέλο του Julian Leff στην Αγγλία ή με το κλείσιμο των ασύλων στις Σκανδιναβικές χώρες και την Ολλανδία.
- Την άρνηση, κυρίως στην εμπειρία της Τεργέστης, κάθε ψυχοθεραπευτικής τεχνικής ως «ιδεολογικά προκατασκευασμένης θεωρίας» που νοθεύει τη διαλεκτική της μοναδικότητας κάθε υπηρεσίας

και του ατόμου (π.χ. η συγκρουσιακή σχέση με τη ψυχαναλυτική θεωρία και πρακτική).

- Τέλος, τις περιορισμένες αναφορές κριτικής στην παραδοσιακή ψυχιατρική σχετικά με παιδιά και εφήβους, καθώς και σημαντικές δυσκολίες στο συνεχές της φροντίδας μεταξύ του ηλικιακού φάσματος του πληθυσμού».[25]

Όπως γίνεται αντιληπτό, η ψυχιατρική μεταρρύθμιση στην Ιταλία απάντησε σε πάρα πολλά ερωτήματα και έθεσε άλλα τόσα, όπως κάθε διεργασία που απαντά και απαντάται σε ζητήματα κοινωνικά και πολιτικά. Η έντονη κοινωνική διαβούλευση και αποδοχή, τόσο του προσώπου του Franco Basaglia, όσο και του πειράματός του, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτέλεσε την ειδοποιό διαφορά της περίπτωσης της Ιταλίας, αποδεικνύοντας πως κάθε κίνημα που σέβεται τον εαυτό του και ευελπιστεί να δικαιωθεί, θα πρέπει να γυρίζει και να συναντάται στον τόπο που γεννήθηκε, την κοινωνική του μήτρα. Η ψυχιατρική εξουσία, όπως και κάθε άλλη, βρίσκει πεδίο αναπαραγωγής και δράσης όταν ασκείται εκτός κοινωνικού ιστού, εκτός κοινωνικού ελέγχου. Όπως ο Basaglia αφιέρωσε όλο του το έργο στο να ξαναθεσμίσει ως κομμάτια της κοινωνίας τούς εξορισμένους ασθενείς, έτσι και τα κινήματα θα πρέπει να αφιερώσουν το έργο τους στο να καταστήσουν το κοινωνικό σώμα κυρίαρχο επί των λειτουργιών του, αποτρέποντας την ύπαρξη διαχωρισμών ή Υποκειμένων που κατέχουν τη γνώση και ως εκ τούτου αποτρέποντας την ύπαρξη ζωών φονεύσιμων.

25 Ό.π., σσ. 93-102.

Βιβλιογραφια

Crossley, N. *Contesting Psychiatry, Social movements in mental health*, London: Routledge, 2006.

Laing Ronald, D. “What is Schizophrenia?” στο *New Left Review*, τεύχος 28, London: New Left Review, 1964, σσ. 63-69.

Tarabochia, A. S. *Psychiatry, Subjectivity, Community. Franco Basaglia and Biopolitics.*, Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2013.

Λέκκα, Β. *Ιστορία και Θεωρία της Ψυχιατρικής*, Αθήνα: futura, 2012.

Στυλιανίδης, Στ. *Σύγχρονα θέματα κοινωνικής και κοινοτικής ψυχιατρικής*, Αθήνα: Τόπος, 2014.

New Symptoms

Maria - Athanasia Bitsara

Department of Philosophy and History of Science, University of Athens

Abstract: In this essay I will attempt to outline what in Lacan's work is referred to as *New Symptoms*. The question concerning the cause of pain and happiness in regards to the human condition is a crucial one, multiply asked throughout history.

Psychoanalysis is par excellence the theoretical field which reflected upon this matter and provided us with its own unique answer. Since the Freudian discovery of the unconscious, the human subject found itself in a quite awkward position. The conception of the psychic symptom, which led to the birth of the clinic, led to a dethronisation of the human subject in reference to its absolute control over the natural and social dimension, a view widely established during modernity. This way, psychoanalysis smoothed the way for integrating psychopathology in a daily manner. The so-called symptom, psychoanalysis' cornerstone, became a commonplace, leading to a shift of the classic dichotomy of the normal versus the pathological.

More specifically, Freud's later work offered a fresh perspective, which aimed at the study and evaluation of the social bond through a psychoanalytical lens. In books such as *Totem and Taboo, Civilization and its Discontents* and *Beyond the Pleasure Principle*, Freud attempts to answer the ancient inquiry we posed in the beginning "What makes people unhappy?". Freud noticed that even though society has achieved great technological and scientific upheaval, life still seemed filled with pain and misery. During his attempt to answer this question, he encountered multiple socio-anthropological challenges, which led his studies beyond the couch.

Many years later, French psychoanalyst Jacques Lacan, will famously "return to Freud" in order to reiterate the initial inquiry of why civilization is a great source of discontent and psychic symptoms. In the aftermath of the events of May 1968 in France, Lacan will write in regards to the social bond, as such that is constructed beyond the Oedipal complex. He will develop his own clinique and leave behind an abundance of seminars and texts, concerning the matter. Drawing from Lacan's later work we will outline the emergence of new symptoms that do not fall under the classic clinical categories of neurosis, psychosis and perversion. Lacan's later seminars provide us with five Discourses, in the form of the matheme, as to understand new symptoms in relation to the social bond.

Νέα Συμπτώματα

Μαρία - Αθανασία Μπιτσαρά

Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Περίληψη: Στην παρούσα εργασία θα επιχειρηθεί μια σκιαγράφηση αυτών που στα ύστερα γραπτά του Lacan καλούνται *Νέα Συμπτώματα*. Το ερώτημα σχετικά με το τι προκαλεί τον πόνο και την ευτυχία στους ανθρώπους είναι ένα κρίσιμο ερώτημα που έχει τεθεί πολλάκις στην ανθρώπινη ιστορία. Η ψυχανάλυση, ο κατεξοχήν κλάδος που διερωτήθηκε σχετικά με την οδύνη των ανθρώπων, έδωσε τη δική της πρωτότυπη απάντηση. Εκκινώντας από την φροϋδική ανακάλυψη του ασυνειδήτου, το υποκείμενο βρέθηκε σε μια αμήχανη θέση. Η κρίσιμη ανακάλυψη του ψυχικού συμπτώματος, η οποία οδήγησε στη γένεση της κλινικής, εκθρόνισε το υποκείμενο από τη θέση του απόλυτου ελέγχου επί του κόσμου. Θέση που είχε νομιμοποιηθεί κατά τη νεωτερικότητα. Έτσι, η ψυχανάλυση άνοιξε το δρόμο για την ένταξη της ψυχοπαθολογίας μέσα στην καθημερινή μας ζωή και το σύμπτωμα, ο ακρογωνιαίος λίθος της ψυχανάλυσης, έγινε κοινοτοπία, πράγμα που συνέβαλλε στη μετατόπιση της γραμμής μεταξύ παθολογικού και κανονικού.

Ειδικότερα, τα ύστερα γραπτά του Freud μας παρείχαν μια νέα ματιά, η οποία στόχευε στη μελέτη και κατανόηση του κοινωνικού δεσμού μέσω του ψυχαναλυτικού βλέμματος. Σε κείμενα όπως το *Τοτέμ και Ταμπού,* η *Δυσφορία μες στον Πολιτισμό, Πέραν της Αρχής της Ηδονής*, ο Freud προσπαθεί να απαντήσει στο πανάρχαιο ερώτημα που θέσαμε στην αρχή: «τι κάνει τους ανθρώπους να δυστυχούν;». Παρά την τεχνολογική και επιστημονική εξέλιξη, παρατηρούσε ο Freud ότι η ζωή των ανθρώπων έμοιαζε ακόμα οδυνηρή. Απάντησε αυτό το ερώτημα, πολλαπλά, οδηγώντας την ψυχαναλυτική θεωρία πέραν του ντιβανιού, σε ύδατα ανθρωπολογικά και κοινωνιολογικά. Πολλά χρόνια αργότερα, ο Γάλλος ψυχαναλυτής Jacques Lacan θα "επιστρέψει στον Freud" και θα ασχοληθεί και με το ερώτημα αυτό, προσπαθώντας εκ νέου να απαντήσει στο γιατί ο πολιτισμός μας είναι πηγή συμπτωμάτων.

Στον απόηχο του Γαλλικού Μάη, ο Lacan θα μιλήσει για τον κοινωνικό δεσμό, ως τέτοιο που συγκροτείται "πέραν του Οιδίποδα". Θα αναπτύξει τη δική του κλινική και θα αφήσει πίσω του μια πληθώρα κειμένων, άξιων για μελέτη για οποιονδήποτε ενδιαφέρεται να αφουγκραστεί αυτά τα ερωτήματα. Αντλώντας από τα παραπάνω, θα σκιαγραφήσουμε το αρχικό ερώτημα το οποίο αφορά την ανάδυση νέων συμπτωμάτων που εκπίπτουν των κλασικών κατηγοριών: νεύρωση, ψύχωση, διαστροφή. Το ύστερο λακανικό έργο μάς παρέχει μια πρωτότυπη τυποποίηση πέντε Λόγων (discourses), προκειμένου να συνδέσουμε τα νέα αυτά συμπτώματα με το σύγχρονο κοινωνικό δεσμό. Είναι κατανοητό ότι μια θεωρία, η οποία αξιώνει για τον εαυτό της μια περατότητα και μια "κλειστότητα" όσον αφορά αυτά που καλείται να απαντήσει, είναι καταδικασμένη να εμπλακεί σε μια αυτοαναφορικότητα, παρά σε μια διαλεκτική όσον αφορά τα ενδεχόμενα "τυφλά" της σημεία. Έτσι, η εργασία φιλοδοξεί περισσότερο να ανοίξει ένα γόνιμο διάλογο προβληματισμού, παρά να δώσει οριστικές απαντήσεις στα ερωτήματα που θέτει.

Στον Γ.Ε., για την έμπνευση.

Ο κοινωνικός δεσμός: τέσσερις συν ένας Λόγοι

Στο βιβλίο του *Δυσφορία στον Πολιτισμό*, ο Freud κάνει μια απόπειρα αναζήτησης της σχέσης του υποκειμένου και του κοινωνικού δεσμού. Προκειμένου να αναχθεί από το ατομικό στο κοινωνικό, ο Freud κάνει μια αναλογία μεταξύ συλλογικού και ατομικού Υπερεγώ. Ο πολιτισμός πρέπει να πασχίσει για να θέσει όρια στις επιθετικές ενορμήσεις των ανθρώπων, για να αναχαιτίσει μέσω αντιδραστικών σχηματισμών τις εξωτερικεύσεις του. Έτσι εξηγείται η χρήση μεθόδων που ωθούν τους ανθρώπους σε ταυτίσεις και στοχοανεσταλμένες σχέσεις αγάπης, έτσι ο περιορισμός της σεξουαλικής ζωής και έτσι η ιδανική εντολή να αγαπάς τον πλησίον ως σεαυτόν, που, όντως, εξηγείται από το γεγονός ότι τίποτε άλλο δεν αντιβαίνει τόσο πολύ στην αρχέγονη ανθρώπινη φύση.[1] Ο άνθρωπος, ισχυρίζεται ο Freud, γίνεται νευρωτικός με την είσοδο στον πολιτισμό. Αυτό που εννοούσε, στην πραγματικότητα, αφορούσε την επιταγή του πολιτισμού προς το Υποκείμενο να παραιτηθεί από ένα ενορμητικό στοιχείο της απόλαυσής του, να πειθαρχήσει δηλαδή στην άμεση ικανοποίηση της ενόρμησης. Αυτό, κατά τον Freud, επιτυγχανόταν μέσω μετουσίωσης, για παράδειγμα στη τέχνη, ή μέσω της εργασίας ή ακόμα και της εκπαίδευσης.

Η κοινωνία που περιέγραφε ο Freud ήταν μια κοινωνία νευρωτικών με πολύ συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Το σύμπτωμα θεματοποιήθηκε στις παρυφές του φυσιολογικού και του παθολογικού, καθώς αποτελούσε ένα μέσο συμβιβαστικής επίλυσης ψυχικών απωθήσεων, οι οποίες προκαλούνται στη βάση της εισόδου μας στον πολιτισμό. Το όνειρο, η παραλεξία, η παραπραξία και το ευφυολόγημα συνιστούν μια έκφραση της ασυνείδητης απωθημένης νευρωσικής επιθυμίας. Με έναν ορισμένο, δηλαδή, τρόπο, το σύμπτωμα, μαζί με τα υπόλοιπα μορφώματα του ασυνειδήτου, συνιστούν για το υποκείμενο έναν τρόπο εκπλήρωσης μιας ικανοποίησης, ο οποίος υπακούει στην Αρχή της Ηδονής. Στο ύστερο έργο του αναπτύσσει μια αρχή που είναι πέραν της αρχής της ηδονής και με τη βοήθεια αυτής, στοιχειοθετεί το σύμπτωμα ως μια διαδικασία η οποία παρέχει ταυτόχρονα οδύνη και ευχαρίστηση στο Υποκείμενο.

Η λακανική επιστροφή στον Freud στοιχειοθετήθηκε μέσω της τριαδικής τοπολογίας (Πραγματικό, Συμβολικό, Φαντασιακό), μέσω της οποίας ο Lacan αφηγήθηκε την Οιδιπόδεια προβληματική. Όπως ο Freud, τοποθέτησε τη νεύρωση σαν τρόπο άρθρωσης ενός αιτήματος, το οποίο χαρακτηρίζει την κατεύθυνση της επιθυμίας του υποκειμένου. Στο πρώτο και δεύτερο μέρος του λακανικού corpus[2], ο Γάλλος ψυχαναλυτής δίνει έμφαση στο Συμβολικό, μετατόπιση την οποία βλέπουμε από το 17ο Σεμινάριο και μετά.

---

1 Freud (2013): σ. 78.

2 Πρόκειται για ένα εύρος κειμένων που εκτείνεται από το 2ο έως και το 17ο Σεμινάριο.

Ο Lacan διέβλεψε στην εποχή του μια αντιφατική τάση, την οποία μπορούμε να παρατηρήσουμε στο σύγχρονο κοινωνικό δεσμό. Αυτή αφορούσε την ανάδυση υποκειμένων, των οποίων το σύμπτωμα δεν αρθρωνόταν μέσα από τις κλασικές κατηγορίες της ψυχαναλυτικής κλινικής: υστερία, ιδεοψυχαναγκασμός, φοβία, ψύχωση και διαστροφή. Μια πιθανή αιτιολογία αφορά το γεγονός ότι αφενός ο σύγχρονος πολιτισμός επιβάλλει την παραίτηση από τα ενορμητικά αντικείμενα (α)[3], αφετέρου «το άτομο βαδίζει με στόχο την άμεση ικανοποίηση της ενόρμησης, χωρίς να θέλει να πληρώσει το τίμημα για την επιθυμία του».[4] Προκειμένου να κατανοήσει τη νέα συμπτωματολογία της κλινικής, ο Lacan στοιχειοθέτησε τέσσερις Λόγους (discourses), προκειμένου να αναδείξει ότι πλέον η κλινική πρέπει να προσανατολιστεί πέραν της Οιδιπόδειας σύλληψης.

Οι Λόγοι τυποποιούνται στη μορφή μαθημίου (mathéme) και ορίζονται ως: λόγος του κυρίου, λόγος του πανεπιστημίου, υστερικός λόγος και αναλυτικός λόγος. Η αρχιτεκτονική τους διέπεται από μια συνδυαστική τεσσάρων όρων κατανεμημένων σε τέσσερις θέσεις, σύμφωνα με έναν κανόνα περιστροφικής μετάθεσης κατά ένα τεταρτημόριο, αποκλείοντας τις αντιμεταθέσεις. Υπό αυτούς τους περιορισμούς, οι 24 δυνατοί συνδυασμοί περιορίζονται σε τέσσερις.[5]Οι θέσεις καταλαμβάνονται από τις εξής μεταβλητές: S1 (το κύριο σημαίνον), S2 (le savoir, η γνώση), a (objet petit a), $ (το διαγραμμένο υποκείμενο). Η κάθε θέση αποτελεί και μια διαφορετική εννοιολογική συνισταμένη. Αυτές είναι: ο φορέας ή δρων (το κύριο σημαίνον ή αυτός που εκφέρει το Λόγο), ο Άλλος (εκεί όπου απευθύνεται ο Λόγος), η παραγωγή (αυτό που προκύπτει από τον Λόγο) και η Αλήθεια (αυτό που πραγματικά αρθρώνει ο Λόγος). Θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε τους τέσσερις Λόγους συνοπτικά, προκειμένου να συλλάβουμε τη λακανική αντίληψη για το κοινωνικό δεσμό, εκκινώντας από το λόγο του κυρίου, καθώς ο Lacan «εκεί εντοπίζει την αρχαιότερη μήτρα αποκρυστάλλωσης του κοινωνικού δεσμού (lien social)».[6] Ο λόγος του κυρίου συμβολίζεται ως εξής:

$$\frac{s1}{\$} \rightarrow \frac{s2}{a}$$

3 Το ενορμητικό αντικείμενο α ή αλλιώς objét petit à εισάγεται από νωρίς στη λακανική θεωρία, αλλά αναπτύσσεται περισσότερο στα ύστερα έργα του Lacan. Η θεωρία του μικρού αντικειμένου α είναι σύνθετη και δεν δύναται να αναλυθεί εκτενώς στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Θα αρκεστούμε στην οριοθέτησή του ως το ενορμητικό στοιχείο που δημιουργείται ως υπόλειμμα με την είσοδο στο Συμβολικό.

4 Περτέση (2006): σ. 112.

5 Lacan (2014).

6 Αυτ., σελ. 11.

Ο λόγος του κυρίου βασίζεται την εγελιανή διαλεκτική Κυρίου – Δούλου. Ο κύριος (S1) απευθύνεται στο δούλο (S2), θέτοντάς τον στην υπηρεσία του. Η παραγωγή αυτής της διαδικασίας είναι το μικρό αντικείμενο α. Το αντικείμενο μικρό α συμβολίζει την υπεραξία που καρπώνεται ο Κύριος από την εργασία του Δούλου. Η αλήθεια του διαγραμμένου υποκειμένου στη κάτω αριστερή θέση, συμβολίζει την πραγματικότητα της σχέσης Κυρίου – Δούλου. Ο Κύριος, σύμφωνα με το περίφημο χωρίο, μην έχοντας κατακτήσει τη τεχνογνωσία που έχει κατακτήσει ο Δούλος από την εργασία του, δεν έχει έρθει σε επαφή με τη γνώση της έλλειψής του. Ο Lacan αναδιατυπώνει: ο Κύριος έχει έρθει σε επαφή με την έλλειψή του, αλλά την απωθεί και καθηλώνεται σε μια φαντασίωση πληρότητας. Θεωρεί ότι το προϊόν του Δούλου τού ανήκει: «Ο κύριος επιτρέπει στον Άλλο (τον υπηρέτη), να είναι φορέας αυτής της γνώσης, που ο ίδιος απεχθάνεται και της οποίας τις συνέπειες θέλει να συγκαλύψει, επειδή "δεν θέλει να την ξέρει". Ως συμβολικά ευνουχισμένος, εμφανίζεται ως εκείνος που θυσιάστηκε (γνώρισε νικηφόρα τη βία, το πρόσωπο του θανάτου) και "πλήρωσε" για τους άλλους, που δεν είχαν αυτήν την εμπειρία. Έτσι, θεμελιώνει την τάξη, την ενότητα και την ειρήνη στην παραδοσιακή κοινότητα μέσω του χαρίσματός του και γι' αυτό γίνεται αντικείμενο της λατρείας των άλλων. Ο κύριος δεν κατέχει μια πραγματική δύναμη, αλλά μια τυπική (θεσμική) εξουσία επάνω στον Άλλο, μέσω της εκμετάλλευσης και της αλλοτρίωσής του, στον οποίον επιβάλλει να εργάζεται γι' αυτόν. Στο βαθμό που λειτουργεί ως φετίχ και αντικείμενο του θαυμασμού, εξαναγκάζει, στην παραδοσιακή κλειστή κοινότητα, τον Άλλο να παράγει μερικώς ένα έργον μετουσίωσης. Έτσι, συνεισφέρει μερικώς στο έργον πολιτισμού. Εδώ διαφαίνεται ο διφορούμενος χαρακτήρας κάθε Λόγου».[7] Από τη σκοπιά του Δούλου, ο Κύριος μοιάζει, όπως και στο εγελιανό χωρίο - όπως το αναπτύσσει ο A. Kojéve - να κατέχει τη δυνατότητα αναγνώρισης, δηλαδή τη φαλλικότητα σε λακανική ορολογία και επιθυμεί να τον φονεύσει. Γνωρίζει, όμως, μέσω της ίδιας του της επαφής με την εργασία - τη μάχη για τη ζωή και το θάνατο - την αδυνατότητα της πληρότητας της φαλλικότητας. Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας, το μικρό αντικείμενο α, που τίθεται εκτός σημαίνουσας αλυσίδας, απαιτείται αέναα από τον Κύριο και η αλήθεια του παραμένει η αλήθεια ενός υποκειμένου διχασμένου ανάμεσα στα σημαίνοντα και σε μια έλλειψη που του διαφεύγει.

Με μια στροφή προς τα δεξιά στο βασικό σχήμα του Λόγου του Κυρίου, προκύπτει ο Λόγος της Υστερικής. Τυποποιείται ως εξής:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

7 Λίποβατς (2005): σ. 33.

Ο Λόγος της Υστερικής προκύπτει ως αντίδραση στο Λόγο του Κυρίου. Όπως μας πληροφορεί και η λακανική κλινική για την υστερία και την έναρξη μιας ανάλυσης μέσω της υστερικοποίησης του υποκειμένου, το υποκείμενο, διχασμένο στα σημαίνοντα του Άλλου, εγκαλεί το κύριο σημαίνον να το προσδιορίσει, να αποδώσει νόημα στην απόλαυσή του, προϋποθέτοντας ότι κατέχει μια γνώση που για το ίδιο είναι απρόσιτη: «Η υστερική ζητά από τον κύριο να αναγνωρίσει εκείνο που αυτή θέλει. Ο κύριος θα παραγάγει σημαίνοντα (S2), αυτά όμως θα αποτυγχάνουν πάντοτε να ορίσουν «τι θέλει η γυναίκα» (que veut la femme). Η γυναικεία απόλαυση παραμένει έτσι ασύλληπτη για (από) τη γλώσσα: γι' αυτό η αλήθεια της υστερικής είναι το αντικείμενο α, το ανεπανόρθωτα χαμένο αντικείμενο».[8]

Με μια ακόμη δεξιόστροφη κίνηση προκύπτει ο Λόγος του αναλυτή. Η ουσία του Λόγου του αναλυτή είναι ότι γίνεται αίτιο επιθυμίας - μέσω της μεταβιβαστικής σχέσης - για τον αναλυόμενο. Η σχέση αυτή φέρνει σε επαφή τον αναλυόμενο με τα κύρια σημαίνοντα που τον έχουν καθορίσει (S1) και αυτά παράγει μέσω της ομιλίας του στην ανάλυση. Η αλήθεια (S2) ανήκει στον αναλυτή, η οποία εάν γίνει γνωστή, μετατρέπει το Λόγο του αναλυτή στο Λόγο του Πανεπιστημίου.

Ο Λόγος του Πανεπιστημίου έχει τη θέση αυτού που εγκαλεί τη γνώση (S2). Η έγκληση απευθύνεται σε άτομα χωρίς καμία ουσιαστική ιδιότητα και γι' αυτό συμβολίζονται με το μικρό αντικείμενο α. Η αυθεντία του Λόγου του Πανεπιστημίου, συμβολίζεται από τον Lacan διττά στο πρότυπο αυτού του Λόγου. Αφενός, το S2, η γνώση, τίθεται στη θέση του δρώντος και αφετέρου η «κρυμμένη» αλήθεια, στην κάτω αριστερή θέση, είναι το κύριο σημαίνον S1. Ο Λόγος του Πανεπιστημίου «υποχρεώνει τον Άλλο να αισθανθεί ως υποκείμενο την έλλειψή του. Το ίδιο ισχύει και για τον δρώντα, που δεν είναι τίποτ' άλλο από συσσωρευμένη γνώση (και ιδιοκτησία, αυθεντία) S2. Η ιδιαιτερότητα αυτού του Λόγου έγκειται στο ότι εδώ το απωθημένο σημαίνον S1 λειτουργεί και ως πρότυπο ταύτισης. Έτσι, δημιουργείται φαινομενικά η εντύπωση ότι τα πανεπιστήμια είναι οι φύλακες της γνώσης των «μεγάλων συγγραφέων» και γι' αυτό οι τελευταίοι γίνονται το σημείο αναφοράς της «αληθούς γνώσης». Όμως, αυτός ο Λόγος απαγορεύει την επιπλέον μετουσίωση που ανήκει αποκλειστικά στις αυθεντίες. Έτσι, αυτός ο Λόγος δεν αφήνει ούτε τον δρώντα ούτε τον Άλλο να έχει πρωτογενή πρόσβαση στη μετουσίωση και αυτό συσχετίζεται με τη μερική αποτυχία κάθε παιδαγωγικής και μαθησιακής μεθόδου, εφόσον το ιδεώδες είναι ανέφικτο. Η αποτυχία και η ανημπόρια αυτή εκδηλώνεται ως έλλειψη, ως το βάραθρο στο οποίο χάνεται το υποκείμενο, όταν πιστεύει ότι οφείλει να υπο-θέτει έναν δημιουργό, αυτουργό της γνώσης. Ο δρων εδώ υποχρεώνει τον Άλλο να κάνει την εμπειρία της "έλλειψής" του, γιατί η μετουσιωμένη γνώση (το γραπτό κείμενο), που έχει ιδιοποιηθεί ο δρων, είναι αδύνατον να μεταδοθεί στον Άλλο. Αυτός που θέλει να μάθει, πρέπει ο ίδιος να μάθει να εργάζεται με τα κείμενα για να μάθει. Η αλήθεια αυτού του Λόγου είναι το απωθημένο σημαίνον S1 του Νόμου, που λειτουργεί ως ένα τυραννικό υπερ-εγώ και παράγει μίσος. Ο καθένας μισεί τον Άλλον εδώ, γιατί τον υπο-

8 Sánchez Estop (2010): σ. 8.

ψιάζεται ότι "δεν ξέρει αρκετά". Ωστόσο, οι θεσμοί της γνώσης, που μεταφέρουν μια ήδη συγκροτημένη γνώση (ως "έργον", ως το "γράμμα"), δεν αποκλείουν μια κριτική σκέψη, και αντιτίθενται στο Λόγο του κυρίου, του άμεσου κυρίαρχου».[9] Ο λόγος του Πανεπιστημίου συμβολίζεται ως εξής:

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Ο πέμπτος Λόγος: ο Λόγος του καπιταλιστή

Ο Lacan αναπτύσσει έναν πέμπτο Λόγο, στον οποίο αποδίδει άμεσο συσχετισμό με την ανάδυση των νέων συμπτωμάτων. Αυτός είναι ο Λόγος του Καπιταλιστή. Αν ο Hegel αναδείκνυε στη διαλεκτική Κυρίου - Δούλου τη θετική όψη της εργασίας, μέσω της οποίας παράγεται ο πολιτισμός και αποτελεί πηγή δημιουργικότητας για το δούλο, ο Marx μπόρεσε να δει μέσω της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας ότι η αξία του προϊόντος που παράγεται, κάθε άλλο παρά ισότιμη είναι με αυτό που επιστρέφεται στο δούλο.

Ο Λόγος του Καπιταλιστή σηματοδοτεί μια αντιστροφή σε σχέση με την εποχή του Freud, όπου ο πολιτισμός επιτάσσει να απολέσει για πάντα ένα τμήμα της απόλαυσής του. Στο σχήμα του Lacan μπορούμε να διαβάσουμε τη σύγχρονη επιταγή «Απόλαυσε!». Αυτή η επιταγή συνιστά μια μετατόπιση από την απαγόρευση του Πατέρα, σε μία προτροπή προς αναζήτηση όλο και περισσότερο εντασιακών μορφών απόλαυσης. Σχηματικά, έχουμε μια επιστροφή στο Μητρικό Άλλο, όπου το Όνομα - του - Πατρός διακλείεται. Η ψυχική περίοδος του Μητρικού Άλλου παραπέμπει σε μια τοπολογική σύνθεση Πραγματικού - Φαντασιακού, όπου δεν έχει τελεστεί η συμβολοποιητική διαδικασία δια μέσου της Πατρικής Μεταφοράς. Στη σύγχρονη εποχή, διαβλέπει ο Lacan την κατάρρευση των κύριων σημαινόντων (S1), όπως για παράδειγμα της Θρησκείας, της έννοιας του Θεού, ολόκληρων δομών σημαινόντων, όπως αρθρώνονται μέσω της πατριαρχικής οικογένειας, αλλά και των μεγάλων αφηγήσεων που σημάδεψαν τη νεωτερικότητα. Το υποκείμενο ($) υπό την αιγίδα της απόλαυσης του Μητρικού Άλλου, καλείται να καταναλώσει εμπορεύματα (S2). Αυτό δεν έχει το αποτέλεσμα της πλήρωσης που προσδοκά το υποκείμενο (α) και έτσι ο κύκλος κατανάλωσης επανεκκινείται. Στη θέση της «κρυμμένης αλήθειας» βρίσκεται η κατηγορική προσταγή (S1) που αρθρώνεται ως παρότρυνση για συνεχόμενη απόλαυση. Ο τύπος που στοιχειοθετεί ο Lacan είναι ο εξής:

9 Λίποβατς (2005): σ. 34.

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Στη λακανική προβληματική βρίσκουμε συγγένειες με την αντίστοιχη φουκωϊκή. Η σταδιακή υπονόμευση των κύριων σημαινόντων (S1) αντιστοιχεί στην φουκωϊκή κριτική των θεωριών που τοποθετούν την εξουσία μονοσήμαντα σε κάθετη διάσταση, συγκεντροποιημένη και συμπυκνωμένη σε ένα μακροεπίπεδο. Παραδείγματος χάριν κράτος, το Κόμμα, Νόμος, Θεός, κ.ο.κ. Ο κοινωνικός δεσμός, πλέον, δεν υπόκειται σε μια κατηγορική προσταγή απαγόρευσης και εγγράφεται μέσω τεχνολογιών διακυβέρνησης πάνω στο Πραγματικό του σώματος (βιοπολιτική). Οι θεωρίες που ανέπτυσσαν την προβληματική του κοινωνικού δεσμού στη βάση κυρίων σημαινόντων, αντιστοιχούν σε μια εποχή που πλέον έχει παρέλθει, μια εποχή που ανήκει στο Λόγο του Κυρίου.

Τα νέα συμπτώματα τα οποία παρατηρούμε στο σύγχρονο κοινωνικό δεσμό, συσχετίζονται άμεσα με τη συνθήκη της συνεχόμενης, αέναης απόλαυσης που αναφέραμε παραπάνω και ανήκουν στο σύμπαν του Λόγου του Καπιταλιστή:
«Γνωρίζουμε ότι η επιθυμία δεν είναι ταυτόσημη με την ενόρμηση, ενέχει όμως και έναν ενορμητικό χαρακτήρα, ο οποίος αν δεν αναγνωριστεί και κατ' επέκταση δεν επεξεργαστεί, εμφανίζεται υπό μορφή υπερ-απόλαυσης (plus de jouir)».[10] Παραδείγματα αυτών των νέων συμπτωμάτων αφθονούν.

Χαρακτηριστικό νέο κοινωνικό σύμπτωμα αποτελούν οι καταναλωτικές τάσεις με στοιχεία ψυχαναγκασμού. Το υποκείμενο αγοράζει συνεχόμενα όλο και νεότερα μοντέλα διαφόρων τεχνουργημάτων, χωρίς ποτέ το εμπόρευμα να καταφέρει να εκπληρώσει την υπόσχεση μιας κατάστασης πλήρους απόλαυσης (jouissance). Αντίστοιχο παράδειγμα αποτελεί η αβίαστη συμμετοχή σε καταστάσεις πλήρους έκθεσης των προσωπικών στοιχείων της ζωής του υποκειμένου, μέσω ναρκισσιστικών αναδιπλώσεων, στο πλαίσιο της επικράτησης μιας «ψηφιακής ζωής», στα social media ή επαρκώς σκηνοθετημένων talent shows. Τα πεδία αυτά δομούνται στη βάση του εικονο-φαντασιακού και οδηγούν στην κατασκευή προφίλ, στα οποία το υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να κατασκευάσει μια ιδεατή εικόνα του εαυτού του, ενισχύοντας περαιτέρω τάσεις ναρκισσισμού και επιθετικότητας ανάμεσα σε μικρούς άλλους (α). Η συνεχής προσπάθεια του υποκειμένου να ανταποκριθεί στην προσταγή της απόλαυσης ευθύνεται ακόμα για την αυξανόμενη συχνότητα φαινομένων αγχωδών διαταραχών και κατάθλιψης. Η αδυναμία της απόλαυσης ταυτίζεται με την αποτυχία και το υποκείμενο συχνά στρέφεται σε πρόσκαιρες θεραπείες, είτε μέσω αγχολυτικών, είτε θεραπειών που υπόσχονται μια προσωπική, εξατομικευμένη γαλήνη.

10 Περτέση (2006): σ. 112.

Στη γενικότερη υποχώρηση του Συμβολικού, όπως αυτή εκφράζεται με την υποβάθμιση των κυρίων σημαινόντων, το υποκείμενο απορρίπτει πλέον τη δόμηση της ταυτότητάς του στη βάση μεγάλων αφηγήσεων. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο σύγχρονος κοινωνικός δεσμός να διέπεται από έντονα στοιχεία κυνισμού. Τέτοιου είδους υποκείμενα δρουν στη βάση του ατομικού τους συμφέροντος, έχοντας απολέσει την πίστη στην αποτελεσματικότητα ή την αλήθεια μεγάλων ιδεολογιών. Από τη στιγμή που στο χώρο του κοινωνικού εκλείπει ο Μεγάλος Άλλος, ως ρυθμιστικός παράγοντας της υποκειμενικής ταυτότητας, η ταυτότητα του υποκειμένου γίνεται ασταθής. Έτσι, απορρέει ένας ραγδαίος πολλαπλασιασμός ταυτοτήτων στη βάση της σεξουαλικής απόλαυσης και του σεξουαλικού προσανατολισμού: «Ποιο είναι το καθεστώς του φύλου και της διαφοράς των φύλων στον αρχόμενο 21ο αιώνα; Το λυκόφως της πατριαρχίας και των σεμνότυφων αγκυλώσεών της, η προϊούσα αποσύνθεση των ιστορικών κοινωνιών από την επέλαση της νεοφιλελεύθερης βαρβαρότητας, ο κατακερματισμός του συμβολικού σε ιδιώματα και εφήμερες νόρμες, στη σκιά της απερίσταλτης όσο και ακυβέρνητης εγχειρηματικότητας του λόγου της επιστήμης, δε θα μπορούσαν να μην έχουν σαρωτικές επιπτώσεις στη μορφολογία των ταυτοτήτων φύλου, υποβάλλοντας σε κρας τεστ τον πυρήνα της έμφυλης διαφοράς».[11] Τέλος, οι κοινωνικές διαμαρτυρίες παρουσιάζουν μια αντίφαση. Από τη μία μεριά, υπάρχουν πολιτικές κινητοποιήσεις, οι οποίες αρθρώνονται γύρω από την αναγνώριση των επιμέρους ταυτοτήτων, στο πλαίσιο ενός νομικού τύπου δικαιωματισμού. Στον αντίποδα παρατηρούμε διαρκώς αυξανόμενες τάσεις εμφάνισης κινημάτων, τα οποία δεν αρθρώνονται γύρω από ένα ορισμένο αίτημα προς τον Άλλον, αλλά εμπλέκονται σε μια καταστροφική βία, η οποία δεν μοιάζει να έχει ουσιαστικό αντίκρυσμα.

11 Βεργέτης σ. 5.

Επίλογος

Προσπαθήσαμε να δείξουμε μέσω της εργασίας αυτής το πώς αναδύονται νέες υποκειμενικότητες στον κοινωνικό ορίζοντα, με άξονα τη λακανική ψυχανάλυση. Είναι βέβαιο πως πρόκειται περί απόπειρας και όχι ολοκληρωμένης συζήτησης περί του θέματος, καθώς κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε την άμεση επαφή με την κλινική. Παρόλα αυτά, η εργασία αξιώνει να δώσει κάποια βασικά σημεία γύρω από τα οποία μπορεί ο/η μελλοντικός/ή αναγνώστης/τρια να κινηθεί, προκειμένου να αποκτήσει μια σφαιρικότερη αντίληψη όσον αφορά τις θεμελιακές αναλυτικές κατηγορίες της ψυχανάλυσης στο ατομικό και κοινωνικό επίπεδο.

Η φροϋδική ψυχανάλυση αποτέλεσε την πρώτη ουσιαστικά επεξεργασμένη θεωρία για τον ανθρώπινο ψυχισμό και συνεχίζει να αποτελεί ένα καίριο σημείο αποτίμησής του. Πλέον ο «φροϋδισμός» δεν λογίζεται μόνον εντός των ορίων που θέτουν τα γραπτά του Freud και έτσι οι περισσότερες ψυχοθεραπείες έχουν συχνά κοινή μεθοδολογική συγγένεια με την ψυχαναλυτική πρακτική.

Η λακανική ψυχανάλυση έδωσε με την πάροδο των χρόνων το δικό της στίγμα όσον αφορά την εξέλιξη τόσο της ίδιας της θεωρίας, όσο και τη σύνδεσή της με χειραφετητικά κινήματα. Ο Jacques Lacan, επανατοποθετώντας το ασυνείδητο εκεί που θεωρούσε ότι βρίσκεται, στη γλώσσα σαν δομή, θεώρησε ότι του έδωσε μια πραγματικά φροϋδική ταυτότητα. Μεθοδολογικά, η κίνηση αυτή του Lacan έφερε το βάρος της εκκοσμίκευσης του ασυνειδήτου, καθώς το προσέδενε με ένα στοιχείο δημόσιου, διϋποκειμενικού χαρακτήρα, τη γλώσσα.

Η χειραφετητική διάσταση της ψυχανάλυσης μπορεί να εντοπιστεί τόσο από την ίδια τη φροϋδική εννοιολόγηση του ασυνειδήτου, όσο και από τις λακανικές ρήσεις που αφορούν τη διάφυλη σχέση ή την κατάσταση του συμπτώματος στον κοινωνικό δεσμό, στο ύστερο έργο του. «Όλος ο κόσμος παραληρεί», διατείνεται ο Lacan. Δεν εννοεί, βέβαια, το προφανές· κάτι το οποίο θα ήταν ιδιαίτερα αντιφατικό όσον αφορά την ιδιοσυγκρασία του.

Εντοπίζει την προβληματική των νέων συμπτωμάτων πολύ νωρίς και επιχειρεί να αναδιαρθρώσει το σύστημά του προς αυτή την κατεύθυνση, κάτι που μας παρείχε με πολύτιμα εργαλεία ανάδυσης σύγχρονων κοινωνικών φαινομένων, πρωτόγνωρων για την ανθρωπότητα. Η διάλυση εγκαθιδρυμένων - άλλοτε - ορίων μεταξύ πραγματικής/ψηφιακής ζωής, η σταδιακή αποδιάρθρωση των πατριαρχικών δομών, η ανάδυση μιας ηθικής της κατανάλωσης και ο πολλαπλασιασμός των εξατομικευμένων απολαύσεων, αποτελούν τις νέες συνθήκες υπό τις οποίες διαμορφώνονται νέες μορφές συμπτωμάτων. Υπό την αιγίδα του Κεφαλαίου και των νόμων της αγοράς, ο εμπορευματικός παροξυσμός και η συνεχόμενη ανάδυση νέων τεχνοεπιστημονικών εφαρμογών, παρέχουν στα υποκείμενα την ψευδαίσθηση αναπλήρωσης μιας χαμένης απόλαυσης.

Στον δυτικό πολιτισμό, ο απαγορευτικός Νόμος του Πατέρα ήταν αυτό που συνέδεε το υποκείμενο με την απόλαυση, όπως εύστοχα είχε διαβλέψει ο Freud. Η νεωτερικότητα σφραγίστηκε από μια πληθώρα απαγορεύσεων των τρόπων απόλαυσης. Η ομοφυλοφιλία, οι προγαμιαίες σχέσεις, η δυνατότητα στην έκτρωση αποτελούν μονάχα μερικά παραδείγματα αυτών. Ο σύγχρονος κόσμος, ο κόσμος ύστερα της νεωτερικότητας, υπάγει το υποκείμενο σε μια τελείως διαφορετική σχέση με την απόλαυσή του, καθώς αίρει τα σημεία απαγόρευσής της εντελώς και την επανεισάγει μέσω της λογικής του σημαίνοντος. Στην ίδια γραμμή πλεύσης που χαράσσει ο Michel Foucault, όταν γράφει την *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, κινείται εμφανώς συγγενικά ο Lacan. Η απαγόρευση και ο στιγματισμός δεν αποτέλεσαν φραγμό στη σεξουαλικότητα, η οποία κατάφερε και άνοιξε δρόμους επικοινωνίας με το σώμα. Η σχέση των δύο στοχαστών είναι μια σχέση στην οποία αρκεστήκαμε να αναφερθούμε επιγραμματικά, καθότι είναι ευνόητο ότι κάτι τέτοιο θα απαιτούσε μια ξεχωριστή συγγραφική απόπειρα από την παρούσα.

Η σύγχρονη κοινωνικο-πολιτική συνθήκη απαιτεί να επανεξετάσουμε το λακανικό διάβημα των νέων συμπτωμάτων. Μας παρέχει μια ιδιαίτερη εννοιολογική αρχιτεκτονική, μέσω της οποίας μπορούμε να προσεγγίσουμε τον κοινωνικό δεσμό και να σχηματίσουμε νέα ερωτήματα και ευρετικές, προκειμένου να οδηγηθούμε σε, ενδεχομένως, σαφέστερα συμπεράσματα και απαντήσεις.

Βιβλιογραφία

Sánchez Estop, J. D. «Οι τέσσερις λόγοι - που είναι πέντε - του Jacques Lacan», μτφρ. ΛΜάνο-Χρηστίδη, στο *Θέσεις*, Τεύχος 111, 2010.

Freud, S. *Η δυσφορία μέσα στον Πολιτισμό*, μτφρ. Β.Πατσογιάννης. Αθήνα: Πλέθρον, 2013.

Lacan, J. *Σεμινάριο 17ο: Το αντίστροφο της Ψυχανάλυσης*, μτφρ. Ν. Περτέση, Ν. Κατσογιάννη, Φ. Σιατίστας, Μ. Φίλη, Δ. Βεργέτης. Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός Α.Ε, 2014.

Περτέση, Ν. «Το σύμπτωμα και η προβληματική των νέων συμπτωμάτων του πολιτισμού μας», στο *Ψυχανάλυση και Κοινωνικά συμπτώματα*. Αθήνα: Βιβλιόραμα 2006.

Βεργέτης, Δ. «Διαφοροποιήσεις της διαφοράς των φύλων τον 21ο αιώνα», στο *Αληtheια*, τεύχος 8.

Λίποβατς, Θ. «Οι τέσσερις Λόγοι στο Jacques Lacan», στο περιοδικό *Παιδαγωγικά Ρεύματα στο Αιγαίο*, τεύχος 1ο, 2005.

letters

Είναι θεμιτό να ακολουθούμε μία φεμινιστική μεθοδολογία στις επιστήμες και τη φιλοσοφία; - Β.Π

Η φεμινιστική παράδοση συνδιαλέγεται εδώ και δεκαετίες με τους χώρους της φιλοσοφίας και των επιστημών. Η σταδιακή εισχώρηση των φεμινιστικών Λόγων στην ακαδημαϊκή κοινότητα αντανακλάται σε κοινωνικά και πολιτικά αιτήματα που συνδέονταν άμεσα με διεκδικήσεις των φεμινιστικών κινημάτων της εκάστοτε περιόδου. Η χειραφετητική διάσταση αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του πολιτικού της θεωρητικής σκέψης του φεμινισμού, όπως φανερώνεται τόσο στο επίπεδο της κοινωνίας, όσο και σε αυτό της ακαδημίας. Τα κρίσιμα ερωτήματα που προκύπτουν από τις φεμινιστικές παραδόσεις δεν αφορούν μόνο στα ίδια τα υποκείμενα της έρευνας, αλλά και στα μεθοδολογικά εργαλεία τα οποία χρησιμοποιούνται. Η φεμινιστική σκέψη θέτει ερωτήματα, ασκεί κριτική, αμφισβητεί παραδοχές, προτείνει μεθοδολογίες και μετασχηματισμούς, δίνει ορατότητα σε αφανή ή καταπιεσμένα υποκείμενα και, επαναπροσδιορίζει έννοιες, ενώ ταυτόχρονα παρουσιάζει τεράστια ποικιλία στο εσωτερικό της.

Επιστημονικοί κλάδοι, οι οποίοι παραδοσιακά απέκλειαν ή εξακολουθούν να αποκλείουν θηλυκότητες (femininities) από τις πρακτικές τους, στάθηκαν η αιτία για τη λεγόμενη κριτική στον ανδροκεντρισμό στις επιστήμες. Η Helen Longino (1987) ασκώντας κριτική στις πρακτικές των επιστημών, αναρωτιέται κατά πόσο είναι εφικτό να υπάρξει μία φεμινιστική επιστήμη και εντοπίζει την απάντηση στη κοινωνική και πολιτική αλλαγή εν γένει. Η Sandra Harding (1986) επίσης θέτει ένα σχετικό ερώτημα, το οποίο παραμένει επίκαιρο μέχρι σήμερα: «Είναι δυνατό να χρησιμοποιήσουμε για χειραφετητικούς σκοπούς επιστήμες, οι οποίες είναι φανερά τόσο στενά συνδεδεμένες με δυτικά, αστικά, και ανδρικά πρότυπα;». Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και στο χώρο της φιλοσοφίας, η οποία γίνεται αντιληπτή ως «λόγος ανδροκρατικός και θεωρητικά ηγεμονικός, που συγκροτεί ένα πεδίο αποκλεισμού» και ο οποίος δέχεται επίσης κριτική ως κυρίαρχος *υπερ-λόγος* (Braidotti 2006).

Πέρα όμως από την κριτική διάσταση, η φεμινιστική θεωρία προτείνει καταφατικά πρακτικές και εργαλεία τα οποία χρησιμοποιούνται πλέον στο πλαίσιο διεπιστημονικών προσεγγίσεων, εκτός των τειχών των *σπουδών φύλου* (gender studies). Αυτό συμβαίνει για παράδειγμα με την περίφημη *διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου*, η οποία σήμερα είναι χρήσιμη σε μία σειρά από επιστημονικούς κλάδους (Oakley 1972). Ένα ακόμη παράδειγμα αποτελεί η *θεωρία της διαθεματικότητας* (intersectionality theory) (Crenshaw 1989), η οποία αποτελεί την «πιο σημαντική θεωρητική συνεισφορά που οι σπουδές φύλου, σε συνεργασία με άλλα σχετικά πεδία, έχουν κάνει ως τώρα» (McCall 2005) και ταυτόχρονα πρόκειται για ένα πολύτιμο εργαλείο για τις νομικές σπουδές, τη θεωρία ανθρωπίνων δικαιωμάτων, την κοινωνιολογία κοινωνικών κινημάτων κ.ά. Άλλες συγγραφείς, όπως η Elisabeth Lloyd, επιχειρούν να παραθέσουν επιχειρήματα

Should we adopt a feminist methodology in doing science and philosophy? - V.P

For decades, the feminist tradition has been in a discussion with philosophy and the sciences. Feminist discourse slowly infiltrated the academic community whose interests started aligning with the demands of feminist movements. The feminist project has an inextricably emancipatory dimension which is showcased both academically and socially. The questions that the feminist project addresses are not solely about the subjects that are involved in the relevant research program, but they also concern the very methodology according to which this program operates. Feminist thought is a very rich and complicated domain. It addresses new questions, it challenges presuppositions, it advances new methodologies, it is concerned with the visibility of oppressed individuals, and it aims at the revision of entrenched concepts.

One of the main reasons for the emergence of the, so-called, critique of the *male-centric account* of science was the fact that many scientific disciplines exclude femininities. Helen Longino (1987) advances that line of thought and wonders whether a distinctively feminist science could involve social and political change. Sandra Harding (1986) addresses a similar question: "Is it possible to use the sciences for emancipatory practices insofar as they seem essentially intertwined with western, bourgeois, and predominantly male, projects?". A similar worry is also raised concerning the discipline of philosophy which can be construed, as such, as a "male-centric and theoretically hegemonic and exclusionary" domain (Braidotti 2006).

Still, feminist theory has positive proposals. It proposes practices and tools which can be used in various interdisciplinary projects which are not, as such, purely a part of gender studies. For example, the distinction between biological and social gender is widely used in many scientific enterprises (Oakley 1972). Another example concerns the theory of intersectionality (Crenshaw 1989) which is used in the context of legal studies, the sociology of social and human rights movements, etc. In this sense, it is unsurprising that the notion of intersectionality is said to be "the most important theoretical contribution that women's studies, in conjunction with related fields, has made so far" (McCall 2005). Additionally, other authors, like Elisabeth Lloyd, put forward a line of arguments in favor of the integration of feminist methodological tools with mainstream science and philosophy. This could be done by modifying the relevant normative constraints that are at play in these disciplines: for example, promoting critical thinking, openness in research and strengthening the plurality of its relevant criteria (Lloyd 1997).

υπέρ της ενσωμάτωσης φεμινιστικών μεθοδολογικών εργαλείων στη συμβατική φιλοσοφία και επιστήμη, εντοπίζοντας μία σειρά από οφέλη, όπως ο πολλαπλασιασμός των κριτηρίων, η κριτική σκέψη, καθώς και η *ανοικτότητα* (openness) και η ανεκτικότητα (Lloyd 1997).

Σύμφωνα με τη Sandra Harding η σύγχρονη φιλοσοφία της επιστήμης διακρίνεται κυρίως σε τρεις κατευθύνσεις: τον φεμινιστικό εμπειρισμό (feminist empiricism), τη φεμινιστική σκοπιά (standpoint theory) και τον φεμινιστικό μεταμοντερνισμό (feminist postmodernism). Στο ιστορικής σημασίας έργο της «The Science Question in Feminism» χαρτογράφησε την ανερχόμενη τότε φεμινιστική τάση κριτικής στην επιστήμη, που στόχο είχε να προκαλέσει ένα «μετασχηματισμό στα ίδια τα θεμέλια της επιστήμης και της κουλτούρας» (Harding 1986). Παρά τις ετερόκλητες παραδοχές μεταξύ των φεμινιστικών ρευμάτων μπορούν όλες να προσφέρουν, ασκώντας κριτική, ή/και επαναπροσδιορίζοντας τους όρους των σχετικών συζητήσεων.

Εξαιτίας, λοιπόν, των διαφοροποιήσεων και των αντιθέσεων στο ίδιο το εσωτερικό της φεμινιστικής παράδοσης, θα ήταν δύσκολο να διατυπωθεί μία γενικευμένη άποψη γύρω από αυτήν. Η σχετική συζήτηση αποκτά βάθος, παρά τις δυσκολίες της, όταν πραγματοποιείται με όρους πέρα από αυτούς του βιολογικού δίπολου «άνδρες–γυναίκες» και όταν πλέον η φεμινιστική προσέγγιση παύει να γίνεται αντιληπτή ως απλά ενοχλητική, αλλά θεωρείται σημαντική και απαραίτητη ως πολιτική πράξη, τόσο για τις επιστήμες, όσο και για τη φιλοσοφία. Κατ' επέκταση, η φεμινιστική οπτική στοχεύει σε μία αντισεξιστική κριτική προσέγγιση όσον αφορά στους κλάδους που παράγουν γνώση ή διερωτώνται πάνω σε αυτή και με αυτόν τον τρόπο, ενώ υπενθυμίζει τη σύνδεση μεταξύ της βιωμένης εμπειρίας, της ταυτότητας των υποκειμένων και του προβλήματος της γνώσης και της επιστημονικής εγκυρότητας.

In this sense, Sandra Harding distinguishes between three feminist traditions: feminist empiricism, feminist standpoint theory, and feminist post-modernism. In her seminal work "The Science Question in Feminism" she developed a feminist critique of contemporary science whose primary aim was to "challenge the intellectual and social foundations of scientific thought" (Harding 1986). Even though there are substantial differences between these traditions, it is clear that they can make valuable contributions to contemporary thought (by criticizing, challenging presuppositions, etc.).

For these reasons it is difficult to provide a unifying link between different feminist traditions. It is particularly important to make sure that feminist theory is not merely seen as "annoying" but, instead, as an integral and important component of contemporary science and philosophy. Even though feminist thought is closely linked with political action it can still have a role in philosophy and the sciences. In essence, its main objective is an anti-sexist critique towards every knowledge-producing domain, while also reminding us of the link between experience, the identity of subjects, and the problem knowledge and scientific validity.

Louise Antony
Professor
Department of Philosophy, College of Humanities & Fine Arts
UMassAmherst

I don't believe that there is such a thing as "feminist methodology." Scholars and scientists with a feminist *perspective* have certainly made profound contributions to both science and to philosophy, in many cases by exposing male biases in the conduct and the content of these fields. In philosophy, scholars who bring a feminist perspective to their work will, in many cases, ask different research questions than nonfeminists, will pursue different goals, and will be more attentive to unchallenged but questionable background assumptions than researchers who fail to question the social status quo. (And what I say goes equally for those who bring any critical, progressive perspective their work – anti-racists, socialists, etc.) They will certainly challenge dogma that involves male bias – such as Aristotle's notorious claim that women's faculty of reason "lacks authority", or Kant's claim that women's understanding is merely "beautiful" rather than sublime, like men's. But I think feminist philosophers, in exposing and challenging and pursuing new questions, utilize the same philosophical methods that have always characterized the field. Where there are methodological debates in philosophy – such as whether philosophy is or ought to be constrained by empirical research, whether reliance on intuitions and thought experiments is legitimate, or whether phenomenological introspection can yield objective knowledge – you will find feminists on both sides. I just don't think that feminism entails anything about these issues.

Science has, for most of its history, ignored the interests of women, and indeed, the interests of people in all oppressed groups, frequently rights. One egregious example that is currently getting attention is the case of Dr. J. Marion Sims, who in the 19th century in the U.S. experimented in the surgical repair of fistulas on unanaesthetized enslaved black women. Feminist scientists, historians, sociologists and philosophers have brought to light many such outrages, and have designed and worked hard to implement reforms, including the extension of intellectual opportunity to women and to all neglected people. But I see this important work as addressing problems that stem from the way science is institutionalized in a world of rampant inequality, and not from the methodology of science itself. (The social sciences constitute an exception, since the

methodologies in these fields are more unsettled and contested than in the natural sciences.)

Many feminist philosophers disagree with me about all this. Some say, for example, that traditional philosophy is too individualistic, and that theories of mind, language and knowledge should be social. But I consider such claims to be substantive philosophical positions that have nothing inherently to do with feminism. I think it would be a terrible thing if it turned out that a critique of male privilege depended on the question how mental states ought to be individuated. I think that feminist values and doctrines are independent of such questions. In any case, I'm always happy to argue things out. That's what we do in philosophy.

Martyn Hammersley
Emeritus Professor
Faculty of Wellbeing, Education & Language Studies
The Open University

There are assumptions built into the question of whether feminist methodology should be adopted, and some of these raise problems.

A first one is: What is feminism? There are different varieties of this political ideology: liberal, radical, and socialist versions are often distinguished. And these carry rather different implications for social research.

Secondly, it needs to be asked: Is there a feminist methodology and if so what is it? This has been questioned by some feminists. However, there are certainly ideas deriving from feminism that have implications for how science and philosophy should be carried out. One is that girls and women, and distinctive issues of concern to them, should be a focus of inquiry, given that they have previously been neglected or viewed through a distorting lens. A second idea is that the goal should be to emancipate women from patriarchy, rather than simply to produce knowledge, even about the oppression of women. A third implication, specifically relevant to social science, is that research should be non-hierarchical, with the people studied participating in research decisions.

The question, then, is whether these implications drawn from feminism should be adopted by philosophers and scientists. The fact that I am a man may be thought immediately to discredit my answer to this question. I do not believe that this reaction is justified, but, needless to say, my response should be subjected to scrutiny like any other.

My answer will be mainly concerned with social science, since that is my field. It is certainly true that, until the rise of second-wave feminism, there was a failure to focus sufficiently on the study of women and girls and distinctive issues relating to them. So, the influence of feminism has been beneficial in this respect. I am sure that it is also the case that the increasing number of female researchers has provided a broader understanding of social life. Furthermore, there may still be some distance to go in these directions.

Turning to the second implication I mentioned, I do not believe that the goal of research should be the emancipation of women, any more than it should be the overthrow of capitalism, or the ending of racism. These laudable interests can legitimately shape the research agenda, but the only justifiable goal of research, and of inquiry more generally, can be to produce knowledge – albeit knowledge that is relevant to human concerns. To adopt any goal other than this as a researcher is to increase the risk of bias, and to claim that science and philosophy can do more than they can reasonably claim to do.

Finally, the idea that researchers and researched should participate equally in the research process, a principle first introduced by feminists but later adopted for example in relation to researching children and people with disabilities, is misconceived. It is crucial that the researcher is as free as possible to decide how best to carry out the inquiry, within ethical constraints, and he or she should be held responsible for how well it is carried out, and for whether it has been done in a way that is ethically acceptable.

In summary, then, my answer to the question is that feminism is an important source of ideas for science and philosophy, but there is no single feminist methodology, and some of the ideas put forward under this heading are damaging to research.[1]

1 Hammersley, M. (1992) `On feminist methodology›, *Sociology*, 26, 2, pp187-206

Δήμητρα Τζανάκη
Μεταδιδακτορική ερευνήτρια
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Η συζήτηση για την υιοθέτηση και αξιοποίηση των προσεγγίσεων της φεμινιστικής μεθοδολογίας στις επιστήμες και τη φιλοσοφία σχετίζεται με μια ριζική αναθεώρηση των εννοιών της αλήθειας, της εξουσίας και της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Κατά κάποιον τρόπο αυτό ήταν και το επίδικο τόσο στο «πρώτο» όσο και στο «δεύτερο κύμα» της φεμινιστικής σκέψης, καθώς οι εκπρόσωποί τους επιδόθηκαν στην αναζήτηση και ανάλυση ερμηνειών για τη γυναικεία υποτέλεια. Η φεμινιστική θεωρία, με τις όποιες θεμελιακές διαφορές ανάμεσα στο «πρώτο» και στο «δεύτερο κύμα» που εδραίωσε τις οικουμενικές θεωρήσεις μιας φαντασιακής «γυναικείας αδελφότητας», ανατράπηκε τη δεκαετία του 1980 από την αφροαμερικανική και την λεσβιακή φεμινιστική κριτική. Η ανάδειξη πολιτισμικών, ταξικών, κοινωνικών και εθνοτικών κατατμήσεων οδήγησε, παρά τις όποιες ενστάσεις, σταδιακά στη θεωρία του κοινωνικού φύλου ως κοινωνική προέκταση του βιολογικού και άρχισε να πρωτοστατεί ως κριτικός αντίλογος στη φεμινιστική θεωρία. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1990, το «τρίτο κύμα» της φεμινιστικής θεωρίας με εμβληματικό έργο την *Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, της φεμινίστριας θεωρητικού Judith Butler, ξεκινά από μια κριτική ανάγνωση του θεωρητικού δεδομένου της ταυτότητας του φύλου ως νόρμα, θέτοντας την ίδια την ταυτότητα υπό κριτική διερώτηση. Στον απόηχο της θεωρητικής κριτικής σκέψης των Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jacques Derrida και ιδιαιτέρως του Michel Foucault, ο οποίος ανέδειξε τις εξουσιαστικές σχέσεις στο μικροεπίπεδο της καθημερινότητας και εντός των οποίων ο επιστημονικός λόγος αξιοποιείται ως ιδεολογικό εργαλείο της κυρίαρχης τάξης, η φεμινιστική μεθοδολογία, επιχειρεί μια κριτική θεώρηση των μηχανισμών εξουσίας από τα «κάτω», αναζητώντας μία γενεαλογική κριτική των όρων που καθυπόταξαν την ζωή εντός των ορίων μιας συγκεκριμένης ταυτότητας. Οι φεμινιστικές μεθοδολογίες, αντιρατσιστική, αντισεξιστική, αντι-αποικιακή, αντικαπιταλιστική, αντιεθνικιστική, μαρξιστική, κουίρ και όχι στον ενικό αριθμό επομένως, εμπλέκονται κριτικά τόσο στην επιστημονική όσο και στη φιλοσοφική σκέψη· αφορούν τις πολυσχιδείς όψεις της ίδιας της ερμηνείας του φύλου, ως κορμού θεωρίας που αναδεικνύει, τόσο στη φιλοσοφία όσο και στις επιστήμες, αυτό που προβάλλεται και νοείται ως αλήθεια, γνώση και εξουσία στη νεωτερικότητα και τους όρους κυριαρχίας αυτών που στοιχειοθετούν την αλήθεια του φύλου. Το φύλο, όπως το αντιλαμβανόμαστε στις μέρες μας, με έμφαση

στο μότο ένα σώμα-ένα φύλο, δεν υπήρχε πριν την κανονιστική-κατασταλτική πραγμάτευση από την επιστήμη ως καθεστώς αλήθειας μιας επιβεβλημένης νόρμας. Αυτό στην πραγματικότητα ισοδυναμούσε με την εδραίωση της θεσμικής υπόστασης των δύο φύλων, την πολιτική και κοινωνική θανάτωση της ανδρόγυνης/γύνανδρης ζωής και τέλος την απαγόρευση του έμφυλου αυτοπροσδιορισμού, με κυρώσεις σε όποια ζωή αρνιόταν να υποταχτεί σε αυτή την νόρμα. Από τα τέλη της δεκαετίας του 2010, η μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία άσκησε κριτική στη μεταφυσική αφήγηση του βιοιατρικού λόγου, που εμφανιζόταν ουδέτερος και απόλυτα αληθής, ενώ στην ουσία είχε δημιουργήσει το νεωτερικό φύλο ως εργαλείο της πατριαρχικής κοινωνίας. Ο βιοιατρικός λόγος, πατριαρχικός και μονομερής, δόμησε την έννοια του κοινωνικού φύλου, μετά το 1950, εγκλωβίζοντας και αναπαράγοντας ένα πατριαρχικό κανονιστικό πλαίσιο γνώσης, υπό καθεστώς συνεχούς διαμόρφωσης, όπως αναδεικνύεται από τη Jemina Repo. Σε αυτό το πλαίσιο διαμορφώνεται η βιοπολιτική του φύλου εντός κυρίαρχων καθεστώτων γνώσης/εξουσίας, και παράγει και αναπαράγει διαρκώς τον μύθο της αλήθειας του κυρίαρχου υποκειμένου. Παράλληλα ζητήματα αναστροφής του φύλου των διεμφυλικών και διαφυλικών υποκειμένων, όπως καυστικά διαπιστώνει η Repo, υποδηλώνουν ότι η ζωή είναι ανύπαρκτη χωρίς την αλήθεια του ειδικού. Το φύλο, ως εκ τούτου, αποτελεί θεμελιώδες τμήμα της ίδιας της αλήθειας, της ελευθερίας και του τι τελικά ερμηνεύεται ως υποκείμενο στη μετά-νεωτερικότητα και ως τέτοια συνθήκη, περιλαμβάνεται, τόσο στην αλήθεια της φιλοσοφίας, όσο και των επιστημών, αποτελώντας δομικό στοιχείο στην κατανόηση της λειτουργίας των κυρίαρχων μηχανισμών γνώσης/εξουσίας και του αποκλεισμού του ανθρώπου από τον αυτοπροσδιορισμό και αναπαράγοντας συνεχώς τη διάκριση της ζωής σε κυρίαρχη και κυριαρχούμενη. Γι' αυτό η φεμινιστική μεθοδολογία, μια κριτική θεώρηση από τη σκοπιά του αν-υποκειμένου, του περιθωριοποιημένου, του μη-κανονικού, αποτελεί τον κορμό σε μια κριτική, συγκριτική και διεπιστημονική ανάλυση με ό,τι λογίζεται ως αντικειμενικά πραγματικό και αληθινό, δίνοντας τον τόπο μέσα από τον οποίο οι επιστήμες και η φιλοσοφία, καλούνται ν' ανακαλύψουν το καθεστώς αλήθειας που αναπαράγουν ταξικά, αποικιοκρατικά, σεξιστικά και ρατσιστικά δυτικοευρωπαικά επιστημονικά και φιλοσοφικά αφηγήματα.

Sharon Crasnow
Distinguished Professor Emerita, Philosophy
Norco College

Should we adopt a feminist methodology in doing science and philosophy?

A methodology is a theory about how best to conduct research – which approaches and methods will produce the best, or better, knowledge. A methodology includes not only choices about techniques for producing evidence (methods), but also choices about the aims of knowledge.

A methodology is feminist if it is (minimally) committed to the production of knowledge that supports equal rights and privileges for all, but also acknowledges the relevance of the social category of gender for this goal. Given that gender distinctions *do* differentially structure the lives of individuals in human societies, feminism directs us to be alert to such effects and how they might negatively bias or limit knowledge production, or even aid in it.

An example of feminist methodology is feminist standpoint methodology. Feminist standpoint methodology directs researchers to start from the lives of women – to start from their lived experiences. Researchers employ methods such as participant observation and interviews. However, the use of such methods can (and has) revealed that standard social science concepts may not be adequate to capture lived experience. Such discordances motivate a revision of disciplinary conceptual frameworks. The introduction of the concept of "sexual harassment" as a way of describing a pattern of behavior experienced by women in the workplace in the 1970s is an example of such a revision. A new concept helped facilitate an understanding and response to a real, but previously unlabeled, phenomenon (Farley 1978).

Although it might be tempting to think that feminist methodology is only relevant to social science, our views about gender and its relation to sex may shape natural science as well. Scientific research is a social activity and scientific communities are affected by the presence or absence of diversity – diversity understood as differences among people, but also differences in their beliefs and ideas. For example, widespread assumptions about the "maleness" of testos-

terone supported understanding it as a cause of certain "male" behaviors, but recent research suggests that the behavior may be a cause of an increase in testosterone in both males and females (van Anders, Steiger, and Goldey 2015).

Philosophy too is a social activity. Experiences and perspectives of those involved in the discipline influence which philosophical problems come to the fore at any given moment and how they are investigated. The account of feminist methodology I offer here calls for the researcher to be conscious of hidden assumption and unchallenged presuppositions about gender and how such assumptions may oppress women in myriad ways. The investigation of our unexamined assumptions and untested concepts is at the core of philosophical research. This makes feminist methodology and philosophy natural companions. My answer to the question is thus an unequivocal "yes".

References:

Farley, Lin. (1978). *Sexual Shakedown: The Sexual Harassment of Women on the Job*. New York: McGraw-Hill.

van Anders, SM. Steiger, J. and Goldey, K.L. (2015). Gendered behavior modulates testosterone in women and men. *PNAS: Proceeding of the National Academy of Sciences* 112, 13805-13810.

Susan Haack
Professor of Law & Professor of Philosophy
University of Miami, School of Law

The "Feminist Methodology" Muddle

> *[I]f I should ever attack that excessively difficult question, "What is for the true interest of society?" I should feel I stood in need of a great deal of help from the science of legitimate inference.*—C. S. Peirce[1]

Should scientists and philosophers use "feminist methodology"? No; for more reasons than I can spell out here, but first and foremost because *their business is figuring things out, not promoting social justice*.

"Methodology" is a much overworked and underspecified word;[2] but "feminist methodology" is especially vague, ambiguous, and ill-defined. Even a brief survey of syllabi to be found online for courses on feminist methodology confirms this: one syllabus I found said that the students are to "design a feminist methodology" for their work themselves;[3] and another that in the course "we" (i.e., presumably, the professor and the students) will try to answer the questions, "what counts as a feminist method?" and "who gets to say?"[4]

Presumably, "feminist methodology" means something like "methodology informed by feminist values." But this raises a whole raft of problems. In the first place, feminism is hardly monolithic, so we can expect there to be competing understandings of *what* values qualify as feminist. For a humanist, individualist feminist such as myself, a

---

1 C. S. Peirce, *Collected Papers*, eds. Charles Hartshorne, Paul Weiss ad (vols. 7 and 8), Arthur Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58), 8.143 (1901; reviewing Karl Pearson, 1900).

2 See, e.g., Susan Haack, "The Long Arm of Common Sense: Instead of a Theory of Scientific Method," chapter 4 of Haack, *Defending Science—Within Reason: Between Scientism and Cynicism* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2003).

3 Sasha Su-Ling Welland, "GWSS 503 A: Feminist Research And Methods of Inquiry," Spring 2017 Courses, University of Washington Department of Gender, Women & Sexuality Studies, accessed December 17, 2018, https://gwss.washington.edu/courses/2017/spring/gwss/503/a.

4 Jamie P. Ross, "WGSS 412/512: Feminist Theory & Methodology," Winter 2014 Courses, Portland State University College of Liberal Arts & Sciences: Women, Gender, Sexuality Studies, accessed December 17, 2018, https://www.pdx.edu/ws/sites/www.pdx.edu.ws/files/WS%20412%20Syllabus%20Feminist%20Methodology%20Winter%20'14.pdf.

© 2018 Susan Haack. All rights reserved.

recognition of every woman's full humanity and of each woman's unique individuality will have priority; for many academic feminists today, apparently, it is what they take to be the shared oppression of women-as-a-class that matters.[5] In the second place: however those feminist values are construed, though they may have some bearing on some issues in the social sciences and a few in the life and medical sciences, they are essentially *irrelevant* to physical cosmology, the theory of magnetism, quantum chemistry, molecular biology, etc., etc., and their relevance to philosophy seems even more limited.

In any case, the idea that we should conduct scientific and philosophical work in such a way as to advance the interests of women faces an insuperable hurdle even within the limited sphere where it's relevant: such advice could be followed *only if we already knew what women's interests really are, and what would really advance those interests*; and to know this, obviously, we'd need serious philosophical and scientific work independent of any feminist agenda. So to urge that science and philosophy use feminist methodology is, in effect, to urge the deliberate politicization of inquiry, the deliberate blurring of the line between honest investigation and disguised advocacy; which *both* corrupts inquiry—which, as we should know from the awful examples of "Nazi physics" and "Soviet biology" is bound to be a disaster—*and* leaves advocacy without the firm factual basis it needs.

We can't overcome the problem of limited scope by appealing to supposed "women's ways of knowing" anything and everything, such as reliance on emotion rather than reason, or on the subjective rather than the objective—which just reintroduces old, sexist stereotypes under the guise of "feminist values"; nor can we avoid it by pointing to supposedly sexist metaphors in science or philosophy of science—which is, frankly, silly. And, of course, we can't overcome the hurdle of

---

5 See, e.g., Susan Haack, "After My Own Heart: Dorothy Sayers's Feminism" (2001), in Susan Haack, *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2008; expanded ed., 2013), 221-34 (text) and 309-10 (notes), distinguishing the old-fashioned style of feminist to which I, like Sayers, subscribe, and the newer forms of feminism now fashionable in the academy.

© 2018 Susan Haack. All rights reserved.

identifying women's interests and understanding what advances them by appeal to "feminist philosophy" or "feminist science," or avoid the danger of transmuting inquiry into advocacy by suggesting that we are doing no more than detecting and correcting sexist biases in philosophical or scientific work.

Am I saying that there have never been biases of this sort? No; I daresay there have. And such bias is, of course, regrettable—damaging not only to science and to philosophy, but also to women's interests. Still, I very much doubt that sexist bias is the commonest form, or the most seriously damaging to inquiry—confirmation bias[6] and bias in favor of an accepted theory[7] are probably both commoner and more serious. And in any case the best way to avoid deleterious bias is simply to seek out as much evidence as possible, and to assess as honestly as possible where it points.

Am I saying that advocacy is a bad thing? No, of course not; it's often needed, and it's fine in its proper place—in law, in politics, etc. The law relies on cross-examination and advocacy on each side; but the purpose of a trial is to arrive, within a reasonable time, at a verdict—a verdict warranted to the required degree by the evidence presented.[8] Unlike a trial, however, scientific and philosophical work isn't constrained by the desire for a prompt decision, but takes the time it takes; and often enough, the best "verdict" we can give is "as yet, we just don't know."

Am I saying that I don't care about social justice? No; though I do think the way the phrase combines highly nebulous content with strongly favorable connotation is potentially dangerous. Still, a society where everyone is free and no one oppressed is certainly desirable—unclear as it is how such a society might look in the specific, or how we might bring such a situation about. But I have to say that the idea that,

---

6 See, e.g., Raymond S. Nickerson, "Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises," *Review of General Psychology* 2, no.2 (1998): 175-220.

7 I think, for example, of the decades of resistance on the part of the medical-science establishment to the idea (which turned out to be correct) that gastric ulcers are caused, not by stress and diet, but by a bacterium. See, e.g., Martin B. Van der Weyden, Ruth M. Armstrong, and Ann T. Gregory, "The 2005 Nobel Prize in Physiology or Medicine," *Medical Journal of Austral*ia 183, no. 11 (2005): 612-14, https://www.mja.com.au/journal/2005/183/11/2005-nobel-prize-physiology-or-medicine.

8 See Susan Haack, "La justicia, la verdad y la prueba," in Jordi Ferrer Beltrán and Carmen Vazquez. eds., *Debatiendo con Taruffo* (Madrid" Marcial Pons 2016), 311-36.

© 2018 Susan Haack. All rights reserved.

at this point in time, women in the developed Western world are an oppressed class strikes me as a grave exaggeration—and a dangerous one, for several reasons. Rather as over-broad definitions of sexual harassment trivialize the serious offenses, this idea trivializes the real oppression that some classes of people are suffering: the Rohingya of Myanmar,[9] for example, the Uighurs in China,[10] the ordinary people of Venezuela or Syria, not to mention the Saudi women who have only very recently been permitted some of the many freedoms we take for granted in the West. At the same time, it encourages women in the developed Western world to be preoccupied with slights—"micro-aggressions" in today's catchphrase—at the expense of getting on with their lives and with productive work. Moreover, by conveying the false impression that the sciences and philosophy are pervasively riddled with sexist bias, it probably encourages some women who might otherwise have made a real contribution to these fields, and found satisfaction in doing so, choose other, and perhaps less rewarding, occupations instead.

The anonymous author of the Wikipedia entry on feminist method speaks of "a sense of despair and anger that knowledge, both academic and popular, [is] based on men's lives, male ways of thinking, and directed towards the problems articulated by men." I think it's long past time we put such factitious anger and such factitious despair behind us, and long past time we moved beyond thinking in terms of male and female ways of thinking to a fuller appreciation of the richness, variety, and potential of human intelligence, regardless of sex or any other irrelevant consideration.

---

9 "Myanmar Rohingya: What You Need to Know about the Crisis," *BBC News*, April 24, 2018, https://www.bbc.com/news/world-asia-41566561.

10 Tom Phillips, "China 'holding at least 120,000 Uighurs in re-education camps,'" *The Guardian*, Jan. 25, 2018, 3:03 p.m. EST, https://www.theguardian.com/world/2018/jan/25/at-least-120000-muslim-uighurs-held-in-chinese-re-education-camps-report.

© 2018 Susan Haack. All rights reserved.

Liz Stanley
Professor of Sociology
School of Social and Political Science
University of Edinburgh

Should we adopt a feminist methodology in doing science and philosophy?

The answer to the question for me is, 'yes, *but,* it depends.' It depends, firstly, on what is meant by feminism; secondly, on what is meant by methodology; thirdly, on what is meant by science and philosophy; and fourthly, it also depends on two unmentioned 'elephants in the corner' here. One concerns what the purpose for which its 'doing' should be adopted; and the other concerns who 'we' are.

Starting with feminist methodology, what is this and how does it relate to methods seen as more or less feminist in their applicability, and relatedly to questions of epistemology and ontology? These are huge questions, so not surprisingly a wide variety of responses have been elaborated in the relevant literatures. A shorthand answer is that a feminist methodology has the purpose of forwarding in some way or another a feminist politics, with methodology here being a combination of a broad framework or approach, combined with a choice of methods of investigation seen as appropriate and sufficient for the particular purpose. And this methodology should in some sense embody or encapsulate a praxis which combines a feminist politics and a feminist epistemological stance regarding the character and production of knowledge. Accordingly, it takes up a particular ontological position by seeing the social world in terms which, broadly speaking, combine foundationalism and constructionism and which elsewhere I have written about as 'feminist fractured foundationalism'. The world is 'there', we live with it as it is, but we endeavour to change it, because it is capable of being changed. And so feminism here is a praxis with the purpose of helping to achieve such change, in contributing to a more equal and just world, in particular but not exclusively in gender terms.

The term 'science' is often used in a rather exclusive way, to intend just the so-called 'natural' sciences and exclude the social sciences, humanities and arts. This version of science needs a kick up its backside and the term rescued and used instead to cover all structured forms of inquiry, including philosophy along with the other disciplines, interdisciplines and postdisciplines. Should a feminist politics, a feminist methodology, a feminist praxis, be adopted in doing this expansive kind

of science? Certainly, again with the proviso that what this would mean in practice 'all depends'. It depends on how feminist praxis is conceived and practiced, the purpose of the particular inquiry being engaged in, and who the 'we' are who might adopt it. A baseline here is that 'we' includes anyone who accepts feminism's purpose of working towards a more just and equal society, in particular but not exclusively in gender terms. And feminist praxis of course requires considerable change to what it is to be a 'scientist', in recognising that knowledge is always at basis situated and grounded, in adopting an analytically-focused reflexivity regarding the processes and products of knowledge-making, and in seeing the inquiring subject as central.

Patricia Hill Collins
Distinguished University Professor
University of Maryland, College Park, USA

The answer depends on two things, first, your conception of feminist methodology; and second, how feminist methodology articulates with similar intellectual projects.

Contemporary debates about whether there is a feminist *methodology*, and if so, the nature of its contours, speak to the first concern. Is there such a thing as feminist methodology? And if so, what are its distinguishing features? How do those features differ from established methodologies? Science would argue no, pointing out that most feminist scholarship relies on traditional tools or methodologies from the sciences and humanities. None of them is unique to feminism. From this perspective, feminism enters into the research process in relation to the substance of research questions, namely, those that speak directly to gender and sexuality as well as to the social issues of that affect women. In other words, there are no cognitive tools that are unique to feminism. Rather, there are feminist sensibilities that enter into research, primarily through the questions that a given researcher brings to the research process as well as the use of feminist frameworks to analyze the results of research. There is merit to this view.

Yet another approach emphasizes less the *feminist* substance of methodology, but rather how methodology itself constitutes a process for not only explaining the social world, but also constructing it. From this perspective, methodology is not a neutral, benign process that is used to create a positivist mirror on the social world. Rather, methodology is deeply implicated in power relations because methodology underpins epistemological assumptions concerning truth. Stated differently, using a critical methodology is central to the process of decolonizing knowledge itself. Within this broader, critical framework, a constellation of knowledge projects uses existing methodologies toward similar ends, for example, fairness or social justice. From this perspective, feminist methodology cannot claim a privileged position as an alternative methodology to dominant approaches. Instead, it is one strand among many others that aims to criticize and develop alternatives to methodologies that uphold gender, sexuality, race, class and ethnicity, among others, as systems of power. Feminist methodology cannot claim as unique to its own project approaches that one finds in many other knowledge projects of decolonization.

Attending to methodology can point to broader issues concerning the role of knowledge in power relations. Methodological considerations often mask more basic political and epistemological concerns concerning whose truth will prevail. Feminist philosophers have made important contributions in criticizing how methodology can be used to uphold existing power relations and how epistemological concerns make some questions possible while precluding others, and accept some explanations as more valid because they follow the rules of the game. They have also pointed to the importance of methodology in developing new truths.

Sharyn Clough
Professor, Philosophy
Director, Phronesis Lab: Experiments in Engaged Ethics
Curriculum Coordinator, Peace Literacy Project
School of History, Philosophy, and Religion
Oregon State University

Should we adopt a feminist methodology in doing science and philosophy?

The answer of course depends a great deal on how you define feminism, feminist methodology, science, and philosophy.

Let's say you define feminism as something like the following two-part claim: first, that the complex structural hierarchies used to order human lives are calibrated according to socially and historically contingent embodied markers such as "sex" and "race" that can be shown empirically to be irrelevant and arbitrary when used as criteria for considering the limits and possibilities of human flourishing; and second, that we should work to minimize the influence of irrelevant and arbitrary criteria when considering the limits and possibilities of human flourishing. You might throw in here an additional feature of feminism concerning the critical investigation into the nature of and need for structural hierarchies of whatever kind insofar as these so often function as barriers to human flourishing, but let's focus for now on the embodied markers used to calibrate the structures in any given context.

Then let's say you define feminist methodology as a set of practices designed to detect irrelevant and arbitrary embodied markers and the contingencies that led those markers to gain significance, whenever and wherever they're at play.

Then let's say you define science and philosophy as practices that have among their goals, the identification of factors that are causally explanatory of phenomena as distinct from factors that are causally irrelevant. It's worth noting here that the histories of scientific and philosophic practices are beset with mistaken claims regarding the causal relevance of various embodied markers used for ordering human lives - markers believed at first to be necessary or natural, but upon closer examination to be accidental or contingent. These mistaken claims have negatively impacted human flourishing in a variety of ways.

If you're with me this far, you might be inclined to say that, given these goals and this history, then, all things being equal, we scientists and philosophers would be well-served by training in feminist methodology as it would aid us in our detection of the contingencies of embodied markers, and our avoidance of a predictable set of errors regarding the perceived necessities of these same markers. Human flourishing for the win!

I am tempted to add here (and so I will) that of course the need for feminist methodology is restricted to those kinds of scientific and philosophical practices that concern human lives and the potential for human flourishing. So maybe the costs associated with the training and hiring of feminist methodologists won't be a factor for string theorists and metalogicians. However, as soon as I write this, I am brought back to another helpful feature of feminist methodology, namely that it reminds us of the difficulties of predicting which research projects will affect humans and human flourishing and which won't – these are tricky empirical questions, and the answers shift over time. It's probably best, then, to keep a feminist methodologist on retainer.

Βάσια Λέκκα
Δρ. Ιστορίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Στον 21ο αιώνα, το παραπάνω ερώτημα μοιάζει επιδεκτικό μίας και μόνης απάντησης· προφανώς, μίας απάντησης καταφατικής: Ναι, είναι θεμιτό να ακολουθούμε μία φεμινιστική μεθοδολογία στις επιστήμες και στη φιλοσοφία. Αφενός, διότι, παρά τους αγώνες και τις διεκδικήσεις του φεμινιστικού κινήματος γενικά και των γυναικών στους τομείς της επιστήμης και της φιλοσοφίας ειδικά κατά τον 20ο αιώνα, δεν έχουν εξαλειφθεί τα φαινόμενα, οι πρακτικές και οι μηχανισμοί αποκλεισμού των γυναικών από το πεδίο των επιστημών και τον χώρο της φιλοσοφίας σε ακαδημαϊκό ή θεσμικό επίπεδο, και, αφετέρου διότι, ακόμα και εκεί όπου ο αποκλεισμός έχει υποστεί κάποια ρήγματα, η, μέχρι και σήμερα, άνιση και μεροληπτική αντιμετώπιση των γυναικών καθιστά επιτακτική την υιοθέτηση μίας φεμινιστικής μεθοδολογίας. Την ίδια στιγμή, όμως, είναι αναγκαίο να προχωρήσουμε πέρα από τον «προφανή», από μία φεμινιστική οπτική, χαρακτήρα των παραπάνω συμπερασμάτων και να εισάγουμε στη συζήτησή μας μία σειρά σημαντικών παραμέτρων. Πράγματι, η έννοια του φύλου είναι κομβική όχι μόνο ως αναλυτική κατηγορία για τις επιστήμες και τη φιλοσοφία, αλλά και ως όχημα για την αμφισβήτηση των κυρίαρχων δομών και νοοτροπιών των δυτικών κοινωνιών των αρχών του 21ου αιώνα. Ποια έννοια του «φύλου», όμως, επικαλούμαστε και ποια ανάγνωσή της αποτελεί το αντικείμενο της συζήτησής μας; Διότι, εδώ ελλοχεύει πάντα ο κίνδυνος να διολισθήσουμε στο ανιστορικό ατόπημα της αντιμετώπισης της εμπειρίας και ιστορικής διαδρομής των έμφυλων ταυτοτήτων μονοδιάστατα και ουσιοκρατικά, αποκλειστικά μέσα από το πρίσμα της δυτικής εμπειρίας της πατριαρχίας, και να καταλήξουμε να προτάξουμε μία νέα ουσιοκρατία του φύλου υπό το πρίσμα, αυτήν τη φορά, της φεμινιστικής προοπτικής. Εν αντιθέσει, το ζητούμενο είναι να εντάξουμε και να αξιοποιήσουμε στη φιλοσοφία και στις επιστήμες τη συζήτηση για την ιστορική λειτουργία του φύλου ως «ρυθμιστικού ιδεώδους», για τους τρόπους συγκρότησης της έμφυλης ταυτότητας των υποκειμένων στο πλαίσιο των κυρίαρχων καθεστώτων αλήθειας και για τις συντονισμένες απόπειρες κανονικοποίησης της σεξουαλικότητας εντός των νεωτερικών βιοπολιτικών κοινωνιών. Με άλλα λόγια, οι επιστήμες και η φιλοσοφία επιβάλλεται να εμπλουτιστούν με αναλυτικά εργαλεία και μεθοδολογικά ερωτήματα από τη σύγχρονη φεμινιστική και μεταφεμινιστική θεωρία, που θα εξετάζουν, όμως, την ίδια στιγμή την εγγραφή του φύλου στο πολιτικό πεδίο, με στόχο την επανεξέταση των βεβαιοτήτων τόσο της φιλοσοφίας όσο και των ίδιων των επιστημών ως πρακτικών και μηχανισμών εξουσίας και γνώσης στον ύστερο καπιταλισμό· γεγονός που θα μετασχημάτιζε όχι μόνο τη θεωρία, αλλά και την ίδια την πράξη της φιλοσοφίας και των επιστημών. Με δεδομένο, λοιπόν, ότι, όπως επισημαίνει η Judith Butler

στο βιβλίο της *Σώματα με Σημασία. Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, «"φύλο" δεν είναι απλώς κάτι που το έχει κάποιο υποκείμενο ή μια στατική περιγραφή τού τι είναι κάποιο υποκείμενο», αλλά «αποτελεί μία από τις νόρμες που καθιστούν εξαρχής βιώσιμο το "υποκείμενο", αυτή που πιστοποιεί ότι ένα σώμα έχει τα προσόντα να ζήσει μέσα στην επικράτεια του πολιτισμικά διανοητού», ενδεχομένως, το ερώτημα θα πρέπει να αναπροσαρμοστεί: *Είναι δυνατόν οι επιστήμες και η φιλοσοφία υπό την παρούσα μορφή τους να ακολουθήσουν μία (μετα)φεμινιστική μεθοδολογία;*

Αλεξάνδρα Ζαββού
Εργαστήριο Σπουδών Φύλου, Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής
Πάντειο Πανεπιστήμιο

Το ερώτημα αυτό αγγίζει ζητήματα επιστημολογίας και μεταφυσικής που αφορούν και στο φεμινισμό ως πολιτικό και ταυτόχρονα διανοητικό κίνημα. Το πρώτο είναι αν υπάρχει τελικά αντικειμενική γνώση και το δεύτερο αν υπάρχει έμφυλη "φύση" και ποια είναι αυτή. Τα δυο ερωτήματα, περί της θεμελίωσης της γνώσης και περί της οντολογίας του φύλου, βρίσκονται στο επίκεντρο μιας συζήτησης για την επιστήμη και τη φιλοσοφία με μείζονα ηθικοπολιτικά διακυβεύματα καθώς, μεταξύ των άλλων, συνδέονται με το ζήτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης. Στο πεδίο των Σπουδών Φύλου η απάντηση είναι ότι δεν υπάρχει μια αντικειμενική γνώση, δεν υπάρχει έμφυλη "φύση". Τόσο η γνώση όσο και το φύλο είναι κοινωνικές κατασκευές λογοθετικών πρακτικών, που διεκδικούν καθεστώς αλήθειας και πραγματικότητας. Συνεπώς, το ζήτημα της θέσης και της εγκυρότητας μιας φεμινιστικής μεθοδολογίας εντός των επιστημών και της φιλοσοφίας συνιστά ένα ερώτημα όχι μόνο θεωρητικό αλλά και ίσως πρωτίστως πολιτικό.

Ο φεμινισμός, από τις απαρχές του στα μέσα του 19ου αιώνα, αναπτύχθηκε ως πολιτικό και κοινωνικό κίνημα αλλά και ταυτόχρονα ως θεωρητικό-κριτικό διάβημα. Η κατοχύρωση πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων για τις γυναίκες προϋπέθετε αλλά και επέφερε την αμφισβήτηση των κανονιστικών βιολογικοποιημένων θεωρήσεων της έμφυλης διαφοράς, δηλαδή του ανθρώπου ως "φυσικά" έμφυλου όντος και των συνεπαγόμενων ανισοτήτων και ιεραρχήσεων. Από το 1960 διεκδίκησε δυναμικά παρουσία και λόγο στον ακαδημαϊκό χώρο, καθώς και την αναγνώριση της αφανούς μέχρι τότε συμβολής των γυναικών στην ιστορία των επιστημών, της φιλοσοφίας, της λογοτεχνίας και της τέχνης. Έκτοτε, ανοίγει ο δρόμος των μεθοδολογικών και φιλοσοφικών αναζητήσεων στους κόλπους του φεμινισμού και αρχίζει μια περίοδος αμφισβήτησης των παραδοχών του Διαφωτισμού και του Δυτικού Ορθολογισμού, με σημαίνουσες συνέπειες για τη θέση των φεμινιστικών σπουδών στις Ανθρωπιστικές και Κοινωνικές Επιστήμες αλλά και την ανάπτυξη κοινοτήτων γνώσης στις παρυφές και έξω από τα ακαδημαϊκά ιδρύματα.

Στα επιστημολογικά ζητήματα που τίθενται, η φεμινιστική προσέγγιση-κριτική δεν είναι ενιαία. Διαμορφώνονται διαφορετικές κατευθύνσεις, οι οποίες μπορούν, σε γενικές γραμμές, να διακριθούν στο *φεμινιστικό εμπειρισμό*, στη *φεμινιστική σκοπιά* (standpoint) και σε μεταμοντέρνες κριτικές της επιστήμης συνολικά. Η βασική θέση του *φεμινιστικού εμπειρισμού* και η «κοινωνική επιστημολογία» που επεξεργάζεται είναι ότι η επιστήμη

μπορεί να «θεραπευτεί» από ανδροκεντρικές και πατριαρχικές προκαταλήψεις εφόσον αποκατασταθεί η συνθετότητα των φαινομένων, κάτι το οποίο θα καταστεί εφικτό αν διευρυνθεί η επιστημονική κοινότητα με την είσοδο αποκλεισμένων κοινωνικών ομάδων (π.χ. γυναίκες, μαύροι) και αναπτυχθεί ο διάλογος μεταξύ των «κοινοτήτων γνώσης». Σε διαφορετική και πλέον ριζοσπαστική κατεύθυνση, η προσέγγιση της *φεμινιστικής σκοπιάς* αναπτύσσει ανταγωνιστικές επιστημολογικές θέσεις, με κύρια αυτή των "τοποθετημένων γνώσεων", διεκδικώντας μάλιστα καθεστώς "διάδοχης επιστήμης" (successor science). Θεωρεί ότι απαιτείται μια εναλλακτική επιστήμη που θα υιοθετεί την οπτική των καταπιεσμένων (εν προκειμένω, των γυναικών), ενώ θα αναγνωρίζει ότι η αντικειμενικότητα είναι πάντα μερική και περιστασιακή. Τέλος, στις μετα-δομιστικές φεμινιστικές προσεγγίσεις που εγγράφονται και απηχούν το μεταμοντέρνο ρεύμα, θεωρείται ότι ούτε η επιστήμη ούτε η φιλοσοφία προσεγγίζουν την Αλήθεια. Αντιθέτως, οι εκάστοτε αναλυτικές τους κατηγορίες κατασκευάζουν την εικόνα του κόσμου που κατά περίσταση γνωρίζουμε ως φυσική ή πραγματική.

Παράλληλα, η φεμινιστική κριτική της δυτικής μεταφυσικής καταπιάνεται με ερωτήματα που αφορούν στο οντολογικό καθεστώς βασικών κατηγοριοποιήσεων όπως το φύλο, η φυλή, η σεξουαλικότητα, βάσει των οποίων το άτομο καθίσταται αναγνωρίσιμο κοινωνικό υποκείμενο στα εκάστοτε ιστορικά συμφραζόμενα. Πρόκειται για βιολογικά, δηλαδή "φυσικά" υποτίθεται, θεμελιωμένα κοινωνικά χαρακτηριστικά ή για κοινωνικές κατασκευές, με άλλα λόγια, κανονιστικά πρότυπα; Οι κατηγορίες αυτές αποτυπώνουν εγγενείς και αυθύπαρκτες φυσικές ιδιότητες των ατόμων ή, αντιθέτως, αποτελούν νοηματικούς κόμβους συστημάτων αναπαραστάσεων, τα οποία κατασκευάζουν μια συγκεκριμένη *εικόνα* πραγματικότητας; Οι απαντήσεις είναι ποικίλες και δεν ομογενοποιούνται. Παρ' όλ' αυτά, ως κοινός παρονομαστής τίθεται ο στόχος της αποδόμησης των αυτονόητων, όσων εμφανίζονται ως πραγματικά, ώστε να διαυγαστεί το πώς "φυσικοποιούνται" συγκεκριμένες αναπαραστάσεις πραγματικότητας, νομιμοποιώντας ταυτόχρονα τις εκάστοτε σχέσεις εξουσίας.

Αυτή η κριτική παράδοση, αν και πολυσχιδής και ετερογενής, φέρει ιστορικά αλλά και εκ προθέσεως συγκεκριμένους κάθε φορά πολιτικούς προσανατολισμούς, μια συγκεκριμένη πολιτική τοποθέτηση. Παρεπόμενο αυτής της καταστατικής συνθήκης του φεμινισμού είναι οι μεθοδολογίες που εστιάζουν στη συστηματική κοινωνική αγκύρωση και οριοθέτηση, άρα στην ιστορικοποίηση

και πολιτικοποίηση των ζητημάτων γνώσης και εμπειρίας. Με αυτήν την έννοια, η φεμινιστική μεθοδολογία, όχι ως ταυτοτικός προσδιορισμός ή ως ζήτημα γυναικών αλλά ως ιστορική δυναμική που αναπτύσσεται ως ανοιχτό πεδίο θεωρητικού προβληματισμού, συγκρούσεων και αμφισβήτησης, μπορεί να συνεχίσει να αποτελεί γόνιμη πηγή επερώτησης των παραδοχών που θεμελιώνουν τις επιστήμες και τη φιλοσοφία.

Geneviève Fraisse
Director of Research (emeritus)
National Centre for Scientific Research (CNRS, France)

1) L'adjectif « féministe » renvoie à un choix politique, comme l'adjectif « socialiste » ou « communiste ». Y a-t-il une pensée féministe ? Oui, mais plutôt une pensée du féminisme, qui dit « le féminisme, ça pense », loin de l'humeur ou de l'opinion où on veut le cantonner.

2) La méthodologie existe-t-elle en philosophie ? Oui et non. Oui, si elle débusque les présupposés d'une démarche intellectuelle, ou plutôt si elle explicite les présupposés d'une recherche, les conditions de pensée qu'on se donne. Non, si elle s'érige en impératif de pensée. Car la pensée philosophique est toujours en travail, recherche de concepts, élaborations de problèmes : ce qui n'est pas donné par une méthode mais ce qui produit de la méthode.

Bibliographie:

Du Consentement (2007,2017), Seuil.

Les excès du genre, une enquête philosophique (2014,2019), Points-Seuil.

La sexuation du monde, réflexions sur l'émancipation (2016), Presses de SciencesPo

La Suite de l'Histoire, actrices, créatrices (2019), Seuil.

Féminisme et philosophie (2020), Folio-Gallimard

Anna Carastathis
Postdoctoral Researcher
Department of Social Anthropology
Panteion University of Social and Political Sciences

Is the use of a feminist methodology in science and in philosophy legitimate?

1. Perhaps before all else, philosophy teaches us to ask questions; not to take 'reality' at face-value, but to go beyond commonplaces and common sense—to deconstruct the sedimented meanings that 'we' take for granted. How we pose a question will, often, determine what kinds of answers are given—not only in the sense of which answers are taken to be relevant or irrelevant—but, also, in the deeper sense of what kinds of answers are even imaginable. Questions can be leading of answers; they can be rhetorical (asked by a speaker not in order to invite an answer but to give emphasis to their own view); they can be circular (as in questions begging the question); they can even be coercive, or epistemically violent. Conversely, posing a question differently can open a previously unthought terrain of debate, generating not only new answers, but new kinds of questions.

2. When, as someone trained as a feminist political philosopher, I was asked the question, *Is the use of a feminist methodology in science and in philosophy legitimate?* I had a number of immediate reactions.

3. This question, as posed, predicts two kinds of answers: an affirmative answer, along the lines of "yes, a feminist methodology is legitimate"; and a negative answer: "no, it is not"—along with variants that straddle the binary between "yes" and "no" yet accept the basic terms of the question: for instance, "feminist methodology is legitimate in social sciences but not in physical sciences."

4. The question presupposes the stability and knowability of feminist methodology and of "science" and "philosophy," while presupposing a distinction between all three. The implication is that something called "feminist methodology" is neither quite "science" nor "philosophy." Nor is "philosophy" quite "science," and vice-versa. In fact, debates in the subfields of feminist epistemology, feminist philosophy of science, feminist history of philosophy, and feminist political theory have revealed all of the above (feminism, science, and philosophy) to be contested, fraught, and unstable. Still, since at least the 1970s, something called "feminist philosophy" exists. A not insignificant number of people take

themselves to be "doing feminist philosophy," giving courses and talks and writing books on the subject. Feminist methodologies are operationalised across (and often against) disciplinary divides in scientific research. Given the fact of the existence of feminist methodology, whence the question of its legitimacy?

5. At the risk of overgeneralising, if feminist epistemologies have one thing in common, it is that they view knowledge as fraught with hierarchical relations of power, with the consequence that all subjects are not situated equally vis-à-vis "rationality," "objectivity," and "truth." Part of the ongoing project of feminist epistemology (intersecting with race-critical epistemology) is to show how knowledge is embedded in power and how power is constituted as/through knowledge.

6. Historically, "science" and "philosophy" were explicitly constructed as domains privileging white men as knowers. White men have expended a great deal of energy, and have spilled a lot of ink defending the exclusion of gendered and racialized others as knowers on metaphysical, evolutionary, biological, cultural, and sociopolitical grounds. In the process, certain questions became unthinkable. This is not a closed chapter of history: despite being—or perhaps because they have been— globally influential, feminist methodologies (and their exponents) have, once again, transnationally, come under attack by the extreme right, religious, and fascist political formations, sometimes wielding state power (see, for example, recent state attacks on gender studies from Orbán's Hungary to Bolsonaro's Brazil).

7. The question seems to assume an implicit consensus around what constitutes "legitimacy." Legitimate (or lawful, licit) is that which is in accordance with the law, or that which is allowed by the law. Interwoven with authority, force, and hegemony, legitimacy is one facet of state power. In epistemological terms, from a (race-critical) feminist perspective, certain subjects are systematically disauthorised by/in the dominant community of knowers; their testimony silenced or smothered; their capacities of judgment, rationality, and knowledge always already disputed. Such subjects—and their knowledge claims—are always viewed as illicit or illegitimate by those enjoying epistemic power.

8. Given the above, the epistemic burden on each response (the affirmative answer and the negative answer) to the question is not the same. Nor is it the same burden for every situated knower offering a response. Indeed, the terms of the question foreclose the possibility of an answer not mired in the same epistemic and political conditions that, I take it, feminist methodologies want to contest.

9. With the above in mind, how might we pose a question about the possibility, actuality, desirability, and significance of feminist methodologies differently? (It's not intended as a rhetorical question!)

Βάσω Κιντή
Καθηγήτρια Φιλοσοφίας
Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

«Είναι θεμιτό να χρησιμοποιούμε μία φεμινιστική μεθοδολογία στις επιστήμες κι τη φιλοσοφία;»

Δεν είναι σαφές και καθορισμένο το τι εννοούμε με τον όρο 'φεμινιστική μεθοδολογία' και δεν είναι επίσης σαφές σε ποιες επιστήμες αναφερόμαστε όταν ρωτάμε εάν είναι θεμιτό να χρησιμοποιηθεί. Υπάρχουν διαφωνίες, ακόμη και μεταξύ φεμινιστριών, για το ποια είναι ή θα έπρεπε να είναι η 'φεμινιστική μεθοδολογία'. Πρέπει να οικειοποιηθεί τις κλασικές μεθόδους της επιστήμης και να τις εφαρμόσει σε θέματα φεμινιστικού ενδιαφέροντος, πρέπει να διευρύνει τα ερευνητικά ενδιαφέροντα, πρέπει να συμπληρώσει κενά, να διορθώσει στρεβλώσεις, να αποκαλύψει σεξιστικές προκαταλήψεις, να αμφισβητήσει καθιερωμένες μεθόδους, να προτείνει νέες από φεμινιστική σκοπιά; Όλα αυτά έχουν προταθεί και όλα αυτά είναι χρήσιμα, παρότι ορισμένες από αυτές τις προτροπές είναι μεταξύ τους ασύμβατες. Σε ορισμένες επιστήμες, π.χ., τις κοινωνικές ή τις ανθρωπιστικές, αλλά και τις ιατρικές ή τις βιολογικές, η φεμινιστική οπτική αναδεικνύει όψεις των επιμέρους αντικειμένων που βρίσκονταν προηγουμένως στη σκιά και, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι προσφέρει νέα, πλουσιότερη και ακριβέστερη γνώση. Στις "σκληρές" φυσικές επιστήμες και στα μαθηματικά η σημασία της φεμινιστικής οπτικής είναι δυσκολότερα ανιχνεύσιμη. Σε όλους όμως τους κλάδους, ανεξάρτητα από μια νέα ή όχι μεθοδολογία, έχει σημασία η παρουσία γυναικών σε ένα περιβάλλον που δεν θα τις αντιμετωπίζει ως φιλοξενούμενες και ως ξένο σώμα. Μετά από τόσα χρόνια διακεκριμένης παρουσίας και κατακτήσεων σε όλους τους κλάδους, οι γυναίκες εξακολουθούν να υφίστανται άτυπες μορφές διακρίσεων που τις αποκλείουν από εκείνες τις θέσεις που καθορίζουν τις εξελίξεις και διαμορφώνουν τις πρακτικές. Η 'φεμινιστική μεθοδολογία', αν μπορούμε να μιλάμε στον ενικό γι' αυτήν, έχει να συγκεράσει ένα ακτιβιστικό αίτημα με γνωσιολογικές αξιώσεις. Υπ' αυτή την έννοια, θα έλεγα ότι βρισκόμαστε ακόμη στην αρχή. Πρέπει να σκεφθούμε τα πράγματα, δηλαδή το πώς βλέπουμε τις επιστήμες, τη γνώση, τις αξίες, από την αρχή, και να αξιολογήσουμε τις συνέπειες. Ακόμη ψηλαφούμε στο σκοτάδι που σχημάτισαν αιώνες καταπίεσης, αποκλεισμών και διακρίσεων. Αυτό που είναι, όχι απλώς θεμιτό, αλλά αναγκαίο είναι η διαρκής παρουσία της φεμινιστικής οπτικής που, μεταφέροντας τη βιωμένη εμπειρία των γυναικών, μπορεί να φέρει στο φως όψεις των πραγμάτων που έχουμε μάθει να μην βλέπουμε και να αγνοούμε. Ειδικά στη φιλοσοφία μπορεί να επερωτήσει παγιωμένες βεβαιότητες περιβεβλημένες με το κύρος ενός ανιστορικού και απόλυτου Ορθού Λόγου.

Μαρία Πουρνάρη
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Δύο αναγκαίες διακρίσεις θα ήταν χρήσιμες εξ υπαρχής. Πρώτον, οι μεθοδολογίες της επιστήμης και της φιλοσοφίας, αν και μπορεί να διαγράφουν, εν πολλοίς, παράλληλες πορείες δεν ταυτίζουν πάντα τις μεθοδολογίες τους. Δεύτερον, με βάση τη διάκριση της Harding μεταξύ μεθόδου, μεθοδολογίας και επιστημολογίας, οι μέθοδοι είναι «τεχνικές συλλογής αποδεικτικών στοιχείων», ενώ η μεθοδολογία είναι «μια θεωρία και ανάλυση του πώς πρέπει να προχωρεί η έρευνα». Η επιστημολογία είναι η «θεωρία της γνώσης ή η δικαιολογητική στρατηγική» που στηρίζει τη μεθοδολογία (Harding 1987,2).

Ως προς το ερώτημα το ίδιο, διάφορες έρευνες έχουν δείξει ότι ορισμένες φορές η επιστήμη μοιάζει να συμφωνεί με τους φεμινιστικούς στόχους, εντούτοις, όταν τεθούν ερωτήματα σχετικά με τις επιστημολογικές προϋποθέσεις οι οποίες στηρίζουν τη χρήση συγκεκριμένων μεθόδων για τη διασφάλιση των αναγκαίων τεκμηρίων, οι προϋποθέσεις αυτές δεν υποτείνουν τους δικαιολογητικούς λόγους μιας φεμινιστικής επιστημολογίας. Επομένως, ακόμη και όταν μια έρευνα δεν εδραιώνει ρητά τις κυρίαρχες ανδροκρατικές πρακτικές με τη μορφή μεθόδων που αναπαράγουν τις κατηγορίες της κυρίαρχης έμφυλης ιδεολογίας, χρειάζεται να ελέγχεται ως προς το εάν πράγματι συμβάλλει στην ανάκτηση εκείνων των διαστάσεων της κοινωνικής ζωής που με κάποιον τρόπο αγνοούνται από την παραδεδομένη έρευνα.

Μάλιστα, αφότου στις φεμινιστικές εφαρμογές των ερευνητικών μεθόδων στις κοινωνικές επιστήμες άρχισε να παρατηρείται μια αποφασιστική στροφή από τον μονισμό στον πλουραλισμό των μεθόδων, η δυνατότητα δικαιολόγησης ενός διακριτού γυναικείου τρόπου γνώσης άρχισε να απομακρύνεται ως προοπτική. Ενδεχομένως, να είναι πιο παραγωγικό να ρωτάμε τι σημαίνει «να κάνουμε επιστήμη ως φεμινιστές» (Longino 1987, 53) και να αναγνωρίζουμε ότι η φεμινιστική ερευνητική πρακτική συστήνεται με βάση τις δεσμεύσεις που δημιουργούν τα ερωτήματα που αυτή θέτει, καθώς και τα πεδία εντός των οποίων αυτά νοηματοδοτούνται. Υπό αυτή την έννοια, η συζήτηση για τις φεμινιστικές μεθόδους, εμπλουτισμένη με τη συζήτηση για τη μεθοδολογία, οφείλει να αναδεικνύεται ως συζήτηση για το θεωρητικό πλαίσιο και για την παραγωγή γνώσης στα οποία ασκούνται οι μέθοδοι.

Σύμφωνα με αυτή την ιδέα, η φεμινιστική έρευνα έχει συγκλίνει γύρω από ένα σύνολο δεσμεύσεων που τη διαμορφώνουν, διότι οι δεσμεύσεις αυτές καθοδηγούν τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται οι μέθοδοι συστήνοντας το μεθοδολογικό πλαίσιο. Τέσσερις κοινές δεσμεύσεις είναι

ιδιαίτερα προεξέχουσες: Η καταλληλότητα (relevance), η εμπειρική θεμελίωση (experiential grounding), η λογοδοσία (accountability) και η αναστοχαστικότητα (reflectivity) (Wylie 2007). Αυτές οι δεσμεύσεις βοηθούν στην καθοδήγηση της έρευνας ώστε, πρώτον, να μην είναι σεξιστική και, δεύτερον, να συμβαδίζει με τα φεμινιστικά ιδεώδη.

Η πρώτη από αυτές, η καταλληλότητα, αναφέρεται στους στόχους της φεμινιστικής έρευνας, με την έννοια ότι όχι μόνο πρέπει να παρέχει κατανόηση των σεξιστικών και ετεροκανονιστικών θεσμών, αλλά θα πρέπει επίσης να δημιουργεί στρατηγικές για την αλλαγή τους (Ehrlich 1975). Στη δέσμευση για εμπειρική θεμελίωση ενσωματώνεται η οδηγία ότι οι φεμινίστριες πρέπει να ξεκινούν την έρευνα τους από τη ζωή των γυναικών και την εμπειρία εκείνων που περιθωριοποιούνται από τις συμβατικές έμφυλες δομές, επιδιώκοντας την αυτοκατανόηση ως κρίσιμο πόρο σε όλα τα στάδια της έρευνας (Wylie 1992). Η δέσμευση για λογοδοσία υποστηρίζει ότι η ερευνητική πρακτική πρέπει να αποτελεί χώρο για την εδραίωση φεμινιστικών κοινωνικών και πολιτικών αξιών με χειραφετητικό περιεχόμενο, αξιώνοντας οι συνεργατικές πρακτικές να επιτυγχάνουν τη διάχυση ή αποκέντρωση της εξουσίας, όπως μπορούν να την εγγυηθούν οι συμπεριληπτικοί τρόποι της κριτικής εμπλοκής σε επιστημονικές κοινότητες.

Οι δεσμεύσεις αυτές εκβάλλουν στην αναγκαιότητα της αναστοχαστικότητας ως κεντρικής αρετής της φεμινιστικής μεθοδολογίας. Η δύναμη της φεμινιστικής κριτικής έγκειται στην αποκάλυψη των λανθανόντων έμφυλων παραδοχών, η οποία συνιστά προϊόν μιας κρίσιμης πλαισιοθέτησης της έρευνας. Μέσω της προαπαίτησης για ισχυρή αντικειμενικότητα, επιδιώκεται το υποκείμενο της γνώσης να ίσταται στο ίδιο κριτικό επίπεδο με το αντικείμενο της γνώσης και, με βάση τη διαρκή αυτοδιόρθωση της μεθοδολογίας, να ορθώνονται οι αναγκαίες αντιστάσεις στις απόπειρες απόκρυψης των έμφυλων καθορισμών.

Η πρόκληση που επιδιώκεται, από πρακτική και μεθοδολογική άποψη, είναι να δειχθεί ότι οι ανεξάλειπτες πλαισιακές αξίες μπορούν να αποτελέσουν το εσωτερικευμένο αντικείμενο αλλά και το πεδίο αναμέτρησης της επιστήμης με τις επιστημολογικές προϋποθέσεις της.

Θόδωρος Αραμπατζής
Καθηγητής
Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Λόγος Περί Φεμινιστικής Μεθόδου

Η επιστήμη είναι μια ανθρώπινη δραστηριότητα που λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένες οικονομικές, κοινωνικές, και πολιτισμικές συνθήκες. Είναι εύλογο, επομένως, να υποθέσουμε ότι κοινωνικές και πολιτισμικές αξίες αποτυπώνονται στη γνώση που παράγεται από αυτή τη δραστηριότητα. Ορισμένες από αυτές τις αξίες σχετίζονται με το λεγόμενο κοινωνικό φύλο (gender), δηλαδή τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στους άνδρες και στις γυναίκες σε συγκεκριμένες κοινωνίες.

Είναι γεγονός ότι στις επιστήμες, κατά το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας τους, δεν είχαν θέση οι γυναίκες. Για παράδειγμα, έως τα τέλη του 19ου αιώνα, τόσο στην Ευρώπη όσο και στις ΗΠΑ, οι γυναίκες δεν είχαν πρόσβαση στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση. Μόνο κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα δόθηκε, σταδιακά και διστακτικά, η δυνατότητα στις γυναίκες να φοιτήσουν στο Πανεπιστήμιο. Αυτή η αρνητική πτυχή της ιστορίας της εκπαίδευσης αποτέλεσε ένα σημαντικό στοιχείο της φεμινιστικής κριτικής στις επιστήμες, που όμως επεκτάθηκε και σε πολλούς άλλους τομείς, όπως η μεθοδολογία, οι προτεραιότητες και το περιεχόμενο της επιστημονικής έρευνας. Φεμινίστριες ιστορικοί και φιλόσοφοι της επιστήμης, όπως η Carolyn Merchant και η Evelyn Fox Keller, επεσήμαναν τη σεξιστική ρητορική που συνόδευε την ανάδυση της νέας πειραματικής μεθοδολογίας κατά τον 17ο αιώνα. Σε εμβληματικά κείμενα φυσικών φιλοσόφων του 17ου αιώνα, όπως του Francis Bacon, παρουσιάζεται ως ενδεδειγμένη μέθοδος για την απόκτηση γνώσης η βίαιη απόσπαση των μυστικών της φύσης/γυναίκας από τον ερευνητή/άνδρα.

Επίσης, πολλές μελέτες που αφορούν πιο πρόσφατες περιόδους έχουν δείξει ότι οι ανισότητες ανάμεσα στα δύο φύλα και οι προκαταλήψεις σχετικά με τις γυναίκες έχουν επηρεάσει διάφορες επιστήμες, από την ιατρική και τη βιολογία έως την κοινωνιολογία. Αυτή η αρνητική επιρροή επικεντρώνεται σε τρείς άξονες: 1) τον καθορισμό των ερευνητικών προτεραιοτήτων και κατευθύνσεων, 2) την επιλογή του αντικειμένου μελέτης, και 3) τη γενικότερη οπτική υπό την οποία διατυπώνονται υποθέσεις και θεωρίες.

Ένα παράδειγμα σχετικά με τον πρώτο από τους παραπάνω άξονες είναι η περιορισμένη χρηματοδότηση, έως τη δεκαετία του 1980, των ερευνών για τον καρκίνο του μαστού, σε σχέση με τη χρηματοδότηση άλλων τύπων καρκίνου. Όσον αφορά τον δεύτερο άξονα, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ότι οι ιατρικές έρευνες για την καρδιοπάθεια, έως τη δεκαετία του 1990, είχαν ως

κύριο αντικείμενο μελέτης τους άνδρες, εξαιτίας της λανθασμένης αντίληψης ότι πρόκειται για ανδρική ασθένεια. Αποτέλεσμα αυτής της προκατάληψης ήταν ότι τα φάρμακα που δημιουργήθηκαν για τους καρδιοπαθείς ήταν αποτελεσματικά μόνο όταν χρησιμοποιούνταν από άνδρες, ενώ είχαν βλαπτικές επιπτώσεις όταν χρησιμοποιούνταν από γυναίκες. Τέλος, όσον αφορά τον τρίτο άξονα, ένα παράδειγμα που δείχνει ότι σεξιστικά στερεότυπα είναι δυνατόν να επηρεάσουν την οπτική των επιστημόνων είναι η αναπαραγωγή προκαταλήψεων για τα δύο φύλα (ο «ενεργητικός» άνδρας και η «παθητική» γυναίκα) σε βιολογικές θεωρίες για τη διαδικασία της αναπαραγωγής (ενεργητικό σπερματοζωάριο / παθητικό ωάριο).

Συνεπώς, η φεμινιστική προσέγγιση, κατ' αρχάς σε τομείς της επιστήμης που σχετίζονται έμμεσα ή άμεσα με το κοινωνικό φύλο, μπορεί να φέρει στην επιφάνεια προκαταλήψεις και στερεότυπα που υπονομεύουν την αξιοπιστία της επιστημονικής έρευνας και της γνώσης που παράγεται μέσω αυτής. Υπό αυτή την έννοια, «είναι θεμιτό [και, θα πρόσθετα, συχνά αναγκαίο] να χρησιμοποιούμε μία φεμινιστική μεθοδολογία στις επιστήμες».

Ωστόσο, υπάρχει και μια πιο ισχυρή εκδοχή της φεμινιστικής μεθοδολογίας στις επιστήμες για την οποία έχω ορισμένες επιφυλάξεις. Η μελέτη του έργου της γενετίστριας-βιολόγου Barbara McClintock από την Evelyn Fox Keller αποκάλυψε ότι η McClintock είχε μια «ενσυναίσθηση για τον οργανισμό» και αντιλαμβανόταν τη φύση «ως έναν ενεργό σύντροφο σε μια αμοιβαία σχέση με τον εξίσου ενεργό παρατηρητή» (Keller 2008, 252). Με έναυσμα τη μελέτη της Keller, έχει υποστηριχθεί ότι η διερεύνηση της φύσης δεν πρέπει να είναι έντονα παρεμβατική (και, με αυτή την έννοια, «ανδρική»), αλλά να βασίζεται στην ενσυναίσθηση για το αντικείμενο μελέτης και τη συνεργασία με τη φύση. Η ενσυναίσθηση, όμως, δεν είναι αποκλειστικά «γυναικεία» ιδιότητα. Στον βαθμό που αποτελεί συνηθέστερο χαρακτηριστικό της «γυναικείας» οπτικής, αυτό μπορεί να είναι προϊόν των συγκεκριμένων πολιτισμικών προτύπων και στερεοτύπων που διαμορφώνουν τα δύο φύλα. Επίσης, για να δανειστώ τα λόγια της ίδιας της Keller, παρόλο που «το όραμα [vision] της McClintock για την επιστήμη ήταν αναμφίβολα παραγωγικό για αυτήν … πρέπει να παραδεχθούμε ότι η επιτυχία της ωχριά μπροστά σε αυτήν της επικρατούσας (μοριακής) βιολογίας» (Keller 2008, 252).

Αναφορές

Evelyn Fox Keller, "Gender and Science: An Update," στο Mary Wyer et al (eds.), *Women, Science, and Technology: A Reader in Feminist Science Studies*, 2nd ed. (Routledge, 2008).

Τι είναι το Γκαβαγκάι;

Γκαβαγκάι σημαίνει *κουνέλι*, *χωροχρονική πραγμάτωση κουνελότητας*, ή *ομάδα φιλοσοφίας*. Για τον W. V. O. Quine (*Word and Object*, 1960), το γεγονός αυτό καταδεικνύει «απροσδιοριστία στη μετάφραση» ενώ για εμάς αναδεικνύει ένα πεδίο πλουραλισμού, διαλόγου και κριτικής αναζήτησης της φιλοσοφικής ακαδημαϊκής και μη κουλτούρας.

Η ομάδα φιλοσοφίας Γκαβαγκάι είναι ανεξάρτητη κάποιας παράδοσης ή ιδρύματος και δεν παρέχει ένα πρόγραμμα για την κατανόηση ή την παραγωγή φιλοσοφικής σκέψης. Αποτελεί ένα χώρο έκφρασης για νέους συγγραφείς, ενώ την ίδια ώρα επιδιώκει να αποτυπώσει το τρέχον κλίμα και σε διεθνές επίπεδο.

Βασική επιδίωξη του εγχειρήματος είναι να κινητοποιήσει και να διατηρήσει μια αναζωπυρωμένη κριτική συνείδηση στη Φιλοσοφία και την Ιστορία της Επιστήμης, μια κριτική που να αναγνωρίζει την ανταποδοτικότητα μεταξύ κοινωνίας και φιλοσοφίας.

Η ομάδα φιλοσοφίας Γκαβαγκάι ενθαρρύνει την έρευνα, τη μελέτη, πειράματα εξήγησης, σχολιασμού και ανάλυσης. Προτείνει ένα πεδίο συζήτησης μακριά από διακρίσεις, όπως αυτή ανάμεσα σε Ηπειρωτική και Αναλυτική Φιλοσοφία. Προτείνει δανεικό και παραποιημένο υλικό από την ιστορία, τη λογοτεχνική κριτική, τη Φιλοσοφία, την Επιστήμη, τη Γνωσιακή Επιστήμη και την πολιτική. Συστήνει ετερογένεια, σύγκρουση και ατέλεια. Σοβαρή και επιθετική αντιπαράθεση, στο πλαίσιο της διαφοροποίησης από το παλιό και της διαμόρφωσης ενός πλουραλισμού ιδεών.

Νέα / Δράσεις

Στο πλαίσιο του εποικοδομητικού διαλόγου, της συνεχούς φιλοσοφικής επαγρύπνησης και της εναλλακτικής επισκόπησης της επιστήμης και της φιλοσοφίας, η ομάδα ιστορίας και φιλοσοφίας της επιστήμης Γκαβαγκάι / Gavagai, διοργανώνει τις ακόλουθες δράσεις:

Το **3ο Πανελληνίο Προπτυχιακό Συνέδριο Φιλοσοφίας** διοργανώνεται από την ομάδα Γκαβαγκάι και τις εξωτερικές συνεργάτιδές του τις ημέρες **12-14 Απριλίου 2019**, στην Ανωτάτη Σχολή Καλών Τεχνών, Αθήνα.

Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη διεξαγωγή του συνεδρίου, μπορείτε να απευθυνθείτε είτε στην ηλεκτρονική διεύθυνση: unphilcon2019@gmail.com, ή στην ιστοσελίδα unphilcon.weebly.com.

Παράλληλα, το Γκαβαγκάι διατηρεί έναν **εβδομαδιαίο κύκλο συζητήσεων**.

Ολοκληρωμένοι κύκλοι συζητήσεων:
Against Method [Paul Feyerabend]
Simulacres et Simulation [Jean Baudrillard]
Self-Awareness and Alterity [Dan Zahavi]
Μεταφορντισμός και Κοινωνική μορφή

Για περισσότερες πληροφορίες, μπορείτε να απευθυνθείτε είτε στην ομάδα του κύκλου συζητήσεων στο Facebook: www. facebook.com/groups/796820090373252/, ή στην αντίστοιχη σελίδα της ομάδας: www.facebook.com/gavagai.journal.

Τέλος, στην ιστοσελίδα της ομάδας gavagaiphilosophy.weebly.com, μπορείτε να ανατρέξετε στην ενότητα των **φιλοσοφικών συνεντεύξεων**, όπου μέλη της φιλοσοφικής κοινότητας μας κάνουν κοινωνούς της δικής τους φιλοσοφικής αντίληψης και στάσης ζωής με τον δικό τους μοναδικό τρόπο,

Πρόσκληση Ενδιαφέροντος Εργασιών

Πως γίνεται η επιλογή των εργασιών;

Πέραν από την Συντακτική Επιτροπή, η οποία απαρτίζεται από προπτυχιακούς φοιτητές και αφορά στην συλλογή και επιλογή των εργασιών, το επιστημονικό κύρος του περιοδικού θα εξασφαλίζεται από τη συμμετοχή κριτών αξιολόγησης (referees). Οι κριτές αξιολόγησης αφορούν άτομα του κατάλληλου ερευνητικού ενδιαφέροντος και η συμβολή τους θα εντοπίζεται στην εποικοδομητική κριτική τους και στον συμβουλευτικό τους ρόλο. Συνεπώς, οι κριτές αξιολόγησης δεν θα εμπλέκονται άμεσα στο περιεχόμενο του περιοδικού, ενώ θα εναλλάσσονται ανάλογα με την θεματολογία των εργασιών.

Τι είδους εργασίες θα δημοσιεύονται;

Θα γίνονται δεκτές εργασίες που:

- έχουν εκπονηθεί στο πλαίσιο κάποιου μαθήματος.
- αποτελούν απόσπασμα πτυχιακών εργασιών
- αποτελούν ανεξάρτητη έρευνα.

Οδηγίες προς συγγραφείς

Τα κείμενα θα πρέπει:

- Να έχουν τυπικό μέγεθος περίπου 5000 λέξεις (με αναφορές και βιβλιογραφία).
- Να σχετίζονται με τους θεματικούς άξονες του περιοδικού (αναφέρονται παραπάνω).
- Να έχουν σύστημα παραπομπών Οξφόρδης.
- Να έχουν γραμματοσειρά Arial μεγέθους 12, σε διπλό διάστιχο και με μεγάλα περιθώρια.
- Να περιλαμβάνουν, εφόσον αυτό κρίνεται αναγκαίο, το πολύ έως δέκα εικόνες

Τα κείμενα θα γίνονται δεκτά καθ' όλη τη διάρκεια του έτους και κατόπιν της διαδικασίας αξιολόγησης και εφόσον γίνουν δεκτά θα προγραμματίζονται για το εκάστοτε τρέχον τεύχος

Η μορφή του περιοδικού θα είναι αρχικά ηλεκτρονική, με την πιθανή προοπτική μιας έντυπης έκδοσης. Όλοι οι ενδιαφερόμενοι μπορούν να αποστέλλουν τυχόν ερωτήσεις και τα προς δημοσίευση κείμενά τους στην ηλεκτρονική διεύθυνση: **gavagaiphilosophyjournal@gmail.com**

Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την ομάδα Γκαβαγκάι, μπορείται να απευθυνθείτε:
e-mail: gavagaiphilosophyjournal@gmail.com
ιστότοπος: gavagaiphilosophy.weebly.com

Τι είναι το Γκαβαγκάι;

Γκαβαγκάι σημαίνει *κουνέλι, χωροχρονική πραγμάτωση κουνελότητας*, ή *ομάδα φιλοσοφίας*. Για τον W. V. O. Quine (*Word and Object*, 1960), το γεγονός αυτό καταδεικνύει «απροσδιοριστία στη μετάφραση» ενώ για εμάς αναδεικνύει ένα πεδίο πλουραλισμού, διαλόγου και κριτικής αναζήτησης της φιλοσοφικής ακαδημαϊκής και μη κουλτούρας.

Η ομάδα φιλοσοφίας Γκαβαγκάι είναι ανεξάρτητη κάποιας παράδοσης ή ιδρύματος και δεν παρέχει ένα πρόγραμμα για την κατανόηση ή την παραγωγή φιλοσοφικής σκέψης. Αποτελεί ένα χώρο έκφρασης για νέους συγγραφείς, ενώ την ίδια ώρα επιδιώκει να αποτυπώσει το τρέχον κλίμα και σε διεθνές επίπεδο.

Βασική επιδίωξη του εγχειρήματος είναι να κινητοποιήσει και να διατηρήσει μια αναζωπυρωμένη κριτική συνείδηση στη Φιλοσοφία και την Ιστορία της Επιστήμης, μια κριτική που να αναγνωρίζει την ανταποδοτικότητα μεταξύ κοινωνίας και φιλοσοφίας.

Η ομάδα φιλοσοφίας Γκαβαγκάι ενθαρρύνει την έρευνα, τη μελέτη, πειράματα εξήγησης, σχολιασμού και ανάλυσης. Προτείνει ένα πεδίο συζήτησης μακριά από διακρίσεις, όπως αυτή ανάμεσα σε Ηπειρωτική και Αναλυτική Φιλοσοφία. Προτείνει δανεικό και παραποιημένο υλικό από την ιστορία, τη λογοτεχνική κριτική, τη Φιλοσοφία, την Επιστήμη, τη Γνωσιακή Επιστήμη και την πολιτική. Συστήνει ετερογένεια, σύγκρουση και ατέλεια. Σοβαρή και επιθετική αντιπαράθεση, στο πλαίσιο της διαφοροποίησης από το παλιό και της διαμόρφωσης ενός πλουραλισμού ιδεών.