

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΠΜΣ: ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**« Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΩΝ ERNESTO
LACLAU ΚΑΙ CHANTAL MOUFFE»**

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ

ΑΡΙΘΜΟΣ ΜΗΤΡΩΟΥ: 01251119M035

ΕΠΙΒΛΕΠΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΑΝΑΝΙΑΔΗΣ ΓΡΗΓΟΡΗΣ

Ευχαριστίες

Η παρούσα διπλωματική εργασία πραγματοποιήθηκε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο στο μεταπτυχιακό τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας στην κατεύθυνση Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία. Θα ήθελα να πω ένα μεγάλο ευχαριστώ στον καθηγητή μου κ. Ανανιάδη Γρηγόρη για την τεράστια υποστήριξη, καθοδήγηση και τη συνεχή ενθάρρυνση που μου παρείχε καθ' όλη τη διάρκεια της εκπόνησης αυτής της εργασίας. Ιδιαίτερα σε ορισμένες περιόδους που βίωσα ιδιαίτερο στρες ο κύριος Ανανιάδης ήταν εξαιρετικά υποστηρικτικός και υπομονετικός. Θα ήθελα επίσης, να πω ένα βαθύ ευχαριστώ στον άνθρωπο που με ενέπνευσε ν' ασχοληθώ με τη φιλοσοφία. Στον φίλο μου Σπύρο Τσιρίγκα, που χωρίς τη βοήθεια του πολλές από τις σκέψεις και τις ενστάσεις που διατυπώνονται στην παρούσα εργασία δεν θα είχαν γεννηθεί.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Εισαγωγή..... σελ. 4
2. Η Αξία των Μαθημάτων Γενικής Γλωσσολογίας του Ferdinand De Saussure..... σελ.7
3. Roland Barthes: Διευρύνοντας τις εφαρμογές της σημειολογίας... σελ.11
4. Οι δυο τύποι αφασίας στο έργο του Roman Jakobson... σελ. 16
5. Ernesto Laclau & Chantal Mouffe: Εφαρμόζοντας σημειολογικές κατηγορίες στην πολιτική ανάλυση.... σελ.24
6. Τα λακανικά « κενά» σημαίνουντα..... σελ. 32
7. Η κριτική του Paul Ricoeur στο Roman Jakobson.....σελ. 42
8. Ο μύθος του Irvin Yalom.....σελ. 48
9. Επίλογος..... σελ. 65

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο στόχος της παρούσας εργασίας είναι διττός: από τη μία επιθυμώ να αναδείξω τα προτερήματα της πολιτικής φιλοσοφίας των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe και, από την άλλη, να αναδείξω τους κινδύνους που μπορεί να λανθάνουν σε αυτήν την πολιτική φιλοσοφία. Τα προτερήματα συνδέονται με την απόπειρα των Laclau και Mouffe να εισαγάγουν στην πολιτική ανάλυση ορισμένες αρχές που άλλαξαν την ιστορία της γλωσσολογίας, κατά τις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Αυτές οι γλωσσικές αρχές δημοσιεύτηκαν στις αρχές του 20^{ου} αιώνα με τον τίτλο *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας* και αποτελούν μία συρραφή παραδόσεων που έκαναν οι μαθητές του Ferdinand de Saussure. Η αξία τους για την πολιτική θεωρία δεν έχει ακόμα αποτιμηθεί οριστικά – το σίγουρο όμως είναι ότι οι αρχές του Saussure δεν άργησαν να οδηγήσουν σε μία αντι-ουσιοκρατική προσέγγιση της γλώσσας, δηλαδή σε μία προσέγγιση που αρνείται ότι η γλώσσα χρησιμεύει, απλώς, για να αναφερθεί στην ουσία των πραγμάτων κατά τρόπο περιγραφικό.

Στην παρούσα εργασία θα προσπαθήσω να δείξω πώς οι Laclau και Mouffe επιχείρησαν να συνδυάσουν μερικές από τις πιο ενδιαφέρουσες γλωσσολογικές αρχές του Saussure (την αρχή της αυθαίρετης σύνδεσης σημαίνοντος και σημαινομένου, την αρχή ότι η διαφορά των σημείων καθορίζει την ταυτότητα τους, τη διάκριση που κάνει ο Saussure μεταξύ παραδειγματικού και συνταγματικού άξονα της γλώσσας) με την πολιτική ανάλυση. Οι συγκεκριμένοι στοχαστές δεν καρπώθηκαν, όμως, μονάχα τις αρχές του Saussure αλλά καρπώθηκαν και τη διδασκαλία του Roland Barthes, του Γάλλου φιλοσόφου που αποπειράθηκε πρώτος να αναδείξει το πώς οι γλωσσολογικές αρχές του Saussure βρίσκουν εφαρμογή στην πολιτική ανάλυση, καθώς και τη διδασκαλία του Jacques Lacan, ο οποίος επιχείρησε να δείξει ότι, αντί να εστιάζει η κλινική ψυχανάλυση στα σημαινόμενα του λόγου των αναλυόμενων (δηλαδή στις ιδέες που έχουν σχηματίσει οι αναλύόμενοι αναφορικά με τον κόσμο) θα πρέπει να εστιάζει στα σημαίνοντα, δηλαδή στα υλικά ερεθίσματα και στις ανατροπές της συνήθους εκφοράς του λόγου, οι οποίες καθιστούν ικανό τον ψυχαναλυτή να συμπεράνει τι είναι αυτό που θέλει να εκφράσει το υποκείμενο χωρίς να το αντιλαμβάνεται.

Ένας φόβος που θέλω να εκφράσω, με την παρούσα εργασία, συνδέεται με αυτήν την εμπιστοσύνη στη διδασκαλία του Jacques Lacan, επειδή μου φαίνεται ότι οι Laclau και Mouffe αξιοποιούν ένα μεγάλο μέρος της ψυχαναλυτικής θεωρίας, διευρύνοντας τις εφαρμογές της και προσαρμόζοντας την έτσι ώστε να ταιριάζει σε μία νέα ερμηνεία των σημαινόντων του πολιτικού λόγου. Αυτό το κάνουν έχοντας καθολικές αξιώσεις – ποτέ δεν θέτουν κριτήρια βάσει των οποίων θα μπορούσαμε να μην χρησιμοποιήσουμε την ψυχαναλυτική θεωρία για να ερμηνεύσουμε, π.χ., το πώς δύο κομματικοί φορείς έχουν συσσωρεύσει τη συντριπτική πλειονότητα των ψήφων. Το ότι οι φορείς των πολιτικών αιτημάτων μίας χώρας τείνουν, ξαφνικά, να επιλέγουν να ψηφίσουν μονάχα δύο κόμματα ή να εναποθέσουν την εμπιστοσύνη τους σε δύο πολιτικές ιδέες, εκεί όπου παλαιότερα οι ψήφοι ήταν πιο μοιρασμένοι, ερμηνεύεται πάντα ως έκφραση μίας απύσυχης πληρότητας την οποία οι ίδιοι οι φορείς βιώνουν ασυνείδητα, σύμφωνα με τους Laclau και Mouffe. Νομίζω ότι αυτή η εμπιστοσύνη στην ψυχαναλυτική ερμηνεία δεν έρχεται χωρίς κόστος και, γι' αυτόν τον λόγο, θα επιχειρήσω να διαβάσω κριτικά τους δύο στοχαστές, εστιάζοντας παράλληλα στην κριτική που άσκησε, πριν από μερικές δεκαετίες, ο Paul Ricoeur στο έργο του γλωσσολόγου Roman Jakobson.

Εάν και σπάνια θα συναντήσει κανείς παραπομπές στο έργο του Jakobson από σύγχρονους πολιτικούς θεωρητικούς, νομίζω ότι αξίζει να μελετήσει κανείς το έργο του, ακριβώς επειδή το έργο αυτό επηρέασε σε πολύ μεγάλο βαθμό ορισμένες από τις κεντρικότερες αρχές της λακανικής προσέγγισης των σημαινόντων. Πιο συγκεκριμένα, ήταν πρώτος ο Jakobson που συνέδεσε την ανατροπή της σημειολογικής τάξης με παθολογικά φαινόμενα και ήταν πρώτος ο Jakobson που έθεσε στο επίκεντρο του θεωρητικού ενδιαφέροντος τα ρητορικά σχήματα της μεταφοράς και της μετωνυμίας. Η ανικανότητα της προσήκουσας χρήσης της μεταφοράς και της μετωνυμίας αποτελεί, σύμφωνα με τον Jakobson, ένδειξη παθολογικών διαταραχών που σχετίζονται με την αφασία. Ο Lacan θα διευρύνει ακόμα περισσότερο την εφαρμογή αυτών των σχημάτων του λόγου – σύμφωνα με τη δική του θεώρηση, ορισμένα σχήματα του λόγου έχουν τόσο μεγάλη αξία, ώστε η αδυναμία εκμάθησής τους συνδέεται με την αδυναμία να συγκροτηθεί ένα παιδί ως υποκείμενο του λόγου και να ζήσει μία σχετικά φυσιολογική ζωή. Αντίστοιχα, στον ενήλικο κόσμο, οι διαταραχές του λόγου που εκφράζονται μέσα από τα σχήματα της

μεταφοράς και της μετωνυμίας λειτουργούν ως ενδείξεις μίας ενδεχόμενης ψυχωσικής εμπειρίας.

Θα δούμε ότι, μετά τον Lacan, οι Laclau και Mouffe διεύρυναν ακόμα περισσότερο την αξία αυτών των σχημάτων του λόγου – έτσι ώστε, στο έργο τους, η μεταφορική λογική που συνδέεται με την υποκατάσταση ορισμένων πολιτικών αιτημάτων από άλλα μπορεί να λειτουργήσει ως ένδειξη ύπαρξης μίας απύσους πληρότητας που μοιράζεται ολόκληρη η κοινωνία ή ένα μεγάλο μέρος της. Αξίζει, νομίζω, να είμαστε καχύποπτες και καχύποπτοι απέναντι σε τέτοιες μονομερείς ερμηνείες των σχημάτων του λόγου – επειδή, εάν όποτε παρατηρούμε συγκεκριμένου τύπου ανατροπές στη λειτουργία των σημαινόντων φανταζόμαστε ότι οι ανατροπές αυτές εκφράζουν κάποια ασυνείδητη επιθυμία που δεν μπορούμε να εξηγήσουμε, επικαλούμενοι την ψυχανάλυση, τότε προκύπτουν δύο ερωτήματα: ποιος είναι εκείνος που θα μας διδάξει πώς να ερμηνεύουμε τις ανατροπές των σημαινόντων; Εάν παραχωρήσουμε στον ψυχαναλυτή/πολιτικό φιλόσοφο το προνόμιο να μας εξηγεί τι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε και τότε το ασυνείδητο ήταν υπεύθυνο για ορισμένες πολιτικές μας επιλογές, του παραχωρούμε αυτόματα το προνόμιο να μας εξηγεί τότε κάποιος (ή κάποιοι, εφόσον μιλάμε για πολυμελείς πολιτικές ομάδες) ήταν υπεύθυνος για τις πράξεις του ή όχι. Δεύτερον, μήπως χάνουμε από το πεδίο ορατότητας μας τα επιχειρήματα που έπεισαν έναν συγκεκριμένο πολιτικό φορέα να εγκαταλείψει μία ατζέντα που μέχρι τώρα υιοθετούσε προς όφελος μίας άλλης, εάν εστιάσουμε μονομερώς στο ασυνείδητο;

Με αυτά τα δύο ερωτήματα θα καταπιαστώ στην παρούσα εργασία, υιοθετώντας μία προσέγγιση του μεταφορικού σχήματος του λόγου που είναι πιο κοντινή στον Paul Ricoeur. Μου φαίνεται ότι ο Ricoeur άσκησε, κάποτε, κριτική στον Roman Jakobson, ακριβώς επειδή έβρισκε ότι ελλοχεύει ένας ιδιάζων νατουραλισμός στον τρόπο με τον οποίο ο τελευταίος προσέγγιζε τη μεταφορά – άποψη του Ricoeur ήταν ότι η ομοιότητα που κινητοποιεί το μεταφορικό φαινόμενο δεν είναι φυσική, αλλά φαντασιακή: για τον Ricoeur, οι ομοιότητες που θα διακρίνεις μεταξύ των πραγμάτων εξαρτώνται από τις προκαταλήψεις σου και από την παρατηρητικότητα σου. Αυτή η προσέγγιση της μεταφοράς, δεν αρνείται το ασυνείδητο, αλλά το βάζει σε δεύτερη μοίρα στον βαθμό που ζητά, από το εκάστοτε υποκείμενο που χρησιμοποίησε τον μεταφορικό λόγο, να δικαιολογήσει τί κινητοποίησε αυτό το σχήμα του λόγου. Το εάν και κατά πόσο εμπλέκεται το ασυνείδητο (καθότι το υποκείμενο μπορεί να μην

είναι, όντως, σε θέση να δικαιολογήσει γιατί χρησιμοποίησε τη μεταφορά) στην εκφορά του μεταφορικού λόγου είναι κάτι που δεν θα το υποθέσουμε a priori, γιατί το να υποθέσεις ότι πίσω από την Χ μεταφορά κρύβεται το Υ ασυνείδητο φαινόμενο, σημαίνει ενδεχομένως ότι βάζεις πάλι τον νατουραλισμό στην πολιτική ανάλυση, από την πίσω πόρτα. Πράγματι, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η μεταφορά, για τον Ricoeur, είναι ένα ερευνητικό εργαλείο στον βαθμό που συμβάλλει στην εξέλιξη ενός διαλόγου και, συνεπώς, στην εξέλιξη μίας έρευνας και όχι στον βαθμό που μας οδηγεί σε αυτόματες αποφάσεις για τις ομοιότητες που διέκρινε, συνειδητά ή ασυνείδητα, το υποκείμενο στα πράγματα. Με άλλα λόγια, μου φαίνεται ότι το μοντέλο του Ricoeur δεν προσφέρει μία τετελεσμένη εικόνα για το πώς μπορούμε να διακρίνουμε τί ήθελε να κάνει κάποιος με τα σημαίνοντα που χρησιμοποίησε, προτού καν τα χρησιμοποιήσει. Από την άλλη, ίσως ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο αξίζει να το επαναφέρουμε στο προσκήνιο της πολιτικής θεωρίας.

Η αξία των Μαθημάτων Γενικής Γλωσσολογίας του Ferdinand de Saussure

Έχει περάσει σχεδόν ένας αιώνας κι ωστόσο οι συνεπαγωγές των *Μαθημάτων Γενικής Γλωσσολογίας* του Saussure εξακολουθούν να προβληματίζουν τους θεωρητικούς των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών. Οι γενικές αρχές που λειτουργούν ως κριτήρια προσέγγισης της γλώσσας, τις οποίες θα βρούμε στα *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, είναι σε γενικές γραμμές εξαιρετικά απλές και κατανοητές. Κατανοητό δεν είναι, ωστόσο, σε πρώτη ανάγνωση το πώς οι αρχές αυτές μπορούν να οδηγήσουν κάποια στο να προσεγγίσει τα κοινωνικά φαινόμενα, εφόσον τα *Μαθήματα* απευθύνονται, αρχικά, σε γλωσσολόγους.

Η πρώτη αρχή που θα ήθελα να αντλήσω από το έργο του Saussure αφορά στη διάκριση σημαίνοντος και σημαινομένου. Σύμφωνα με τον Saussure, η γλώσσα αποτελείται από σημεία, δηλαδή από λέξεις και, τις λέξεις αυτές συνηθίζουμε να τις προσεγγίζουμε ως εάν έχουν κάποιο νόημα αυτές καθ' εαυτές. Όταν, για παράδειγμα, ακούμε τη φράση «έχω να σου πω ότι είσαι σνόμπ» δεν δυσκολευόμαστε να βγάλουμε τα συμπεράσματά μας για το τι θέλει να πει ή άλλη – η συγχρονική παρουσία των επτά σημείων που συνιστούν αυτή τη φράση μας κάνει να σκεφτόμαστε ότι η φράση έχει ένα και μοναδικό νόημα.

Ο Saussure απορρίπτει αυτήν την παραδοχή, παρατηρώντας ότι τα σημεία του λόγου διακρίνονται σε σημαίνοντα, δηλαδή σε ερεθίσματα που προκαλούν ορισμένοι συνδυασμοί φωνημάτων και σε σημαινόμενα (ιδέες ή ψυχολογικές εντυπώσεις που αυτόματα δημιουργεί ο εγκέφαλός μας όταν ακούμε τα σημαίνοντα). Σύμφωνα με την πρώτη αρχή του Saussure, η σύνδεση σημαίνοντος και σημαιομένου είναι πάντα αυθαίρετη¹. Δεν υπάρχει κανένας λόγος, δηλαδή, να υποθέσουμε ότι το σημαίνον arbor συνδέεται χωρίς να μεσολαβεί κάποια κοινωνική αυθαιρεσία με την ιδέα του δέντρου που μας έρχεται στο μυαλό, όταν ακούμε το συγκεκριμένο σημαίνον². Πράγμα που γίνεται ιδιαίτερα εμφανές όταν συγκρίνει κανείς τα διάφορα σημαίνοντα που συνδέονται με την ιδέα του δέντρου σε άλλες γλώσσες: στα ελληνικά, η ιδέα του δέντρου μας έρχεται στο μυαλό όταν ακούμε τον συνδυασμό πέντε φωνημάτων (δ-έ-ν-τ-ρ-ο), στα αγγλικά όταν ακούμε το σημαίνον tree, και ούτω καθεξής.

Η αρχή αυτή, διατυπωμένη τόσο απλοϊκά, φαίνεται ιδιαίτερα αυτονόητη. Ο καθένας γνωρίζει, άλλωστε, ότι διαφορετικές γλώσσες επιλέγουν άλλους συνδυασμούς φωνημάτων για να εκφράσουν τις ίδιες ιδέες – πράγμα που, εάν το σκεφτούμε έτσι, μπορεί να μας οδηγήσει στη μεταφυσική παραδοχή ότι τα σημαίνοντα (δηλ. οι ιδέες) έχουν κάποια πρωτοκαθεδρία επί των σημαιομένων. Δηλαδή, μπορεί να μας οδηγήσει στη μεταφυσική παραδοχή του γεγονότος ότι, υπάρχει ήδη κάποιο νόημα στον κόσμο το οποίο επιλέγουμε απλώς να το εκφράσουμε μέσω διαφορετικών (κατ' αντιστοιχία με τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε) σημαινόντων.

Ωστόσο, εάν αρχίσουμε να εφαρμόζουμε την πρώτη αρχή του Saussure προκειμένου να παρατηρήσουμε κάθε περίπτωση επικοινωνίας που μας προβληματίζει, θα καταλάβουμε ότι το γεγονός της αυθαίρετης σύνδεσης σημαίνοντος και σημαιομένου μας οδηγεί, καθημερινά, στο να σχηματίζουμε εντυπώσεις οι οποίες είναι αυθαίρετες αλλά λογίζονται ως λίγο πολύ αυτονόητες και όχι ως αυθαίρετες. Για να επιστρέψω στο προηγούμενο παράδειγμά μου, όταν κάποια μου λέει «έχω να σου πω ότι είσαι σνόμπ» είναι εντελώς υπερβολικό το να δεχτώ με σιγουριά το γεγονός ότι όντως με θεωρεί σνόμπ. Για να το θέσω αλλιώς: είναι η συνήθης χρήση αυτών των σημαινόντων που με πείθει ότι αυτονόητα με θεωρεί σνόμπ όποιος με αποκαλεί

¹Ferdinand De Saussure, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ.Δ. Αποστολόπουλος, Παπαζήσης, 1979, σ. 100

²Αυτ., σ. 101

σνομπ. Όμως τι συμβαίνει σε περίπτωση που η συνομιλήτρια μου απέκλινε από τη συνήθη εκφορά του λόγου, όταν έκανε αυτή τη δήλωση;

Τι συμβαίνει, για παράδειγμα, σε περίπτωση που το υποκείμενο εκφοράς αυτής της φράσης έκανε απλώς καυστικό χιούμορ; Σε αυτήν την περίπτωση, το νόημα (δηλαδή, η ταυτότητα) που θα έπρεπε να αποδώσω στο λόγω υποκείμενο, θέτοντας ως κριτήριο την επικοινωνιακή της πράξη, θα ήταν ότι επρόκειτο για μία απόπειρα επικοινωνίας ή δημιουργίας οικειότητας. Αλλά, δυστυχώς, δεν καθόμαστε συνήθως να σκεφτούμε πολλά ενδεχόμενα, όταν ακούμε τέτοιου είδους φράσεις, ακριβώς επειδή «κάθε εκφραστικό μέσο που γίνεται δεκτό σε μία κοινωνία στηρίζεται κατ' αρχήν πάνω στη συλλογική συνήθεια ή, πράγμα που είναι το ίδιο, πάνω στη συμβατικότητα»³. Επειδή η κοινωνία στην οποία ζούμε έχει δημιουργήσει, συμβατικά, την πεποίθηση ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τι ακριβώς θέλει η άλλη να μας πει, όταν χρησιμοποιεί τον λόγο και, επειδή εγώ μπορώ να μεγάλωσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο όπου ο συνδυασμός των σημείων που συνιστούν τη φράση «έχω να σου πω ότι σε θεωρώ σνόμπ» εθίσται να σημαίνει ένα και μοναδικό πράγμα, ενδεχομένως να καταλήξω στο να αποδίδω στο υποκείμενο εκφοράς της συγκεκριμένης φράσης μία ταυτότητα που καθόλου δεν του αντιστοιχεί.

Αυτό δεν σημαίνει, από την άλλη, ότι ζούμε σε έναν κόσμο που επικρατεί διαρκώς μία γλωσσική σύγχυση, εξαιτίας της οποίας όλες και όλοι εκφράζουμε πράγματα που δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτά από τους άλλους. Με τα λόγια του ίδιου του Saussure:

Η λέξη αυθαίρετο προκαλεί επίσης μία παρατήρηση. Δεν πρέπει να δώσουμε την ιδέα ότι το σημαίνον εξαρτάται από την ελεύθερη εκλογή του υποκειμένου που μιλάει... θέλουμε να πούμε ότι το σημαίνον είναι ανατιολόγητο, δηλ. αυθαίρετο σε σχέση με το σημαινόμενο, με το οποίο δεν έχει κανένα φυσικό δεσμό στην πραγματικότητα.⁴

Αυτό που πρέπει να κρατήσουμε, δηλαδή, είναι ότι δεν υπάρχει καμία φυσική αιτιότητα που να μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι όποιος αρθρώνει τα σημαίνοντα «έχω να σου πω ότι σε θεωρώ σνόμπ» επιθυμεί όντως να μας εκφράσει ότι μας θεωρεί σνόμπ. Οι λέξεις αποτελούν μέσα επικοινωνίας – αλλά το εάν και κατά πόσο τα μέσα αυτά τα χρησιμοποιούμε εκφράζοντας όντως αυτό που θέλουμε να πούμε

³Saussure, Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας..., ό.π. σ. 102

⁴Αυτ., σ.103

είναι ένα αμιγώς πολιτικό ζήτημα που, εφόσον δεν κατανοήσουμε τις αρχές του Saussure μπορεί να διαφύγει της προσοχής μας.

Η δεύτερη αρχή που διατυπώνει ο Saussure συνάγεται από την πρώτη και διδάσκει ότι η διαφορά μεταξύ των σημείων που χρησιμοποιούμε στον λόγο μας προηγείται της ταυτότητάς τους. Για να το διατυπώσουμε αλλιώς: τα σημεία του λόγου δεν έχουν μία προκαθορισμένη ταυτότητα, ένα συγκεκριμένο νόημα που μπορεί κανείς να το διακρίνει εφόσον τα εξετάσει απομονωμένα από το συγκείμενό τους. Αντιθέτως, είναι η συγχρονική παρουσία των σημείων στον λόγο που καθορίζουν το νόημα τους⁵. Πράγματι, σύμφωνα με τον Saussure, τα σημεία της γλώσσας μπορούν να αναπτύσσουν μεταξύ τους σχέσεις αμοιβαίας παρουσίας (σχέσεις *in presentia*) ή σχέσεις αμοιβαίας απουσίας (σχέσεις *in absentia*) προκειμένου να έχουν οι δηλώσεις που κάνουμε για τον κόσμο νόημα. Ας πάρουμε για παράδειγμα τις δύο ακόλουθες φράσεις:

1. Θέλω να πιώ ένα ποτό.
2. Θέλω να βρέξω το λαρύγγι μου.
3. Θέλω να πιώ ένα λαρύγγι.

Οι φράσεις (1) και (2) συνίστανται από σημεία που διαφέρουν μεταξύ τους και, παράλληλα, επιτρέπεται, από τις συμβάσεις της ελληνικής γλώσσας, να συνδυαστούν μεταξύ τους, προκειμένου να βγει ένα νόημα: συγκεκριμένα το νόημα ότι επιθυμώ να πιώ αλκοόλ. Ωστόσο, εφόσον συνδυάσουμε τα σημεία της φράσης (1) με τα σημεία της φράσης (2) κατά τον τρόπο που συνδυάζονται στη φράση (3) δεν θα προκύψει κάποιο νόημα ή μάλλον το νόημα που θα προκύψει θα είναι ιδιαιτέρως ανησυχητικό. Αυτό σημαίνει ότι η κοινωνία μας θεωρεί αποδεκτό το να εκφέρονται τα σημεία της φράσης (1) συγχρονικά, δηλ. να έχουν σχέσεις *in presentia* και το ίδιο αποδεκτές είναι οι σχέσεις *in presentia* της φράσης (2). Ωστόσο, για να μην προκύψει κάποιο ανησυχητικό νόημα, οι σχέσεις των σημείων της φράσης (3) δεν θα πρέπει να αναπτύσσουν σχέσεις αμοιβαίας παρουσίας, μεταξύ τους. Απλούστατα, τα σημεία αυτά θα πρέπει να έχουν σχέσεις αμοιβαίας απουσίας (σχέσεις *in absentia*) εάν θέλουμε να γίνει κατανοητή η ανάγκη μας για ποτό και να μην παρεξηγηθούμε.

Αυτός είναι και ο λόγος που ο Saussure επισημαίνει ότι τα υποκείμενα δεν είναι ελεύθερα από κοινωνικές συμβάσεις, σε ό,τι αφορά τη γλώσσα. Τα σημεία πρέπει να

⁵Αυτ., σ. 153

διαφέρουν για να συνδυάζονται μεταξύ τους αλλά οι επιτρεπτές διαφορές είναι: (1) αυθαίρετες, υπό την έννοια ότι δεν υφίσταται καμία φυσική συνθήκη που καθορίζει πώς θα πρέπει να συνδυάζονται, διαφορεικά, τα σημεία μεταξύ τους και (2) κοινωνικά αποδεκτές. Γι' αυτό και τα *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας* αποτέλεσαν, σε πρώτη φάση, μία πολεμική κραυγή ενάντια στην τάση που είχαν οι επιστήμονες που μελετούσαν τη γλώσσα να εξετάζουν την ετυμολογία των σημείων, προκειμένου να μας δείξουν, μέσω της μνείας της παλαιότερης χρήσης ενός σημείου, πώς θα πρέπει να καθορίζεται η ταυτότητα του.

Ο Saussure παρομοιάζει τη μελέτη της δομής της γλώσσας με το σκάκι: τα πιόνια στο σκάκι δεν έχουν κάποιο νόημα, αυτά καθ' εαυτά. Τα έχουμε σκαλίσει έτσι ώστε να διαφέρουν, στο μάτι, αλλά το νόημα τους προκύπτει μέσα από τη διαφορά τους με τα άλλα πιόνια. Αντίστοιχα «στη γλώσσα δεν υπάρχουν παρά μόνο διαφορές. Κι ακόμα περισσότερο: μία διαφορά προϋποθέτει γενικά όρους θετικούς ανάμεσα στους οποίους εγκαθίσταται – αλλά στη γλώσσα υπάρχουν διαφορές χωρίς όρους θετικούς». Δεν υπάρχει, δηλαδή, ούτε ένα σημείο που να έχει νόημα αυτό καθ' εαυτό στη γλώσσα, δεν υπάρχει κανένας όρος από τη μελέτη του οποίου θα μπορούσαμε να εκκινήσουμε για να αξιολογήσουμε το νόημα όλων των υπόλοιπων όρων – αντιθέτως, η διαφορά μεταξύ των όρων που χρησιμοποιούμε καθορίζει το νόημα τους. Το πρόβλημα, βέβαια, με μία τέτοια διατύπωση είναι ότι ο Saussure δείχνει να θεωρεί δεδομένο ότι, στην πραγματικότητα που βρίσκεται εκτός γλώσσας υπάρχουν αντικείμενα με θετικές ταυτότητες που έχουν κάποιο νόημα, αυτές καθ' εαυτές. Ωστόσο, οι θεωρητικοί επίγονοι του Saussure και, ειδικά, εκείνοι οι επίγονοι που ασχολούνται με τις κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις του έργου του υπήρξαν ιδιαίτερα καχύποπτοι σε ό,τι αφορά μία τέτοια παραδοχή – όπως θα δούμε ευθύς αμέσως.

Στο έργο των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe γίνεται ειδική μνεία στον σημειολόγο και βασικό εκπρόσωπο της θεωρητικής παράδοσης του δορισμού, Roland Barthes. Ο Barthes αξίζει αυτή τη μνεία, επειδή με το έργο του διεύρυνε την αξία της σημειολογικής παράδοσης. Είδαμε, προηγουμένως, ότι ο Saussure γράφει πως, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει με την πραγματικότητα που βρίσκεται εκτός γλώσσας, η γλώσσα συνίσταται από όρους που δεν μπορούμε παρά να τους μελετήσουμε βάσει της διαφοράς τους. Πώς όμως μπορεί να κάνει κανείς μία τέτοια παραδοχή για την πραγματικότητα, όταν η γλώσσα αποτελεί το βασικό μέσον προσέγγισης της πραγματικότητας; Σύμφωνα με τον ίδιο τον Barthes, η δική του προσέγγιση των σημείων «δεν συνάδει με τη συνήθη διάκριση που τοποθετεί την πραγματικότητα στη μία πλευρά και τη γλώσσα στην άλλη – συνεπώς, διαφεύγει και από τη γλωσσολογία, δηλαδή από την επιστήμη των προφορικών σημείων». Ο Barthes συνεχίζει γράφοντας ότι, επειδή δεν κάνει αυτόν τον διαχωρισμό, κινδυνεύει να αρνηθεί τη βασική παραδοχή του Saussure, στην οποία βασίζονται οι μελέτες του – δηλαδή να αρνηθεί την παραδοχή ότι η σημειολογία μελετά τις σχέσεις της γλώσσας και μόνο. Από την άλλη, όμως «αυτή η άβολη κατάσταση αποτελεί ένδειξη μίας συγκεκριμένης αλήθειας. Γιατί, μήπως υπάρχει κάποιο σύστημα αντικειμένων, κάποιο σύστημα μίας κάποιας εμβέλειας, το οποίο μπορεί να ξεμπερδέψει από το να αρθρώνεται ως γλώσσα; Δεν αποτελεί, η ομιλία, τον αναπόφευκτο παράγοντα συσχέτισης κάθε σημαίνουσας τάξης;»⁶

Για τον Barthes, δεν υπάρχει τίποτα γύρω μας που να μην μπορούμε να το προσεγγίσουμε με τους όρους που χρησιμοποιεί ο Saussure όταν προσεγγίζει τη γλώσσα – η αρχιτεκτονική, η μόδα, η φωτογραφία, ακόμα και το φύλο του καθενός αποτελούν σημεία τα οποία δεν έχουν νόημα αυτά καθ' εαυτά, αλλά μπορούμε να τα προσεγγίσουμε μόνο μέσα από το συγκεκριμένο τους, δηλαδή μελετώντας τις διαφορές τους με άλλα σημεία. Όμως οι αρχές που ο Saussure έθεσε ως προϋποθέσεις για μία προσέγγιση του τρόπου λειτουργίας της δομής της γλώσσας δεν μπορούν να εκλείπουν από μία τέτοια ανάλυση. Είδαμε, ότι οι αρχές αυτές συνοψίζονται στο ότι:

⁶Roland, Barthes, *Το μπλε είναι φέτος στη μόδα*, μτφρ. Πατσογιάννης Βασίλειος, Πλέθρον, Αθήνα 2016, σελ. 9

(α) η σύνδεση μεταξύ σημαίνοντος και σημαινομένου είναι αυθαίρετη, (β) τα σημεία του λόγου δεν έχουν νόημα, αυτά καθ' εαυτά, αλλά αποκτούν το νόημα τους μέσα από κανόνες που επιτρέπουν τη συγχρονική παρουσία ορισμένων διαφορών και απαγορεύουν κατηγορηματικά την αμοιβαία παρουσία άλλων διαφορών, και (γ) ότι οι κανόνες που ρυθμίζουν αυτές τις σχέσεις αποτελούν προϊόντα της κοινωνίας και της συνήθειας. Συνεπώς, δεν μας επιτρέπεται να σκεφτούμε ότι το νόημα (δηλ. το σημαινόμενο) που αποδίδουμε σε ένα σημαίνον αποτελεί φυσικό επακόλουθο της μορφής του σημαίνοντος.

Οι ίδιοι κανόνες δεν μπορούν, σύμφωνα με τις έρευνες του Barthes, παρά να εφαρμοστούν και όλα τα υπόλοιπα σημεία που χρησιμοποιούμε προκειμένου να προσεγγίσουμε τα κοινωνικά φαινόμενα. Πρώτη μεθοδολογική κίνηση του Barthes αποτελεί, λοιπόν, η επισήμανση ότι δεν θα πρέπει να βλέπουμε μονάχα τους ήχους ως σημαίνοντα. Σημαίνον μπορεί να είναι και το μελάνι στο χαρτί, ο ήχος της μουσικής, το ρούχο που φοράει κάποιος ή το καρέ μίας φωτογραφίας.

Απαξ και προβεί, καμία, σε αυτό το μεθοδολογικό βήμα (στη σημασιολογική διεύρυνση της έννοιας του σημαίνοντος) δεν έχει άλλη επιλογή από το να αρχίσει να ασχολείται μανιωδώς με τους κανόνες που ρυθμίζουν τις σχέσεις των σημείων από τα οποία συνίσταται ο κόσμος γύρω του. Και, πράγματι, αυτό έκανε ο Barthes: στις μελέτες του για τη μόδα, επιχείρησε να δείξει ότι η γαλλική μόδα της εποχής του υιοθετεί κανόνες που επιτρέπουν τη συγχρονική παρουσία ορισμένων σημείων και αποκλείει τη συγχρονική παρουσία άλλων σημείων. Στις μελέτες αυτές, προσπάθησε να δείξει ότι θα μπορούσε, κανείς, να διαχωρίσει σε συνταγματικούς και παραδειγματικούς άξονες τα σημεία της μόδας, έτσι ώστε να καταλάβει τι επιτρέπει η μόδα να φοράει κανείς σε μία συγκεκριμένη χρονική περίοδο, τι απαγορεύει η μόδα να φορά κανείς σε μία συγκεκριμένη χρονική περίοδο και τι αποκλείεται εντελώς από το να τεθεί στον λόγο της μόδας.

Για να καταλάβει κανείς τη διαφορά μεταξύ απαγόρευσης και αποκλεισμού, αρκεί να θυμηθεί τους σωσσυριανούς συνταγματικούς και παραδειγματικούς άξονες. Όταν η επιταγή της μόδας είναι ότι θα «είναι της μόδας, φέτος, το να βάζει κανείς ρούχα με στενή γραμμή», αυτό που αποκλείεται, για φέτος, είναι να θεωρείται της μόδας η φαρδιά γραμμή. Αλλά μπορεί κανείς να παρατηρήσει ότι υπάρχουν ρούχα με στρογγυλή γραμμή, ρούχα με φαρδιά γραμμή, ακόμα και ρούχα με κυβοειδή

γραμμή⁷. Κατά συνέπεια, μπορεί κανείς να φανταστεί ότι τα ρούχα με τη γραμμή αυτή αποτελούν σημεία που, δυνάμει, μπορούν το επόμενο ή το μεθεπόμενο έτος να υποκαταστήσουν τα στενά. Επομένως τα ρούχα με στενή γραμμή και τα ρούχα με φαρδιά ή στρογγυλή γραμμή βρίσκονται στον παραδειγματικό άξονα της γλώσσας – αφού πρόκειται για σημεία στα οποία επιτρέπεται, έστω και δυνητικά, να υποκαταστήσουν το ένα το άλλο, εκφράζοντας τη μόδα. Απαγορεύεται να φορέσεις τα φαρδιά φέτος σημαίνει, υπ' αυτήν την έννοια, ότι εάν φορέσεις τα φαρδιά θα είσαι εκτός μόδας. Τι γίνεται όμως, αναρωτιέται ο Barthes, με τα σκισμένα ρούχα; Τα σκισμένα ρούχα δεν αντιστοιχούν ούτε στα ρούχα με φαρδιά γραμμή ούτε στα ρούχα με στενή γραμμή – η εποχή του Barthes δεν τα γνωρίζει, ούτε τα έχει διανοηθεί. Συνεπώς, τα σκισμένα ρούχα δεν είναι αδύνατο να φορεθούν (όπως δεν είναι αδύνατο το να εκφράσει κανείς τη φράση «θέλω να πιώ ένα λαρύγγι») αλλά είναι αδύνατα υπό την έννοια ότι, εάν τα φορέσει κανείς κατά την εποχή που γράφει ο Barthes θα βρεθεί εντελώς έξω από τη σημειολογική τάξη της εποχής του γιατί η εποχή του Barthes δεν τα τοποθετεί ούτε στον συνταγματικό, ούτε στον παραδειγματικό της άξονα. Ο Barthes γράφει ότι «τα χαρακτηριστικά που αποκλείονται από τη βιομηχανία της Μόδας, τα οποία αντιστοιχούν στους αδύνατους συνταγματικούς άξονες δεν είναι, λοιπόν, μη ανακτήσιμα, γιατί η αδυνατότητα συσχέτισης [των σημείων αυτών], εάν και επιτάσσεται από τον [συνταγματικό] άξονα ενός δεδομένου πολιτισμού, δεν επιτάσσεται σε επίπεδο ενός ευρύτερου άξονα. Κανένας άξονας δεν είναι καθολικός ή αιώνιος. Ένας πολιτισμός διαφορετικός από τον δικό μας θα μπορούσε να αποδεχτεί ως γεγονός τις διάφανες μπλούζες ή τα φορέματα που έχουν έξω την πλάτη [...] η τάξη των αδύνατων χαρακτηριστικών δημιουργεί, λοιπόν, μία παρακαταθήκη (reservoir), αλλά η παρακαταθήκη αυτή είναι απλώς παρακαταθήκη της μόδας – είναι παρακαταθήκη της ιστορίας»⁸.

Επειδή για την εποχή του Barthes τα σκισμένα ρούχα, οι διάφανες μπλούζες και τα φορέματα με την πλάτη έξω αποτελούσαν αδιανόητες σημειολογικές συσχετίσεις αλλά αυτές τις ενδυματολογικές επιλογές εμείς τις βλέπουμε στην καθημερινότητα μας, θα μπορούσε κάποια να φέρει άλλα νοερά παραδείγματα, για να κατανοήσει καλύτερα τη θέση του Barthes. Φανταστείτε έναν γενειοφόρο και ψηλό άντρα, στο μετρό, ο οποίος θα φορούσε ροζ φόρεμα μπαλαρίνας, καπέλο Ναπολέοντα και θα είχε

⁷Αυτ., σ. 180

⁸Αυτ., σ.179

βάψει το πρόσωπο του όπως ο Joker από το Batman. Πρόκειται για συνδυασμό σημείων αδιανόητο, κατά την εποχή μας, στη θέα του οποίου πολλοί επιβάτες θα ένιωθαν φόβο ή ακόμα και οίκτο. Και αυτό επειδή αυτός ο συνδυασμός σημείων, θυμίζοντας τον συνδυασμό των σημείων «θέλω να πιώ ένα λαρύγγι» δεν είναι αδύνατος συνδυασμός, αλλά είναι ένας συνδυασμός που δεν επιτρέπεται να τοποθετηθεί ούτε στον παραδειγματικό, ούτε στον συνταγματικό άξονα της μόδας που μέχρι τώρα έχουμε παρατηρήσει. Ο συνδυασμός αυτός, για να χρησιμοποιήσω μία φράση που χρησιμοποιεί και ο Barthes στις μελέτες του για τη μόδα, «καθίσταται το φυσικό “χρώμα” μίας απαγόρευσης»⁹.

Ο Saussure είχε παρατηρήσει ότι η σχέση σημαίνοντος και σημαινομένου θεωρείται δεδομένη και όχι αυθαίρετη, πράγμα που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι κάποια φυσική αιτιότητα συνδέει τα σημαίνοντα με τα σημαινόμενα τους. Αλλά, όσο παράλογο είναι να το πιστεύει κανείς αυτό για τη γλώσσα, άλλο τόσο παράλογο είναι να το πιστεύει και για τη μόδα που αρθρώνεται ως γλώσσα. Μπορεί κανείς να ντυθεί με φούστα μπαλαρίνας και να βαφτεί σαν τον Joker και, παράλληλα, να είναι επικίνδυνος, αλλά με το που θα τον δει κάποιος, να σκεφτεί αμέσως ότι ο άνθρωπος αυτός είναι επικίνδυνος επειδή το ντύσιμο του (δηλαδή το οπτικό σημαίνον) μας κάνει πανέτοιμους να θεωρήσουμε ότι εκφράζει, κατά τρόπο φυσικό, ένα συγκεκριμένο σημαινόμενο (το σημαινόμενο του κινδύνου).

Αλλά στην πραγματικότητα το μόνο που ξέρουμε για τον άνθρωπο που είναι ντυμένος έτσι, είναι ότι αποκλίνει από τους συνταγματικούς άξονες της μόδας που μέχρι τώρα έχουμε παρατηρήσει και ότι αποκλίνει από κάθε παραδειγματικό άξονα της μόδας που θα μπορούσαμε, εμείς οι ίδιες, να θεωρήσουμε αποδεκτό. Διαφορετικά θα ήταν τα πράγματα εάν ο άνθρωπος είχε ντυθεί μονάχα με καπέλο Ναπολέοντα (το καπέλο αυτό ήταν παλιά της μόδας και θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι ο άνθρωπος είναι ηθοποιός και γυρίζει μία ταινία ή ότι είναι απλώς ψώνιο). Ή εάν ο άνθρωπος αυτός είχε ντυθεί απλώς σαν μπαλαρίνα (βλέπουμε, πλέον, αρκετούς ανθρώπους που έχουν ξεπεράσει τα ταμπού που σχετίζονται με τα ντυσίματα που έχουμε συνηθίσει να πιστεύουμε ότι ταιριάζουν σε κάθε φύλο). Ή εάν ο άνθρωπος αυτός είχε βαφτεί απλώς σαν τον Joker (βλέπει κανείς συχνά κλόουν στο μετρό). Αλλά ο συνδυασμός της μπαλαρίνας, του Joker και του Ναπολέοντα δεν ταιριάζει σε καμία σημειολογική τάξη.

⁹Αυτ., σ.31

Τα γράφω αυτά επειδή, όπως θα δούμε σε λίγο, κεντρική παραδοχή της πολιτικής θεωρίας του Laclau είναι ότι η ανάγκη για μία τάξη καθίσταται, συνήθως, σημαντικότερη από το περιεχόμενο αυτής της τάξης. Πολλές φορές, διάφορες από εμάς, σκέφτονται να ντυθούν με αλλόκοτους ή παράξενους συνδυασμούς που κανείς δεν έχει φανταστεί. Αλλά δεν το κάνουμε επειδή δεν θέλουμε να έχει η εμφάνιση μας τον αντίκτυπο που θα έχει η εμφάνιση του γενειοφόρου-κλόουν-Joker στους συνεπιβάτες του στο μετρό.

Οι δυο τύποι αφασίας στο έργο του Jakobson

Δεν μπορεί κανείς να προσεγγίσει τους Laclau και Lacan, χωρίς να διέλθει πρώτα από τις σημειολογικές έρευνες του Roman Jakobson, γιατί ο Jakobson ήταν ένας από τους πρώτους θεωρητικούς που αναγνώρισαν την αξία εφαρμογής των *Μαθημάτων Γενικής Γλωσσολογίας* του Saussure στο ερευνητικό πεδίο της ψυχολογίας και της ψυχιατρικής. Ο Jakobson παρατηρεί, στα μέσα της δεκαετίας του '50, ότι ορισμένα προβλήματα επικοινωνίας που απασχολούν συστηματικά την ψυχολογία και την ψυχιατρική, μπορεί κανείς να τα προσεγγίσει μέσω των αρχών που θέτουν τα *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας* και ότι αυτή η προσέγγιση μπορεί να βελτιώσει τόσο την εικόνα που έχουν οι γλωσσολόγοι για τη γλώσσα, όσο και την εικόνα που έχουν οι ψυχολόγοι για τις διαταραχές που σχετίζονται με την επικοινωνία¹⁰.

Στο μικροσκόπιο των ερευνών του Jakobson τίθεται, λοιπόν, μία διαταραχή που θεωρείται κατ' εξοχήν υπεύθυνη, κατά την εποχή του, για πολλαπλά προβλήματα επικοινωνίας – η διαταραχή της αφασίας¹¹. Δύο είναι (σύμφωνα με τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν ορισμένοι ψυχολόγοι της εποχής του Jakobson) τα χαρακτηριστικά του αφασικού. Το πρώτο χαρακτηριστικό συνδέεται με την αδυναμία του αφασικού, ως πομπού ενός μηνύματος, να μεταδώσει στον δέκτη του μηνύματος αυτό που πραγματικά θέλει να πει – για παράδειγμα, ο αφασικός μπορεί να χρησιμοποιεί τον όρο «καρέκλα» για να προσδιορίσει το τραπέζι¹². Το δεύτερο χαρακτηριστικό του αφασικού, είναι ότι με το να επιλέγει έναν άλλο όρο για να

¹⁰Roman Jakobson, *Selected Writings Word and Language*, Gruter Mouton, 1971, σ. 239-241

¹¹Αυτ.

¹²Jakobson, *Selected Language...*, ό.π. σ. 229

προσδιορίσει το σημαινόμενο που δεν μπορεί να προσδιορίσει με τον «σωστό» όρο, επιχειρεί να αναπληρώσει αυτό που λείπει από το μήνυμα του¹³. Τα δύο αυτά χαρακτηριστικά οδηγούν τους ψυχολόγους της δεκαετίας του '50 στο να υποθέσουν ότι η εκδήλωση της αφασίας προϋποθέτει μία διαταραχή των βασικών λειτουργιών της γλώσσας, αλλά η διαταραχή αυτή δεν είναι τόσο μεγάλη ώστε το υποκείμενο που υποφέρει από αφασία να μην προσπαθεί, συνειδητά, να μεταδώσει τα μηνύματα που θέλει να μεταδώσει.

Η μελέτη των φαινομένων που απασχολούν την ψυχολογία και την ψυχιατρική μπορεί, σύμφωνα με τον Jakobson, να βοηθήσει τους γλωσσολόγους να εξελίξουν την εικόνα που έχουν για τη γλώσσα και τον κόσμο, ειδικά εάν μελετηθεί σοβαρά πώς φαινόμενα σαν αυτό της αφασίας οδηγούν τα άτομα, ήδη από την παιδική τους ηλικία, να είναι δυσλειτουργικά ως προς την επικοινωνιακή τους έκφραση, επειδή «εάν παρατηρήσουμε ότι στην παιδική ηλικία, η απόκτηση ενός συγκεκριμένου φαινομένου B προϋποθέτει την απόκτηση ενός φαινομένου A, καταλαβαίνουμε ότι η απώλεια του A λόγω της αφασίας μπορεί να οδηγήσει στην απώλεια του B, ενώ η επανάκτηση του B προϋποθέτει την ανανεωμένη παρουσία του A. Εάν, συνακόλουθα, ερευνήσουμε το πώς διανέμονται αυτά τα στοιχεία στις γλώσσες του κόσμου, παρατηρούμε ότι η παρουσία του φαινομένου B προϋποθέτει την παρουσία του φαινομένου A και ότι η απουσία του A οδηγεί στην απουσία του B».¹⁴

Στις έρευνες του για την αφασία, ο Jakobson επαναδιατυπώνει ορισμένες επιστημάνσεις του Saussure σε σχέση με τη γλώσσα. Και πρώτα απ' όλες, την επισήμανση ότι τα υποκείμενα δεν είναι ελεύθερα να εκφράζονται όπως θέλουν: οι συμβάσεις της γλώσσας θέτουν ορισμένους περιορισμούς σε ό,τι αφορά το πώς τα σημεία του λόγου μας πρέπει να συνδυάζονται προκειμένου να καταλάβει ο δέκτης του μηνύματος μας αυτό που θέλουμε να πούμε¹⁵. Σύμφωνα με τον Jakobson, εάν θέλουμε να εκφραζόμαστε έτσι ώστε να είμαστε κατανοητοί θα πρέπει να σεβόμαστε:

- Την αρχή του *συνδυασμού των σημείων*. Σύμφωνα με την αρχή αυτή, κάθε σημείο συνίσταται από μικρότερα σημεία ή/και εκφράζεται μέσα από το συνδυασμό του με άλλα σημεία. Αυτό «σημαίνει ότι κάθε γλωσσική μονάδα, την ίδια στιγμή, λειτουργεί ως ένα συγκεκριμένο απλούστερων μονάδων και/ή

¹³Αυτ.

¹⁴Αυτ., σ.231

¹⁵Αυτ., σ. 243.

βρίσκει το δικό του συγκεκριμένο μέσα σε ένα πιο περίπλοκο γλωσσικό συγκεκριμένο. Έτσι, κάθε πραγματική ομαδοποίηση γλωσσικών μονάδων τις δεσμεύει σε μία ανώτερη μονάδα. Συνδυασμός και συγκεκριμένο αποτελούν τις δύο όψεις της ίδιας λειτουργίας¹⁶. Για παράδειγμα, το σημείο *δέντρο* αποτελείται από τα φωνήματα δ-ε-ν-τ-ρ-ο και χάρη στον συνδυασμό αυτών των φωνημάτων αποκτά τη σημασία του, ενώ ο συνδυασμός των σημείων «θέλω να ανέβω στο δέντρο» δεσμεύει κατά τρόπο πιο περίπλοκο τα γλωσσικά σημεία προκειμένου να βγει ένα νόημα πιο συγκεκριμένο. Η αρχή του συνδυασμού των σημείων βασίζεται στη γνώση του πώς είναι ικανά να συνδυαστούν, *in presentia* τα σημεία του λόγου και, συνεπώς, βασίζεται στη γνώση του πώς λειτουργεί ο συνταγματικός άξονας της γλώσσας.

- Την αρχή *της επιλογής των σημείων*. Σύμφωνα με τον Jakobson, η επιλογή μεταξύ εναλλακτικών γλωσσικών εκφράσεων προκειμένου να μεταδώσουμε το ίδιο μήνυμα (για παράδειγμα «θέλω να πιω ένα ποτό» αντί για «θέλω να βρέξω το λαρύγγι μου») προϋποθέτει ότι υπάρχουν εναλλακτικοί δυνατοί συνδυασμοί των σημείων που δυνητικά μπορούν να υποκαταστήσουν ο ένας τον άλλον. Στην πραγματικότητα «επιλογή και υποκατάσταση αποτελούν τις δύο όψεις της ίδιας λειτουργίας»¹⁷. Η αρχή της επιλογής βασίζεται στις σχέσεις *in absentia* μεταξύ των σημείων του λόγου, δηλαδή στον τρόπο λειτουργίας του παραδειγματικού άξονα της γλώσσας.

Αυτό που αντιλαμβάνεται ο δέκτης ενός μηνύματος, είτε βιώνει αυτήν την κατανόηση συνειδητά είτε όχι, είναι ότι ο πομπός του μηνύματος έχει *συνδυάσει* ορισμένες γλωσσικές μονάδες που συνίστανται από απλούστερες μονάδες (οι φράσεις αποτελούνται από λέξεις, οι λέξεις από φωνήματα και ούτω καθεξής) οι οποίες έχουν *επιλεγεί* από μία ευρύτερη γκάμα δυνητικών γλωσσικών εκφράσεων. Επιπρόσθετα, ο δέκτης καταλαβαίνει (συνειδητά ή όχι) ότι ο αποστολέας του μηνύματος έχει αναγνωρίσει μία πρότερη ομοιότητα¹⁸ που μοιράζονται ορισμένες εκφράσεις και αυτό είναι που τον έκανε να επιλέξει τη μία έναντι της άλλης: η επιθυμία μου να πιω ποτό μπορεί να εκφραστεί από τη φράση «θέλω να πιω ένα ποτό» ή από τη φράση «θέλω να βρέξω το λαρύγγι μου» ακριβώς επειδή αναγνωρίζω ότι οι δύο αυτές εκφράσεις επιτελούν μία όμοια λειτουργία.

¹⁶Αυτ.

¹⁷Αυτ.

¹⁸Αυτ., σ. 244

Τι σχέση έχουν οι κανόνες του συνδυασμού και της επιλογής με τη διαταραχή της αφασίας; Η κλινική βιβλιογραφία που έχει στα χέρια του ο Jakobson όταν γράφει τη μελέτη του, διδάσκει ότι υπάρχουν δύο τύποι αφασίας. Υπάρχει ο *τύπος της διαταραχής της ομοιότητας* και ο *τύπος της διαταραχής της συνάφειας*.

Για τους αφασικούς που εκδηλώνουν τη διαταραχή της ομοιότητας, η αδυναμία τους να επιλέξουν τις κατάλληλες εκφράσεις αποτελεί καθοριστικό παράγοντα που τους δυσκολεύει στην επικοινωνία. Οι ασθενείς αυτοί, σύμφωνα με τη μελέτη του Jakobson, δυσκολεύονται πάρα πολύ όταν πρόκειται να ανοίξουν μία συζήτηση (και επομένως θα πρέπει να επιλέξουν τη φράση με την οποία θα ανοίξουν τη συζήτηση)¹⁹. Τους είναι επίσης ιδιαίτερα δύσκολο να καταλάβουν την έννοια του κλειστού διαλόγου (του μονολόγου). Όμως με μεγάλη ευκολία και ταχύτητα μπορούν να συνεχίσουν μία φράση, άπαξ και ο συνομιλητής τους την έχει αρχίσει και τους ζητήσει να την ολοκληρώσουν (μία φράση του τύπου «όσα δεν φτάνει η αλεπού τα κάνει...») και τους είναι εύκολο να συμμετάσχουν σε έναν διάλογο όταν δεν έχουν αρχίσει εκείνοι τον διάλογο αλλά οι συνομιλητές τους²⁰. Μπορούν, συμπερασματικά, να διακρίνουν εύκολα πώς συνδυάζονται κατά τον ενδεδειγμένο κοινωνικά τρόπο τα σημεία του λόγου σε ένα συγκεκριμένο συγκεκριμένο, αλλά τη συζήτηση που καθορίζει το ποιο θα είναι το συγκεκριμένο αυτό θα πρέπει να την έχει ανοίξει ο συνομιλητής τους – ο συνομιλητής επιλέγει. Επιπλέον, τους είναι δύσκολο να αρθρώσουν λόγο όταν το συγκεκριμένο είναι φανταστικό – για παράδειγμα δυσκολεύονται να πουν ότι βρέχει, εάν έξω δεν βρέχει πραγματικά²¹.

Συνειρμικά, λοιπόν, και υπό τη δεδομένη συνθήκη ότι το συγκεκριμένο έχει καθοριστεί από τον συνομιλητή ή/και από την πραγματικότητα που παρατηρεί, ο ασθενής που υποφέρει από τη διαταραχή της ομοιότητας μπορεί να συμμετάσχει σε έναν διάλογο. Τα πράγματα δυσκολεύουν, άπαξ και ο συνομιλητής του τον διακόψει και του ζητήσει να υποκαταστήσει μία φράση που έχει ήδη χρησιμοποιήσει με μία άλλη που θα εκφράζει το ίδιο νόημα. Για παράδειγμα, εάν σε έναν ασθενή αυτής της κατηγορίας που έχει ήδη αναφερθεί σε εργένηδες που ζουν σε μεγάλα σπίτια ζητηθεί να μη χρησιμοποιήσει τον όρο «εργένηδες», αλλά κάποιον άλλο όρο, προκειμένου να επαναδιατυπώσει τη φράση του, δεν θα του έρθει στο μυαλό ο όρος «άγαμοι» ή

¹⁹Αυτ., σ. 245

²⁰Αυτ.

²¹Αυτ.

«ανύπαντροι άντρες», μολονότι αυτούς τους όρους τους γνωρίζει και μπορεί να τους χρησιμοποιήσει σε κάποια άλλη συζήτηση, συνειρμικά²².

Συνεπώς, αυτός ο τύπος της αφασίας καθιστά δύσκολο τον προσδιορισμό της ομοιότητας. Μία φράση δεν μπορεί να υποκαταστήσει μία άλλη, εφόσον δεν μπορώ να παρατηρήσω τι το όμοιο έχουν σε ό,τι αφορά τη δυνατότητα τους να εκφράσουν το ίδιο περιεχόμενο.

Δεύτερη στη σειρά είναι η διαταραχή της συνάφειας που οδηγεί, σύμφωνα με τις μελέτες του Jakobson πάντα, στην εκδήλωση της αντίστροφης συμπτωματολογίας. Ο ασθενής που υποφέρει από τη διαταραχή της συνάφειας μπορεί εύκολα να ανοίξει έναν διάλογο, αλλά δυσκολεύεται να συνδυάσει της πιο απλές μονάδες του λόγου σε πιο περίπλοκες μονάδες του λόγου – πολλές φορές χρησιμοποιεί μία και μοναδική λέξη για να περιγράψει ένα φαινόμενο και του είναι δύσκολο να δημιουργήσει ακόμα και τις πιο απλές φράσεις²³. Δεν είναι ότι δεν μπορεί να μιλήσει – αλλά μιλά μονοκόμματα και, το περιεχόμενο μίας φράσης μπορεί να το εκφράσει με μία ή δύο λέξεις. Του είναι, δηλαδή, εύκολο να επιλέξει τα σημεία εκείνα που πιστεύει ότι εκφράζουν το επιθυμητό νόημα, αλλά του είναι δύσκολο να συνδυάσει αυτά τα σημεία έτσι ώστε να σχηματίσει προτάσεις, παραγράφους και ούτω καθεξής – πράγμα που καθιστά και δύσκολη την επικοινωνία μαζί του.

Ο ασθενής αυτής της κατηγορίας δεν μπορεί να συντάξει και ο λόγος του μοιάζει χαώδης²⁴. Αλλά «εκεί όπου το συγκεκριμένο αποδιαρθρώνεται, η λειτουργία της επιλογής συνεχίζει ακάθεκτα»²⁵. Εάν ζητηθεί από τον ασθενή αυτής της κατηγορίας να αναδιατυπώσει με δικά του λόγια μία φράση, είναι δεδομένο ότι δεν θα χρησιμοποιήσει δικά του λόγια, αλλά είναι επίσης δεδομένο ότι θα βρει πολλές λέξεις που παρουσιάζουν ένα είδος μεταφορικής ομοιότητας με το σημαινόμενο που η αρχική φράση συνδέονταν²⁶.

Ο Jakobson παρατηρεί, λοιπόν, ότι οι δύο βασικές κατηγορίες ασθενών με αφασία που μπορεί να συναντήσει κανείς μπορούν, όλως περιέργως, να οργανωθούν όπως οργανώνει ο Saussure τους δύο άξονες της γλώσσας. Οι ασθενείς με τον πρώτο τύπο

²² Αυτ., σ.246

²³ Αυτ., σ. 251

²⁴ Αυτ.

²⁵ Αυτ.

²⁶ Αυτ.

αφασίας δυσκολεύονται να υποκαταστήσουν μία φράση ή μία λέξη με μία άλλη και μιλούν σχεδόν εξ ολοκλήρου συνειρμικά – αναγνωρίζουν πώς κάποια σημεία του λόγου παρουσιάζουν συντακτικές συνάφειες και μπορούν να δημιουργήσουν προτάσεις. Γνωρίζουν δηλαδή πώς να συνδυάζουν συγχρονικά τα σημεία, πράγμα που σημαίνει ότι γνωρίζουν πώς λειτουργούν οι σχέσεις *in presentia* των γλωσσικών σημείων. Αντιθέτως, οι ασθενείς της δεύτερης κατηγορίας μπορούν να εκφράζονται μονάχα τηλεγραφικά – δεν τους είναι ξένες οι μεταφορές και μπορούν να υποκαταστήσουν μία λέξη με μία άλλη. Συνεπώς, δεν τους είναι ξένες οι σχέσεις *in absentia* των σημείων της γλώσσας.

Συνεπώς, εάν υπάρχει ένας τρόπος της γλώσσας που είναι ξένος προς εκείνους που πάσχουν από τη διαταραχή της ομοιότητας, αυτός είναι ο τρόπος της μεταφοράς²⁷. Αντίστοιχα, εάν υπάρχει ένας τρόπος που είναι ξένος προς όσους πάσχουν από τη διαταραχή της συνάφειας, αυτός είναι ο τρόπος της μετωνυμίας.²⁸ Για να εξετάσουμε τι σημαίνει μεταφορά και μετωνυμία, θα πρέπει να καταλάβουμε όμως πρώτα τι σημαίνει «κυριολεξία».

Κυριολεκτούμε όταν συνδυάζουμε σημαίνοντα τα οποία αποδίδονται, παραδοσιακά, ως κύρια ονόματα σε ορισμένα σημαινόμενα. Κυριολεκτικά, όταν λέμε «αλεπού» αποδίδουμε το σημαίνον αλεπού στο σημαινόμενο του ζώου με τα πεταχτά αφτιά, τα πονηρά μάτια και τη φουντωτή ουρά που όλοι έχουμε συνηθίσει να προσδιορίζουμε με αυτόν τον όρο. Επομένως, λέμε κυριολεκτικά ότι «να μία πονηρή αλεπού» όταν έχουμε δει όντως ένα από τα ζώα που ανήκουν σε αυτό το είδος και, επιπροσθέτως, το θεωρούμε πονηρό.

Εάν όμως πούμε ότι «ο Μακιαβέλλι ήταν μία αλεπού» έχουμε πάψει να κυριολεκτούμε – μιλάμε πλέον μεταφορικά, μια και ο Μακιαβέλλι δεν ήταν όντως ζώο με πεταχτά αφτιά και φουντωτή ουρά. Όμως το ότι χαρακτηρίζουμε τον Μακιαβέλλι «αλεπού» σημαίνει ότι παρουσιάζει κάποια ομοιότητα με τις αλεπούδες – είναι όμοιος με τις αλεπούδες επειδή είναι εξίσου πονηρός. Αντί να πούμε, λοιπόν, ότι ο Μακιαβέλλι ήταν πονηρός (αντί να κυριολεκτήσουμε) λέμε ότι «ο Μακιαβέλλι ήταν αλεπού», επειδή το σημαίνον «πονηρός» μπορεί να υποκαταστήσει το σημαίνον «αλεπού» στη βάση μίας προϋποτιθέμενης ομοιότητας.

²⁷ Αυτ., σ.254

²⁸ Αυτ.

Αντίστοιχα, η λειτουργία της μετωνυμίας χρησιμοποιείται όταν χρησιμοποιούμε ένα σημαίνον που μοιράζεται μία σχέση συνάφειας με ένα σύνολο άλλων σημαϊνόντων προκειμένου να εκφράσουμε όλο αυτό το σύνολο. Εάν, για παράδειγμα, είμαστε μάγειρες σε ένα εστιατόριο και μία μέρα μπει ένας συνάδερφος και μας πει «παιδιά, έχουμε πολύ δουλειά, αύριο έρχεται ο Μητσοτάκης» δεν μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος αυτός κυριολεκτεί, επειδή όταν μας λέει ότι έρχεται ο Μητσοτάκης εννοεί ότι έρχεται όλη η συνοδεία του Μητσοτάκη και ενδεχομένως κάποιοι υφιστάμενοι του Μητσοτάκη επίσης. Δηλαδή, με τη φράση «έρχεται ο Μητσοτάκης» ο άνθρωπος αυτός θέλει να μας ενημερώσει ότι έρχονται και πολλοί άλλοι που έχουν κάποια συνάφεια με τον Μητσοτάκη, γι' αυτό και μας περιμένει δουλειά.

Υπό το φως αυτών των ορισμών, μπορεί κανείς να κατανοήσει ότι η αδυναμία μας να χρησιμοποιούμε τις μεταφορές συνεπάγεται μία αδυναμία στο να εντοπίζουμε πώς η ομοιότητα που παρουσιάζουν δύο σημαινόμενα (π.χ., τα σημαινόμενα «έξυπνος» και «αλεπού») καθιστούν εφικτό το να υποκατασταθεί ένα σημαίνον από ένα άλλο (η φράση «ο Μακιαβέλλι είναι αλεπού» μπορεί να υποκαταστήσει τη φράση «ο Μακιαβέλλι είναι έξυπνος»). Αντίστοιχα, η αδυναμία μας να χρησιμοποιούμε μετωνυμίες συνεπάγεται την αδυναμία μας να κατανοήσουμε πώς θα πρέπει να συνδυαστούν ορισμένα σημεία του λόγου προκειμένου να μεταλαμπαδεύσουμε στους συνομιλητές μας αυτό που θέλουμε να καταλάβουν.

Οι έρευνες του Jakobson θέλουν να τονίσουν ότι η αλληλεπίδραση της μετωνυμίας και της μεταφοράς δεν έχει μελετηθεί αρκετά από τους γλωσσολόγους. Μολονότι έχει δοθεί ιδιαίτερη έμφαση από τις φιλολογικές σχολές στον τρόπο της μεταφοράς και στη μελέτη του πώς ο τρόπος αυτός οδηγεί τους μεγάλους Ρομαντικούς συγγραφείς στο να δημιουργούν ρεαλιστικές απεικονίσεις του κόσμου, η ρεαλιστική απεικόνιση δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί χωρίς την εύρυθμη λειτουργία της μετωνυμίας. Σύμφωνα με τον Jakobson, οι κλινικές εικόνες που συνδέονται με τη μελέτη της αφασίας επιβεβαιώνουν ένα τέτοιο συμπέρασμα αφού δείχνουν ότι τα υποκείμενα που υποφέρουν από το φαινόμενο B (διαταραχή της συνάφειας) είναι ικανά να χρησιμοποιήσουν μεταφορές προκειμένου να εκφράσουν ότι συμβαίνει γύρω τους, αλλά εκφράζονται με μία ή δύο λέξεις, δεν είναι ικανά να συνδυάσουν, μετωνυμικά, τα σημεία του λόγου ώστε να δημιουργήσουν πιο περίπλοκα σημαίνοντα (φράσεις ή παραγράφους). Ως εκ τούτου, μία βασική έλλειψη που προϋποθέτει το φαινόμενο B, είναι η άγνοια του πώς λειτουργεί η μετωνυμία (φαινόμενο A).

Αντίστοιχα, όσοι υποφέρουν από το φαινόμενο Δ (διαταραχή της ομοιότητας) είναι ικανοί να μιλήσουν με φράσεις ή και να δημιουργήσουν ακόμα πιο περίπλοκες ενότητες σημείων, καθώς αντιλαμβάνονται πώς πρέπει τα σημεία να συσχετίζονται, αλλά δεν είναι ικανοί να αρχίσουν μία συζήτηση και να μιλήσουν με μεταφορές (φαινόμενο Γ). Δεν τους είναι εύκολο, δηλαδή, να επιλέγουν τα σημεία με βάση τα οποία εκφράζουν τις απόψεις τους ή περιγράφουν τον κόσμο – μπορούν να μιλούν κατά βάση συνειρμικά.

Ο Jakobson συμπεραίνει ότι η ρεαλιστική απεικόνιση του κόσμου καταρρέει όταν παρουσιάζεται το φαινόμενο Α (δυσλειτουργία της μετωνυμίας) ή το φαινόμενο Γ (δυσλειτουργία του τρόπου της μεταφοράς). Εάν μελετά τους ασθενείς της αφασίας, οι οποίοι δεν μπορούν να περιγράψουν ό,τι συμβαίνει γύρω τους παρά μόνο υπό δεδομένες συνθήκες, αυτό το κάνει για να αντλήσει, από τη μελέτη του αυτή, συμπεράσματα για όλους τους υπόλοιπους ανθρώπους *οι οποίοι υποτίθεται ότι είναι ικανοί να περιγράφουν ρεαλιστικά ό,τι συμβαίνει γύρω τους*. Ο Jakobson, δηλαδή, μελετά το παθολογικό για να εξηγήσει το κανονικό – και ισχυρίζεται ότι το κανονικό υφίσταται όπου λειτουργεί εύρυθμα τόσο ο τρόπος της μεταφοράς (και συνεπώς τα υποκείμενα είναι σε θέση να διακρίνουν τις ομοιότητες των σημαινομένων που καθιστούν εφικτό τον τρόπο της μεταφοράς), όσο και το σχήμα λόγου της μετωνυμίας (και συνεπώς τα υποκείμενα είναι σε θέση να διακρίνουν τη συνάφεια που έχει ένα σημείο με ένα άλλο και να μιλήσουν συνειρμικά).

Εάν επιμείναμε τόσο στη μελέτη του Jakobson για την αφασία, αυτό το κάναμε επειδή ο Jacques Lacan, ο Γάλλος ψυχαναλυτής από τον οποίο επηρεάζονται οι Laclau και Mouffe προκειμένου να συγκροτήσουν τους βασικούς κανόνες της μεθόδου τους, είναι ιδιαίτερα επηρεασμένος από τον Jakobson. Ο Jakobson αποτέλεσε έναν σημαντικό σταθμό στην ιστορία της σημειολογίας – και θα ήθελα να διευκρινίσω τι εννοώ με τη μεταφορά του σταθμού, επειδή πολλές φορές η χρήση του μεταφορικού λόγου δημιουργεί αμφισημίες ανεπιθύμητες από την ίδια τη συγγραφέα. Οι μεταφορικές διατυπώσεις, όπως είδαμε, μοιράζονται ορισμένα γνωρίσματα με τις κυριολεκτικές, βάσει μίας προϋποτιθέμενης ομοιότητας. Αλλά επειδή η ομοιότητα είναι, όπως θα δούμε και όταν θα φτάσουμε στον Ricoeur, θέμα οπτικής γωνίας, θα ήθελα να διευκρινίσω τι εννοώ όταν χρησιμοποιώ τη μεταφορά του σταθμού για να προσδιορίσω το έργο του Jakobson, μια και δεν χρησιμοποιώ τη μεταφορά αυτή

μονάχα για να επαινέσω το αδιαμφισβήτητο ενδιαφέρον έργο του Jakobson, αλλά και για να θέσω έναν προβληματισμό.

Αυτό που θέλω να πω είναι ότι σε πολλά φιλοσοφικά πονήματα διαβάζει κανείς πως ο ένας ή ο άλλος στοχαστής αποτέλεσε σταθμό για μία συγκεκριμένη πολιτική θεωρία: η μεταφορά του σταθμού χρησιμοποιείται, έτσι, για να τονίσει ότι η πολιτική θεωρία, ως άλλο τρένο ή αμάξι, έκανε μία στάση σε έναν στοχαστή και, έκτοτε, δεν ήταν ποτέ πια η ίδια. Εδώ χρησιμοποιώ τη μεταφορά του σταθμού σκεπτόμενη κάτι άλλο: ότι, κυριολεκτικά, στους σταθμούς τα τρένα ή τ' αμάξια τείνουν όχι μόνο να επιδέχονται επεξεργασίες, αλλά και να παίρνουν συγκεκριμένες κατευθύνσεις. Πράγματι, κάθε φορά που χρησιμοποιείς τη μεταφορά του σταθμού για ν' αναδείξεις την αξία ενός στοχαστή, οφείλεις ίσως να σκέφτεσαι την κυριολεξία αυτή και ν' αναρωτιέσαι: ποια κατεύθυνση έδωσε ο σταθμός/στοχαστής στην επιστήμη του και που αλλού θα μπορούσε, η επιστήμη, να έχει πάει; Και ίσως το κυριότερο ερώτημα που μπορείς να αναλογιστείς, ενθυμούμενη την κυριολεκτική καταγωγή της συγκεκριμένης μεταφοράς, είναι το εξής: το τραίνο έφυγε μια για πάντα προς την κατεύθυνση που του έδωσε ο σταθμός/στοχαστής, ή ξαναγυρίζει πίσω;

Ernesto Laclau & Chantal Mouffe: Εφαρμόζοντας σημειολογικές κατηγορίες στην πολιτική ανάλυση

Αναμφίβολα, ένα από τα πιο γνωστά έργα των Laclau και Mouffe είναι το *Hegemony and Socialist Strategy*, έργο που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1985. Δηλωμένη πρόθεση των συγγραφέων ήταν να αμφισβητήσουν την μαρξιστική ερμηνευτική προσέγγιση της πραγματικότητας, σύμφωνα με την οποία οι πολιτικές τοποθετήσεις του εκάστοτε υποκειμένου υπάγονται στο εποικοδόμημα της κοινωνίας, το οποίο καθορίζεται, σε τελική ανάλυση, από την οικονομική βάση, δηλαδή από τον καταμερισμό των μέσων παραγωγής της κοινωνίας.

Στο *Hegemony and Socialist Strategy*, οι Laclau και Mouffe επιχειρήσαν ν' απαντήσουν σε μία τέτοια ανάγνωση της πραγματικότητας αντιπαραβάλλοντας την με ορισμένες από τις πιο κεντρικές αρχές που απορρέουν από τον Saussure αλλά και από τη διδασκαλία του Barthes. Ακολουθώντας τον Saussure οι Laclau και Mouffe θα επισημάνουν ότι (1) τα σημαίνοντα του λόγου είναι αυθαίρετα συνδεδεμένα με τα σημαινόμενα τους, και (2) ότι η διαφορά των σημαινόντων προηγείται της ταυτότητας στην οποία τα σημαίνοντα αυτά υποτίθεται ότι προσδιορίζουν. Ακολουθώντας τον Barthes σύμφωνα με τον οποίο (3) ολόκληρη η πραγματικότητα αρθρώνεται ως λόγος (και συνεπώς οι αρχές της δομικής γλωσσολογίας μπορούν να εφαρμοστούν σε κάθε αντικείμενο που η γλώσσα καλείται φαινομενικά, απλώς να αναπαραστήσει) θα επιχειρήσουν να δείξουν πως οι σωσσυριανές αρχές μπορούν να βρουν εφαρμογή και στην πολιτική ανάλυση, προωθώντας το συμπέρασμα ότι δεν μπορεί στην πολιτική να υπάρχει ένα έξω- γλωσσικό, προνομιακό σημείο ορατότητας ή ερμηνείας των σημαινόντων.

Εάν ολόκληρη η πραγματικότητα αρθρώνεται ως λόγος, τότε ακόμα και οι σχέσεις που ρυθμίζουν την κατανομή των μέσων παραγωγής αρθρώνεται ως λόγος. Η οργάνωση των μέσων παραγωγής δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή, παρά μόνο μέσω του λόγου και, συνεπώς, μέσω μίας συνάρθρωσης σημαινόντων. Το να δώσει κανείς μία προνομιακή ταυτότητα σε αυτήν την οργάνωση, συνεπάγεται την επανάληψη του σφάλματος ή της αντίφασης στην οποία υποπίπτει ο ίδιος ο Saussure, όταν διατείνεται ότι η διαφορά των σημαινόντων (που στο έργο του αντιστοιχούν μονάχα στα ηχητικά ερεθίσματα) προηγείται της ταυτότητας των λέξεων, αλλά αυτό συμβαίνει μονάχα σε ό,τι αφορά τη γλώσσα – όπως είδαμε, ο Saussure πιστεύει ότι η πραγματικότητα εκτός της γλώσσας λειτουργεί αντίστροφα: ότι υπάρχουν, δηλαδή, θετικές ταυτότητες που μπορούμε να τις απομονώσουμε προκειμένου να καθορίσουμε τις λογικές σχέσεις που αναπτύσσουν μεταξύ τους²⁹.

Η τελευταία αυτή εικόνα αναπαράγει έναν μύθο που συνηθίζουμε να αποδίδουμε στον πατέρα του κοινωνικού συμβολαίου, τον Thomas Hobbes. Σύμφωνα με τον μύθο του Hobbes, εάν μελετήσουμε την ανθρώπινη φύση, θα κατανοήσουμε ότι υπάρχουν εκείνα τα σημεία του λόγου που έχουν ένα κυριολεκτικό νόημα,

²⁹Ernesto Laclau – Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Λονδίνο-N. Υόρκη, Verso, 2001, σ. 106

ανεξάρτητο από τις περιστάσεις εκφοράς του, από τα σημεία εκείνα που λειτουργούν ως μεταφορές ή στολίδια του λόγου³⁰. Ο Hobbes διατείνεται, δηλαδή, ότι η ταυτότητα του υποκειμένου έχει κάτι το ουσιώδες, κάτι που έχει τεθεί από τη φύση, και το νόημα αυτού του ουσιώδους γνωρίσματος υφίσταται ανεξάρτητα από το πώς χρησιμοποιούμε τον ανθρώπινο λόγο.

Αντιθέτως, οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν ότι, εφόσον το ίδιο το υποκείμενο προσδιορίζεται μέσα από τη χρήση συγκεκριμένων σημαινόντων και, η ταυτότητα του (το σημαινόμενό του) δεν παράγεται παρά μόνο μέσα από τη διαφορά του σημαίνοντος που αναφέρεται σε αυτό με τη διαφορά των υπόλοιπων σημαινόντων που συναρθρώνονται στον λόγο μας, δεν μπορούμε να προβούμε σε μία τέτοια *in vivo* επεξεργασία της ανθρώπινης ουσίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το έργο του ίδιου του Hobbes, στο οποίο χρησιμοποιούνται διάφορα παραδείγματα (παραδείγματα αλόγων, μελισσών, κ.ο.κ.), συγκεκριμένες επικλήσεις αυθεντιών, ακόμα και συγκεκριμένες λαθραίες επεμβάσεις σε ορισμένους κομβικούς ορισμούς εννοιών, προκειμένου να παραχθεί μία συγκεκριμένη εικόνα περί αμετάβλητης ουσίας του ανθρώπινου είδους. Όλα τα παραδείγματα, οι παρομοιώσεις και τα ρητορικά τεχνάσματα του Hobbes αρθρώνονται ως λόγος και, το παράδοξο με το εγχείρημα του Hobbes είναι ότι, ο άνθρωπος, ως σημαίνον, συναρθρώνεται με άλλα σημαίνοντα προκειμένου να πειστούμε ότι υφίσταται μία ουσία του ανθρώπου που είναι ανεξάρτητη από μία τέτοια συνάρθρωση.

Οι Laclau και Mouffe βλέπουν να λανθάνει κάτι το ολοκληρωτικό σε κάθε προσέγγιση του λόγου που αρνείται να δεχτεί ότι το συγκεκριμένο του πολιτικού λόγου (το πεδίο συνάρθρωσης των σημαινόντων) δεν καθορίζεται από σημαινόμενα που μπορούμε να ανιχνεύσουμε έξω από αυτό το συγκεκριμένο. Μπορώ να φέρω εκατό παραδείγματα αντλημένα από την προσωπική μου εμπειρία, για να πείσω τους συνομιλητές μου ότι μείζων επιθυμία του ανθρώπου είναι να επιβιώσει και, κατά πάσα πιθανότητα, οι συνομιλητές μου μπορούν να μου φέρουν άλλα εκατό αντιπαραδείγματα που δείχνουν ότι υπάρχουν άνθρωποι που θυσιάζουν την επιβίωση τους στον βωμό άλλων αξιών. Σε κάθε περίπτωση, οι εμπειρικές αναφορές αυτών των παραδειγμάτων θα αναδεικνύουν μία διαφορετική δυνατότητα των ανθρώπων να θυσιάζουν ορισμένες αξίες έναντι άλλων, αλλά «κάθε εμπειρία εξαρτάται από

³⁰ Σπύρος Τσιρίγκας, «Φόβος και μονοσημαντικότητα στο έργο του Thomas Hobbes», Σύγχρονα Θέματα, τχ.140-141, Ιανουάριος – Ιούνιος 2018, σ.26-32

συγκεκριμένες συνθήκες δυνατότητας στο πεδίο του λόγου»³¹. Χωρίς τον λόγο που θα τοποθετεί, μέσω παραδείγματος, το ανθρώπινο υποκείμενο σε θέση θυσίας της προσωπικής του επιβίωσης, η δυνατότητα του ανθρώπου να επιλέγει αξίες διαφορετικές από αυτήν της ασφάλειας δεν θα γίνει καν νοητή.

Υπ' αυτήν την έννοια, το να αναδεικνύεις ρητορικούς τρόπους όπως αυτούς της συνωνυμίας, της μεταφοράς και της μετωνυμίας ως δευτερεύοντες (ως εάν να στολίζουν απλώς τον λόγο), διαχωρίζοντάς τους από ορισμένες κυριολεκτικές διατυπώσεις που έχουν νόημα, αυτές καθ' εαυτές, είναι παράδοξο. Σύμφωνα με τους Laclau και Mouffe «η συνωνυμία, η μεταφορά και η μετωνυμία δεν είναι μορφές της σκέψης που προσθέτουν ένα δευτερεύον νόημα σε μία πρωτεύουσα, συγκροτητική κυριολεξία των κοινωνικών σχέσεων. Απεναντίας, αποτελούν μέρη της ίδιας πρωταρχικής βάσης που στην οποία συγκροτείται το κοινωνικό»³². Εάν κατανοήσουμε σωστά το μάθημα του Saussure, σύμφωνα με τον οποίο οι διαφορές των σημαίνοντων τού λόγου προηγούνται της ταυτότητας ή του νοήματος που μεταδίδεται μέσω της εκφοράς του λόγου, τότε θα διαπιστώσουμε ότι «όλες οι ταυτότητες είναι σχετικές και όλες οι σχέσεις έχουν έναν αναγκαίο χαρακτήρα»³³. Δεν μπορούμε, από τη μία, να βλέπουμε το νόημα ως διαφορεικά συγκροτούμενο απ' όλα τα σημαίνοντα που συνυπάρχουν στον λόγο μας κι έπειτα να υποτιμούμε την αξία ορισμένων σημαίνοντων (λ.χ., ορισμένες μετωνυμίες και μεταφορές) που συναρθρώνονται στον ίδιο λόγο.

Εάν το νόημα του μαρξιστικού έργου παρήχθη και χάρη σε ορισμένες μεταφορές ή μετωνυμίες, τότε δεν μπορούμε να απαξιώνουμε αυτούς τους τρόπους της γλώσσας, καθώς συνεργάστηκαν με όλα τα υπόλοιπα σημαίνοντα του μαρξικού λόγου προκειμένου να παραχθεί το νόημα των μαρξικών κειμένων. Το να πιστεύεις ότι μπορείς με βεβαιότητα να κατανοήσεις το νόημα του έργου του Μαρξ, διακρίνοντας τα «επουσιώδη» ρητορικά στοιχεία αυτού του λόγου, αποτελεί υπ' αυτήν την έννοια μεταφυσικό παραλογισμό. Από την άλλη, βέβαια, οι θεωρητικοί επίγονοι του Μαρξ διατείνονται όλη την ώρα ότι μπορούν να ερμηνεύσουν σωστά το έργο του τελευταίου, διακρίνοντας, ακριβώς, εκείνα τα σημαίνοντα που έχουν νόημα αυτά καθ' εαυτά από εκείνα τα σημαίνοντα που είναι επουσιώδη.

³¹Αυτ., σ. 115.

³²Αυτ., σ. 110

³³Αυτ., σ.106

Ένα πρόβλημα που αναγνωρίζουν οι Laclau και Mouffe σε αυτές τις αναγνώσεις του μαρξισμού, είναι αυτό του προσδιορισμού των ανταγωνιστικών σχέσεων μεταξύ του προλεταριάτου και των εχθρών του προλεταριάτου. Οι σχέσεις ανταγωνισμού, σύμφωνα με τον Laclau, δεν μπορούν να νοηθούν ως κυριολεκτικά καθορισμένες, εφόσον έχουμε διδαχθεί κατά τον προσήκοντα τρόπο το μάθημα του Saussure³⁴. Αυτό συμβαίνει επειδή, στον λόγο, το σημαίνον Α που προσδιορίζει, φερ' ειπείν, την ταυτότητα του προλεταριάτου, θα πρέπει να διαφέρει από ένα σημαίνον Β το οποίο θα προσδιορίζει, π.χ., τους εθνικιστές ή τη μισητή μπουρζουαζία. Η διαφορά των σημαινόντων Α και Β είναι απαραίτητη για να παραχθεί το νόημα του ανταγωνισμού που λειτουργεί ως γνώμονας της πολιτικής δράσης των μαρξιστών. Ωστόσο, το μάθημα του Saussure είναι ότι το σημαινόμενο του Β δεν συνδέεται, φυσικά τω τρόπω, με αυτό το σημαίνον³⁵.

Η εμπειρία της ιστορίας του μαρξισμού δείχνει ότι έχουν υπάρξει μαρξιστικά κόμματα ή οργανώσεις που ενσωμάτωσαν, στον λόγο τους, εθνικές αξιώσεις ή αναγνώρισαν ως συμμάχους πολλούς πολίτες που ανήκαν στις τάξεις των καπιταλιστών (χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο ίδιος ο Ένγκελς) ή πολλούς θρησκευόμενους πολίτες. Ποτέ δεν προσδιορίστηκε, μία και καλή, ποιος είναι ο προλετάριος και ποιοι οι εχθροί του, κατά τρόπο που θα ονειρευόταν μία συνεκτική μαρξιστική θεωρία. Το σημαίνον Β (οι εχθροί της τάξης του προλεταριάτου) δεν απέκτησε ποτέ κάποιο μόνιμο και εμπεριστατωμένο νόημα που θα μπορούσε, μέσα από την αντίθεσή του με το σημαίνον Α, να οδηγήσει σε ένα κλειστό σημειολογικό σύστημα, το οποίο θα ήταν υπεύθυνο για τον προσδιορισμό της ταυτότητας του προλεταριάτου και των εχθρών του.

Ακολουθώντας, λοιπόν, το παράδειγμα του Roland Barthes, οι Laclau και Mouffe προσπαθούν να δείξουν ότι, εφόσον ο πολιτικός λόγος αρθρώνεται πάντα ως γλώσσα, υπόκειται κι αυτός στις θεμελιώδεις αρχές των *Μαθημάτων Γενικής Γλωσσολογίας*. Είδαμε ότι, σύμφωνα με τα μαθήματα αυτά, τα σημεία του λόγου μπορούν να ταξινομηθούν βάσει δύο λειτουργιών: βάσει της ικανότητας τους να λειτουργούν μέσω της αμοιβαίας τους παρουσίας στον λόγο (σχέση in presentia) και βάσει της ικανότητας τους να λειτουργούν μέσω της αμοιβαίας τους απουσίας από τον λόγο (σχέση in absentia). Είδαμε, επιπλέον, ότι κατά τον Jakobson, η πρώτη λειτουργία

³⁴Αυτ., σ. 125

³⁵Αυτ.

εκφράζει τον τρόπο της μετωνυμίας (καθώς η χρήση της μετωνυμίας προϋποθέτει ότι γνωρίζεις πώς μπορούν, αμοιβαία, να συναρθρωθούν ορισμένα σημεία στον λόγο προκειμένου να παραχθεί ένα συγκεκριμένο νόημα) και η δεύτερη λειτουργία εκφράζει τον τρόπο της μεταφοράς (καθώς η χρήση της μεταφοράς προϋποθέτει ότι γνωρίζεις πώς μπορούν, ορισμένα σημεία του λόγου να απουσιάζουν αναγκαστικά από τον λόγο, χάριν της υποκατάστασης τους από άλλα σημεία, προκειμένου να έχει ο λόγος σου νόημα).

Ως ακραίο παράδειγμα πολιτικού λόγου που εκφράζει τη μεταφορική λογική, οι Laclau και Mouffe επιλέγουν τα χλιαστικά κινήματα του Μεσαίωνα, δηλαδή τα κινήματα που χώριζαν τον κόσμο σε δύο στρατόπεδα, στο στρατόπεδο της αγροτιάς και σε αυτό της αστικής κοινωνίας. Οι αγρότες επιχειρούσαν ν' αναδείξουν το γεγονός ότι, ο αστικός τρόπος ζωής έχει φέρει τη διαφθορά και την κατάρρευση των ηθών και δεν ανέχονταν τη συνύπαρξη με τον κόσμο που ζούσε στις πόλεις, αλλά μονάχα να εκφράσουν τον λόγο του Θεού – εδώ υφίσταται η λογική της μεταφοράς, σύμφωνα με την οποία ορισμένα σημαίνοντα (εν προκειμένω, αυτά που συνδέονται με την αγροτική ζωή) κρίνονται ως ικανά να υποκαταστήσουν άλλα σημαίνοντα (εν προκειμένω, αυτά που συνδέονται με την ζωή στην πόλη) προκειμένου να εκφράσουν την θεία βούληση. Τα σημαίνοντα αυτά δεν μπορούν, απλούστατα, να συνυπάρξουν στην ίδια κοινωνία.

Αντίθετα, για ν' αναδείξουν πως λειτουργεί η λογική της μετωνυμίας, οι Laclau και Mouffe αντλούν παραδείγματα από τον πολιτικό λόγο του Benjamin Disraeli, ο οποίος διετέλεσε πρωθυπουργός της Αγγλίας κατά τον 19^ο αιώνα και επιχειρούσε να κατασκευάσει την εικόνα ενός ενωμένου έθνους, σύμφωνα με την οποία όλοι οι Άγγλοι (φιλομοναρχικοί, σοσιαλιστές και καπιταλιστές) θα μπορούσαν να συνυπάρχουν ειρηνικά, παρά τις διαφορές τους³⁶. Εδώ, η ύπαρξη ορισμένων σημαινόντων στον πολιτικό λόγο (π.χ. το γεγονός ότι ακόμα και ο σοσιαλιστής ή ο φιλομοναρχικός έχουν δικαίωμα ύπαρξης και πολιτικής κριτικής) υποτίθεται ότι εκφράζει, μετωνυμικά, το όραμα του Disraeli. Οι διαφορές των ετερόκλητων πολιτικών παρατάξεων που συνυπάρχουν στην κοινωνία του Disraeli είναι απαραίτητες για να παραχθεί το ίδιο το νόημα (δηλ. το σημαινόμενο) του ενωμένου έθνους. Πρόκειται, συνεπώς, για μία μετωνυμική πολιτική, η οποία επιχειρεί να εντάξει όσο περισσότερες διαφορές μπορεί στον λόγο της.

³⁶Laclau-Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy...*, ό.π. σ.130

Σύμφωνα με τους Laclau και Mouffe, μέσω αυτών των παραδειγμάτων «βλέπουμε ότι η λογική της ισοδυναμίας είναι μία λογική απλοποίησης του πολιτικού χώρου, ενώ η λογική της διαφοράς είναι η λογική της διεύρυνσής του και της αυξημένης περιπλοκότητας. Παίρνοντας ένα συγκριτικό παράδειγμα από τη γλωσσολογία, θα λέγαμε ότι η λογική της διαφοράς τείνει να διευρύνει τον συνταγματικό πόλο της γλώσσας, τον αριθμό των θέσεων που μπορούν να εισέλθουν σε μία σχέση συνδυασμού και συνεπώς συνάφειας η μία με την άλλη, ενώ η λογική της ισοδυναμίας διευρύνει τον παραδειγματικό πόλο – μειώνοντας, συνεπώς, τον αριθμό των θέσεων που είναι δυνατό να συνδυαστούν μεταξύ τους»³⁷.

Έχουμε ήδη δει ότι τα σημεία του λόγου, κατά τον Saussure, λειτουργούν ακριβώς έτσι: η κοινωνία ρυθμίζει ποια σημεία μπορούν να συνυπάρξουν μεταξύ τους, στον λόγο, προκειμένου να δημιουργηθεί ένα νόημα κατανοητό, και ποια σημεία πρέπει οπωσδήποτε να μη συνδυάζονται, ακριβώς για τον ίδιο λόγο. Μόνο που, όπως είδαμε, ο Saussure δεν ασχολήθηκε ποτέ με τις πολιτικές προεκτάσεις του έργου του – και όχι μόνο αυτό, αλλά ρητά δήλωνε, στα *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, ότι η εξωτερική προς τη γλώσσα πραγματικότητα (μέρος της οποίας είναι και η ανθρώπινη κοινωνία) έχει μία αυτόνομη και καθοριστική λειτουργία σε ό,τι αφορά την εγκαθίδρυση θετικών ταυτοτήτων που υπάρχουν εκτός του λόγου.

Εάν όμως κάθε νοητή πραγματικότητα αρθρώνεται ως λόγος, τότε δεν μπορούμε να μιλάμε για μία αυτοτελή κοινωνική ή φυσική δράση που καθορίζει, εκτός του λόγου, τα ίδια τα όρια του λόγου. Το να μιλάμε για μία τέτοια αυτόνομη δραστηριότητα, σημαίνει ότι μπορούμε να τη συλλάβουμε εννοιολογικά, χωρίς να χρησιμοποιήσουμε τον λόγο. Σ' αυτό το βήμα, οι Laclau και Mouffe ακολουθούν, λοιπόν, τον Roland Barthes ή/και τον ύστερο Wittgenstein και αρνούνται να δεχτούν ότι υπάρχει πραγματικότητα που μπορεί να νοηθεί εκτός του λόγου³⁸.

Αλλά, σε μία τέτοια περίπτωση, προκύπτει ένα άλλο πρόβλημα: εάν δεν μπορούμε να μιλάμε για πραγματικότητα εκτός της συνάρθρωσης των σημαινόντων του πολιτικού (ή του όποιου άλλου) λόγου, τότε μήπως πέφτουμε στην παγίδα του ιδεαλισμού ή του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού που διατείνεται ότι δεν υφίσταται κάτι το πραγματικό έξω από τον λόγο μας; Εάν η ταυτότητα μας εξαρτάται από μία ενδεχομενική συνάρθρωση ορισμένων σημαινόντων, τότε από τί εξαρτάται η ίδια αυτή η

³⁷Αυτ., σ. 130

³⁸Αυτ., σ.108

συνάρθρωση; Ποια είναι τα όρια του σημειολογικού μας συστήματος; Μήπως δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε αυτά τα όρια, μήπως απλώς θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι υφίσταται κάποιο σημαινόμενο, εκτός του σημειολογικού συστήματος που χρησιμοποιούμε για να ρυθμίσουμε τις σχέσεις μας, το οποίο δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίσουμε; Οι Mouffe και Laclau δεν θέλουν να ακολουθήσουν μία τέτοια προσέγγιση, αλλά αναγνωρίζουν ότι, εάν δώσουμε ένα όνομα στην πραγματικότητα που υφίσταται έξω από το πεδίο του λόγου (δηλαδή από το πεδίο συνάρθρωσης των σημαινόντων), αυτόματα θα έχουμε δημιουργήσει μία νέα διαφορά σημαινόντων και θα έχει παραχθεί ένα νέο σημαινόμενο (μία νέα ταυτότητα) η οποία δεν θα αποκτά το νόημα της παρά μόνο στο συγκεκριμένο του λόγου μας.

Υπ' αυτήν την έννοια, οι Laclau και Mouffe αντιλαμβάνονται ότι, δεν μπορούμε ακριβώς να αποδώσουμε στην πραγματικότητα που υφίσταται έξω από τον λόγο ορισμένες αυτοτελείς ιδιότητες, ούτε και να πούμε ότι αυτές τις αυτοτελείς ιδιότητες δεν μπορούμε ποτέ να τις γνωρίσουμε πραγματικά. Μία τέτοια παραδοχή θα μπορούσε να συνάδει με την καντιανή λογική της ύπαρξης ορισμένων πραγμάτων που υφίστανται, αυτά καθ' εαυτά, έξω από τον λόγο και θα ήταν ευάλωτη σε μία εγγεγραμμένη τύπου κριτική – εάν προσδιορίζεις αυτό που βρίσκεται έξω από τα όρια της νόησης, τότε ήδη προϋποθέτεις ότι γνωρίζεις κάτι παραπάνω για την ανθρώπινη νόηση. Το να παραδέχεσαι, με άλλα λόγια, ότι μπορούμε να γνωρίσουμε μέχρι τον βαθμό η την πραγματικότητα, συνεπάγεται ότι εσύ γνωρίζεις ένα πράγμα παραπάνω (n+1).

Οι Laclau και Mouffe δεν είναι διατεθειμένοι ν' ακολουθήσουν αυτή τη λογική. Αλλά τότε, πώς μπορεί να προσδιοριστεί η πραγματικότητα που βρίσκεται εκτός του σημειολογικού συστήματος που χρησιμοποιούμε στην καθημερινότητα μας; Η απάντηση τους είναι η εξής: εάν αποτελεί παράδοξο το να προσδιορίσουμε μέσω μίας νέας διαφοράς την πραγματικότητα που υπάρχει έξω από τον λόγο, τότε μπορούμε να καταλάβουμε ότι έχουμε έρθει σε επαφή με αυτήν την πραγματικότητα όταν το σύστημα των διαφορών που χρησιμοποιούμε για να την αναπαραστήσουμε ανατρέπεται. Με άλλα λόγια, τα όρια του σημειολογικού συστήματος μας δεν προσδιορίζονται μέσα από την ένταξη άλλων σημαινόντων σε αυτό το σύστημα, αλλά μέσα από την ίδια τους την ανατροπή³⁹.

³⁹Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, 2006, σ.37

Για να προβούν σε μία τέτοια παραδοχή, οι Laclau και Mouffe είναι αναγκασμένοι να επικαλεστούν ορισμένες παραδοχές που απορρέουν, όχι μονάχα από τη γλωσσολογία, αλλά και από την κλινική εμπειρία της ψυχανάλυσης και, πιο συγκεκριμένα, από το έργο του Jacques Lacan. «Γνωρίζουμε» γράφει ο Laclau «από την ψυχανάλυση, ότι αυτό που δεν μπορεί να αναπαρασταθεί απευθείας – το ασυνείδητο – μπορεί να βρει, ως μέσον της αναπαράστασης του, την ίδια την ανατροπή της διαδικασίας σήμανσης»⁴⁰.

Επειδή, λοιπόν, το επιχείρημα των Laclau και Mouffe βασίζεται, σ' αυτό το σημείο, στην επίκληση της εμπειρίας της ψυχανάλυσης – και, πιο συγκεκριμένα, στην επίκληση μίας συγκεκριμένης αυθεντίας της ψυχανάλυσης, δηλαδή στην επίκληση του Jacques Lacan.

Τα λακανικά «κενά σημαίνοντα»

Ο Jacques Lacan επιχείρησε, για πρώτη φορά, στα σεμινάρια του για τις *Ψυχώσεις* (1955-1956) να διακρίνει την πραγματικότητα που βρίσκεται εκτός του λόγου από την πραγματικότητα που συλλαμβάνουμε μέσω του λόγου, εισάγοντας τις κατηγορίες του Συμβολικού, του Φαντασιακού και του Πραγματικού επιπέδου⁴¹. Επηρεασμένος από τα *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας* του Saussure⁴², ο Lacan υποστηρίζει στις *Ψυχώσεις* του ότι, το Συμβολικό επίπεδο, είναι το επίπεδο που μας διδάσκει πώς να λειτουργούμε σε μία κοινωνία και αναφέρεται σε όλες εκείνες τις διαλογικές διαδικασίες (οι οποίες μπορούν να αφορούν επικλήσεις θεσμών, χειρονομίες, κ.τ.λ.) που χρησιμεύουν στο να επικοινωνούμε με τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας μας⁴³. Η εισαγωγή του παιδιού στο Συμβολικό, υπ' αυτήν την έννοια, ισοδυναμεί με την εκμάθηση της λειτουργίας ενός ευρύτατου σημειολογικού συστήματος⁴⁴.

⁴⁰Αυτ., σ.39

⁴¹Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan Book III The Psychoses 1955-1956*, μτφρ. Russel Grigg, W.W. Norton & Company, New York – London, 1997,σ.190

⁴²Για την ρητή αναγνώριση της επιρροής της αρχής του Saussure περί αυθαίρετης σύνδεσης σημαίνοντος και σημαινομένου από τον ίδιο τον Lacan βλ. Lacan, *The Psychoses...*, ό.π., σσ. 53-54, σ. 119 και σ. 261

⁴³Lacan, *The Psychoses...*, ό.π. σ. 199

⁴⁴Ο.π., βλ. και σελ. 149.

Ως εδώ, δεν υφίσταται κάποια παραδοχή που δεν θα μπορούσε να τη βρει κανείς και στο έργο του Roland Barthes. Όμως ο Lacan ισχυρίζεται, στις *Ψυχώσεις* του, ότι η διάκριση μεταξύ Φαντασιακού, Πραγματικού και Συμβολικού χρησιμεύει έτσι ώστε να κατανοήσουν, οι φοιτητές του, πώς λειτουργούν οι μηχανισμοί του ασυνείδητου και, κατά συνέπεια, πώς μπορεί να διακριθεί το νευρωτικό από το ψυχωσικό υποκείμενο⁴⁵.

Το επίπεδο του Φαντασιακού είναι αυτό που αντιστοιχεί σε ό,τι συνηθίζουμε να αποκαλούμε πραγματικό. Είδαμε ήδη ότι, υπό το πρίσμα που σκιαγραφούν τα *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας* του Saussure, η πραγματικότητα (τα σημαινόμενα που αντιστοιχούν στο νόημα που αντιλαμβανόμαστε όταν ερχόμαστε σε επαφή με τα σημαίνοντα του λόγου) δεν μπορεί να γίνει αυτονόητα αντιληπτή από τους δέκτες ενός μηνύματος, γιατί τα σημαίνοντα δεν συνδέονται φυσικά με τα σημαινόμενά τους. Ο κοινωνικός περίγυρος ενός φασίστα μπορεί να τον έχει πείσει ότι όποτε βλέπει έναν έγχρωμο άνθρωπο (δηλ. όταν έρχεται σε επαφή με ένα συγκεκριμένο σημαίνον) στην πραγματικότητα βλέπει έναν εχθρό ή κάποιον που παρασιτεί εις βάρος του έθνους του. Το ότι ο φασίστας έχει μάθει να διαβάσει έτσι την πραγματικότητα, δεν σημαίνει ότι η πραγματικότητα του είναι πραγματική – μια και ο έγχρωμος άνθρωπος μπορεί να μην δίνει ούτε δύο δεκάρες για το έθνος του ρατσιστή και, μπορεί απλώς να έχει έρθει στη χώρα του τελευταίου για διακοπές ή για να δουλέψει για ένα μικρό χρονικό διάστημα. Μία συγκεκριμένη Συμβολική λειτουργία έχει πείσει, λοιπόν, τον ρατσιστή ότι βλέπει μία συγκεκριμένη πραγματικότητα όταν αντικρίζει το έγχρωμο δέρμα – η πραγματικότητα αυτή, όμως, είναι φαντασίωση που βασίζεται ακριβώς σε συγκεκριμένες και αυθαίρετες συνδέσεις σημαινόντων και σημαινομένων.

Εάν όμως το Φαντασιακό επίπεδο της γλώσσας αντιστοιχεί σε ό,τι συνηθίζουμε να προσλαμβάνουμε ως πραγματικό, τότε το λακανικό Πραγματικό σε τί αντιστοιχεί; Σύμφωνα με τον Lacan «πριν από κάθε συμβολική συνάρθρωση (symbolization) – αυτή η προτεραιότητα δεν είναι χρονική αλλά λογική – υπάρχει, όπως δείχνουν οι ψυχώσεις, ένα στάδιο κατά το οποίο είναι δυνατόν για ένα τμήμα της συμβολοποίησης να αποτύχει. Αυτό το αρχικό στάδιο προηγείται όλης της νευρωτικής διαλεκτικής, πράγμα που συμβαίνει επειδή η νεύρωση είναι συναρθρωμένη ομιλία, στον βαθμό που η καταπίεση και η επαναφορά της καταπίεσης

⁴⁵Lacan, *The Psychoses...*, ό.π. σ. 81

είναι το ένα και το αυτό πράγμα. Μπορεί, λοιπόν, κάτι πρωτογενές που αφορά στο είναι του υποκειμένου να μην εισαχθεί στη συμβολοποίηση και να μην καταπιεστεί, αλλά να απορριφθεί εντελώς. Αυτό δεν έχει αποδειχθεί. Ούτε καν αποτελεί υπόθεση εργασίας. Είναι απλώς ένας τρόπος να θέσουμε το πρόβλημα»⁴⁶. Για να προσεγγίσουμε αυτό που απορρίπτεται με την είσοδο στο Συμβολικό «είναι ουσιώδες να εισάγουμε την κατηγορία του Πραγματικού, το οποίο είναι αδύνατον να αγνοηθεί στα κείμενα του Freud. Του δίνω ετούτο το όνομα, προκειμένου να οριστεί ένα πεδίο διαφορετικό από το Συμβολικό»⁴⁷.

Ο Lacan χρησιμοποιεί τα μέσα με τα οποία αρθρώνεται το Συμβολικό (δηλ. τα σημαίνοντα) προκειμένου να επανεξετάσει το ζήτημα των ψυχώσεων. Στις *Ψυχώσεις* του δηλώνει ότι «τυπικά, είναι πάντα το σημαίνόμενο αυτό που τραβάει την προσοχή των αναλύσεων μας, επειδή αυτό είναι αναμφίβολα το πιο ελκυστικό, και είναι αυτό που, σε πρώτη ματιά, εμφανίζεται ότι συνιστά την αληθινή διάσταση της συμβολικής έρευνας από την ψυχανάλυση. Αλλά όταν δεν ανιχνεύουμε σωστά τον πρωτογενώς διαμεσολαβητικό ρόλο του σημαίνοντος [...] καθιστούμε εαυτούς εντελώς ανίκανους να συλλάβουν τι συμβαίνει με τις ψυχώσεις»⁴⁸.

Ο Lacan ισχυρίζεται ότι δεν θα πρέπει, με άλλα λόγια, να εστιάζουν οι ψυχαναλυτές στο νόημα του λόγου των υποκειμένων που μελετούν (δηλ. στο σημαίνόμενο ή στις φαντασιώσεις των υποκειμένων) αλλά στα σημαίνοντα μέσω των οποίων το νόημα αυτό εκφράζεται. Αυτή η εστίαση στο σημαίνον φέρει τη σφραγίδα του Jakobson – και, πράγματι, ο Lacan αναγνωρίζει ότι οι μελέτες του για τους ψυχωσικούς είναι επηρεασμένες από τις αντίστοιχες μελέτες του Jakobson που αφορούν τους ασθενείς με αφασία. Είδαμε, σε προηγούμενη ενότητα, ότι ο Jakobson εστιάζει στην απουσία της εύρυθμης λειτουργίας του τρόπου της μεταφοράς ή και της μετωνυμίας, προκειμένου να δείξει ότι η απουσία αυτή μπορεί να λειτουργήσει ως δείκτης ύπαρξης της διαταραχής της ομοιότητας και της διαταραχής της συνάφειας, δηλ. ως δείκτης ύπαρξης δύο διαφορετικών τύπων αφασίας.

Ακολούθως, ο Lacan θα επιχειρήσει να δείξει ότι, η απουσία της ικανότητας υποκατάστασης ορισμένων σημείων με άλλα (δηλ. η απουσία της μεταφορικής

⁴⁶Αυτ.

⁴⁷Αυτ., σ. 81-82

⁴⁸Αυτ., σ.220

λογικής) χαρακτηρίζει τους παραληρηματικούς ασθενείς⁴⁹. Οι ασθενείς αυτοί αδυνατούν να διακρίνουν πώς μία φράση είναι ικανή, ισοδύναμα με μία άλλη, να εκφράσει αυτό που θέλουν να πουν. Αντίστοιχα, υπάρχουν κι εκείνοι οι ψυχωσικοί ασθενείς που δυσκολεύονται να διακρίνουν τη συνάφεια που θα μπορούσε να έχει ένα σημείο του λόγου με ένα άλλο και, ως εκ τούτου, αδυνατούν να σχηματίσουν έναν συνεκτικό και κατανοητό λόγο, έναν λόγο που μας δίνει μία εικόνα για το πώς ένα αίτιο οδήγησε σε ένα αιτιατό⁵⁰.

Σύμφωνα με ορισμένους ερμηνευτές του, ο Lacan χρησιμοποιεί, επιπλέον, το Πραγματικό για να αναδείξει τα όρια του Συμβολικού. Το Πραγματικό, υπό το πρίσμα αυτής της προσέγγισης είναι αυτό που αφήσαμε πίσω μας κατά τη βρεφική μας ηλικία, όταν τα όρια του κόσμου μας ήταν εντελώς συγκεχυμένα και θέλαμε να εκφράσουμε κάποια επιθυμία (λ.χ., να γίνουμε ένα με τη μητέρα μας, την οποία θηλάζαμε) αλλά δεν γνωρίζαμε τον τρόπο⁵¹. Σύμφωνα με τον Bruce Fink, για παράδειγμα, το κάθε παιδί οφείλει να συμμορφωθεί με ορισμένους κανόνες που τίθενται, πρωταρχικά, από την οικογένεια του και, επειδή οι κανόνες αυτοί αρθρώνονται πάντα ως γλώσσα, οι πρωτογενείς επιθυμίες του παιδιού, όποιες και εάν είναι αυτές, πρέπει να θυσιαστούν στον βωμό της εκμάθησής αυτής της γλώσσας⁵².

Την ίδια στιγμή, όμως, που το παιδί εισάγεται στο Συμβολικό (δηλ. στη γλώσσα της κοινότητας του και στους κανόνες που εκφράζονται μέσα από αυτή τη γλώσσα), υπό μία έννοια αλλοτριώνεται: για να αναδυθεί ως υποκείμενο του λόγου και συνεπώς της κοινωνίας που λειτουργεί μέσω του λόγου, πρέπει να θυσιάσει τις όποιες πρωτογενείς του επιθυμίες. Εφόσον υποθέσουμε, π.χ., ότι το παιδί επιθυμεί να παραμείνει προσκολλημένο στο στήθος της μητέρας του, δημιουργώντας μία αντικοινωνική και αιμομικτική σχέση, η είσοδος στη γλώσσα, η οποία μπορεί να λάβει χώρα μέσω της εκμάθησής του Ονόματος-του-Πατρός, δηλαδή μέσω ενός ονόματος που σημαίνει ότι απαγορεύεται στο παιδί να αγγίζει τη μητέρα του σε ένα συγκεκριμένο σημείο, το παιδί θα χάσει κάτι, αλλά θα κερδίσει κάτι άλλο – θα μάθει πώς να επιθυμεί και τι του επιτρέπεται να επιθυμεί στην κοινωνία στην οποία ζει⁵³.

⁴⁹Αυτ.

⁵⁰Αυτ., σ. 220-221

⁵¹Bruce Fink, *The Lacanian Subject Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, 1995, σ. 49-50

⁵²Αυτ.

⁵³Αυτ.

Σύμφωνα με τον Fink, απαγορεύοντας στο παιδί να παραμένει «ένα» με τη μητέρα του, του στερούμε τη δυνατότητα να μη διακρίνει που αρχίζουν και που σταματούν τα όρια του δικού του σώματος και, παράλληλα, το διδάσκουμε πώς να αναπληρώνει την έλλειψη των πρωτογενών του επιθυμιών και να φαντασιώνεται νέες απολαύσεις, τις οποίες μπορεί να διεκδικήσει, χρησιμοποιώντας τον λόγο⁵⁴. Με τα λόγια του ίδιου του Fink:

Αυτή η δεύτερη τάξη της απόλαυσης παίρνει τη θέση της «ολότητας» ή της «πληρότητας» [της πραγματικής ενότητας ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί] και η φαντασίωση – που θέτει αυτή η δεύτερη τάξη απόλαυσης – οδηγεί το υποκείμενο πέρα από τη μηδαμινότητά του, πέρα από την απλή ύπαρξή του... και προσφέρει μία αίσθηση του είναι⁵⁵.

Ο μαθητής των Laclau και Mouffe, Γ. Σταυρακάκης, έχει διαβάσει αυτό το απόσπασμα ως εάν διδάσκει ότι η απόλαυση που μας στερείται μέσω του Ονόματος-του-Πατρός τίθεται, άπαξ και έχουμε εισέλθει στο Συμβολικό, ως μία χαμένη απόλαυση, ως μία απύσχα πληρότητα που θα ψάχνουμε εφεξής να ανακτήσουμε εκ νέου, μέσω της γλώσσας⁵⁶. Η φαντασίωση που κατασκευάζεται μέσω της εισόδου στο Συμβολικό «προσπαθεί να πετύχει μία «λήθη των απαρχών» της πραγματικότητας [...] και να παγιώσει μία αντικειμενικότητα που συρράπτει την απόσταση ανάμεσα στο Πραγματικό και την πραγματικότητα. Και αυτό το επιχειρεί με το να μας προσφέρει το αντικείμενο σαν μία μεταφορά για την απύσχα πληρότητά μας»⁵⁷. Εδώ, το Όνομα-του-Πατρός λειτουργεί ως μεταφορά, επειδή φαίνεται να μοιράζεται κάτι με τον τρόπο της μεταφοράς: πρόκειται για ένα σημαίνον που εκφράζει μία απύσχα πληρότητα, εκφράζει το σημαίνον μίας απουσίας – εν προκειμένω, της απουσίας της μητέρας.

Αλλά, εάν το παιδί εισαχθεί στο Συμβολικό, τότε θα μάθει, ακριβώς, πώς να υποκαθιστά ορισμένα σημαίνοντα με άλλα, προκειμένου να εκφράσει ή να διεκδικήσει αυτό που επιθυμεί. Προκειμένου να εκφράσει αυτά που επιθυμεί πρέπει όμως να ταυτιστεί με συγκεκριμένους υποκειμενικούς ρόλους ή υποκειμενικές θέσεις – π.χ., ο ρατσιστής μαθαίνει πώς να ταυτίζεται εαυτόν με τον εχθρό το μουσουλμάνου, μέσω της γλώσσας, προκειμένου να νιώσει ότι κάπου ανήκει ή έστω να ελπίζει ότι

⁵⁴Αυτ., σ. 60

⁵⁵Fink, *The Lacanian Subject...*, ο.π. σ. 60 , βλ. και Γιάννης Σταυρακάκης, *Ο Λακάν και το Πολιτικό*, Ψυχογιός, Αθήνα, 2010, σ. 107 (απ' όπου αντλώ αυτή τη μετάφραση)

⁵⁶Σταυρακάκης, *Ο Λακάν και το Πολιτικό...*, ο.π. σ. 105, 107

⁵⁷Αυτ., σ. 105

μπορεί να ανακτήσει τη χαμένη πληρότητα που η είσοδος του στο Συμβολικό του στέρησε.

Η μεταφορά, υπό το πρίσμα αυτής της θεωρίας, λειτουργεί ως τρόπος που μας επιτρέπει να μαθαίνουμε πώς να υποκαθιστούμε ένα σημαίνον με ένα άλλο, βάσει ομοιότητας – ό,τι μοιάζει ικανό, σε συμβολικό επίπεδο, να υποκαταστήσει την χαμένη πληρότητα που βιώνουμε (ενίοτε πολύ έντονα), είναι κάτι που αξίζει να χρησιμοποιήσουμε προκειμένου να εκφράσουμε την ανάγκη μας για να καλύψουμε αυτή τη χαμένη πληρότητα. Για τον Lacan, δεν υπάρχει κάποιος προκαθορισμένος τρόπος να προσεγγίσουμε εκείνο το σημαίνον που θα λειτουργήσει προσδιορίζοντας αυτή τη χαμένη πληρότητα, αλλά του φαίνεται βέβαιο ότι υπάρχει μία συγκεκριμένη κατηγορία σημαίνοντος που παίζει αυτόν τον ρόλο και αυτά τα προσδιορίζει με τους όρους «κενό σημαίνον» ή «σημείο διαρραφής». Στις *Ψυχώσεις*, ο Lacan θα γράψει ότι:

Γύρω από τούτο το σημαίνον, όλα ακτινοβολούν και όλα οργανώνονται, όπως εκείνες οι τενωμένες γραμμούλες που σχηματίζει [ακτινωτά] στην επιφάνεια του υφάσματος στο σημείο διαρραφής. Είναι το σημείο σύγκλησης που επιτρέπει να τοποθετηθούν αναδρομικά και προοπτικά όλα όσα συμβαίνουν μέσα σε αυτόν τον λόγο.⁵⁸

Ο Σταυρακάκης εξηγεί ότι, η προνομιακή λειτουργία του σημαίνοντος διαρραφής έγκειται στο να στηρίζει εκείνες τις φαντασιώσεις (δηλ. εκείνες της όψης της πραγματικότητας) που μας επιτρέπουν να μη διολισθήσουμε στην ψύχωση και να λειτουργούμε ως πολίτες σε μία οργανωμένη κοινωνία⁵⁹. Δεν εξετάζει το εάν και κατά πόσο αποδεικνύεται ή μπορεί ν' αποδειχθεί κλινικά ή με κάποιον άλλον τρόπο το εάν και κατά πόσο υπάρχουν τέτοια προνομιακά σημεία, αλλά φαίνεται να δέχεται τις απόψεις του Lacan σε σχέση με αυτό το θέμα και να πιστεύει ότι, εμπειρικά, είναι εύκολο να παρατηρήσει κανείς ότι όντως υφίστανται τέτοια σημεία στον λόγο των ανθρώπων, δηλ. σημεία που δεν προσδιορίζουν αντικείμενα, αλλά αποδίδουν στον κόσμο ένα νόημα - «χωρίς την αναδρομική λειτουργία του σημείου διαρραφής» γράφει ο Σταυρακάκης «δεν θα υπήρχε καθόλου νόημα. Από την άλλη όμως τα σημεία διαρραφής δεν παράγουν ένα σταθερό, αιώνιο νόημα, παρά μόνο μία σχετική και προσωρινή – πλην όμως αναγκαία – καθήλωση. Τις περισσότερες φορές, ωστόσο, η καθήλωση αυτή συνδέεται με τις ιδιότητες μίας τελικής, οριστικής καθήλωσης»⁶⁰.

⁵⁸ Το απόσπασμα παρατίθεται στο Σταυρακάκης, ο Λακάν και το Πολιτικό..., ό.π. σ. 125

⁵⁹ Αυτ., σ. 125- 132

⁶⁰ Αυτ., σ. 126

Πρόκειται λοιπόν για ένα σημείο που μας πείθει ότι υπάρχει μία τάξη στον κόσμο ή, καλύτερα, στον τρόπο με τον οποίο εμείς οργανώνουμε φαντασιακά τον κόσμο.

Πώς χρησιμεύει η διάκριση μεταξύ Πραγματικού και Συμβολικού αλλά και η λακανική θεωρία περί κενών σημαινόντων στον Laclau; Πρώτα απ' όλα, είδαμε ήδη ότι οι Laclau και Mouffe χρησιμοποιούν στο *Hegemony and Socialist Strategy* κατηγορίες παραπλήσιες με αυτές του Barthes και του Saussure, προκειμένου να αναδείξουν το πώς ένας πολιτικός λόγος (δηλ. ένα κλειστό σημειολογικό σύστημα) που εκφράζει μία παράταξη ή ένα κόμμα, μπορεί να χαρακτηρίζεται είτε από μία παραδειγματική λογική (δηλ. μία λογική που μειώνει τους δυνατούς συνδυασμούς των σημαινόντων που δύνανται να υπάρξουν σε μία κοινωνία) είτε από μία συνταγματική λογική (δηλ. μία λογική που αυξάνει τους δυνατούς συνδυασμούς των σημαινόντων εντός του πολιτικού λόγου). Είδαμε ότι, η πρώτη λογική προσιδιάζει στα χιλιαστικά κινήματα του Μεσαίωνα, τα οποία διέκριναν τον κόσμο σε δύο παρατάξεις και ο λόγος τους δεν άφηνε και πολλά περιθώρια για πιο περίπλοκες κατηγοριοποιήσεις – ο λόγος τους άφηνε περιθώρια για μία απλή κατηγοριοποίηση του τύπου «μόνο εμείς ή μόνο αυτοί». Συνεπώς, στον λόγο αυτόν υπήρχε μονάχα μία διαφορά. Αντίθετα, ο πολιτικός λόγος του Disraeli περιλάμβανε πολύ περισσότερες διαφορές, πιο περίπλοκες ταξινομήσεις – γι' αυτό και η εκφορά του προϋπέθετε τη διεύρυνση του συνταγματικού άξονα της γλώσσας.

Ο λόγος των σύγχρονων πολιτικών κομμάτων είναι, συνήθως, πιο κοντά στον Disraeli παρά στα χιλιαστικά κινήματα του Μεσαίωνα. Πράγματι, τα κόμματα που διεκδικούν την εξουσία στις μέρες μας γνωρίζουν ότι πρέπει να απευθυνθούν σε συνδικάτα πολλών επαγγελματικών κλάδων, σε θρησκευόμενους πολίτες, σε άθεους, σε ρατσιστές, σε αριστερούς, σε κεντρώους, κ.τ.λ., εάν θέλουν όντως να διεκδικήσουν την εξουσία. Και σε όλους αυτούς τους φορείς απευθύνονται, συνήθως, μέσω ξεχωριστών συνεδρίων, συνελεύσεων, ομιλιών που λαμβάνουν χώρα στη Βουλή, κ.τ.λ. Εάν παραλείψουν να κατανοήσουν αυτές τις διαφορές, τα σύγχρονα κόμματα συνήθως θα χάσουν, απλώς, την εξουσία. Π.χ., ο λόγος του κόμματος της Χρυσής Αυγής δεν περιλάμβανε και πολλές διαφορές: ως νόμιμη πολιτική άποψη θεωρούσε τον αθεϊστικό εθνικισμό, ακόμα πιο νόμιμο θεωρούσε τον θρησκευόμενο εθνικισμό και, κατά τ' άλλα, οι υπόλοιποι πολίτες εντάσσονταν στις κατηγορίες των προδοτών του έθνους που, λιγότερο ή περισσότερο εκούσια, έπαιζαν το παιχνίδι των Εβραίων. Οι ελάχιστες αυτές διαφορές δεν ήταν ικανές να παραγάγουν και ιδιαίτερα

περίπλοκες κατηγοριοποιήσεις – λίγο πολύ, οι χρυσαυγίτες αδιαφορούσαν να κατανοήσουν πώς σκέφτονται ή πώς αυτοπροσδιορίζονται οι περισσότεροι ιθαγενείς ψηφοφόροι.

Ωστόσο, οι Laclau και Mouffe έχουν παρατηρήσει ότι, ο διευρυμένος συνταγματικός άξονας του λόγου ενός πολιτικού φορέα, ούτε βοηθά πάντα τον φορέα, ούτε μένει για πάντα διευρυμένος. Πολλές φορές, ειδικά σε περιόδους πολιτικής κρίσης, ο παραδειγματικός άξονας της γλώσσας είναι αυτός που διευρύνεται και όχι ο συνταγματικός. Έτσι, μία θεωρητικός που παρακολουθεί το έργο του Laclau θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι, στην Ελλάδα της κρίσης, είδαμε κάποια στιγμή κόμματα όπως ήταν το ΠΑΣΟΚ ή η Νέα Δημοκρατία (δηλαδή κόμματα που επιχειρούσαν πάντα να διευρύνουν τον συνταγματικό άξονα του λόγου τους) να μειώνουν τις διαφορές του λόγου τους – ειδικά κατά την περίοδο του δημοψηφίσματος, οι πολιτικοί αρχηγοί των συγκεκριμένων κομμάτων έκαναν σχεδόν αποκλειστικά λόγο για μνημονιακούς και αντι-μνημονιακούς. Δεν ενδιαφέρονταν πια να μιλήσουν χρησιμοποιώντας πιο περίπλοκες ταξινομήσεις.

Για ποιους λόγους τείνει να περιορίζεται το φάσμα του συνταγματικού άξονα της γλώσσας, σε περιόδους κρίσης; Εδώ είναι που χρησιμεύει, για τους Laclau και Mouffe, η λακανική ψυχανάλυση. Μέχρι τώρα, έχουμε δει ότι ο παραδειγματικός άξονας της γλώσσας συνδέεται με τον τρόπο λειτουργίας της μεταφοράς – ο άξονας αυτός αφορά στις σχέσεις *in absentia* μεταξύ των σημείων του λόγου και η λογική της μεταφοράς, όπως είδαμε, προϋποθέτει ακριβώς τη γνώση του πώς είναι δυνατόν να υποκατασταθούν ορισμένα σημεία του λόγου από άλλα σημεία, βάσει μίας πρωταρχικής ομοιότητας.

Ποια ομοιότητα έχουν, ωστόσο, τα σημαίνοντα που χρησιμοποιούν οι φασίστες με τα σημαίνοντα που χρησιμοποιούν οι κομμουνιστές; Η ιστορική εμπειρία δείχνει, όντως, ότι υπάρχει περίπτωση ένα ναζιστικό κόμμα να υποκαταστήσει ένα κομμουνιστικό, παίρνοντας ψήφους που παραδοσιακά ανήκαν σε ένα κομμουνιστικό κόμμα και, προφανώς, υπάρχει περίπτωση να γίνει και το ακριβώς αντίθετο. Όμως είπαμε ήδη ότι η λογική της μεταφορικής υποκατάστασης ή της ισοδυναμίας προϋποθέτει μία ομοιότητα, προκειμένου να λειτουργήσει. Από την άλλη, οι πολιτικοί φορείς του κομμουνισμού δεν φαίνονται να μοιράζονται, από άποψη περιεχομένου, και πολλά με

τους φορείς του ναζισμού ή του φασισμού – ρητά, οι μεν διακηρύσσουν εντελώς ανόμοιες απόψεις από τους δε.

Εδώ είναι που ο Laclau θα επικαλεστεί την ψυχανάλυση. Τα σημαίνοντα του ναζισμού και του κομμουνισμού μπορεί να μη μοιράζονται τίποτα κοινό, αλλά και οι δύο αυτοί πολιτικοί φορείς μπορεί να διακηρύσσουν την επιθυμία τους να ενσαρκώσουν τον πόλεμο απέναντι στο «σύστημα»... Βέβαια, ο όρος σύστημα, είναι εξαιρετικά ασαφής – συνήθως χρησιμοποιείται, σε περιόδους κρίσης, για να δηλώσει ακριβώς μία απύσχα πληρότητα που μοιράζονται από κοινού οι πολίτες μίας κοινωνίας, ανεξαρτήτως του ποια είναι τα ανικανοποίητα αιτήματά τους.

Σύμφωνα με τον Laclau και η λέξη αίτημα (demand) είναι στα αγγλικά αμφίσημη. Εκφράζει αφ' ενός, τη σημασία της αίτησης και, αφ' ετέρου, τη σημασία της επιβολής μίας αίτησης, τη σημασία της απαίτησης, από κάποιον άλλο, μίας διεκδίκησης⁶¹. Ο Laclau εκμεταλλεύεται αυτήν την αμφισημία, για να τονίσει ότι τα λαϊκά αιτήματα έχουν τα εξής γνωρίσματα: 1) απευθύνονται σε μία βαθμίδα εξουσίας που έχει την αρμοδιότητα να τα ικανοποιεί, (2) το γεγονός αυτό δείχνει ότι η αρμοδιότητα της εξουσίας να αποφασίσει για την εκπλήρωση του αιτήματος δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση και (3) το αίτημα έχει μία ταυτότητα που το νόημα της δεν αμφισβητείται⁶².

Αυτό συνεπάγεται ότι, σε μία κοινωνία όπου τα αιτήματα εκφράζονται έτσι, τόσο τα υποκείμενα που εκφράζουν τα αιτήματα όσο και οι θεσμοί που είναι αρμόδιοι για την ικανοποίησή τους, δεν αμφισβητούν αυτή τη θεσμοθετημένη διαδικασία και άρα δεν αμφισβητούν το νόημα των αιτημάτων. Οι διαφορές των αιτημάτων (η διαφορά του αιτήματος για μεγαλύτερες συντάξεις από το αίτημα για μεγαλύτερους μισθούς) είναι σαφείς και παγιωμένες, σε μία τέτοια κοινωνία. Μία τέτοια κοινωνία λειτουργεί, όπως έχουμε ήδη δει, σύμφωνα με τη λογική της διαφοράς⁶³. Από την άλλη, όταν τα λαϊκά αιτήματα αρχίζουν, σωρηδόν, να μην ικανοποιούνται σε μία κοινωνία, τα υποκείμενα αρχίζουν να μοιράζονται μία αίσθηση απύσχα πληρότητας και, ως αποτέλεσμα, χάνουν την εμπιστοσύνη τους στους θεσμούς που καλούνται να

⁶¹Ernesto Laclau, *Λαϊκισμός τι σημασία έχει τ' όνομα*, μτφρ. Γρηγόρης Ανανιάδης-Γιώργος Κατσαμπέκης, Σύγχρονα Θέματα, τχ.110, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2010, σ. 72

⁶²Αυτ.

⁶³Αυτ.

αποφασίσουν για την εκπλήρωση αυτών των αιτημάτων⁶⁴. Η μεταφορική λογική τείνει, σε αυτήν την περίπτωση, να ανασυνθέτει τις διαφορές στη γλώσσα, όταν ένα σημαίνουν (εδώ το σημαίνουν αντιστοιχεί στο εκπεφρασμένο αίτημα) υποκαθιστά ένα άλλο, χάρη σε μία ομοιότητα που μοιράζονται οι πολιτικοί φορείς που τα εκφράζουν⁶⁵. Όμως η ομοιότητα αυτή δεν προσδιορίζεται συνειδητά. Όλοι οι ανικανοποίητοι πολίτες μοιράζονται κάτι, πλέον: μία αγχώδη πραγματικότητα, μία αίσθηση του ανικανοποίητου. Αυτή είναι η ομοιότητα που προωθεί, εδώ, τη μεταφορική υποκατάσταση ορισμένων αιτημάτων από κάποια άλλα, και όχι κάποιο συγκεκριμένο πολιτικό περιεχόμενο.

Η πολιτική κρίση λειτουργεί, εδώ, όπως λειτουργεί και το Πραγματικό στις *Ψυχώσεις* του Lacan: ανατρέπει τις καθιερωμένες σημασίες και προωθεί υποκαταστάσεις σημασιόντων που δεν θα περιμέναμε να διακρίνουμε, υπό κανονικές συνθήκες (είναι πράγματι αξιοπερίεργο το πώς η Χρυσή Αυγή τράβηξε ψηφοφόρους από το ΚΚΕ, την περίοδο της βαθιάς κρίσης). Για να εξηγήσει, λοιπόν, πώς το Πραγματικό αναδεικνύει τα όρια του σημειολογικού συστήματος (πώς τα όρια του συνταγματικού άξονα μειώνονται ή διευρύνονται αντίστοιχα) ο Laclau επικαλείται τον Lacan.

Πρόκειται για επίκληση που επιδέχεται μεγάλες συζητήσεις. Ο ίδιος ο Laclau, σε αντίθεση με τον Σταυρακάκη, συχνά δεν μπαίνει στη διαδικασία να παραθέσει εκτενή αποσπάσματα από το έργο του Lacan. Περιορίζεται στο να θεωρήσει αυτονόητο ότι η διδασκαλία του Lacan έχει ένα συνεκτικό και αυτοτελές νόημα (πράγμα που καθίσταται εμφανές από φράσεις του τύπου «γνωρίζουμε από την ψυχανάλυση, ότι αυτό που δεν μπορεί να αναπαρασταθεί απευθείας – το ασυνείδητο – μπορεί να βρει, ως μέσον της αναπαράστασης του, την ίδια την ανατροπή της διαδικασίας σήμανσης») και, σχεδόν αξιωματικά, βασίζει τη δική του διδασκαλία περί πολιτικής ανάλυσης σε αυτό το αυτοτελές νόημα.

Σε ό,τι ακολουθεί, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η επίκληση της λακανικής αντίληψης περί μεταφοράς δεν έρχεται χωρίς ορισμένους κινδύνους. Όμως δεν θα καταβάλω την προσπάθεια αυτή χωρίς τη συνδρομή ενός άλλου Γάλλου στοχαστή, σχεδόν εξίσου διακεκριμένου με τον Jacques Lacan. Λόγος γίνεται εδώ για τον Paul Ricoeur. Ο Ricoeur, βέβαια, ενώ ασχολήθηκε ιδιαίτερα με τη φιλοσοφία της γλώσσας, ποτέ δεν

⁶⁴Laclau, « Λαϊκισμός» ό.π., σ. 73.

⁶⁵Ernesto Laclau, *Για την επανάσταση της εποχής μας*, μτφρ. Γ. Σταυρακάκης, Νήσος, Αθήνα 1997, σ.236-239.

αναμετρήθηκε ανοιχτά με τον Lacan. Αναμετρήθηκε, ωστόσο, με τον άνθρωπο που επηρέασε τον Lacan, σε σχέση με τη μεταφορά και την αξία της μελέτης της, δηλαδή με τον στοχαστή/ σταθμό της ιστορίας της σημειολογίας: τον Roman Jakobson.

Η κριτική του Paul Ricoeur στον Roman Jakobson

Η κριτική του Ricoeur στον Jakobson δεν αφορά τόσο στον κεντρικό ρόλο που ο τελευταίος αποδίδει στη μεταφορά, όσο στην ίδια τη λογική της υποκατάστασης η οποία γίνεται χάριν μίας πρωταρχικής ομοιότητας. Το πρώτο βήμα αυτής της κριτικής ταυτίζεται, δηλαδή, με «την ανασκευή της θεώρησης (που ακόμα συντηρεί ο Jakobson) ότι η μοίρα της ομοιότητας συνδέεται αξεδιάλυτα με την μοίρα μίας θεωρίας περί υποκατάστασης». «Το να χρησιμοποιούμε καλά τη μεταφορά» λέει ο Αριστοτέλης «προϋποθέτει μία ενστικτώδη αντίληψη της ομοιότητας που υπάρχει στα ανόμοια». Συνεπώς, η ίδια η ομοιότητα πρέπει να γίνει νοητή ως μία ένταση ανάμεσα στην ταυτότητα και στη διαφορά στη διαδικασία κατηγοριοποίησης που τίθεται σε κίνηση μέσω της σημειωτικής καινοτομίας»⁶⁶. Για τον Ricoeur, οι παραδοσιακές θεωρήσεις περί μεταφοράς κρίνονται ανεπαρκείς, πρώτα απ' όλα επειδή επικεντρώνονται σε ένα σημαίνον που υποκαθιστά ένα άλλο, στο πλαίσιο μίας φράσης⁶⁷. Για μία νέα θεώρηση της μεταφοράς, όμως «το ζήτημα δεν είναι πια η μορφή της μεταφοράς, ως σχήματος λόγου (figure of speech) που επικεντρώνεται στις λέξεις [...]»⁶⁸. Για να δείξει πώς η μεταφορά που μπορεί να οδηγήσει σε μία αναπεριγραφή της πραγματικότητας, ο Ricoeur ισχυρίζεται ότι θα χρησιμοποιήσει, μεταξύ άλλων, τη διδασκαλία του *Models and Metaphors*, βιβλίου που έχει γραφτεί από τον αναλυτικό φιλόσοφο Max Black και δημοσιεύεται, για πρώτη φορά, το 1962⁶⁹.

⁶⁶Paul Ricoeur, *The rule of metaphor*, University of Toronto Press, 1975, σ.5

⁶⁷Αυτ.

⁶⁸Αυτ.

⁶⁹Max Black, *Models and Metaphors Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, 1962, σ. 37

Στο βιβλίο αυτό, ο Black υποστηρίζει ότι μπορούμε και να μην δούμε τη μεταφορά σαν έναν τρόπο της γλώσσας που πρωταρχική του λειτουργία δεν είναι να υποκαθιστά μία μορφή του λόγου με μία άλλη, βάσει μίας πρωταρχικής ομοιότητας. Σύμφωνα με τον Black «υποτίθεται ότι πρέπει να προβληματιστούμε ως προς το πώς μία έκφραση (M), χρησιμοποιημένη μεταφορικά, μπορεί να λειτουργήσει στη θέση μίας κυριολεκτικής έκφρασης (L) η οποία υποτίθεται ότι είναι κατά προσέγγιση συνώνυμη – και η απάντηση που μας παρέχεται είναι ότι αυτό στο οποίο αναφέρεται το M (στην κυριολεκτική του χρήση) είναι όμοιο με αυτό στο οποίο αναφέρεται το L. Αλλά τι πληροφορία είναι αυτή; Υπάρχει ένας πειρασμός στο να σκεφτόμαστε τις ομοιότητες ως “αντικειμενικά δεδομένες” έτσι ώστε μία ερώτηση του τύπου «Είναι το A σαν το B σε σχέση με το P;» να επιδέχεται μία οριστική και προκαθορισμένη απάντηση»⁷⁰.

Απεναντίας, ο Black υποστηρίζει ότι θα μπορούσαμε να δούμε τη μεταφορά ως τρόπο της γλώσσας που κατασκευάζει τις ομοιότητες που υποτίθεται ότι εκφράζει⁷¹. Αντί, δηλαδή, να προσπαθούμε να ξεδιαλύνουμε τον γρίφο ενός στοχαστή ή ενός επιστήμονα που χρησιμοποίησε μία μεταφορά, θα μπορούσαμε να δούμε πώς ο στοχαστής κατασκεύασε, μέσω της μεταφορικής χρήσης του λόγου, το μοντέλο ενός ανθρώπου ή μίας πρακτικής που δεν αντιστοιχεί σε καμία κυριολεκτική διατύπωση. Για παράδειγμα, εάν πω ότι «ο Βασίλης όταν θυμώνει γίνεται γορίλας και δεν θέλετε να είστε γύρω του» ο κόσμος μπορεί να νομίζει ότι αυτονόητα περιγράφω μία συμπεριφορά τού Βασίλη η οποία θα μπορούσε να υποκατασταθεί από την κυριολεκτική δήλωση «ο Βασίλης, όταν θυμώνει γίνεται επικίνδυνος». Αλλά στην πραγματικότητα, μέσω της μεταφοράς δημιουργείται ένα μοντέλο τού Βασίλη που, εφόσον γίνει πειστικό, δεν αντιστοιχεί σε καμία πρότερη κυριολεκτική κατηγοριοποίηση της συμπεριφοράς του. Η μεταφορική έκφραση φαίνεται να δανείζεται κάτι από τη συμπεριφορά του γορίλλα, αλλά στην πραγματικότητα αποδίδει στον Βασίλη την ομοιότητα με τον γορίλα, δηλαδή με ένα ζώο που σε ορισμένες περιπτώσεις μπορεί να γίνει επικίνδυνο. Στο μεταξύ, η αυτονόητη σχέση παράφρασης της μεταφορικής έκφρασης από μία πιο κυριολεκτική δεν είναι και τόσο αυτονόητη, εάν σκεφτούμε ότι ο γρίφος της μεταφοράς μπορεί να ξετυλιχθεί με διάφορους τρόπους. Εγώ μπορεί να θέλω να κατασκευάσω μία άλλη ομοιότητα

⁷⁰Max Black, *Models and Metaphors...*, ό.π. σ. 37

⁷¹Αυτ.

μεταξύ του γορίλα και του Βασίλη από αυτήν που υπέθεσαν, αρχικά, οι συνομιλητές μου. Μπορεί να θέλω, φερ' ειπείν, να τονίσω ότι ο γορίλλας είναι ένα ζώο που μόνο όταν νιώθει απειλούμενο επιτίθεται και, με την παραπάνω πρότερη μεταφορική έκφραση να θέλω να επισημάνω στους συνομιλητές μου ότι δεν πρέπει να απειλούν τον Βασίλη, τον οποίο υπεραγαπώ κατά τα άλλα.

Η θεωρία του Black διδάσκει ότι «υπ' αυτό το πρίσμα, η μεταφορά είναι είδος κατάχρησης, την οποία θα ορίσω ως τη χρήση μίας λέξης με μία νέα σημασία προκειμένου να θεραπευτεί ένα κενό στο λεξιλόγιο. Αλλά εάν η κατάχρηση υπηρετεί μία αυθεντική ανάγκη, το καινούριο νόημα που εισάγεται θα γίνει γρήγορα μέρος ενός κυριολεκτικού νοήματος. Ο όρος “orange” θα μπορούσε αρχικά να έχει εφαρμοστεί στο χρώμα μέσω της κατάχρησης, και τώρα πια να εφαρμόζεται στο χρώμα εξίσου “θεμιτά” όπως και στο φρούτο [...] Είναι αυτή η μοίρα της κατάχρησης, να εξαφανίζεται όταν έχει υπάρξει επιτυχής».⁷²

Με το να ισχυρίζεται ότι η μεταφορά αποτελεί είδος κατάχρησης, ο Black προσπαθεί να αντιστρέψει τη λειτουργία του τρόπου: ενώ η μεταφορά εκφράζει μία προϋποτιθέμενη ομοιότητα, η κατάχρηση θεωρείται ένας ρητορικός τρόπος που απλώς δίνει σε μία νέα έννοια ένα παλαιό όνομα. Συνεπώς, με το να αλλάζει τις παραδοσιακές ειδολογικές κατηγορίες των δύο τρόπων της γλώσσας, αυτό που επιχειρεί να κάνει ο Black είναι να αλλάξει και το νόημα της ίδιας της μεταφοράς. Υπό το φως μίας τέτοιας θεωρίας, η κατάχρηση αποτελεί ένα γένος που κεντρικό του χαρακτηριστικό είναι να δίνει παλιά ονόματα σε καινούρια πράγματα ενώ η μεταφορά, ως είδος κατάχρησης, δεν δίνει απλώς παλιά ονόματα σε καινούρια πράγματα, αλλά κατασκευάζει και την εντύπωση της ομοιότητας μέσα από τη λειτουργία αυτή.

Από τη θεωρία του Black, ο Ricoeur θα αρνηθεί κάποια στοιχεία και άλλα θα τα δανειστεί. Αυτό που θα κρατήσει είναι ότι δεν χρειάζεται να μιλάμε για υποκατάσταση των σημαινόντων, γιατί το να μιλάς για υποκατάσταση σημαινόντων (δηλαδή συμβόλων) μοιάζει να προϋποθέτει ότι η μεταφορά είναι ένας τρόπος της γλώσσας που χρησιμεύει ως απλό στολίδι (ως decorum) της ομιλίας. Το δάνειο που δεν θα θελήσει να πάρει είναι αυτό της κατάχρησης – δεν είναι, πράγματι, εμφανές στον Ricoeur το γιατί η μεταφορά παράγει κάτι το ριζικά διαφορετικό χωρίς να

⁷²Αυτ., σ. 33

προϋποθέτει καμία ομοιότητα. Το να μιλάμε για ομοιότητα μεταξύ των κατηγορημάτων που χρησιμοποιεί η κυριολεκτική και η μεταφορική έκφραση δεν σημαίνει ότι μιλάμε και για ομοιότητα που υπάρχει, αυτή καθ' εαυτή, στα πράγματα⁷³.

Ο Ricoeur πιστεύει δηλαδή ότι ο Black έχει δίκιο όταν δεν βλέπει τη μεταφορά ως στολίδι του λόγου και έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται ότι η μεταφορά μπορεί να λειτουργήσει ως μέσον έρευνας. Από την άλλη, δεν είναι εμφανές στον Ricoeur γιατί θα πρέπει να αρνηθούμε ότι η μεταφορά δεν προϋποθέτει το να παρατηρείς το όμοιο στα ανόμοια πράγματα. Εκεί που ένας ομιλητής θα πει ότι ο Βασίλης είναι γορίλας επειδή έχει παρατηρήσει ότι οι γορίλες είναι επικίνδυνοι και ο Βασίλης είναι εξίσου επικίνδυνος, ένας άλλος μελετητής μπορεί να πει ότι ο Βασίλης είναι γορίλας επειδή έχει παρατηρήσει ότι οι γορίλες είναι ευαίσθητα πλάσματα που, εάν τα αφήσεις ήσυχα, σε αφήνουν ήσυχο. Και οι δύο μεταφορές μπορούν να λειτουργήσουν ως μοντέλα έρευνας και ως αφορμές για συζήτηση, χωρίς να προϋποθέτουν μία ομοιότητα που υπάρχει στα πράγματα αυτά καθ' εαυτά – η ομοιότητα προϋποτίθεται για το υποκείμενο που εξέφρασε τη μεταφορά και μπορεί πάντα, κανείς, να του ζητήσει να δικαιολογήσει τη χρήση της μεταφοράς του.

Μία τέτοια θεώρηση περί μεταφοράς δεν βλέπει τη μεταφορά ως τρόπο του λόγου που προϋποθέτει το να έχουν a priori ορισμένα γνωρίσματα τα αντικείμενα στα οποία η μεταφορά προσδιορίζει. Ο Ricoeur γράφει, προσπαθώντας να ανασκευάσει την άποψη του Jakobson περί ισοδυναμίας κυριολεκτικών και μεταφορικών εκφράσεων, ότι «εάν, στη μεταφορά, η ομοιότητα μπορεί να ερμηνευτεί ως το πεδίο της σύγκρουσης μεταξύ διαφοράς και ομοιότητας, δεν μπορεί άραγε αυτό το μοντέλο να λειτουργήσει ως βάση της δικαιολόγησης διαφορετικών μεταφορών, εκ των οποίων η υποτιθέμενη αμφισημία φαίνεται να προκύπτει;»⁷⁴. Εάν κάποιος μου πει ότι ο Μακιαβέλλι ήταν αλεπού ενώ ένας άλλος μου πει ότι ο Μακιαβέλλι ήταν ένας άγιος, δεν πρέπει να του ζητήσω να μου δικαιολογήσει ποιες ομοιότητες κινητοποίησαν αυτές τις μεταφορές; Μπορεί οι άνθρωποι αυτοί να έχουν ερευνήσει κάτι που δεν έχω ερευνήσει ή μπορεί να μην είναι ικανοί να εξηγήσουν από ποια ομοιότητα κινητοποιήθηκαν οι μεταφορές τους. Αλλά, εδώ, η μεταφορά θα έχει οδηγήσει σε έναν ερευνητικό διάλογο και όχι στην εκ νέου επίρρωση ότι οι συνομιλητές μου είχαν

⁷³Ricoeur, *The rule of metaphor...*, ό.π. σ. 272

⁷⁴Αυτ., σ. 232

διακρίνει, σε αυτά καθ' εαυτά τα πράγματα, ομοιότητες που θα μπορούσαν να διατυπωθούν κυριολεκτικά και απλώς τις στόλισαν με το κόσμημα της μεταφοράς.

Με άλλα λόγια το δάνειο που παίρνει ο Ricoeur από τον Black του επιτρέπει να ισχυριστεί ότι οι μεταφορικές εκφράσεις δεν υποκαθιστούν απλώς τις κυριολεκτικές περιγραφές των πραγμάτων, αναπαριστώντας την ίδια πραγματικότητα με διαφορετικά λόγια. «Όπως ο Jakobson» γράφει ο Ricoeur «έτσι και εμείς, αλλά με διαφορετικό νόημα, σχηματίζουμε μία έννοια «μεταφορικής διαδικασίας» για την οποία ο ρητορικός τρόπος της μεταφοράς παίζει τον ρόλο αυτού που ενσαρκώνει (the role of the agent) μία αποκάλυψη. Αλλά οι δρόμοι μας χωρίζουν με τον Jakobson ως προς το ότι αυτό που μπορεί να γενικευτεί στη μεταφορά δεν είναι η ουσία της υποκατάστασης αλλά η κατηγορηματική ουσία»⁷⁵. Είδαμε, σε προηγούμενη ενότητα, ότι ο Jakobson ισχυρίζεται ότι η μεταφορά μπορεί, πράγματι, να αποκαλύψει ορισμένα πράγματα σε σχέση με παθολογικά φαινόμενα – πράγμα που επαναλαμβάνει και ο Lacan στις *Ψυχώσεις* του. Είδαμε λοιπόν ότι για τον Jakobson, αυτό που αποκαλύπτει η μεταφορά είναι τη δυνατότητα ορισμένων υποκειμένων να υποκαθιστούν ορισμένους όρους με άλλους, δυνάμει μίας πρότερης ομοιότητας που μοιράζονται τα σημαινόμενα που οι όροι εκφράζουν και, μάλιστα, ότι η απουσία αυτής της δυνατότητας προσδιορισμού της ομοιότητας συνδέεται με παθολογικά φαινόμενα. Για τον Ricoeur, ο ρητορικός τρόπος της μεταφοράς μπορεί να μας οδηγήσει σε άλλες αποκαλύψεις – στη διερεύνηση του πώς οι συνομιλητές μας διαφέρουν ως προς το τί προσδιορίζουν ως όμοιο και τι ως ανόμοιο και σε μία διαλογική διαδικασία που ζητάει να ερευνήσει τί δικαιολογεί τις κατηγορήσεις τους.

Και στις δύο περιπτώσεις, λοιπόν, η μεταφορά λογίζεται ως εργαλείο ερευνητικό: αλλά στην περίπτωση του Jakobson, η έρευνα είναι κατά βάση κλινική και προϋποθέτει, τρόπον τινά, μία ανικανότητα προσδιορισμού της ομοιότητας των σημαινομένων που λογίζεται ως φυσική ομοιότητα. Στην περίπτωση του Ricoeur, η έρευνα προϋποθέτει το ακριβώς αντίθετο: ότι τα πράγματα δεν μοιράζονται, αυτά καθ' εαυτά, κάποια φυσική ομοιότητα και γι' αυτόν τον λόγο καλούμαστε να διερευνήσουμε τί ακριβώς προώθησε τον ρητορικό τρόπο της μεταφοράς.

Θα ήταν κάπως άστοχο βέβαια το να γράψουμε ότι ο Laclau συμμαρτίζεται σε κάθε περίπτωση ότι η μεταφορά είναι ένας τρόπος που σου επιτρέπει να εκφράσεις, με

⁷⁵Αυτ., σ. 234

άλλα λόγια, μία ομοιότητα που ενυπάρχει στα πράγματα. Όχι, κάτι τέτοιο δεν είναι εμφανές, εάν πάρουμε ως κριτήριο το δοκίμιο “Articulation and the Limits of Metaphor”, στο οποίο ο Laclau επικεντρώνεται ακριβώς στο πώς τα σχήματα της μετωνυμίας και της μεταφοράς αλληλεπιδρούν, κατασκευάζοντας και όχι απλώς αναπαριστώντας τις πολιτικές ταυτότητες.

Στο δοκίμιο αυτό, ο Laclau προσπαθεί να δείξει πώς η μεταφορική και η μετωνυμική λογική αλληλεπιδρούν μέσα από το παράδειγμα ορισμένων συνδικάτων που αναλαμβάνουν, σε ένα συγκεκριμένο σημείο του χώρου και του χρόνου, αυτόκλητα, να συγκρουστούν με ρατσιστικές πολιτικές ομάδες. Οι πολιτικοί φορείς που δραστηριοποιούνται στην ίδια περιοχή με αυτά τα συνδικάτα, θα παρατηρήσουν, κάποια στιγμή, ότι κατ’ επανάληψη τα συνδικάτα αναλαμβάνουν να συγκρούονται με κάθε πολιτικό φορέα που εκφράζει ρατσιστικές απόψεις⁷⁶. Ο Laclau γράφει ότι «κανονικά θα πιστεύαμε ότι η αντίθεση προς τον ρατσισμό δεν αποτελεί μέρος της φυσικής δράσης (natural task) των συνδικάτων και ότι εάν μία τέτοια ανάληψη δράσης λαμβάνει χώρα στη συγκεκριμένη περιοχή, αυτό συμβαίνει εξαιτίας ενός ενδεχόμενου σχηματισμού κοινωνικών δυνάμεων. Δηλαδή, αυτή η «ανάληψη» απορρέει από μία σχέση ενδεχομενικότητας – ότι η φύση της είναι μετωνυμική. Αλλά ας φανταστούμε ότι αυτή η «ανάληψη» συνεχίζεται για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα – σε αυτήν την περίπτωση, οι άνθρωποι θα συνηθίσουν σε αυτήν και θα τείνουν να σκέφτονται ότι αποτελεί ένα κανονικό τμήμα της συνδικαλιστικής πρακτικής. Έτσι, εκείνο που αποτέλεσε αρχικά μία υπόθεση ενδεχομενικής συνάρθρωσης εξελίσσεται σε τμήμα του κεντρικού νοήματος του όρου “συνδικάτο” – η “συνάφεια” ρέπει προς την “αναλογία”, η “μετωνυμία” προς τη “μεταφορά”.»⁷⁷

Το παράδειγμα αυτό δείχνει, νομίζω, ότι ο Laclau δεν θεωρεί ότι υπάρχει κάποια φυσική ομοιότητα που κινητοποιεί τη μεταφορική υποκατάσταση. Η συνήθεια που απορρέει από μία ενδεχομενική πρακτική η οποία υιοθετήθηκε από τα συνδικάτα μίας συγκεκριμένης περιοχής, επειδή οι συνδικαλιστές έκριναν ότι ο ρόλος τους είναι συναφής με τον ρόλο του αντιρατσιστή, έχει οδηγήσει στο να θεωρούνται στην περιοχή αυτή οι όροι «συνδικαλιστής» και «αντιρατσιστής» περίπου συνώνυμοι και να μπορούν να υποκαταστήσουν ο ένας τον άλλο.

⁷⁶Ernesto Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, Verso, 2014, σ. 63

⁷⁷Αυτ.

Πρόκειται για ένα από τα τελευταία δοκίμια του Laclau που δημοσιεύτηκαν πριν από τον θάνατο του. Σε αυτό το δοκίμιο ρητά εξορκίζεται μία θεώρηση της μεταφοράς που θα μπορούσε να κινητοποιείται από μία φυσική ομοιότητα των πραγμάτων. Αλλά, εάν έτσι έχουν τα πράγματα, εάν η λειτουργία της μεταφοράς εξαρτάται πάντα από τις περιστάσεις εκφοράς του μεταφορικού φαινομένου, τότε μήπως η θεώρηση περί μεταφοράς του Laclau δεν απέχει και πολύ από αυτήν του Ricoeur; Ο τελευταίος φαίνεται να πιστεύει ότι, ακριβώς επειδή τα πράγματα δεν έχουν κάποια φυσική ομοιότητα που θα μπορούσαμε όλοι να προσδιορίζουμε με τις ίδιες κυριολεκτικές και μεταφορικές εκφράσεις, θα πρέπει να ζητούμε από τους συνομιλητές μας να δικαιολογούν το πώς οι μεταφορικές εκφράσεις κινητοποιήθηκαν.

Όμως την παραδοχή αυτή δεν την βλέπω να διαπνέει ολόκληρο το έργο του Laclau. Συγκεκριμένα, εάν ο Laclau μας προτείνει, παρομοίως με τον Ricoeur, να αναγνωρίζουμε ότι η λειτουργία και το ίδιο το νόημα της μεταφοράς εξαρτάται πάντοτε από τις περιστάσεις εκφοράς της, τότε δεν μπορώ να καταλάβω πώς ο ίδιος, αλλά και ο μαθητής του, Γ. Σταυρακάκης, ισχυρίζονται ότι μπορούν να ερμηνεύσουν κάθε πολιτική κρίση με γνώμονα τη θεωρία του Lacan. Εάν η ερμηνεία και η ίδια η λειτουργία της μεταφοράς εξαρτάται από τις περιστάσεις εκφοράς της (από το «προς έτερον» της μεταφοράς), τότε γιατί θα πρέπει να βλέπουμε το ασυνείδητο σε κάθε διεύρυνση του παραδειγματικού άξονα της γλώσσας; Το ερώτημα αυτό θα μας απασχολήσει στην επόμενη ενότητα, με την οποία θα κλείσει η παρούσα εργασία.

Ο μύθος του Irvin Yalom

Στο δοκίμιο του με τίτλο “Universalism, Particularism and the Question of Identity”, ο Laclau αντιπαραβάλλει τη νεωτερικότητα προς τη χριστιανική κουλτούρα που προηγήθηκε της νεωτερικότητας, με κριτήριο το πώς οι δύο κουλτούρες διαχειρίζονταν τη σχέση μεταξύ καθολικότητας και μερικότητας. Σύμφωνα με τον Laclau, η χριστιανική κουλτούρα απέδιδε μονάχα στον Θεό το προνομιακό σημείο ορατότητας του πώς η ολότητα των πολιτικών, κοινωνικών και ηθικών σχέσεων μεταξύ των μερικών ταυτοτήτων μπορεί να λειτουργήσει⁷⁸. Οι άνθρωποι δεν

⁷⁸Laclau, *Emancipations...*, ό.π.σ.23

μπορούσαν να διεκδικήσουν αυτό το προνόμιο. Ωστόσο, υπήρχαν ορισμένοι άνθρωποι οι οποίοι μπορούσαν, όχι βέβαια να υποκαταστήσουν τον ρόλο του Θεού ως απόλυτου γνώστη των πάντων, αλλά να διεκδικήσουν τον ρόλο «του προνομιακού παράγοντα της ιστορίας, του παράγοντα που το επιμέρους σώμα του αποτελούσε την έκφραση μίας καθολικότητας που τον υπερέβαινε»⁷⁹. Οι ιερείς τοπικών ενοριών, οι καρδινάλιοι, ο εκάστοτε πάπας, μπορούσαν να παίζουν τέτοιους ρόλους – όχι να διαφωτίσουν τους πιστούς με απόλυτη λεπτομέρεια για το πώς ο κόσμος λειτουργεί (επειδή άγνωστες οι βουλές του Κυρίου) αλλά σίγουρα μπορούσαν να ερμηνεύσουν, π.χ., τις Γραφές ή τα όσα είπαν και έκαναν διάφοροι Άγιοι και ο ίδιος ο Χριστός, προκειμένου να ρυθμίσουν τις σχέσεις μεταξύ των επιμέρους ταυτοτήτων που σχηματίζονταν στους κόλπους του χριστιανισμού – να υποδείξουν ποιες ταυτότητες ήταν αιρετικές, πώς ο πλούτος θα πρέπει να διαχέεται στην κοινωνία και ούτω καθεξής. Με άλλα λόγια, η ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων λάμβανε χώρα, στους κόλπους της χριστιανικής παράδοσης, βάσει μίας λογικής της ενσάρκωσης⁸⁰.

Σύμφωνα με τον Laclau, η νεωτερικότητα έθεσε το ακριβώς αντίθετο αίτημα: το αίτημα της γνώσης, με απόλυτη διαφάνεια, του πώς ορισμένες καθολικές αρχές ρυθμίζουν τις σχέσεις των επιμέρους ταυτοτήτων, αλλά χωρίς να εγκαταλείψει αυτή τη λογική της ενσάρκωσης. Αυτό δεν σημαίνει ότι η νεωτερικότητα δεν προσπάθησε να απεμπολήσει τη λογική της ενσάρκωσης. Σύμφωνα με τον Laclau «η νεωτερικότητα, στο ύψιστο σημείο της ήταν, σε μεγάλο βαθμό, μία απόπειρα να διακοπεί η λογική της ενσάρκωσης. Ο Θεός, ως η απόλυτη πηγή κάθε πράγματος που υπάρχει, αντικαταστάθηκε σε ό,τι αφορά τη λειτουργία του καθολικού θεματοφύλακα [...] από μία λογική βάση και πηγή που έχει μία δική της λογική, η οποία είναι πολύ διαφορετική από αυτήν μίας θεϊκής διαμεσολάβησης – η βασική διαφορά είναι ότι τα αποτελέσματα μίας έλλογης θεμελίωσης θα πρέπει να είναι πλήρως διαφανή για τον ανθρώπινο λόγο. Τώρα, αυτή η απαίτηση είναι εντελώς ασύμβατη με τη λογική της ενσάρκωσης. Εάν κάθε τι θα πρέπει να είναι διαφανές για τη λογικότητα, η σύνδεση μεταξύ της καθολικότητας και του σώματος που την ενσαρκώνει θα πρέπει να είναι επίσης διαφανής. Σε αυτήν την περίπτωση, η ασυμμετρία μεταξύ του καθολικού που πρόκειται να ενσαρκωθεί και του ενσαρκωμένου σώματος πρέπει να εξαλειφθεί»⁸¹.

⁷⁹Αυτ.

⁸⁰Αυτ.

⁸¹Αυτ.

Έτσι, σύμφωνα με τον Laclau, στοχαστές όπως ήταν οι Χέγκελ και Μαρξ μας διαβεβαίωσαν ότι θα μπορούσε, μία επιμέρους πολιτική ταυτότητα, να αναλάβει τον ρόλο του διαμεσολαβητή, βάσει μίας έλλογης προσέγγισης της πραγματικότητας⁸². Για τον Μαρξ, είναι περίπου αυτονόητο ότι το προλεταριάτο «δεν είναι πια ένα επιμέρους σώμα, στο οποίο μία εξωτερική προς αυτό καθολικότητα πρέπει να ενσαρκωθεί: είναι αντιθέτως ένα σώμα στο οποίο η αντίθεση μεταξύ μερικότητας και καθολικότητας ακυρώνεται και, συνεπώς, η ανάγκη για κάθε ενσάρκωση ακυρώνεται οριστικά.»⁸³

Σύμφωνα με τον Laclau, εδώ είναι που η κοινωνική πραγματικότητα αρνήθηκε να συμμορφωθεί με τη θεωρία. Το σώμα του προλεταριάτου (δηλαδή μίας συγκεκριμένης, επιμέρους ευρωπαϊκής ταυτότητας του 19^{ου} αιώνα) αξίωσε να αντιπροσωπεύσει μία παγκόσμια καθολικότητα που θα μπορούσε να ρυθμίσει εκ νέου όλες τις ανθρώπινες σχέσεις, κατά τρόπο δίκαιο και διαφανή – έτσι, η Σοβιετική Ένωση δεν άργησε να θεωρηθεί, κατά τον 20^ο αιώνα, η μητέρα/πατρίδα του σοσιαλισμού⁸⁴. Όμως ακριβώς επειδή η ταυτότητα του προλεταριάτου παρέμενε μία ευρωπαϊκή ταυτότητα, στην οποία οι κουλτούρες άλλων μη ευρωπαϊκών εθνών ή πολιτισμών έφερναν αντιστάσεις, κάθε απόπειρα ιμπεριαλιστικής επιβολής αυτής της ταυτότητας σε διαφορετικούς πολιτισμούς έπρεπε να φέρνει αξιώσεις εκμοντερνισμού, εκπολιτισμού και ούτω καθεξής. Σύμφωνα με τον Laclau, ορισμένες σχέτες της Β Διεθνούς επιχείρησαν, ακριβώς, να επισημάνουν ότι ο εκπολιτιστικός στόχος της Ευρώπης θα τελείωνε με μία καθολική απελευθέρωση όλων των λαών του πλανήτη – κι έτσι, οι ευρωπαίοι προλετάριοι εισήγαγαν ξανά τη λογική της ενσάρκωσης μίας διαμεσολάβησης μεταξύ καθολικού και επιμέρους που μόνο αυτοί θα μπορούσαν να φέρουν εις πέρας⁸⁵.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Laclau, εξετάζοντας (μέσα από ελάχιστες σελίδες, είναι αλήθεια) την ιστορία της δυτικής κουλτούρας σε σχέση με τη λογική της ενσάρκωσης, είναι ότι το χάσμα μεταξύ καθολικού και επιμέρους είναι πάντα αγεφύρωτο⁸⁶. Ωστόσο, κάθε επιμέρους ταυτότητα χρειάζεται, προκειμένου να σχηματισθεί, να επικαλείται καθολικές αρχές που την υπερβαίνουν – ακόμα και εάν

⁸²Αυτ., σ. 24

⁸³Αυτ.

⁸⁴Αυτ.

⁸⁵Αυτ., σ. 25

⁸⁶Αυτ.

δεχτούμε ότι οι έμφυλες, φυλετικές και εθνικές μειονότητες δεν θα πρέπει να συμμορφώνονται με δικές μας καθολικές αρχές αλλά να επικαλούνται όποια αρχή θέλουν, η αποδοχή μας αυτή θα επικαλείται μία καθολική αρχή⁸⁷. Την αρχή της αυτοδιάθεσης, παραδείγματος χάριν. Δεχόμενες την αρχή της αυτοδιάθεσης, ωστόσο, θα πρέπει να δεχτούμε και το ότι, αναπόφευκτα, ορισμένες αντικοινωνικές μειονότητες θα επιχειρήσουν να μειώσουν την αυτοδιάθεση των άλλων μειονοτήτων, πράγμα που θα μας κάνει, εκ νέου, να αναρωτηθούμε ποιο πολιτικό υποκείμενο θα ρυθμίσει την αρχή της αυτοδιάθεσης σωστά, έτσι ώστε να μην υπάρχουν αιματηρές συγκρούσεις. Εάν, για παράδειγμα, επισημάνω ότι κάθε επιμέρους πολιτικό υποκείμενο δεν πρέπει να συμμορφώνεται παρά μόνο με τις δικές του καθολικές αρχές (επικαλούμενη, παράλληλα, αυτήν την καθολική αρχή) τότε τι θα γίνει όταν ένα εθνικοσοσιαλιστικό κόμμα θα επιχειρήσει να επικαλεσθεί τις δικές του καθολικές αρχές προκειμένου να καταπιέσει μία εθνική μειονότητα;

Το θέμα είναι ότι κάθε πολιτική ταυτότητα που επιχειρεί να αναδείξει τα επιμέρους χαρακτηριστικά της μέσα από τη διαφορά της με άλλες ταυτότητες επικυρώνει, σύμφωνα με τον Laclau, το ίδιο το συγκεκριμένο (το σημειολογικό σύστημα) μέσα από το οποίο η διαφορά αυτή παράγει νόημα⁸⁸. Έτσι, εάν ανήκω σε μία σοσιαλιστική οργάνωση η οποία θα μηνύσει μία εθνικιστική οργάνωση, θα έχει επιβεβαιώσει όχι μονάχα το νόημα της διαφοράς μεταξύ των δύο οργανώσεων, αλλά και το νόημα της απεύθυνσης σε ένα θεσμικό πλαίσιο που η ηγεμονική ταυτότητα (η ταυτότητα του έθνους κράτους) θα έχει εκ νέου επικυρωθεί, θα έχει επικυρωθεί δηλαδή το νόημα της καθολικής αρχής που επικαλούμαι προκειμένου να διευθετηθεί το όποιο ζήτημα έχει προκύψει. Η επίκληση της καθολικότητας που ρυθμίζει τις διαφορές μέσα σε ένα κοινωνικό πεδίο σήμανσης επιβεβαιώνει, λοιπόν, την παγίωση αυτών των διαφορών. Όμως εάν αυτό που η οργάνωση μου επιχειρεί να κάνει είναι να υποκαταστήσει την ίδια την ηγεμονική ταυτότητα, δηλ. την ταυτότητα του έθνους-κράτους, τότε προφανώς δεν θα επικαλεστώ την ταυτότητα αυτή προκειμένου να επιλύσει τις διαφορές μας. Όχι, σε αυτήν την περίπτωση, η οργάνωση μου επιχειρεί να ενσαρκώσει την ίδια την καθολική αρχή που θα ρυθμίζει (και, επομένως, θα αποδίδει νόημα) σε όλες τις υπόλοιπες επιμέρους ταυτότητες της κοινωνίας – πράγμα που σημαίνει ότι εγκαταλείπει την προηγούμενη λειτουργία της στο κοινωνικό

⁸⁷Αυτ.

⁸⁸Αυτ.

συγκείμενο. Σύμφωνα με τον Laclau είναι «ένα ιδιαίτερα γνωστό ιστορικό γεγονός, ότι οι ανταγωνιστικές δυνάμεις των οποίων η ταυτότητα κατασκευάζεται εντός ενός συστήματος εξουσίας είναι αμφίσημη, κατ' αντιδιαστολή προς αυτό το σύστημα, επειδή το τελευταίο εμποδίζει την πλήρη συγκρότηση αυτής της ταυτότητας και αποτελεί, παράλληλα, προϋπόθεση της συγκρότησής της»⁸⁹.

Το δίδαγμα που αντλεί ο Laclau από την ιστορική του αναδρομή, καθώς και από τα παραδείγματα που παραθέτει στο “Universality, Particularity and the Question of Identity” είναι ότι, τόσο η χριστιανική όσο και η νεωτερική κουλτούρα δεν κατόρθωσαν να διακρίνουν πως «η καθολικότητα είναι μέρος της ταυτότητας μου, εφόσον με διέπει μία καταστατική έλλειψη, δηλαδή, εφόσον η διαφορική μου ταυτότητα έχει αποτύχει να συγκροτηθεί πλήρως»⁹⁰. Όπως το παιδί θυσιάζει κάτι πρωτογενές, προκειμένου να εισαχθεί στο Συμβολικό και να μπορεί να επικοινωνεί με τους άλλους (να διακρίνει πώς οι διαφορές του σημειολογικού συστήματος παράγουν συγκεκριμένες ταυτότητες) έτσι και τα υποκείμενα των πολιτικών αιτημάτων πάντα θυσιάζουν κάτι όταν επιτρέπουν σε μία επιμέρους πολιτική ταυτότητα να ενσαρκώσει τον ρόλο εκείνου που ρυθμίζει, καθολικά, τις σχέσεις τους. Προκαθορισμένο δεν είναι το τί ακριβώς θα θυσιάσουν (όπως είδαμε, σύμφωνα με τον Bruce Fink ούτε και για το παιδί δεν μπορούμε να πούμε τι ακριβώς θυσιάζει προκειμένου να μάθει να επικοινωνεί με τους γύρω του), αλλά το βέβαιο είναι ότι κάτι θα θυσιάσουν. Πράγματι, δεν έχει υπάρξει ποτέ κοινωνία στην οποία ο αντιπρόσωπος (είτε αυτός είναι ο μονάρχης, είτε το κοινοβούλιο είτε ο όποιος άλλος) ήταν ικανός να αναπαραστήσει πλήρως τα συμφέροντα εκείνων που αντιπροσωπεύει. Αναπαριστώ/Αντιπροσωπεύω σημαίνει, για τον Laclau, ότι δίνω παρουσία σε κάτι που απουσιάζει. Όμως επειδή η επιμέρους ταυτότητα που διεκδικεί την εξουσία δεν μπορεί να αφουγκράζεται τα «θέλω» του κάθε πολίτη ξεχωριστά, ο αντιπρόσωπος είναι πάντα αναγκασμένος να συλλαμβάνει κατά τρόπο διαφορετικό τις επιθυμίες της «κοινωνίας» ή του «λαού». Κυριολεκτικά μιλώντας, ο λαός δεν έχει δική του βούληση γιατί δεν είναι ένα ενιαίο πράγμα: αποτελείται από σοσιαλιστές, φιλελεύθερους, ρατσιστές, φεμινίστριες και ούτω καθεξής. Τέτοιοι πολιτικοί φορείς θεωρούν ή ισχυρίζονται συχνά ότι μπορούν να διακρίνουν αυτό που ο «λαός» έχει, πραγματικά, ανάγκη παραβλέποντας ότι στο σημαίνουν «λαός» αποδίδουν οι ίδιοι ένα

⁸⁹Αυτ., σ. 26

⁹⁰Αυτ.

συγκεκριμένο περιεχόμενο – δεν εκφράζουν, κυριολεκτικά, τη βούληση του λαού, αλλά την αναπαριστούν, της δίνουν μία παρουσία που πρωθύστερα δεν είχε⁹¹.

Εάν η κάθε επιμέρους πολιτική ταυτότητα δίνει το δικό της περιεχόμενο στον «λαό», τότε πώς τα καταφέρνει, όμως, να πάρει πολλές ψήφους από ετερόκλητες ομάδες πολιτικών συμφερόντων; Εδώ είναι που συνδέει ο Laclau την έννοια της λακανικής θυσίας του πραγματικού με την πολιτική του ανάλυση. Οι πολιτικοί φορείς που τα αιτήματα τους προς τη θεσμοθετημένη εξουσία δεν έχουν ικανοποιηθεί, μπορεί να μην έχουν κανένα κοινό, πέρα από την απύσχα πληρότητα που βιώνουν. Και αυτήν την απύσχα πληρότητα, κάποιο συγκεκριμένο πολιτικό αίτημα θα κατορθώσει, εν είδει κενού σημαίνοντος, να τη συμβολίσει πιο αποτελεσματικά από άλλα – π.χ., το αίτημα του «αντι-μνημονίου» ή της «ταξικής ανατροπής» ή «της ανατροπής του συστήματος» ή του «μένουμε Ευρώπη». Σύμφωνα με τον Laclau, μονάχα βάσει «της φροϋδικής/λακανικής περιγραφής της λειτουργίας του ασυνείδητου είναι που η αναπαράσταση καθίσταται οντολογικά πρότερη... τα ονόματα αναδρομικά συγκροτούν την ενότητα του αντικειμένου»⁹². Για να τεθεί σε τροχιά μία τέτοια παραδοχή θα πρέπει, λοιπόν, να αποδεχτούμε ότι υφίστανται κενά σημαίνοντα – δηλ. σημαίνοντα στα οποία οι άνθρωποι, ειδικότερα, και οι πολιτικοί φορείς γενικότερα χρησιμοποιούν ως μέσα για να εκφράσουν αυτό που τους λείπει. Εάν έπρεπε να συνοψίσουμε, λοιπόν, την επιχειρηματολογία του Laclau σε πέντε βήματα, αυτά θα ήταν τα εξής:

1. Οι εκφραστές των πολιτικών αιτημάτων δεν συνυπάρχουν, απλώς, εντός της κοινωνίας παρά τις διαφορές τους, αλλά είναι οι ίδιες οι διαφορές τους που καθορίζουν την ταυτότητα των πολιτικών τους αιτημάτων (βρίσκουμε εδώ την κλασική σωσσυριανή παραδοχή ότι η διαφορά προηγείται της ταυτότητας).
2. Ένα πολιτικό υποκείμενο που ηγεμονεύει, αξιώνοντας ή/και επιτυγχάνοντας να εγκολπωθεί πολλές διαφορές (δηλ. να διευρύνει τον συνταγματικό άξονα της πολιτικής γλώσσας) λειτουργεί βάσει μίας μετωνυμικής λογικής, δηλ. βάσει μίας λογικής στην οποία πολλά σημεία του λόγου αποκτούν την ταυτότητα τους σε συνάφεια με άλλα σημεία.
3. Εάν, ωστόσο, αυτό το πολιτικό υποκείμενο αρχίσει να μην ικανοποιεί τα επιμέρους αιτήματα των διάφορων πολιτικών ομάδων, τότε οι συνάφειες θα

⁹¹Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, Λονδίνο 2005, σ.158

⁹²Αυτ., σ.163

αρχίσουν να μειώνονται. Τα πολιτικά υποκείμενα, παρά τις διαφορές τους, θα αρχίσουν να μοιράζονται κάτι κοινό – μία απύσχα πληρότητα. Συνεπώς, εκεί όπου πριν υπήρχαν συνάφειες (συνάφεια δεν σημαίνει ταυτότητα, αλλά διάκριση της ταυτότητας), τώρα θα αρχίσουν να δημιουργούνται σχέσεις ισοδυναμίας, καθώς τα ανικανοποίητα πολιτικά υποκείμενα θα επιδιώξουν να εκφράσουν την απύσχα πληρότητα που βιώνουν. Ο παραδειγματικός άξονας του πολιτικού λόγου θα διευρυνθεί και θα συρρικνωθεί, αντίστοιχα, ο συνταγματικός – δυνάμει μίας οιονεί μεταφορικής λογικής.

4. Από όλα αυτά τα πολιτικά υποκείμενα, θα βρεθεί κάποιος που θα κατορθώσει μία πιο επιτυχημένη αναπαράσταση αυτής της απύσχα πληρότητας – συμβολίζοντας τη με τον δικό του τρόπο.
5. Αρκετά από τα υπόλοιπα υποκείμενα θα θυσιάσουν τη δική τους πολιτική τοποθέτηση (την δική τους πραγματικότητα) προκειμένου να ταυτιστούν με εκείνο το πολιτικό υποκείμενο που θεωρούν ότι συμβολίζει την απύσχα πληρότητα με τρόπο που τους εκφράζει.

Από την άλλη, είδαμε ήδη ότι, για τον Lacan, η όλη θεωρία περί θυσίας του πραγματικού χάριν του συμβολικού «δεν έχει αποδειχτεί. Ούτε καν αποτελεί υπόθεση εργασίας. Είναι απλώς ένας τρόπος να εκθέσουμε ένα πρόβλημα»⁹³. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, αναρωτιέται καμία μήπως ο Laclau κάνει αυτό που καταγγέλλει, δηλαδή αναπαριστά την ολότητα της πολιτικής πρακτικής (και μάλιστα διαχρονικά, καθώς φαίνεται διατεθειμένος να μιλήσει εξ ονόματος της χριστιανικής κουλτούρας αλλά και της ίδιας της νεωτερικότητας) θέτοντας ως κριτήριο αναπαράστασης ένα επιμέρους μοντέλο (το ψυχαναλυτικό μοντέλο του Lacan) το οποίο αποκτά το νόημα του εντός μίας ενδεχομενικής απόπειρας συμφιλίωσης της φροϋδικής ψυχανάλυσης με τη διδασκαλία τού Saussure.

Μία παρεμφερής κριτική είχε ασκηθεί από την Judith Butler στον Ernesto Laclau και, την κριτική αυτή μπορεί κανείς να τη βρει δημοσιευμένη στο βιβλίο *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, μαζί με την απάντηση του Laclau⁹⁴. Σύμφωνα με την Butler, ο Laclau επιχειρεί να καθολικεύσει ένα δομικό μοντέλο ανάλυσης της κοινωνίας με το οποίο θα αναλύει κάθε κοινωνικό φαινόμενο,

⁹³Jacques Lacan, ό.π., σελ. 81.

⁹⁴Slavoj Zizek – Ernesto Laclau- Judith Butler, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000, σ. 187-189

ανεξαρτήτως του κοινωνικού και πολιτικού του συγκειμένου – πράγμα που φαίνεται, στην Butler, αντιφατικό, επειδή «η άποψη ότι κάθε ταυτότητα που τίθεται σε ένα πεδίο διαφορικών σχέσεων είναι αρκετά ξεκάθαρη, αλλά εάν αυτές οι σχέσεις είναι προ-κοινωνικές, ή εάν συγκροτούν ένα δομικό επίπεδο διαφοράς το οποίο συγκροτεί και δομεί το κοινωνικό αλλά διακρίνεται από αυτό, τότε ανακαλύψαμε και πάλι την καθολικότητα σε έναν νέο χώρο [...] μία τέτοια προσέγγιση διαχωρίζει τη φορμαλιστική ανάλυση της γλώσσας από την πολιτιστική και κοινωνική σύνταξη και τη σημειολογία της.»⁹⁵. Η Butler δηλαδή προσάπτει στον Laclau ότι θέτει ένα γλωσσικό μοντέλο προσέγγισης της γλώσσας υπεράνω κάθε κοινωνικού ή πολιτιστικού συγκειμένου.

Στις ενστάσεις της Butler, ο Laclau θα απαντήσει με κάποια ειρωνεία, διευκρινίζοντας ότι «από το απόσπασμα της Butler που παρατίθεται παραπάνω, μαθαίνουμε με θαυμασμό ότι η γλώσσα είναι προ-κοινωνική. Με ποια έννοια είναι προ-κοινωνική; Αποτελεί δώρο εκ του Παραδείσου; Είναι μήπως παράγωγο της βιολογίας; Με κάποια καλή θέληση, ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η Butler δεν θέλει να πει αυτό – αλλά έχει κατά νου ότι, με δεδομένο τον καλειδοσκοπικό ρυθμό της απόκλισης και της διαφοροποίησης που αποδίδει στο κοινωνικό, το βρίσκει δύσκολο να αγκιστρώσει το τελευταίο σε περισσότερες σταθερές δομές της γλώσσας οι οποίες, μέχρι ενός σημείου, διαπερνούν τις πολιτιστικές και ιστορικές κατηγορίες. Σε αυτήν την περίπτωση, όμως, δεν έχει καταλάβει πλήρως το νόημα της εισαγωγής των γλωσσικών κατηγοριών στην κοινωνική ανάλυση»⁹⁶. Ο Laclau συνεχίζει με μία αναφορά στον Barthes, επισημαίνοντας ότι ο Γάλλος σημειολόγος προσπαθούσε, ήδη από τη δεκαετία του 1960, να δείξει πώς τα επιμέρους κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα μπορούν να αναλυθούν βάσει γλωσσικών κατηγοριών, πράγμα που δεν σημαίνει ότι οι γλωσσικές αυτές κατηγορίες υπάρχουν εκτός του κοινωνικού επιπέδου, αλλά ότι όταν ο Barthes «εφαρμόζει γλωσσικές κατηγορίες στα διαφορετικά σημειολογικά συστήματά του, δεν θεωρεί αυτές τις κατηγορίες ως «φορμαλιστικές οντότητες που παραμένουν οι ίδιες ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο της λειτουργίας τους, αλλά σαν οντότητες που επιμολύνονται (as being contaminated) και μερικώς παραμορφώνονται από αυτά τα συγκεκριμένα»⁹⁷. Ο Laclau επιμένει ότι κάθε κοινωνική θεωρία που αξίζει το όνομα της, επιχειρεί ακριβώς να απομονώσει

⁹⁵Αυτ., σ. 188

⁹⁶Αυτ., σ. 189

⁹⁷Αυτ., σ. 190

μορφές δομικού καθορισμού και να τις εφαρμόσει σε διαφορετικά πολιτιστικά και ιστορικά συγκείμενα – ειδιάλλως δεν αξίζει σαν κοινωνική θεωρία, καθώς δεν μπορεί να συγκρίνει το παρελθόν με το παρόν ή διαφορετικές κοινωνίες του παρόντος μεταξύ τους⁹⁸.

Οι απαντήσεις του Laclau στις ενστάσεις της Butler μού φαίνονται σωστές, υπό την έννοια ότι, πράγματι, εάν έχεις ένα μοντέλο προσέγγισης της πραγματικότητας το οποίο λειτουργεί με βάσει ένα σύνολο κανόνων ή αρχών (εδώ μιλάμε για γλωσσικές αρχές, στο πλαίσιο ενός άλλου μοντέλου θα μιλάγαμε για οικονομικές αρχές κ.ο.κ) και, παράλληλα, το μοντέλο αυτό έχει αξιώσεις καθολικής εφαρμογής, τότε θα πρέπει να το ακολουθείς προσεγγίζοντας όλη την πραγματικότητα. Η δική μου ένσταση (εκτός κι εάν έχω παρανοήσει κάτι στη σκέψη του Laclau) ή ο δικός μου φόβος στο συγκεκριμένο επιμέρους μοντέλο που θέτει ο Laclau ως καθολικά εφαρμόσιμο σχετίζεται με το εάν είναι δόκιμο να χρησιμοποιείται ένα ψυχαναλυτικό μοντέλο που θεωρεί το μεταφορικό φαινόμενο ως προέκταση μίας κρίσης που οι πολίτες βιώνουν ασυνείδητα καθολικές αξιώσεις – και το μοντέλο αυτό να έχει καθολικές αξιώσεις.

Θέλω να πω με αυτό ότι, παρά τις διαβεβαιώσεις του Laclau ότι η μεταφορά προϋποθέτει μετωνυμικές σχέσεις συνάφειας και όχι κυριολεκτικές ομοιότητες (βλ. τα παραπάνω σχόλια πάνω στο δοκίμιο *Articulation and the Limits of Metaphor*), ο ίδιος κάνει αρκετά συχνά λόγο για μεταφορική υποκατάσταση των πολιτικών αιτημάτων που μοιράζονται μία απύσχα πληρότητα – στην πραγματικότητα, πρόκειται για κεντρική ερμηνευτική αρχή της μεθόδου του, η οποία από τις αρχές τις δεκαετίας του ενενήντα μέχρι και την έκδοση του *On Populist Reason* δεν σταμάτησε ποτέ να ακολουθεί το έργο του⁹⁹. Ακόμα και εάν δεχτούμε ότι η θεωρία του Lacan ισχύει στην πράξη (ότι όντως υπάρχουν σημαίνοντα που μπορούν να συνδεθούν, κατά προνομιακό τρόπο, με μία αίσθηση απύσχα πληρότητας) μήπως ο πολιτικός φιλόσοφος που χρησιμοποιεί την ψυχανάλυση κατασκευάζει, εν προκειμένω, την

⁹⁸Αυτ., σ. 189

⁹⁹Επ' αυτού, βλ. όλα τα δοκίμια που περιλαμβάνονται στο δημοσιευμένο βιβλίο *Emancipation(s)*, τα οποία δημοσιεύτηκαν κατά το χρονικό διάστημα από το 1991 μέχρι το 1995. Αυτό που μεσολάβησε, σύμφωνα με τον ίδιο τον Laclau, προκειμένου να υιοθετηθεί το έργο του αυτήν την κεντρική παραδοχή του Jacques Lacan, είναι οι αντιπαραθέσεις του με τον Slavoj Zizek, οι οποίες τον έπεισαν να τοποθετήσει στο κέντρο της μεθόδου του τη διδασκαλία του Lacan. Για τη ρητή αναγνώριση της επιρροής του Zizek εκ μέρους του Laclau βλ. *Μεταμαρξισμός χωρίς διάθεση απολογίας*, Σύγχρονα Θέματα σ. 136.

ομοιότητα που οι μεταφορικές υποκαταστάσεις υποτίθεται ότι εκφράζουν; Τι μας διαβεβαιώνει ότι δεν υπάρχει ο κίνδυνος να γίνει κάτι τέτοιο;

Με άλλα λόγια, όπως κάποιος μπορεί να με πείσει μέσω μίας μεταφορικής δήλωσης του τύπου «ο Βασίλης είναι γορίλλας» ότι ο Βασίλης μοιράζεται με τον γορίλλα το κατηγορήμα του επικίνδυνου ζώου, έτσι φοβάμαι ότι μπορεί και ένας αναγνώστης του Laclau να πειστεί ότι, κάθε φορά που ορισμένα αιτήματα υποκαθιστούν ορισμένα άλλα (π.χ. κάθε φορά που ο συνταξιούχος δεν ζητά πια μεγαλύτερη σύνταξη αλλά, αντιθέτως, ζητά οικολογική συνείδηση), αυτό συμβαίνει επειδή οι φορείς τους δεν πείστηκαν, απαραίτητα, από τα επιχειρήματα των άλλων φορέων, αλλά απλώς ήρθαν σε επαφή με μία κρίση η οποία τους ανάγκασε να βιώσουν ως πιο σημαντική την ανάγκη για μία τάξη, παρά να κρίνουν το περιεχόμενο αυτής της τάξης¹⁰⁰.

Πρόκειται για μία θεώρηση της γλώσσας (και επομένως της πραγματικότητας) με την οποία βρίσκει κανείς πολιτικούς λόγους να διαφωνήσει. Εστιάζοντας τόσο στις ασυνείδητες λειτουργίες που μας ωθούν στο να ταυτιστούμε με άλλους δυνάμει μίας επιθυμίας που δεν πολύ-καταλαβαίνουμε, ενδεχομένως θα χάσουμε από το πεδίο της πολιτικής μας ορατότητας τα επιχειρήματα εκείνα που έπεισαν τον συνταξιούχο να γίνει οικολόγος ή τις ευθύνες που έχουμε ως πολίτες όταν ψηφίζουμε το ένα κόμμα έναντι του άλλου (πόσο μάλλον όταν ψηφίζουμε, λ.χ., κόμματα σαν αυτό της Χρυσής Αυγής). Ενδεχομένως το κόμμα ή η πολιτική ομάδα που μας έπεισε για κάτι να χρησιμοποίησε σύμβολα που παρακίνησαν κάποια αντίδραση μέσα μας την οποία δεν θα μπορούσαμε ποτέ να αντιληφθούμε. Αλλά, ενδεχομένως, να έχει αξία το να επεξεργαστούμε και αυτόν καθ' εαυτόν τον λόγο και την επιχειρηματολογία τους, να δούμε ποια έλλογα επιχειρήματα μας έπεισαν, έτσι ώστε να αναδείξουμε τις ρητορικές τους παγίδες και να μην πειστούμε από αυτές ξανά.

Θα επιχειρήσω να γίνω πιο κατανοητή μέσω ενός παραδείγματος – και το παράδειγμα μου θα αντληθεί από τα μυθιστορήματα του Yalom¹⁰¹. Για εμένα ο Yalom είναι ένας έξοχος συγγραφέας, γιατί κατορθώνει πάντα, στις αρχές των βιβλίων του, να κάνει τον αναγνώστη να ταυτιστεί με έναν «καλό» χαρακτήρα και να αναγνωρίσει έναν άλλο χαρακτήρα ως τον «κακό» της πλοκής. Αλλά αυτό το κάνουν πολλά ρομαντικά

¹⁰⁰Laclau, *Για την Επανάσταση της Εποχής μας...*, ό.π. σ. 224-225

¹⁰¹ Την παρομοίωση των αξιώσεων της μεθόδου των Laclau, Mouffe και Σταυρακάκη με τις αξιώσεις που φαίνεται να ενθαρρύνονται από τα μυθιστορήματα του Yalom τη δανείζομαι από τον Σ. Τσιρίγκα, με τον οποίο έχω κάνει πολλές συζητήσεις σε σχέση με το θέμα αυτό.

μυθιστορήματα, ήδη από τον 19^ο αιώνα κι έπειτα – έχω στο μυαλό μου τον Κόμη Μοντεχρήστο του Δουμά, για παράδειγμα. Η μαεστρία του Yalom έγκειται, στην πραγματικότητα, αλλού: στο ότι εκεί που έχει καταφέρει να ταυτίσει τον αναγνώστη με τη σκοπιά του καλού, ως εάν το καλό είναι μία οντότητα που υπάρχει αυτή καθ' εαυτή στους ανθρώπους, εν τέλει τον παρασέρνει κατά τη διάρκεια της πλοκής στο να συνειδητοποιήσει ότι ο κακός δεν είναι εν τέλει και τόσο κακός. Πράγματι, οι μύθοι του Yalom αναγκάζουν, σε αρκετές περιπτώσεις, τους κακούς της πλοκής τους να πάνε και να καθίσουν στο ντιβάνι του ψυχαναλυτή. Πολλές φορές, ο κακός πάει στο ντιβάνι επειδή θέλει να γίνει ψυχαναλυτής, χωρίς στην πραγματικότητα να ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τους ανθρώπους (όπως στην περίπτωση του Φίλιπ στη *Θεραπεία του Σοπενχάουερ*). Άλλες φορές, η κακιά πάει για ψυχανάλυση επειδή μισεί έναν συγκεκριμένο ψυχαναλυτή και θέλει να τον γοητεύσει, έτσι ώστε ο τελευταίος να την προσεγγίσει ερωτικά κι έπειτα να του κάνει μήνυση (όπως γίνεται με την Κάρολ στο μυθιστόρημα *Στο Ντιβάνι*). Αλλά πάντα, ο αναγνώστης καταλήγει να παρατηρεί ότι τελικά ο κακός δεν ήταν τόσο κακός – με τρομερή επιτυχία, ο εκάστοτε ψυχαναλυτής/ήρωας του Yalom κατορθώνει να διαβάσει τα ασυνείδητα συμπτώματα του «κακού», να κάνει τον κακό να κατανοήσει ότι το μίσος ή η αδιαφορία του για τους άλλους είναι προϊόν μίας φαντασιακής κατασκευής που οφείλεται σε τραύματα του παρελθόντος. Συμπερασματικά, και ο ίδιος ο αναγνώστης σταματά να βλέπει τον κακό ως κακό και συνειδητοποιεί ότι τα πράγματα δεν είναι ποτέ τόσο μονοδιάστατα όσο φαίνονται από τις πρώτες εντυπώσεις – πράγμα που δείχνει ότι τα μυθιστορήματα του Yalom θα μπορούσαν να έχουν ακόμα και πολιτικό ενδιαφέρον.

Μόνο ένα πράγμα θα μπορούσε να θεωρηθεί ανησυχητικό στους μύθους του Yalom. Αυτό είναι ότι, εν τέλει, ο ψυχαναλυτής διαρκώς εντοπίζει με επιτυχία τα προβλήματα ή/και τα τραύματα των αναλυόμενων, πάντα τους θεραπεύει και, διαλύοντας τον μύθο του καλού/κακού που ο συγγραφέας δημιούργησε στην αρχή του μυθιστορήματος, καταλήγει να εγκαθιδρύει έναν μύθο διαφορετικό: ότι ο ψυχαναλυτής μπορεί πάντοτε να εντοπίσει το πρόβλημα και να το ερμηνεύσει σωστά – πράγμα που καθίσταται εμφανές στο τέλος του εκάστοτε μυθιστορήματος, όταν τα συμπτώματα των πρωταγωνιστών («καλών» ή «κακών») εξαφανίζονται. Δεν έχω στα χέρια μου στατιστικές που δείχνουν πόσο επιτυχημένη είναι, γενικά, η ψυχοδυναμική προσέγγιση ούτε και είμαι βέβαιη ότι δημοσιεύονται συχνά τέτοιες στατιστικές. Παρόλα αυτά, τόσο από προσωπική πείρα όσο και από πείρα που προέρχεται από τις

αφηγήσεις άλλων, γνωρίζω ότι τέτοια επιτυχία (δηλ. επιτυχία της τάξης του 100%) η ψυχανάλυση δεν έχει. Αλλά τότε πώς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι βάσει της ψυχανάλυσης γίνεται να δημιουργήσουμε μία ερμηνευτική μέθοδο με καθολικές αξιώσεις;

Η ένσταση σε μία τέτοια ανάγνωση του Yalom θα μπορούσε να είναι η εξής: ναι, αλλά ο Yalom μυθιστορήματα γράφει, δεν είναι ανάγκη να τον κρίνουμε τόσο αυστηρά. Σε μία τέτοια κριτική θα συμφωνούσα. Όμως ο Laclau δεν γράφει μυθιστορήματα αλλά επιθυμεί να εδραιώσει μία μέθοδο ερμηνείας των πολιτικών φαινομένων που βασίζεται στην ψυχαναλυτική θεωρία και, θα το επαναλάβω, η μέθοδος αυτή έχει καθολικές αξιώσεις. Διαβάζοντας τον Laclau, ενδέχεται να υποθέσει κανείς ότι σε κάθε πολιτική κρίση μπορεί κανείς, ως πολιτικός φιλόσοφος που κατανοεί τη θεωρία του Lacan, να παρατηρήσει ότι ο παραδειγματικός άξονας της πολιτικής γλώσσας διευρύνεται, καθώς δημιουργούνται κενά σημαίνοντα με τα οποία ταυτίζονται οι φορείς των ετερόκλητων πολιτικών αιτημάτων, επειδή η ανάγκη τους για μία τάξη κρίνεται ως πιο σημαντική από το περιεχόμενο της τάξης¹⁰². Τι και εάν ο παραδειγματικός άξονας συρρικνώθηκε για άλλους λόγους; Τι και εάν ένα κόμμα έχει ιδιαίτερα αξιόμαχους ρήτορες στους κόλπους του, οι οποίοι δεν περιορίζονται στο να επιδεικνύουν σύμβολα στα οποία οι πολίτες έχουν επενδύσει λιβιδινικά, αλλά αντιθέτως γνωρίζουν να επιχειρηματολογούν καλά; Τι συμβαίνει για παράδειγμα με το ίδιο το νομοθετικό πλαίσιο χωρών όπως είναι η Ελλάδα, το οποίο προβλέπει να υπάρχει ενισχυμένο αναλογικό σύστημα ψηφοφορίας το οποίο δίνει στο πρώτο κόμμα 50 έδρες στη βουλή, έτσι ώστε να του είναι εύκολο να σχηματίσει κυβέρνηση; Σε περίπτωση που είμαι π.χ. ένας ιδιαίτερα συντηρητικός ψηφοφόρος που ψηφίζει Βελόπουλο, αλλά γνωρίζω από δημοσκοπήσεις ότι η διαφορά μεταξύ Νέας Δημοκρατίας και Σύριζα είναι πολύ μικρή, μπορεί να ψηφίσω ΝΔ αντί για Βελόπουλο, ακριβώς επειδή φοβάμαι ότι ένα αριστερό κόμμα που δεν μ' εκπροσωπεί καθόλου θα σχηματίσει κυβέρνηση, λόγω των ιδίων των νόμων του ελληνικού κράτους και όχι επειδή θεωρώ, απαραίτητα, ότι η ΝΔ μπορεί να εκπροσωπήσει ισοδύναμα με τον Βελόπουλο τις απόψεις μου. Αντίστοιχα, το ελληνικό νομοθετικό πλαίσιο θέτει ένα όριο της τάξης του 3% των ψήφων, το οποίο εάν δεν ξεπεραστεί από ένα κόμμα, το κόμμα αυτό δεν εισέρχεται στη Βουλή. Εάν εγώ είμαι παραδοσιακά ψηφοφόρος της ΑΝΤΑΡΣΥΑ και βλέπω στις δημοσκοπήσεις ότι το

¹⁰²Laclau, *Για την επανάσταση...*, ό.π. σ. 224-225

κόμμα μου δεν θα ξεπεράσει το 1% στις εκλογές, μπορεί να ψηφίσω ΣΥΡΙΖΑ, κ.ο.κ. Υπάρχουν πολλοί και διάφοροι λόγοι που μπορούν να προωθούν τη (λιγότερο ή περισσότερη) μαζική επιλογή ενός κόμματος ή ενός πολιτικού λόγου από έναν άλλο, οι οποίοι δεν σχετίζονται με μία ιδιάζουσα συμπτωματολογία.

Με όλα αυτά δεν θέλω να πω ότι δεν έχει καμία αξία η επίκληση του ασυνείδητου, ούτε ότι δεν πρέπει να εμπιστευόμαστε καθόλου την κλινική ψυχανάλυση και τις πολιτικές συνδηλώσεις της. Θέλω απλώς να πω ότι, ένας αναγνώστης του Laclau μπορεί εύκολα να πειστεί ότι τα ρητορικά τρικ και τα λογικά επιχειρήματα των πολιτικών μας εκπροσώπων ή των συνομιλητών μας εν γένει, μπορούν να αγνοηθούν δυνάμει μίας προσήλωσης στα παιχνίδια του ασυνείδητου. Αυτή η μονομερής προσήλωση στο ασυνείδητο και στην ψυχολογία γενικότερα, χαρακτηρίζει πλέον τις μελέτες της σημειολογίας ή/και του δορισμού. Το τρένο της μελέτης των σημείων, από τη στιγμή που άφησε τον Jakobson κι έπειτα, πήρε μία κατεύθυνση που δεν την εγκατέλειψε. Στις μέρες μας, οι πιο διάσημοι μεταδομιστές (έχω κατά νου την Judith Butler, τον Slavoj Žižek, την Chantal Mouffe και τους θεωρητικούς τους επιγόνους) εκπονούν διαρκώς έργα που συνδυάζουν τη μελέτη των «δομών» ορισμένων σημείων με το ασυνείδητο. Αναρωτιέμαι εάν, χωρίς να απαξιώνουμε τέτοιες μελέτες, θα μπορούσαμε να στραφούμε και σε μία γενικευμένη θεωρία της ρητορικής η οποία δεν θα μελετά μονάχα τα σχήματα της μεταφοράς και της μετωνυμίας αλλά όλες τις παγίδες και όλα τα σχήματα της γλώσσας που μπορούν να μας πείσουν για το οτιδήποτε.

Μία τέτοια θεωρία, εφόσον δανειζόταν στοιχεία από την κριτική του Ricoeur, θα μπορούσε να θέτει στο επίκεντρο της προσοχής της σχήματα λόγου της μεταφοράς και της μετωνυμίας (καθώς και άλλα σχήματα του λόγου) αλλά, παράλληλα, θα ενδιαφέρονταν για την έλλογη δικαιολόγηση τους. Δεν θα περιοριζόταν, δηλαδή, να χαρακτηρίσει μεταφορική τη λογική της υποκατάστασης ενός πολιτικού λόγου από έναν άλλο και, στη συνέχεια, να διακηρύξει ότι αυτή η μεταφορική λογική κινητοποιείται από κάποιο σύμπτωμα. Ο Yalom το κάνει και αυτό στα μυθιστορήματά του: φερ' ειπείν, εκεί όπου κάποιος αναλυόμενος μιλά κυριολεκτικά, για τη σχέση που είχε με τον πατέρα του, ο ψυχαναλυτής είναι σε θέση να διακρίνει ότι ο λόγος δεν είναι πραγματικά κυριολεκτικός, αλλά επί της ουσίας εκφράζει τον φόβο του θανάτου ή κάτι άλλο από αυτό που ο αναλυόμενος νομίζει ότι θέλει να εκφράσει. Και, στα μυθιστορήματά του Yalom (ακριβώς επειδή είναι

μυθιστορήματα) ο ψυχαναλυτής έχει πάντοτε δίκιο, πάντοτε μπορεί να υποδείξει με ακρίβεια στον αναλυόμενο πότε ο λόγος του είναι κυριολεκτικός και πότε μεταφορικός, πότε εκφράζει κάποια ασυνείδητη επιθυμία και ούτω καθεξής.

Στην πολιτική όμως η επιλογή ενός κόμματος έναντι άλλου μπορεί και να προϋποθέτει πολλά άλλα πράγματα: σχέσεις συμφερόντων, κρυφές ατζέντες, υποσχέσεις που έχει δώσει ένας πολιτικός σε ορισμένους ψηφοφόρους, συκοφαντίες και πολλά άλλα πράγματα. Το να πιστεύουμε ότι πίσω από μία μαζική επιλογή κρύβεται κάποιο ασυνείδητο σύμπτωμα, ενδεχομένως θα μας οδηγήσει σε μία μη κριτική αποτίμηση όλων αυτών των σχέσεων. Το να πιστέψουμε π.χ., ότι με το σύνθημα «ψηφίστε Χρυσή Αυγή για να ξεβρομίσει ο τόπος» οι χρυσαυγίτες χτύπησαν απλώς στο ασυνείδητο κάποιων ψηφοφόρων του ΚΚΕ, μπορεί να μας κάνει να μη διερευνήσουμε σε ποιους ψηφοφόρους του ΚΚΕ «έπιασε» το σύνθημα αυτό, ποιες ακριβώς προκαταλήψεις είχαν οι ψηφοφόροι αυτοί απέναντι στους μετανάστες (έτσι ώστε να θεωρούν ότι οι μετανάστες μοιράζονται κάτι με τη βρωμιά) και ούτω καθεξής. Σε τελική ανάλυση, μπορεί και να απαλλάξει μία θεωρία που βασίζεται στο ασυνείδητο τους ψηφοφόρους αυτούς από τις πολιτικές τους ευθύνες και (σε περίπτωση που είχαν υπάρξει μέλη του συγκεκριμένου κόμματος) να απαλλάξει ακόμα και το ίδιο το ΚΚΕ από τις πολιτικές του ευθύνες. Προσωπικά, ως μέλος ενός αριστερού κόμματος που βλέπει πρώην ομοϊδεάτες του να κατευθύνονται προς τη Χρυσή Αυγή και να παρακινούνται από έναν τέτοιο μεταφορικό λόγο, θα ήθελα να διερευνήσω, τουλάχιστον, τι έκανε λάθος το κόμμα μου και εάν έκανε κάτι λάθος.

Με άλλα λόγια, δεν πιστεύω ότι ο ψυχαναλυτής έχει πάντοτε τις σωστές απαντήσεις, αλλά πιστεύω ότι, ως πολίτες, οφείλουμε να γνωρίζουμε τα σχήματα του λόγου και τις παγίδες που αυτά κρύβουν, ώστε να μπορούμε να κάνουμε τις σωστές ερευνητικές ερωτήσεις. Υπ' αυτήν την έννοια, βλέπω ως εξίσου (εάν όχι ως ακόμα πιο) χρήσιμη την ερευνητική θέση που ο Ricoeur επιφυλάσσει για τη μεταφορά. Ο Ricoeur, νομίζω, βλέπει τον κίνδυνο της μονομερούς ερμηνείας του μεταφορικού φαινομένου και μάλλον γι' αυτόν τον λόγο δεν ενδιαφέρεται να υποδείξει το πώς θα έπρεπε οι μεταφορές να ερμηνεύονται. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι, ακριβώς, το πώς θα μπορούσε να δικαιολογείται η εκάστοτε ερμηνεία της μεταφοράς – τον ενδιαφέρει περισσότερο να υπάρχει μία έλλογη δικαιολόγηση παρά να διαμορφώσει ένα *a priori* περιεχόμενο που συνδέεται με μία και μοναδική δικαιολόγηση (συνειδητή ή ασυνείδητη) του μεταφορικού φαινομένου.

Στον Ricoeur (ή στην ανάγνωση του Ricoeur που προωθείται εδώ) θα μπορούσε, κανείς, να αντιτείνει ότι με το να προσκολλούμαστε στην έλλογη δικαιολόγηση της μεταφοράς, καταλήγουμε να επαναφέρει πάλι έναν άλλο μύθο – τον μύθο του Καρτεσιανού υποκειμένου που μπορεί συνειδητά να δικαιολογεί και να κατανοεί τα πάντα. Όσες και όσοι επικαλούνται πιο ασυνείδητες κατηγορίες ανάλυσης των πολιτικών φαινομένων, στις μέρες μας, αυτόν τον κίνδυνο τον επικαλούνται επίσης. Όμως η θεώρηση του Ricoeur δεν φαίνεται να αποκλείει ότι τη μεταφορά την κινητοποίησε κάποιο σύμπτωμα ή κάποια ασυνείδητη παρατήρηση μίας ομοιότητας – αυτό που μου φαίνεται ότι αποκλείει, είναι το να θεωρούμε δεδομένο ότι την κινητοποίησε το ασυνείδητο ή κάποιο σύμπτωμα που συνδέεται με το ασυνείδητο. Ζητώντας από την άλλη να εξηγήσει πώς και γιατί χρησιμοποιεί τον λόγο, διαμορφώνουμε ορισμένα κριτήρια ελέγχου που βασίζονται (και) στη δική της εξήγηση και όχι μονάχα σε κατηγορίες που έχουμε εμείς οι ίδιες θέσει, εκ των προτέρων, ως μοντέλα εξήγησης ή ερμηνείας του λόγου.

Με άλλα λόγια, χρησιμοποιώντας μονάχα το ασυνείδητο ως μοντέλο ανάλυσης, ίσως καταλήγουμε να μειώνουμε την αξία των *Μαθημάτων Γενικής Γλωσσολογίας* – ενώ τα μαθήματα αυτά μας διδάσκουν ότι η σύνδεση σημαίνοντος και σημαινομένου (δηλαδή η ερμηνεία) είναι πάντα αυθαίρετη και βασίζεται στη συνήθεια, χρησιμοποιώντας ένα προκατασκευασμένο μοντέλο εξήγησης των σημείων ενδεχομένως καταλήγουμε στον κίνδυνο του να συνηθίσουμε, εκ νέου, να συνδέουμε τα σημαίνοντα που χρησιμοποιούν οι συνομιλητές ή οι συμπολίτες μας για να εκφραστούν με συγκεκριμένα σημαινόμενα (εν προκειμένω, με το σημαινόμενο μίας κρίσης η οποία συνδέεται με τη διεύρυνση του παραδειγματικού άξονα της γλώσσας).

Ίσως γι' αυτόν τον λόγο διαφωνώ με την κριτική που κάνουν οι Σταυρακάκης και Γλυνός στον Laclau, όταν τον καλούν να δανειστεί ακόμα περισσότερες κατηγορίες από την κλινική πρακτική της ψυχανάλυσης και να τις εφαρμόσει στην πολιτική ανάλυση¹⁰³. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η λακανική έννοια της *jouissance*, την οποία οι συγγραφείς βλέπουν να λείπει από το έργο του Laclau. Η *jouissance* συνάδει με μία απόλαυση που πάντοτε λείπει από το υποκείμενο (πρόκειται για το είδος της απόλαυσης που βίωνε το παιδί προτού έρθει σε επαφή με το συμβολικό επίπεδο της γλώσσας) και, σύμφωνα με τους συγγραφείς μας, ωθεί τους ανθρώπους στο να ταυτίζονται πολιτικά με διάφορες θέσεις και να εκφράζουν αυτήν την απύσχα

¹⁰³Ernesto Laclau, *A Critical Reader*, Routledge, London – New York, 2004 σ. 209

πληρότητα με τις ταυτίσεις τους¹⁰⁴, που το υποκείμενο έχει μάθει να συμβολίζει μέσα από τη γλώσσα. Σύμφωνα με τους Σταυρακάκη και Γλυνό «[η] φαντασίωση αποτελεί μία κατασκευή που ερεθίζει, που προκαλεί την επιθυμία, επειδή υπόσχεται να εξαλείψει την έλλειψη που προκαλείται από την απουσία της jouissance. Ένα μέρος αυτής της απόλαυσης το υπόσχονται σλόγκαν όπως είναι το «Απολαύστε την Κόκα Κόλα» ένα σλόγκαν που ο ίδιος ο Lacan το είχε συσχετίσει με αυτό που αποκαλούσε le sujet de la jouissance [το υποκείμενο της απόλαυσης]. Με άλλα λόγια, στο διαφημιστικό σύμπαν, κάθε εμπειρία έλλειψης προβάλλεται στην έλλειψη του προϊόντος που διαφημίζεται, δηλαδή, σε μία έλλειψη που μία απλή κίνηση υπόσχεται να την καλύψει».¹⁰⁵

Το παράδειγμα που δίνουν οι Σταυρακάκης και Γλυνός για να εξηγήσουν πώς λειτουργεί η jouissance είναι διαφωτιστικό της προσέγγισης τους και (ελπίζω ότι) ίσως χρησιμεύει και για να γίνει πιο κατανοητή η δική μου κριτική απόπειρα. Για ποιον λόγο το παράδειγμα με την κόκα κόλα θα πρέπει να μας κάνει να καταλάβουμε ότι, η έλλειψη μίας απύσας απόλαυσης που ήδη βιώνουμε συμπυκνώνεται στο διαφημιστικό προϊόν; Για ποιον λόγο το παράδειγμα με την κόκα κόλα θα πρέπει να μας κάνει να κατανοήσουμε ότι είναι μία πρωταρχική έλλειψη που μας ωθεί στο να συγκροτηθούμε ως υποκείμενα της επιθυμίας του προϊόντος και, συνεπώς, να ταυτιστούμε με ένα συγκεκριμένο καταναλωτικό υποκείμενο; Δεν θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι οι διαφημιστές δημιουργούν την έλλειψη που υποτίθεται ότι συμπυκνώνουν στο προϊόν τους; Μπορεί μία γυναίκα που βλέπει ότι αγοράζοντας τα τάδε παπούτσια θα γίνει ιδιαίτερα επιθυμητή στους άντρες ή ένας άντρας που βλέπει ότι αγοράζοντας τα τάδε αποσμητικό θα γίνει ακαταμάχητος στις γυναίκες, να μη βιώне καμία απύσα πληρότητα προτού παρακολουθήσει τις διαφημίσεις. Ωστόσο, το ρητορικό ύφος των διαφημίσεων ενδέχεται να τον έπεισε ότι του λείπει κάτι, αντί ν' απευθύνεται σε μία έλλειψη που προϋπήρχε μέσα του.

Οι Σταυρακάκης και Γλυνός δεν βλέπουν, με άλλα λόγια, πώς το παράδειγμα τους με την κόκα κόλα μπορεί να ερμηνευτεί έτσι ώστε να ανασκευαστεί η λακανική ερμηνεία. Διαβάζουν το παράδειγμα σαν αυτό να επιβεβαιώνει εκ προοιμίου ότι κάθε ταύτιση (και κάθε μεταφορική λογική ή λογική της ισοδυναμίας) προωθείται από μία πρωταρχική έλλειψη. Αυτή η μονομερής ανάγνωση είναι που θα έλεγα ότι με φοβίζει

¹⁰⁴ Αυτ.

¹⁰⁵ Αυτ.

για τους ακόλουθους δύο λόγους: 1) εάν εμπιστευτούμε έναν πολιτικό φιλόσοφο ή ένα πολιτικό μοντέλο ερμηνείας που βασίζεται σε μία τέτοια λογική, τότε αναγκαστικά καλούμαστε να υποθέσουμε ότι ο συνταξιούχος παράτησε το αίτημα των αυξημένων συντάξεων και ταυτίστηκε με ρατσιστικά σλόγκαν, επειδή ταυτίστηκε, κατά τρόπο ακατανόητο, με μία απύσχα πληρότητα που οι χρυσαυγίτες υπόσχονταν ότι θα καλύψουν. Χάνουμε έτσι, από το πεδίο της ορατότητας μας, τα επιχειρήματα που ενδεχομένως έπεισαν τον συνταξιούχο ότι είναι καλό ν' αφήσει τη σύνταξη του και να το ρίξει στο κυνήγι των μεταναστών. 2) Ποιος είναι αυτός ο ψυχαναλυτής/πολιτικός φιλόσοφος που θα μπορέσουμε να τον εμπιστευτούμε στο να κρίνει τι αποτελεί σύμπτωμα και τί όχι μίας απύσχα πληρότητας ή μίας απύσχα απόλαυσης; Ήδη, το να εμπιστεύεται ένας απλός πολίτης τον ψυχαναλυτή του είναι μεγάλη υπόθεση – ο ψυχαναλυτής καλείται να σε κάνει να κατανοήσεις, σε πολλές περιπτώσεις, τί σου λείπει ενώ δεν το γνωρίζεις, τι εκφράζεις χωρίς να το κατανοείς. Και η κλινική ψυχανάλυση έχει, τουλάχιστον, ορισμένες ασφαλιστικές δικλίδες – ο ψυχαναλυτής θα σε γνωρίσει, θα μάθει πώς χρησιμοποιείς συνήθως τον λόγο, θα κατανοήσει ίσως πώς και πότε αποκλίνεις από τον τρόπο που συνήθως χρησιμοποιείς τον λόγο και ούτω καθεξής. Στην πολιτική ανάλυση, αυτές οι ασφαλιστικές δικλίδες απουσιάζουν και, γι' αυτόν τον λόγο, νομίζω ότι συμπτώματα όπως είναι π.χ., ο διευρυμένος παραδειγματικός άξονας του πολιτικού λόγου, μόνο ενδεχομενικά θα έπρεπε να αναγνωρίζονται ως «συμπτώματα». Εδώ ταιριάζει, λοιπόν, η θεώρηση του Ricoeur περί μεταφοράς – όλοι θα πρέπει να λογοδοτούν για το πώς χρησιμοποιούν τη μεταφορά ή τον λόγο και κανείς δεν θα πρέπει να εξαιρείται από έναν τέτοιο κανόνα. Στην περίπτωση του κλινικού ψυχαναλυτή, θα πρέπει κι ο ίδιος να δίνει αναφορά (εάν όχι στον αναλυόμενο, τουλάχιστον στον εαυτό του) για το πώς ερμήνευσε τον μεταφορικό λόγο του αναλυόμενου. Το ίδιο συμπέρασμα συνάγω, διαβάζοντας τον Ricoeur, και για την πολιτική ανάλυση – θα πρέπει να δικαιολογούμε, σε κάθε ξεχωριστή συνθήκη, πώς και γιατί αναγνωρίσαμε τη μεταφορική λογική έκφραση συμπτώματος και όχι να έχουμε τη δικαιολόγηση έτοιμη, ως εάν ο κάθε πολιτικός λόγος υπακούει στις ίδιες συνθήκες. Διαφορετικά, καταλήγουμε να αγνοούμε την έλλογη δικαιολόγηση και, ίσως, πέφτουμε σε παρόμοιους κινδύνους με αυτούς που θέλαμε να αποφύγουμε όταν αρνούμασταν το Καρτεσιανό Υποκείμενο: στη θέση του βάζουμε το Φροϋδικό Υποκείμενο, δηλαδή ένα υποκείμενο που πιστεύει ότι δεν μπορεί να γνωρίσει ή να δικαιολογήσει επαρκώς τις πολιτικές επιλογές του αλλά, παραδόξως, εμπιστεύεται ότι μπορεί σ' έναν βαθμό

να του υποδειχθεί τι δεν μπορεί να γνωρίσει. Γι' αυτόν τον κίνδυνο ήθελα να μιλήσω στην παρούσα εργασία – μετωνυμικά, οι Laclau και Ricoeur με βοήθησαν να εκφράσω ορισμένους φόβους ή, εάν προτιμάτε, ορισμένες επιφυλάξεις απέναντι στην χρήση των ψυχαναλυτικών εργαλείων στην πολιτική ανάλυση. Κλείνω εκφράζοντας την ελπίδα ότι όλες οι μεταφορές και όλες οι μετωνυμίες που χρησιμοποίησα στην παρούσα εργασία δεν εκβάλλουν σε μία καρικατούρα των Laclau και Mouffe – και, προς αυτήν την κατεύθυνση, είμαι διατεθειμένη να τις δικαιολογήσω όσο καλύτερα μπορώ.

Επίλογος

Στη μελέτη αυτή δεν προσπάθησα να κάνω κάτι άλλο, πέρα από το να εκφράσω ορισμένες επιφυλάξεις που πιστεύω ότι είναι χρήσιμο να υιοθετεί κανείς όταν διαβάσει το έργο των Laclau και Mouffe. Δεν προσπάθησα, φυσικά, ούτε να δηλώσω ότι το έργο αυτό δεν έχει αξία σε ό,τι αφορά την ερμηνεία των πολιτικών φαινομένων, ούτε και να δηλώσω ότι η ίδια η λακανική ψυχανάλυση δεν έχει αξία σε ό,τι αφορά τις κλινικές της εφαρμογές. Αυτό που προσπάθησα να κάνω ήταν να επισημάνω γιατί θεωρώ ότι μία ερμηνευτική μέθοδος που βασίζεται σε ορισμένες αρχές της ψυχαναλυτικής θεωρίας δεν θα πρέπει να γίνεται αποδεκτή στη βάση μίας *a priori* δικαιολόγησης. Μου φαίνεται ότι οι ανατροπές του λόγου (η συρρίκνωση ή η διεύρυνση του παραδειγματικού άξονα της γλώσσας, για παράδειγμα) μπορούν όντως να λειτουργήσουν ως ενδείξεις χρήσιμες για την έρευνα – αλλά το τι θα δείξουν ή τι σημαίνουν αυτές οι ενδείξεις δεν θα πρέπει να γίνεται δεκτό εκ των προτέρων.

Με άλλα λόγια, εάν χρησιμοποίησα την κριτική που κάνει ο Ricoeur στον Jakobson, στην παρούσα εργασία, αυτό το έκανα για να επισημάνω ότι οι Laclau και Mouffe μοιράζονται με τον Jakobson την παραδοχή ότι η εστίαση σε ορισμένα ρητορικά σχήματα του λόγου (εν προκειμένω, η εστίαση στα σχήματα της μεταφοράς και της μετωνυμίας) καθώς και στις ανατροπές που συνδέονται με την εύρυθμη ή την αποκλίνουσα λειτουργία αυτών των σχημάτων μπορεί να μας οδηγήσει σε συγκεκριμένα συμπεράσματα σε σχέση με τα συμπτώματα που μοιράζονται όσοι εκφράζονται με αυτά τα σχήματα. Ο Ricoeur διέκρινε έναν ιδιάζοντα νατουραλισμό σε μία τέτοια προοπτική της γλώσσας, καθώς και έναν συγκεκριμένο πολιτικό

κίνδυνο: τον κίνδυνο να μην αφήνουμε τα ίδια τα υποκείμενα που χρησιμοποιούν τη μεταφορά (ή και τη μετωνυμία) να δικαιολογήσουν τις επιλογές τους.

Τον κίνδυνο αυτόν προσπάθησα να επισημάνω, χωρίς να είμαι βέβαιη εάν προδίδω τη φιλοσοφία των Laclau και Mouffe ή όχι. Μου φαίνεται ότι και οι δύο στοχαστές υπήρξαν ιδιαίτερα έντιμοι κατά τη μακρά διάρκεια της εξέλιξης της διανοητικής τους πορείας και προφανώς δεν προσπαθώ να επισημάνω ή να υπονοήσω ότι εκούσια επιχείρησαν να στερήσουν από τα υποκείμενα που χρησιμοποιούν τα συγκεκριμένα σχήματα του λόγου τη δυνατότητα δικαιολόγησης των επιλογών τους. Όμως μία θεωρία, καθώς αρθρώνεται πάντα ως λόγος, δεν ανήκει ποτέ στον στοχαστή που πρώτος τη διατύπωσε – ο κίνδυνος να χρησιμοποιηθεί με νέες, απρόβλεπτες και κατά πάσα πιθανότητα ανεπιθύμητες από τον ίδιο τον στοχαστή/επινοητή της είναι πάντοτε παρών. Το ζήτημα αυτό είναι, άλλωστε, ιδιαίτερα γνώριμο σε όποιον καταπιάνεται με την πρακτική του δικαίου – ο νόμος ή ο κανόνας που συντάσσεις για να ξορκίσεις ένα κακό, όταν αφορά όλους τους πολίτες, μπορεί πάντα χρησιμοποιηθεί ενάντια στις προθέσεις σου και ενάντια στους ίδιους τους πολίτες. Αυτός είναι και ο λόγος που, στα δικαστήρια, ζητείται πάντα η έλλογη δικαιολόγηση από τον δικαστή, το γιατί και πώς αποφάσισε να χρησιμοποιήσει έναν κανόνα προκειμένου να ερμηνεύσει μία πράξη του παρελθόντος. Υπό μία έννοια, λοιπόν, αυτό προσπάθησα να κάνω κι εγώ: να δείξω πώς ο ερμηνευτικός κανόνας των νομοθετών Laclau και Mouffe μπορεί να χρησιμοποιηθεί προκειμένου να εισαγάγει εκ νέου ουσιοκρατικές παραδοχές στην πολιτική θεωρία ή και να νομιμοποιήσει συγκεκριμένες πολιτικές επιλογές εις βάρος άλλων. Κλείνω, λοιπόν, αυτήν την εργασία με την ελπίδα να μην έχω προβεί στη συγκρότηση μίας καρικατούρας των νομοθετών με τους οποίους νιώθω ότι με συνδέουν οι ίδιες αξίες και οι ίδιοι φόβοι, με την ελπίδα ότι συμβάλλω σε έναν μικρό βαθμό στην εξέλιξη της σκέψης τους και όχι στην υπονόμευσή της.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Barthes, Roland, *Το μπλε είναι φέτος στη μόδα*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2016
2. Black, Max, *Models and Metaphors studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, 1962
3. Fink, Bruce, *The Lacanian Subject Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, 1996
4. Jacobson, Roman, *Selected Writings Word and Language*, Gruter Mouton., 1971
5. Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan Book III The Psychoses 1955-1956*, μτφρ. R. Grigg, W.W. Norton & Company, New York- London, 1997
6. Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, Verso, 2006
7. Laclau, Ernesto, *On populist reason*, Verso, 2007
8. Laclau, Ernesto, *Rhetorical Foundations of Society*, Verso, 2014
9. Laclau, Ernesto, *Για την επανάσταση της εποχής μας*, μτφρ. Γ. Σταυρακάκης, Νήσος, Αθήνα , 1997
10. Laclau, Ernesto, *Λαϊκισμός τι σημασία έχει τ'όνομα*, μτφρ. Γ. Ανανιάδης – Γ. Κατσαμπέκης, Σύγχρονα Θέματα, τχ.110, Ιούλιος- Σεπτέμβριος 2010
11. Laclau, Ernesto, *A Critical Reader*, Routledge, London – New York, 2004
12. Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, 2001
13. Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, *Μετα-μαρξισμός χωρίς διάθεση απολογίας*, μτφρ. Ανανιάδης Γρηγόρης, Παπαζαχαρίας Δημήτρης, Σύγχρονα Θέματα, τχ 130-131, Ιούλιος – Δεκέμβριος 2015
14. Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor*, University of Toronto Press, 1975
15. Saussure, Ferdinand De, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ. Δ. Αποστολόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα 1979
16. Σταυρακάκης, Γιάννης, *Ο Λακάν και το πολιτικό, Ψυχογιός*, Αθήνα 2008
17. Τσιρίγκας, Σπύρος, « Φόβος και Μονοσημαντότητα στο έργο του Thomas Hobbes», Σύγχρονα Θέματα, τχ.140-141, Ιανουάριος- Ιούνιος 2018
18. Zizek Slavoj, Laclau Ernesto, Butler Judith, *Contingency, Hegemony, Universality Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000

