

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΝΕΟΤΕΡΗ ΙΣΤΟΡΙΑ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ
ΘΕΩΡΙΑ

Ο Λουί Αλτουσέρ για την Ψυχανάλυση

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Γεώργιος Τσιρίτας

Αθήνα, 2025

Διμελής Επιτροπή

Αριστείδης Μπαλτάς, Ομότιμος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Γεώργιος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Copyright © Γεώργιος Τσιρίτας, 2025

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα

Περίληψη

W

Περιεχόμενα

Περίληψη.....	3
Εισαγωγή.....	5
1. Η αλτουσεριανή έμφαση στην ιδεολογία.....	7
1.1. Η θεωρία της ιδεολογίας του Αλτουσέρ.....	7
1.2. Ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους και ταξική κυριαρχία.....	19
1.3. Ιδεολογία, οικογένεια και ψυχανάλυση.....	21
2. Ο Αλτουσέρ για την ψυχολογία.....	24
2.1. Η δομιστική κριτική της ψυχολογίας: σε μια αναζήτηση της θέσης της ψυχανάλυσης.....	24
2.2. Η σχέση της ψυχολογίας με την ψυχανάλυση για τον Αλτουσέρ και τον Λακάν.....	27
2.3. Ηθικές και εκπαιδευτικές λειτουργίες της ψυχολογίας ως τομέα ιδεολογίας...33	
2.4. Η δομιστική κριτική του δυϊσμού της κυρίαρχης ιδεολογίας μέσα στην ψυχολογία.....	34
3. Ο Λουί Αλτουσέρ για την επιστημονικότητα της ψυχανάλυσης.....	37
3.1. Τι κάνει μια επιστήμη να είναι επιστήμη.....	37
3.2. Προς την αναγνώριση της επιστημονικότητας της ψυχανάλυσης.....	41
Συμπέρασμα.....	43
Βιβλιογραφία.....	45

Εισαγωγή

Ο Λουί Αλτουσέρ κατέχει προνομιακή θέση στην κοινωνική θεωρία. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι συνειδητοποιεί τα θεμέλια της κοινωνικής επιστημονικής θεωρίας του στο σταυροδρόμι πολλών επιστημονικών κλάδων και φιλοσοφικών ιδεών. Είναι δυνατόν να εξεταστεί η θεωρία του στο πλαίσιο της γενικής κοινωνιολογικής θεωρίας, της ψυχανάλυσης, της μαρξιστικής θεωρίας, και να αξιολογηθεί το έργο του ως συμβολή σε κάθε έναν από αυτούς τους τομείς ξεχωριστά. Ωστόσο, αυτό που χαρίζει στο φιλοσοφικό του έργο προνομιούχο θέση ανάμεσα σε αυτά των συγχρόνων του είναι τα γραπτά του σχετικά με το υποκείμενο και την ιδεολογία, καθώς και η συμβολή του - όχι μόνο η ήδη εγκατεστημένη, αλλά και η δυνητική - σε κάθε επιστημονικό κλάδο μέσω αυτών των εννοιών. Από αυτήν την άποψη, η αλτουσεριανή σκέψη αποτελεί μια πρωτότυπη προσπάθεια που συμπεριλαμβάνει τα ανωτέρω στοιχεία, τις επιστήμες και τους υπόλοιπους κλάδους της θεωρίας σε ένα γενικότερο σύστημα εξήγησης του τι εστί κοινωνία, μια σκέψη που διέρχεται μέσω της διαμόρφωσης του υποκειμένου, αλλά και τη διαπερνά καθορίζοντάς τη, με τους κοινωνικούς όρους που προκύπτουν από το δομιστικό του σύστημα εξήγησης της κοινωνίας.

Ο Αλτουσέρ εφάρμοσε τη δομιστική σκέψη στις προσεγγίσεις του Μαρξ, όπως έκανε ο Λακάν με τον Φρόυντ (Toker, 2023). Έτσι, σε αυτό το πνεύμα παράλληλης εργασίας δεν παρέλειψε να αντλήσει από τον Λακάν, προσπαθώντας να εξηγήσει τη θέση της ψυχανάλυσης στον ευρύτερο χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών. Αυτή η πνευματική προσπάθεια απαιτούσε δύο απαραίτητες προϋποθέσεις: πρώτον, την ακριβή κατανόηση της σύστασης του ψυχαναλυτικού συστήματος και, δεύτερον, την πλήρη κατανόηση του συνολικού πεδίου που καλύπτουν οι ανθρωπιστικές επιστήμες (Althusser, 2016). Ο Αλτουσέρ, σε αυτό το πλαίσιο, επεδίωξε να ερευνήσει τις περιπλοκές του ψυχαναλυτικού πλαισίου του Λακάν, ξετυλίγοντας τα στρώματά του για να διακρίνει βαθύτερες επιπτώσεις που μπορεί αυτό να έχει για το ευρύτερο τοπίο των ανθρωπιστικών επιστημών.

Ο προσδιορισμός της θέσης της ψυχανάλυσης, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, εξαρτάται από μια διπλή έρευνα: μια εμπειρική εξέταση, *de facto*, για να διαπιστωθεί η τρέχουσα εμπειρική θέση και ο πρακτικός ρόλος της ψυχανάλυσης στις ανθρωπιστικές επιστήμες και μια *de jure* έρευνα που επιδιώκει να διασαφηνίσει την εγγενή σχέση μεταξύ της ψυχανάλυσης και των ευρύτερων ανθρωπιστικών επιστημών. Η περιγραφή της ψυχανάλυσης και των ανθρωπιστικών επιστημών, στην εφαρμογή τους, στερείται ενός ολοκληρωμένου θεωρητικού λόγου που να διευκολύνει την αφαίρεση από τις άμεσες και εξατομικευμένες αντιπαραθέσεις που βιώνει κάθε άτομο (Althusser, 1991). Η προσέγγιση του Αλτουσέρ στην ψυχανάλυση ξεδιπλώνεται μέσα από μια βαθιά ενασχόληση με τα θεμελιώδη έργα του Φρόυντ. Υποστηρίζει ότι, ενώ η πανταχού παρούσες ψυχαναλυτικές έννοιες διαπερνούν διάφορες πτυχές της σύγχρονης κοινωνίας, η θεωρητική της βάση, για να αξιώνει επιστημονικό στάτους, απαιτεί μια αυστηρή εξέταση των πρωτότυπων κειμένων του Φρόυντ (Jacobsen, 2009). Έτσι, καθώς εισερχόμαστε σε ένα ξεδιάλεγμα μέσα στον χώρο της θεωρίας, για να αναγνωριστούν οι επιστημονικές προτάσεις της ψυχανάλυσης θα πρέπει να εξερευνηθούν οι τομείς της ιδεολογίας και της φιλοσοφίας εν γένει, αλλά και ειδικά στην αλληλεπίδρασή τους με το ψυχαναλυτικό έργο.

1. Η αλτουσεριανή έμφαση στην ιδεολογία

1.1. Η θεωρία της ιδεολογίας του Αλτουσέρ

Η έκθεση της θεωρίας της ιδεολογίας του Αλτουσέρ είναι κρίσιμη για τη θεωρία, την ιστορική και την πολιτική σκέψη, αλλά και για την μελέτη του υποκειμένου, εργασία που, όπως θέλει να υποστηρίξει η παρούσα μελέτη, έχει αναλάβει επιστημονικά η ψυχανάλυση. Η θεωρία του εμφανίστηκε σε μια περίοδο κατά την οποία ο λόγος για την ιδεολογία επηρεαζόταν κυρίως από δύο αντίθετες απόψεις (Αλτουσέρ, 1994). Από τη μία είναι η αρχική θέση που διατύπωσαν ο Μαρξ και ο Ένγκελς στο έργο *Η Γερμανική Ιδεολογία*, η οποία υιοθετήθηκε κατά τον ίδιο αιώνα από μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης. Υποστηρίζεται η άποψη ότι η ιδεολογία είναι «ψευδής συνείδηση», και μάλιστα αποτελεί παράγωγο της ιστορίας, των ταξικών διαφορών που υφίστανται ανά τις χρονικές περιόδους. Εδώ ο ρόλος της κριτικής και της πολιτικής πρακτικής είναι να αποκαλύψει την «εξαπάτηση» της ιδεολογίας και να υποστηρίξει την αλήθεια των κοινωνικών σχέσεων στις καπιταλιστικές κοινωνίες, που είναι οι κοινωνίες που στοχεύει η μαρξιστική κριτική (Hayes, 1989). Η θέση της ιδεολογίας σε αυτό το πλαίσιο παρουσιάζεται εν συντομία αλλά με μεστότητα από τον Αλτουσέρ στο άρθρο «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» (1970) με τη μαρξική μεταφορά της κοινωνικής δομής σε συνθήκες χωρικές, σαν μια μαρξική τοπική αν μπορούσαμε να την παραλληλίσουμε με τις φρουδικές, όπου, λαμβάνοντας τη μορφή «οικοδομήματος, η «υποδομή» της κοινωνίας είναι το οικονομικό σύστημα –οι παραγωγικές δυνάμεις και οι σχέσεις παραγωγής-, ενώ η «υπερδομή» αντιστοιχεί σε δύο «επίπεδα», «το νομικό-πολιτικό και την ιδεολογία». Το κύριο πρόβλημα με αυτή τη θέση ήταν η μη διευκρίνιση της αλληλεπίδρασης «υποδομής» και «υπερδομής» μέσα σε ένα πλαίσιο ήδη περίπλοκο, αυτό της προσπάθειας θεωρητικοποίησης της «αναπαραγωγής των όρων παραγωγής».

Η δεύτερη άποψη που προηγήθηκε εκείνης του Αλτουσέρ, η οπτική του Λένιν, υποστήριζε ότι κάθε κοινωνία, με τις αντίστοιχες επιμέρους δομές, διαθέτει μια ιδεολογία απαραίτητη για τη διατήρηση και την αναπαραγωγή της. Κατά συνέπεια, στην καπιταλιστική κοινωνία αναλογεί μια ιδεολογία τέτοια ώστε να προωθούνται τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης, ενώ σε μια κομμουνιστική κοινωνία αντιστοιχεί μια

ιδεολογία τέτοια ώστε να διαφυλάσσονται τα συμφέροντα της εργατικής τάξης, που αντιπροσωπεύει την πλειοψηφία της κοινωνίας. Ο Λένιν θεωρούσε την ιδεολογία ως ένα χαρακτηριστικό εγγενές σε όλες τις κουλτούρες, και όχι περιορισμένο αποκλειστικά στον καπιταλισμό, όπως υποστήριζε η Σχολή της Φρανκφούρτης. Η άποψη του Λένιν για την ιδεολογία αποτελούσε πρόκληση, καθώς, αν και προωθούσε μια ολοκληρωμένη θεωρία, έθετε την ιδεολογία σε ένα περισσότερο απλοϊκό στάτους-σε σχέση με τις θέσεις του Αλτουσέρ που θα εξεταστούν στη συνέχεια- στο οποίο την πρωτοκαθεδρία έχει η εκάστοτε κοινωνική δομή, με την ιδεολογία να χρωματίζεται αξιολογικά αντιστοίχως, και να χάνει την ουσιαστική της σχέση με το υποκείμενο, ταυτιζόμενη με κάτι εξωτερικό του τελευταίου (Larrain, 1979).

Οι δύο αποκλίνουσες θεωρίες της ιδεολογίας θεμελιώνουν το πλαίσιο στο οποίο γεννήθηκε η θεωρία του Αλτουσέρ για την ιδεολογία. Μέχρι τη δεκαετία του 1960, είχε καταστεί προφανές ότι καμία από τις δύο προηγηθείσες υποθέσεις δεν ήταν επαρκής. Δεν μπορούσε να εξηγηθεί γιατί συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα, τα οποία αναμένονταν ως συνέπεια των ανωτέρω θεωριών, δεν έλαβαν τελικά χώρα στην Ευρώπη, παρά τις φαινομενικά ευνοϊκές οικονομικές και πολιτικές συνθήκες (Hayes, 1989). Επιπλέον, κανένα από τα δύο ιδεολογικά πλαίσια δεν μπορούσε να εξηγήσει την πορεία των κομμουνιστικών επαναστάσεων στην Ανατολική Ευρώπη και τη Σοβιετική Ένωση. Αυτές οι θεωρίες παρέλειψαν να εξετάσουν το ζήτημα της ανθρώπινης δράσης στην αποσαφήνιση της σχέσης μεταξύ ιδεολογίας και κοινωνίας. Με άλλα λόγια, δεν εξήγησαν γιατί ορισμένα άτομα και ομάδες υποτάσσονται στην κυρίαρχη ιδεολογία μιας κοινωνίας, ενώ άλλα αντιστέκονται στις προσπάθειες ιδεολογικής και πολιτικής υποταγής. Έτσι, οι μέχρι τότε θεωρίες της ιδεολογίας φάνηκαν ανεπαρκείς στην εξήγηση του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η ιδεολογία στο επίπεδο του ατόμου (Althusser, 1968).

Η θεωρία της ιδεολογίας του Αλτουσέρ (1970) αντιπροσώπευσε μια σημαντική αλλαγή, παρέχοντας μια λύση στις προκλήσεις που αντιμετώπιζε η ιδέα της «ψευδούς συνείδησης» και η γενική θεωρία της ιδεολογίας του Λένιν. Οι αναλυτικές έννοιες του Αλτουσέρ για την ιδεολογία ήταν πρωτοποριακές από πολλές απόψεις. Αρχικά, τοποθέτησε την ιδεολογία μέσα σε μια ολοκληρωμένη θεωρία της κοινωνίας, ιδίως όσον αφορά τα οικονομικά και παραγωγικά θεμέλια της τελευταίας. Δεύτερον, προσπάθησε να διατυπώσει μια θεωρία της γνώσης που θα ενσωμάτωνε συστηματικά την ιδεολογία. Τρίτον, η θεωρία του περιλάμβανε σημαντικά υποκειμενικά στοιχεία

στην προσπάθεια να κατανοήσει τη λειτουργία της ιδεολογίας σε ατομικό επίπεδο (Αλτουσέρ, 1965, *Για τον Μαρξ*). Από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, η θεωρία της ιδεολογίας του Αλτουσέρ είχε επηρεάσει σημαντικά τον διάλογο και τη μελέτη του θέματος. Το έργο του έχει προκαλέσει μια ποικιλία ερευνών και έχει αποτελέσει αντικείμενο αμφιλεγόμενων συζητήσεων και έντονων κριτικών (Hirst, 1976; Larrain, 1979; Benton, 1984). Αν και οι απόψεις του Αλτουσέρ κυριάρχησαν στην έρευνα για την ιδεολογία κατά το μεγαλύτερο μέρος της δεκαετίας του 1970, η επιρροή του έχει μειωθεί τα τελευταία χρόνια. Αυτό δεν σημαίνει ότι η θεωρία του για την ιδεολογία είναι ξεπερασμένη ή ότι τα ζητήματα που έθεσε αρχικά έχουν επιλυθεί (Montag, 1991).

Εμβαθύνοντας, λοιπόν, στο αλτουσεριανό έργο, ο Αλτουσέρ διατυπώνει μια σειρά από ισχυρισμούς σχετικά με την ιδεολογία κατά τη διατύπωση της γενικής θεωρίας του για τη θέση της ιδεολογίας στην κοινωνική δομή.

1. «Η ιδεολογία δεν έχει ιστορία» (Αλτουσέρ, 1970, σ. 96). Αυτό που επισημαίνεται εδώ είναι ότι η ιδεολογία είναι μια καθολική δομή και λειτουργεί με συγκεκριμένο τρόπο σε όλες τις κοινωνίες και σε όλες τις ιστορικές περιόδους. Οι επιμέρους ιδεολογίες, όπως η νομική και η πολιτική ιδεολογία, έχουν βέβαια ιστορία, αλλά όχι η ιδεολογία «εν γένει». Οι πρώτες όχι μόνο γεννήθηκαν μέσα στην ιστορία, αλλά συμμετέχουν και στην εξέλιξη αυτής, είναι δηλαδή στοιχεία της συνολικής δομής της κοινωνίας που έχουν τη δική τους ιστορικότητα. Η θέση αυτή του Αλτουσέρ, «η ιδεολογία δεν έχει ιστορία», κείται, ταυτόχρονα, μακριά από τη θέση του Μαρξ και του Ένγκελς, που ενώ θα μπορούσε να περιγραφεί με τις ακριβώς ίδιες λέξεις όπως στην ανωτέρω ρήση, το περιεχόμενο της τελευταίας θα ήταν αρνητικό ως προς τη σημασία του. Η ιδεολογία για τον Αλτουσέρ δεν είναι απλώς εκτός ιστορίας. Η φράση που αναλύεται επί του παρόντος σκοπεύει να εγκαταστήσει το θετικό αποτύπωμα της ιδεολογίας: ότι έχει μια δομή και μια λειτουργία ίδια σε όλη την ιστορία. Είναι παν-ιστορική και αιώνια. Εδώ διαφαίνεται η φροϋδική επιρροή που έχει δεχθεί ο Αλτουσέρ, καθώς και για τον Φρόυντ το ασυνείδητο είναι άχρονο και αιώνιο (σ.99). Βέβαια, η σύνδεση μεταξύ ιδεολογίας και ασυνείδητου φαίνεται ομολογη παρά ουσιαστική και, ως εκ τούτου, δεν αποτελεί επαρκές επιχείρημα.

2. «Η ιδεολογία είναι μια «αναπαράσταση» της φαντασιακής σχέσης των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους» (Αλτουσέρ, 1970, σ. 99).¹ «Αναπαράσταση», και μάλιστα μέσα σε εισαγωγικά, ώστε να δηλωθεί πως ο όρος αυτός έχει ένα ξεχωριστό νόημα από αυτό που βρίσκουμε σε άλλα θεωρητικά συστήματα, όπως στην ψυχανάλυση στους όρους «αναπαράσταση λέξεως» και «αναπαράσταση πράγματος». Η «αναπαράσταση» χρησιμοποιείται, εδώ, για ναδειχθεί το πώς οι φαντασιακές σχέσεις των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους εμποτίζουν την πραγματικότητα όπως αυτή βιώνεται. Η συνθήκη που υποδεικνύει ο ορισμός αυτός δεν μπορεί να ερμηνευθεί με ευκολία. Ίσως για αυτό, παράλληλα, δίνεται και ένας δεύτερος ορισμός: «η ιδεολογία αναπαριστά τη φαντασιακή σχέση των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους» (Αλτουσέρ, 1970, σ. 99). Το πώς σχετίζονται δηλαδή τα άτομα με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους αφορά με κάποιον τρόπο μια παραμόρφωση, η οποία δηλώνεται με τη μεταχείριση της έννοιας «αναπαράσταση». Και το ίδιο το φαντασιακό, όμως, έχει αυτή τη λειτουργία, δεν αφορά σε κάτι αληθινό, με την έννοια της αλήθειας που αναζητά, για παράδειγμα, μια επιστήμη.

Σε αυτή τη διατύπωση ο Αλτουσέρ δανείζεται αρκετά άμεσα από το ψυχαναλυτικό έργο του Ζακ Λακάν, δίνοντας μια πρώτη ένδειξη της επιρροής που είχε το ψυχαναλυτικό έργο πάνω στον φιλόσοφο, αλλά και της έμπνευσης που του έδωσε τόσο στην πρόοδο της δικής του φιλοσοφικής έρευνας όσο και σαν καθεαυτή σαν αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας αυτής. Η προσφυγή του στα κείμενα στο ψυχαναλυτικό πεδίο όσον αφορά τη θεωρία της ιδεολογίας είναι αυτό που ξεχωρίζει την τελευταία από προηγούμενες σχετικές διατυπώσεις που αντιμετώπιζαν με μη ικανοποιητικό τρόπο τις υποκειμενικές πτυχές της ιδεολογίας.² Η προσπάθεια του Αλτουσέρ να κατανοήσει τις λειτουργίες της ιδεολογίας στο επίπεδο του ατόμου με τη χρήση της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Λακάν, ανοίγει, επίσης, τον δρόμο για μια ψυχολογική ανάλυση της ιδεολογίας. Η ιδεολογία, σχετιζόμενη εγγύτατα με τη

¹ Η αντικατάσταση των όρων «φανταστική» και «φανταστική» σε «φαντασιακή» αποτελεί επιλογή μου ώστε να προσεγγίζεται καλύτερα η αναφορά του Αλτουσέρ σε λακανικά συμφραζόμενα.

² Για να διασαφηνιστεί περαιτέρω η σημασία για την οποία προορίζει ο Αλτουσέρ την ιδεολογία: «Κάθε ιδεολογία, μέσα στην παραμόρφωση που αναγκαστικά δημιουργεί η φαντασία, αντιπροσωπεύει κυρίως, τη (φαντασιακή) σχέση των ατόμων με τις παραγωγικές και τις παράγωγές τους σχέσεις και όχι τις ίδιες τις υπάρχουσες παραγωγικές σχέσεις. Στην ιδεολογία λοιπόν δεν παριστάνεται το σύστημα των παραγωγικών σχέσεων που κυβερνά τις σχέσεις των ατόμων, αλλά η φαντασιακή σχέση των ατόμων με τις πραγματικές σχέσεις στις οποίες ζουν» (Αλτουσέρ, 1970, σ. 102).

λειτουργία του φαντασιακού, αποτελεί ένα σύνθετο δομικό στοιχείο της κοινωνίας μέσω του οποίου, με την ερμηνεία, μπορεί να προσεγγιστεί με έναν άλλο, πρωτότυπο τρόπο η κοινωνική πραγματικότητα, αφού εκείνη, δηλαδή οι πραγματικές συνθήκες, βρίσκεται ήδη κάπου εκεί, μέσα στην ιδεολογία ως «συστατικό» της. Η διατύπωση του Αλτουσέρ: «φαντασιακές σχέσεις» κάνει νύξη ακριβώς σε φαινόμενα τα οποία έχει θεωρητικοποιήσει ο Λακάν, στις τρεις τάξεις: του πραγματικού, του φαντασιακού και του συμβολικού, και έπειτα, στο στάδιο του καθρέφτη, τις «αποξενωτικές ταυτίσεις» και τη διαλεκτική μεταξύ ανάγκης, απαίτησης και επιθυμίας.

Ποιές είναι αυτές οι τάξεις για τον Λακάν και πώς μετέχουν τα άτομα σε αυτές; Βασικές έννοιες με τις οποίες αλληλεπιδρούν και υπό τις οποίες φωτίζεται ο χαρακτήρας της κάθε μίας από τις τρεις τάξεις είναι το ψυχαναλυτικό «εγώ» και το υποκείμενο. Για τον Λακάν το «εγώ» σχετίζεται στενά με την τάξη του φαντασιακού καθώς, κατά την αναπτυξιακή εξέλιξη του ατόμου, προκύπτει από αλληπάλληλες «αποξενωτικές ταυτίσεις», από την ενδοβολή πρότυπων εικόνων, με επίκεντρο ένα ή περισσότερα σταθερά αντικείμενα στα οποία το παιδί βρίσκει πρόσφορο έδαφος για να ταυτιστεί (Lacan, 1955). Η διαδικασία αυτή κινητοποιείται από την πηγαία αναζήτηση από μέρους του παιδιού μιας συνοχής, τόσο εαυτού όσο και του έξω κόσμου, έργο το οποίο καλείται να υπηρετήσει η φαντασία. Η πορεία προς την αναζητούμενη απαρτίωση σημαδεύεται από το στάδιο του καθρέφτη, η διέλευση από το οποίο θα συγκροτήσει ένα «εγώ» από και μέσα στη διάχυτη ψυχική μορφή ζωής -αλλά και θανάτου αν θέλουμε να διέλθουμε ταυτόχρονα της θεωρίας των ενστίκτων του Φρόυντ- που αποτελεί το παιδί στην ηλικία αυτή (έξι με δεκαοκτώ μηνών). Οι κατοπτρικές εικόνες είναι ένα πρώτο βήμα στον δρόμο για την ψυχική ωρίμανση, δρόμο που ανοίγει για το παιδί το πρότυπο των γονέων, ως ικανών και οργανωμένων υποκειμένων.³ Σε αυτά τα υποκείμενα είναι που το παιδί θα βρει, ταυτόχρονα, έναν δεύτερο, ζωντανό καθρέπτη, στα λόγια τους και τις εκφράσεις τους, από όπου θα λάβει την πληροφορία για το ξεκαθάρισμα των διάχυτων ερεθισμών που αισθάνεται, των αναγκών του και της υφής αυτών, αλλά και της εικόνας του -όλα αυτά μέρος της συγκρότησης του «εγώ» του (Fink, 1995). Το ζήτημα που προκύπτει στην ανάπτυξη του «εγώ» είναι της ίδιας τάξης με όσα προδήλωνε η χρήση της λέξης «φαντασιακή» στον αλτουσεριανό ορισμό

³ Είναι ενδιαφέρον εδώ ότι και ο Αλτουσέρ (1970) χρησιμοποιεί την ίδια ορολογία («καθρέφτες», «είδωλα») στο παράδειγμα της έγκλησης του υποκειμένου στη θρησκευτική ιδεολογία, πράγμα, όμως, που δημιουργεί μια σύγχυση σχετικά με το αν ο φιλόσοφος ακολουθεί τη γραμμή του Λακάν σε αυτή τη θεματική, καθώς οι όροι αυτοί παραπέμπουν στο «εγώ».

της ιδεολογίας: η εικόνα που το παιδί αντικρίζει και έχει την τάση να ενδοβάλει είναι παραμορφωμένη, το «εγώ» συγκροτείται πάνω σε ένα σύνολο παραμορφωμένων εικονικών δεδομένων, πλην όμως που προδίδουν μια σχέση με την πραγματικότητα. Σε αυτή τη βάση ο χαρακτήρας του υποκειμένου όπως τον συλλαμβάνει ο Λακάν διαφέρει από τον χαρακτήρα του «εγώ», παρότι «εγώ» και υποκείμενο είναι άρρηκτα συνδεδεμένα (Evans, 1996). Η φαντασιακή τάξη, το βασίλειο του «εγώ», είναι, λοιπόν, η τάξη της εικόνας, ενώ το υποκείμενο έχει να κάνει χαρακτηριστικά με μια άλλη τάξη, αυτή του συμβολικού.

Ο άνθρωπος είναι υποκείμενο⁴ για τον Λακάν στο μέτρο που έχει ασυνείδητο, και το ασυνείδητο είναι, στη λακανική θεωρία, δομημένο σαν γλώσσα (Dor, 1998). Έτσι, εισαγόμαστε στην τάξη του συμβολικού, η οποία είναι η τάξη των σημαινόντων, των γλωσσικών κανόνων και δομών.⁵ Με μια σειρά από στάδια («αποξένωση», «αποχωρισμός»), το υποκείμενο μυείται στην τάξη του συμβολικού και γίνεται επιθυμούν υποκείμενο (Fink, 1995; Dor, 1998). Στον αντίποδα βρίσκεται η τάξη του πραγματικού. Το πραγματικό είναι αυτό που αντιστέκεται στη συμβολοποίηση.

Είναι φανερό πως η θεωρία της ιδεολογίας, ενώ αναφέρεται ρητά σε «φαντασιακές σχέσεις», έχει, παράλληλα, άμεσα να κάνει με την τάξη του συμβολικού. Η τάξη αυτή δεν αφορά μόνο τη γλώσσα ως εργαλείο επικοινωνίας, αλλά φέρει και το σύνολο των κοινωνικών κανόνων, κανόνες που εφαρμόζονται πάνω σε πρακτικές· είναι εμποτισμένη, δηλαδή, αν όχι σύμφυτη, με την ιδεολογία. Η εισαγωγή του παιδιού στην γλώσσα και στην ύπαρξη του Άλλου που διασπά τη δυαδική σχέση βρέφος-μητέρα, είναι ουσιαστικά μια, περαιτέρω, εισαγωγή και στην ιδεολογία.⁶ Είναι προφανές πως η σχέση του παιδιού με τη μητέρα του και τα άλλα μέλη της οικογένειας επηρεάζεται σημαντικά από κοινωνικές παραμέτρους και, επομένως, από ιδεολογικές παραμέτρους (Eyers, 2013). Για τον Αλτουσέρ, βέβαια, αυτές οι παράμετροι, που βρίσκονται ήδη

⁴ Το υποκείμενο στον Λακάν είναι στη βάση του διασπασμένο. Η διάσπαση (σχάση) προκύπτει λόγω της δημιουργίας του εγώ μέσω ταυτίσεων με κάτι εξωτερικό. Το «εγώ» του καθρέπτη και των γλωσσικών εκφορών των γονέων είναι κάτι άλλο, μια παραμόρφωση της πραγματικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο η υποκειμενικότητα δεν μπορεί να ανακαλυφθεί μέσα στο σύνολο παραμορφωμένων εικόνων που συγκροτεί το «εγώ», και είναι εκεί που ο Λακάν χωρίζει τη θεωρητική του διαδρομή με την ψυχολογία του «εγώ». Αντίθετα, το υποκείμενο βρίσκεται για τον Λακάν εκεί που μαρτυράται το ασυνείδητο, το υποκείμενο είναι υποκείμενο ασυνειδήτου.

⁵ Είναι γνωστό ότι η λακανική θεωρία έχει τις καταβολές της στην κλασική γλωσσολογία του Σωσσύρ, όπου βρίσκεται στο επίκεντρο το ζεύγος «σημαίνον-σημαινόμενο» (Dor, 1998).

⁶ Ο Αλτουσέρ (1970) γράφει: «...κάθε ιδεολογία έχει ως λειτουργία να «διαπλάθει», να «μετατρέψει» συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα».

εκεί πριν από τη γέννηση του εκάστοτε «αφηρημένου ατόμου», έχουν καταστήσει το τελευταίο μέσω της επιβολής της κοινωνικής νόρμας, ήδη, υποκείμενο. Το άτομο που έρχεται στη ζωή συνεχίζει να υποκειμενοποιείται μέσω αντίστοιχων ιδεολογικών μηχανισμών ώστε να μπορεί να τρέφεται, να ελέγχει τις ανάγκες του πηγαίνοντας στην τουαλέτα, να συσχετίζεται μέσω επιτρεπτών κοινωνικών πρακτικών με άλλα άτομα της ίδιας ηλικίας, παραλληλισμός που φέρνει την ιδεολογία ακόμη πιο κοντά, και ρητά στο έργο του Αλτουσέρ (1970), με τα στάδια της σεξουαλικότητας του Φρόυντ.

Επομένως, ο τύπος των αλλοτριωτικών ταυτίσεων που προκύπτουν για το κάθε άτομο στη φαντασιακή τάξη δεν είναι σταθερές με κανέναν γενικό και διαχρονικό τρόπο. Με άλλα λόγια, καθώς αλλάζουν οι πραγματικές κοινωνικές συνθήκες, δηλαδή οι σχέσεις παραγωγής και η υλική συνιστώσα, αλλάζουν και οι φαντασιακές σχέσεις των ατόμων με αυτές τις συνθήκες. Με απλά λόγια, οι ψυχολογικές ανάγκες, οι χαρακτηριστικοί τρόποι ικανοποίησής τους και η απογοήτευσή τους, είναι κοινωνικά, ιστορικά και ιδεολογικά καθορισμένοι, αν και μπορεί να φαίνονται αρκετά σταθεροί, σχετικά αμετάβλητοι και διαρκείς για μεγάλα χρονικά διαστήματα.

3. «Η ιδεολογία έχει υλική υπόσταση» (Αλτουσέρ, 1970, σ. 155). Το σημείο αυτό θα διαλευκάνει περαιτέρω η ανάλυση των «ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους» στο επόμενο κεφάλαιο. Πρόκειται, βέβαια, για μια σαφή θέση, η οποία έχει ήδη εξεταστεί σε κάποιο βαθμό κατά την παρουσίαση του κοινωνικού πλαισίου της θεωρίας της ιδεολογίας του Αλτουσέρ. Η ιδεολογία δεν είναι άμορφη και άυλη, αποτελούμενη από ιδέες, αλλά είναι υλική: «μια ιδεολογία υπάρχει πάντα υλοποιημένη σ'ένα μηχανισμό και στην πρακτική του ή τις διάφορες μορφές πρακτικής. Η ύπαρξη αυτή είναι υλική». Η ιδεολογία, λοιπόν, κατοικεί κατ'ουσίαν σε αναγνωρίσιμες κοινωνικές διαδικασίες, πρακτικές και στάσεις, εμπλέκοντας, ταυτόχρονα, και ψυχολογικές διαδικασίες. Αυτή η πρόταση θα έπρεπε να είναι οικεία στους κοινωνικούς και ανθρωπιστικούς επιστήμονες, συμπεριλαμβανομένων των ψυχολόγων, που ασχολούνται με την εμπειρική έρευνα. Δυστυχώς το τι είναι ιδεολογία και η σχέση που μπορεί να έχει με το αντικείμενο μελέτης της, δεν έχει απασχολήσει ιδιαίτερα τον τομέα της ψυχολογίας και τους αντίστοιχους επαγγελματίες και ερευνητές. Αξίζει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι η εν λόγω θέση του Αλτουσέρ σχετικά με τον υλικό χαρακτήρα της ιδεολογίας προέρχεται από έναν μαρξιστή θεωρητικό, στην πραγματικότητα από έναν φιλόσοφο. Έτσι, το σημείο έλλειψης φαίνεται να εντοπίζεται στη σχέση ψυχολογίας, και, εν γένει, ανθρωπιστικών επιστημών, με τη φιλοσοφία. Η

μαρξιστική θεωρία έχει συχνά παραμελήσει να διατυπώσει την πρακτική και εμπειρική της σημασία, όπως αυτή θα μπορούσε να αξιοποιηθεί από εμπειρικές επιστήμες. Το γεγονός ότι η ιδεολογία έχει υλικότητα ανοίγει τουλάχιστον το ενδεχόμενο μιας εμπειρικής και «ψυχολογικής»⁷ ανάλυσης της ιδεολογίας.

Η ύλη για τον Αλτουσέρ (1970) συναντάται στην πραγματικότητα σε πολλούς διαφορετικούς «τροπισμούς». Σε αυτό το πλαίσιο, παρότι διαφορετικής υλικής υφής από τα τυπικά παραδείγματα ύλης, όπως μια καρέκλα ή ένα δέντρο, οι πρακτικές στις οποίες είναι εμποτισμένη και τις οποίες κινητοποιεί η ιδεολογία έχουν η κάθε μια ξεχωριστά τον δικό της υλικό «τροπισμό». Μάλιστα, «η ίδια η φαντασιακή σχέση», όπως έχει περιγραφεί στους πρώτους ορισμούς της ιδεολογίας, «είναι προικισμένη με υλική υπόσταση», πράγμα που αναμένεται αφού η αναπαράσταση των (φαντασιακών) σχέσεων του κάθε υποκειμένου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του είναι άμεσα συνδεδεμένη με τις πρακτικές στις οποίες αυτό συμμετέχει. Έτσι, η ιδεολογία, αφενός αφ'εαυτή δεν μπορεί να μην εμπλέκει την ύλη, βρίσκεται στον υλικό κόσμο, και αφετέρου καθορίζει την «υλική συμπεριφορά» του ατόμου, δηλαδή τις συνειδητές επιλογές πρακτικών που αυτό επιτελεί στην πραγματικότητά του.⁸ Θα πρέπει, λοιπόν, να απορριφθεί η τοποθέτηση της ιδεολογίας στον χώρο των ιδεών. Στο επίκεντρο της ιδεολογίας τίθενται οι πρακτικές οι οποίες έχουν, πλέον, και ιδεϊκό περιεχόμενο. Επιπλέον, με τη θεωρία της ιδεολογίας εξαιρείται ως «καθοριστικός όρος» το υποκείμενο. Αυτή η νέα τάξη πραγμάτων στην εν λόγω θεωρία είναι που θα μας οδηγήσει στην επόμενη θέση για την ιδεολογία. Πριν, όμως, περάσουμε στη θεματική αυτή, αξίζει τα πράγματα να ιδωθούν και από την αντίστροφη πλευρά. Η ιδεολογία που

⁷ Σε σωστή διατύπωση η λέξη «ψυχολογικής» θα έπρεπε να αντικατασταθεί από την «ψυχαναλυτικής» καθώς, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια, η ψυχανάλυση είναι η επιστήμη του υποκειμένου. Η υλικότητα της ιδεολογίας όπως καθίσταται προφανής στα κοινωνικά φαινόμενα μπορεί να γίνει αντικείμενο μελέτης της κοινωνιολογίας.

⁸ Σε αυτό το σημείο (Αλτουσέρ (1970), σ.104) θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς στην αλτουσεριανή πρόταση συμφωνίας των πιστεύω του εκάστοτε «συνειδητού» υποκειμένου με τη ζωή που διάγει, με την έννοια των πρακτικών στις οποίες συμμετέχει, ότι η ψυχανάλυση, στην οποία ο φιλόσοφος συχνά προσφύγει, είναι η επιστήμη που έχει ανακαλύψει τα ασυνείδητα κίνητρα. Έτσι, κάποιος θα μπορούσε να πράττει τα αντίθετα από αυτά που ενσυνείδητα πιστεύει. Παρόλα αυτά, στα αντιπαραδείγματα που μπορεί να εμπνεύσει η παραπάνω πολεμική αρκεί μια μεταφορά της πανταχού παρούσας ιδεολογίας στο ασυνείδητο τμήμα του υποκειμένου: και εκεί λανθάνουσες επιθυμίες, συνδεδεμένα σημαίνοντα και άλλα ασυνείδητα ψυχικά φαινόμενα για την ειδική ανάλυση των οποίων σε συνδυασμό με τη θεωρία ιδεολογίας του Αλτουσέρ δεν μπορεί να προβεί η παρούσα εργασία, ψυχικά φαινόμενα που έχουν, επίσης, αν το εξετάσουμε σπινοζικά ορμώμενοι, την ιδεϊκή και την υλική τους όψη, τα ψυχικά φαινόμενα αυτά, λοιπόν, θα μπορούσαν με τη σειρά τους να προωθούν κατά παρόμοια συμφωνία με το συνειδητό, τον τρόπο συμμετοχής του ατόμου σε πρακτικές στην καθημερινότητα, όπως συμβαίνει σε αυτό που ο Φρόυντ περιέγραψε ως παραπράξεις. Κατά αυτόν τον τρόπο, η παρατήρηση της συμμετοχής του εκάστοτε ατόμου σε πρακτικές θα μπορούσε να προδίδει τόσο την ενσυνείδητη όσο και την ασυνείδητη ιδεολογία.

εγγράφεται στις πρακτικές που ακολουθεί το εκάστοτε υποκείμενο εξαρτάται, ταυτόχρονα, από τους «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους» -όπως το σχολείο και η οικογένεια- στους οποίους αυτό συμμετέχει και μέσα ή μαζί με τους οποίους μεγαλώνει. Η συνάφεια που εμφανίζει η αλτουσεριανή φιλοσοφία με την ψυχανάλυση εδώ κορυφώνεται. Ο Seve (1975), εμβαθύνοντας στο σημείο αυτό στο βιβλίο του για την ανθρώπινη προσωπικότητα, μια απόπειρα για τη μελέτη της προσωπικότητας με αφετηρία το μαρξιστικό πλαίσιο, συνδέει τη δομή του χαρακτήρα του εκάστοτε ανθρώπου, τα χαρακτηριστικά του στοιχεία όπως καλούνται στον αντίστοιχο ψυχιατρικό και ψυχολογικό λόγο, με τις πρακτικές που ακολουθεί όπως αυτές αποτελούν ουσία της ιδεολογίας, και με τη «διαλεκτική των σχέσεών του», τις σχέσεις, δηλαδή, με την κοινωνική τους έννοια, ως σχέσεις, σε τελική ανάλυση, παραγωγής. Πολλές από τις συμβατικές μεθόδους της ψυχολογίας, και ειδικά οι διαλεκτικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην ψυχολογία, θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν με νόημα στην ανάλυση του πρακτικού προβλήματος της σχέσης μεταξύ ιδεολογίας και ανθρώπινης ατομικότητας (Seve, 1975). Ο Seve προσκαλεί, λοιπόν, και τα σύγχρονα παρακλάδια της ψυχολογίας σε συνεργασία με τη μαρξιστική φιλοσοφία, πράγμα που δεν θα έβρισκε, βέβαια, σύμφωνο τον Αλτουσέρ.

4. Μετά τη σύντομη παρέκβαση μιας έκφανσης της γονιμότητας που μπορεί να έχει στη θεωρία όσον αφορά το υποκείμενο και αυτό που προσπαθεί να καταλάβει η ψυχολογία και η ψυχανάλυση για αυτό, θα ακολουθήσει μια ακόμη θέση του Αλτουσέρ για την ιδεολογία, με ρόλο κεντρικό: «Η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα» (Αλτουσέρ, 1970, σ. 107). Ενώ ο ίδιος υποστηρίζει ότι πρόκειται απλώς για μια πιο ρητή διατύπωση του προηγούμενου σημείου – ότι η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη –, η θέση αυτή περιέχει επίσης τις πιο σημαντικές και μακροπρόθεσμες επιπτώσεις στη φιλοσοφία. Για παράδειγμα, γράφει ότι «η κατηγορία του υποκειμένου είναι συστατική όλων των ιδεολογιών μόνο στο βαθμό που όλες οι ιδεολογίες έχουν τη λειτουργία (που τις ορίζει) να «καθιστούν» συγκεκριμένα άτομα ως υποκείμενα» (Αλτουσέρ, 1970). Εδώ, η εστίαση στο μερικό, στο αντικείμενο της ιδεολογίας και την ανάλυση αυτού, φαίνεται να εγκαταλείπεται. Ο Αλτουσέρ μας παραπέμπει στη μεγάλη εικόνα. Είναι ένας δομιστής φιλόσοφος και η υφή της ιδεολογίας στη θεωρία του λαμβάνει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της μέσα στο σύνολο της κοινωνικής δομής. Η τελευταία δεν είναι ένα κλειστό σύστημα, πράγμα που θα προσέδιδε στην ιδεολογία έναν πάγιο και συγκεκριμένο ρόλο, την προετοιμασία των νέων ατόμων που έρχονται στην κοινωνία

ώστε να πραγματώνουν την προϋπάρχουσα δομή. Είναι μια ανοικτή δομή, και με τον όρο «δομή», πρώτα από όλα, εννοείται ότι είναι ένα σύνολο στοιχείων των οποίων το νόημα απορρέει από τις μεταξύ τους σχέσεις. Με μια διαφορά: δεν είναι όλα τα σημεία ισότιμα μεταξύ τους. Όπως έχει επισημανθεί εξαρχής στο άρθρο του 1970, η κοινωνική δομή καθορίζεται «σε τελική ανάλυση» από την υποδομή, το οικονομικό σύστημα. Η ανοικτότητα της δομής είναι που της επιτρέπει την απαραίτητη ευελιξία για τη διαφυγή από την κεντρική κριτική που έχει δεχθεί ο κλασικός δομισμός, σύμφωνα με την οποία, στο κλασικό δομιστικό πλαίσιο, το υποκείμενο δεν έχει αυτόνομο λόγο και δεν μπορεί να διαφοροποιήσει τις προϋπάρχουσες δομές, να επιλέξει έξω από αυτές, πράγμα το οποίο, όντας εγκλωβιστικό, φαντάζει τρομακτικό. Πέραν, όμως, αυτού, με την παραπάνω διατύπωση, ότι η ιδεολογία λειτουργεί έτσι ώστε τα άτομα να γίνονται υποκείμενα, και τα υποκείμενα ως τέτοια είναι ήδη μέσα στην ιδεολογία στις κοινωνικές πρακτικές στις οποίες συμμετέχουν, ο Αλτουσέρ μας παραπέμπει ακριβώς στη συνολική κοινωνική δομή. Ιδεολογία και υποκείμενο αποκτούν το νόημά τους μόνο από τη μεταξύ τους σχέση, το καθένα είναι απαραίτητο και ουσιαστικό για το άλλο.

Το «υποκείμενο», όντας άρρηκτα συνδεδεμένο με την ιδεολογία είναι εκείνο πάνω στο οποίο βασίζεται όλη η ανωτέρω θεωρητική έκθεση για τη θεωρία της ιδεολογίας. Είναι ο φορέας της ιδεολογίας, το υποκείμενο των κοινωνικών λόγων που παραδίδονται από τις κοινωνικές πρακτικές όπως στο παράδειγμα των «ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους» κλπ. Το «άτομο», από την άλλη πλευρά, αποτελεί όρο «αφηρημένο», δηλαδή, θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε, όρο που υποδηλώνει μια αφαίρεση, γιατί ένα άτομο σύμφωνα με τον Αλτουσέρ είναι «αείποτε υποκείμενο», καθώς και η ιδεολογία «αείποτε» εγκαλεί το άτομο ως υποκείμενο, επομένως, κανείς ποτέ δε θα συναντήσει ένα «άτομο» στον κόσμο, το «άτομο» είναι μόνο μια θεωρητική σύλληψη. Έτσι, για τον Αλτουσέρ, η κατηγορία του υποκειμένου είναι αυτή που αρμόζει στην περιγραφή της κοινωνικής δομής και όχι η έννοια «άτομο». Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το υποκείμενο είναι μια δομική σταθερά, παρότι το τι ακριβώς σημαίνει «υποκείμενο» σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους θα ποικίλλει. Ο Αλτουσέρ είναι αρκετά σαφής σε αυτό το σημείο: «η κατηγορία του υποκειμένου (η οποία μπορεί να λειτουργεί με άλλα ονόματα: π.χ. ως ψυχή στον Πλάτωνα, ως Θεός κ.λπ.) είναι η συστατική κατηγορία κάθε ιδεολογίας, ανεξάρτητα από τον

προσδιορισμό της και ανεξάρτητα από την ιστορική της χρονολογία, δεδομένου ότι η ιδεολογία δεν έχει ιστορία» (Αλτουσέρ, 1970).

Ενσωματώνοντας τα παραπάνω στην τέταρτη πρόταση του Αλτουσέρ – «η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα» – και στρεφόμενοι αυτή τη φορά στο αναπτυσσόμενο παιδί, μπορούμε να σκεφτούμε που βρίσκονται οι γονείς και το ευρύτερο περιβάλλον ως προς την ευκρίνεια της αντίληψης της διαφοράς μεταξύ «ατόμου» και υποκειμένου. Το παιδί είναι «υποκείμενο» για τους γονείς, καταλαβαίνουν δηλαδή τον κοινωνικό καθορισμό του μεγάλωμάς του, στον βαθμό που υπάρχει κοινωνική σημασία στο «να έχεις παιδιά» και στο να μεγαλώνεις παιδιά. Στην πραγματικότητα, όμως, οι σχέσεις των γονέων με το παιδί τους δεν εξαρτώνται μόνο από την ατομική ψυχική δομή και επιθυμία των τριών τους, αλλά καθορίζονται αναγκαία από κοινωνικούς παράγοντες. Για παράδειγμα, οι πρακτικές ανατροφής των παιδιών και τα κοινωνικά πρότυπα αποδεκτής συμπεριφοράς συχνά καθορίζονται από την κοινωνική τάξη, και η αντίστοιχη ηθική προωθείται στο εκπαιδευτικό (σχολικό) σύστημα (Ρανόν-Cuéllar, 2019). Αυτές οι κοινωνικές και ιδεολογικές πρακτικές παρεμβαίνουν μεταξύ των γονέων και των παιδιών τους και «εγκαλούν» τα παιδιά ως υποκείμενα. Στις πολύπλοκες κοινωνίες του σύγχρονου καπιταλισμού, οι γονείς δεν βιώνουν τα παιδιά τους με έναν αθώο και άμεσο τρόπο –για παράδειγμα ακριβώς στη σχέση γονέα-παιδιού και τις εγγενείς, άλλου τύπου συγκρούσεις που μπορεί να έχει αυτή και που παρουσιάζονται άρτια στο έργο της Melanie Klein (1932)-, και υποστηρίζεται ότι μια έννοια όπως η ιδεολογία και η λειτουργία της μπορεί να συμβάλει σημαντικά στην εξήγηση του γιατί η σχέση μεταξύ γονέων και παιδιών είναι συχνά τεταμένη, αντιφατική και συγκρουσιακή. Για αυτό είναι αναγκαία η επιστημονική εξέταση της ιδεολογίας: γιατί, από την άλλη, επειδή η ιδεολογία είναι «πάντοτε ένα εκτός», η παρουσία της και η επιρροή της δεν γίνεται διόλου αντιληπτή από τους εκάστοτε εμπλεκόμενους, με αποτέλεσμα να πιστεύουν ότι σχετίζονται μεταξύ τους απροϋπόθετα, ως «άτομα». Η συνθήκη αυτή αντανakλά την τάση των ανθρώπων για αφαιρέσεις. Με την αντίληψη του άλλου ως «άτομο» εξασφαλίζεται η απόκρυψη του ρόλου της ιδεολογίας. Έτσι, η ιδεολογία μπορεί να συντηρεί αφενός, τα πολλαπλά αντιφατικά της ρεύματα ερήμην των υποκειμένων που την εξυπηρετούν και, αφετέρου, τη μη αναγνωρισσιμότητά της.

Οι Abercrombie, Hill και Turner (1983) υποστηρίζουν ότι οι ιδεολογίες παρουσιάζουν αβεβαιότητα και δεν έχουν ομοιόμορφα αποτελέσματα, λειτουργώντας

με τρόπο που δεν παράγει ομοιογενείς υποκειμενικότητες. Παρότι ασκούν κριτική στον Αλτουσέρ, η παραπάνω τους άποψη συμβαδίζει με τις ιδέες του (1970) για τους «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους» που θα αναλυθούν στη συνέχεια, οι οποίοι αποτελούν πεδίο όπου ανθούν οι αντιφάσεις της ιδεολογίας. Επιμέρους ιδεολογίες που προωθούν διαφορετικές τάξεις, σχέσεις παραγωγής και αναπαραγωγής των υλικών πόρων και του εργατικού δυναμικού, βρίσκουν χώρο έκφρασης στους μηχανισμούς αυτούς, όπου «το πάνω χέρι» έχει η ιδεολογία. Αλλά και με αφετηρία το ατομικό επίπεδο, διάφορες ανταγωνιστικές ιδεολογίες και πρακτικές που ακολουθεί το κάθε επιμέρους υποκείμενο, όπως στην επιτέλεση των ρόλων του εργαζομένου, του συζύγου ή του προτεστάντη, μπορεί να ανταγωνίζονται για την υπεροχή. Επιπλέον, η αντίφαση μπορεί να είναι εγγενής στην ίδια την έννοια της ιδεολογίας.

Αυτό σημαίνει ότι τα άτομα διαμορφώνονται από διάφορους καθοριστικούς παράγοντες, αλλά παραμένει η απορία σχετικά με την καθοριστικότητα αυτών των παραγόντων. Κατά τον Αλτουσέρ, όπως έχει ήδη σημειωθεί, η κοινωνική δομή είναι ανοικτή, άρα τα υποκείμενα δεν είναι απόλυτα δεσμευμένα από τους δομικούς καθορισμούς τους. Οι Abercrombie, Hill και Turner αναρωτιούνται κατά πόσο στο αλτουσεριανό πλαίσιο πράγματι ισχύει κάτι τέτοιο. Κατά τη δική τους άποψη, ο τρόπος που το υποκείμενο περιγράφεται στα αλτουσεριανά συμφραζόμενα συμβαδίζει με την κατασκευή του υποκειμένου από την ιδεολογία και τους αντίστοιχους μηχανισμούς του κράτους με τέτοιο τρόπο ώστε να φαίνεται πως αυτό δεν δύναται να σκεφτεί και να πράξει εκτός των υπάρχοντων δομών ιδεολογίας και αντίστοιχης πρακτικής. Οι συγγραφείς επιθυμούν να διασφαλιστεί ο μη απόλυτος καθορισμός του υποκειμένου.

Από την άλλη ο Therborn (1999) μιλά για την ιδεολογία στη βάση του Αλτουσέρ, αλλά διευρύνοντας τον όρο. Η ιδεολογία για εκείνον φαίνεται να μην εξαρτάται «σε τελική ανάλυση» από τις οικονομικές σχέσεις. Την αντιμετωπίζει περισσότερο σαν μια πιο ρευστή δομή όπου επιμέρους ιδεολογίες αλληλεπιδρούν πιο ελεύθερα. Σε αυτό το πλαίσιο διαφωνεί με τους Abercrombie, Hill και Turner σχετικά με τη συμπαγή δομή που συνεπάγεται η θεωρία της ιδεολογίας του Αλτουσέρ για την υποκειμενικότητα. Αντίθετα, παροτρύνει ο ιστορικός υλισμός να αντιμετωπίσει τον όρο «υποκείμενο» στο φως της θεωρίας της ιδεολογίας όπως την ερμηνεύει ο ίδιος και να εξετάσει τις διακυμάνσεις του.

Μια εξέταση των διαφωνιών γύρω από τη θεωρία της ιδεολογίας αποκαλύπτει ότι το πλαίσιο διατύπωσης του Αλτουσέρ για το τι είναι ιδεολογία και υποκείμενο παραμένει σχετικό και ερμηνεύσιμο. Αυτό, βέβαια, σημαίνει ότι η μελέτη της ιδεολογίας είχε ήδη μέσα της τον σπόρο ώστε να προχωρήσει πέρα από την αρχική διατύπωση του Αλτουσέρ και ότι ο φιλόσοφος έθεσε σημαντικά ζητήματα και ερωτήματα που παραμένουν προς εξέταση. Η θεωρία της ιδεολογίας του Αλτουσέρ είναι σημαντική και για την ψυχολογία, καθώς διατυπώνει με μοναδικό τρόπο την αλληλεπίδραση μεταξύ κοινωνικών και υποκειμενικών παραγόντων. Ωστόσο, η παρακολούθηση της γραμμής του φιλοσόφου προτάσσει τη χρησιμοποίηση των φροϋδικών και λακανικών εννοιών του ασυνειδήτου και της υποκειμενικότητας και, επομένως, είναι η ψυχαναλυτική έρευνα από το σύνολο της ψυχολογικής έρευνας που μπορεί με σύντομο τρόπο να αδράξει και να εκμεταλλευτεί τους καρπούς της αλτουσεριανής φιλοσοφίας (Αλτουσέρ, 1994).

1.2. Ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους και ταξική κυριαρχία

Πριν προχωρήσουμε στον ήδη υποσημαινόμενο ανταγωνισμό μεταξύ ψυχολογίας και ψυχανάλυσης, είναι απαραίτητο να συμπληρωθεί το κενό της αδρής ανωτέρω αναφοράς στους «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους». Η θεωρία του Αλτουσέρ για την ιδεολογία είναι μια θεωρία της ιδεολογίας «εν γένει» από τη σκοπιά του διαλεκτικού υλισμού, μιας κίνησης, δηλαδή, εμβάθυνσης της πορείας του ιστορικού υλισμού προς την ίδια κατεύθυνση. Ο θεωρητικός προβληματισμός του γάλλου φιλοσόφου πηγάζει από τη μαρξιστική παράδοση και, επομένως, η θεωρία του για την ιδεολογία διατηρεί την κριτική της στάση απέναντι στην κυρίαρχη ιδεολογία και τους αντίστοιχους ιδεολογικούς μηχανισμούς στο πλαίσιο του καπιταλιστικού συστήματος. Παρόλα αυτά, η κριτική αυτή στάση και η διατύπωση μιας κοινωνικής και οικονομικής βάσης με την παραδοσιακή μαρξιστική έννοια αποτελούν μόνο την αρχή που προηγείται της εννοιολογικής εμβάθυνσης της «μαρξιστικής θεωρίας του κράτους», με αυτό να είναι ένα από τα κεντρικά σημεία προσφοράς του Αλτουσέρ στο μαρξιστικό θεωρητικό «οικοδόμημα». Έτσι, εμπλέκει στους μηχανισμούς του κράτους τους θεσμούς. Με την προσθήκη αυτή η έννοια των μηχανισμών του κράτους διευρύνεται, η μαρξική διάκριση του κράτους σε κρατική εξουσία και κρατικό μηχανισμό δεν

επαρκεί (Αλτουσέρ, 1970, σ. 82). Μια ακόμη «πραγματικότητα βρίσκεται δίπλα στον μηχανισμό του κράτους» και αυτή συνίσταται στους «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους» (Αλτουσέρ, 1970). Με την ιδέα αυτή ο Αλτουσέρ «κλείνει το μάτι» στην ψυχανάλυση εξετάζοντας τη δομή της κοινωνίας υπό νέο πρίσμα, όχι πια απευθείας με το βλέμμα στραμμένο στη συνολική εικόνα, αλλά από τον φακό του υποκειμένου. Ίσως είναι για αυτό που η ψυχανάλυση, ως επιστήμη του υποκειμένου, τον μαγνήτισε σε τέτοιο βαθμό.

Ο Αλτουσέρ στρέφει, λοιπόν, το ενδιαφέρον του στους θεσμούς, θεσμοί οι οποίοι ταυτόχρονα παίζουν τον ρόλο διαμόρφωσης του υποκειμένου. Ποίοι είναι αυτοί; Η θρησκεία, το σχολείο, η οικογένεια, το νομικό και το πολιτικό σύστημα, τα συνδικαλιστικά σωματεία, τα μέσα ενημέρωσης και συνολικά ο πολιτισμός.⁹ Με μια ιστορική αναδρομή ο Αλτουσέρ εξηγεί πως οι «ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους»¹⁰ ήταν λιγότερο σύνθετοι την εποχή της φεουδαρχίας και πριν από αυτή, και πως οι δυναμικές τους σχέσεις ήταν διαφορετικές σε σχέση με το παρόν της μελέτης του, πράγμα που δε σημαίνει πως και το παρόν της παρούσας εργασίας διαφέρει ιδιαίτερα, χωρίς, όμως, το ζήτημα αυτό να μην αποτελεί μια συνθήκη που χρήζει διερεύνησης. Ο ΙΜΚ που κυριαρχούσε, λοιπόν, πριν από «την ιδεολογική πάλη μεταξύ 16^{ου} και 18^{ου} αιώνα» και πριν τη γαλλική Επανάσταση ήταν ο θρησκευτικός ΙΜΚ. Σε αυτόν συγκεντρώνονταν πολλαπλές λειτουργίες άλλων διακριτών σήμερα ΙΜΚ όπως του ΙΜΚ του σχολείου και του πολιτισμού. Αυτό που άλλαξε μετά το πέρας του 18^{ου} αιώνα ήταν η πτώση του θρησκευτικού ΙΜΚ και η ισχυροποίηση του σχολικού ΙΜΚ. Είναι στο σχολείο πλέον που διαιώνίζονται οι σχέσεις παραγωγής που δεν είναι άλλες από τις καπιταλιστικές σχέσεις του τύπου «εκμεταλλευτή»-«εκμεταλλευόμενου». Τα παιδιά στο σχολείο, εκτός από πρακτικές τεχνικές και θεωρητικές γνώσεις αφομοιώνουν, επίσης, κανόνες συμπεριφοράς και ηθική, δηλαδή, το πώς να συμπεριφέρονται σε αυτόν τον κόσμο. Η διδασκαλία αναλαμβάνει το ένα τρίτο της ημέρας των παιδιών, το οποίο αφιερώνει στη δωρεάν μύηση στην κυρίαρχη

⁹ Δεν είναι τυχαίο που οι «ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» απασχόλησαν και τον Φρόυντ στα περισσότερα κοινωνικά του έργα, με έναν, βέβαια, διαφορετικό τρόπο. Στο *Civilization and its Discontents* (Freud, 1930), ο Φρόυντ μελετά τα φαινόμενα του πολιτισμού και της θρησκείας από την ψυχαναλυτική σκοπιά, προσπαθώντας να δώσει μια γενετική εξήγηση στη σύνδεση αυτών με το ψυχαναλυτικό υποκείμενο και να συμπληρώσει, έτσι, κάποια κενά στη θεωρία του που αφορούσαν τόσο κεντρικούς τομείς της ανθρώπινης ζωής οι οποίοι έμεναν ψυχαναλυτικά ανεξερεύνητοι. Αυτό βέβαια, θα συμφωνούσε και ο Αλτουσέρ, δεν θα μπορούσε να παραλειφθεί αν ο Φρόυντ επιθυμούσε πραγματικά να ενισχύσει το εννοιολογικό του σύστημα εμπλουτίζοντας τα στοιχεία του, τα οποία άλλωστε, είναι στις μεταξύ τους σχέσεις που βρίσκουν το νόημά τους (Μπαλτάς, 1990).

¹⁰ Στο εξής ΙΜΚ.

ιδεολογία¹¹, δηλαδή την ιδεολογία που κρατά τον ανθρώπινο παράγοντα στη θέση του στην κατανομή της εργασίας, προορίζοντάς τον καθένα για κάποιο συγκεκριμένο επαγγελματικό προορισμό. Οι κανόνες ηθικής, πολιτικής και επαγγελματικής συνείδησης, στην πραγματικότητα σημαίνουν κανόνες σεβασμού της κοινωνικοτεχνικής κατανομής της εργασίας και, τελικά, σεβασμού της τάξης που έχει καθιερωθεί από την ταξική κυριαρχία.

Πλάι στους ΙΜΚ, ο Αλτουσέρ δεν παύει να επισημαίνει τον κεντρικό ρόλο του κράτους στη διασφάλιση της αναπαραγωγής των συνθηκών και των σχέσεων παραγωγής, μέσω του μηχανισμού του κράτους, ο οποίος έχει χαρακτήρα κατασταλτικό.¹² Με τους ΙΜΚ προτείνει, όμως, μια προσθήκη στη μαρξιστική θεωρία του κράτους τέτοια ώστε να γίνεται πληρέστερα κατανοητό το πώς το κράτος διασφαλίζει την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής χωρίς να καταφεύγει στη βία και την καταστολή. Με άλλα λόγια, διευκρινίζεται το πώς το κράτος εξασφαλίζει ότι κυβερνά με «συναίνεση» και «συμφωνία». Αυτή η πιο σιωπηρή μορφή κρατικών μηχανισμών συνδέεται περισσότερο από τον Αλτουσέρ με τον ιδιωτικό τομέα, πράγμα που ίσως να έχει σχέση και με το πεδίο που ανοίγεται στους ΙΜΚ, το οποίο είναι για τον κάθε έναν από αυτούς «σχετικά αυτόνομο» και πλούσιο σε αντιφάσεις, συνηχούν, δηλαδή και ιδεολογικοί λόγοι διάφοροι της κυρίαρχης ιδεολογίας (Αλτουσέρ, 1970). Έτσι, μπορεί οι ΙΜΚ να είναι στην υπηρεσία της αναπαραγωγής των σχέσεων παραγωγής, αλλά είναι ένα τμήμα της εμπειρίας στο οποίο αντικατοπτρίζεται η ταξική πάλη. Εκεί, βρίσκουν ευκαιρία έκφρασης όλοι οι όροι του ταξικού αγώνα.

1.3. Ιδεολογία, οικογένεια και ψυχανάλυση

Ο Αλτουσέρ φαίνεται, λοιπόν, να κάνει νύξη στη σημασία της οικογένειας, αν λάβουμε υπόψη την ιστορική αναδρομή και την επιστροφή στο σήμερα, στο κρίσιμο «ζεύγος σχολείο-οικογένεια» ως τον επί του παρόντος κεντρικό ΙΜΚ. Ο γάλλος φιλόσοφος θεωρεί ότι η οικογένεια όχι μόνο διαιώνίζει, αν και με έμμεσο τρόπο, τις

¹¹ Η ιδεολογία διατρέχει όλη την εμπειρία, είναι ποικίλη και αντιφατική. Ενέχει την κυρίαρχη ιδεολογία που είναι εκείνη της κυρίαρχης κοινωνικής τάξης και είναι τέτοια ώστε να αναπαράγει τις σχέσεις παραγωγής που διατηρούν την κοινωνική αυτή τάξη στην κυριαρχία (Αλτουσέρ, 1970).

¹² Ο κατασταλτικός κρατικός μηχανισμός περιλαμβάνει την κυβέρνηση, τη διοίκηση, τον στρατό, την αστυνομία, τα δικαστήρια και τις φυλακές (Αλτουσέρ, 1970).

στάσεις και τις αξίες που προέρχονται από την κυρίαρχη τάξη, αλλά ότι διαδραματίζει κομβικό ρόλο, στη δεδομένη ιστορική περίοδο, στην επιτέλεση της λειτουργίας των ΙΜΚ. Σε ένα προηγούμενο δοκίμιο, ο Αλτουσέρ (1964) τόνισε τη σημασία της μελέτης της οικογενειακής ιδεολογίας για την κατανόηση της ανάπτυξης της ανθρώπινης ατομικότητας. Η μελέτη της οικογένειας ως ΙΜΚ, όπως προτείνει, ή ως σύμπλεγμα κοινωνικών και ψυχολογικών σχέσεων, έχει σημασία γιατί υπονομεύει την εσφαλμένη σύλληψη της οικογένειας ως φυσικού και αυτόνομου θεσμού. Μια ιδεολογική μελέτη της οικογένειας, των οικογενειακών σχέσεων και άλλων διαπροσωπικών σχέσεων αποκλείει μια ντετερμινιστική κατανόηση των ανθρώπινων εμπειριών και σχέσεων (Althusser, 1964). Είναι απολύτως συνεπές, αντίθετα, να θεωρούμε την οικογένεια ως μια διαρκή δομή, σχετικά αυτόνομη από άλλες κοινωνικές δυνάμεις, αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα τον ιστορικό και κοινωνικό της χαρακτήρα. Ωστόσο, είναι ιδεολογική θέση να υποστηρίζουμε ότι η οικογένεια είναι μια «φυσική» δομή και ότι είναι αυτόνομη όσον αφορά την κοινωνικοποίηση των παιδιών και των ενηλίκων (Barrett & McIntosh, 1990). Η θέση αυτή έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς καθίσταται εναργές το φαινόμενο της υποταγής των ΙΜΚ και, συνεπώς, των επικρατουσών πεποιθήσεων στην κοινωνία εν γένει, στην κυρίαρχη ιδεολογία: ακόμη και ο τρόπος που προβάλλεται ένας ΙΜΚ, όπως η οικογένεια, είναι εμποτισμένος από ιδεολογία, και είναι η φιλοσοφία που έχει αυτόν τον ρόλο, να μπορεί να συλλάβει την ιδεολογία στα σημεία που εκείνη δραστηριοποιείται υπόδηλα.

Η επικέντρωση στην οικογένεια δίνει ακόμη μια λαβή στη σύνδεση αλτουσεριανής φιλοσοφίας και ψυχανάλυσης. Καθώς ο Αλτουσέρ αναζητά τους ιδεολογικούς μηχανισμούς και τη σημασία της ιδεολογίας εν γένει, μπορεί να συναντήσει το υλικό πεδίο της έρευνάς του, αλλά και μια σεβαστή απόπειρα θεωρητικοποίησης αυτού, στην ψυχανάλυση που μελετά ακριβώς τον τρόπο παραγωγής και αναπαραγωγής των ανθρώπινων σχέσεων, πράγμα που σύμφωνα με τον Αλτουσέρ δεν μπορεί ως αντικείμενο παρά να αντανακλά, άρα, και τον τρόπο αναπαραγωγής των παραγωγικών σχέσεων. Η ψυχανάλυση απασχολείται στην πράξη με τις ανθρώπινες σχέσεις και την ανάπτυξη του υποκειμένου, πλαίσιο το οποίο σε τι άλλο θα μπορούσε να αντιστοιχεί παρά στην αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης και των παραγωγικών σχέσεων στο μικροσκόπιο. Σε αυτό το φως, η αλληλεπίδραση ψυχανάλυσης-μαρξιστικής φιλοσοφίας φαίνεται κεφαλαιώδης, καθώς η μια μπορεί να προσφέρει στην άλλη αυτό που της λείπει. Στη συνέχεια, με τη διαλεύκανση του ρόλου

της φιλοσοφίας στον χώρο της θεωρίας θα ξετυλιχθεί η μια οδός προσφοράς, με πομπή τη φιλοσοφία προς την ψυχανάλυση. Με τη θεωρία της ιδεολογίας στη φιλοσοφική φαρέτρα είναι διαθέσιμα τα απαραίτητα εργαλεία για το «ξεδιάλεγμα» του επιστημονικού από το ιδεολογικό και την τακτοποίηση των συγκεχυμένων ανθρωπιστικών «επιστημών», όπως η ιστορία, η κοινωνιολογία, η ψυχολογία και η ψυχανάλυση, στον κατάλληλο θεωρητικό χώρο.

2. Ο Αλτουσέρ για την ψυχολογία και την ψυχανάλυση

2.1. Η δομιστική κριτική της ψυχολογίας: σε μια αναζήτηση της θέσης της ψυχανάλυσης

Η γαλλική δομιστική διανοητική παράδοση, η οποία αναπτύχθηκε κατά τη δεκαετία του 1950 και του 1960, τείνει να είναι γνωσιολογικά ασυμβίβαστη με τον εμπειρισμό και τον θετικισμό που αποτελούν τη βάση της σύγχρονης κυρίαρχης ψυχολογίας. Ενώ οι ψυχολογικοί λόγοι υποτίθεται ότι αντιστοιχούσαν και συνεχίζουν να αντιστοιχούν σε μια συγκεκριμένη επιστήμη, την ψυχολογία, με ένα εμπειρικό αντικείμενο διαχωρισμένο από όλα τα άλλα, ο δομισμός τοποθετεί τις αναλύσεις του πάνω στο ίδιο το επίπεδο της θεωρίας, πάνω στο οποίο δομούνται τα επιστημονικά αντικείμενα των θετικών και των ανθρωπιστικών επιστημών. Ο δομισμός ασχολείται δηλαδή με το επίπεδο της δομικής ολότητας από την οποία, μέσω θεωρητικής αφαίρεσης, δημιουργούνται τα επιστημονικά αντικείμενα, δίνοντας νέα κατεύθυνση στην έρευνα του πώς ένα αντικείμενο, μια θεωρία, μια πρακτική γίνονται επιστημονικές, κάτω από την ομπρέλα μιας επιστήμης (βλ. Αλτουσέρ, 1965, *Για τον Μαρξ*; Balibar, 2005; Μπαλτάς, 1990). Είναι σε θέση, λοιπόν, να εξετάσει τη νομιμοποίηση της χρησιμοποίησης του επιστημονικού αντικειμένου που καλείται «ψυχή».

Η ψυχή, το αντικείμενο της ψυχολογίας, όποιο και αν είναι αυτό, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή ως επιστημονικό αντικείμενο από τη δομιστική προοπτική. Από αυτήν την προοπτική μπορεί αντίθετα να προκύψει ένα επιστημονικό αντικείμενο ως μέρος της εμπειρίας το οποίο περιχαράκώνεται από ένα εννοιολογικό σύστημα και μια επιστημονική πρακτική που ψάχνει να το αποκρυπτογραφήσει. Η διαφορά σε αυτήν την περίπτωση είναι ότι δεν γίνεται αποδεκτός ο ισχυρισμός ότι μπορεί να εντοπιστεί στην εμπειρία μας μια ψυχική πραγματικότητα, όπως λαμβάνει σαν δεδομένο η ψυχολογία, μόνο και μόνο επειδή θα προβούμε σε μια θεωρητική αφαίρεσή.¹³ Σε αυτό

¹³ Το αντικείμενο της επιστήμης αποτελεί μια απόσπαση από το πραγματικό, από την εμπειρία. Βρίσκεται, έτσι, στην τάξη του ιδεατού: είναι «προϊόν της σκέψης και παράγεται μέσα της ως νοητικό συγκεκριμένο, νοητική ολότητα, δηλαδή ως νοητικό αντικείμενο». Προκύπτει, μαζί με το αντίστοιχο εννοιολογικό σύστημα και τη σύστοιχη επιστημονική πρακτική μετά από μια επιστημονική τομή, συγκροτώντας την επιστήμη (Althusser, 1965; Μπαλτάς, 1990).

το επίπεδο, όλα όσα είναι προφανή στη σύγχρονη ψυχολογική επιστήμη γίνονται προβληματικά και αμφισβητήσιμα. Η δομιστική κριτική μας οδηγεί στις ρίζες της ίδιας της αποδεικτικής ισχύος της ψυχολογίας, με αποτέλεσμα να συνειδητοποιούμε ότι τίποτα ψυχολογικό δεν είναι πραγματικά προφανές από μόνο του. Για αυτό είναι που η ψυχολογία επικρίθηκε ρητά από τον Λακάν και τον Αλτουσέρ, δύο από τους σημαντικότερους γάλλους δομιστές θεωρητικούς.

Ο Αλτουσέρ (Althusser, 1963-1964) ακολούθησε στην ανωτέρω κριτική του για την ψυχολογία τον Πόλιτजर. Στις ομιλίες του σεμιναρίου του 1963-1964 φτάνει στον Πόλιτजर ως την πηγή της εισόδου της ψυχαναλυτικής σκέψης μέσω της φιλοσοφίας στο γαλλικό πολιτισμικό γίγνεσθαι. Είναι στο πλαίσιο της αναζήτησής του σε δύο επίπεδα, *de facto* και *de jure*, που ψάχνει, εμβαθύνοντας στην πρώτη περίπτωση, το που η ψυχανάλυση συναντάται στην τότε σύνολη κοινωνική εμπειρία, καταλήγοντας ότι δεν λείπει διόλου από τις ανθρωπιστικές επιστήμες, την ψυχολογία, τα μέσα ενημέρωσης, την κουλτούρα της εποχής και, φυσικά, τη φιλοσοφία. Στο *de jure* επίπεδο υποστηρίζει πως υπάρχει μια διπλή κίνηση: από τη μια η ψυχανάλυση, με την ανακάλυψή της στα σπάργανα, αναζητά έννοιες [concepts], πράγμα που δημιουργεί την ανάγκη να αποταθεί σε άλλους κλάδους¹⁴, και, από την άλλη, οι υπόλοιποι κλάδοι, με χαρακτηριστική σε αυτή τη λειτουργία την ψυχολογία, προσπαθούν να εντάξουν την επιστημονική τομή της ψυχανάλυσης στους κόλπους τους, ώστε να βυθίσουν τα ευρήματά της στην υπάρχουσα, κυρίαρχη ως επί το πλείστον, ιδεολογία. Αυτή η διαπίστωση είναι που βάζει για τον Αλτουσέρ την ψυχολογία στο στόχαστρο.

Ο Πόλιτजर, λοιπόν, ακυρώνει πρώτα από όλα το επιστημονικό αντικείμενο της ψυχολογίας. Η ψυχή δεν υπάρχει. Είναι μια αφαίρεση χωρίς πραγματικό αντίστοιχο. Επομένως, όλες οι υπόλοιπες έννοιες που πηγάζουν από αυτή δεν έχουν καμία αξία. Επιπλέον, οι έννοιες της ψυχολογίας είναι έννοιες «τρίτου προσώπου» (Althusser, 1963-1964). Για τον Πόλιτजर αυτό που χρειάζεται η ψυχολογία για να γίνει επιστήμη είναι να ξεκόψει από την ψυχή και να ασχοληθεί με το χειροπιαστό: πρωτοπρόσωπες

¹⁴ Ο εννοιολογικός μηχανισμός του Φρόυντ, αν και ισχυρός, παρουσιάζει μια έντονη αποσύνδεση μεταξύ της δανεισμένης ορολογίας – που προέρχεται σε μεγάλο βαθμό από τη βιολογία, την ενεργειακή φυσική και την πολιτική οικονομία – και των συγκεκριμένων θεωρητικών αναγκών της ψυχανάλυσης (Suzuki, 1995; Hanna, 2005). Αυτή η εισαγωγή εννοιών δημιουργεί μια βαθιά γνωσιολογική ένταση (Althusser, 1963-1964). Η εξάρτηση του Φρόυντ από τις ανωτέρω έννοιες σχημάτισε ένα εννοιολογικό αμάλγαμα που δεν θα μπορούσε ως τέτοιο να αποδώσει το ίδιο του ψυχαναλυτικού πεδίου και συγκεκριμένα της ψυχαναλυτικής πρακτικής. Το πρόβλημα, βέβαια, δεν είναι απλώς μεθοδολογικό, αλλά οντολογικό και γνωσιολογικό (Grunbaum, 1983).

έννοιες, και «δράμα», δηλαδή, χειροπιαστή εμπειρία. Και για εκείνον οι προϋποθέσεις αυτές πληρούνται στο πλαίσιο της ψυχανάλυσης. Ωστόσο, ο Αλτουσέρ διαφωνεί με τη γραμμή του Πόλιτσερ, καθώς μια επιστήμη χρειάζεται σε κάθε περίπτωση αφαιρέσεις, κάτι δηλαδή που δεν μπορεί να υπάρξει χειροπιαστά. Το ίδιο το «πρώτο πρόσωπο» και το «δράμα» είναι αφαιρέσεις. Έτσι, επιστρέφει στην αλληλεπίδραση της ψυχανάλυσης με την ψυχολογία στο κοινωνικό περιβάλλον για να βρει τι είναι αυτό που κάνει την ψυχανάλυση επιστημονική.¹⁵ Ως ζήτημα έρευνας της τελευταίας εντοπίζει την αλληλεπίδραση του ανθρώπου σαν βιολογικό ον με το κοινωνικό περιβάλλον και τους κανόνες του. Αυτό έχει ως συνέπεια το αντικείμενο της ψυχανάλυσης να έχει άμεσα να κάνει με τη βιολογία, από τη μια, και την «επιστήμη της κοινωνίας» από την άλλη. Εκεί είναι που για τον Αλτουσέρ η μεταγενέστερη του Φρόυντ ψυχανάλυση έχασε, εν μέρει, τον δρόμο της. Καθώς η ψυχανάλυση μελετούσε το πώς η βιολογική συνιστώσα του ατόμου αλληλεπιδρά με την κοινωνική δομή, «επιστημονικό» αντικείμενο έγινε ακριβώς η διαδικασία κοινωνικής συμμόρφωσης, που φαίνεται να εμπλέκει εν πολλοίς την ιδεολογία. Η εν λόγω στροφή έγινε από την ψυχολογία του εγώ της Άννα Φρόυντ, θεωρητικό που επέκρινε ο Λακάν, αλλά και ο Αλτουσέρ μετά από αυτόν.

Επιστρέφοντας στο ζήτημα της αναζήτησης *de facto* και *de jure* παρατηρήσεων που θα καθορίσουν τη θέση της ψυχανάλυσης ανάμεσα στις ανθρωπιστικές επιστήμες, κλείνοντας με τις επαφές που η ψυχανάλυση έχει στην εμπειρία, μέσα στην κοινωνία, ο Αλτουσέρ μεταφέρει ακριβώς αυτές και στο *de jure* επίπεδο: δεν γίνεται να υπάρχει συνάντηση στην πραγματικότητα χωρίς ανταλλαγή εννοιών και δεν γίνεται να υπάρχει ανταλλαγή εννοιών χωρίς συνάντηση στην πραγματικότητα. Στο *de jure* επίπεδο θα βρούμε, λοιπόν, με τη μορφή εννοιών, τις ίδιες αλληλεπιδράσεις που βρήκαμε στην πραγματικότητα. Το ενδιαφέρον του γάλλου φιλοσόφου εστιάζεται στη σχέση της ψυχανάλυσης με την ψυχολογία και με τη φιλοσοφία. Η φιλοσοφία φαίνεται να είναι εκείνη που ως επί το πλείστον προσφέρει στην ψυχανάλυση τις έννοιες που χρειάζεται για να περιγράψει την επιστημονική της πρακτική και να θεωρήσει το επιστημονικό της αντικείμενο. Οι φιλοσοφικές έννοιες που της αντιστοιχούν είναι εκείνες της διυποκειμενικότητας. Ωστόσο, επειδή και η φιλοσοφία, όπως και οτιδήποτε άλλο, δεν μπορεί να είναι μόνο ιδέα, έννοιες και νοητό περιεχόμενο, αλλά είναι και πρακτική, ανακύπτει το ζήτημα της ομοιότητας της πρακτικής της διυποκειμενικότητας με την

¹⁵ Το ζήτημα αυτό θα εξεταστεί εκτενώς στο τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας με την επιλογή, όμως, ενός διαφορετικού σημείου αφετηρίας.

ψυχαναλυτική πρακτική. Τι διαχωρίζει, τελικά, τα δύο συστήματα; Ομοίως τι διαχωρίζει την ψυχολογία και την πρακτική της από την ψυχανάλυση και την αναλυτική συνεδρία; Οι ερωτήσεις αυτές απαντήθηκαν κατά τον Αλτουσέρ (1963-1964) από τον Λακάν, στον οποίο στρέφεται για να υποστηρίξει τις θέσεις του σχετικά με την ψυχανάλυση.

2.2. Η σχέση της ψυχολογίας με την ψυχανάλυση για τον Λακάν και τον Αλτουσέρ

Ο Λακάν καθιέρωσε την αντίθεση μεταξύ του επιστημονικού στάτους της ψυχανάλυσης και των ιδεολογικών τεχνικών της ψυχολογίας το 1964, ενώ διεξήγαγε το σεμινάριό του στην École Normale Supérieure (ENS), μετά από πρόσκληση του μαρξιστή φιλόσοφου Λουί Αλτουσέρ. Υπό την επιρροή του Λακάν, αλλά ασκώντας και ο ίδιος αμοιβαία επιρροή πάνω του, ο Αλτουσέρ εντόπισε μια παρόμοια αντίφαση μεταξύ της θεωρητικής κατασκευής της ψυχολογίας και της επιστημονικής θεωρίας της ψυχανάλυσης (Baron, 2015).

Για τον Αλτουσέρ, όπως και για τον Λακάν, η φροϋδική παράδοση μπορεί να ενταχθεί στην επιστημονική συνιστώσα της θεωρίας, ενώ η ψυχολογία εκτός ψυχαναλυτικού πλαισίου όχι. Η ψυχολογία δεν μπορεί να προσφέρει ούτε καν μια θεωρία με την αυστηρή έννοια του όρου, αλλά μονάχα μια πρακτική που υπόκειται στην κυρίαρχη ιδεολογία (Althusser, 1963-1964). Οι ψυχολογικές θεωρίες δεν είναι παρά μεταγραφές της τεχνικής στη θεωρία, ενώ οι ψυχολογικές πρακτικές είναι απλώς τεχνικές, «απαντήσεις» σε «απαιτήσεις» και «συμφέροντα» της κυρίαρχης ιδεολογίας, όπως η εξάρτηση, η πρόληψη συγκρούσεων ή η προσαρμογή και επαναπροσαρμογή στις υπάρχουσες συνθήκες (Pavón-Cuellar, 2019).

Οι πολιτικές, κοινωνικές ή οικονομικές απαιτήσεις και τα συμφέροντα θεωρητικοποιούνται, δικαιολογούνται, εξηγούνται, εκλογικεύονται, εξιδανικεύονται και, ως εκ τούτου, ιδεολογικοποιούνται από τις υποτιθέμενες ψυχολογικές θεωρίες στο δικό τους αντικείμενο. Το αποτέλεσμα είναι το περιεχόμενο της ψυχολογίας να αποτελείται από σημαντικές ιδεολογικές διαστρεβλώσεις. Είναι σε αυτό το ιδεολογικό πεδίο που η ψυχανάλυση καλείται να αναδυθεί, αντιδρώσα και αντιστεκόμενη στην ψυχολογία (Althusser, 1963-1964). Η ψυχαναλυτική σκέψη θα μπορούσε να

πραγματοποιήσει το δυναμικό της ως επιστήμη, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, μόνο μέσω μιας «επιστημολογικής ρήξης» με την ψυχολογική ιδεολογία.

Χρησιμοποιώντας την έννοια της «επιστημολογικής τομής», που είχε εισαγάγει ο Bachelard (Μπαλτάς, 1990), ο Αλτουσέρ κατέστησε σαφές ότι η ψυχολογία δεν είναι επιστήμη, αλλά εμπόδιο στην επιστήμη, το οποίο πρέπει να σπάσει και να παραμεριστεί για να ανοίξει ο δρόμος για την επιστήμη. Αυτή η ρήξη με την ψυχολογία ήταν, και πάλι, η προϋπόθεση για την ψυχανάλυση ώστε να αποκτήσει επιστημονική υπόσταση. Η ψυχαναλυτική επιστήμη θα μπορούσε ακόμη και να θεωρηθεί, κατά μία έννοια, ως ένα είδος κριτικής της ψυχολογικής ιδεολογίας, ακριβώς όπως η μαρξιστική επιστήμη εμφανίστηκε ως κριτική της αστικής ιδεολογίας που υποκρύπτεται στην κλασική φιλοσοφία, τον ουτοπικό κοινωνισμό και τη φιλελεύθερη πολιτική οικονομία. Ο φιλοσοφικός-οικονομικός λόγος που επικρίνει ο Μαρξ ήταν, στην πραγματικότητα, αδιαχώριστος από τον ψυχολογικό λόγο που αμφισβητεί ο Φρόυντ. Και οι δύο ιδεολογικοί λόγοι που δέχονται τη μαρξιστική και φροϋδική κριτική συγκλίνουν στο εξής σημείο: τοποθετούν το «εγώ» στο «κέντρο» των πάντων (Althusser, 1993). Και οι δύο λόγοι είναι εκφράσεις της «αστικής ιδεολογίας» και υιοθετούν την ιδέα ενός «υποκειμένου του οποίου η ενότητα εξασφαλίζεται και στεφανώνεται από τη συνείδηση» (Althusser, 1993). Αυτό το υποκείμενο έχει δύο όψεις, αυτή του «homo economicus» και αυτή του «homo psychologicus», οι οποίες «απορρίφθηκαν» αντίστοιχα από τον Μαρξ και τον Φρόυντ και η απόρριψή τους αποτελεί το «θεμέλιο» του μαρξισμού και της ψυχανάλυσης (Αλτουσέρ, 1964). Η κριτική του φιλελεύθερου οικονομικού ατόμου είναι τόσο θεμελιώδης για τον μαρξισμό όσο η κριτική του ψυχολογικού ατόμου για την ψυχανάλυση. Η φροϋδική και η μαρξιστική επιστήμη εμφανίζονται στον Αλτουσέρ (1993) ως κριτικές επιστήμες, ως «συγκρουσιακές επιστήμες». Εδώ η «συγκρουσιακότητα» αποτελεί στοιχείο επιστημονικότητας.

Αυτή η συγκρουσιακότητα ενσαρκώνεται από τη φιγούρα του Λακάν όπως την περιγράφει ο Αλτουσέρ (1963-1964): ο Λακάν, μια οξύθυμη παρουσία, αλλά δικαιολογημένα οξύθυμη παρουσία. Είναι αποφασισμένος να καταδείξει τη συνεχή αλλοτριωτική εισροή στην ψυχανάλυση των δύο κεντρικών ρευμάτων της εποχής του: του επιστημονιστικού που ανάγει την ψυχανάλυση σε βιολογία και άλλες θετικές επιστήμες, και της φιλοσοφικής ερμηνείας. Με την έντονη στάση του θέλει να αποδείξει ότι υπάρχει σύγχυση στην σύγχρονή του ερμηνεία του Φρόυντ, ακόμη και μεταξύ των θαμώνων του σεμιναρίου του, και να προωθήσει τη δική του αντίληψη για

την ψυχανάλυση που συμβαδίζει για εκείνον με την αληθινή πρόθεση του πατέρα της ψυχανάλυσης. Εκεί, στα έργα του Φρόυντ, θα βρεθεί η λύση στην κρίση της ψυχανάλυσης. Λακάν και Φρόυντ συμμαχούν, λοιπόν, στην αναζήτηση της θέσης της ψυχανάλυσης στο πεδίο της αντικειμενικότητας.

Πράγματι, αυτό που σημειώνεται από τους δύο δομιστές είναι η καθοριστική στιγμή της επιστημονικής τομής (Althusser, 1963-1964). Η ψυχανάλυση αναδύεται από την ιδεολογική περιοχή της ψυχολογίας και διακόπτει τους δεσμούς μαζί της με την τομή αυτή. Η εν λόγω κίνηση ενέχει, όμως, τη δυσκολία της τοποθέτησης της ψυχανάλυσης. Θα πρέπει να δημιουργηθεί ο απαραίτητος χώρος στο ιδεολογικό πεδίο για τη νεοσύστατη επιστήμη. Είναι σε αυτό το πλαίσιο που η ψυχανάλυση δέχεται τις μεγαλύτερες αντιστάσεις από την ψυχολογία, σε μια προσπάθεια της τελευταίας να την αφομοιώσει, αλλά και, ταυτόχρονα, που η ψυχανάλυση παρουσιάζεται αποκομμένη από τις επιστήμες του ανθρώπου και της κοινωνίας. Πώς επιχειρεί ο Φρόυντ να σταθεροποιήσει το ψυχαναλυτικό σύστημα; Μεταχειρίζεται, αναγκαστικά λόγω του τόπου γέννησης της ψυχανάλυσης, ψυχολογικούς όρους στους οποίους δίνει νέο περιεχόμενο. Θα πρέπει ο Φρόυντ να ανατρέψει ολόκληρο το πεδίο της ψυχολογίας, να την απομακρύνει και να πάρει τη θέση της. Αυτή είναι και η κατεύθυνση της προσπάθειας του Λακάν. Ωστόσο, ο Αλτουσέρ αμφισβητεί την ικανότητα της ψυχανάλυσης να ανταπεξέλθει μόνη σε έναν τέτοιο στόχο (Althusser, 1963-1964). Συνεχίζει να ακολουθεί, όμως, τον ειρμό του Λακάν.

Ο γάλλος ψυχαναλυτής εκμεταλλεύεται προς υπεράσπιση της ψυχανάλυσης τις σύγχρονες του εξελίξεις, οι οποίες θέτουν, ήδη από μόνες τους, σε αμφισβήτηση τον ψυχολογισμό. Οι εξελίξεις συνίστανται στην εμφάνιση της δομιστικής γλωσσολογίας του Σωσσύρ. Με τη δομιστική γλωσσολογία καταρρίπτεται το απλοϊκό σχήμα αντιστοιχίας λέξης-πράγματος, αυτή η ένα προς ένα σχέση που εργαλειοποιούσε τη γλώσσα στην υπηρεσία της ανθρώπινης λειτουργίας επικοινωνίας βιολογικών αναγκών. Μέχρι τότε θεωρούταν πως στο βιολογικό επίπεδο υπάρχει η ανάγκη και η γλώσσα έρχεται να παρέχει τον τρόπο για την έκφραση αυτής της ανάγκης. Έτσι το βιολογικό μυείται στον πολιτισμό. Ωστόσο, ανθρωπολογικά πειράματα σε «άγρια παιδιά», δηλαδή παιδιά που μεγάλωσαν μόνα, εκτός ανθρωπίνων κοινωνιών, απέτυχαν να αποδείξουν αυτό το απλό σχήμα. Οι λέξεις δεν μπορούσαν να επιτελέσουν τη συνηθισμένη λειτουργία στο στόμα αυτών των παιδιών. Ενίοτε δεν μπορούσαν καν να αρθρωθούν ή να συλληφθούν ως συγκεκριμένες λέξεις. Το αποτέλεσμα αυτό

κατέρριψε την εντύπωση πως το ανθρώπινο ον είναι ένα ψυχολογικό ον που καθορίζεται από τις ανάγκες του και η γλώσσα έρχεται απλώς ως σύστημα σημείων να «κουμπώσει» σε αυτές. Μια τέτοια ιδέα είναι για τον Αλτουσέρ (1963-1964) ιδεολογία.¹⁶

Ο Λακάν έρχεται να επιλύσει το αδιέξοδο με δύο ανακαλύψεις. Από τη μία, δείχνει πως η ψυχανάλυση εξερευνά ακριβώς αυτό το πέρασμα του ατόμου από το βιολογικό στο πολιτισμένο, πράγμα το οποίο, όμως, κινείται από τον ίδιο τον πολιτισμό. Ο πολιτισμός δρα σε κάτι διάφορο αυτού, το μικρό ανθρώπινο παιδί, και το μυεί στην ανθρωπινότητα, το κάνει μέρος του πολιτισμού. Η καινοτόμος αυτή θεωρητική οδός που αναστρέφει την πορεία από τη βιολογία στον πολιτισμό γίνεται ακόμη πιο ξεκάθαρη αν σκεφτούμε τον Ρουσώ. Ο Ρουσώ απέρριψε τις φιλοσοφίες του φυσικού δικαίου σημειώνοντας ότι στις φιλοσοφικές υποθέσεις για τις φυσικές κοινωνίες προ του συμβολαίου υπάρχουν ήδη στοιχεία του πολιτισμού που ως «φυσικές» δεν θα μπορούσαν να έχουν (Jenkins, 1998). Με άλλα λόγια, στις ανθρώπινες κοινωνίες δεν υπάρχει προ-πολιτισμική εποχή στην οποία τα πράγματα ήταν απλώς φυσικά. Πάντα στην υπόθεση της φυσικής κατάστασης οι φιλόσοφοι του φυσικού δικαίου υπέθεταν κατηγορίες και αρχές του πολιτισμού, όπως την ψυχολογική διάσταση του ανθρώπου όπως την έβλεπαν στο παρόν. Επομένως, πριν από τον πολιτισμό θα βρεθεί πάντα ο πολιτισμός, και εδώ έρχεται η δεύτερη ανακάλυψη του Λακάν: πριν να γίνει κανείς άνθρωπος αυτό που υπάρχει είναι «η τάξη του συμβολικού».¹⁷ «Είναι ο νόμος του πολιτισμού που καθορίζει το πέρασμα στον ίδιο τον πολιτισμό» (Althusser, 1963-1964).¹⁸

¹⁶ Σε αντίθεση με την ιδέα της γλώσσας ως διαφανούς μέσου μεταξύ υποκειμένου και σημασιόμενου, ο Λακάν υποστηρίζει ότι «χωρίς γλώσσα όλα πρέπει να παραμένουν όχι μόνο μη παρατηρήσιμα, αλλά και αδιαφοροποίητα». Το ίδιο το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα, καθιστώντας τη γλωσσική διαμεσολάβηση όχι μόνο απαραίτητη αλλά και συστατικό στοιχείο της υποκειμενικότητας (Petocz, 1999).

¹⁷ Είναι φανερό, λοιπόν, πως η μετάβαση στην ανθρώπινη κατάσταση δεν εξασφαλίζεται απλώς από την έμφυτη ανάπτυξη του ατόμου, αλλά από τον νόμο της συμβολικής τάξης, αυτό που ο Λακάν ονομάζει «το Όνομα του Πατέρα» (βλ. Fink, 1995, σ. 53), το οποίο αγκυροβολεί το υποκείμενο σε ένα δίκτυο σημασιολογικών σχέσεων. Έτσι, η ψυχανάλυση δεν αφορά την ανίχνευση μιας ψυχολογικής εσωτερικότητας, αλλά την κατανόηση του πώς τα υποκείμενα συγκροτούνται μέσω συμβολικών και πολιτισμικών μηχανισμών.

¹⁸ Η εγγενής σχέση της ψυχανάλυσης με την τάξη του συμβολικού δικαιολογεί τη ρηξικέλευθη κατεύθυνση που ακολουθεί ο Φρόντ στα κείμενα *Τοτέμ και Ταμπού*, *Το Μέλλον μιας Αυταπάτης*, και *Ο πολιτισμός Πηγή Δυστυχίας*. Τα έργα αυτά αντικατοπτρίζουν την προσπάθεια του Φρόντ να αναδιατυπώσει ψυχαναλυτικές έννοιες και να τις εντάξει σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, το κοινωνικό (Althusser, 1991). Ο Αλτουσέρ το ερμηνεύει αυτό ως μια προσπάθεια να τοποθετηθεί η ψυχανάλυση στη θέση που της αρμόζει, όχι δηλαδή σε ένα στενά οριζόμενο αντικείμενο σε επίπεδο υποκειμένου, αλλά προς μια συνάντηση με την κοινωνία, και, άρα, με τη συνολική δομή. Αυτή η κίνηση είναι κεντρική

Οι συνέπειες για την ψυχανάλυση είναι σημαντικότερες. Υπό το φως των ανωτέρω διαπιστώσεων γίνεται αντιληπτό πως η αναλυτική πρακτική δεν ανακαλύπτει ψήγματα βιολογικής κατάστασης πριν την εγκατάσταση του πολιτισμού στο άτομο που γίνεται ανθρώπινο ον. Ουσιαστικά, ανακαλύπτει ξανά πολιτισμό. Είμαστε πάντα εντός πολιτισμού γιατί το άτομο στο ντιβάνι είναι ήδη ανθρώπινο άτομο. Και για αυτό η ψυχανάλυση παρά τις συνεχείς παρατηρήσεις των φαινομένων μέσα στην αναλυτική πρακτική, δεν γνωρίζει που να τα τοποθετήσει, στην πραγματικότητα ή τη φαντασία. Έτσι, καθώς η καινοτομία της είναι πολύ φρέσκια, μπορεί να πέσει θύμα της ψυχολογίας που επιθυμεί να την απορροφήσει ξανά στο πεδίο της. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η Άννα Φρόυντ που επαναψυχολογικοποίησε το υποκείμενο της ψυχανάλυσης. Με την Άννα Φρόυντ ο κόσμος ξαναγίνεται δυϊκός: η πραγματικότητα γίνεται διπλή, υλική και νοητή, και το υποκείμενο, επίσης, αγνή βιολογία αλλά και πολιτισμός, σαν ξέχωρες όψεις του ίδιου νομίσματος. Μια τέτοια στροφή έχει, βέβαια, άμεσες συνέπειες στην ψυχαναλυτική πρακτική, αλλοιώνοντας τη.

Ο Λακάν εντοπίζει το λάθος των ψυχολογιών του τύπου της Άννα Φρόυντ στη σύγχυση μεταξύ του «εγώ» και του υποκειμένου. Είναι επόμενο η ψυχαναλυτική ανακάλυψη του παραμορφωμένου τμήματος του εαυτού, αν λάβει υπερβάλλουσα προσοχή, να δώσει λαβή σε παραμορφωμένες θέσεις σχετικά με το υποκείμενο εν γένει. Η επικέντρωση στο «εγώ» μετατρέπει το υποκείμενο σε «εγώ» και, επομένως, ξανά σε ψυχολογικό υποκείμενο. Εκεί το ασυνείδητο χάνει το νόημά του και εσωτερικοποιείται γενόμενο η βιολογική βάση του ατόμου. Για τον Αλτουσέρ η θεμελιώδης κίνηση που κάνει η ψυχολογία στην παραποίηση της κατάστασης υποκειμένου που προσπαθεί αληθώς να αναδείξει η ψυχανάλυση είναι η ταύτιση τριών επιπέδων: αυτού του ατόμου, αυτού του υποκειμένου και αυτού του «εγώ». Το άτομο ως όρος «μπορεί να έχει νόημα στον τομέα της βιολογίας,... στην κατανομή της εργασίας, στην κατανομή των κοινωνικών λειτουργιών. Το υποκείμενο...έχει νόημα, επίσης, στην κοινωνική κατανομή της εργασίας και συγκεκριμένα σαν υποκείμενο στο οποίο επιβάλλονται συγκεκριμένες συμπεριφορές, είτε ηθικές είτε πολιτικές» (Althusser, 1963-1964). Είναι ενδιαφέρον το πώς η ψυχολογία αναστρέφει την υποταγή του υποκειμένου στις εν λόγω συμπεριφορές, δηλώνοντας πως είναι ελεύθερο να αποφασίζει για τον εαυτό του. Η παραμόρφωση αυτή καταδεικνύει την ιδεολογική λειτουργία της ψυχολογίας.

στο ευρύτερο επιστημολογικό έργο του Αλτουσέρ. Η ψυχανάλυση φαίνεται να έχει να προσφέρει και στο επιστημονικό επίπεδο μελέτης της κοινωνίας (Holland, 1984).

Μάλιστα, η ψυχολογία έχει μια ιδιαίτερη σχέση με την ιδεολογία. Ενώ την εξυπηρετεί και αποτελεί μια αντανάκλαση της κυρίαρχης συνιστώσας της ιδεολογίας, ταυτόχρονα, άλλες επιμέρους ιδεολογίες όπως της ηθικής, της πολιτικής, της, φερόμενης ως, φιλοσοφίας, μπορούν να βρουν δικαιολογία στις ψυχολογικές θεωρίες. Η ψυχολογία μπορεί να δικαιολογήσει τις ιδεολογικές κατασκευές είτε υποθέτοντας ως βάση τους φυσικές ατομικές τάσεις, είτε παθολογικοποιώντας όλα όσα αντιτίθενται ή αμφισβητούν αυτές τις τάσεις στον ατομικό χώρο. Κατά κύριο λόγο, λοιπόν, η ψυχολογία προσφέρει μια «κανονιστική παθολογία», μια έμμεση απόδειξη της υποτιθέμενης αλήθειας της ιδεολογίας, αντικρούοντας ό,τι την αντιφάσκει, πλέον σε επίπεδο υποκειμένου, η οποία ταυτόχρονα, λειτουργώντας σαν «καθρέφτης» [fondement en miroir], ορίζει ποιο είναι και το κανονικό (Althusser, 1963-1964). Σε κάθε περίπτωση «είμαστε αντιμέτωποι με μια πραγματική κατοπτρική λειτουργία: έναν καθρέφτη παρανόησης στη μορφή της κατανόησης».

Στην ατομικιστική, κτητική και εμπορική ιδεολογική προοπτική του καπιταλιστικού συστήματος, υπάρχει μια παθολογικοποίηση των διαφόρων ειδών αυθορμητισμού, παρορμητικότητας, γενναιοδωρίας, ανιδιοτέλειας και κοινοκεντρικότητας, καθώς και μια φυσιολογικοποίηση του εγωκεντρισμού και της στρατηγικής σκέψης. Το εγωιστικό, υπολογιστικό και φιλόδοξο άτομο, που δεν είναι παρά ένας καθρέφτης του κεφαλαίου, γίνεται το ψυχολογικό πρότυπο του ανθρώπου και μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως δικαιολογία και θεμέλιο της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ο καπιταλισμός φαίνεται να υπακούει στον εγωισμό της ανθρώπινης φύσης, αλλά, στην πραγματικότητα, είναι αυτός ο εγωισμός που υπακούει στον καπιταλισμό. Στο παράδειγμα της Πολιτείας του Πλάτωνα που παρέχει ο Αλτουσέρ -για να δείξει ότι παρότι απουσιάζει η ψυχολογία όπως την ξέρουμε στην αρχαία Ελλάδα οι όροι δυνατότητάς της βρίσκονταν ήδη εκεί-, η τριμερής διάσπαση κάθε ατόμου δικαιολογεί την τριμερή διαίρεση των τάξεων. Αν υπάρχει κοινωνικός διαχωρισμός μεταξύ φιλοσόφων, πολεμιστών και εμπόρων στην ιδανική ελληνική πόλη, αυτό υποτίθεται ότι οφείλεται στο γεγονός ότι διαφορετικοί άνθρωποι αναπτύσσουν με διαφορετικό τρόπο τις τρεις ψυχικές τους ικανότητες, δηλαδή τη λογική, τη βούληση και τις επιθυμίες. Η ψυχολογική θεωρία αυτών των τριών ικανοτήτων, με τη σειρά της, απεικονίζεται από την κοινωνιολογική θεωρία των τριών τάξεων: οι φιλόσοφοι αποκαλύπτουν την ανάπτυξη της νοημοσύνης, ενώ οι πολεμιστές είναι ένα ζωντανό παράδειγμα αποφασιστικότητας και θάρρους, και οι έμποροι εξηγούν τη δύναμη της

επιθυμίας και των ορέξεων. Οι τρεις ανθρώπινες ικανότητες αποδεικνύονται έτσι από τις τρεις κοινωνικές τάξεις. Με αυτόν τον τρόπο, για να κατανοήσει τον άνθρωπο, ο Πλάτωνας «μας παραπέμπει στη δομή της κοινωνίας, και όταν μελετά τη δομή της κοινωνίας, μας παραπέμπει στον άνθρωπο, δηλαδή σε ένα ανθρώπινο υποκείμενο στο οποίο πρέπει να θεμελιωθεί η δομή της κοινωνίας» (Althusser, 1963-1964). Η τριμερής περιγραφή της ψυχής στον Πλάτωνα απορρέει από την ιδεολογία την οποία ο φιλόσοφος λαμβάνει ως προβληματική και την οποία επιδιώκει να πολεμήσει με την ανάλυσή του. Το πολιτικό πρόβλημα προβάλλεται πάνω στο άτομο και παρουσιάζεται ως ο τρόπος επίλυσής του· ιδού η παραμορφωτική λειτουργία της ιδεολογίας.

2.3. Ηθικές και εκπαιδευτικές λειτουργίες της ψυχολογίας ως τομέα ιδεολογίας

Η αναπαράσταση της τριμερούς υποκειμενικής δομής από τον Πλάτωνα επικυρώνει το ιδανικό του για την τριμερή αντικειμενική δομή της πόλης. Ακόμη και αν το ιδανικό του για την κοινωνία υποτίθεται ότι βασίζεται ηθικά στη γενική ψυχολογική φύση του ανθρώπου, στην πραγματικότητα βασίζεται πολιτικά σε μια συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα και στην ιδεολογική της δικαιολόγηση. Αυτή η υποτιθέμενη ορθολογική δικαιολόγηση αντανάκλαται στις ιδέες του Πλάτωνα για την κοινωνία, το υποκείμενο και την ηθική. Η ψυχολογία και η κοινωνιολογία του Πλάτωνα συμμορφώνονται με το ήθος της ιδεολογίας. Ομοίως, στην εποχή μας, η ατομικιστική, κτητική και εμπορική ιδεολογική προοπτική του καπιταλιστικού συστήματος διέπει το ήθος της πλειονότητας της ψυχολογίας.

Δεν είναι λοιπόν περίεργο ότι οι ψυχολογικές θεωρίες και πρακτικές τείνουν να επικεντρώνονται στα άτομα και μπορούν να αναπτύξουν μόνο τη στρατηγική εγωιστική συμπεριφορά τους (Parker, 2007). Ίσως οι επαγγελματίες της ψυχολογίας να διαφωνούν με αυτή την άποψη της ηθικής του έργου τους, αλλά το επάγγελμά τους πρέπει να τη σέβεται και να την ακολουθεί λόγω της εγγενούς του μορφής και της συστατικής δομής του. Ο Αλτουσέρ θα έβρισκε εδώ το ήθος του καπιταλισμού που μεταδίδεται στις ψυχολογικές τεχνικές και στις θεωρήσεις των τεχνικών μέσω των απαιτήσεων και των συμφερόντων στα οποία ανταποκρίνεται η ψυχολογία. Ο Λακάν θα επισήμαινε ότι αυτό το ήθος δεν μπορεί να αντιστοιχεί σε ένα επιστημονικό ήθος,

μια επιταγή της λογικής και της γνώσης, καθώς πρέπει να αντιστοιχεί στις προκαθορισμένες κοινωνικο-ιδεολογικές λειτουργίες που εκπληρώνει η ψυχολογία στο καπιταλιστικό σύστημα. Ο Αλτουσέρ θα συμφωνούσε με τον Λακάν, επειδή οι απαιτήσεις και τα συμφέροντα του συστήματος δεν μπορούν να δημιουργήσουν μια επιστήμη, αλλά μόνο μια τεχνική και την ιδεολογική ορθολογικοποίηση αυτής της τεχνικής, μια ορθολογικοποίηση στην οποία η λογική του συστήματος υιοθετεί μια ορθολογική ηθική μορφή. Το σύστημα καθορίζει το ήθος της ψυχολογίας (Ρανόν-Cuéllar, 2019). Είναι αξιοσημείωτο το πώς το ίδιο ήθος φαίνεται να εμποτίζει και άλλες μορφές ΙΜΚ όπως αυτόν του σχολείου. Η ομοιότητα δεν είναι τυχαία, έχει να κάνει με την κυρίαρχη ιδεολογία. Μια μελέτη σύγκρισης της κατεύθυνσης της ψυχολογίας και της εκπαίδευσης θα μπορούσε να αναδείξει τον χαρακτήρα ιδεολογίας που διέπει τους δύο κλάδους. Μετά την αποδυνάμωση του θρησκευτικού ΙΜΚ ο σχολικός ΙΜΚ θα πρέπει να είναι ο επόμενος προς κριτική εξέταση υπό το αλτουσεριανό πρίσμα.

2.4. Η δομιστική κριτική του δυϊσμού της κυρίαρχης ιδεολογίας μέσα στην ψυχολογία

Η ψυχολογία δεν μπορεί να απελευθερωθεί πλήρως από το προκαθορισμένο πολιτικό ήθος της. Αυτό το ήθος καθορίζει σε μεγάλο βαθμό το τι μπορεί να είναι και να κάνει ο ψυχολογικός λόγος. Στην πραγματικότητα, η βασική θεωρητική δυϊστική λειτουργία που συνιστά την ψυχολογία, αυτή που διακρίνει την ψυχή από το σώμα και τον κόσμο, είναι μια πολιτική χειρονομία που δεν μπορεί να αφαιρεθεί από την ταξική κοινωνία, από τον καταμερισμό της εργασίας και την ταξική της ιδεολογία. Αυτό έχει διασαφηνιστεί πειστικά από τον Μαρξ και τον Ένγκελς.

Οι κοινωνικές αντιφάσεις και η ταξική πάλη εξηγούν έτσι τη διαίρεση μεταξύ του κόσμου μας και του ουρανού, μεταξύ του υλικού και του ιδεώδους, μεταξύ του σώματος και του νου, μεταξύ του σώματος και της ψυχής. Το αντικείμενο της ψυχολογίας μπορεί να διαχωριστεί από τον υλικό κόσμο μόνο λόγω του διαχωρισμού που είναι εγγενής στην ταξική κοινωνία. Η ταξική διαίρεση μετατρέπεται σε διαίρεση της εργασίας, σε διαίρεση μεταξύ χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας, η οποία με τη σειρά της δημιουργεί τη δυϊστική διαίρεση μεταξύ νου και σώματος, δηλαδή τη διαίρεση που συνιστά την ψυχολογία. Όπως έδειξε ο Ένγκελς, αν σήμερα οι άνθρωποι

τείνουν να εξηγούν τις πράξεις τους ψυχολογικά με βάση τις σκέψεις τους, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι παλαιότερα ορισμένοι άνδρες εξασφάλισαν ότι η εργασία «που σχεδίαζαν με το μυαλό τους» θα «εκτελείτο από χέρια που δεν ήταν δικά τους» (Engels, 1876). Σύμφωνα με τον Ένγκελς, ο κοινωνικός διαχωρισμός μεταξύ του μυαλού του αφέντη και των χεριών του σκλάβου ήταν η αιτία της διαίρεσης μεταξύ νου και σώματος, ψυχής και σώματος, ψυχολογίας και φυσιολογίας. Ο δυϊσμός προέκυψε από την ύπαρξη τάξεων και από το πολιτικό ήθος της κυριαρχίας. Η κυρίαρχη τάξη έπρεπε για να κυριαρχήσει να αποκτήσει μια ψυχή διαφορετική από το σώμα και τον κόσμο. Η ψυχολογική σφαίρα, με την έννοια της ύπαρξης αυτού που λέμε «ψυχή», επομένως, είναι ένα κοινωνικό προνόμιο και προϋποθέτει την κοινωνική κυριαρχία μιας τάξης από μια άλλη (Pavón-Cuéllar, 2016).

Η πολιτική της κυριαρχίας και των προνομίων υποκρύπτει -ενταγμένη στο ανωτέρω δυϊστικό προτυπο- την ίδια την υφή του αντικειμένου της ψυχολογίας, οποιουδήποτε είδους ψυχολογίας, ακόμη και των πιο ριζοσπαστικών, ισότιμων ή απελευθερωτικών ψυχολογικών προοπτικών, καθώς το πρόβλημά τους έγκειται, όπως είδαμε, στο γεγονός ότι είναι ψυχολογικές. Το πρόβλημα είναι η ψυχή, η οποία δεν είναι μόνο πάντα πολιτική με την εν γενεί έννοια του όρου, αλλά είναι πάντα πολιτική με μια έννοια προσδιορισμένη με ακρίβεια. Με άλλα λόγια, υπάρχει μια καθορισμένη πολιτική επιλογή στην ίδια τη χειρονομία που κάνει το αντικείμενο της ψυχολογίας να υπάρχει. Φυσικά, αυτή η επιλογή μπορεί να διαφέρει από εκείνη του ψυχολόγου, αλλά αυτό δεν την εμποδίζει να είναι λειτουργική και αποτελεσματική. Εξάλλου ο ψυχολόγος είναι επίσης θύμα της απόκρυψης της πραγματικής σχέσης της «επιστήμης» του με την πολιτική τάξη. Η ψυχολογία σε κάθε περίπτωση παραμένει αυτό που είναι, ακόμη και στα χέρια εκείνων που αγωνίζονται ενάντια στα προνόμια και την κυριαρχία. Το να αναγνωριστεί αυτό είναι ένα από τα κύρια διδάγματα που λαμβάνουμε από τον δομισμό. Όπως μας προειδοποίησε ο Αλτουσέρ (1970), δεν μπορεί κανείς να είναι μέρος ενός ΙΜΚ χωρίς να υποτάσσεται στην ιδεολογία που κυριαρχεί σε αυτόν.

Με τους όρους του Λακάν (1971), δεν μπορεί κανείς, αντίστοιχα, να βρίσκεται εντός ενός λόγου χωρίς να τον υπηρετεί· ο λόγος ορίζει το υποκείμενο. Οι ψυχολόγοι υπηρετούν τον ψυχολογικό λόγο. Και αυτός ο λόγος είναι η σύνθετη επεξεργασία ενός ταξικού προνομίου, ένα αποτέλεσμα κυριαρχίας. Ίσως για αυτόν τον λόγο είχε τόσο μεγάλη επιτυχία μεταξύ της αστικής τάξης τον 19ο και τον 20ό αιώνα (Plekhanov & Râzanov, 1974). Ίσως για τον ίδιο λόγο ο ψυχολογικός λόγος παραμένει τόσο

δημοφιλής στις κυρίαρχες και προνομιούχες τάξεις και χώρες του κόσμου. Η ψυχολογία εκτελεί αδιάκοπα τη δυϊστική ανατομή που αναπαράγει την ταξική κοινωνία και τον καταμερισμό της εργασίας σε εθνικό και διεθνές επίπεδο. Η ψυχολογία εκπληρώνει επίσης σημαντικές λειτουργίες, όπως ο κατακερματισμός των κοινοτήτων μέσω της εξατομίκευσης των υποκειμένων, του εγκλεισμού τους στον εαυτό τους και της μικροπολιτικής συγκρότησης και ανασυγκρότησης της φιλελεύθερης, ατομικιστικής, καπιταλιστικής κοινωνίας που αποτελείται από απομονωμένους, εξαιρετικά ευάλωτους πολίτες, εργαζόμενους, καταναλωτές και ψηφοφόρους. Επιπλέον, όπως επεσήμανε ο Λακάν, η ψυχολογία καταστρέφει το υποκείμενο καθιστώντας το αντίθετο αυτού που είναι, ακριβώς αυτό που δεν είναι, ένα αντικείμενο – δηλαδή, το αντικείμενο της ψυχολογίας που μπορεί στη συνέχεια να γίνει αντικείμενο του καπιταλιστικού συστήματος. Αντιμέτωπος με αυτή την αντικειμενοποίηση, ο δομισμός μπορεί να αποτελέσει καταφύγιο για το υποκείμενο που απειλείται από θεωρητικές δομές φερόμενες ως επιστήμες.

3. Ο Λουί Αλτουσέρ για την επιστημονικότητα της ψυχανάλυσης

3.1. Τι κάνει μια επιστήμη να είναι επιστήμη

Η ανάλυση του Λουί Αλτουσέρ του ιδεολογικού χαρακτήρα της ψυχολογίας και της ανάγκης για απόσπαση της ψυχανάλυσης από αυτή, και για τη διεκδίκηση από μέρους της μιας ξεχωριστής θέσης μέσα στη θεωρία, έχει σαφείς επιστημολογικές συνέπειες. Μετά την ανάγνωση του *Psychoanalysis and the Human Sciences* (1963-1964) η επιστημονική αλήθεια που ισχυριζόταν ότι κατέχει η ψυχολογία έχει κλονιστεί. Μια πρώτη συνιστώσα της προσφοράς του Αλτουσέρ έχει να κάνει με την αφύπνιση των φιλοσόφων και των επιστημόνων, και δη των ψυχολόγων, ως προς τη σημασία της περαιτέρω έρευνας για τις προϋποθέσεις που γέννησαν την ψυχολογία και τη συντηρούν, και τη σχέση αυτής με την ιδεολογία. Μια δεύτερη συνιστώσα αφορά το ότι ψυχανάλυση δεν θα πρέπει πλέον να κατανοείται με ψυχολογιστικό τρόπο, αλλά θα πρέπει να ενταχθεί σε έναν αυστηρό θεωρητικό λόγο, ο οποίος να μπορεί να εκφράσει την ουσία του αντικειμένου της, το ασυνείδητο, στη δομική του ιδιαιτερότητα. Αυτή η θέση εφιστά την προσοχή στο ζήτημα της κατάλληλης αντιμετώπισης της ψυχανάλυσης, ως επιστήμης με αυτόνομο και πρωτότυπο αντικείμενο μελέτης (Fink, 2014).

Το διακύβευμα, λοιπόν, αντιστοιχεί στην εγκατάσταση της ψυχανάλυσης σε στάτους επιστήμης. Θα πρέπει για το ανωτέρω έργο να προστρέξουμε σε ένα άλλο σημείο της θεωρίας του Αλτουσέρ που έχει να κάνει με αυτό που καθιστά μια επιστήμη επιστήμη. Ο γάλλος φιλόσοφος παρακολουθεί στο ζήτημα αυτό τον Μαρξ, ο οποίος εξετάζει τα κοινωνικά αποτελέσματα των πρακτικών, από τα οποία ζητούμενο είναι η εύρεση των αποτελεσμάτων που έχουν την αξίωση αντικειμενικής γνώσης (αποτελεσμάτων γνώσης – «Γενικότητες III») (Αλτουσέρ, 1965, *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*; Αλτουσέρ, 1965, *Για τον Μαρξ*). Αν η ψυχανάλυση παράγει αποτελέσματα γνώσης, τότε μιλάμε για μια επιστήμη. Η παραγωγή γνώσης, συνεχίζοντας την ανάγνωση του Μαρξ, συντελείται μέσα στη θεωρία μέσω μετασχηματισμού των

«Γενικότητων Ι», δηλαδή των γενικών εννοιών που χρησιμοποιούμε στην ιδεολογική μας καθημερινότητα, σε «Γενικότητες ΙΙΙ», δηλαδή εξειδικευμένες επιστημονικές έννοιες που αντιστοιχούν σε γνώση (Αλτουσέρ, 1965). Τα πολλαπλά πεδία εννοιών στα οποία έγινε αναφορά επιτρέπει μια παρέκβαση στο τι είναι θεωρία και από τι αποτελείται.

Η επιστήμη δεν είναι μόνη στη θεωρία, δίπλα της στέκεται η ιδεολογία και η φιλοσοφία. Η ιδεολογία και οι αντίστοιχοι μηχανισμοί του κράτους έχουν αναλυθεί εκτενώς ανωτέρω. Είναι το πεδίο της παραμόρφωσης, πλην όμως, η ιδεολογία αναπαριστά στο φαντασιακό τις πραγματικές σχέσεις ύπαρξης. Αν θέλουμε να περάσουμε στο επιστημονικό επίπεδο, η φαντασία δεν υπάρχει πια και το αποτέλεσμα της επιστημονικής διαδικασίας, η γνώση, θα πρέπει να αξιώνει αντικειμενικότητας. Ο τρίτος όρος, η φιλοσοφία, έχει μια άλλη λειτουργία. Μπορεί να μην εμπλουτίζει την αντικειμενική γνώση καθαυτή, αλλά προσλαμβάνει και επεξεργάζεται την επιστημονική παραγωγή, είτε διαστρεβλώνοντας τα αποτελέσματά της, είτε, αντίθετα, φωτίζοντας πιθανές ιδεολογικές διαστρεβλώσεις (Μπαλτάς, 1990).¹⁹ Κατά παράξενο τρόπο η φιλοσοφία εμπλέκεται με έναν ακόμη, όχι ευρέως αναγνωρίσιμο τρόπο, στις επιστημονικές πρακτικές: οι ίδιοι οι επιστήμονες έχουν τη δική τους φιλοσοφία, ένα ακόμη σημείο το οποίο χρειάζεται προσοχή ως προς την αλλοιωτική δράση της ιδεολογίας. Το σημείο αυτό είναι παρεξηγήσιμο. Το γεγονός ότι η επιστήμη θα πρέπει να επιδιώκει μέσω της μορφής ορθολογικότητάς της να αποδιώξει τα ιδεολογικά στοιχεία από τα αποτελέσματά της δεν σημαίνει ότι μπορεί ποτέ να υπάρξει χωρίς ιδεολογία (Μπαλτάς; Φουρτούνης, 1994). Είναι το έργο της να τέμνει την ιδεολογία για να βρίσκει εκεί αυτό που είναι αντικειμενικό. Εξ άλλου, οι πραγματικές συνθήκες ύπαρξης τίθενται εντός του ορισμού της ιδεολογίας από τον Αλτουσέρ.

Επιστρέφοντας στην αρχή, η επιστήμη είναι και αυτή μια δομή παραγωγής όπως οποιαδήποτε κοινωνική δομή (Αλτουσέρ, 1965, *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*), και ως τέτοια καθορίζεται «σε τελική ανάλυση» από την οικονομική βάση. Ωστόσο, παρατηρείται μια ιδιαιτερότητα. Η κάθε επιστήμη χρησιμοποιεί το δικό της εσωτερικό κριτήριο, τη μορφή ορθολογικότητάς της, για την παραγωγή των αποτελεσμάτων της. Εκεί έχει μια σχετική αυτονομία (Μπαλτάς, 1990). Με το ίδιο κριτήριο ρυθμίζει αυστηρά και της πρακτικές της. Οι αρχές που χρησιμοποιεί έχουν τεθεί στην αρχή της

¹⁹ Η φιλοσοφία «εκπροσωπεί την ταξική πάλι μέσα στο χώρο της θεωρίας» (Μπαλτάς, 1990).

ίδιας της επιστήμης με την επιστημονική τομή. Παρόλα αυτά, ο μηχανισμός παραγωγής γνώσης βρίσκεται κάθε στιγμή στην επιστήμη και θα πρέπει να μελετάται στην παρούσα της κατάσταση, όπως ανέδειξε ο Λακάν στο ζήτημα της προτεραιότητας του πολιτισμού όταν ξεσκέπασε την πλάνη του ψυχολογισμού μιας διττής ανθρώπινης υπόστασης: από τη μια βιολογικής και από την άλλη μυημένης στον πολιτισμό μετά από την παρέμβαση ενός ικανού άλλου. Στην επιστημονική δομή βρίσκονται τρία βασικά στοιχεία που την απαρτίζουν, το επιστημονικό αντικείμενο, το εννοιολογικό σύστημα και η επιστημονική πρακτική.

Ο επιστημονικός λόγος είναι αυτός που διαφυλάσσει την επιστημονικότητα και αρθρώνεται στο εννοιολογικό σύστημα της επιστήμης. Το τελευταίο έχει σύσταση δομής, αποτελείται από έννοιες οι οποίες αποκτούν το νόημά τους από τις μεταξύ τους σχέσεις, οι οποίες μπορεί να είναι και άνισες, να υπάρχουν και σχέσεις επικαθορισμού. Η επιστήμη «ξεσκαρτάρει» έννοιες και εισάγει νέες τροποποιώντας την εννοιολογική δομή χωρίς να διαταράσσει όμως τη συνοχή του συστήματος η οποία επιτυγχάνει τον τελικό στόχο, την παραγωγή αποτελεσμάτων γνώσης. Επομένως, αυτό που πρέπει να διαφυλαχθεί πάση θυσία είναι η ιδιαίτερη συστηματικότητα του εννοιολογικού συστήματος της εκάστοτε επιστήμης ώστε να εξασφαλιστεί το γνωσιακό αποτέλεσμα. Η θεωρητική αυτή κίνηση του Αλτουσέρ (1965, *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*) είναι απελευθερωτική, αφού, χρησιμοποιώντας ταυτόχρονα ιστορικά παραδείγματα, τοποθετεί την ορθολογικότητα μέσα στην εννοιολογική δομή κάθε επιστήμης, πράγμα που ανοίγει χώρο για επιστήμες εκτός του θετικού προτύπου, όπως η ψυχανάλυση. Αυτό που χρειάζεται είναι το εννοιολογικό της σύστημα, που μελετά το επιστημονικό της αντικείμενο, το ασυνείδητο, και εφαρμόζεται αλλά και αντλεί από την επιστημονική της πρακτική, την ανάλυση, να διατηρεί τη συστηματικότητά του στον χρόνο.

Η μελέτη του Μπαλτά (1997) για την επιστημονικότητα της φυσικής και της ψυχανάλυσης προσφέρει το απαραίτητο άνοιγμα στη θεωρία για την εγκατάσταση της ψυχανάλυσης μεταξύ των επιστημών. Αυτό που διαφέρει είναι ο τύπος ορθολογικότητας της τελευταίας. Το επιστημονικό αντικείμενο της φυσικής είναι, όπως κάθε επιστημονικό αντικείμενο, ένα νέο αντικείμενο που παράγεται από τη θεωρητική δραστηριότητα μιας δομημένης επιστήμης, αλλά, λόγω της φύσης της επιστήμης αυτής, είναι και μια απομόνωση από άλλα φαινόμενα. Η ψυχανάλυση μελετά το αντικείμενό της στις σχέσεις του, δεν απομονώνει το καθένα από τα ενικά

φαινόμενα που προδίδουν την ύπαρξη ασυνειδήτου, όπως τα γλωσσικά ολισθήματα ή η μη υλοποίηση συνειδητών αποφάσεων, θέτοντάς το σε κάποια κατηγορία, αλλά το συναντά εκεί που αλληλεπιδρά με άλλα. Έτσι και τα φαινόμενα του επιστημονικού της αντικείμενου είναι στοιχεία δομής. Αυτό που διασώζεται εδώ, σε αντίθεση με το παράδειγμα της φυσικής, είναι η πλήρης εμπειρική ταυτότητα και η ιστορικότητα των φαινομένων. Ίσως για αυτό, επειδή η ψυχανάλυση είναι μια ιστορική επιστήμη, είναι που, αποφεύγοντας περαιτέρω αφαιρέσεις στο επιστημονικό της αντικείμενο οι οποίες καθιστούν τα φαινόμενα που μελετώνται ισότιμα σε αλληπάλλληλα πειράματα, τα πειράματά της δεν μπορούν να έχουν την ίδια αποδεικτική ισχύ με αυτά των θετικών επιστημών. Στην ψυχανάλυση θα υπάρχει μια εντελώς διαφορετική πειραματική μέθοδος, μέσω της οποίας αναζητούνται αξιόπιστα αποτελέσματα. Αυτή είναι η αναλυτική συνεδρία. Ο Φρόυντ μεταχειριζόταν ιδιαίτερα τη μελέτη περιπτώσεων. Η παρακολούθηση μέσα στον χρόνο και η ελευθερία αλληλεπίδρασης του επιστημονικού αντικείμενου –ως εκάστοτε ασυνειδήτου- και του εννοιολογικού συστήματος της ψυχανάλυσης σε αυτό το πλαίσιο δίνει τη δυνατότητα, διατηρώντας αυστηρά πλαίσια πρακτικής και σχέσεων των εννοιών, εφόσον οι τελευταίες σχέσεις δεν διαψευστούν, να ελέγχεται το εννοιολογικό σύστημα που περικλείει την επιστημονικότητα της ψυχανάλυσης με την πρόσληψη της ανάδρασης από το εκάστοτε υπό μελέτη φαινόμενο. Έτσι, αν πολλαπλά φαινόμενα αντέκρουαν μια εννοιολογική σχέση μέσα στο εννοιολογικό σύστημα, η σχέση αυτή θα όφειλε να εγκαταλειφθεί. Κατά αυτόν τον τρόπο επιστημονικό αντικείμενο και εννοιολογικό σύστημα επηρεάζονται αμοιβαία μέσα στην επιστημονική πρακτική, με στόχο τη διασφάλιση της επιστημονικότητας και την παραγωγή νέας γνώσης (Μπαλτάς, 1997).

Από την εμβάθυνση στον τρόπο που η ψυχανάλυση αποτέμνει τα φαινόμενά της και με τον οποίο δομείται η ίδια γίνονται αντιληπτά δύο δομικά επίπεδα: ένα γενικό στο οποίο εντάσσεται το εννοιολογικό σύστημα και το εν γένει επιστημονικό αντικείμενο, το ασυνείδητο ως ασυνείδητο του υποκειμένου, και ένα ειδικό στο οποίο το κάθε άτομο σε αναλυτική συνεδρία φέρνει το ασυνείδητό του προσφέροντας φαινόμενα προς διερεύνηση από το εννοιολογικό σύστημα της ψυχανάλυσης. Το εκάστοτε ατομικό ασυνείδητο, δομημένο και αυτό σαν γλώσσα προκαλεί και προκαλείται από την επιστημονική πρακτική μέσα στη συνεδρία, εγείροντας προκλήσεις, έτσι, και στο εννοιολογικό σύστημα. Αποτέλεσμα, η αλληλεπίδραση των δύο δομών, της δομής στο γενικό επίπεδο και της δομής στο ειδικό. Είναι σε αυτή τη

σχέση που πιθανώς η ψυχανάλυση διατηρεί την επιστημονικότητά της, μέσω διατήρησης της συνοχής του εννοιολογικού της πεδίου και της αποκάθαρσής του από την ιδεολογία, και, ίσως, είναι λόγω της περιπλοκότητας των φαινομένων που εξετάζει που οφείλει να μεταφερθεί σε ένα τέτοιο επίσης περίπλοκο επίπεδο, πράγμα που χρειάζεται να ισχύσει για τη φυσική.

3.2. Προς την αναγνώριση της επιστημονικότητας της ψυχανάλυσης

Το ίδιο της ψυχαναλυτικής πρακτικής περιχαράκωνεται περαιτέρω σε σχέση με άλλες πρακτικές με τη θεσμοθέτηση επί μέρους κανόνων της πρακτικής στην εξής συνθήκη που επικαλείται ο Althusser (1963-1964): τη διδακτική ψυχανάλυση, δηλαδή τη διαδικασία ένταξης κάποιου στο ψυχαναλυτικό πλαίσιο, ώστε να λάβει τον ρόλο του ψυχαναλυτή. Για να γίνει κανείς ψυχαναλυτής, πρέπει να υποβληθεί ο ίδιος σε ανάλυση. Αυτή η θεσμοθετημένη αρχή είναι ενδιαφέρον ότι προέκυψε βιωματικά, μέσα από την ίδια την αναλυτική πρακτική, σαν απαραίτητη προϋπόθεση για να μπορεί να εξασκείται η ψυχανάλυση και όχι μια δραστηριότητα άλλη, που δεν έχει να κάνει με ψυχανάλυση. Η συγκεκριμένη εμπειρία της θεραπείας κατά τη διάρκεια της εκπαίδευσης και άρα της μύησης στην ψυχαναλυτική επιστήμη, γίνεται, έτσι, η απαραίτητη προϋπόθεση της νομιμοποίησης του ψυχαναλυτή να ασκεί το έργο του. Η ρήση «κάν' το ζωντανά» συνοψίζει αυτή την επιταγή. Είναι αξιοσημείωτο ότι κατά τον ίδιο τρόπο ξεκινά και η επιστήμη της ψυχανάλυσης. Ο ίδιος ο Φρόυντ «έκανε ζωντανά», καθημερινά, ανάλυση της προσωπικής του εμπειρίας, όπως ακριβώς έκανε και στους ασθενείς του, γεμίζοντας, μάλιστα, τις δημοσιεύσεις του με τις προσωπικές πληροφορίες που ενέπλεκαν οι ανακαλύψεις του πάνω στο υλικό από τη δική του ζωή.

Υπογραμμίζεται, έτσι, ένα γνωσιολογικό αδιέξοδο: η αλήθεια της ψυχανάλυσης, την οποία καλείται να συγκροτήσει και να διατυπώσει μια θεωρία, δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή από μια εξωτερική σκοπιά, πρέπει να βιωθεί (Althusser, 1991). Αυτό μας φέρνει στο επίκεντρο της κριτικής του Αλτουσέρ: την απουσία μιας ικανοποιητικής θεωρίας της ψυχανάλυσης που να περιλαμβάνει τόσο τη θεραπευτική της πρακτική όσο και τις επιστημονικές της φιλοδοξίες. Αυτό που λείπει είναι μια θεωρία που να μπορεί να εξηγήσει ταυτόχρονα την πραγματικότητα της αναλυτικής πρακτικής, το θεσμικό καθεστώς του ψυχαναλυτή και τα επιστημολογικά θεμέλια της

ψυχανάλυσης ως επιστήμης. Η αποτυχία να αναπτυχθεί μια τέτοια θεωρία έχει ως αποτέλεσμα ένα επίμονο κενό – ένα κενό που εμποδίζει την πλήρη ενσωμάτωση της ψυχανάλυσης στις επιστήμες.

Η ίδια η θεωρία της ιδεολογίας του Αλτουσέρ βρίσκει εδώ ένα ισχυρό ανάλογο. Ακριβώς όπως η ιδεολογία δεν είναι μόνο μια παραμόρφωση της πραγματικότητας στο ιδεατό, αλλά ο ίδιος ο μηχανισμός με τον οποίο συγκροτούνται τα υποκείμενα, έτσι και η ψυχανάλυση πρέπει να κατανοηθεί, από την αντίστροφη μεριά, όχι απλώς ως μια θεραπευτική πρακτική, αλλά ως επιστήμη της συγκρότησης του υποκειμένου. Το αντικείμενο της ψυχανάλυσης, όπως υποστηρίζει ο Αλτουσέρ, βρίσκεται στη σύνθετη διασταύρωση της βιολογίας και της κοινωνίας, αλλά, ιδιαίτερα εντός των δαιδάλων της ίδιας της κοινωνικής δομής. Είναι στη διαμορφωτική σχέση μεταξύ του παιδιού και της κοινωνικοπολιτισμικής τάξης, που μεσολαβείται κυρίως μέσω των οικογενειακών δομών, όπου συγκροτούνται το ασυνείδητο και το υποκείμενο. Η αρχή της πραγματικότητας, από αυτήν την άποψη, είναι η κοινωνία, στους κανονιστικούς κώδικες που μεταδίδονται από τους γονείς και εσωτερικεύονται μέσω κοινωνικών διαδικασιών, όπως η διέλευση από το σύμπλεγμα του Οιδίποδα (Αλτουσέρ, 1964).

Το «υπερεγώ», επομένως, αναδύεται όχι απλώς ως ψυχική δύναμη, αλλά ως αποτέλεσμα εσωτερίκευσης των κανόνων του κοινωνικού περιορισμού. Αυτή η άποψη αναδιαμορφώνει το ψυχαναλυτικό υποκείμενο όχι ως μια συνείδηση που αναπτύσσεται φυσικά, αλλά ως προϊόν δομημένων, κοινωνικά μεσολαβούμενων διαδικασιών (Hanly, 1999). Το ασυνείδητο, λοιπόν, δεν είναι μια μεταφυσική αποθήκη καταπιεσμένου περιεχομένου, αλλά ένα δομικό αποτέλεσμα προερχόμενο από την επίδραση της συμβολικής και ιδεολογικής τάξης (Althusser, 1963-1964).

Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της ψυχανάλυσης, από την άλλη, αλλάζει και τη σχέση που έχει με τη φιλοσοφία (Kandel, 2012). Ο Αλτουσέρ υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία, η οποία επεξεργάζεται τις έννοιες και συμμαχεί ή συλλαμβάνει και εξορίζει την ιδεολογία από τα επιστημονικά συστήματα, αναλαμβάνει πλέον το καθήκον να καταστήσει κατανοητή τη συγκεκριμένη, εμπειρική πραγματικότητα της αναλυτικής πρακτικής.²⁰ Αντίστροφα, η ψυχανάλυση προσφέρει στη φιλοσοφία ένα υλικό,

²⁰ Η φιλοσοφία λαμβάνει τον ρόλο αποδέσμευσης της ψυχανάλυσης από τον ιδεολογικό τεχνοκρατικό λόγο με τα κεντρικά του παρακλάδια, τον υποκειμενισμό, τον ανθρωπολογισμό και τον ψυχολογισμό, ώστε, στη βάση των επιστημονικών πρακτικών να χτιστεί η αντίστοιχη επιστημονική θεωρία (Althusser, 1993).

εμπειρικό υπόστρωμα, δηλαδή την ίδια τη θεραπευτική σχέση. Έτσι, η φιλοσοφία αναλαμβάνει, μεν, την τυπική λειτουργία του φιλτραρίσματος της ψυχαναλυτικής ως επιστημονικής θεωρίας, βουτάει, δε, μέσα στην ψυχαναλυτική εμπειρία φεύγοντας από τη θεωρία, δημιουργώντας ένα πεδίο σύγκρισης με τη φιλοσοφική εμπειρία της δυποκειμενικότητας (Althusser, 1963-1964). Στη φιλοσοφία εναπόκειται, λοιπόν, το έργο αναγνώρισης και σαφούς θεώρησης των εννοιολογικών όρων που αρμόζουν σε μια τέτοια, αξιοθαύμαστη πρακτική όπως η ψυχαναλυτική.

Συμπέρασμα

Η ανάληψη της ψυχανάλυσης από τον Λουί Αλτουσέρ αναδιαμορφώνει τη σχέση της με τη φιλοσοφία, τις κοινωνικές επιστήμες και την έννοια της ιδεολογίας. Μακριά από το να αντιμετωπίζει την ψυχανάλυση ως υποκατηγορία της ψυχολογίας ή ως κλινική μέθοδο για την αντιμετώπιση ατομικών παθολογιών, ο Αλτουσέρ την τοποθετεί ως δομική επιστήμη της υποκειμενικότητας, με επιστημονικό αντικείμενο το συνείδητο. Αντλώντας σε μεγάλο βαθμό από την επανερμηνεία του Φρόυντ από τον Λακάν, ο Αλτουσέρ τοποθετεί το ασυνείδητο όχι ως έναν εσωτερικό βιολογικό ή συναισθηματικό χώρο, αλλά ως μια συμβολική δομή που διέπεται από τη γλώσσα και αλληλεπιδρά απευθείας με τον πολιτισμό που πλημμυρίζει από ιδεολογία. Αυτή η δομική ευθυγράμμιση επιτρέπει στην ψυχανάλυση να εισέλθει σε έναν παραγωγικό διάλογο με τον μαρξισμό, την ανθρωπολογία και την κοινωνιολογία, όχι ως αντίπαλος αυτών των επιστημών, αλλά ως μεταθεωρητικό εργαλείο ικανό να εξηγήσει τη σύσταση του υποκειμένου μέσα στις κοινωνικές δομές.

Για τον Αλτουσέρ, η ιδεολογία δεν είναι απλώς μια παραμόρφωση της πραγματικότητας ή ένα σύνολο ψευδών πεποιθήσεων, αλλά μια υλική δομή που «εγκαλεί» στα άτομα ως υποκείμενα. Σε αυτή τη διατύπωση, η ιδεολογία λειτουργεί ασυνείδητα, όπως το φροϋδικό ασυνείδητο. Δεν είναι εξωτερική στο υποκείμενο, αλλά συστατική του. Αυτή η αντίληψη σηματοδοτεί μια ριζική ρήξη με τις ανθρωπιστικές και εμπειριστικές παραδόσεις στις κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες προϋποθέτουν ένα αυτόνομο, ορθολογικό υποκείμενο. Αντίθετα, η ψυχαναλυτικά ενημερωμένη θεωρία

του Αλτουσέρ επιμένει ότι το υποκείμενο είναι προϊόν κοινωνικών και συμβολικών συστημάτων που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχό του.

Από την ίδρυσή της, η ψυχανάλυση ταλαντεύεται μεταξύ της ενσωμάτωσής της στην ψυχολογία και της αντίστασης εναντίον της. Ο Αλτουσέρ, ακολουθώντας τον Λακάν, επιμένει να αντισταθεί σε αυτή την ψυχολογικοποίηση, τονίζοντας αντίθετα τις πολιτικές και φιλοσοφικές της συνέπειες. Στα χέρια του Αλτουσέρ, η ψυχανάλυση γίνεται μια επιστήμη του ασυνείδητου που συντονίζεται με τον μαρξιστικό ιστορικό υλισμό, επιτρέποντας μια βαθύτερη ανάλυση του τρόπου με τον οποίο τα υποκείμενα παράγονται από τους ιδεολογικούς κρατικούς μηχανισμούς. Έτσι, ο Αλτουσέρ φέρνει τη δυνατότητα της συμμετοχής της ψυχανάλυσης στην κριτική της ιδεολογίας, γεφυρώνοντας το χάσμα μεταξύ της ατομικής εμπειρίας και της δομικής αιτιότητας. Τελικά, η σύνθεση του Αλτουσέρ μεταξύ της λακανικής ψυχανάλυσης και του μαρξιστικού υλισμού διευρύνει το πεδίο των ανθρωπιστικών επιστημών, αμφισβητώντας τα θεμέλιά τους και προσφέροντας νέους τρόπους εννοιολόγησης της διαμόρφωσης του ανθρώπινου υποκειμένου σε έναν κόσμο που τίποτα δεν μπορεί να βρίσκεται εκτός ιδεολογίας.

Βιβλιογραφία

- Abercrombie, N.; Hill, S.; Turner, B. S. (1983). Determinacy and Indeterminacy in the Theory of Ideology. *New Left Review*, I/142, 55–66.
- Althusser, L. (1963-1964). *Psychoanalysis and the Human Sciences*. Columbia University Press, New York, 1996.
- Althusser, L. (1964). *Marxism and Humanism*. Wwww.marxists.org.
<https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>
- Althusser, L. (1968). *Lenin and philosophy and other essays*. Aakar Books, 2016..
- Althusser, L., (1991). On Marx and Freud. *Rethinking Marxism*, translation W. Montag, 4(1), 17–30. <https://doi.org/10.1080/08935699108657950>
- Althusser, L. (1993). *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*. Columbia University Press, 1996.
- Baron, P. (2015). Althusser's mirror: lawyer distress and the process of interpellation. *Griffith Law Review*, 24(2), 157–180.
<https://doi.org/10.1080/10383441.2015.1028125>
- Barrett, M.; McIntosh, M. (1982). *The Anti-Social Family*. Verso, 2014.
- Benton, T. (1984). *The rise and fall of structural Marxism: Althusser and his influence*. St. Martin's Press, New York.
- Dor J. (1998). *Introduction to the Reading of Lacan: the Unconscious Structured like a Language*. Other Press, New York.
- Engels, F. (1876). *The part played by labor in the transition from ape to man*. Progress Publishers Moscow, Moscow, 1985.
- Evans D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge, New York.
- Eyers, T. (2013). *Post-Rationalism*. A&C Black.
- Fink B. (1995). *The Lacanian Subject: between language and jouissance*. Princeton University Press.
- Fink, B. (2014). *Against understanding: Cases and commentary in a Lacanian key (Vol. 2)*. Routledge, New York.

- Grunbaum, A. (1983). Freud's Theory: The Perspective of a Philosopher of Science. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 57(1), 5. <https://doi.org/10.2307/3131186>
- Hanly, C. (1999). On Subjectivity and Objectivity in Psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 47(2), 427–444. <https://doi.org/10.1177/00030651990470021301>
- Hanna, R. (2005). Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, Wiley Online Library.
- Hayes, G. (1989). Psychology and Ideology: The Case of Althusser. *South African Journal of Psychology*, 19(2), 84–90. <https://doi.org/10.1177/008124638901900204>
- Hirst, P. Q. (1976). Althusser and the theory of ideology. *Economy and Society*, 5(4), 385–412. <https://doi.org/10.1080/03085147600000009>
- Holland, N. (1984). Freud, physics, and literature. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 12(3), 301–320.
- Jacobsen, K. (2009). *Freud's foes: psychoanalysis, science, and resistance*. Rowman & Littlefield.
- Kandel, E. R. (2012). Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited. *The Psychoanalytic Review*, 99(4), 607–644. <https://doi.org/10.1521/prev.2012.99.4.607>
- Klein, M. (1932). *The Psychoanalysis of Children*. Grove Press Inc., New York, 1960.
- Lacan, J. (1955). The Freudian Thing. *Écrits*, μτφρ. Bruce Fink (Héloïse Fink, Russell Grigg), W. W. Norton & Company, New York and London.
- Lacan, J. (1971). *Le séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Seuil, 2006.
- Larraín, J. (1979). The Concept of Ideology. *PhilPapers*, Hutchinson. <https://philpapers.org/rec/LARTCO-2>
- Montag, W. (1991). The Emptiness of a Distance Taken: Freud, Althusser, Lacan. *Rethinking Marxism*, 4(1), 31–38. <https://doi.org/10.1080/08935699108657951>
- Parker, I. (2007). *Revolution in psychology: Alienation to emancipation*. Pluto Books.
- Pavón-Cuellar, D. (2016). *Marxism and psychoanalysis: In or against psychology?*. Routledge, New York.

- Pavón-Cuéllar, D. (2019). Lacan and Althusser on psychology: The political ethos of serving ideals and justifying ideology. *Psychotherapy and Politics International*, 17(2). <https://doi.org/10.1002/ppi.1500>
- Petocz, A. (1999). *Freud, psychoanalysis and symbolism*. Cambridge University Press.
- Plekhanov, G. V.; Râzanov, D. B. (1974). *Las cuestiones fundamentales del marxismo*. Edic. de Ciencias Económicas y Políticas.
- Sève, L. (1975). *Marxism and the theory of human personality*. Lawrence & Wishart.
- Suzuki, K. (1995). Civilization, culture and neurotic depression: In view of the Freudian theory. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 49(5-6), 255–258. <https://doi.org/10.1111/j.1440-1819.1995.tb01897.x>
- Therborn, G. (1999). *The ideology of power and the power of ideology* (Vol. 24). Verso.
- Toker, S. (2023). Althusser's concept of ideology: Between psychoanalysis and Marxist theory. *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 12, 52–59. <https://dergipark.org.tr/en/pub/nosyon/issue/81116/1356250>
- Wilden, A. (1973). On Lacan: Psychoanalysis, Language, and Communication. *Contemporary Psychoanalysis*, 9(4), 445–470. <https://doi.org/10.1080/00107530.1973.10745296>
- Αλτουσέρ, Λ. (1964). «Φρόντ και Λακάν». στο *Θέσεις (1964-1975)* (σ. 11-36). μτφ. Ξενοφών Γιαταγάνας, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα, 1999.
- Αλτουσέρ, Λ. (1965). «Από το Κεφάλαιο στη φιλοσοφία του Μαρξ». στο *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. επιμ. Δ. Δημούλης, μτφ. Δ. Δημούλης, Χ. Βαλλιάνος, Β. Παπαϊκονόμου. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003.
- Αλτουσέρ, Λ. (1965). *Για τον Μαρξ*. Γράμματα, Αθήνα, 1978.
- Αλτουσέρ, Λ. (1970). «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί». στο *Θέσεις (1964-1975)* (σ. 69-121). μτφ. Ξενοφών Γιαταγάνας, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα, 1999.
- Αλτουσέρ, Λ. (1994). *Φιλοσοφικά. Ο Πολίτης*, Αθήνα.
- Μπαλτάς, Α. (1990). *Επιστημολογικά: για την ιστορία μιας επιστήμης. Μια εισαγωγή στην Επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*, Ο Πολίτης, Αθήνα.
- Μπαλτάς Α. (1997). Αντικείμενο και πειραματικός έλεγχος επιστημονικών θεωριών: φυσική και ψυχανάλυση, *Ψυχολογία*, 4(2).

Μπαλτάς Α.; Φουρτούνης Γ. (1994), *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασικού μαρξισμού*, Ο Πολίτης, Αθήνα.