

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΑΡΙΘΜΟΣ ΜΗΤΡΩΟΥ: 1114Μ013

Σπυρίδων Τσιρίγκας

Τίτλος Εργασίας: Η ηγεμονία του φόβου

Επόπτης: Γιώργος Φουρτούνης

Τριμελής Επιτροπή: Αγγελίδης Μανόλης, Ανανιάδης Γρηγόρης, Φουρτούνης Γιώργος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	3
---------------	---

A ΜΕΡΟΣ

<i>Η εξέλιξη της Στρουκτουραλιστικής Σκέψης και η ανάδυση της Θεωρίας Λόγου των Mouffe-Laclau.....</i>	<i>11</i>
--	-----------

<u>Δομική αιτιότητα.....</u>	<u>13</u>
------------------------------	-----------

<u>Η αξία της μεταφοράς στη σκέψη του Lacan.....</u>	<u>18</u>
--	-----------

<u>Θεωρία Λόγου και Κατάχρηση.....</u>	<u>27</u>
--	-----------

<u>Υπήρξε ποτέ οποιαδήποτε λαϊκή απειλή;.....</u>	<u>41</u>
---	-----------

B ΜΕΡΟΣ

<u>Προβλήματα συγκρότησης μίας μηχανιστικής φυσιολογίας κατά τον 17^ο αιώνα.....</u>	<u>46</u>
--	-----------

<u>Historia.....</u>	<u>52</u>
----------------------	-----------

<u>Η επιρροή του Harvey στον Hobbes.....</u>	<u>59</u>
--	-----------

<u>Ορίζοντας την πολιτική βούληση.....</u>	<u>63</u>
--	-----------

<u>Επίλογος-Συμπεράσματα.....</u>	<u>69</u>
-----------------------------------	-----------

<u>Βιβλιογραφία.....</u>	<u>71</u>
--------------------------	-----------

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Φιλελεύθεροι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου επιτίθενται στην αξιωματική υπόθεση της φυσικής κατάστασης του Thomas Hobbes, ήδη από τις απαρχές του Διαφωτισμού, καθώς επιθυμούν, αφενός, να ανασκευάσουν την (αναγκαστικά) υποθετική απόδοση ορισμένων κατηγορημάτων στο ανθρώπινο σώμα, βάσει των οποίων σκιαγραφείται η εφιαλτική κατάσταση ενός διηνεκούς *bellum omnis contra omnes* και, αφετέρου, να αναχαράξουν τα όρια της μειωμένης ελευθερίας που υποδαυλίζουν τη παντοδυναμία του Λεβιάθαν. Στη φυσική κατάσταση, οι άνθρωποι είναι φοβισμένοι και εχθροί, ενώ εμφορούνται από μία ακόρεστη επιθυμία απόλαυσης, όχι μόνο των δικών τους αγαθών αλλά και των υπολοίπων. Κατά το πρότυπο της κλασικής μηχανικής, που αναπροσαρμόζει ορισμένες δυνάμεις της φύσης, έτσι ώστε να συμμορφώνονται με τη νοερή σύλληψη ενός ωρολογιακού μηχανισμού, αρχικά μέσα σε ένα πλαίσιο αφηρημένης αναγκαιότητας και ύστερα αποδίδοντας στο πλαίσιο αυτό υλική υπόσταση, ο Hobbes ισχυρίστηκε ότι θα μπορούσε να λειτουργήσει και η πολιτική επιστήμη, κατασκευάζοντας δηλαδή ένα τεχνητό, πολιτειακό σώμα που θα στρέψει αυτή τη φυσική ροπή προς τον φόβο ενάντια στην ακόρεστη επιθυμία των ανθρώπων να επιβουλεύονται ο ένας τα αγαθά του άλλου.

Ο πολιτικός επιστήμονας, λοιπόν, δεν θα μπορούσε να εξαλείψει ποτέ τη δυναμική του φόβου, θα μπορούσε, ωστόσο, να τη στρέψει προς την κατεύθυνση της συμμόρφωσης και της υπακοής στους νόμους.

Συνεπώς, ο Hobbes πιστεύει ότι υπάρχει μία επιθυμία για ασφάλεια που θα μπορούσε να λειτουργήσει, υπό τις κατάλληλες προϋποθέσεις, ως εσωτερική και αιτιώδης αρχή συμμόρφωσης προς την κατασταλτική δράση των θεσμών που στρέφονται εναντίον της, προκειμένου να την εισαγάγουν ή να τη συμφιλιώσουν με

τις υποχρεώσεις της πολιτικής κατάστασης. Προς την ίδια κατεύθυνση, διανοητές όπως ο Rousseau ή ο Locke προσέγγισαν κριτικά τις ανθρωπολογικές προκείμενες που σχετίζονται με την εχθρότητα που φαίνεται να διέπει τους ανθρώπους στη χομπσιανή υπόθεση της φυσικής κατάστασης, προσυπογράφοντας, ωστόσο, την πραγματολογική ανάγκη για ασφάλεια, που θα όφειλε να εξασφαλίσει το κοινωνικό συμβόλαιο στους πολίτες που αποτελούν τα συμβαλλόμενα μέρη του.

Σύμφωνα με τις γενεαλογικές έρευνες του Quentin Skinner, η πεποίθηση ότι υπάρχει αυτή η πραγματολογική ανάγκη για ασφάλεια διέπει ολόκληρο το φιλελεύθερο πλαίσιο σκέψης, από την εποχή του Hobbes μέχρι σήμερα. Σε επίτεδο διεθνούς πολιτικής, ακούμε την άποψη αυτή να επανέρχεται τακτικά, κάθε φορά που οποιοδήποτε κράτος επιχειρεί να μειώσει τα όρια της πολιτικής ελευθερίας των πολιτών του, δυνάμει της διευρυμένης ασφάλειας. Θα παραθέσουμε ένα μόνο από τα αναρίθμητα παραδείγματα που μας έρχονται κατά νου: τον Δεκέμβριο του 2015, η κυβέρνηση Ερντογάν στην Τουρκία αποπειράθηκε να περάσει έναν αντιτρομοκρατικό νόμο που θα μείωνε δραστικά τις προϋποθέσεις του συνέρχεσθαι. Απαντώντας στις ενστάσεις ενός τμήματος των πολιτών, που διαμαρτυρήθηκαν γι' αυτή τη μείωση των ελευθεριών τους, ο πρώην πρωθυπουργός της Τουρκίας διαμήνυσε, σε όλους τους τόνους, ότι οι ενστάσεις αυτές ήταν άτοπες, εφόσον η ασφάλεια αποτελεί προϋπόθεση της πολιτειακής ελευθερίας.

Οι ανθρωπολογικές προκείμενες αυτής της άποψης ανάγονται, λοιπόν, στο έργο του Thomas Hobbes ο οποίος, κατά ρητή παραδοχή του, επιχειρούσε να δυσφημήσει μία διαφορετική θεώρηση της πολιτειακής ελευθερίας, που ήταν αρκετά δημοφιλής κατά την εποχή του. Την άποψη αυτή εξέφραζαν σημαντικοί διανοούμενοι της εποχής (όπως ήταν οι James Harrington, John Milton και Marchamont Nedham) που, επηρεασμένοι καθώς ήταν μία ιδιαίτερη ανάγνωση των λόγων του Machiavelli, εξέφραζαν την πεποίθηση ότι ο φόβος δεν μπορεί να αποτελεί την πηγή της ελευθερίας. Πολιτειακή ελευθερία, κατά την άποψη τους, μπορεί να υπάρχει μόνο εκεί όπου οι πολίτες δεν αυτοπεριορίζονται, εξαιτίας του φόβου που τους προκαλούν οι νόμοι, αλλά λειτουργούν προασπίζοντας τα συμφέροντα τους που ταυτίζονται με το κοινό συμφέρον¹. Η θεωρητική αυτή έποψη της ελευθερίας ξεχάστηκε, ωστόσο, μέσα στο πέρασμα του χρόνου. Εκείνο που απέμεινε, είναι η αναγνώριση της αξίας της ζωής ως ύψιστου αγαθού κάθε φιλελεύθερης δημοκρατίας.

Ωστόσο, όπως τονίζει ο Quentin Skinner «Ο ιστορικός της διανόησης μπορεί να μας βοηθήσει να εκτιμήσουμε το πόσο πολύ έχουν ενσωματωθεί ορισμένες αξίες στον τρόπο ζωής μας, και οι τωρινοί τρόποι σκέψης μας για τις αξίες εκείνες, αντανακλούν μία σειρά επιλογών που έγιναν σε διαφορετικές εποχές ανάμεσα σε

¹ Skinner Quentin "Η ελευθερία προτιμότερη από τον Φιλελευθερισμό", Ινστιτούτο Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα (2002), μτφ Αριστέα Παρίση, σελ. 87.

διαφορετικούς ενδεχόμενους κόσμους. Η επίγνωση αυτή μπορεί να μας βοηθήσει να ελευθερωθούμε από την επιρροή οποιασδήποτε ηγεμονικής περιγραφής των αξιών εκείνων και του πώς θα πρέπει αυτές να ερμηνεύονται και να κατανοούνται»².

Τι μπορεί να εννοεί κανείς, όταν κάνει λόγο για «ενδεχόμενους κόσμους» και «ηγεμονική περιγραφή»; Κατά την γνώμη μας, δύο είναι οι θεωρητικοί που θα συναντήσει κανείς αναπόφευκτα, εφόσον επιλέξει να ασχοληθεί με τις κατηγορίες της ενδεχομενικότητας και της ηγεμονίας, στη σύγχρονη βιβλιογραφία. Πρόκειται για τους Ernesto Laclau και Chantal Mouffe. Επηρεασμένοι από θεωρητικούς της λεγόμενης μετα-στρουκτουραλιστικής παράδοσης, οι Laclau και Mouffe έχουν συγκροτήσει μία θεωρία που υπόσχεται να μας βοηθήσει να καταλάβουμε Α) πώς συνδέεται η αποδόμηση με μία θεωρία της ηγεμονίας, Β) πώς μπορούμε να περάσουμε από ένα σύστημα σημασιοδότησης σε ένα άλλο, χωρίς να χρειαστεί να επικαλεστούμε, κατά το εγγεγραμμένο πρότυπο, μία ορθολογική κατανόηση αυτής της μετάβασης και Γ) πως δεν υπάρχει καμία ορθολογικότητα, a priori επιφορτισμένη με την δυνατότητα να κατανοήσει το αντικειμενικό “Είναι” των πραγμάτων και ικανή να μεταβεί σε μία απολιτική κοινωνία, εφόσον κάθε ταυτότητα που αποδίδουμε στα πράγματα εξαρτάται από σχέσεις αποκλεισμού και εξουσίας.

Σύμφωνα με τον Laclau, η ιδέα ότι υπάρχει ή μπορεί να υπάρξει μία αυτοπροσδιορισμένη κοινωνική ολότητα είναι εσφαλμένη³. Κάθε προσπάθεια οικοδόμησης ενός κοινοτικού χώρου, όπως αυτού που οραματίζονται οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου, προϋποθέτει την έννοια της αυτοκαθοριζόμενης βούλησης, που επιτρέπει στα άτομα να ανακαλύψουν, με το πέρασμα του χρόνου, την καθολική τους ανάγκη για επίτευξη μίας συναίνεσης που θα οδηγήσει στο τέλος των πολιτικών συγκρούσεων⁴. Οι Laclau και Mouffe αρνούνται, συνεπώς, να αναγνωρίσουν την ύπαρξη μίας καθολικής ανάγκης η οποία θα επέτρεπε στις επιμέρους ατομικές βουλήσεις να προσυπογράψουν μία τέτοια συναίνεση.

Θεωρούν, επίσης, ότι «τα άτομα δεν είναι συνεκτικές ολότητες αλλά απλώς ταυτότητες αναφοράς που πρέπει να καταταμηθούν σε μία σειρά εντοπισμένων θέσεων υποκειμένου»⁵. Σε αυτό το σημείο, όταν γίνεται λόγος για θέσεις, εννοείται ότι πρόκειται για θέσεις σημειολογικά προσδιορισμένες, εντός των πλαισίων συγκεκριμένων συστημάτων σημασιοδότησης. Η θεωρία Λόγου των Laclau και Mouffe αντιλαμβάνεται κάθε σύστημα σημασιοδότησης, που χρησιμοποιούμε για να εκφράσουμε οτιδήποτε, ως μία κατασκευή που διέπεται από ενδεχομενικότητα. Μας προσφέρει, επιπλέον, ορισμένα μεθοδολογικά εργαλεία βάσει των οποίων

² Ο.π. σελ. 110.

³ Laclau Ernesto “Λαϊκισμός: τι σημασία έχει το όνομα”, μτφ. Γρηγόρης Ανανιάδης, Σύγχρονα Θέματα, τεύχος 110, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2010, σελ. 72.

⁴⁴ Ο.π.

⁵ Ο.π.

μπορούμε να εξετάσουμε, αν αυτή η ενδεχομενικότητα υφίσταται ή όχι- δεν περιορίζεται στον μεταμοντέρνο ισχυρισμό ότι κάθε τι είναι ενδεχομενικό.

Στην παρούσα μελέτη, αφού εξετάσουμε αυτά τα μεθοδολογικά εργαλεία θα προσπαθήσουμε, με τη βοήθεια της Θεωρίας Λόγου των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, να καταστήσουμε εμφανείς τους γλωσσικούς τρόπους με τους οποίους ο Hobbes κατασκευάζει την ορθολογικότητα που υποτίθεται ότι περιγράφει στον Λεβιάθαν. Ο Skinner μας έχει δείξει πως υπήρχαν δύο επόψεις της πολιτειακής ελευθερίας κατά την εποχή του Hobbes. Τώρα, πρέπει να δούμε, γιατί καμία από τις δύο δεν ήταν ικανή, εξ αρχής, να υπερισχύσει έναντι της άλλης. Πρέπει να δούμε, με άλλα λόγια, αν ο ορθολογισμός του Hobbes υπάρχει ή αν συγκροτείται μέσα από τα γραπτά του Άγγλου φιλοσόφου.

Αρχικά, επιχειρούμε να αναδείξουμε τη σημασία του ορισμού της ανθρώπινης βούλησης που συναντούμε στο *De Corpore* του Hobbes. Ο ορισμός αυτός λανθάνει, συχνά, της προσοχής των μελετητών του Hobbes, ενδεχομένως επειδή βρίσκεται σε ένα κεφάλαιο του *De Corpore*, που φαίνεται να μην υπόσχεται πολλά: στο κεφάλαιο που αφορά στις κινήσεις των ζώων.

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, ο Hobbes επικαλείται τις έρευνες του φυσιολόγου William Harvey, προκειμένου να μας επιστήσει την προσοχή στον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσονται τα ζώα. Μας διαβεβαιώνει, αρχικά, ότι ζωτική κίνηση είναι η κίνηση του αίματος που κυκλοφορεί συνεχώς στις φλέβες και τις αρτηρίες των ζώων. Η ζωτική αυτή κίνηση, που συνταυτίζεται, σε αυτό το σημείο, με την κυκλοφορία του αίματος, προστατεύεται από τα όργανα των ζώων που προσπαθούν να τη διαφυλάξουν όσο το δυνατόν περισσότερο- γεγονός που μπορούμε να το δούμε ήδη από τα πρώτα στάδια της ζωής, σύμφωνα με τον Hobbes, ακόμα και στα έμβρυα των ζώων.

Με δεδομένο ότι ο Hobbes παραπέμπει, στην αφιέρωση του «*De Corpore*», τόσο στις έρευνες του Harvey σχετικά με την κίνηση της καρδιάς, όσο και σε αυτές που αφορούν στη γέννηση των ζώων, θεωρώ ότι έχει κατά νου, σε αυτό το σημείο, τη μελέτη «*Exercitationes de generatione animalium*»⁶. Στη μελέτη αυτή, ο Harvey καταπιάνεται, πράγματι, με τα έμβρυα ορισμένων θηλαστικών και, αντικρούοντας τις παραδοσιακές μελέτες που θεωρούσαν ότι η καρδιά, το συκώτι και ο εγκέφαλος δημιουργούνται πριν από το αίμα, προβαίνει στη διαπίστωση ότι η ζωτική κίνηση

⁶ Σε αυτό το σημείο, θα παραπέμψω τόσο στην μετάφραση που χρησιμοποίησα, όσο και στο λατινικό πρωτότυπο, φοβούμενος ότι η αξία της μετάφρασης αυτή ενδέχεται να είναι αμφίβολη σε κάποια σημεία. Βλ Harvey William “*The Works of William Harvey*”, μτφ Robert Willis, Sydenham Society, Λονδίνο (1847). Για το λατινικό πρωτότυπο της μελέτης «*Exercitationes de generatione animalium*» μπορεί να ανατρέξει κανείς στην ηλεκτρονική διεύθυνση https://books.google.gr/books?id=BbbOiYQ-tAoC&pg=PA389&hl=el&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false

αρχίζει με την κυκλοφορία του αίματος που υπάρχει πριν από κάθε όργανο⁷. Ισχυρίζεται, επίσης, ότι κάθε ζωτική κίνηση ξεκινά με τον σφυγμό που υπάρχει εξαιτίας της κυκλοφορίας του αίματος και σταματά μαζί με την κυκλοφορία αυτή, όταν επέρχεται ο θάνατος.⁸

Έχοντας παραπέμψει, λοιπόν, στις έρευνες του Harvey σχετικά με την κυκλοφορία του αίματος, ο Hobbes ισχυρίζεται πως, το συμπέρασμα που εξάγουμε είναι ότι τα ζώα επιθυμούν να διατηρήσουν τη ζωτική τους κίνηση. Επιθυμούν να αποφεύγουν ο, τι τα δυσαρεστεί και να διεκδικούν ο, τι τα ευχαριστεί. Ορίζει ως *όρεξη* (appetite) την επιθυμία των ζώων να διεκδικήσουν ο, τι τα ευχαριστεί και *αποφυγή* (aversion) την κίνηση που τα ωθεί στην απομάκρυνση από ο, τι τα δυσαρεστεί. Ελεύθερη σκέψη είναι, κατά τον Hobbes, η σκέψη εκείνη που καθοδηγείται ανάλογα με την όρεξη και την ευχαρίστηση του δρώντος. Θα ακολουθήσει ο ορισμός της βούλησης, σύμφωνα με τον οποίο το ζώο υπόκειται σε μία διαδικασία που (όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε) ο Hobbes ονομάζει *καταχρηστικά* deliberation, όταν έρχεται αντιμέτωπο με την δυναμική του φόβου. Η σκέψη που ακολουθεί, ονομάζεται *βούληση* (will), καθώς το ζώο παραιτείται, περιορίζοντας τον εαυτό του, από την ελευθερία που είχε προηγουμένως να πράττει κατά τις ορέξεις του. Έχοντας παραθέσει τον ορισμό της βούλησης που τον ικανοποιεί, ο Hobbes θα συγκροτήσει, κατά τρόπο μεταφορικό, την ανθρώπινη βούληση:

So that the same thing is called both will and appetite, but the consideration of them, namely, before and after deliberation, is divers. Nor is that which is done within a man whilst he willeth any thing, different from that which is done in other living creatures.... Neither is the freedom of willing or not willing, greater in man, than in any other creatures.⁹

Σε αυτό το σημείο, υποστηρίζουμε ότι έχουμε να κάνουμε με μία κατάχρηση, εφόσον ο Hobbes αποδίδει έναν όρο που παραδοσιακά συνδέεται με την έντονη σκέψη (deliberation) σε μία διαδικασία που πρωτίτερα δεν μπορούσε (ούτε και είχε χρειαστεί) να ονομαστεί. Η διαδικασία που συνδέει ο Hobbes με τον όρο «deliberation» δεν είχε, δηλαδή, κανένα απολύτως όνομα πριν της αποδοθεί αυτή η ταυτότητα αναφοράς από τον Άγγλο φιλόσοφο. Ο οποίος παίζει, σε αυτό το σημείο, με την ετυμολογική ρίζα της λέξης liberty.

⁷ Βλ Harvey William "The Works of William Harvey", ό.π., σελ. 374.

⁸ Ό.π., σελ. 375.

⁹ Hobbes Thomas: "De Corpore", στο The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury, τόμος I, επιμέλεια και έκδοση: Sir William Molesworth, σελ. 407. Ορισμένα αποσπάσματα (συγκεκριμένα, εκείνα που αφορούν τον ορισμό της πολιτικής βούλησης) δεν έχουν μεταφραστεί σκοπίμως από τα αγγλικά. Ισχυρίζομαι ότι η λέξη deliberation που σχετίζεται με τον εν λόγω ορισμό αποτελεί κατάχρηση και επομένως δεν μεταφράζω τη συγκεκριμένη λέξη προκειμένου να επισημανθεί ότι χρειάζεται να δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στη χρήση της συγκεκριμένης λέξης.

Υπό τον όρο *deliberation* γίνεται, λοιπόν, αναφορά σε εκείνη την καθολική, ορθολογική αποτίμηση των επιλογών μας, όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με μία απειλή. Η καθολικότητα αυτή θα επιτρέψει την αναλογία φυσικού και πολιτικού χώρου στο έργο του Hobbes- καθώς και όλες τις μεταγενέστερες επικλήσεις της πολιτικής πληρότητας από τους θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου. Θα επιτρέψει επίσης, όπως διαβάζουμε στο προηγούμενο απόσπασμα, την κατασκευή της αυτοκαθοριζόμενης βούλησης (*will*) που δεν έπαψαν ποτέ να επικαλούνται οι θεωρητική επίγονοι του Hobbes. Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, αν η βούληση αυτή αποτελεί, πράγματι, μία ταυτότητα αναφοράς που αποκτά το νόημα της μέσα από αυτήν την ενδεχομενική συνάρθρωση Λόγου, τότε πρέπει να εγκαταλείψουμε το όραμα μίας συναινετικής και απολιτικής κοινωνίας.

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι η κατάχρηση ειδικότερα και η μεταφορά γενικότερα δεν μπορεί να κατασκευάσει κάτι, γιατί είναι απλώς ένα σχήμα λόγου, συνθήκη του οποίου αποτελεί η κυριολεξία. Αυτή είναι, τουλάχιστον, η ρεαλιστική έποψη της μεταφοράς που εκφράστηκε στη σύγχρονη φιλοσοφία από τον Frege και τον πρώιμο Wittgenstein. Υπάρχει, ωστόσο, και μία δεύτερη θεώρηση της μεταφοράς, που την βλέπουμε να εκφράζεται, αρχικά, στο πλαίσιο της μετα-αναλυτικής φιλοσοφίας με τις έρευνες του ύστερου Wittgenstein και στο πλαίσιο της μετα-στρουκτουραλιστικής με αυτές του Jacques Derrida- η νομιναλιστική θεώρηση. Σύμφωνα με τη δεύτερη αυτή θεώρησή της, η μεταφορά αποτελεί συνθήκη της κυριολεξίας, εφόσον η γλώσσα είναι ήδη εγγενώς μεταφορική.

Στο ύστερο έργο του, ο Laclau καταπιάστηκε αρκετά με αυτό το ζήτημα, τονίζοντας τις συνεπαγωγές του για την πολιτική θεωρία. Επιχειρούσε να δείξει πως, με την ενδελεχή ιστορική έρευνα, είναι δυνατόν να ξεσκεπάσουμε τα μετωνυμικά θεμέλια μίας μεταφοράς που έχει συγκροτήσει την εντύπωση ότι βασίζεται σε μία φυσική ομοιότητα των πραγμάτων, σε μία κυριολεξία. Επιπλέον, προσπάθησε να τονίσει τις συνεπαγωγές που είχε η κατάχρηση, ένα ιδιαίτερο είδος μεταφοράς, για την πολιτική πραγματικότητα και για την εξέλιξη της μετα-στρουκτουραλιστικής θεωρίας. Στην παρούσα μελέτη, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τα μετωνυμικά θεμέλια των καταχρήσεων που χρησιμοποίησε ο Hobbes για να ορίσει την ανθρώπινη βούληση, προκειμένου να αποδείξουμε ότι ο ορισμός αυτός έχει συγκροτητική και όχι περιγραφική αξία για την πολιτική θεωρία. Με άλλα λόγια, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι η υποκειμενική ορθολογικότητα που επιτρέπει το όραμα της κοινοτικής πληρότητας που συνάδει με τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, δεν υφίσταται καθώς αποτελεί, πράγματι, απλώς μία ταυτότητα αναφοράς, που αποκτά την αξία της μέσα σε ενδεχομενικά πλαίσια λόγου.

Θα ανατρέξουμε, αρχικά, στο έργο του William Harvey, το οποίο επικαλείται ο Hobbes προτού ορίσει την ανθρώπινη βούληση. Έπειτα, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε, ακολουθώντας τις πρόσφατες έρευνες της Gianna Pomata, τη

σημειωτική περιπλοκότητα ενός όρου, η χρήση του οποίου υπήρξε καθοριστική για τις ανατομικές μελέτες του Harvey: του όρου «*historia*».

Η έρευνα της Romata είναι σημαντική, καθώς αναδεικνύει, αφενός, την ξαφνική πολυσημία που απέκτησε ο όρος κατά την ύστερη Αναγέννηση και, αφετέρου, τις αντικρουόμενες χρήσεις του από διάφορες σχολές σκέψης. Μία από τις χρήσεις αυτές συνδέεται άρρηκτα με τις έρευνες του Harvey, ο οποίος συνέδεσε την *historia* με την οργανωμένη παρατήρηση, από την οποία οφείλει να εκκινεί κάθε άνθρωπος προτού περάσει σε μία φιλοσοφική πραγματέυση του πράγματος που εξετάζει. Ενώ, κατά την Σχολαστική παράδοση, η *historia* δεν συμβάδιζε με τη φιλοσοφία, καθώς η πρώτη θεωρείτο υποδεέστερη της δεύτερης, επιφορτισμένη καθώς ήταν με μία περιγραφή του πράγματος και όχι με την αιτιώδη σύλληψή του, η χρήση που της επιφύλαξε ο Harvey (καθώς και ο δάσκαλος του Hieronymus Fabricius) διαφέρει ριζικά: σύμφωνα με την έποψή τους, η *historia* ενός πράγματος αποτελεί προπαρασκευαστικό στάδιο της φιλοσοφικής θεώρησής του.

Αυτή ακριβώς η ενδεχόμενη χρήση του όρου, η ενδεχόμενη συνάρθρωση του σημαίνοντος «*historia*» με τη φιλοσοφική μελέτη των πραγμάτων, είναι που κατέστησε δυνατή τη συγγραφή της μελέτης, δυνάμει της οποίας ο Hobbes συγκρότησε την ανθρώπινη βούληση. Αυτή είναι, τουλάχιστον, η υπόθεση εργασίας που υποστηρίζουμε στην παρούσα μελέτη.

Αν η καθολικότητα που επικαλείται ο Hobbes (η καθολικότητα του φόβου, δυνάμει της οποίας το υποκείμενο μπορεί να απολέσει την ελεύθερη σκέψη της φυσικής κατάστασης και να αποκτήσει την βούληση της πολιτικής κατάστασης) βασίζεται σε μία ενδεχομενική συνάρθρωση Λόγου, αυτό δεν μπορεί παρά να αναδείξει το γεγονός ότι δεν έχουμε να κάνουμε με μία καθολικότητα, αλλά με μία μερικότητα που παρουσιάζεται ως καθολικότητα. Ωστόσο, ακολουθώντας τις έρευνες του Laclau, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως μία ενδεχομενική συνάρθρωση Λόγου που καθιστά κλειστή μία δομή σήμανσης, διέπεται από απόλυτη αναγκαιότητα και σχετίζεται με μία απόφαση ηγεμονική.

Με άλλα λόγια, αν οι έρευνες του Harvey- και τα συνακόλουθα πολιτικά συμπεράσματα που εξήγαγε από αυτές ο Hobbes- βασίζονται σε έναν αποκλεισμό, στον αποκλεισμό των εναλλακτικών χρήσεων του όρου *historia*, ο αποκλεισμός αυτός έχει συγκροτητική αξία. Παγιώνοντας τη σχέση ενός σημαίνοντος (εν προκειμένω του σημαίνοντος *historia*) με ένα συγκεκριμένο σημαινόμενο (από τα πολλά διαφορετικά σημαινόμενα που θα μπορούσαμε να του προσδώσουμε), έχουμε αποκλείσει, αφενός, τις εναλλακτικές επιλογές και, αφετέρου, έχουμε συγκροτήσει ένα δομικό σημείο που, μέσα από τη διαφορά του με τα υπόλοιπα σημεία της δομής που εξετάζουμε, θα επικαθορίσει την ίδια τη δομή. Αν δεχτούμε ότι η δομή δεν έχει κάποια λογική ή οντολογική πρωτοκαθεδρία επί του συνδυασμού των δομικών στοιχείων της, τότε ο συνδυασμός αυτός, όσο

ενδεχόμενος κι αν είναι, δεν μπορεί παρά να έχει συγκροτητική σημασία για την ίδια τη δομή.

Ανακεφαλαιώνοντας:

A) υπάρχουν δύο θεωρήσεις της μεταφοράς, η ρεαλιστική και η νομιναλιστική. Η πρώτη υποστηρίζει ότι η κυριολεξία αποτελεί όρο ύπαρξης της μεταφοράς και ότι, για να δώσουμε το όνομα ενός πράγματος σε ένα άλλο, πρέπει να υπάρχει μία φυσική ομοιότητα μεταξύ των δύο. Οι νομιναλιστές, από την άλλη, θεωρούν τη μεταφορά ως προϋπόθεση της κυριολεξίας και πιστεύουν ότι τα πράγματα είναι όμοια, επειδή τους αποδίδουμε το ίδιο όνομα, ενώ παράλληλα τα συγκροτούμε.

B) Ακολουθώντας το παράδειγμα του Laclau, που τάσσεται σαφέστατα υπέρ της δεύτερης θεώρησης, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις μετωνυμικές σχέσεις που κατέστησαν δυνατή την κατάχρηση που χρησιμοποίησε ο Hobbes, προκειμένου να συγκροτήσει την ανθρώπινη βούληση που υποτίθεται ότι περιγράφει. Μόνον έτσι θα καταστούν εμφανείς οι ηγεμονικές αξιώσεις της περιγραφής αυτής.

Γ) Πιστεύουμε ότι οι μετωνυμικές ή συνταγματικές σχέσεις που επέτρεψαν αυτήν τη κατάχρηση μπορούν να καταστούν διαφανείς, μέσα από τις έρευνες της Gianna Pomata, που αναδεικνύει τον ενδεχόμενο χαρακτήρα της χρήσης του όρου *historia* από τον Harvey. Το δομικό σημείο της *historia* δύναται, υπό τους όρους αυτής της χρήσης, να αποκτήσει συνάφεια με τη φιλοσοφική πραγμάτευση ενός αντικειμένου. Η μερικότητα της παρατήρησης μπορεί να αποτελέσει, δηλαδή, προπαρασκευαστικό στάδιο για την εξαγωγή καθολικών συμπερασμάτων για το αντικείμενο αυτό. Βάσει αυτής της σχέσης συνάφειας που απέκτησε, κατά την ύστερη Αναγέννηση, το σημείο της *historia* με αυτό της φιλοσοφίας, συγκροτήθηκε η μελέτη «*Exercitationes de generatione animalium*» που επικαλείται ο Hobbes προτού περάσει στην κατάχρηση που μας ενδιαφέρει. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, η αναλογία πολιτικής και φυσικής κατάστασης που αποτόλμησε ο Hobbes (βασισμένος στην υπόθεση ότι υπάρχει μία καθολική ανάγκη βάσει της οποίας επιτρέπεται το πέρασμα από τη μία κατάσταση στην άλλη) δεν προϋποθέτει κάποιο κυριολεκτικό νόημα, κάποια φυσική ομοιότητα που διέπει όλους τους ανθρώπους. Ούτε τα ζώα έχουν τα χαρακτηριστικά που τους απέδιδαν οι Harvey και Hobbes, βασισμένοι στις μετωνυμικές σχέσεις που επέτρεψε η συγκυρία της εποχής, ούτε φυσικά μπορούν τα χαρακτηριστικά αυτά να περάσουν στον άνθρωπο μέσω του μεταφορικού φαινομένου.

I. Η εξέλιξη της Στρουκτουραλιστικής Σκέψης και η ανάδυση της Θεωρίας Λόγου των Mouffe-Laclau

Η ανάδειξη της Θεωρίας Λόγου των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe συνδέεται τόσο άρρηκτα με την εξέλιξη της δομιστικής θεωρίας, ώστε δεν θα μπορούσαμε να μην αναφερθούμε συνοπτικά στα βασικά στάδια της εξέλιξης αυτής. Αφετηρία της αποτέλεσε, αναμφίβολα, η συρραφή και δημοσίευση μίας σειράς παραδόσεων του γενάρχη της δομικής γλωσσολογίας, Ferdinand de Saussure, οι οποίες δόθηκαν στη Γενεύη μεταξύ 1906 και 1911.

Σύμφωνα με τον Saussure, η γλώσσα αποτελεί ένα τυπικό, μορφολογικό σύστημα, που το διέπει η αρχή της προτεραιότητας των διαφορών έναντι των ταυτοτήτων. Πράγμα που σημαίνει ότι στη γλώσσα δεν υπάρχουν θετικοί όροι, παρά μόνο διαφορές. Για παράδειγμα, η αξία του όρου «τρέλα» υφίσταται μόνο μέσα από τη διαφορά της με τον όρο «υγεία», «ισορροπία» κ.τ.λ. Αυτό συνεπάγεται ότι οι ταυτότητες των μεμονωμένων δομικών σημείων της γλώσσας, δηλαδή οι λέξεις, δεν έχουν κάποια λογική ή οντολογική προτεραιότητα επί των σχέσεων στις οποίες υπεισέρχονται. Αντιθέτως, η ταυτότητα κάθε δομικού σημείου συγκροτείται μέσα από τη διαφορά του με τα υπόλοιπα σημεία της δομής στην οποία ανήκει. Κατά τη διατύπωση του ίδιου του Saussure «μία διαφορά προϋποθέτει γενικά όρους θετικούς ανάμεσα στους οποίους εγκαθίσταται – αλλά στη γλώσσα υπάρχουν διαφορές χωρίς όρους θετικούς... Αυτό που υπάρχει ως ιδέα ή ως φωνητική ύλη μέσα σε ένα σημείο ενδιαφέρει λιγότερο απ' αυτό που υπάρχει γύρω του ή μέσα στα άλλα σημεία. Η απόδειξη γι' αυτό είναι ότι η αξία ενός όρου μπορεί να μεταβληθεί, χωρίς αυτό να οφείλεται στην έννοιά του ή στους ήχους του, παρά μόνο στο γεγονός ότι ένας άλλος γειτονικός όρος θα έχει υποστεί μία αλλαγή»¹⁰.

Σύμφωνα με τη διδασκαλία του Saussure, κάθε σημείο της γλώσσας αποτελείται από μία ακουστική εικόνα (το σημαίνον) και από μία έννοια (το σημαινόμενο). Η έννοια της διαφοράς εφαρμόζεται τόσο στον άξονα του σημαίνοντος, όσο και στον άξονα του σημαινόμενου, υπό τη σωσσυριανή προϋπόθεση να εξετάζουμε τους δύο αυτούς άξονες ξεχωριστά. Εφόσον τους εξετάσουμε παράλληλα, συγκροτείται η θετική υπόσταση του σημείου, πράγμα που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπάρχει μία αυστηρή ισομορφία που διέπει τους δύο άξονες.

¹⁰ Saussure Ferdinand: Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας, μετάφραση Φ. Αποστολόπουλος, Εκδόσεις Παπαζήση σ. 158.

Η αυστηρή ισομορφία ανάμεσα στους άξονες των σημαινόντων και των σημαινομένων δημιούργησε ορισμένες αντιφάσεις, που δεν πέρασαν απαρατήρητες από τους μελετητές της δομικής γλωσσολογίας. Και αυτό διότι, αν η γλώσσα αποτελεί μορφή και όχι υπόσταση και, αν οι σχέσεις μεταξύ σημαίνοντος και σημαινομένου δεν είναι τελικά χαλαρές, αλλά υπάρχει ένας αυστηρός ισομορφισμός ανάμεσα στους άξονες, τότε η δυαδικότητα του γλωσσικού σημείου δεν μπορεί να επιβιώσει. Επανερχόμαστε έτσι σε μία κλασική, ουσιοκρατική σύλληψη της γλώσσας, ως συστήματος κανόνων που αναπαριστούν απλώς την πραγματικότητα.

Αρχικά, η σχολή της Κοπεγχάγης, με προεξάρχοντα τον Louis Hjelmslev, απομακρύνθηκε από αυτόν τον αυστηρό ισομορφισμό. Ο Hjelmslev διαίρεσε το σημαίνον και το σημαινόμενο σε μέρη μικρότερα από το σημείο και κατέστησε σαφές ότι η λειτουργία των ίδιων στοιχείων της γλώσσας θα μπορούσε κάλλιστα να αλλάζει, ανάλογα με το εκάστοτε συγκείμενο¹¹. Στη συνέχεια, τόσο ο Γλωσσολογικός Κύκλος της Μόσχας, όσο και η Εταιρεία για την Μελέτη της Ποιητικής Γλώσσας (OPOJAZ) εγκαινίασαν μία νέα φορμαλιστική προοπτική, που αγνοούσε τις παραδοσιακές προσεγγίσεις των κειμένων, οι οποίες αναλώνονταν στην ανάδειξη των υποκειμενικών προθέσεων του συγγραφέα και των ιδεών που το κείμενο «ήθελε» να εκφράσει. Ιδιαίτερα τα μέλη της OPOJAZ προσπάθησαν να αποστασιοποιηθούν όσο το δυνατό περισσότερο από οποιαδήποτε έννοια υπόστασης εξωτερικής ως προς το κείμενο, που θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι επικαθορίζει το περιεχόμενό του, σε συνεργασία με φουτουριστές, όπως ο Khlebnikov και ο Mayakowski, που πειραματιζόνταν τον ίδιο καιρό με την αυτονομία των ήχων και των μορφών της γλώσσας¹².

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να σταθούμε ιδιαίτερα στις έρευνες του κεντρικότερου εκπροσώπου του Γλωσσολογικού Κύκλου της Μόσχας- του Roman Jakobson. Σύμφωνα με τις έρευνες του Jakobson, δεν υπάρχει ομιλία χωρίς την πραγμάτωση δύο λειτουργιών που γίνονται παράλληλα: της επιλογής ορισμένων δομικών σημείων της γλώσσας και του συνδυασμού αυτών των επιλεγμένων γλωσσικών μονάδων.

Με βάση αυτές τις δύο λειτουργίες, ο Jakobson διαιρεί την γλώσσα σε δύο άξονες, στον συνταγματικό (που διέπεται από σχέσεις γειννίας ή συνάφειας) και στον παραδειγματικό (που διέπεται από την αρχή της ομοιότητας)¹³. Στον συνταγματικό άξονα, οι σχέσεις μεταξύ των γλωσσικών σημείων χαρακτηρίζονται

¹¹ Hjelmslev Louis: Prolegomena to a theory of Language, translated by Francis Whitefield, University of Wisconsin Press (1969) σελ 37.

¹² Hutchings Stephen: The Russian Critique of Saussure, βρίσκεται στο "Cambridge Companion of Saussure", έκδ. Carol Sanders, Cambridge University Press (2002), σελ. 145.

¹³ Jakobson Roman: Six Lectures on Sound and Meaning, μτφ. John Mepham, MIT Press, Λονδίνο, 1978, σελ. 100-102.

από γραμμική διαδοχή και προϋποτίθεται η αμοιβαία τους παρουσία στον λόγο-ακολουθώντας τον Saussure, ο Jakobson γράφει ότι είναι σχέσεις in praesentia¹⁴. Αντίστοιχα, ο παραδειγματικός άξονας αφορά στις σχέσεις των γλωσσικών στοιχείων που, όντας όμοια μεταξύ τους, δεν μπορούν να συνδεθούν στην ίδια πρόταση, αλλά μπορούν να υποκαταστήσουν το ένα το άλλο (σχέσεις in absentia)¹⁵.

Ο Jakobson καταλήγει, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι δεν υφίσταται εκφορά λόγου χωρίς αυτά τα δύο είδη γλωσσικών διεργασιών, χωρίς επιλογή και συνδυασμό και αντιλαμβάνεται ότι στην περίπτωση της επιλογής, ενδείκνυται να μιλάμε για μεταφορικές διεργασίες, ενώ στην περίπτωση του συνδυασμού για μετωνυμικές¹⁶.

Η αξία των ερευνών του Jakobson είναι σημαντική, όπως θα δούμε, εξετάζοντας την κατεύθυνση που της έδωσε ο Jacques Lacan. Ωστόσο, οφείλουμε πρώτα να σταθούμε στις έρευνες των Ronald Barthes και Louis Althusser, δίχως τις οποίες δεν μπορεί να αναδειχθεί η αξία που έχει η μελέτη τού μεταφορικού φαινομένου για τη στρουκτουραλιστική θεωρία.

II. Δομική αιτιότητα

Οι μελέτες της σχολής της Κοπεγχάγης και των Ρώσων φορμαλιστών προήγαγαν την αυτονομία των μηχανισμών που σχετίζονται με τον συνδυασμό και την αντικατάσταση των δομικών στοιχείων και άνοιξαν τον δρόμο για τη θεωρία του λόγου. Αφομοιώθηκαν, αρχικά, από διανοητές της επονομαζόμενης Γαλλικής Σχολής, όπως ο Ronald Barthes, οι οποίοι αντελήφθησαν ταχύτητα τις συνεπαγωγές τους. Ο Barthes πρώτος κατέδειξε ότι κάθε σύστημα σήμανσης – λ.χ. η μόδα, οι αποικιοκρατικοί συμβολισμοί κ.τ.λ. - μπορούσε να εκφραστεί υπό τους όρους αυτού του συστήματος¹⁷. Επιπλέον, με το ύστερο έργο του Barthes, εγκαινιάζεται – τουλάχιστον κατά τη δική μας ανάγνωση - η αμφισβήτηση της κλειστής ολότητας του συστήματος εντός του οποίου προσδιορίζονται οι σχέσεις και, επομένως, οι ταυτότητες των δομικών σημείων¹⁸. Είναι προφανές ότι η κατηγορία της κλειστότητας είναι απαραίτητη για τη μελέτη ενός δομικού συστήματος σήμανσης, που θεωρεί τις σχέσεις μεταξύ των δομικών του σημείων ως προϋποθέσεις της ταυτότητάς τους.

¹⁴ Ο.π., σελ. 102.

¹⁵ Ο.π.

¹⁶ Ο.π., σελ. 58-79.

¹⁷ Barthes Ronald: Elements of Semiology, Hill & Wong, Νέα Υόρκη (1968), Barthes Ronald: The Fashion System, Hill & Wong, Νέα Υόρκη (1983).

¹⁸ Barthes Ronald: Mythologies, Hill & Wong, Νέα Υόρκη, σελ. 109-115.

Για παράδειγμα, η ταυτότητα του αλόγου στο σκάκι προσδιορίζεται σε σχέση με τις κινήσεις που επιτελούν τα υπόλοιπα πιόνια, σύμφωνα με ένα παράδειγμα του Saussure¹⁹. Μπορούμε να παίξουμε κάλλιστα σκάκι, αντικαθιστώντας τα άλογα με βελόνες ή ζάρια, αρκεί να διατηρήσουμε κλειστές τις σχέσεις του συστήματος του σκακιού οι οποίες προσδιορίζουν την ταυτότητα κάθε πιονιού. Οι σχέσεις αυτές δεν μπορούν να αλλάξουν, αν πρόκειται να παίξουμε σκάκι, με δεδομένο ότι έχουν την πρωτοκαθεδρία επί των θετικών ταυτοτήτων που προσδιορίζουν. Η ιδέα αυτής της κλειστότητας δεν είχε αμφισβητηθεί ούτε από τη σχολή της Κοπεγχάγης, ούτε από τον ρώσικο φορμαλισμό, που θεώρησαν το κλείσιμο αυτό απαραίτητη προϋπόθεση επιβίωσης της σημειολογίας.

Σε αυτήν τη θεώρηση του δομικού συστήματος παρατηρούμε το πρόβλημα που δημιουργεί η χαλάρωση των σχέσεων μεταξύ σημαινόντων και σημαινομένων. Χωρίς παγιωμένες σχέσεις, δεν υφίσταται θετική ταυτότητα των δομικών σημείων. Άραγε αυτό συνεπάγεται ότι κάθε φορά που αμφισβητείται μία συγκεκριμένη σχέση σημαίνοντος-σημαινομένου μεταβάλλεται ή καταστρέφεται η ολότητα του συστήματος; Αν κάτι τέτοιο ίσχυε, θα επιβεβαιωνόταν η λογική πρωτοκαθεδρία των επιμέρους ταυτοτήτων έναντι του συστήματος και θα οφείλαμε να εγκαταλείψουμε τη μελέτη του Saussure. Εναλλακτικά, θα έπρεπε, ίσως, να αναρωτηθούμε, αν οι επιμέρους σχέσεις υπάγονται αυστηρά σε μία ολότητα που έχει την υπερβατική πρωτοκαθεδρία έναντι αυτών, επιστρέφοντας σε μία μεταφυσική θεώρηση του κόσμου.

Μία βαρυσήμαντη επεξεργασία αυτού του προβλήματος αποτόλμησε ο Louis Althusser, στο «Διαβάζοντας το Κεφάλαιο». Επιχειρώντας να επεξεργαστεί το συγκεκριμένο μεθοδολογικό ζήτημα και παράλληλα να αναδείξει μία νέα ανάγνωση του έργου του Μαρξ που δεν θα διολίσθαινε ούτε στον βολονταρισμό, ούτε στον χυδαίο οικονομισμό, ο Althusser προσπάθησε να απεγκλωβίσει το Κεφάλαιο από τις εγγελιανές του καταγωγές. Αντιπαρέβαλε, ως εκ τούτου, μία σπινοζική ανάγνωση του Κεφαλαίου απέναντι στα δύο συστήματα σκέψης που διέθετε κατά την εποχή του ο Marx, προκειμένου να στοχαστεί αποτελεσματικά τη σχέση τού όλου με τα στοιχεία του²⁰.

Επρόκειτο, αφενός, για το καρτεσιανής καταγωγής μηχανιστικό σύστημα της μεταβατικής ή αναλυτικής αιτιότητας, κατά το οποίο αναδεικνύεται η λογική και οντολογική πρωτοκαθεδρία των στοιχείων επί των σχέσεων του όλου εντός του οποίου υπεισέρχονται και, αφετέρου, για το Λαϊβνίτειας και Εγγελιανής προέλευσης σύστημα της εκφραστικής αποτελεσματικότητας, σύμφωνα με το οποίο τα στοιχεία αποτελούν φαινομενικές εκφράσεις της οντολογικά υπερβατικής, εσωτερικής αρχής

¹⁹ Saussure Ferdinand: Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας, ό.π., σελ.

²⁰ Althusser Louis- Balibar Etienne: Reading Capital, Verso (2009), σελ. 206-207.

του όλου²¹. Στην πρώτη περίπτωση, το όλον ανάγεται, υπό τους ακριβείς όρους που μπορεί να παράσχει ένα νοητό πλαίσιο αφηρημένης αναγκαιότητας, στα επιμέρους στοιχεία εκ των οποίων αποτελείται και, κατά τη διατύπωση του Γιώργου Φουρτούνη «στο πλαίσιο ενός τέτοιου τύπου αιτιότητας είναι προφανές ότι το όλο ανάγεται στα στοιχεία του και καθορίζεται από τις ιδιότητες τους. Πρόκειται, προφανώς, για μία ατομικιστική αντίληψη, η οποία δεν θα μπορούσε να επιληφθεί του ολισμού που ενέχεται στην αποτελεσματικότητα μίας δομής επί των στοιχείων της»²².

Στη δεύτερη περίπτωση έχουμε ένα σύστημα που επιλαμβάνεται της αποτελεσματικότητας του όλου επί των στοιχείων του, υπό την προϋπόθεση μίας συγκεκριμένης θεωρητικής αποδοχής των στοιχείων, ως φαινομένων πλήρως διεπόμενων από μία οντολογικά υπερβατική προς το πραγματικό, εσωτερική αρχή. Η αρχή αυτή, σε αντίθεση με το μεταβατικό αίτιο του μηχανιστικού μοντέλου σκέψης, που παρουσιάζεται πάντοτε κατά τρόπο λογικό πριν από το αιτιατό του, είναι κατ' ουσία εξωτερική και πανταχού παρούσα, με αναλυτική συνέπεια το όλο να μην μπορεί να τεθεί ως δομημένο²³.

Απέναντι σε αυτά τα δύο συστήματα σκέψης ο Althusser θα αντιτάξει ένα τρίτο, το σπινοζικό σύστημα της εμμενούς ή δομικής αιτιότητας. Σύμφωνα με το σύστημα αυτό «η δομή ενέχεται στα αποτελέσματά της», όντας ο ειδικά διαμορφωμένος συνδυασμός τους. Πράγμα που σημαίνει ότι, δίχως αυτά, η δομή δεν μπορεί να αποκτήσει ούτε την οντολογική υπόσταση μίας ουσίας στην οποία θα αναγόταν κάθε στοιχείο ως επιφαινόμενο της, ούτε την υπόσταση ενός μεταβατικού αιτίου που συνδέει διακριτές και προϋπάρχουσες οντότητες εντός ενός πλαισίου λογικής ή αφηρημένης αναγκαιότητας.

Επομένως η ολότητα της δομής προσδιορίζεται, υπό το πρίσμα της εμμενούς αιτιότητας, μέσα από τον εκάστοτε συνδυασμό των επιμέρους στοιχείων της. Ούτε η δομή επικαθορίζει, σε τελική ανάλυση, την ταυτότητα των επιμέρους στοιχείων της, ούτε τα στοιχεία την ταυτότητα της δομής- ο επικαθορισμός εδώ είναι αμοιβαίος²⁴.

Πώς εξηγείται η μετάβαση από ένα δομικό σύστημα σήμανσης σε ένα άλλο, με σπινοζιστικούς όρους; Σε αυτό το σημείο θα δώσουμε ένα παράδειγμα, ακολουθώντας τον Γιώργο Φουρτούνη, ενθυμούμενοι τη διάκριση που πραγματοποιεί ο Saussure ανάμεσα στην ομιλία και τη γλώσσα. Η ομιλία, κατά Saussure, αφορά στη χρήση της γλώσσας και, επομένως, στον επιλεκτικό συνδυασμό των δομικών στοιχείων της από το εκάστοτε υποκείμενο. Η γλώσσα,

²¹ Ο.π., σελ. 206.

²² Φουρτούνης Γεώργιος: ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ 17, (2009), σελ. 214.

²³ Reading Capital, ό.π., σελ. 207.

²⁴ Reading Capital, ό.π., σελ. 207-208.

από την άλλη, αφορά στις συνταγματικές σχέσεις της γλώσσας που (υποτίθεται ότι) έχουν διαμορφωθεί πριν από την εκάστοτε χρήση τους. Ακολουθώντας την προβληματική του Althusser, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι «η ιστορικότητα της ομιλίας συνιστά και ιστορικότητα της γλώσσας», με δεδομένο ότι η δομή (δηλ. οι συνταγματικές σχέσεις) ενέχεται στον εκάστοτε συνδυασμό των δομικών της στοιχείων και δεν προϋπάρχει έναντι αυτών.

Διαβάζοντας τον ύστερο Althusser, ο Γιώργος Φουρτούνης εφιστά την προσοχή στο γεγονός ότι, το εκάστοτε σύστημα σήμανσης μπορεί να μεταβληθεί, ερχόμενο σε επαφή με ορισμένα στοιχεία που βρίσκονται έξω από αυτό²⁵. Χρησιμοποιώντας τη μεταφορική ορολογία του Althusser, ο Φουρτούνης επισημαίνει ότι αυτή η συνάντηση της δομής με κάτι που έρχεται έξωθεν είναι μία συνάντηση αστάθμητη και, συνακόλουθα, ότι η δομή προσπαθεί να τη «θέσει υπό έλεγχο».

Η άποψη αυτή φέρνει τον Althusser αρκετά κοντά με την προβληματική που αναπτύσσουν οι Laclau και Mouffe, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Η δομή, οι κανόνες δηλαδή που μας επιτρέπουν να συλλάβουμε την πραγματικότητα και να εκφραστούμε επί της πραγματικότητας, θα προσπαθήσει να διαχειριστεί την επαφή της με κάτι που δεν μπορεί να αναπαραστήσει. Αν έρθω σε επαφή με κάτι που δεν μπορώ να εκφράσω με λόγια (με μία μαύρη τρύπα, για να χρησιμοποιήσουμε ένα προγενέστερο παράδειγμα), αυτόματα θα επιχειρήσω να το εισαγάγω στη γλώσσα μου, στο δομικό σύστημα σήμανσης που χρησιμοποιώ. Γεγονός που θα μεταβάλει οπωσδήποτε και τη χρήση της ίδιας της γλώσσας (η χρήση του όρου μαύρη τρύπα δεν προϋπήρχε της συνάντησής μας με το συγκεκριμένο φαινόμενο) και επομένως, σύμφωνα με τη σπινοζιστική προβληματική, την ίδια τη γλώσσα.

Θα μπορούσαμε να κλείσουμε το ζήτημα, επισημαίνοντας ότι η εννοιολογική σύλληψη της «συνάντησης» αυτής γίνεται αναδρομικά, μέσω της ίδιας της δομής που έχει διαμορφωθεί από αυτήν τη συνάντηση. Ο Φουρτούνης, ωστόσο, μας προειδοποιεί σχετικά με τους κινδύνους που ενέχει κάθε θεώρηση της δομής που θα της απέδιδε πρωτοκαθεδρία επί της στιγμιαίας συνάντησής της με το στοιχείο που έρχεται έξωθεν και την διαμορφώνει²⁶. Κατά την διατύπωσή του «η δομή δεν υπόκειται στο αστάθμητο και στην συνάντηση μόνον κατά τη στιγμή της συγκρότησής της, για να αναλάβει τα πρωτεία στη συνέχεια- μάλλον, η δομική ιστορία μίας συγκροτημένης οντότητας είναι η ίδια αστάθμητη όσον αφορά τις τροπές και την διάρκεια της»²⁷.

²⁵ Φουρτούνης Γιώργος “Ο ύστερος υλισμός του Althusser και η επιστημολογική τομή”, *Θέσεις, Τριμηνιαία επιθεώρηση*, σελ. 2/11.

²⁶ Ο.π., σελ. 3/11.

²⁷ Ο.π.

Αυτό συνεπάγεται ότι η συνάντηση δεν συμβαίνει άπαξ και δια παντός, αλλά εξακολουθεί να (ανα)παράγεται διαρκώς: «η αναπαραγωγή μίας δομημένης οντότητας είναι αυτό ακριβώς που λέει η λέξη- η διαρκής εκ νέου παραγωγή της»²⁸.

Δύο ερωτήματα εγείρονται σε αυτό το σημείο: Α) μπορούμε να συλλάβουμε εννοιολογικά τον τρόπο με τον οποίο αλλάζει η ομιλία και παράλληλα η γλώσσα, με δεδομένο ότι η κατανόηση αυτής της αλλαγής προϋποθέτει το δομικό σύστημα σήμανσης που εμείς χρησιμοποιούμε; Β) αν αρκεί να μεταβληθεί η ομιλία για να αλλάξει η γλώσσα, τότε, γιατί τα όρια του εκάστοτε δομικού συστήματος σήμανσης που χρησιμοποιούμε τείνουν να παραμένουν –σχετικά- σταθερά; Με άλλα λόγια, μήπως υπάρχει κάποια ανάγκη που οδηγεί στην ανα- παραγωγή της εκάστοτε δομημένης οντότητας;

Ας πάρουμε ένα παράδειγμα από το έργο του Foucault, τον οποίο αρκετοί στοχαστές επιχειρούν στις μέρες μας να διαβάσουν υπό το πρίσμα της εμμενούς αιτιότητας²⁹. Ο Foucault, στη διδακτορική του διατριβή, κατέληγε στο συμπέρασμα, πως η έννοια της τρέλας μεταβλήθηκε ανά τους αιώνες, γεγονός που δεν μπορούσε να εξηγηθεί ορθολογικά, εφόσον η ίδια η έννοια της νεωτερικής ορθολογικότητας διαμορφώθηκε παράλληλα με τη σύγχρονη θεώρηση της τρέλας³⁰.

Ακολουθώντας την προβληματική του Foucault, ας πάρουμε ως δεδομένο ότι το Αναγεννησιακό πεδίο του Λόγου συνιστά ένα κλειστό σύστημα σημασιοδότησης, εντός του οποίου ο όρος τρέλα συνδεόταν με το ένθεο, το προφητικό, το σατιρικό κ.τ.λ. Οι συνταγματικές σχέσεις των γλωσσικών σημείων της εποχής δεν μας επέτρεπαν, δηλαδή, να αντιληφθούμε την τρέλα ως ψυχική ασθένεια.

Αλλιώς είχαν τα πράγματα στην κλασική και στη σύγχρονη εποχή, όπου οι συνταγματικές σχέσεις των σημείων είχαν πια αλλάξει και η τρέλα θεωρείτο κάτι το επίφοβο.

Πώς όμως περνάμε από τη συνάρθρωση Λόγου που κυριαρχούσε, για παράδειγμα, στο Αναγεννησιακό ιστορικό πλαίσιο, στη σύγχρονη συνάρθρωση; Πώς μεταβήκαμε από τη θεώρηση του τρελού, ως μίας ένθεης, σατιρικής ή βλάσφημης παρουσίας, στον ορισμό του ως ψυχικά ασθενούς; Σε αυτό το σημείο αρχίζουν, ίσως, τα προβλήματα για όσους επικαλούνται τον Spinoza, προκειμένου να διαβάσουν τον Foucault. Όπως εύστοχα έχει επισημάνει ο Macherrey, έχουμε δει

²⁸ Ο.π., σελ. 4/11.

²⁹ Βλ. Macherrey Pierre: Η δύναμη των κανόνων, μτφ-Τάσος Μπέτζελος, ΠΛΕΘΡΟΝ, Αθήνα (2010), Balibar Etienne: Ο φόβος των μαζών, μτφ Μπέτζελος, ΠΛΕΘΡΟΝ, Αθήνα, 1997, Montag Warren: The Soul as the Prison of the Body-Althusser and Foucault, Yale French Studies, Vol. 88.

³⁰ Βλ. Foucault Michel: Madness and Civilization, Routledge, μτφ Nicholas Fosskett, Νέα Υόρκη (2001).

πως μπορεί ο Spinoza να μας βοηθήσει να διαβάσουμε τον Foucault, όμως πρέπει να βρούμε και έναν τρόπο να διαβάσουμε τον Spinoza μέσα από τον Foucault³¹.

Με διαφορετικούς όρους, θα ήθελα να αναδιατυπώσω αυτήν την προβληματική ως εξής: έχουμε δει πως η εμμένεια μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο λειτουργίας του συνταγματικού άξονα της γλώσσας. *Τώρα πρέπει να εξηγήσουμε πώς γίνεται η μετάβαση από έναν συγκεκριμένο τύπο συνταγματικών σχέσεων που κυριαρχούσαν σε ορισμένα ιστορικά πλαίσια, καθορίζοντας τον τρόπο με τον οποίο συνδυάζονταν τα δομικά σημεία της γλώσσας, σε έναν μεταγενέστερο συνταγματικό άξονα, χωρίς παράλληλα να επικαλούμαστε μία εξω-γλωσσική πραγματικότητα στην οποία θα αναγόταν, σε τελική ανάλυση, αυτή η μετάβαση*³².

Σύμφωνα με τη σπινοζιστική προβληματική που έχουμε εξετάσει πρέπει να συμπεράνουμε α) ότι με τη διαφορετική χρήση του όρου από τα ομιλούντα υποκείμενα μεταβλήθηκαν και οι συνταγματικές σχέσεις του κλειστού δομικού συστήματος της Αναγέννησης και β) ότι αυτή η μεταβολή επήλθε εξαιτίας της συνάντησης του εν λόγω δομικού συστήματος με κάτι «έξωθεν». Ακολουθώντας, συνεχίζουμε να αντιλαμβανόμαστε την τρέλα ως ψυχική ασθένεια, (ανα)παράγοντας τη συνάντηση της παρούσας δομής με το συγκεκριμένο έξωθεν. Αυτό που μένει να εξετάσουμε, λοιπόν, είναι γιατί εξακολουθούμε να αναπαράγουμε την τρέχουσα χρήση του όρου- τι είναι αυτό που μας δημιουργεί την ανάγκη γι' αυτήν την επανάληψη.

Το ερώτημα αυτό θα μας εισαγάγει στην προβληματική που σχετίζεται με την κατάχρηση, με δεδομένα ότι: Α) κατάχρηση αποκαλούμε, όπως είδαμε ήδη, την ονοματοθεσία εκείνου που δεν έχει ακόμα όνομα. Πρόκειται για το ίδιο έξωθεν που έρχεται να «συναντήσει» και να μεταβάλει το δομικό σύστημα που διαμορφώνει την αντίληψή μας για τον κόσμο. Β) οι ψυχαναλυτικές μελέτες του Jacques Lacan, στις οποίες θα περάσουμε ευθύς αμέσως, μας βοηθούν να καταλάβουμε ότι υπάρχει μία ανάγκη για επανάληψη, που διαμορφώνεται μέσω των καταχρήσεων.

III. Η αξία της μεταφοράς στη σκέψη του Lacan

³¹ Βλ. Macherey Pierre: Η δύναμη των κανόνων, ό.π., σελ. 112.

³² Στην παρούσα μελέτη υποστηρίζουμε, μεταξύ άλλων, ότι δυνάμει της ενδελεχούς μελέτης του μεταφορικού φαινομένου μπορούμε να στοχαστούμε καλύτερα επί του ζητήματος της εμμένειας και του τρόπου δια του οποίου διαρρηγνύεται ο αμοιβαίος επικαθορισμός της δομής και των επιμέρους στοιχείων της. Προφανώς, αυτό θα μπορούσε να αποτελέσει στόχο μίας ξεχωριστής εργασίας. Αυτό που προσπαθούμε να κάνουμε εδώ είναι να δημιουργήσουμε ένα θεωρητικό πλαίσιο αναφοράς.

Η διάκριση των γλωσσικών μηχανισμών της μεταφοράς και της μετωνυμίας επηρέασε σημαντικά το έργο του Jacques Lacan. Ίσως η πιο σημαντική επίπτωσή της, ήταν ότι τον βοήθησε να επεξεργαστεί εκ νέου τη σχέση σημαίνοντος και σημαινομένου, εισάγοντας μία τροποποίηση, η οποία διαρρηγνύει την αυστηρή

$$\frac{S}{s}$$

ισομορφία μεταξύ τους και αποδίδεται σχηματικά με τον αλγόριθμο, όπου το κεφαλαίο S συμβολίζει το σημαίνον, ενώ το πεζό s συμβολίζει το σημαινόμενο. Η μπάρα που τα χωρίζει διαρρηγνύει τον σωσσυριανό ισομορφισμό, που στηρίζει την παγιωμένη σχέση σημαίνοντος και σημαινομένου, καθιστώντας την αναπαραστατική λειτουργία του σημαίνοντος απλή αυταπάτη, ενώ παράλληλα αποδίδει στο σημαίνον απόλυτη πρωτοκαθεδρία επί του σημαινομένου. Επ' αυτού, θα γράψει ο Lacan στο σεμινάριό του για τις Ψυχώσεις ότι «Ως ένα βαθμό όλοι οι γλωσσολόγοι έχουν πέσει θύματα αυτής της αυταπάτης... η αφελής ιδέα θα ήθελε να υπάρχει αλληλοεπικάλυψη, κάτι σαν ξεπατίκωμα της τάξης των πραγμάτων από την τάξη των λέξεων. Κάποιοι νομίζουν ότι έχουν κάνει μεγάλο βήμα λέγοντας ότι το σημαινόμενο δεν αγγίζει ποτέ τον σκοπό του παρά μέσω ενός άλλου σημαινομένου, παραπέμποντας σε μία άλλη σημασία. Αυτό δεν είναι παρά το πρώτο βήμα, και δεν βλέπουν ότι πρέπει να κάνουν κι ένα δεύτερο. Πρέπει να αντιληφθούν ότι χωρίς τη δομή του σημαίνοντος, καμία μεταβίβαση σημαινομένου δεν θα ήταν δυνατή»³³.

Ενδεικτική, εν προκειμένω, είναι η λειτουργία του Ονόματος-του-Πατρός, στο έργο του Lacan. Το όνομα αυτό αποτελεί ένα σημαίνον που επιβάλλει την απαγόρευση της αιμομιξίας, εισάγοντας την ιδέα μιας τάξης που διαφέρει ριζικά από τη φυσική τάξη, μίας τάξης που σηματοδοτεί και θεσπίζει την ανθρώπινη κοινωνία. Υπ' αυτήν την έννοια, το εν λόγω σημαίνον λειτουργεί ως φορέας ενός πανάρχαιου Νόμου και ενέχει μία διττή προοπτική, εφόσον καταστέλλει την επιθυμία του υποκειμένου, απαγορεύοντας κάθε αιμομικτική πρακτική, ενώ παράλληλα του επιτρέπει να συγκροτηθεί ως υποκείμενο στην ανθρώπινη κοινωνία, δηλαδή σε μία συγκεκριμένη κοινότητα νοήματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Lacan ανακατασκευάζει τη φροϋδική έποψη της εμπειρίας του οιδιπόδειου συμπλέγματος, σύμφωνα με τους όρους τις δομικής γλωσσολογίας. Κατά τη διατύπωσή του:

«Το οιδιπόδειο σύμπλεγμα σημαίνει ότι η φαντασιακή σχέση, συγκρουσιακή και αιμομικτική η ίδια, προορίζεται για σύγκρουση και καταστροφή. Για να μπορέσει το ανθρώπινο ον να εγκαταστήσει την πιο φυσική σχέση, εκείνη του αρσενικού με το θηλυκό, πρέπει να παρέμβει ένας τρίτος, που να είναι... το υπόδειγμα μιας

³³ Lacan Jacques: Οι Ψυχώσεις, σεμινάριο III, μετάφραση Ρούλη Χριστοπούλου, Βασίλης Σκολίδης, Εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα (2005) σελ. 255

αρμονίας. Και κάτι παραπάνω- χρειάζεται ένας νόμος, μια αλυσίδα, μία συμβολική τάξη, η επέμβαση της τάξης της ομιλίας δηλαδή του Ονόματος-του-Πατρός»³⁴.

Την αξία που ενέχει η αφομοίωση του Ονόματος-του-Πατρός μπορούμε να τη συλλάβουμε μόνο με αρνητικούς όρους, δηλαδή μέσα από την ψυχωτική εμπειρία που αναδύεται εκεί όπου αποτυγχάνει να εδραιωθεί η πατρική μεταφορά³⁵.

Σύμφωνα με τον Lacan, από την ηλικία των έξι μηνών μέχρι αυτή των δεκαοχτώ μηνών (κατά προσέγγιση), το παιδί προσπαθεί να κατακτήσει την εικόνα του σώματός του και να τη διαφοροποιήσει από τα όρια του σώματος της μητέρας του. Η εμπειρία αυτής της θεμελιακής ταύτισης ονομάζεται από τον Lacan στάδιο του καθρέφτη και μπορεί να διαιρεθεί σε τρεις διαδοχικές χρονικές φάσεις. Η πρώτη χρονική φάση σηματοδοτείται από την αρχική σύγχυση του παιδιού, που παρατηρεί τους ομοίους του και προσπαθεί να συλλάβει την εικόνα του εαυτού του μέσα από τον Άλλο, γεγονός που καθιστά ευδιάκριτη την πρωταρχική υποταγή του στο φαντασιακό³⁶. Σε δεύτερο χρόνο, το παιδί αντιλαμβάνεται σταδιακά ότι ο άλλος του καθρέφτη δεν αποτελεί παρά μία εικόνα και μαθαίνει να διακρίνει την εικόνα αυτή από την πραγματικότητα του Άλλου. Η τρίτη και τελευταία φάση του σταδίου του καθρέφτη συνιστά το αποκορύφωμα της διαλεκτικής των δύο προηγούμενων φάσεων, εφόσον το παιδί αντιλαμβάνεται πλέον ότι η αντανάκλαση του καθρέφτη είναι η δική του εικόνα.

Ωστόσο, η κατάκτηση της εν λόγω εικόνας είναι φαντασιακή, εφόσον το παιδί ταυτίζεται με μία εικόνα που δεν μπορεί να εξισωθεί με κάτι καθεαυτό, αλλά είναι η εικόνα που συλλαμβάνει μέσω του Άλλου³⁷. Εξερχόμενο από το στάδιο του καθρέφτη, εξακολουθεί να μη διακρίνει ξεκάθαρα τον εαυτό του από τη μητέρα του και αναζητεί τη ταύτιση μ' αυτό που υποθέτει ότι είναι το αντικείμενο της επιθυμίας της. Η εν λόγω ταύτιση, δια της οποίας η επιθυμία του παιδιού καθίσταται επιθυμία της επιθυμίας της μητέρας εισάγεται εξαιτίας της φροντίδας και της ικανοποίησης των αναγκών του από τη μητέρα. Στο σημείο αυτό το παιδί λαμβάνει, λοιπόν, τη θέση του αντικειμένου της επιθυμίας της μητέρας, που δεν είναι άλλο από τον Φαλλό³⁸.

Επομένως, ακόμα και κατά την έξοδό του από την τρίτη φάση του Σταδίου του Καθρέφτη, το παιδί δεν έχει κατορθώσει να προσεγγίσει την εικόνα του σώματός του. Αυτή η ανάγκη θα ικανοποιηθεί μέσω της υποκατάστασης του Σημαίνοντος του Φαλλού από το Σημαίνον-του-Πατρός. Κατά τρόπο μεταφορικό, δηλαδή, το σημαίνον του πατρός θα υποκαταστήσει εκείνο το σημαίνον της επιθυμίας του

³⁴ Lacan Jacques: Οι Ψυχώσεις, ό.π., σελ. 117.

³⁵ Lacan Jacques: Οι Ψυχώσεις, ό.π., σελ. 230.

³⁶ Ο.π., σελ. 110.

³⁷ Ο.π., σελ. 111.

³⁸ Ο.π., σελ. 112.

παιδιού- που το παιδί υποθέτει ότι αποτελεί και αντικείμενο επιθυμίας της μητέρας του.

Σε αυτό το σημείο ανακύπτει ένα πρόβλημα, καθώς φαίνεται πως λανθάνει στις μελέτες του Lacan η άποψη ότι το παιδί είναι ικανό να αναγνωρίσει το σημαίνον της επιθυμίας της μητέρας του προτού εισέλθει σε οποιοδήποτε συμβολικό σύστημα σημασιοδότησης. Κατά τον Jacques Derrida, αν έτσι έχουν τα πράγματα, θα πρέπει να υποθέσουμε πως ο Φαλλός λειτουργεί ως ένα υπερβατολογικό σημαίνόμενο, που αναπαρίσταται από κάθε συμβολικό σύστημα και παράλληλα αποτελεί τον όρο ύπαρξής του³⁹.

Ωστόσο, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές του Lacan, η σκέψη του Γάλλου ψυχαναλυτή είναι τόσο ριζοσπαστική, ώστε δεν μπορούμε καν να υποθέσουμε ότι έχουμε συλλάβει εννοιολογικά τι αποζητά το παιδί προτού εισέλθει στο συμβολικό στάδιο:

Η οπτική του Lacan είναι ακόμα πιο ριζοσπαστική, έτσι ώστε δεν μπορεί κανείς να υποστηρίξει καν ότι ένα παιδί ξέρει τι θέλει πριν τη συγκρότηση της γλώσσας: όταν ένα μωρό κλαίει, το νόημα αυτής της πράξης προσδιορίζεται από τους γονείς ή εκείνους που το φροντίζουν, οι οποίοι αποπειρώνται να ονομάσουν εκείνο που το παιδί φαίνεται να εκφράζει (λ.χ. “πρέπει να πεινάει”)... Εάν ένας γονέας ανταποκριθεί στο μωρό του που κλαίει παρέχοντας του φαγητό, τότε η δυσφορία, το κρύο ή ο πόνος που προσπαθούσε το μωρό να εκφράσει θα προσδιοριστεί αναδρομικά ως πείνα... Το νόημα σε αυτήν την περίπτωση καθορίζεται, συνεπώς, όχι από το μωρό αλλά από άλλους ανθρώπους, βάσει της γλώσσας που εκείνοι χρησιμοποιούν.⁴⁰

Την αμφισβήτηση της χρονολογικής προτεραιότητας του φαντασιακού έναντι του συμβολικού, που τροφοδότησε την κριτική ανάγνωση του Derrida, φαίνεται να προσυπογράφει και ο Γιάννης Σταυρακάκης:

Στην πραγματικότητα, το συμβολικό προϋποτίθεται ήδη στη λειτουργία του σταδίου του καθρέφτη (αυτό σημαίνει ότι, για τον Λακάν, το πέρασμα από το φαντασιακό στο συμβολικό είναι μία θεωρητική αφαίρεση που υποδηλώνει μία πρωτίστως λογική και όχι χρονολογική αλληλουχία). Από τη στιγμή της γέννησης του, ακόμη και πριν από αυτή, το νήπιο εντάσσεται σε ένα συμβολικό δίκτυο που κατασκευάζεται από τους γονείς του και την ευρύτερη οικογένεια... Ακόμη και οι εικόνες με τις οποίες ταυτιζόμαστε στο στάδιο του καθρέφτη είναι συμβολικά επικυρωμένες και γλωσσικά δομημένες...⁴¹

³⁹ Derrida Jacques: *The Purveyor of Truth*, στο *Yale French Studies*, No 52 (1975), σελ. 31- 113.

⁴⁰ Fink Bruce: *The Lacanian subject*, Princeton University Press, 1995, ό.π. σελ. 6.

⁴¹ Σταυρακάκης Γιάννης: *Ο Λακάν και το πολιτικό*, εκδ. Ψυχογιός, μτφ Αλέξανδρος Κιουπκιόκλης, Αθήνα (1999), σελ. 51-52.

Άποψη που φαίνεται να δικαιώνουν ορισμένες δηλώσεις του ίδιου του Lacan:

Δεν υπάρχει η παραμικρή προ-ρηματική πραγματικότητα, για τον απλούστατο λόγο πως ό,τι συνιστά συλλογικότητα, ό,τι ονόμασα άνδρες, γυναίκες και παιδιά, δεν σημαίνει τίποτε ως προ-ρηματική πραγματικότητα. Οι άνδρες, οι γυναίκες και τα παιδιά δεν είναι παρά σημαίνοντα.⁴²

Η εντύπωση ότι υφίσταται μία τέτοια πραγματικότητα δημιουργείται από τους ίδιους τους μεταφορικούς και μετωνυμικούς μηχανισμούς της γλώσσας, που μας κάνουν να φανταζόμαστε ότι υφίστανται ορισμένα σημεινόμενα ανεξάρτητα από τη γλώσσα, ανεξάρτητα, δηλαδή, από τη συμβολική πραγματικότητα. Σύμφωνα με τον Joel Dor, δεν υπάρχει παράδοση του Lacan πιο κατάλληλη από το Σεμινάριο για το Κλεμμένο Γράμμα, για να μας βοηθήσει να παρακολουθήσουμε τους μηχανισμούς αυτούς⁴³. Εισάγοντάς μας στην ανάλυση του διηγήματος του Poe, ο ίδιος ο Lacan θα υποστηρίξει, άλλωστε, ότι με τη ψυχανάλυση εγκαινιάζεται ένα νέο είδος ανθρώπινης εμπειρίας, που μας επιτρέπει να συλλάβουμε, μέσα από το φαντασιακό, τον τρόπο δια του οποίου το συμβολικό αιχμαλωτίζει τον άνθρωπο μέχρι τα μύχια του οργανισμού του⁴⁴ και ότι ο σκοπός της διδασκαλίας του Σεμιναρίου για το Κλεμμένο Γράμμα συνταυτίζεται με την ανάδειξη της πρωτοκαθεδρίας της συμβολικής αλυσίδας, στην οποία ανάγονται οι επιπτώσεις του φαντασιακού, προκειμένου να αποκτήσουν συγκεκριμένη συνεκτικότητα και κατεύθυνση⁴⁵.

Ο Lacan χωρίζει το διήγημα του Poe σε δύο σκηνές, παρατηρώντας ότι η δεύτερη δεν συνιστά παρά επανάληψη της πρώτης. Η πρώτη σκηνή διαδραματίζεται στο βασιλικό μπουντουάρ, όπου η βασίλισσα θα λάβει ένα γράμμα και θα βυθιστεί σε έντονη αμηχανία, γεγονός που οδηγεί στην υπόθεση ότι το γράμμα αυτό, ενδεχομένως, εμπεριέχει πληροφορίες που θα μπορούσαν να θίξουν τη τιμή της. Η αίσθηση αυτή ενισχύεται από τον τρόπο που επιλέγει να τοποθετήσει το γράμμα πάνω σε ένα τραπέζι γυρισμένο ανάποδα. Ο ίδιος ο βασιλιάς, κατά την είσοδό του, δεν παρατηρεί τίποτα. Η κίνηση αυτή δεν διαφεύγει, ωστόσο, από τον Υπουργό Ντ. που συνοδεύει τον Βασιλιά και σπεύδει να υποκαταστήσει το γράμμα με ένα άλλο, γεγονός που συνδράμει στην επαύξηση της αγωνίας της Βασίλισσας.

Η δεύτερη σκηνή θα εκτυλιχθεί στο γραφείο του ίδιου του Υπουργού, έπειτα από μήνες άκαρπης έρευνας της αστυνομίας στο σπίτι του για το επίμαχο γράμμα. Οι

⁴² Την έμφαση σε αυτό το απόσπασμα την δανείζομαι από τον Γιάννη Σταυρακάκη. Βλ. Σταυρακάκης, ό.π., σελ. 119.

⁴³ Dor Joel: Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan- το ασυνείδητο δομημένο σαν γλώσσα, μετάφραση Ιφιγένεια Μποτουροπούλου, Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα (2007) , σελ. 65.

⁴⁴ Lacan Jacques: Το σεμινάριο για το κλεμμένο γράμμα, μετάφραση- Δημήτρης Βεργέτης, Ειρήνη Μακρίδη, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα (2009), σελ. 11.

⁴⁵ Ο.π., σελ. 12.

έρευνες αυτές, έχοντας διεξαχθεί κατά την απουσία του Υπουργού και κατ' εντολή του Διευθυντή της Αστυνομίας που κινητοποιήθηκε από τη Βασίλισσα, καθιστούν επείγουσα τη κλήση του δαιμόνιου ερευνητή Ντυπέν. Ο Ντυπέν, κατ' εντολή του Αστυνομικού διευθυντή, θα καταφτάσει στο γραφείο του Υπουργού, ο οποίος θα τον υποδεχτεί με επιδεικτική ηρεμία. Η υποδοχή αυτή δεν θα χαλαρώσει την επιφυλακή του Ντυπέν, ο οποίος δεν θα παραλείψει να προσέξει ένα τσαλακωμένο και φαινομενικά ασήμαντο παλιόχαρτο που έχει τοποθετηθεί σε κοινή θέα, στο μέσο ακριβώς της κορνίζας του τζακιού. Πρόκειται για το επίμαχο γράμμα, το οποίο έχει ξεγελάσει τους αστυνομικούς λόγω της παραφθαρμένης όψης του. Κατόπιν τούτου, ο Ντυπέν αποσύρεται από το γραφείο του Υπουργού, μόνο και μόνο για να επιστρέψει την επόμενη ημέρα, με την πρόφαση ότι ξέχασε τη ταμπακιέρα του. Υποκαθιστά με τη σειρά του το γράμμα με ένα άλλο, όταν ένα επεισόδιο θα αποσπάσει τη προσοχή του Υπουργού, τραβώντας τον στο παράθυρο.

Εφόσον θεωρήσουμε ότι το κλεμμένο γράμμα συμβολίζει το σημαίνον, ενώ το περιεχόμενο του γράμματος συμβολίζει το σημαινόμενο, δεν μπορούμε παρά να παρατηρήσουμε ότι η επανάληψη της κυκλικής τροχιάς του κλεμμένου γράμματος, δηλαδή του σημαίνοντος, είναι που κινητοποιεί διαρκώς την απατηλή αίσθηση ότι υφίσταται ένα σημαινόμενο. Σε πρώτη φάση, ο βασιλιάς εξαπατάται από τη βασίλισσα που του αποκρύπτει το γράμμα, φοβούμενη για στοιχεία που θα μπορούσαν να βλάψουν την υπόληψή της. Έπειτα, ο Υπουργός εξαπατά τη βασίλισσα υποκαθιστώντας το γράμμα με ένα άλλο, κίνηση που θα μπορούσε να παραλληλιστεί εύκολα με τη λειτουργία του μεταφορικού μηχανισμού, κατά την οποία ένα σημαίνον S1 υποκαθιστά ένα άλλο (S2) με αποτέλεσμα να διατηρηθεί το σημαινόμενο που αντιστοιχεί στο S1 και να εξαλειφθεί το σημαινόμενο που αντιστοιχεί στο S2 (διαταράσσοντας την αυστηρή ισομορφία για την οποία κάνει λόγο ο Saussure). Σε δεύτερη φάση, ο ντετέκτιβ Ντυπέν, αντιλαμβανόμενος την απάτη του Υπουργού και εντοπίζοντας το τσαλακωμένο γράμμα που εκτίθεται σε κοινή θέα, τσαλακωμένο στο γραφείο του Υπουργού, υποκαθιστά το γράμμα, δοθείσας της ευκαιρίας, με μία απομίμηση.

Σύμφωνα με τον Lacan, το γράμμα συμβολίζει τον Φαλλό, δηλαδή το αντικείμενο επιθυμίας της μητέρας, του οποίου η πρωταρχική υποκατάσταση από την πατρική μεταφορά θα κινητοποιήσει την επιθυμία των υποκειμένων του διηγήματος να το ανακτήσουν⁴⁶. Ωστόσο, το υποκείμενο που θα πάρει το γράμμα στα χέρια του, δεν θα αργήσει να διαπιστώσει ότι έχει να κάνει με ένα κενό γράμμα, με ένα υποκατάστατο του αρχικού γράμματος. Το γεγονός αυτό, θα του δημιουργήσει εκ νέου την επιθυμία να ανακτήσει το πρωταρχικό γράμμα κι έτσι θα βυθιστεί ακόμη περισσότερο στο παιχνίδι των συμβολικών υποκαταστάσεων και μεταθέσεων της γλώσσας. Το ίδιο συμβαίνει και με τον άνθρωπο, που συγκροτείται ως υποκείμενο

⁴⁶ Ράπτης Χάρης: Poe-Lacan-Derrida- συνδεσμολογίες, Σμίλη, 2013, σελ. 354-360.

της γλώσσας δυνάμει μίας πρωταρχικής υποκατάστασης (του σημαίνοντος του Φαλλού από την πατρική μεταφορά), πράγμα που του στερεί την απόλαυση που βίωνε πριν εισέλθει στη γλώσσα. Η επιθυμία για επιστροφή σε αυτήν την προσυμβολική κατάσταση θα εκφράζεται, στο εξής μέσω των μεταφορικών υποκαταστάσεων και των μετωνυμικών διεργασιών της γλώσσας.

Έχοντας υπόψη του τη λακανική ερμηνεία του διηγήματος του Ροε, ο Fink διακρίνει το πραγματικό που υφίσταται πριν από το γράμμα (που συνδέεται με την συμβολική τάξη) από το πραγματικό που εμφανίζεται μετά την είσοδό μας στο συμβολικό⁴⁷. Το πρώτο πραγματικό – στο οποίο στηρίζονται οι εικασίες μας για το στάδιο του καθρέφτη κ.τ.λ- δεν μπορούμε να το συλλάβουμε παρά μόνο συμβολικά, δηλαδή αναχρονιστικά. Είναι αδύνατο να αρθρώσουμε με σιγουριά κάποιον λόγο για αυτό. Ωστόσο, η ίδια η συμβολική ανεπάρκειά μας να προσεγγίσουμε την απόλαυση που –υποθέτουμε- ότι βιώνουμε σε αυτήν την προσυμβολική πραγματικότητα, δεν μπορεί παρά να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι πάντοτε κάτι διαφεύγει της συμβολοποίησης μας⁴⁸.

Η αμφισβήτηση της χρονολογικής προτεραιότητας του φαντασιακού επί του συμβολικού δεν στερεί, σε τελική ανάλυση, την πρωτοτυπία της λακανικής άποψης, σύμφωνα με την οποία η πατρική μεταφορά είναι απαραίτητη, προκειμένου να αποφύγουμε την αρνητική εμπειρία της ψύχωσης. Χωρίς το πατρικό σημαίνον και χωρίς την είσοδο του σε μία συμβολική τάξη, το παιδί δεν θα κατορθώσει, ούτως ή άλλως να ξεφύγει από μία τέτοια εμπειρία. Μαθαίνοντας πώς να χρησιμοποιεί τις λέξεις έτσι ώστε να «αναπαραστήσει» τον κόσμο, θα υποκαταστήσει την προσυμβολική εμπειρία του κόσμου, όποια κι αν είναι αυτή. Υπ' αυτό το πρίσμα, ο νομιναλιστικός ισχυρισμός ότι η γλώσσα είναι εγγενώς μεταφορική διατηρεί αμείωτη την αξία του και μπορεί να προκύψει από αυτήν την ριζοσπαστική ανάγνωση του Jacques Lacan. Παράλληλα, μπορούμε να κρατήσουμε τη ρεαλιστική θέση ότι υπάρχει μία πραγματικότητα ανεξάρτητη από τη γλώσσα – μολονότι δεν μπορούμε παρά να τη συλλάβουμε μέσω της γλώσσας.

Επιπλέον, ο Lacan δεν μας εφιστά τυχαία την προσοχή στο γεγονός της επανάληψης της κυκλικής τροχιάς του γράμματος. Το γράμμα παίζει τον ίδιο ρόλο στο διήγημα του Ροε με αυτόν που παίζουν τα κενά σημαίνοντα (ή οι καταχρήσεις) στην καθημερινότητα. Επιτρέπει στους ήρωες του Ροε όχι μόνο να συγκροτηθούν, ως επιθυμούντα, νευρωτικά υποκείμενα της γλώσσας, αλλά και να παραμείνουν τέτοια. Τα κενά σημαίνοντα, με άλλα λόγια, μας προστατεύουν από το άγχος της επαφής με το Πραγματικό που βρίσκεται εκτός γλώσσας- κατά τον ίδιο τρόπο που η

⁴⁷ Fink, ό.π., σελ. 27.

⁴⁸ Σταυρακάκης, ό.π., σελ. 106-107.

πατρική μεταφορά «ορθώνει ένα τείχος προστασίας κατά του αγχογόνου πραγματικού της αφομοίωσης από την μητέρα»⁴⁹.

Σύμφωνα με τον Lacan, η κομβική σημασία της μεταφορικής αυτής λειτουργίας μπορεί να αποτυπωθεί πιο ξεκάθαρα, αν την εξετάσουμε σε αναλογία με το παιχνίδι του fort-da, που ερμήνευσε ο Freud, καθώς παρακολουθούσε το παιδί της αδερφής του να παίζει με μία κουβαρίστρα δεμένη με έναν σπάγκο⁵⁰. Όταν η μητέρα έλειπε, το παιδί πετούσε την κουβαρίστρα πίσω από τις κουρτίνες του δωματίου του, εξαφανίζοντάς την. Έπειτα την τραβούσε πίσω με ένα σπάγκο επαναλαμβάνοντας το επιφώνημα «fort». Χαρούμενο, όμως, με την επιστροφή της μητέρας του φώναζε «da». Ερμηνεύοντας τη διαδικασία αυτή, ο Freud υπέθεσε ότι το παιδί, αντί να κρατήσει μία παθητική στάση απέναντι στην εγκατάλειψή του από τη μητέρα, επιχειρούσε να κυριαρχήσει πάνω στην απουσία της⁵¹. Και η κυριαρχία αυτή, εκδηλωνόταν συμβολικά: η εξαφάνιση της κουβαρίστρας αναπαριστούσε την απουσία της μητέρας, ενώ η επαναφορά της επιβεβαίωνε την ανάγκη του παιδιού να ξεφύγει από το βίωμα αυτό, υποκαθιστώντας το με κάτι άλλο. Το αντικείμενο έπρεπε να χαθεί, προκειμένου να αντιπροσωπευτεί.

Η σημασία αυτής της λειτουργίας εξηγείται, πιστεύω, μέσα από μία επισήμανση του Γιάννη Σταυρακάκη: η πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος δεν συνεπάγεται την προσυπογραφή, από την πλευρά του Lacan, κάποιας μεταμοντέρνας θεωρίας περί αέναης ρευστότητας του νοήματος⁵². Δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι, με δεδομένη την πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος, οι μεταφορικές υποκαταστάσεις και οι μετωνυμικοί συνδυασμοί της γλώσσας λειτουργούν, διευρύνοντας απεριόριστα τα όρια του συστήματος σήμανσης. Σύμφωνα με τον Lacan, υπάρχουν ορισμένα κενά σημαίνοντα, τα οποία χρησιμεύουν ως «σημεία διαρραφής» (points de capiton), θέτοντας φραγμούς στην «διαφορετικά απεριόριστη ολίσθηση της σημασίας»⁵³ και δημιουργώντας την απατηλή εντύπωση ότι υφίσταται, εν τέλει, μία αντικειμενική πραγματικότητα. Μας κάνουν να πιστεύουμε ότι υπάρχει, δηλαδή, ένα οριοθετημένο σύστημα σήμανσης εντός του οποίου οι σχέσεις μεταξύ σημαινόντων και σημαινομένων είναι αυστηρά καθορισμένες. Στη μελέτη του για τις Ψυχώσεις, ο Lacan ισχυρίζεται ότι με τα σημαίνοντα αυτά πρέπει να ασχοληθεί κάθε ανάλυση λόγου, εφόσον επιτρέπουν «να τοποθετηθούν αναδρομικά και προοπτικά όλα όσα συμβαίνουν μέσα σε αυτόν τον λόγο»⁵⁴.

Επομένως τα κενά σημαίνοντα (ή καταχρήσεις) λειτουργούν, καλύπτοντας μία πραγματολογική ανάγκη που σχετίζεται με την «ομαλή» συγκρότηση ενός

⁴⁹ ό.π., σελ. 72.

⁵⁰ Freud Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, G.W., Αμβούργο, (1920) σελ. 12

⁵¹ Ο.π.

⁵² Ο.π., σελ. 125.

⁵³ Ο.π.

⁵⁴ Lacan Jacques: Οι Ψυχώσεις, ό.π., 303 και Σταυρακάκης Γιάννης: ό.π.

νευρωτικού υποκειμένου, το οποίο χρειάζεται τη φαντασίωση ενός κλειστού, δομικού συστήματος, προκειμένου να επικοινωνήσει με τους άλλους και να εκφράσει το εκάστοτε αντικείμενο της έλλειψης του. Ακολουθώντας τη λακανική ανάγνωση του Fink, πρέπει να υπογραμμίσει κανείς ότι δεν έχει καμία σημασία τι επιθυμούσε το παιδί πριν από την είσοδό του στο Συμβολικό- πριν πάρει το γράμμα του Ροε.

Σημασία έχει ότι έμαθε να εκφράζει τις επιθυμίες του μέσω της γλώσσας, δηλαδή μέσω ενός συστήματος σήμανσης που του επιτρέπει να κατανοεί τους άλλους – ή να φαντάζεται ότι τους κατανοεί- και να γίνεται κατανοητό από τους άλλους. Αν αυτή η φαντασίωση καταρρεύσει, ενεδρεύει πάντοτε ο κίνδυνος της διολίσθησης στην ψύχωση. Το σύστημα σήμανσης που χρησιμοποιώ πρέπει να είναι (τουλάχιστον σε επίπεδο φαντασίωσης) κλειστό, προκειμένου να επιβιώσω και να μην βρεθώ σε ένα ψυχωτικό σύμπαν. Δεν μπορώ να κάνω μία συζήτηση για το αν η τρέλα είναι ψυχική ασθένεια ή όχι, χωρίς να υπάρχει καμία εγγύηση ότι οι συνομιλητές μου χειρίζονται κάποιους από τους όρους της συζήτησης κατά τρόπο παρόμοιο με τον δικό μου.

Επομένως η απάντηση στο ερώτημα «*πώς μπορούμε να προσεγγίσουμε διαχρονικά τον όρο “τρέλα” στο έργο του Foucault*» είναι η εξής: καμία σχέση δεν είχε ο τρελός της Αναγέννησης με αυτόν της Κλασικής εποχής. Περνώντας στην Κλασική εποχή, ο όρος λειτούργησε ως κατάχρηση, δηλαδή ως ταυτότητα που αποδόθηκε σε κάτι που πριν δεν είχε όνομα- εν προκειμένω, στις μη κανονικές εκείνες φιγούρες που έπρεπε να κλειστούν στα γενικά νοσοκομεία, καθώς δεν προσαρμόζονταν στον νεοφανή ορισμό της υγείας που κυριαρχούσε εκείνη την εποχή. Δεν μπορούμε να συλλάβουμε το πέρασμα από τη μία δομή στην άλλη, παρά μόνο παρατηρώντας αυτήν την ξαφνική πολυσημία του όρου, που λειτουργεί ως ίχνος. Ως ίχνος, που μας επιτρέπει να διακρίνουμε τη στιγμή εκείνη κατά την οποία η δομή συναντά κάτι που βρίσκεται έξω από αυτήν και εκφράζεται μία ξαφνική αδυναμία της να το αναπαραστήσει.

Αν χρησιμοποιήσαμε τον όρο «*ίχνος*», που η σύγχρονη θεωρητική συζήτηση έχει δανειστεί από την ψυχανάλυση, το κάναμε επειδή τον έχει μεταχειριστεί στις πιο ώριμες μελέτες του ο ίδιος ο Foucault. Στην πραγματεία του που φέρει τον τίτλο «*Αυτό δεν είναι πίπα!*» (*This is not a pipe!*)⁵⁵, ο Γάλλος στοχαστής επισημαίνει, ακριβώς, τον ατελή χαρακτήρα κάθε αναπαράστασης που χρησιμεύει σαν οδοδείκτης, όταν μελετούμε τις ιστορικές μεταβολές που μας ενδιαφέρουν⁵⁶.

Κατά τον ίδιο τρόπο που ο Magritte διαλύει την ψευδαίσθηση που δημιουργεί ο πίνακάς του, ενσαρκώνοντας με τις πιο ρεαλιστικές αποχρώσεις μία πίπα, μόνο και

⁵⁵ Foucault Michel “This is Not a Pipe!”, εισαγωγή-μτφ. J.Harkness, Berkeley, University of California Press.

⁵⁶ Ο.π., σελ. 54

μόνο για να γκρεμίσει την ψευδαίσθηση της αναπαράστασης της με την επιγραφή που φέρει ο πίνακας στο κάτω μέρος του («Αυτό δεν είναι πίπα!»). Η πραγματικότητα διαψεύδει κάθε ψευδαίσθηση αναπαράστασής της, μέσα από την τελική αποτυχία κάθε αναπαράστασης⁵⁷. Τα ίχνη αυτών των αποτυχιών είναι ορατά, μέσα από την ενδελεχή ιστορική έρευνα⁵⁸.

Εύλογα, μπορεί κάποιος να διερωτηθεί τι σχέση έχουν όλα αυτά με την πολιτική θεωρία. Στην επόμενη ενότητα θα παρακολουθήσουμε τι συνεπάγονται τόσο η πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος, όσο και η λειτουργία των κενών σημαίνοντων για τη Θεωρία Λόγου των Laclau και Mouffe.

IV. Θεωρία Λόγου και Κατάχρηση

Σύμφωνα με τον Laclau, η λειτουργία των κενών σημαίνοντων (ή καταχρήσεων)⁵⁹ συντείνει στην αντιμετώπιση της εξάρθρωσης ενός κλειστού δομικού συστήματος. Αρχικά, όπως παρατηρεί ο Αργεντίνος στοχαστής, είναι προφανές ότι, για να θεωρήσουμε ένα δομικό σύστημα κλειστό, θα πρέπει να έχουμε προσδιορίσει με ακρίβεια τα όριά του. Σε αυτό το σημείο αρχίζουν, όπως είδαμε, τα προβλήματα για την στρουκτουραλιστική θεωρία. Αν προσδιορίσουμε τα όρια αυτά θετικά, με μία ακόμη ταυτότητα, είναι προφανές ότι η ταυτότητα αυτή δεν μπορεί παρά να αναχθεί σε μία ακόμη διαφορά και, επομένως, σε μία ακόμα επέκταση του ίδιου του συστήματος σήμανσης⁶⁰.

Το πρόβλημα αυτό επιλύεται, αν προσδιορίσουμε τα όρια του συστήματος, όχι με ακόμα μία θετική ταυτότητα, αλλά μέσα από την ανατροπή τους⁶¹. Ακολουθώντας τον Jacques Lacan, ο Laclau δεν συμερίζεται καμία μεταμοντέρνα θεωρία περί αέναης διολίσθησης του νοήματος. Σε ένα από τα πιο γνωστά δοκίμια του, που φέρει τον τίτλο «Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?» εφιστά την προσοχή μας στα κενά σημαίνοντα, τα οποία λειτουργούν, ακριβώς, ονοματίζοντας κάτι που

⁵⁷ Ο.π., σελ. 41.

⁵⁸ Ο.π., σελ. 54.

⁵⁹ Σύμφωνα με το ύστερο έργο του Laclau, η κατάχρηση, δηλαδή ο τρόπος εκείνος της γλώσσας που μας επιτρέπει να κατονομάσουμε κάτι που πριν δεν είχε όνομα, αντιστοιχεί στη λειτουργία των κενών σημαίνοντων του Lacan.

⁶⁰ Laclau Ernesto “Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?” εις “Emancipation(s)”, Verso, Λονδίνο- Ν. Υόρκη (2007), σελ. 38-39. , Για την ελληνική μετάφραση, βλ. Laclau Ernesto “ Γιατί τα Κενά Σημαίνοντα Έχουν Ενδιαφέρον Για την Πολιτική” εις “ Για την επανάσταση της εποχής μας” μτφ Γιάννης Σταυρακάκης, Νήσος, (1997)σελ, 214-215.

⁶¹ Laclau Ernesto “Για την επανάσταση της εποχής μας” Ο.π.

πριν δεν είχε όνομα και δημιουργώντας την απατηλή εντύπωση ότι υφίσταται ένα κλειστό σύστημα σήμανσης.

Ο Laclau γράφει πως ο όρος «κενό σημαίνον» συνιστά από μόνος του τη διατύπωση ενός προβλήματος⁶². Αν ένα σημαίνον είναι κενό, πώς μπορεί να αποτελεί μέρος ενός συστήματος σήμανσης; Θα έπρεπε να το εκλάβουμε ως έναν ενοχλητικό ήχο που στερείται νοήματος. Αν πάλι θεωρήσουμε ότι το ίδιο σημαίνον μπορεί να συνδέεται με διαφορετικά σημαινόμενα σε ξεχωριστά πλαίσια λόγου, το σημαίνον αυτό θα έπρεπε να αποκαλείται «μετέωρο»⁶³.

Η εκφορά ενός κενού σημαίνοντος εμφανίζεται μόνο κατά την στιγμή εκείνη που υπάρχει αδυναμία σήμανσης των ορίων του ίδιου του συστήματος σήμανσης⁶⁴. Γνωρίζουμε, γράφει ο Laclau, από τον Saussure, ότι η γλώσσα (όπως κάθε άλλο σύστημα σήμανσης) αποτελεί ένα σύστημα διαφορών, εντός του οποίου οι ταυτότητες είναι σχεσιακές και, ως εκ τούτου, η ολότητα της γλώσσας ενέχεται στον εκάστοτε συνδυασμό τους. Όταν όμως διερευνούμε τα όρια ενός σημασιοδοτικού συστήματος, πρέπει να έχουμε επίγνωση του γεγονότος ότι τα όρια αυτά δεν μπορούν να σημειωθούν θετικά, αλλά μπορούν μόνο να γίνουν αισθητά ως διαταραχή ή κατάρρευση της διαδικασίας σήμανσης⁶⁵:

Έτσι εμφανίζεται μπροστά μας το παράδοξο ότι εκείνο που συνιστά τη συνθήκη δυνατότητας ενός συστήματος σήμανσης- τα όρια του- είναι επίσης εκείνο που συνιστά τη συνθήκη αδυνατότητας του- ένα μπλοκάρισμα της συνεχούς επέκτασης της διαδικασίας της σήμανσης.⁶⁶

Το «μπλοκάρισμα» αυτό επιτυγχάνεται πάντοτε μέσω της ανέγερσης ενός ορίου αποκλεισμού, ενός ορίου που εγείρεται όταν το δομικό σύστημα συναντά κάτι που βρίσκεται έξω από αυτό. Το όριο αυτό εισάγει μία ουσιώδη αμφισημία μέσα στο σύστημα σήμανσης, το οποίο καθιστά τις ταυτότητες των δομικών σημείων του καταστατικά διχασμένες. Από τη μία, κάθε δομικό σημείο έχει μία ταυτότητα, στο βαθμό που διαφέρει από τα υπόλοιπα (η διαφορά προηγείται της ταυτότητας). Από την άλλη, όλες αυτές οι ταυτότητες θα είναι μεταξύ τους ισοδύναμες, εφόσον όλες βρίσκονται εντός του συστήματος σήμανσης που αποκλείει ο, τι βρίσκεται έξω από αυτό.

Ως προς τι θα είναι, όμως ισοδύναμες; Στο σημείο αυτό, πρέπει να εξετάσουμε πώς μπορούν να εφαρμοστούν στην πολιτική ανάλυση οι κατηγορίες της μετωνυμίας και της μεταφοράς, για τις οποίες έχει ήδη γίνει λόγος.

⁶² Ο.π., σελ. 211.

⁶³ Ο.π., σελ. 212.

⁶⁴ Ο.π.

⁶⁵ Ο.π., σελ. 213.

⁶⁶ Ο.π.

Κάθε πολιτική επιλογή που στοχεύει σε μία αφομοίωση των πολιτικών διαφορών, δεν μπορεί παρά να χαρακτηριστεί *μετωνυμική*, υπό την έννοια ότι επιδιώκει να διευρύνει τον συνδυασμό των πολιτικών ταυτοτήτων που συνυπάρχουν στην κοινωνία⁶⁷. Η πολιτική του πρωθυπουργού Disraeli αποτελεί, σύμφωνα με τον Laclau, χαρακτηριστικό παράδειγμα μετωνυμικής πολιτικής. Κατά τον 19^ο αιώνα, ο Disraeli αναγνώριζε την ύπαρξη δύο παράλληλων κόσμων στην Αγγλία: της φτώχειας και του πλούτου⁶⁸. Αυτή ήταν «η κατάσταση που ο Disraeli προσπαθούσε να αλλάξει και ο πρώτος του στόχος ήταν να ξεπεράσει τον παρατακτικό διχασμό του κοινωνικού χώρου – δηλαδή την αδυνατότητα συγκρότησης της κοινωνίας»⁶⁹. Πρόκειται για μία πολιτική που αποκτά το νόημά της μέσω της συνύπαρξης των αντίθετων κόσμων.

Αντίθετα, κάθε πολιτική ρητορική που επιδιώκει τη σύγκρουση και την υποκατάσταση μίας πολιτικής ταυτότητας από μία άλλη, δεν μπορεί παρά να λειτουργεί με βάση τη λογική της *μεταφοράς ή ισοδυναμίας*. Ως παράδειγμα της συγκεκριμένης λογικής, θα μπορούσε να λειτουργήσει ο ελληνικός πολιτικός διαχωρισμός «μνημονιακών» και «αντιμνημονιακών». Η σύγχρονη ελληνική πολιτική σκηνή έχει, δηλαδή, διχαστεί σε δύο παρατακτικά στρατόπεδα ισοδυναμίας και οι συγκεκριμένες πολιτικές ταυτότητες δεν μπορούν να συνυπάρξουν, καθώς εκφράζουν την απύσχα πληρότητα της κοινωνίας μέσα από την απόπειρα υποκατάστασης του αντιπάλου.

Επιπλέον, το φαινόμενο της κρίσης δεν έχει από πριν κάποια θετική ταυτότητα. Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε κάτι τέτοιο χωρίς να λανθάνει στον ισχυρισμό μας η παραδοχή ότι είμαστε κάτοχοι κάποιας μεταγλώσσας (η οποία θα μας επέτρεπε να υποδείξουμε ότι το φαινόμενο μπορεί να αναπαρασταθεί από έναν συγκεκριμένο όρο). Οι φορείς του πολιτικού και οικονομικού λόγου κατασκευάζουν αυτό που υποτίθεται ότι περιγράφουν.

Η λογική της ισοδυναμίας προϋποθέτει μία απειλή που δεν προσδιορίζεται θετικά, αλλά αρνητικά. Μία απειλή εξωτερική ως προς το σύστημα σήμανσης, που επιτρέπει στις διαφορικά συγκροτημένες ταυτότητες της κοινωνίας να μοιραστούν την κοινή τους ανάγκη για αντίδραση στην κρίση. Αφενός τείνουν, δηλαδή, να χάνουν το, διαφορικά συγκροτημένο, θετικό περιεχόμενό τους (εφόσον μοιράζονται πλέον κάτι κοινό) και, αφετέρου, καθίστανται ισοδύναμες, ως προς την κοινή τους αντίδραση στην κρίση⁷⁰. Ετούτη η σχέση ισοδυναμίας συνεπάγεται, ωστόσο, ότι

⁶⁷ Laclau Ernesto και Mouffe Chantal: *Hegemony and Socialistic Strategy*, δεύτερη έκδοση, Verso (2001), σελ. 130.

⁶⁸ Ο.π., σελ. 131

⁶⁹ Ο.π.

⁷⁰ Ο.π.

καθένας από τους πολιτικούς φορείς επιχειρεί να υποκαταστήσει, κατά τρόπο μεταφορικό, τους υπολοίπους, προκειμένου να εκφράσει την αντίδραση αυτή⁷¹.

Η απειλή δεν έχει, λοιπόν, από πριν κάποια θετική ταυτότητα, κάποιο συγκεκριμένο, οντικό περιεχόμενο. Αντιθέτως, εμφανίζεται παράλληλα με την ανατροπή του ίδιου του συστήματος σήμανσης και εγείρει το ζήτημα του γλωσσικού και φαντασιακού προσδιορισμού της. Με την εμφάνισή της, προωθεί δύο τρόπους λειτουργίας των κενών σημαινόντων, που σχετίζονται με τη συγκρότηση μίας νέας φαντασίωσης πολιτικής πληρότητας.

Ο πρώτος τρόπος αντιστοιχεί στη συμβολική λειτουργία που έχει η εξαφάνιση της κουβαρίστρας στο παράδειγμα του Freud – το κενό σημαίνον λειτουργεί, στην περίπτωση αυτή, εκφράζοντας την απύσχα πληρότητα της κοινωνίας⁷². Ως τέτοια σημαίνοντα λειτουργούν συχνά, για να επικαλεστούμε μερικά παραδείγματα του Γιάννη Σταυρακάκη, οι «μετανάστες», οι «βάρβαροι», οι «ξένοι», δηλαδή τα σημαίνοντα που καλούνται να αναπαραστήσουν τα μη-μέλη μίας συγκεκριμένης γλωσσικής κοινότητας, εγείροντας «το πρόβλημα των ορίων της γλώσσας και της πραγματικότητας»⁷³. Παράλληλα, ετούτα τα σημαίνοντα εκφράζουν την αρνητική εκείνη καθολικότητα που διέπει όλους εκείνους τους φορείς πολιτικών αιτημάτων οι οποίοι αντιτίθενται ισοδύναμα στην κρίση.

Ο δεύτερος τρόπος λειτουργίας των κενών σημαινόντων είναι ανάλογος με τη λειτουργία του λακανικού σημείου διαρραφής⁷⁴. Είδαμε ότι, σύμφωνα με τον Lacan, κάθε ανάλυση λόγου οφείλει να αντιμετωπίζει ως κομβικά αυτά τα σημαίνοντα, καθώς δημιουργούν αναδρομικά τη φαντασίωση της πληρότητας, της παγίωσης των σχέσεων σημαινόντων-σημαιομένων που προϋποθέτει η ύπαρξη κάθε δομικού συστήματος.

Για την ανάλυση του πολιτικού λόγου, αυτό σημαίνει ότι τα κενά σημαίνοντα μπορούν να εκφράσουν, όχι μόνο μία αρνητική καθολικότητα, αλλά και την αποκατάσταση της απύσχα πληρότητας που συνάδει με το τέλος της κρίσης. Η δυνατότητα αυτή ενυπάρχει σε κάθε πολιτική ταυτότητα, ήδη από τη στιγμή που σταματά να παραμένει περιχαρακωμένη στο διαφορικά συγκροτημένο «Είναι» της και αποκτά σχέσεις ισοδυναμίας με άλλες ταυτότητες, που διεκδικούν την αναπαράσταση της χαμένης πληρότητας⁷⁵. Από εκείνη τη στιγμή κι έπειτα, η συγκεκριμένη ταυτότητα δεν εκφράζει μόνο τη μερικότητά της, αλλά και κάτι που την υπερβαίνει. Ερχόμενη σε σχέση ισοδυναμίας με άλλους ανικανοποίητους φορείς πολιτικών αιτημάτων, δεν μπορεί παρά να απωλέσει, ως έναν βαθμό, τα

⁷¹ Ο.π.

⁷² Ο.π.

⁷³ Σταυρακάκης Γιάννης: Ο Λακάν και το πολιτικό, ό.π., 168.

⁷⁴ Laclau Ernesto "Subject of Politics, Politics of the Subject" εις "Emancipation(s)", ό.π., σελ. 53

⁷⁵ Ο.π.

συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της – εκκενώνεται από το μερικό της περιεχόμενο, προκειμένου να εκφράσει την αρνητική καθολικότητα στην οποία αναφερθήκαμε ήδη.

Ωστόσο, αυτή η εκκένωση δεν είναι ποτέ πλήρης. Όπως συμβαίνει και με την κουβαρίστρα του Freud, η οποία αντιπροσωπεύει συμβολικά την ανάγκη του παιδιού να υποκαταστήσει την απουσία της μητέρας, αλλά δεν παύει να διατηρεί, ως έναν βαθμό τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της κουβαρίστρας, που την καθιστούν κάτι διαφορετικό από εκείνο που καλείται να αναπαραστήσει, έτσι και η εκάστοτε καθολικότητα, που ηγεμονεύει στο πολιτικό παιχνίδι είναι πάντοτε *συγκεκριμένη*. Είναι συγκεκριμένη, υπό την έννοια ότι καθολικότητα, εν τέλει, δεν υφίσταται- υφίσταται όμως η φαντασίωση, που συγκροτείται από τους μηχανισμούς της γλώσσας. Η επανάληψη των μεταφορικών υποκαταστάσεων και των μετωνυμικών μεταθέσεων είναι που στηρίζει, όπως είδαμε στην περίπτωση του διηγήματος του Poe, τη φαντασίωση αυτή. Ωστόσο, επανάληψη έχουμε μόνον όταν έχουμε ένα κλειστό σύστημα σήμανσης- αφ' ης στιγμής το σύστημα αυτό «συναντήσει» κάτι το έξωθεν, η επανάληψη διακόπτεται και η ψευδαίσθηση ότι υφίσταται μία συγκεκριμένη καθολικότητα καταρρέει (βραχυπρόθεσμα τουλάχιστον).

Ως εκ τούτου, οφείλουμε να μην εστιάζουμε μόνο στη συγχρονική διάσταση της γλώσσας (δηλαδή στις συνταγματικές σχέσεις της), αλλά και στη διαχρονική. Μέσω της διαχρονικής προσέγγισης της γλώσσας μπορούμε να δούμε πότε έλαβε χώρα ένα μεταφορικό φαινόμενο που πλέον έχει ξεχαστεί, με αποτέλεσμα η μεταφορά να μετατραπεί σε κυριολεξία.

Στο δοκίμιό του με τίτλο «Articulation and the limits of metaphor», ο Ernesto Laclau μας δείχνει πως η διαχρονική εξέταση αυτής της μεταφορικής λειτουργίας σχετίζεται με την πολιτική ανάλυση⁷⁶.

Ας υποθέσουμε, γράφει ο Laclau, ότι σε μία γειτονιά ξεσπούν κρούσματα ρατσιστικής βίας. Ας υποθέσουμε, επίσης, ότι μόνο τα οργανωμένα συνδικάτα της γειτονιάς αυτής μπορούν να αντιμετωπίσουν αυτά τα ρατσιστικά φαινόμενα και αναλαμβάνουν να το κάνουν. Κανονικά, θα υπέθετε κανείς, ότι η ανάληψη μίας τέτοιας ευθύνης δεν συνταυτίζεται με το φυσικό καθήκον (natural task) των οργανωμένων συνδικάτων⁷⁷. Επομένως, η ανάληψη της συγκεκριμένης ευθύνης είναι ενδεχομενική και βασίζεται στις συγκυριακές συνθήκες που προώθησαν μία τέτοια δράση – βασίζεται σε μία μετωνυμική λογική⁷⁸. Μολαταύτα, αν η αντιρατσιστική δράση των συνδικάτων συνεχιστεί για πολύ, οι άνθρωποι θα τη

⁷⁶ Βλ. Laclau Ernesto: Articulation and the limits of metaphor, εις “The Rhetorical Foundations of Society”, ό.π.

⁷⁷ Ό.π., σελ. 63.

⁷⁸ Ό.π.

συνηθίσουν και, καλώς η κακώς, θα τείνουν να πιστεύουν πως η εξάλειψη της ρατσιστικής βίας συνάδει με τα καθήκοντα των συνδικάτων. Έτσι, αυτό που άρχισε ως μία συγκεκριμένη και τυχαία συνάρθρωση, αφομοιώθηκε σταδιακά από το κεντρικό νόημα του όρου «οργανωμένο συνδικάτο». Με άλλα λόγια, επετράπη το πέρασμα από μία μετωνυμική σχέση σε μία σχέση μεταφορική.

Ωστόσο, τα μετωνυμικά θεμέλια της μεταφοράς *ξεχάστηκαν*. Πλέον, οι άνθρωποι πιστεύουν πως η ομοιότητα των συνδικάτων με τις αντι-ρατσιστικές κινήσεις είναι δεδομένη και έχουν λησμονήσει τη συγκυρία που επέτρεψε σε αυτήν την αναλογία να ριζώσει.

Το βασικό συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι η λειτουργία της μεταφοράς αλληλεπιδρά με τη λειτουργία της μετωνυμίας. Η βασική διάκριση που μπορούμε, ωστόσο, να εντοπίσουμε μεταξύ των δύο λειτουργιών είναι ότι «στην περίπτωση της μετωνυμίας, οι παραβάσεις των δομικών τόπων που ορίζουν τις σχέσεις συνδυασμού είναι διαφανείς, ενώ στην περίπτωση της μεταφοράς, η αναλογία αγνοεί εντελώς αυτές τις δομικές διαφορές»⁷⁹.

Η ανάλυση λόγου καλείται, σε αυτό το σημείο, να ξεσκεπάσει τον ενδεχόμενο χαρακτήρα των μετωνυμικών σχέσεων που επέτρεψαν τη συγκρότηση μίας μεταφοράς (ή μίας κατάχρησης που αποτελεί είδος μεταφοράς), υποσκάπτοντας, έτσι, την υποτιθέμενη προτεραιότητα της κυριολεξίας έναντι της μεταφοράς. Εδώ είναι που χρειάζεται η επισταμένη ιστορική έρευνα, δίχως την οποία τα μετωνυμικά θεμέλια της μεταφοράς θα παραμείνουν στη αδιαφάνεια. Γι' αυτό δεν αρκεί να εξετάζουμε μόνο τη συγχρονική διάσταση της γλώσσας, αλλά πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη και τη διαχρονική.

Επομένως, εστιάζοντας στο φαινόμενο της κατάχρησης μπορούμε να διακρίνουμε: Α) τη χρονική στιγμή κατά την οποία ένα δομικό σύστημα σήμανσης «συναντά», για να χρησιμοποιήσουμε την μεταφορά του Althusser, κάτι το έξωτερο και του αποδίδει μία ταυτότητα, που έχει συγκροτητική αξία για το ίδιο το σύστημα. Β) τα όρια του συστήματος σήμανσης που χρησιμοποιούμε (δηλ. τα όρια μεταξύ της γλώσσας και του εξωτερικού ως προς αυτήν κόσμου) τα οποία δεν προσεγγίζονται παρά μόνο μέσω της αποτυχίας του συστήματος να παραμείνει «κλειστό».

Συνεπώς, ακολουθώντας τους Laclau και Mouffe, μπορούμε να λάβουμε σοβαρά υπόψη μας τη νομιναλιστική θεώρηση της μεταφοράς (που αποδίδει προτεραιότητα στην μεταφορά έναντι της κυριολεξίας) και παράλληλα να παραμείνουμε ρεαλιστές. Ένας σεισμός αποτελεί γεγονός ανεξάρτητο από τη

⁷⁹ Ο.π., σελ. 62.

γλώσσα – ο προσδιορισμός του, ωστόσο, είτε ως φυσικού φαινομένου είτε ως θελήματος του Θεού δεν μπορεί να γίνει χωρίς την γλώσσα⁸⁰.

Συνοψίζοντας: με την μελέτη του τρόπου λειτουργίας των καταχρήσεων μπορούμε να κρατήσουμε τα κεκτημένα του στρουκτουραλισμού, εγκαταλείποντας συγχρόνως τη μονομερή έμφαση στον συνταγματικό άξονα της γλώσσας. Αν αποδεχτούμε ότι η κλειστότητα, δυνάμει της οποίας συγκροτούνται διαφορετικά οι ταυτότητες των δομικών στοιχείων, δεν είναι παρά ένα αποκύημα της φαντασίας μας, δημιούργημα των κενών σημαινόντων, μπορούμε να μελετήσουμε τη μεταβολή των συνταγματικών σχέσεων των δομικών σημείων, προσδιορίζοντας παράλληλα τα όριά τους.

Ο ίδιος ο Saussure, μολονότι έκανε λόγο για συγχρονική και για διαχρονική διάσταση της γλώσσας, επικεντρώθηκε στη συγχρονική (δηλαδή στη διάσταση εκείνη που μελετά την γλώσσα ως ένα στατικό δομικό σύστημα, ως μία ολότητα εντός της οποίας τα στοιχεία καθορίζονται αμοιβαία. Με τη συνδρομή των μελετών του Lacan, ωστόσο, μας δίνεται η δυνατότητα να μελετήσουμε τα δομικά συστήματα τόσο στη συγχρονική, όσο και στη διαχρονική τους διάσταση. Θα κλείσουμε την παρούσα ενότητα με ένα απόσπασμα από το βιβλίο «Sex and the Euthanasia of Reason» της Joan Copjec, το οποίο εκφράζει με σαφήνεια την θέση αυτή:

Αποδίδοντας έμφαση στην «συγχρονική προοπτική» του γλωσσολόγου και της κοινότητάς του, ο Saussure τελικώς αποφάσισε να δώσει προτεραιότητα στο σύστημα των σημαινόντων που λειτουργεί σε κάποια (υποθετική) στιγμή: το παρόν. Παραβλέποντας, για τους δικούς του σκοπούς... ότι το νόημα οφείλει να καθορίζεται αναδρομικά, δηλαδή, παραβλέποντας τον διαχρονικό χαρακτήρα του νοήματος, τελικά θεμελίωσε την επιστήμη της γλωσσολογίας στην συστηματική ολότητα της γλώσσας. Κατά συνέπεια, το στρουκτουραλιστικό επιχείρημα έπαψε να είναι ότι το τελευταίο σημαίνον S2 καθορίζει το νόημα εκείνου που προηγήθηκε, δηλαδή του S1, και μετετράπη, αντιθέτως, στο ότι το S2 καθορίζει το S1 και το S1 καθορίζει το S2 – ήτοι, οι αμοιβαίες αντιθέσεις σταθεροποιούν το νόημα μεταξύ συνυπαρχόντων όρων και οι διαφορικές σχέσεις δεν απειλούν, πλέον, το κρυσταλλωμένο νόημα όλων των προηγούμενων σημαινόντων⁸¹.

⁸⁰ Προφανώς, οι εκπρόσωποι της θετικιστικής παράδοσης ή του κλασικού εγελιανισμού θα ισχυρίζονταν ότι το ένα γλωσσικό σύστημα αναπαράστασης (αυτό που συλλαμβάνει τον σεισμό ως φυσικό φαινόμενο) υπερέχει έναντι του άλλου. Αυτού του είδους οι θεωρήσεις υποστηρίζουν ότι μπορεί να υπάρξει μία ορθολογική σύλληψη της ανασκευής των εννοιών. Αυτή η ορθολογικότητα τίθεται, ωστόσο, υπό αμφισβήτηση από την μετα- στρουκτουραλιστική παράδοση που εξετάζουμε.

⁸¹ Copjec Joan: Sex and the Euthanasia of Reason, εις Read my Desire, Cambridge, MIT Press (1995), σελ. 205-206.

V. Υπήρξε ποτέ οποιαδήποτε λαϊκή απειλή;

Έχοντας συνοψίσει, ελπίζω, σε ικανοποιητικό βαθμό τα κεντρικά μεθοδολογικά προβλήματα που ανέκυψαν κατά την πολυδαίδαλη εξέλιξη της στρουκτουραλιστικής σκέψης καθώς και τις απαντήσεις που έδωσαν σε αυτά οι Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, μπορούμε να στραφούμε σε ορισμένες τρέχουσες πολιτικές συζητήσεις, που αφορούν στο μέλλον της δημοκρατίας και τη σχέση της με τον ολοκληρωτισμό.

Κάθε σύγχρονη απόπειρα κριτικής των δημοκρατικών θεσμών που σέβεται τον εαυτό της, συχνά επικαλείται τον κίνδυνο που ενέχει η διευρυμένη πολιτικοποίηση. Σε αυτήν την επίκληση λανθάνει, συνήθως, η παραδοχή ότι η ασφάλεια αποτελεί υψηλότερη αξία από την ελευθερία, το δημοκρατικό ιδεώδες, την εθνική υπερηφάνεια κ.τ.λ. Έτσι, όταν προβάλλεται το επιχείρημα ότι οι συλλογικές συμβάσεις πρέπει να καταργηθούν, διότι αποτελούν κίνδυνο για το δημοσιονομικό σύστημα ή ότι η αντιπροσώπευση των πολιτών στο κοινοβούλιο πρέπει να είναι πιο περιορισμένη, καθώς απειλεί τη σταθερότητα των κυβερνήσεων, λανθάνει πάντοτε ο «ορθολογικός» ισχυρισμός ότι η επιθυμία των πολιτών για ασφάλεια και σταθερή διακυβέρνηση είναι καθολική.

Αντιστοίχως, όταν η τουρκική κυβέρνηση απαγορεύει το δικαίωμα του συνέρχεσθαι ή τις διαδηλώσεις στο πλαίσιο καταστάσεων έκτακτης ανάγκης, που έχουν κηρυχτεί ως αποτέλεσμα τρομοκρατικών επιθέσεων, λανθάνει και πάλι η ίδια παραδοχή – ότι οι Τούρκοι πολίτες επιθυμούν περισσότερο την ασφάλεια τους από την ελεύθερη έκφραση, τη δημόσια διαμαρτυρία, κ.τ.λ.

Στην *Επιστήμη ως Επάγγελμα*, ο Max Weber ανέδειξε, πρωτοπορώντας, τη λανθάνουσα ετούτη αξιολόγηση. «Πάρτε», γράφει ο Weber, «μία πρακτική τέχνη, τόσο εξελιγμένη όσο η σύγχρονη ιατρική. Η γενική προϋπόθεση της ιατρικής πρακτικής είναι, για να το θέσουμε απλά, η διαφύλαξη της ζωής καθεαυτής και η κατά δύναμιν ελάττωση του πόνου. Ωστόσο, αυτό είναι προβληματικό. Ο γιατρός χρησιμοποιεί όλη του την ιατρική τέχνη για να κρατήσει στην ζωή τον ετοιμοθάνατο ασθενή, ακόμη κι αν εκείνος τον παρακαλεί να τον λυτρώσει από την ζωή, ακόμη κι αν οι συγγενείς του εύχονται και θα έπρεπε να εύχονται εξίσου για τον θάνατο του, καθώς η ζωή του δεν αξίζει, καθώς δεν μπορούν να αντέξουν τα δυσβάσταχτα έξοδα για να διαφυλάξουν την ζωή του, είτε το ομολογούν είτε όχι – όπως στην περίπτωση ενός πάμφτωχου τρελού. Κι όμως, οι προϋποθέσεις της ιατρικής και του ποινικού

κώδικα δεν επιτρέπουν στον γιατρό να εγκαταλείψει τις φροντίδες του. Αν η ζωή αξίζει να την ζει κανείς και τότε, είναι ένα ερώτημα που δεν θέτει η ιατρική»⁸².

Ο Weber δεν ασχολήθηκε ποτέ εκτενώς με το ζήτημα της ιατρικής, ως τεχνικής που εξυπηρετεί μία αξία για την οποία δεν έχει λόγο. Με το ριζοσπαστικό αυτό ερώτημα καταπατήστηκαν συστηματικά οι Georges Canghuilem⁸³ και Michel Foucault. Ο Foucault, μάλιστα, έδωσε στο ζήτημα πολιτικές προεκτάσεις, συσχετίζοντάς το με τη γέννηση της σύγχρονης βιοπολιτικής, που υποτίθεται ότι θεραπεύει, ότι εξυπηρετεί μία φυσική ανάγκη του υποκειμένου, όταν στην πραγματικότητα το πειθαρχεί, προσαρμόζοντάς το σε μία συγκεκριμένη αξία και παράλληλα το συγκροτεί⁸⁴.

Προκαλούν, συνεπώς, εντύπωση οι έρευνες ενός άλλου σύγχρονου θεωρητικού, του Giorgio Agamben, που επικαλείται την βιοπολιτική του Foucault προκειμένου να επισημάνει ότι το στρατόπεδο συγκέντρωσης αποτελεί τον κρυφό προορισμό της νεωτερικότητας. Θα εξετάσουμε αυτήν την άποψη συνοπτικά, προκειμένου να αναδειχθεί το λάθος που κάνει όποιος υπερασπίζεται, είτε το γνωρίζει είτε όχι, την άποψη ότι υφίσταται μία καθολική ανάγκη για ασφάλεια, δυνάμει της οποίας οι πολίτες μπορούν να υποταχθούν στους νόμους.

Ο Agamben υποστηρίζει ότι οι σύγχρονες μορφές κυριαρχίας εκφράζονται μέσα από τη διαχείριση του έμβιου σώματος⁸⁵. Κατά τη γνώμη του, επιφορτισμένες καθώς είναι με την απόφαση επί του θανάτου, οι μορφές αυτές μπορούν να αναστείλουν τον νόμο, εκθέτοντας κάποιον στην πραγματικότητα της «γυμνής ζωής», δηλαδή στην ωμή βία και την απογύμνωσή του από κάθε πολιτειακή προστασία, κατά τρόπο που θυμίζει την ανυπεράσπιστη φιγούρα του homo sacer στο ρωμαϊκό δίκαιο. Η φιγούρα αυτή, εκτεθειμένη στη βία οποιουδήποτε πολίτη, λειτουργεί προς την κατεύθυνση της εδραίωσης της κυριαρχίας – δεν τιμωρείται κατά τρόπο που προβλέπεται από τους κανόνες, αλλά εγκαταλείπεται. Αποτελεί μία ιερή μορφή που λειτουργεί, κατά τον Agamben, κατά τον ίδιο τρόπο που λειτουργούν εκείνα τα πράγματα που βρίσκονται εκτός γλώσσας, τα οποία επικαλούνται οι κανόνες της γλώσσας προς την κατεύθυνση της επίρρωσής τους.⁸⁶ Θα προσπεράσω, σε αυτό το σημείο, τις ενστάσεις που έχουν διατυπωθεί σχετικά με το εάν κατείχε κεντρικό ρόλο η φιγούρα αυτή στο ρωμαϊκό δίκαιο ή όχι⁸⁷. Σημαντικό είναι να παρατηρήσουμε πώς συσχετίζεται εδώ η κατάσταση εξαίρεσης με την κυριαρχία.

⁸² Weber Max: Science as a Vocation, ed. David Owen & Tracy Strong, μτφ R. Livingstone, Indianapolis/Cambridge (2004), σελ. 92, δική μου η έμφαση- Σ.Τ.

⁸³ Canghuilem Georges: Το κανονικό και το παθολογικό, μτφ- Γ.Φουρτούνης, Νήσος, Αθήνα, 2007.

⁸⁴ Foucault Michel: The Birth of Biopolitics, ed. Michel Senellart, μτφ G. Burchell, Gallimard, 2004.

⁸⁵ Agamben Giorgio: Homo Sacer- Sovereign Power and Bare Life, μτφ. D. Roazen, Stanford University Press, 1998, Καλιφόρνια, σελ. 11.

⁸⁶ Agamben Giorgio, ό.π. σελ. 20.

⁸⁷ Fitzpatrick 2005: σελ. 51-52.

Επικαλούμενος, αφενός, την άποψη του Schmitt, πως η κυριαρχία ταυτίζεται με την προνομακική απόφαση περί κατάστασης εξαίρεσης και, αφετέρου, την κριτική που της ασκείται από τον Walter Benjamin στην όγδοη θέση του περί της φιλοσοφίας της ιστορίας⁸⁸, ο Agamben ισχυρίζεται ότι η κατάσταση εξαίρεσης μετατρέπεται ολοένα και περισσότερο σε κανόνα⁸⁹. Το «παράδοξο της κυριαρχίας»⁹⁰, όπως το αποκαλεί, συνδέεται με αυτήν την ικανότητα της εξαίρεσης να επιβεβαιώνει τον κανόνα. Οι εξαθλιωμένες φιγούρες που εμφανίζονται στα έργα του (οι «Muslims» των στρατοπέδων συγκέντρωσης, οι Εβραίοι, κ.τ.λ.) ταυτίζονται με τον Άλλο, που υποτίθεται ότι εξαιρείται από τους νόμους της πόλης, ενώ παράλληλα διαδραματίζει έναν ρόλο απόλυτα εσωτερικό και συγκροτητικό του πολιτικού συστήματος. Η εξαίρεση αποτελεί, λοιπόν, έναν «εσωτερικό αποκλεισμό – ο οποίος εξυπηρετεί την εσωτερική του αποκλεισμό που εξαιρείται»⁹¹.

Σε αυτό το σημείο, η εξαίρεση του Agamben θυμίζει αρκετά το «έξωθεν» για το οποίο κάνει λόγο ο Laclau και το οποίο μπορούμε να το προσεγγίσουμε μέσω του μεταφορικού φαινομένου. Ο Αργεντινός στοχαστής έχει, μάλιστα, τονίσει αυτήν την ομοιότητα, σχολιάζοντας επαινετικά τον Agamben, ο οποίος «είναι αρκετά ενήμερος σχετικά με την περιπλοκότητα των σχέσεων "έσωθεν" και "έξωθεν" της κοινωνίας» και «έχει αγγίξει, με την κατηγορία της εξαίρεσης, κάτι κρίσιμο σε σχέση με το πολιτικό»⁹².

Οι αρετές που αναγνωρίζει, ωστόσο, ο Laclau στις έρευνες του Agamben, εξαντλούνται σε αυτό το σημείο. Διότι ο Agamben δεν προσφέρει καμία λογική εξήγηση, όταν ταυτίζει κάθε εξαίρεση με την ανυπεράσπιστη μορφή του homo sacer⁹³. Η ουσία της εξαίρεσης, γράφει ο Laclau, εκφράζεται μέσω των αποτελεσμάτων της, δηλαδή μέσω του αποκλεισμού κάποιου από το σύστημα των διαφορών που συγκροτούν την έννομη τάξη⁹⁴. Το λογικό άλμα του Agamben έγκειται, επομένως, στη μεμονωμένη επιλογή του homo sacer, ως της μοναδικής εκείνης φιγούρας που δύναται να ενσαρκώσει κάθε εξαίρεση από το έννομο σύστημα σήμανσης. Χωρίς την ανάδειξη αυτής της θεωρητικής λαθοχειρίας, επόμενο είναι να μοιραστούμε την απαισιοδοξία που διέπει τις ζοφερές προαναγγελίες του Agamben, όταν ταυτίζει το μέλλον της νεωτερικότητας με τα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης.

⁸⁸ Για τις συγκλίσεις, αλλά και για τις αποκλίσεις που παρουσιάζει το έργο του Walter Benjamin από τον Carl Schmitt, βλ. Weber Samuel: Taking Exception to decision- Walter Benjamin and Carl Schmitt, Diacrits 22:3-4, 1992.

⁸⁹ Agamben Giorgio, ό.π., σελ. 20.

⁹⁰ Ο.π., σελ. 20-21.

⁹¹ Ο.π.

⁹² Laclau Ernesto: "Bare Life or Social Indeterminacy?" εις "The Rhetorical Foundations of Society", Verso, 2014, σελ. 210.

⁹³ Ο.π., σελ. 210.

⁹⁴ Ο.π.

Ποιες προϋποθέσεις λανθάνουν, ωστόσο, στον συλλογισμό του Agamben όταν ταυτίζει κάθε εξαίρεση που συγκροτεί την έννομη τάξη με τον homo sacer; Ο Laclau δεν ασχολείται περαιτέρω με αυτό το ζήτημα – αρκείται στο να συνδέσει το επίμαχο ζήτημα της εξαίρεσης με τη δική του θεωρία που, όπως έχουμε δει ήδη, αποδίδει ανάλογη βαρύτητα στην κατηγορία του αποκλεισμού, η οποία σχετίζεται με μία νέα φαντασίωση πολιτικής πληρότητας. Ο Laclau δεν συσχετίζει, ωστόσο, τα κενά σημαίνοντα, που κινητοποιούν τις αλυσίδες ισοδυναμίας στην κοινωνία με καμία συγκεκριμένη πολιτική ταυτότητα και έτσι αποφεύγει να πέσει στην ίδια παγίδα με τον Agamben.

Σε αυτό το σημείο αξίζει να επισημάνουμε ότι Agamben διαβάζει το προδιαγεγραμμένο μέλλον της νεωτερικότητας ήδη μέσα από τα γραπτά του Hobbes, όταν ισχυρίζεται ότι η κυριαρχία συγκροτείται μέσω της αναφοράς της στη φυσική κατάσταση, δηλαδή σε μία κατάσταση εξαιρετική⁹⁵. Ή, όταν επισημαίνει πως ο Hobbes αναγνωρίζει το δικαίωμα του πολίτη να επιστρέψει στη φυσική του κατάσταση και να απεκδυθεί των πολιτικών προνομίων του, προσπαθώντας να αποδείξει ότι «η κυρίαρχη βία είναι στ' αλήθεια θεμελιωμένη... στην εξωτερική εσωτερικότητα της γυμνής ζωής του κράτους»⁹⁶.

Όπως υπογραμμίζει ο Laclau, αυτή η ανάγνωση του Hobbes είναι δόκιμη, μόνον εφόσον καταλήξουμε στο αναπόφευκτο συμπέρασμα ότι το πολιτικό μπορεί να εξαλειφθεί⁹⁷. Μόνο αν καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο Hobbes έχει δίκιο, ισχυριζόμενος ότι ο φόβος μπορεί να λειτουργήσει ως καθολική προϋπόθεση της συμμόρφωσής μας με τις επιταγές των νόμων. Υπό το πρίσμα αυτής της καθολικότητας, ο homo sacer είναι, πράγματι, ανυπεράσπιστος και μόνος, αφού οι υπόλοιποι πολίτες έχουν αποτιμήσει ορθολογικά τα συμφέροντά τους και δεν χρειάζεται να αναμετρηθούν με την κυριαρχία, αν δεν κινδυνεύει και η δική τους ζωή.

Μία τέτοια πίστη στην ορθολογικότητα λανθάνει, ενδεχομένως, στις έρευνες του Agamben, που επικαλείται τη βιοπολιτική του Foucault, χωρίς να έχει διδαχτεί το πολύτιμο μάθημα του Canhuilem: η ζωή δεν αξίζει το ίδιο για όλους. Η αξία της ασφάλειας δεν είναι παρά μόνο μία από τις αναρίθμητες αξίες, που συναγωνίζονται για επιβίωση στα πλαίσια των πολυπολιτισμικών κοινωνιών μας. Μάταια θα ψάχναμε, λοιπόν, στις έρευνες των Foucault και Canhuilem για το προσχέδιο μίας τελεολογίας όπως αυτή που οραματίζεται ο Agamben⁹⁸.

⁹⁵ Agamben Giorgio, ό.π., σελ. 20.

⁹⁶ Ο.π., σελ. 106-107, βλ. και Laclau Ernesto, ό.π., σελ. 212.

⁹⁷ Laclau Ernesto, ό.π., σελ. 212.

⁹⁸ Βλ. Macherey Pierre “Η φιλοσοφία των αρνητικών αξιών της ζωής” εις “Η δύναμη των Κανόνων”, ό.π.

Δεν αρκεί να υποστηρίξει, ωστόσο, κανείς τη θέση ότι αρκεί να αναδείξουμε την πάλη της συγκεκριμένης αξίας με άλλες, προκειμένου να υποσκάψουμε πειστικά την θεωρητική βαρύτητα των ανθρωπολογικών προκείμενων που λειτουργούν ως προϋποθέσεις του σύγχρονου κράτους. Ο συνεπής επίγονος του Hobbes μπορεί πάντοτε να ισχυριστεί ότι η ανθρωπολογική ανάγκη για ασφάλεια καθορίζει την υιοθέτηση αξιών που αντικρούουν, φαινομενικά και μόνο, την ανάγκη αυτή. Κάθε θιασώτης αυτής της θεώρησης θα μπορούσε να επικαλεστεί, για παράδειγμα, έναν Χριστιανό σταυροφόρο που φέρεται να ριψοκινδυνεύει τη ζωή του για αξίες ανώτερες από αυτήν της επιβίωσης, ενώ στην πραγματικότητα, στο πλαίσιο της κοινωνίας όπου ζει, η επιβίωσή του μπορεί να προωθηθεί καλύτερα, εάν εκθέσει παροδικά τον εαυτό του σε κίνδυνο⁹⁹.

Διατυπωμένο με στρουκτουραλιστικούς όρους, το υποθετικό αυτό αντεπιχείρημα θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: *υπάρχει μία ανάγκη για ασφάλεια που λειτουργεί ως υπερβατολογικό σημαινόμενο, ως σημαινόμενο που επικαθορίζει και παράλληλα αναπαρίσταται από κάθε δομικό σύστημα σήμανσης. Κάθε απόπειρα ανάδειξης μίας αξίας διαφορετικής από την αξία της ασφάλειας θα ισοδυναμούσε, στο πλαίσιο ενός τέτοιου επιχειρήματος, με μία απλή, μετωπική διολίσθηση.*

Η παρούσα μελέτη είναι σε μεγάλο βαθμό αφιερωμένη σε αυτό το υποθετικό αντεπιχείρημα. Η κοινοτοπία της άποψης, ότι η ανάγκη για ασφάλεια καθορίζει την πολιτειακή βούληση, μολονότι αποτελεί κληροδότημα του Hobbes, δεν εκφέρεται μονάχα από τα χείλη θεωρητικών επιγόνων του Άγγλου φιλοσόφου. Στην πραγματικότητα, αν δεχτούμε τους ισχυρισμούς του Quentin Skinner, η καθολική αυτή ανθρωπολογική προϋπόθεση διέπει, ακόμα, ολόκληρο το φιλελεύθερο πλαίσιο λόγου¹⁰⁰. Κάθε Σύνταγμα και κάθε κριτική της διευρυμένης πολιτικοποίησης, που επικαλούνται ως ύψιστο αγαθό τη ζωή, εμφορούνται από την άποψη αυτή, που συγκροτήθηκε στο πλαίσιο των «χομπσιανών» ερευνών.

Στον Skinner θα επιστρέψουμε αργότερα. Για την ώρα, οφείλουμε να σταθούμε στον ισχυρισμό του Laclau, σύμφωνα με τον οποίο η αδύναμη φιγούρα του homo sacer δεν αποτελεί, προφανώς, τη μοναδική εξαίρεση από το σύστημα των διαφορών που συγκροτούν την έννομο τάξη. Το «έξωθεν», που αποκλείεται από το σύστημα σήμανσης που χρησιμοποιούμε, μπορεί να πάρει πολλές μορφές, καμία εκ των οποίων δεν είναι προδιαγεγραμμένη. Η δύναμη της κατάχρησης, που μας επιτρέπει να ονομάσουμε αυτό που απειλεί το σύνολο της κοινωνίας μας, τον «λαό», μας επιτρέπει παράλληλα να υποθέσουμε ότι υφίσταται ένα τέτοιο, ομοιογενές σύνολο.

⁹⁹ Τέτοια εμπειρικά παραδείγματα συναντά κανείς αρκετά συχνά στο έργο του Schmitt ή του Κονδύλη, οι οποίοι ισχυρίζονται ότι οι ανθρωπιστικές αξίες, όσο κι αν δείχνουν ότι αντικρούουν την δίψα μας για επιβίωση και ισχύ, στην πραγματικότητα συχνά την προωθούν.

¹⁰⁰ Skinner Quentin "Liberty before Liberalism", Cambridge University Press, 1998.

Αναφερόμενοι στις έρευνες του Lacan, γράψαμε ότι οι καταχρήσεις βοηθούν το υποκείμενο (από την είσοδό του στη γλώσσα κι έπειτα) να εκφράζει τα αντικείμενα της έλλειψής του. Αυτή είναι, σύμφωνα με τον Laclau, μία οντολογική παραδοχή που δεν μπορεί παρά να σχετίζεται με την πολιτική ανάλυση, αλλά και με τη συγκρότηση του «λαού», ως υποτιθέμενου, ομοιογενούς συνόλου. Στη μελέτη του “On Populist Reason”, υπογραμμίζει το εξής απόσπασμα από το έργο της Corjec:

This term “object of lack”, cannot be understood outside the Timaeian/lamelian myth from which it derives. The partial object or object of lack is the one that emerges out of the lack, the void, opened by the loss of the original Plenum or das Ding. In place of the mythical satisfaction derived from being at one with the maternal Thing, the subject now experiences satisfaction in this partial object... The elevation of the external object of the drive... to the status of the breast¹⁰¹ (that is, to the status of an object capable of satisfying something more than the mouth or stomach) does not depend on its cultural or social value in relation with other objects. Its surplus “breast value”, let us say, depends solely on the drive’s election of it as an object of satisfaction.¹⁰²

Ο Laclau γράφει ότι το απόσπασμα αυτό συνδέεται άρρηκτα με τη συγκρότηση των λαϊκών ταυτοτήτων. Το μυθικό αντικείμενο της έλλειψης εκφράζει την απουσία πληρότητα, που υποτίθεται ότι βίωνε το παιδί μέσω της απόλαυσης του μητρικού στήθους πριν από την είσοδό του στο συμβολικό και τώρα προσπαθεί να ξαναβρεί μέσω της γλώσσας. Αυτή η μυθική πληρότητα της δυάδας μητέρας/παιδιού αντιστοιχεί, σύμφωνα με τον Αργεντίνο στοχαστή, στην ανεπιτυχή πληρότητα που προκαλούν οι εξαρθρώσεις του πολιτικού συστήματος, όταν αποτυγχάνει να εξυπηρετήσει τα αιτήματα των πολιτικών φορέων της κοινωνίας¹⁰³. Αναπαρίσταται δε μέσω συγκεκριμένων πολιτικών καταχρήσεων. Μία από αυτές τις καταχρήσεις δεν μπορεί παρά να είναι ο «λαός». Διότι ο λαός είναι ένα σημαίνον, που αναφέρεται σε ένα ομοιογενές σύνολο που, στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει. Καλείται να εξυπηρετήσει την πραγματολογική ανάγκη μας να φανταστούμε και να βιώσουμε μία μυθική πληρότητα.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε τι θα μπορούσαμε να πούμε για όλους εκείνους που κάνουν λόγο για «λαϊκή απειλή», για «κίνδυνο που απειλεί τον λαό», προκειμένου να μειώσουν δραστικά τις ελευθερίες σε μία πολιτεία; Οι εκφραστές αυτών των απόψεων ισχυρίζονται ότι υπάρχει, πράγματι, μία καθολικότητα, βάσει της οποίας μπορούμε να προσδιορίσουμε τους πολίτες ως ένα ομοιογενές σύνολο.

¹⁰¹ Γίνεται εδώ λόγος για το στήθος της πρωταρχικής μητέρας, δηλαδή της μητέρας που υφίσταται πριν από την είσοδο του παιδιού στο συμβολικό. Πρόκειται για το χαμένο αντικείμενο, η έλλειψη του οποίου κινητοποιεί την επιθυμία να το ξαναβρεί μετά την είσοδο του στη γλώσσα, εκφράζοντας αυτήν την έλλειψη με άλλα σημαίνοντα.

¹⁰² Laclau Ernesto “On Populist Reason”, Verso, Λονδίνο (2005), σελ. 114-115.

¹⁰³ Ό.π.

Ο λαός, υπό το πρίσμα αυτής της άποψης, μπορεί να ειπωθεί ως ένα συνώνυμο του πολιτικού σώματος, δηλαδή του σώματος εκείνου που καθολικά αναγνωρίζει ως ύψιστη αξία τη διαφύλαξη της ανθρώπινης ζωής.

Ένας τέτοιος ορισμός θα βρισκόταν σίγουρα στον αντίποδα της προσέγγισης του Laclau. Σύμφωνα με τον ίδιο, «η προσπάθεια να οικοδομηθούν κοινοτικοί χώροι από μία πολλαπλότητα συλλογικών βουλήσεων δεν μπορεί ποτέ να πάρει τη μορφή συμβολαίου- καθώς ένα συμβόλαιο προϋποθέτει τις έννοιες ακριβώς των συμφερόντων και των αυτοκαθοριζόμενων βουλήσεων που εδώ αμφισβητούμε. Η κοινοτιστική πληρότητα την οποία δεν είναι δυνατόν να εξασφαλίσει η κοινωνική ολότητα δεν μπορεί να μεταφερθεί... στα άτομα. Τα άτομα δεν είναι συνεκτικές ολότητες, αλλά ταυτότητες αναφοράς που πρέπει να καταταμηθούν σε μία σειρά εντοπισμένων θέσεων υποκειμένου. Η δε συνάρθρωση των θέσεων αυτών είναι υπόθεση κοινωνική και όχι ατομική»¹⁰⁴.

Επομένως, η προσέγγιση αυτή αντιμετωπίζει, ούτε λίγο ούτε πολύ, τα υποκείμενα, ως ταυτότητες αναφοράς που αποκτούν τα συγκεκριμένα κατηγορήματά τους μέσα από κοινωνικά κατασκευασμένες συναρθρώσεις Λόγου. Προφανώς, για να μην είναι το υποκείμενο μία συνεκτική ολότητα, θα πρέπει οι θέσεις που αποκτά σε συγκεκριμένα πλαίσια Λόγου να είναι ενδεχομενικές- διαφορετικά, η θεώρηση των υποκειμένων δεν θα διέφερε καθόλου από κοινωνία σε κοινωνία και θα είχε καθολικά χαρακτηριστικά. Ωστόσο, δεν μπορούμε να αρνηθούμε ανεπιφύλακτα αυτήν την καθολικότητα, προβάλλοντας απλώς τον ισχυρισμό ότι η θέση του υποκειμένου του κοινωνικού συμβολαίου είναι ενδεχομενική. Ο ίδιος ο Laclau έχει επισημάνει, πως ο ισχυρισμός ότι τα πάντα είναι ενδεχομενικά «είναι ισχυρισμός που θα είχε νόημα μόνο για έναν Αρειανό»¹⁰⁵.

Δεν μπορούμε, με άλλα λόγια, να προεκτείνουμε τη φορμαλιστική ανάλυση της γλώσσας όσο θέλουμε και να καταλήγουμε ανεπιφύλακτα στο συμπέρασμα ότι τα πάντα είναι ενδεχομενικά και γλωσσικά κατασκευασμένα:

Είναι αλήθεια ότι σε τελευταία ανάλυση καμία αντικειμενικότητα δεν είναι δυνατόν να αναχθεί σε ένα απόλυτο θεμέλιο, αλλά κανένα απόλυτο συμπέρασμα δεν προκύπτει από τη παραδοχή αυτή, από τη στιγμή που οι κοινωνικοί δρώντες δεν δρουν ποτέ στο επίπεδο αυτής της τελευταίας ανάλυσης. Δεν καταλαμβάνουν συνεπώς ποτέ τη θέση ενός απόλυτου επιλογέα, ο οποίος αντιμέτωπος με την ενδεχομενικότητα κάθε δυνατής πορείας δράσης δεν θα είχε κανέναν λόγο να επιλέξει.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Laclau Ernesto "Λαϊκισμός: Τι σημασία έχει το όνομα", ό.π., σελ. 72.

¹⁰⁵ Laclau Ernesto "Για την επανάσταση της εποχής μας" σελ. 55.

¹⁰⁶ Ό.π.

Για να υποστηρίξει κάποιος ότι η θέση ενός υποκειμένου στα πλαίσια του εκάστοτε σημειολογικού συστήματος είναι ενδεχομενική, θα πρέπει πρώτα να προβεί στις απαραίτητες ιστορικές έρευνες. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ο Laclau έχει αναφερθεί στο υποκείμενο του κοινωνικού συμβολαίου, η θέση του οποίου μένει αξιοσημείωτα σταθερή στα γραπτά προεξαρχόντων θεωρητικών, όταν πρόκειται να του αποδοθεί το κατηγορήμα του φόβου. Βάσει της ανθρωπολογικής παραδοχής ότι το υποκείμενο αυτό συντάσσει το κοινωνικό συμβόλαιο εξαιτίας του φόβου του και διατηρεί την πολιτική του ελευθερία από τον φόβο που του εμπνέουν οι νόμοι, συγκροτείται ολόκληρη η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου.

Παρά τις επιμέρους –σημαντικότερες- διαφοροποιήσεις τους, οι Hobbes, Locke και Rousseau, ως σημαίνοντες θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου, συγκλίνουν στην πεποίθηση ότι η πολιτική βούληση συγκροτείται α) διαφοροποιούμενη από μία κατάσταση όπου οι άνθρωποι θα είχαν τη φυσική ελευθερία τους και θα τους κατέτρεχε ο αμοιβαίος φόβος, β) βάσει του εξαναγκασμού των νόμων. Το δεύτερο σημείο είναι εξίσου σημαντικό με το πρώτο, καθώς λανθάνει η κοινή προϋπόθεση της ύπαρξης ευδιάκριτων, επιμέρους βουλήσεων που θα προτιμήσουν να μην πράξουν κατά την όρεξη τους, όταν βρεθούν αντιμέτωπες με τον φόβο που εμπνέουν οι νόμοι.

Ακόμα και ο Rousseau, που κάνει λόγο για απόλυτη ελευθερία, αναφέρεται στην ελευθερία της γενικής βούλησης που συγκροτεί τους νόμους. Οι νόμοι αυτοί εξαναγκάζουν όσους συγκρούονται με τη γενική βούληση σε υπακοή και συναίνεση:

...κάθε άτομο μπορεί ως άνθρωπος να έχει μια ιδιαίτερη βούληση αντίθετη ή διαφορετική από τη γενική βούληση... η απόλυτη και εκ φύσεως ανεξάρτητη ύπαρξη του μπορεί να τον κάνει να θεωρήσει όσα οφείλει για τον κοινό σκοπό σαν δωρεάν συνεισφορά που η μη καταβολή της ... θα είναι επαχθής για τον ίδιο.... Προκειμένου λοιπόν το κοινωνικό σύμφωνο να μην είναι ένας κενός τύπος, εμπεριέχει σιωπηρά αυτή την υποχρέωση, που δίνει ισχύ στις υπόλοιπες: όποιος αρνηθεί να υπακούσει στη γενική βούληση θα εξαναγκαστεί από ολόκληρο το σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι θα εξαναγκαστεί να είναι ελεύθερος.¹⁰⁷

Σε αυτό το θεωρητικό σχήμα λανθάνουν, οπωσδήποτε, οι ανθρωπολογικές προκείμενες που σμίλεψε ο Thomas Hobbes. Στον Λεβιάθαν του, η πολιτική βούληση ορίζεται σε συνάρτηση με την όρεξη και την αποστροφή, δυνάμεις των οποίων πράττουν οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση. Σύμφωνα με τον ορισμό του Hobbes, ο φόβος που εμπνέουν οι νόμοι της Πολιτείας τερματίζει την ελευθερία που είχαμε στην κατάσταση αυτή να πράττουμε κατά την όρεξη και την αποστροφή

¹⁰⁷ Jean Jacques Rousseau: Το Κοινωνικό Συμβόλαιο, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, ΠΟΛΙΣ, 2004, σελ. 66.

μας και συγκροτεί την πολιτική βούληση, εξαναγκάζοντας το υποκείμενο να προβεί σε μία ορθολογική στάθμιση των επιλογών του. Αυτήν την ορθολογική αποτίμηση θα ονομάσει ο Hobbes *deliberation*.

Στον ορισμό αυτόν θα επιστρέψουμε, με τις απαραίτητες παραπομπές. Για την ώρα, πρέπει να τονίσουμε ότι, αν θέλουμε να είμαστε συνεπείς ως προς την επιστήμη της σημειολογίας, οφείλουμε να εξετάσουμε τη σημασία κάθε όρου που συναρθρώνεται με το σημαίνον «πολιτική βούληση», στον βαθμό που πιστεύουμε ότι τα δομικά σημεία της γλώσσας δεν έχουν σημασία ανεξάρτητη από το πλαίσιο εκφοράς τους.

Ο Hobbes παραθέτει τους ορισμούς της όρεξης, της αποστροφής και του όρου *deliberation* στην πραγματεία του περί του ανθρώπινου σώματος (*De Corpore*). Εκεί οφείλει, κατά την εκτίμηση μας, να ανατρέξει κανείς, προκειμένου να εξαγάγει ορισμένα συμπεράσματα σχετικά με την ενδεχομενικότητα που διέπει το σημειολογικό πλαίσιο, εντός του οποίου κατασκευάζονται οι ανθρωπολογικές προκείμενες που μας απασχολούν.

Συνεπώς, στο δεύτερο μέρος της παρούσας μελέτης, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την ενδεχομενικότητα των συνταγματικών σχέσεων που επέτρεψαν τη συγκρότηση της ορθολογικότητας την οποία επικαλείται ο Thomas Hobbes. Η ορθολογικότητα αυτή είναι που θα επιτρέψει την αναλογία φυσικής και πολιτικής κατάστασης στο έργο του Hobbes, την οποία, όπως είδαμε, επικαλείται ο Agamben, προκειμένου να ισχυριστεί ότι η πολιτική κατάσταση δεν έχει νόημα χωρίς αναφορά στη φυσική. Προφανώς, ο Hobbes δεν είναι ο πρώτος που επικαλέστηκε αυτήν την αναλογία, τις ιστορικές καταβολές της οποίας μπορούμε να ανιχνεύσουμε στα κείμενα του Αριστοτέλη. Είναι ο πρώτος, ωστόσο, που επικαλέστηκε τον φόβο ως καθολική προϋπόθεση της μετάβασης από τη μία κατάσταση στην άλλη.

Όπως συμβαίνει και σε κάθε άλλη περίπτωση, μπορούμε, είτε να πιστέψουμε ότι η ιδιαίτερη αναλογία που επικαλείται ο Hobbes προϋποθέτει την προτεραιότητα της κυριολεξίας, μίας υφιστάμενης ομοιότητας ανθρώπου και λύκου, είτε ότι βασίστηκε σε απόλυτα εδεχομενικές, μετωνυμικές σχέσεις.

Τα ίχνη μίας ενδεχομενικότητας, όπως αυτή που αναζητούμε, μπορούν να προσδιοριστούν, σύμφωνα με όσα έχουμε δει ήδη, δυνάμει της ξαφνικής πολυσημίας που αποκτούν ορισμένοι όροι, σηματοδοτώντας την εξάρθρωση ενός ορισμένου συστήματος σήμανσης¹⁰⁸. Ισχυρίζομαι, λοιπόν, ότι χάρη σε ορισμένες πρόσφατες μελέτες που εμβαθύνουν στη σημειολογική περιπλοκότητα των όρων «μηχανιστικό» (*mechanistic*) και «*historia*», είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε, μέσα από ένα νέο πρίσμα, τη σχέση που είχε ο φυσιολόγος William Harvey με τον

¹⁰⁸ Laclau Ernesto, *Emancipation(s)*, ό.π., σελ. 92-93.

Thomas Hobbes. Να αναδείξουμε, σε πρώτη φάση, την ξαφνική πολυσημία των συγκεκριμένων όρων, η οποία συνάδει με το ανεπίκριτο των δομικών συστημάτων που εξετάζουμε και, σε δεύτερη φάση, να διακρίνουμε την απόφαση των Harvey και Hobbes που έδωσε τέλος στην πολυσημία, καθιλώνοντας τη σχέση των σημασιών με συγκεκριμένα σημαινόμενα. Αυτή η καθήλωση είναι που επέτρεψε τη συγκρότηση της ορθολογικότητας που επικαλείται ο Hobbes.

Σημαντικοί σταθμοί μας σε αυτήν την έρευνα θα είναι οι ιστορικές έρευνες των Gianna Pomata και James Lennox. Ανταποκρινόμενη στην προτροπή του Jacques Roger, ο οποίος επεσήμανε ότι «η ιστορία της λέξης *historia*¹⁰⁹ θα άξιζε μία δική της, ενδελεχή έρευνα», η Pomata συνέγραψε πρόσφατα μία βαρυσήμαντη έρευνα, που επικεντρώνεται τόσο στη Σχολαστική χρήση του συγκεκριμένου όρου, όσο και στις χρήσεις που είχε προσλάβει κατά την Αναγέννηση.

Μέσα από το έργο της Pomata θα αναδειχθεί, ελπίζω, η αδυναμία καθήλωσης ενός συγκεκριμένου σημαινομένου με το σημαίνον «*historia*» που ήταν εμφανής κατά την ύστερη Αναγέννηση. Όπως θα δούμε, στο πλαίσιο του Σχολαστικού Αριστοτελισμού εκείνης της εποχής, η *historia* των αντικειμένων δεν μπορούσε να συσχετιστεί με τη φιλοσοφική τους επεξεργασία. Υπό το Σχολαστικό αυτό πρίσμα, η *historia* ήταν συνδεδεμένη με μία αμιγώς περιγραφική θεώρηση των πραγμάτων.

Ωστόσο, στο πλαίσιο του ανατομικού λόγου της ίδιας εποχής, ο όρος άρχισε να αποκτά μία δεύτερη σημασία και επετράπη να ορίζεται ως το σύνολο των οργανωμένων παρατηρήσεων που προετοιμάζουν το έδαφος για τη φιλοσοφική μελέτη των πραγμάτων. Αυτή ήταν, σύμφωνα με την Pomata, μονάχα μία από τις δυνατές χρήσεις του όρου που ανταγωνίζονταν για επικράτηση στα πλαίσια της ύστερης Αναγέννησης και σχετίζεται με την επιστροφή στην επεξεργασία των ζωολογικών μελετών του Αριστοτέλη, που αποτόλμησε ένας από τους δασκάλους του Harvey στη σχολή της Πάδοβα, ονόματι Hieronymus Fabricius. Η απόφαση καθήλωσης του σημαίνοντος «*historia*» με το σημαινόμενο της οργανωμένης ανατομικής παρατήρησης, ενέπνευσε σε σημαντικό βαθμό τις έρευνες του Harvey.

Αναλόγως, θα εξετάσουμε την πολυσημία που απέκτησε ο όρος «μηχανιστικό» κατά τον 17^ο αιώνα στην Αγγλία, προκειμένου να αναδείξουμε τη δυσκολία που ενείχε κάθε απόπειρα συνάρθρωσής του με τον όρο της «*historia*». Όπως θα δούμε, οι συνταγματικές σχέσεις της γλώσσας εκείνης της εποχής δεν επιτρέπουν τον συνδυασμό των δύο όρων σε ορισμένα πλαίσια λόγου (όπως στο πλαίσιο των ανατομικών ερευνών του Descartes), ενώ σε άλλα πλαίσια λόγου ο συνδυασμός κρίνεται απαραίτητος. Ο Harvey, ήταν ένας από εκείνους που έκρινε ότι η *historia* έχει την πρωτοκαθεδρία σε σχέση με τα πορίσματα των μηχανιστικών ερευνών. Ο

¹⁰⁹ Pomata Gianna, Nancy Siraisi: *Historia- Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, MIT Press, Λονδίνο (2005) σελ. 1.

δε Hobbes, εμπιστευόταν περισσότερο τον ορθολογισμό της μηχανικής και της γεωμετρίας και λιγότερο τα δεδομένα της παρατήρησης. Ωστόσο, για λόγους που θα καταστούν εμφανείς, αναγκάστηκε να γεφυρώσει εμπειρική παρατήρηση και ορθό Λόγο, επικαλούμενος τις έρευνες του Harvey (και τη συνακόλουθη απόφαση του φυσιολόγου να αποδώσει την πρωτοκαθεδρία στην *historia* του πράγματος, προτού περάσει στην ορθολογική επεξεργασία του). Θα δούμε για ποιόν λόγο συνέβη αυτό, ανατρέχοντας στην πραγματεία του Thomas Hobbes *Περί του Σώματος (De Corpore)*, όπου σκιαγραφήθηκαν οι ανθρωπολογικές προκείμενες που θα καθιστούσαν, αργότερα, δυνατή τη συγγραφή του Λεβιάθαν. Για την ώρα, πρέπει να υπογραμμίσουμε, μένοντας πιστοί στη στρουκτουραλιστική μέθοδο, ότι κανένα από τα δομικά σημεία της γλώσσας, που συναρθρώνονται για να παραχθεί μία συγκεκριμένη ολότητα νοήματος, δεν μπορεί να αφαιρεθεί ως «σφάλμα» από τον ιστορικό μελετητή, ο οποίος θα ισχυριστεί, αναχρονιστικά, πως η ολότητα αυτή θα μπορούσε να επιβιώσει και χωρίς το εν λόγω σφάλμα¹¹⁰. Η επιλογή της καθήλωσης ενός σημαίνοντος, όπως αυτού της «*historia*», με μία μονάχα από τις ανταγωνιζόμενες σημασίες που θα μπορούσαν να του αποδοθούν στα ιστορικά πλαίσια που εξετάζουμε, αποκλείει τις άλλες σημασίες και καθορίζει την ταυτότητα ολόκληρου του συστήματος σημασιοδότησης που εξετάζουμε. Με άλλα λόγια, αν αποδειχτεί ότι η καθολικότητα που επικαλείται ο Hobbes, για να ορίσει την πολιτική βούληση, βασίστηκε στον αποκλεισμό των εναλλακτικών χρήσεων του όρου *historia*, τότε η καθολικότητα αυτή δεν μπορεί να επιβιώσει άνευ του καταστατικού εκείνου αποκλεισμού

Πρόκειται, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, για μία απόφαση αυστηρά ηγεμονική. Διότι, όπως έχουμε δει, ηγεμονία υπό τους όρους της θεωρίας Λόγου που χρησιμοποιούμε είναι κάθε προσπάθεια τιθάσευσης του ανεπίκριτου χαρακτήρα της δομής που εμφανίζεται σε περιόδους κρίσης. Η απόφαση που θα αντισταθμίσει το ανεπίκριτο της δομής (καθλώνοντας ορισμένα κομβικά σημαίνοντα με συγκεκριμένα σημαίνόμενα και, επομένως, παγιώνοντας μία νέα αντικειμενική θεώρηση της πραγματικότητας) μπορεί να συλληφθεί μέσω της αποκάλυψης του ενδεχομενικού χαρακτήρα της νέας συνάρθρωσης Λόγου. Αυτό δε, συνεπάγεται, σύμφωνα με τον Ernesto Laclau, ότι «η ηγεμονική πράξη δεν θα συνιστά την πραγμάτωση μιας ορθολογικότητας, που προηγείται, αλλά πράξη ριζικής κατασκευής»¹¹¹.

Σε δεύτερη φάση και, έχοντας καταδείξει ότι, χωρίς τη συγκεκριμένη χρήση του όρου *historia* οι ανθρωπολογικές προκείμενες που συγκροτεί ο Hobbes, επικαλούμενος τις έρευνες του Harvey, θα έχαναν την καθολική ισχύ τους, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι ο όρος *deliberation* αποτελεί ένα είδος

¹¹⁰ Η σύγχρονη αυτή προσέγγιση της έννοιας του σφάλματος εκκίνησε από το έργο του Canghulleim και σημάδεψε ολόκληρη την λεγόμενη, Γαλλική Φιλοσοφική Σχολή.

¹¹¹ Laclau Ernesto: *Emancipation(s)*, ό.π., σελ. 91.

μεταφοράς. Παραδοσιακά, ο όρος συνδέεται με τη σύσκεψη, με τη νοερή στάθμιση των επιλογών του υποκειμένου. Ο Hobbes, ωστόσο, του αποδίδει ένα νέο νόημα, τόσο στο *De Corpore*, όσο και στον *Λεβιάθαν* του. Σε αυτές τις πραγματείες, ο όρος εκκενώνεται μερικώς από το συνηθισμένο νόημά του και συνδέεται με μία καθολικότητα που πριν δεν είχε όνομα, δημιουργώντας, στην ουσία, μία νέα έκταση πραγμάτων.

B ΜΕΡΟΣ

The fact that will mobilizes Reason for deliberation and election destroys volitional determinism, because election and deliberation would be impossible, or at least senseless, if it were true that the object of the will were completely predetermined by antecedent causes. (John Bramhall, A Defense of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity).

Ο *William Harvey* άλλαξε τη φυσιολογία της ανατομικής έρευνας, ανατρέποντας παραδοσιακές θεωρήσεις της κινήσεως του αίματος που ανάγονταν στις έρευνες του *Αριστοτέλη* και μεσουρανούσαν επί χιλιετίες στα ιατρικά κείμενα. Οι παραπομπές στο έργο του βρίθουν στη βιβλιογραφία που σχετίζεται με την ιστορική εξέλιξη των ανατομικών σπουδών και ιδιαίτερα στις ιστορικές μελέτες που αφορούν στην κυκλοφορία του αίματος. Στην παρούσα εργασία δεν πρόκειται να αναφερθούμε, ωστόσο, παρά μόνο συνοπτικά στη θεώρηση της κυκλικής ροής του αίματος που κατέστησε τον *Harvey* πασίγνωστο, ήδη από την εποχή του. Περισσότερο, σκοπεύουμε να επικεντρωθούμε στη σχέση της έρευνάς του με την πολιτική θεωρία. Ο δρόμος αυτός περνάει, προφανώς, μέσα από το έργο του *Thomas Hobbes*. Ωστόσο, ο μελετητής που θα επιχειρήσει να φωτίσει τη σχέση αυτή θα ανακαλύψει με δυσaráσκεια ότι οι βιβλιογραφικές πηγές που την αφορούν είναι απελπιστικά λίγες. Τούτο φαίνεται πολύ παράξενο, ειδικά αν συνεκτιμήσουμε ότι ο ίδιος ο *Hobbes* αναγνώριζε τον *Harvey* ως έναν εκ των δύο ανθρώπων που επηρέασαν περισσότερο το έργο του. Η μόνη εξήγηση που θα μπορούσαμε να δώσουμε, ακολουθώντας τον *Michel Foucault*, είναι ότι κάθε ιστορία αποτελεί ιστορία του παρόντος. Υπό την έννοια αυτή, η σχέση του *Harvey* με τον *Hobbes* θα μπορούσε να μην έχει φωτιστεί επαρκώς επειδή δεν έχουν τεθεί, ακόμα, τα ερωτήματα αυτά που θα ενδιαφέρονταν να την αφυπνίσουν.

I. Προβλήματα συγκρότησης μίας μηχανιστικής φυσιολογίας κατά τον 17^ο αιώνα.

Όταν ο William Harvey εκλήθη να υπερασπιστεί τις ανακαλύψεις του σχετικά με την κυκλική κίνηση του αίματος, η βασική κατηγορία που του απευθύνθηκε σχετιζόταν με τα τελικά αίτια της φυσιολογίας που υποστήριζε¹¹². Σύμφωνα με έναν ανταγωνιστή του, ονόματι Caspar Hoffman, οι ανακαλύψεις του Harvey θα παρέμεναν μετέωρες, αν δεν εξηγούσε τι σκοπό εξυπηρετεί η φυσιολογία που περιγράφει¹¹³. Ανάλογες ενστάσεις είχαν διατυπωθεί και ενάντια στους Γαλιλαίο και Νεύτωνα, επομένως δεν προκαλεί έκπληξη ότι ο Harvey ευθυγραμμίστηκε με την υπερασπιστική τους γραμμή: απαντώντας στον Hoffman, επεσήμανε ότι η αδυναμία του να αναδείξει τα τελικά αίτια της κυκλικής ροής του αίματος, δεν αναιρεί το γεγονός ότι η κίνηση αυτή υφίσταται¹¹⁴. Οι επιφυλάξεις του για τα τελικά αίτια της κίνησης αυτής δεν αναιρούσαν το γεγονός ότι προσδιόριζε με ακρίβεια τα ποιητικά της αίτια.

Η ριζοσπαστική αυτή θέση που σχετίζεται, ουσιαστικά, με την απάρνηση της τελεολογίας και με την ανάδειξη πληθώρας μεθοδολογικών ζητημάτων που απασχολούν τη θεωρία της επιστήμης μέχρι σήμερα, δεν πέρασε απαρατήρητη. Δεν εκπλήσσει, ίσως, το γεγονός ότι οι επιφυλάξεις του Harvey που αφορούσαν στο τελικό αίτιο της κυκλοφορίας του αίματος, έγιναν ενθουσιωδώς δεκτές από δύο πασίγνωστους φιλοσόφους του 17^{ου} αιώνα, που έσπευσαν να τις εντάξουν στη μηχανιστική φιλοσοφία τους. Λόγος γίνεται εδώ για τους Thomas Hobbes και Rene Descartes.

Θα αρχίσουμε με την υποδοχή που επιφύλαξε ο Descartes στις ανακαλύψεις του φημισμένου φυσιολόγου, προκειμένου να αναδειχτούν ορισμένα εκπεφρασμένα από τους πρωταγωνιστές της ιστορίας μας θεωρητικά προβλήματα, τα οποία καθιστούσαν δυσαρμονική τη συνάντηση της μηχανιστικής φιλοσοφίας με τις μεθόδους του Harvey.

Ο Descartes εκφράζει τον θαυμασμό του για τον Harvey στην «Περιγραφή του Ανθρώπινου Σώματος» (Description of the Human Body)¹¹⁵, τον οποίο «δεν θα μπορούσε κανείς να επαινέσει αρκετά για μία τόσο χρήσιμη ανακάλυψη»¹¹⁶. Ωστόσο, ο Harvey θεωρούσε πως η κυκλοφορία του αίματος βασίζεται στη

¹¹² Gorham Geoffrey: Dualism and the Harvey-Descartes controversy, Journal of the history of Ideas, Vol. 55, σελ. 212.

¹¹³ Ό.π.

¹¹⁴ Ό.π. σελ. 213.

¹¹⁵ Descartes Rene: Description of the Human Body, εις «The Word and Other Writings», Cambridge University Press, 2004.

¹¹⁶ Ό.π., σελ 179.

συνεχόμενη παλμική κίνηση της καρδιάς, πράγμα που δεν έβρισκε σύμφωνο τον Descartes. Σύμφωνα με την – σχηματικά διατυπωμένη- θεωρία του Harvey, μία συνεχόμενη ροή αρτηριακού αίματος από την κοίλη φλέβα εισέρχεται στον δεξιό λοβό της καρδιάς, ο οποίος συσπάται, στέλνοντας αίμα στην δεξιά καρδιακή κοιλότητα¹¹⁷. Όταν η κοιλότητα αυτή γεμίσει με αίμα, συσπάται επίσης, διοχετεύοντας το αίμα στον αριστερό λοβό της καρδιάς. Μία συγχρονική σύσπαση συμβαίνει στον αριστερό καρδιακό λοβό, εξαναγκάζοντας το αίμα να διοχετευτεί, δια της καρδιακής αορτής στις αρτηρίες. Αυτή η φάση, που ονομάζεται από τον Harvey *συστολική*, εξηγεί την αλλαγή του χρώματος της καρδιάς που γίνεται πιο λευκή, καθώς το αίμα την εγκαταλείπει, πιο μικρή αλλά και πιο σκληρή¹¹⁸. Αμέσως μετά τη συστολική φάση ακολουθεί η *διαστολική*, καθώς η καρδιά χαλαρώνει, ούσα έτοιμη να υποδεχτεί μία νέα ποσότητα αίματος.

Στην «Πραγματεία για τον Άνθρωπο» (Treatise on Man)¹¹⁹, η οποία δημοσιεύτηκε μετά τον θάνατο του Descartes, καθώς του ενέπνευσε τον φόβο της θρησκευτικής δίωξης, διατυπώνεται μία μηχανιστική αιτιολόγηση της κυκλοφορίας του αίματος, που δεν αποδέχεται την πρωταρχική σημασία των συσπάσεων της καρδιάς. Ο Descartes θεωρούσε πως μία ποσότητα αίματος εισέρχεται από το συκώτι στην κοίλη φλέβα και από εκεί πέφτει σταγόνα-σταγόνα στους δεξιούς θαλάμους της καρδιάς¹²⁰. Οι σταγόνες αυτές θερμαίνονται, μέσω των ζεστών τοιχωμάτων της καρδιάς κι έπειτα σπρώχνουν τις μικρές πόρτες που υπάρχουν στα στόμια των φλεβών μέχρις ότου αυτές κλείσουν, εμποδίζοντας την είσοδο περισσότερου αίματος στην καρδιά¹²¹. Παράλληλα, ανοίγουν τις πόρτες των αρτηριών και διαχέονται μέσα από τις αρτηρίες γρήγορα και ορμητικά, γεγονός που εξηγεί γιατί η καρδιά συρρικνώνεται¹²². Ωστόσο, οι πόρτες των αρτηριών γρήγορα θα κλείσουν, το αίμα θα συσσωρευτεί ξανά και η καρδιά θα φουσκώσει¹²³. Εδώ δεν γίνεται, λοιπόν, λόγος για συστολή και διαστολή- ο Descartes δεν αντιλαμβάνεται ότι η καρδιά λειτουργεί σαν μυς, ούτε αποδέχεται ότι η κυκλοφορία του αίματος οφείλεται στις συσπάσεις της. Αυτή είναι και η κατηγορία που του προσάπτει ο Harvey, όπως μαρτυρεί η αλληλογραφία του με τον Jean Riolan¹²⁴. Αντίστοιχα, επιστολές του Descartes φανερώνουν την απογοήτευσή του για τον Harvey, με τον οποίο, αν και συμφωνεί σε πολλά, δεν μπορεί να βρει κοινό έδαφος ως προς την θεώρηση της κίνησης της καρδιάς. Ο Descartes φτάνει μέχρι το σημείο να δηλώσει ότι, αν ο

¹¹⁷ Gorham Geoffrey: Ό.π., σελ. 213.

¹¹⁸ Ό.π.

¹¹⁹ Descartes Rene: Treatise on Man, εις «The Word and Other Writings», ό.π.

¹²⁰ Ό.π., σελ. 102.

¹²¹ Ό.π.

¹²² Ό.π.

¹²³ Ό.π.

¹²⁴ Gorham, ό.π., σελ. 216.

τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει την καρδιά είναι λανθασμένος, τότε θα πρέπει να απορρίψει κανείς και όλη την υπόλοιπη φιλοσοφία του¹²⁵.

Αφήνοντας στην άκρη τις τεχνικές λεπτομέρειες, είναι σημαντικό για την παρούσα μελέτη να προσδιορίσουμε τι προκάλεσε αυτές τις διαφοροποιήσεις. Τι είναι αυτό που οδήγησε τον Descartes σε μία διαφορετική έποψη της καρδιάς, από τη στιγμή που αναγνώριζε δημόσια την μεγαλοφυΐα του Harvey. Σύμφωνα με τον Richard Toellner, η σύγκρουση των Harvey και Descartes επήλθε εξαιτίας των φιλοσοφικών και μεθοδολογικών τους τοποθετήσεων: ενώ ο Harvey δεν διατηρούσε επιφυλάξεις απέναντι στην εμπειρική παρατήρηση και στην πειραματική μέθοδο, ο Descartes έδινε έμφαση στην πρωτοκαθεδρία του ορθού Λόγου, βάσει του οποίου ερμηνεύουμε τα δεδομένα της εμπειρίας¹²⁶. Τα πειράματα και οι παρατηρήσεις του Descartes, γράφει ο Toellner, σχεδιάζονταν έτσι ώστε να επιβεβαιώνουν τα ορθολογικά του συμπεράσματα σχετικά με τη λειτουργία του ανθρώπινου οργανισμού, γεγονός που τον καθιστούσε πάντοτε έτοιμο να απαρνηθεί τα δεδομένα της εμπειρίας, όταν έρχονταν σε σύγκρουση με τον ορθολογισμό του¹²⁷.

Από την άλλη, ο Geoffrey Gorham ισχυρίζεται πως η σύγκρουση δεν επήλθε εξαιτίας της πρωτοκαθεδρίας που απέδιδε ο Descartes στον ορθό Λόγο, αλλά λόγω της εμπιστοσύνης που έτρεφε για το μηχανιστικό σύστημα της μεταβατικής αιτιότητας¹²⁸. Ο Descartes, σύμφωνα με τον Gorham, αντιπαραβάλλει τις δικές του εμπειρικές παρατηρήσεις με αυτές του Harvey, επομένως δεν μπορούμε να καταλήξουμε ανενδοίαστα στο συμπέρασμα ότι απλώς απορρίπτει τις έρευνες του Άγγλου φυσιολόγου, εκφράζοντας μία γενική καχυποψία απέναντι στα εμπειρικά δεδομένα¹²⁹. Σε αρκετά σημεία του έργου του, επισημαίνει ο Gorham, ο Descartes αναδεικνύει την αξία της εμπειρικής παρατήρησης και, μολονότι εμπιστεύεται πρωτίστως τις αρχές των μαθηματικών, επιδιώκει το πέρασμα από τις αρχές αυτές στα συγκεκριμένα φαινόμενα που μελετούν επιστήμες όπως η φυσιολογία¹³⁰. Για παράδειγμα, ο Descartes έχει παρατηρήσει πως το αίμα στις φλέβες έχει διαφορετικό χρώμα από το αίμα στις αρτηρίες και κατηγορεί τον Harvey πως δεν ερμηνεύει επαρκώς αυτό το φαινόμενο, καθώς δεν προσδιορίζει επαρκώς την αιτία του¹³¹. Η ερμηνεία αυτή δεν έχει να κάνει, ωστόσο, με την πρωτοκαθεδρία του ορθολογισμού επί της εμπειρικής παρατήρησης, όπως πιστεύει ο Toellner, αλλά με τις απόπειρες του Descartes να εντάξει τη φυσιολογία στη μηχανιστική φιλοσοφία

¹²⁵ Ό.π.

¹²⁶ Toellner Richard: *Logical and Psychological Aspects of the Discovery of the Circulation of the Blood*, εις «*On Scientific Discovery*», Dordrecht, 1980, σελ. 241-242.

¹²⁷ Ό.π., σελ. 242.

¹²⁸ Gorham Geoffrey: *ό.π.*, σελ. 225.

¹²⁹ Ό.π. σελ. 226.

¹³⁰ Ό.π., σελ. 222.

¹³¹ Ό.π., σελ. 225-227.

του¹³². Ο Descartes προσπαθεί να δει το ανθρώπινο σώμα ως μηχανή, τις αρτηρίες ως σωλήνες και τα στόμια των αρτηριών ως πόρτες. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να παρακολουθήσει καμία ερμηνεία της ανθρώπινης φυσιολογίας που δεν βασίζεται στη μεταβατική αιτιότητα. Ενδεικτικό είναι το παρακάτω απόσπασμα, στο οποίο διαφαίνεται η καχυποψία του Descartes έναντι του Harvey, καθώς ο δεύτερος παραλείπει να βρει ένα αίτιο που θα εξηγούσε τις συσπάσεις της καρδιάς:

Αν υποθέσουμε ότι η καρδιά κινείται με τον τρόπο που περιγράφει ο Harvey, πρέπει να φανταστούμε μία διεργασία (faculty) που προκαλεί (causes) αυτήν την κίνηση- ωστόσο, η φύση αυτής της διεργασίας είναι πολύ δύσκολο να γίνει αντιληπτή με τα μέσα που προτείνει ο Harvey, όταν επικαλείται την ύπαρξή της.¹³³

Η διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση των φυσιολογικών φαινομένων μπορεί να γίνει ορατή, σε αυτό το σημείο, εφόσον η μέθοδος του Harvey διατηρεί μία ιδιόρρυθμη σχέση με τη μηχανιστική φιλοσοφία. Την ιδιορρυθμία αυτήν αναδεικνύει ο Peter Distelzweig σε μία εξαιρετική, αλλά και αρκετά πρόσφατη μελέτη που φέρει τον τίτλο «Mechanics and Mechanism in William Harvey's Anatomy»¹³⁴. Η μελέτη μάς εφιστά την προσοχή στη σημειωτική περιπλοκότητα του όρου «μηχανιστικό», κατά τον 17^ο αιώνα, και στη σχέση του με το έργο του William Harvey¹³⁵.

Σύμφωνα με τον Distelzweig, η χρήση του συγκεκριμένου όρου μπορούσε να συνδεθεί με μία από τις ακόλουθες έξι σημασίες κατά τον 17^ο αιώνα. Πρώτον, με τη σημασία των χειροκίνητων τεχνών (manual arts). Δεύτερον, με τη μαθηματική επιστήμη της μηχανικής με την οποία συνδέουμε, συνήθως συνειρμικά, τον συγκεκριμένο όρο, παραβλέποντας, ακριβώς, τη σημειωτική του περιπλοκότητα. Τρίτον, ο όρος είχε αποκτήσει μία ιδιαίζουσα σημασία κατά τον 17^ο αιώνα, καθώς είχε απολέσει, σε ορισμένα πλαίσια, την αμιγή σύνδεση του με τη μαθηματική επιστήμη και είχε αρχίσει να συνδέεται με αυτό που «πολλοί αποκαλούσαν φυσικο-μαθηματικά»¹³⁶. Βασικός εκφραστής αυτής της χρήσης του όρου είναι ο Boyle, στον οποίον αποδίδεται ο εξής ισχυρισμός:

Δεν αντιλαμβάνομαι τον όρο μηχανιστικό υπό την πιο αυστηρή και πιο αρεστή του έννοια, σύμφωνα με την οποία χρησιμοποιείται μόνο για να σημάνει (only to signify) την πραγματεία περί των δυνάμεων που κινούνται (που αφορούν τους μοχλούς, τις βίδες και τις σφήνες)... αλλά τον αντιλαμβάνομαι με μία πιο ευρεία έννοια, σε σχέση

¹³² Ό.π., σελ. 225-226.

¹³³ Ό.π., σελ. 226.

¹³⁴ Distelzweig Peter "Mechanics and Mechanism in William Harvey's Anatomy" εις "Early Modern Medicine and Natural Philosophy", Springer, 2016.

¹³⁵ Ό.π. σελ. 121.

¹³⁶ Ό.π.

με όλες εκείνες τις πραγματείες που περιλαμβάνουν την χρήση των καθαρών (*pure*) μαθηματικών για να παραγάγουν ή να τροποποιήσουν την κίνηση...¹³⁷

Μία τέταρτη σημασία που αντικρούει αυτήν που μόλις αναφέραμε, συναντά κανείς στις πραγματείες της φυσικής φιλοσοφίας της εποχής. Στο πλαίσιο αυτό, τα μαθηματικά πορίσματα και η μηχανική έχαναν την πρωτοκαθεδρία τους σε σχέση με τη φυσική φιλοσοφία και απλώς χρησιμοποιούνταν ως βοηθητικά εργαλεία της παρατήρησης¹³⁸.

Πέμπτον, αποδίδοντας σε κάποιον τον επιθετικό προσδιορισμό «mechanist» κατά τον 17^ο αιώνα, θα μπορούσαμε να εννοούμε ότι χρησιμοποιεί συχνά μηχανιστικές αναλογίες. Αυτή η πιο χαλαρή χρήση του όρου σχετίζεται με την ευρύτατη απήχηση που είχε η μηχανιστική επιστημολογία κατά τον 17^ο αιώνα στη Μεγάλη Βρετανία¹³⁹.

Τέλος, η έκτη και πιο αφηρημένη χρήση του όρου ήταν συνδεδεμένη με όλους εκείνους τους στοχαστές που παρείχαν ερμηνείες του κόσμου μέσω της περιγραφής ενός οποιουδήποτε μηχανισμού. Για παράδειγμα, οι Machamer, Darden και Craver όριζαν το φαινόμενο της μηχανιστικής ως εξής:

Μηχανισμοί είναι εκείνες οι οντότητες και οι δραστηριότητες που οργανώνονται έτσι ώστε να παραγάγουν συχνές μεταβολές από την εκκίνηση ή το στήσιμο ορισμένων προϋποθέσεων μέχρι το τέλος ή τον τερματισμό τους...¹⁴⁰

Έχοντας διακρίνει κατατοπιστικά τα διαφορετικά πλαίσια εκφοράς του όρου που μελετούμε, ο Distelzweig επισημαίνει πως, εφόσον ο Harvey δεν έγραφε σε κάποια *ιδιωτική γλώσσα*, οφείλουμε να δούμε ποια χρήση του όρου υιοθετούσε ο ίδιος. Ανατρέχει, λοιπόν, στον πρόλογο του έργου «*Exercitationes de generatione animalium*», όπου ο Harvey αποσαφηνίζει τα πλεονεκτήματα της ανατομικής μεθόδου που πρόκειται να χρησιμοποιήσει, για ν' αποτυπώσει τον τρόπο γέννησης των ζώων¹⁴¹.

Σε ένα σημείο του προλόγου, φέρεται να έρχεται αντιμέτωπος με τον φημισμένο δάσκαλο και μέντορά του, Hieronymus Fabricius, καθώς δεν δέχεται την ερμηνεία του για τη σειρά με την οποία μορφοποιούνται τα μέλη της κότας κατά τη διάρκεια της ανάπτυξής της στο αυγό. Σε αυτό το σημείο εστιάζει ο Distelzweig και παραθέτει το ακόλουθο απόσπασμα από τη μελέτη του Harvey:

...όταν ισχυρίζεται [ο Fabricius] ότι τα οστά δημιουργούνται πριν τους μύες, την καρδιά, το συκώτι, τους πνεύμονες και όλα τα όργανα, και επιμένει ότι όλα τα

¹³⁷ Ό.π.

¹³⁸ Ό.π.

¹³⁹ Ό.π.

¹⁴⁰ Ό.π., σελ. 122.

¹⁴¹ Ό.π., σελ. 124-125.

εσωτερικά μέρη πρέπει να υπάρχουν πριν από τα εξωτερικά, βασίζεται σε πιθανά επιχειρήματα (*rationibus probabilibus*) και όχι στην προσεκτική παρατήρηση... και ανατρέχει σε ανυπόληπτες εξηγήσεις, δανεισμένες από την μηχανική (*rationibus e mechanicis*), πράγμα που υποτιμά πολύ έναν τόσο φημισμένο ανατόμο. Γιατί θα όφειλε να μας έχει περιγράψει καλόπιστα τις καθημερινές αλλαγές που ανακάλυψαν τα ίδια του τα μάτια στο αυγό, προτού το έμβρυο που περικλείεται σε αυτό εξελιχθεί στην εντέλεια. Και ειδικά από την στιγμή που προχώρησε στην συγγραφή μίας *Historia*¹⁴² της Γένεσης της Κότας από το Αυγό, απεικονίζοντας σε εικόνες την εξέλιξη του, μέρα παρά μέρα¹⁴³.

Το απόσπασμα αυτό φανερώνει, κατά την εκτίμηση του Distelzweig, ότι ο Harvey υποτιμά τις «*ανυπόληπτες εξηγήσεις της μηχανικής*» σε σχέση με τα πορίσματα της εμπειρικής παρατήρησης¹⁴⁴. Αν διαβάσουμε, ωστόσο, προσεκτικά το απόσπασμα, θα δούμε ότι ο Harvey εκφράζει την απογοήτευσή του σε σχέση με τον δάσκαλο του, όχι τόσο επειδή δεν αποδίδει την αρμόζουσα προτεραιότητα στην εμπειρική παρατήρηση, αλλά επειδή δεν την αποδίδει ενώ έχει προαναγγείλει ότι θα την αποδώσει. Έχει υποσχεθεί ότι θα προσχωρήσει, γράφει ο Harvey «στην συγγραφή μίας *Historia*» και σε αυτήν την υπόσχεση δεν μένει πιστός. Διότι η *historia*, υπό το πρίσμα των ερευνών τόσο του Fabricius όσο και του William Harvey, σχετίζεται με την οργανωμένη παρατήρηση, από την οποία οφείλει κανείς να ξεκινήσει, προτού περάσει σε οποιαδήποτε ορθολογική επεξεργασία του αντικειμένου της ανατομικής έρευνας.

Αυτό αποδεικνύουν, όπως θα δούμε, οι πρόσφατες έρευνες της Gianna Pomata, οι οποίες εμβαθύνουν στη σημειωτική του όρου *historia* κατά την περίοδο που εξετάζουμε. Οφείλουμε, λοιπόν, να φέρουμε τις έρευνες της Pomata σε επαφή με τις αντίστοιχες του Distelzweig, προκειμένου να συλλάβουμε τόσο την περιπλοκότητα, όσο και την συγκυρία που οδήγησε στη διαφοροποίηση του Harvey από τον Descartes.

Διότι, στα πλαίσια των ερευνών του Descartes, ο συνδυασμός της “*historia*” με τη μηχανιστική αιτιότητα είναι αδιανόητος- εξ’ ου και η αδυναμία του Descartes να κατανοήσει πως ο Harvey ισχυρίζεται ότι η καρδιά συσπάται, χωρίς να δώσει μία αρμόζουσα αιτία που εξηγεί αυτήν την κίνηση. Δεν συμβαίνει, ωστόσο, το ίδιο με τις έρευνες του Hobbes, που επιχειρήσε να εντάξει την άποψη του Harvey για την

¹⁴² Σε αυτό το σημείο ο Distelzweig δεν μεταφράζει, σκοπίμως, τη λατινική λέξη *Historia* σε *History*, και τον ακολουθώ σε αυτήν την επιλογή, γι’ αυτό δεν μεταφράζω στα ελληνικά τον συγκεκριμένο όρο. Στην πραγματικότητα, εξαιτίας της πολυσημίας της λέξης *Historia* κατά την εποχή που εξετάζουμε, κανένας σύγχρονος ιστορικός δεν την μεταφράζει και την αφήνουν όλοι ως έχει, προκειμένου να αναδείξουν, ακριβώς, τα ζητήματα που αναδεικνύει αυτή η πολυσημία.

¹⁴³ Ό.π., σελ. 125.

¹⁴⁴ Ό.π.

σημασία της προσωπικής παρατήρησης στις έρευνές του, συνδέοντάς την με τα πορίσματα της μηχανιστικής φιλοσοφίας.

II. Historia

Δύο πράγματα οφείλουμε να γνωρίζουμε, σύμφωνα με την Gianna Pomata, προτού εστιάσουμε στη χρήση της «historia» κατά την ύστερη Αναγέννηση. Το πρώτο είναι ότι το νόημα του όρου είχε γίνει εξαιρετικά ρευστό κατά τον δέκατο έκτο αιώνα¹⁴⁵. Το δεύτερο, ότι το σημαίνον «historia» είχε αποκτήσει εξαιρετικά προνομιακό ρόλο σε σχέση με την επιστημολογία της εποχής¹⁴⁶.

Αυτό συνέβη, σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές, εξαιτίας της επιστροφής στην αριστοτελική χρήση του όρου που πραγματοποίησαν διάφοροι ουμανιστές του 16^{ου} αιώνα¹⁴⁷. Ωστόσο, η Pomata σημειώνει πως δεν θα έπρεπε να υποθέσει κανείς πως οι ουμανιστές της Αναγέννησης διατήρησαν τη σημασία που η historia είχε στα γραπτά του Αριστοτέλη. Στην πραγματικότητα, απέδωσαν στην historia έναν πολύ πιο κεντρικό, επιστημολογικό ρόλο.

Η Pomata διακρίνει τέσσερις χρήσεις του όρου κατά την εποχή εκείνη. Η πρώτη χρήση (που δεν αφορά καθόλου στη μελέτη μας, γι' αυτό και θα την προσπεράσουμε γρήγορα) αφορά στον προνομιακό ρόλο που αποκτά η historia σε σχέση με την ποίηση κατά την ύστερη Αναγέννηση¹⁴⁸. Ενώ οι πιο παραδοσιακές ιεραρχήσεις αντιλαμβάνονταν την historia ως υποδεέστερη της ποίησης (εξαιτίας της πεποιθήσης ότι ο ποιητής, όπως και ο φιλόσοφος, ασχολείται με καθολικότητες ενώ η historia με μερικότητες), ουμανιστές, όπως ο Lorenzo Valla, έσπευσαν να υποσκάψουν αυτές τις προσεγγίσεις και ν' αναδείξουν την historia ως μέθοδο με την οποία καταλήγουμε σε γενικές αρχές¹⁴⁹.

Η δεύτερη χρήση του όρου, συνδέεται με μία πιο στενή έννοια της historia που σχετίζεται με τις ζωολογικές έρευνες του Αριστοτέλη¹⁵⁰. Σύμφωνα με τη χρήση αυτή, η historia αφορά στη μελέτη του πράγματος καθεαυτού, που λειτουργεί

¹⁴⁵ Pomata Gianna: ό.π., σελ. 112-113.

¹⁴⁶ Ό.π.

¹⁴⁷ Ό.π., σελ. 113.

¹⁴⁸ Ό.π., σελ. 110.

¹⁴⁹ Ό.π. σελ. 110-111.

¹⁵⁰ Ό.π.

προπαρασκευαστικά ως προς τη μελέτη των αιτιών του πράγματος. Ως κεντρικό εκφραστή αυτής της άποψης, η Romata υποδεικνύει τον Jacopo Zabarella¹⁵¹.

Η άποψη αυτή συγκροτείται παράλληλα με το ιστορικό πέρασμα από τον Σχολαστικό Αριστοτελισμό στον Αναγεννησιακό Αριστοτελισμό και γεφυρώνει την historia με τη φιλοσοφία, θεωρεί δηλαδή θεμιτό το πέρασμα από την παρατήρηση του πράγματος στη φιλοσοφική μελέτη των αιτιών του¹⁵². Μέχρι τότε, γράφει η Romata, και υπό το πρίσμα των Σχολαστικών ερευνών, η θεώρηση της historia ήταν συνδεδεμένη με μία περιγραφική προσέγγιση των πραγμάτων και δεν μπορεί παρά να αντιπαραβάλλεται στη φιλοσοφία που εξετάζει τις αιτίες τους¹⁵³. Με άλλα λόγια, οι συνταγματικές σχέσεις που προηγήθηκαν του δεκάτου έκτου αιώνα, δεν επέτρεπαν το πέρασμα από την historia στη μελέτη της αιτίας των πραγμάτων. Η εκ διαμέτρου αντίθετη θεώρηση, που καλλιεργείται από τον Zabarella, αντιλαμβάνεται την historia ως στάδιο πρότερο της φιλοσοφικής πραγματείας, καθότι προετοιμάζει την έρευνα των αιτιών.

Ωστόσο, η αποσκίρτηση της historia από την παραδοσιακή, Σχολαστική έποψή της δεν γίνεται πουθενά πιο ορατή απ' όσο στο πλαίσιο του ιατρικού Λόγου της εποχής¹⁵⁴. Στο πλαίσιο αυτό, η historia σχετίζεται με την παρατήρηση και με τα δεδομένα που μας τροφοδοτούν οι αισθήσεις μας και ανάγεται στις έρευνες του Galen, που ήταν γνωστές κατά τον μεσαίωνα και την Αναγέννηση κυρίως μέσα από θρησκευτικά κείμενα.

Τέλος, γράφει η Romata, υπήρχε και μία τέταρτη χρήση του όρου «historia»- αυτή που μας ενδιαφέρει περισσότερο. Η χρήση αυτή είχε νόημα στο πλαίσιο του ιατρικού Λόγου μίας συγκεκριμένης σχολής της εποχής εκείνης: της σχολής της Πάδοβα. Σχετίζεται κυρίως με τις έρευνες των Hieronymous Fabricius και William Harvey. Επιπλέον, παρουσιάζει μία λεπτή αλλά σημαντικότερη αντίθεση με την ιατρική χρήση της που εκπήγαζε από τα κείμενα που αναφέρονταν στον Galen. Διότι, στο πλαίσιο του ιατρικού λόγου της σχολής της Πάδοβα, η historia δεν συνδέεται με τις παρατηρήσεις και τα πορίσματα τρίτων, από τα οποία ο ερευνητής έχει το δικαίωμα να εκκινήσει προτού εκφέρει άποψη για το αντικείμενο της έρευνάς του. Αντιθέτως, συνδέεται αυστηρά με την προσωπική παρατήρηση του αντικειμένου της ανατομικής έρευνας και με μία καχυποψία ως προς τις παρατηρήσεις ή την αυθεντία τρίτων που εκφράστηκε κυρίως από τον Harvey, όπως θα δούμε. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, λοιπόν, οι ανατόμοι δεν μπορούν να

¹⁵¹ Ό.π..

¹⁵² Ό.π.

¹⁵³ Ό.π.

¹⁵⁴ Ό.π., σελ. 111-112.

εμπιστεύονται τις *historiae* που προέρχονται από άλλους- μπορούν να εμπιστεύονται μονάχα τη δική τους¹⁵⁵.

Επομένως, για να εξετάσουμε πώς συγκροτήθηκε η άποψη αυτή, οφείλουμε να ανατρέξουμε, αρχικά, στη φιλοσοφική ανατομία του Hieronymus Fabricius¹⁵⁶. Ο Fabricius θεωρούσε πως η μελέτη της ανατομίας χωριζόταν σε τρία στάδια: 1) στην καταγραφή της *historia* του οργάνου που μελετάται, δηλαδή στο σύνολο των οργανωμένων παρατηρήσεων που το αφορούν 2) στη διερεύνηση της δράσης (*actio*) του οργάνου και 3) στην ανακάλυψη του σκοπού (*usus*) που το πράγμα εξυπηρετεί.

Μονάχα ακολουθώντας τα τρία αυτά στάδια μπορεί η ανατομική έρευνα να αποκτήσει την απαραίτητη, φιλοσοφική εγκυρότητα¹⁵⁷. Σε αυτό το πλαίσιο αναφοράς, υπό τον όρο *historia* εκφράζεται το σύνολο των οργανωμένων παρατηρήσεων που αφορούν στο όργανο που τίθεται προς μελέτη¹⁵⁸. Μολονότι ο Fabricius εγκαταλείπει τη Σχολαστική σημασία της *historia*, ασκώντας δριμύτατη κριτική στους ανατόμους που αποβλέπουν σε μία απλή περιγραφή του οργάνου, χωρίς να επιχειρούν ν' ανακαλύψουν τα αίτια και τον σκοπό του, είναι προφανές ότι δεν εγκαταλείπει την τελεολογία¹⁵⁹. Περνώντας από τα τρία αυτά στάδια, θεωρεί ότι η ανατομική μελέτη δύναται να καταλήξει σε καθολικές κρίσεις σε σχέση με τον σκοπό του κάθε οργάνου¹⁶⁰.

Σύμφωνα με τις μελέτες του James Lennox, οι οποίες συγκλίνουν αρκετά με αυτές της Gianna Pomata, το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Fabricius συνάδει με το φιλόδοξο εγχείρημα της επιστροφής στην Αριστοτελική διδασκαλία υπό ένα μη-Σχολαστικό πρίσμα¹⁶¹. Οι ζωολογικές μελέτες του Αριστοτέλη παρουσιάζουν, κατά τον Lennox, αρκετά κοινά χαρακτηριστικά με το πρόγραμμα του Fabricius, εφόσον αποζητούν α) την *historia*, δηλαδή τη συλλογή και οργάνωση των πληροφοριών για τα ζώα, μέσω της ανάδειξης των διαφορών τους και της εύρεσης καθολικών σχέσεων μέσα από την μελέτη των διαφορών αυτών, β) τη μελέτη του τρόπου

¹⁵⁵ Ό.π., σελ. 112.

¹⁵⁶ Στην παρούσα μελέτη, εμπιστεύομαι κυρίως τις έρευνες της Pomata και της Lennox, που τονίζουν ορισμένες σημαντικές αποκλίσεις μεταξύ των Harvey και Fabricius. Για μία ενδελεχή εξέταση της σχέσης του Fabricius με την επιστροφή στην Αριστοτελική διδασκαλία, βλ. Cunningham Andrew "Fabricius and the Aristotle Project" εις "The Medical Renaissance of the Sixteenth Century", Cambridge University Press, 1985. Για τη σχέση που είχε ο Fabricius με την πειραματική διαδικασία και τη φιλοσοφία, βλ. Tawrin Bakey "Why all this Jelly? Jacopo Zabarella and Hieronymus Fabricius ab Aquapende on the Usefulness of the Viscous Humor" εις "Early Modern Medicine and Natural Philosophy", ό.π.

¹⁵⁷ Gianna Pomata, ό.π., σελ. 116-118.

¹⁵⁸ Ό.π.

¹⁵⁹ Ό.π.

¹⁶⁰ Cunningham Andrew "Fabricius and the Aristotle Project", ό.π., σελ. 202.

¹⁶¹ James G. Lennox "The Comparative Study of Animal Development: William Harvey's Aristotelianism" εις "The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy", Cambridge University Press, Νέα Υόρκη, 2006.

γέννησης των ζώων, μέσω της διερεύνησης του Είναι των ζώων, γ) τη συνάρθρωση της αιτιώδους έρευνας σε μία έρευνα της μορφικής και υλικής φύσης των ζώων, αφενός, και των σκοπών και των λειτουργιών που επιτελούν τα ζώα, αφετέρου, δ) την προτεραιότητα της μελέτης της μορφής έναντι της ύλης των ζώων και την προτεραιότητα του σκοπού ή του τελικού αιτίου έναντι του ποιητικού αιτίου¹⁶².

Είναι φανερό ότι ο William Harvey απομακρύνεται αισθητά από αυτό το μοτίβο, καθώς υιοθετεί, από την μία, την επιστροφή στην αριστοτελική διδασκαλία, ακολουθώντας τον Fabricius, ενώ παράλληλα δεν ασχολείται με τον σκοπό που εξυπηρετεί το αντικείμενο της ανατομικής έρευνας¹⁶³. Ωστόσο, η καινοτομία των ερευνών του Harvey δεν εξαντλείται σε αυτό το σημείο. Στον πρόλογο της μελέτης του για τη γέννηση των ζώων, ο Harvey δηλώνει κατηγορηματικά ότι ο ανατόμος δεν πρέπει απλώς να εμπιστεύεται τις *historiae* προτού περάσει στις αιτιώδεις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των οργάνων, τα οποία τίθενται προς μελέτη, αλλά οφείλει να καταγράψει τη δική του *historia*. Μόνον έχοντας εμπιστευτεί τις δικές του προσωπικές παρατηρήσεις, είναι επιτρεπτό να περάσει στα αίτια των πραγμάτων¹⁶⁴.

Το γεγονός αυτό τονίζεται από τον James Lennox, ο οποίος δείχνει πως, στη μελέτη «*Exercitationes de generatione animalium*», ο Harvey χρησιμοποιεί την *historia* έτσι ώστε να οργανώσει τις παρατηρήσεις του επί των αναπαραγωγικών οργάνων των θηλυκών θηλαστικών που μελετά κατά τρόπο που τον έφερε σε σύγκρουση με τον Fabricius¹⁶⁵. Διότι ο Fabricius, αν και είχε γεφυρώσει την *historia* με τη μελέτη των αιτιών του πράγματος (στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να επιστρέψει στην αριστοτελική παράδοση, όταν αποπειράθηκε να περάσει σε μία ανατομική μελέτη της κότας) κατέληξε να αναμασά τις παρατηρήσεις και τις απόψεις τρίτων. Στο σημείο αυτό, ο Lennox παραθέτει το ίδιο απόσπασμα που παραθέτει και ο Distelzweig από τον πρόλογο του Harvey, στο οποίο εκφράζεται η απογοήτευση του Άγγλου φυσιολόγου για την αποτυχία του μέντορά του να συγγράψει την *historia* που είχε προαναγγείλει¹⁶⁶. Συμπληρώνει, ωστόσο, με ένα δεύτερο εκτενές απόσπασμα από τον ίδιο πρόλογο, στο οποίο αποτυπώνεται με σαφήνεια η θέση του Harvey σε σχέση με την ανατομική παρατήρηση:

¹⁶² James G. Lennox "The Comparative Study of Animal Development: William Harvey's Aristotelianism" εις "The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy", Cambridge University Press, Νέα Υόρκη, 2006, σελ. 24.

¹⁶³ Στις Ανατομικές Παραδόσεις του (*Anatomical Lectures*), ο Harvey μένει πιστός και στα τρία στάδια του Fabricius, αποδέχεται, δηλαδή, τη σημασία της διερεύνησης του σκοπού του οργάνου που εξετάζει η ανατομία. Ωστόσο, στο «*De motu cordis*» εγκαταλείπει το τρίτο και τελευταίο στάδιο, δηλώνοντας πως δεν μπορεί να ανακαλύψει τον σκοπό που εξυπηρετεί η κυκλοφορία του αίματος. Βλ, Pomata Gianna, ό.π., σελ. 118.

¹⁶⁴ Ό.π.

¹⁶⁵ James G. Lennox "The Comparative Study of Animal Development: William Harvey's Aristotelianism", ό.π., σελ 33.

¹⁶⁶ Ό.π.

Για κάθε πραγματεία, η οξυδερκής παρατήρηση είναι απαραίτητη προϋπόθεση και οι ίδιες οι μας αισθήσεις πρέπει να συμβουλευούνται. Οφείλουμε, λέγω, να βασιζόμαστε στις δικές μας εμπειρίες και όχι στις εμπειρίες άλλων ανθρώπων. Διαφορετικά, κανένας άνθρωπος δεν είναι επαρκής γνώστης των φυσικών φαινομένων, ούτε είναι αρκετά ικανός να κρίνει ο, τι έχω να πω σχετικά με την δημιουργία των ζώων. Χωρίς εμπειρία και δεξιότητα στην ανατομία, δεν θα με κρίνει καλύτερα απ' ο, τι ένας άνθρωπος, τυφλός από την γέννηση του, θα κρίνει την φύση και την διαφορά των χρωμάτων, ή ένας κουφός, την φύση των ήχων. Επομένως, ευγενικέ Αναγνώστη, μην εμπιστεύεσαι τίποτε απ' όσα λέω για την δημιουργία των ζώων. Καλώ τα μάτια σου να γίνουν οι μάρτυρες και οι δικαστές μου. Διότι από την στιγμή που όλη η τέλεια γνώση χτίζεται πάνω στις ίδιες αρχές οι οποίες εκκινούν από τα πράγματα που παρατηρούν οι αισθήσεις, πρέπει να φροντίζουμε ιδιαίτέρως για την ασφαλή θεμελίωση αυτών των αρχών, δια των συχών ανατομικών επεμβάσεων....¹⁶⁷.

Κριτικός απέναντι στον Fabricius, ο Harvey δεν εμπιστεύεται τις *historiae* άλλων- θεωρεί πως η παρατήρηση, για να μην οδηγεί σε επισφαλή συμπεράσματα, οφείλει να επιβεβαιώνεται από τον κάθε ανατόμο ξεχωριστά¹⁶⁸. Σύμφωνα με την Gianna Pomata, η συγκεκριμένη θεώρηση της *historia*, μοναδική στο είδος της, δεν έχει νόημα παρά μόνο στο ιστορικό πλαίσιο που εξετάζουμε¹⁶⁹. Με όρους της Θεωρίας Λόγου που χρησιμοποιούμε, θα λέγαμε ότι η *historia* αποτελεί ένα κομβικό σημείο (*nodal point*) για το έργο του Harvey, εφόσον από αυτό εξαρτάται η συνοχή ολόκληρου του έργου του. Θα θέλαμε, στο σημείο αυτό, να δώσουμε έμφαση σε ένα σημείο που λανθάνει της προσοχής των μελετητών του Harvey, ενώ έχει εξαιρετική σημασία για τη δική μας μελέτη. Είδαμε, στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, ότι, όταν ο επιστήμονας έρχεται σε επαφή με κάτι που εγείρει το ζήτημα των ορίων της γλώσσας και της φαντασίας του, δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει κυριολεκτικούς όρους για να το περιγράψει. Την άποψη αυτή υιοθετούσαν, όπως είδαμε, τόσο θεωρητικοί της λεγόμενης αγγλοσαξονικής παράδοσης (Thomas Kuhn, Richard Boyd, Max Black) όσο και θεωρητικοί της μετα- στρουκτουραλιστικής σχολής. Το πρόβλημα αυτό δεν διέφυγε ούτε από τον William Harvey, όπως φαίνεται από το παρακάτω απόσπασμα:

He who enters this new and untrodden path, and out of the vast realm of Nature endeavours to find the truth... is met by such a multitude of facts, and these of so unusual an aspect, that he may find it more difficult to explain and describe to others the things he has seen... so many things are encountered that require naming; such is the abundance of matter and the dearth of words. But if he would have recourse to metaphors, and by means of old and familiar terms

¹⁶⁷ James G. Lennox, *ό.π.*, σελ. 33.

¹⁶⁸ *Ό.π.*, σελ. 33-34.

¹⁶⁹ Pomata Gianna, *ό.π.*, σελ. 112.

would make known his ideas concerning the things he has newly discovered, the reader would have little chance of understanding him better than if they were riddles that were propounded; and of the thing itself, which he had never seen, he could have no conception. But then, to have recourse to a new and unusual terms were less to bring a torch to lighten, than to darken things still more with a cloud: it were to attempt an explanation of a matter unknown by one still more unknown, and to impose a greater toil on the reader to understand the meaning of words than to comprehend the things themselves.¹⁷⁰

Το απόσπασμα αυτό φανερώνει ότι ορισμένα από τα προβλήματα που απασχολούν τη σύγχρονη θεωρία της επιστήμης ήταν οικεία στον Harvey. Τούτο δεν θα πρέπει να προκαλέσει μεγάλη έκπληξη στον αναγνώστη- στα βιβλία του “Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes” και “Forensic Shakespeare”, ο Quentin Skinner έχει ήδη καταδείξει ότι η δύναμη της ρητορικής προβληματίζε αρκετά ορισμένους από τους πιο επιφανείς θεωρητικούς της Βρετανίας του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα¹⁷¹. Κι αυτός είναι άλλος ένας λόγος να μελετήσει κανείς πιο επισταμένα τη σχέση του Harvey με τον Hobbes ειδικότερα και με τη γλώσσα γενικότερα.

Ο Harvey, λοιπόν, δεν εμπιστεύεται τα μεταφορικά σχήματα, όταν πρόκειται να ονοματίσει τα καινούρια ευρήματα της ανατομικής έρευνας, τα οποία θεωρεί ότι θα λειτουργούσαν ως μπερδεμένοι γρίφοι (εδώ θα μπορούσε να ανοίξει κανείς μία παρένθεση για να επισημάνει ότι, γι’ άλλη μία φορά, δυνάμει του ίδιου του μεταφορικού φαινομένου, υπονομεύεται η μεταφορά για χάρη της κυριολεξίας). Δεν εμπιστεύεται, όμως, ούτε τη χρήση νέων όρων, όταν πρόκειται να ονομάσει τα ευρήματα αυτά, καθώς θεωρεί ότι οι νέοι όροι λειτουργούν ως σύννεφα που συσκοτίζουν ακόμα περισσότερο τον νου του αναγνώστη.

Τότε ποιο δρόμο ακολουθεί ο φημισμένος φυσιολόγος; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα παραμείνει, σίγουρα, ανοιχτή καθώς ο Harvey δεν διευκρινίζει πως ακριβώς σκοπεύει να αποφύγει τους μεταφορικούς τρόπους και την επινόηση καινούριων όρων, γεγονός που δεν μπορεί παρά να μας οδηγήσει σε υποθέσεις. Περιορίζεται να διαβεβαιώσει τον αναγνώστη ότι θ’ ακολουθήσει «ένα διαφορετικό μονοπάτι» και του ζητά συγνώμη για την «ασυνήθιστη γλώσσα» που θα χρησιμοποιήσει¹⁷². Τον διαβεβαιώνει, επίσης, ότι προτίθεται ν’ ακολουθήσει, σ’ αυτό το θέμα, τα χνάρια του Αριστοτέλη και του Hieronymus Fabricius. Δυνάμει των μελετών τους είναι δυνατή, γράφει ο Harvey, η περιγραφή των φαινομένων που πρόκειται να μας παρουσιάσει.

¹⁷⁰ Harvey William, ό.π., σελ. 166. Δική μου η έμφαση.

¹⁷¹ Skinner Quentin “Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes”, Cambridge University Press, 1996. Και Skinner Quentin “Forensic Shakespeare”, Oxford University Press, 2014.

¹⁷² Harvey William, ό.π. σελ. 166-167.

Αυτός είναι και ο λόγος που επιχειρήσαμε να εμβαθύνουμε στη σημειωτική περιπλοκότητα του όρου “*historia*” στην παρούσα μελέτη. Πιστεύουμε πως ο όρος αυτός έδωσε την ευκαιρία στον William Harvey να κατονομάσει και να περιγράψει φαινόμενα που πριν δεν είχαν όνομα. Προσπαθήσαμε, επίσης, να δείξουμε ότι, μολονότι ο Harvey δανείστηκε τον συγκεκριμένο όρο από τον Αριστοτέλη και τον Fabricius, δεν παρέλειψε να τον χρησιμοποιήσει, ως έναν βαθμό, κατά τρόπο διαφορετικό από εκείνους.

Με άλλα λόγια, κατά την εκτίμησή μας, οι συγκεκριμένες συνταγματικές σχέσεις των σημείων επέτρεψαν, κατά την ύστερη Αναγέννηση, την εκφορά ενός λόγου που καθιστούσε τον συνδυασμό του σημείου «*historia*» με τη μεμονωμένη προσωπική παρατήρηση όχι απλώς δυνατό αλλά και απαραίτητο. Στην επόμενη ενότητα, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η δυνατότητα εκφοράς του συγκεκριμένου Λόγου έχει συγκροτητική αξία για την σύγχρονη έννοια της πολιτικής ελευθερίας, εφόσον από αυτήν εξαρτήθηκαν οι ανθρωπολογικές προκείμενες του Thomas Hobbes.

III. Η επιρροή του Harvey στον Hobbes.

Ο Hobbes αντιμετώπισε ανάλογα προβλήματα με τον Descartes, όταν αποπειράθηκε να αντικρίσει τη φυσιολογία του ανθρώπινου σώματος μέσα από το πρίσμα της μηχανιστικής φιλοσοφίας. Τα προβλήματα αυτά αποτυπώνονται, ίσως, πιο ευδιάκριτα απ’ οπουδήποτε αλλού, στην πραγματεία του «Περί του Σώματος» (*De Corpore*). Σε αντίθεση με τον Descartes, ο Hobbes επικαλέστηκε, ωστόσο, τον Harvey, προσπαθώντας να γεφυρώσει τα δεδομένα της εμπειρικής παρατήρησης με τη μηχανιστική φιλοσοφία.

Η ιδιαίτερη ανθρωπολογία που εναρμονίζεται με τη χομπσιανή επίκληση της κυριαρχίας σκιαγραφήθηκε, αρχικά, στην ογκωδέστατη πραγματεία που φέρει τον τίτλο “*De Corpore*”. Στην εν λόγω πραγματεία, ο Hobbes θα διακρίνει την αποδεικτική βεβαιότητα που δύναται να μας παράσχει η γεωμετρία και η μηχανική από τα επισφαλή πορίσματα της φυσικής επιστήμης, διευκρινίζοντας ότι οι κινήσεις που διαγράφονται σε ένα πλαίσιο αφηρημένης και λογικής αναγκαιότητας δεν περιλαμβάνουν κατ’ ανάγκη την παρατήρηση του κόσμου που προσλαμβάνεται διά των αισθήσεων και άρα μπορεί να μας παραπλανήσει¹⁷³. Υποχρεωμένος καθώς είναι να ξεκινά από φαντάσματα (*phantasms*), δηλαδή από τα φαινόμενα με τα οποία τον τροφοδοτούν οι αισθήσεις του, ο φυσικός επιστήμονας μπορεί μονάχα

¹⁷³ Hobbes Thomas: *De Corpore* 25.1., στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury*, τόμος I, επιμέλεια και έκδοση: Sir William Molesworth και Sorel Tom: Cambridge Companion to Thomas Hobbes, Cambridge University Press (2006), σελ. 88-89.

να διατυπώνει υποθέσεις σχετικά με τα πιθανά αίτια τους¹⁷⁴. Η αποτελεσματικότητα της μεθόδου του δεν συγκρίνεται με αυτήν της γεωμετρίας-κινητικής και της επιστήμης που, σήμερα θα αποκαλούσαμε κλασική μηχανική, δεδομένου ότι ο γεωμέτρης και ο μηχανικός πορεύονται αντίστροφα, καθώς φαντάζονται οι ίδιοι τις πρώτες αρχές του συλλογισμού τους χωρίς την επίφοβη διαμεσολάβηση της εμπειρίας, προκειμένου να καταλήξουν στα ύστατα αιτιατά του συλλογισμού αυτού¹⁷⁵. Η πορεία αυτή από το αίτιο στο αιτιατό υιοθετεί την ακρίβεια του μηχανιστικού συστήματος της μεταβατικής αιτιότητας του Galilei και εξυψώνεται σε σχέση με την πορεία που ακολουθεί η φυσική επιστήμη, αφού κάθε εμπειρικό γεγονός που προσλαμβάνεται διά των αισθήσεων (του φυσικού επιστήμονα) διαπλέκεται με απειράριθμες αιτιατές αλυσίδες και δεν είναι ποτέ εξασφαλισμένος ο μονοσήμαντος καθορισμός της πρώτης αιτίας του¹⁷⁶.

Συνεκτιμώντας τούτες τις επισημάνσεις με τα πολιτικά κίνητρα του Hobbes, δεν αιφνιδιάζουν οι απόπειρές του να πείσει τους συγχρόνους του ότι η πολιτική επιστήμη τηρεί τις προδιαγραφές που χρειάζονται, προκειμένου να συμπαραταχθεί με τη γεωμετρία και τη μηχανική¹⁷⁷. Με δεδομένο ότι η Πολιτεία δεν αποτελεί ένα σώμα που υπάγεται σε φυσικές αυτορρυθμίσεις, αλλά στην ανθρώπινη βούληση, ο πολιτικός επιστήμονας θα μπορούσε κάλλιστα να λειτουργήσει ως κατασκευαστής ενός αυτόματου μηχανισμού, η συνοχή του οποίου δεν διασφαλίζεται από τις δυνάμεις που υπάρχουν ήδη στη φύση αλλά από την αναπροσαρμογή τους.

Το πρόβλημα που ανέκυψε από αυτές τις αναλύσεις (και, υπό μία σκοπιά, δεν έπαψε ποτέ να τις στοιχειώνει) αφορά στη συγκρότηση των πρώτων αρχών της πολιτείας, που δεν είναι δυνατό να αποτυπωθούν σε ένα ιδανικό και αφηρημένο πλαίσιο, κατά το φερέγγυο πρότυπο της μηχανικής και της γεωμετρίας.

Στο ένατο κεφάλαιο του *Leviathan*, η Ηθική κατηγοριοποιείται ως η γνώση των ανθρώπινων παθών και εντάσσεται στην επιστήμη των φυσικών σωμάτων. Μέσα από το πρίσμα της μηχανιστικής του φιλοσοφίας, ο Hobbes θεωρεί την ηθική ως γνώση που αφορά στις «κινήσεις του νου, δηλαδή την επιθυμία και την αποστροφή, την αγάπη, την φιλανθρωπία, την ελπίδα, τον φόβο και τον θυμό»¹⁷⁸. Ωστόσο, οι κινήσεις των παθών αυτών είναι, όπως σωστά επισημαίνει ο Θεόδωρος Δρίτσας, αόρατες, γεγονός που «βρίσκει την πολιτική θεωρία., ενώπιων εντελώς αβέβαιων θεμελίων»¹⁷⁹. Ο πολιτικός φιλόσοφος φαίνεται να βρίσκεται σε αδιέξοδο.

¹⁷⁴ Hobbes Thomas: *De Corpore*, ό.π., σελ. 95.

¹⁷⁵ Ό.π.

¹⁷⁶ Hobbes Thomas: *Leviathan*, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury*, επιμέλεια και έκδοση: Sir William Molesworth. τόμος IV, σελ. 31.

¹⁷⁷ Sorel Tom: *Cambridge Companion to Thomas Hobbes*, ό.π., σελ. 88.

¹⁷⁸ Βλ. Δρίτσας Θεόδωρος "Η θεολογική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας ως πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, Χόμπς και Καντ", Ρέθυμνο, 2008, σελ. 90.

¹⁷⁹ Ό.π.

Για να υπερκεράσει αυτήν τη δυσκολία, ο Hobbes επιχείρησε να γεφυρώσει την εμπειρική παρατήρηση με τον λογικό συλλογισμό, προσανατολίζοντας αυτήν την απόπειρα στην κατεύθυνση μίας ορθολογικής διαχείρισης των ανθρώπινων παθών. Ο προσωπικός έλεγχος του κάθε ανθρώπου που «κάνει τον κόπο να παρατηρήσει μέσα του» (takes the pains to observe within himself)¹⁸⁰ τις κινήσεις των παθών και το αντίκτυπο αυτών των κινήσεων στο νου του, είναι που καθιστά εφικτή την συνθετική κίνηση βάσει της οποίας θα συγκροτήσει η πολιτική επιστήμη το τεχνητό σώμα της Πολιτείας¹⁸¹.

Αυτό το σημείο του κειμένου θυμίζει τόσο έντονα τις έρευνες του Harvey, ώστε είναι αδύνατον να το παραβλέψει κανείς. Είναι φανερό ότι ο Hobbes μοιράζεται ορισμένες αμφιβολίες με τον Descartes: δεν εμπιστεύεται ιδιαίτερα τα φαντάσματα των αισθήσεων και τα θεωρεί αφερέγγυα, σε σχέση με τα πορίσματα της μηχανιστικής φιλοσοφίας, που μεταβαίνουν από τις πρώτες αρχές του συλλογισμού στα ύστατα αίτιά τους. Ωστόσο, γνωρίζει ότι οι δυνάμεις που υπάρχουν μέσα στο ανθρώπινο σώμα είναι ανάλογες με αυτές μίας μηχανής- το πρόβλημα είναι ότι ο πολιτικός φιλόσοφος δεν μπορεί να τις διακρίνει. Επομένως ο Hobbes συμβουλεύει τον κάθε άνθρωπο να τις παρατηρήσει ο ίδιος για τον εαυτό του, ευθυγραμμιζόμενος πλήρως με τον Harvey, που παροτρύνει τον αναγνώστη του «*Exercitationes de generatione animalium*» να εμπιστεύεται μονάχα τις δικές του αισθήσεις. Όπως είδαμε, η προτροπή αυτή συνδέεται άρρηκτα με τη συγκεκριμένη χρήση της “*historia*” από τον Άγγλο φυσιολόγο.

Θεωρούμε πως δεν υπάρχει καμία σύμπτωση εδώ. Αρχικά, στον πρόλογο του *De Corpore*, ο Hobbes σημειώνει πως δύο άνθρωποι έπαιξαν αποφασιστικό ρόλο στη συγγραφή της συγκεκριμένης πραγματείας: ο πρώτος, ήταν ο Galileo Galilei. Ο δεύτερος, δεν ήταν άλλος από τον William Harvey. «*Ενώπιον τους*» γράφει ο Hobbes «*τίποτα δεν ήταν σίγουρο στην φυσική φιλοσοφία, εκτός από τα πειράματα που κάθε άνθρωπος κάνει για τον εαυτό του, καθώς και οι φυσικές ιστορίες (naturae historiae), αν μπορούμε να τις αποκαλέσουμε σίγουρες, οι οποίες δεν είναι πιο σίγουρες απ’ ότι οι πολιτικές ιστορίες*»¹⁸².

Επιπλέον, αν ανατρέξουμε στο κλασικό έργο «*Leviathan and the Air Pump*»¹⁸³, θα δούμε πως οι Stephen Shapin και Simon Schaffer συσχετίζουν τις ενστάσεις του Hobbes απέναντι στα πειράματα που οργάνωνε ο Boyle και η Royal Society στο Κολλέγιο του Gresham με την επιρροή του Harvey. Συγκεκριμένα, οι Shapin και Schaffer δείχνουν πως ο Hobbes δεν εμπιστευόταν τον δημόσιο χαρακτήρα των συναντήσεων της Royal Society, δηλαδή της επιστημονικής εκείνης κοινότητας που οργάνωνε συναντήσεις με σκοπό την προώθηση της πειραματικής διαδικασίας,

¹⁸⁰ Hobbes Thomas: *De Corpore*, ό.π., σελ. 73.

¹⁸¹ Ό.π.

¹⁸² Ό.π., εις “*The Author’s Epistle Dedicatory*”, σελ. viii-ix.

¹⁸³ Shapin Steven & Schaffer Simon “*Leviathan and The Air Pump*”, Princeton University Press, 1985.

καθώς οι συναντήσεις δεν ήταν πραγματικά δημόσιες, όπως ισχυρίζονταν τα μέλη της κοινότητας. Σύμφωνα με τους Sharin και Schaffer «ο Hobbes διερωτήθηκε ευθέως αν αυτός ο νέος, πειραματικός χώρος ήταν στην πραγματικότητα ανοιχτός στο κοινό ή όχι. Ρωτούσε, γιατί μονάχα πενήντα άνθρωποι; “Δεν μπορεί, όποιος το επιθυμεί να έρθει, αφού, καθώς υποθέτω, συναντώνται σε έναν δημόσιο χώρο, και να παράσχει την άποψη του για τα πειράματα που είναι ορατά, όπως και αυτοί;” ... ο Hobbes κατέληξε, επομένως, ότι τα πειράματα της Κοινότητας δεν ήταν, επί του πρακτέου, διαθέσιμα στην κρίση όλων, αλλά μονάχα ελάχιστων που είχαν επιλέξει τους εαυτούς τους...»¹⁸⁴.

Οι Sharin και Schaffer επισημαίνουν επίσης την αντίδραση του Hobbes, όταν κατηγορήθηκε από τον Ιησουίτη Moranus, έναν άνθρωπο «κοινής και παιδιάστικης γνώσης»¹⁸⁵ ότι υπονομεύει τον Harvey και την ίδια την πειραματική διαδικασία, με το να γράφει στο *De Corpore* ότι δεν πρέπει να εμπιστεύεται κανείς την πειραματική μέθοδο¹⁸⁶. Οργισμένος γι’ αυτήν την παραποίηση των λεγόμενων του, ο Hobbes έσπευσε να διευκρινίσει ότι, μολονότι εκφράζει καχυποψία για τα συμπεράσματα που προκύπτουν από τα πειράματα τρίτων, στον πρόλογο του *De Corpore*, διαχωρίζει ρητά τα πειράματα που κάνει κανείς στον εαυτό του, ξεχωρίζοντας έτσι τον Harvey από άλλους πειραματιστές.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να τονίσουμε, ακολουθώντας τους Sharin και Schaffer, ότι, μολονότι συνιστά στον κάθε άνθρωπο να εμπιστεύεται τις δικές του αισθήσεις, ο Hobbes εξακολουθεί να επιμένει ότι οι αισθήσεις αυτές μπορούν να οδηγήσουν σε πλάνες, αν δεν τις συνδυάσει κανείς με τον Ορθό Λόγο, επικαλούμενος και πάλι τον Harvey¹⁸⁷. Συγκεκριμένα, στον πρόλογο του *Dialogus Physicus*, εφιστά την προσοχή στις αντιρρήσεις των κοινών ανθρώπων που απέρριπταν τα πορίσματα του Harvey για την κυκλοφορία του αίματος, καθώς οι αισθήσεις τους δεν τους άφηναν να καταλάβουν ότι το ίδιο τους το αίμα κινείτο μέσα στο σώμα τους¹⁸⁸.

Η επιτυχής συνδρομή των αισθήσεων δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς τη σωστή φιλοσοφική μέθοδο, χωρίς την ακόλουθη προσφυγή στον Ορθό Λόγο, κατά το πρότυπο του Harvey. Και, πράγματι, είδαμε ότι στο «*Exercitationes de generatione animalium*» ο Harvey ασκεί κριτική στον Fabricius, που θεωρεί ότι τα κόκκαλα σχηματίζονται στα θηλαστικά προτού ακολουθήσει ο σχηματισμός των εσωτερικών οργάνων (της καρδιάς, του συκωτιού, κ.τ.λ), κατά το μηχανιστικό πρότυπο που αρχίζει από υποθέσεις σχετικά με τις δυνάμεις, προτού συμβουλευτεί τις αισθήσεις¹⁸⁹. Ωστόσο, ο Harvey σπεύδει να διευκρινίσει ότι η προσφυγή στον Ορθό

¹⁸⁴ Ό.π., σελ. 113.

¹⁸⁵ Ό.π., σελ. 126.

¹⁸⁶ Ό.π.

¹⁸⁷ Ό.π., σελ. 127.

¹⁸⁸ Ό.π.

¹⁸⁹ Harvey William, ό.π., σελ. 164

Λόγο είναι απαραίτητη, αλλά μόνο αφότου ο εκάστοτε ανατόμος έχει συγκροτήσει την historia του αντικειμένου που μελετά¹⁹⁰. Την ίδια ακριβώς κίνηση ακολουθεί, όπως είδαμε, ο Hobbes- συμβουλεύει τον κάθε άνθρωπο να προσφεύγει στις δικές του, προσωπικές αισθήσεις προτού προσφύγει στην ορθολογική διαχείριση τους.

Πρέπει να διερωτηθούμε, συνεπώς, αν ο Watkins είχε δίκιο όταν υποστήριζε, στο ξεχασμένο έργο του “Hobbes’s system of Ideas: A study in the Political Significance of Political Theories” ότι η συμπόρευση ορθού Λόγου και εμπειρίας επιτυγχάνεται, στο έργο του Hobbes, περισσότερο εξαιτίας της επιρροής του Harvey και λιγότερο εξαιτίας της επιρροής του Bacon¹⁹¹. Η προσφυγή στα δεδομένα των αισθήσεων μέσω της historia που καλλιέργησε η σχολή της Πάδοβα κατά των δέκατο έβδομο αιώνα αποτελεί, όπως υπογραμμίζει η Gianna Pomata, μία ξεχωριστή παράδοση, που δεν σχετίζεται με τις μεθόδους του Bacon, παρά τις εμφανείς ομοιότητες¹⁹². Αντιθέτως, σχετίζεται με μία ιδιόμορφη επιστροφή στον Αριστοτέλη που δεν έχει ιστορικό προηγούμενο¹⁹³.

Πέρα από αυτά τα μεθοδολογικά ερωτήματα που εγείρουν οι ιστορικές έρευνες που προσπαθούμε να φέρουμε σε επαφή, έχουμε ακόμα αφήσει ανοιχτό το ίδιο το ζήτημα του ορισμού της πολιτικής βούλησης από τον Hobbes και του κατά πόσο ο ορισμός αυτός επηρεάστηκε από τις έρευνες του Harvey.

IV. Ορίζοντας την πολιτική βούληση

Προκειμένου να ορίσει την πολιτική βούληση, ο Hobbes σκιαγραφεί την περίφημη αξιωματική υπόθεση της φυσικής κατάστασής του, όπου αναδεικνύεται η εφιαλτική προοπτική ενός διηνεκούς bellum omnis contra omnes μεταξύ των ανθρώπων που παρουσιάζονται ως απόλυτα ελεύθεροι, ίσοι και εχθροί¹⁹⁴. Σε αυτό το πλαίσιο, που προφανώς δεν αντιστοιχεί σε κάποιο δεδομένο εξελικτικό στάδιο

¹⁹⁰ Ό.π.

¹⁹¹ Στο βιβλίο του John Watkins “Hobbes’s system of Ideas: A study in the Political Significance of Political Theories” φαίνεται πως εκφραζόταν η πεποίθηση ότι ο Hobbes δεν συγκρότησε κάποια δική του θεωρία, προκειμένου να γεφυρώσει την εμπειρική παρατήρηση με τον Ορθό Λόγο, αλλά απλώς αντέγραψε την μέθοδο του William Harvey και την εφήρμοσε στην πολιτική θεωρία. Στο εν λόγω βιβλίο, που φαίνεται ότι έχει ξεχαστεί από τους μελετητές του Hobbes και το οποίο δεν κατόρθωσα να διαβάσω, παρά μόνο μέσα από ορισμένες διαδικτυακές προεπισκοπήσεις, εκφραζόταν επίσης η άποψη ότι η πειραματική μέθοδος του Hobbes δεν επηρεάστηκε τόσο από τον Bacon, όσο από τον Harvey. Πάντως, ο Watkins δεν ασχολήθηκε ποτέ με την Historia. Έχω την αίσθηση ότι, μολονότι δεν έχω διαβάσει παρά μόνο αποσπασματικά το έργο του, όφειλα να τον αναφέρω.

¹⁹² Pomata Gianna: ό.π., σελ.117.

¹⁹³ Ό.π., σελ. 112.

¹⁹⁴ Hobbes Thomas: Leviathan, ό.π., σελ. 110- 115.

της ιστορίας – αν και ο Hobbes υποστηρίζει, ότι, μέσα από την εμπειρική παρατήρηση ορισμένων λαών της Αμερικής, μπορούμε να διαπιστώσουμε ορισμένες ομοιότητες με την κατάσταση αυτή – οι επιθυμίες και τα πάθη δεν υπόκεινται σε κανέναν έλεγχο και οι άνθρωποι διαπνέονται από την ακόρεστη επιθυμία της απόλαυσης των αγαθών που επιθυμούν, επιβουλεύονται ο ένας τον άλλο και φυσικά φοβούνται διαρκώς για τη ζωή τους. Η αξία της πολιτικής ενότητας απορρέει, ακριβώς, από αυτήν την κατάσταση, στο μέτρο που αίρει τον φόβο και την αμφιβολία, δηλαδή τις ιδιαίτερες προϋποθέσεις της ύπαρξής της.

Προς την κατεύθυνση αυτή, οι άνθρωποι καλούνται να συνασπίσουν τη φυσική ισχύ τους και να την παραδώσουν στον Λεβιάθαν, ο οποίος θα εγγυάται εφεξής για την ανακατασκευή της δυναμικής του φόβου, αναπροσαρμόζοντας την ατομική βούληση των πολιτών, μέσω της συμφιλίωσης της εμπειρίας με τον λογικό συλλογισμό. Η συμφιλίωση αυτή επιτυγχάνεται δια της προοπτικής του βίαιου θανάτου, που εξαναγκάζει τους πολίτες να υπόκεινται σε μία διαρκή διαδικασία στάθμισης των επιλογών τους, η οποία τους εξωθεί στην παραίτηση από ορισμένες ελευθερίες (deliberation)¹⁹⁵, όταν έχουν να επιλέξουν μεταξύ των ελευθεριών αυτών και της ανυπακοής στον Λεβιάθαν, που επιφέρει θανάσιμες συνέπειες. Ο Hobbes παίζει με την ετυμολογική συγγένεια των λέξεων liberty και deliberation, προκειμένου να καταδείξει, ακριβώς, ότι, στην πολιτική κατάσταση, η βούληση αποτελεί το τελικό προϊόν αυτής της νοερής ορθολογικής στάθμισης, που «τερματίζει την ελευθερία που είχαμε να πράττουμε και να παραλείπουμε κατά την όρεξη και την αποστροφή μας»¹⁹⁶.

Στο σημείο αυτό αξίζει να δώσουμε ιδιαίτερη έμφαση. Σύμφωνα με τον Quentin Skinner, η σύγχρονη φιλελεύθερη έποψη της έννοιας της πολιτικής ελευθερίας αποτελεί κληροδότημα του Hobbes. Μαζί της, έχουμε κληρονομήσει και μία καθολική παραδοχή: ότι προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας είναι ο φόβος που εμπνέουν οι νόμοι¹⁹⁷. Ο Skinner μάς εφιστά την προσοχή, ωστόσο, στα κίνητρα που ενθάρρυναν τον συγκεκριμένο ορισμό, τα οποία σχετίζονται με την ύπαρξη μίας εναλλακτικής θεώρησης της ελευθερίας, την οποία η εποχή μας έχει λησμονήσει¹⁹⁸. Σύμφωνα με τη θεώρηση αυτή, οι πολίτες δεν είναι πραγματικά ελεύθεροι, αν η ελευθερία τους περιορίζεται κατ' οποιονδήποτε τρόπο από έναν μονάρχη – πραγματική ελευθερία υπάρχει μόνο στις πολιτείες που βασιλεύει ο αλληλοσεβασμός και ο αμοιβαίος προσδιορισμός του κοινού συμφέροντος. Κατά

¹⁹⁵ Ό.π., σελ. 48.

¹⁹⁶ Ό.π.

¹⁹⁷ Skinner Quentin: ό.π., σελ. 5-7.

¹⁹⁸ Ό.π., σελ. 7-9.

ρητή παραδοχή του, ο Hobbes συγκρότησε την έννοια της πολιτικής ελευθερίας του, έχοντας κατά νου να δυσφημίσει τη θεωρία αυτή¹⁹⁹.

Φυσικά, ο Hobbes θεωρεί πως το πάθος του φόβου μπορεί όντως να υπερισχύσει, κατά τον καθολικό τρόπο που περιγράφει, θέτοντας τα όρια της πολιτικής ελευθερίας. Κατά την γνώμη του, η αναλογία ανθρώπου και λύκου βασίζεται σε μία κυριολεξία. Αν δεχτούμε τις διαβεβαιώσεις του, η ύπαρξη μίας διαφορετικής θεώρησης της πολιτειακής ελευθερίας λειτούργησε απλώς ως αφορμή, ως μία ευτυχής συγκυρία που του επέτρεψε να αναδείξει, και όχι να συγκροτήσει, τον καθολικό τρόπο λειτουργίας μίας ορθολογικής δυνατότητας που προϋπάρχει. Εναλλακτικά, θα έπρεπε, ίσως, να θεωρήσουμε ότι η καταπίεση της διαφορετικής θεώρησης είχε συγκροτητική αξία για την πολιτική πραγματεία του Άγγλου φιλοσόφου.

Εφόσον, ωστόσο, είμαστε καχύποπτοι ως προς την περιγραφική αξία του ορισμού του Hobbes, οφείλουμε να ανατρέξουμε στα κείμενα που κατέστησαν δυνατή αυτήν την περιγραφή. Αν στον Λεβιάθαν η πολιτική βούληση ορίζεται σε συνάρτηση με την όρεξη και την αποστροφή, οφείλουμε να γνωρίζουμε τι σημαίνει όρεξη (appetite) και τι αποστροφή (aversion), σύμφωνα με τον Hobbes, προκειμένου να αποκτήσουμε μία σαφή εικόνα της πολιτικής βούλησης, στον βαθμό που πιστεύουμε, ότι το νόημα κάθε γλωσσολογικής μονάδας δεν είναι ανεξάρτητο από το πλαίσιο εκφοράς της. Ωστόσο, ο Hobbes δεν ορίζει την αποστροφή και την όρεξη, δηλαδή εκείνα τα ιδιαίτερα δομικά σημεία, που συναρθρώνονται με τον ορισμό της πολιτικής βούλησης στον Λεβιάθαν του, αλλά στη μελέτη του Περί του Σώματος.

Επιπλέον, με έκπληξη διαπιστώνει κανείς ότι οι ορισμοί των εν λόγω εννοιών δεν υπάρχουν απλώς στη συγκεκριμένη μελέτη, αλλά συνδέονται ευθέως με τον Harvey. Ορίζοντας τι σημαίνει όρεξη και τι αποστροφή, ο Hobbes θα αναφερθεί ρητά στις έρευνες του φημισμένου- ακόμα και με τα δεδομένα της εποχής εκείνης- φυσιολόγου σχετικά με τη συνεχή κίνηση του αίματος, αλλά και στις έρευνές του που αφορούν στην κίνηση των ζώων, όπου καταδεικνύεται ότι ήδη, από τα πρώτα στάδια της ζωής, το «έμβρυο, αν και βρίσκεται ακόμα στην κοιλιά, κινεί τα άκρα του εθελούσια, είτε για να αποφύγει αυτό που το ενοχλεί, είτε για να αποκτήσει αυτό που το ευχαριστεί. Και αυτή η πρώιμη επιδίωξη, όταν κατευθύνεται προς αυτά τα πράγματα που είναι γνωστά από την εμπειρία ως ευχάριστα, ονομάζεται όρεξη (appetite)... ενώ όταν απομακρύνεται από εκείνο που είναι γνωστό ότι θα του προκαλέσει μπελάδες [ονομάζεται] αποστροφή (aversion)»²⁰⁰.

Επομένως, για να ορίσει την όρεξη και την αποστροφή, τα ίδια εκείνα δομικά σημεία που συναρθρώνονται με την πολιτική βούληση, προκειμένου να

¹⁹⁹ Ο.π., σελ. 9.

²⁰⁰ De Corpore, ό.π., σελ. 407. Η έμφαση δική μου.

συγκροτηθεί εν τέλει η ορθολογικότητα που υποτίθεται ότι περιγράφει, ο Hobbes θα χρειαστεί να παραπέμψει στην έρευνα του Harvey σχετικά με τις κινήσεις των ζώων. Πρόκειται για την έρευνα «Exercitationes de generatione animalium» στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί επανειλημμένως. Για την ίδια εκείνη έρευνα, δηλαδή, που δεν θα μπορούσε να έχει πραγματοποιηθεί, κατά ρητή παραδοχή του συγγραφέα της, χωρίς την – ανεπανάληπτη κατά τις έρευνες των Gianna Pomata και James Lennox- ιατρική χρήση του όρου “historia” που εγκαθίδρυσε, βραχυπρόθεσμα, η σχολή της Πάδοβα. *Συνεπώς, ακόμα κι αν υπάρχουν επιφυλάξεις ως προς την επίδραση που είχαν οι έρευνες του Harvey στη μεθοδολογία του Hobbes, ο ίδιος ο ορισμός της πολιτικής βούλησης εξαρτάται από τις συνταγματικές σχέσεις της γλώσσας που επέτρεψαν, κατά την ύστερη Αναγέννηση, τη σύνδεση της historia με την φιλοσοφία.*

Καθώς τα ζώα μεγαλώνουν, γράφει ο Hobbes, η ποικιλομορφία των κινήσεών τους διευρύνεται, ενώ οι αισθήσεις τους συνηθίζουν στα πράγματα που μπορούν να τα βλάψουν ή σε εκείνα που ορέγονται. Όταν είναι μικρά, δεν ξέρουν ακόμα τι μπορεί να τα πειράξει- καθώς μεγαλώνουν, ωστόσο, αποκτούν εμπειρία και μνήμη και οι κινήσεις τους προσαρμόζονται ανάλογα²⁰¹. Εξαιτίας αυτής της μνήμης, βλέπουμε ότι πολλά ζώα αποφεύγουν και ορέγονται κοινά πράγματα που θεωρούν ότι σχετίζονται με το καλό τους είτε ότι μπορούν να τα βλάψουν²⁰². Η μνήμη αυτή είναι που κινητοποιεί τη σειρά των σκέψεων που ο Hobbes αποκαλεί *deliberation*²⁰³. Η σειρά αυτών των σκέψεων, γράφει ο Hobbes, τερματίζει τη φυσική ελευθερία των ζώων- η σκέψη τους δεν είναι πλέον ελεύθερη, καθώς η όρεξή τους έχει αναχαιτιστεί από τις επώδυνες αναμνήσεις. Οι σκέψεις που έπονται αυτών των αναμνήσεων, ονομάζονται πλέον βούληση (will)²⁰⁴:

Appetite, therefore, and aversion are simply so called as long as they follow not deliberation. But if deliberation has gone before, then the last act of it, if it be appetite, is called will.²⁰⁵

Αργότερα, με την έκδοση του Λεβιάθαν, ο Hobbes θα επαναλάβει τον ορισμό του με μία προσθήκη- η βούληση που ακολουθεί τις επώδυνες αναμνήσεις, θα ονομάζεται εφεξής πολιτική βούληση, καθώς ο φόβος θα εμπνέεται από τους νόμους της πόλης. Για την ώρα, δεν κάνει λόγο για ανθρώπους, αλλά για ζώα. Έχοντας παραθέσει, ωστόσο, τον ορισμό της βούλησης που τον ικανοποιεί, ο

²⁰¹ Ό.π., σελ. 408.

²⁰² Ό.π.

²⁰³ Ό.π.

²⁰⁴ Ό.π.

²⁰⁵ Δεν επιθυμώ να μεταφράσω το παραπάνω απόσπασμα, καθώς είναι σαφές ότι ο όρος *deliberation* αποκτά, στο πλαίσιο αυτό, ένα τελείως διαφορετικό νόημα από αυτό που έχουμε συνηθίσει. Διατηρώ την αγγλική μετάφραση, για να το τονίσω. Η έμφαση στο απόσπασμα είναι δική μου- Σ.Τ.

Hobbes δεν διστάζει να περάσει και στον άνθρωπο. Αμέσως μετά το απόσπασμα που παραθέσαμε, ο Άγγλος φιλόσοφος θα συμπληρώσει:

So that the same thing is called both will and appetite, but the consideration of them, namely, before and after deliberation, is divers. Nor is that which is done within a man whilst he willeth any thing, different from that which is done in other living creatures.... Neither is the freedom of willing or not willing, greater in man, than in any other creatures.²⁰⁶

Είναι ίσως η στιγμή που ο Hobbes, μέσω μίας κατάχρησης, θα συγκροτήσει την ανθρώπινη ορθολογικότητα που υποτίθεται ότι περιγράφει. Τα μετωνυμικά θεμέλια αυτής της κατάχρησης είναι, πιστεύω, ορατά. Παραπέμποντας στις *historiae* του Harvey, ο Hobbes έχει κατορθώσει να διακρίνει τις ελεύθερες σκέψεις των ζώων από τις σκέψεις που ακολουθούν τις επώδυνες αναμνήσεις. Η ακολουθία αυτής της δεύτερης σειράς σκέψεων ονομάζεται *will*. Ωστόσο, ο Harvey ποτέ δεν συνέγραψε κάποια *historia* της γέννησης του ανθρώπου, στην οποία θα μελετούσε, αντίστοιχα, τις κινήσεις των ανθρώπων από την πρώιμη ηλικία κι έπειτα. Ο άνθρωπος, ωστόσο, υπάγεται στο σύνολο του ζωικού βασιλείου- οι αρχές που ισχύουν για όλα τα ζώα ισχύουν και για τον ίδιο. Η υπαγωγή του μέρους στο όλο αποτελεί, σε αυτό το σημείο, μία ορατή μετωνυμία. Εδώ είναι που χρειάζεται, ωστόσο, η κατάχρηση, με δεδομένο ότι η διαδικασία που περιγράφει ο Hobbes (δηλ. η μεταβολή της ελεύθερης σκέψης σε βούληση, μέσω του φόβου) δεν έχει κάποιο όνομα. Το όνομα που της αποδίδει, παίζοντας με την ετυμολογική ρίζα της λέξης *liberty*, είναι «*deliberation*». Κατάχρηση αποτελεί, επομένως, η μεταφορά του όρου ***deliberation***, που χρησιμοποιείται για να εκφράσει μία διαδικασία που πριν δεν είχε κανένα απολύτως όνομα²⁰⁷.

Μέσω αυτής της κατάχρησης θα επιτραπεί, κατά την εκτίμηση μας, η αναλογία του φυσικού και του πολιτικού χώρου στο έργο του Hobbes. Ο Hobbes θα επικαλεστεί την αναλογία αυτή για να περιγελάσει την θεώρηση της ελευθερίας που καλλιεργούσαν οι αντιμοναρχικοί της εποχής του, ισχυριζόμενοι ότι πραγματική ελευθερία υφίσταται σε μία κοινοπολιτεία όπου δεν υπάρχει κανένας μονάρχης για να την περιορίσει. Η διαφορά των δύο θεωρήσεων γίνεται εμφανής σε μία περίπτωση, που ο Hobbes θα αναφερθεί με περιφρονητικά σχόλια στους κατοίκους της δημοκρατίας της Lucca. “Έχουν γράψει” μας πληροφορεί ο Hobbes “ με τεράστια γράμματα στους Πυργίσκους της Lucca, τούτη τη μέρα, τη λέξη

²⁰⁶ Ό.π., η έμφαση δική μου.

²⁰⁷ Αναρωτιέμαι αν ο τρόπος με τον οποίο έχουμε να κάνουμε εδώ δεν είναι αυτός της κατάχρησης, αλλά της παραδιαστολής. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο, επιλέγω να ακολουθήσω τον Laclau, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο τρόπος της παραδιαστολής ανάγεται σε αυτόν της κατάχρησης. Βλ. Laclau Ernesto “Glimpsing the future” εις “*Laclau - a critical reader*”, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη (2004), σελ. 304. Το θέμα πρέπει, σίγουρα, να μελετηθεί πιο διεξοδικά.

LIBERTAS”²⁰⁸. Κανένα λόγο δεν έχουν να πιστεύουν, ωστόσο, οι κάτοικοι της πόλης αυτής, ότι έχουν περισσότερη ελευθερία απ’ όση θα είχαν αν κατοικούσαν στην Κωνσταντινούπολη, υπό την αιγίδα του Σουλτάνου²⁰⁹.

Αυτό που δεν αντιλαμβάνονταν οι κάτοικοι της Lucca, σύμφωνα με τον Hobbes, είναι ότι δεν μετράει η προέλευση της ελευθερίας που έχει ο κάθε άνθρωπος (αν απορρέει από μία δημοκρατία ή από μία μοναρχία) αλλά η έκταση της²¹⁰. Ο ίδιος θα αποζητούσε έναν παντοδύναμο μονάρχη που, εκμεταλλευόμενος την καθολική επιθυμία των ανθρώπων για να διαφυλάξουν τη ζωή τους, θα ήταν ικανός να παράσχει στους πολίτες ελευθερία και ασφάλεια. Στην μελέτη του «Περί του Πολίτη» (De Cive), ο Άγγλος φιλόσοφος θα γράψει, άλλωστε, ότι «επειδή ποτέ δεν οριοθετούνται [από τους νόμους] όλες οι κινήσεις και οι ενέργειες των πολιτών από τους νόμους, ούτε και μπορούν να οριοθετηθούν λόγω της ποικιλίας τους, αναγκαστικά θα υπάρχουν άπειρες περιπτώσεις, οι οποίες ούτε επιβάλλονται, ούτε απαγορεύονται... Σε αυτές τις περιπτώσεις λέγεται ότι κάθε άνθρωπος απολαμβάνει την ελευθερία του, και με αυτή την έννοια πρέπει να γίνεται κατανοητή η ελευθερία, δηλαδή ως εκείνο το μέρος του φυσικού δικαιώματος που επιτρέπεται και χορηγείται από τους νόμους στους υπηκόους. Όπως το νερό περιβάλλεται από παντού με όχθες μένει στάσιμο... ενώ αυτό που δεν περιορίζεται απλώνεται... έτσι και οι υπήκοοι αν δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτα χωρίς τις εντολές του νόμου θα αποβλακώνονταν, ενώ αν έκαναν τα πάντα θα διασκορπίζονταν, και όσο περισσότερα μένουν ακαθόριστα από τους νόμους, τόσο μεγαλύτερη ελευθερία απολαμβάνουν»²¹¹.

Προς την κατεύθυνση της απόλαυσης αυτής της (διευρυμένης σε έκταση σε σχέση με την φυσική κατάσταση) ελευθερίας, οι άνθρωποι καλούνται να συνασπίσουν τη φυσική ισχύ τους και να την παραδώσουν σε έναν πανίσχυρο μονάρχη. Κατά τα πρότυπα του μηχανικού, που αναπροσαρμόζει τις δυνάμεις που βρίσκει στη φύση, ο μονάρχης θα αναπροσαρμόσει την ανεξέλεγκτη δυναμική του φόβου που υπάρχει στη φυσική κατάσταση, προκειμένου να τρομοκρατήσει αρκετά τους πολίτες, ώστε να μην παραβιάζουν τους νόμους του και ν’ απολαμβάνουν ανενδοίαστα την πολιτική τους ελευθερία²¹².

²⁰⁸ Skinner Quentin “Liberty before Liberalism”, Cambridge University Press (1998), σελ. 85 και Pocock J.G.A. “Virtue, Commence and History: Essays on Political Thought and History”, Cambridge (1985), σελ. 41-42.

²⁰⁹ Ό.π.

²¹⁰ Ό.π.

²¹¹ Hobbes Thomas “Περί του Πολίτη”, μτφ. Ηλίας Βαβούρας-Ευτυχία Φιρίπη, Εκδόσεις Ζήτρος (2015), σ. 285-286.

²¹² Αξίζει να αναφερθεί, σε αυτό το σημείο, ότι ακόμα και φιλομοναρχικοί θεωρητικοί υποδέχτηκαν αυτή την έποψη της ελευθερίας με φρίκη και τη θεώρησαν υπερβολικά ντετερμινιστική. Βλ. για παράδειγμα τη διαμάχη που είχε επ’ αυτού του ζητήματος ο Hobbes με τον επίσκοπο της Αγγλικανικής εκκλησίας John Bramhall-Βλ. Jackson Nicholas: Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity, Cambridge University Press (2007), σελ. 83. Chappell Vere: Hobbes and

Προς υπεράσπιση των κατοίκων της Lucca, ο James Harrington έσπευσε να απαντήσει, εκπροσωπώντας την έποψη της ελευθερίας που ο Hobbes αντιμαχόταν. Ακόμη κι αν είσαι ανώτατος αξιωματούχος της Κωνσταντινούπολης, γράφει ο Harrington, θα παραμένεις υποδεέστερος του πιο ταπεινού κατοίκου της Lucca²¹³. Και αυτό γιατί η ελευθερία σου, όσο μεγάλη έκταση κι αν έχει, θα εξαρτάται πάντοτε από την καλή διάθεση του σουλτάνου²¹⁴.

Αν ο φόβος αποτελεί, σε τελική ανάλυση, το μοναδικό αντικίνητρο στην επιθυμία των ανθρώπων να παραβούν τους νόμους τότε η χομπσιανή θεώρηση της ελευθερίας (που κληροδοτήθηκε στον φιλελευθερισμό) πρέπει να κριθεί, πράγματι, ανώτερη από αυτήν του Harrington. Στην παρούσα μελέτη, προσπαθήσαμε να αμφισβητήσουμε την καθολικότητα που επικαλείται η θεώρηση αυτή και, στον βαθμό που μπορούσαμε, να εντοπίσουμε τους γλωσσικούς τρόπους με τους οποίους κατασκευάστηκε.

Επίλογος-Συμπεράσματα που αφορούν τις λαϊκές ταυτότητες

Έχοντας παραθέσει τους λόγους για τους οποίους πιστεύουμε, ακολουθώντας τον Laclau, ότι το υποκείμενο του κοινωνικού συμβολαίου αποτελεί μία ταυτότητα αναφοράς, η αξία της οποίας καθορίζεται εντός των πλαισίων μίας ενδεχομενικής συνάρθρωσης Λόγου, μπορούμε, ίσως, να εξαγάγουμε ορισμένα πολιτικά συμπεράσματα που αφορούν τις λαϊκές ταυτότητες και τη σχέση τους με τη σύγχρονη δημοκρατία.

Αφού έχει επισημάνει ότι δεν αντιλαμβάνεται το άτομο ως συνεκτική ολότητα, ο Laclau εκκινεί την ανάλυσή του για τον λαϊκισμό, στο δοκίμιο «Λαϊκισμός: τι σημασία έχει τ' όνομα» από την στοιχειώδη μορφή του αιτήματος (demand)²¹⁵. Ας

Bramhall on Liberty and Necessity- Cambridge University Press (1999) και Hobbes Thomas: An answer to a Book written by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry called The catching of Leviathan Together with an historical narration concerning HERESIE, Λονδίνο (1682). Το βιβλίο μπορεί να βρεθεί στο ψηφιοποιημένο αρχείο της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας.

²¹³ Skinner, ό.π., σελ. 86.

²¹⁴ Ό.π.

²¹⁵ Ο Laclau επιλέγει την λέξη demand επισημαίνοντας την αμφισημία της: η λέξη έχει αφ' ενός, τη σημασία της ζήτησης/ αιτήματος και, αφ' ετέρου, τη σημασία της επιβολής μίας αξίωσης σε κάποιον άλλο. Στην ανάλυση του, δίνει έμφαση κυρίως στη δεύτερη σημασία. Βλ. Σύγχρονα Θέματα, ό.π., σελ. 72.

υποθέσουμε, γράφει ο Laclau, ότι μία ομάδα κατοίκων απευθύνεται στη δημοτική αρχή της περιοχής της με το αίτημα για καλύτερη συγκοινωνία. Το αίτημα προϋποθέτει ότι η ομάδα αναγνωρίζει τη θεσμική εξουσία της δημοτικής αρχής. Εφόσον δεν αμφισβητείται από κανέναν η δυνατότητα της ομάδας να προσφύγει στη δημοτική αρχή ή η ικανότητα της ανώτερης βαθμίδας του δήμου να εγκρίνει το αίτημα, θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι κάθε βαθμίδα αυτής της διαδικασίας αποτελεί διαφορεική στιγμή «μίας ιδιαίτερα θεσμοθετημένης κοινωνικής εμμένειας»²¹⁶. Τις λογικές που λειτουργούν κατ' αυτό το πρότυπο ονομάζει ο Laclau λογικές της διαφοράς²¹⁷.

Αν τώρα υποθέσουμε ότι η δημοτική αρχή απορρίψει αυτό το αίτημα, μαζί με άλλα αιτήματα που της απευθύνουν οι πολίτες της περιοχής (τα οποία μπορεί να αφορούν στη στέγαση, την ύδρευση κ.τ.λ.), θα αναπτυχθεί μεταξύ τους μία σχέση ομοιότητας. Οι φορείς των αιτημάτων θα αρχίσουν να αμφισβητούν ότι μπορεί να υπάρξει θεσμική διευθέτηση των προβλημάτων τους και θα καταστούν ισοδύναμοι ως προς την κοινή τους απόπειρα έκφρασης αυτής της αρνητικότητας που μοιράζονται. Τα αιτήματα θα αρχίσουν να χάνουν τον διαφορικό τους χαρακτήρα και να επανασυντίθενται, σχηματίζοντας μία αλυσίδα ισοδυναμίας.

Το σχήμα αυτό δεν θα πρέπει να είναι ξένο στον αναγνώστη της παρούσας εργασίας- έχουμε ήδη δει, πως, σε κοινωνίες που διέπονται από κρίση, οι ταυτότητες είναι καταστατικά διχασμένες. Στο συγκεκριμένο δοκίμιο, ο Laclau θα ονομάσει «δημοκρατικό υποκείμενο» το υποκείμενο ενός αιτήματος που νοείται ως διαφορεική μερικότητα και «λαϊκό υποκείμενο» το υποκείμενο που τείνει να απωλέσει το διαφορικά συγκροτημένο Είναι του, βάσει της λογικής της ισοδυναμίας²¹⁸.

Η μετάβαση από το δημοκρατικό στο λαϊκό υποκείμενο θα επιτευχθεί, όταν ένα από τα συγκεκριμένα ανικανοποίητα αιτήματα που συναπαρτίζουν την αλυσίδα ισοδυναμίας θα εκκενωθεί, ως έναν βαθμό, από το μερικό περιεχόμενό του και θα αρχίσει να αντιπροσωπεύει την αλυσίδα ως ολότητα. Έχουμε δει πως αυτή η αντιπροσώπευση επιτυγχάνεται μέσω της κατάχρησης. Η κατάχρηση, ιδωμένη υπ' αυτό το πρίσμα, αποτελεί μεταφορά του ονόματος ενός μερικού αιτήματος (π.χ. του αντι-μνημονιακού) σε μία υποτιθέμενη ομοιογενή ολότητα πολιτικών αιτημάτων. Ο όρος αντι-μνημόνιο εκκενώνεται, κατ' αυτόν τον τρόπο, από το μερικό του περιεχόμενο και φτάνει στο σημείο να εκφράσει την απουσία της κοινοτικής πληρότητας:

Αυτό μας οδηγεί σε ένα κρίσιμο για την ανάλυσή μας συμπέρασμα... Η υποτιθέμενη φτώχεια των λαϊκών συμβόλων, είναι προϋπόθεση της πολιτικής

²¹⁶ Ό.π.

²¹⁷ Ό.π.

²¹⁸ Ό.π., σελ. 73.

αποτελεσματικότητάς τους- διότι ακριβώς η λειτουργία τους είναι να ομογενοποιούν, δια της ισοδυναμίας, μία εξαιρετικά ετερογενή πραγματικότητα και ο μόνος τρόπος για να το πετύχουν είναι μέσω της μείωσης του μερικού περιεχομένου τους στο ελάχιστο²¹⁹.

Στην παρούσα μελέτη, επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι ένα είδος κατάχρησης αποτελεί και η εκάστοτε απόπειρα ομογενοποίησης των ετερογενών πολιτικών αιτημάτων μέσω της επίκλησης μίας πραγματολογικής ανάγκης των πολιτών για ασφάλεια. Η «ασφάλεια του λαού» ή η «εθνική ασφάλεια» αποτελούν, υπ' αυτό το πρίσμα, καταχρήσεις, που επιτρέπουν σε φορείς μεμονωμένων αιτημάτων να ισχυριστούν, σε περιόδους κρίσης, ότι εκφράζουν την κοινοτική πληρότητα.

Υποστηρίξαμε, επίσης, ότι δεν θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, απλώς, ότι το υποκείμενο που επιζητεί πρωτίστως την ασφάλεια (δηλαδή, το υποκείμενο του κοινωνικού συμβολαίου) αποτελεί ταυτότητα αναφοράς, που αποκτά την αξία της μέσα σε πλαίσια Λόγου που διέπονται από ενδεχομενικότητα. Ακολουθώντας τον Laclau, θεωρήσαμε ότι θα ισοδυναμούσε με θεωρητική λαθροχειρία η αόριστη επίκληση μίας τέτοιας ενδεχομενικότητας. Προσπαθήσαμε, κατά συνέπεια, να εξετάσουμε ιστορικά, αν υφίσταται, πράγματι, μία τέτοια ενδεχομενικότητα.

Ανατρέχοντας στο έργο του William Harvey, επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι η απόφασή του να χρησιμοποιήσει κατά τρόπο συγκεκριμένο τον όρο «historia» και η συνακόλουθη επιρροή αυτής της χρήσης στο έργο του Hobbes επιβεβαιώνει την ύπαρξη αυτής της ενδεχομενικότητας. Πιστεύουμε ότι α) επηρεασμένος από τον Harvey, ο Hobbes επιχείρησε να γεφυρώσει στο «De Corpore» τον Ορθό Λόγο με την εμπειρική παρατήρηση, ισχυριζόμενος ότι, αν ο μεμονωμένος άνθρωπος προβεί στον έλεγχο των δυνάμεων των παθών του (τις οποίες δεν μπορεί να σκιαγραφήσει ο πολιτικός φιλόσοφος κατά το φερέγγυο πρότυπο της γεωμετρίας ή της μηχανικής), θα δει ότι λειτουργούν κατά τον τρόπο που ο ίδιος ισχυρίζεται και β) ο ορισμός της βούλησης του «De Corpore» και της συνακόλουθης πολιτικής βούλησης του Λεβιάθαν επετεύχθη μέσω της προσφυγής του Hobbes σε ένα συγκεκριμένο έργο του Harvey, το οποίο δεν θα μπορούσε να έχει γραφτεί, κατά ρητή παραδοχή του ίδιου του συγγραφέα, χωρίς μία ιδιαίτερη χρήση του όρου historia. Τέλος, λαμβάνοντας υπόψη μας τις έρευνες της Gianna Pomata, καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι η χρήση αυτή ήταν, πράγματι, ενδεχομενική.

²¹⁹ Ο.π., σελ. 74.

Βιβλιογραφία

1. Agamben Giorgio: Homo Sacer- Sovereign Power and Bare Life, μτφ. D. Roazen, Stanford University Press (1998)
2. Althusser Louis- Balibar Etienne: Reading Capital, Verso (2009)
3. Balibar Etienne: Ο φόβος των μαζών, μτφ Μπέτζελος, ΠΛΕΘΡΟΝ, Αθήνα (1997)
4. Barthes Ronald: Elements of Semiology, Hill & Wong, Νέα Υόρκη (1968)
5. Barthes Ronald: The Fashion System, Hill & Wong, Νέα Υόρκη (1983)
6. Canghulem Georges: Το κανονικό και το παθολογικό, μτφ- Γ.Φουρτούνης, Νήσος, Αθήνα (2007)
7. Chappell Vere: Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity- Cambridge University Press (1999)
8. Copjec Joan: Sex and the Euthanasia of Reason, εις Read my Desire, Cambridge, MIT Press (1995)
9. Cunningham Andrew “ Fabricius and the Aristotle Project” εις “The Medical Renaissance of the Sixteenth Century”, Cambridge University Press (1985)
10. Derrida Jacques: The Purveyor of Truth, Yale French Studies, No 52 (1975)
11. Descartes Rene: Description of the Human Body, εις «The Word and Other Writings», Cambridge University Press (2004)
12. Distelzweig Peter “Mechanics and Mechanism in William Harvey’s Anatomy” εις “Early Modern Medicine and Natural Philosophy”, Springer,(2016)
13. Dor Joel: Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan- το ασυνείδητο δομημένο σαν γλώσσα, μετάφραση Ιφιγένεια Μποτουροπούλου, Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα (2007)
14. Δρίτσας Θεόδωρος “Η θεολογική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας ως πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, Χόμπς και Καντ”, Ρέθυμνο (2008)
15. Fink Bruce: The Lacanian subject, Princeton University Press (1995)
16. Gorham Geoffrey: Dualism and the Harvey-Descartes controversy, Journal of the history of Ideas, Vol. 55 (1994)
17. Harvey William “The Works of William Harvey”, μτφ Robert Willis, Sydenham Society, Λονδίνο (1847). Για το λατινικό πρωτότυπο της μελέτης «Exercitationes de generatione animalium» μπορεί να ανατρέξει κανείς στην ηλεκτρονική διεύθυνση <https://books.google.gr/books?id=BbbOιYQ->

tAoC&pg=PA389&hl=el&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false

18. Hjelmslev Louis: Prolegomena to a theory of Language, translated by Francis Whitefield, University of Wisconsin Press (1969)
19. Hobbes Thomas: Leviathan, στο The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury, επιμέλεια και έκδοση: Sir William Molesworth. Τόμοι I- IV
20. Hobbes Thomas: An answer to a Book written by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry called The catching of Leviathan Together with an historical narration concerning HERESIE, Λονδίνο (1682). Το βιβλίο μπορεί να βρεθεί στο ψηφιοποιημένο αρχείο της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας.
21. Hobbes Thomas “Περί του Πολίτη”, Ζήτρος, Αθήνα (2015)
22. Jackson Nicholas: Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity, Cambridge University Press (2007)
23. Jakobson Roman: Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances, εις Fundamentals of Language, Mouton & Co., (1956)
24. Jakobson Roman: Six Lectures on Sound and Meaning, μτφ. John Mepham, MIT Press, Λονδίνο (1978)
25. Jean Jacques Rousseau: Το Κοινωνικό Συμβόλαιο, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, ΠΟΛΙΣ (2004)
26. Lacan Jacques: Ecrits- A selection, μετάφραση- Bruce Fink, Εκδ. W.W. Norton Company, New York (2002).
27. Lacan Jacques: Οι Ψυχώσεις, σεμινάριο III, μετάφραση Ρούλη Χριστοπούλου, Βασιλίας Σκολίδης, Εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα (2005)
28. Lacan Jacques: Το σεμινάριο για το κλεμμένο γράμμα, μετάφραση- Δημήτρης Βεργέτης, Ειρήνη Μακρίδη, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα (2009).
29. Laclau Ernesto “ Για την επανάσταση της εποχής μας” μτφ Γιάννης Σταυρακάκης, Νήσος, (1997)
30. Laclau Ernesto και Mouffe Chantal: Hegemony and Socialistic Strategy, δεύτερη έκδοση, Verso (2001)
31. Laclau Ernesto “Emancipation(s)”, Verso, Λονδίνο- Ν. Υόρκη (2007)
32. Laclau Ernesto “On Populist Reason”, Verso, Λονδίνο (2005)
33. Laclau Ernesto “Λαϊκισμός: τι σημασία έχει το όνομα”, μτφ. Γρηγόρης Ανανιάδης, Σύγχρονα Θέματα, τεύχος 110, Ιούλιος-Σεπτέμβριος (2010)
34. Laclau Ernesto “The Rhetorical Foundations of Society”, Verso, (2014)
35. Lennox G. James “The Comparative Study of Animal Development: William Harvey’s Aristotelianism” εις “The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy”, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη, 2006
36. Macherey Pierre: Η δύναμη των κανόνων, μτφ-Τάσος Μπέτζελος, ΠΛΕΘΡΟΝ, Αθήνα (2010)
37. Pomata Gianna, Nancy Siraisi: Historia- Empiricism and Erudition in Early Modern Europe, MIT Press, Λονδίνο (2005)

38. Ράπτης Χάρης: Poe-Lacan-Derrida- συνδεσμολογίες, Σμίλη (2013)
39. Sanders Carol “The Cambridge Companion to Saussure”, Cambridge University Press, Λονδίνο (2002)
40. Shapin Steven & Schaffer Simon “Leviathan and The Air Pump”, Princeton University Press (1985)
41. Skinner Quentin “Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes”, Cambridge University Press (1996)
42. Skinner Quentin “Forensic Shakespeare”, Oxford University Press (2014)
43. Sorel Tom: Cambridge Companion to Thomas Hobbes, Cambridge University Press (2006)
44. Toellner Richard: Logical and Psychological Aspects of the Discovery of the Circulation of the Blood, εις «On Scientific Discovery», Dordrecht (1980)
45. Weber Samuel: Taking Exception to decision- Walter Benjamin and Carl Schmitt, Diacrits 22:3-4 (1992)
46. Φουρτούνης Γεώργιος “Δομή, Ιδεολογία και Ιστορία. Στοιχεία για τη θεμελίωση του Δομιστικού Μαρξισμού”, ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ, Τεύχος 17, (2009)