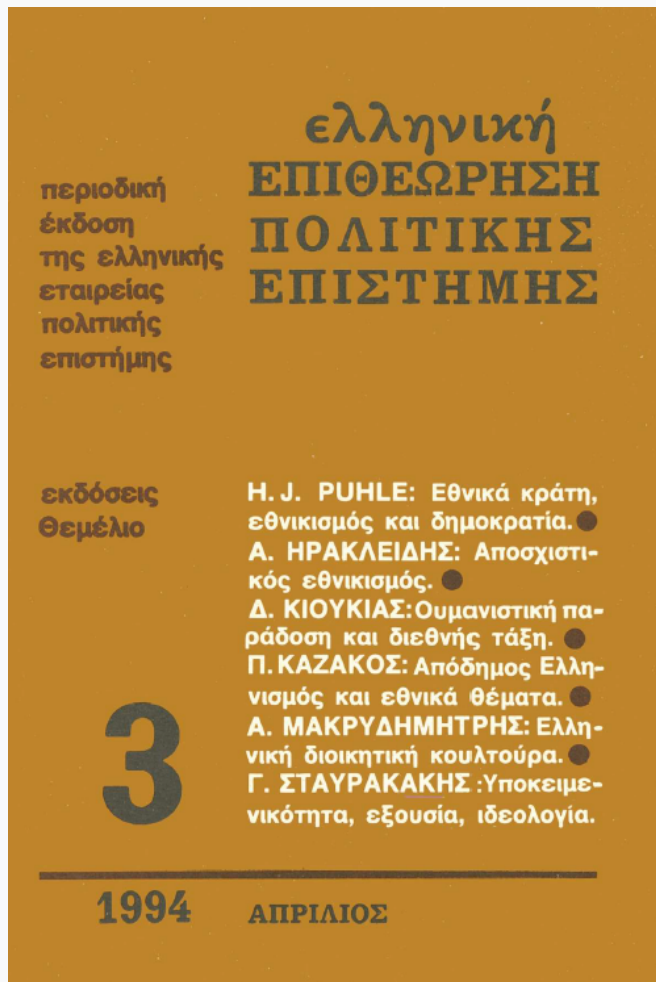


Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 3, Αρ. 2 (1994)



ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ, ΕΞΟΥΣΙΑ, ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ:
Βιβλιοκριτικό δοκίμιο για το βιβλίο του Κ. Δοξιάδη
Υποκειμενικότητα και εξουσία: Για τη θεωρία της
ιδεολογίας

Γιάννης Σταυρακάκης

doi: [10.12681/hpsa.15306](https://doi.org/10.12681/hpsa.15306)

Copyright © 2017, Γιάννης Σταυρακάκης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Σταυρακάκης Γ. (2017). ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ, ΕΞΟΥΣΙΑ, ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ: Βιβλιοκριτικό δοκίμιο για το βιβλίο του Κ. Δοξιάδη Υποκειμενικότητα και εξουσία: Για τη θεωρία της ιδεολογίας. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 3(2), 153–170. <https://doi.org/10.12681/hpsa.15306>

ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ, ΕΞΟΥΣΙΑ, ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ:
Βιβλιοκριτικό δοκίμιο για το βιβλίο του Κ. Δοξιάδη
Υποκειμενικότητα και εξουσία: Για τη θεωρία της
ιδεολογίας

Είναι αλήθεια ότι ελάχιστα είναι εκείνα τα βιβλία, από όσα είναι διαθέσιμα στην ελληνική, με θεματολογία και βιβλιογραφικές αναφορές τόσο σύγχρονες και σημαντικές όσο το βιβλίο του Κύρκου Δοξιάδη *Υποκειμενικότητα και εξουσία: Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, που κυκλοφόρησε πρόσφατα από τις εκδόσεις Πλέθρον. Ο συγγραφέας αποσκοπεί να διερευνήσει την «αμφίδρομη παρεμβαστική σχέση μεταξύ υποκειμενικότητας και πολιτικής και τις επιπτώσεις της σχέσης αυτής στον προβληματισμό για την ιδεολογία», έναν προβληματισμό που λόγω των επιπτώσεων αυτών αποκτά «εντυπωσιακά αυξανόμενη βαρύτητα» στο «ευρύτερο πεδίο της κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας».¹

Ως επίκεντρο αλλά και σημείο εκκίνησης του εγχειρήματος αυτού ο συγγραφέας επιλέγει τη διεξοδική ανάλυση του αλτουσεριανισμού, που ξεκινά από δύο κείμενα της αλτουσεριανής περιόδου του E. Laclau για να προχωρήσει αργότερα σε μια εις βάθος ανάλυση του έργου του ίδιου του Althusser. Υποστηρίζεται ότι η ανάλυση αυτή θα οδηγήσει «νομοτελειακά σχεδόν στη διασύνδεση με ορισμένα από τα σπουδαιότερα ονόματα και ρεύματα της μεταπολεμικής σκέψης».² Πρόκειται για τους Lacan, Foucault, Habermas και για τίποτα λιγότερο από μια επισκόπηση των «θεμελιωδών» κινήματων με τα οποία οι προαναφερθέντες έχουν ταυτιστεί, ήτοι για μια επισκόπηση του στρουκτουραλισμού, του μεταστρουκτουραλισμού και της Σχολής της Φραγκφούρτης. Ο πολύπλοκος χαρακτήρας του εγχειρήματος του Κ. Δοξιάδη επιβάλλει τη συνοπτι-

1. Βλ. Κ. Δοξιάδης, *Υποκειμενικότητα και εξουσία: Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, Πλέθρον, 1992, σ. 16-17.

2. Στο ίδιο, σ. 17.

κή άρθρωση της επιχειρηματολογίας του πριν από οποιαδήποτε κριτική παρατήρηση.

Η συζήτηση λοιπόν ξεκινά με μια αποτίμηση των δύο τελευταίων κειμένων της συλλογής του Ernesto Laclau, *Πολιτική και ιδεολογία στη μαρξιστική θεωρία*, που κυκλοφόρησε το 1977. Ιδιαίτερο βάρος δίνεται στην έννοια του λαϊκισμού και στη διαπίστωση ότι τα ιδεολογικά στοιχεία δεν έχουν καθαυτά καμία αναγκαία ταξική συνδήλωση: Εκείνο που συνιστά την ενότητα ενός ιδεολογικού λόγου είναι το «υποκείμενο». Ο Laclau εγκυβεύεται γιατί αγνοώντας τη συγκεκριμένη σημασία που έχει η διαφορετική φύση δύο «δανεισμών» του Althusser από την ψυχανάλυση (δηλ. των εννοιών «υπερπροσδιορισμός» και «υποκείμενο») δεν αντιλαμβάνεται τη σημασία του περάσματος από τη λογική της συνάρθρωσης στη λογική του υποκειμένου. Για τον Δοξιάδη ο Laclau «υποτάσσει πλήρως το υποκείμενο στη λογική της συνάρθρωσης».³ Η συζήτηση αυτή μας εισάγει σε μια γενικότερη συζήτηση για τις «θέσεις του Althusser για την ιδεολογία». Ο Κ. Δοξιάδης επιμένει και εδώ στη σημασία του περάσματος από τη λογική της συνάρθρωσης, στην οποία «οι έννοιες της ιδεολογίας και του υποκειμένου... είναι και οι δύο ολωσδιόλου υποταγμένες»,⁴ στη λογική του υποκειμένου που αναδεικνύεται ιδιαίτερα στο *Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους*. Η ανάδειξη αυτή σχετίζεται όχι τόσο με την κοινή δομική προέλευση της ψυχανάλυσης και του αλτουσεριανού μαρξισμού όσο με την ψυχαναλυτική εννοιολογία αυτή καθαυτή όπως αναπτύσσεται από τον Lacan με την εισαγωγή του «σταδίου του καθρέφτη» αλλά και γενικότερα. Η έκθεση της αλτουσεριανής προβληματικής και των προβλημάτων που παρουσιάζει γίνεται πάντα σε αναφορά με την εννοιολογία της λακανικής ψυχανάλυσης και την εννοιολόγηση των διπλών φαντασιακό/συμβολικό και αναγνώριση/παραγνώριση. Αποτέλεσμα της θεωρητικής αυτής περιδιάβασης είναι η κατάδειξη της «σύγκλισης Lacan με Adorno-Horkheimer» και της απόκλισης «μεταξύ Althusser και Lacan».⁵

Στο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου με τίτλο «Ιδεολογία και εξουσία» ο Κ. Δοξιάδης εισάγει «την άποψη του M. Foucault» για την εξουσία, την κυριαρχία και το υποκείμενο και υποστηρίζει πως οι λόγοι για τους οποίους ο Foucault κρατά απόσταση από τη χρήση

3. Στο ίδιο, σ. 32.

4. Στο ίδιο, σ. 38.

5. Στο ίδιο, σ. 51.

της έννοιας «ιδεολογία» δεν είναι καθοριστικοί «εάν αρθούν ορισμένες προϋποθέσεις σχετικές με την παραδοσιακή (και την αλτουσεριανή) έννοια της ιδεολογίας με τις οποίες κυρίως έχουν να κάνουν οι επιφυλάξεις του Foucault».⁶ Η συζήτηση επικεντρώνεται στο ζήτημα της ελευθερίας του υποκειμένου που, για τον Κ. Δοξιάδη, ενώ στον Foucault αποτελεί σαφή προϋπόθεση των σχέσεων εξουσίας, στον Althusser αποκτά τον σκελετικό χαρακτήρα της ελευθερίας ενός αυτόματου μηχανήματος. Στο τελευταίο μέρος του κεφαλαίου η παρωχημένη αυτή αντίληψη του Althusser επικρίνεται αναφορικά με τη διαλεκτική του σταδίου του καθρέφτη στον Lacan και την αναγκαιότητα της εισβολής του συμβολικού στο φαντασιακό. Στο κεφάλαιο αυτό διαφαίνεται και μια πρώτη μορφοποίηση της έννοιας της ιδεολογίας που προτείνει ο συγγραφέας: «Η ιδεολογία... είναι εξουσία διά μέσου του λόγου (και ταυτόχρονα κατά μια Φουκωϊκή αντίληψη) και αντιπαράθεση μέσα στο λόγο».⁷ «Η ιδεολογική έγκληση (κατά Althusser) είναι μια άσκηση εξουσίας (κατά Foucault) διά μέσου του λόγου».⁸

Στα επόμενα δύο κεφάλαια εξετάζονται ακόμα δύο πλευρές της αλτουσεριανής προβληματικής: στο 4ο ο διαχωρισμός ιδεολογίας και επιστήμης και στο 5ο η επανασύνδεσή τους. Έτσι αναδεικνύεται η κεντρική αντίφαση στο έργο του Althusser και συνάμα το πρόβλημα που επιχειρεί να λύσει η θεωρία του για την ιδεολογία και το υποκείμενο. Ο Althusser είναι καταδικασμένος σε αδιέξοδο «στο βαθμό που προσπαθεί να κάνει τα αδύνατα δυνατά: δηλαδή, να αποσυνδέσει το μαρξισμό ως επιστήμη από την ιδεολογία, όταν αυτό ακριβώς που ορίζει την ιδιαίτερη επιστημονικότητα του μαρξισμού είναι η στενότητα οργανική διασύνδεση του με την ιδεολογία».⁹ Και στα δύο αυτά κεφάλαια συνεχίζονται οι εμβόλιμες αναφορές σε κατηγορίες και απόψεις κυρίως του Foucault αλλά και του Lacan. Επιπλέον γίνεται σαφέστερη η εικόνα της ιδεολογίας για τον Κ. Δοξιάδη: «Όπως έχω υποστηρίξει... η ιδεολογία δεν είναι παρά η εξουσιαστική, η ανταγωνιστική και συνεπώς η κυριαρχική λειτουργία του λόγου, δηλαδή της σκέψης».¹⁰

Στο 6ο κεφάλαιο το πέρασμα από την προνεοτερική «κλασική»

6. Στο ίδιο, σ. 56.

7. Στο ίδιο, σ. 57.

8. Στο ίδιο, σ. 55.

9. Στο ίδιο, σ. 95.

10. Στο ίδιο, σ. 100.

περίοδο στη νεότερη όπως σκιαγραφείται από τον Foucault σε σχέση με την έννοια της αναπαράστασης στις *Λέξεις και τα πράγματα* χρησιμοποιείται για να φωτίσει την περίοδο της εμφάνισης και τη μετέπειτα σταδιοδρομία της έννοιας της ιδεολογίας. Εδώ, όπως και στο κεφάλαιο που ακολουθεί, η ανάλυση εστιάζεται στις «ιδέες» και στις «αρχαιολογικές» προϋποθέσεις της λειτουργίας τους.

Στο 7ο κεφάλαιο όμως το βάρος δίδεται όχι στην κλασική περίοδο αλλά στη νεότερη σκέψη και γνώση. Εδώ γίνονται εκτενείς αναφορές στο έργο σημαντικών θεωρητικών όπως ο Levi-Strauss, ο Durkheim, ο Mauss, η σχολή της Φραγκφούρτης και φυσικά ο Lacan προκειμένου να διερευνηθούν μια πλειάδα θεωρητικών προβλημάτων όπως οι διακρίσεις υπερβατικού-εμπειρικού και υποκειμένου-αντικειμένου ή το ζήτημα της περατότητας. Η περιδιάβαση αυτή καταλήγει σε μια εισαγωγική διαπραγμάτευση της έννοιας του συμβολικού στον Lacan. Το εγχείρημα αυτό συνεχίζεται στο κεφάλαιο 8 που επιγράφεται «Η ιδιαιτερότητα του λακανικού συμβολικού». Για τον Κ. Δοξιάδη ο Lacan «προτείνει το συμβολικό ως το πεδίο το οποίο θα οδηγήσει σε έναν επαναπροσανατολισμό των θεωρητικών ελισθημάτων προς το χώρο της υποκειμενικότητας».¹¹ Γενικά η συζήτηση περιορίζεται γύρω από την εννοιολόγηση του συμβολικού και τη σχέση του με το φαντασιακό. Το κεφάλαιο κλείνει με μια προσπάθεια αποτίμησης της ψυχανάλυσης και ερμηνείας της με βάση κάποιες φουκωϊκές απόψεις. Για το συγγραφέα, «η ψυχανάλυση... συνδέεται βέβαια άμεσα με το πλέγμα εξουσίας-γνώσης που ασχολείται με τη ζωή και το σώμα».¹² Η ψυχανάλυση εξομοιώνεται με μια ποιμαντορικής εκκλησιαστικής προέλευσης «σχέση “καθοδήγησης πράξεων” διά της οποίας τα άτομα μετατρέπονται σε υποκείμενα».¹³

Στο 9ο κεφάλαιο, που έχει ως τίτλο «Αναπαράσταση και εξουσία», η επιχειρηματολογία ξαναγυρίζει στο ζήτημα του περάσματος από την κλασική στη νεότερη εποχή με τη διαφορά ότι τώρα στον προβληματισμό δεσπόζει το στοιχείο της εξουσίας. Η συζήτηση λαμβάνει χώρα κυρίως αναφορικά με το έργο του Foucault και με βάση τις αναλύσεις του για τον πίνακα του Velasquez «las Menipias» και του σχεδιαγράμματος του πανοπτικού του Bentham. Στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο η επιχειρηματολογία αναζητεί νέο

11. Στο ίδιο, σ. 134.

12. Στο ίδιο, σ. 141.

13. Στο ίδιο, σ. 142.

αντικείμενο το οποίο και βρίσκει στο ζήτημα των διανοούμενων. Το κεφάλαιο ξεκινά με ένα σχολιασμό της κατηγοριοποίησης του διαφωτισμού από τον Foucault στο σχήμα διαχωρισμού κλασικής-νεότερης σκέψης. Το ενδιαφέρον της ανάλυσης περνά από τις *Λέξεις και τα πράγματα*—στο οποίο συγκεντρώνονται οι περισσότερες αναφορές του Κ. Δοξιάδη— στο κείμενο του Foucault για το διαφωτισμό και από εκεί στο κείμενο «Αλήθεια και εξουσία», στο οποίο ο Foucault προβαίνει στο διαχωρισμό «καθολικών» και «ειδικών» διανοούμενων με έμφαση στην πολιτική διάσταση του διαχωρισμού. Το επόμενο κεφάλαιο ξεκινά με μια πρόταση αποκαλυπτική της φύσης της επιχειρηματολογίας του συγγραφέα: «Επανερχόμαστε στο διάγραμμα του πανοπτικού». ¹⁴ Στην πραγματικότητα όμως ο στόχος, στο κεφάλαιο αυτό, είναι να βρεθούν ερείσματα για την προβληματική του Foucault αναφορικά με τους διανοούμενους σε ένα βιβλίο του Zygmunt Bauman, το οποίο παρουσιάζει και σχολιάζει ο Κ. Δοξιάδης, και σε μια εισήγηση του Huck Gutman σχετικά με τον Rousseau σε κάποιο σεμινάριο που έλαβε χώρα στο Vermont υπό την επίβλεψη του Foucault.

Η αναφορά στον Rousseau χρησιμεύει ως «πάτημα» για το πέρας σε μια εξέταση του έργου του Habermas, μια και ο συγγραφέας υποστηρίζει πως η καταγωγή του «επικοινωνιακού ορθού λόγου» του Habermas θα πρέπει να αναζητηθεί στο ρουσσικό πρότυπο της διαφανούς διαδικασίας σχηματισμού της κοινής γνώμης. ¹⁵ Στο τελευταίο αυτό κεφάλαιο η συνοπτική έκθεση της επιχειρηματολογίας του Habermas και η κριτική της με βάση το λακανικό συμβολικό—που για τον Κ. Δοξιάδη ταυτίζεται με το χώρο του υποκειμένου κατά Lacan ¹⁶— καταλήγει στην κατάδειξη της υπεροχής της φουκωικής προβληματικής: «το σχήμα του Foucault το οποίο έχουμε αναπτύξει και το οποίο διαχωρίζει αλλά και συσχετίζει τις έννοιες της εξουσίας, της αντιπαράθεσης και της κυριαρχίας, είναι αντίθετα σε θέση να απαντήσει στην κριτική του Habermas, επειδή, όπως επίσης έχω δείξει, συμβιβάζεται αποτελεσματικότερα και από το ίδιο το σχήμα του Habermas, κατά την άποψή μου, με το επικοινωνιακό μοντέλο που εκείνος έχει χρησιμοποιήσει: ήτοι με το μοντέλο της ψυχαναλυτικής πρακτικής—και συγκε-

14. Στο ίδιο, σ. 173.

15. Στο ίδιο, σ. 187.

16. Στο ίδιο, σ. 195.

κριμένα με το μοντέλο του λακανικού συμβολικού». ¹⁷

Θα πρέπει ήδη να έχει γίνει κατανοητό ότι το εγχείρημα του κ. Δοξιάδη είναι πολύπλευρο και εξαιρετικά σύνθετο. Το επίκεντρο της ανάλυσης περνά από το λαϊκισμό σε μια δαιδαλώδη έκθεση και κριτική του έργου του Althusser –η οποία προσδίδει πάντως κάποια συνοχή στα πρώτα πέντε κεφάλαια του βιβλίου– και από εκεί απογειώνεται σε μια ατέρμονη περιφορά από τη θεώρηση της υποκειμενικότητας στον Foucault, στον ορισμό του συμβολικού από τον Lacan για να περάσει σε έναν προβληματισμό για τους διανοούμενους και να καταλήξει στο επικοινωνιακό μοντέλο του Habermas.

Από εδώ και πέρα θα προσπαθήσω να αρθρώσω ορισμένες κριτικές παρατηρήσεις επικεντρώνοντας την προσοχή μου αρχικά στα επιμέρους επιχειρήματα, κατηγορίες και ισχυρισμούς του συγγραφέα ή τουλάχιστον σε ορισμένα από αυτά. Έπειτα θα τοποθετηθώ απέναντι στη συνοχή και στο θεωρητικό αποτέλεσμα του όλου εγχειρήματος. Στην άρθρωση του πρώτου σκέλους της επιχειρηματολογίας μου θα ξεκινήσω από ενδεχόμενες παρερμηνείες του συγγραφέα για έννοιες και θεωρήσεις των στοχαστών που συζητά και κατόπιν θα περάσω στην τακτική του να αποσιωπά μέρος του έργου εκείνων στους οποίους αναφέρεται –χωρίς όμως, συνήθως, να αιτιολογεί τη στρατηγική του αυτή και στα πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα της τακτικής αυτής.

Ξεκινώ με κάποιες παρατηρήσεις γύρω από το status ορισμένων λακανικών κατηγοριών:

1. Στη σ. 198, στο απόσπασμα που παρέθεσα το επικοινωνιακό μοντέλο του Habermas ταυτίζεται με το λακανικό συμβολικό· εμμέσως δε υποστηρίζεται ότι ο Habermas προσπάθησε να χρησιμοποιήσει το συμβολικό του Lacan που για τον συγγραφέα εξισώνεται με το μοντέλο της ψυχαναλυτικής πρακτικής εν γένει, ένα κατ' αυτόν επικοινωνιακό μοντέλο. Στην πραγματικότητα όμως το αντίθετο ισχύει: Στη θέση του κλειστού συστήματος της «ελευθέρης» διύποκειμενικής επικοινωνίας, στη θέση του ουσιοκρατικού ιδεώδους του Habermas ο Lacan προτάσσει τον παράδοξο χαρακτήρα του συμβολικού. Το νόημα παράγεται όταν ένα ολόκληρο πεδίο από σημαίνοντα συναρθρώνεται γύρω από ένα κύριο σημαίνον, ένα *point de capiton*. Αυτό το σημαίνον όμως, το επίκεντρο του νοήματος –παραδόξως– είναι ένα άδειο σημαίνον, το σημαίνον της έλ-

17. Στο ίδιο, σ. 198.

λειψης.¹⁸ Εκείνο που χρησιμεύει ως σταθερό και αμετακίνητο σημείο αναφοράς δεν είναι παρά απλώς διαφορά. Εκείνο που αναγνωρίζουμε σ' αυτό δεν είναι παρά η ενσάρκωση της έλλειψης.¹⁹ Ο χαρακτήρας του είναι βίαιος με την έννοια ότι σταματά το γλιστρήμα των σημαινόντων με μια ουσιαστικά αυθαίρετη κίνηση, που ως σημείο αναφοράς έχει μόνο τον ίδιο της τον εαυτό. Ήδη από το 3ο σεμινάριο (για τις ψυχώσεις) ο Lacan αναφέρεται στον παράδοξο ρόλο του σημαίνοντος: «Το σημείο εκκίνησής μας... είναι ότι κάθε πραγματικό σημαίνον είναι αυτό καθαυτό ένα σημαίνον που δε σηματοδοτεί τίποτα... Η εμπειρία το αποδεικνύει —όσο περισσότερο το σημαίνον δε σηματοδοτεί τίποτα, τόσο πιο ανθεκτικό είναι».²⁰ Νομίζει αλήθεια κανείς ότι ο Habermas θα συμφωνούσε με μια τέτοια διατύπωση; Παρ' όλα αυτά, όπως παρατηρεί ο Žizek, και ο Lacan γνωρίζει μια «ιδεώδη κατάσταση επικοινωνίας», μόνο που τη χωρίζει άβυσσος από αυτήν του Habermas. Πρόκειται για την ίδια την ψυχαναλυτική διαδικασία: «Στην ψυχαναλυτική διαδικασία έχουμε πάλι δύο υποκείμενα που μιλούν το ένα στο άλλο· αντί όμως να αντικρίζουν το ένα το άλλο και να ανταλλάσσουν επιχειρήματα, ένα από αυτά βρίσκεται ξαπλωμένο στον καναπέ, κοιτά τον αέρα και εκσφενδονίζει ασύνδετες φλυαρίες ενώ το άλλο στέκει συνήθως σιωπηλό και τρομοκρατεί το πρώτο με το βάρος της καταπιεστικής του βουβής παρουσίας».²¹ Αυτή είναι μια κατάσταση πραγματικά ελεύθερη από οποιαδήποτε καταπίεση στο βαθμό που ουδετεροποιεί το δομικό ρόλο του κύριου σημαίνοντος και αποκαλύπτει «την ίδια τη συγκυριακότητα/ενδεχομενικότητα που παρήγαγε το συμβολικό πεδίο του αναλυομένου».²² Βεβαίως πρέπει να ειπωθεί ότι ο Κ. Δοξιάδης, σε κάποιο σημείο, αναγνωρίζει ότι το όραμα της δυνατότητας ολοκλήρωσης της επικοινωνιακής διαδικασίας του Habermas δε συμβαδίζει με τη λακανική θεωρία. Η καταληκτική διαπίστωση όμως στην οποία αναφέρεται η παρατήρησή μου παραμένει και ενέχει ένα εντελώς διαφορετικό νόημα.

2. Στη σ. 142, στο απόσπασμα που πάλι παρέθεσα, η ψυχαναλυτική πρακτική ταυτίζεται, σε μια φουκωική διάσταση, με μια ποι-

18. Βλ. S. Žizek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989.

19. Στο ίδιο, σ. 99-100.

20. J. Lacan, *The Psychoses*, Routledge, 1993, σ. 185.

21. S. Žizek, *Enjoy your Symptom*, Routledge, 1992, σ. 104.

22. Στο ίδιο, σ. 105.

μαντορικής προέλευσης σχέση «καθοδήγησης πράξεων». Το αντίθετο ισχύει. Ίσως η αμερικανική ψυχανάλυση να μπορεί να περιγραφεί ως «καθοδήγηση πράξεων» όχι όμως και η λακανική. «Καθοδήγηση πράξεων» είναι ακριβώς αυτό που πρέπει να αποφύγει ο ψυχαναλυτής. Αν το έκανε θα διατηρούσε τη μεταβίβαση. Για τον Lacan, όμως, το στάδιο της μεταβίβασης πρέπει να ξεπεραστεί έτσι ώστε στο σημείο από το οποίο ο αναλυόμενος περιμένει την Αλήθεια που θα τον καθοδηγήσει να διαφανεί η Έλλειψη: «Αντίθετα με τη μετα-φροϋδική ανάλυση όπου ο αναλυόμενος υποτίθεται ότι μαθαίνει κάτι καινούριο από τον αναλυτή, ο Lacan βλέπει την ανάλυση να τερματίζεται σε ένα παράδοξο. Τελειώνει μετά τη μεταβίβαση, μόνο όταν ο αναλυόμενος αρνείται τον αναλυτή ως απάντηση, ως κύριο σημαίνον που υποτίθεται πως γνωρίζει (master signifier supposed to know)».²³ Η «καθοδήγηση πράξεων», η ταύτιση δηλαδή με τον αναλυτή, αποτελεί παρέκκλιση για τον Lacan. Όπως παρατηρεί στο σεμινάριο για τις *Τέσσερις θεμελιώδεις έννοιες της ψυχανάλυσης*: «Κάθε ανάλυση που κανείς διδάσκει ως κάτι που θα τερματιστεί με την ταύτιση με τον αναλυτή αποκαλύπτει... ότι ο πραγματικός της σκοπός έχει χαθεί. Υπάρχει κάτι πέρα από την ταύτιση...».²⁴ Ούτως ή άλλως «δεν είναι η λειτουργία μας [των αναλυτών] να τους οδηγήσουμε [τους αναλυόμενους] από το χεράκι μέσα στη ζωή».²⁵ Με μια σκωπτική διάθεση, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι όσον αφορά τη σύνδεση με την εκκλησιαστική ποιμαντορία το ισχυρότερο ίσως στοιχείο που συνδέει τον Lacan με αυτή είναι το γεγονός ότι ο αδελφός του ήταν βενεδικτίνος μοναχός και ότι ο ίδιος γεννήθηκε τη μέρα των Χριστουγέννων.

3. Στο σχήμα του συγγραφέα το υποκείμενο στον Lacan όπως και η αναπαράσταση ταυτίζονται σχεδόν με το συμβολικό.²⁶ Η ιδέα όμως της αναπαράστασης αν και σχετίζεται και με το συμβολικό, πηγάζει κυρίως από το φαντασιακό –τόσο από χρονική όσο και από δομική-λογική άποψη. Όπως παρατηρεί ο W. Richardson:

23. E. Ragland-Sullivan, «Introduction», στο *Lacan and the Subject of Language*, Routledge, 1991, σ. 12.

24. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Penguin, 1979, σ. 271-272.

25. J. Lacan, *Freud's Paper on Technique*, Cambridge University Press, 1988, σ. 265.

26. Κ. Δοξιάδης, *ό.π.*, σ. 43.

«Το φαντασιακό είναι το πεδίο κάθε φαντασίας, κάθε αναπαράστασης, ακόμα κι όταν πρόκειται για αναπαραστάσεις λέξεων».²⁷ Όσον αφορά την έννοια του υποκειμένου η εξίσωση στην οποία προβαίνει ο συγγραφέας δε λαμβάνει υπόψη, στο βαθμό που θα έπρεπε, τη λακανική σύλληψη του διχασμένου υποκειμένου. Για τον Lacan, «ο άνθρωπος είναι ένα διχασμένο υποκείμενο, διχασμένο ανάμεσα στο νόημα, στα σημαίνοντα και στα επακόλουθα του πραγματικού στο είναι (jouissance). Στην πλευρά του “είναι” ο Lacan παρουσιάζει το πραγματικό ως εμπόδιο. Σκοντάφτουμε πάνω του όπως όταν σκοντάφτουμε πάνω σε ένα βουνό ή ένα οχύρωμα».²⁸ Όπως παρατηρεί ο ίδιος ο Lacan, «το υποκείμενο είναι η εισαγωγή μιας απώλειας στην πραγματικότητα».²⁹ Στα *Ecrits* είναι πλέον εμφανές ότι το υποκείμενο εμφανίζεται στις ρωγμές του συμβολικού: «Αυτή η σχισμή στη νοηματική αλυσίδα από μόνη της επαληθεύει τη δομή του υποκειμένου ως ασυνέχειες στο πραγματικό».³⁰ Επομένως το συμβολικό δεν αρκεί για τη σύλληψη του υποκειμένου. Είναι, αντιθέτως, το πραγματικό εκείνο που, ιδιαίτερα στο ύστερο έργο του Lacan, συνδέεται με το υποκείμενο. Ο S. Zizek επισημαίνει πως «σήμερα είναι πια κοινός τόπος ότι το λακανικό υποκείμενο είναι διχασμένο, διαγραμμένο, ταυτίζεται με την έλλειψη σε μια αλυσίδα σημαίνοντων».³¹ Ήδη από το σεμινάριο του 1955-1956 υπάρχουν σημεία στο λόγο του Lacan που προοιωνίζουν τις θεωρήσεις αυτές: «Το υποκειμενικό δε βρίσκεται από τη μεριά του ομιλητή. Είναι κάτι που συναντούμε στο πραγματικό».³² Βεβαίως ο κυρίαρχος ρόλος του πραγματικού δεν έχει ακόμα αποκρυσταλλωθεί. Το πραγματικό όμως δε μεταβάλλει μόνο την έννοια του υποκειμένου όπως αυτή συλλαμβάνεται από το συγγραφέα. Οδηγεί σε μια διαφορετική σύλληψη και του συμβολικού: «Η πιο ριζοσπαστική διάσταση της λακανικής θεωρίας εντοπίζεται... στην αναγνώριση του γεγονότος ότι και ο μεγάλος Άλλος, η ίδια η τάξη του συμβολικού, είναι κι αυτή *barre*, διαγραμμένη, από μια

27. W. Richardson, «Lacan and the Problem of Psychosis», στο Allison, Oliveira, Roberts, Weiss, *Psychosis and Sexual Identity*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη 1988, σ. 21.

28. E. Ragland-Sullivan, «Hamlet, Logical Time and the Structure of Obsession», στο *Newsletter of the Freudian Field*, τόμ. 2, αρ. 2, 1988, σ. 300.

29. J. Lacan, *Απαντήσεις*, Έρσμος, 1987, σ. 49.

30. J. Lacan, *Ecrits*, Tavistock/Routledge, 1977, σ. 299.

31. S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, ό.π., σ. 122.

32. J. Lacan, *The Psychoses*, ό.π., σ. 186.

θεμελιώδη αδυνατότητα, δομημένη, γύρω από ένα αδύνατο, τραυματικό πυρήνα, γύρω από μια κεντρική έλλειψη».³³ Επομένως, οι παρατηρήσεις μας δεν αφορούν μόνο την ταύτιση ή σύνδεση του υποκειμένου και της αναπαράστασης με το συμβολικό. Αφορούν και την ίδια την έννοια του συμβολικού. Μόνο με την αποδοχή της σύνδεσης πραγματικού-συμβολικού η σύνδεση υποκειμένου-συμβολικού αποκτά κάποιο νόημα, στα πλαίσια της λακανικής προβληματικής. Η εικόνα του συμβολικού που παρουσιάζει ο Κ. Δοξιάδης εξηγείται ίσως από την εμμονή του να την ενσωματώσει στην προβληματική του Foucault όπως εκείνος της αντιλαμβάνεται. Το κόστος όμως της τακτικής αυτής είναι η αποσιώπηση της έμφασης που δίνει ο Lacan στο στοιχείο του πραγματικού και ο κίνδυνος παραμόρφωσης των κεντρικών του κατηγοριών. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ σελίδες επί σελίδων του βιβλίου αφιερώνονται στις έννοιες του συμβολικού και σε μικρότερο βαθμό του φαντασιακού, η αναφορά στην έννοια του πραγματικού περιορίζεται σε τρεις γραμμές.³⁴ Το σοβαρότερο όμως είναι ότι ο συγγραφέας δεν επιχειρηματολογεί υπέρ της απόφασής του να υπερτονίσει κάποια στοιχεία της λακανικής θεωρίας εις βάρος κάποιων άλλων. Έτσι ο αναγνώστης είναι δυνατόν να αποκομίσει την εντύπωση ότι ο Lacan του συγγραφέα είναι ο «πραγματικός» Lacan. Δεν αποτελεί εξήγηση της στάσης αυτής το ότι η έννοια του πραγματικού αποκτά την ιδιαίτερη βαρύτητά της στο ύστερο έργο του Lacan. Στα *Ecrits* αλλά και στις *Τέσσερις θεμελιώδεις έννοιες της ψυχανάλυσης*, έργα στα οποία αναφέρεται ο συγγραφέας, η βαρύτητα αυτή είναι αισθητή. Εξάλλου, όπως προσπάθησα να δείξω, ήδη από τα πρώτα σεμινάρια του Lacan τοποθετούνται οι βάσεις για πολλές από τις μεταγενέστερες θεωρήσεις.

Το ίδιο όμως επιλεκτικό μάτι δρα και στην περίπτωση του Foucault. Θα περιοριστώ στην εξέταση τριών ζητημάτων:

1. Κατ' αρχάς οι θεωρήσεις του Foucault χρησιμοποιούνται για έναν σκοπό τον οποίο ο ίδιος αντιμετώπιζε πολύ σκεπτικά: είναι γνωστό ότι ο Foucault απέφυγε συστηματικά τη χρήση της έννοιας της ιδεολογίας ή την απόδοση σ' αυτήν σημαντικού θεωρητικού βάρους. Ο ίδιος εκθέτει τους λόγους για την αποστροφή του αυτή σε μια συνέντευξή του. Τα στοιχεία που τον ενοχλούν είναι η σύλληψη της ιδεολογίας ως αντίθεσης προς κάτι που λογίζεται ως α-

33. S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, ό.π., σ. 122.

34. Κ. Δοξιάδης, ό.π., σ. 84.

λήθεια, η σύνδεση της με ένα υποκειμενικό στοιχείο και η εξάρτησή της από μια υλική υποδομή, ο καθορισμός της από την οικονομία για παράδειγμα.³⁵ Βεβαίως θα μπορούσε κανείς να συμφωνήσει με το συγγραφέα ότι οι αντιρρήσεις αυτές θα μπορούσαν να καμφθούν. Αυτό το εγχείρημα όμως δε λαμβάνει χώρα στην εν λόγω μελέτη. Αντ' αυτού, τη στιγμή ακριβώς που ο αναγνώστης περιμένει την ανάπτυξη κάποιας επιχειρηματολογίας για την κάμψη αυτή —η οποία θα αποτελούσε σημαντικό επίτευγμα της μελέτης—, ο συγγραφέας τον παραπέμπει σε κάποιο άλλο του κείμενο.

2. Το δεύτερο σημείο στο οποίο θέλω να αναφερθώ αφορά την έννοια της εξουσίας. Στη σ. 147, όπως και αλλού, υποστηρίζεται ότι για τον Foucault η εξουσία είναι «κάτι που ασκείται από ορισμένα πρόσωπα πάνω σε άλλα»,³⁶ πάνω σε ελεύθερα υποκείμενα. Εδώ ο συγγραφέας υπερτονίζει όσα αναφέρονται σε κάποιο, σχετικά άγνωστο, άρθρο του Foucault, το οποίο όμως αποκλίνει σε μεγάλο βαθμό από τις απόψεις που έχει εκφράσει σε πολύ σημαντικότερα έργα του. Για παράδειγμα δε λαμβάνεται υπόψη το γεγονός ότι στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* — που περιέχει εκτενείς και κατατοπιστικότερες αναφορές στην έννοια της εξουσίας— ο Foucault υποστηρίζει πως οι σχέσεις εξουσίας δεν είναι υποκειμενικές.³⁷ Η εξουσία δεν αποκτιέται, ή μοιράζεται, δεν «ασκείται» απλώς, «η εξουσία είναι παντού».³⁸ Όπως παρατηρεί η Michelle Barrett στο πρόσφατο βιβλίο της *The Politics of Truth*, η έννοια της εξουσίας στον Foucault δεν εμφανίζεται ενσωματωμένη σε άτομα ή συμφέροντα:³⁹ «[Ο Foucault] εισήγαγε μια έννοια της εξουσίας την οποία δεν εντόπισε σε συγκεκριμένους δρώντες (είτε πρόκειται για το κράτος, τα άτομα, οικονομικές δυνάμεις κλπ.)».⁴⁰ Για τον Foucault η εξουσία αγκαλιάζει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα μην αφήνοντας προνομιακά πεδία ελευθερίας:⁴¹ «[όλοι] ήδη συμμετέχουμε σε δίκτυα εξουσίας, ήδη συγκροτούμαστε μέσα από εξουσιαστικές λειτουργίες —και έννοιες όπως “το ελεύθερο άτομο”... είναι εντελώς άχρηστες».⁴² Ασφαλώς η

35. M. Foucault, *The Foucault Reader*, Penguin, 1984, σ. 60.

36. Κ. Δοξιάδης, *ό.π.*, σ. 147.

37. M. Foucault, *Η ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. Ι, Ράππας, 1978, σ. 116.

38. Στο ίδιο, σ. 116.

39. M. Barrett, *The Politics of Truth*, Polity, 1991, σ. 135.

40. Στο ίδιο, σ. 134.

41. Στο ίδιο, σ. 136.

42. Στο ίδιο, σ. 136.

ποικιλία και η συνύπαρξη διαφορετικών φάσεων και διατυπώσεων στο έργο του Foucault δεν είναι μειονέκτημα. Το προβληματικό ίσως είναι ο υπερτονισμός κάποιων διατυπώσεων (και μάλιστα των πλέον περιθωριακών) έναντι άλλων χωρίς όμως επαρκή δικαιολόγηση. Η διαπίστωση αυτή μας οδηγεί στην τρίτη κριτική παρατήρηση αναφορικά με τη χρήση του Foucault.

3. Η επιλεκτική στρατηγική του συγγραφέα οδηγεί, μεταξύ άλλων, και στην παρουσίαση μιας υπέρμετρα ενοποιημένης εικόνας του έργου του Foucault. Αυτή η τάση είναι έκδηλη και στον τρόπο με τον οποίο η συζήτηση περνά από τα πρώτα έργα του Foucault στα ύστερα. Το επώδυνο πέρασμα από την αρχαιολογική (πρώτη) φάση στη γενεαλογική (ύστερη) φάση δε θίγεται από το συγγραφέα, παρότι έχει δραματικές επιπτώσεις στη μεθοδολογία και στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τα πράγματα ο Foucault. Οι Dreyfus και Rabinow στο σημαντικό τους βιβλίο για τον Foucault, στο οποίο επανειλημμένως παραπέμπει ο Κ. Δοξιάδης, αποδίδουν κεφαλαιώδη σημασία στην αποτυχία της αρχαιολογίας και στον γενεαλογικό επαναπροσανατολισμό του Foucault.⁴³

Θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι οι επιλογές αυτές του συγγραφέα αποσκοπούν στη μείωση της απόστασης ανάμεσα σε Foucault και Lacan, στην οποία και φαίνεται να στοχεύει. Το ζήτημα όμως της σύγκλισης αυτής είναι ιδιαίτερα λεπτό και θα πρέπει να προσεγγίζεται με πάρα πολλή προσοχή. Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι ο Lacan δεν ήταν ούτε ιστορικός ούτε φιλόσοφος αλλά ψυχαναλυτής· επιπλέον δεν ανήκε στη γενιά του Foucault.⁴⁴ Αν πρόκειται δε για να δικαιωθεί η σύγκλιση να πρέπει να μεταβάλουμε τη σημασία της «κλινικής» στη λακανική ψυχανάλυση (όπως έδειξα πιο πάνω) και να απονευρώσουμε τη συμβολή του Lacan αφαιρώντας τις αναφορές στο πραγματικό και την έλλειψη και υπερτονίζοντας τη δομική διάσταση του συμβολικού, όπως επίσης να εξουδετερώσουμε τις πλέον ριζοσπαστικές σκέψεις του Foucault για την εξουσία και το υποκείμενο, τότε η σύγκλιση χάνει κάθε νόημα. Ανεξάρτητα πάντως από τις παρατηρήσεις μας αυτές, θα πρέπει κανείς να συμφωνήσει με τον Κ. Δοξιάδη όσον αφορά τη μεγάλη σημασία της προσέγγισης της σχέσης Foucault-Lacan, η οποία παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και χρήζει περαιτέρω διερεύνησης. Δεν υ-

43. Βλ. H. Dreyfus - P. Rabinow, *M. Foucault*, Whittleaf, 1982.

44. Βλ. J.A. Miller, «How Psychoanalysis Cures According to Lacan», *Newsletter of the Freudian Field*, τόμ. 1, αρ. 2., 1987, σ. 6.

πάρχουν όμως εύκολες λύσεις. Ακόμα και στο ζήτημα της ηθικής το οποίο ψηλαφούν στο ύστερο έργο τους τόσο ο Lacan όσο και ο Foucault οι απόψεις δίστανται δραματικά. Αναφέρω ενδεικτικά ότι ενώ ο John Rajchman στο ενδιαφέρον βιβλίο του *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question at Ethics* τείνει να κατανοήσει ως συγκλίνοντες ή παράλληλους τους προβληματισμούς των δύο για την ηθική,⁴⁵ ακριβώς για το ίδιο θέμα ο J. A. Miller παρατηρεί πως «ο ύστερος Foucault, [...] κατανοείται καλύτερα στο πλαίσιο αυτής της ηθικής [αναφέρεται στη δημοσίευση του σεμιναρίου του Lacan του 1960-1961 για την ηθική της ψυχανάλυσης] και βρίσκεται σε προφανή αντίθεση προς αυτήν».⁴⁶ Παρόμοιες απόψεις εκφράζει και ο Pierre-Gilles Gueguen σε άρθρο του για ένα διαφορετικό θέμα το οποίο όμως συζητά και ο Κ. Δοξιάδης καταλήγοντας σε διαφορετικά αποτελέσματα. Πρόκειται για τον πίνακα του Velasquez «Las Meninas» Και σ' αυτή την περίπτωση «η λύση του Lacan αποδεικνύεται... εντελώς αντίθετη από αυτήν του Foucault».⁴⁷

Η κριτική μου προσέγγιση του *Υποκειμενικότητα και εξουσία* δεν μπορεί όμως να βασιστεί αποκλειστικά σε τέτοιου είδους επιμέρους παρατηρήσεις: κανείς δεν κατέχει το μονοπώλιο ερμηνείας της λακανικής ή φουκωικής σκέψης. Εξάλλου ακόμη κι αν αυτό συνέβαινε κανείς δε θα μπορούσε να αποκλείσει το ενδεχόμενο μιας δημιουργικής παρανόησης. Εκείνο, επομένως, που θα πρέπει τώρα να εξεταστεί είναι αν στην περίπτωση του Κ. Δοξιάδη προκύπτει δημιουργικό και σημαντικό αποτέλεσμα. Ας ξεκινήσουμε από την έννοια της ιδεολογίας στην οποία καταλήγει ο συγγραφέας. Παραδόξως αυτό που ομολογείται και από τον ίδιο το συγγραφέα είναι ότι η «φουκωικής» έμπνευσης θεώρησή του της ιδεολογίας ως εξουσιαστικής και κυριαρχικής λειτουργίας του λόγου και της σκέψης αποτελεί κωδικοποίηση του «κοινού παρονομαστή» των ποικίλων νοημάτων που έχει προσλάβει ο όρος αυτός στον ίδιο το μαρξισμό.⁴⁸ Τώρα, βέβαια, πώς γίνεται μια θεώρηση της ιδεολο-

45. Βλ. J. Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, Routledge, 1991.

46. J.A. Miller, αγγλ. μετάφραση της συνέντευξης στη *Le Matin*, 26 Σεπτεμβρίου 1986, *Newsletter of the Freudian Field*, τόμ. 1, αρ. 1, 1987, σ. 10.

47. P.G. Gueguen, «Foucault and Lacan on Velasquez: The Status of the Subject of Representation», *Newsletter of the Freudian Field*, τόμ. 3, αρ. 1 & 2, 1989, σ. 157.

48. Κ. Δοξιάδης, *ό.π.*, σ. 103.

γίας που αναφέρεται στο έργο του Foucault να κωδικοποιεί όλα εκείνα για τα οποία ο Foucault εμφανίζεται σκεπτικός και απορριπτικός είναι, εκ πρώτης όψευς τουλάχιστον, απορίας άξιον. Εκείνο όμως που απογοητεύει τον αναγνώστη είναι ότι όσες φορές ο συγγραφέας αναφέρεται στην έννοια της ιδεολογίας που προτάσσει πάντα παραπέμπει σε άλλα του κείμενα. Στη σ. 55 παραπέμπει σε «παλαιότερο» κείμενό του, ενώ στη σ. 100 ο αναγνώστης παραπέμπεται από τη φράση «όπως έχω υποστηρίξει» στο ίδιο κείμενο ή στην ίδια θεώρηση. Γενικά, η εντύπωση που δίνεται στον αναγνώστη είναι ότι το αποτέλεσμα της επιχειρηματολογίας που αναπτύσσεται στο βιβλίο είναι γνωστό και δεδομένο εκ των προτέρων, ειδικά σε όσους έχουν διαβάσει το άρθρο στο οποίο παραπέμπει ο συγγραφέας.

Κατόπιν τούτου το μόνο ίσως στοιχείο που διατηρεί τη συνοχή της επιχειρηματολογίας είναι η αναφορά στο ζήτημα της υποκειμενικότητας. Ο τρόπος όμως με τον οποίο γίνεται η προώθηση της υποκειμενικότητας στο προσκήνιο δεν εκμεταλλεύεται, σχεδόν καθόλου, τον ριζοσπαστικό χαρακτήρα τόσο του λακανικού όσο και του φουκωϊκού προτάγματος. Το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για τις αναφορές στο στρουκτουραλισμό και το μεταστρουκτουραλισμό. Αν στον Saussure μπορούμε να εντοπίσουμε τις ρίζες του στρουκτουραλισμού, οι ίδιες οι ανακολουθίες του έργου του διατηρούν την εγκυρότητα της καρτεσιανής αντίληψης για την παντοδυναμία του υποκειμένου. Αυτό συμβαίνει γιατί για τον Saussure «η ακολουθία των προτάσεων καθορίζεται από τα καπρίσια του ομιλητή και δεν παρουσιάζει καμιά δομική ομοιομορφία που θα μπορούσε να νοηθεί στο πλαίσιο μιας γενικής θεωρίας».⁴⁹ Μόνο με τη γλωσσεματική σχολή της Κοπεγχάγης και το έργο του Hjelmslev πραγματοποιείται ο προσανατολισμός προς μια φορμαλιστική γλωσσολογία και σημειολογία. «Ο θάνατος του υποκειμένου», η πολεμική ιαχή του κλασικού στρουκτουραλισμού ακολουθεί την παρατήρηση ότι η ακολουθία των προτάσεων δεν είναι δυνατόν να συλληφθεί με αναφορά στη θέληση ενός εντελώς αυτόνομου υποκειμένου αλλά καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό «από τις δομές των θεσμών, από ό,τι συνηθίζεται να λέγεται σε συγκεκριμένα πλαίσια κλπ.».⁵⁰ Το πέρασμα στο μεταστρουκτουραλισμό σηματοδεύεται από

49. J. Lacan, «Discourse» στο B. Goodin - Ph. Pettit (επιμ.), *The Blackwell's Companion to Contemporary Political Philosophy* (υπό δημοσίευση, 1993), σ. 432.

50. Στο ίδιο, σ. 433.

την αναγνώριση του γεγονότος ότι ούτε ο αναγωγισμός σε κλειστά δομικά συστήματα αποτελεί λύση. Στο κείμενό του «Politics and the Limits of Modernity» ο Ernesto Laclau παρουσιάζει τρία παραδείγματα αυτής της στροφής: «Την κριτική της διαφοράς καταδήλωση/συνδήλωση στον ύστερο Barthes, την αποδοχή της προτεραιότητας του σημαίνοντος και το αυξανόμενο βάρος του “πραγματικού” σε σχέση με το συμβολικό στον Lacan, την έμφαση στον συγκροτησιακό χαρακτήρα της difference και στην κριτική της μεταφυσικής της παρουσίας στον Derrida».⁵¹

Το σημαντικό είναι ότι στην πορεία αυτή, όπως την περιγράψαμε, όχι μόνο η έννοια του υποκειμένου και το ζήτημα της υποκειμενικότητας έρχονται στο προσκήνιο αλλά έχουμε να κάνουμε και με το «θάνατο του υποκειμένου», το θάνατο δηλαδή της καρτεσιανής παραδοσιακής σύλληψης της υποκειμενικότητας. Για τον Lacan για παράδειγμα η φροϋδική ανακάλυψη του ασυνείδητου συνεπάγεται ότι «το ίδιο το κέντρο του ανθρώπινου όντος δεν επρόκειτο να βρίσκεται πλέον στον τόπο στον οποίο το έχει τοποθετήσει ολόκληρη η ουμανιστική παράδοση».⁵² Η ίδια κριτική στάση απέναντι στο «υπερβατικό» καρτεσιανό υποκείμενο και την παράδοση του ουμανισμού χαρακτηρίζει και το έργο του Foucault, ειδικά εκείνο της πρώτης φάσης του. Στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, όμως, το ενδιαφέρον περνά στις διαδικασίες μέσα από τις οποίες επιχειρείται η συγκρότηση υποκειμενικότητας—όχι βέβαια υπερβατικών. Τόσο στον Foucault όσο και στον Lacan η αμφισβήτηση της παραδοσιακής σύλληψης του υποκειμένου καταλήγει τελικά σε μια ριζοσπαστική αναθεώρηση της υποκειμενικότητας, είτε πρόκειται για την εισαγωγή του υποκειμένου της έλλειψης και της σχέσης του με το πραγματικό στον Lacan είτε για τις ύστερες αναζητήσεις του Foucault. Οι όροι όμως αυτής της πορείας και ο ριζοσπαστικός χαρακτήρας της ίδιας και των αποτελεσμάτων της—που λίγο επιχειρήσαμε εδώ να θίξουμε—δεν αναπτύσσονται στο κείμενο του Κ. Δοξιάδη, από τη στιγμή που έχουν περιθωριοποιηθεί σε μεγάλο βαθμό οι κατηγορίες και οι θεωρήσεις του Foucault και του Lacan που βρίσκονται στην αιχμή αυτής της πορείας.

Προσπάθησα μέχρι τώρα να δείξω ότι ο τρόπος με τον οποίο

51. E. Laclau, «Politics and the Limits of Modernity», στο A. Ross (επιμ.) *Universal Abandon?*, University of Minnesota Press, 1988, σ. 69.

52. J. Lacan, στο J.S. Lee, *Jacques Lacan*, University of Massachusetts Press, 1990, σ. 73.

αρθρώνεται η επιχειρηματολογία του συγγραφέα όσο και το τελικό αποτέλεσμα του όλου εγχειρήματος δε φαίνεται να αποδίδουν τους αναμενόμενους καρπούς. Η συγκεκριμένη κατανόηση Foucault και Lacan δεν οδηγεί και σε τόσο ριζοσπαστικές θεωρήσεις της υποκειμενικότητας και της πολιτικής. Με τη σειρά τους αυτές δεν έχουν ουσιώδες αντίκρισμα προς την κατεύθυνση μιας εναλλακτικής θεώρησης της ιδεολογίας. Παρ' όλα αυτά ο ίδιος ο συγγραφέας αναφέρεται *in passim* σε δύο κείμενα σχετικά με τη θεωρία της ιδεολογίας τα οποία προσφέρουν εκείνα τα στοιχεία –επιμένοντας σε εκείνες τις κατηγορίες, κυρίως του Lacan, που περιθωριοποιεί εκείνος– τα οποία οδηγούν προς την κατεύθυνση μιας ριζικής ανανέωσης της θεωρίας της ιδεολογίας. Το πρώτο από αυτά τα κείμενα είναι ένα τρισέλιδο άρθρο-εισήγηση του Ernesto Laclau που φέρει τον τίτλο «The Impossibility of Society». Μέσα σε λίγες σελίδες ο Laclau συνοψίζει τις δύο κυρίαρχες μορφές της θεωρίας της ιδεολογίας στο μαρξισμό –και όχι μόνο. Στο κείμενο αυτό που αποτελεί μια σημαντική κριτική της ουσιοκρατικής βάσης των δύο αυτών μορφών ο Laclau ορίζει την ιδεολογία ως εκείνες τις νοηματικές μορφές που δεν αναγνωρίζουν τον επισφαλή και πάντοτε απειλούμενο χαρακτήρα κάθε θετικότητας και αντικειμενικότητας: ως τις μορφές εκείνες, δηλαδή, μέσω των οποίων κάθε κοινωνία προσπαθεί να εγκαθιδρυθεί ως τέτοια και που βασίζονται στο «κλείσιμο», στον καθορισμό του νοήματος, στη μη αναγνώριση του ατέλειωτου παιχνιδιού των διαφορών. Επειδή όμως το κοινωνικό πάντα προϋποθέτει κάποιο καθορισμό του νοήματος, «το ιδεολογικό θα πρέπει να θεωρείται συγκροτησιακό του κοινωνικού. Το κοινωνικό υπάρχει μόνο ως η μάταιη προσπάθεια να εγκαθιδρυθεί αυτό το αδύνατο αντικείμενο: η κοινωνία».⁵³ Στη λακανική ορολογία αυτό που υπονομεύει αυτή την προσπάθεια εγκαθίδρυσης και παγίωσης του κοινωνικού, αυτό που εμποδίζει την οριστική και τελειωτική συρραφή (*suture*) του νοήματος, τη δυνατότητα δηλαδή συμβολικής –και φαντασιακής– ολοκλήρωσης μιας ταυτότητας είναι το πραγματικό και η έλλειψη. Το δεύτερο κείμενο στο οποίο αναφέρθηκα είναι το σημαντικότερο βιβλίο του Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, στο οποίο η σύνδεση της ιδεολογίας με το πραγματικό και την έλλειψη αναπτύσσονται διά μα-

53. E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, 1990, σ. 92.

κρού. Ειδικά στην περίπτωση του Zizek γίνεται ξεκάθαρο ότι η ιδεολογία δεν είναι δυνατόν να συλληφθεί με αναφορά μόνο στο συμβολικό και το φαντασιακό επίπεδο. Στον σκληρό πυρήνα της ιδεολογίας βρίσκεται η τάξη του πραγματικού. Αυτή η διάσταση, πέρα από τις συμβολικές αναπαραστάσεις, επικεντρώνει την προσοχή μας στην έλλειψη στο επίπεδο του νοήματος, έλλειψη η οποία λειτουργεί ως αίτιο για την ίδια την κάλυψη της και έτσι εξηγεί την ανάγκη του υποκειμένου για ταυτίσεις με ιδεολογικές νοηματικές μορφές.⁵⁴ Γίνεται κατανοητό ότι τα δύο αυτά κείμενα οδηγούν στην κατεύθυνση ενός ριζικού αναπροσανατολισμού της θεωρίας της ιδεολογίας. Ο ίδιος ο Κ. Δοξιάδης στην αναφορά του στον Zizek, σε μια υποσημείωση της εισαγωγής γράφει: «Για μια ενδιαφέρουσα και σχετικά πρόσφατη προσέγγιση του Lacan από τη σκοπιά της θεωρίας της ιδεολογίας –εκτενέστερη αλλά και ριζικά διαφορετική από τη δική μου– βλ. και το βιβλίο του Σλοβένου θεωρητικού S. Zizek...».⁵⁵ Κατ' αρχήν θα πρέπει να παρατηρηθεί πως δεν πρόκειται για προσέγγιση του Lacan από τη σκοπιά της θεωρίας της ιδεολογίας: πρόκειται για προσέγγιση της θεωρίας της ιδεολογίας από τη σκοπιά του Lacan. Αυτό που ενδιαφέρει όμως κυρίως είναι ότι ομολογείται ότι η προσέγγιση αυτή είναι διαφορετική από εκείνη του συγγραφέα. Αφού όμως οι παρεμβάσεις των Lackau-Zizek είναι σχετικές και παρεμβαίνουν μάλιστα καταλυτικά και τονωτικά, όπως προσπάθησα να δείξω, στο πεδίο επιχειρηματολογίας του συγγραφέα και αφού, κατά δεύτερο λόγο, εκείνος τις έχει υπόψη του και αναφέρεται σ' αυτές, δεν έπρεπε να δικαιολογήσει τους λόγους για τους οποίους διαφοροποιείται; Έτσι θα μπορούσε να αναπτυχθεί ένας πραγματικά ριζοσπαστικός διάλογος με άμεσα οφέλη για τη θεωρία της ιδεολογίας. Από την άλλη μεριά βέβαια θα παρουσιαζόταν μπροστά μας μια πολλαπλότητα λογικών και θεωρητικών προοπτικών, η «καταπίεση» των οποίων είναι αναγκαία για την επένδυση της επιχειρηματολογίας του συγγραφέα με ένα *minimum* συνοχής και ευστάθειας που κάθε μελέτη πρέπει να διαθέτει.

Ακόμα κι έτσι, όμως, θα πρέπει κανείς να αναγνωρίσει ότι το εύρος της θεματολογίας και οι πηγές στις οποίες αναφέρεται ο Κ.

54. Βλ και A. Elliott, *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*, Blackwell, 1992, σ. 186.

55. Κ. Δοξιάδης, ό.π., σ. 17.

Δοξιάδης είναι δυνατόν και θα πρέπει να αποτελέσουν έναυσμα για την έναρξη και στην Ελλάδα μιας συζήτησης που δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στην ανανέωση της πολύπαθης θεωρίας της ιδεολογίας.