



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Π.Μ.Σ. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

κατεύθυνση: Πολιτική Επιστήμη ||

|| ειδίκευση: Πολιτική Φιλοσοφία και Κοινωνική Θεωρία

Ιανουάριος 2017

|| Διπλωματική Εργασία ||

Ο μύθος του υποκειμένου και το μυθικό υποκείμενο

Κωστοπούλου Μίνα

A.M.: 1114M015

|| Τριμελής Επιτροπή ||

Γιώργος Φουρτούνης (*επιβλέπων καθηγητής*)

Μανόλης Αγγελίδης

Γρηγόρης Ανανιάδης

Ευχαριστίες

Η Διπλωματική Εργασία είναι αφιερωμένη στους ανθρώπους που στάθηκαν στο πλευρό μου τα χρόνια των μεταπτυχιακών σπουδών μου. Στον Γιώργο Φουρτούνη για την πολύτιμη και ανιδιοτελή υποστήριξή του στην ολοκλήρωση της Διπλωματικής Εργασίας μου, για την υπομονή και τις συμβουλές του· στον Σταύρο Κωνσταντακόπουλο, τον δάσκαλο και φίλο μου, τον “ηθικό αυτουργό” της επιλογής μου να ξεκινήσω αυτή την προσπάθεια· ακόμη στην Άννα και στον Δημήτρη, για την “τριάδα” που ο Σταύρος μας έφτιαξε το 2014, και στον Γιάννη Αγουρίδη, για την αστείρευτη κατανόησή του.

“Το ασυνείδητο 'αποκαλύπτει διαρκώς την αποτυχία της ταυτότητας'. Η 'αποτυχία' δεν είναι μια στιγμή για την οποία πρέπει να λυπάται κανείς σε μια διαδικασία προσαρμογής ή ανάπτυξης προς την κανονικότητα. Η 'αποτυχία' είναι κάτι που επαναλαμβάνεται και αναβιώνεται μέσα από τις ατομικές μας ιστορίες. Στην καρδιά ακριβώς της ψυχικής ζωής υπάρχει μια αντίσταση στην ταυτότητα.”

(Jacqueline Rose)

Κατάλογος περιεχομένων

Ευχαριστίες.....	3
Εισαγωγή.....	6
Η ιδεολογία στον Althusser.....	8
Υποκείμενο και παράδοξο.....	13
Ιδεολογία και έγκληση.....	14
Ιδεολογία και εγγύηση.....	18
Λόγος I.....	21
Ασυνείδητο.....	23
Φαντασιακό 'εγώ'.....	26
Υποκείμενο της ιδεολογίας.....	31
Η ηγεμονία και η συνάρθρωση στον Laclau.....	34
Συνάρθρωση και λόγος II.....	36
Ανταγωνισμός.....	39
Εξάρθρωση.....	42
Υποκειμενική θέση.....	44
Απόφαση και υποκείμενο.....	47
Η κίνηση του υποκειμένου.....	51
Ιστοριοποιώντας το πραγματικό.....	52
Κριτική της υπερβατικότητας.....	54
Αναπαράσταση και υποκείμενο.....	57
Ο μύθος του υποκειμένου και το μυθικό υποκείμενο.....	59
Βιβλιογραφία.....	62

Εισαγωγή

Οι συνθήκες ύπαρξης του υποκειμένου και των 'στοιχείων' που μετέχουν της παραγωγής/ανάδυσής του, καθώς και η ιδιαίτερη 'αιτιότητα' στην οποία υπακούουν, αποτελούν το αντικείμενο της Διπλωματικής Εργασίας μου. Στόχος είναι να διαφανούν οι όροι για μια κριτική της κλασσικής φιλοσοφικής χρήσης της έννοιας του υποκειμένου, διερευνώντας παράλληλα πώς το υποκείμενο ως ένα σημαίνον 'μυθικό', ως μια συγκεκριμένη μυθικού τύπου αναπαράσταση του εαυτού, συνιστά απαραίτητο όρο της συγκρότησής του.

Εστιάζοντας στα σημεία που διαλέγονται η μετα-μαρξιστική προσέγγιση του Ernesto Laclau (και της Chantal Mouffe) με το έργο του Louis Althusser για την ιδεολογία, επιχειρείται εδώ μια αφήγηση για τη διαδικασία 'υποκειμενοποίησης', διαφορετική από τις αιτιοκρατικές προσεγγίσεις. Στο πλαίσιο αυτό, γίνονται και αναγκαίες αναφορές στο αμέσως μεταπολεμικό έργο του Jacques Lacan. Στο τελευταίο κεφάλαιο της Διπλωματικής Εργασίας δικαιολογείται η επιλογή του τίτλου, βάσει του έργου *Reflections on violence* του Georges Sorel.

Τα βασικά κείμενα που εξετάζονται στην παρούσα Διπλωματική Εργασία είναι τα εξής:

- **“Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους”**, του Louis Althusser, γιατί προτείνει, μέσα στο μαρξιστικό πλαίσιο, να στοχαστούμε την αναγκαστική 'παραγωγή', αλλά και λειτουργία του ανθρώπινου υποκειμένου μέσα στην κοινωνία. Πρόκειται για διεργασίες που εμπλέκουν την έννοια της ιδεολογίας, δηλαδή ενός συστήματος ιδεών, εικόνων -γενικά συμβολικού περιεχομένου- προικισμένου με υλική υπόσταση, που “'αναπαριστά' τη φανταστική σχέση του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του”, κατά τη γνωστή διατύπωση. Αυτή η αναπαράσταση για πρώτη φορά μετά τον Karl Marx δε νοείται ως 'ψευδή συνείδηση', αλλά αποκτά υλική υπόσταση και δραστικότητα εντός της κοινωνικής δομής.
- **“Three Notes on the Theory of Discourses”**, του ιδίου. Πρόκειται για αδημοσίευτες σημειώσεις του ιδίου για μια συνολικότερη έρευνα -που δεν έγινε ποτε. Εδώ επιχειρεί να συνδυάσει βασικές θέσεις της δομιστικής γλωσσολογίας και της λακανικής ψυχανάλυσης, προτείνοντας μια Θεωρία των Λόγων (discourses), που εξετάζει την ιδεολογία και το ασυνείδητο με όρους σημαίνοντος. Ο τρόπος αυτός προτάσσει την πρωτοκαθεδρία των σημαινόντων επί του σημαινομένου/ 'περιεχομένου' που τους 'αποδίδεται'. Σύμφωνα με τον Althusser κάθε λόγος παράγει ένα αποτέλεσμα υποκειμένου.
- **“Το στάδιο του καθρέφτη ως διαμορφωτής της λειτουργίας του Εγώ, όπως αυτή μας αποκαλύπτεται στην ψυχαναλυτική εμπειρία”**, του Jacques Lacan, γιατί αποτελεί μέρος του θεωρητικού 'υπόβαθρου' του Althusser και του Laclau. Το κείμενο, παρά τον πειρασμό μιας αντίληψης περί της βιολογικής εξέλιξης από τον Lacan ως

συνθήκης ύπαρξης του υποκειμένου, προτείνει τον πρωταρχικό σχηματισμό του “Εγώ” στο φαντασιακό πεδίο, δηλαδή πριν την “εισαγωγή” του ανθρώπου στο συμβολικό. Το λακανικό φαντασιακό -μέσα από την ερμηνευτική προσέγγιση του J. A. Miller- προτείνει για τον Althusser έναν τρόπο να κατανοήσουμε τη λειτουργία ταύτισης που ενέχεται στην ιδεολογία.

– *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, γιατί προτείνει έναν τρόπο να σκεφτούμε το υποκείμενο εντός του κοινωνικού πεδίου, ως μια ηγεμονική νοηματική συνάρθρωση γύρω από μια ανταγωνιστική σχέση. Παράλληλα, εισάγει τη βαθμίδα της ενδεχομενικότητας (contingency) στην “έκβαση” κάθε (υποκειμενικής) ταυτότητας. Ο ανταγωνισμός συνιστά το εννοιολογικό εργαλείο για να αντιληφθούμε το υποκείμενο ως σημαίνον, που υπεκφεύγει κάθε παγίωσης.

– *Για την επανάσταση της εποχής μας*, του Er. Laclau, γιατί αποτελεί κείμενο-σταθμό στη ριζοσπαστικοποίηση της έννοιας της ηγεμονίας, και διερευνά την προοπτική του υποκειμένου από την οπτική γωνία της αποδόμησης. Όπως θα δούμε, έχει ιδιαίτερα σημασία αυτό το εγχείρημα, γιατί απεμπλέκει το υποκείμενο από την αναζήτηση οποιασδήποτε αιτιοκρατίας κατά την 'παραγωγή' του.

– **“Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics”**, του ιδίου. Στο δοκίμιο αυτό διερευνάται η σχέση ανάμεσα στο λακανικό πραγματικό και τη συμβολική τάξη, “ιστοριοποιώντας” την υπερβατικότητά του έναντι της συμβολικής τάξης. Μπορούμε από εδώ να προχωρήσουμε στη σημασία της φαντασιακής αναπαράστασης για την 'υποκειμενοποίηση'.

Αν υπάρχει ένα κοινό νήμα που συνδέει τα παραπάνω κείμενα αναφοράς είναι ότι το υποκείμενο αναδύεται ως ύπαρξη χωρίς αναγκαίες προϋποθέσεις. Ο όρος 'υποκειμενοποίηση' χρησιμοποιείται για να περιγράψει μια παραγωγή που δεν έχει χαρακτήρα γενέσεως (genesis) -ακολουθώντας τη σχετική επιχειρηματολογία του Louis Althusser. Η ιδιαίτερη, όχι γραμμική, 'αιτιότητα' στο φιλοσοφικό και θεωρητικό του εγχείρημα εντός της μαρξιστικής παράδοσης, πήρε το όνομα 'επικαθορισμός' (overdetermination), 'δομική αιτιότητα' (structural causality), διαφορική συνάρθρωση (differential articulation), και αργότερα 'συνάντηση' (encounter), ανάλογα με το αντικείμενο που επέλεγε κάθε φορά να αναμετρηθεί, καθώς και το επίπεδο ωρίμανσης των θέσεών του. Στο κυρίως μέρος της μελέτης, εστιάζω στη 'διαφορική συνάρθρωση', που διέπει τη σχέση ασυνειδήτου και ιδεολογίας: στον τρόπο δηλαδή με τον οποίο

συνδυάζονται στο πεδίο της συμβολικής τάξης ώστε να 'αναδύεται' η προοπτική της συγκρότησης του υποκειμένου.

Παράλληλα με την διερεύνηση της υποκειμενοποίησης ως μη αιτιοκρατικής διαδικασίας, εκδηλώνεται μια καταστατική αδυνατότητα του συγκροτούμενου υποκειμένου να υπάρξει ως μια περιεκτική ολότητα, όπως θα δείξω. Με βάση τις ψυχαναλυτικές προεκτάσεις της συγκρότησης του 'εγώ', κατά το επιχείρημα του Jacques Lacan, θα εξετάσουμε το πώς η αδυνατότητα αυτή (που εντοπίζεται πέραν της συμβολικής τάξης, στο λακανικό "πραγματικό") είναι συγκροτητική της ιδιάζουσας ύπαρξης του εαυτού.

Η μη παγίωση του υποκειμένου, η μη δυνατότητά του να συγκροτήσει μια πλήρη 'ταυτότητα' εξετάζεται και βάσει μέρους του έργου των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe. Για τους Laclau και Mouffe ο κοινωνικός τρόπος ύπαρξης είναι ο τρόπος του σημαίνοντος, άρα η 'υποκειμενοποίηση' λαμβάνει χώρα στην τάξη του νοήματος (συμβολική τάξη) που αναδύεται ως πεδίο διαρκούς ανταγωνισμού. Αποτέλεσμα είναι ότι η τελική 'ταυτότητα' του υποκειμένου είναι πάντα ασταθής. Ο Laclau αναφέρεται στον Lacan για να επισημάνει τη σημασία της αναπαράστασης του εαυτού ως ολότητας σε ένα φαντασιακό επίπεδο, ώστε παρά την αστάθεια της υποκειμενικής ταυτότητας (την αδυνατότητά της), να φανεί πώς πετυχαίνει να συγκροτείται και να ανασυγκροτείται.

Ο Georges Sorel συνιστά για τον Laclau έναν τρόπο για να διασώσει το μυθικό στοιχείο της 'υποκειμενοποίησης', όπως εκδηλώνεται στην φαντασιακή αναπαράσταση. Η σωρελιανή έννοια του μύθου¹ συμβάλλει, ώστε στο τέλος της παρούσας Διπλωματικής Εργασίας να προταθεί η διάκριση ανάμεσα στο μύθο του υποκειμένου και το μυθικό υποκείμενο.

Η ιδεολογία στον Althusser

Έχει υποστηριχθεί ότι μέσα σε έξι μόλις χρόνια "από το 1964 ως το 1970, ο Althusser μετακινείται από ένα σύστημα αναπαραστάσεων στον λόγο (discourse), στους μηχανισμούς, στις πρακτικές και στα τελετουργικά: από το υποκείμενο ως αποδιδόμενη ιδιότητα (imputed subject) στο εγκαλούμενο σε υποκείμενο, και από τον λόγο στο άτομο που εγκαλείται ως υποκείμενο από τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους"

¹ Προκαταρκτικά μπορούμε να επισημάνουμε μόνο ότι ο σωρελιανός μύθος έχει μια αναγκαστική κινητοποιητική ισχύ, δεν υπόκειται στην αναστοχαστική σκέψη, "εσωτερικεύεται, βιώνεται από τους ανθρώπους, δεν μπορεί να τον θέσει κανείς υπό αμφισβήτηση" (Κωνσταντακόπουλος, 1996: 177). Αυτό που ο Laclau βλέπει στον Sorel, όπως θα δούμε, είναι το γεγονός ότι ο μύθος συνιστά μια συμβολική/ νοηματική τάξη, εντός της οποίας συγκροτούνται και έχουν νόημα οι πράξεις των ανθρώπων

(Montag, 2013: 160). Το ζήτημα του υποκειμένου εξετάζεται από τον Γάλλο θεωρητικό μέσα σε αυτά τα χρόνια, ιδιαίτερα το 1969-1970, σε σχέση με την έννοια της ιδεολογίας. Η σχέση αυτή μεταξύ των δύο εννοιών είναι αμοιβαία και συγκροτητική [αφού “δεν υπάρχει ιδεολογία παρά δια του υποκειμένου και για τα υποκείμενα” (Althusser, 1999: 106)]. Πιο συγκεκριμένα, η αμοιβαιότητα εκφράζεται με την φράση ότι το άτομο είναι “πάντοτε-ήδη” υποκείμενο υπό την έγκληση της ιδεολογίας (ο.π.: 109). Πρόκειται για μια αινιγματική διατύπωση: ο προσδιορισμός “πάντοτε-ήδη” μοιάζει να υπερβαίνει το σχήμα μιας κλασσικής αιτιακής σχέσης, βασισμένης σε μια γραμμική σύλληψη του χρόνου. Για να κατανοήσουμε τί σημαίνει ο προσδιορισμός “πάντοτε-ήδη” στον Althusser χρειάζεται να σκεφτούμε ένα διαφορετικό είδος αιτιότητας. Η αναζήτηση αυτής της αιτιότητας, υποστηρίζω, αποτελεί κεντρικό ζητούμενο των προσεγγίσεων του Althusser επί του ζητήματος της ιδεολογίας, πρώτα στις αδημοσίευτες, αλλά φιλοσοφικά σημαντικές σημειώσεις του με τίτλο “Three Notes on the Theory of Discourses” (1966), και ύστερα στο “Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους” (1969).

Το 1963, στο “Marxism and Humanism” (Althusser, 2005: 221-247), ο Althusser υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνία χωρίς ιδεολογία (συνεπώς ούτε και η αταξική-κομμουνιστική). Εδώ η ιδεολογία ορίζεται ως σύστημα αναπαραστάσεων (εικόνων, μύθων, ιδεών ή εννοιών) του κόσμου, σε συνδυασμό με υλικά στοιχεία, όπως είναι στάσεις, χειρονομίες, συμπεριφορές. Η ιδεολογία ως σύστημα έχει τη δική της λογική, δομή, και ρόλο εντός μιας δεδομένης κοινωνίας. Όπως εξηγεί σχετικά ο Warren Montag, ο Althusser ήδη στο πρώιμο αυτό κείμενό του είναι σε θέση να αποδώσει προτεραιότητα στη δομή της ιδεολογίας, έναντι των περιεχομένων της, και επιπλέον, αντιμετωπίζοντάς τη ως σύστημα, είναι σε θέση να της αποδώσει αυτονομία (Montag, 2013b: 107) εντός της κοινωνικής δομής. Η ιδεολογία είναι έτσι μια κοινωνική πραγματικότητα δίπλα στην οικονομική βάση (του μαρξιστικού σχήματος) και δίπλα στο πολιτικό επίπεδο.

Στο δοκίμιο αυτό εισάγεται ένας ακόμη ορισμός για την ιδεολογία. Για πρώτη φορά ορίζεται η δομή της ως “ασυνείδητη”: “Η ιδεολογία είναι πράγματι ένα σύστημα αναπαραστάσεων, αλλά στην πλειοψηφία των περιπτώσεων αυτές οι αναπαραστάσεις λίγο σχετίζονται με τη συνείδηση (Althusser, 2005: 233).

Ο Althusser για να εξηγήσει τη δομή της ιδεολογίας βασίζεται στην λακανική διατύπωση κατά την οποία “το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα”, έχει δηλαδή τη δομή της

γλώσσας², μέσα από τα γλωσσικά σχήματα της οποίας (μετωνυμία και μεταφορά) συγκροτούνται σημασίες που δεν προκύπτουν από την αλληλουχία των λέξεων ως συμβόλων. Κατ' αναλογία με τη γλώσσα, τα στοιχεία του ασυνειδήτου συγκροτούνται και συγκροτούν το υποκείμενο, χωρίς να είναι παρόντα στη συνείδηση του. Το υποκείμενο, τώρα, δεν ανάγεται, δεν εξαντλείται στη συνείδησή του [που συνιστά ιδεολογική πραγματικότητα και έννοια (Althusser, 2005: 233)], σε αντίθεση με μια κλασική σύλληψη περί 'ενσυνειδήτου' υποκειμένου. Με αυτή την τυπική δομικότητα της γλώσσας, που χαρακτηρίζει και το ασυνείδητο, επιχειρεί ο Althusser να εξηγήσει την ιδεολογία.

Για τον Althusser η ιδεολογία δεν είναι 'ψευδής συνείδηση' (όπως θεωρείται στη μαρξιστική 'ορθοδοξία') αλλά βιώνεται από τα άτομα με τρόπο που "αποδεικνύει" ότι διαπερνά συνολικά την κοινωνική τους ύπαρξη και πραγματικότητα. Η ιδεολογία έχει υλική βάση, είναι ο κόσμος των ανθρώπων, συνίσταται σε "εικόνες και περιστασιακά έννοιες, αλλά πάνω απ' όλα δομές που επιβάλλονται στην συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων, όχι δια της συνείδησής τους. (...) Οι άνθρωποι "ζουν" (live) τις ιδεολογίες τους (...) ως τον κόσμο τους καθ' αυτόν" (Althusser, 2005: 233). Βάσει των ανωτέρω μπορούμε να σκεφτούμε ότι για τον Althusser η ιδεολογία είναι εμμενής στην υποκειμενικότητα, με τρόπο που έχει το χαρακτήρα της αναγκαιότητας (σε αντίθεση με την ψευδή συνείδηση, που τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν και να αποδομήσουν σε μια ορισμένη φάση ωρίμανσης της κοινωνίας, στην αταξική κοινωνία).

Η διερεύνηση της ιδεολογίας που επιχειρεί ο Althusser χωρίς να αποδίδει κεντρικό ρόλο στην έννοια της συνείδησης, απορρέει από την συστηματική ενασχόλησή του με την ψυχανάλυση. Στο πρώτο σχετικό κείμενό του, με τίτλο *Φρόντ και Λακάν* και εκδίδεται το 1964, αναγνωρίζει τη σημασία του ειδικού αντικειμένου της ψυχανάλυσης, του ασυνειδήτου. Η θεωρητική έρευνα επί του ασυνειδήτου μας βοηθά να ερμηνεύσουμε μέσα από τις "μακροχρόνιες 'αντανακλάσεις' μέσα στο επιζών ενήλικο άτομο", "την αναγκαστική 'ανθρωποποίηση' του μικρού ανθρώπινου ζώου σε άντρα ή σε γυναίκα". (Althusser, 1999: 27, 24).

Στο ίδιο κείμενο ο Althusser διερευνά ταυτόχρονα τον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται η επιστημονική ανάπτυξη της ψυχανάλυσης με την επιστημη της γλωσσολογίας. Η γλωσσολογία συμβάλλει στο να ερευνήσουμε το ασυνείδητο, διαφορετικά από προηγούμενες προσεγγίσεις: κατά την "τυπική δομή του λόγου και των μηχανισμών του" (Althusser, 1999: 26). Όπως εξηγεί σχετικά ο Jacques-Alain Miller, μαθητής και μελετητής του Lacan -και του Althusser- η λογική του σημαίνοντος όπως θεματοποιείται

² Η γλωσσική δομή εδώ στηρίζεται στην γλωσσολογία του Ferdinand de Saussure και αφορά στη γλώσσα (language) ως σύστημα διαφορών, όχι ως σύστημα σημείων με δεδομένη ταυτότητα (όχι ως σύστημα παγιωμένων/ καθηλωμένων συμβόλων)

κατά τη γλωσσολογία του Ferdinand de Saussure και ύστερα³, είναι χρήσιμη για την ψυχανάλυση, γιατί "είναι μια γενική λογική στο βαθμό που η λειτουργία της είναι τυπική, σε σχέση με όλα τα πεδία της γνώσης, συμπεριλαμβανομένης της ψυχανάλυσης (...). Το γεγονός ότι πρέπει να αποκαλείται λογική του σημαίνοντος [συμβάλλει στο να] αποφεύγεται η μερικότητα της σύλληψής του, με τρόπο τέτοιο που θα περιόριζε την εγκυρότητά του στο πεδίο στο οποίο παράχθηκε πρώτη φορά ως κατηγορία (σ.σ. το πεδίο της γλωσσολογίας): το να διορθώνει κανείς τη γλωσσολογική του κλίση (σ.σ. του σημαίνοντος) είναι σαν να προετοιμάζει το έδαφος για την εισαγωγή του σε άλλους λόγους (discourses)" (Miller, 1978). Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτή την εισαγωγή της λογικής του σημαίνοντος σε άλλους λόγους (πέραν του λόγου της ψυχανάλυσης) επιχείρησε και ο Althusser.

Συνεχίζοντας τη χρονολογική επισκόπηση των κειμένων και εργασιών του Althusser, μπορούμε να δούμε ότι το 1965, σε μια εσωκομματική μπροσούρα που αργότερα εκδόθηκε ως κείμενο διαλέξεων υπό τον τίτλο "Θεωρία, Θεωρητική Πρακτική και Θεωρητικός Σχηματισμός (Formation): Ιδεολογία και ιδεολογική πάλη" (Althusser, 1990: 1-42), συνεχίζει τις ριζοσπαστικές επεξεργασίες του ως προς την ιδεολογία: "Η ιδεολογία είναι τόσο παρούσα σε όλες τις πρακτικές και πράξεις των ατόμων, ώστε να είναι αδιαχώριστη από τη βιωμένη εμπειρία τους. (...) Η ιδεολογική πάλη δεν περιορίζεται σε έναν συγκεκριμένο τομέα. Μέσω των αναπαραστάσεων που οι άνθρωποι έχουν για τον κόσμο της, τη θέση τους, το ρόλο τους, τις συνθήκες (condition) τους και το μέλλον τους, η ιδεολογική πάλη αγκαλιάζει την ολότητα της ανθρώπινης δραστηριότητας, όλα τα πεδία πάλης τους. (...) Δεν μπορεί να υπάρξει οικονομική ή πολιτική πάλη παρά μόνο αν οι άνθρωποι δεσμεύσουν/ επιστρατεύσουν τις ιδέες τους σε αυτή, όπως και τη δυναμική (strength) τους" (ο.π.: 25, 36).

Στις διαλέξεις αυτές, πέραν της λειτουργίας της ιδεολογίας, ο Althusser θίγει εκ νέου το ζήτημα της δομής της ιδεολογίας, που συνιστά τον τρόπο ύπαρξής της (κατά τη σπινωζική λογική της εμμένειας): "Όπως όλη η κοινωνική πραγματικότητα, [η ιδεολογία] κατανοείται μόνο μέσω της δομής της (...) Είναι η συστηματικότητα [σ.σ. των στοιχείων

³ Όπως εξηγεί ο Laclau, "το αποφασιστικό βήμα στην γλωσσολογία έγινε από τον Hjelmslev και τη Σχολή της Κοπεγχάγης, που απεμπλέχτηκαν από την αρχή του ισομορφισμού και κατασκεύασαν τη διαφορά ανάμεσα στις δύο τάξεις -σημαίνον και σημαινόμενο- με καθαρά τυπικούς (formal) όρους. Αυτή η αλλαγή είναι αποφασιστική από ψυχολογικής σκοπιάς, καθώς επιτρέπει στη διερεύνηση του ασυνειδήτου να απεμπλακεί από την αναζήτηση μιας απόλυτης σημασίας" (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 69). Με λίγα λόγια, μετά τον Saussure η γλώσσα παραμένει σύστημα διαφορών ανάμεσα σε σημαίνοντα, όμως δεν είναι κλειστό σύστημα, ώστε να "αποτρέπεται" κάθε μόνιμη ή αιτιοκρατική σύνδεση ενός σημαίνοντος με ένα σημαινόμενο

της (elements)], ο τρόπος διάταξης και συνδυασμού τους, που τους δίνει τη σημασία τους (...) Μπορεί να υπάρχει σε περισσότερο ή λιγότερο διάχυτες ή απροσδόκητες μορφές, ή αντιθέτως σε περισσότερο ή λιγότερο -συνειδητές, αναστοχασμένες (reflected) ή ρητώς συστηματοποιημένες μορφές- θεωρητικές μορφές” (ο.π.: 26).

Λίγες σειρές παρακάτω, όμως ο Γάλλος θεωρητικός κάνει μια παραχώρηση προς την 'ορθόδοξη' μαρξιστική σύλληψη της ιδεολογίας: “στις ταξικές κοινωνίες είναι μια αναπαράσταση του πραγματικού, αλλά αναγκαστικώς στρεβλή (...) για να δίνει στους ανθρώπους μια μυστικοποιημένη αναπαράσταση του κοινωνικού συστήματος⁴” (ο.π.: 26). Μπορούμε να σκεφτούμε ότι η υπαναχώρηση αυτή σχετίζεται με τον τύπο του κειμένου ως κειμένου ιδεολογικής διαπαιδαγώγησης στο συγκεκριμένο ακροατήριο του ΚΚ Γαλλίας την περίοδο εκείνη.

Ένα χρόνο μετά, το 1966 στο “Three Notes...”, ο Althusser εμβαθύνει τις επεξεργασίες του επί της τυπικής διάταξης της ιδεολογίας, εξετάζοντάς τη ως δομή λόγου (discourse), που διέπεται από τη λογική του σημαίνοντος. Ταυτόχρονα διερευνά τον λόγο του ασυνειδήτου, τον επιστημονικό λόγο και τον αισθητικό λόγο, σε σχέση με το κοινό και στους τέσσερις λόγους αποτέλεσμα-υποκείμενο. Το “Three Notes...”, όμως, αποτελούσε για τον Althusser ένα σώμα αδημοσίευτων σκέψεων. Στο επόμενο δημοσιευμένο κείμενό του για την ιδεολογία το 1969, στο περίφημο “Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους”, η έννοια του λόγου δεν εμφανίζεται παρά ελάχιστες φορές. Η ιδεολογία εξετάζεται από τη σκοπιά της λειτουργίας της κατά την αναπαραγωγή των παραγωγικών σχέσεων, και της υποκειμενοποίησης δια της έγκλησης των ατόμων. Έχει υποστηριχθεί ότι η εγκατάλειψη αυτή του “λόγου” αντανακλά “μάλλον μια απόθνηση, παρά μια επίλυση των αντιφάσεων που σημαδεύουν την έννοια της έγκλησης του υποκειμένου” (Montag, 2015). Στην παρούσα Διπλωματική Εργασία υιοθετείται αυτή η απόψη, όπως αποτυπώνεται και από τη σειρά με την οποία η έρευνα μου επικεντρώνεται πλέον στα δύο κείμενα: θα εξετάσω πρώτα το κείμενο για την “Ιδεολογία...”, και στη συνέχεια θα επιχειρήσω επισημάνσεις σε σημεία που αναδεικνύει το “Three Notes...”. Κατά την ανάλυση που θα ακολουθήσει, θα επεξηγηθεί πώς η έννοια του λόγου μπορεί να συμβάλλει σε σημαντικό βαθμό στη θεματοποίηση της 'υποκειμενοποίησης'.

⁴ Στο σημείο αυτό αναφέρει συγκεκριμένα ότι σε ταξικές κοινωνίες το αποφασιστικό σημείο για τη θεματοποίηση της ιδεολογίας βρίσκεται “στο θεμέλιο (origin) της ψευτιάς (falsity) της ιδεολογικής αναπαράστασης”. (Althusser, 1990: 29). Αυτό βρίσκεται σε ένταση με ό,τι γράφει μερικές σειρές παρακάτω: “Υπαινιγμός-ψευδαίσθηση (Allusion-illusion) ή αναγνώριση παραγνώριση -τέτοια είναι η ιδεολογία από τη σκοπιά της σχέσης της με το πραγματικό” (ο.π.: 29). Υπενθυμίζεται ότι δεν αποτελεί κείμενο συστηματικό, αλλά σημειώσεις διαλέξεων. Παρ' όλα αυτά αρχικά εδώ ο Althusser περιγράφει την ιδεολογία ως ψευδή συνείδηση. Μέχρι το “Three Notes...” η πεποίθηση αυτή θα έχει εγκαταλειφθεί.

Υποκείμενο και παράδοξο

Στο “Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους” ο Althusser επιχειρεί να αποδείξει την αυτονομία των βαθμίδων του 'εποικοδομήματος' μέσα στην κοινωνία, σε αντίθεση με την κυρίαρχη μαρξιστική πρόσληψη⁵. Στόχος του δοκιμίου είναι να “αναβαθμίσει” τον ρόλο της ιδεολογίας στη μαρξιστική φιλοσοφία, και να δημιουργήσει μια “θεωρία της εν γένει ιδεολογίας”, ως διακριτής κοινωνικής πραγματικότητας (Althusser, 2005: 12). Διερευνά έτσι τον ιδιάζοντα ρόλο του εποικοδομήματος στην συγκρότηση της κοινωνικής δομής και την αναπαραγωγή της⁶. Και, όπως υποστηρίζει, η αναπαραγωγή συνιστά προνομιακό σημείο εκκίνησης για τη διερεύνηση της ιδεολογίας (Althusser, 1999: 77).

Για να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται η κοινωνική αναπαραγωγή εστιάζει στους όρους διεξαγωγής της ταξικής πάλης για την κατάληψη και διατήρηση της κρατικής εξουσίας (Althusser, 1999: 81): δεν είναι μόνο η καταστολή (καταπιεστικός μηχανισμός του κράτους), αλλά και η ιδεολογία [με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους (IMK): εκκλησία, σχολείο, οικογένεια, κόμμα, κ.ο.κ. -γενικά κάθε πεδίο της κοινωνικής πραγματικότητας (Althusser, 1999: 83)] που καθορίζει την ταξική (ή μη) συγκρότηση της κοινωνίας. Πράγματι, κατά τον Althusser, αν και “η ταξική πάλη υπερβαίνει τους IMK, γιατί έχει τις ρίζες της αλλού, όχι στην ιδεολογία, αλλά στην υποδομή, στις σχέσεις παραγωγής που είναι σχέσεις εκμετάλλευσης και που αποτελούν τη βάση των ταξικών σχέσεων”, ωστόσο “οι ιδεολογικές σχέσεις είναι άμεσα παρούσες στην διαδικασία (σσ. αναπαραγωγής των σχέσεων παραγωγής)” (Althusser, 1999: 87, 88).

Κατά την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής ως σχέσεων καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, η εκμεταλλευτική σχέση συγκροτείται ως μια εξουσιαστική ταξική σχέση. Η εξουσία γίνεται κατανοητή διά της έννοιας της ηγεμονίας, ώστε “καμία κοινωνική τάξη [να μην] είναι σε θέση να διατηρηθεί στην πολιτική εξουσία, αν δεν ασκεί συγχρόνως την ηγεμονία⁷ της μέσα στους IMK” (Althusser, 1999: 86), αν δεν συνιστά

⁵ Όπως είπαμε παραπάνω, προτάσσει τον καθορισμό των βαθμίδων του εποικοδομήματος από την οικονομία, και ως εκ τούτου κρίνει την ιδεολογία ως “ψευδή συνείδηση” των κοινωνικών σχέσεων

⁶ Στο “*The Historical Tasks of Marxist Philosophy*” υποστηρίζει ότι πρέπει να ξεφύγουμε από την κλασική πρόσληψη της αιτιότητας και “από κοινού να προσμετρήσουμε τον καθορισμό από την οικονομική βάση, το δικαιοπολιτικό εποικοδόμημα και το ιδεολογικό εποικοδόμημα” (Althusser, 2003: 199-200).

⁷ Η έννοια της 'ηγεμονίας' προέρχεται τόσο από τη λενινιστική φιλοσοφία περί του μαρξισμού, και θεματοποιείται εναργέστερα από τον Ιταλό μαρξιστή Antonio Gramsci, από τον οποίο τη δανείζεται ο Althusser

δηλαδή κυρίαρχη ιδεολογία⁸ (Althusser, 1999: 92-93). Η αναπαραγωγή αυτή της ιδεολογίας προϋποθέτει τα ανθρώπινα άτομα που *εγκαλούνται* ως υποκείμενα, για να συμμετέχουν στον κοινωνικό σχηματισμό και τους ΙΜΚ.

Απέναντι στις παραπάνω ριζοσπαστικές θέσεις για την ιδεολογία, στο επίμετρο του δοκιμίου ο Althusser κάνει μια υποχώρηση: ενώ η ύπαρξη των υποκειμένων προηγουμένως κρίθηκε απαραίτητη για τους σκοπούς της κοινωνικής αναπαραγωγής, εδώ η κοινωνία αναπαράγεται μέσω της ταξικής πάλης, ως διαδικασία χωρίς υποκείμενο, όπως θα πει αργότερα, [“το κράτος και οι μηχανισμοί του δεν έχουν κανένα νόημα παρά μόνο αν θεωρηθούν από την άποψη της ταξικής πάλης, ως μηχανισμοί της πάλης των τάξεων, που εξασφαλίζουν την ταξική καταπίεση και εγγυώνται τους όρους εκμετάλλευσης και αναπαραγωγής της” (ο.π.: 119)]. Η Michele Barrett υπογραμμίζει την ένταση αυτή, εξηγώντας ότι σχετίζεται με την κριτική που δέχθηκε για τις θέσεις του: “ο Althusser είναι πρόθυμος να υπερτονίσει τον παράγοντα της ταξικής πάλης, ενάντια σε μια πιο μηχανιστική προσέγγιση της αναπαραγωγής, αλλά στην πορεία αποκλείει μια πιο χαλαρή, λιγότερο αναγώγιμη στο ταξικό, πρόσληψη της” (Barrett, στο Kaplan & Sprinker, 1993: 171).

Ως προς την έγκληση των ατόμων σε υποκείμενα, αυτή μας φέρνει μπροστά σε ένα παράδοξο, που σχετίζεται με την υποκειμενοποίηση ως μιας διαδικασίας που προϋποθέτει το υποκείμενο. Αυτό εξετάζεται στο κεφάλαιο που ακολουθεί.

Ιδεολογία και έγκληση

Κατά την μυθοπλαστική περιγραφή της σκηνής της έγκλησης: κάποιος εκπρόσωπος του Νόμου (ένας φορέας εξουσίας) φωνάζει στο δρόμο να γυρίσουμε και καταλαβαίνουμε ότι απευθύνεται σε εμάς, δηλαδή κατά την έγκληση είμαστε “πάντοτε-ήδη” υποκείμενα. Η φιγούρα εδώ παρουσιάζεται ως εξουσιαστική (δεν είναι η μητέρα, ή ο φίλος, είναι ο αστυνόμος που φωνάζει). Η εξουσιαστική σχέση που αποδίδεται στην έγκληση δεν συνίσταται τόσο σε μια βίαιη επιβολή ενός ρόλου ή απόδοση μιας ταυτότητας για το υποκείμενο, όσο στον αναπόδραστο χαρακτήρα της ίδιας της ιδεολογίας κατά την υποκειμενοποίηση. Η τελευταία παρατήρηση μας εισάγει στην προβληματική της ιδιαίτερης χρονικότητας του “πάντοτε-ήδη” για τα υποκείμενα, και υποδηλώνει ότι η ιδεολογία “δεν θα ρίσκαρε να μην πάρει απάντηση” κατά την έγκληση, καθώς “θεωρεί

⁸ Η ιδεολογία μπορεί να κριθεί ως “κυρίαρχη” από όσους δεν ασκούν ηγεμονική εξουσία επί των ΙΜΚ, στο βαθμό που οι θεσμοί αυτοί για τον Althusser παρέχουν ένα “αντικειμενικό πεδίο αντιφάσεων, που εκφράζουν (...) τις αντανακλάσεις των κραδασμών της ταξικής πάλης” (Althusser, 1999: 88).

δεδομένο ότι τα υποκείμενα υπάρχουν” (Althusser, 2003: 55). Για την ακρίβεια, η ιδεολογία εγγυάται ότι τα υποκείμενα είναι “ατομικά, διακριτά και (φυσικά) αναντικατάστατα” (Althusser, 1999: 109). Για να λειτουργήσει, λοιπόν, η έγκληση, πρέπει να προϋποθέσει το υποκείμενο. Αυτό, όπως επισημαίνει ο Γ. Φουρτούνης, αποτυπώνεται στη διπλή σημασία της φράσης του Althusser “en sujet” [*“L’ ideologie interpelle les individus en sujet”*, στο γαλλικό πρωτότυπο], όπου του ‘en’ μεταφράζεται σε ‘ως’ (υποκείμενα) και ‘σε’ (υποκείμενα) (Fourtounis, 2013: 44, υποσημ. 9).

Πριν, ωστόσο, ο Althusser διατυπώσει τη θέση ότι “η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως-σε υποκείμενα” (Althusser, 1999: 107), στο ίδιο δοκίμιο έχει διατυπώσει ήδη τρεις άλλες θέσεις-προκείμενες. Πρώτον, “η ιδεολογία δεν έχει ιστορία” (ο.π.: 96), η *εν γένει* ιδεολογία (σε αντιδιαστολή προς τις συγκεκριμένες ιστορικές ιδεολογίες). Η ιδεολογία υπό την αφηρημένη τυπική δομής της είναι διαϊστορική (transhistorical), δε σημαίνει, δηλαδή, ότι είναι υπερβατική σε σχέση με την ιστορία, αλλά αντιθέτως ότι είναι πανταχού παρούσα στην ιστορία (εμμενής), την διαπερνά, την τέμνει, με τρόπο τέτοιο ώστε να είναι αιώνια -υπό το πρίσμα της αναγκαιότητας- η παρουσία της σε αυτή. Η δεύτερη πρόκειμενη είναι ότι “η ιδεολογία αναπαριστά τη φανταστική σχέση του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του” (ο.π.: 99), δηλαδή “σε τελευταία ανάλυση”⁹ με τις παραγωγικές σχέσεις. Εδώ το φαντασιακό παύει να αποτελεί προσδιορισμό της αναπαράστασης και αφορά στις πραγματικές σχέσεις, συνιστά δηλαδή την παρουσία και λειτουργία της ιδεολογίας επί των σχέσεων αυτών [ιδεολογία=φανταστική σχέση με πραγματικές σχέσεις (ο.π.: 103)]. Έτσι οδηγούμαστε στην τρίτη προκείμενη, ότι “η ιδεολογία έχει υλική υπόσταση”¹⁰ ή αλλιώς “υπάρχει πάντα υλοποιημένη σε έναν ΙΜΚ και

⁹ Κατά τη γνωστή διατύπωση ήδη από το *‘Αντίφαση και επικαθορισμός’* “η μοναχική ώρα της τελευταίας ανάλυσης δεν έρχεται ποτέ” (Althusser, 2005: 113), Παρ’ όλα αυτά ο Althusser αποφεύγει να εξετάσει το οικονομικό επίπεδο υπό τους όρους με τους οποίους εξετάζει την ιδεολογική πραγματικότητα, αφήνοντας περιθώριο να του ασκηθεί αργότερα η κριτική αυτή.

¹⁰ Για να μην αρθεί ο υλικός χαρακτήρας της ιδεολογίας, ο Althusser επιχειρεί να δείξει ότι η φανταστική σχέση δε συνιστά ψευδαίσθηση. Γι’ αυτό κατά τον Montag επιμένει στη σπινοζική έννοια της φαντασίας. Ο Montag διευκρινίζει ότι για τον Spinoza η φαντασία (ως μορφή γνώσης) υπάρχει εκτός και πριν του νου του υποκειμένου: “Εκεί η φαντασία (...) είναι ένα μη-ψυχικό, μη-πνευματικό διατομικό (transindividual) στοιχείο στο οποίο οι εικόνες ρέουν (circulate) μέσω των σωμάτων που συναντούν άλλα σώματα, εμμενή σε εκείνες τις συναντήσεις. Στο βαθμό που τέτοιες συναντήσεις είναι αναπόφευκτες, το ίδιο αναπόφευκτη είναι και η φαντασία” (Montag, 2013b: 129-130).

Η Pascale Gillot εξηγεί ότι το δάνειο του υλισμού του φαντασιακού από τον Spinoza, δε σημαίνει ότι για τον Althusser “οι ψυχικές καταστάσεις, οι αναπαραστάσεις, η υποκειμενική ζωή έχουν ένα δευτερεύοντα χαρακτήρα, εν είδει επιφαινομένων” (Gillot, 2013, στο Diefenbach et. all: 293). Αντιθέτως, προβάλλει ένα “μη μηχανιστικό υλισμό, που δεν είναι

στην πρακτική του, ή στις διάφορες μορφές πρακτικής” (ο.π.: 103). Τα υποκείμενα είναι ενταγμένα σε συγκεκριμένες πρακτικές, συμπεριφορές,πίστεις, που προσιδιάζουν στις μορφές πρακτικής που προτάσσει ένας ΙΜΚ, αναπαράγοντας την (κυρίαρχη) ιδεολογία (με τις αντιφάσεις της). Τα υποκείμενα αναπτύσσουν τις πρακτικές με τρόπο τέτοιο ως εάν ήταν “ελεύθερα και συνειδητά υποκείμενα” (ο.π.: 104)¹¹.

Όπως παρατηρεί ο Althusser, από την ανάλυση “εξαφανίστηκε ο όρος ιδέες”, στο βαθμό που “φάνηκε ότι η ύπαρξη των υποκειμένων εγγράφεται σε πράξεις ρυθμιζόμενες από ένα καθορισμένο τυπικό, σε τελευταία ανάλυση από έναν ιδεολογικό μηχανισμό” (Althusser, 1999: 106). Κατά το παράδειγμα που δίνει, η πίστη στο Θεό εδράζεται στη συμμετοχή στον θρησκευτικό ΙΜΚ και στην πρακτική του. Μάλιστα, αν κανείς πράξει διαφορετικά χαρακτηρίζεται τουλάχιστον “ασυνεπής” (κατά μία ιδιαίτερα συντηρητική αντίληψη, γιατί σαφώς κανείς μπορεί να θεωρήσει ότι το να μην εκκλησιάζεται, σημαίνει ότι πιστεύει λιγότερο) -εξού και η αναφορά του Althusser στην περίφημη ρήση του Blaise Pascal: “γονατίστε, ψιθυρίστε μια προσευχή και θα πιστεύετε” (ο.π.: 105) Και οι εκπρόσωποι της κυρίαρχης ιδεολογίας συνομολογούν ότι η αναπαραγωγή της χριεάζεται την πρακτική.

Από τα παραπάνω καταλαβαίνουμε ότι η ιδεολογία κάθε ιδεολογίας συνιστά καθε αυτή την πρακτική των υποκειμένων, και έτσι “ο προσδιορισμός της γίνεται εφικτός μέσω της κατηγορίας του υποκειμένου και της λειτουργίας του” (ο.π.: 107). Διαφορετικά: “η ύπαρξη της ιδεολογίας και η έγκληση του ατόμου ως υποκειμένου είναι ένα και το αυτό” (ο.π.: 111).

Ο τρόπος με τον οποίο εγκαλεί η ιδεολογία προσομοιάζει μιας αναπόφευκτης

καθόλου αναγωγικός ή έστω 'συμπεριφοριστικός', που παραδέχεται την αποτελεσματικότητα/δραστηριότητα (effectivity) της πνευματικής δραστηριότητας και της υποκειμενικότητας, ενώ επιβεβαιώνει την πάντοτε-ήδη κοινωνική και δημόσια ύπαρξη” (ο.π.: 293). Η Gillot συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι είναι ακριβώς αυτή “η επιστημονική ακύρωση του μοντέλου εσωτερικότητας/ εξωτερικότητας”, που υποβαθμίζει “την υποτιθέμενη αναγκαιότητα να επεξηγηθεί (...) η μετάβαση από τους ΙΜΚ στην ψυχική ζωή του εγκαλούμενου υποκειμένου. Η πραγματικότητα των ΙΜΚ δεν είναι πλέον εξωτερική της υποκειμενικότητας” (ο.π.: 293).

¹¹ Το ίδιο επιχείρημα επανέρχεται χρόνια μετά στη “Φιλοσοφία της συνάντησης”: “Οι ιδέες που φτιάχνουν την ιδεολογία επιβάλλονται βίαια στις ‘ελεύθερες συνειδήσεις’ των ανθρώπων” (Althusser, 2006: 281). Οι ‘ελεύθερες συνειδήσεις’ μπαίνουν σε εισαγωγικά ακριβώς ως αμφισβήτηση στο σύστημα που αντιλαμβάνεται την υποκειμενοποίηση με όρους συνείδησης, που ο Althusser εντοπίζει στην κυρίαρχη αντίληψη στην κοινωνικο-βιοψυχολογία. Ο W. Montag γράφει ότι η υποκειμενοποίηση συνιστά απελευθέρωση μέσω της απόδοσης στα άτομα ενός ηθικού και νομικού status, αλλά και της “ευθύνης” να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα, ώστε να αναγνωριστούν από τον όποιον άλλον (Montag, 2013b:137-139)

στρατολόγησης¹². “Στρατολογώντας τα ιδεολογικά υποκείμενα, ο ιδεολογικός λόγος τα καθιστά ιδεολογικά υποκείμενα, την ίδια ώρα που τα στρατολογεί. Έτσι, με μια και μοναδική πράξη, παράγει τα υποκείμενα που στρατολογεί ως υποκείμενα, καθιστώντας τα υποκείμενα”, γράφει ο Althusser στο “Three Notes...” (Althusser, 2003: 55), και συνεχίζει: “Λύνεται έτσι και το παλιό παράπανο των στρατιωτικών -τί κρίμα να στρατολογούν μόνο μεταξύ πολιτών- αφού οι μόνοι στρατιώτες που στρατολογούνται (σσ. από την ιδεολογία) είναι ήδη μέσα στο στρατό” (ο.π. 55). Η στρατολόγηση μέσα από ένα σώμα ήδη στρατιωτών, η έγκληση πάντοτε-ήδη υποκειμένων, η αναπαραγωγή της ιδεολογίας μέσω των υποκειμένων που παράγει· όλα αυτά μπορούμε να πούμε προκαταρκτικά ότι παρουσιάζουν αναλογίες με το λακανικό δράμα της δόμησης του εγώ στο ανθρώπινο παιδί, για το οποίο θα μιλήσουμε στη συνέχεια. Όπως θα δούμε ότι στον Lacan είναι κυρίαρχος και καθοριστικός ο Νόμος του Συμβολικού, έτσι και στον Althusser “πριν γεννηθεί το παιδί, είναι κιάλας πάντοτε-ήδη (αείποτε) υποκείμενο, χρισμένο έτσι, μέσα στην ιδιότυπη οικογενειακή απεικόνιση (...) το παλαιο-μελλοντικό υποκείμενο οφείλει να βρει τη θέση του: να “γίνει” υποκείμενο σεξουαλικό (αγόρι ή κορίτσι), όντας ήδη υποκείμενο” (Althusser, 1999). Η έγκληση δηλαδή, η συμβολική αυτή εντολή, (“κοινωνική απαίτηση” κατά την Judith Butler) “παράγει” τα είδη υποκειμένων που κατονομάζει” (Butler, 1997: 115). Και τα κατονομάζει γιατί είναι παρόντα, υπαρκτά. Με άλλα λόγια, τα υποκείμενα είναι υποκείμενα πριν ακόμη γεννηθούν.

Ξαναβρίσκουμε εδώ το παράδοξο που συναντήσαμε πιο πάνω: η υποκειμενοποίηση είναι υποκειμενοποίηση του ήδη υποκειμένου. Το υποκείμενο λογικά προηγείται της έγκλησης που θα το παράξει. Όπως εξηγεί ο Γ. Φουρτούνης, “η έγκληση έτσι αποκτά έναν παράδοξο, απορητικό χαρακτήρα. Θα μπορούσαμε να λάβουμε ως μια σύντομη αναδρομική απάντηση σε αυτό το παράδοξο την πρόταση του Althusser ότι η στιγμή της συγκροτητικής έγκλησης δεν είναι μια απλή στιγμή, εγγεγραμμένη σε μια χρονική διαδοχή, αλλά είναι μια δομημένη στιγμή, στην οποία αποδίδεται η χρονικότητα του “πάντοτε-ήδη” (toujours-deja)” (Fourtounis, 2013: 44). Ο Φουρτούνης συνεχίζει τονίζοντας πως ούτε έτσι επιλύεται το παράδοξο, και ως εκ τούτου αναφέρει ότι “η απόλυτη έναρξη του υποκειμένου περιλαμβάνει μια οντολογική παραδοξότητα: Πώς είναι δυνατόν κάτι, το οποίο με την προφανή λογική δεν υπάρχει ακόμη (...) να είναι η αναγκαία συνθήκη της ίδιας της διαδικασίας που θα το παράγει. Το παράδοξο αυτό μπορεί να αναδιατυπωθεί ως η απορία της αιτιότητας. Ποια έννοια αιτιότητας μπορεί να επιτρέψει τη διαδικασία που προϋποθέτει το αποτέλεσμά της;” (ο.π.: 44).

¹² Ως προς το ρήμα *recruit* που χρησιμοποιεί ο Althusser αναφερόμενος στην ιδεολογία: “Individuals are picked from an undifferentiated mass, singled out, removed from it, endowed with a unique identity, as if such a singling out or separations of individuals were necessary to the functioning of the economy” (Montag, 2013b:137-139)

Η έννοια της αιτιότητας αυτής, που εξηγεί την ιδιάζουσα χρονικότητα του πάντοτε-ήδη σχετίζεται με τη σπινοζική έννοια της εμμένειας, δηλαδή της εμμενούς αιτίας, όπου η αιτία δεν έχει ξεχωριστή ύπαρξη από τα αποτελεσμάτά της. Κατανοώντας την απορία της αιτιότητας με όρους εμμενούς αιτιότητας, ο Γ. Φουρτούνης τονίζει πως “τόσο στη δομή όσο και στη συγκεκριμένη αιτιότητά της αποδίδεται εξίσου μια πάντοτε-ήδη χρονικότητα”. Αυτό ισχύει τόσο για τα στοιχεία της δομής, όσο και για τις ενεργοποιήσεις της (actualisations), ώστε η δομή (σσ. κοινωνική) να “είναι πάντοτε-ήδη ενεργοποιημένη” (ο.π.: 45). Με τη διαδικασία με την οποία η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα σε υποκείμενα, κατ' ουσίαν τα μετασχηματίζει σε στοιχεία της κοινωνικής δομής, μέσα από τα οποία αυτή υπάρχει πάντοτε-ήδη.

Δια της εμμένειας είναι, επιπλέον, δυνατόν να ανακτήσουμε τις συνθήκες ύπαρξής της δομής και των στοιχείων της, αλλά ταυτόχρονα “να μη διανοηθούμε ούτε τα στοιχεία, ούτε τη δομή καθ' αυτή ως προδεδομένα, προϋπάρχοντα” (ο.π.: 48). Ο Φουρτούνης επισημαίνει ότι “ο χαρακτηρισμός πάντοτε-ήδη αποδίδει μια χρονικότητα ρήξης, ασυνέχειας, που καθ' αυτή βρίσκεται στον αντίποδα της 'γενέσεως' και κάθε πρόσληψης της συγκρότησης του ατόμου 'είτε ως το αναγκαίο αποτέλεσμα δοσμένων συνθηκών ή ως αναμονή (provisional anticipation) ενός Τέλους” (ο.π.: 49)¹³.

Ιδεολογία και εγγύηση

Όπως είδαμε, η ιδεολογία όχι μόνο παράγει υποκείμενα, αλλά εγγυάται την ιδιότητα του υποκειμένου: “Μας εγγυάται ότι είμαστε οπωσδήποτε υποκείμενα ατομικά, διακριτά και (φυσικά) αναντικατάστατα” (Althusser, 1999: 109). Ας προσπαθήσουμε να το αναλύσουμε περισσότερο αυτό. Πρόκειται για μια διάσταση της ιδεολογίας που ο Althusser ψηλαφίζει ήδη από τις επεξεργασίες του για το “Three Notes...”, περιγράφοντας “τη δομή της ιδεολογίας ως δομή εγγύησης (structure of guarantee)” (Althusser, 2003: 52), κατά την 'λειτουργία' της οποίας το κατεξοχόν υποκείμενο, ο Θεός για παράδειγμα, παρέχει στο συγκροτούμενο/ εγκαλούμενο υποκείμενο την εγγύηση ότι Αυτό το ίδιο είναι

¹³ Σημειώνεται ότι οι παρατηρήσεις του γίνονται με αναφορά και στο ύστερο κείμενο του Althusser “Υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης”. Ο Φουρτούνης παρατηρεί ότι η φιλοσοφία του Althusser μπορεί να οριστεί ως φιλοσοφία του 'κενού' υπό την έννοια της ριζοσπαστικής απουσίας μιας αρχής/ θεμελίου (Fourtounis, 2013: 50). Μπορούμε να διερευνήσουμε την απουσία αυτή σε σχέση με τις συνθήκες ύπαρξης του υποκειμένου, και στο πλαίσιο αυτής να θεματοποιηθεί ο χαρακτηρισμός πάντοτε-ήδη. Παρακάτω ανασυγκροτείται η κριτική του Althusser και στην έννοια της γενέσεως σε σχέση με τη συγκρότηση του ασυνειδήτου.

υποκείμενο, και ότι Αυτό είναι το υποκείμενο στο οποίο απευθύνεται (ο.π.: 52)¹⁴.

Η περαιτέρω θεματοποίηση του συγκεκριμένου τρόπου με τον οποίο εκδηλώνεται η εγγυητική λειτουργία της ιδεολογίας επιχειρείται από τον Γάλλο θεωρητικό στο “Ιδεολογία...”, μέσα από το παράδειγμα της θρησκευτικής ιδεολογίας του χριστιανισμού. “Η πληθώρα των θρησκευτικών υποκειμένων υπάρχει μόνο με τον απαράβατο όρο ότι ταυτόχρονα υπάρχει ένα Άλλο Υποκείμενο, Μοναδικό, Απόλυτο, ο Θεός” (Althusser, 1999: 114). Είναι το Υποκείμενο που “εγκαλεί το υποκείμενό του” (ο.π.: 114), και εγγυάται την υποκειμενικότητα του υποκειμένου δι' αυτού. Μέσα στην ιδεολογία το Υποκείμενο “κατέχει τη μοναδική θέση του Κέντρου” (ο.π.: 115)¹⁵. Το Υποκείμενο είναι τώρα αυτό που “εγκαλεί γύρω του την πληθώρα των ατόμων ως υποκείμενα, σε μια διττή κατοπτρική¹⁶ σχέση, που αφενός υποτάσσει τα υποκείμενα στο Υποκείμενο, και αφ' ετέρου -χάρη στο Υποκείμενο- κάθε υποκείμενο μπορεί να στοχαστεί την ίδια του την εικόνα (παρούσα ή μελλοντική), τους εγγυάται ότι πρόκειται για αυτά τα ίδια και για Εκείνον” (ο.π.: 115).

Βρισκόμαστε μπροστά στη δυνατότητα μιας διπλής αναγνώρισης, παράδοξη όσο και το λογικό παράδοξο της υποκειμενοποίησης που συναντήσαμε: πρόκειται για αναγνώριση των υποκειμένων από το Υποκείμενο, αλλά και του Υποκειμένου από τα υποκείμενα που υποτάσσονται σε αυτό¹⁷. Η στιγμή της εγγύησης για την ύπαρξη του υποκειμένου ως ελεύθερου είναι η στιγμή της απόλυτης υποταγής στο Υποκείμενο, που έχει μια διπλή υποκειμενοποιητική λειτουργία: “το άτομο εγκαλείται ως υποκείμενο, και ταυτόχρονα υπόκειται (subjected) στο Απόλυτο Υποκείμενο” (Strathausen, 1994: 62). Αυτή ακριβώς η

¹⁴ Όπως γράφει εδώ ο Althusser, η λειτουργία του υποκειμένου επιδέχεται εγγυήσεων (to be guaranteed) εν μέσω μιας παραγνώρισης (ο.π.: 53). Η έννοια της παραγνώρισης εδώ σχετίζεται, όπως θα δούμε, τόσο με την τυπική δομή της ιδεολογίας που προσιδιάζει σε αυτή της γλώσσας (η οποία έχει τη δυνατότητα να επιτελείται και μέσω μεταφορών), όσο και με την έννοια του φαντασιακού στο Lacan που συναντήσαμε παραπάνω.

¹⁵ Ο Althusser εδώ αναφέρει ότι τα (θρησκευτικά) υποκείμενα είναι “καθρέπτες και είδωλα” του Υποκειμένου, υπαινιγισμένοι το λακανικό “Στάδιο του καθρέπτη...” (βλ. παρακάτω). Είναι ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο ο W. Montag εξετάζει μέσω της κατοπτρικής σχέσης τα σημεία σύγκλησης του Althusser με τον L. Feuerbach (Montag, 2013b: 134-135)

¹⁶ Η μετάφραση που χρησιμοποιώ εδώ αναφέρει τη λέξη “άυλη” (σχέση). Πρόκειται ωστόσο για μεταφραστικό λάθος

¹⁷ Βλ. σχετικά πώς ο Montag θεματοποιεί το παράδοξο της αναγνώρισης και υποταγής -ως επιλογή- σε ένα Υποκείμενο, παράδοξο που αναδύεται κατά την ιδεολογική παραγνώριση. Εξηγεί ότι αφορμάται από την χομπσιανή παράδοση, κατά την οποία ελεύθερα υποκείμενα σε φυσική κατάσταση ηθελιμένα εκχωρούν μέρος της ελευθερίας τους στην εξουσία ενός κυρίαρχου (Montag, 2013b: 126).

διπλή κίνηση, που σχετίζεται με το λογικό παράδοξο της έγκλησης, αντανακλάται στην αμφισημία της ίδιας της λέξης υποκείμενο, που δηλώνει ταυτόχρονα υπαγωγή και ελευθερία (υποκείμενο σε κάποιον, και υποκείμενο μιας πράξης κ.ο.κ.). Δια του Υποκειμένου, δηλαδή, τα άτομα αναγνωρίζουν εαυτούς ως υποκείμενα, αφού λάβουν τις σχετικές εγγυήσεις, και παραγνωρίζουν τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους. Αξίζει να αναφέρουμε ότι -όπως επισημαίνει ο Rastko Mocnik- η αναγνώριση δεν παραπέμπει στη συνειδητοποίηση της “ψευδούς συνείδησης” του υποκειμένου, αλλά στην έννοια του λακανικού φαντασιακού (παρ' ολο που ο Althusser δεν αναφέρεται σε αυτό στο “Ιδεολογία...”): είναι μια αναγνώριση του Εγώ του ατόμου, μέσα από την ταυτοποίηση/ ταύτιση του Εγώ (Mocnik, 2013: 308)¹⁸.

Στο κεφάλαιο που ακολουθεί, θα ανασυγκροτηθεί το επιχείρημα του Althusser για την λειτουργία του υποκειμένου στο επίπεδο του λόγου -τόσο της ιδεολογίας, όσο και του ασυνειδήτου. Ο λόγος (στο βαθμό που αποτυπώνει μια συμβολική τάξη) συνιστά για τον ίδιο, όπως θα δούμε, το μεθοδολογικό κλειδί για να διερευνήσει τη “φύση” της ιδεολογίας και του ασυνειδήτου, αφού η τυπική δομή του (ανάλογη με της γλώσσας), συμβάλλει στο να κατανοηθεί η αναγνώριση -που αναφέραμε- ως μια παραγνώριση (φαντασιακής τάξης) που προσιδιάζει στην υποκειμενοποίηση.

¹⁸ Εδώ ο Mocnik αναπτύσσει το επιχείρημα ότι ο Althusser ερευνά την έγκληση ως διαδικασία ταυτοποίησης, ωστόσο δεν εξετάζει την έγκληση ως αυτή που μπλοκάρει την ταυτοποίηση [όχι ως *identification*, αλλά ως *subjectivation*]. Βλ. σχετικά Mocnik, 2013: 308-309)

Λόγος I

Ο λόγος είναι έννοια που ο Althusser δανείζεται από τη γλωσσολογία, και περιγράφει όχι μόνο το περιεχόμενο μιας εκφοράς, αλλά και την τυπική διάταξη των σημειομένων της. Ο Althusser χρησιμοποιεί την έννοια αυτή στο “Three notes...”¹⁹, προκειμένου να εξηγήσει τη λειτουργία της ιδεολογίας, κατά τον τρόπο που η λακανική ψυχανάλυση αξιοποίησε τους τυπικούς “νόμους” της γλωσσολογίας για να ορίσει το δικό της αντικείμενο²⁰. Στόχος του, όπως γράφει, είναι να προκύψει μια Θεωρία των Λόγων (Theory of Discourses), που θα συνδέει τα ευρύματα της επιστήμης του μαρξισμού, με την γλωσσολογία και την ψυχανάλυση, ώστε αυτή να ενταχθεί σε ένα συλλογικό φιλοσοφικό πόνημα που σχεδίαζε με τους Alain Badiou, Etienne Balibar, Yves Duroux, Pierre Macherey. Αυτό δεν έγινε ποτέ, ωστόσο οι σημειώσεις του Althusser που δημοσιεύονται ως “Three Notes...”, μαζί με τα σύγχρονα γράμματά του στον ψυχαναλυτή του Rene Diatkine, είναι ιδιαίτερα σημαντικές για την κατανόηση της θεωρίας του για την ιδεολογία. Όπως θα δούμε, ο ίδιος δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη μελέτη του ασυνείδητου, ώστε να θεματοποιήσει την ‘υποκειμενοποίηση’. Γράφει στον Diatkine το 1966 ότι το ασυνείδητο “είναι μέρος των συνθηκών για να ‘λειτουργήσει’ το παιδί σαν ‘ανθρώπινο’ παιδί” (Althusser, 1996: 69), τη στιγμή που, πριν ακόμη γεννηθεί, υπόκειται στο Νόμο του Συμβολικού: έχει όνομα. Ακόμη, κατά την ψυχαναλυτική πρακτική, υποστηρίζει ο Althusser, είμαστε σε θέση να εντοπίσουμε το ασυνείδητο -μερικώς²¹- και να μελετήσουμε τη λειτουργία του μέσα από τη διυποκειμενική σχέση ανάμεσα σε ψυχαναλυτή και αναλυόμενο, που εμπλέκει την ομιλία και τον ιδεολογικό λόγο. Ο τρόπος με τον οποίο εκφέρονται όσα ανασύρονται από το ασυνείδητο είναι γλωσσικού τύπου (Althusser, 2003:

¹⁹ Ο Montag υποστηρίζει ότι πίσω από αυτή τη θέση περί λόγων είναι διακριτός ο σπινοζισμός του Althusser: “Ο Spinoza εξετάζει (σσ.στην “Ηθική”) την πράξη της ομιλίας (the act of speaking) προτείνοντας αυτό που αποκαλώ θεωρία του διατάγματος [decree (σσ. ως διαταγή και σύνταξη του λόγου)] που μας αναγκάζει να ομιλούμε συγκεκριμένες λέξεις διατεταγμένες σε συγκεκριμένες φράσεις, και μας επιτρέπει να ομιλούμε άλλες. Πιο σημαντικά, όμως, το διάταγμα που αφορά σε όσα δεν μπορούμε να πούμε καθορίζεται από μια λησμονιά (λέξεων και φράσεων) που είναι καθαυτή λησμονημένη και βιώνεται από το υποκείμενο ως η ελευθερία να διατάζει για τον εαυτό του τί λέει και τί όχι” (Montag, 2015). Η λησμονιά του διατάγματος μπορούμε να πούμε ότι προσιδιάζει για τον Althusser στην ιδεολογική παραγνώριση, ενώ η προβληματική της διάταξης/ σύνταξης προσιδιάζει στη λογική του σημαίνοντος

²⁰ Βλ. σχετικά παραπάνω τί εξηγεί ο Miller για τη συμβολή της γλωσσολογίας στην ψυχανάλυση, στο κείμενό του “Suture (elements of the logic of the signifier). Είναι κείμενο του 1965, σύγχρονο δηλαδή του “Three Notes...”. Βλ. ακόμη Althusser, 2003: 37-47

²¹ “Ποτέ δε θα μπορέσουμε να προσεγγίσουμε καθ'αυτή τη φύση της αιτίας του. Δεν έχουμε άλλη επιλογή από το να προσχωρήσουμε προς τα πίσω από τα αποτελέσματά του -από το ήδη συγκροτημένο ασυνείδητο” (Althusser, 2003: 63)

63-64), υπάγεται δηλαδή στη λογική του σημαίνοντος. Τη λογική αυτή επιχειρεί να ανασυγκροτήσει και στο “Three Notes...”.

Ο Althusser διακρίνει τέσσερις λόγους (ιδεολογικό λόγο, λόγο του ασυνειδήτου, αισθητικό λόγο και λόγο της επιστήμης²²) βάσει της δομικής τους ομοιότητας, που συνίσταται στην παραγωγή ενός αποτελέσματος της υποκειμενικότητας (subject-effect) (Althusser, 2003: 48). Ταυτόχρονα, όμως, διακρίνει τους λόγους ως προς τις διαφορές τους που εδράζονται στη λειτουργία του υποκειμένου-αποτελέσματος (ο.π.: 49). Το υποκείμενο (κάθε λόγου) έχει διαφορετική σχέση με τη δομή εντός της οποίας εντάσσεται (λ.χ. στον ασυνείδητο λόγο, θα δούμε ότι είναι παρόν δι' αντιπροσώπου). Μπορεί να εξεταστεί ως ένα σημαίνον, που αντιστέκεται στην καθήλωσή του σε μια και μόνη λειτουργία-σημασία, αλλά καθορίζεται με βάση τα άλλα σημαίνοντα ('στοιχεία' του λόγου). Κάθε τρόπος εμφάνισης του υποκειμένου [ως εφέ-effect] υπάγεται, έτσι, στη λογική (δομή) του σημαίνοντος.

Ανάμεσα στον ιδεολογικό λόγο και τον λόγο του ασυνειδήτου αναδύεται για τον Althusser μια σχέση που καθορίζει την ύπαρξή τους, μια συνάρθρωση, μάλιστα προνομιακή²³. Ο λόγος είναι “ο απαραίτητος σύνδεσμος ανάμεσα στην ιδεολογία και το ασυνείδητο, όχι μόνο λόγω των γνωρισμάτων που μοιράζονται (διαϊστορικότητα, μια αποκέντρωση του υποκειμένου, διαϋποκειμενικότητα κ.α.) αλλά επειδή δεν γίνεται να τα διανοηθούμε παρά μόνο σε σχέση με τη γλώσσα” (ο.π.)²⁴. Η συνάρθρωσή τους περιγράφει την ιδιαίτερη αιτιότητα που διέπει τις σχέσεις τους ως λόγων (εν γένει) και των στοιχείων τους (όπως το

²² Πάντως, σε άλλο σημείο των σημειώσεων αυτών, γράφει χωρίς να το αναλύει, ότι υπάρχει φιλοσοφικός λόγος (Althusser, 2003: 75), ενώ στη τελευταία σημείωση ο Althusser θα υποστηρίξει ότι υπάρχει υποκείμενο μόνο του ιδεολογικού λόγου. Σε τελευταία ανάλυση, όπως ο Montag εξηγεί, τίποτε στο κείμενο δεν μπορεί να εγνηθεί ότι υπάρχουν μόνο τέσσερις μορφές λόγου (Montag, 2015)

²³ Η συνάρθρωση μεταξύ των λόγων του ασυνειδήτου και της ιδεολογίας είναι η βασική συνάρθρωση για το ασυνείδητο [αντί, λόγου χάρη, της συνάρθρωσής του με τον αισθητικό λόγο (ο.π.: 74)]. Πρώτη φορά η συνάρθρωση εμφανίζεται ως έννοια στο “Για την υλιστική διαλεκτική” το 1963, όταν ο Althusser προσπαθεί να εξηγήσει την έννοια της άνισης ανάπτυξης (uneven development) στον μαρξισμό, δηλαδή της περιπλοκότητας των σχέσεων που καθορίζουν μια δομημένη ενότητα (structured unity)

²⁴ Πάντως η θέση αυτή φαίνεται πως έχει συνέπειες, όπως εξηγεί ο W. Montag, αφού κατά τον ίδιο στο “Three Notes...” αποδίδεται αρχικά στη γλώσσα προτεραιότητα ανάμεσα στους λόγους. Ο Montag επισημαίνει ότι ο Althusser το διορθώνει αυτό στη συνέχεια με χειρόγραφη σημείωση επί του “Three Notes...”: “Η λειτουργία της γλώσσας δεν είναι στο ίδιο επίπεδο= αφού δεν υπάρχει λειτουργία της γλώσσας! Αλλά μόνο του λόγου για τον οποίο παρέχει είτε σημαίνοντα, είτε κατασταστικά (πρώτου-επιπέδου) στοιχεία (segments) των σημαίνοντων. Έτσι δεν υπάρχουν λειτουργίες των λόγων, με αυτή την έννοια, αφού η γλώσσα δεν υπάρχει: μόνο λόγοι υπάρχουν” (Althusser, 2003: 82).

subject-effect). Μάλιστα είναι 'διαφορική συνάρθρωση' (differential articulation), καθώς προσιδιάζει στον τροπο με τον οποίο στη γλώσσα (στη συμβολική τάξη) σχετίζονται τα σημαίνοντα: ως διαφορές. Η συνάρθρωση των στοιχείων και των λόγων, ως τρόπος 'ύπαρξής' τους²⁵, παραπέμπει στην εμμενή αιτιότητα για τον Althusser και βρίσκεται στον αντίποδα της λογικής της γενέσεως (Althusser, 2003: 57). Η έννοια της συνάρθρωσης εμφανίζεται ως αναγκαία συμπληρωματική της έννοιας του λόγου.

Η έννοια του λόγου έχει αντιμετωπιστεί ως έννοια-κλειδί στο έργο του Althusser. Όμως, όπως εξηγεί ο Warren Montag έχει εξοβελιστεί από τον ίδιο στο δοκίμιο για την "Ίδεολογία..." (Montag, 2015). Δι' αυτής, πάντως, η λογική του σημαίνοντος επεκτείνεται σε άλλα θεωρητικά πεδία (κατά τις αρχές της Γαλλικής Επιστημολογικής Σχολής). Δι' αυτής στη λακανική θεώρηση το σημαίνον κατέχει τον πρωταρχικό ρόλο ως προ το ασυνείδητο (που είναι "δομημένο σαν γλώσσα" κατά τη γνωστή ρήση). Στο ασυνείδητο, "το σημαίνόμενο πάντα γλιστράει κάτω από το σημαίνον και καμία οριστική καθήλωσή του δεν είναι δυνατή. Το μόνο που μένει είναι αλυσίδες ή συναρθρώσεις σημαίνοντων". Ωστόσο υπάρχουν προνομιακά σημεία [point de capiton: "το σημαίνον το οποίο καθηλώνει πάντοτε εκ των υστέρων, το νόημα μιας ολόκληρης αλυσίδας σημαίνοντων" (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 31)] "από τα οποία θα πρέπει να ξεκινήσει κάθε ανάλυση του λόγου" (ο.π.: 31). Προσφεύγοντας στην ψυχανάλυση και αυτά τα συμπεράσματά της ο Althusser θέλει να ξεφύγει από τη μεταφυσική του υποκειμένου της συνείδησης, ώστε να το εντάξει στη θεωρία της ιδεολογίας.

Ασυνείδητο

"Καθένας δυσκολεύεται να κατανοήσει ότι πριν το ασυνείδητο δεν υπάρχει τίποτε που να μοιάζει στο ασυνείδητο (...) Κατά την φαντασίωση (fantasy) κάθε άνθρωπος δυσκολεύεται να φανταστεί ότι δεν υπήρχε πριν τη γέννησή του, με άλλα λόγια, ότι δεν είχε προικιστεί ανά την αιωνιότητα με το δικαίωμα να γεννηθεί, με το δικαίωμα στην ύπαρξή του, με το δικαίωμα στη γέννησή του"

Αξίζει να σημειωθεί ότι στο τρίτο και τελευταίο κείμενο του "Three Notes..." είναι εξίσου εμφανής η προσπάθεια του Althusser να μην αποδοθεί στο πλαίσιο της Γενικής Θεωρίας του Σημαίνοντος, προτεραιότητα στη γλωσσολογία. Δεν είναι η γλωσσολογία η γενική θεωρία δια της οποίας μπορεί να εξηγηθούν τα συμπεράσματα της ψυχανάλυσης, αλλά τόσο η γλωσσολογία, όσο και η ψυχανάλυση υπόκεινται από κοινού στη Γενική Θεωρία του Σημαίνοντος. Βλ. σχετικά: Althusser, 2003: 63-69

²⁵ *Τα χαρακτηριστικά του εκάστοτε λόγου συνιστούν και τους περιορισμούς του, δηλαδή αφορούν τη φύση των στοιχείων που εμπλέκονται κατά την εκφορά του και τη συγκεκριμένη σύνταξή του (Althusser, 2003: 71). Οι περιορισμοί οριοθετούν το "παιχνίδι ή την άσκηση" των τυπικών νόμων κάθε λόγου (ο.π.: 81), αλλά και τον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται με κάθε άλλον λόγο*

Έχοντας εξετάσει το ζήτημα της ιδεολογίας και του υποκειμένου βάσει του “Ιδεολογία...”, έχοντας θέσει την προϋπόθεση του λόγου στη συνέχεια, μπορούμε τώρα να επανέλθουμε στο ασυνείδητο, για να κατανοήσουμε εναργέστερα τη δομή και 'λειτουργία' του στο υποκείμενο. Για τον Althusser, ακριβώς επειδή το ασυνείδητο έχει τη δομή του λόγου, η 'αρχή' του στον άνθρωπο δεν έχει τη μορφή μιας γενέσεως (genesis), γεγονός που θα υπέπιπτε στο επιστημολογικό λάθος του “θεμελίου”. Όπως η γλώσσα, όπως η ιδεολογία, είναι κι αυτό “άχρονο”: δεν υπάρχει αρχή του χρόνου, ούτε χαρακτηρίζεται από αιτιοκρατία (Althusser, 1996: 53, 62-63) κατά την 'παραγωγή' του. Ο χαρακτήρας της ιδιάζουσας 'παραγωγής' του μπορεί να ανασυγκροτηθεί απεμπλεκοντάς το από τη γραμμική αντίληψη του χρόνου.

Στις επιστολές του στον R. Diatkine ο Althusser γράφει ότι 'παράγεται' ως μια “εκρηκτική ανάδυση” (irruption), που προσεγγίζεται μέσω της χρονικότητας του “πάντοτε-ήδη”. Η εκρηκτική ανάδυση είναι έκφραση-έννοια που ο Γάλλος θεωρητικός δανείζεται από τον R. Diatkine (Althusser, 1996: 36-60), για να δείξει τον τρόπο με τον οποίο ένα αντικείμενο 'Α' (ασυνείδητο/ συμβάν/ δομή/ υποκείμενο κ.ο.κ.) δεν προϋπάρχει στις συνθήκες δυνατότητάς του. Μάλιστα, κατηγορεί τον ψυχαναλυτή του ότι -ενώ χρησιμοποιεί την έννοια- προσπαθεί να βρει ψυχολογικές και βιολογικές εγγυήσεις στην 'παραγωγή' του ασυνείδητου. Αντιθέτως, για τον Althusser, για να επιληφθούμε της ανάδυσής του, πρέπει να αποκηρύξουμε “την αναζήτηση για οτιδήποτε, πριν τη 'γέννηση' του Α, ομοιάζει στο Α”, αλλά να αναζητήσουμε αντίθετα “τί αποτελεσματικά παρεμβαίνει στην παραγωγή του Α-αποτελέσματος (εν προκειμένω, του ασυνείδητου) και που σε κάθε περίπτωση δεν προσομοιάζει στο Α”. Την ίδια στιγμή, να εγκαταλείψουμε “την πεποίθηση ότι αυτός ο μηχανισμός (σ. της εκρηκτικής ανάδυσης) μπορεί να έχει οτιδήποτε κοινό με τους μηχανισμούς που προϋποθέτει η ιδεολογία της γενέσεως, και συγκεκριμένα τους μηχανισμούς της προδιαμόρφωσης, της ανάπτυξης, της πατρότητας και λοιπά” (Althusser, 1996: 59-60).

Ως προς τα στοιχεία του ασυνείδητου που μετέχουν της εκρηκτικής ανάδυσής του, αυτά περιγράφονται από τον Althusser ως άλλες ενικές δομές (κατά τη σπιννοζική έννοια), έχουν δηλαδή την δική τους (εξίσου μη γραμμική) ιστορία: είναι σημαίνοντα (signifiers), λίμπιντο, ένστικτο του θανάτου, κίνητρα, αλλά και ιδεολογία (Althusser, 2003: 58, 72). Συγκεκριμένα για την ιδεολογία, στόχος του είναι ακριβώς να δείξει ότι κατά την διαδικασία της υποκειμενοποίησης παρεμβαίνει εξίσου η ιδεολογική “ατμόσφαιρα” (υλοποιημένη σε υλικούς θεσμούς και σχέσεις) ως ο Νόμος του Πολιτισμού, στον οποίο

υπάγονται τα άτομα. Ο Lacan θεματοποιεί ακριβώς το ίδιο επιχείρημα, μιλώντας (μετά το “Στάδιο του καθρέπτη...”) όπως θα δούμε, για την πρωτοκαθεδρία της συμβολικής τάξης στη συγκρότηση του εγώ.

Όπως είδαμε προηγουμένως, ως κοινό δομικό χαρακτηριστικό κάθε λόγου εξετάζεται η αποτέλεσμα-υποκειμενικότητα [subjectivity-effect (αποτέλεσμα της δομής του λόγου της, με την εμμενή έννοια)]. Ο Althusser εξετάζοντας την ‘λειτουργία’ του υποκειμένου στον ασυνειδήτο λόγο, υποστηρίζω ότι θεματοποιεί έναν τρόπο για να διανοηθούμε πώς γίνεται ένα “αντικείμενο” (εδώ το υποκείμενο) που δεν υπάρχει να συγκροτείται σε μια φαντασιακή τάξη (κατά τον ορισμό του φαντασιακού στον Lacan). Τελικώς, καταλήγει στο “Three Notes...” ότι η υποκειμενικότητα προσιδιάζει μόνο στον ιδεολογικό λόγο -εξού και ότι εφεξής στο έργο του το υποκείμενο εξετάζεται ως ιδεολογικό- κι αυτό γιατί η κατηγορία του υποκειμένου “είναι δεμένη με την αλήθεια-εγγύηση [σ. τη δομή της εγγύησης], στην κεντροθετημένη, διπλώς κατοπτρική δομή [σ. της ιδεολογίας]” (Althusser, 2003: 38). Με το να αποδίδει το υποκείμενο μόνο στο πεδίο της ιδεολογίας, θέλει ακριβώς να δείξει ότι η κλασική σύλληψη του υποκειμένου, ως ενός ατόμου με μια παγιωμένη ταυτότητα, είναι μια ιδεολογική *πραγματικότητα* (όχι “ψευδής συνείδηση”). Θα δούμε πώς συμβαίνει αυτό. Για την ώρα όμως, ας παρακολουθήσουμε το επιχείρημα του Althusser για το υποκείμενο του ασυνειδήτου.

Στον λόγο του ασυνειδήτου, σε αντίθεση με τον ιδεολογικό λόγο, παραγνωρίζεται από το υποκείμενο ότι το σημαίνον του κατέχει μια θέση δι’ αντιπροσώπου (delegation). Αντιπροσωπεύεται από μια “φαντασία” (ο.π.: 80), ένα “αντικείμενο” φαντασιακής τάξης. Καθ’ αυτό εξοβελίζεται (ejected) από τον λόγο του -εξού και η αντιπροσώπευσή του. Η δομή του λόγου του ασυνειδήτου είναι ψευδοκεντροθετημένη (pseudo-centred) ως προς το υποκείμενο, και υποβαστάζεται από μια δομή φυγής ή έλλειψης (structure of flight or lack) (ο.π.: 50)²⁶. Αυτή η έλλειψη, η μη παρουσία, που συνάδει με τον εξοβελισμό του υποκειμένου, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ‘τραυματίζει’ δομικά τον λόγο ασυνειδήτου. Στο ‘τραύμα’, η απουσία αυτή (σ. του υποκειμένου) είναι μια απουσία που έχει νόημα -δεν είναι μια απουσία γενικά. Η υποκατάσταση του απόντος υποκειμένου συνιστά μια συρραφή [suture (με τη λακανική έννοια, όπως την επεξεργάζεται ο J. A. Miller²⁷)] του ‘τραύματος’ στην αλυσίδα του λόγου του ασυνειδήτου, που παραγνωρίζεται φαντασιακά. Θα μπορούσε, λοιπόν, να διακινδυνεύσει κανείς τον ισχυρισμό ή έστω το ερώτημα ότι

²⁶ Αναλόγως, κατά τη γλωσσολογία μια μεταφορά, ή μετωνυμία, υποδηλώνει την έλλειψη του σημαίνοντος, του οποίου τη σημασία συγκροτεί

²⁷ “Η συρραφή κατονομάζει τη σχέση του υποκειμένου με την αλυσίδα του λόγου του, θα δούμε ότι στέκεται εκεί ως το στοιχείο που λείπει, με τη μορφή ενός αντιπροσώπου [tenant-lieu]. Καθώς, ενώ λείπει από εκεί, δεν είναι σαφώς και απλώς απόν” (Miller, 1978)

αυτή η συρραφή είναι το σημείο συνάρθρωσης του ασυνείδητου λόγου με τον ιδεολογικό λόγο²⁸. Γι' αυτό κατά την ανασυγκρότηση απωθημένων στο ασυνείδητο ιστοριών για τη ζωή (ο Althusser αναφέρει το παράδειγμα της εξιστόρησης ονείρων) το υποκείμενο εμπλέκει αναγκαστικά τον ιδεολογικό λόγο, όπως είδαμε. Η φαντασιακή παραγνώριση συμβαίνει διά της ιδεολογίας, της συμβολικής τάξης.

Ο Geoff Boucher εξηγεί σχετικά: “Η προσαρμογή της ψυχαναλυτικής έννοιας του Φαντασιακού (Imaginary) από τον Althusser, για την μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας, υπονόησε μια μετατόπιση πέραν της προϋπόθεσης ότι οι ιδεολογίες είναι κατά βάση εννοιολογικά (conceptual) συστήματα (λανθασμένες θεωρίες των κοινωνικών σχέσεων), προς την υπόθεση ότι οι ιδεολογίες συνιστούν μια τροπικότητα της βιωμένης εμπειρίας. Με βάση αυτή τη σύλληψη, η ιδεολογία είναι ένα σώμα αναπαραστάσεων, κεντροθετημένο γύρω από το υποκείμενο (subject-centred), το οποίο εισάγει τα υποκείμενα στις κοινωνικές πρακτικές, ευθυγραμμίζοντας την κοινωνική υποκειμενικότητά τους με την απαίτηση να υπάρχουν ως απλά υποστηρίγματα της δομής (σ.σ. κοινωνικής)” (Boucher, 2008: 7-8). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Althusser δεν αναφέρει, παρά παρεμπιπτόντως την έννοια του φαντασιακού στο “Three Notes...”²⁹.

Πριν εξετάσουμε το ζήτημα του υποκειμένου στον ιδεολογικό λόγο θα επιχειρήσουμε μια παρέκβαση για να παρακολουθήσουμε τη συγκρότηση του “εγώ” στη λακανική ψυχανάλυση, αφενός για να κατανοήσουμε το θεωρητικό υπόβαθρο του Althusser, αφετέρου για να “φωτίσουμε” τις έννοιες του φαντασιακού και του συμβολικού. Στη συνέχεια, μαζί με τις προϋποθέσεις που τέθηκαν στο “Ιδεολογία...” θα είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε καλύτερα πώς ο Althusser θεματοποιεί την υποκειμενικότητα.

Φαντασιακό 'εγώ'

Ο Lacan στο “Στάδιο του Καθρέπτη” περιγράφει την “παραδειγματική κατάσταση” κατά την οποία “το εγώ (je) κατασταλάζει σε μια πρωταρχική μορφή” (Lacan, στο Fort-Da, 2012: 11), δηλαδή την διαδικασία κατά την οποία ο οργανισμός (η ορολογία είναι του ίδιου του Lacan) ταυτίζεται με την εικόνα (imago³⁰) του σώματος του. Η κατοπτρική εικόνα θα μπορούσε να μην είναι μια εικόνα -εξάλλου το στάδιο του καθρέπτη δεν περιλαμβάνει την ύπαρξη ενός πραγματικού καθρέπτη, και ενός πραγματικού βλέμματος.

²⁸ Παρ' όλα αυτά όπως γνωρίζουμε ο Althusser εγκατέλειψε την έννοια του υποκειμένου ως προς τον λόγο του ασυνείδητου στην τρίτη σημείωση του “Three Notes...”

²⁹ Ως “φαντασία” [fantasy (ο.π.: 80)] κυρίως, για να “διασώσει” την υλικότητά του, κατ' αναλογία της σπινοζικής φαντασίας

³⁰ Η επιλογή του αρχαιολογικού όρου από τον Lacan δίνει έμφαση στην αναγκαιότητα της περάτωσης του σταδίου του καθρέπτη

Η ταύτιση, όμως, με την πρωταρχική *imago* μετασχηματίζει “το βυθισμένο σε κινητική αδυναμία και διατροφική εξάρτηση” νήπιο (νη-έπος) (ο.π.: 12), επιφέροντας “αγαλλίαση”, καθώς αποκαθίσταται η σωματική και κινητική (ορθοπεδική) ολότητα του ανθρώπου (ο.π.: 13). Κατά τον J. A. Miller η αγαλλίαση εδώ δεν είναι “η ικανοποίηση μιας φυσικής πληρότητας”, αλλά “μια ικανοποίηση ριζωμένη σε ένα έλλειμμα και εγκατεστημένη πάνω σε μια δυσαρμονία”. Η ικανοποίηση αυτή “δείχνει με ποιον τρόπο το παιδί ωθείται προς τα εμπρός από το φαντασιακό, το οποίο είναι συνεπώς μια μήτρα, μια ουσιαστικά ζωτική λειτουργία” (Miller, στο Fort-Da, 2012: 32).

Σύμφωνα με τον Lacan αφού περατωθεί το στάδιο του καθρέπτη (μέχρι τους 18 μήνες ζωής) επέρχεται μια δευτερογενής σχέση. Το εγώ καθίσταται “αντικείμενο” (*moi*) , δηλαδή αναδύεται τώρα στο πλαίσιο μιας διαφορικής και διϋποκειμενικής σχέσης με τον άλλο, που προκύπτει με την εισαγωγή στην γλώσσα (δηλαδή στην τάξη του συμβολικού). Όπως εξηγεί ο Slavoj Zizek, “σε μια φαντασιακή σχέση (*imaginary relation*) δύο αντιτιθέμενοι πόλοι είναι συμπληρωματικοί· μαζί χτίζουν μια αρμονική ολότητα· καθένας δίνει στον άλλο ό,τι του λείπει... Η συμβολική σχέση (*symbolic*) είναι, αντιθέτως, διαφορική (*differential*): η ταυτότητα κάθε μίας εκ των στιγμών (*moments*) συνίσταται στην διαφορά της από μια αντίθετη στιγμή... δεν είναι συμπληρωματική προς την άλλη, αλλά αντίθετα παίρνει τη θέση της έλλειψης στην άλλη (*takes the place of the lack in the other*)... Τέλος, το Πραγματικό (*Real*) ορίζεται ως το σημείο της άμεσης σύμπτωσης των αντιτιθέμενων πόλων” (βλ. “The sublime object of Ideology”. Zizek, στο Boucher, 2008: 7).

Χρειάζεται να επισημανθεί ότι ο Lacan διακρίνει ανάμεσα σε δύο 'εγώ' -*je* και *moi*- διάκριση που επισημαίνει ο Δ. Βεργέτης (υποσ. Δ. Βεργέτη, στο Fort-Da, 2012: 17). Το *je* παραπέμπει στην τάξη του φαντασιακού. Δε σημαίνει ότι μετά το πέρας των 18 μηνών αντικαθίσταται από το *moi* στο νήπιο. Το *je* είναι η “φαντασιακή αποσκευή” του *moi*, μια φαντασιακή ολότητα που 'ενυπάρχει' σε κάθε μετασχηματισμό του ανθρώπινου παιδιού. Το εγώ (*moi*) μετά το πέρας του σταδίου του καθρέπτη αναδύεται έτσι ως σημαίνον – *moi* που ανανοηματοδοτείται στη συμβολική τάξη, “μέσα από διαδικασίες κοινωνικές και πολιτισμικές”, όπως επισημαίνει η M. Barrett (Barrett, στο Kaplan & Sprinker, 1993: 175). Συνδέεται, δηλαδή, “με κοινωνικά επεξεργασμένες καταστάσεις” δια της “διαμεσολάβησης της επιθυμίας του άλλου” και “συγκροτεί τα αντικείμενά του σύμφωνα με μια αφηρημένη ισοδυναμία μέσω του συναγωνισμού με τον άλλο” (Lacan, στο Fort-Da, 2012: 15).

Το υποκείμενο αναδύεται μεταξύ της φαντασιακής ολότητας και της αστάθειας (λόγω του ότι καθορίζεται από τη θέση του σε σχέση με τον άλλο) στην οποία υπόκειται στη συμβολική τάξη. “Σχεδόν με το πού συμβεί (σς. το στάδιο του καθρέπτη), το υποκείμενο

χάνει την ηρωική αίσθηση της ενότητας και της πληρότητας που του παρέχει το φαντασιακό”, και βρίσκεται μπροστά στην αποκάλυψη ότι “το σύστημα σημασιολογίας και ταυτοποίησης από όπου η αίσθηση του εαυτού (selfhood) απορρέει δεν είναι δικό του” (Mansfield, 2000: 43). Αυτού του είδους την ταυτοποίηση του υποκειμένου ο J. A. Miller την ονομάζει συρραφή (suture), όπως είδαμε. Έτσι “η συρραφή παραπέμπει στην ύπαρξη μιας καταστατικής έλλειψης εντός του κοινωνικο-συμβολικού πεδίου, αλλά και στις προσπάθειες κάλυψης αυτής της έλλειψης” (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 32) φαντασιακά.

Βάσει των ανωτέρω ο Lacan συμπεραίνει ότι το υποκείμενο αναδύεται ως αδύνατο στο επίπεδο που ονομάζει πραγματικό. “Το πραγματικό ορίζεται ως αυτό που υπάρχει εκτός της συμβολοποίησης, και εκτός της αναλυτικής εμπειρίας που αναγκαστικώς (σ.σ.στον Lacan) εμπεριέχεται μέσα στα όρια της ομιλίας (speech): είναι αυτό που τυπικά βρίσκεται εκτός του υποκειμένου” (Barrett, στο Kaplan & Sprinker, 1993: 175). Αυτό το αδύνατο της σύμπτωσης του εγώ με τον εαυτό ο Lacan το ερμηνεύει, ωστόσο, ως βιολογικό αδύνατο. Χαρακτηριστικά αναφέρει “το δεδομένο μιας πραγματικής ειδολογικής πρωιμότητας της γέννησης στην περίπτωση του ανθρώπου” (Lacan, στο Fort-Da, 2012: 13). Μάλιστα, επικαλούμενος τις μελέτες των εμβρυολόγων φτάνει να υποστηρίξει ότι το στάδιο του καθρέπτη έχει ένα οργανικό αντίκρυσμα/ υπόλοιπο στον εγκεφαλικό φλοιό, βάσει του οποίου μιλά για “ενδοοργανικό καθρέπτη” (ο.π.: 13). Όπως εξηγεί ο Nick Mansfield για τον Lacan: “Το ατομικό σώμα είναι η υλικότητα που καθιστά εμφανή την υποκειμενικότητα στην ψευδαίσθηση. Το σώμα είναι το όριο του παιχνιδιού ανάμεσα στο φαντασιακό και το συμβολικό, το είδος του εσωτερικού έξωθεν που η γλώσσα δεν μπορεί να φτάσει. Είναι αυτό που ο Lacan αποκαλεί πραγματικό” (Mansfield, 2000: 44).

Μια από τις βασικές κριτικές που έχουν ασκηθεί στο “Στάδιο...” αφορά ακριβώς στον βιολογισμό του Lacan. Θα την προσυπέγραφε και ο Althusser, αν αναλογιστούμε την κριτική του απέναντι σε όσους προσπαθούν, με την προβληματική της γέννησης, να εξηγήσουν τη δημιουργία του ασυνειδήτου στο παιδί [βλ. τις επιστολές του στον R. Diatkine (Althusser, 1996)], αλλά και τη θεματοποίηση του 'πάντοτε-ήδη' χαρακτήρα του υποκειμένου πέραν της γραμμικής χρονικής διαλεκτικής, κατά την υποκειμενοποίηση. Ο Lacan αντίθετα αναζητά -όπως έχει “κατηγορηθεί”- ψυχοφυσιολογικές εγγυήσεις στην ανάπτυξη του ανθρώπου (Montag, 2013: 121)

Για τον Lacan είναι “η ολιστική μορφή του σώματος (imago)” στο φαντασιακό που συμβολίζει “τη νοητική μονιμότητα του εγώ και ταυτόχρονα προαπεικονίζει τον αλλοτριωτικό προορισμό του”³¹ (ο.π.:11). Ο αλλοτριωτικός προορισμός συνίσταται στην

³¹ *Εδώ ο Lacan δεν δίνει έμφαση στο περιεχόμενο της εικόνας -που θα μπορούσε να μην είναι εικόνα, αλλά ένα σημαίνον με το οποίο μπορεί να επιτευχθεί η ταύτιση- αλλά*

ίδια την αδυνατότητα της πληρότητας της ύπαρξης, στην αδυνατότητα του υποκειμένου ως μιας περιεκτικής κατηγορίας -εξ ου το γεγονός ότι ο Lacan συμβολίζει το υποκείμενο (S) με μια μπάρα διαγραφής (/). Κατά την ερμηνεία του Miller ο άνθρωπος βιώνει την εμπειρία της έλλειψης, της “ζωτικής διάσχισης” με την περάτωση του σταδίου του καθρέπτη. Όπως εξηγεί, για τον Lacan η ζωτική διάσχιση προσδιορίζεται με βάση “τα φαινόμενα διάνοιξης του σώματος, ενός καρπού για παράδειγμα (...) έχει εδώ τον χαρακτήρα της μη πληρότητας, του ελαττώματος, της απόκλισης (...) μεταφράζει την ιδέα ότι εξαρχής ο ανθρώπινος οργανισμός δε συνάπτεται με ένα περιβάλλον προσχηματισμένο γι' αυτόν” (Miller, στο Fort-Da, 2012: 30). Έτσι, η “αγαλλίαση” της imago αναδύεται ως η άλλη όψη μιας κατάθλιψης. Η κατάθλιψη συμβάλλει στο να σκεφτούμε εναργέστερα τον καταστατικό χαρακτήρα της αδυνατότητας του υποκειμένου.

Ο Miller εξηγεί ότι είναι τόσο ισχυρή η αδυνατότητα ώστε να εμποδίζει τελικά την ίδια τη φαντασιακή πληρότητα (γεγονός που εκδηλώνεται στις λειτουργίες του ασυνειδήτου, πχ στα όνειρα). Αυτή η παρεμπόδιση θεματοποιείται από τον Lacan στο “Αγαλλίαση και κατάθλιψη στο στάδιο του καθρέπτη” οκτώ χρόνια μετά το “Στάδιο...”. Υποδηλώνει την παρουσία και πρωτοκαθεδρία της συμβολικής τάξης επί της φαντασιακής πληρότητας, και εκδηλώνεται ως η κατάθλιψη που προκύπτει από την διάκλειση της επιθυμίας του φαλλού³² τόσο στο νήπιο, όσο και στη μητέρα. Ενώ μέχρι τώρα το εγώ αποκαθίσταντο ως ολότητα στο φαντασιακό, η πρωτοκαθεδρία του συμβολικού (αυτό που ο Althusser ονομάζει Νόμο του Πολιτισμού) είναι τόσο ισχυρή ώστε “μπορεί να λείπει φαντασιακά κάτι” (Lacan, στο Fort-Da, 2012: 26)³³. Έτσι, ο μητρικός Άλλος είναι παρών στην εκ νέου επεξεργασία του σταδίου του καθρέπτη ως το σημάδι του συμβολικού στο φαντασιακό, που εκδηλώνεται όμως ως μια φαντασιακή έλλειψη. Η εμπειρία της πληρότητας “θα προσδώσει στη σχέση του παιδιού με το εγώ του ένα στοιχείο ουσιαστικού splitting, διαχωρισμού από τον εαυτό του, που θα παραμείνει μέχρι τέλος (...) Η στιγμή του

υπογραμμίζει ότι δίνεται στο υποκείμενο ως “Gestalt”, ως μια ολότητα κατά τη μορφή, δηλαδή “με μια εξωτερικότητα περισσότερο διαμορφωτική παρά διαμορφωμένη” (Lacan, στο Fort-Da, 2012: 11).

³² *Πρόκειται για την παρείσφρηση του τρίτου, του πατέρα, στην δυαδική, κατοπτρική σχέση με τη μητέρα συνιστά την εισαγωγή στο συμβολικό.*

³³ Σε ένα γράμμα του στον Lacan, ο Althusser γράφει σχετικά: “μας διδάξες ότι το φαντασιακό δεν είναι τίποτα, παρά μια διακωμώδηση του συμβολικού, που φέρει το σημάδι του, αλλά το οποίο δεν είναι ποτέ σημάδι επί μετάλλου που αξίζει έναν τίτλο (πάνω από όλα σε έναν κόσμο της ιστορικής εξαπάτησης της ταξικής οικονομίας, που συνοψίζεται στο πράγμα, το νόμισμα). Το σημάδι έρχεται από αλλού, από κάπου αλλού που είναι ο Άλλος, που είναι το όνομα του Αλλού, το όνομα του απόλυτου Εκτός, της απόλυτης συνθήκης δυνατότητας κάθε εντός, ακόμη κι αν -όπως με το νικέλιο των πέντε σεντς- είναι ψευδές” (Althusser, 1996: 165)

θριάμβου του είναι και ο διαμεσολαβητής της ήττας του” (Lacan, στο Fort-Da, 2012: 28).

Εδώ κατά τον Miller αποκαλύπτεται μια “θανατηφόρος λογική³⁴”. “το στάδιο του καθρέπτη δεν είναι παρά μόνο φαινομενικά μια σχέση προς την εικόνα του προσίδιου σώματος (...) είναι αντίθετα φτιαγμένο για να αναδείξει ότι η ταύτιση γίνεται με τον εαυτό ως ένα άλλο (...) αξίζει επακριβώς να ονομάζεται αλλοτρίωση” (Miller, στο Fort-Da, 2012: 35-36). Και συνεχίζει: “Χωρίς το συμβολικό στήριγμα του Άλλου δεν υφίσταται κανένα στάδιο του καθρέπτη στο ανθρώπινο είδος” (ο.π.: 42). Σχετικά ο Althusser υποστηρίζει τελικά στο “Φρόντ και Λακάν” ότι “το κεφαλαιώδες σημείο που φώτισε ο Lacan” είναι ότι οι φροϋδικές -προοιδιπόδεια και οιδιπόδεια- στιγμές “κυριαρχούνται, διευθύνονται και καθορίζονται από έναν και μοναδικό Νόμο, το Νόμο του Συμβολικού” που “έχει σαν περιεχόμενο τις πραγματικές δομές της συγγένειας, και τους συγκεκριμένους ιδεολογικούς σχηματισμούς, μέσα στους οποίους τα εγγεγραμμένα στη δομή αυτή πρόσωπα βιώνουν τη λειτουργία τους” (Althusser, 1999: 29).

Η εξάρτηση από τον άλλο αναδύεται ως συνθήκη ύπαρξης για το υποκείμενο που χαρακτηρίζεται από μια πραγματική αδυνατότητα. Κι όπως είδαμε, ο άλλος δεν είναι φυσικός άλλος, αλλά η “επενέργεια” της συμβολικής τάξης στο φαντασιακό (όπου συγκροτείται το je). Ακριβώς εδώ ο Althusser θα τοποθετήσει τη λειτουργία της ιδεολογίας: “καλύπτει” με τον αναδιπλασιασμό του υποκειμένου το θανατηφόρο πλήγμα της αδυνατότητάς του. “Το θανατηφόρο χάσμα” της αδυνατότητας (σσ. που αναδύεται στο παιχνίδι του φαντασιακού με το συμβολικό) “γίνεται ο διάυλος από τον οποίο θα περάσει το σημαίνον, η συμβολική τάξη, για να πλήξει το ανθρώπινο ζώο. Εκείνο το χάσμα επιτρέπει στο εν λόγω ζώο να εγκαταστήσει τη συμβίωσή του με το συμβολικό,

³⁴ *Το υποκείμενο δομείται σε μια σχέση αποκλεισμού του εγώ, δια της ταύτισης με τον άλλο, γι' αυτό “ο θάνατος είναι ήδη παρών με βάση τη σχέση αποκλεισμού (σσ. του εγώ)” (Miller, στο Fort-Da, 2012: 37). Η ταύτιση με το εγώ ως άλλο, όπως την επεξηγεί ο Miller, μπορεί να φωτίσει τώρα μια πρόωρη επισήμανση του Lacan στο αρχικό “Στάδιο του Καθρέπτη”. Ενώ ο Lacan περιγράφει την ταύτιση ως ομοιομορφική, φέρνοντας το παράδειγμα της ωρίμανσης της γονάδας στο θηλυκό περιστέρι, δια της θέασης ατόμου ίδιου είδους (ο.π.: 12), αναφέρει ότι εξίσου πρέπει να μελετηθεί η ετερομορφική ταύτιση με τη μορφή του μιμητισμού. Ο μιμητισμός θέτει το ζήτημα της σημασίας του χώρου -νοούμενου ως συμφέρον επιβίωσης- για τον έμβιο οργανισμό. Ο χώρος συνιστά ένα κόσμο εξωτερικό για το φαντασιακό εγώ-je. Είναι η συμβολική τάξη, η παρουσία του πατέρα, που αποκαλύπτει το splitting του εγώ. Ο μιμητισμός αναδεικνύει τη θανατηφόρα διάσταση που εντοπίζει ο Miller στο στάδιο του καθρέπτη, προβάλλοντας τη σημασία της ενόρμησης του θανάτου στο έμβιο ον. Έτσι εξηγείται για τον Lacan η εξομοίωση διάφορων ειδών με τον περιβάλλοντα χώρο, μια εξομοίωση που δεν είναι σε θέση να τους εξασφαλίσει μεγαλύτερα ποσοστά επιβίωσης: “ακριβώς αντίρροπα προς τον δαρβινικό κανόνα προσαρμογής” (υποσ. Δ. Βεργέτη, στο Fort-Da, 2012: 23).*

συμβίωση που είναι απαραίτητη για να υλοποιηθεί (μέχρι και) η φαντασία του θανάτου” (Miller, στο Fort-Da, 2012: 32-33).

Βάσει της παρέκβασης που προηγήθηκε μπορούμε τώρα να θεματοποιήσουμε πως ο Althusser στην τελευταία σημείωση του “Three Notes...” εγκαταλείπει τον “ημι-φορμαλισμό της υποκειμενικότητας” ως δομικού χαρακτηριστικού κάθε λόγου. Πλέον, δεν υπάρχει υποκείμενο του ασυνειδήτου, και το υποκείμενο της ιδεολογίας εμπίπτει ως σημαίνον στο πεδίο της ίδιας της υποβολής/ υποκειμενοποίησης (subjection/ subjectivation), που δεν είναι παρά “μέτωπο πάλης” (Montag, 2015). Διαφορετικά, όπως υποστηρίζει ο J. A. Miller “ο ορισμός του υποκειμένου ανάγεται στην πιθανότητα ενός ακόμη σημαίνοντος” (Miller, στο Strathausen, 1994: 69). “Το αδύνατο αντικείμενο, που ο Miller ονομάζει υποκείμενο, χρειάζεται να προκληθεί μόνο και μόνο για να απορριφθεί (rejected) ως αδύνατο από τον λογικό λόγο” (Strathausen, 1994: 69).

Υποκείμενο της ιδεολογίας

Προηγούμενως θέσαμε το ερώτημα αν η συρραφή θα μπορούσε να είναι το σημείο συνάρθρωσης του ασυνειδήτου λόγου με τον ιδεολογικό λόγο [σ.σ. εδώ όπου το υποκείμενο είναι παρόν αυτοπροσώπως (in person)]. Αυτό θα μπορούσε να συμβάλλει στο να σκεφτούμε το πώς η φαντασιακή παραγνώριση συμβαίνει διά της ιδεολογίας, της συμβολικής τάξης (ανάλογα με τον τρόπο που για τον Lacan το συμβολικό επεμβαίνει ήδη στο φαντασιακό). Σε αυτή τη βάση θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την λειτουργία της 'υποκατάστασης' που συρράπτει το 'τραύμα' (σ.σ. του υποκειμένου) στον λόγο του ασυνειδήτου υπό το φως του λακανικού φαντασιακού: δηλαδή δι' αυτής της λειτουργίας το υποκείμενο παραγνώνει το τραύμα στον λόγο του ασυνειδήτου, και “επιτρέπει” στην ιδεολογία να το προϋποθέσει ως σημαίνον του λόγου της, μοναδικό και αναντικατάστατο, ώστε να εγγυάται ότι το ίδιο μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του. Αυτή η φαντασιακή παραγνώριση αποκαλύπτει ότι τελικώς το υποκείμενο του ασυνειδήτου δεν υπάρχει. Η υποκειμενοποίηση είναι 'λειτουργία' ιδεολογική.

Ο Althusser εξηγεί στο “Three Notes...” ότι στον ιδεολογικό λόγο το υποκείμενο είναι παρόν αυτοπροσώπως (present in person in it) (Althusser, 2003: 49) ως σημαίνον και μάλιστα ως το κύριο σημαίνον του. Το σημαίνον αυτό εντός της κατοπτρικής δομής του ιδεολογικού λόγου αναδιπλασιάζεται όπως είδαμε, ώστε να παράξει το αποτελεσματικό υποκείμενο. Πρόκειται κατ' ουσία για τη δομή της έγκλησης, δηλαδή για τη σχέση Υποκειμένου-υποκειμένου. Η κατοπτρική σχέση μεταξύ τους παρέχει στο υποκείμενο την 'πάντοτε-ήδη' ύπαρξή του στο πεδίο της ιδεολογίας.

Η αναδιπλασιαστική λειτουργία της ιδεολογίας (reduplication function of ideology)

αποκαλύπτει τον επιτελεστικό ρόλο της: 'παράγει' υποκείμενα-υποστηρίγματα-φορείς (support-Traeger) της οικονομικής βάσης (ο.π.: 51) και ως εκ τούτου της κοινωνικής αναπαραγωγής. Μάλιστα τα παράγει ενώ τα κατονομάζει. Η έγκληση στο "Three Notes..." περιγράφεται ως εγχείρημα πειθούς (enterprise of conviction) για το υποκείμενο, στο οποίο πρέπει να παρέχει πάντοτε-ήδη εγγυήσεις για την ύπαρξή του. Έτσι, "η δομή της ιδεολογίας είναι μια δομή εγγύησης, υπό την μορφή της έγκλησης, μια μορφή που περιλαμβάνει το υποκείμενο που εγκαλεί στον λόγο της (και το παράγει ως αποτέλεσμα του [effect])³⁵" (ο.π.: 52). Οι εγγυήσεις όμως έχουν δοθεί εκ των προτέρων, αφού "στην ιδεολογία όλες οι ερωτήσεις έχουν διευθετηθεί εκ των προτέρων, στη φύση των πραγμάτων, καθώς ο ιδεολογικός λόγος εγκαλεί-συγκροτεί τα υποκείμενα της έγκλησής του, παρέχοντας εκ των προτέρων όλες τις απαντήσεις στις επίπλαστες (feigned) ερωτήσεις που η έγκληση περιλαμβάνει (...) Μόνο ένα 'υποκείμενο που προϋποτίθεται ως υπάρχον' μπορεί να εγκαλεστεί ποτέ (...) Γι' αυτό μπορούμε να πούμε ότι ο ιδεολογικός λόγος στρατολογεί καθ' αυτός, παράγοντας τα υποκείμενα που στρατολογεί" (Althusser, 2003: 55). Το ίδιο παράδοξο εξετάστηκε παραπάνω.

Μπορούμε να κατανοήσουμε τις παραπάνω διαπιστώσεις του Althusser με βάση τη λακανική συμβολική εξάρτηση από τον άλλο (ιδεολογικό λόγο) ως συνθήκη ύπαρξης για το υποκείμενο, που χαρακτηρίζεται από μια αδυνατότητα. Η αδυνατότητα εδράζεται στο πραγματικό για τον Lacan, που υπάρχει πέραν κάθε απόπειρας να αναπαρασταθεί το εγώ ως ολότητα στη συμβολική τάξη. Για τον Althusser η αδυνατότητα του υποκειμένου αποτυπώνεται στην ριζική απουσία του από τη συμβολική τάξη, όσον αφορά στον λόγο του ασυνειδήτου³⁶. Όπως επισημαίνει η Judith Butler, η Jacqueline Rose καταλήγει σε ένα παρόμοιο συμπέρασμα όταν "περιγράφει το ασυνείδητο από μια λακανική σκοπιά, ως αυτό που αντικρούει κάθε προσπάθεια του συμβολικού να συγκροτήσει μια [έμφυλη] ταυτότητα, με συνεκτικό και ολοκληρωμένο τρόπο, ένα ασυνείδητο που υποδηλώνεται από τις παραδρομές και τα κενά που χαρακτηρίζουν τον τρόπο λειτουργίας του φαντασιακού στη γλώσσα (...) Στην καρδιά ακριβώς της ψυχικής ζωής υπάρχει μια αντίσταση στην ταυτότητα" (Butler, 1997: 117-118).

Στο δεύτερο μέρος της Διπλωματικής Εργασίας εξετάζεται η συμβολή της αποδόμησης

³⁵ *Εδώ πρόκειται για την διάκριση που κάνει ο Althusser ανάμεσα σε λόγο και πρακτική (practice): παράγουν εφέ, και πραγματικές μετατοπίσεις σε πραγματικά αντικείμενα, αντίστοιχα (Althusser, 2003: 79)*

³⁶ *Έχοντας υπόψη τους περιορισμούς του "Three Notes...", αλλά και το γεγονός ότι η σχετική διαπίστωση αποτελεί συμπέρασμα της επανεξέτασης του κειμένου*

στην διερεύνηση της έννοιας του υποκειμένου, στο έργο του Ernesto Laclau. Στην ανάλυση που προηγήθηκε μπορέσαμε να σκεφτούμε ότι για τον Althusser το υποκείμενο μπορεί να κατανοηθεί ως μια ιδεολογική (μεν, αλλά) *πραγματικότητα*. Φιλοσοφικός του στόχος, εξάλλου, ήταν να εννοιολογήσει εκ νέου την ιδεολογία στο πεδίο της μαρξιστικής θεωρίας, και κατ' επέκταση να θεωρηθεί αυτή ως αναγκαστική όψη των κοινωνιών. Για τον σκοπό αυτό αξιοποίησε τα ευρήματα της γλωσσολογίας και της ψυχανάλυσης. Ο Ernesto Laclau συνεχίζει με τον ίδιο τρόπο την διερεύνηση της 'υποκειμενοποίησης', αξιοποιώντας στην κριτική του επί της κλασσικής έννοιας του υποκειμένου την ντερριντιανή αποδομική παράδοση, και σε ένα βαθμό το εννοιολογικό στήριγμα της “απόφασης”. Θα δούμε σε σχέση με τις αναφορές αυτές του Laclau, πώς καταλήγει να συμπεράνει ότι η συμβολική συγκρότηση εμπλέκει με κάποιο τρόπο το πεδίο του λακανικού πραγματικού. Στο πέρας αυτής της διερεύνησης θα μπορούμε να κατανοήσουμε πώς αρθρώνεται μια κριτική στην κλασσική έννοια του υποκειμένου από μια μαρξιστική, και μια μεταμαρξιστική σκοπιά.

Η ηγεμονία και η συνάρθρωση στον Laclau

Η έννοια της ηγεμονίας, μαζί με αυτή του λαϊκισμού³⁷, θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως οι δύο κεντρικότερες με τις οποίες έχει συνδεθεί το όνομα του Ernesto Laclau. Στο πιο γνωστό εκ των έργων του, στο “Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics” (Laclau & Mouffe, 2001), μαζί με την Chantal Mouffe ανασυγκροτούν τη γενεαλογία της ηγεμονίας στο πλαίσιο της μαρξιστικής παράδοσης μέχρι τον Antonio Gramsci. Ταυτόχρονα επιχειρούν να την “επανενεργοποιήσουν” σε ένα μετα-μαρξιστικό πεδίο, όπου η έννοια της “ηγεμονίας” δεν θα υφίσταται μόνο μια οντική μετατόπιση, αλλά και έναν οντολογικό μετασχηματισμό: “κάθε ουσιώδης αλλαγή στο οντικό περιεχόμενο ενός πεδίου έρευνας οδηγεί επίσης σε ένα νέο οντολογικό παράδειγμα” (Laclau & Mouffe, 2001: x)³⁸. Η επανενεργοποιημένη ηγεμονία συνιστά την προνομιακή και αναγκαία στιγμή όπου -μέσω μιας πολιτικής συνάρθρωσης (political articulation)- συγκροτείται το κοινωνικό (ο.π.: x), και γενικά η ανθρώπινη πραγματικότητα.

Η συνάρθρωση αναφέρεται στη σχέση ενός αντικειμένου, με άλλα αντικείμενα εντός μιας ολότητας, και συνεπώς με την ίδια ολότητα. Ωστόσο, οι Laclau και Mouffe δεν αντιλαμβάνονται την ολότητα με όρους ενός κλειστού συστήματος (με όρους κλειστότητας), αλλά αναφέρονται στην ύπαρξη των αντικειμένων εντός μιας συμβολικής τάξης, όπου οι ταυτότητές τους συγκροτούνται διαφορεικά. Ως εκ τούτου, η ολότητα δεν μπορεί παρά να υπάρξει παρά φαντασιακά και μόνον. Σημειωτέον, οι Laclau και Mouffe συμερίζονται στο σημείο αυτό την κριτική της σχολής της Κοπεγχάγης στην σωσσυριανή γλωσσολογία, που αποδέχεται ότι η γλώσσα συνιστά ένα κλειστό σύστημα διαφορών (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 69, βλ. υποσημ. 2)

Περαιτέρω, η συνάρθρωση είναι ενδεχομενική, χαρακτηριστικό που προκύπτει από τη “φύση” της ως δομής λόγου (discourse). Εδώ βλέπουμε τη συμβολή της αποδόμησης στην επανενεργοποίηση της ηγεμονίας. Ο Derrida είχε ήδη ασκήσει κριτική στην έννοια της κλειστής δομής³⁹: “το κίνημα της αποδόμησης που ξεκίνησε ο Jacques Derrida επιχειρεί να καταδείξει τα στοιχεία της ριζικής μη αποφασισιμότητας που χαρακτηρίζουν κάθε

³⁷ Η έννοια του λαϊκισμού στον Laclau δε σχετίζεται με την συνηθισμένη κατανόηση, που αφορά μια πρακτική προσεταιρισμού μιας κοινωνικής ομάδας. Εμπίπτει στην ανάλυση της ηγεμονίας, και περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο συναρθρώνονται τα σημαίνοντα στο πεδίο του κοινωνικού. Σχετικά βλ. “Λαϊκισμός: Τι σημασία έχει τ' όνομα;” (Laclau, 2010: 70-79).

³⁸ Σε συνέντευξή του το 1993 στους Γ. Σταυρακάκη και Δ. Ζεγγίνη, ο Laclau τονίζει ότι “ο μεταμαρξισμός είναι το αποδομημένο πεδίο στο οποίο πολλές από τις δυνατότητες που έχουν καταπιεστεί από τον μαρξιστικό λόγο είναι δυνατόν να αναπτυχθούν. Πρέπει πάντως να προσθέσω ότι σήμερα θεωρώ ότι η κατηγορία του μεραμαρξισμού είναι μάλλον περιοριστική όσον αφορά στην περιγραφή της θεωρητικής μας προσέγγισης” (Laclau, 1997: 282-283).

δομική διάταξη (...) και την αδυναμία κάθε νοηματικής δομής να ανακαλύψει στον εαυτό της την αρχή της κλειστότητάς της” (Goodin & Pettit, στο Laclau, 1997: 205), δηλαδή στην ολότητα. Σε αυτή τη βάση ο Γ. Σταυρακάκης υποστηρίζει για τον Laclau ότι “η ιστορική αναδρομή στην έννοια της ηγεμονίας είναι γενεαλογική (...), είναι ακόμη αποδομική (...), και παρακολουθεί μια πορεία στην οποία το πεδίο των ηγεμονικών ενδεχομενικών συναρθρώσεων επεκτείνεται όλο και περισσότερο ανατρέποντας τη μαρξιστική ουσιοκρατία (...), αποσκοπεί στον εντοπισμό και την “απελευθέρωση” μιας ριζοσπαστικής κοινωνικής λογικής” (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 23).

Αξιοποιώντας την συμβολή της ντεριντιανής αποδόμησης, οι Laclau και Mouffe επεκτείνουν στο “Hegemony...” τη μετασσοσυριανή γλωσσολογία σε μια οιονεί οντολογική βαθμίδα: ο λόγος (discourse) ως μια συνάρθρωση στο επίπεδο του νοήματος αναδύεται ως ο μοναδικός τρόπος (δομικής) ύπαρξης μιας οντότητας. Η ανοικτότητα της δομής ως δομής λόγου συνεπάγεται ότι τα αντικείμενα της-σημαίνοντα αναπαριστούν μια ολότητα που, ως τέτοια (κλειστή), δεν υπάρχει. Ως εκ τούτου το σημαίνον σηματοδοτεί πρωτ' απ' όλα μια έλλειψη.

Η έννοια της “έλλειψης” μας φέρνει ενώπιον μιας τρίτης επιστημονικής επιρροής στο έργο των Laclau και Mouffe, και κυρίως στον Laclau: αυτής της ψυχανάλυσης. Γνωρίζουμε ότι υπήρξε συνεχώς αυξανόμενη η επιρροή του Lacan στο έργο του (Laclau, 1997: 283-284). “Η λακανική θεωρία συμβάλλει με αποφασιστικά εργαλεία στη διαμόρφωση μιας θεωρίας της ηγεμονίας” (Laclau & Mouffe, 2001: xi). Ήδη το 1986, ένα χρόνο μετά το “Hegemony...” η λογική της έλλειψης διερευνάται στο “Ψυχανάλυση και Μαρξισμός” (Laclau, 1997: 183-188): “η ηγεμονία είναι στην πραγματικότητα μια άρθρωση (hinge), δεδομένου ότι από τη μία μεριά συρράπτει τη σχέση ανάμεσα σε δύο σημεία, αλλά από την άλλη μεριά (...) η συρραφή παράγεται στο πεδίο μιας πρωταρχικής και αξεπέραστης εξάρθρωσης. Με άλλα λόγια, η σχέση ηγεμονίας είναι δυνατόν να νοηθεί μόνο αν θεωρήσουμε την κατηγορία της έλλειψης ως σημείο εκκίνησης” (ο.π.: 187).

Όπως θα δούμε η κατηγορία της έλλειψης, υπ' αυτή την παραπάνω έννοια, είναι συστατική του τρόπου με τον οποίο ο Laclau κατανοεί στο ύστερο έργο του το υποκείμενο (ως υποκείμενο της έλλειψης -κάτά την ορολογία του Lacan). Στο βαθμό, όμως που το υποκείμενο στο “Hegemony...” συνιστά μια συνάρθρωση στο επίπεδο του νοήματος, μια θέση στην κοινωνική δομή, που καταλαμβάνεται δια της έγκλησης, η θεματοποίησή του ως υποκειμένου της έλλειψης προκύπτει στον Laclau μέσα από μια σειρά μετατοπίσεων και επανενεργοποιήσεων της έννοιας (όπως θέσαμε και παραπάνω την έννοια της επανενεργοποίησης). Στην παρούσα Διπλωματική Εργασία εξετάζεται

³⁹ βλ. σχετικά “Η δομή, το σημείο και το παίγνιο, στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου” (Derrida, 1997)

αυτή η μετατόπιση, ενώ εστιάζουμε παράλληλα σε κομβικές έννοιες στο έργο του Laclau, που συμβάλλουν στην κατανόηση των ερωτημάτων για το υποκείμενο.

Συνάρθρωση και λόγος II

Βάσει των ανωτέρω προκαταρκτικών παρατηρήσεων, είμαστε σε θέση να εμβαθύνουμε τις παρατηρήσεις μας ως προς την έννοια της ηγεμονίας, με βάση τις έννοιες της συνάρθρωσης, του λόγου και του ανταγωνισμού. Η ηγεμονία περιγράφει την συγκρότηση της ταυτότητας ενός στοιχείου ως συνάρθρωσης των 'στοιχείων του'. Ο τρόπος της συνάρθρωσης συνιστά τη συνθήκη ύπαρξης ενός στοιχείου. Ένα στοιχείο μπορεί να υπάρξει μόνο ως ηγεμονική συνάρθρωση, κι όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω στο επίπεδο του νόηματος και μόνο. Με βάση αυτή λογική, κάθε υποκειμενική ταυτότητα συνιστά μια ηγεμονική συνάρθρωση των συνθηκών ύπαρξης του υποκειμένου (των "στοιχείων" του).

Η συνάρθρωση δεν είναι ποτέ πλήρης αφού λαμβάνει χώρα στο συμβολικό επίπεδο, όπου κάθε ταυτότητα συγκροτείται ως διαφορά. Η πληρότητα (κλειστότητα) της κάθε ταυτότητας -άρα και της ταυτότητας του υποκειμένου- είναι μόνο φαντασιακή. Κάθε αναπαράσταση διεκδικεί φαντασιακά να συγκροτήσει το αναπαριστώμενο ως ολότητα, που όμως εκδηλώνεται συμβολικά ως πάντα ατελής. Για τον Laclau, η αναπαράσταση αυτή, αν και ατελής με αυτή την έννοια, είναι απαραίτητη προκειμένου να συντελούνται οι ηγεμονικές συναρθρώσεις (Laclau, στο Critchley & Mouffe, 1996: 49). Αυτόν ακριβώς το ρόλο επιτελεί κατά μια έννοια η κατηγορία της "ταυτότητας" ως προς το υποκείμενο:

είναι μια πραγματικά αδύνατη, αλλά φαντασιακά συγκροτούμενη ολότητα, που αποτυγχάνει να αποκατασταθεί στη νοηματική τάξη.

Ας εξηγήσουμε στο σημείο αυτό γιατί οι συναρθρώσεις αποτελούν νοηματικές κατασκευές, πρακτικές, (που δεν εξαντλούν το σύνολο του νοήματος, ή του κοινωνικού γενικά, αφού υπάρχουν πολλές διαφορετικές συναρθρώσεις, και συχνά ανταγωνιστικές). Στο πλαίσιο αυτό θα κατανοήσουμε γιατί για τους Laclau και Mouffe ο κατεξοχόν τρόπος ύπαρξης είναι συμβολικός, εντοπίζεται δηλαδή στο επίπεδο του νοήματος. Στο νέο οντολογικό παράδειγμά τους νοηματοδοτούν την έννοια του λόγου (discourse) με τέτοιον τρόπο ώστε να μην εξαντλείται στο επίπεδο της γλώσσας, αλλά ώστε να συνιστά τον ορίζοντα της πραγματικότητας. Ο λόγος “ξεπερνά τη διάκριση ανάμεσα στο γλωσσικό και το εξωγλωσσικό” (Goodin & Pettit, στο Laclau, 1997: 207), και ταυτόχρονα συνιστά την ίδια την ύπαρξη-ουσία (being-esse) μιας οντότητας (existence-ens) (Laclau & Mouffe, 1987: 82-85). Η οντότητα καθ' αυτή είναι απροσπέλαστη για τη συμβολική τάξη, υπό την έννοια ότι δεν υφίσταται για την πραγματικότητα των ανθρώπων -ούτε συνιστά συνθήκη δυνατότητας του λόγου⁴⁰. Η οντότητα είναι κάτι που δεν μπορούμε παρά να το υποθέσουμε λογικά: “τα αντικείμενα ποτέ δεν μας δίνονται ως απλές υπαρκτικές οντότητες (existential entities), μας δίνονται πάντα εντός ρηματικών συναρθρώσεων/ συναρθρώσεων λόγου” (ο.π.: 85).

Όπως αναφέραμε, οι ηγεμονικές συναρθρώσεις συνιστούν τον τρόπο ύπαρξης της κοινωνικής δομής. Βάσει της έννοιας του λόγου, μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε την πρακτική της συνάρθρωσης ως “πρακτική της κατασκευής κομβικών σημείων που μόνο μερικώς παγιώνουν το νόημα· και ο μερικός χαρακτήρας αυτής της παγίωσης προκύπτει

⁴⁰ Στο *"Post-marxism without apologies"* οι Laclau και Mouffe προτείνουν τη διάκριση αυτή ως απάντηση στην κριτική που δέχθηκαν από τον Norman Geras ότι η επιβεβαίωση του εν λόγω χαρακτήρα ενός αντικειμένου σημαίνει ότι αρνούνται την ύπαρξη της οντότητας που ορίζεται από αυτό το ρηματικό αντικείμενο. Συγκεκριμένα απαντούν: “η ύπαρξη (esse) ενός αντικειμένου είναι ιστορική και μεταβαλλόμενη, και η οντότητα (ens) αυτού του αντικειμένου δεν είναι. Τώρα, κατά την συναλλαγή μας με τον κόσμο τα αντικείμενα ποτέ δεν μας δίνονται ως απλές υπαρκτικές οντότητες (existential entities), μας δίνονται πάντα εντός ρηματικών συναρθρώσεων/ συναρθρώσεων λόγου. Το ζύλο θα είναι ακατέργαστη πρώτη ύλη ή μέρος ενός κατασκευασμένου αντικειμένου, ή ένα αντικείμενο στοχασμού στο δάσος, ή ένα εμπόδιο που μας εμποδίζει να προχωρήσουμε. Το βουνό θα είναι μια προστασία από την επίθεση του εχθρού, ή ένα μέρος για τουριστικό ταξιδάκι, ή η πηγή εξόρυξης μεταλλευμάτων, κ.ο.κ. Το βουνό, όμως, δεν θα ήταν τίποτα από όλα αυτά αν δεν ήμουν εγώ εκεί. Αλλά αυτό δε σημαίνει ότι το βουνό δεν υπάρχει. Ακριβώς επειδή υπάρχει μπορεί να είναι όλα αυτά. Αλλά κανένα από τα παραπάνω δεν έπεται αναγκαστικά της απλής ύπαρξής του” (Laclau & Mouffe, 1987: 85). Κατ' αντιστοιχία, για την κοινωνία, δεν υπάρχει ως οντότητα: “Δεν υπάρχει τίποτα υπερβατικό (...) το όριο του κοινωνικού πρέπει να δοθεί εντός του κοινωνικού καθ' αυτό, ως κάτι που το ανατρέπει” (Laclau & Mouffe, 2001: 127)

από την ανοικτότητα του κοινωνικού” ως εν λόγω (discursive) πεδίου (Laclau & Mouffe, 2001: 109-114). Η ανοικτότητα του κοινωνικού συνιστά συνθήκη της ενδεχομενικότητας των ταυτοτήτων στο εσωτερικό του και του ανταγωνισμού που χαρακτηρίζει τις σχέσεις τους και την επίτευξη της ηγεμονίας. Όπως αναφέρουν οι Laclau & Mouffe η τελική αδυνατότητα κάθε σταθερής διαφοράς (σπ. ταυτότητας), και ως εκ τούτου κάθε 'αντικειμενικότητας' (...) έχει τη μορφή μιας συγκεκριμένης ρηματικής παρουσίας, και αυτή είναι ο ανταγωνισμός” (ο.π.: 122). Η συνάρθρωση, έτσι, εκδηλώνεται ως η στιγμή του πολιτικού (political) διότι στηρίζεται στα “εσωτερικά μέτωπα” του κοινωνικού, στους ανταγωνισμούς, (ο.π.: xii-xiv) ανάμεσα σε αντίθετες συναρθρώσεις. Έτσι όμως το πολιτικό παύει να είναι το εποικοδόμημα της κοινωνίας, αλλά αναδύεται ως η συνθήκη δυνατότητάς της, η ίδια η “οντολογία του κοινωνικού” (ο.π.: xiv).

Με λακανικούς και γλωσσολογικούς όρους, μπορούμε να ονομάσουμε την ηγεμονική συνάρθρωση ως μια συρραφή, που όμως δεν μπορεί να ολοκληρωθεί, παρά μόνο μερικώς, διά της συγκρότησης κομβικών σημείων (nodal points). Τα κομβικά σημεία, ωστόσο, δεν είναι παρά σημαίνοντα, που προσωρινά κατέχουν κεντρική θέση στη δόμη του λόγου τους, και ενίοτε επικαθορίζουν άλλα σημαίνοντα της ίδιας νοηματικής τάξης. Δηλαδή τα κομβικά σημεία “καθλώνουν, πάντοτε εκ των υστέρων⁴¹, το νόημα μιας ολόκληρης αλυσίδας σημαινόντων”, εξηγεί σχετικά ο Γ. Σταυρακάκης (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 31).

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, μπορεί να υποστηριχθεί ότι για τους Laclau και Mouffe μόνο “εντός ενός πλαισίου νοήματος η ανθρώπινη πραγματικότητα (...) αποκτά σημασία (για όλους μας, αλλά κυρίως για τον κοινωνικό και πολιτικό στοχασμό) εξαιτίας αυτής ακριβώς της άρθρωσής της” (ο.π.: 24). Ανταγωνιστικοί λόγοι διεκδικούν να ηγεμονεύσουν επί της ρηματικής (discursive) συγκρότησης της κοινωνίας, όπως συμβαίνει και με τα “αντικείμενά” της/ στοιχεία της, λόγου χάρι το υποκείμενο, που συνιστά κατασκευή στο επίπεδο του νοήματος, δηλαδή συμβολική κατασκευή, συναρθρωμένη με την κοινωνία. Με “τα όρια του συμβολικού να είναι τα όρια που βρίσκει το κοινωνικό για να συγκροτηθεί πλήρως ως τέτοιο” (Laclau, 1997: 269), το νόημα δεν είναι παρά ο τρόπος ύπαρξης του πράγματος. Έτσι, για τους Laclau και Mouffe η κοινωνία συνιστά μια ρηματική ολότητα. Το ίδιο ισχύει και για τα υποκείμενα: “Είναι ο λόγος (discourse) που συγκροτεί την υποκειμενική θέση του κοινωνικού φορέα, και όχι, ως εκ τούτου, ο κοινωνικός φορέας το θεμέλιο του λόγου” (Laclau & Mouffe, 1987: 82). Αναλόγως, δεν μπορούν να υποστασιοποιηθούν περιοχές του κοινωνικού, όπως η οικονομική βάση, ή το

⁴¹ Το “πάντα εκ των υστέρων” έχει σημασία γιατί αναφέρεται στο πώς ο Laclau αντιλαμβάνεται -στο ύστερο έργο του- τη σχέση της συμβολικής τάξης με την αδυνατότητά της, ως συνθήκη δυνατότητάς της: ως σχέση ανάδρασης

ιδεολογικό εποικοδόμημα⁴², αλλά μετέχουν εξίσου στην οντολογία του ρηματικού. Η ρηματική οντότητα -ακριβώς επειδή δεν αφορά αποκλειστικά γλωσσικές οντότητες αλλά αφορά κάθε ύπαρξη- δε χάνει την υλική της υπόσταση: “οι συναρθρώσεις διαπερνούν την υλική πυκνότητα κάθε είδους θεσμών, τελετουργικών” και ταυτοχρόνως “αναδρούν, συνεισφέροντας στη διατήρηση και αναπαραγωγή του συμβολισμού, μέσω του οποίου ένας ρηματικός σχηματισμός δομείται” (ο.π.: 109).

Ανταγωνισμός

Ας προσπαθήσουμε τώρα να εξηγήσουμε καλύτερα την έννοια του ανταγωνισμού. Ο ανταγωνισμός ανάμεσα στα εσωτερικά μέτωπα της ρηματικότητας (discursivity)⁴³, δηλαδή μεταξύ διαφορετικών ηγεμονικών συναρθρώσεων νοήματος περιγράφεται ως ανεξάλειπτος. Ο Laclau υποστηρίζει ότι αυτός “συνιστά το όριο κάθε αντικειμενικότητας” (ύπαρξης), “δεν έχει αντικειμενικό νόημα, αλλά είναι ακριβώς εκείνο που εμποδίζει τη συγκρότηση κάθε αντικειμενικότητας” (Laclau, 1997: 74), δηλαδή “μπλοκάρει την πλήρη σύσταση της ταυτότητας στην οποία αντιτίθεται και έτσι αποκαλύπτει την ενδεχομενικότητά της (σ. της ταυτότητας)”. Με αυτό τον τρόπο ο ανταγωνισμός καθίσταται “τμήμα των συνθηκών ύπαρξης αυτής της ταυτότητας” (ο.π.: 81-82). Ο

⁴² Όπως ο ίδιος ο Laclau έχει υποστηρίξει η έννοια του λόγου στο “Hegemony...” δεν έχει “καμία απολύτως σχέση με την κατηγορία της “ιδεολογίας” όπως διαμορφώθηκε από τον Althusser (...) παρ’ όλες τις αναφορές του στην υλικότητά της, αποτελεί εποικοδόμημα, περιφερειακή κατηγορία του κοινωνικού όλου (...) Για εμάς ο λόγος δεν είναι έννοια τοπογραφική, αλλά ο ορίζοντας συγκρότησης κάθε αντικειμένου. Η οικονομική δραστηριότητα κατ’επέκταση ανήκει στο πεδίο του λόγου το ίδιο με τις πολιτικές ή τις αισθητικές ιδέες (...) Ο πρωταρχικός και καταστατικός χαρακτήρας του πεδίου του λόγου συνιστά συνθήκη κάθε πρακτικής (...) όλες οι τοπογραφίες προϋποθέτουν ένα κλείσιμο του κοινωνικού όλου (...) όμως κάθε αντικειμενικότητα συστηματικά κατακλύζεται από ένα καταστατικό “έξωθεν” (Laclau, 1997: 267-268). Πάντως, στο “Φασισμός και Ιδεολογία”, που προηγείται οκτώ ετών του “Hegemony...” είμαστε σε θέση να διακρίνουμε στοιχεία τόσο ταξικού αναγωγισμού, όσο και μιας διαφορετικής αντίληψης για την ιδεολογία, που μπορεί “να έχει μια ενότητα ως (αυτόνομος) λόγος” (Laclau, 1977: 102). Χαρακτηριστικά βλ. την υποσημ. 42 στο ίδιο: “η ταξική πάλη μπαίνει στην αρένα της ιδεολογίας με τέτοιο τρόπο, ώστε να βρίσκουμε από κοινού με τις ιδεολογίες των κυρίαρχων τάξεων, που τείνουν στην αναπαραγωγή του συστήματος, και τις ιδεολογίες των κυριαρχούμενων τομέων, που τείνουν στον επαναστατικό μετασχηματισμό του” (ο.π.: 101).

⁴³ Η έννοια της ρηματικότητας φέρει τους περιορισμούς μιας πρόσληψης του ‘discourse’ ως εξαντλούμενου στο πεδίο της γλώσσας. Ο λόγος, όπως είδαμε, αναφέρεται στο σύνολο της πραγματικότητας, με όρους συμβολικής τάξης, η οποία όμως είναι η μόνη πραγματικότητα (όχι πραγματικό). Ελλείπει καλύτερης μεταφραστικής επιλογής, χρησιμοποιούμε εδώ την ρηματικότητα.

ανταγωνισμός είναι η (πολιτική/ ηγεμονική) συνθήκη δυνατότητας της κοινωνικής ζωής, συνθήκη που εντάσσεται σε ένα ρηματικό πλαίσιο.

Ο ανεξάλειπτος χαρακτήρας του ανταγωνισμού συμβάλλει στο να αντιληφθούμε την ανθρώπινη πραγματικότητα όχι ως απλώς ένα σύνολο αντιφάσεων, κάθε μια από τις οποίες θα νοηματοδοτούνταν από μια θετική ταυτότητα, διάφορη των υπολοίπων⁴⁴, αλλά ως μια ολότητα ατελή, στην οποία “καμία ρηματική συνάρθρωση δεν είναι πλήρως συρραμμένη” (Laclau & Mouffe, 1987: 106). Οι Laclau και Mouffe, υπογραμμίζοντας “καθ’ αυτή την απουσία μιας τελικής συρραφής” και το μόνιμο “παιχνίδι επικαθορισμών (...) που εισάγει τον ορίζοντα μια αδύνατης ολότητας” (Laclau & Mouffe, 2001: 122), επιλέγουν να αναδείξουν το στοιχείο της πάλης για να επεξηγήσουν τις νοηματικές συναρθρώσεις όχι ως στατικές καθηλώσεις του νοήματος, αλλά ως τον κατεξοχήν τόπο της ενδεχομενικότητας. Έτσι στο “Hegemony...” ο ανταγωνισμός αποτελεί συνθήκη για την ανακατανομή των κομβικών σημείων στη σημαίνουσα αλυσίδα, και ταυτόχρονα αναδεικνύει και την ενδεχομενικότητα⁴⁵ της ρηματικής συνάρθρωσης.

Η ενδεχομενικότητα αναδύεται ως εγγενές στοιχείο κάθε ύπαρξης, ώστε πάντα η συγκρότησή της να χαρακτηρίζεται από μια αδυνατότητα, που συνιστά την ίδια τη συνθήκη της δυνατότητάς της (ο.π.: 113). Μπορούμε να πούμε ότι ως στοιχείο δυνατότητας κάθε “αντικειμένου” προκύπτει η ίδια η αδυνατότητά του. Η έννοια της αδυνατότητας θα αποτελέσει τη βάση για την μετέπειτα αναθεώρηση της -λακανικής προέλευσης- έννοιας του υποκειμένου στον Laclau ως “υποκειμένου της έλλειψης”. Παραθέτουμε εδώ ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα των Laclau και Mouffe, για την κατανόηση της αδυνατότητας.

Πρόκειται, εδώ, για μια αδυνατότητα 'συμβολοποιημένη': “Μια ρηματική ολότητα ποτέ δεν υπάρχει με τη μορφή μιας απλώς δοσμένης και απεριόριστης θετικότητας, η σχεσιακή λογική είναι ανολοκλήρωτη και διαπερνάται από την ενδεχομενικότητα (...) καμία κοινωνική ταυτότητα δεν προστατεύεται πλήρως από ένα ρηματικό *έξωθεν* που την αποδομεί και την αποτρέπει από το να συρραφθεί πλήρως. Τόσο οι ταυτότητες όσο και οι

⁴⁴ Για μια απάντηση των Laclau και Mouffe σε μια ενδεχόμενη κατηγορία του σχετικισμού βλ. “Post-marxism without apologies” (Laclau & Mouffe, 1987: 85)

⁴⁵ Οι Laclau και Mouffe τάσσονται υπέρ της ενδεχομενικότητας της εκάστοτε συγκρότησης κομβικών σημείων εντός μιας ρηματικής ολότητας: “Η παρουσία του ενδεχομενικού στην αναγκαιότητα [(...) συνιστά υποβολή (subversion)] παρουσιάζεται ως συμβολοποίηση, μεταφορά, παράδοξο, που αποδομεί και επερωτά τον κυριολεκτικό χαρακτήρα κάθε αναγκαιότητας” (Laclau & Mouffe, 1987: 115). Ή όπως το θέτει ο S. Zizek: “Η ενότητα αυτή (των κομβικών σημείων) είναι πάντοτε ριζικά ενδεχομενική, προϊόν μιας συμβολικής συμπύκνωσης και όχι έκφραση κάποιου είδους εσωτερικής αναγκαιότητας” (Zizek, στο Laclau, 1997: 297).

σχέσεις χάνουν τον αναγκαστικό τους χαρακτήρα. Ως ένα συστηματικό δομικό όλον, οι σχέσεις είναι ανίκανες να απορροφήσουν τις ταυτότητες· αλλά εφόσον οι ταυτότητες είναι απόλυτα σχεσιακές, αυτό δε είναι παρά ένας άλλος τρόπος να πούμε ότι δεν υπάρχει ταυτότητα που ποτέ μπορεί να συγκροτηθεί πλήρως. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, όλος ο λόγος της καθήλωσης (discourse of fixation) γίνεται μεταφορικός: η κυριολεξία είναι στην πραγματικότητα η πρώτη των μεταφορών. Εδώ φτάνουμε σε ένα αποφασιστικό σημείο του επιχειρήματός μας. Ο μη ολοκληρωμένος χαρακτήρας κάθε ολότητας αναγκαστικά μας οδηγεί στο να εγκαταλείψουμε, ως πεδίο ανάλυσης, την έννοια της 'κοινωνίας' ως μιας συρραμμένης και αυτοκαθοριζόμενης ολότητας. Η 'κοινωνία' δεν είναι έγκυρο αντικείμενο του λόγου (...) Αυτό το πεδίο των ταυτοτήτων που ποτέ δεν μπορούν πλήρως να καθηλωθούν, είναι το πεδίο του επικαθορισμού⁴⁶ (...) ένα τέτοιο σύστημα [σ.σ. ο λόγος] υπάρχει μόνο ως μερικός περιορισμός του “πλεονάσματος νοήματος” που το υπερβαίνει. Ον εσωτερικό (inherent) σε κάθε ρηματική κατάσταση, αυτό το “πλεόνασμα” είναι το αναγκαίο πεδίο της συγκρότησης κάθε κοινωνικής πρακτικής” (ο.π.: 110).

Βάσει των ανωτέρω, μπορούμε να σκεφτούμε ότι κάθε “ταυτότητα” συγκροτείται/πληρούται μόνο ως ένας περιορισμός του νοήματος. Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια οριοθέτηση της ταυτότητας (λ.χ. του υποκειμένου) στο συμβολικό, για ένα συμβολικό όριο. Ακόμη, βάσει της προβληματικής του σταδίου του καθρέπτη που αναπτύξαμε προηγουμένως, όπου το εγώ (μοι) συγκροτείται βάσει μιας ήδη φαντασιακής αποσκευής του εγώ (je), θα διακινδυνεύαμε να υποστηρίξουμε ότι: η συμβολική οριοθέτηση παραπέμπει (με λακανικούς όρους) σε μια φαντασιακή συγκρότηση της ταυτότητας, στο πεδίο δηλαδή που συγκροτείται μια ταυτότητα ως ολότητα.

Από το παραπάνω απόσπασμα προκύπτει επιπλέον ότι η αδυνατότητα της ταυτότητας, ο ανταγωνισμός που την 'απειλεί' αναδύεται εντός του πεδίου του λόγου. Είναι δηλαδή ένας 'συμβολοποιημένος' ανταγωνισμός. Ως ο πυρήνας μιας συγκεκριμένης αντίστασης, ο ανταγωνισμός πρέπει να προϋποθέσει τη συμβολική αναπαράσταση. Όπως εξηγεί ο Γ. Σταυρακάκης “ο ανταγωνισμός προϋποθέτει το πεδίο της συνάρθρωσης, παραπέμπει στην πάλη ανάμεσα σε ήδη συγκροτημένες φαντασιακές και συμβολικές κατασκευές (...) δεν ταυτίζεται με την θεμελιακή έλλειψη” (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 33). Ο S. Zizek εξηγεί, αντιπαραθετικά, ότι “θα πρέπει να διακρίνουμε τον ανταγωνισμό ως [σ.σ. λακανικό] Πραγματικό από την κοινωνική πραγματικότητα της ανταγωνιστικής σύγκρουσης” (Zizek, στο Laclau, 1997: 302).

Η δυνατότητα που ανοίγεται με το “Hegemony...” ώστε να διαβαστεί ο ανταγωνισμός ως συμβολοποιημένος, για τον Laclau εγκυμονεί τον κίνδυνο να συνδέεται με την εγγελιανή

έννοια της αντίφασης⁴⁷. Έτσι, προκειμένου να τον αποφύγει στο “Για την επανάσταση της εποχής μας” εισάγει την έννοια της εξάρθρωσης. Η μετατόπιση αυτή, όπως θα δούμε, έχει συνέπειες και στην θεματοποίηση της έννοιας του υποκειμένου.

Εξάρθρωση

Για τον Laclau αν ο ανταγωνισμός κατανοηθεί με βάση την εγελιανή έννοια της αρνητικότητας δεν είναι σε θέση να συμβάλλει στη ριζοσπαστικοποίηση της έννοιας της ηγεμονίας και να εξηγήσει έτσι πώς μια ηγεμονική συνάρθρωση συνιστά μια πράξη ριζικής κατασκευής/ συγκρότησης κάθε ύπαρξης/ ταυτότητας. Αυτό που τον ενδιαφέρει να δείξει, εισάγοντας την έννοια της εξάρθρωσης έναντι του ανταγωνισμού, είναι ότι “τα εξαρθρωμένα στοιχεία δεν είναι προικισμένα με οποιαδήποτε ουσιώδη ενότητα εκτός των ενδεχομενικών μορφών συνάρθρωσής τους” (Laclau, 1997: 123). Όπως επισημαίνει ο Γ. Σταυρακάκης “ο ανταγωνισμός λαμβάνει χώρα πάντοτε ανάμεσα σε διαφορετικές συναρθρώσεις” (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 33), ενώ η κατηγορία της εξάρθρωσης συνιστά “ένα επίπεδο πρωταρχικότερο του ανταγωνισμού”. (ο.π.: 34). “Εκείνο που καθιστά δυνατή τη συνάρθρωση ανταγωνιστικών λόγων είναι το γεγονός ότι κανένας λόγος δεν είναι δυνατό να συγκροτηθεί ως κλειστή αντικειμενικότητα, το γεγονός ότι το στοιχείο της εξάρθρωσης είναι καταστατικό” (ο.π.: 34).

Οποιαδήποτε πρόσληψη του ανταγωνισμού με όρους εγελιανής αντίφασης, κατά τον Laclau μπορεί να υπονομεύσει την ανοικτότητα (σ. ως αναγκαστική ενδεχομενικότητα) μιας εξαρθρωμένης δομής. Όπως επισημαίνει “η κατηγορία της αρνητικότητας [σ. που προσιδιάζει στην εξάρθρωση] στην οποία βασίζεται η ανάλυσή μας δεν έχει έννοια διαλεκτική. Η εγελιανή κατηγορία της αρνητικότητας αφορά μια αρνητικότητα αναγκαία και ως τέτοια ενέχει τη διάσταση μιας καθορισμένης άρνησης. Με άλλα λόγια το

⁴⁷ Αξίζει να σημειώσουμε στο σημείο αυτό ότι μια από τις πιο δημοφιλείς κριτικές που ασκήθηκαν στο “Hegemony...”, και στην οποία αναφέρεται ο ίδιος ο Laclau, είναι αυτή του Slavoj Zizek στο “Πέρα από την ανάλυση του λόγου” (Zizek, στο Laclau, 1997). Εδώ ο Zizek “παροτρύνει” τους Laclau και Mouffe να ξεφύγουν από μια ανάγνωση του Hegel με τους όρους του δυτικού ορθολογισμού, και να τον εντάξουν στην έννοια του ανταγωνισμού ώστε να μην είναι πια “ο εξωτερικός εχθρός που με εμποδίζει να επιτύχω την ταυτότητα με τον εαυτό μου”, αλλά “κάθε ταυτότητα να είναι από μόνη της μπλοκαρισμένη [και] εκείνο που την χαρακτηρίζει [να] είναι μια ριζική αδυνατότητα, ο δε εξωτερικός εχθρός [να] είναι απλώς το μικρό κομμάτι, το υπόλοιπο της πραγματικότητας πάνω στο οποίο 'προβάλλουμε' ή 'εξωτερικεύουμε' αυτή την εσώτερη εγγενή αδυνατότητα”. Για τον Zizek, που υποστηρίζει μια εγελιανή ανάγνωση του ανταγωνισμού, “αυτό θα ήταν το τελευταίο μάθημα της πασίγνωστης εγελιανής διαλεκτικής ανάμεσα στον αφέντη και στον δούλο, το μάθημα που συνήθως αγνοείται από την μαρξιστική ανάγνωση” (ο.π.: 299)

αρνητικό είναι μία μόνο στιγμή στην εσωτερική εκδίπλωση της έννοιας, που προορίζεται να ενσωματωθεί και πάλι σε ένα Aufhebung, σε μian ανώτερη ενότητα (...). Η ίδια η ενδεχομενικότητα απορροφάται ως μια μόνο στιγμή στην αυτο-εκδίπλωση του αναγκαίου” (Laclau, 1997: 87).

Σε αντίθεση με τη λογική της εγγελιανής αντίφασης, υποστηρίζει ότι, για να μπορέσουμε να σκεφτούμε την ενδεχομενικότητα ανταγωνισμός πρέπει να ριζοσπαστικοποιηθεί ως το όριο κάθε ύπαρξης/ δομής, που την εμποδίζει να υπάρξει αντικειμενικά, χρειάζεται, δηλαδή να οριστεί ως ένα “καθαρό γεγονός” (ο.π.: 74): να μην υποδηλώνει την αδυνατότητα μιας ορισμένης ολότητας, αλλά να είναι ένα έξωθεν που μπλοκάρει κάθε ταυτότητα. “Το “έξωθεν” λοιπόν είναι ριζικό, χωρίς κοινό μέτρο με το “εσωτερικό” (ο.π.: 75). Αυτό το έξωθεν ο Laclau το διανοείται με την έννοια της εξάρθρωσης.

Ο Laclau προσπαθεί να θεματοποιήσει την εξάρθρωση, ξεκινώντας με ένα παράθεμα από τον “Πρόλογο της συμβολής στην κριτική της πολιτικής οικονομίας” του Karl Marx, όπου η αναπαραγωγή του κοινωνικού βασιζεται στην αντίφαση χωρίς ανταγωνισμό. Για τον Laclau το σχήμα αυτό δεν είναι αποτελεσματικό, όπως όμως δεν είναι αποτελεσματικός και ο ταξικός αναγωγισμός του Κομμουνιστικού Μανιφέστου, όπου ο ανταγωνισμός κρίνεται εσωτερικός ως προς τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής. Ο Laclau αντιπαραθέτει ότι “ο ανταγωνισμός λαμβάνει χώρα ανάμεσα στις σχέσεις παραγωγής, και στην ταυτότητα των εργατών έξω από αυτές. Αυτό το καταστατικό έξωθεν είναι εγγενές σε κάθε ανταγωνιστική σχέση” (Laclau, 1997: 62). Μάλιστα, η καταστατική φύση του αρνητικού “δρα” μέσα στα μαρξιστικά κείμενα, αποσαθρώνοντας εδώ και εκεί την υποτιθέμενη συνοχή των βασικών τους κατηγοριών” (ο.π.: 73)

Όπως παρατηρεί ο Γ. Σταυρακάκης, “η εξάρθρωση συνοδεύει την ίδια τη δόμηση κάθε αντικειμενικότητας (...) δημιουργώντας μια έλλειψη στο επίπεδο του νοήματος προκαλεί την ανάγκη για τη συνάρθρωση νέων λόγων που θα μπαλώσουν τα πράγματα” (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 34). Ως εκ τούτου “δεν μπορούμε να ελέγξουμε την εξάρθρωση συμβολικά” (ο.π.: 33). Σε αντίθεση με τον ανταγωνισμό του “Hegemony...”, η εξάρθρωση συνιστά ένα επίπεδο πέραν της ρηματικότητας με οντολογικές συνέπειες για την συναρθρωτική λογική, για την κάθε ύπαρξη. Μπορούμε στο σημείο αυτό να πούμε πως η εξάρθρωση, δεδομένης και της αυξανόμενης επιρροής του Lacan στο έργο του Laclau, χρησιμοποιείται κατ' αντιστοιχία με τη βαθμίδα του λακανικού πραγματικού.

Με την έννοια της εξάρθρωσης δεν βρισκόμαστε μπροστά σε μια απόλυτη αποδοχή της ενδεχομενικότητας, ως κάτι αναγκαίο και ανώτερο των συναρθώσεων, αλλά μπροστά στην ανατροπή της σχέσης ανάμεσα σε αναγκαιότητα και ενδεχομενικότητα ως προς την έκβαση του ηγεμονικού εγχειρήματος: δεν είναι πλέον μανιχαϊστική σχέση. Όπως

επισημαίνει ο Laclau “τα όρια ανάμεσα στο ενδεχομενικό και το αναγκαίο μετατίθενται διαρκώς (...) και το παιχνίδι της αμοιβαία αντροπής ανάμεσα στο ενδεχομενικό και το αναγκαίο είναι ένα πεδίο οντολογικά πρωταρχικότερο (...) η αποδοχή της καταστατικής φύσης του ανταγωνισμού σημαίνει πως (...) η στιγμή της μη αποφασισιμότητας ανάμεσα στο ενδεχομενικό και το αναγκαίο είναι καταστατική” (Laclau, 1997: 89). Εδώ, η φιλοσοφική παράδοση της αποδόμησης που αξιοποιεί ο Laclau έχει σημαντική συμβολή στο έργο του, φιλοσοφικές, όπως και πολιτικές συνέπειες⁴⁸. Η ηγεμονική συνάρθρωση ανάγεται στο πεδίο της απόφασης, που αναπτύσσει κάποια δυνατότητα εντός ενός ανταγωνιστικού και μη αποφασίσιμου πεδίου.

Ολοκληρώνοντας την διερεύνηση κομβικών εννοιών στο έργο του Laclau, είμαστε τώρα σε θέση να προχωρήσουμε στην ανάλυση του τρόπου με τον οποίο θεματοποιεί το υποκείμενο -και διά της απόφασης, όπως θα δούμε⁴⁹.

Υποκειμενική θέση

Στο “Hegemony...” οι Laclau και Mouffe εξετάζουν την έννοια του υποκειμένου από μια σκοπιά ρηματική, δηλαδή από τη σκοπιά που όπως είπαμε συνιστά τον μοναδικό τρόπο ύπαρξης για κάθε συμβολικό αντικείμενο. Όπως υποστηρίζουν, το υποκείμενο “δεν μπορεί να είναι το θεμέλιο των κοινωνικών σχέσεων -ούτε με την παραμικρή έννοια της ισχύος που μπορεί να έχει, που καθιστά μια ανάλογη εμπειρία πιθανή” (Laclau & Mouffe, 2001: 115). Είναι όμως το υποκείμενο “ο κατεξοχόν τρόπος για να διανοηθούμε την πολλαπλότητα των ανταγωνισμών που αναδύονται εντός των κοινωνιών” (ο.π.: 166). Στο έργο αυτό, εξάλλου, ο ανταγωνισμός είναι κατασταστική κατηγορία για να διανοηθούμε την οποιαδήποτε συνάρθρωση, δηλαδή την όποια ταυτότητα.

Στο “Λαϊκισμός: τί σημασία έχει τ' όνομα;” ο Laclau επεξηγεί σχετικά: “Η κοινοτίστικη πληρότητα, την οποία δεν είναι δυνατόν να εξασφαλίσει η κοινωνική ολότητα, δεν μπορεί

⁴⁸ Είναι “η εξάρθρωση προγενέστερων κατασκευών που προκαλεί το ηγεμονικό παιχνίδι (...) Η λογική της εξάρθρωσης συνεπάγεται, εκτός από μια έμφαση στο στοιχείο της ιστορικότητας, και την ανάδυση του στοιχείου του Πολιτικού (...). Η στιγμή του Πολιτικού είναι ο βαθμός μηδέν του Κοινωνικού, του πεδίου του λόγου, έχει να κάνει με την παραγωγική διάσταση της εξάρθρωσης” (Σταυρακάκης, στο Laclau, 1997: 34-35).

⁴⁹ Στο “Deconstruction, pragmatism, hegemony” (Laclau, στο Critchley & Mouffe, 1996) ο Laclau ερμηνεύει την απόφαση ως τη συνθήκη ανάδυσης του υποκειμένου και σχηματίζει την εξίσωση “the subject = the decision” (ο.π: 55). Η απόφαση ως έννοια διερευνάται παρακάτω παράλληλα με τον οποίο ο Laclau “επανενεργοποιεί” το υποκείμενο σε σχέση με το μαρξιστικό πλαίσιο αναφοράς, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ριζοσπαστικοποιεί την απορία του υποκειμένου διαρκώς στη δική του φιλοσοφικοθεωρητική πορεία.

να μεταφερθεί ούτε στα άτομα. Τα άτομα δεν είναι συνεκτικές ολότητες, αλλά απλώς ταυτότητες αναφοράς που πρέπει να καταταμηθούν σε μια σειρά εντοπισμένων θέσεων υποκειμένου” (Laclau, 2010: 72). Οι υποκειμενικές θέσεις, δηλαδή συγκροτούνται επί τη βάση αιτημάτων, που απευθύνονται σε μια βαθμίδα “κατ’ ανάγκη διαφορετική από εκείνη στην οποία διαμορφώθηκε αρχικά” (ο.π.: 72). Μπορούμε βάσει αυτού να υποστηρίξουμε ότι το υποκείμενο συγκροτείται εν μέσω μιας εξουσιαστικής σχέσης, που περιγράφει όχι μόνο την υποταγή στην ανώτερη βαθμίδα, αλλά και την αναδραστική απόδοση του στάτους του υποκειμένου στον φορέα του αιτήματος μέσω μιας δομής αμοιβαίας αναγνώρισης μεταξύ του φορέα καθ’ αυτού (ως ήδη υποκειμένου) και της ανώτερης βαθμίδας. Το παραπάνω σχήμα θα λέγαμε ότι προσομοιάζει στην αλτουσεριανή δομή της έγκλησης. Αξίζει να σημειωθεί ότι για τους Laclau και Mouffe είναι ψευδής (fallacy) η διάκριση του μαρξισμού μεταξύ υποκειμενικών θέσεων (τάξεων) που καθορίζονται από έναν τρόπο παραγωγής (Laclau & Mouffe, 2001: 118), οι οποίες σε τελευταία ανάλυση, θα ενωθούν σε μία, όταν θα υπάρξει πλήρη σύμπτωση του λαού με την αναπαράσταση των ιστορικών συμφερόντων του.

Απέναντι σε αυτό το σχήμα, προτάσσουν ότι καμία υποκειμενική θέση δεν μπορεί να είναι κεντρική στην κοινωνική δομή, ή να επικαθορίζει άλλες διαρκώς, ωστόσο κατά τη διασπορά τους (dispersion) είναι δυνατό -με ενδεχομενικό τρόπο- να συναρθρώνονται σε κομβικά σημεία. Ένα τέτοιο κομβικό σημείο βάσει του οποίου κατανοείται η κατηγορία του υποκειμένου είναι ο ‘Ανθρωπος’: “ο Άνθρωπος έχει παραχθεί στη μοντερνικότητα (...) είναι το θεμελιακό κομβικό σημείο από το οποίο έγινε δυνατό, από τον 18ο αιώνα, να προχωρήσουμε στην “ανθρωποποίηση” των κοινωνικών πρακτικών” (ο.π.: 117).

Για τους Laclau και Mouffe οι ηγεμονικές συναρθρώσεις σε κομβικά σημεία βασίζονται σε μια αναπαραστατική λειτουργία. Δι’ αυτής μπορούμε να αντιληφθούμε εν προκειμένω την έννοια του υποκειμένου. Οι δύο ορίζουν ότι “κάθε σχέση αναπαράστασης εγκαθιδρύεται πάνω σε μια μυθοπλασία (fiction): αυτή της παρουσίας σε ένα βαθμό ενός πράγματος, το οποίο -αυστηρά μιλώντας- λείπει από αυτή” (ο.π.: 119). Η αναπαραστατική λειτουργία μπορούμε να πούμε ότι προσιδιάζει σε εκείνη της ψυχαναλυτικής “συρραφής”. Ταυτόχρονα, όμως συνιστά “το πεδίο μιας ασταθούς ταλάντωσης, της οποίας το σημείο μηδέν είναι είτε (...) το σπάσιμο κάθε δεσμού ανάμεσα σε αυτόν που αναπαριστά και τον αναπαριστώμενο ή η απορρόφησή τους ως στιγμές της ίδιας ταυτότητας” (ο.π. 121). Δεδομένου, τώρα, ότι καμία από τις δύο αυτές πιθανότητες δεν είναι επαρκής σε μια ρηματική δομή, λόγω του ανεξάλειπτου ανταγωνισμού μεταξύ των ηγεμονικών συναρθρώσεων που τη συγκροτούν, είναι αδύνατο να υπάρξει μια θετικώς οριζόμενη ταυτότητα (σ.σ. εδώ υποκειμενική θέση) ως ξεχωριστή από τις υπόλοιπες. “Ανάμεσά τους υπάρχει ένα παιχνίδι διαρκούς επικαθορισμού, που επανεισάγει

τον ορίζοντα μιας αδύνατης ολότητας” (ο.π.: 122).

Ο Geoff Boucher στο “Charmed circle of ideology” υποστηρίζει σχετικά ότι “η σύλληψη αυτή τείνει να μεταστρέφει απλώς τα προβλήματα του οικονομικού αναγωγισμού, ταυτοχρόνως διασκορπίζοντας τα πολιτικά συμπεράσματα αυτού του τύπου του μαρξισμού σε μια πολιτική της απροσδιοριστίας/ μη-αποφασισιμότητας (politics of indeterminacy) (...) ένας γενικευμένος 'λόγος' (discourse) κατασκευάζει τα πάντα (...). Μια τέτοια θεωρία του ιδεολογικού λόγου δημιουργεί ένα πύρινο στεφάνι, εντός του οποίου τα πάντα μοιάζει να είναι αποτέλεσμα μιας πολιτικής υποκειμενικότητας, που σημαίνει ότι η μεταμαρξική θεωρία του λόγου αναγκαστικά έλκεται προς τον σχετικισμό” (Boucher, 2008: 9-10)⁵⁰. Σχετικά, εξηγεί ότι η μετα-αλτουσεριανή θεωρία με τους Laclau και Mouffe εισάγεται η ίδια “στο πύρινο στεφάνι της ιδεολογίας” δεδομένου ότι η υποκειμενική θέση απεμπλέκεται από την ιδεολογία, την ίδια στιγμή ωστόσο μετατίθεται στο πεδίο της πολιτικής (ο.π.: 45), όπου υπάρχουν “μόνο σχεσιακοί κοινωνικοί ανταγωνισμοί” (ο.π.: 46). Παρομοίως ο Žižek επισημαίνει: “Η σύλληψη των υποκειμενικών θέσεων εξακολουθεί να εντάσσεται στο πλαίσιο της αλτουσεριανής ιδεολογικής έγκλησης ως καταστατικής του υποκειμένου: η υποκειμενική θέση είναι ένας τρόπος μέσω του οποίου αναγνωρίζουμε τη θέση μας ως δρώντων στην κοινωνική διαδικασία, μέσω του οποίου βιώνουμε την πρόσδεσή μας σε έναν συγκεκριμένο ιδεολογικό σκοπό” (Žižek, στο Laclau, 1997: 302).

⁵⁰ Παρόμοια κριτική ασκεί και ο J. Glynn τόσο στον Laclau, όσο και στο Žižek: “Ενώ η ιδεολογική ισχύς ενός λόγου (discourse) ενδέχεται να είναι εσωτερική στον λόγο, παρ' αυτά δεν ανάγεται εξ'ολοκλήρου σε αυτόν. Αυτή η κάπως παράδοξη θέση υποστηρίζεται από μια απαίτηση που κυβερνά την οντολογία που αποδίδουν (οι Laclau και Mouffe) στο κοινωνικό, συγκεκριμένα την “αδυνατότητα του κλεισίματος” (impossibility of closure), μια θεμελιώδη εξάρθρωση (dislocation) που χαρακτηρίζει κάθε κοινωνική ολότητα”. Ο Glynn εκφράζει έτσι την επιστημολογική αντίθεσή του με την έννοια του λόγου και σχετικισμό που της χρεώνει: “Η επιστημολογική αδυναμία μετατρέπεται σε θετική οντολογική συνθήκη της πολιτικής και της πολιτικής υποκειμενικότητας (...) Σχηματικά, τίποτα θετικό δεν μπορεί να ειπωθεί για την 'αλήθεια' της κοινωνίας εκτός από το ότι είναι ανολοκλήρωτη -με λακανικούς όρους, ότι υπάρχει “μια έλλειψη στον συμβολικό Άλλο”. Έτσι, η κοινωνία υπάρχει ως ολότητα μόνο στο βαθμό που τα κοινωνικά υποκείμενα υποθέτουν την ύπαρξή της ως τέτοια, δια της μεσολάβησης κενών σημαινόντων” (Glynn, 2001: 195-197).

Απόφαση και υποκείμενο

“Η δομή δεν θα είναι σε θέση να με καθορίζει, όχι επειδή έχω μια ουσία ανεξάρτητη από τη δομή, αλλά επειδή η δομή απέτυχε να συγκροτηθεί πλήρως κι έτσι να συγκροτήσει και εμένα ως υποκείμενο. Δεν υπάρχει τίποτα σε εμένα που να καταπιεζόταν από τη δομή ή που ελευθερώνεται από την εξάρθρωσή της. Είμαι απλώς ερριμένος στην τωρινή μου κατάσταση επειδή δεν κατόρθωσα να συγκροτηθώ ως αντικείμενο. Υπ' αυτή την έννοια, η ελευθερία που κερδήθηκε σε σχέση με τη δομή συνιστά αρχικά τραυματικό γεγονός: είμαι καταδικασμένος να είμαι ελεύθερος όχι επειδή δεν έχω δομημένη ταυτότητα, όπως υποστηρίζουν οι υπαρξιστές, αλλά επειδή έχω μια αποτυχημένη δομημένη ταυτότητα” (Laclau, 1997: 113)

Στο “Για την επανάσταση της εποχής μας” φαίνεται πως ο Laclau υιοθετεί αυτή την κριτική του Žižek (από το “Πέρα από την ανάλυση του λόγου”) σε σχέση με το “Hegemony...”. Εφεξής, το υποκείμενο δεν είναι μια θέση στην κοινωνική δομή. Στο δοκίμιο αυτό, η αμφισβήτηση κοινωνικού-ατομικού, ώστε το κοινωνικό να μη συνιστά μια δύναμη ολότητα (αν και ανταγωνιστική) ενόψει μιας ατομικότητας, περιγράφει για τον Laclau ότι το κοινωνικό συνιστά τον τόπο της εξάρθρωσης (Laclau, 1997: 11-14) για το υποκείμενο, δηλαδή της αποτυχίας της ταυτότητάς του. Η υπέρβαση της διάκρισης λειτουργεί προς επίρρωση της διασποράς του κοινωνικού στις επιμέρους ρηματικές συναρθρώσεις του. Βάσει της εξάρθρωσης και της κατασταστικής φύσης του έξωθεν σε κάθε ύπαρξη, “ο τρόπος προσέγγισης του κοινωνικού (σσ. ρηματικού) μεταβάλλεται δραματικά, και η ενδεχομενικότητα διαπερνά ριζικά την ίδια την ταυτότητα των κοινωνικών δρώντων” (ο.π.: 81). Τώρα το υποκείμενο κρίνεται από τη σκοπιά της εξάρθρωσής του, της αδυνατότητάς του. Για τον Laclau “ο τόπος του υποκειμένου είναι ο τόπος της εξάρθρωσης” (ο.π.: 109). Πρόκειται για μια κριτική στην κλασσική αιτιοκρατική σύλληψη περί ενός περιεκτικού υποκειμένου, που βασίζει εν πολλοίς στην αποδομική παράδοση.

Στο “Για την επανάσταση...” η άρνηση της ταυτότητας συνιστά καθολικό ορίζοντα κάθε ύπαρξης: “είναι ανεξάληπτη για κάθε αντικειμενικότητα, πράγμα που σημαίνει ότι καθίσταται καταστατική” (Laclau, 1997: 72-73). Στην πραγματικότητα, η άρνηση της ταυτότητας περιγράφει την ενδεχομενικότητά της, στο πεδίο της οποίας κάθε καθήλωση είναι μερική. Αυτό υποκειμένο που δεν υπάρχει γιατί απέτυχε να συγκροτηθεί, στο “Deconstruction, pragmatism, hegemony” εξετάζεται ως η απόφαση που λαμβάνει για να υπάρξει [“the subject = the decision” (Laclau, στο Critchley & Mouffe, 1996: 55)].

Η συμβολή της αποδόμησης και της απόφασης ως φιλοσοφικής έννοιας, μας φέρνει μπροστά στο παράδο του 'υποκειμένου' που συναντήσαμε στον Althusser. Πέραν, όμως, της προβληματικής της “πάντοτε-ήδη” χρονικότητας κατά την υποκειμενοποίηση, για τον

Laclau η ιδιάζουσα απορία του υποκειμένου που πρέπει να θέσουμε (ο.π.: 54), αφορά στο πώς μπορεί κάτι να υπάρξει ως *ριζική* κατασκευή⁵¹. Η απόφαση ενός αδύνατου υποκειμένου, ενέχει μια πρωτοπρόσωπη και θεμελιώδη διάσταση -θα λέγαμε, μια υποκειμενικότητα χωρίς το προσίδιο ουσιοκρατικό υποκείμενο. Πρόκειται για την εξουσία του να καταπίεζει άλλες “δυνατές εναλλακτικές επιλογές που δεν πραγματοποιούνται” (ο.π.: 93). Με έναν τρόπο, το υποκείμενο υπάρχει ως υπό έλευση⁵². Η συγκροτητική του εαυτού του απόφαση που λαμβάνει δεν υπόκειται σε κανόνες⁵³ (δεν υπάρχει υποκείμενο της απόφασης, αλλά η ίδια είναι υποκείμενο, όπως είδαμε) αφού “έχει το χαρακτήρα “θεμελίου”, που είναι το ίδιο πρωταρχικό όσο και η δομή στην οποία βασίζεται, από τη στιγμή που δεν καθορίζεται από την τελευταία” (ο.π.: 93). Δηλαδή ο αυτοαναφορικός χαρακτήρας της απόφασης “δεν αποτελεί έκφραση εκείνου που το υποκείμενο ήδη ήταν, αλλά αντιθέτως αποτέλεσμα της έλλειψης του είναι του” (ο.π.: 114). Κατά τον Laclau, αυτό το παράδοξο της απόφασης δεν λύνεται. “Ακριβώς επειδή το παράδοξο είναι αυτό, η εξάρθρωση καθίσταται το πρωταρχικό οντολογικό επίπεδο του κοινωνικού” (ο.π.: 114).

Βάσει των παραπάνω, και κρατώντας αποστάσεις από μια κλασσική σύλληψη του υποκειμένου, σε ορισμένα σημεία ο Laclau επιλέγει την ορολογία “κοινωνικός δρων” για να αναφερθεί σε αυτή την ύπαρξη που ονομάζεται υποκείμενο. Ο κοινωνικός δρων λειτουργεί εξίσου ως ένα σημαίνον, που δεν καθηλώνεται ποτέ σε ένα σημαϊνόμενο στη συμβολική τάξη, αφού διαρκώς (και δια της απόφασης) μετασχηματίζει την ταυτότητά

⁵¹ Η έννοια της εξάρθρωσης υποδηλώνει ότι “η συνοχή της δομής αμφισβητείται” (Laclau, 1997: 91) και η αμφισβήτηση είναι ενδογενής στη δομή και όχι εξωτερική. Συνεπώς, η απόφαση που μερικώς παγιώνει τη δομή είναι ενδεχομενική (δεν υπάρχει τίποτα στη δομή που να την προϋποθέτει απριωρικά, γιατί η δομή δεν υπάρχει) και η ενδεχομενικότητα είναι δομικός “περιορισμός” της ίδιας της αναδύμενης δομής. Ο ίδιος περιορισμός ισχύει και για το υποκείμενο.

⁵² Όρος που χρησιμοποιεί η Judith Butler για να αναφερθεί στο παράδοξο του υποκειμένου (Butler, 1997: 29). Η ίδια χαρακτηρίζει το υποκείμενο “εξάμβλωμα λογικής”, αφού ταλαντεύεται ανάμεσα “στο ήδη υπάρχον και στο υπό έλευση” (Butler, 1997: 29). Παρατηρούμε δηλαδή ότι το υποκείμενο καθίσταται -στο πλαίσιο μιας διπλής κίνησης, μιας αμφισημίας- και υποκείμενο της εξουσίας, καθίσταται δηλαδή “συνθήκη δυνατότητας για μια ριζικά καθορισμένη μορφή ικανότητας για δράση” (Butler, 1997: 26), πλην της καθυπόταξής του. Για την καθυπόταξη, βλ. σχετικά “Η ψυχική ζωή της εξουσίας” (Butler, 1997).

⁵³ Βλ. σχετικά την αναφορά του στις εξής διατυπώσεις του Derrida: “Η μη αποφασιστικότητα δεν είναι απλώς η ταλάντωση μεταξύ δύο αποφάσεων, είναι η εμπειρία αυτού το οποίο, μέσα από την ετερογενή και ξένη τάξη του υπολογισμού και του κανόνα, είναι υποχρεωμένο (...) να αφηθεί στην αδύνατη απόφαση, συνυπολογίζοντας νόμους και κανόνες. Μια απόφαση που δεν πέρασε από τη δοκιμασία της μη αποφασιστικότητας δεν θα ήταν μια ελεύθερη απόφαση, αλλά θα ήταν μόνο η προγραμματισμένη εφαρμογή ή εκδίπλωση μιας υπολογιστικής διαδικασίας” (Derrida, στο Laclau, στο Critchley & Mouffe, 1996: 52-53).

της “πραγματοποιώντας συγκεκριμένες δομικές δυνατότητες ή απορρίπτοντας άλλες” (ο.π.: 93). Ανεξαρτήτως, εν ολίγοις, του περιεχομένου της ταυτότητάς του, ο κοινωνικός δρων συνίσταται στην πρωτοπρόσωπη απόφαση καθ' αυτή, αναπαριστά καθ' αυτή την αναπαραστασιμότητα, πέραν του περιεχομένου της συγκεκριμένης αναπαράστασης.

Για τον Laclau η απόφαση δεν αποκαθιστά μια ολότητα κατ' αναλογία μιας σπινοζικής ενικής ουσίας⁵⁴. Η απόφαση συνιστά μια ιδιαιτερότητα, που από τη μια προσβλέπει στο καθολικό, από την άλλη όμως είναι επιρρεπής στην δομικότητά της: η δομικότητά της επιτάσσει τον διαχωρισμό (split) της ταυτότητάς της (ο.π.: 55). Αυτός ο διαχωρισμός ανάμεσα “σε μια οντική πραγματικότητα και τον ρόλο της στην αναπαράσταση μιας ολότητας” είναι το πεδίο όπου “συγκροτείται ο φαντασιακός ορίζοντας” (ο.π.: 55). Ο φαντασιακός ορίζοντας συγκροτείται δηλαδή ενόψει της αναπαραστατικής λειτουργίας γενικά, και καλύπτει τον καταστατικό διαχωρισμό κάθε ταυτότητας. Η απόφαση έτσι είναι “δημιουργικής πράξης” που αναπαριστά μόνο φαντασιακά την ολότητα.

“Η στιγμή της απόφασης, η στιγμή της τρέλας, είναι το άλμα από την εμπειρία της μη αποφασισιμότητας σε μια δημιουργική πράξη, που απαιτεί το πέρασμα από την εμπειρία. Αλλά όπως έχουμε πει, η πράξη αυτή δεν μπορεί να εξηγηθεί με όρους μιας ορθολογικής υποδόριας μεσολάβησης” (ο.π.: 54). Όταν, λοιπόν, ο Laclau γράφει ότι “η λήψη της απόφασης είναι σαν να υποδύεται κανείς τον Θεό” το υποστηρίζει με τρόπο που αποκλείει την δυνατότητα αυτής της μεσολάβησης ως πλήρους ταυτοποίησης. Για τον Laclau η ταυτοποίηση (identification) με το Υποκείμενο αναδεικνύει “την έλλειψη της ύπαρξής μου, (...) και αυτό που μου παρέχει την ύπαρξη” (ο.π.: 55). Επιπλέον, φέρνει στο φως το ίχνος της δομικότητας της αναδυόμενης ύπαρξης (δηλαδή της καταστατικής ενδεχομενικότητάς της), που την καθιστά έωλη και ασταθή. Έτσι, η αναπαράσταση του Θεού αναφέρεται βασικά στην επιτακτικότητα/ αναγκαιότητα της απόφασης μέσα στην εξάρθρωση της ύπαρξης, ως μοναδικό τρόπο για την ύπαρξη (ο.π.: 55). Η αδιαφορία για το πραγματικό περιεχόμενο της απόφασης, είναι το τίμημα που καθιστά δυνατή την ίδια την αναπαράσταση, και ως εκ τούτου την ύπαρξη. “Έτσι, μια πολλαπλότητα περιεχομένων εξίσου θα μπορεί να αναλάβει τη λειτουργία της αναπαράστασης του καθολικού” (ο.π.: 58). Διαφορετικά: “κάθε απόφαση είναι εσωτερικά διχασμένη: είναι, αφενός, αυτή η απόφαση (ένα ακριβές οντικό περιεχόμενο), αλλά είναι, αφετέρου, μια απόφαση (έχει την οντολογική λειτουργία να φέρνει σε ένα συγκεκριμένο κλείσιμο ό,τι είναι δομικά ανοικτό)” (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 79).

⁵⁴ Η ενικότητα εδώ δεν σχετίζεται με την σπινοζική εμμένεια, που όπως είδαμε δρα στη φαντασιακή δόμηση κατά τον Althusser. Για τον Laclau κάτι τέτοιο συνιστά ερμηνεία βασισμένη στη δυτική μεταφυσική. Ως εκ τούτου η ενικότητα συνίσταται στην εξάρθρωσή της και δεν είναι παρά μια στιγμιαία απόφαση: “Κανένα σύστημα δεν μπορεί να είναι μια σπινοζική αιωνιότητα” (Laclau, στο Critchley & Mouffe, 1996: 54)

Η αδιαφορία που προσιδιάζει στην απόφαση δε συνεπάγεται ότι αυτή είναι εντελώς ελεύθερη, γιατί στην περίπτωση αυτή θα είχαμε “πλήρη απουσία κάθε δομής” (ο.π.: 56). Ούτε σημαίνει όμως πως η ελευθερία της αναπαράστασης είναι ελευθερία “επιλογής” διαφορετικών (υποκειμενικών) θέσεων εντός της ρηματικότητας. Είναι μια ελευθερία που φέρνει τον δομικό περιορισμό της αναπαράστασης: το αναπαριστώμενο αντικείμενο είναι πάντα αδύνατο. “Αυτό που μετρά ως έγκυρη απόφαση θα έχει τα όρια μιας δομής, η οποία στην πραγμάτωσή της είναι μόνο μερικώς αποδομημένη. Η τρέλα της απόφασης είναι, αν θέλετε όπως κάθε τρέλα, μια ρυθμιζόμενη τρέλα” (Laclau, στο Critchley & Mouffe, 1996: 57)

Ολοκληρώνοντας το πρώτο μέρος της Διπλωματικής Εργασίας μου, έθεσα το ερώτημα περί του τρόπου με τον οποίο ο Laclau -σε αντίθεση με τον Lacan-καταλήγει να θεωρήσει ότι η συμβολική συγκρότηση της ταυτότητας εμπλέκει με κάποιο τρόπο το πεδίο του λακανικού πραγματικού, δηλαδή το πεδίο που ο ίδιος ονομάζει ανταγωνισμό και στη συνέχεια εξάρθρωση. Καθ' αυτή η κατηγορία της εξάρθρωσης, όπως την θεματοποιεί στο “Για την επανάσταση...” δεν είναι σε θέση να αποδώσει τη σχέση με το πραγματικό, λίγα χρόνια μετά. Αυτό, όπως θα δούμε, φαίνεται το “Identity and Hegemony”⁵⁵, όπου η συνάρθρωση της καταστατικής αδυνατότητας και της ρηματικότητας εξετάζονται με τη συμβολή ενός ακόμη προσδιορισμού: της αναδραστικότητας. Στο επόμενο κεφάλαιο θα θέσουμε τις βάσεις για την απόδειξη της θέσης αυτής, συνεχίζοντας την ανάλυσή μας επί της έννοιας του υποκειμένου.

⁵⁵ *Εδώ ακριβώς βασίζονται οι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες επεξεργασίες του Laclau για το ζήτημα της συγχρονιάς και της διαχρονιάς. Εδώ ο χρόνος συμβολίζει το συμβάν, την εξάρθρωση. “Το πραγματικό είναι σε τελευταία ανάλυση χρονικό” (Laclau, 1997: 109-111)*

Η κίνηση του υποκειμένου

“Θα ήθελα να μάθω με ακρίβεια αν η λακανική σύλληψη για τη συγκρότηση του υποκειμένου είναι συμβατή με την έννοια της ηγεμονίας. Καταλαβαίνω ότι η έννοια του μη ολοκληρωμένου υποκειμένου ή του υποκειμένου (σ. που συμβολίζεται) με μπάρα διαγραφής (*barred subject*) μοιάζουν να εγγυώνται μια ορισμένη μη πλήρωση της έγκλησης, αλλά μήπως αυτό συμβαίνει διά της επιβολής ενός ορίου (*bar*) ως συνθήκη και δομή κάθε υποκειμενικής συγκρότησης; Είναι η μη πλήρωση της δόμησης του υποκειμένου, που απαιτεί η ηγεμονία, μια διαδικασία κατά την οποία το υπό έλευση υποκείμενο (*subject-in-process*) είναι μη ολοκληρωμένο ακριβώς γιατί δομείται μέσα από αποκλεισμούς -που είναι πολιτικά προεξέχοντες και όχι δομικά στατικοί; (...) Μπορεί η ανιστορική προσφυγή στη λακανική μπάρα διαγραφής να συμφιλιωθεί με το στρατηγικό πρόβλημα που θέτει η ηγεμονία, ή μήπως συνιστά έναν οιονεί-υπερβατικό προσδιορισμό σε κάθε συγκρότηση υποκειμένου, και ως εκ τούτου, είναι φορηή ως προς την πολιτική;” (Butler, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 5).

“... συνιστά το λακανικό “διαγραμμένο υποκείμενο” μια εναλλακτική στην παραδοσιακή ταυτοτική-ουσιακρατική (*identitarian-substantialist*) μεταφυσική;” (Zizek, ο.π.: 9).

Αν υπάρχει ένα σημείο σύγκλησης ανάμεσα στον Lacan και τον Laclau για τον τελευταίο συνίσταται σε “κάθε είδους μη καθήλωση [αστάθεια (*unfixity*)], τροπική εξάρθρωση, και ούτω κάθ' εξης, που οργανώνεται γύρω από μια αυθεντική έλλειψη”. Η αυθεντικότητα της έλλειψης υπογραμμίζεται εδώ από τον Laclau για να υποδείξει τον τρόπο με τον οποίο “το 'διαγραμμένο υποκείμενο' (σ. του Lacan), αποτρέπει τη διαδικασία της έγκλησης από το να αλυσοδέσει το 'ατομο' εξ' ολοκλήρου σε μια υποκειμενική θέση” και εισάγει “το πεδίο της μη αποφασισιμότητας” (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 72). Όπως είδαμε και προηγουμένως, η έλλειψη αυτή “επιβάλλει ένα επιπλέον καθήκον σε κάθε διαδικασία αναπαράστασης -να αναπαριστά όχι μόνο ένα καθορισμένο οντικό περιεχόμενο, αλλά εξίσου την αρχή της αναπαραστασιμότητας καθ' αυτή”, καθήκον όμως “που δεν μπορεί παρά να αποτύχει στην επίτευξη της συρραφής που επιχειρεί” (ο.π.: 71).

Οι παραπάνω παρατηρήσεις είναι οι προκείμενες μιας ιδιαίτερα πυκνής παραγράφου, του μεταγενέστερου δοκιμίου του Laclau, “Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics” (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000), στην οποία προσπαθεί να απαντήσει σε ερωτήματα των Judith Butler και Slavoj Zizek για το υποκείμενο. Η κριτική της έγκλησης υπό το φως της εξάρθρωσης και της λακανικής θεωρίας, αντανakλά μια μετατόπιση του Laclau, στην αντίληψή του περί του υποκειμένου, που είμαστε σε θέση να παρατηρήσουμε ήδη στο “Για την επανάσταση...”. Υποστηρίζω, εδώ, ότι στο “Identity...” ο Laclau προσθέτει ένα ακόμη στοιχείο στην υπόθεση της 'υποκειμενοποίησης' που διερευνούμε: πρόκειται για την ιστορικοποίηση

(της βαθμίδας) του λακανικού πραγματικού.

Για να ξεκινήσουμε, ας επαναλάβουμε ένα πολύ συγκεκριμένο παράδειγμα από τον Paul De Man που φέρνει ο Laclau στο δοκίμιο αυτό: “Δεν μπορεί να υπάρξει ένα χωρίς το μηδέν, αλλά το μηδέν πάντα εμφανίζεται υπό το πρόσχημα του ενός, υπό το πρόσχημα του πράγματος (του όποιου). Το όνομα είναι η αλληγορία του μηδενός. Το μηδέν πάντα αποκαλείται ως ένα ένα, όταν το μηδέν συνιστά στην πραγματικότητα το ακατανόμαστο” (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 68). Το παράδειγμα χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τον τρόπο με τον οποίο το μηδέν συνιστά τον τόπο της εξάρθρωσης (όχι του ανταγωνισμού ως 'συμβολοποιημένου'), υπόψη όμως του ενός. Για να χρησιμοποιήσουμε τη λακανική ορολογία, το μηδέν του De Man είναι το λακανικό πραγματικό -που όμως μπορεί να εμφανίζεται μόνο υπό το πρόσχημα του ενός. Για τον Laclau μόνο έτσι μπορεί να υπάρχει και το ένα καθ' αυτό.

Το παράδειγμα του De Man μας βοηθάει να σκεφτούμε ότι ο Laclau δεν ενδιαφέρεται να περιγράψει στο δοκίμιο αυτό τη φαντασιακή συγκρότηση μιας ολότητας και την αναπαραστατική λειτουργία του σημαίνοντος. Αντίθετα στοχεύει να εξηγήσει τις πραγματικές συνθήκες της αδυνατότητας του πράγματος. Το ένα καταστατικό έξωθεν στο “Identity...” αποκτά ειδικό βάρος για την κάθε ύπαρξη. Προκαταρκτικά μπορούμε να πούμε ότι εδώ ακριβώς είναι που ο Laclau “μεταφέρει” στο πεδίο της εξάρθρωσης τη συμβολική αναπαράσταση που -όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο- προϋπέθετε η έννοια του ανταγωνισμού. Αυτή τη φορά, όμως, προκειμένου να αποφύγει την υπαναχώρηση στην έννοια του ανταγωνισμού, αξιοποιεί το εννοιολογικό εργαλείο της αναδραστικότητας.

Ιστοριοποιώντας το πραγματικό

Το πραγματικό στο “Identity...” μπορούμε να πούμε ότι επανεντάσσεται στην προοπτική της ιστορικότητάς του. Για τον Laclau είναι χαρακτηριστική η υιοθέτηση της ερμηνείας του Bruce Fink για τον Lacan, [κατά την οποία αποτυπώνεται ως δύο διαφορετικές τάξεις: ένα προσυμβολικό πραγματικό -R1- το οποίο δεν είναι παρά αναλυτική υπόθεση, και ένα πραγματικό -R2- που χαρακτηρίζεται από ασυνέχειες και αδυνατότητες, λόγω των σχέσεων των στοιχείων της συμβολικής τάξης (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 68)]. Αναφέρει χαρακτηριστικά: “Αν η αναπαράσταση του πραγματικού ήταν μια αναπαράσταση κάποιου (αντικειμένου) εντελώς έξωθεν του συμβολικού, αυτή η αναπαράσταση του μη αναπαραστάσιμου ως μη αναπαραστάσιμο θα ήταν, στην πραγματικότητα, μια πλήρης συμπερίληψη (inclusion -διαφορετικά: κλειστότητα)” (ο.π.: 68). Στο ίδιο συνεχίζει: “Αν όμως αυτό το οποίο αναπαρίσταται συνιστά ένα εσωτερικό

όριο της διαδικασίας αναπαράστασης καθ' αυτής, τότε η σχέση μεταξύ εσωτερικότητας και εξωτερικότητας ανατρέπεται: το πραγματικό καθίσταται έτσι ένα *αναδραστικό* αποτέλεσμα της αποτυχίας του συμβολικού. Το όνομά του θα μπορούσε να είναι ταυτόχρονα το όνομα ενός άδειου τόπου κι η προσπάθεια να γεμίσει μέσα από την ίδια την ονοματοδοσία αυτού που είναι ακατανόμαστο⁵⁶ -κατά τον De Man. Αυτό σημαίνει ότι η παρουσία του ονόματος μέσα στο σύστημα έχει το status ενός συρραπτικού τρόπου (suturing tropes)” (ο.π.: 68).

Η ανατροπή της σχέσης εσωτερικότητας/ εξωτερικότητας σηματοδοτεί αφενός ότι καμία συρραφή δεν είναι σε θέση να αναπαραστήσει πλήρως την αναπαραστασιμότητα, αλλά και το γεγονός ότι η αναπαραστασιμότητα παράγει αναδραστικά αυτό το οποίο αναπαριστά (ο.π.: 66). Με την αναδραστικότητα, έννοια που συναντάμε δύο φορές στο δοκίμιο αυτό, “επιλύεται” το παράδοξο της προϋπόθεσης του υποκειμένου κατά την ανάδυσή του και ταυτόχρονα προκύπτει ο τρόπος με τον οποίο κάθε νοηματική συρραφή είναι ενδεχομενική. Ο συρραπτικός χαρακτήρας του ονόματος/ σημαίνοντος υποδηλώνει ότι ένα κάποιο νόημα έμεινε εκτός της συμβολικής τάξης (ο.π.: 71). Σε αυτή τη βάση, η ενδεχομενικότητα προκύπτει όταν η συρραφή δεν αφορά σε ένα πρωταρχικό νοηματικό κενό, αλλά αντιθέτως αφήνει εκτός ένα πλεόνασμα σημασίας, που θα μπορούσε να έχει συμμετάσχει στη συμβολική αναπαράσταση, αλλά απέτυχε. Αυτό το εκτός, το πλεόνασμα, συνιστά την οντολογική βάση που αποτρέπει την μερική (και ενδεχομενική) προσκόλληση ενός συγκεκριμένου ονόματος (name-signifier) και μιας έννοιας (concept-signified): “αν η αναπαράσταση ήταν πλήρης (...) η έννοια θα αποκτούσε μια ανεμπόδιστη προτεραιότητα επί του ονόματος (με σωσσυριανούς όρους: το σημαϊνόμενο εξολοκλήρου θα υπότασσε στον εαυτό του την τάξη του σημαϊνοντος). Αλλά σε αυτή την περίπτωση δεν θα υπήρχε ηγεμονία” (ο.π.: 57).

Μπορούμε να καταλάβουμε τώρα πώς το πραγματικό συνιστά μια “αυθεντική έλλειψη” -και όχι καταστατική, ίσως- γιατί συμβολίζει τις προοπτικές που ενδεχομένως θα μπορούσε να λάβει το σημαϊνον (σσ. εδώ του υποκειμένου), οι οποίες όμως με μια αυθεντική/ πρωτοπρόσωπη απόφαση έμειναν εκτός. Έτσι, η αδυνατότητα εγγράφεται ήδη στη συμβολική τάξη. Η αναδραστικότητα είναι το στοιχείο εκείνο που αποτρέπει να θεωρήσουμε ότι η σημασιοδότηση “εξαντλείται” στο συμβολικό, αφού το πραγματικό “διαρκώς” την ανατρέπει και “ανοίγει το δρόμο για άπειρες υποκαταστάσεις” (Laclau, στο

⁵⁶ *Αν μπορούσε να κατονομαστεί, τότε η ταυτότητά του θα ήταν πλήρης. Βλ. σχετικά στο “Post-marxism without apologies” (Laclau & Mouffe, 1987) πώς κάτι τέτοιο αντανάκλα μια ιδεαλιστική προσέγγιση για τη σχέση ανάμεσα στο όνομα και στην έννοια.*

Για τη δυνατότητα (ή όχι) του ονόματος (της συμβολοποίησης) να είναι απελευθερωτική από πλευράς πολιτικής, βλ. την εισαγωγή στο “Για την ψυχική ζωή της εξουσίας” (Butler, 1997)/

Butler, Laclau, Zizek, 2000: 71).

Στο σημείο αυτό η ερώτηση της Butler, που επισημάνθηκε στην αρχή του κεφάλαιου, περί της “ανιστορικής προσφυγής στη λακανική μπάρα διαγραφής” (ο.π.: 5) χάνει την εγκυρότητά της, καθώς για τον Laclau το πραγματικό/ αδύνατο -διά της συνάρθρωσής του με το συμβολικό- ιστοριοποιείται. Διευκρινίζεται και πάλι όμως ότι η ιστορικοποίηση δεν συνιστά την άμεση αναπαράσταση του αδύνατου -εδώ του πλήρως υποκειμένου- στη συμβολική τάξη, αλλά την αναδραστική συγκρότηση (retroactively) του, κατά τη διαδικασία της αναπαράστασης (ο.π.: 66).

Κριτική της υπερβατικότητας

Ο φιλοσοφικός αντίπαλος πίσω από την προσέγγιση που αναπτύσσει ο Laclau στο “Identity...” σχετίζεται με την καθαρή υπερβατικότητα που ελλοχεύει στις ερμηνείες της εξάρθρωσης. Υποστηρίζω ότι για το σκοπό αυτό είναι που εισάγει την έννοια της ανάδρασης αφενός, και αφετέρου επιμένει στον υλικό/ ιστορικό χαρακτήρα των συναρθρώσεων. Ο διάλογος που αναπτύσσει στο “Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the Left” (Butler, Laclau, Zizek, 2000) με τους Judith Butler και Slavoj Zizek είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικός για τη μετατόπιση της εξάρθρωσης στο πεδίο της ιστορικότητας.

Ο Laclau “ψέγει” τον Zizek ότι με μια “αυθαίρετη απόφαση” αποδίδει στο έξωθεν κάθε δομής ή ύπαρξης τον χαρακτήρα του καθαρού ανταγωνισμού (που συνιστά έτσι έναν υπερβατικό ορίζοντα). Αυτό συμβαίνει γιατί, για τον Laclau, ο Zizek αφενός υποτιμά τη θεωρητική συμβολή της αποδόμησης στο ηγεμονικό εγχείρημα και προτάσσει αναγκαιότητα έναντι της ενδεχομενικότητας (Laclau, στο ο.π.: 75), αφετέρου γιατί παρουσιάζει τον Lacan μέσα στα όρια της ορθολογιστικής παράδοσης (ο.π.: 73-75), αποδίδοντας στο πραγματικό μια καθαρή υπερβατικότητα/ καθολικότητα που το χαρακτηρίζει ως “αδύνατο και αναγκαίο” (ο.π.: 74)⁵⁷. Απέναντι σε αυτό ο Laclau προτάσσει την άρνηση της πρωταρχικότητας του αναγκαίου, και την πρόταξη της ενδεχομενικότητας που ενέχεται στο αδύνατο. Παράλληλα, ο Laclau ασκεί κριτική και σε αυτό που η Butler ονομάζει “συναγωνιζόμενες καθολικότητες” της Butler⁵⁸. Εστιάζοντας πλήρως στη συγκυρία αδυνατεί -κατά τον Laclau- να συλλάβει την καθολική στιγμή, που

⁵⁷ Χαρακτηριστικά ο Zizek γράφει: “Δεν είναι πολύ πιο παραγωγικό, για εσωτερικούς θεωρητικούς, αλλά και για πολιτικούς λόγους, να διατηρήσουμε την παράδοξη έννοια του Καθολικού, ως εξίσου αδύνατη και αναγκαία;” (Zizek, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 10). Μάλιστα, κρίνει ότι ο ιστορικισμός του Laclau δεν σχετίζεται με την ιστορικότητα: “το ατέρμονο παιχνίδι υποκαταστάσεων είναι καθαυτή η μορφή του ανιστορικού ιδεολογικού κλεισίματος” (ο.π.: 112)

είναι “συνθήκη δυνατότητας” της συγκυρίας. Η Butler για τον Laclau δεν θέτει το ερώτημα της συνθήκης δυνατότητας ενός “πραγματικά εξαρτημένου από το συγκείμενο και ιστορικού αντικειμένου” (ο.π.: 183).

Προσπαθώντας να συμβιβάσει τους Butler και Žižek, ώστε να είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε τις συνθήκες δυνατότητας της ύπαρξης στόχος του Laclau είναι να δείξει ότι το λακανικό πραγματικό δεν είναι ένας απροσπέλαστος υπερβατικός ορίζοντας, που ως τέτοιος μπορεί να προσεγγιστεί θετικά, αλλά διατηρώντας το στοιχείο της αρνητικότητάς του, δε σχετίζεται με συγκεκριμένα οντικά περιεχόμενα κάθε φορά, ώστε να εξασφαλίζει την “τυπική κίνηση των υποκαταστάσεων” (ο.π.: 184).

Ο Laclau θεωρεί ότι “η υπερβατική διάσταση είναι αναπόφευκτη, αλλά η υπερβατικότητα, με την πλήρη αίσθηση του όρου, είναι αδύνατη (γι' αυτό το λόγο μπορούμε να μιλάμε για οιονεί-υπερβατικότητα). Γιατί αυτή η αδυνατότητα; Γιατί η πλήρης υπερβατικότητα θα απαιτούσε, αρχικά, ένα σαφές διαχωριστικό μέτωπο από το εμπειρικό στοιχείο, που δεν είναι διαθέσιμο”. Όπως εξηγεί “δεν υπάρχει αντικείμενο χωρίς συνθήκες πιθανότητας να το υπερβαίνουν (είναι ο αναπόφευκτος υπερβατικός του ορίζοντας) (...) η εμπειρική στιγμή της απόφασης βρίσκεται σε σύνθετη σχέση εσωτερικότητας/ εξωτερικότητας με τον υπερβατικό ορίζοντα” (ο.π.: 76). Για τον ίδιο σχέση του υλικού/ εμπειρικού και του αφηρημένου/ καθολικού/ υπερβατικού δεν είναι μια σχέση διαλεκτικής άρνησης και εγγλελιανής συμφιλίωσης (reconciliation) των αντιθέσεων, αλλά σχέση αμοιβαίας “μόλυνσης” (contamination) (ο.π.: 70).

Σε αυτή τη βάση και υπό το βάρος ερωτημάτων της Judith Butler για τη δυνατότητα του υποκειμένου να έχει ιστορία (Butler, στο Butler, Laclau, Žižek, 2000: 13)⁵⁹, μπροστά στο ερώτημα για το αν ο πόλος της αρνητικότητάς του υποκειμένου -“η λακανική μπάρα διαγραφής”- κρίνεται ως ανιστορικός (ο.π.: 13) ο Laclau χρησιμοποιεί τον όρο υλικό

⁵⁸ Έχει ενδιαφέρον ότι η Butler έρχεται να κρίνει τον Laclau ότι “βρίσκει μια λογική ασυμβατότητα ανάμεσα στο ιδιαίτερο και το καθολικό”, υποστηρίζοντας ότι δεν αφήνει περιθώριο για την ιστορικότητα (Butler, στο Butler, Laclau, Žižek, 2000: 162-163). Χαρακτηριστικά αναφέρει: “οι μάχες ενάντια στους σεξουαλικούς και έμφυλους διαχωρισμούς περιλαμβάνουν την προώθηση νέων εννοιών της ελευθερίας της συνείδησης ή της ελευθερίας της συσχέτισης, που είναι καθολικές στο χαρακτήρα, ακόμη κι αν, παράλληλα, επιχειρούν να καταργήσουν ορισμένα δεσμά υπό τα οποία οι σεξουαλικές μειονότητες ζουν, και θα μπορούσαν, κατ' επέκταση, να επερωτήσουν το αποκλειστικό προνόμιο της νομιμότητας που οι συμβατικές οικογενειακές δομές διατηρούν” (ο.π.: 167). Γι' αυτό εισάγει την έννοια της μετάφρασης (translation) ως αναγκαίο εννοιολογικό εργαλείο για να διακρίνει κανείς ανάμεσα σε αντιτιθέμενες έννοιες του καθολικού

⁵⁹ Αυτό για την Butler επιφέρει επιπτώσεις και στην θεωρητική συμβολή της έννοιας της ηγεμονίας, γεγονός για το οποίο εκφράζει τις αντιρρήσεις της, κυρίως μέσα από την κριτική της αξιοποίησης του Hegel από τον Žižek (Butler, 2000, στο Butler, Laclau, Žižek: 15-29)

αφηρημένο (concrete abstract), για να υποδηλώσει αυτή την αμοιβαία “μόλυνση” της υπερβατικότητας και συμβολοποίησης. Αυτή η σχέση, ειδικά μέσα από την προοπτική της αναδραστικότητας, δίνει μια νέα διάσταση στην ηγεμονία⁶⁰.

Συνθήκη της ηγεμονίας είναι τώρα η αυτονομία των σημαινόντων (ο.π. 66), η απευλευθέρωσή τους από τον ανταγωνισμό των αντιφάσεων ενός εντός ενδορηματικού ανταγωνισμού. Η προτεραιότητα που αποδίδεται εφεξής στην τάξη του σημαίνοντος (στη ρηματικότητα) δεν είναι οντολογική: “είναι προτεραιότητα υπό την προϋπόθεση ότι σημαίνοντα, σημαινόμενα και σύμβολα, όλα θεωρούνται ως σημαίνοντα” (ο.π.: 70). Τα σημαίνοντα ορίζονται ως καταστατικώς κενά (empty signifiers) και η πολιτική τους αποτελεσματικότητα (δηλαδή το να σχηματίζουν ηγεμονικές συνθέσεις) κρίνεται “από τις αμοιβαίες μολύνσεις τους με ιδιαιτερότητες που επιτελούν τις ηγεμονικές συρραφές” (ο.π.: 69-70)⁶¹. Τώρα, δεν υφίσταται κάποιο υπερβατικό σημαινόμενο που περιορίζει το πεδίο της σημασιодότησης. Υπάρχουν μόνο “κομβικά σημεία”, με τη λακανική έννοια του όρου. Η αγκυρωτική λειτουργία τους δεν συνεπάγεται την ύπαρξη μιας εννοιολογικής ουσίας πίσω από το σημαίνον, αλλά το λακανικό “μόνιμο γλίστρημα του σημαινόμενου υπό του σημαίνοντος” (ο.π.: 71).

Το συμπέρασμα του Laclau είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει καθολικότητα παρά μόνο ως καθολικότητα ενός κενού σημαίνοντος (ο.π.: 304). Αυτή δεν είναι ούτε τυπική, ούτε αφηρημένη, αλλά προϋποθέτει το υλικό/ υπάρχον (concrete) (ο.π.: 304). Όσο περισσότερο επεκτείνεται η αλυσίδα ισοδυναμίας μεταξύ των σημαινόντων ενός λόγου, τόσο κατά τη συνάρθρωσή του ένα κενό σημαίνον μπορεί να αναλάβει τη λειτουργία της αναπαράστασης του καθολικού. Ακόμη όμως και τη στιγμή που εντάσσεται σε μια αλυσίδα ισοδυναμίας, είναι η αναδραστικότητα της σχέσης του με το καθολικό που μας δείχνει ότι “η στιγμή της καθολικότητας δεν είναι ποτέ απύσχα” (ο.π.: 304). Σε διαφορετική περίπτωση, “αν είχαμε ένα καθολοκληριανό κενό σημαίνον, η 'καθολικότητα' θα είχε βρει το αληθινό και τελικό της σώμα, και η ηγεμονία ως ο τρόπος ύπαρξης πολιτικών σημασιών, θα τελείωνε” (ο.π.: 305). Αυτό σημαίνει ότι θα έπαυε και η λειτουργία της αναπαράστασης, ενώπιον μιας ολοκληρωτικής ενσάρκωσης.

Βάσει των παραπάνω, μπορούμε τώρα “να δούμε τώρα πως η ηγεμονική λειτουργία

⁶⁰ Αναλυτικά, ο Laclau θεματοποιεί τα αναθεωρημένα χαρακτηριστικά της ηγεμονίας στο “Structure, history and the political” (Laclau, 2000 στο Laclau, Butler, Žižek: 207-212)

⁶¹ Ως αναλυτική διάκριση εισάγει στο “Λαϊκισμός: τί σημασία έχει τ' όνομα” [και επεκτείνει στο “Constructing Universality” (Laclau, 2000 στο Laclau, Butler, Žižek: 281-307)] τα μετεωριζόμενα (floating) σημαίνοντα: αυτά των οποίων η κενότητα προκύπτει από την αστάθεια και μη παγίωσή τους εν μέσω της πολλαπλότητας των ανταγωνιστικών λόγων (ο.π.: 305)

περιλαμβάνει ταυτόχρονα την παρουσία ενός πραγματικού που ανατρέπει τη σημασιολόγηση (signification) και την αναπαράσταση ενός πραγματικού μέσα από την τροπολογική υποκατάσταση” (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 68). Με έναν τρόπο έχουμε οδηγηθεί στο σημείο που ολοκληρώθηκε το κεφάλαιο για τον Althusser: υπάρχει σχέση μεταξύ της συμβολικής τάξης και του πραγματικού. Σχετικά ο Laclau τονίζει ότι το λακανικό πραγματικό είναι ένας “τραυματικός πυρήνας” που έχει πρόσβαση στο επίπεδο της αναπαράστασης “δανειζόμενος οντικά περιεχόμενα, χωρίς αναγκαστικά να εγγράφεται σε κάποιο από αυτά” (ο.π.: 184).

Αναπαράσταση και υποκείμενο

“Από την κριτική της στο Rousseau μέχρι τη μαρξική βεβαιότητα ότι η απελευθέρωση των εργατών θα είναι πράξη των εργατών καθ’αυτών, η ιδέα της αναπαράστασης έχει αντιμετωπιστεί με περίσσεια καχυποψία από τους χειραφετητικούς λόγους. Χωρίς αναπαράσταση, όμως, δεν υπάρχει ηγεμονία.”
(Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 211)

Η κριτική της υπαρβατικότητας στον Laclau απολήγει στον αναγκαστικό χαρακτήρα της αναπαράστασής του, ώστε να είναι συνθήκη της ύπαρξης, με αναδραστικό τρόπο -όχι ως αναγκαίος υπερβατικός ορίζοντας. Στο “Identity...” ο Laclau κατονομάζει την αναπαράσταση που “συναρθρώνει” το καθολικό με το ιδιαίτερο, “ηθική διάσταση” της ύπαρξης. Εδώ, βεβαίως, το ηθικό ανανοηματοδοτείται μέσα από την προοπτική της ενδεχομενικότητας. Δεν κρυσταλλώνεται δηλαδή σε μια απόλυτη σημασία. “Η ηθική ουσία [της κοινότητας] -η στιγμή της ολοποίησης ή καθολικοποίησης- αναπαριστά ένα αντικείμενο ταυτόχρονα αδύνατο και αναγκαίο” ο.π.: 84-85), πιθανό όμως μέσα στην αδυνατότητά του δια της απόφασης. Η απόφαση μας φέρνει μπροστά στην προοπτική του υποκειμένου. Το υποκείμενο δεν είναι “καθαρό”, απόλυτο, καθώς η απόφαση δεν έχει “απριορική αρχή εξωτερική αυτής”, δεν υπάγεται στον πόλο της αναγκαιότητας,. Ταυτόχρονα, όμως, η απόφαση “δεν προκύπτει ποτέ κι από το τίποτα, αλλά συνιστά μετατόπιση της ηθικής επένδυσης”, αναγκαία μέσα στο δομικό περιορισμό του υπαρκτού (ο.π.: 84-85). Υποκείμενο και καθολικότητα διαπλέκονται έτσι, μέσα από την κατηγορία της απόφασης με την αναδραστικότητα εκείνη που “προβλέπεται” ήδη στο παράδειγμα του De Man: το μηδέν υπάρχει υπό το πρόσχημα του ενός, συνιστώντας αναδραστικά τον συγκεκριμένο υπερβατικό ορίζοντα του ενός.

Στο “Structure, history and the political” ο Laclau χαρακτηρίζει το καθολικό ως το “κοινωνικά εφικτό”. “Δεν υπάρχει καθολικότητα, παρά μόνο μέσα από την ισοδυναμία των ιδιαιτεροτήτων” (ο.π.: 211). Η αναπαράσταση μέσα από κενά σημαίνοντα που

οργανώνονται φαντασιακά είναι “το όριο της [κοινωνικά] εφικτής καθολικοποίησης” (ο.π.: 211). Το κοινωνικά εφικτό για τον Laclau είναι το υπαρκτό, εδράζεται στο πεδίο της συμβολικής τάξης (όπου το σημαίνουν έχει προτεραιότητα, γιατί όλα -σημαίνοντα και σημαινόμενα- όπως είπαμε, συνιστούν σημαίνοντα). Για να καταστεί κοινωνικά εφικτό κάτι, όμως, προϋποτίθεται ενός είδους αναπαράστασής του ως συλλογικό φαντασιακό. Για τον Laclau η κοινωνικά/ ρηματικά εφικτή καθολικοποίηση είναι η φαντασιακή αναπαράσταση, και είναι τόσο κρίσιμη για κάθε συναρθρωτική πρακτική (δηλαδή ρηματική ύπαρξη), ώστε ο Laclau να υποστηρίζει: “Δεν θα υπάρξει αναγέννηση της Αριστεράς χωρίς την κατασκευή ενός νέου κοινωνικού φαντασιακού” (ο.π.: 211).

Η αναπαράσταση αποκτά θεμελιώδη χαρακτήρα για κάθε ύπαρξη. Και πάλι, όμως, πρέπει να κάνουμε έναν αναγκαίο διαχωρισμό, ώστε να μη θεωρηθεί οντολογικά πρωταρχική: “Δεν είναι η δεύτερη καλύτερη επιλογή, στην οποία εκ της αναγκαιότητας αφηνόμαστε, επειδή δεν μας δίνεται άμεσα η ολότητα του κοινωνικού”, αλλά αποτελεί κοπιαστική κατασκευή (labouriously constructed) μέσα από ένα σύστημα μεσολαβήσεων (ο.π.: 212). Ο προσδιορισμός “κοπιαστική” αναφέρεται στην ενικότητα της απόφασης, στην προοπτική του πρώτου προσώπου σε κάθε αναπαράσταση. Αυτό φαίνεται από όσα ακολουθούν στον κείμενο. “Γιατί είναι εξαρχής μια σχέση αναπαράστασης αναγκαία; (...) γιατί σε συγκεκριμένες στιγμές αποφάσεις λαμβάνονται που επηρεάζουν τα συμφέροντα κάποιου που δεν είναι παρών σε αυτή (...) Έτσι, η σχέση αναπαράστασης αποτελεί το όχημα προς την καθολικοποίηση” (ο.π.: 212), και ως εκ τούτου την συνάρθρωση κάθε ύπαρξης διά της απόφασης⁶².

Βάσει των ανωτέρω μπορούμε σχηματικά μόνο να παρατήρησουμε ότι η διάταξη Απόφαση-> Φαντασιακή Αναπαράσταση -> Ρηματική Ύπαρξη, μέσα στον ορίζοντα του Καθολικού και την Αναδραστητικότητα στις σχέσεις των μερών της εξίσωσης μας δίνουν την τυπική διάταξη της δομής του Υποκειμένου. Στον Althusser η φαντασιακή αναπαράσταση ενός Υποκειμένου που δεν υπάρχει (κατά την έγκληση) “παράγει” το υποκείμενο ως φορέα ιδεολογίας. Στον Lacan η φαντασιακή αναπαράσταση της ολότητας (je) [“ο αδριάντας που ο άνθρωπος προβάλλει τον εαυτό του και τα φαντάσματα που τον κατακυριεύουν” (Lacan, στο Fort-Da, 2012: 11)] που δεν υπάρχει (λόγω της ειδολογικής πρωιμότητας στη γέννηση του ανθρώπου) “δημιουργεί” το Εγώ (ego, στο πεδίο της συμβολικής τάξης), παρά την καταστατική διάσχιση που χαρακτηρίζει την ύπαρξη. Στον Laclau η φαντασιακή αναπαράσταση είναι αναγκαία για τις ηγεμονικές συναρθρώσεις, δια των οποίων υφίσταται κάθε ύπαρξη, κάθε υποκείμενο. Η ιδιαίτερη συμβολή του

⁶² Εδώ ο Laclau αναφέρεται και στην εξουσία που ενέχεται σε κάθε απόφαση, και τον αναγκαίο χαρακτήρα της για κάθε χειραφέτηση, δηλαδή ηγεμονική συνάρθρωση και ως εκ τούτου ύπαρξη στο ρηματικό πεδίο (Laclau, στο Butler, Laclau, Zizek, 2000: 207-209).

τελευταίου στην υποκειμενοποίηση συνδέεται με την υιοθέτηση βασικών θέσεων της αποδόμησης και με την “απόφαση”. Ο Laclau διανοίγει με έναν τρόπο την προοπτική της αισιοδοξίας για την τύχη των ταυτοτήτων.

Ο μύθος του υποκειμένου και το μυθικό υποκείμενο

Έχοντας ολοκληρώσει την προσπάθειά μας για μια κριτική στην κλασσική σύλληψη του υποκειμένου, αντί επιλογου, θα επιχειρηθεί μια αιτιολόγηση της επιλογής του τίτλου της Διπλωματικής Εργασίας. Η κριτική αυτή της αιτιοκρατικής σύλληψης συνιστά πεδίο διαλόγου ανάμεσα στο μαρξιστικό εγχείρημα του Althusser και το μεταμαρξιστικό εγχείρημα του Laclau. Και οι δύο βλέπουν στην καρδιά του υποκειμένου μια έλλειψη, και όχι μια ‘ουσία’, που δεν του επιτρέπει να παγιωθεί ιστορικά και κοινωνικά. Για τους Laclau και Mouffe “ο Άνθρωπος έχει παραχθεί στη μοντερνικότητα (...) είναι το θεμελιακό κομβικό σημείο από το οποίο έγινε δυνατό, από τον 18ο αιώνα, να προχωρήσουμε στην “ανθρωποποίηση” των κοινωνικών πρακτικών” (Laclau & Mouffe, 2001: 117). Ο Άνθρωπος, δηλαδή, υπήρξε μια φαντασιακή αναπαράσταση για το υποκείμενο. Για τον Althusser, ένας σημαντικός φιλοσοφικός εχθρός είναι ο θεωρητικός ανθρωπισμός από τους σύγχρονους του (μαρξιστές, αλλά ακόμη και παλαιοντολόγους⁶³), που “αποδίδουν θεωρητικό ρόλο σε ιδεολογικές έννοιες, όπως ο Άνθρωπος, το Ανθρώπινο Γένος, κ.ο.κ.” (Althusser, 2003: 271). Οι έννοιες αυτές δεν είναι παρά επιστημολογικά εμπόδια στην μαρξιστική φιλοσοφία και η λειτουργία τους αποκαλύπτει τη λειτουργία της ιδεολογίας (Althusser, 2003: 272). Για τον Althusser, βέβαια αυτό “δε σημαίνει ότι οι κομμουνιστές δεν έχουν ένα πολιτικό και ‘ηθικό’ ιδεώδες, αλλά (...) ότι αυτό είναι αδιαχώριστο από την πάλη τους και βασισμένο, όπως οι μάχες τους, στην ιστορική αναγκαιότητα” που μπορεί να έχει όμως και πιασμούς (Althusser, 2003: 187)⁶⁴.

Η ρηματικότητα που αποδίδει σε κάθε κοινωνικό «αντικείμενο» ο Laclau, η εγγραφή δηλαδή σε μια συμβολική τάξη, τείνει να μας οδηγεί σε έναν παρόμοιο ισχυρισμό, που δεν είναι άλλος από τον ίδιο τον ανεξάλειπτο και καταστατικό ρόλο της ιδεολογίας για κάθε ανθρώπινη πραγματικότητα (ταξική, αταξική, κ.ο.κ.). Κατ’ επέκταση για τον Laclau, αυτό που ονομάζει «κοινωνικό φαντασιακό και το ερμηνεύει ως «τη συνθήκη δυνατότητας για την εμφάνιση κάθε αντικειμένου», συνιστά μια εκ νέου προσπάθεια θεματοποίησης της ιδεολογίας.

⁶³ Βλ. την κριτική που ασκεί στους μαρξιστές που ακολουθούν τα όσα υποστηρίζει ο Κάρολος Δαρβίνος: “revoking a genetic conception of the evolutionary process, and therefore evolutionist theory of genesis” (Althusser, 2003: 286)

⁶⁴ Γι’ αυτό και χαρακτηρίζει το έργο του Marx όχι ‘αντι-ανθρωπιστικό’, κατά την κυρίαρχη πρόσληψή του, αλλά ‘αν-ανθρωπιστικό’ (a-humanism) (Althusser, 2003: 232).

Εντός της συμβολικής τάξης που ορίζεται από ένα κοινωνικό φαντασιακό, το υποκείμενο (όπως κάθε άλλο 'αντικείμενο') δεν είναι ποτέ πλήρες. Μπορούμε να διακινδυνεύσουμε, λέγοντας ότι το περιεκτικό υποκείμενο είναι ένας αναγκαστικός φαντασιακός ορίζοντας για την υποκειμενοποίηση. Ο Laclau μιλάει για μύθο του υποκειμένου στο «Για την επανάσταση...», του οποίου η λειτουργία συνίσταται στην παραγνώριση της πραγματικότητάς του.

Ο μύθος του υποκειμένου θα λέγαμε ότι επιβιώνει με αξιώσεις σήμερα, ακόμη κι αν έχουν μεγαλύτερη έκταση σε σχέση με το παρελθόν τα προτάγματα της χειραφέτησης από τις αποδιδόμενες ταυτότητες. Ο θεωρητικός ανθρωπισμός 'επιβεβαίωσε την προφητεία' του Althusser για "ένα μακρύ και πολύ λαμπρό μέλλον" (Althusser, 2003: 233), και σήμερα από την κληρονομιά της Γαλλικής Επανάστασης επιβιώνει το μερίδιο του ατόμου· τα δικαιώματά του, οι ανάγκες του, η φύση του, οι δυνατότητές του.

Ο Laclau παρέχει το φιλοσοφικό και πολιτικό έδαφος να σκεφτούμε το υποκείμενο από τη σκοπιά του αδύνατου. Την ώρα που καταρρέει, όμως, ο μύθος του υποκειμένου, αναδύεται το μυθικό υποκείμενο: "κάθε υποκείμενο είναι μυθικό υποκείμενο" (Laclau, 1997: 139), δεδομένου ότι "ορίζουμε ως μύθο ένα πεδίο αναπαραστάσεων που δεν χαρακτηρίζεται από καμία σχέση συνέχειας με την κυρίαρχη 'δομική αντικειμενικότητα' (...) Κάθε αντικειμενικότητα δεν είναι επομένως παρά αποκρυσταλλωμένος μύθος. Η στιγμή της πραγμάτωσης του μύθου είναι ως εκ τούτου η στιγμή της έλλειψης του υποκειμένου και της εκ νέου απορρόφησής του από τη δομή" (ο.π.: 139). Μπορούμε να πούμε ότι ο μύθος του υποκειμένου συνιστά μια δομική αντικειμενικότητα, ένα μύθο αποκρυσταλλωμένο, τη στιγμή που εκλείπει η πρωτοπρόσωπη ενεργητικότητα της απόφασης. Πρόκειται για ένα μύθο χωρίς υποκείμενο.

Κατά το επιχείρημα του Laclau ωστόσο "η αποτελεσματικότητα του μύθου είναι ουσιωδώς ηγεμονική", αφού αποτελεί την οντολογική βάση της ρηματικής ύπαρξης. Η αποτελεσματικότητα του μύθου είναι κατά μία έννοια κινητοποιητική απέναντι στην στατικότητα της δομής, αφού προτάσσει μια νέα συνάρθρωση, μια νέα ηγεμονία, δηλαδή, αλλά και την ίδια τη συναρθρωτική λογική. Όπως το θέτει: «το συγκεκριμένο ή κυριολεκτικό περιεχόμενο του μύθου αντιπροσωπεύει κάτι διαφορετικό από τον εαυτό του», και «ο μύθος αναδύεται ως μεταφορά εντός ενός πεδίου που κυριαρχείται από αυτή τη διαλεκτική της παρουσίας/ απουσίας» (Laclau, 1997: 141).

Η κινητοποιητική λειτουργία του μύθου και η αναγκαία αδιαφορία ως προς το συγκεκριμένο περιεχόμενό του είναι το στοιχείο που βρίσκει ο Laclau στο "μύθο της γενικής απεργίας" του Georges Sorel. Στον Sorel, "σε αντίθεση με την ουτοπία που είναι

Δηλαδή, ο μαρξισμός δεν στέκει απέναντι, αντίθετα από τον ανθρωπισμό, αλλά προτείνει κάτι διαφορετικό στην ερώτηση τί είναι ο άνθρωπος.

μια διανοητική κατασκευή (...) ο μύθος είναι μια ολότητα ισοδύναμων εικόνων ικανών να οξύνουν το φαντασιακό των μαζών και να προκαλούν τη συλλογική δράση (...) τα περιεχόμενα του μύθου είναι υποκαταστάσιμα το ένα από το άλλο, αφού συμβολίζουν μία απύουσα πληρότητα” (Laclau, στο MLN, 1997: 318).

Ασκώντας κριτική στην Γαλλική Επανάσταση και την επικράτηση της ατομικότητας ως αξίας, ο Sorel ενδιαφέρεται για τη συλλογική ηθική ανάταση της κοινωνίας. Ακόμη, επικρίνοντας τις θετικιστικές κοινωνιοβιολογικές προσεγγίσεις του 19^{ου} αιώνα, σύμφωνα με τις οποίες, τα επιμέρους συμφέροντα είναι σε θέση να συναρθρωθούν σε μια κοινωνία ενότητας (Sorel, 2004: 253), και την συζήτηση (chatter) των κοινωνικών επιστημών και του κοινοβουλευτισμού, που ευαγγελίζονταν ότι μπορούσαν να δώσουν λύση στους κοινωνικούς ανταγωνισμούς (ο.π.: 133-136), ο ίδιος προτάσσει την κινητοποιητική δύναμη της φαντασιακής τάξης. Πρόκειται για δύναμη που ισχύει ανεξαρτήτως του ιδιαίτερου περιεχομένου του μύθου. Η κοινωνία που οραματίζεται δεν έχει ιστορικό τέλος, η πάλη για την ηθική της ανάταση είναι καθημερινή, και διέπεται από “την επικράτηση των ηρωικών αξιών, του πνεύματος αλληλεγγύης και αυταπάρνησης και του αισθήματος του χρέους και της τιμής” (Κωνσταντακόπουλος, 1996: 168). Εκείνο που φέρνει τον Sorel στο πλευρό του προλεταριάτου δεν είναι το γεγονός ότι το θεωρεί προνομιακό υποκείμενο του τέλους της ιστορίας, αλλά “η πίστη του ότι η τάξη αυτή διαθέτει το κουράγιο, την ενέργεια και τον ηρωισμό που διέθετε και η αστική τάξη την πρώτη περίοδο της ηγεμονίας της (ο.π.: 181-182). Εδώ είναι που ο Laclau αναγιγνώσκει την αρχή της κάθε συνάρθρωσης: στην ενδεχομενικότητά της, που υπερβαίνει την αναγκαιότητα που την καθιστά δυνατή. Το μυθικό υποκείμενο είναι πλήρως ενδεχομενικό ως προς την ταυτότητά του. “Συνιστά έναν απεριόριστο ορίζοντα εγγραφής κάθε κοινωνικού αιτήματος και κάθε δυνατής εξάρθρωσης. Στην περίπτωση αυτή ο μύθος μετατρέπεται σε φαντασιακό. Το φαντασιακό είναι ένας ορίζοντας. Δεν είναι ένα αντικείμενο μεταξύ άλλων, αλλά ένα απόλυτο όριο που δομεί ένα πεδίο νοήματος και καθίσταται έτσι η συνθήκη δυνατότητας για την εμφάνιση κάθε υποκειμένου” (Laclau, 1997: 143). Σε αυτό το σημείο της ανάλυσης το κοινωνικό φαντασιακό είναι για τον Laclau ένα άλλο όνομα για την ιδεολογία.

Βάσει της ανάλυσης που προηγήθηκε, θα μπορούσαμε να διακινδυνεύσουμε να κλείσουμε τη Διπλωματική Εργασία με ένα ερώτημα: Αν ο άνθρωπος δεν υπάρχει παρά μόνο αν το αποφασίσουμε είναι ίδιον της υποκειμενοποίησης η απόφαση αυτή, την οποία είμαστε αναγκασμένοι να πάρουμε, μέσα στην παραγνώριση της ιδεολογίας;

Βιβλιογραφία

Althusser L. (1990). *Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists & other essays*. London, New York: Verso

Althusser L. (1996). *Writings on psychoanalysis: Freud and Lacan*. US: Columbia University Press

Althusser L. (2003). *The humanist controversy and other writings (1966-67)*, (επιμ.: F. Matheron). London, New York: Verso

Althusser L. (2005). *For Marx*. London, New York: Verso

-Contradiction and overdetermination

-Marxism and humanism

Althusser L. (2006). *Philosophy of the encounter: Later Writings, 1978-1987*. London, New York: Verso

- The underground current of the materialism of the encounter

– Philosophy and marxism

Αλτουσέρ Λ. (1999). *Θέσεις*. (μτφρ.: Ξ. Γιαταγάνας). Αθήνα: Θεμέλιο

-Φρόντ και Λακάν

-Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους

Barrett M. (1993). «Althusser's Marx, Althusser's Lacan», στο *The Althusserian Legacy* (επιμ.: Ann Kaplan, M. Sprinker). London, New York: Verso

Boucher G. (2008). *The charmed circle of ideology: A critique of Laclau & Mouffe, Butler & Zizek*. Australia: re.press

Butler J. (1997). «Η ψυχική ζωή της εξουσίας». Αθήνα: Πλέθρον

Butler J., Laclau E., Zizek S. (2000). *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the Left*. London, New York: Verso

-Questions

- Restaging the universal (J. Butler)
- Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics (Er. Laclau)
- Class struggle or post-modernism
- Competing universalities (J. Butler)
- Structure, history and the political (Er. Laclau)

Derrida J. (1997). «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο, στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου», στο περ. Ο πολίτης. Τχ. 39 (μτφρ: Γ. Φαράκλας)

Fourtounis G. (2013). «'An immense aspiration to being': the causality and temporality of the aleatory», στο Encountering Althusser: Politics and materialism in contemporary radical thought. (επιμ.: K. Diefenbach et. all). London: Bloomsbury

Gillot P. (2013). «The theory of ideology and the theory of the unconscious», στο Encountering Althusser: Politics and materialism in contemporary radical thought. (επιμ.: K. Diefenbach et. all). London: Bloomsbury

Glynos J. (2001). «The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology», στο Journal of political ideologies. Τχ. 6. UK: Routledge

Goodin B., P. Pettit. (1994). «Για την έννοια του λόγου», στο Για την επανάσταση της εποχής μας (Er. Laclau, επιμ.: Γ. Σταυρακάκης). Αθήνα: νήσος

Κωνσταντακόπουλος Στ. (1996). «Μύθος και βία στη σκέψη του Ζωρζ Σορέλ». Αθήνα: Λεβιάθαν. Τχ. 16

Lacan J. (1949). «Το στάδιο του καθρέπτη ως διαμορφωτής της λειτουργίας του εγώ, όπως αυτή μας αποκαλύπτεται στην ψυχαναλυτική εμπειρία», στο Fort-Da: Περιοδικό λακανικής κλινικής. (2012, Δεκέμβριος). Τχ. 2. (μτφρ.: Δ. Βεργέτης). Αθήνα: Ψυχογιός

Lacan J. (1956-7). «Αγαλλίαση και κατάθλιψη στο στάδιο του καθρέπτη», στο Fort-Da: Περιοδικό λακανικής κλινικής. (2012, Δεκέμβριος). Τχ. 2. Αθήνα: Ψυχογιός

Laclau Er. (1977). *Politics and ideology in marxist theory: Capitalism, fascism, populism.* London: NLB

- Fascism and ideology

Laclau Er. (1996). «Deconstruction, pragmatism, hegemony», στο *Deconstruction and pragmatism* (επιμ.: S. Critchley, Ch. Mouffe). UK: Routledge

Laclau Er. (1997). «The death and resurrection of the theory of ideology», στο *MLN*. Τχ. 112. US: John Hopkins University Press

Laclau Er. (1997). *Για την επανάσταση της εποχής μας: Κοινωνική εξάρθρωση, ηγεμονία και ριζοσπαστική δημοκρατία*. Αθήνα: Νήσος

- Εισαγωγή (Γ. Σταυρακάκης)

- Για την επανάσταση της εποχής μας

- Ψυχανάλυση και μαρξισμός

- Μεταμαρξισμός και θεωρία του λόγου

- Ernesto Laclau: Η θεωρητική του εξέλιξη (συνέντευξη στους Γ. Σταυρακάκη και Δ. Ζεγγίνη)

Laclau, Er. (2010). «Λαϊκισμός: Τί σημασία έχει τ' όνομα;», στο *Σύγχρονα Θέματα*. Τχ. 110. Αθήνα: Σύγχρονα Θέματα

Laclau Er., Mouffe, Ch. (1987). «Post-marxism without apologies». London: New Left Review

Laclau Er., Mouffe Ch. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London, New York: Verso

Mansfield N. (2000). *Subjectivity: Theories of the self from Freud to Haraway*. Australia: Allen & Unwin

- Lacan: The subject is language

Miller, J. A. «Τέσσερα σχόλια για το στάδιο του καθρέπτη», στο *Fort-Da: Περιοδικό λακανικής κλινικής*. (2012, Δεκέμβριος). Τχ. 2. Αθήνα: Ψυχογιός

Miller, J. A. (1978). «Suture (elements of the logic of the signifier)», στο *περ. Screen*. Τχ. 18 (μτφρ: J. Rose). London

Mocnik R. (2013). «Ideological interpellation: identification and subjectivation», στο *Encountering Althusser: Politics and materialism in contemporary radical thought*. (επιμ.: K. Diefenbach et. all). London: Bloomsbury

Montag W. (2013b). *Althusser and his contemporaries: Philosophy's perpetual war*. US:

Duke University Press

-Marxism and Humanism

-Althusser and Lacan:

-Towards a genealogy of the concept of interpellation

Montag W. (2015). «Discourse and decree: Spinoza, Althusser and Pecheux». France: Cahiers du GRM

Sorel G. (2004). *Reflections on violence*. (επιμ.: J. Jennings). UK: Cambridge University Press

Strathausen C. (1994). «Althusser's mirror», στο *Studies in 20th century literature*. Τχ. 18. New Prairie Press

Zizek S. (1990). «Πέραν από την ανάλυση του λόγου», στο *Για την επανάσταση της εποχής μας* (Ερ. Laclau, επιμ.: Γ. Σταυρακάκης). Αθήνα: νήσος