

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών  
Π.Μ.Σ. Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία  
Κατεύθυνση Κοινωνικής Θεωρίας και Κοινωνικής Έρευνας  
Διπλωματική Εργασία Ειδίκευσης

**Προς Μια Επιστημολογία του Κοινωνικού με Βάση την  
Επιθυμία: Adorno και Lacan**

**Γεώργιος Σολομωνίδης**

Αθήνα, Σεπτέμβριος 2019

Τριμελής επιτροπή:  
Κουζέλης Γεράσιμος (επιβλέπων)  
Σαγκριώτης Γεώργιος  
Φαράκλας Γεώργιος

Θα ήθελα να ευχαριστώ θερμά τον επιβλέποντα της εργασίας κ. Κουζέλη, καθώς και τα μέλη της τριμελούς επιτροπής, κ. Σαγκριώτη και κ. Φαράκλα για την ενθάρρυνση, καθοδήγηση και στήριξη που μου προσέφεραν. Επιπλέον θα ήθελα να ευχαριστήσω τους γονείς μου, τους φίλους μου και τους κοντινούς μου ανθρώπους για την αμέριστη και ουσιαστική συμπαράσταση που μου έδειξαν, χωρίς την οποία η συγγραφή της παρακάτω εργασίας δεν θα ήταν δυνατή.

## Περιεχόμενα

Εισαγωγή .....	2
<b>Μέρος 1<sup>ο</sup> Εντοπίζοντας τα ίχνη μιας κριτικής επιστημολογίας στον Adorno .....</b>	<b>5</b>
1.1. Εγχειριανό συγκείμενο .....	5
1.2. Σκιαγράφηση της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου στον Adorno .....	9
1.3. Η ιστορικά καθορισμένη αλληλομεσολάβηση υλικότητας/αφαίρεσης στην Διαλεκτική του Διαφωτισμού .....	11
1.4. Ο φετιχισμός του εμπορεύματος ως κριτική επιστημολογική κατηγορία .....	16
1.5. Η μη-ταυτότητα ως θεμέλιο της κριτικής επιστημολογίας .....	20
1.6. Η κριτική της κοινωνιολογίας ως κριτική του κοινωνικού .....	24
1.7. Θεμελίωση και προβληματοποίηση της έννοιας του υποκειμένου στον Adorno .....	28
<b>Μέρος 2<sup>ο</sup> Το λακανικό υποκείμενο ως θεμέλιο της κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού με βάση την επιθυμία.....</b>	<b>35</b>
2.1. Από την ανάγκη στην επιθυμία: η ανάδυση του σημαίνοντος .....	35
2.2. Επιθυμία και επιστημονική γνώση: επιστημολογικά συνακόλουθα του λακανικού υποκειμένου ...	46
2.3. Οι λόγοι στον Lacan ως πλαίσιο ανάδυσης και θεμελίωσης της επιστημολογίας του κοινωνικού ..	65
2.4. Κριτική της επιθυμητικής οικονομίας και κριτική της πολιτικής οικονομίας: η ομολογία του πλεονάσματος στον Marx και τον Lacan .....	70
2.5 Η κριτική επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία ως κριτική του «υποκειμένου της μοντέρνας επιστήμης» .....	87
2.6. Καταληκτικό σημείωμα.....	91
Βιβλιογραφία .....	92

## Εισαγωγή

Ο Hegel εξηγεί ότι η αναπαράσταση του πνεύματος στον εαυτό του στην εκάστοτε ιστορικό-κοινωνική συνθήκη είναι συγκροτητική της ίδιας της υποκειμενικής αλλά και αντικειμενικής πραγμάτωσης του ως κοινωνική ανθρωπότητα. Με βάση την διαλεκτική προσέγγιση του Hegel θα υπογραμμίσουμε την εμμένεια του υποκειμένου στο αντικείμενο και συγκεκριμένα αναφορικά με την ιστορική/κοινωνική διάσταση του πνεύματος: συλλαμβάνοντας το πνεύμα ως την εμπράγματο, ιστορικά συγκεκριμένη, κοινωνική ανθρωπότητα. Το επίπεδο της αφαίρεσης που εντοπίζεται στην κοινωνική ανθρωπότητα δεν θα συλληφθεί ως διαδικασία εξωτερική της υλικής πραγματικότητας αλλά αντιθέτως ως εμμενής αυτής. Συνεπώς, ο τρόπος που αναπαριστά τον εαυτό της στον εαυτό της θα είναι εγγενής στην ίδια την υλική της πραγμάτωση, καθιστώντας έτσι τις δυο στιγμές (έννοια και πραγματικότητα) ουσιαστικά αλληλό- μεσολαβημένες. Η μελέτη μας δεν θα έχει (και δεν θα μπορούσε να έχει) κάποια αφηρημένη ή αν-ιστορική μορφή<sup>1</sup>. Ως αφορμή θα λάβουμε την μορφή με την οποία η συνείδηση πραγματεύεται (και άρα διαμορφώνεται ουσιαστικά και η ίδια) το καθολικό και το επιμέρους στην πίστη και στον συνακόλουθο μετασχηματισμό της στην καθαρή διάγνωση (η οποία θα εδραιωθεί ως διαφωτισμός). Στην συνέχεια θα μεταβούμε στην σκέψη του Adorno<sup>2</sup> προκειμένου να καταδείξουμε τον τρόπο και την δυναμική με την οποία η μορφή συνείδησης που εντοπίζεται στον διαφωτισμό (η οποία βρίσκει το απόγειο της στον λογικό θετικισμό) είναι εμμενής και συγκροτητική της καπιταλιστικής κοινωνικής δομής (την οποία εδραιώνει και επί της οποίας ταυτόχρονα εδραιώνεται)<sup>3</sup>. Η κατάδειξη της σχέσης αυτής θα συνιστά τα θεμέλια μιας επιστημολογίας του κοινωνικού: την κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο μια υλικά πραγματωμένη κοινωνική δομή ταυτόχρονα συγκροτεί και αναπαράγει τον εαυτό της αναπαριστώντας τον εαυτό της στον εαυτό της. Μια υλικά θεμελιωμένη κοινωνική δομή ενέχει ταυτόχρονα μια εγγενή κυρίαρχη μορφή αυτοσυνειδησίας καθιστώντας την κατάδειξη της σχέσης αυτοσυνειδησίας και υλικότητας θεμελιώδη συνθήκη για μια επιστημολογία του κοινωνικού.

Με την ανάδειξη των κυρίαρχων αναπαραστάσεων του εαυτού της, τις οποίες παράγει η καπιταλιστική κοινωνική ολότητα, ως εμμενών και συγκροτητικών αυτής, θα εξηγήσουμε πως

---

<sup>1</sup> Βεβαίως ούτε και του Hegel.

<sup>2</sup> Η εργασία αυτή δεν είναι μια εργασία με κεντρικό σημείο αναφοράς την σκέψη του Hegel, αλλά του Adorno και του Lacan. Ο Hegel τοποθετείται ως αναγκαίο σημείο αφετηρίας καθώς μας καθοδηγεί ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα πραγματευτούμε έννοιες, αρκετές από τις οποίες κληρονομούν και οι παραπάνω στοχαστές. Σκοπός μας όμως δεν είναι να αναδείξουμε την ακριβή σχέση των άνω δυο στοχαστών με το έργο του Hegel αλλά να ακολουθήσουμε την σκέψη των δυο στοχαστών διατηρώντας ως ενεργό συγκείμενο αυτή του Hegel.

<sup>3</sup> Επιπροσθέτως θα γίνει σαφές γιατί μια πλήρης επιστημολογία του κοινωνικού μπορεί να συγκροτηθεί αποκλειστικά ως απάντηση/ κριτική στον διαφωτισμό (δηλαδή όπως θα δούμε τον καπιταλισμό) και δεν θα μπορούσε να αναδυθεί σε κάποιο φεουδαρχικό ή αρχαίο καθεστώς.

διασυνδέονται με την φαντασιακή συγκάλυψη αντιφάσεων που χαρακτηρίζουν δομικά και ουσιαστικά την καπιταλιστική κοινωνική δομή. Προκειμένου να κατανοήσουμε την ανάδυση των άνω μορφών αναπαράστασης στον ακριβή αλληλο-καθορισμό τους με τις ιστορικά καθορισμένες κοινωνικές/ υλικές συνθήκες, κρίνεται αναγκαία η συνεπής σύλληψη της υποκειμενικότητας όπως αυτή διαμορφώνεται στο καπιταλιστικό πλαίσιο. Κάτι τέτοιο, όπως θα δούμε θα καταστήσει αναγκαία την μετάβαση μας στο ψυχαναλυτικό μοντέλο του Lacan καθώς θα εντοπίσουμε ένα αδιέξοδο στην σκέψη του Adorno αναφορικά με την σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου. Η σύλληψη της κίνησης των μορφών συνείδησης και της ταυτόχρονης αντικειμενικής πραγμάτωσης τους σε εμπράγματα κοινωνικές δομές, όπως εκφράζεται στον Hegel και αργότερα στον Adorno (ως ανασυγκρότηση και επαναπροσδιορισμό του Εγγελιανού εγχειρήματος— έως κάποιο βαθμό) θα μας οδηγήσει στον εντοπισμό μιας αδυναμίας της συμφιλίωσης έννοιας και πραγματικότητας σε μια ενιαία δυναμική κίνηση (ιστορία) απαιτώντας ακριβώς μια υλιστική θεμελίωση της επιθυμίας. Το κύριο ερώτημα που εγείρεται είναι: *γιατί* σχηματίζονται και λαμβάνουν κυρίαρχη θέση οι αναπαραστάσεις —τις οποίες περιγράφει συνεπέστατα ο Adorno— στον καπιταλισμό; Η ανάδυση κοινωνικών μορφών και άρα των αναπαραστάσεων που παράγουν οι ίδιοι για τους εαυτούς τους *και ταυτόχρονα ως τους εαυτούς τους* (η αυτοσυνειδησία τους), πρέπει να εντοπιστούν ως εδραιωμένες σε μια επιθυμία (χωρίς να εννοούμε ότι υφίσταται ως καθολική και κατ' αποκλειστικότητα). Δεν μπορούμε δηλαδή να μελετήσουμε την κυρίαρχη (ή οποιαδήποτε) αναπαράσταση αποκλειστικά στο επίπεδο μιας γνωστικής σχέσης υποκειμένου/ αντικειμένου, δηλαδή ως μια κίνηση μορφών συνείδησης η οποία δεν εδράζεται σε πραγματικά επιθυμούντα υποκείμενα (τα οποία βέβαια ως τέτοια δεν προϋπάρχουν της κοινωνικής συγκρότησης τους).

Αφού αναδείξουμε την αναπαράσταση (ως το φαντασιακό) εδραιωμένη σε συμβολικά καθορισμένες δομικές/ υλικές σχέσεις μπορούμε να την υπαγάγουμε στον κύριο σκοπό της εργασίας, ο οποίος είναι *η ανάδειξη μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού με βάση την επιθυμία*. Όλη η παραπάνω συζήτηση θα έχει εστιάσει στην εμμενή σύλληψη της καπιταλιστικής κυρίαρχης αναπαράστασης: την αναπαράσταση ενός κοινωνικού σχηματισμού στον εαυτό του ως εγγενής σε αυτόν, χωρίς έτσι να συνιστά ένα απλό επιφανικό ή να λαμβάνει μια απλή λειτουργιστική σχέση με την κοινωνική ολότητα (π.χ. αναπαραγωγή των συνθηκών καπιταλιστικής εκμετάλλευσης). Αντιθέτως η αναπαράσταση είναι εμμενής προς τον σχηματισμό αυτό και ως κινητήρια δύναμη έχει την επιθυμία. Κατανοούμε έτσι πως η εργασία μας τίθεται ως ένα αμιγώς επιστημολογικό εγχείρημα: την κατανόηση των αναπαραστατικών μηχανισμών στην σχέση τους με την καπιταλιστική κοινωνική δομή. Όμως η επιστημολογία ως εμμενής της κοινωνικής δομής μεταπίπτει εκ των πραγμάτων στην οντολογία του πολιτικού καθώς δεν μπορεί να συλληφθεί πέραν αυτού.

Η κατάδειξη της αναπαραστατικής δομής αποτελεί η ίδια αναπαράσταση (με μια σημαντική όπως θα δούμε διαφοροποίηση), η οποία εδράζεται στο ίδιο κοινωνικό πλαίσιο, και άρα σε μια επιθυμία. Με τον εντοπισμό της συνθήκης της κριτικής στην αντιφατική δομή της κοινωνικής ολότητας και άρα στη αντιφατική δομή του υποκειμένου (εδραιωμένο στην επιθυμία) θα καταστεί δυνατή η αναστοχαστική οριοθέτηση των πλαισίων πολιτικής δράσης έναντι συγκεκριμένων μορφών κυριαρχίας. Μια επιστημολογία μπορεί να είναι κριτική μόνο αν αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως προϊόν του εκάστοτε κοινωνικού σχηματισμού. Δεν μπορεί να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως εξωτερική η

υπερβατική αυτού (ρητά η άρρητα): πρέπει δηλαδή να αναγνωρίζει αναστοχαστικά της συνθήκες εκφοράς της στο ίδιο το αντικείμενο της.

Οι προκείμενες αυτές δεν μπορούν να εδραιωθούν αποκλειστικά σε μορφές συνείδησης ή σε συναρμογές υλικών συνθηκών. Μια κριτική επιστημολογία πρέπει να εδράζεται στην επιθυμία η οποία θα εντοπιστεί στο όριο μεταξύ αναπαράστασης και των υλικών συνθηκών κυριαρχίας που περιγράφει ο Adorno. Μόνο υπό το πρίσμα της επιθυμίας, όπως το επεξεργάζεται ο Lacan μπορούμε: πρώτον να αναδείξουμε την εμμένεια της αναπαράστασης στο ίδιο το κοινωνικό- πολιτικό γίνεσθαι (νοούμενο ως ένα γίνεσθαι/ εκδίπλωση της επιθυμίας— χωρίς να ισχυριζόμαστε αναγωγή των πάντων στην επιθυμία). Δεύτερον, λαμβάνοντας ως θεμέλιο την εμμένεια της επιστημολογίας στο πολιτικό (και αντίστροφα) να καταδείξουμε το πλαίσιο δυνατής πολιτικής δράσης. Η κριτική επιστημολογία που προτείνουμε —ως αναδυόμενη από την επιθυμία (στην κοινωνική/ υλική πραγμάτωση της) και σε τελική ανάλυση αποτελώντας αναστοχαστική άρθρωση των ορίων της— θα καταδεικνύει τους μηχανισμούς κυριαρχίας διαρθρωμένους εντός ενός πλαισίου επιθυμίας. Μόνο μέσω μιας κριτικής επιστημολογίας θεμελιωμένης στην επιθυμία μπορεί να εννοιολογηθεί και να χαρακτηί μια πολιτική πρακτική χειραφέτησης από της υπάρχουσες σχέσεις κυριαρχίας. Μια τέτοια κριτική επιστημολογία θα συλλαμβάνει τις σχέσεις αυτές καταδεικνύοντας ακριβώς τα όρια και τις ασυνέχειες τους αλλά ταυτόχρονα και των δικών της.

## Μέρος 1<sup>ο</sup>

### Εντοπίζοντας τα ίχνη μιας κριτικής επιστημολογίας στον Adorno

#### 1.1. Εγελειανό συγκείμενο

Ο Hegel στο υποκεφάλαιο «Παιδεία» (Culture) της *Φαινομενολογίας του Νού*<sup>4</sup> με τίτλο «Ο κόσμος του αποξενωμένου από τον εαυτό του νού» γράφει:

«Ο κόσμος αυτού του Νού σπάει σ' έναν διπλό κόσμο· ο πρώτος είναι ο κόσμος της ενεργού πραγματικότητας ή της ίδιας της αποξένωσης του νού· ο άλλος δε αυτός που ο νους, υψούμενος υπεράνω του πρώτου, κτίζει για τον εαυτό του στον αιθέρα της καθαρής συνείδησης. Αυτός αντιτιθέμενος σ' εκείνη την αποξένωση, γι' αυτό ακριβώς δεν είναι ελεύθερος απ' αυτήν, αλλά πολλώ μάλλον η άλλη μορφή της αποξένωσης συνίσταται ακριβώς στο νάχουμε την συνείδηση σε δυο λογικών κόσμους, ενώ περιλαμβάνει αμφότερους.»<sup>5</sup>

Στο παραπάνω απόσπασμα εντοπίζουμε τις βασικές έννοιες καθώς και τον τρόπο μεταχείρισης τους οι οποίες θα καθορίσουν και θα «βάλουν σε κίνηση» το εγχείρημα της εργασίας. Παραπάνω ο Hegel καταδεικνύει την ιδρυτική, λογική και όχι ιστορική, στιγμή που θέτει σε κίνηση το πνεύμα, το οποίο δεν αποτελεί μια αφηρημένη η ανεξάρτητη συνείδηση υπερβατικού χαρακτήρα. Αντιθέτως συνιστά μια εμπράγματη, ιστορικά συγκεκριμένη, κοινωνική πραγματικότητα, ένα «πνεύμα της εποχής» το οποίο είναι ουσιαστικά και συγκροτητικά μεσολαβημένο από την πραγματικότητα. Η ουσιαστική μεσολάβηση συνίσταται ακριβώς στην αποξενωμένη από τον εαυτό του<sup>6</sup> ως ιδρυτική του κατάσταση (την μη ταυτότητα με τον εαυτό του). Η ιδρυτική αυτή αποξένωση είναι που καθιστά δυνατή και επιτάσσει την αναπαράσταση του εαυτού του (ως συγκροτητική αυτού, η συνείδηση ταυτόχρονα ως αυτοσυνειδησία). Στο παραπάνω απόσπασμα βλέπουμε ότι το υποκείμενο βρίσκει τον εαυτό του αντιμέτωπο με ένα κόσμο τον οποίο αναγνωρίζει ταυτόχρονα ως εξωτερικό αυτού, συνειδητοποιώντας την αποξενωμένη φύση του, αφού ταυτόχρονα αναγνωρίζει ότι μετέχει της ουσίας αυτού, θέτοντας την αρχικά σε ένα επέκεινα σημείο συμφιλίωσης— άρσης της αποξένωσης. Κάτι τέτοιο δεν συνεπάγεται μια αυθύπαρκτη πραγματικότητα εξωτερική και αντιτιθέμενη σε ένα αποξενωμένο στον εαυτό του πνεύμα (ή κοινωνική ανθρωπότητα)<sup>7</sup>. Αντιθέτως καθιστά την ίδια την πραγματικότητα ουσιαστικά μεσολαβημένη από την κοινωνική ανθρωπότητα. Η ίδια η πραγματικότητα

---

<sup>4</sup> Στην εργασία μας οι όροι νους και πνεύμα χρησιμοποιούνται ως ισότιμοι.

<sup>5</sup> Hegel, 2007: 447

<sup>6</sup> Μόνο η μη-ταυτότητα με τον εαυτό καθιστά δυνατή την συνείδηση του εαυτού, δηλαδή τον αναστοχασμό επί του εαυτού, την αυτοσυνειδησία.

<sup>7</sup> Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε μια υποκειμενική παραποίηση της πραγματικότητας αφού θα ετίθετο από το ίδιο το υποκείμενο ως εξωτερικό αυτού, κάτι που θα συνιστούσε ένα παράδοξο.

είναι αποξενωμένη στον εαυτό της και συνιστά μια αντιφατική ταυτότητα με την κοινωνική ανθρωπότητα ως αλληλό-μεσολαβημένες στιγμές της αυτοκινούμενης<sup>8</sup> Έννοιας. Η αλληλο-μεσολάβηση αυτή συγκροτείται ως μια θεμελιωδώς αντιφατική ενότητα κινούμενη στον εαυτό της, όπου οι στιγμές της μεταβάλλονται στον εαυτό τους (εναλλαγή μορφών συνείδησης και πραγματικότητας) συγκροτώντας την ιστορία: «Αλλ' η ύπαρξη αυτού του κόσμου όπως κι η ενεργός πραγματικότητα της αυτοσυνειδησίας στηρίζεται στην κίνηση αλλοτρίωσης, από την τελευταία, της προσωπικότητας της, συνακόλουθης παραγωγής του κόσμου της από την ίδια»<sup>9</sup>.

Το βασικό μεθοδολογικό συμπέρασμα που εξάγουμε από τα παραπάνω, τα οποία θα καθοδηγήσουν την εργασία μας, είναι η ουσιαστική εμμένεια του υποκειμένου στο αντικείμενο του και η ταυτόχρονη αναστοχαστική διάσταση της αυτοσυνειδησίας του υποκειμένου (ως αποξενωμένου στον εαυτό του): η ορθή γνώση δηλαδή της πραγματικότητας συνεπάγεται την αναγνώριση της ουσιαστικής μεσολάβησης του υποκειμένου στην παραγωγή αυτής. Όπως γράφει η Nuzzo: «η αλήθεια είναι το αποτέλεσμα ενός θεμελιώδους μετασχηματισμού στην τροπικότητα με την οποία δίδεται το αντικείμενο στην σκέψη καθώς και στην δομή του ίδιου του αντικειμένου»<sup>10</sup>.

Επανερχόμενοι στο άνω απόσπασμα, στην πρώτη πρόταση εντοπίζουμε μια ιδρυτική τομή (ή τραύμα όπως θα δούμε στον Lacan) η οποία συγκροτεί το πνεύμα ως πάντα ήδη αποξενωμένο στον εαυτό του και θεμελιωδώς αναστοχαστικό. Η τομή αυτή είναι ενδεχομενική, δεν υπάρχει κάποια φυσική αναγκαιότητα η οποία να παράγει την ανάδυση της υποκειμενικότητας. Η ανάδυση όμως της υποκειμενικότητας θέτει αναδρομικά σε κίνηση μια δομή, παράγει μια αναγκαιότητα. Η κίνηση αυτή δεν έχει κάποιο τέλος, δεν επιφέρει κάποια ομοιογενής και ουδέτερη κατάσταση ή πλήρωση του πνεύματος (ως σκέψη), ένα «τέλος της ιστορίας». Η κίνηση της σκέψης «άρει (sublates) τους προηγούμενους καθορισμούς ερχόμενη να τους γνωρίσει ως καθοριζόμενους από τον εαυτό του [...]. Δεν τους καταστρέφει.»<sup>11</sup>. Η «κατάκτηση» του «Απόλυτου Πνεύματος» συνίσταται ακριβώς στην αναγνώριση του εαυτού του ως θεμελιωδώς αυτό-κινούμενου, όντας ουσιαστικώς μεσολαβημένο χωρίς όμως να επιδέχεται κάποιον εξωτερικό/ υπερβατικό καθορισμό. Από εδώ συνάγουμε ότι η κίνηση του πνεύματος, όπως μας δείχνει ρητά η *Φαινομενολογία* (π.χ. ηθικός κόσμος) και η *Φιλοσοφία του Δικαίου* (Ορθολογικό Κράτος), είναι ταυτόχρονα μια υλική/ ιστορική κίνηση, η οποία είναι άρρηκτα και ουσιαστικά συνδεδεμένη με την γνώση του εαυτού της (αυτοσυνειδησία).

Συνεχίζοντας την ανάγνωση του παραπάνω αποσπάσματος εντοπίζουμε τις δυο αλληλένδετες μορφές του πνεύματος, οι οποίες θα οδηγήσουν στις στάσεις της πίστης και της καθαρής διάγνωσης, δηλαδή τις δυο θεμελιώδεις στάσεις της συνείδησης, οι οποίες όπως θα δούμε θα καθοδηγήσουν την εργασία μας. Από την πρώτη στιγμή η συνείδηση (ή υποκείμενο) στην σχέση της με το αντικείμενο (πραγματικότητα) διαμορφώνεται ως αυτοσχεσία (την αντιφατική ενότητα που σχηματίζουν υποκείμενο και αντικείμενο) η οποία εκδιπλώνεται ως η αντιφατική συσχέτιση δύο αλληλένδετων κατηγοριών: του επιμέρους (ο κόσμος της ενεργού πραγματικότητας) με το καθολικό (καθαρής

<sup>8</sup> Αυτοκινούμενη στον βαθμό που η κίνηση παράγεται εμμενώς από την αντιφατική αλληλο-συσχέτιση των στιγμών της και δεν καθορίζεται από κάποιο εξωτερικό/ υπερβατικό ον ή ιδέα.

<sup>9</sup> Hegel, 2007: 448

<sup>10</sup> Nuzzo, 2007: 292

<sup>11</sup> Lewis, 2014: 96

συνείδησης). Οι δυο μορφές συνείδησης (καθαρή συνείδηση και ενεργός πραγματικότητα) είναι εννοποιημένες στην αντιφατικότητα τους και συγκροτούν δυο αντιφατικές απόπειρες διαπραγμάτευσης/ συμφιλίωσης της αντίφασης καθολικού και επιμέρους: την πίστη και την καθαρή διάγνωση.

Οι δύο αυτές στάσεις καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο αντιλαμβάνεται την σχέση του με την πραγματικότητα. Η πίστη αντιδρά στον θεμελιώδη αλλοτριωμένο της χαρακτήρα θέτοντας στο επίπεδο της παράστασης —ως εξωτερικό της έννοιας— το επέκεινα, όπου έντοπίζεται η απόλυτη ουσία στην οποία υπάγεται η ενεργός πραγματικότητα. Αντίθετα σε αυτή τη στάση, η καθαρή διάγνωση εντοπίζει την ουσία στον εαυτό (ως καθολικό «εγώ») αρνούμενη τον επέκεινα κόσμο της πίστης καθιστώντας τον εαυτό ως το ουσιαστικό σημείο αναφοράς της πραγματικότητας (όλη η πραγματικότητα οφείλει να υποτάσσεται στα μέτρα του ορθολογικού εαυτού, να είναι δηλαδή ορθολογική)<sup>12</sup>. Η κίνηση του πνεύματος (οφειλόμενη ακριβώς στην αντίφαση ως κινητήριο δύναμη) ωθεί ακριβώς στην συμφιλίωση του επιμέρους με το καθολικό όπως τίθενται αντιφατικά από την πίστη και την καθαρή διάγνωση. Η υπέρβαση της μονομέρειας της πίστης όσο και της καθαρής διάγνωσης οφείλεται ακριβώς στην *αναγνώριση της αντιφατικής ενότητας τους*. Οφείλουμε όμως σε αυτό το σημείο να συλλάβουμε ακριβώς με πιο τρόπο συνιστούν αυτές μια αντιφατική ενότητα. Ο Hegel γράφει:

«Αυτή η πίστη στο μηδέν της αναγκαιότητας και στον κάτω κόσμο [αναφέρεται στην μοίρα] γίνεται πίστη στον ουρανό, γιατί ο απελθών εαυτός πρέπει να ενωθεί με την καθολικότητα του, να εκπτώξει μέσα της ό,τι περιέχει ο ίδιος και έτσι να γίνει διαυγής για τον εαυτό του. Αυτή η επικράτεια της πίστης είδαμε όμως να εκπτώσει το περιεχόμενο της μόνο στο στοιχείο της νόησης χωρίς την έννοια, και γι' αυτό να καταστρέφεται στην μοίρα της ακριβώς στην θρησκεία του διαφωτισμού. Εδώ το υπεραισθητό επέκεινα της διάνοιας αποκαθίσταται, αλλά έτσι ώστε η αυτοσυνειδησία μένει ικανοποιημένη στο ενθάδε και δεν έχει επίγνωση του υπεραισθητού, κενού επέκεινα— που δεν είναι για να το γνωρίζουμε ή να το φοβόμαστε— ούτε ως εαυτού ούτε ως ισχύος.»<sup>13</sup>.

Ο διαφωτισμός λαμβάνει αρνητική θέση απέναντι στην πίστη εστιάζοντας στο επιμέρους για τον εαυτό (όπως προσλαμβάνεται από το υποκείμενο) αναιρώντας το καθολικό (ως επέκεινα καθαρή συνείδηση) ως κενό και άγνωστο. Αυτό επιτυγχάνεται με το να προσάπτει στην πίστη την αναφορά σε μια αυθαίρετη και εξωτερική ουσία την οποία δεν μπορεί να κατακτήσει ο λόγος/ Έννοια . Αναφορικά με την ουσία λοιπόν, η πίστη ως σκέψη, την θέτει ως μη-εννοιακή, ενώ η καθαρή διάγνωση αναγνωρίζει την ουσία στον εαυτό (υποκείμενο) με το να θεμελιώνεται ακριβώς ως άρνηση της πίστης. Η πίστη αναγνωρίζοντας την ουσία ως σκέψη, αλλά όχι ως έννοια, παραμένει εμπόδιο— αλλά αναγκαία στιγμή για την κατάκτηση— της αυτοσυνειδησία της εννοιακής αλληλομεσολάβησης υποκειμένου και πραγματικότητας. Ταυτόχρονα η καθαρή διάγνωση οριζόμενη ως άρνηση της πίστης εμποδίζει την αυτοσυνειδησία θέτοντας την ουσία ως τον εαυτό (το υποκείμενο), ο οποίος «ξέρει τον καθαρό εαυτό της συνείδησης ως απόλυτο και τον συστεγάζει με την καθαρή συνείδηση της απόλυτης

---

<sup>12</sup> Houlgate, 2013: 158

<sup>13</sup> Hegel, 2007: 610



ουσίας κάθε ενεργού πραγματικότητας»<sup>14</sup>. Η ενεργός πραγματικότητα εκλαμβάνεται έτσι ως αμεσότητα στηριζόμενη ουσιαστικά και αποκλειστικά στην υποκειμενική θέση του νου: «ο οποίος είναι υπαρκτός ως κρίση περί τινός και ομιλία περί τινός». Ακριβώς ως άρνηση της πίστης η καθαρή διάγνωση δεν αποτελεί κάποια νέα ή «ανώτερη» μορφή συνείδησης από την πίστη, παρά μόνο το άλλο της. Με το να στέκεται ως διάγνωση της ενεργού πραγματικότητας με βάση την συνείδηση, δεν αντιλαμβάνεται τον ουσιαστικά μεσολαβημένο χαρακτήρα της: «η αυτοσυνειδησία της είναι ακόμα για τον εαυτό της κάτι που υπάρχει καθ' εαυτό»<sup>15</sup>. Το όλον, δηλαδή η καθολικότητα, εντός και μέσω της οποίας υφίσταται το επιμέρους (και αντίστροφα) υπάρχει μόνο για μια «τρίτη συνείδηση»<sup>16</sup>. Συνεπώς η καθαρή διάγνωση εμμένει ταυτόχρονα ως απώθηση, αλλά και ως αναγκαία στιγμή για την επίτευξη της «απόλυτης» αυτοσυνειδησίας του πνεύματος που συνίσταται ακριβώς στην αναγνώριση της ουσιαστικά μεσολαβημένης κατάστασης του. Η υπέρβαση του διαφωτισμού συνιστά την ταυτόχρονη υπέρβαση της πίστης στον βαθμό που συνιστά (η άρση διαφωτισμού/ πίστης): την αναγνώριση, από την συνείδηση, της θεμελιωδώς μεσολαβημένης κατάστασης του εαυτού της από την πραγματικότητα αλλά και το αντίστροφο: να αναγνωρίσει δηλαδή τον εαυτό της ως αυτοσχεσία η οποία δεν εντοπίζεται σε κάποια σταθερή η ανεξάρτητη ουσία. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι οφείλει να συλλάβει την καθαρή διάγνωση και την πίστη ως τους δυο πόλους μιας αντιφατικής ενότητας. Οι δύο αυτοί όροι αποτελούν ακριβώς τις δυο αντιθετικές μορφές διαπραγμάτευσης της (συγκροτητικής) αλλοτρίωσης του υποκειμένου.

Οι μορφές συνείδησης, όπως εξηγεί ο Hegel, δεν αποτελούν απλώς καταστάσεις σκέψης αλλά συγκροτούν έναν εμπράγματο ιστορικά προσδιορισμένο κοινωνικό και ηθικό κόσμο. Όπως αναφέραμε, οι δυο κυρίαρχες στάσεις συνείδησης εδραιώνονται ταυτόχρονα κοινωνικά. Η κοινωνικό-ιστορική εδραίωση της καθαρής διάγνωσης ως διαφωτισμός, έχει κατά τον Hegel μια σειρά από ενεργά και δυνάμει πολιτικά αποτελέσματα. Όπως εξηγεί ο Hegel η εδραίωση του διαφωτισμού με την αποκλειστική εστίαση στο επιμέρους και το περατό— άμεσο εμπειρικό δεδομένο, όπως υπάρχει για το μεμονωμένο υποκείμενο— οδηγεί σε μια κυνική στάση απέναντι στην ιστορία και το πολιτικό, ως μια εν τέλει ρηχότητα της σκέψης, η οποία: «φαίνεται απολύτως συμβατή με την τάξη και την ησυχία, διότι δεν προχωρεί στην ουσία των πραγμάτων, ούτε καν την υποψιάζεται. Από πλευράς αστυνόμευσης θα ακούσε μια χαρά»<sup>17</sup>.

Διακρίνουμε εδώ την άμεση σχέση μιας στάσης συνείδησης με το κοινωνικόπολιτικό γίνεσθαι. Όχι μόνο στέκεται *απέναντι* σε ένα κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι αλλά *ενυπάρχει* ως *εγγενές στοιχείο* τις *συγκρότησης και αναπαραγωγής συγκεκριμένων παγιωμένων (παροδικά) μορφών του πνεύματος*. Ακριβώς σε αυτό σημείο οφείλουμε να εντοπίσουμε την γνώση ως απόρροια —και ταυτόχρονα συγκροτητικό στοιχείο— μιας κοινωνικής δομής. Ανοίγουμε έτσι τον δρόμο για να συλλάβουμε μια επιστημολογία του κοινωνικού η οποία λαμβάνει αμιγώς κριτικό χαρακτήρα. Με βάση όσα έχουμε δει

<sup>14</sup> Οπ. πρ.: 493

<sup>15</sup> Οπ. πρ.: 492

<sup>16</sup> Οπ. πρ. Εδώ ο Hegel αναφέρεται στον Kant ο οποίος αντιπαραθέτει στην περατή ανθρώπινη εποπτεία μια υποθετική υπεράνθρωπη «διαισθητική εποπτεία» η οποία γεφυρώνει το χάσμα μεταξύ της περατότητας την ανθρώπινης διάνοιας και της απειρότητας του κόσμου, εντοπίζοντας την συμφιλίωση τους πέραν της ανθρώπινης γνωστικής διαδικασίας.

<sup>17</sup> Hegel, 2012: 25

παραπάνω η γνώση δεν μπορεί να είναι εξωτερική του πολιτικού και ιστορικού γίνεσθαι και οφείλει να είναι θεμελιωδώς αναστοχαστική. Μια επιστημολογία λοιπόν δεν είναι μόνο κριτική (ως αναστοχαστική πρακτική) των προηγούμενων μορφών γνώσης αλλά ταυτόχρονα των ιστορικών και πολιτικών συνθηκών με τις οποίες είναι άρρηκτα (συγκροτητικά) συνδεδεμένη.

## 1.2. Σκιαγράφηση της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου στον Adorno

Σκοπό μας αποτελεί η ανάλυση του διαφωτισμού στην σχέση του με την καπιταλιστική μορφή κοινωνικής οργάνωσης, αναδεικνύοντας τις δυνατότητες αναστοχασμού (και άρα ανάδειξης των συνθηκών παραγωγής μιας ορθής γνώσης του κοινωνικού —επιστημολογία) που ανακύπτουν από αυτή εστιάζοντας κυρίως στην *Αρνητική Διαλεκτική* (Adorno) αλλά και την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (Adorno και Horkheimer). Ύστερα θα εστιάσουμε στο κείμενο<sup>18</sup> του Adorno *Η Λογική των Κοινωνικών Επιστημών*, προκειμένου να καταστήσουμε σαφείς και να περιχαράξουμε κάποιες κομβικές μεθοδολογικές παρατηρήσεις και συντεταγμένες της επιστημολογίας του κοινωνικού. Τέλος θα αναδείξουμε ένα αδιέξοδο το οποίο παρουσιάζεται στην επιστημολογία του Adorno, το οποίο θα μας οδηγήσει στην ψυχαναλυτική σκέψη του Lacan. Στην πορεία μας θα διατηρήσουμε τα σημαντικότερα στοιχεία από την σκέψη του Adorno, ανακατασκευάζοντας τα μερικώς. Καθ' όλη την πορεία της εργασίας θα υπογραμμίζουμε την σχέση που θα διαγράφεται με το Εγγελεϊανό συγκείμενο που αναπτύξαμε (όσο απαιτούταν για τον σκοπό της εργασίας) παραπάνω.

Όπως είδαμε και στον Hegel, μια γνώση (ως διαδικασία εδραιωμένη στην σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου) δεν αναδύεται από το κενό ή από ένα ουδέτερο, εξωτερικό αυτής σημείο αλλά από την ίδια την σχέση υποκειμένου/αντικειμένου. Ο Adorno δηλώνει την κοντινή σχέση του με τον Hegel<sup>19</sup> εξηγώντας ότι στην *Επιστήμη της Λογικής* η ανάλυση των επιμέρους κατηγοριών συνιστά ταυτόχρονα τον αντικειμενικό αυτοστοχασμό τους, καθώς το υποκείμενο δεν είναι εξωτερικό του αντικειμένου, το οποίο ως *μεσολαβημένο στοχάζεται επί του εαυτού του δια μέσω του υποκειμένου*. Οι έννοιες μέσω

---

<sup>18</sup> Το οποίο προέρχεται από την αντιπαράθεση του Adorno με τον Popper που αναφέραμε παραπάνω και έχει εκδοθεί μεταξύ άλλων απομαγνητοφωνημένων διαλέξεων στην *Διαμάχη περί θετικισμού στην Γερμανική Κοινωνιολογία* (Adorno, 1981)

<sup>19</sup> Να σημειωθεί ότι ο Adorno σε πολλά σημεία του έργου του ασκεί κριτική στον Hegel, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ακυρώνει στην στενή θεωρητική συγγένεια των δυο στοχαστών κάτι που δεν αρνείται ο Adorno αναγνωρίζοντας στον Hegel μια στοχοθεσία (όπως θα δούμε) όμοια της δικιάς του: «Η κριτική του Hegel χτυπά στο κενό πυρήνα της στατικής ανάλυσης της γνώσης συντελούμενη από το υποκείμενο και το αντικείμενο την οποία η σύγχρονη κοινώς αποδεκτή λογική της επιστήμης λαμβάνει ως δεδομένη, την υπολειμματική θεωρία της αλήθειας σύμφωνα με την οποία το αντικειμενικό είναι αυτό το οποίο παραμένει αφού οι λεγόμενοι υποκειμενικοί παράγοντες έχουν αφαιρεθεί, και το χτύπημα του είναι τόσο θανατηφόρο καθώς δεν στήνει ένα ανορθολογική ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου σε αντίθεση με την παραπάνω ανάλυση αλλά αντιθέτως διατηρεί τις διαχωρισμένες στιγμές του υποκειμένου και του αντικειμένου ενώ να συλλαμβάνει ως αλληλό-μεσολαβημένα» (Αντορνο, 1993: 7).

του στοχασμού επί αυτών και χωρίς κάποια εξωτερική προσθήκη η επέμβαση (δηλαδή εμμενώς) μεταβαίνουν στο αντίθετο τους. Όπως για παράδειγμα ο στοχασμός επί του καθαρού Είναι το αναδεικνύει ως ακαθόριστο και άμεσο, με αποτέλεσμα να μην είναι παρά το μηδέν: την καθολική έλλειψη προσδιορισμού. Έτσι η «αλήθεια δεν έγκειται στο Είναι ούτε στο Μηδέν αλλά στην κίνηση της άμεσης εξαφάνισης του ενός μέσα στο άλλο, δηλαδή το γίνεσθαι»<sup>20</sup>. Η αλήθεια έτσι παράγεται αναστοχαστικά καταδεικνύοντας το αντικείμενο ως πάντα ήδη μεσολαβημένο και σε κίνηση. Η μεσολάβηση δεν υφίσταται εκτός της κίνησης αλλά *συγκροτείται η ίδια ως κίνηση*. Όπως εξηγεί ο Adorno, θέτοντας από την μια την έννοια του συστήματος «η οποία αποπερατώνει και ακινητοποιεί»<sup>21</sup> ενώ από την άλλη την έννοια της δυναμικής, παρατηρούμε ότι μεταξύ των δυο επικρατεί τόσο συγγένεια όσο και αντιφατικότητα. Η αρχή της ενότητας που θέτει ο Hegel, δηλαδή το πνεύμα, υπάρχει ταυτόχρονα καθορισμένο αλλά και ως καθαρό γίνεσθαι: η φαινομενική αμεσότητα αποτελεί αναγκαία στιγμή για την αναστοχαστική αναγνώριση της πάντα ήδη κινούμενης κατάστασης του. Δεν υπάρχει κάποιο σημείο/ στιγμή μηδέν ή απόλυτη αφετηρία της γνώσης αλλά ούτε και σημείο λήξης της κίνησης, μιας απόλυτης γνώσης<sup>22</sup>. Η ίδια η δομή του πνεύματος εμποδίζει εμμενώς «την διάλυση αυτής της έντασης»<sup>23</sup>. Αναγνωρίζουμε έτσι ότι βρισκόμαστε πάντα ήδη σε μια ουσιαστική και γνωσιακή σχέση/ αλληλεπίδραση με το αντικείμενο μας.

Θέτοντας ως αντικείμενο της έρευνας μας την κοινωνία<sup>24</sup> τοποθετούμαστε ταυτόχρονα επάνω και απέναντι σε μια προϋπάρχουσα γνώση αυτής (εξάλλου ακόμα και η κατηγορία «κοινωνία» αποτελεί ένα κατασκευασμένο ιστορικά επιστημονικό αντικείμενο). Μια μορφή γνώσης του κοινωνικού μπορεί να αναδυθεί μόνο ως κριτική μιας προϋπάρχουσας μορφής γνώσης. Αυτό συμβαίνει διότι η ανάδυση πηγάζει ακριβώς από την εγγενή αντιφατικότητα της πρότερης μορφής γνώσης: δεν έρχεται από το πουθενά, αλλά είναι ριζωμένη σε μια συγκεκριμένη εμπράγματη ιστορική κατάσταση και σε τελική ανάλυση δεν αποτελεί παρά την αναπαράσταση της κατάστασης αυτής στον εαυτό της. Συνεπώς είναι απαραίτητο να εξηγήσουμε γιατί ο διαφωτισμός είναι μια αναγκαία στιγμή (τόσο μορφής γνώσης όσο και εγγενές στοιχείο των καπιταλιστικών σχέσεων κυριαρχίας), την οποία μπορούμε να υπερβούμε προττάσσοντας μια συνεπή επιστημολογία του κοινωνικού, η οποία θα αποτελεί ταυτόχρονα μια κριτική του κοινωνικού. Με άλλα λόγια το ερώτημα που προκύπτει είναι γιατί τώρα (ύστερα από την εδραίωση του διαφωτισμού) μπορούμε να συντάξουμε μια επιστημολογία του κοινωνικού ενώ δεν θα μπορούσε κάποιο άτομο να το κάνει στον μεσαίωνα; Η απάντηση σε αυτή την ερώτηση θα αποτελεί η ίδια η προτεινόμενη επιστημολογία και όχι κάποιο επιχείρημα που θα συναγόταν εκ των υστέρων: μια επιστημολογία πρέπει ακριβώς να αναγνωρίζει τις συνθήκες της δυνατότητας της, να είναι άρα θεμελιωδώς αναστοχαστική και κριτική. Θα αρχίσουμε συνεπώς με τον τρόπο που περιχαράσσουν οι Adorno και Horkheimer τον διαφωτισμό στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*.

---

<sup>20</sup> Hegel, 2013: 44

<sup>21</sup> Adorno, 2006: 40

<sup>22</sup> Νοούμενη ως μια σταθερή και παγιωμένη αναπαράσταση ως σύστημα.

<sup>23</sup> Adorno, 2006: 40

<sup>24</sup> Η κοινωνία δεν τίθεται εδώ ως μια αφηρημένη έννοια, κάτι τέτοιο θα ήταν ιδεαλιστικό καθώς θα προϋπέθετε την «κοινωνία» ως μια έξω ιστορική έννοια η οποία δύναται να λάβει μορφές στην ιστορία: η κοινωνία δεν υπάρχει έξω από την ιστορία αλλά αντιθέτως η ιστορία συγκροτείται ως η κίνηση κοινωνικών σχηματισμών και συσχετισμών. Η σχέση θα διασαφηνιστεί παρακάτω στην συζήτηση περί δομής και αναγκαιότητας.

### 1.3. Η ιστορικά καθορισμένη αλληλομεσολάβηση υλικότητας/αφαίρεσης στην Διαλεκτική του Διαφωτισμού

Η εδραίωση του διαφωτισμού και η ανάδειξη του ως κυρίαρχη πνευματική στάση, τόσο σε επίπεδο επιστημονικής πρακτικής όσο και πολιτικής, έδωσε μια προνομιακή θέση στις εμπειρικές φυσικές επιστήμες καθιστώντας τις ως μοντέλο της ορθής γνώσης. Η αναπαράσταση της παραγωγής της γνώσης (δηλαδή της επιστήμης) υπό το καθεστώς του διαφωτισμού οριοθετείται από την πρωτοκαθεδρία του *συστήματος*. Το σύστημα αποτελεί την *a priori* ενότητα του συνόλου των πολλαπλοτήτων των μορφών που εμφανίζονται και συγκροτούν την φύση. Δεν υπάρχει κάτι εκτός του συστήματος: «*A priori* ο διαφωτισμός αναγνωρίζει ως είναι και ως συμβαίνει μόνο ό, τι μπορεί να αναχθεί σε μια ενότητα: το ιδανικό του είναι το σύστημα από το οποίο όλα και το καθετί χωριστά έπονται.»<sup>25</sup>. Η καθολικότητα αποτελεί το σύνολο των επιμέρους τα οποία καθορίζονται αποκλειστικά από τις συντεταγμένες που καταλαμβάνουν εντός του συστήματος, ταυτόχρονα συγκροτώντας το. Ο κόσμος μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο καθολικού υπολογισμού<sup>26</sup>.

Κύρια προϋπόθεση της προσέγγισης του διαφωτισμού αποτελεί η ταυτότητα έννοιας-αντικείμενου. Το *γνωρίζον υποκείμενο* λαμβάνει προνομίως θέση στην γνωστική διαδικασία όπου μπορεί να γνωρίζει το αντικείμενο του ποσοτικοποιώντας το. Για την μοντέρνα επιστήμη<sup>27</sup> το *αντικείμενο ορίζεται ως η ποσοτικοποίηση αυτή και τίποτε άλλο, και αποτελεί ένα απομονωμένο σημείο* «*κενό από κάθε πρόθεση που θα μπορούσε να ξεπεράσει το σύστημα*»<sup>28</sup>. Η υποταγή αποκλειστικά στο επιμέρους, στην εμπειρική παρατήρηση του συγκεκριμένου ως κριτήριο του αληθούς, οδηγεί στο παράδοξο αποτέλεσμα της εγκατάστασης μιας *a priori* καθολικότητας (του συστήματος) εντός της οποίας το επιμέρους μπορεί να νοηματοδοτηθεί- να αποκτήσει γνωστική αξία ως αξίωση του αληθούς.

Ο Adorno γράφει: «Το σύστημα, η μορφή παρουσίασης μιας ολότητας για την οποία τίποτε δεν παραμένει εξωτερικό, απολυτοποιεί την σκέψη απέναντι σε κάθε περιεχόμενο της και εξατμίζει το περιεχόμενο μεταμορφώνοντας το σε σκέψη»<sup>29</sup>. Το υποκείμενο και το αντικείμενο αποκτούν μια γραμμική σχέση ταυτότητας (το αντικείμενο ανάγεται στο υποκείμενο) και έτσι ο διαφωτισμός γίνεται ο ίδιος μύθος στην ίδια του την προσπάθεια να αποκαθαρθεί από αυτόν. Ο διαφωτισμός εναντιώνεται στην ποιότητα και την εξωτερικότητα που χαρακτηρίζουν τον μύθο, δηλαδή την ιερότητα (αυτό που δεν

<sup>25</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 23

<sup>26</sup> Οπ. πρ.

<sup>27</sup> Η ανάδυση της οποίας συμπίπτει σχεδόν χρονικά με αυτή του διαφωτισμού. Όπως θα δείξουμε το γεγονός αυτό δεν αποτελεί απλώς μια χρονική σύμπτωση.

<sup>28</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 35

<sup>29</sup> Adorno, 2006: 39

ανταλλάσσεται, υποκαθίσταται: ο «εκλεκτός», οι μυθικές μορφές, η περιοχή όπου επιτελείται μαγεία). Με την κίνηση του αυτή γίνεται ο ίδιος μύθος αφού προϋποθέτει τόσο την ταυτότητα του πνεύματος όσο και την ενότητα της φύσης: «η αχρηστεμένη φύση γίνεται ένα χαστικό υλικό, αντικείμενο μιας απλής ταξινόμησης, και ο παντοδύναμος εαυτός γίνεται ένα απλό έχειν, αφηρημένη ταυτότητα»<sup>30</sup>.

Ο διαφωτισμός, όπως είδαμε και στον Hegel έχει καθαρά αρνητική μορφή, ορίζεται και αναπαρίσταται στον εαυτό του ακριβώς ως μια διαδικασία από-μυθοποίησης και από-μαγικοποίησης. Σκοπό έχει την στηλίτευση των δεισιδαιμονιών και της υπερβατικότητας εν γένει (στην ακραία μορφή που θα λάβει με την μορφή του λογικού θετικισμού). Για τον λογικό θετικισμό αληθές είναι το άμεσο δεδομένο το οποίο μπορεί να υπολογιστεί και εν συνεχεία εντασσόμενο σε μια θεωρία να μπορεί να επαληθευτεί εμπειρικά.

Ο διαφωτισμός εναντιονώμενος στον μύθο, δηλαδή στην εξωτερικότητα και παντοδυναμία του αντικειμένου απέναντι στο υποκείμενο, αποτελεί απλώς την άρνηση του μύθου (όπως είδαμε και στον Hegel): η παραμονή στο επιμέρους το οποίο μπορεί να γνωρίζει ο ενιαίος εαυτός (η φύση υπάρχει υπό τους όρους που αρθρώνει το υποκείμενο, τον ορθό λόγο). Με αυτό τον τρόπο αποκρύπτει την ουσιαστικά μεσολαβημένη σχέση του αντικειμένου με το υποκείμενο παραμένοντας ριζικά εντός της μυθικής θεώρησης. Ο διαφωτισμός παραμένει βυθισμένος στον μύθο ακριβώς διότι αποτελώντας την απλή άρνηση του δεύτερου ξεχνάει ότι αναδύεται ως η άρνηση της εξωτερικότητας του καθολικού. Η ανάδυση αυτή δεν έρχεται έξωθεν αλλά πηγάζει από την ίδια την αντιφατική διαδικασία του πνεύματος: «Η ίδια η μυθολογία εδραίωσε την ατέρμονη διαδικασία του διαφωτισμού»<sup>31</sup>.

Έτσι ο διαφωτισμός με τον μύθο συγκροτούν μια αντιφατική ενότητα: αυτό το οποίο τους ενοποιεί είναι η εγγενής άρνηση του πρώτου επί και μέσω του δεύτερου. Ενώ στον μύθο διακρίνουμε την πρωτοκαθεδρία και υποστασιοποίηση του αντικειμένου, στον διαφωτισμό ή άρνηση οδηγεί στην πρωτοκαθεδρία και υποστασιοποίηση του υποκειμένου. Η υποστασιοποίηση (η πρόσδωση εξωτερικής και αυτοτελούς υπόστασης στο υποκείμενο ή το αντικείμενο) συγκροτείται ως η άρθρωση του ενός με όρους του άλλου: στον μύθο η φύση υποτάσσει τον άνθρωπο (η οποία πάντα ήδη συγκροτείται στην σχέση του με αυτόν), ενώ ο διαφωτισμός αρνείται την εξωτερικότητα της φύσης η οποία μετατρέπόμενη σε ένα αντικείμενο υπολογισμού αρθρώνεται υπό τους δικούς του όρους. Ο Adorno εξηγεί πως: «Η συστηματοποιός αρχή του εγώ, η καθαρή υπερκείμενη κάθε περιεχομένου μέθοδος, ήταν ανέκαθεν ο ορθός λόγος. Τίποτε εξωτερικό προς αυτόν δεν τον περιορίζει»<sup>32</sup>. Συνεπώς διακρίνουμε την ιστορικά καθορισμένη μορφή της αντιφατικής ενότητας που συγκροτούν κοινωνική ανθρωπότητα και φύση. Ο διαφωτισμός θεμελιώνεται ως «απώθηση» της μεσολάβησης: οι έννοιες μπορεί να έχουν αλλάξει αλλά εκφράζουν το ίδιο πράγμα. Η αρχή της μοιραίας αναγκαιότητας στην μυθική θεώρηση αντικαθίσταται από την αναγκαιότητα την οποία χαρακτηρίζει τα νομοτελειακά λογκρατικά συστήματα της δυτικής φιλοσοφίας<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 26

<sup>31</sup> Οπ. Πρ.: 28

<sup>32</sup> Adorno, 2006: 41

<sup>33</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 28

Οι Adorno και Horkheimer γράφουν: «Η καθολικότητα των σκέψεων όπως την αναπτύσσει η συλλογιστική λογική, η κυριαρχία στην εννοιολογική σφαίρα, χτίστηκε πάνω στην κυριαρχία στην πραγματικότητα»<sup>34</sup>. Η αναγωγή της πραγματικότητας σε ένα αφηρημένο αντικείμενο υπολογισμού δεν αποτελεί μια κίνηση της σκέψης στον εαυτό της, δηλαδή αποκλειστικά στο επίπεδο της αφαίρεσης. Αντιθέτως η κίνηση αυτή της σκέψης αρθρώνει ταυτόχρονα (αποτελεί την ίδια κίνηση με) την κοινωνική ανθρωπότητα η οποία σε τελική ανάλυση ορίζεται ως η διαδικασία οργάνωσης και αναπαραγωγής των υλικών συνθηκών επιβίωσης της. Με άλλα λόγια όπως θα δούμε, το αρνητικό πρόσημο του διαφωτισμού δεν παύει να παράγει συγκεκριμένα εμπράγματα αποτελέσματα πολιτικής κυριαρχίας.

Η «ισοπεδωτική αφαίρεση»<sup>35</sup>, χαρακτηριστική του διαφωτισμού, καθιστά κάθε τι επαναλήψιμο: το ασύμμετρο, η ποιότητα αποκόβονται. Το βασικό σημείο της μορφής σκέψης που χαρακτηρίζει τον διαφωτισμό είναι η ανταλλακτική αξία: η καθολική ανταλλαξιμότητα των εμπορευμάτων (η αφαίρεση που καθιστά τα εμπορεύματα ανταλλάξιμα με βάση ένα κοινό αριθμητικό ισοδύναμο)<sup>36</sup> καθιστά δυνατό τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και ταυτόχρονα αποτελεί αναγκαίο συστατικό του. Αρθρώνει δηλαδή τα πρότυπα παραγωγής εμπορευμάτων με βάση έναν καταμερισμό της εργασίας υποτάσσοντας τα άτομα ως ίσες έναντι ίσων αυτόνομων μονάδων απέναντι στην «αδιάφορη αγορά»<sup>37</sup>.

Η κυριαρχία επί της φύσης δεν επιτελείται από μια ομοιόμορφη μάζα ανθρώπων, την «ανθρωπότητα». Αντιθέτως η οργάνωση της ίδιας της κοινωνίας βασίζεται σε σχέσεις κυριαρχίας. Ο διαφωτισμός με την χρήση της «ισοπεδωτικής αφαίρεσης» παράγει ακριβώς την «ανθρωπότητα» ως μια αφαίρεση η οποία αποτελείται από το σύνολο των μονάδων, των ατόμων, τα οποία καταλαμβάνουν μια ίση θέση εντός του συστήματος, μια θέση ίσων προς ίσους απέναντι στην αγορά. Η αναπαραγωγή αυτή είναι εγγενές στοιχείο της καπιταλιστικής κοινωνικής δομής. Η αναπαραγωγή της δομής αυτής θεμελιώνεται στην αντικειμενική απόκρυψη των συνθηκών κυριαρχίας και εκμετάλλευσης<sup>38</sup>. Κάτι τέτοιο πραγματοποιείται μέσω της υποδούλωσης στην άμεσα δεδομένη ανταλλακτική αξία εγγενής σε κάθε εμπόρευμα και της αφηρημένης, όμως αντικειμενικής, καθολικής ανταλλαξιμότητας των εμπορευμάτων στο ενιαίο πλαίσιο της αγοράς ως ολότητας. Τα δυο αυτά στοιχεία αποτελούν κομβικά επιτεύγματα του διαφωτισμού: την υποταγή στο άμεσα δεδομένο και την ενότητα του συστήματος. Προ του διαφωτισμού η πραγματικότητα συνδέεται συμβολικά μέσω του τυπικού και εξαντλείται νοηματικά σε μια μυθική προϊστορία. Με τον ίδιο τρόπο πλέον η πραγματικότητα ανάγεται στο αφηρημένο ιδανικό της επιστήμης και του συστήματος. Η εξάντληση της πραγματικότητας σε ένα ενιαίο σχήμα αποκλείει την δυνατότητα του νέου, υποτάσσοντας το εκ των

---

<sup>34</sup> Όπ. πρ.: 31

<sup>35</sup> Όπ. πρ.:29

<sup>36</sup> «Ένα εμπόρευμα απολαμβάνει μια γενικευμένη έκφραση της αξίας του, μόνο, αν την ίδια στιγμή όλα τα υπόλοιπα εμπορεύματα εκφράζουν την αξία τους με βάση το ίδιο ισοδύναμο· και κάθε νέο-αναδυόμενο εμπόρευμα είναι αναγκασμένο να τα μιμηθεί» (Μάρξ, 2002: 159)

<sup>37</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 29

<sup>38</sup> Οι Adorno και Horkheimer γράφουν επ' αυτού: «Στην αστική οικονομία η κοινωνική εργασία κάθε ατόμου διαμεσολαβείται από την αρχή του εγώ· η αρχή αυτή οφείλει να επιτρέψει στους μεν να αυξήσουν το κεφάλαιο τους και να δώσει στους δε τη δύναμη για επιπλέον εργασία» (Adorno & Horkheimer, 1986: 47)

προτέρων στο σύστημα, καθιστώντας το έτσι μια αναπαραγωγή του παλιού<sup>39</sup>. Η δυνατότητα κάθε εμπειρίας και γεγονότος προεξοφλείται και οριοθετείται εκ των προτέρων από το ήδη υπάρχον.

Από τα παραπάνω συνάγουμε ότι ο διαφωτισμός δεν αναδύθηκε αποκλειστικά ως αποτέλεσμα μιας κίνησης της σκέψης στον εαυτό της, σε ένα αεροστεγές πεδίο μιας «καθαρής αφαίρεσης», αλλά σε ένα σαφές ιστορικό (και άρα υλικό) πλαίσιο. Επιπρόσθετα ο διαφωτισμός δεν αποτελεί αποκλειστικά μια στάση της σκέψης απέναντι σε ένα επιστημονικό αντικείμενο. Αντιθέτως, εδραιωμένος ως μια γενικευμένη μορφή σκέψης επιτυγχάνει πολιτικά αποτελέσματα, συγκροτεί δηλαδή γενικευμένες πρακτικές οι οποίες είναι αναγκαίες και εγγενείς στη αναπαραγωγή της κοινωνικής δομής. Η κοινωνική δομή— εγγενώς αντιφατική— οριζόμενη θεμελιωδώς στην σχέση της μέσω και έναντι της φύσης, των αντικειμενικών υλικών συνθηκών, όπου και καλείται να επιβιώσει. Η δομή θεμελιώνεται έτσι ως τη εννοιακή μεσολάβηση της φύσης (δεν υφίσταται η φύση καθ' εαυτή ως αυτοτελές αντικείμενο) και αντίστροφα. Αυτή η εννοιακή μεσολάβηση χαρακτηρίζει την κοινωνία η οποία «διατηρείται στην ζωή όχι παρά τον ανταγωνισμό της, αλλά μέσω του ανταγωνισμού: το συμφέρον του υλικού κέρδους και κατά προέκταση οι ταξικές σχέσεις είναι αντικειμενικά η κινητήρια δύναμη της παραγωγικής διαδικασίας, από την οποία εξαρτάται η ζωή όλων και η πρωτοκαθεδρία της οποίας έχει ως σημείο φυγής τον θάνατο»<sup>40</sup>. Η αντιφατική δομή της κοινωνικής δομής δεν μπορεί παρά να εδράζεται σε τελική ανάλυση στις αντικειμενικές συνθήκες αναπαραγωγής και επιβίωσης της: στις σχέσεις παραγωγής. Οποιαδήποτε διανοητική και πρακτική στάση ή συμπεριφορά παρατηρείται δεν μπορεί να προσεγγιστεί έξω από το πλαίσιο των σχέσεων παραγωγής (το πεδίο της οικονομίας), επί των οποίων αρθρώνεται το κοινωνικό στερέωμα. Όπως μας εξηγεί ο Godelier, η οικονομία καθορίζει ένα συγκεκριμένο πεδίο πρακτικής: την παραγωγή, διανομή και κατανάλωση αγαθών. Όμως οι παραπάνω διαδικασίες (παραγωγής, διανομή και κατανάλωσης) συνιστούν ταυτόχρονα τμήμα κάθε μη- οικονομικής δραστηριότητας<sup>41</sup>: αν και δεν ανάγεται σε αυτές δεν υφίσταται κοινωνική δομή της οποίας κάποια δραστηριότητα να μην είναι ριζωμένη στην υλικές συνθήκες αναπαραγωγής της εκάστοτε δομής<sup>42</sup>. Ο Μαρξ μας εξηγεί στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου* ότι η εργασία στην κοινωνική της διάσταση (κάθε κοινωνία ορίζεται σε σχέση με έναν καταμερισμό της εργασίας) αρθρωμένη με την μορφή ιστορικά συγκεκριμένων σχέσεων παραγωγής, αποτελεί ακριβώς το θεμελιώδες μεσολαβητικό στοιχείο ανθρώπου/ φύσης, συγκροτώντας μια διαδικασία όπου μεταβάλλεται ταυτόχρονα η κατάσταση της κοινωνικής ανθρωπότητας όσο και της φύσης (η εργασία είναι μια επέμβαση επί της φύσης): «Η εργασία είναι πρώτα ένα προτσές ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση, ένα προτσές όπου ο άνθρωπος με τη δική του πράξη μεσολαβεί, ρυθμίζει και ελέγχει την ανταλλαγή της ύλης ανάμεσα στον εαυτό του και την φύση. Την ύλη της φύσης ο ίδιος ο άνθρωπος την αντιμετωπίζει σαν μια φυσική δύναμη»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 45

<sup>40</sup> Adorno, 2006: 385

<sup>41</sup> Godelier, 2012: 23

<sup>42</sup> Στο σημείο όπου θα μεταβούμε στην σκέψη του Lacan θα εξακριβώσουμε με βάση μια συνεπής θεωρία του υποκειμένου την σχέση της εννοιακής μεσολάβησης με ένα συγκεκριμένο καθεστώς υλικής/ κοινωνικής οργάνωσης και πως αυτή θα λειτουργήσει ως ένα κριτικό επιστημολογικό εργαλείο.

<sup>43</sup> Μαρξ, 2002: 190

Έχουμε πλέον αρχίσει να διακρίνουμε την ουσιαστική συνάρθρωση του πεδίου της αφαίρεσης, δηλαδή της γνώσης με αυτό των ιστορικών/ υλικών μεταβολών. Ως ορθή γνώση, η μάλλον ως τη περιχάραξη των συνθηκών υπό τις οποίες μπορεί να ορίζεται μια γνώση ορθή, μια επιστημολογία είναι δυνατή μόνο ως κριτική της γνώσης, κριτική της μορφής συνάρθρωσης της αφαίρεσης (του υποκειμενικού στοιχείου) με την υλική ιστορική δομή (το αντικειμενικό στοιχείο) στην οποία είναι εγγενής.

Ο Adorno αντιτιθέμενος τόσο στην θετικιστική όσο και την φαινομενολογική κοινωνιολογία<sup>44</sup>, τονίζει την εμμένεια του υποκειμένου στο αντικείμενο. Οι έννοιες τις οποίες κατασκευάζει η κοινωνιολογία δεν είναι αναγώγιμες σε ένα γνωστικό υποκείμενο έξωθεν τις κοινωνίας. Αντιθέτως οι έννοιες παράγονται στην σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο του, μια σχέση που έχει σαφή κοινωνική διάσταση. Όπως μας εξηγεί ο Hegel στην *Φαινομενολογία*: αν η διαδικασία της γνώσης αποτελεί τον τρόπο ή το εργαλείο με τον οποίο κυριεύεται η ουσία ενός αντικειμένου συνεπάγεται ακριβώς ότι η εφαρμογή του εργαλείου δεν αφήνει το πρώτο όπως θα ήταν καθ' εαυτό. Ο Hegel συνεχίζει λέγοντας ότι αν κάποιος αντιτείνει ότι η διαδικασία της γνώσης δεν αποτελεί κάποιο εργαλείο αλλά ένα παθητικό μέσο καταγραφής συμπεραίνεται ότι πάλι δεν λαμβάνετε η ουσία καθεαυτή αλλά μόνο «δια και εντός του μέσου»<sup>45</sup>. Το υποκείμενο λουπόν, είναι ουσιαστικά μεσολαβημένο από το αντικείμενο και δεν προϋπάρχει αυτού.

Μια αναγωγή των εννοιών στο υποκείμενο θα αποτελούσε παραγνώριση, καθώς θα προϋπέθετε μια θέση εξωτερικότητας του γνωστικού υποκειμένου από την κοινωνία: του μέσου από το αντικείμενο. Μια θεμελιωμένη επιστημολογία συνίσταται ακριβώς στην αναγνώριση του τρόπου με τον οποίο η γνώση (αναπαράσταση) είναι εγγενές στοιχείο (και συντελεί ουσιαστικά στην αναπαραγωγή) της κοινωνικής ολότητας. Είναι δηλαδή, θεμελιωδώς αναστοχαστική και άρα κριτική.

Οι Adorno και Horkheimer καθιστούν τα παραπάνω ξεκάθαρα εξηγώντας ότι «Η υποταγή ολόκληρης της πραγματικότητας στον λογικό φορμαλισμό επιτεύχθηκε χάρη στην δουλική υποταγή του Λόγου στο άμεσα δεδομένο»<sup>46</sup>. Ένα γνωστικό εγχείρημα οφείλει άρα στον εαυτό του να «κατανοήσει [τα άμεσα δεδομένα] ως διαμεσολαβημένες στιγμές της έννοιας που η πραγματοποίησή τους γίνεται μαζί με την ανάπτυξη της κοινωνικής, ιστορικής και ανθρώπινης σημασίας τους. Η γνώση δεν απαιτεί μόνο τις δραστηριότητες της αντίληψης, της ταξινόμησης και της εκτίμησης, αλλά και την κατηγορηματική άρνηση των άμεσων δεδομένων»<sup>47</sup>.

Όπως θα δούμε και παρακάτω, οι κυρίαρχες τάσεις της κοινωνιολογίας οι οποίες είναι απότοκες του διαφωτισμού, έχοντας λάβει τα μοντέλα τους από της φυσικές επιστήμες (οικειοποιούμενες κατά κανόνα θετικιστική επιστημολογία) υποπίπτουν σε ιδεολογία. Έχουν δηλαδή πολιτική

---

<sup>44</sup> Το βιβλίο του Adorno *Ενάντια στην Επιστημολογία* είναι μια πολεμική που εναντιώνεται στην επιστημολογία που επιτρέπει η φαινομενολογία, και συγκεκριμένα το έργο του Edmund Husserl, στο οποίο ως απόλυτο θεμέλιο της γνώσης τίθεται η συνείδηση η οποία οφείλει να αποκαθαρθεί από οποιαδήποτε προκατάληψη το οποίο σε τελική ανάλυση μετατρέπεται σε ένα παθητικό στοιχείο που καταγράφει την αντικειμενικότητα (Adorno, 2013: 49) τίθεται έτσι ως υπερβατική προϋπόθεση της γνώσης.

<sup>45</sup> Hegel, 2007: 101

<sup>46</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 44

<sup>47</sup> Οπ. πρ.



αποτελεσματικότητα αναπαράγοντας το υπάρχον. Η θετικιστική γνώση αρκείται στην ταξινόμηση άμεσων δεδομένων με το να χρησιμοποιεί έννοιες, όπως η επαγωγή, για να παράγει γενικεύσεις. Έτσι αγνοεί την πρωτίστως αντιφατική και μεσολαβημένη φύση του αντικειμένου. Ο Adorno γράφει ότι το αντικείμενο της κοινωνιολογίας, η κοινωνία, «δεν φοβάται τίποτε περισσότερο από το να αποκαλεστεί με το όνομα της»<sup>48</sup>. Η καπιταλιστική κοινωνική δομή επιτρέπει και ενθαρρύνει την παραγωγή και διάδοση πρωτίστως μιας αυτό-αναπαράστασης του εαυτού της (μέσω της κοινωνιολογίας) η οποία «γλιστρά από την πλάτη της χωρίς να έχει καμία πρόσκρουση»<sup>49</sup>. Έτσι η κοινωνιολογία υπό αυτή τη μορφή γίνεται μια ψευδαίσθηση εγγενής στην κοινωνική διαδικασία: αποκρύπτοντας στον εαυτό της την αντιφατική και κυριαρχική φύση της κοινωνικής δομής, συντελεί στην εμπράγματη αναπαραγωγή της εν λόγω δομής. Βλέπουμε δηλαδή πως η αυτό-αναπαράσταση μιας δομής, ακόμη και με επιστημονικούς όρους, είναι εγγενής στο αντικείμενο της, αναπαράγοντας ταυτόχρονα μια συγκεκριμένη διάρθρωση του (ή εμποδίζοντας την αναπαραγωγή του). Μια κριτική επιστημολογία πρέπει ακριβώς να διεισδύσει στα επιμέρους στοιχεία, ταυτόχρονα αντιλαμβανόμενη τον τρόπο με τον οποίο είναι πάντα ήδη εγγενής σε αυτά, αναδεικνύοντας έτσι την κοινωνική ολότητα η οποία δεν αποτελεί παρά την συνεργασία και τον ανταγωνισμό των στοιχείων της: «Το σύστημα και το ατομικό στοιχείο είναι αλληλένδετα και μπορούν να συλληφθούν μόνο δια μέσω αυτού του αμοιβαίου καθορισμού τους»<sup>50</sup>. Η ολότητα ως θεμελιωδώς αντιφατική δεν συνιστά ένα κλειστό και στατικό Όλον αλλά ένα σύνολο καθορισμένων αντιφάσεων που αρθρώνουν ένα σύστημα το οποίο είναι ταυτόχρονα κατακερματισμένο<sup>51</sup>. Όπως έχουμε τονίσει και προηγουμένως, μια κριτική επιστημολογία πρέπει πρωτίστως να είναι αναστοχαστική, να έχει δηλαδή αυτοσυνειδησία στον τρόπο που συγκροτεί και περιχαράσσει τα αντικείμενα της, εντός και μέσω μιας (κοινωνικής) ολότητας.

#### 1.4. Ο φετιχισμός του εμπορεύματος ως κριτική επιστημολογική κατηγορία

Ο Μαρξ ξεκινάει τον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου* λέγοντας ότι «Ο πλούτος των κοινωνιών όπου κυριαρχεί ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής εμφανίζεται σαν ένας τεράστιος «σωρός από εμπορεύματα» και το ξεχωριστό εμπόρευμα σαν η στοιχειωδής μορφή του. Γιαυτό, η έρευνα μας αρχίζει με την ανάλυση του εμπορεύματος»<sup>52</sup>. Το εμπόρευμα ως στοιχειώδης μορφή, ως το επιμέρους και το άμεσα δεδομένο είναι ακριβώς το στοιχείο στο οποίο πρέπει να επιβληθεί (εμμενής) κριτική, να αναδειχθεί δηλαδή η ουσιαστικά μεσολαβημένη και άρα αντιφατική φύση του και ταυτόχρονα ο μηχανισμός ο οποίος καθιστά δυνατή την αναπαράστασή του ως ένα μεμονωμένο και αυτοτελές αντικείμενο. Το εμπόρευμα αποδεικνύεται ότι δεν μπορεί να μελετηθεί καθ' εαυτό ως μια ανεξάρτητη

<sup>48</sup> Αντορνο, 1981: 76

<sup>49</sup> Οπ. πρ.

<sup>50</sup> Οπ. πρ.: 107

<sup>51</sup> Οπ. πρ.: 106

<sup>52</sup> Μαρξ, 2002: 49

οντότητα, ακριβώς επειδή ως μεθοδολογική αρχή λαμβάνεται υπόψιν η φαινομενική αμεσότητα και καθυκαστότητα του η οποία καταρρέει σε ένα δίκτυο κοινωνικών σχέσεων: την διαδικασία παραγωγής, κυκλοφορίας και κατανάλωσης (οι τρεις αυτές στιγμές είναι αλληλένδετες καθώς κάθε μια προϋποθέτει και καθιστά αναγκαία την άλλη). Ο πυρήνας της άνω διαδικασίας εντοπίζεται στην εγγενείς αντιφατικότητα του ίδιου του εμπορεύματος (ποιότητας και ποσότητας), στην οποία εδράζεται η εκμεταλλευτική φύση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής: η παραγωγή υπεραξίας. Συνεπώς η μεθοδολογική αρχή που διαφαίνεται εδώ δεν είναι μια αιτιακή εξήγηση διαδοχής κοινωνικών δομών, αλλά μια *εμμενής κριτική μιας συγχρονικής δομής στην αντιφατικότητα της*. Όπως εξηγεί ο Bianchi: «Ο Μαρξ χρησιμοποιεί ένα συγχρονικό επιχείρημα προκειμένου να εξηγήσει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής: ενάντια μιας αιτιακής σχέσης λόγω της οποίας κάποιο παράγοντες θα ήταν αποφασιστικοί και θα επι-καθόριζαν ολόκληρο το πεδίο· προτιμάται μια διαλεκτική και δομική εξήγηση όπου τα στοιχεία ήδη προϋποθέτουν τις ήδη ανεπτυγμένες καπιταλιστικές σχέσεις»<sup>53</sup>.

Η καθολική ανταλλαξιμότητα των εμπορευμάτων καθίσταται δυνατή και θεμελιώνεται στον φετιχισμό του εμπορεύματος, ο οποίος συνεπάγεται την αναγνώριση της ανταλλακτικής αξίας ενός εμπορεύματος ως μια εγγενής ουσία/ ιδιότητα του. Με αυτόν τον τρόπο αποκρύπτεται η κοινωνική, και άρα υλική, μεσολάβηση στην παραγωγή της αφαίρεσης της ανταλλακτικής αξίας<sup>54</sup> με αποτέλεσμα να παργμοποιείται (λαμβάνοντας μια ανεξάρτητη και αυτοτελής ουσία). Η απόκρυψη αυτή δεν είναι μια απλή πλάνη της συνείδησης, αλλά είναι αντικειμενική. Η παραγνώριση του εμπορεύματος ως έχοντος μια ανταλλακτική αξία, είναι εγγενές στοιχείο της αναπαραγωγής και κίνησης της καπιταλιστικής δομής. Μπορεί η πραγματοποίηση να αποτελεί (και) αφαίρεση, αλλά είναι θεμελιωμένη σε μια συγκεκριμένη ιστορική και άρα υλική κατάσταση, έχοντας πραγματικά/υλικά αποτελέσματα. Είναι δηλαδή «αντικειμενική, εκεί έξω στον κόσμο, μια θεμελιώδης δυναμική του καπιταλισμού»<sup>55</sup>.

Η συστηματική και γενικευμένη παραγνώριση της ανταλλακτικής αξίας ως ουσιαστικής και αυθύπαρκτης ιδιότητας του εμπορεύματος, η παραγνώριση δηλαδή της σχέσης μεταξύ εννοιών/ αναπαραστάσεων και της υποκειμένης κοινωνικής πραγματικότητα πρέπει να εντοπιστεί στην κοινωνική και άρα υλική διαδικασία της παραγωγής της αξίας στην ανταλλαγή<sup>56</sup>. Ακριβώς εκεί οφείλει να στραφεί μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού: την ανάδειξη της φαντασμαγορικής φύσης της αξίας, η οποία λειτουργεί σε πραγματικό επίπεδο συγκροτώντας την «αυτό-αναπαράσταση της καπιταλιστικής νεωτερικότητας»<sup>57</sup>. Η απολυτοποίηση της κυκλοφορίας και η φυσικοποίηση του κεφαλαίου πρωτίστως μέσω του φετιχισμού του εμπορεύματος καθιστά τις συνθήκες του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ως αυταπόδεικτους νόμους της φύσης<sup>58</sup>. Όπως γράφει ο Μαρξ: «Η οργάνωση του διαμορφωμένου καπιταλιστικού προτσές παραγωγής σπάει κάθε αντίσταση, η διαρκής δημιουργία ενός σχετικού υπερ-πλυθισμού κρατάει σε μια τροχιά, που ανταποκρίνεται στις ανάγκες αξιοποίησης του κεφαλαίου, το νόμο της προσφοράς και της ζήτησης εργασίας, επομένως και το μισθό εργασίας, ο βουβός εξαναγκασμός των οικονομικών σχέσεων επισφραγίζει την κυριαρχία του

---

<sup>53</sup> Bianchi, 2013: 123

<sup>54</sup> Οπ. πρ.: 84

<sup>55</sup> Jameson, 2011: 26

<sup>56</sup> Rose, 2014: 188

<sup>57</sup> Tomba, 2013: 185

<sup>58</sup> Οπ. πρ.

κεφαλαιοκράτη πάνω στον εργάτη.»<sup>59</sup>. Είναι σημαντικό να ξεκαθαρίσουμε ότι η εν λόγω κοινωνική διαδικασία είναι θεμελιωμένη ως κυριαρχική, όπου ο ατομικός καπιταλιστής όσο και ο εργάτης καταλαμβάνουν μια δομική θέση εντός του μηχανισμού. Η βούληση για πλουτισμό και αύξηση του κεφαλαίου έκαστου καπιταλιστή δεν είναι αυθύπαρκτη αλλά αποτελεί παράγωγο του ίδιου του μηχανισμού εντός του οποίου ο καπιταλιστής δεν αποτελεί παρά ένα γρανάζι. Ο Adorno εξηγεί ότι η εδραίωση και ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής έχει ως εγγενή συνθήκη την διαρκή επέκταση του κεφαλαίου και επανεπένδυση του κέρδους έτσι ώστε να το διατηρήσει μέσω της προοδευτικής συσσώρευσης<sup>60</sup>: μια επιχείρηση η οποία παύει να παράγει κέρδος παύει να έχει σκοπό ύπαρξης- υπό του όρους που επιβάλλει ο καπιταλισμός. Οι εγγενείς νόμοι του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής με βάση την κυρίαρχη αφαίρεση καθολικής ανταλλαξιμότητας και η επιταγή της διαρκούς συσσώρευσης κέρδους, παρουσιάζονται σαν εξωτερικοί καταναγκασμοί<sup>61</sup> τόσο προς τον καπιταλιστή όσο και προς τον εργάτη.

Βλέπουμε λοιπόν ότι η αποδέσμευση των παραγωγικών δυνάμεων, με την ραγδαία τεχνολογική ανάπτυξη για την επιτάχυνση της παραγωγικής διαδικασίας την οποία επιβάλλει ο καπιταλιστικός μηχανισμός, αποκρυσταλλώνεται ως την εργαλειοποίηση του τεχνικού και επιστημονικού λόγου (του οποίου οι κατηγορίες συνοδεύουν αυτές του διαφωτισμού— καθολική ανταλλαξιμότητα/ ποσοτικοποίηση κ.τ.λ.). Διαπιστώνουμε έτσι ότι η παραγωγική διαδικασία αρθρώνεται με όρους και έννοιες οι οποίες εντοπίζονται διαφωτισμό. Η αποδέσμευση ακριβώς των παραγωγικών δυνάμεων, σε τελική ανάλυση δεν αποτελεί παρά την «πράξη του πνεύματος που υποπτάσει την φύση, συγγενεύει με την βίαιη κυριαρχία πάνω στη φύση»<sup>62</sup>. Δεν μπορούμε να μελετήσουμε κάποιο θεωρητικό/ διανοητικό ρεύμα στην περιορισμένη ή γενικευμένη του μορφή, αν δεν το συσχετίσουμε ουσιαστικά με την εκάστοτε ιστορική άρθρωση της υλικής αλληλεπίδρασης της κοινωνικής ανθρωπότητας επί και έναντι της φύσης.

Εδώ είναι απαραίτητο να καταστεί σαφής μια μεθοδολογική παρατήρηση όσον αφορά την επιστημολογική αξία της κατηγορίας της πραγματοποίησης στην αποτελεσματικότητα της εντός της καπιταλιστικής δομής. Η παραγωγή μιας ορθής γνώσης δεν θεμελιώνεται σε μια ανακατασκευή του υποκειμένου, μια επιδιόρθωση της συνείδησης προκειμένου να αναπαραστήσει ορθά το αντικείμενο της. Ο διαφωτισμός επιτάσσοντας την κυριαρχία του επιμέρους στην αμεσότητα του (εν προκειμένω της ανταλλακτικής αξίας) αποκλείει την ανάδειξη οποιασδήποτε μορφής μεσολάβησης, αποκρύπτοντας έτσι της ουσιαστική μεσολάβηση της κοινωνικών σχέσεων στην παραγωγή της αφαίρεσης της ανταλλακτικής αξίας: «η ψευδαίσθηση κυριαρχεί την πραγματικότητα [...] η κοινωνία είναι μύθος»<sup>63</sup>. Εδώ ακριβώς γίνεται σαφής ο ουσιαστικά κριτικός χαρακτήρας της επιστημολογίας: η άρνηση του άμεσα δεδομένου ως «φυσικού» και «αέναου» και η ανάδειξη της ιστορικής διάστασης της παραγωγής της εμφάνισης/αναπαράστασης τους ως τέτοιας<sup>64</sup>. Μόνο μέσω του αναστοχασμού επί τις αφαίρεσης της ανταλλακτικής αξίας του εμπορεύματος μπορούμε να συνάγαγουμε την εγγενή κοινωνική/ υλική

---

<sup>59</sup> Μαρξ, 2002: 762

<sup>60</sup> Adorno, 2006 :366

<sup>61</sup> Οπ. πρ.

<sup>62</sup> Adorno, 2006: 368

<sup>63</sup> Αντορνο, 1981:80

<sup>64</sup> Buck-Morss, 1979: 55

διάσταση του εμπορεύματος το οποίο απολαμβάνει μια προνομιούχο και αντιφατική θέση στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων. Η αναγωγή του εμπορεύματος σε μια ποσότητα (ανταλλακτική αξία) πρόκειται για μια εξουδετέρωση (φαινομενικά) της μοναδικής και καθορισμένης ποιότητας του κάθε συγκεκριμένου εμπορεύματος και ταυτόχρονα στην απόκρυψη των σχέσεων κυριαρχίας και εκμετάλλευσης οι οποίες είναι εγγενείς στο ίδιο το εμπόρευμα (υπερ-αξία).

Με αυτό τον τρόπο οι κοινωνικά καθορισμένες σχέσεις (παραγωγής) μεταξύ ατόμων πραγματοποιούνται παρουσιαζόμενες/ αναπαριστάμενες ως σχέσεις μεταξύ αντικειμένων (εμπορευμάτων), και έτσι αποκρύπτουν (ενώ ταυτόχρονα συγκροτούν) την παραγωγική διαδικασία η οποία βασίζεται ουσιαστικά στην εκμετάλλευση. Ο Adorno γράφει ότι «η οικουμενική κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας πάνω στους ανθρώπους, η οποία α priori δεν επιτρέπει στα υποκείμενα να είναι υποκείμενα και υποβιβάζει την ίδια την υποκειμενικότητα σε απλό αντικείμενο, αποκαλύπτει ως αναληθή αυτήν την γενική αρχή που ισχυρίζεται ότι θεμελιώνει την ηγεμονία του υποκειμένου»<sup>65</sup>. Κάτι τέτοιο δεν συνίσταται σε μια απλή αντικατάσταση ατόμων με αντικείμενα, αλλά σε μια θεμελιώδη παραγνώριση (που όπως είδαμε αποτελεί δομική λειτουργία του καπιταλισμού), η οποία αναπαριστά την αξία ως άμεση ιδιότητα του εμπορεύματος, ως εάν η ιδιότητα αυτή να άνηκε σε αυτό ανεξάρτητα και έξω από το δίκτυο κοινωνικών σχέσεων στο οποίο εντάσσεται<sup>66</sup>.

Συνεπώς οι παραγωγικές σχέσεις αρθρώνονται με βάση αλλοτριωμένα υποκείμενα (εργάτες) τα οποία ταυτόχρονα συγκροτούν δομικά μια τάξη (την εργατική)<sup>67</sup>. Η αλλοτρίωση οφείλεται στο ότι προϋπόθεση για την ανάδυση και εδραίωση του καπιταλισμού αποτελεί η συγκρότηση του τυπικά ελεύθερου εργάτη<sup>68</sup> του οποίου η ύπαρξη ανάγεται στην ποσοτικοποίησή αξία της εργασιακής του δύναμης, μετατρέποντας τον δηλαδή σε ένα εμπόρευμα. Η απελευθέρωση αυτή από την ουσιαστική προσκόλληση του εργάτη στα μέσα παραγωγής (όπως για παράδειγμα βρισκόταν η εργασία υπό το φεουδαρχικό καθεστώς) αποτελεί αναγκαία συνθήκη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Η αναγκαιότητα εντοπίζεται τόσο στην διάσταση της αφαίρεσης (αναγωγή του εργάτη στην εργατική του δύναμη ως ποσότητα— αξία— και όχι σε ένα ποιοτικό στοιχείο, όπως η υποτέλεια σε κάποιο φέουδο) όσο και στην ταυτόχρονη υλική της διάσταση (η υποτέλεια του σε κάποιο φέουδο δεν επέτρεπε την μαζική κίνηση και συσσώρευση εργατικής δύναμης που απαιτούσε η βιομηχανική/ καπιταλιστική παραγωγή) η οποία τίθεται σε κίνηση με βάση τον φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος. Ο φετιχισμός του εμπορεύματος ως εγγενές και αναγκαίο στοιχείο της καπιταλιστικής παραγωγής (δεν προϋπάρχει αυτής) συνθέτει την «απατηλή» αναπαράσταση του καπιταλισμού στον εαυτό του ως ένα σύμπαν καθολικής και ελεύθερης ανταλλαγής. Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να διαχωρίσουμε την

<sup>65</sup> Αντορνο, 2006: 218

<sup>66</sup> Žižek, 2008b: 19

<sup>67</sup> Η εργατική τάξη δεν αποτελεί απλώς το άθροισμα των επιμέρους εργατών αλλά συνιστά μια κεντρική δομική κατηγορία (του κοινωνικού στερεώματος) η οποία δεν προϋπάρχει των επιμέρους εργατών (ούτε το αντίθετο ισχύει) ενώ ταυτόχρονα τους προϋποθέτει, χωρίς όμως να συνδέεται γραμμικά με αυτούς. Αυτό καθιστά ξεκάθαρο ο Μπενσαίντ παρακάτω όπου διαφαίνεται η δυναμική μεταξύ ατομικού εργάτη, εργατικής τάξης στην σχέση τους με την καπιταλιστική δομή: «ο καθένας είναι ασφαλώς τυπικά ελεύθερος να ξεφύγει από την κατάσταση του προλετάριου. Υπό τον όρο ότι δεν θα επιχειρήσουν να το κάνουν όλοι: η ατομική ελευθερία του ελεύθερου εργαζομένου έχει την άλλη όψη της, τη συλλογική ανελευθερία της τάξης! Δεν υπάρχει μαζική απόδραση από το προλεταριάτο.» (Bensaïd, 2013: 211)

<sup>68</sup> Žižek, 2008a: 210

πραγμοποίηση ως κριτική κατηγορία (και άρα τον φετιχισμό του εμπορεύματος) όπως την αντιμετωπίζει η φαινομενολογική προσέγγιση με αυτή που ακολουθούμε στην έρευνα μας, δηλαδή αυτή που αναδύεται στο έργο του Μαρξ και περιχαράσσεται σαφώς σε αυτό του Adorno.

Η Gillian Rose σχολιάζοντας την πραγμοποίηση στο έργο του Adorno εξηγεί ότι η προσέγγιση της φαινομενολογικής παράδοσης η οποία θέτει ως αρχή της γνώσης την συνείδηση, αναγνωρίζει την πραγμοποίηση ως «τροπικότητα της συνείδησης»<sup>69</sup>. Σύμφωνα με την φαινομενολογική προσέγγιση η πραγμοποίηση αποτελεί μια κριτική προς την συνείδηση η οποία λανθασμένα αναπαριστά (παραγνωρίζει) κάτι μη-πραγματικό ως πραγματικό και αμετάβλητα αληθές, αποτελεί έτσι μια κριτική αποκλειστικά στο πεδίο της αφαίρεσης η οποία οφείλει να ανακατασκευάσει τον εαυτό της προκειμένου να ανταποκρίνεται στο αμετάβλητα αληθές αντικείμενο της. Αντίθετα σε αυτή την προσέγγιση ο Adorno αναγνωρίζει την πραγμοποίηση ως μια αντικειμενική κοινωνική διαδικασία η οποία καθορίζει την συνείδηση. Η Rose σχολιάζει: «ο φετιχιστικός χαρακτήρας του εμπορεύματος δεν χρεώνεται σε μια πλάνη της υποκειμενικής συνείδησης, αλλά παράγεται αντικειμενικά από το κοινωνικό a priori, την διαδικασία ανταλλαγής»<sup>70</sup>. Συνεπώς η πραγμοποίηση λειτουργεί ως μια κριτική επιστημολογική κατηγορία η οποία ανιχνεύει τον φαινομενικά (αποκλειστικά) αφηρημένο χαρακτήρα της αξίας ως θεμελιωμένο και εγγενή σε μια εμπράγματη κατάσταση.

## 1.5. Η μη-ταυτότητα ως θεμέλιο της κριτικής επιστημολογίας

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να εντοπίσουμε τον διαφωτισμό ως στιγμή της κίνησης της σκέψης (που βέβαια αρθρώνει ταυτόχρονα μια εμπράγματη κίνηση στην διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων), η οποία είναι αναγκαία για να προβούμε στην διατύπωση μιας συνεπούς επιστημολογίας, δηλαδή μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού. Ο διαφωτισμός, όπως είδαμε, αποτέλεσε μια αρνητική κίνηση έναντι της μυθικής σκέψης (ή πίστης). Ακριβώς ως άρνηση της εξωτερικότητας και παντοδυναμίας του αντικειμένου (της φύσης ως κατειλημμένης από θεούς κ.τ.λ.) που επέβαλε η μυθική θεώρηση, ο διαφωτισμός αντέταξε (ως άρνηση) την αρχή της υποκειμενικότητας: της αμεσότητας του επιμέρους δεδομένου στο υποκείμενο ως κριτήριο του αληθούς. Συνεπώς ως απλή άρνηση ο διαφωτισμός απορρέει από την αντιφατικότητα της μυθικής θεώρησης ως την εγγενή άρνηση της (η οποία θέτει την ουσία έξω από την έννοια), συνθέτοντας απλώς μια αντιφατική ενότητα με αυτή. Και οι δυο μορφές αποτελούν απόκρυψη της ουσιαστικής μεσολάβησης υποκειμένου/ αντικειμένου με την απόδοση προνομίου θέσης στον έναν πόλο (υποκείμενο ή αντικείμενο) η οποία υποτάσσει τον άλλο πόλο (στην μυθική θεώρηση την πρωτοκαθεδρία λαμβάνει το αντικείμενο ενώ στον διαφωτισμό το υποκείμενο). Μια κριτική επιστημολογία μπορεί να αναδυθεί αποκλειστικά ως άρνηση της άρνησης, στο διάκενο δηλαδή των δυο θεωρήσεων αναδεικνύοντας πως ο διαφωτισμός ως άρνηση και απόπειρα

---

<sup>69</sup> Rose, 2014: 186

<sup>70</sup> Adorno, 2006: 232

κριτικής της μυθικής θεώρησης υποκύπτει σε αυτήν. Ο Adorno γράφει: «Η ταυτότητα και η αντίφαση της σκέψης είναι συγκολλημένες μεταξύ τους. Η ολότητα της αντίφασης είναι απλώς η αναλήθεια της ολικής ταύτισης»<sup>71</sup>. Εδώ διακρίνουμε ότι μια θεμελιωμένη επιστημολογία είναι ουσιαστικά κριτική, και ότι καταδεικνύει ακριβώς την αντιφατικότητα, η οποία ταυτόχρονα παράγει την φαινομενική ταυτότητα της σκέψης (τόσο στον μύθο όσο και στον διαφωτισμό).

Η διαλεκτική μέθοδος την οποία ακολουθούμε μας δείχνει ακριβώς ότι η σκέψη οδηγείται σε αυτήν «από την αναπόφευκτη ανεπάρκεια, από το χρέος της απέναντι σε αυτό που σκέφτεται»<sup>72</sup>. Η διαλεκτική αναγνωρίζει ακριβώς ότι η σκέψη αναδύεται από και σε αντιδιαστολή με το αντικείμενο της, καθιστώντας την ακριβώς την συνειδητοποίηση της μη ταυτότητας. Συνεπώς, η διαλεκτική ως μέθοδος δεν συνεπάγεται την συμφιλίωση υποκειμένου και αντικειμένου ως την κατάκτηση μιας ταυτότητας ή μιας ορθής αναπαράστασης. Δηλαδή η γνώση δεν αντιμετωπίζεται ως μια γραμμική αντανάκλαση του αντικείμενου της. Επιπροσθέτως, η διαδικασία της γνώσης δεν αποτελεί μια ασυμπτωτική καμπύλη προς την αλήθεια την οποία όμως δεν θα μπορέσει να αγγίξει ποτέ όπως προτάσσει ο Popper. Η φαινομενικά σεμνή πρόταση του συνοδεύεται από την λιγότερο σεμνή προϋπόθεση ενός εξαιρουμένου σημείου εποπτείας της διαδικασίας αυτής, το οποίο μπορεί να αρθρώσει τα όρια (δηλαδή την απόλυτη αλήθεια η οποία μπορεί να προσεγγιστεί ως μια ασύμπτωτη καμπύλη) της γνώσης ακριβώς έξω από αυτήν<sup>73</sup>.

Η διαλεκτική ως κριτική επιστημολογία αναδύεται ακριβώς ως τη αναστοχαστική αναγνώριση της αδυναμίας της ταύτισης υποκειμένου αντικειμένου και της ταυτόχρονης διαρκούς κίνησης στην οποία βρίσκονται υποκείμενο και αντικείμενο στην ιδρυτική αντιφατικότητα τους. Η διαλεκτική ως μέθοδος δεν διατυπώνεται από την σκέψη εκ των προτέρων, ούτε συγκροτεί μια στατική και ολοκληρωμένη μέθοδο αλλά διατυπώνεται ακριβώς δηλώνοντας μια αδυναμία, η οποία αδυναμία είναι ακριβώς όμως συνθήκη της δυνατότητας της παραγωγής της γνώσης.

Εδώ ακριβώς έγκειται η μορφή της κριτικής επιστημολογίας ως άρνηση της άρνησης: αποτελεί θεμελιωδώς την αναγνώριση της ασυνέχειας και ασυμμετρίας υποκειμένου και αντικειμένου. Αποτελεί δηλαδή μια αρνητική (και άρα κριτική) στάση η οποία δεν αρνείται απλά το καθολικό ή μια κατάσταση έξω από αυτήν. Αντιθέτως, η κριτική αιχμή της διαλεκτικής εντοπίζεται στην εμμενή αναγνώριση της αντιφατικής ενότητας η οποία ταυτόχρονα συνιστά την υπέρβαση της. Η υπέρβαση δεν συνιστά την έλευση μιας σταθερής και ομοιογενούς κατάστασης, αλλά την αναίρεση της φαινομενικής αμεσότητας και άκαμπτης κατάστασης του αντικειμένου, δηλαδή την ένταξη του σε ένα πεδίο έντασης<sup>74</sup>. Όπως είδαμε και παραπάνω, το πεδίο έντασης δεν προϋπάρχει και τοποθετείται εντός αυτού το αντικείμενο. Αντιθέτως το αντικείμενο βρίσκεται πάντα ήδη σε μια εντατική σχέση με το υποκείμενο: η κριτική επιστημολογία ως καθαρά αρνητική κίνηση εντοπίζει αναστοχαστικά πως η σχέση υποκειμένου/αντικειμένου αποκρύπτει στον εαυτό της την ένταση ή αλλιώς την ουσιαστική μεσολάβηση των δυο όρων που βρίσκονται πάντα ήδη σε κίνηση.

---

<sup>71</sup> Οπ. πρ.:17

<sup>72</sup> Adorno, 2006: 16

<sup>73</sup> Žižek, 2008a: 217

<sup>74</sup> Adorno, 2006: 58

Εν προκειμένω, η μυθική σκέψη μαζί με τον διαφωτισμό συνιστούν τους δύο πόλους μιας ενιαίας αντίφασης, το αυτοκινούμενο (μη επιδεχόμενο κάποιον εξωτερικό καθορισμό) πνεύμα. Η κριτική επιστημολογία, ως διαλεκτική, εντοπίζεται ως άρνηση της άρνησης καθώς αναδύεται εμμενώς από την ανωτέρω αντίφαση αναδεικνύοντας έτσι την αντιφατική μορφή των άνω δυο στάσεων, τόσο στον εαυτό τους όσο και στην (ταυτόχρονη) αντιφατική ενότητα που συγκροτούν: «Ο διαφωτισμός υπόκειται στην διαλεκτική, και αυτή διαδραματίζεται στην ίδια του την έννοια»<sup>75</sup>. Συνιστά άρνηση της άρνησης γιατί ακριβώς δεν αρνείται έξωθεν την άνω αντιφατική ενότητα ούτε της αντιπαραβάλλει κάποια εναλλακτική θέση<sup>76</sup>. Αντιθέτως η διαλεκτική εντοπίζεται στο επίπεδο της άρνησης της άρνησης, στον βαθμό που αναστοχαστικά αναδεικνύει την αντιφατική ενότητα που συγκροτεί ο διαφωτισμός (ως άρνηση) με τον μύθο και μέσω αυτής: *αποτελεί μια αναστοχαστική διαπίστωση της μη-ταυτότητας*. Η κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο αποκρύπτεται η κοινωνικό-ιστορική μεσολάβηση του επιμέρους στον διαφωτισμό, η ανάδειξη του δηλαδή ως μη ταυτόσημου συνιστά την βάση της γνώσης του κοινωνικού ως κριτική.

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να ξεκαθαρίσουμε τα όρια της κριτικής (επιστημολογίας) και να υπενθυμίσουμε ότι η κριτική εδράζεται επί και δια συγκεκριμένων υλικών/ ιστορικών συνθηκών. Ο Hegel στον πρόλογο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* γράφει: «πρέπει να τονίσουμε ότι η φιλοσοφία έρχεται πάντα πολύ αργά. Ως η σκέψη του κόσμου, εμφανίζεται στον χρόνο, όπου η ουσιώδης πραγματικότητα έχει περατώσει την διαδικασία συγκρότησης της και έχει πλέον ολοκληρωθεί. [...] ότι ο ίδιος ο κόσμος οικοδομεί εκείνο [το ιδανικό] με την μορφή μιας διανοητικής επικράτειας. Όταν η φιλοσοφία ζωγραφίζει με το γκρίζο πάνω στο γκρίζο, τότε μια μορφή της ζωής έχει παλαιωθεί και με το γκρίζο πάνω στο γκρίζο δεν ανανεώνεται, αλλά απλώς κατανοείται. Η κουκουβάγια της Αθηνάς ξεκινάει το φτερούγισμα της το πρώτον με την έλευση του δειλινού.»<sup>77</sup>

Εκλαμβάνοντας την φιλοσοφία ως κατανόηση της ουσιώδους πραγματικότητας συνάγουμε ότι συνιστά μια στάση θεμελιωδώς κριτική και αναστοχαστική απέναντι σε μια (παροδικά) παγιωμένη κοινωνική δομή με την πρωτοκαθεδρία της συγκεκριμένης υλικότητας επί και δια της οποίας παράγεται το ιδανικό: μια αναγκαίως γενικευμένη<sup>78</sup> διανοητική και πρακτική στάση. Κατανοούμε έτσι την θεμελιωδώς αρνητική μορφή μιας κριτικής επιστημολογίας η οποία αναδύεται εμμενώς από μια παγιωμένη δομή. Η ανάδυση αυτή είναι αμιγώς αναστοχαστική και παράγεται εκ των υστέρων αναδεικνύοντας την υπάρχουσα αντιφατική κατάσταση του πνεύματος της εποχής στην σχέση του με την εμπράγματα κοινωνική πραγματικότητα. Η κατανόηση της συνθήκης δεν συνεπάγεται άρση ή υπέρβαση της, αλλά συνθήκη της δυνατότητας της εμπράγματης κατάργησης της (ζωγραφίζει με το

<sup>75</sup> Adorno, 2006: 382

<sup>76</sup> Ο Adorno επ' αυτού γράφει: «Η κριτική της οντολογίας δεν θέλει να καταλήξει σε μια άλλη οντολογία, ούτε καν σε μια οντολογία του μη οντολογικού, διότι τότε θα έθετε απλώς ένα άλλο ως το απολύτως πρώτο· αυτή τη φορά δεν θα ήταν η απόλυτη ταυτότητα, το είναι, η έννοια, αλλά το μη ταυτόσημο, το ον, το αντικειμενικό γεγονός. Έτσι θα υποστασιοποιούσε την έννοια του μη εννοιολογικού και θα αντέβαινε σε αυτό που εννοεί» (Αντορνο, 2006: 170)

<sup>77</sup> Χεγκελ, 2012: 30

<sup>78</sup> Λαμβάνοντας υπ όψιν ότι η υποκειμενική διανοητική στάση είναι συγκροτιτική και εμμενής σε μια ιστορικά καθορισμένη κοινωνική δομή στην υλικότητα συνεπάγεται ότι όσο γενικευμένη και καθολική είναι μια παγιωμένη κοινωνική δομή τόσο γενικευμένη επιβάλλεται να είναι η (συγκροτιτική αυτής) διανοητική στάση (με της ασυνέχειες και πολλαπλές μορφές έκφρασης της).

γκρίζο πάνω στο γκρίζο), καθιστώντας την «παλαιωμένη». Το «φτερούγισμα», η ριζική ανανέωση, αναφέρεται σε μια εμπράγματη υπέρβαση της κατάστασης στην συνολική υλική και ιστορική της διάσταση, κάτι το οποίο γίνεται δυνατό μόνο μέσω της αναστοχαστικής συνειδητοποίησης της αντιφατικότητας των συνθηκών επί και μέσω αυτών. Βέβαια, η υπέρβαση της αντίφασης δεν συνεπάγεται μια απόλυτη ενοποίηση ή συμφιλίωση του υποκειμένου/ αντικειμένου, δηλαδή μια ειρηνική κοινωνία διάφανη στον εαυτό της. Αντίθετα σκοπός είναι να δημιουργήσει νέες «τροπικότητες σύγκρουσης στις μορφές του συνυπάρχειν, της διαχείρισης και διανομής της κοινωνικής εργασίας»<sup>79</sup>. Την παραγωγή δηλαδή μιας δομής η οποία δεν βασίζεται στην πραγμοποίηση, στην αρχή της ταυτότητας όπως αυτή κυριαρχεί στον αστικό/ καπιταλιστικό κόσμο: δηλαδή την αρχή της ανταλλαγής η οποία ως ανταλλαγή ισότιμων δεν σημαίνει παρά την ανταλλαγή ανόμοιων, με την παραγωγή υπεραξίας την οποία οικειοποιείται ο εργοδότης.

Όπως έχουμε καταδείξει και παραπάνω, βασικός σκοπός της εργασίας μας αποτελεί η σύλληψη μιας κριτικής επιστημολογίας η οποία οφείλει να αναδεικνύει την μη-ταυτότητα ως ενυπάρχουσα πίσω από την φαινομενική ταυτότητα, μια φαινομενική ταυτότητα η οποία είναι εγγενής και συγκροτητική του μηχανισμού ο οποίος είναι αντικειμενικά καταναγκαστικός<sup>80</sup>. Δηλαδή μια τέτοια κοινωνική δομή (η οποία δεν θα θεμελιώνεται στην αρχή της ταυτότητας) θα εμπεριέχει αντικειμενικά (στην υλική και θεσμική αποκρυστάλλωση της) εντός αυτής την αυτοσυνειδησία της, θα αναγνωρίζει δηλαδή την ουσιαστικά μεσολαβημένη σχέση υποκειμένου- αντικειμένου στην συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση. Όπως εξηγεί η Rose, η θεωρία δεν είναι ικανή να θεραπεύσει το χάσμα μεταξύ υποκειμένου/ αντικειμένου αλλά αποτελεί *αναγκαία πράξη* κατάδειξης των μορφών επικράτησης της αρχή της ταυτότητας στην κοινωνική αντικειμενικότητα (καθώς και την συνακόλουθη αποτελεσματικότητα της). Ελλείψει μιας κριτικής επιστημολογίας και άρα με γνώμονα την αρχή της ταυτότητας, παραγνωρίζεται η σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου και άρα της κοινωνικής πραγματικότητας, καθιστώντας οποιαδήποτε πολιτική πράξη τυφλή και σε τελική ανάλυση μάταια. Έτσι μια κριτική επιστημολογία, ως μια διανοητική πράξη, στοχεύει στην ανάδειξη των ορίων της παρά της παντοδυναμίας της<sup>81</sup>. Για τον Adorno η ανάπτυξη και απελευθέρωση μιας θετικής δύναμης η οποία θα μπορεί να εγκαταστήσει το «νέο» προϋποθέτει αρνητικές διατυπώσεις<sup>82</sup>. Εξάλλου, αν το νέο αρθρωνόταν με θετικούς όρους θα υπέπιπτε εξ ολοκλήρου στο παρόν.

---

<sup>79</sup> Tomba, 2015: 178

<sup>80</sup> Adorno, 2006: 181

<sup>81</sup> Buck-Morss, 1979: 36

<sup>82</sup> Bartonek, 2018: 138



## 1.6. Η κριτική της κοινωνιολογίας ως κριτική του κοινωνικού

Έχουμε πλέον εντοπίσει την συνθήκη της δυνατότητας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, την γενικευμένη διαδικασία της ανταλλαγής εμπορευμάτων στην εδραίωση του διαφωτισμού. Είδαμε ότι οι έννοιες και άρα η στάση απέναντι στην πραγματικότητα που επιτρέπει ο διαφωτισμός είναι αναγκαίες συνιστώσες της ανάδυσης και διαρκούς αναπαραγωγής της καπιταλιστικής δομής. Έγινε δηλαδή ξεκάθαρο ότι μια μορφή γνώσης συγκροτεί και αναπαράγει την κοινωνική ολότητα ως μια εμπράγματο κοινωνική πραγματικότητα. Τέλος, εξηγήσαμε πως η συγκρότηση μιας επιστημολογίας οφείλει να θεμελιωθεί ως κριτική, δηλαδή ως αναστοχασμός επί της υπάρχουσας μορφής γνώσης και άρα των υλικών συνθηκών τις οποίες ουσιαστικά μεσολαβεί και παράγει. Προτού υπογραμμίσουμε το αδιέξοδο που οδηγεί η σκέψη του Adorno αναφορικά με την σχέση υποκειμένου/αντικειμένου (υπό το πρίσμα της έννοιας και άρα της επιστημολογίας) και την αναγκαιότητα της μετάβασης στην λακανική ψυχανάλυση, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε σημαντικές μεθοδολογικές παρατηρήσεις οι οποίες κατά κανόνα θα αντληθούν από το προαναφερθέν κείμενο/ ομιλία του Adorno *Κοινωνιολογία και Εμπειρική Έρευνα*. Οι παρατηρήσεις αυτές θα μας συνοδέψουν (μερικώς ανακατασκευασμένες) και μετά το πέρασμα μας στον Lacan . Επιπλέον είναι σημαντικό να καταστεί σαφής η διαφορά μεταξύ των φυσικών και των κοινωνικών επιστημών, να διασαφηνιστεί η ιδιαιτερότητα του αντικειμένου των κοινωνικών επιστημών *έναντι αλλά στην σχέση του* με αυτό των φυσικών επιστημών<sup>83</sup>. Να διαλευκανθεί δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο ο οποίος παράγεται το δίπολο φύση/ κοινωνία ή ιστορία<sup>84</sup> και πως αυτό διαμορφώνει της προκειμένες για την γνώση του κοινωνικού. Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε να συγκροτήσουμε μια επιστημολογία του κοινωνικού αν δεν περιχαράξουμε το κοινωνικό στην σχέση του με το φυσικό.

Προκειμένου να αρθρώσουμε μια επιστημολογία του κοινωνικού, η οποία όπως έχουμε δείξει οφείλει να έχει κριτικό χαρακτήρα, καθίσταται αναγκαίο να αναδείξουμε την κυρίαρχη μορφή κοινωνικής θεωρίας η οποία θεμελιώνεται στα θετικιστικά πρότυπα. Σε αυτή, θα εντοπίσουμε τα προβλήματα και τις αντιφάσεις που έχουμε υπογραμμίσει παραπάνω, αυστηρά στο πεδίο της επιστημολογίας του κοινωνικού το οποίο συνοδεύει τον διαφωτισμό. Ο Adorno σχολιάζει ότι η πλέον κυρίαρχη τάση της κοινωνιολογίας δίνει προτεραιότητα στην εμπειρική κοινωνιολογία και την άμεση πρακτική της χρησιμότητα, θέτοντας το εμπειρικό και το θεωρητικό ως κατηγορίες ενός συνεχούς<sup>85</sup>. Σε τελική ανάλυση, όπως είδαμε, τέτοιες προσεγγίσεις υποπίπτουν σε έναν υποκειμενισμό ο οποίος συνίσταται ακριβώς στην «αντικειμενικότητα της μεθόδου» η οποία τίθεται εκ των προτέρων και ανεξάρτητα του αντικειμένου της/ περιεχομένου: η μέθοδος λαμβάνει το πρωτείο έναντι του περιεχομένου . Η εμπειρική έρευνα βασίζεται σε ερωτηματολόγια και συνεντεύξεις, τα ευρήματα των οποίων τυποποιούνται και γενικεύονται δια μέσω στατιστικής επεξεργασίας και θεωριών πιθανοτήτων. Οι παραπάνω εμπειρικές προσεγγίσεις αγνοούν την κοινωνική αντικειμενικότητα και τίθενται εκτός αυτής λειτουργώντας ανεξάρτητα από την «αποκρυστάλλωση όλων των συνθηκών, θεσμών και

<sup>83</sup> Ειδικά καθόσον όπως αναφέραμε παραπάνω μεγάλο τμήμα των κοινωνικών επιστημών βασίζεται στα μοντέλα και λειτουργεί με έννοιες των φυσικών επιστημών.

<sup>84</sup> Βέβαια, όπως θα δούμε, η κοινωνία και η φύση δεν συνιστούν δυο ανεξάρτητες ή αυτόνομες κατηγορίες

<sup>85</sup> Adorno, 1981: 70

δυνάμεων εντός των οποίων οι άνθρωποι δρουν»<sup>86</sup>. Με αυτόν τον τρόπο η αντικειμενικότητα παραποιείται υποκειμενικά, με αποτέλεσμα ακόμα και αν αναπαρίστανται αντικειμενικότητες, αυτές αναπαρίστανται σε μια θεμελιωδώς παραποιημένη μορφή<sup>87</sup>. Η άνω θετικιστική προσέγγιση προσδίδει στις στατιστικά τυποποιημένες και γενικευμένες απόψεις/συμπεριφορές την αξίωση της άμεσης γνωστικής πρόσβασης στην κοινωνική διαδικασία. Με αυτό τον τρόπο το κοινωνικό αναπαρίσταται ως το σύνολο υποκειμενικών απόψεων και στάσεων αγνοώντας ότι τα άτομα συγκροτούνται ως καθορισμένα υποκείμενα εντός μιας κοινωνικής ολότητας. Η μέθοδος η οποία επιτάσσει την υποταγή στο άμεσα δεδομένο και το επιμέρους, μετατρέπει τα υποκειμενικά δεδομένα που συλλέγει σε αντικείμενα καθ' αυτά, και τα υποστασιοποιεί παρουσιάζοντας τα ως άμεση αντικειμενική πραγματικότητα.

Η άνω προσέγγιση λαμβάνει ένα ατομιστικό πρόσημο, οικειοποιούμενη το μοντέλο της από της φυσικές επιστήμες. Ξεκινάει δηλαδή από την ταξινόμηση των ατομικότητων οι οποίες αθροίζονται συνθέτοντας γενικότητες, με έναν «Μεδουσιακό καθρέπτη της κοινωνίας, ατομικοποιημένο και οργανωμένο σύμφωνα με αυθαίρετα ταξινομητικά πρότυπα»<sup>88</sup>. Η σύγχρονη κοινωνική έρευνα με αυτό τον τρόπο καθιστά αδύνατη την συσχέτιση των γενικεύσεων που παράγει, με συγκεκριμένους κοινωνικούς καθορισμούς της δομής αφού έχει υποστασιοποιήσει το αντικείμενο της. Αυτό συμβαίνει διότι αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως μια γραμμική αντανάκλαση της κοινωνίας, παραμένοντας έτσι στο επίπεδο ενός αναδιπλασιασμού της πραγματικότητας. Στην ίδια αυτή κίνηση, παραποιεί το αντικείμενο (το κοινωνικό) μετατρέποντας το σε μια αμεσότητα, απωθώντας την μεσολάβηση της ίδιας σε αυτό. Ταυτόχρονα, η απόλυτη ποσοτικοποίηση στην οποία προσβλέπει, αγνοεί το γεγονός ότι οποιαδήποτε ποσοτικοποίηση συνεπάγεται μια αφαίρεση από ποιοτικές διαφορές στα στοιχεία, όπου: «οτιδήποτε συγκροτεί μια κοινωνική ατομικότητα, εμπεριέχει τους γενικούς καθορισμούς για τους οποίους οι ποσοτικές γενικεύσεις είναι έγκυρες. Οι ορθές κατηγορίες των τελευταίων είναι πάντα ποιοτικές»<sup>89</sup>.

Σε αυτό το σημείο θα εστιάσουμε στην σχέση καθολικού και επιμέρους, ως θεμελιώδεις επιστημολογικές και οντολογικές κατηγορίες<sup>90</sup>. Η απόπειρα συμφιλίωσης και εξίσωσης καθολικού και επιμέρους δεν αποτελεί παρά την άλλη όψη της απόπειρας συμφιλίωσης υποκειμένου/αντικειμένου με ένα γραμμικό τέχνασμα, το οποίο όπως είδαμε οδηγεί στην υπαγωγή του ενός όρου στον άλλο. Η θετικιστική επιστήμη επιχειρεί να γεφυρώσει το επιμέρους με το καθολικό και να εξαλείψει την ένταση μεταξύ των δυο δια μέσω του ενιαίου και συνεπούς συστήματος το οποίο αναγνωρίζει το καθολικό ως μια γραμμική συνάθροιση/ γενίκευση των επιμέρους. Αναγνωρίζοντας έτσι την συνέχεια ως αρχή του συστήματος, απωθείται (και ακριβώς γύρω από αυτή την απώθηση περιστοιχίζεται η σύγχρονη επιστήμη) το γεγονός ότι η *ενότητα υπάρχει ως τέτοια δια μέσου της ασυνέχειας και της αντίφασης*<sup>91</sup>. Η ίδια αυτή κίνηση όπως έχουμε δείξει παραπάνω είναι αυτή που πραγματοποιεί το υποκείμενο έναντι του

---

<sup>86</sup> Οπ. πρ.:71

<sup>87</sup> Βέβαια δεν υπονοούμε εδώ ότι μια μη παραποιημένη γνώση αποτελεί μια πλήρη και καθολική αναπαράσταση του αντικειμένου.

<sup>88</sup> Οπ. πρ.:74

<sup>89</sup> Οπ. πρ.:76

<sup>90</sup> Όπως έχουμε δει η μια δεν υπάρχει εκτός της άλλης.

<sup>91</sup> Adorno, 1981 :77

αντικειμένου *όπως ακριβώς την συσχέτιση επιμέρους και καθολικού εντός και δια της οποίας εντοπίζεται*. Οφείλουμε τώρα να εντοπίσουμε την ιδιαιτερότητα του αντικειμένου των κοινωνικών επιστημών, σε αντίθεση με αυτά των φυσικών επιστημών ταυτόχρονα συνοψίζοντας όσα έχουν γραφεί παραπάνω. Το αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών είναι ιδιαίτερο καθώς αποτελεί εξ αρχής αντικειμενοποίηση του εαυτού: η γνώση της κοινωνίας μέσω της κοινωνίας<sup>92</sup>. Μια τέτοια επιστήμη είναι δηλαδή εξ' αρχής αναστοχαστική, και ως αντικείμενο έχει την εννοιακή μεσολάβηση της πραγματικότητας ως κοινωνικής πραγματικότητας, σε αντίθεση με τις φυσικές επιστήμες οι οποίες αποτελούν εννοιακή μεσολάβηση της πραγματικότητας έχοντας ως αντικείμενο κάτι «έξω» από αυτές. Η κοινωνική δομή δεν μπορεί να συλληφθεί υπό το μοντέλο ενός οργανισμού, δηλαδή ως το σύνολο των ιδιοτήτων του κάθε επιμέρους στοιχείου<sup>93</sup>. Η γνώση του κοινωνικού δεν μπορεί δηλαδή, όπως έχουμε δει να λάβει την μορφή ενός πλήρους γεωγραφικού χάρτη, μια άμεση και καθολική γνώση της κοινωνίας ρυμοτομημένης σε οριοθετημένα τμήματα. Μια γνώση του κοινωνικού δεν πρέπει να εστιάζει στην γνώση μεμονωμένων θεσμών και απόψεων αλλά στην γνώση της κοινωνικής δομής (όπως την έχουμε αναδείξει παραπάνω). Μόνο μέσω της αντιπαράβολής της κοινωνικής αντικειμενικότητας στην υποκειμενική αναπαράσταση της και στην αναγνώριση του τρόπου με τον οποίον συγκεκριμένες μορφές αναπαράστασης/ συνείδησης συγκροτούν και αναπαράγουν την κοινωνική αντικειμενικότητα, γίνεται να παραχθεί μια γνώση του κοινωνικού.

Συνεπώς, βλέπουμε ότι μια ορθή εμπειρική μελέτη του κοινωνικού έχει ως αναγκαία προϋπόθεση μια κριτική επιστημολογία. Αυτό συμβαίνει διότι ακόμα και αν μια εμπειρική μελέτη αποποιείται ρητά οποιοδήποτε θεωρητικό/ επιστημολογικό «συμπλήρωμα» πάντα λαμβάνει μια θέση στον τρόπο που αντιλαμβάνεται την σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου (όπως για παράδειγμα είδαμε στον διαφωτισμό και τον θετικισμό). Η θέση αυτή, ειδικά όταν δεν αναγνωρίζεται από την εκάστοτε επιστήμη και παραμένει άρρητη, συντελεί στην παραγωγή μη-ορθής/ παραποιημένης γνώσης. Ο Adorno εξηγεί ότι «όχι μόνο η θεωρία, αλλά και η απουσία της μετατρέπεται σε υλική δύναμη όταν κυριεύσει τις μάζες»<sup>94</sup>. Η αποποίηση της θεωρίας που προτάσσει ο θετικισμός οδηγεί σε μια γενικευμένη αδυναμία της κοινωνίας να σχετικοποιεί κριτικά την γνωστική αξία της εμφάνισης<sup>95</sup>. Η εμφάνιση, δηλαδή αυτό που εκλαμβάνεται ως άμεσα δεδομένο στον θετικισμό (όπως έχουμε δείξει παραπάνω), δεν αποτελεί μια καθαρή ψευδαίσθηση, καθώς συνιστά μια (μη-κριτικά αναστοχασμένη) εμφάνιση της ουσίας. Παραμένοντας στην εμφάνιση —και ελλείψει αναστοχασμού επί αυτής— η παραχθείσα γνώση αδυνατεί ακριβώς να αναδείξει τις κοινωνικές συνθήκες, οι οποίες έχουν συντελέσει στην παραγωγή της.

Έχουμε πλέον καταδείξει την προσέγγιση που προτάσσει ο Adorno για μια αναστοχαστική κριτική επιστημολογία του κοινωνικού. Εκτός από τα αυστηρά μεθοδολογικά σημεία που έχουμε εντοπίσει, έχουμε προχωρήσει σε μια ανάλυση της πνευματικής κίνησης του διαφωτισμού, της πραγματοποίησης όπως αυτή κυριαρχεί στην καπιταλιστική κοινωνία, και τέλος του τρόπου λειτουργίας και κοινωνικής

<sup>92</sup> Εκ των πραγμάτων ένας ερευνητής είναι κοινωνικά καθορισμένος, από την γλώσσα που χρησιμοποιεί μέχρι την θέση του ως μελετητής.

<sup>93</sup> Adorno, 1981: 81

<sup>94</sup> Οπ. πρ.: 84

<sup>95</sup> Οπ. πρ.

αποτελεσματικότητας των κοινωνικών επιστημών. Τα παραπάνω μπορεί να φαίνονται ως μη αναγκαία και πλεονάζοντα ως προς την σύλληψη μιας επιστημολογίας του κοινωνικού: θα αναδείξουμε λοιπόν τώρα την αναγκαιότητα όλων των παραπάνω τμημάτων για την σύσταση μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού όπου θα δούμε ότι μια τέτοια επιστημολογία δεν αποτελεί ένα κλειστό σύστημα ή μια σταθερή και σαφώς προσδιορισμένη μέθοδο, αλλά μια ανοιχτή και μεταβαλλόμενη στον εαυτό της και άρα ανοιχτή μέθοδος. Το σημαντικότερο όμως συμπέρασμα το οποίο θα αναδυθεί από την αναγκαιότητα των τριών προαναφερθέντων σκελών είναι το αδιέξοδο που θα εντοπίσουμε στην προσέγγιση του Adorno όσον αφορά την δομή του υποκειμένου. Θα εντοπίσουμε μια αντίφαση η οποία θα μας οδηγήσει στην Λακανική ψυχανάλυση, υπό το φως της οποίας θα επαναδιαπραγματευθούμε τις παραπάνω έννοιες, συντάσσοντας μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία.

Όπως είδαμε παραπάνω μια επιστημολογία του κοινωνικού δεν έρχεται από το πουθενά και μπορεί να συγκροτηθεί μόνο ως κριτική και αναστοχαστική. Συνεπώς δεν μπορεί παρά να θεμελιώνεται και ταυτόχρονα να λειτουργεί ως κριτική του διαφωτισμού και όλων των μορφών σκέψης που ακολούθησαν: δηλαδή των γενικευμένων/κυρίαρχων μορφών σκέψης στον καπιταλιστικό οι οποίες καθορίζουν (μέχρι ενός σημείου που θα εντοπίσουμε παρακάτω) το σύνολο της κοινωνικής πρακτικής, από την επιστήμη μέχρι την καθημερινή στάση των ατόμων απέναντι στην αγορά και το πολιτικό εν γένει. Μια τέτοια κριτική δεν μπορεί να περιοριστεί στο πεδίο της αφαίρεσης και της διανοητικής στάσης απέναντι στο κοινωνικό γίνεσθαι, καθώς η αφαίρεση είναι εγγενής στην υλική διαδικασία του κοινωνικού, στην καθορισμένη οργάνωση της κοινωνικής ανθρωπότητας επί και εντός της φύσης. Εξ' άλλου, όπως δείξαμε, μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού οφείλει να καταδείξει την καθορισμένη συσχέτιση αντικειμενικών συνθηκών με τις μορφές αναπαράστασης αυτών στην αλληλόμεσολαβημένη σχέση τους. Συνεπώς μια κριτική επιστημολογία χωρίς την ανάλυση της πραγματοποίησης όπως αυτή εντοπίζεται στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής θα ήταν ελλιπής: μόνο ως ρητή κριτική των υφιστάμενων αντικειμενικών μηχανισμών μπορεί να είναι συνεπής ως επιστημολογία. Μια επιστημολογία η οποία δεν αναγνωρίζει τις συνθήκες από και έναντι των οποίων αναδύεται, είναι ιδεαλιστική καθώς προϋποθέτει την αυτονομία και εξωτερικότητα από το αντικείμενο της.

Τέλος η ανάλυση και κριτική της επικρατούσας μορφής κοινωνικών επιστημών κρίνεται επίσης αναγκαία, διότι προτείνοντας μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού προτείνουμε ταυτόχρονα έναν τρόπο παραγωγής γνώσης του κοινωνικού. Με βάση το προηγούμενο συμπέρασμα μια νέα μορφή γνώσης<sup>96</sup> θεμελιώνεται επί και έναντι μιας πρότερης μορφής γνώσης: η πρόταση μιας επιστημολογίας του κοινωνικού μας επιβάλλει την ουσιαστική συσχέτιση της με την συγκεκριμένη γνώση του κοινωνικού, συγκεκριμένων εμπειρικοτήτων<sup>97</sup>. Μια μέθοδος χωρίς εμπειρικότητα, που δεν πηγάζει από το αντικείμενο της στην σχέση του με αυτό, είδαμε πως είναι ιδεαλιστική. Συνεπώς μια κριτική

<sup>96</sup> Εδώ δεν εννοούμε ότι μια μορφή γνώσης αποτελεί μια κλειστή και αυτοτελής προσέγγιση. Μια μορφή γνώσης συνεπάγεται μια καθορισμένη δομή συσχέτισης υποκειμένου/αντικειμένου, κάτι το οποίο έχει ασυνεχείς διακλαδώσεις.

<sup>97</sup> Η εμπειρικότητα όπως είδαμε δεν συνεπάγεται μια αυθύπαρκτη μορφή συνείδησης (φαινομενολογία), αλλά καθορίζεται αντικειμενικά/ δομικά.

επιστημολογία του κοινωνικού συνεπάγεται την κριτική της μεθόδου (ρητής ή άρρητης), η οποία είναι ήδη σε λειτουργία στην τρέχουσα δομή της παραγωγής γνώσης του κοινωνικού (των κοινωνικών επιστημών) και είναι εγγενής, άρα αποτελεσματική στο αντικείμενο της, την κοινωνία.

Συμπερασματικά, μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού περιφέρεται γύρω από την διαπραγμάτευση της σχέσης υποκειμένου/ αντικειμένου όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται στους υπάρχοντες μηχανισμούς του κοινωνικού τους γίνεσθαι.

## 1.7. Θεμελίωση και προβληματοποίηση της έννοιας του υποκειμένου στον Adorno

Θα προχωρήσουμε τώρα μέσω της ανάγνωσης ενός χωρίου της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* στον εντοπισμό των όρων μιας θεωρίας της υποκειμενικότητας, η οποία θα μας οδηγήσει στο συμπέρασμα της έλλειψης μιας συνεπούς δομής του υποκειμένου στο έργο του Adorno (βασιζόμενοι και σε στοιχεία από το κοινό του έργο με τον Horkheimer). Η έλλειψη μιας τέτοιας δομής θα έχει αποτέλεσμα να παραμείνει ασταθής η σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου όπως την έχουμε διαπιστώσει παραπάνω, απαιτώντας μια επαναδιαπραγμάτευση με ιδιαίτερη έμφαση στην επιθυμία εντός της δομής αυτής. Όπως θα δούμε, η δομή του υποκειμένου ως θεμελιωδώς επιθυμητική, δεν θα έχει μια συμπληρωματική ή υπολειμματική λειτουργία στην σχέση έννοιας/ πραγματικότητας, αλλά θα αποτελεί κομβικό όρο και συνθήκη για την διαπραγμάτευση της άνω σχέσης.

Οι Adorno και Horkheimer γράφουν ότι η φοβισμένη κραυγή του αγρίου, ο «ιερός τρόμος» σημαίνει τον χωρισμό του πράγματος από την έννοια: το άγνωστο, η αδιαφοροποίητη μορφή του *μάννα* που ξεπερνάει τα όρια του άμεσα δεδομένου, «ό, τι αντιπροσωπεύει μέσα στα πράγματα, κάτι παραπάνω από την ήδη γνωστή ύπαρξη τους»<sup>98</sup>. Σε αυτή τη (λογική/ δομική στιγμή) συντελείται η μετάβαση από το «χάος στον πολιτισμό»<sup>99</sup>, από την άμεση αντίληψη και αλληλεπίδραση με την φύση στην εννοιακά/ κοινωνικά μεσολαβημένη σχέση με τη φύση. Αυτό που είναι σημαντικό να σημειώσουμε είναι ότι την ιδρυτική αυτή στιγμή χαρακτηρίζει ο φόβος ο οποίος μετατρέπει το «άγνωστο» σε ιερό και κινητοποιεί τόσο τον μύθο όσο και την επιστήμη. Βλέπουμε λοιπόν ότι η κίνηση της ανθρώπινης συνείδησης καθώς και η εμπράγματα συσχέτιση του με την φύση, μεσολαβημένη από την έννοια, τίθεται σε κίνηση από τον φόβο ο οποίος παραμένει ως οιοσεί και εγγενής αιτία<sup>100</sup>. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι η υπερβατικότητα του *μάννα* δεν αποτελεί κάποια προβολή<sup>101</sup> του εσώτερου ψυχισμού, αλλά τον αντίκτυπο της αντικειμενικής υποταγής του ανθρώπου στην φύση: η πορεία από τον μύθο στον διαφωτισμό εδράζεται επί και έναντι αυτού του τρόμου. Συνεπώς καταλήγουμε στο ότι η διαδικασία του διαφωτισμού ορίζεται ως μια εργασία ενάντια στο *έξω*, την

<sup>98</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 31

<sup>99</sup> Οπ. π.: 34

<sup>100</sup> Η προσωποποίηση της φύσης ως απόπειρα κατανόησης/ κατάκτησης της εμπεριέχει συγκροτητικά τον τρόπο στην απόπειρα της να τον αποσκορακίσει: «Οι Θεοί δεν μπορούν να πάρουν το φόβο μακριά από τους ανθρώπους, γιατί φέρουν τον απολιθωμένο ήχο τούτου του φόβου όπως φέρουν τα ονόματά τους» (Adorno & Horkheimer, 1986: 32)

<sup>101</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 32

«καθ' εαυτό πηγή του τρόμου»<sup>102</sup>. Ενώ στον μύθο υπάρχουν ιερές περιοχές, ιερά ονόματα, ιεραρχημένες και ασύμμετρες ποιότητες, στο αποκορύφωμα του διαφωτισμού, κάθε εξωτερικότητα αφαιρείται παράγοντας ένα τεχνητό πεδίο εμμένειας: το φετίχ του εδραζόταν στην έκαστη υπερβατική οντότητα ή περιοχή έχει μετατραπεί σε ένα καθολικό φετίχ. Δεν φετιχοποιούνται πλέον επιμέρους ασύμμετρα αντικείμενα αλλά το ίδιο το πεδίο αντίληψης όπου δεν επιτρέπει τίποτα να είναι έξω από αυτό, συγκροτεί, όπως είδαμε ένα ενιαίο σύστημα διατρεχόμενο από μια καθολική ανταλλαξιμότητα. Η ανθρωπότητα πλέον θεωρεί ότι έχει απελευθερωθεί από τον φόβο.

Πέραν των πορισμάτων που είχαμε συναγάγει παραπάνω, εδώ εντοπίζουμε ένα θεμελιώδες σημείο: η γενικευμένη δομική/ λογική κίνηση της συνείδησης<sup>103</sup> (απομυθολογικοποίηση) στην ταυτόχρονη υλική/ ιστορική πορεία της κοινωνικής ανθρωπότητας (ως απόπειρα κυρίευσης της φύσης) βρίσκει την εγγενή (και μη προϋπάρχουσα) αιτία και κινητήριο δύναμη της στον τρόπο. Η απόπειρα κυρίευσης του τρόμου είναι πάντα ήδη εννοιακά, και άρα κοινωνικά μεσολαβημένη: η αναφορά στον τρόπο ως την εγγενή αιτία της συγκρότησης του κοινωνικού (την ιδρυτική ρήξη μεταξύ υποκειμένου/ αντικειμένου), γίνεται μέσα από ένα κοινωνικό πλαίσιο, εντοπίζεται κριτικά και αναστοχαστικά ως την «εξωτερικότητα εντός της δομής». Για να μην υποπέσουμε στον ιδεαλισμό που επιχειρούμε να καταρρίψουμε, πρέπει να νοηματοδοτήσουμε αυτή την εξωτερικότητα απολύτως αρνητικά: να ορίσουμε τον τρόπο ως την έλλειψη αυτή, την οποία συγκροτεί ταυτόχρονα το μη-ταυτόσημο του κοινωνικού αλλά και την απόπειρα αυτό-αναπαράστασης του ως ταυτόσημου/ ολότητας.

Αρχίζουμε πλέον να σκιαγραφούμε μια θεωρία του υποκειμένου στο κείμενο του Adorno και Horkheimer η οποία θεμελιώνεται σε ένα βιωματικό χαρακτηριστικό: το βίωμα της πάντα ήδη<sup>104</sup> απωλεσμένης αμεσότητας, τον τρόπο. Κατανοούμε έτσι, ότι στην ιστορικότητα της η λογική/ δομική διαδικασία, , που έχουμε σκιαγραφήσει παραπάνω (η κατανόηση της οποίας αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την ανάπτυξη μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού) θεμελιώνεται και έχει ως κινητήριο δύναμη για την εκδίπλωση της ένα στοιχείο του ψυχισμού στην γενικευμένη κοινωνική του διάσταση. Έτσι, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για την φαινομενικά τυπική κίνηση της έννοιας (την μεταβολή στην σχέση υποκειμένου— ως συνείδηση γνώσης— και αντικειμένου) αλλά ούτε και για την άρθρωση των σχέσεων παραγωγής στην υλικότητα τους, έξω από μια συγκεκριμένη ψυχική οικονομία. Ο εν λόγω ψυχισμός δεν τοποθετείται εκτός ή σε συμπληρωματική ή υπολειμματική σχέση με το υποκείμενο της γνωστικής ή παραγωγικής διαδικασίας αλλά πρέπει να συλληφθεί ως εγγενές και αναγκαία συνθήκη του. Ο «μυθικός τρόμος» είναι αυτός ο οποίος θέτει σε κίνηση την διαδικασία του διαφωτισμού, και ταυτόχρονα το εγχείρημα κυριαρχίας επί της φύσης. Η αντικειμενικότητα της εννοιακής μεσολάβησης της πραγματικότητας και άρα οι κοινωνικές/ υλικές μορφές άρθρωσης την

---

<sup>102</sup> Οπ. πρ.: 33

<sup>103</sup> Η κίνηση ως η μεταβαλλόμενη διαπραγμάτευση της σχέσης υποκειμένου/ αντικειμένου.

<sup>104</sup> Το άγνωστο δεν υφίσταται εκτός και πέραν μίας γνωστικής διαδικασίας, δηλαδή της κατάστασης εννοιακής μεσολάβησης, η οποία όπως είδαμε αρθρώνεται γύρω από το άγνωστο (το οποίο νοηματοδοτείται ανάλογα με τις ιστορικές συνθήκες). Άρα μια κατάσταση αμεσότητας δίχως εννοιακή μεσολάβηση και δυνατότητα αναστοχασμού, δεν δύναται να στοχαστεί επί των ορίων της αμεσότητας διότι σε μια άμεση σχέση με τον κόσμο δεν υπάρχουν (η αμεσότητα είναι απόλυτη) δεν συνιστά γνώση. Όπως είδαμε ο στοχασμός επί της φαινομενικής αμεσότητας αποτελεί αναγκαία στιγμή της γνωστικής διαδικασίας και αίρεται εμμενώς ως πάντα ήδη εννοιακά μεσολαβημένη.

κοινωνικής ανθρωπότητας επιβάλουν την κατανόηση τους με βάση ένα υποκείμενο της επιθυμίας. Μια κίνηση με βάση τον ψυχισμό στην ταυτόχρονη υλική/ κοινωνική διάσταση του δεν μπορεί να εδράζεται σε μια κίνηση μιας γνωσιακής σχέσης. Με απλά λόγια «κάτι θέλει» το υποκείμενο κε διαμορφώνει συγκεκριμένες πρακτικές τόσο σε επίπεδο υλικότητας όσο και αφαίρεσης. Αυτό είναι το υποκείμενο το οποίο «γεννιέται» μέσω του τραύματος, του βιώματος<sup>105</sup> του τρόμου, το σχίσμα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου.

Ένα τέτοιο συμπέρασμα δεν μπορεί παρά να επηρεάσει με ουσιαστικό τρόπο την επιστημολογία του κοινωνικού: όσο η ιστορία —δηλαδή η μεταβολή στην σχέση υποκειμένου αντικειμένου στην υλική αποκρυστάλλωση της— συντάσσεται γύρω από ένα υποκείμενο της επιθυμίας καθίσταται αναγκαία η θεμελίωση της επιστημολογίας του κοινωνικού, ακριβώς ως κριτική, στο ίδιο το υποκείμενο της επιθυμίας. Κάτι τέτοιο καθιστά αναγκαία την διαλεύκανση της σχέσης μεταξύ έννοιας ή συμβολικού με την υποκειμενικότητα, καθώς με βάση τα παραπάνω η υποκειμενικότητα δεν μπορεί να αναχθεί στην έννοια. Μια τέτοια ανάλυση θα καταστήσει δυνατή μια επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία η οποία όπως θα δούμε δεν μπορεί να εξαχθεί από το έργο του Adorno, το οποίο όμως εμπεριέχει τις προκειμένες που την καθιστούν αναγκαία.

Προτού εντοπίσουμε το αδιέξοδο στην σκέψη του Adorno, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο ίδιος δεν επιχειρούσε να αναγάγει το υποκείμενο σε μια τυπική κίνηση της έννοιας. Το έργο του σε πολλά σημεία αναφέρεται και αντλεί στήριξη από την ψυχανάλυση του Φρόιντ<sup>106</sup> αναγνωρίζοντας την ως ένα θεμελιωδώς κριτικό εγχείρημα και αναφερόμενος στον Freud ως έναν «αντιμεταφυσικό»<sup>107</sup>. Στην *Αρνητική Διαλεκτική* ο Adorno αναγνωρίζει στην ψυχανάλυση του Freud την ίδια κριτική στάση απέναντι στο ενοποιημένο και κυριαρχικό εγώ που διατηρεί και ο ίδιος, χρησιμοποιώντας τον Φρόιντ ως βασική αναφορά. Όπως γράφει: «η φροϋδική ψυχανάλυση δεν συνυφαίνει το πέπλο της φαινομενικότητας που περιβάλλει την ατομικότητα, αλλά μάλλον το καταστρέφει τόσο συστηματικά όσο μόνον η φιλοσοφία και η κοινωνική έρευνα»<sup>108</sup>. Ο Adorno μοιράζεται την προσέγγιση του Freud κατά την οποία το υποκείμενο πλασιώνεται με βάση το ασυνείδητο. Το υποκείμενο πλασιώνεται έτσι ως μια δομή χαρακτηριζόμενη ως ένα πλέγμα σταθερών και συγκρούσεων. Ένα σύνολο εκλογικεύσεων και αμυντικών μηχανισμών. Μια τέτοια αντίληψη για το ανθρώπινο υποκείμενο στρέφεται ενάντια στο ενοποιημένο καρτεσιανό υποκείμενο της γνώσης στηλιτεύοντας την «ύβρι του αυτεξούσιου ατόμου»<sup>109</sup>. Επιπλέον, προς την ίδια κατεύθυνση της αποκαθής του κυριαρχικού εγώ, ο Adorno αναφερόμενος στο πεδίο της ηθικής δανείζεται από τον Freud την έννοια του υπέρ- εγώ ως έναν εσωτερικευμένο κοινωνικό κανόνα καθιστώντας την ηθική συνείδηση μια αντικειμενική/ κοινωνική διαδικασία και όχι μια αυτόνομη ή αυτοκαθοριζόμενη οντότητα. Με αυτόν τον τρόπο, γράφει ο Adorno

<sup>105</sup> Το βίωμα δεν είναι κάτι αυθύπαρκτο ούτε θεμελιώνεται σε μια ατομική συνείδηση: αποτελεί δομικό/ αντικειμενικό εντοπισμό στοιχείο το οποίο θέτει σε κίνηση τόσο την έκαστη υποκειμενικότητα όσο και την δομή.

<sup>106</sup> Σκοπός μας εδώ δεν είναι να αναπτύξουμε την ακριβή και πολύπλοκη σχέση που αναπτύσσει ο Adorno με την φροϋδική ψυχανάλυση παρά να δείξουμε τα όρια που υπάρχουν στο έργο του Adorno όσον αφορά την ανάπτυξη μιας θεωρίας του υποκειμένου με βάση την επιθυμία και πως αυτά βραχυκυκλώνουν την προσέγγιση του. Ταυτόχρονα όμως σκοπεύουμε ακριβώς να αναδείξουμε την ανάγκη και τάση η οποία ενυπάρχει στο έργο του για μια τέτοια θεωρία της οποίας η άρθρωση θα επαναπλασιώσει αναστοχαστικά.

<sup>107</sup> Adorno, 2006: 338

<sup>108</sup> Οπ. πρ.: 422

<sup>109</sup> Οπ. πρ.

για τον Freud, «σπάζει τους μοναδολογικούς φραγμούς της [ψυχολογίας], οι οποίοι είναι κοινωνικά προϊόντα»<sup>110</sup>.

Το ζήτημα που προκύπτει είναι ότι η αναφορές στην ψυχανάλυση του Freud λαμβάνουν έναν συμπληρωματικό η υπολειμματικό χαρακτήρα, αποτελώντας δανεικά θραύσματα ή ερμηνευτικά βοηθήματα. Έτσι το έργο του Adorno, ενώ σε σημεία δηλώνει την συγγένεια του με το ψυχαναλυτικό έργο αλλά και την κομβικότητα του ψυχισμού στην ιστορική εκδίπλωση της σχέσης υποκειμένου/ αντικειμένου. Θα αντιτείνει κάποιος, ορθώς, ότι το έργο του Adorno σκοπίμως δεν συγκροτεί μια ολότητα ή ένα κλειστό μεθοδολογικό σύστημα. Αλλά η έλλειψη όμως μιας συνεπούς δομής του υποκειμένου (με τις εγγενείς και καθορισμένες αντιφάσεις και ασυνέχειες) παράγει σοβαρά κενά σε μια κριτική επιστημολογία. Πιο συγκεκριμένα μια συνεπής δομή του υποκειμένου με βάση την επιθυμία όπως αυτή τίθεται σε κίνηση με βάση τον τρόπο που εξηγούν οι Adorno και Χορκχάιμερ απουσιάζει, με αποτέλεσμα η κίνηση που συγκροτούν μύθος και διαφωτισμός να παραμένει μετέωρη επί του τρόμου. Ελλείψει μιας δομής του υποκειμένου, η οποία να μπορεί να εντάξει τον τρόπο ως εγγενές στοιχείο και κινητήριο δύναμη της κίνησης αυτής, ο τρόμος παραμένει ως προϋπόθεση αλλά και «τελικό αίτιο». Ταυτόχρονα, η εσωτερίκευση του κοινωνικού καταναγκασμού ως αντικειμενική συνθήκη της κοινωνικής δομής καθώς και η πραγματοποίηση στην αντικειμενική της διάσταση (αναπαράγοντας σχέσεις κυριαρχίας και εκμετάλλευσης σε ένα σαφώς υλικό πλαίσιο, όπως για παράδειγμα η παραγωγή υπερ- αξίας), απαιτούν μια θεωρία της επιθυμίας. Με απλά λόγια: γιατί τα άτομα έχουν συγκεκριμένες μορφές συνείδησης και δρουν όπως δρουν εντός ενός κοινωνικού πεδίου συγκροτώντας το ταυτόχρονα. Χωρίς μια θεωρία της επιθυμίας, όλη η παραπάνω ανάλυση παραμένει στο επίπεδο της περιγραφής της δυναμικής που αναπτύσσεται μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Δεν μπορούμε να συντάξουμε μια κριτική επιστημολογία δίχως μια θεωρία της επιθυμίας, αφού μια κριτική επιστημολογία δεν μπορεί παρά να παράγεται και να εντάσσεται σε ένα πλαίσιο επιθυμίας η ίδια. Οι Adorno και Horkheimer γράφουν ότι «ο διαφωτισμός είναι ο μυθικός τρόμος που έχει γίνει ρηξικέλευθος»<sup>111</sup> θέτοντας έτσι τον τρόπο και τον ψυχισμό ως θεμέλιο της διαδικασίας του διαφωτισμού, αλλά σταματώντας όμως εκεί. Δεν συνθέτουν δηλαδή μια θεωρία του υποκειμένου με βάση την επιθυμία αλλά δηλώνουν άρρητα τη αναγκαιότητα της.

Η άλλη όψη αυτής της έλλειψης είναι ακόμα πιο ουσιαστική και αναδεικνύει ότι η έλλειψη δεν αποτελεί ένα απλό συμπλήρωμα, ένα απλό γρανάζι, που αφού προστεθεί στην μηχανή θα μπει σε εύρυθμη λειτουργία η μηχανή του υποκειμένου/ αντικειμένου. Η έλλειψη μιας θεωρίας του υποκειμένου με βάση την επιθυμία, η οποία σε τελική ανάλυση συνεπάγεται την ανάγωγή του υποκειμένου στην έννοια, καθιστά οποιοδήποτε εγχείρημα κριτικής επιστημολογίας άτοπο: όλες οι κατηγορίες τις οποίες έχουμε αναπτύξει, παραμένουν νεκρές και θεμελιωδώς παραπονημένες καθώς όπως θα δούμε η επιθυμία είναι αυτό που τους «δίνει ζωή». Η έννοια δίχως την επιθυμία θέτει σε κίνδυνο όλη την κίνηση υποκειμένου/ αντικειμένου που έχουμε αναπτύξει παραπάνω. Αυτό θα γίνει κατανοητό με μια αναφορά που κάνουν οι Adorno και Horkheimer στο συμβολικό, η οποία θα λειτουργήσει ως έναυσμα για την μετάβαση στην λακανική ψυχανάλυση με βάση την οποία θα

---

<sup>110</sup> Οπ. πρ.: 339 (σε αυτό το σημείο μπορούμε να διακρίνουμε την ψυχανάλυση πρωτίστως ως μια κριτική της ψυχολογίας)

<sup>111</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 33



αρθρώσουμε μια θεωρία του υποκειμένου με βάση την επιθυμία, επαναπλασιάζοντας στην συνέχεια το εγχείρημα μας.

Όπως θα δούμε η λειτουργία του συμβολικού για τους Adorno και Horkheimer δεν αποτελεί απλώς μια κατηγορία μέσω της οποίας μπορούμε να αναγνωρίσουμε την μη-ταυτότητα μεταξύ έννοιας και αντικειμένου. Σκοπός τους δεν είναι απλώς να εντοπίσουμε τον συγκροτητικά μεσολαβημένο χαρακτήρα της σχέσης των τελευταίων αναδεικνύοντας ότι το αντικείμενο δεν ανάγεται στους εννοιακούς καθορισμούς που παράγει ένα υποκείμενο<sup>112</sup>. Με άλλα λόγια η σχέση υποκειμένου/αντικειμένου, δεν αποτελεί αποκλειστικά μια σχέση γνώσης όπου η μη αναγώγιμη φύση του αντικείμενο στο υποκείμενο οφείλεται απλώς στην ποιοτική εξωτερικότητα του αντικειμένου ως προς την έννοια. Μια τέτοια προσέγγιση θα συνιστούσε μια πραγματοποίηση της γνώσης, καθώς με αυτόν τον τρόπο ή τίθεται εκτός από το επιθυμών ζωντανό υποκείμενο στο οποίο εδράζεται ή τίθεται σε προσθετική/ συμπληρωματική θέση προς αυτό προκαλώντας μια αυθαίρετη διαίρεση του ανθρώπινου υποκειμένου. Προφανώς κάτι τέτοιο δεν αποτελεί πρόθεση του Adorno, αφού όπως είδαμε η υποκειμενικότητα και άρα η κοινωνία εδραιώνονται ως αποτέλεσμα κυριαρχίας<sup>113</sup> στην σχέση της με την φύση και τίθεται σε κίνηση από τον «μυθικό τρόμο». Το όλο ζήτημα εντοπίζεται λοιπόν στη διαλεύκανση της σχέσης έννοιας και ψυχισμού: στην ανάδειξη μιας θεωρίας του υποκειμένου. Μιας σχέσης, της οποίας η αναγκαιότητα ενυπάρχει στα κείμενα του Adorno αλλά δεν συστηματοποιείται βραχυκυκλώνοντας το εγχείρημα του.

Στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* γράφουν: «Οι μύθοι, όπως και οι μαγικές τελετές, σημαίνουν την αυτοεπαναλαμβανόμενη φύση, η οποία είναι ο πυρήνας του συμβολικού: ένα είναι η μια διαδικασία που παρουσιάζεται ως αιώνια, επειδή επανασυμβαίνει ακατάπαυστα πραγματοποιούμενη με μορφή συμβόλου. Το ανεξάντλητο, η ατελείωτη ανανέωση και η μονιμότητα του σημασιόμενου δεν είναι μόνο ιδιότητες όλων των συμβόλων, αλλά και το αληθινό περιεχόμενό τους. Οι παραστάσεις της δημιουργίας, όπου ο κόσμος γεννιέται από την πρωταρχική μητέρα, την αγελάδα ή το αβγό, είναι συμβολικές σ' αντίθεση προς την ιουδαϊκή γένεση. Ο χλευασμός των παλιών για τους «πολύ ανθρώπινους θεούς αφήνει τον πυρήνα άθικτο. Η ατομικότητα δεν εξαντλεί την ουσία των θεών, οι οποίοι έχουν ακόμα μέσα τους κάτι από το μάνα: ενσαρκώνουν τη φύση ως καθολική δύναμη»<sup>114</sup>.

Παρατηρούμε εδώ, σε συνέχεια της προηγούμενης ανάγνωσης του χωρίου περί «ιερού τρόμου», πρώτον μια ουσιώδη σχέση μεταξύ του συμβολικού και της κυριαρχίας, την λειτουργία του συμβολικού ως μέσω κυριάρχησης του κόσμου. Ταυτόχρονα εντοπίζουμε την επανάληψη όσο και την μονιμότητα ως θεμελιώδη χαρακτηριστικά (όχι μόνο ιδιότητες αλλά και *το αληθινό περιεχόμενό του*) του συμβολικού. Είναι σημαντικό ότι στο κείμενο δεν γίνεται κάποια περαιτέρω ανάλυση του συμβολικού «καθ' εαυτού», αν και στο άνω χωρίο φαίνεται η κομβικότητα του στην διαλεκτική του διαφωτισμού (την ιστορική διαδικασία που έχουμε μελετήσει). Διακρίνουμε δηλαδή ότι η κίνηση της κοινωνικής ανθρωπότητας όπως έχουμε αναλύσει παραπάνω εδραιώνεται έναντι και εντός της φύσης

<sup>112</sup> O'Connor, 2004: 48

<sup>113</sup> «Αυτό που διχάζει την κοινωνία ανταγωνιστικά, η αρχή της κυριαρχίας, είναι το ίδιο που, εκπνευματισμένο, παράγει τη διαφορά ανάμεσα στην έννοια και στο υποταγμένο στην ίδια πράγμα» (Adorno, 2006: 69)

<sup>114</sup> Οπ. Πρ.: 34

η οποία αποτελεί τον πυρήνα του συμβολικού<sup>115</sup>. Η αντικειμενική υποταγή του ανθρώπου στην φύση, ο «ιερός τρόμος» που συνοδεύει το σχίσμα υποκειμένου/αντικειμένου ταυτίζεται με την απόπειρα για την εννοιακή και εμπράγματο κυριάρχηση της, και άρα την γέννηση του συμβολικού. Το συμβολικό αν και αξιώνει την μονιμότητα και την καθολικότητα επιχειρώντας να συνθέσει έναν κλειστό αυτό-επαναλαμβανόμενο κύκλο, πάντα «σκοντάφτει», όχι λόγω κάποιου εξωτερικού εμποδίου, αλλά λόγω των εγγενών συνθηκών συγκρότησης του. Όπως έχουμε διαπιστώσει και παραπάνω, η κίνηση θεμελιώνεται στην αντίφαση και η αντίφαση είναι πάντα ήδη κίνηση η οποία δεν καθορίζεται από κάποιο εξωτερικό αυτής σημείο (με την θετική έννοια).

Αυτό που οφείλουμε να αναδείξουμε είναι μια θεωρία που να πλαισιώνει το συμβολικό ως μια φαινομενικά αυτοτελή και παγιωμένη απόπειρα κυριαρχίας επί της φύσης: το σύμβολο ως απόπειρα εξημέρωσης και ακινητοποίησης της «καθολικής της δύναμης» το οποίο ταυτόχρονα γεννιέται μέσα από αυτήν<sup>116</sup>. Ακριβώς ως απόπειρα περιστρέφεται γύρω από τον «ιερό τρόπο» ο οποίος δεν δύναται να εξαλειφθεί: αποτελεί ακριβώς την ουσία των θεών, του συμβόλου. Η ανάμνηση της απωλεσμένης αμεσότητας βιωμένη ως τρόμος ιδρύει την απόπειρα τιθάσευσης του μέσω του συμβολικού η οποία είναι «προγραμματισμένη» να αποτύχει: όπως έχουμε δει πρώτα στον Hegel η επανάκτηση της ταυτότητας υποκειμένου/ αντικειμένου είναι αδύνατη, και ακριβώς αυτή η αδυνατότητα κινητοποιεί την άνω σχέση/ δομή στην εμπράγματο ιστορική της διάσταση. Άρα η κίνηση αυτή του συμβόλου, ενώ αξιώνεται την μονιμότητα και καθολικότητα, εδράζεται ακριβώς στην αδυνατότητα αυτής (στην μη ταυτότητα), δηλαδή στην επανάληψη αυτής της αστοχίας δια μέσω της απόπειρας συμβολοποίησης της. Αρχίζουμε να αναγνωρίζουμε ότι η κίνηση της σκέψης ή του συμβόλου εδράζεται εντός μιας συγκεκριμένης επιθυμητικής οικονομίας. Σε ένα πρώτο επίπεδο δηλαδή κατανοούμε ότι ο τρόμος αποτελεί συγκροτητικό στοιχείο του ψυχισμού και ταυτόχρονα της κίνησης της σκέψης η οποία τίθεται σε κίνηση ως επιθυμία<sup>117</sup> για την κυριάρχηση του. Βέβαια, αυτή η κίνηση αν και θεμελιώνεται στην αστοχία την οποία δεν μπορεί (ιδρυτικά) να γεφυρώσει, δεν σημαίνει ότι αυτή η κίνηση δεν είναι πραγματική και δεν μπορεί να φτάσει σε ένα «υψηλότερο» σημείο γνώσης. Η γνώση η οποία ως διαδικασία εδράζεται στην αστοχία της ταύτισης υποκειμένου και αντικειμένου, λέξης και πράγματος, δεν μπορεί να συντελέσει σε μια εμμενή αυτό- ολοκλήρωση. Μπορεί όμως λόγω της επαναλαμβανόμενης κατάστασης της, να *αστοχεί καλύτερα*<sup>118</sup>. Κάτι τέτοιο δεν αποτελεί παρά την αναγνώριση της αδυνατότητας της επανάκτησης της ταυτότητας υποκειμένου/ αντικειμένου. Αποτελεί ακριβώς την σύλληψη της κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού η οποία— πλέον κατανοούμε— ότι οφείλει να θεμελιώνεται στην επιθυμία ή αλλιώς σε μια συνεπή θεωρία του υποκειμένου. Οφείλουμε, με βάση όσα έχουν λεχθεί παραπάνω, να περιχαράξουμε την κίνηση της σκέψης ως κίνηση του συμβολικού στην αντικειμενική εμπράγματο διάσταση του (στην σχέση του με την φύση), η οποία

<sup>115</sup> Η φύση εδώ δεν ορίζεται ως μια αυθύπαρκτη ολότητα αλλά νοηματοδοτείται στην σχέση της με την κοινωνική ανθρωπότητα ακριβώς λόγω της αντικειμενικής υπεροχής (όπως την έχουμε διαπιστώσει παραπάνω) της έναντι της κοινωνικής ανθρωπότητας.

<sup>116</sup> Κάτι διαφορετικό θα προϋπέθετε την εξωτερικότητα του συμβόλου ή της έννοιας από την εμπράγματο συσχέτιση ανθρώπου και φύσης, δηλαδή του ψυχισμού.

<sup>117</sup> Δεν μπορούμε να θέσουμε την επιθυμία εκτός της σκέψης, διότι κάτι τέτοιο θα συνιστούσε υποστασιοποίηση την επιθυμίας, είτε ως βιολογικοποίηση της είτε με το να, της προσδίναμε τον χαρακτήρα μιας υπερβατικής αιτίας.

<sup>118</sup> Tomšič, 2018: 86

εδραιώνει σχέσεις κυριαρχίας και κοινωνικούς ανταγωνισμούς (όπως τους έχουμε δει παραπάνω). Τελικός σκοπός του εγχειρήματος αυτός θα είναι ακριβώς η ανάπτυξη μίας επιστημολογίας του κοινωνικού με βάση την επιθυμία (σύμφωνα με τις προκείμενες που έχουν αναπτυχθεί παραπάνω).

## Μέρος 2<sup>ο</sup>

### Το λακανικό υποκείμενο ως θεμέλιο της κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού με βάση την επιθυμία

#### 2.1. Από την ανάγκη στην επιθυμία: η ανάδυση του σημαίνοντος

Το έργο του Jacques Lacan, όντας εκτενές και περίπλοκο, εντοπίζεται κυρίως σε ένα σύνολο απομαγνητοφωνημένων διαλέξεων του και στην έκδοση του μακροσκελούς τόμου των *Écrits* ο οποίος περιλαμβάνει κείμενα και απομαγνητοφωνημένες διαλέξεις από το σύνολο της θεωρητικής πορείας του Lacan. Σε αυτό το σημείο δεν θα αποπειραθούμε να συνοψίσουμε το έργο του, ούτε να αιτιολογήσουμε γιατί το έργο του αποτελεί το κομμάτι που θα «συμπληρώσει το πάζλ» που έχουμε περιχαράξει παραπάνω. Αυτό θα φανεί στην συνέχεια. Θα αρκεστούμε σε μια σύντομη εισαγωγή και θα μεταβούμε κατευθείαν στην ανάδειξη της θεωρίας της επιθυμίας, όπως αυτή συσχετίζεται με την βιολογική ανάγκη και το συμβολικό και κυρίως με βάση το κείμενο *Η ανατροπή του υποκειμένου και διαλεκτική της επιθυμίας* από τα *Écrits*. Στην συνέχεια, αφού έχουμε αναπτύξει μια θεωρία του υποκειμένου με βάση την επιθυμία θα μεταβούμε στην ανάλυση της άρρηκτης σχέσης μεταξύ υποκειμένου και γνώσης. Ανακαλώντας και επαν-κατασκευάζοντας όπου χρειαστεί τις μεθοδολογικές αρχές που είχαν αναπτυχθεί παραπάνω, θα επαναπροσδιορίσουμε τα θεμέλια μιας επιστημολογίας θεμελιωδώς αναστοχαστική επί και μέσω του υποκειμένου της επιθυμίας. Τέλος θα εντοπίσουμε την συνθήκη της δυνατότητας μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής (τόσο σε επίπεδο αφαίρεσης όσο και υλικότητας, όπως εξάλλου έχουμε δει παραπάνω), ο οποίος θα προσδίδει συγκεκριμένες συντεταγμένες στην επιθυμία, καθιστώντας δυνατό τον κριτικό αναστοχασμό επί και μέσω αυτής. Θα μπορέσουμε έτσι να απαντήσουμε στο θεμελιώδες ερώτημα το οποίο δεν μπορούσαμε να απαντήσουμε παραπάνω: δηλαδή το πως τίθεται σε κίνηση η σκέψη μέσω της επιθυμίας και με ποιον τρόπο είναι άρρηκτα και ουσιαστικά συσχετιζόμενη με την υλική πραγμάτωση και οργάνωση της κοινωνικής ανθρωπότητας. Όπως έχουμε διαπιστώσει μόνο μέσω επίλυσης του ζητήματος αυτού δύναται να συνταχθεί μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού: την αναγνώριση δηλαδή ακριβώς των συνθηκών της δυνατότητας μέσω της οποίας θα μπορεί να διαπραγματευτεί ορθώς, σε τελική ανάλυση, την σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου στην ιστορικότητα της.

Η ψυχαναλυτική σκέψη του Lacan αποτελεί ταυτόχρονα συνέχεια αλλά και ριζική ανανέωση του φροϋδικού έργου. Η ανανέωση αυτή στηρίζεται, χωρίς σε καμία περίπτωση να ανάγεται, στην δομική γλωσσολογία του Ferdinand de Saussure και την δομική ανθρωπολογία του Claude Levi-Strauss. Αντιθέτως θα μπορούσαμε να πούμε ότι η χρήση των άνω δύο «θεωρητικών φίλτρων» για την

ανάγνωση του Freud συντελεί εν τέλει στην ριζική ανανέωση του φροϋδικού εγχειρήματος και ταυτόχρονα στον αναστοχασμό και κριτική επ' αυτών (δομική γλωσσολογία και δομική ανθρωπολογία). Σκοπός βέβαια εδώ δεν αποτελεί η εξακρίβωση της ακριβούς σχέσης μεταξύ Freud και Lacan ούτε μεταξύ του Lacan και της δομικής γλωσσολογίας ή ανθρωπολογίας. Όποια αναφορά γίνεται στους παραπάνω θα αφορά αυστηρά τον σκοπό της παρούσας εργασίας. Θα αρκεστούμε σε αυτό το σημείο να αναφέρουμε ότι ο Lacan σε πολλά σημεία χαρακτηρίζει το έργο του ως μια «επιστροφή στον Freud»<sup>119</sup>. Στο σύντομο και περισσότερο «προγραμματικό» κείμενο του *Για ένα σκοπό στα Écrits* μπορούμε να κατανοήσουμε την άμεσα κριτική και επιστημολογική διάσταση του εγχειρήματος του, το οποίο δεν βασίζεται σε μια παλινδρόμηση ή μονόδρομη επανουκειοποίηση του έργου του Freud, αλλά θεμελιωδώς στην εύρεση σε αυτό μιας καθοδηγητικής και κριτικής αρχής: «Μια επιστροφή στον Freud δεν έχει σχέση με μια επιστροφή στις πηγές οι οποίες θα μπορούσαν, εδώ και αλλού, να σηματοδοτήσουν παρά μια παλινδρόμηση. Ακόμα και στο σημείο της επιδιόρθωσης μιας παρέκκλισης από τον Freud η οποία παρά είναι προφανής για να μην είναι εμφανής σε κάθε σταυροδρόμι, δεν θα κατασκευάζα παρά μια εξωτερική, παρ' όλο υγιεινή, αναγκαιότητα. Η επιστροφή μου στον Freud έχει μια εντελώς διαφορετική σημασία στο βαθμό που θεμελιώνεται στην τοπολογία του υποκειμένου, η οποία μπορεί να διασαφηνιστεί μέσω μιας δεύτερης στροφής στον εαυτό της. Τα πάντα επ' αυτού πρέπει να επαναδιατυπωθούν σε μια άλλη πλευρά έτσι ώστε αυτό στο οποίο στοχεύει να κλείσει, το οποίο ασφαλώς δεν είναι η απόλυτη γνώση παρά η θέση μέσω της οποίας η γνώση μπορεί να αντιστρέψει τα αποτελέσματα αλήθειας της.»<sup>120</sup>. Διακρίνουμε δηλαδή πως το εγχείρημα του Lacan ευθυγραμμίζεται προγραμματικά και μεθοδολογικά με αυτό του Adorno: έχει πρωτίστως κριτικό και αναστοχαστικό χαρακτήρα με κύριο στόχο την σύλληψη της δομής του υποκειμένου στην ουσιαστική σχέση του με την γνώση ακριβώς στον τρόπο που διαφοροποιείται και συσχετίζεται με την αλήθεια.

Με βάση τις παραπάνω σημειώσεις και στην ίδια κατεύθυνση θα προσεγγίσουμε το κείμενο του Lacan *Η ανατροπή του υποκειμένου και διαλεκτική της επιθυμίας*. Δεν θα κάνουμε μια ολοκληρωτική ανάλυση του κειμένου, παρά θα σταθούμε σε σημεία τα οποία κρίνουμε απαραίτητα για τον σκοπό μας, τα οποία σημεία όποτε είναι απαραίτητα θα τα συσχετίζουμε με την θεωρία του Adorno που έχουμε αναπτύξει παραπάνω. Το κύριο ζήτημα το οποίο πραγματεύεται το κείμενο αποτελεί η συσχέτιση του υποκειμένου με την γνώση: πως δηλαδή η ψυχανάλυση μπορεί να αρθρώσει μια γνώση για το υποκείμενο, να το «τοποθετήσει» σε μια δομή και πως ταυτόχρονα η γνώση αυτή συσχετίζεται με αυτή τη δομή. Αρχικά, όπως και ο Adorno, στρέφεται ενάντια του κριτηρίου της ενότητας του υποκειμένου, η οποία αποτελεί συνήθη προϋπόθεση της ψυχολογίας στην γενικευμένη μορφή που έχει εδραιωθεί<sup>121</sup>. Ενάντια σε αυτή την προσέγγιση ο Lacan εξηγεί ότι το υποκείμενο θεμελιώνεται σε μια αποκεντρωμένη<sup>122</sup> λογική δομή του ασυνειδήτου: ένα υποκείμενο είτε το γνωρίζει είτε όχι υπόκειται σε μια συγκεκριμένη λογική ή γνώση η οποία καθορίζει την πρακτική του. Ο Fink σχολιάζοντας επ' αυτού δίνει ως παράδειγμα την λογική την οποία ανακάλυψε ο Levi-Strauss η οποία είναι ήδη σε λειτουργία στις τελετές και δραστηριότητες των φυλών τις οποίες μελετούσε χωρίς τα

<sup>119</sup> Για παράδειγμα βλ. Lacan, 2006: 337

<sup>120</sup> Lacan, 2006: 306

<sup>121</sup> Η κριτική που ασκεί ο Lacan στην ψυχολογία συντάσσεται στο ίδιο πλαίσιο με την κριτική των κοινωνικών επιστημών που ασκεί ο Adorno.

<sup>122</sup> Θα εξηγήσουμε παρακάτω πως ορίζεται ο αποκεντρωμένος χαρακτήρας του.

μέλη της να αναστοχάζονται επι αυτής, να την (ανα)γνωρίζουν ως γνώση (αλλά παρά ταύτα να είναι αποτελεσματική ως τέτοια)<sup>123</sup>. Παρατηρούμε δηλαδή μια συμβολική δομή η οποία εν αγνοία των υποκειμένων αρθρώνει την κοινωνική ολότητα και τις πρακτικές των ατομικών υποκειμένων επί και μέσω αυτής. Κάνοντας μια ευθεία αναφορά στον Freud, εξηγεί ότι το ασυνείδητο μετατρέπεται σε μια αλυσίδα σημειομένων η οποία επαναλαμβάνει και επιμένει σε μια «άλλη σκηνή» (πέρα από την συνειδητή αντίληψη του υποκειμένου)<sup>124</sup>. Η γλωσσική αυτή δομή εδράζεται, σύμφωνα με τη δομική γλωσσολογία, στις θεμελιώδεις γλωσσικές λειτουργίες: την μεταφορά και την μετωνυμία η οποίες αποτελούν το αποτέλεσμα της υποκατάστασης και αντίστοιχα του συνδυασμού σημαινόντων στην συγχρονική και διαχρονική τους διάσταση<sup>125</sup>. Συνεπώς η λειτουργία του γραμματικού υποκειμένου μέσω του σημαίνοντος «εγώ» (στο οποίο δεν μπορεί όπως θα δούμε να αναχθεί το υποκείμενο<sup>126</sup>) καθιστά σαφές ότι η υποκειμενικότητα εδράζεται σε ένα «άλλο». Με άλλα λόγια το Εγώ ως σημαίνον εντάσσεται και νοηματοδοτείται εντός ενός συμβολικού/ γλωσσικού πεδίου που συγκροτείται ως ασυνείδητο.

Σε ένα πρώτο στάδιο μπορούμε να αρθρώσουμε μια κριτική του καρτεσιανού υποκειμένου, ως αυτόνομου Εγώ, ακολουθώντας την γραμμή της σκέψης του Adorno, αλλά όπως θα πάμε ένα βήμα παρακάτω και συνδέοντας την υποκειμενικότητα και την λειτουργία του Εγώ με μια δομή του υποκειμένου θεμελιωμένου στην επιθυμία και όχι αποκλειστικά με την γνώση. Κατά τον Lacan η αυτοσυνειδησία αναδύεται με την εσωτερικευση του τρόπου με τον οποίο με αντιλαμβάνεται ο άλλος: με την αφομοίωση των επιδοκιμαστικών ή αποδοκιμαστικών βλεμμάτων η σχολίων του άλλου<sup>127</sup>. Η συγκρότηση του υποκειμένου προϋποθέτει και ιδρύεται ταυτόχρονα μια ρήξη εντός του ίδιου του υποκειμένου. Με βάση όσα έχουν λεχθεί παραπάνω η αντικειμενοποίηση του υποκειμένου και ο στοχασμός επί αυτού προϋποθέτει πάντα ήδη την εγγενώς διαζευγμένη κατάσταση του. Με άλλα λόγια το υποκείμενο εντοπίζεται στην αλληλομεσολαβημένη σχέση του με τον άλλο καθιστώντας το εξ' αρχής μη- ταυτόσημο. Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να καταδείξουμε πως η διαδικασία αυτή είναι θεμελιωδώς γλωσσική, πως εδράζεται στο συμβολικό. Αντίθετα με τον Descartes ο Lacan εξηγεί ότι η αυτοσυνειδησία που εξασφαλίζει το εγώ δεν παράγεται από το ίδιο το συνειδητό εγώ, αλλά από μια συνείδηση που την υπερβαίνει και στέκεται έξω από αυτή αλλά ταυτόχρονα την συγκροτεί, μια συνείδηση της συνείδησης: το υπερβατικό εγώ σχετικοποιείται, εμπλεκόμενο όπως είναι στην παραγνώριση εντός της οποίας οι ταυτίσεις του εγώ πηγάζουν»<sup>128</sup>.

---

<sup>123</sup> Fink, 2004: 107

<sup>124</sup> Lacan, 2006: 676

<sup>125</sup> Οπ. πρ.: 677 Σύμφωνα με τον Saussure η συγχρονική διάσταση δηλώνει το σύστημα ή σύνολο των σχέσεων που συνάπτουν τα σημαίνοντα και έχει το πρωτείο επί της διαχρονικής διάστασης. Η τελευταία αναφέρεται στον χρονικό χαρακτήρα, είτε προσδοκόμενο είτε αναστοχαστικό, που λαμβάνει η αλληλουχία σημαινόντων στην παραγωγή νοήματος. Δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο μια σειρά (γλωσσικών) γεγονότων μεταβάλλουν το συγχρονικό πεδίο μιας γλωσσικής κοινότητας (Saussure, 2015: 104).

<sup>126</sup> Σχετικά ο Lacan γράφει: «το Εγώ ως σημαίνον [...] προσδιορίζει το ομιλούν υποκείμενο, αλλά δεν το σημαίνει [signify him]» Lacan, 2006: 677

<sup>127</sup> Fink, 2004: 108

<sup>128</sup> Lacan, 2006: 685

Η αυτοσυνειδησία αυτή εδράζεται στο γνωστό «στάδιο του καθρέπτη», από τα πρώτα κείμενα<sup>129</sup> του Lacan, η οποία ως παραγνώριση εντοπίζει την διαδικασία υποκειμενοποίησης τόσο στο φαντασιακό όσο και το συμβολικό επίπεδο<sup>130</sup>. Ο Lacan συνοψίζει την διαδικασία του σταδίου του καθρέπτη ως εξής: «Η εξέλιξη αυτή [η λειτουργία του σταδίου του καθρέπτη] βιώνεται ως μια διάχρονη διαλεκτική η οποία προβάλλει αποφασιστικά τον σχηματισμό της ατομικότητας στην ιστορία: το στάδιο του καθρέπτη είναι ένα δράμα του οποίου η εσωτερική πίεση σπρώχνει με ορμή από την ανεπάρκεια στην προσμονή —και για το υποκείμενο εγκλωβισμένο στην έλξη της χωρικής ταύτισης, γεννά φαντασίες προερχόμενες από την κατακερματισμένη εικόνα του σώματος σε αυτό που θα αποκαλέσω μια «ορθοπεδική» μορφή της ολότητας του— και στην εν' τέλει φορεμένη πανοπλία μιας αλλοτριωμένης ταυτότητας η οποία θα σημαδέψει ολόκληρη την ψυχική ανάπτυξη με την άκαμπτη δομή της.»<sup>131</sup>. Το νεογέννητο στους πρώτους μήνες της ζωής του χαρακτηρίζεται από μια γενικευμένη ασυμφωνία και έλλειψη συντονισμού του σώματος του. Η αδυναμία του να κινηθεί και να ικανοποιήσει αυτόνομα της ζωτικές του ανάγκες προετοιμάζουν το έδαφος για μια «ψυχολογία της εξάρτησης»<sup>132</sup> η οποία θα δούμε θεμελιώνεται και συντηρείται εντός ενός γλωσσικού σύμπαντος.

Όπως γράφει ο Lacan στο κείμενο του *Η Θέση του Ασυνειδήτου*, το νεογνό ως τέτοιο βρίσκεται σε μια παρασιτική σχέση προς το σώμα της μητέρας του, όπου το στήθος «φαίνεται ως ένα όργανο του ίδιου είδους [...] σαν αυτό συγκροτημένο από τον πλακούντα στην αρχή της ανάπτυξης ενός ορισμένου είδους οργανισμού»<sup>133</sup>. Περίπου στους έξι μήνες ζωής αρχίζει να αναγνωρίζει μια εικόνα του εαυτού του στον καθρέπτη, αναγνωρίζει δηλαδή τον εαυτό του ως μια κατοπτρική εικόνα (imago)<sup>134</sup> και σχεδόν ταυτόχρονα εισάγεται στον «κόσμο της γλώσσας». Παρατηρώντας το απόσπασμα που παραθέσαμε παραπάνω από *Το Στάδιο του Καθρέπτη*, καταλαβαίνουμε ότι κεντρική στιγμή της υποκειμενοποίησης, της παραγωγής αυτοσυνειδησίας αποτελεί η ένταξη στο συμβολικό, στον κόσμο της γλώσσας (η υποκειμενικότητα βρίσκεται περιστοιχισμένη συγκροτητικά σε μια «άκαμπτη δομή»). Η παραγωγή της εικόνας του εαυτού εδράζεται ως φαντασιακή, στο βαθμό που συνιστά μια (φαινομενικά) άμεση εικόνα του εαυτού ως ολότητα, συνιστά δηλαδή μια φαντασία. Η εικόνα με την οποία ταυτίζεται το

---

<sup>129</sup> Κείμενο το οποίο αποτελεί απομαγνητοφωνημένη ομιλία.

<sup>130</sup> Είδη ο Hegel στην *Φαινομενολογία*, αναγνωρίζει την αλληλομεσολάβηση εικόνας και λέξης (τις κατηγορίες αυτές μπορούμε να τις δούμε πάλι στο φαντασιακό και συμβολικό) ως συγκροτητικές του υποκειμένου, συναρτήσεως της διαδικασίας γνώσης ενός αντικειμένου. Η φαινομενική αμεσότητα που προσφέρει η εικόνα αναιρείται ως γνωστικό θεμέλιο από την υπαγωγή του στην γλώσσα (ως γραφή) η οποία αναιρεί ακριβώς την αμεσότητα της εικόνας στην απόπειρα παγίωσης της ως αλήθειας στη γλώσσα. Στο παρακάτω απόσπασμα βλέπουμε την παραπάνω δυναμική και εντοπίζουμε στοιχεία που θα καθοδηγήσουν την παρακάτω ανάπτυξη των επιστημολογικών κριτηρίων που ανακύπτουν από έναν συγκεκριμένο συσχετισμό του υποκειμένου, γλώσσας (ως ομιλία και ως γραφή), γνώσης και αλήθειας: «Τι είναι το τάδε τι; Αν πάρουμε το τάδε τι με το διττό σχήμα του είναι του, ως το τώρα και ως το εδώ, η διαλεκτική που ενέχεται σ' αυτό θα λάβει μια μορφή τόσο κατανοητή όσο και αυτό το ίδιο. Στην ερώτηση: τι είναι το τώρα; Απαντούμε λοιπόν επί παραδείγματι: το τώρα είναι νύχτα. Για να ελέγξουμε την αλήθεια όμως αυτής της κατ' αίσθησης βεβαιότητας, αρκεί μια απλή δοκιμή. Γράφουμε αυτή την αλήθεια: μια αλήθεια δεν μπορεί να χάσει επειδή γράφεται: ούτε επειδή την φυλλάσουμε. Αν τώρα, το τάδε μεσημέρι, δούμε πάλι την καταγεγραμμένη αλήθεια, θ' αναγκαστούμε να πούμε ότι εξανεμίσθηκε» (Hegel, 2007: 117)

<sup>131</sup> Lacan, 2006: 78

<sup>132</sup> Οπ. πρ.: 687

<sup>133</sup> Οπ. πρ.: 719

<sup>134</sup> Οπ. πρ.: 76

υποκείμενο συνιστά το ideal- ego, την «εξιδανικευμένη κατοπτρική εικόνα του εγώ»<sup>135</sup>. Βέβαια η φαντασία της ταυτότητας του εγώ είναι φαινομενική καθώς αποκρύπτει ακριβώς τη κατακερματισμένη και αντιφατική μορφή του υποκειμένου. Σε έναν ουσιαστικό βαθμό η παραγωγή μιας εικόνας του εαυτού προϋποθέτει ακριβώς την αναστολή της αμεσότητας αφού όπως είδαμε αυτοσυνειδησία συνεπάγεται στοχασμό (μεσολάβηση της σκέψης) επί του εαυτού και άρα: η ταύτιση του εγώ με μια εικόνα προϋποθέτει την ταυτόχρονη ταύτιση με ένα σημείο παρατήρησης όπου καθιστά δυνατή την παραγωγή της εικόνας του εαυτού. Εδώ εντοπίζουμε την ιδρυτική εννοιακή ή συμβολική μεσολάβηση<sup>136</sup> στην διαδικασία της υποκειμενοποίησης η οποία συγκροτεί το υποκείμενο ως θεμελιωδώς αλλοτριωμένο ή ευνουχισμένο από τον άλλο (ο Lacan συμβολίζει το θεμελιωδώς διαζευγμένο υποκείμενο ως S). Ο «εξωτερικός» παράγοντας με τον οποίο ταυτίζεται το υποκείμενο αποτελεί το ego- ideal, τον μεγάλο Άλλο, δηλαδή το δίκτυο κοινωνικό-συμβολικών κανόνων και ιδανικών τα οποία εσωτερικεύει το υποκείμενο στην πορεία της εκπαίδευσης του. Το βλέμμα του μεγάλου Άλλου είναι αυτό το οποίο ακριβώς καθορίζει το ideal-ego, το οποίο με την σειρά του ορίζεται ως η απόπειρα ικανοποίησης του βλέμματος αυτού: «η επιθυμία δεσμεύεται στο σταυροδρόμι με την επιθυμία του Άλλου»<sup>137</sup>. Βέβαια όπως θα δούμε η διαδικασία αυτή δεν αποτελεί μια γραμμική ή ταυτολογική διαδικασία (μια ισορροπημένη ζυγαριά), αλλά μια ουσιαστικά αντιφατική και ασυμφιλίωτη διαδικασία.

Εντάσσοντας τα παραπάνω σε μια θεωρία της επιθυμίας θα κατανοήσουμε την διάσταση της συμβολικής μεσολάβησης (της αναστολής της αμεσότητας) στον τρόπο που συγκροτείται το υποκείμενο και κατ' επέκταση τις επιστημολογικές συνέπειες που ενέχει μια τέτοια θεώρηση. Ο Lacan εξηγεί ότι η φαντασιακή διαδικασία που αναπτύξαμε παραπάνω, καθορίζεται από την κατοπτρική εικόνα στην συγκρότηση του εγώ η οποία είναι συνακόλουθη της ανάδυσης του σημαίνοντος (και άρα του συμβολικού)<sup>138</sup>. Ξεκινώντας από την δομική γλωσσολογία του Saussure, ο Lacan εξηγεί ότι η εγχρονη (διαχρονική) αλληλουχία σημαίνοντων στην ομιλία μπορεί αναδρομικά να μεταβάλει τις σχέσεις σημαίνοντων- σημασιωμένων οι οποίες καταλαμβάνουν δυνάμει μεταβαλλόμενες θέσεις σε μια (συγχρονική) δομή. Συνεπώς η αλληλεξάρτηση διαχρονικού και συγχρονικού αποσταθεροποιούν μια σύλληψη της συγχρονικής δομής των σημαίνοντων ως κλειστή και σταθερή (να συνιστά δηλαδή μια ολότητα). Ο Lacan παρομοιάζει την λειτουργία του σημαίνοντος με ένα κουμπί ραμμένο σε ένα ύφασμα. Όπως εξηγεί ο Fink: Το κουμπί κρατάει τα πράγματα στην θέση τους χωρίς ακριβώς να τα αγκιστρώνει κάπου— είναι απλά δεμένα μεταξύ τους. Το σημαίνον και το σημασιωμένο δεν είναι αγκιστρωμένα σε οτιδήποτε εκτός από τους εαυτούς τους, δεν αγκιστρώνονται δηλαδή σε μια «εξωτερική πραγματικότητα» ή ένα εξωτερικό «αναφερόμενο»<sup>139</sup>. Κάτι τέτοιο θα παρέπεμπε στο σχήμα του θετικισμού στο οποίο ασκήσαμε κριτική παραπάνω, όπου η γλώσσα αποτελεί ένα

---

<sup>135</sup> Žižek, 2006: 80

<sup>136</sup> Παρατηρούμε εδώ την συγγένεια του Lacan με τον Adorno και τον Hegel, όσον αφορά την εννοιακή μεσολάβηση του υποκειμένου. Η στιγμή της φαινομενικής αμεσότητας της ταυτότητας αποκρύπτει αλλά ταυτόχρονα συγκροτεί (είναι αναγκαία) την διαδικασία υποκειμένου/ αντικειμένου. Παρακάτω θα επανέλθουμε και θα εμβραθύνουμε επ' αυτού στην συζήτηση της σχέσης του Lacan με τον Adorno.

<sup>137</sup> Lacan, 2006: 679

<sup>138</sup> Οπ. πρ.: 685

<sup>139</sup> Fink, 2004: 113



κατοπτρικό λεξικό μιας αυθύπαρκτης πραγματικότητας, αγνοώντας έτσι την εννοιακή- γλωσσική μεσολάβηση του<sup>140</sup>.

Το κεντρικό ζήτημα που ανακύπτει εδώ είναι που εντοπίζεται η αιτία της κίνησης του «ραψίματος». Σε πιο σημείο εντοπίζεται δηλαδή η αιτία της συμβολοποίησης, της κίνησης σημαινόντων, η οποία ορίζει το υποκείμενο ως τέτοιο. Ο Lacan εξηγεί ότι η (συγκροτική) υποταγή του υποκειμένου στο σημαίνον συνιστά την κίνηση που συγκροτείται στο κύκλωμα μεταξύ του τόπου όπου εντοπίζονται τα σημαίνοντα («το θησαυροφυλάκιο των σημαινόντων»)<sup>141</sup>, και την *άρθρωση*, την συμβολοποίηση ως ολοκληρωμένο προϊόν. Τα δυο αυτά επίπεδα δεν συγκροτούν έναν κλειστό κύκλο καθώς είναι ασύμμετρα: το πρώτο αποτελεί τόπο ενώ το δεύτερο στιγμή. Το κύκλωμα περιστρέφεται γύρω από μια έλλειψη, την αδυναμία της ταυτότητας του. Την έλλειψη αυτή είναι δυνατόν να την ορίσουμε αν εντάξουμε το παραπάνω κύκλωμα στις υλικές συνθήκες δυνατότητας του: το ανθρώπινο άτομο ως βιολογικός οργανισμός με ανάγκες. Παρατηρώντας το συμβολικό ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό του υποκειμένου, προκύπτει ότι το υποκείμενο εδραιώνεται σε ένα εγγενές σχίσμα της πραγματικότητας: η γλώσσα συνιστά μια άρνηση της πραγματικότητας (όπως και στον η σκέψη στον Adorno<sup>142</sup>) και εδραιώνει τη δομή του υποκειμένου ως μια «ασυνέχεια εντός του πραγματικού»<sup>143</sup>. Η συμβολική μεσολάβηση της πραγματικότητας (το υλικό περιβάλλον στο οποίο εντοπίζεται), μέσω της διαδικασίας συμβολοποίησης που αρθρώθηκε παραπάνω, συνιστά ακριβώς την ιδρυτική απώλεια της άμεσης συσχέτισης του ανθρώπου με αυτή. Η συμβολική αυτή μεσολάβηση της πραγματικότητας χαρακτηρίζει ουσιαστικά το υποκείμενο, καθιστώντας το ταυτόχρονα αντιφατικό στον εαυτό του, όντας ιδρυτικά μεσολαβημένο από τον μεγάλο Άλλο, το συμβολικό<sup>144</sup>. Η υπαγωγή του στον μεγάλο Άλλο (ο καθορισμός του και ταυτόχρονα την παγίωση του εντός του συμβολικού) συνεπάγεται μια απώλεια ή θυσία από το «είναι» του. Αυτή η θυσία είναι που σηματοδοτεί την μετάβαση του από την βιολογική ύπαρξη σε μια κοινωνική οντότητα<sup>145</sup>. Η απώλεια αυτή συνιστά ακριβώς την απώλεια της αμεσότητας και σηματοδοτεί την μετάβαση του από οργανισμό της ανάγκης σε υποκείμενο της επιθυμίας, η οποία δεν ανάγεται ούτε στην ανάγκη ούτε στην απαίτηση (η οποία αποτελεί την απόπειρα άρθρωσης της επιθυμίας)<sup>146</sup>. Η διαλεύκανση της φύσης αυτής της ιδρυτικής έλλειψης η οποία χαρακτηρίζει την απώλεια της αμεσότητας θα «δώσει την λύση» στο πρόβλημα που είχαμε εντοπίσει στον Adorno: στην αδυναμία παραγωγής μιας θεωρίας η οποία να μπορεί να συμπεριλάβει εντός μιας συνεπούς δομής ταυτόχρονα την γνωστική συσχέτιση υποκειμένου/αντικειμένου αλλά και τον μυθικό τρόπο που την θέτει σε κίνηση.

<sup>140</sup> Παρακάτω θα συναγάγουμε τις επιστημολογικές συνέπειες της λακανικής προσέγγισης του συμβολικού και της γλώσσας.

<sup>141</sup> Lacan, 2006: 682

<sup>142</sup> «Η σκέψη, ήδη αυτή καθ' εαυτή, ανεξάρτητα από το εκάστοτε περιεχόμενο της, είναι άρνηση, αντίσταση κατά του επιβαλλόμενου σε αυτή· αυτό η σκέψη το κληρονόμησε από τη σχέση της εργασίας με το υλικό της, από το αρχέτυπο της» (Adorno, 2006: 33)

<sup>143</sup> Lacan, 2006: 678 (το πραγματικό εδώ δεν αναφέρεται με την λακανική έννοια του όρου την οποία θα δούμε παρακάτω)

<sup>144</sup> Να σημειώσουμε ότι το συμβολικό δεν είναι ένα πλέγμα το οποίο μεσολαβεί την πραγματικότητα και το υποκείμενο αλλά συνιστά ακριβώς την διαδικασία της μεσολάβησης υποκειμένου και πραγματικότητας, συγκροτεί τους δυο όρους στην αντιφατικότητα τους.

<sup>145</sup> Fink, 2004: 116

<sup>146</sup> Lacan, 2006: 681

Κατανοούμε πλέον ότι το υποκείμενο αναδύεται θεμελιωδώς αλλοτριωμένο ή ευνουχισμένο (από τον μεγάλο Άλλο) και αναστοχαστικά μέσω της κατάστασης του ως υποκείμενο μπορεί να αναγνωρίσει την απωλεσμένη αμεσότητα. Η απώλεια αυτή θέτει σε κίνηση την διαδικασία και δομή του υποκειμένου. Ο Lacan ονομάζει αυτό που χάνεται ιδρυτικά *jouissance*. Στο σεμινάριο του *Η Άλλη Πλευρά της ψυχανάλυσης* εξηγεί ότι η έμβια ύπαρξη καθορίζεται από ένα σύνολο επαναλήψεων ανάγκης και ικανοποίησης. Όταν μιλάμε όμως για ένα υποκείμενο εντός του συμβολικού αναδύεται η λειτουργία μιας επαναλαμβανόμενης κυκλικότητας η οποία αγκαλιάζει την εξαφάνιση αυτής της ζωής ως τέτοιας<sup>147</sup>. Η ζωή ως τέτοια έχει εξαφανιστεί ακριβώς ως αμεσότητα και είναι πλέον πάντα ήδη συμβολικά μεσολαβημένη: η απωλεσμένη αυτή αμεσότητα της ζωής υφίσταται ως ένα «ιδανικό σημείο, ένα σημείο εκτός του χάρτη, το νόημα του οποίου δύναται όμως να αποκαλυφθεί μέσω μιας δομικής ανάλυσης»<sup>148</sup>. Αυτό που χαρακτηρίζει την επανάληψη αυτή είναι η επανάληψη μιας απώλειας, του «χαμένου αντικειμένου», ή αντικειμένου *a*. Το αντικείμενο αυτό δεν συνιστά ένα θετικό προσδιοριζόμενο αντικείμενο αλλά ακριβώς μια λειτουργία όπου «υφίσταται μια απώλεια *jouissance*. Και σε αυτό το σημείο της απώλειας εισαγόμενη μέσω της επανάληψης που εντοπίζουμε την λειτουργία της ανάδυσης του χαμένου αντικειμένου»<sup>149</sup>. Το αντικείμενο *a* με αυτόν τον τρόπο αποτελεί την ίδια στιγμή ένα πλεόνασμα, το οποίο δεν μπορεί να αφομοιώσει το συμβολικό καθώς διαρκώς υπεκφεύγει από αυτό, αλλά και ένα υπόλειμμα ή μια απώλεια. Ακριβώς στην αρνητική κατάσταση του αντικειμένου *a* μπορούμε να αναγνωρίσουμε την παραγωγική διάσταση του πραγματικού (ως καθαρή έλλειψη) η οποία αποτελεί συνακόλουθο της ανάδυσης του σημαίνοντος.

Η ανάδυση του σημαίνοντος ορίζεται ακριβώς ως μηχανισμός της *jouissance*, η οποία είναι αυτή η οποία εξασφαλίζει τον φαινομενικά συνεχή χαρακτήρα της κατοπτρικής εικόνας του εγώ, στηριζόμενη θεμελιωδώς στο χαμένο αντικείμενο του οποίου αποτελεί ένα απλό ντύσιμο<sup>150</sup>. Ο Žižek εξηγεί ότι η *jouissance* δεν μεταφράζεται απλώς ως «ευχαρίστηση» καθώς δεν αφορά απλές ηδονές αλλά έχει πρωτίστως έναν υπέρμετρο και τραυματικό χαρακτήρα μιας «βίαιας εισβολής η οποία προκαλεί περισσότερο πόνο παρά ηδονή»<sup>151</sup>. Παρακάτω οφείλουμε να διαλευκάνουμε πως ορίζεται η *jouissance* και πως ακριβώς η ανάδυση της ως χαμένο αντικείμενο συνιστά την μετάβαση από την ζωτική ανάγκη στην έλλογη επιθυμία, καθώς και πως αποτελεί έναν δομικά συνεπή (όσον αφορά την δομή του υποκειμένου που αναπτύσσουμε) καθορισμός του «ιερού τρόμου» που είδαμε στον Adorno. Η ακριβής διάσταση της *jouissance* θα αναδειχθεί στον τρόπο ακριβώς που συσχετίζεται η επιθυμία με την συμβολοποίηση.

Όπως είδαμε το *ego-ideal* αποτελεί το σύνολο των ιδανικών του Άλλου τα οποία εσωτερικεύει το υποκείμενο, αποτελεί ακριβώς την ταύτιση με τα ιδανικά του Άλλου<sup>152</sup>. Με αυτό τον τρόπο εντοπίζεται ως ένα εξωτερικό σημείο παρατήρησης του Εγώ, όμως είναι ταυτόχρονα εμμενές στο υποκείμενο στον βαθμό που του προσφέρει μια εγγενής φαινομενική σταθερότητα. Η σταθερότητα είναι μεν φαινομενική καθώς η φαντασιακή ταύτιση με ένα Εγώ αποτελεί την «συγκάλυψη» της

<sup>147</sup> Lacan, 2007: 46

<sup>148</sup> Οπ. πρ.

<sup>149</sup> Οπ. πρ.: 48

<sup>150</sup> Οπ. πρ.: 50

<sup>151</sup> Žižek, 2006: 79

<sup>152</sup> Fink, 2004: 116

θεμελιωδώς αντιφατικής δομής του υποκειμένου, αλλά είναι αποτελεσματική και αναγκαία καθώς η συνοχή που προσδίδεται στο Εγώ εντός μιας δομής καθιστά δυνατή την κοινωνική ύπαρξη και λειτουργικότητα του. Εξάλλου όπως είδαμε στο στάδιο του καθρέπτη η παραγνώριση αποτελεί αναγκαία στιγμή για την ανάδυση του υποκειμένου ακριβώς ως ένα ον εδραιωμένο σε ένα κοινωνικό/συμβολικό περιβάλλον.

Με την ένταξη του υποκειμένου στο σύμπαν της γλώσσας παρατηρούμε μια κομβική μεταβολή στον τρόπο που εκφράζεται η ανάγκη, στον βαθμό ακριβώς που εκφράζεται: από απλή ζωτική ανάγκη μετατρέπεται σε μια ζωτική ανάγκη η οποία απευθύνεται σε κάποιον άλλον ο οποίος δεν είναι ανήμπορος (όπως είναι το μικρό παιδί). Ο άλλος λαμβάνει έτσι μια φαντασματική μορφή της παντοδυναμίας καθιστώντας τον άρρηκτα συνδεδεμένο με τον νόμο<sup>153</sup>. Η απεύθυνση της ανάγκη στον άλλον μετατρέπει ακριβώς την ανάγκη σε απαίτηση. Ακριβώς λόγω της μεσολάβησης της ανάγκης μέσω της γλώσσας για την άρθρωση της σε απαίτηση, η άρθρωση δεν μπορεί να είναι καθολική: η γλώσσα δεν «ολοποιεί» αλλά συνιστά ακριβώς την απώλεια της αμεσότητας της ανάγκης, την καθιστά ακριβώς αλλοτριωμένη. Έτσι υπάρχει πάντα ένα υπόλειμμα, το οποίο ορίζεται ακριβώς αρνητικά: την αδυναμία της γλώσσας να συμβολοποιήσει την ανάγκη. Το υπόλειμμα αυτό ο Lacan το ονομάζει επιθυμία. Όπως εξηγεί ο Lacan: «η επιθυμία αρχίζει να σχηματίζεται στο περιθώριο όπου η απαίτηση αποσχίζεται από την ανάγκη, το περιθώριο όντας αυτό το οποίο η απαίτηση [...] διανοίγει προσδίδοντας του την αμφίεση του δυνάμει κενού το οποίο μπορεί να αναδυθεί απ' την ανάγκη, ακριβώς επειδή δεν επιδέχεται καθολικής ικανοποίησης»<sup>154</sup>. Ακριβώς λόγω της συγκροτητικής αδυνατότητας της άρθρωσης της απαίτησης και του συνεπαγόμενου υπολειμματικού χαρακτήρα της επιθυμίας, πάντα παραμένει κάτι να επιθυμείται το οποίο κανένα αντικείμενο δεν μπορεί να εκπληρώσει. Ακριβώς αυτή η αδυνατότητα θέτει σε κίνηση την επιθυμία και ταυτόχρονα την διαδικασία συμβολοποίησης, την οποία μπορούμε να δούμε ως κίνηση της σκέψης εντός και επί μιας συγκεκριμένης δομής του υποκειμένου. Το υποκείμενο δεν πρέπει άρα να συλληφθεί ως κάτι άπειρο, καθώς είναι καθορισμένο και άρα περατό ακριβώς λόγω του εγγενούς ορίου που παράγει την απειρότητα/ αδυνατότητα ικανοποίησης της επιθυμίας: «ένα πράγμα αντικαθίσταται από ένα άλλο σε μια ατελείωτη αλυσίδα παρά μόνο διότι το υποκείμενο παραμένει [συγκροτητικά] αποκομμένο από αυτό το ουσιαστικό πράγμα που θα το ολοκλήρωνε»<sup>155</sup>.

Η απαίτηση λαμβάνει ακριβώς την μορφή της απαίτησης της αναγνώρισης από τον άλλο, την ανάγκη να μας έχει ανάγκη ο άλλος. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο μπορούμε να αναγνωρίσουμε την διαλεκτική της επιθυμίας όπου: «η επιθυμία του ανθρώπου είναι η επιθυμία του άλλου»<sup>156</sup>. Ο αλλοτριωμένος χαρακτήρας του υποκειμένου συνεπάγεται ταυτόχρονα τον αλλοτριωμένο χαρακτήρα του άλλου ακριβώς στην αλλήλο-μεσολάβηση των δυο όρων: ο άλλος έχει απαίτηση από εμάς και εμείς επιθυμούμε να «είμαστε» αυτό το οποίο ο άλλος απαιτεί. Η επιθυμία εισάγει ένα κενό ανάμεσα στο υποκείμενο και τον άλλο το οποίο συνοδεύει ιδρυτικά την ανάδυση των δυο όρων. Αυτό το κενό, ή αδυνατότητα, είναι που θέτει σε κίνηση τους δυο όρους με βάση την επιθυμία. Εδώ εντοπίζουμε την

---

<sup>153</sup> Lacan, 2006 :689

<sup>154</sup> Οπ. πρ.

<sup>155</sup> Corjecs, 2015: 61

<sup>156</sup> Lacan, 2006: 690

λειτουργία της φαντασίας η οποία αναδύεται ως την φαντασία του εαυτού στην σχέση του με την επιθυμία του Άλλου για αυτόν. Απάντηση ακριβώς σε αυτή τη δομικά καθορισμένη ανάγκη αποτελεί το Εγώ όπως το είδαμε παραπάνω: «η φαντασία είναι πραγματικά “το υλικό” του Εγώ το οποίο είναι πρωταρχικά απωθημένο ακριβώς επειδή μπορεί να καταδειχθεί μόνο στο ξεθώριασμα της άρθρωσης»<sup>157</sup>.

Σε αυτό το σημείο θα επιχειρήσουμε μια πρώτη συσχέτιση όσων έχουν λεχθεί με την προσέγγιση του Adorno του ζητήματος της υποκειμενικότητας. Το κενό αυτό εγγενές στον άλλο μαρτυρεί ότι δεν υπάρχει Άλλος του Άλλου, δηλαδή κάποια οντότητα ή θέση εξωτερικότητας, η οποία να παγιώνει και να εξασφαλίζει το νόημα ή τη γνώση του Άλλου. Με άλλα λόγια δεν υπάρχει κάποια εξωτερική αντικειμενική πραγματικότητα η οποία να εξασφαλίζει την εγκυρότητα ή μη της παραπάνω δομής. Δεν υπάρχει κάποια μεταγλώσσα. Όπως γράφει ο Lacan: «δεν υπάρχει κάτι τέτοιο σαν μια μεταγλώσσα (ένας ισχυρισμός προκειμένου να καταδείξει όλο τον λογικό θετικισμό), καμία γλώσσα η οποία να μπορεί να εκφέρει την αλήθεια της αλήθειας και αυτό γιατί η αλήθεια είναι θεμελιωμένη στο γεγονός ότι η αλήθεια ομιλεί, και δεν κατέχει κάποιο άλλο μέσο προκειμένου να θεμελιωθεί»<sup>158</sup>. Σε αυτό το σημείο αρχίζουμε να περιχαράσσουμε την σχέση γνώσης και αλήθειας υπό το πρίσμα του συμβολικού και ιδιαίτερα κάτω από την διαχρονική της διάσταση, την ομιλία. Ο Lacan επαναλαμβάνει: «η Αλήθεια αντλεί την εγγύηση της από κάπου αλλού πέρα από την Πραγματικότητα την οποία αφορά: την αντλεί από την Ομιλία»<sup>159</sup>.

Το κριτήριο της αλήθειας, όπως και στον Adorno, πρέπει να εντοπιστεί εμμενώς δίχως την προϋπόθεση κάποιας εξωτερικής εποπτικής οντότητας. Ενώ ο Adorno εντοπίζει το κριτήριο του αληθούς στην γνωσιακή σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου, ο Lacan το εντοπίζει στο επιθυμών υποκείμενο του συμβολικού. Ο Lacan, όπως θα δούμε, συμφιλιώνει το υποκείμενο της γνώσης με το υποκείμενο του «ιερού τρόμου» εντός μιας ενιαίας (στην αντιφατικότητα της δομής). Μπορούμε να δούμε τον Adorno πλάι στον Hegel όπου στο *Η Ανατροπή του Υποκειμένου και Διαλεκτική της Επιθυμίας* ο Lacan ασκεί κριτική στον Hegel γιατί ακριβώς ορίζει το υποκείμενο στην σχέση του με την γνώση<sup>160</sup>. Διατηρεί με αυτόν τον τρόπο ως υπόστρωμα και βασική προϋπόθεση της γνωστικής διαδικασίας του συνειδητού εαυτού και όχι μια λογική δομή πάντα ήδη ενεργή στο ασυνείδητο (όπως είδαμε παραπάνω). Με αυτό τον τρόπο η αλήθεια δεν είναι παρά αυτό που απουσιάζει και ταυτόχρονα κινητοποιεί την πραγματοποίηση της γνώσης<sup>161</sup>. Ο Hegel έτσι προβαίνει σε μια συμβολική (μέσω της έννοιας) εξίσωση της γνωστικής διαδικασίας όπου αναγόμενος σε μια σύζευξη συμβολικού και πραγματικότητας, ακυρώνοντας έτσι το φαντασιακό<sup>162</sup> και ταυτόχρονα το υποκείμενο του ασυνειδήτου.

---

<sup>157</sup> Οπ. πρ.: 691

<sup>158</sup> Οπ. πρ.: 737

<sup>159</sup> Οπ. πρ.: 684

<sup>160</sup> Οπ. πρ.: 671

<sup>161</sup> Οπ. πρ.: 675

<sup>162</sup> Βέβαια ο Hegel στην φιλοσοφία του Δικαίου αναφέρεται στην πολιτική λειτουργία της παράστασης, (ως θρησκεία) η οποία χαρακτηρίζεται από το να θέτει το πνεύμα σε μια θέση εξωτερικότητας, ως Θεό. Η αναγνώριση της εμμένειας του πνεύματος οφείλει να πραγματοποιηθεί ως το ορθολογικό Κράτος το οποίο θα συνιστά την αναδρομική κατάργηση της παράστασης: «τούτη η υποστασιακότητα είναι το διαπορευόμενο μέσω του τύπου

Φτάνουμε στο συμπέρασμα της εδραίωσης του κριτηρίου της αλήθειας ως εγγενούς της ομιλίας, κατανοώντας ότι δεν υπάρχει κάποιο σημείο απόλυτης εξωτερικότητας προς αυτήν: δεν υφίσταται ο λόγος του λόγου<sup>163</sup>, η αλλιώς σημαίνουν για την συμβολοποιητική διαδικασία ως τέτοια. Ακόμα και τα τυποποιημένα συστήματα λογικής εκφέρονται μέσω του λόγου, αποκρύπτοντας (όπως είδαμε και στον Adorno) τις υποκειμενικές συνθήκες συγκρότησης τους. Συνεπώς η αλήθεια (και άρα η επιστημολογία) πρέπει να συσταθεί γύρω και μέσω των αμφισημιών και της πολλαπλότητας νοημάτων που χαρακτηρίζουν την γλώσσα. Η εμμενής ανάλυση που έχει προηγηθεί περιστρέφεται γύρω από μία δομή θεμελιωμένη σε τρία βασικά αλληλοεξαρτώμενα επίπεδα: το φαντασιακό, το συμβολικό και το πραγματικό. Το πραγματικό ορίζεται αρνητικά ως τη αδυνατότητα της πλήρωσης του υποκειμένου, τη συγκροτητική απώλεια της αμεσότητας, η οποία εντοπίζεται αναστοχαστικά ακριβώς ως αδυνατότητα, αλλά και κινητήριος δύναμη της δομής. Ο Bianchi σημειώνει τρία βασικά χαρακτηριστικά της δυναμικής και δομικής θέσης του πραγματικού ως της λειτουργία του αντικειμένου α: i) είναι εγγενές τμήμα του συμβολικού αλλά δεν μετρίεται ως τέτοιο, ii) είναι ιδρυτικό/ αιτιακό συγκροτώντας το πρωταρχικό τραύμα αποτελώντας το θεμέλιο της «επιμονής» της δομής και iii) αν και εγγενές στο συμβολικό, είναι εγγενές ως εξαιρούμενο: «ένα εσωτερικό υπόλειμμα (και ταυτόχρονα προϊόν) της ίδιας της αδυνατότητας του υποκειμένου να επιτύχει μια συμβολική ταύτιση με την σημαίνουσα αλυσίδα»<sup>164</sup>.

Μια τέτοια σύλληψη της υποκειμενικής δομής επιτρέπει ακριβώς την μεταβλητότητα του νοήματος, συλλαμβάνοντας ακριβώς το ζήτημα της αλήθειας ως μη αναγόμενο σε ένα συμβολικό/ γλωσσικό πλαίσιο. Οφείλουμε τώρα να καταδείξουμε την αντιφατικότητα του υποκειμένου (της συμβολικής του διάστασης έναντι της διάστασης του πραγματικού) προκειμένου να αρθρώσουμε της επιστημολογικές συνέπειες μιας τέτοιας αντιφατικότητας. Η θεωρία του υποκειμένου του Lacan διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα ζώα λόγω της γλωσσικής μεσολάβησης της πραγματικότητας που τον ορίζει ως υποκείμενο, αλλά και ταυτόχρονα τον διαχωρίζει από μια μηχανή ή έναν υπολογιστή ακριβώς λόγω της *jouissance*: της χαμένης άμεσης (μη συμβολικά μεσολαβημένης) ικανοποίησης, η οποία επιμένει ως έλλειψη εγγενής στο συμβολικό, θέτοντας το ταυτόχρονα σε κίνηση. Το ανθρώπινο υποκείμενο εδραιώνεται έτσι ως διχασμένο μεταξύ του υποκειμένου ως γλωσσική μηχανή η οποία έχει απονεκρώσει το σώμα<sup>165</sup> (το οποίο πλέον υπάγεται/ μεσολαβεί από το σημαίνον) και το υπόλειμμα

---

της μορφώσεως, γνωρίζον και βουλόμενο τον εαυτό του πνεύμα. Το κράτος γνωρίζει, επομένως, τι θέλει και το γνωρίζει στη γενικότητά του, ως προϊόν σκέψεως. Δρα και ενεργεί, επομένως, σύμφωνα με εγνωσμένους σκοπούς, περιεσκεμμένες γενικές αρχές και νόμους, που δεν είναι μόνο καθαυτούς αλλά για τη συνείδηση» (Hegel, 2012: 305). Ταυτόχρονα όμως ο Hegel αποδέχεται ότι η θρησκεία, ως ψυχολογικός παράγοντας, μπορεί να λειτουργήσει παράλληλα προς όφελος του ορθολογικού κράτους λαμβάνοντας έναν ρόλο ενσωμάτωσης, καθώς μπορεί να εισάγει ένα βαθύ αίσθημα ενότητας στους υπηκόους του (Hegel, 2012: 308). Βλέπουμε δηλαδή και εδώ μια τάση άλλα αδυναμία συμφιλίωσης της έννοιας και του ψυχισμού εντός μιας συνεπούς δομής. Από την μια η παράσταση ακυρώνεται υπαγόμενη στην έννοια ενώ ταυτόχρονα ο ψυχισμός στηριζόμενος στο επίπεδο της παράστασης στέκεται πλάι στην έννοια.

<sup>163</sup> Fink, 2004: 123

<sup>164</sup> Bianchi, 2012: 116

<sup>165</sup> Το σώμα ως συμβολικά μεσολαβημένο απονεκρώνεται στον βαθμό που δεν βιώνεται άμεσα αλλά υφίσταται ως αρνούμενο από το συμβολικό από την δομή του οποίου μπορούμε εμμενώς να το αναγνωρίσουμε ως αρνητικό: «το σημαίνον ως τέτοιο, του οποίου η πρώτη λειτουργία είναι να «σχίσει» το υποκείμενο, το φέρνει στο νόημα του θανάτου. (το γράμμα σκοτώνει, αλλά αυτό το γνωρίζουμε από το ίδιο το γράμμα)». (Lacan, 2006: 719)

του ζωντανού οργανισμού. Κεντρικό διακύβευμα του λακανικού έργου εν γένει αλλά και συγκεκριμένα αναφορικά με τους σκοπούς της εργασίας μας αποτελεί ακριβώς η συμφιλίωση σκέψης/ αναπαράστασης/ γλώσσας με το οργανικό/ υλικό/ αισθητηριακό.

Ακολουθώντας τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι αν θεωρήσουμε το συμβολικό ως ελλιπές, καταλήγοντας σε αυτό το συμπέρασμα εμμενώς, δηλαδή από το ίδιο το συμβολικό, απαιτείται ένα σημαίνον για την έλλειψη αυτή, ο Lacan ονομάζει αυτό ακριβώς το σημαίνον ως  $\Phi$  (ή αλλιώς κύριο σημαίνον). Το  $\Phi$  ως σημαίνον της έλλειψης του άλλου πηγάζει από τον πατέρα/ νόμο (ως τον τόπο ο οποίος εντοπίζεται η δομική λειτουργία του ευνουχισμού), η παραγωγή του σημαίνοντος αυτού συνεπάγεται την απαγόρευση της *jouissance*: η ανάδυση ενός υποκειμένου της γλώσσας συνοδεύεται από την ταυτόχρονη απώλεια της *jouissance*, την αμεσότητα της ικανοποίησης από την μητέρα. Ο Lacan εξηγεί ότι ο νόμος δεν αποτελεί κάποιο εισβολέα σε ένα ήδη υπάρχον υποκείμενο: «το γεγονός ότι ο Πατέρας μπορεί να ειπωθεί ως ο αυθεντικός εκπρόσωπος της εξουσίας του Νόμου απαιτεί από εμάς να καταδείξουμε με βάση ποια προνομιακή μορφή παρουσίας συντηρεί τον εαυτό του πέραν του υποκειμένου»<sup>166</sup>. Ο Πατέρας ορίζεται (ως συμβολική μεσολάβηση) την επιθυμία της μητέρας (ως Άλλου), με την ίδια κίνηση αναστέλλει/ απαγορεύει την *jouissance*: με την ανάδυση του υποκειμένου εντός του συμβολικού καταργείται ταυτόχρονα η αμεσότητα της σχέσης με την μητέρα, η *jouissance*. Όντας πλέον πάντα ήδη μεσολαβημένη από το συμβολικό, τον νόμο, συνοδεύεται με την απώλεια της *jouissance* η οποία όμως διατηρεί την παρουσία της με την μορφή του αντικειμένου *a*, εμμένει ως απώλεια. Κατ' αυτό τον τρόπο η *jouissance* ως απωλεσμένη, παραμένει συμβολοποιημένη αλλά αρνητικά, ως ένα «μείον»<sup>167</sup>, διαφορετικά δεν θα απολάμβανε το καθεστώς της ύπαρξης. Ακριβώς με την συμβολοποίηση της ως έλλειψη ή απώλεια καθιστά δυνατή την επιμονή της και την επαναλαμβανόμενη αναπαράσταση της ως έλλειψη, η οποία αποτελεί ταυτόχρονα την κινητήριο δύναμη του συμβολικού αγκιστρώνοντας έτσι την υποκειμενικότητα.

Ο Lacan δίνει μια παραστατική απεικόνιση της σχέσης *jouissance* και κύριου σημαίνοντος: «Η επιθυμία της μητέρας δεν είναι κάτι το οποίο είναι υποφερτό από μόνο του, για το οποίο είσαι αδιάφορος. Πάντα θα προκαλεί όλεθρο [ως καθαρή *jouissance*]. Ένας τεράστιος κροκόδειλος στα σαγόνια του οποίου βρίσκεσαι— αυτή είναι η μητέρα. Κανείς δεν ξέρει τι μπορεί ξαφνικά να έρθει από πάνω της και να κλείσει την παγίδα της. Αυτή είναι η επιθυμία της μητέρας. [...] υπάρχει ένας κύλινδρος, φτιαγμένος από πέτρα προφανώς, ο οποίος είναι εκεί, πιθανών, στο επίπεδο της παγίδας, το οποίο δρα ως περιορισμός, ως μια σφήνα. Είναι αυτό που αποκαλείται φαλός [ή κύριο σημαίνον]. Είναι ο κύλινδρος που σε προστατεύει, αν ξαφνικά την κλίσει»<sup>168</sup>. Από το παραπάνω μπορούμε να διακρίνουμε την διττή λειτουργία του κύριου σημαίνοντος (ή αλλιώς ονόματος-του-πατρός στον βαθμό που αποτελεί την *μεταφορά* η οποία εγκαθιδρύει το Όνομα— κύριο σημαίνον— στον χώρο ο οποίος διανοίγεται από την απουσία της μητέρας: το ιδρυτικό τραύμα<sup>169</sup>) το οποίο συντελεί στην κατασκευή του πρωταρχικού πατέρα, μια μυθική κατασκευή στον βαθμό που παράγει την αναστοχαστική εικόνα μιας μη-ευνουχισμένης πατρικής φιγούρας η οποία είχε αποκλειστική και καθολική πρόσβαση στην

<sup>166</sup> Lacan, 2006: 688

<sup>167</sup> Fink, 2004: 126

<sup>168</sup> Lacan, 2007: 112

<sup>169</sup> Lacan, 2006: 465

jouissance. Αποτελεί το όνομα ενός τοτέμ το οποίο στην προνομιακή θέση του απέναντι στο (ανοιχτό) σύνολο των σημαινόντων —σχολιάζει ο Vanier<sup>170</sup>— προκαλεί τον φθόνο του υποκειμένου (καθώς έχει την προνομιακή πρόσβαση στην jouissance, που κυνηγά το υποκείμενο) και έτσι πρέπει να σκοτωθεί ως το εμπόδιο πρόσβασης σε αυτήν. Ταυτόχρονα όμως, πρέπει να κρατηθεί ζωντανό καθώς αποτελεί την συνθήκη άρθρωσης της επιθυμίας. Το κύριο σημαίνον (το σημαίνον της έλλειψης του πατέρα) εγκαθιδρύει την ελάχιστη απόσταση μεταξύ υποκειμένου και jouissance (μητέρας), αποτελεί έτσι την θεμελιώδη συνθήκη αναπαραγωγής της υποκειμενικής δομής: την εμποδίζει ακριβώς από το να καταρρεύσει, να κλείσει το «στόμα του κροκόδειλου». Όπως σχολιάζει η Corjés ο ιδανικός αυτός πατέρας προστατεύει την κοινωνία από το τραύμα της επιστροφής της jouissance<sup>171</sup>.

Επιπροσθέτως, το κύριο σημαίνον δεν αναφέρεται σε ένα αυστηρά κλινικό περιβάλλον, εξ άλλου μια στεγνή εξατομίκευση και «κλινικοποίηση» του ψυχαναλυτικού μοντέλου είναι τελείως αντίθετη με ότι έχουμε αναφέρει μέχρι στιγμής σχετικά με τον κοινωνικό/ δομικό καθορισμό του υποκειμένου. Με αυτόν τον τρόπο το κύριο σημαίνον δεν αναφέρεται (αποκλειστικά) στην προσωπική «ιστορία» και συγκρότηση ενός υποκειμένου, καθώς εντάσσεται ταυτόχρονα σε ένα ιστορικά συγκεκριμένο κοινωνικό/ συμβολικό πλαίσιο. Το κύριο σημαίνον καθίσταται έτσι, με βάση την συλλογική του μορφή, πολιτικά αποτελεσματικό, διαμορφώνοντας ένα συνολικό πεδίο αναπαράστασης του κοινωνικού<sup>172</sup>. Όπως παρατηρεί ο Žižek αν λάβουμε για παράδειγμα τον «κομμουνισμό» ως κύριο σημαίνον παρατηρούμε την αναδρομική νοηματοδότηση και οργάνωση του συμβολικού πεδίου S2 (την συγχρονική δομή που συγκτεί το σύνολο των σημαινόντων): έννοιες όπως ελευθερία, ισότητα δικαιοσύνη λαμβάνουν ένα συγκεκριμένο νόημα υπαγόμενες ακριβώς στο κύριο σημαίνον (ενώ για παράδειγμα ένα κύριο σημαίνον όπως «Αμερική» ή «φιλελευθερισμός» θα έδινε μια τελείως διαφορετική νοηματοδότηση στους άνω όρους)<sup>173</sup>. Τα παραπάνω είναι ιδιαίτερα σημαντικά αναφορικά με την συζήτηση της άρθρωσης της επιθυμίας εντός της καπιταλιστικής δομής που θα ακολουθήσει, και θα αποτελέσει κομβική συνθήκη για την συγκρότηση μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού.

## **2.2. Επιθυμία και επιστημονική γνώση: επιστημολογικά συνακόλουθα του λακανικού υποκειμένου**

Αφού σχηματοποιήσαμε μια δομή του υποκειμένου θα προχωρήσουμε στην ανάδειξη των επιστημολογικών συνεπειών που ενέχει μια τέτοια θεώρηση. Στοχεύουμε να καταδείξουμε πως

---

<sup>170</sup> Vanier, 2016: 58

<sup>171</sup> Corjés, 2015: 154

<sup>172</sup> Η οποία αναπαράσταση του κοινωνικού, όπως έχουμε δείξει, είναι εγγενής στην εμπράγματη αναπαραγωγή η ανατροπή μιας δομής.

<sup>173</sup> Žižek, 2008b: 112

ακριβώς συσχετίζεται το συμβολικό με την πραγματικότητα με βάση τη *jouissance*. Το αμιγώς επιστημολογικό ζήτημα το οποίο αναδύεται και συντάσσεται με την πορεία της έρευνας μας, αποτελώντας κομβικό της σημείο, θα μελετηθεί υπό το πρίσμα της αιτιότητας: ποια είναι η σχέση συμβολικού και πραγματικότητας στον βαθμό που μπορεί να αναγνωρίσει/ αναπαραστήσει μια αναγκαία αιτιακή σχέση εντός της πραγματικότητας, καθώς και ταυτόχρονα ποια είναι η αιτιακή σχέση μεταξύ αναπαράστασης (μέσω του συμβολικού) και πραγματικότητας. Τέλος θα εξετάσουμε με πιο τρόπο μπορούμε να εντάξουμε την έννοια της ενδεχομενικότητας εντός ενός πλέγματος αιτιακής αναγκαιότητας και τι επιστημολογικές συνέπειες ενέχει μια τέτοια ένταξη. Τα παραπάνω ζητήματα αποτελούν κομβικά επιστημολογικά ζητήματα, η επίλυση των οποίων οφείλουν να καταδείξουν τις ακριβείς συντεταγμένες μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού με βάση την επιθυμία λαμβάνοντας υπόψη την δομή του υποκειμένου που έχουμε αναπτύξει παραπάνω.

Όπως έχουμε αναφέρει και ανωτέρω, στην παραγωγή μιας επιστημολογίας του κοινωνικού οφείλουμε να παράγουμε έναν σαφή ορισμό στο τι διαφοροποιεί την επιστημολογία του κοινωνικού από την επιστημολογία των φυσικών επιστημών. Με άλλα λόγια πως μπορούμε να ερμηνεύσουμε μια φυσική αιτιότητα σε αντιδιαστολή με μια κοινωνική αιτιότητα, λαμβάνοντας υπόψη το ότι η επιστήμη και η έννοια της αλήθειας αρθρώνονται εντός ενός κοινωνικού πλαισίου. Σκοπός μας εδώ είναι να πάμε ένα βήμα παραπέρα από τον Adorno, ο οποίος είδαμε ότι έθιξε την ολοποιητική τάση της επιστήμης. Η μοντέρνα επιστήμη είδαμε ότι λαμβάνει ένα φετιχοποιημένο χαρακτήρα, εξαιρώντας την υποκειμενική (στην συνολική κοινωνικο- ιστορική της διάσταση) μεσολάβηση από την επιστημονική πρακτική. Όπως παρατηρήσαμε προηγουμένως, η ανάλυση του Adorno αναφορικά με τη σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου, παραμένει στο επίπεδο της γνωστικής/ εννοιακής συσχέτισης. Αναφέροντας βέβαια τον παράγοντα του ψυχισμού, χωρίς όμως να διαμορφώνει μια συνεπής επιθυμητική οικονομία και δομή η οποία να μπορεί να πραγματευτεί και να αιτιολογήσει την διαδικασία της εννοιακής συσχέτιση υποκειμένου/ αντικειμένου σε μια άρρηκτη σχέση με τον ψυχισμό του υποκειμένου.

Ένα νήμα το οποίο διατρέχει το σύνολο της εργασίας μας αλλά και μεγάλο τμήμα της φιλοσοφικής διάνοησης (ρητά ή άρρητα), αποτελεί ο διαχωρισμός αλλά και η σχέση της φυσικής αναγκαιότητας με την κοινωνική αναγκαιότητα: της αναγκαιότητας που ενυπάρχει στις κοινωνικές συμβάσεις. Ο Chiesa βασιζόμενος στον λακανικό θεωρητικό Jean- Claude Milner επιχειρεί να επιλύσει το παραπάνω ζήτημα αναδεικνύοντας ότι η αναγκαιότητα της σύμβασης (ή του κοινωνικού) είναι διαφορετική και μη αναγώγιμη σε αυτήν που εντοπίζεται στην φύση, χωρίς όμως ταυτόχρονα αυτές να αποτελούν αυτόνομες κατηγορίες αιτιότητας<sup>174</sup>. Επιπρόσθετα, ο διαχωρισμός κοινωνικής σύμβασης και φύσης δεν αντιμετωπίζεται από έναν ριζικό διαχωρισμό στις μορφές αιτιότητας που συνοδεύουν το κάθε επίπεδο, με την πρόσδοση δηλαδή μιας απόλυτης αναγκαιότητας στην φύση και μια απόλυτη ενδεχομενικότητα στο κοινωνικό. Θα δούμε παρακάτω πώς, σύμφωνα με την λακανική θεώρηση η επιστημονική πρακτική προσεγγίζεται με βάση το επιθυμητικό υποκείμενο— να εντάξουμε την επιστήμη και παραγωγή γνώσης εντός μιας επιθυμητικής οικονομίας— συνιστώντας έναν ταυτόχρονο διαχωρισμό αλλά και μια ουσιαστική συσχέτιση του τρόπου γνώσης του κοινωνικού με αυτήν του φυσικού κόσμου.

---

<sup>174</sup> Chiesa, 2010: 162



Προτού μεταβούμε στην λακανική σύλληψη της μοντέρνας επιστήμης θα προβούμε σε μια παρέκβαση σε ένα τμήμα του προλόγου της *Φαινομενολογίας* του Hegel όπου εκτίθενται οι βασικοί όροι (αναγκαιότητα και ενδεχομενικότητα στην σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου υπο το πρίσμα των μαθηματικών που κυριαρχεί ως δομή της γνώσης στην μοντέρνα επιστήμη) καθώς και ο τρόπος συσχέτισης τους που βρίσκουμε (ανακατασκευασμένους) στον Lacan και που θα καθορίσουν αυτό το τμήμα της συζήτησης. Ο Hegel αναφέρει ότι ο τρόπος γνώσης που χαρακτηρίζει τα μαθηματικά χαρακτηρίζεται από μια ελαττωματικότητα η οποία «αφορά τόσο το ίδιο το γνωρίζειν όσο και το εν γένει υλικό του»<sup>175</sup> και την οποία μπορούμε να εντοπίσουμε στο επίπεδο της (μαθηματικής) απόδειξης. Η έννοια της απόδειξης προβληματοποιείται στον βαθμό που ξεκινάει από «κάπου αλλού» και ενδεχομενικά (μια μαθηματική απόδειξη δεν είναι αυθύπαρκτη ούτε υπάρχει κάτι που να καθιστά αναγκαία την παραγωγή της) καθώς επίσης και στον τρόπο με τον οποίο μια απόδειξη συσχετίζεται με την πραγματικότητα. Αυτό το «κάπου αλλού» το οποίο αποσταθεροποιεί την φαινομενική αυτάρκεια μιας απόδειξης αποτελεί το στοιχείο της υποκειμενικότητας. Όπως σχολιάζει ο Van Houdt, υπάρχει ένα κενό μεταξύ της μαθηματικής απόδειξης ως μιας τυπικής αναγκαίας ακολουθίας και μεταξύ του «τι μας λέει» για τον κόσμο: το κενό αυτό συνιστά ακριβώς ένα όριο το οποίο είναι το υποκείμενο<sup>176</sup>. Μια απόδειξη ως γνωστική διαδικασία, συνιστά ακριβώς την κατάδειξη καθορισμένων σχέσεων οι οποίες δεν ήταν γνωστές προηγουμένως. Ο Hegel στο *Σύστημα της Ίενας* γράφει: «Η μετάβαση από το θετικό στο αρνητικό [ενότητα] και από τα τμήματα στις στιγμές, είναι αυτό το οποίο συγκροτεί την φύση της γνώσης και του πραγματικού καθορισμού»<sup>177</sup>. Αναγνωρίζουμε λοιπόν, όπως είχαμε δει και παραπάνω, την αναστοχαστική διάσταση της γνώσης, η οποία έρχεται να γνωρίσει αυτό που έχει είδη παγιωθεί (στην σκέψη). Υπό αυτό το πρίσμα οφείλουμε να προσεγγίσουμε την αναγκαιότητα. Όπως εξηγεί ο Van Houdt μόνο όταν έχουμε παραγάγει μια απόδειξη μπορούμε (άρα μόνο) αναστοχαστικά να συμπεράνουμε την αναγκαιότητα που την διέπει. Αντίθετα, η παραγωγή της απόδειξης είναι ενδεχομενική, ενώ η συνέπεια/ αναγκαιότητα που την διέπει είναι αδιάφορη (αλλά όχι ανεξάρτητη) προς την ενδεχομενική κατασκευή της.

Βλέπουμε έτσι ότι η γνωστική διαδικασία ως παραγωγή μιας απόδειξης κινείται χωρίς αναστοχασμό των αντικειμενικών συνθηκών και προϋποθέσεων παραγωγής της, οι οποίες μπορούν να καταδειχτούν αναστοχαστικά ως τις στιγμές παραγωγής της. Παρατηρούμε σε αυτό το σημείο δυο σφαίρες ενδεχομενικότητας: η μια χαρακτηρίζει την αντικειμενικότητα της απόδειξης και η άλλη τον φιλοσοφικό αναστοχασμό επί αυτής. Η πορεία της απόδειξης συντελείται σε μια αναγκαία αλληλουχία στιγμών η οποία όμως επήλθε ενδεχομενικά (στην παραγωγή της). Με άλλα λόγια, οι στιγμές η ακολουθία των οποίων συντέλεσαν στην παραγωγή μιας απόδειξης ως ενιαίας, είναι ενδεχομενικά παραγόμενες. Η αναγκαιότητα η οποία διέπει την ακολουθία τους εδραιώνεται αναστοχαστικά, καθώς δεν υπάρχει πριν ή κατά την παραγωγή της απόδειξης. Η αναγκαιότητα είναι δηλαδή ενδεχομενική στον βαθμό που η εδραίωση της ως τέτοια εξαρτάται ακριβώς από την ενδεχομενικότητα της παραγωγής της απόδειξης. Εντοπίζουμε σε αυτό το σημείο «ένα εμπόδιο ενδεχομενικότητας, η οποία διαχωρίζει την αναγκαιότητα της απόδειξης από την εμφάνιση της στον κόσμο [την παραγωγής της] και την αναγκαιότητα η οποία την επιτρέπει να πει κάτι για τον κόσμο: έναν “ενδιάμεσο όρο” ή

---

<sup>175</sup> Hegel, 2007: 70

<sup>176</sup> Van Houdt, 2011: 135

<sup>177</sup> Hegel, 1986: 121

μεσολάβηση, μέσω της οποίας η γνωστική διαδικασία περνάει έξω από τον εαυτό της»<sup>178</sup>. Η αναγκαιότητα δηλαδή παράγεται ενδεχομενικά και έγκειται στην σκέψη, καθιστώντας αυτό τον «ενδιάμεσο όρο» ακριβώς το υποκειμένο (το οποίο δεν είναι εξωτερικό/ υπερβατικό αλλά μεσολαβεί ακριβώς την διαδικασία). Η ανάδειξη της ακριβούς διάστασης της υποκειμενικής μεσολάβησης θα απασχολήσει την παρακάτω συζήτηση.

Η αναγκαιότητα μιας μαθηματικής απόδειξης, όντας ενδεχομενική αναφορικά με την υποκειμενική κατασκευή της, καθιστά το υποκειμένο όριο και κινητήριο δύναμη της επιστημονικής πρακτικής το οποίο την αποσταθεροποιεί ενώ ταυτόχρονα της προσδίδει συνοχή: η αναγκαιότητα δεν μπορεί να αποκαθαρθεί από την εμμένεια της ενδεχομενικότητας στην παραγωγή της. Η επιστήμη θεμελιώνεται στην τριβή μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου: την ιδρυτική αδυνατότητα της αναπαράστασης ως ταυτότητα έννοιας/ πραγματικότητας. Η απόπειρα απόκρυψης της αδυνατότητας αυτής συναντάται στην απολυτοποίηση των μαθηματικών ως «αναγκαίας αναγκαιότητας», η οποία όμως προϋποθέτει έναν μέτα-κριτικό κόσμο— ένα εξωτερικό σημείο του σύμπαντος που θα εγγυόταν την ταυτότητα αυτή. Στην υπόθεση του κόσμου ή του σημείου αυτού, το οποίο έχει αποκλείσει το υποκειμένο, (ως επιστημολογική και οντολογική προϋπόθεση) συγκροτείται η μοντέρνα επιστήμη: συνιστά ακριβώς μια (φαινομενική) μετα-γλώσσα όπως θα δούμε παρακάτω. Όπως γράφει ο Hegel η μαθηματικοποίηση που διακρίνει τη μοντέρνα επιστήμη: «Το υλικό του ευχάριστου θησαυρού αληθειών που προσφέρουν τα μαθηματικά είναι ο χώρος και το ένα. Ο χώρος είναι η ύπαρξη που η έννοια εγγράφει τις διαφορές της σαν σ' ένα κενό, νεκρό στοιχείο, όπου αυτές είναι το ίδιο ακίνητες και άζωες»<sup>179</sup>.

Σε αυτό το σημείο θα κατευθυνθούμε στην αντιμετώπιση της μοντέρνας επιστήμης από τον Lacan, καθώς και της επιστημολογίας που την συνοδεύει. Η εμμενής κριτική της θα μας οδηγήσει σε μια νέα επιστημολογία αναφορικά με την σχέση υποκειμένου και υλικής πραγματικότητας. Τέλος θα μπορέσουμε να παράγουμε μια επιστημολογία του κοινωνικού η οποία θα αναδυθεί σε αλληλένδετη σχέση με την επιστημολογία του φυσικού κόσμου. Παρακάτω θα πραγματευτούμε τους όρους υποκειμένου/ αντικειμένου και ενδεχομενικότητας/ αναγκαιότητας όπως ο Hegel, αλλά με βάση λακανική ανακατασκευή της υποκειμενικότητας, η οποία θα διατηρήσει την δυναμική του παραπάνω σχήματος αλλά θα τύχει ουσιαστικής επαναθεμελίωσης.

Η μοντέρνα επιστήμη, όπως έχουμε δει, συγκροτείται με σκοπό την παραγωγή ενός συστήματος, το οποίο προϋποθέτει καταστατικά την εξαίρεση του υποκειμενικού στοιχείου από αυτό. Είναι σημαντικό να επαναλάβουμε εδώ ότι η επιστημονική πρακτική ρητά η άρρητα στηρίζεται σε οντολογικές και επιστημολογικές προκείμενες/παραδοχές αναφορικά με την σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου. Οι προκείμενες αυτές οριοθετούν τον τρόπο με τον οποίο αξιολογείται μια γνώση (ως ορθή) και καθορίζουν την επιστημονική πρακτική ως τέτοια. Ο Lacan εξηγεί ότι η τυπική λογική ως μοντέλο της μοντέρνας επιστήμης αποτελεί μια απόπειρα «συρραφής»/ ολοποίησης του υποκειμένου. Η απόπειρα αυτή είναι ξεκάθαρη στον κυρίαρχο ρόλο των μαθηματικών στην μοντέρνα επιστήμη. Τα μαθηματικά δύναται να συγκροτηθούν ως τέτοια, μόνο υπό την προϋπόθεση ότι το σημαίνουν δύναται

---

<sup>178</sup> Van Houdt, 2011: 136

<sup>179</sup> Hegel, 1986: 71

να σημάνει τον εαυτό του, να δύναται δηλαδή να παραγάγει ένα κλειστό ταυτολογικό λογικό σύμπαν<sup>180</sup>.

Το υποκειμένο παραμένει αναγκαίο συνακόλουθο της επιστήμης, διατηρώντας όμως μια αντινομική συγγένεια με αυτή, η οποία καθορίζεται ως τέτοια ακριβώς από την αδιέξοδη απόπειρα της «συρραφής» του υποκειμένου<sup>181</sup>. Η απόπειρα αυτή δεν είναι παρά η διαδικασία απόπειρας «ολοποίησης» του άλλου (της συμβολικής αλυσίδας), επί και εντός της οποίας το πραγματικό δεν παύει να επιμένει αποσταθεροποιώντας την. Όπως γράφει η Zupančič: «Ο Lacan θέτει το πραγματικό ως το κόκκαλο στον λαϊμό κάθε οντολογίας: προκειμένου κάποιος να μιλήσει για το “Είναι ως Είναι”, πρέπει να ακρωτηριάσει κάτι στο είναι το οποίο δεν είναι Είναι. Με αυτό εννοείται ότι το πραγματικό είναι αυτό το οποίο η παραδοσιακή οντολογία έπρεπε να αποκόψει προκειμένου να μπορεί να μιλήσει για το “Είναι ως Είναι” [...] Το είναι ως είναι δεν αποτελεί κάποιο στοιχειώδες δεδομένο, αλλά είναι ένα αποτέλεσμα το οποίο προϋποθέτει ένα άλλο πρότερο βήμα. Το βήμα αυτό συνεπάγεται όχι στην εξάλειψη κάποιας αντιφατικής θετικότητας, αλλά την εξάλειψη μιας συγκεκριμένης αρνητικότητας (την αντιφατικότητα ως τέτοια)»<sup>182</sup>. Μπορούμε να αρχίσουμε να ανιχνεύουμε εδώ την διαδικασία της διαλεκτικής του διαφωτισμού ως μια κίνηση η οποία αποπειράται να τιθασεύσει και να αποκρύψει το πραγματικό, το ιδρυτικό τραύμα, τον «μυθικό τρόπο» ο οποίος εισάγει την ανθρωπότητα στο συμβολικό. Η φетиχοποίηση του είναι, στην οποία θεμελιώνεται η επιστήμη, εδραιώνεται στον διαχωρισμό του Είναι και της γλώσσας (ως διαχρονική ομιλία/ εκφορά) η οποία αποτελεί το προνομιακό σημείο αποκάλυψης του (επιστημολογικά μιλώντας)<sup>183</sup>. Αρχίζουμε έτσι να αναγνωρίζουμε πώς η λακανική δομή του υποκειμένου δύναται να διαπραγματευτεί ταυτόχρονα στην ίδια δομή την επιστημονική πρακτική και την επιθυμία ως αιτία της.

Σε αυτό το σημείο αναγνωρίζουμε μια πρώτη διασταύρωση των κατηγοριών της αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας, τόσο σε οντολογικό όσο και σε επιστημολογικό επίπεδο, αναφορικά με την δομή του υποκειμένου. Η ανάδυση της υποκειμενικότητας, και (άρα) του συμβολικού, αποτελεί αποτέλεσμα μιας ενδεχομενικότητας: δεν ενυπάρχει στην φύση κάτι που να προκαθόριζε την ανάδυση του υποκειμένου ως αποσχισμένο από αυτήν (αποκτώντας την μεσολαβημένη μορφή που έχουμε αναγνωρίσει). Όμως η ενδεχομενικότητα αυτή εδραίωσε μια αναγκαιότητα που συνίσταται στην δομή του υποκειμένου: από την στιγμή που έχει αναδυθεί, δεν μπορεί να εξαλείφθει. Εκτός προφανώς αν εξαλειφθεί το ανθρώπινο είδος, αλλά το επιχείρημα δεν εστιάζει εκεί. Η ανάδυση της δομής του υποκειμένου τίθεται σε κίνηση στα επίπεδα του φαντασιακού, συμβολικού και πραγματικού και ενυπάρχει εντός αυτού του πλαισίου. Βέβαια ακριβώς λόγω της αντιφατικής δομής του υποκειμένου η κίνηση της υποκειμενικότητας δεν ακολουθεί κάποια νομοτελειακή αναγκαιότητα παρά συνιστά μια *οριοθέτηση της ενδεχομενικότητας εντός ενός πλέγματος αναγκαιότητας*. Σε αυτό το σημείο βλέπουμε τις έννοιες ενδεχομενικότητας και αναγκαιότητας όπως τις είδαμε στον Hegel να λαμβάνουν μια διαφορετική άρθρωση, ακριβώς λόγω της ανακατασκευασμένης δομής του υποκειμένου που προτείνει ο Lacan. Κατανοούμε λοιπόν ότι η αναγκαιότητα και ενδεχομενικότητα δεν συνιστούν δυο ξεχωριστές

---

<sup>180</sup> Lacan, 2007: 90

<sup>181</sup> Lacan, 2006: 731

<sup>182</sup> Zupančič, 2017: 44

<sup>183</sup> Tomšič, 2018: 94

και ανεξάρτητες κατηγορίες: βασιζόμενοι σε όσα έχουν λεχθεί παραπάνω η μετάβαση από την ενδεχομενικότητα στην αναγκαιότητα δεν μπορεί να συλληφθεί ως μια γραμμική και ολοποιημένη διαδικασία καθώς δεν υφίσταται κάποιο εξωτερικό η ουδέτερο σημείο παρατήρησης<sup>184</sup>. Σε αυτό το σημείο θα δούμε πως ακριβώς η λακανική θεωρία του υποκειμένου αναδύεται ως κριτική —άρα εμμενώς και αναστοχαστικά— αυτού που ο Lacan ονομάζει υποκειμένο της επιστήμης. Ο Lacan εντοπίζει την ανάδυση του υποκειμένου αυτού στο cogito του Descartes το οποίο αποτελεί το συνακόλουθο της μοντέρνας επιστήμης. Για το υποκείμενο αυτό, γράφει ο Lacan: «λέγεται ότι εξασφαλίζει για το υποκείμενο κάποια αγκύρωση στο είναι· υποστηρίζω ότι αυτή η αγκύρωση συγκροτεί τον ορισμό του υποκειμένου της επιστήμης»<sup>185</sup>

Ιδρυτικό σημείο της μοντέρνας φυσικής αποτέλεσε η θεωρία του Γαλιλαίου, ο οποίος αντικατέστησε της αρχαία έννοια της φύσης (την τάξη του κόσμου η οποία υπάρχει ανεξάρτητα από τις ανθρώπινες κοινωνικές συμβάσεις) με την μοντέρνα σύλληψη της, όπου αποτελεί αποκλειστικά το εμπειρικό αντικείμενο της επιστήμης<sup>186</sup>. Η απόλυτη μαθηματικοποίηση/ ποσοτικοποίηση αποτελεί την τυπική προϋπόθεση της μοντέρνας επιστήμης, η οποία εκ των προτέρων οριοθετεί το αντικείμενο της, την φύση. Από τον Γαλιλαίο και ύστερα οι αισθητηριακές διαστάσεις (η ενδεχομενικότητα της εμπειρικής μορφής πρόσληψης) ενός αντικειμένου παραγράφονται ως δευτερεύουσες και η επιστημονική πρακτική γνωρίζει ένα αντικείμενο στον βαθμό που εντάσσεται στους μαθηματικούς τύπους που εκείνη παράγει. Ο Lacan γράφει ότι η μοντέρνα φυσική εδραιώθηκε στο αδρανές σημείο μάζας<sup>187</sup> του Γαλιλαίου, το οποίο αναγνωρίζει την φύση ως ένα μαθηματικοποιημένο Όλον.

Ο Chiesa εξηγεί ότι η εγκαθίδρυση της μοντέρνας επιστήμης συντέλεσε μια ριζοσπαστικοποίηση του τρόπου με τον οποίο συσχετίζεται το «καθ' εαυτό» με το «για εμάς»<sup>188</sup>. Για την αρχαία επιστήμη (αν μπορούμε να την ορίσουμε έτσι), η φύση συντελούσε ένα αισθητηριακό και ποιοτικό στοιχείο, τεθειμένο ως καθ' εαυτό σε θέση εξωτερικότητας προς την γνωστική ικανότητα του ανθρώπου η οποία όφειλε να διαχωρίσει μεταξύ αυτού το οποίο είναι ενδεχομενικά δεδομένο σε αυτόν και στην αναγκαιότητα που χαρακτηρίζει την φύση ανεξάρτητα από την γνωστική διαδικασία (μπορούμε σε αυτό το σημείο να αναγνωρίσουμε την συγγένεια αυτής της παρατήρησης με την λειτουργία της επιστήμης στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* των Adorno και Horkheimer). Αντίθετα προς αυτή την μορφή σύλληψης και συγκρότησης του αντικειμένου της επιστήμης, η μοντέρνα επιστήμη ακυρώνει τις αισθητηριακές ποιότητες του αντικειμένου προς όφελος μιας αφηρημένης σύλληψης της ύλης η οποία όπως είδαμε το ανάγει σε ένα ζήτημα μαθηματικού υπολογισμού. Η κίνηση αυτή οδηγεί στο παράδοξο αποτέλεσμα όπου η ύπαρξη του αντικειμένου εξαντλείται στην σχέση του με την ανθρώπινη γνωστική διαδικασία, την δυνατότητα μαθηματικοποίησης του. Ακριβώς

---

<sup>184</sup> Chiesa, 2010: 162. Οφείλουμε σε αυτό το σημείο να υπενθυμίσουμε την ουσιαστική αλληλεξάρτηση επιστημολογίας και οντολογίας όπως αυτή εντοπίζεται στην κατηγορία της ολότητας/ ταυτότητας: η επιστημολογική μη-ολότητα συνεπάγεται μια οντολογική-μη ολότητα, η αντιφατική και εμμενής θέση του υποκειμένου στον κόσμο ανακλάται ταυτόχρονα στην μορφές γνώσης που διαθέτει, οι οποίες όπως έχουμε δει καθορίζουν ταυτόχρονα την οντολογική αυτή σχέση.

<sup>185</sup> Lacan, 2006: 727

<sup>186</sup> Chiesa, 2010: 163

<sup>187</sup> Lacan, 2006: 153

<sup>188</sup> Chiesa, 2010: 163

στην απόπειρα της μοντέρνας επιστήμης να αποκαθαρθεί από τον υποκειμενικό παράγοντα και την ενδεχομενικότητα της δεδομενικότητας καταλήγει στο να θέτει το υποκείμενο (ως γνωστική διαδικασία/ μαθηματικοποίηση) ως το απόλυτο θεμέλιο και κριτήριο της γνώσης. Ταυτόχρονα όμως μεταθέτει την μαθηματική αναγκαιότητα σε αυτό που είναι ενδεχομενικά δεδομένο (καθώς η αναγωγή του αντικειμένου σε ένα μαθηματικοποίησιμο αντικείμενο εδράζεται ακριβώς στην ενδεχομενική διαδικασία πρόσληψης του — μια επιστημονική παρατήρηση). Όπως γράφει ο Chiesa: «προκειμένου να λειτουργεί η μοντέρνα επιστήμη είναι αναγκαίο να προσεγγίζει την φύση, νοούμενη ως το μαθηματικοποίησιμο αντικείμενο της, ως αδιάφορη προς την υποτιθέμενη διαφορά μεταξύ αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας στο “καθ’ εαυτό”»<sup>189</sup>. Η μοντέρνα επιστήμη καταλήγει αντίθετα προς τον ρητό σκοπό της, να αγνοεί το κατά πόσο ένα αντικείμενο είναι ενδεχομενικό η αναγκαίο «καθ’ εαυτό» και αναλώνεται στην ενδεχομενικότητα του αντικειμένου «για εμάς» (η ενδεχομενικότητα αφορά απλώς τις συνθήκες που θα έχουμε εμπειρική πρόσβαση στο αντικείμενο) καθιστώντας της φύση ως τίποτε άλλο παρά το αντικειμενικό συνακόλουθο της. Η κίνηση αυτή της μοντέρνας επιστήμης συνιστά την κατάργηση του «έξω», καθώς η φύση παράγεται ως ένα ενιαίο αντικείμενο το οποίο δύναται να γνωρισθεί με βάση την απόλυτα μαθηματικοποιημένη επιστήμη. Με αυτόν τον τρόπο εξηγεί η Žuraničič γινόμαστε (ως υποκείμενα της μοντέρνας επιστήμης) εγκλωβισμένοι στο πεδίο λόγου μας, το μόνο «έξω» είναι εκ των προτέρων δυνάμει γνωστικά προσβάσιμο με τους υπάρχοντες υποκειμενικούς όρους<sup>190</sup>. Σκοπός μας δεν είναι να αναδείξουμε εδώ κάποια υπερβατική εξωτερικότητα του πεδίου λόγου εντός και δια του οποίου επιχειρούμε ως υποκείμενα, αλλά να αναδείξουμε ακριβώς το εγγενές όριο του ίδιου του πεδίου. Να επανεντάξουμε το πραγματικό ως συνθήκη της δυνατότητας της δομής, κάτι το οποίο απαιτεί την ταυτόχρονη κατάδειξη της φαντασίας στην οποία θεμελιώνεται η καθολικότητα της μοντέρνας επιστήμης. Επιπροσθέτως οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η ίδια κίνηση της απόκρυψης του εγγενούς ορίου της δομής είναι και πολιτικά αποτελεσματική, στο βαθμό που νοηματοδοτεί εκ των προτέρων κάθε προσπάθεια για το νέο. Με βάση τις παραπάνω προκειμένες το «νέο» ανάγεται στους όρους του είδη υπάρχοντος πλαισίου λόγου, αποκλείει έτσι εκ των προτέρων την δυνατότητα του ριζικά νέου<sup>191</sup>.

Η αρχαία επιστήμη εδράζεται στην απόπειρα της να διατηρήσει την διχοτόμηση της φύσης με το κοινωνικό, βάση του μοντέλου που είδαμε παραπάνω (η φύση σε τελική ανάλυση ως μη-μαθηματικοποίησιμη ποιότητα). Η επανάσταση της μοντέρνας επιστήμης στην αντι-δυσιστική της κίνηση (καταφερόμενη ενάντια στο δίπολο ύλη/ αναπαράσταση) επιφέρει υπόγεια το αποτέλεσμα της υπαγωγής του κοινωνικού στην φύση στην προσπάθεια του ακριβώς να εξαιρέσει το κοινωνικό/ ενδεχομενικό από τη φύση. Αυτό συμβαίνει καθώς το «πεδίο εμμένειας» του θετικισμού που διέπει την μοντέρνα επιστήμη οδηγεί την επιστημονική επανάσταση του Γαλιλαίου στην λογική κατάληξη της: το κοινωνικό ανάγεται σε ένα τμήμα της φύσης. Τα αποτελέσματα της κίνησης αυτής μπορούμε να τα παρατηρήσουμε και στο επίπεδο του κοινωνικού/ πολιτικού, στην επικρατούσα τάση για μετατροπή του πολιτικού σε ένα στατιστικό και γενετικό διακύβευμα<sup>192</sup>. Σε αυτό το σημείο έχουμε καταστήσει

---

<sup>189</sup> Οπ. πρ.: 164

<sup>190</sup> Žuraničič, 2017: 76

<sup>191</sup> Μπορούμε σε αυτό το σημείο να αναγνωρίσουμε μια συγγένεια με τον Adorno την οποία θα ερευνήσουμε παρακάτω.

<sup>192</sup> Chiesa, 2010: 164

σαφής (προσθέτοντας και αναδιαμορφώνοντας όσα έχουν διατυπωθεί προηγουμένως από τον Adorno και Horkheimer) τις επιστημολογικές προκείμενες της μοντέρνας επιστήμης. Μπορούμε πλέον σε αυτό το σημείο να δούμε πως η ανάδυση του δομισμού ως απάντηση στην τάση του φυσικού αναγωγισμού (αναφορικά με το κοινωνικό), αποτελεί το θεμέλιο ανάδυσης της λακανικής ψυχανάλυσης ως κριτικής, τόσο του αναγωγισμού του φυσικού στο κοινωνικό όσο και του δομισμού. Η λακανική προσέγγιση θα συγκροτήσει έτσι μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού η οποία δεν θα ανάγεται ούτε σε μια φυσική/ υλική κατάσταση, ούτε σε μια συμβολική συγχρονική δομή αλλά στην επιθυμία ως εγγενή υλική αιτία του συμβολικού.

Ο Lacan στο κείμενο του *Επιστήμη και Αλήθεια* σχολιάζει ότι ο δομισμός μας δίδει τα λογικά εργαλεία για να επεξεργαστούμε το υποκείμενο ως εγκλωβισμένο εντός μίας συγκροτητικής διάζευξης<sup>193</sup>. Ο δομισμός αρνήθηκε την γραμμική σχέση μεταξύ φυσικού και κοινωνικού, όπου το κοινωνικό θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο γνώσης με όρους και κατηγορίες του φυσικού. Ο Chiesa αναφέρεται σε μια παρατήρηση του Milner, η οποία αναγνωρίζει τον δομισμό ως έναν «εκτεταμένο γαλιλαιανισμό»<sup>194</sup>. Ως τέτοιος αναγνωρίζει την αναγκαιότητα του κοινωνικού, ή της «σφαίρας του ανθρώπου», και την καθιστά ένα αντικείμενο το οποίο μπορούμε να γνωρίσουμε με όρους της μοντέρνας επιστήμης, χωρίς όμως να ανάγεται στη φύση (όπως την συλλαμβάνει η μοντέρνα επιστήμη). Ο Lacan εξηγεί ότι ο δομισμός εισβάλλει σε κάθε «επιστήμη του ανθρώπου» και κατακτά κάθε μορφή επιμέρους υποκειμένου με βάση ένα τοπολογικό πρίσμα<sup>195</sup>.

Ο Chiesa συνοψίζει τα πέντε βασικά χαρακτηριστικά του εγχειρήματος αυτού<sup>196</sup>: α) η αναγκαιότητα του κοινωνικού ως τέτοια οφείλει να θεωρηθεί δεδομένη, καθώς όπως έχουμε δει παραπάνω, τα άτομα συγκροτούν δομές επιβεβλημένες σε αυτά, οι οποίες όμως μπορούν να μεταβληθούν, β) το κοινωνικό εκτός από δεδομένο πρέπει να συνιστά και επιστημονικό αντικείμενο, καθώς όπως έχουμε δει δεν μπορεί να υπάρξει ένα αντικείμενο το οποίο να μην συνάπτει μια ουσιαστική γνωστική σχέση με το υποκείμενο· επιπρόσθετα ο δομισμός ως «εκτεταμένος γαλιλαιανισμός» συνίσταται στη διευρυμένη χρήση των μαθηματικών ως επιστημονικής μεθόδου, κάτι που είναι εμφανές στην οργάνωση του συστήματος της γλώσσας ακριβώς ως σύστημα σημείων (τα οποία δεν διαθέτουν κάποια ουσία) και διέπονται από κανόνες, καθιστώντας δυνατές παραγωγικές κρίσεις, γ) η αναγκαιότητα της δομής συνεπάγεται την αναγκαιότητα της γλώσσας, είδαμε παραπάνω ότι η συμβολική διάρθρωση του κοινωνικού είναι κύριο χαρακτηριστικό της, κάτι το οποίο ως συνέπεια έχει την επέκταση της γλωσσολογίας ως μοντέλο σε όλες τις σφαίρες των «επιστημών του ανθρώπου»· η συμβολική αυτή διάρθρωση ορίζει το κοινωνικό ως ένα σύστημα «διαφορικότητας», όπου τα στοιχεία του αρθρώνονται και νοηματοδοτούνται εντός των μεταξύ τους σχέσεων/αντιθέσεις, δ) η αναγκαιότητα του κοινωνικού ως επιστημονικού αντικειμένου συνεπάγεται την μη αναγωγή του στη φύση και ε) η μέθοδος που ακολουθούμε για την ανάλυση της ανάδυσης της αναγκαιότητας του κοινωνικού δεν έχει χρονολογικό χαρακτήρα, δηλαδή την μορφή της ανεύρεσης των «απαρχών» του, καθώς η ανάδυση του κοινωνικού συνίσταται σε μια ρήξη με την αμεσότητα του φυσικού και στην

---

<sup>193</sup> Lacan, 2006: 727

<sup>194</sup> Chiesa, 2010: 165

<sup>195</sup> Lacan, 2006: 731

<sup>196</sup> Chiesa, 2010: 165

ανάπτυξη μιας συγχρονικής ανατομίας/ δομής. Η ιστορική εξήγηση μιας τέτοιας ρήξης θα συνεπαγόταν μια «φυσική ιστορία» η οποία θα ανήγαγε το κοινωνικό στο φυσικό (προφανώς δεν προτείνουμε την άγνοια προς της υλικές/ φυσικές συνθήκες ανάδυσης του κοινωνικού, κάθε άλλο, επισημαίνουμε απλώς ότι η ανάλυση μας δεν μπορεί να αντιλαμβάνεται το κοινωνικό εντός μιας γραμμικής σχέσης με τον, προϋπάρχοντα αυτού, φυσικό κόσμο). Τα παραπάνω σημεία φαίνονται να συγγενεύουν με όσα έχουν λεχθεί για την λακανική σύλληψη του υποκειμένου. Σε αυτό το σημείο θα εξηγήσουμε τα προβλήματα που ενέχει η δομιστική προσέγγιση, που συντείνουν ακριβώς στην ανάδυση του λακανικού εγχειρήματος.

Ο Chiesa εξηγεί ότι η παραπάνω σύλληψη της επιστήμης, και ο ρόλος των μαθηματικών σε αυτήν που προτείνει ο δομισμός<sup>197</sup>, «σκοντάφτει» σε ένα εγγενώς παραγόμενο αδιέξοδο. Ο «επιστημολογικός μινιμαλισμός»<sup>198</sup> ο οποίος χαρακτηρίζει τον δομισμό, ο οποίος ανάγει το αντικείμενο του, την αναγκαιότητα του κοινωνικού, σε ζήτημα γλωσσικής αναγκαιότητας (με την χρήση μαθηματικοποιημένων μοντέλων), έχει ως αποτέλεσμα την παραγωγή ενός «ιδανικού αντικειμένου». Κάτι τέτοιο μπορεί να εξηγηθεί ακριβώς στην χρήση των μαθηματικών που προβαίνει ο δομισμός. Ως εκτεταμένος γαλιαιανισμός ο δομισμός οικειοποιείται μεν τα μαθηματικά, αλλά προσθέτει σε αυτά τα γράμματα, κάτι το οποίο είναι ξένο προς οποιαδήποτε αποδεκτή μαθηματική λογική<sup>199</sup>. Συνεπώς η απόπειρα του για επιστημονικότητα τον εμποδίζει ταυτόχρονα από την ένταξη του σε κάποια τυποποίηση η οποία να τον καταστήσει επιστημονικό (με όρους της μοντέρνας επιστήμης). Επιπροσθέτως, ο δομισμός, αποσκοπώντας στην συγκρότηση ενός *ελάχιστου αξιωματικού συστήματος* αγνοεί την «αντι- μινιμαλιστική» στάση της μοντέρνας επιστήμης η οποία απαιτεί διαρκώς εμπειρικά δεδομένα και προβαίνει στην (ενίοτε ριζική) ανανέωση και επαναπροσδιορισμό των θεωριών της<sup>200</sup>. Με βάση τα παραπάνω ο δομισμός, με το γλωσσολογικό του μοντέλο, οδηγείται στην κατασκευή ενός ιδανικού κλειστού αντικειμένου: η αναγκαιότητα της *έκτασης* του γλωσσολογικού μοντέλου σε όλες τις «επιστήμες του ανθρώπου», οι οποίες αρθρώνονται αποκλειστικά με βάση το αξίωμα της διαφορικότητας συντελεί στην κατάρρευση της δομής ακριβώς στον βαθμό που αποβάλλει την υλική αιτία της δομής, το υποκείμενο. Το καθολικό σύστημα της διαφορικής δομής καταρρέει εγγενώς, αφού αδυνατεί να εκφέρει την ικανή και αναγκαία συνθήκη παραγωγής της ίδιας της δομής. Στην

---

<sup>197</sup> Προφανώς ο δομισμός δεν έχει έναν καθολικό εκφραστή και δεν αποτελεί μια ενιαία θεωρητική τοποθέτηση, και έχει πολλαπλές παρεκκλίνουσες μεταξύ τους προσεγγίσεις, η ανάλυση των οποίων δεν εντάσσεται στους σκοπούς της εργασίας. Οι παραπάνω παρατηρήσεις χαρακτηρίζουν το συνολικό αν και εσωτερικά διαφοροποιημένο εγχείρημα του δομισμού.

<sup>198</sup> Chiesa, 2010: 166

<sup>199</sup> Οπ. πρ.

<sup>200</sup> Όπως παρατηρεί ο Feyerabend (μεταξύ άλλων) η πορεία της επιστήμης δεν συνίσταται αποκλειστικά σε μια σωρευτική προσθήκη εννοιών αλλά και στην ριζική αναδιαμόρφωση εννοιών στον εαυτό τους, παρόλο που μπορεί τα εμπειρικά δεδομένα που τις συνοδεύουν να παραμένουν ίδια (σε βαθμό μετρήσεων). Για παράδειγμα ενώ η μάζα ενός αντικειμένου οριζόταν ως απόλυτο μέγεθος ανεξάρτητα από την θέση του σε ένα σύστημα συντεταγμένων, με την ανάδυση της θεωρίας της σχετικότητας η εννοιολόγηση της μάζας ορίζεται σχεσιακά (συνάγεται από την σχέση του αντικειμένου του οποίου η μάζα μετρείται με την θέση του εντός ενός καθορισμένου συστήματος). (Feyerabend, 1962: 80). Συνεπώς η μεταβλητότητα και ασυνέχεια που χαρακτηρίζει την επιστήμη δεν καθορίζεται αποκλειστικά από την αλλαγή εμπειρικών δεδομένων. Αντιθέτως η παραγωγή ενός ριζικά νέου επιστημονικού παραδείγματος οφείλεται σε μια αλλαγή οντολογίας (ως προϋπόθεση της επιστημονικής πρακτικής).

προσπάθεια της να αποφύγει τον φυσικό αναγωγισμό κατασκευάζει ένα ιδεατό-κλειστό σύστημα σημείων τα οποία είναι εντελώς αποκομμένα από τον φυσικό κόσμο. Την απάντηση σε αυτό το αδιέξοδο έρχεται να δώσει ο Lacan ο οποίος δεν απορρίπτει (όπως έχουμε δει και πιο πάνω) το δομιστικό εγχείρημα αλλά το επαναπροσδιορίζει και το ενισχύει καθιστώντας δυνατό τον εντοπισμό μέσω της ίδιας της δομής την ικανή και αναγκαία (υλική) συνθήκη της δυνατότητας του.

Η συνθήκη αυτή είναι το υποκείμενο (το οποίο όπως έχουμε δει εδραιώνεται στην επιθυμία ως έλλειψη), το οποίο αποτελεί την εγγενή άρνηση (το πραγματικό) της δομής (ως συμβολικό), θέτοντας την ταυτόχρονα σε κίνηση. Το υποκείμενο ως αναγκαία και κεντρική συνθήκη μιας δομής, αντιμετωπίζεται από τον δομισμό απλό αποτέλεσμα της δομής<sup>201</sup>. Ενάντια στο αξίωμα της δομικής γλωσσολογίας, η οποία αναγνωρίζει την διαφορά ως ταυτόσημη με τη δομή (η δομή χαρακτηρίζεται ακριβώς ως σύστημα διαφορών), η λακανική ψυχανάλυση προτείνει μια «προσθήκη» η οποία θα επαναπλασιώσει την προσέγγιση αυτή. Η λακανική ψυχανάλυση προτείνει ακριβώς μια αλληλεπίδραση υποκειμένου και δομής όπου το υποκείμενο δεν είναι εξωτερικό αυτής αλλά ταυτόχρονα διακριτό και μη αναγώγιμο σε αυτήν. Η ψυχανάλυση αναγνωρίζει μεν, όπως έχουμε δει, το ασυνείδητο δομημένο ως γλώσσα επί του οποίου δεν μπορεί να τοποθετηθεί μια μεταγλώσσα. Δεν μπορεί δηλαδή το ασυνείδητο να συλληφθεί ως ένα κλειστό και καθολικά προσδιορισμένο αντικείμενο (κάτι το οποίο θα συνιστούσε την πραγματοποίηση του).<sup>202</sup> Η απουσία εξωτερικότητας μας οδηγεί να συλλάβουμε την ίδια την *δομή ως αιτία της κίνησης της*, η οποία συντηρείται μέσω ενός εγγενούς ορίου, του υποκειμένου, το οποίο: «στηρίζει την μη αναγώγιμη διαφορά (ή μη ταυτότητα με τον εαυτό τους) του κάθε όρου της [σημαίνουσας] αλυσίδας, συμπεριλαμβανομένου και του εαυτού του»<sup>203</sup>.

Μπορούμε σε αυτό το σημείο, με βάση όσα είχαν λεχθεί παραπάνω για την σύλληψη του υποκειμένου, να κατανοήσουμε ακριβώς την σχέση σημαίνοντος/ υποκειμένου για την οποία ο Lacan γράφει: «το σημαίνον είναι αυτό το οποίο αναπαριστά το υποκείμενο σε ένα άλλο σημαίνον»<sup>204</sup>. Τα σημαίνοντα τα οποία συγκροτούν την δομή ενέχουν ως εγγενή συνθήκη άρθρωσης τους το υποκείμενο το οποίο διαρκώς «εξαφανίζεται»<sup>205</sup> συγκροτώντας ταυτόχρονα την κίνηση αυτή. Ο Lacan συνεχίζει εξηγώντας ότι θεμελιώδες σημαίνον, με βάση το οποίο εδράζεται η άνω διαδικασία, αποτελεί το σημαίνον της έλλειψης του άλλου (το κύριο σημαίνον), μιας έλλειψης η οποία είναι εγγενής στην λειτουργία του άλλου ως «αποθήκη» των σημαίνοντων. Όλα τα σημαίνοντα αναφέρονται σε αυτό καθώς η έλλειψη του άλλου είναι αυτή η οποία εκκινεί την διαδικασία. Βέβαια ακριβώς ως *σημαίνον της έλλειψης* του άλλου δεν μπορεί να προσμετρηθεί ως «ισάξιο» με τα υπόλοιπα και καταλαμβάνει μια προνομιακή θέση όντας εξ' ορισμού μη-αναγγέλιμο (πώς να πει κάποιος μια έλλειψη;) αλλά ταυτόχρονα εντοπισίμο. Αποτελεί έτσι μια αναγκαία συνθήκη τόσο της δομής, όσο και του υποκειμένου καθώς καταδεικνύει την σχέση του σημαίνοντος με το υποκείμενο εδραιωμένο στην επιθυμία: την εμμένεια του υποκειμένου στην κίνηση της σημαίνουσας αλυσίδας/ δομής ακριβώς ως

<sup>201</sup> Διαφορετικά ρεύματα του δομισμού θεμελιώνουν με διαφορετικούς τρόπους το υποκείμενο, με κοινό όμως στοιχείο την υπαγωγή του στην δομή, αντιμετωπίζεται δηλαδή ως δευτερεύον.

<sup>202</sup> Chiesa, 2010: 168

<sup>203</sup> Chiesa Οπ. Πρ.

<sup>204</sup> Lacan, 2006: 694

<sup>205</sup> Έχουμε δείξει παραπάνω ότι συγκροτητικά το υποκείμενο πάντα διαφεύγει της συμβολοποίησης αποτελώντας ταυτόχρονα την κινητήριό της δύναμη



εμμενούς αιτίας της. Ο Lacan εξηγεί ότι «Αυτό το τελευταίο σημαίνον [της έλλειψης του άλλου] είναι συνεπώς το σημαίνον στο οποίο αναφέρονται όλα τα υπόλοιπα σημαίνοντα αναπαριστώντας το υποκείμενο— το οποίο σημαίνει ότι αν αυτό το σημαίνον απουσιάζει, όλα τα υπόλοιπα σημαίνοντα δεν αναπαριστούν τίποτα. Γιατί κάτι αναπαρίσταται μόνο σε.»<sup>206</sup>. Ο Miller συγκρίνει το σημαίνον της έλλειψης του Άλλου με τον αριθμό μηδέν ο οποίος συντελεί ακριβώς την εννοιολόγηση του μη-εννοιολογήσιμου, την εντόπιση της έλλειψης αριθμού χρησιμοποιώντας έναν αριθμό. Ο αριθμός μηδέν συνεπώς καταδεικνύει μια έλλειψη αριθμού χωρίς όμως να είναι απών. Ακριβώς με αυτόν τον τρόπο οφείλουμε να συλλάβουμε το σημαίνον της έλλειψης του άλλου, όπως το μηδέν, το οποίο λειτουργεί «ως συρραφή, ένα υποκατάστατο για την έλλειψη»<sup>207</sup>. Παρατηρούμε εδώ την ανάδυση της δυνατότητας της αναπαράστασης (ως φαντασιακό) η οποία συνιστά την ικανότητα στο υποκείμενο να συλλάβει (παραγνωρίσει) κάποιον από τους διαφορικούς όρους ως ταυτόσημο με τον εαυτό του: συνεπώς το υποκείμενο εξαιρεί τον εαυτό του από το σημαίνον παραμένοντας όμως ταυτόχρονα εγγενές σε αυτό. Ακριβώς σε αυτό το σημείο εντοπίζουμε την λειτουργία της «συρραφής» του υποκειμένου στην οποία είχαμε αναφερθεί παραπάνω.

Οφείλουμε τώρα να καταδείξουμε πως η λακανική σύλληψη της δομής συσχετίζεται με την επιστήμη, πώς δηλαδή μπορεί να διατυπώσει επιστημολογικά κριτήρια. Επιπρόσθετα με την ανάδειξη επιστημολογικών κριτηρίων θα ξεκαθαρίσουμε την φαινομενική ταυτολογική σχέση η οποία αναπτύσσεται μεταξύ δομής και υποκειμένου (την εμμενή —αλλά διακριτή και μη αναγώγιμη— θέση του υποκειμένου ως κινητήριο δύναμη της δομής και την ταυτόχρονη σύλληψη του υποκειμένου ως δομική ιδιότητα/ αποτέλεσμα της δομής). Ακολουθώντας κυρίως τον σχολιασμό του Chiesa και της Zupančič στο έργο του Lacan αλλά και το κείμενο *Επιστήμη και Αλήθεια* (το οποίο αποτελεί απομαγνητοφωνημένη διάλεξη) του Lacan, σκοπεύουμε να καταδείξουμε την αναγκαιότητα της αλληλεπίδρασης δομής/ υποκειμένου στην σχέση τους με τον φυσικό κόσμο. Θα δείξουμε ότι η αναγκαιότητα έγκειται ακριβώς στο ότι η αλληλεπίδραση αυτή εκφράζει το πραγματικό (το οποίο όπως έχουμε δει είναι διαφορετικό αλλά μη διαχωρίσιμο από την εμπειρική πραγματικότητα των φυσικών επιστημών) ως απόλυτη ενδεχομενικότητα<sup>208</sup>. Σκοπός μας είναι να καταδείξουμε πως μια δομή καθιστά τον εαυτό της αναγκαία σε μια συγκεκριμένη σχέση με την φυσική πραγματικότητα, ενώ ταυτόχρονα η ανάδυση της ως τέτοιας είναι απολύτως ενδεχομενική. Η κατάδειξη του συσχετισμού της αναγκαίας σχέσης δομής/ υποκειμένου με την φυσική πραγματικότητα θα διαλευκάνει ακριβώς την σχέση μεταξύ σημαίνοντος και πραγματικότητας, και θα διαπραγματευτεί ταυτόχρονα το ζήτημα της αλήθειας. Η κατανόηση της άνω σχέσης είναι κομβική για την συγκρότηση μιας επιστημολογίας αναφορικά με τον φυσικό κόσμο και στην συνέχεια μιας επιστημολογίας του κοινωνικού, η οποία θα βρίσκεται άρρηκτα συνδεδεμένη με την επιστημολογία η οποία αφορά τον φυσικό κόσμο.

Όπως είπαμε και παραπάνω και βασιζόμενοι στον σχολιασμό του Hegel και Adorno σχετικά με την εμμέθεια της γνώσης στην συγκρότηση και αναπαραγωγή μιας κοινωνικής δομής, κατανοούμε ότι

---

<sup>206</sup> Lacan, 2006: 694

<sup>207</sup> Miller, 1977: 31

<sup>208</sup> Chiesa, 2010: 169

η μοντέρνα επιστήμη ως λόγος<sup>209</sup> εντασσόμενη σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο συνεπάγεται μια συγκεκριμένη μορφή διάρθρωσης του υποκειμένου<sup>210</sup>. Η συνθήκες της δυνατότητας της μοντέρνας επιστήμης εδράζονται και ταυτόχρονα συγκροτούν μια σχέση μεταξύ υποκειμένου και δομής στην ταυτόχρονη υλική της διάσταση. Η ψυχανάλυση έτσι, ακολουθώντας την ίδια κατεύθυνση με τον γαλιλαιανισμό της μοντέρνας επιστήμης, προτάσσει μια τυποποίηση του υποκειμένου. Προττάσει δηλαδή μια δομή της υποκειμενικότητας ανεξάρτητη (μέχρι ενός βαθμού) από τα επιμέρους περιεχόμενα που μπορεί να λάβει. Ο Chiesa εξηγεί ότι η τάση αυτή εδραιώνεται στον Γαλιλαίο και «προδόθηκε» από τον Descartes, ο οποίος όπως είδαμε όρισε το cogito ως μια οντολογικά ενιαία μονάδα αυτοσυνειδησίας<sup>211</sup>. Η ψυχανάλυση στοχαζόμενη επί της πορείας αυτής και το εγγενώς παραγόμενο αδιέξοδο της, επανένταξε το πραγματικό (μια παρόμοια κίνηση με την ανάδειξη του μη-ταυτόσημου από τον Adorno, την συγγένεια των δύο κατηγοριών θα αναλύσουμε παρακάτω) στη δομή. Κατέστησε έτσι τόσο το υποκείμενο όσο και την δομή μη-ταυτόσημα με τους εαυτούς τους. Η ψυχανάλυση λειτουργεί έτσι ως αναστοχαστική κριτική επί της συγκεκριμένης τροπικότητας του υποκειμένου, το οποίο ταυτόχρονα καθιστά δυνατή την ανάδυση της ως τέτοια.

Η ψυχανάλυση με το να αναγνωρίζει το πραγματικό ως την απόλυτη ενδεχομενικότητα (δεν υπάρχει καμία φυσική αναγκαιότητα που να επέβαλε την ανάδυση του υποκειμένου στο συμβολικό) εντάσσει το υποκείμενο στο συμβολικό, συγκροτώντας και προϋποθέτοντας ταυτόχρονα (το πραγματικό μπορεί να συλληφθεί αναστοχαστικά ως την εγγενή αδυνατότητα του συμβολικού) την αναγκαιότητα η οποία επιβάλλει η λογική του σημαίνοντος (η οποία συγκροτεί την κίνηση της επιθυμίας που έχουμε δει παραπάνω). Όπως θα δούμε το παραπάνω οδηγεί σε μια ριζική επαναδιαπραγμάτευση της σχέσης υποκειμένου και πραγματικότητας, με την επιστήμη/γνώση να αποτελεί κομβικό σημείο της σχέσης αυτής. Όπως και ο Adorno, ο Lacan στρέφεται ενάντια στο ιδανικό της επιστήμης θεμελιωμένο σε ένα απρόσιτο σημείο, προς το οποίο στρέφεται όλη η επιστημονική δραστηριότητα πλησιάζοντάς το ασυμπτωτικά.

Ο Lacan εξηγεί ότι το γεγονός ότι η ψυχανάλυση «επιχειρεί» επί του υποκειμένου της επιστήμης είναι φαινομενικά παράδοξο καθώς: «το εν λόγω υποκείμενο παραμένει το συνακόλουθο της επιστήμης, αλλά ένα αντινομικό συνακόλουθο αφού η επιστήμη αποδεικνύεται ότι καθορίζεται από την αδιέξοδη προσπάθεια για την συρραφή του υποκειμένου»<sup>212</sup>. Το υποκείμενο μέσω της ψυχανάλυσης, ως κριτικής, μπορεί να αναγνωρίσει την εμμένεια του πραγματικού (της αδυνατότητας) σε αυτό, το οποίο κινητοποιεί την απόπειρα να ολοκληρωθεί η σημαίνουσα αλυσίδα, να σχηματίσει ένα κλειστό σύνολο γνώσης. Αντίθετα σε αυτή την προσέγγιση ο επιστημονικός λόγος, γράφει ο Lacan «στηρίζεται λογικά με το να καθιστά την αλήθεια ένα παιχνίδι ποσοτήτων»<sup>213</sup>.

---

<sup>209</sup> Παρακάτω θα επεκταθούμε στην λακανική εννοιολόγηση του λόγου (βέβαια όπως θα δούμε δεν υπάρχει ένας) αλλά σε αυτό το σημείο αρκεί μια αναφορά στον Bianchi, ο οποίος συνοψίζει τους λόγους στον Lacan ως «ένα δομικό σύστημα σημείων και σχέσεων το οποίο ρυθμίζει την αλληλεπίδραση μεταξύ των όρων αυτών» (Bianchi, 2012: 116)

<sup>210</sup> Chiesa, 2010: 170

<sup>211</sup> Οπ. πρ.: 171

<sup>212</sup> Lacan, 2006: 731

<sup>213</sup> Lacan, 2007: 90

Συμπεραίνουμε αρχικά ότι η γνώση διαφοροποιείται από την αλήθεια καθώς η αλήθεια αρχίζει να λαμβάνει την μορφή της αναγνώρισης της αδυνατότητας της γνώσης, να μην είναι άρα κάτι θετικά και καθολικά προσδιοριζόμενο αλλά να εμμένει ως άρνηση, με θετικά όμως αποτελέσματα. Μπορούμε έτσι να εντοπίσουμε τον σκοπό της ψυχανάλυσης στο να αναδείξει αναστοχαστικά τις συνθήκες του αληθούς η οποίες αναφαίνονται ακριβώς στην επιμονή της ως αδυνατότητες. Όπως σχολιάζει ο Λίποβατς: «Η Αλήθεια Είναι αυτό που δίνει στον Λόγο του δρώντος [του υποκειμένου] συνοχή, μέσω της οποίας διαφαίνεται η εικονολογική μορφή του. Είναι η συμβολικά κατασκευασμένη αλήθεια της ιστορίας των απαρνήσεων και απωθήσεων του δρώντος»<sup>214</sup>. Επιπλέον συμπεράνουμε ότι η επιστήμη αμφιταλαντεύεται μεταξύ του ιστορικά καθοριζόμενου σχίσματος γνώσης και αλήθειας (η τοποθέτηση του υποκειμένου απέναντι στην αδυνατότητα της «ολοποίησης» του μεταβάλλεται και καθορίζεται ιστορικά). Με αυτόν τον τρόπο βλέπουμε ότι η επιστήμη επιχειρεί να αποβάλει την ιστορικότητα, αλλά όπως βλέπουμε η τελευταία την καθορίζει ως τέτοια (μη αναγόμενη όμως σε αυτήν).

Το ριζοσπαστικό σημείο της λακανικής προσέγγισης είναι ακριβώς η αποφυγή του ιστορικισμού<sup>215</sup> (που επιβάλει ο δομισμός) με την εισαγωγή του πραγματικού: η αλήθεια έτσι δεν μπορεί να αναχθεί στην ιστορία ή το συμβολικό αλλά στο «σύμπτωμα», την αδυνατότητα η οποία χαρακτηρίζει το συμβολικό, η οποία ακριβώς το ριζώνει στον φυσικό κόσμο μέσω του πραγματικού. Όπως περιγράφει ο Chiesa: «η μοντέρνα επιστήμη αποκλείει την αλήθεια στην ιστορία, όμως η αλήθεια επανεμφανίζεται ιστορικά στο επίπεδο της δομής, στις συμβολοποιητικές κατασκευές όπου η ψυχανάλυση εντοπίζει σε συμπτώματα και σε άλλους σχηματισμούς του ασυνειδήτου»<sup>216</sup>.

Αντικείμενο της ψυχανάλυσης δεν αποτελεί η γνώση του φυσικού κόσμου αλλά το αντικείμενο α. Η ψυχανάλυση εδραιώνεται δηλαδή στην τυποποίηση (σύλληψη μιας δομής), η οποία αναγνωρίζει ακριβώς την αδυνατότητα της επιστήμης να «συρράψει» το υποκείμενο και προβληματοποιεί την επιστημονική γνώση ως τέτοια. Ο Lacan εξηγεί ότι μόλις συγκροτείται η επιστήμη, ξεχνάει την κυκλική διαδρομή από την οποία αναδύεται (τη επαναλαμβανόμενη, αλλά αδιέξοδη απόπειρα της συρραφής του υποκειμένου), ξεχνάει δηλαδή «την διάσταση της αλήθειας την οποία η ψυχανάλυση θέτει σοβαρά σε λειτουργία»<sup>217</sup>. Η αλήθεια της αδυνατότητας αποτελεί απλώς μια λογική κατηγορία και αιτία της δομής ακριβώς στον βαθμό που η ανάδυση της δομής έχει ως συνακόλουθο της ανάδυσης μιας έλλειψης η οποία αποτελεί την αιτία της. Η αλήθεια (πραγματική έλλειψη της δομής), συγκροτούμενη ως η αιτία της δομής, αποτελεί λοιπόν το θεμέλιο κάθε ιστορικά καθορισμένου λόγου· κάθε ένας εκ των οποίων αποτελεί ακριβώς μια μορφή διαπραγμάτευσης της έλλειψης/ του πραγματικού. Με αυτό εννοούμε ότι κάθε μορφή (ιστορικά συγκεκριμένης) γνώσης αντιδιαστέλλεται με την αλήθεια με διαφορετικό τρόπο, λαμβάνοντας διαφορετική θέση προς αυτήν (π.χ. θρησκεία, μύθος, μοντέρνα επιστήμη)<sup>218</sup>. Η μοντέρνα επιστήμη αποτελεί την πιο ακραία μορφή απώθησης της αλήθειας στο βαθμό που εδραιώνεται στην προϋπόθεση της δυνατότητας συγκρότησης ενός καθολικού και

<sup>214</sup> Λίποβατς, 2005: 31

<sup>215</sup> Η επιστήμη και οι συνθήκες εκφοράς της να εδράζονται και να καθορίζονται αποκλειστικά από ιστορικές και ανώνυμες συνθήκες, όπως στον Φουκώ. (Bianchi, 2012: 116)

<sup>216</sup> Chiesa, 2010: 172

<sup>217</sup> Lacan, 2006: 738

<sup>218</sup> Αρχίζουμε εδώ να διακρίνουμε μια έντονη συγγένεια με την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, στην οποία θα επανέλθουμε παρακάτω.

ολοποιημένου συστήματος γνώσης (βλ. το μοντέλο του λογικού θετικισμού). Με άλλα λόγια συνιστά τον εκ των προτέρων αποκλεισμό κάθε δυνατότητας ύπαρξης μιας θεμελιώδους έλλειψης. Από τα παραπάνω συνεπάγεται ότι ο αποκλεισμός της αλήθειας δεν αποτελεί κάποια ιστορική αναγκαιότητα αλλά το «συγκεκριμένο προϊόν του λόγου της μοντέρνας επιστήμης στην αντιμετώπιση της μη-πληρότητας: του πραγματικού κενού της δομής»<sup>219</sup>. Συνεπώς το υποκείμενο της επιστήμης αποτελεί, όπως έχουμε δει, ένα θεμελιωδώς αντινομικό υποκείμενο, με αιτία την αλήθεια (το πραγματικό). Ορίζεται ως τέτοιο στην απόπειρα του να «συρράψει»/ ολοποιήσει τον εαυτό του ως υποκείμενο, και επιχειρώντας ταυτόχρονα να εξαιρέσει τον εαυτό του από την συμβολική δομή.

Αρχίζουμε εδώ να σκιαγραφούμε την ψυχανάλυση ως μια κριτική επιστημολογία, ως δηλαδή την αναστοχαστικά εκφερόμενη συνθήκη της δυνατότητας παραγωγής μιας γνώσης στην σχέση της με την αλήθεια (όπου γνώση και αλήθεια δεν συνδέονται με μια γραμμική η υπερβατική σχέση<sup>220</sup>). Η ψυχανάλυση, όπως έχουμε δει, λαμβάνει έναν ξεκάθαρο αρνητικό και κριτικό ρόλο. Αυτό το οποίο απομένει να διαλευκανθεί για την συγκρότηση μιας συνεπούς επιστημολογίας είναι η ακριβής σχέση του συμβολικού με την πραγματικότητα, λαμβάνοντας υπόψη ακριβώς την διάσταση του πραγματικού. Κάτι τέτοιο καθιστά αναγκαία την συσχέτιση του πραγματικού (ως αιτίας της ανάδυσης της συμβολικής δομής) ως (κατά μια αρνητική έννοια) ανήκων στον «εξωτερικό κόσμο», ο οποίος αποτελεί το υπόστρωμα της συμβολικής δομής.

Πρώτο βήμα προς αυτή τη κατεύθυνση αποτελεί ο διαχωρισμός της γνώσης από την αλήθεια, η οποία τοποθετείται ως υλική αιτία, κάτι το οποίο ορίζει την διαδικασία του συμβολικού ως υλικά θεμελιωμένη διαδικασία (στην απλωεσμένη jouissance/ αμεσότητα στον υλικό κόσμο). Οφείλουμε να δείξουμε τώρα τι συνεπάγεται αυτή η (απόλυτα ενδεχομενική) υλικότητα της αιτίας και πως συσχετίζεται με την αναγκαιότητα της συμβολικής δομής, από την οποία δεν μπορεί να διαχωριστεί. Αρχικά η ενδεχομενικότητα της ανάδυσης της δομής πρέπει με βάση όσα είχαμε αναφέρει παραπάνω, να διαχωριστεί από την ενδεχομενικότητα όπως την συλλαμβάνει η μοντέρνα επιστήμη. Ο Chiesa σε αυτό το σημείο αναφέρεται στο έργο του Meillassoux<sup>221</sup> *Μετά την Περαιότητα*, όπου εξηγεί ότι η μοντέρνα επιστήμη εδραϊώνεται, όπως είδαμε παραπάνω, με βάση ένα σημείο εξωτερικότητας το οποίο καθιστά δυνατή την ολοποίηση της φύσης ως ένα ενιαίο αντικείμενο. Με αυτόν τον τρόπο εξηγεί ο Meillassoux ότι η μοντέρνα επιστήμη λειτουργεί με βάση τις πιθανότητες και όχι την ενδεχομενικότητα. Αυτό σημαίνει ότι «επεκτείνει την πιθανολογική αιτιολογία [...] η οποία είναι εγγενείς στο σύμπαν μας (το ριζιμο των ζαριών και το αποτέλεσμα του) στο σύμπαν ως τέτοιο»<sup>222</sup>. Αυτή η μεταβίβαση συνεπάγεται ότι η μοντέρνα επιστήμη προϋποθέτει την αμεταβλητότητα των φυσικών νόμων ως a priori αναγκαιότητα, αποκλείοντας εκ των προτέρων το ερώτημα αν υπάρχει φυσική αναγκαιότητα.

---

<sup>219</sup> Chiesa, 2010: 174

<sup>220</sup> Εννοούμε ότι η γνώση δεν καθορίζεται από μια αλήθεια έξω από αυτήν.

<sup>221</sup> Ο Chiesa δεν ενστερνίζεται πλήρως το έργο του Meillassoux, αντιθέτως το συγκεκριμένο κείμενο του (*Η Αναγκαιότητα της Ενδεχομενικότητας του Υπερδομισμού*) εμπεριέχει σαφή κριτική του Meillassoux. Σκοπός μας εδώ δεν είναι να καταδείξουμε την λακανική κριτική στον Meillassoux που αναπτύσσει ο Chiesa, αλλά και η Zupančič (βλ. Zupančič, 2017: 73-84)

<sup>222</sup> Meillassoux, 2008: 97

Έναντι σε αυτή τη θεώρηση που επιβάλλει η μοντέρνα επιστήμη, ο Lacan προτείνει την διαφοροποίηση της τυχαιότητας, η οποία συνιστά την εμπειρική ενδεχομενικότητα, και την απόλυτη ενδεχομενικότητα: τα δύο αυτά είδη ενδεχομενικότητας τα ονομάζει *αυτόματο* και *τύχη*. Το *αυτόματο*, ο Lacan εξηγεί, συνιστά ακριβώς την επανάληψη η οποία εντοπίζεται στην επιμονή της σημαίνουσας αλυσίδας, στην διαχρονική εκτύλιξη της. Το *αυτόματο* χαρακτηρίζεται από αμφισημία ακριβώς λόγω του μη-όλου που χαρακτηρίζει το συμβολικό, ορίζοντας την ενδεχομενικότητα ως πιθανολογική αναφορικά με την διαχρονική εκδίπλωση της γλώσσας. Η τελευταία συνιστά ένα καθορισμένο πεδίο δυνατοτήτων, καθώς η ήδη υπάρχουσα δομή συνεπάγεται ένα πεδίο καθορισμών (αν και όχι καθολικών— εξ' άλλου η μη-καθολικότητα ορίζει την δομή ως τέτοια). Όπως εξηγεί ο Lacan η *τύχη* ως απόλυτη ενδεχομενικότητα αποτελεί το ιδρυτικό τραύμα, «την συνάντηση με το πραγματικό»<sup>223</sup>, το οποίο θέτει σε κίνηση την (θεμελιωδώς επαναλαμβανόμενη) επιμονή του *αυτόματου*. Αποτελεί έτσι την απόλυτη ενδεχομενικότητα η οποία θέτει σε κίνηση μια δομή αναγκαιότητας η οποία όμως ως *αυτόματο* εμπεριέχει μια καθορισμένη ενδεχομενικότητα στην εκδίπλωση της. Ως επαναλαμβανόμενη απαιτεί διαρκώς το νέο<sup>224</sup>, απαιτεί ακριβώς «αυτό που θα κλείσει την αλυσίδα», αλλά η αστοχία είναι ακριβώς ο κινητήρας της επανάληψης, της επιμονής του σημαίνοντος. Ο τρόπος αστοχίας— το πώς και πότε «σκοντάφτει» στο πραγματικό— της συμβολοποίησης δεν είναι προδιαγεγραμμένος, η αστοχία όμως είναι, όντας η εγγενής αιτία της δομής.

Με βάση τις δυο αυτές μορφές ενδεχομενικότητας μπορούμε να κατανοήσουμε το σφάλμα στον τρόπο με τον οποίο η μοντέρνα επιστήμη αντιλαμβάνεται τον εαυτό της (χωρίς κάτι τέτοιο να σημαίνει ότι τα εμπειρικά πορίσματα της επιστήμης είναι εσφαλμένα). Η μοντέρνα επιστήμη ταυτίζει ακριβώς το (a priori ολοποιημένο) σύμπαν με το *αυτόματο* ταυτίζοντας την δυνατότητα με την πιθανότητα. Το σύμπαν έτσι αποτελεί ένα κλειστό σύνολο κυριαρχούμενο από την πιθανότητα. Δεν εννοούμε ότι δεν υφίσταται η πιθανότητα εντός του σύμπαντος, καταδεικνύουμε την ταύτιση του με ένα σύστημα πιθανοτήτων από την μοντέρνα επιστήμη. Με αυτό τον τρόπο η μοντέρνα επιστήμη εξαιρεί από τον εαυτό της την συνθήκη της δυνατότητας της την απόλυτη ενδεχομενικότητα της ανάδυσης της δομής, η οποία ως πραγματική και υλική αιτία είναι εγγενής στο *αυτόματο*. Το καθεστώς του μη-όλου του σύμπαντος (την μη-ταυτότητα με τον εαυτό του) το καθιστά θεμελιωδώς αντιφατικό και εξηγείται ακριβώς από την απόλυτη ενδεχομενικότητας της ανάδυσης της δομής: η αναπαράσταση του σύμπαντος στον εαυτό του (μέσω του υποκειμένου) καθιστά αναγκαία την μη-ολότητα του. Όπως εξηγεί ο Tomšič: «το σημαίνον δεν εισάγει απλώς ένα σχίσμα σε μια μη-προβληματική και αδιάφορη φύση [*rhysis*], αλλά όπως φαίνεται αναδύεται από ένα ήδη υπάρχον οντολογικό αδιέξοδο το οποίο είναι είδη σε λειτουργία στη φύση [*rhysis*]».

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να καταστήσουμε σαφές ότι η επιστημολογία που αναπτύσσεται δεν λαμβάνει ως «πρώτη αρχή», ή δίνει οντολογική προτεραιότητα στην ύλη, αναφερόμενη σε αυτήν ως την ύστατη ουσία<sup>225</sup>. Κάτι τέτοιο θα έθετε την ύλη ως υπερβατική συνθήκη με αποτέλεσμα να πραγματοποιείται η ίδια η ύλη, αποκρύπτοντας τους υποκειμενικούς προσδιορισμούς οι οποίοι εμπεριέχονται στην τοποθέτηση της ως πρώτη αρχή. Αντιθέτως, προτεραιότητα λαμβάνει η αντίφαση:

---

<sup>223</sup> Lacan, 1998: 53

<sup>224</sup> Οπ. πρ: 61

<sup>225</sup> Zupančič, 2017: 78

το σχίσμα στην πραγματικότητα που αναστοχαστικά αναγνωρίζει τον απόλυτα ενδεχομενικό του χαρακτήρα. Οφείλουμε σε αυτό το σημείο να καταστήσουμε σαφές με ποιον τρόπο η επιστήμη συγκροτεί το αντικείμενο της χωρίς όμως να ανάγει την ύπαρξη του σε αυτήν. Για παράδειγμα όταν η επιστήμη αναφέρεται σε απολιθώματα εκατομμυρίων ετών<sup>226</sup>, μπορούμε να πούμε ότι η επιστήμη κατασκευάζει το αντικείμενο της ενώ προηγείται αυτής;

Με βάση τα παραπάνω θα προβληματοποιήσουμε την διάκριση μεταξύ φύσης ως μη-προσβάσιμου «ποιοτικά άλλου», και την επιστήμη ως υπερβατικά δομημένη φύση (γνωσιακά προσβάσιμη και συγκροτούμενη μέσω των μαθηματικών)<sup>227</sup>. Ακολουθώντας την κατεύθυνση που αναπτύχθηκε παραπάνω αναγνωρίζουμε την επιστήμη όχι ως έναν αναδιπλασιασμό της φύσης, κάτι το οποίο θα υπέπιπτε στο παραπάνω δίπολο, αλλά ως μια *ιστορικά καθορισμένη προσθήκη στην φύση*. Η προσθήκη αυτή δεν έχει έναν γραμμικό χαρακτήρα (κάτι που όπως είδαμε θα φυσικοποιούσε την επιστημονική πρακτική) αλλά συνιστά ακριβώς μια ρήξη. Η ανάδυση της επιστήμης διανοίγει μια άλλη πραγματικότητα, χωρίζοντας τον κόσμο στα δυο, όπου η «φύση» ως κατηγορία στέκεται ως το φανταστικό συνακόλουθο της. Ο χώρος που διανοίγεται δεν είναι κάποια υπερβατική ή ανεξάρτητη κατασκευή με την οποία αναλώνεται η επιστήμη, ούτε όμως αποτελεί μια γραμμική συνέχεια του φυσικού κόσμου. Συνιστά ακριβώς το πεδίο λόγου (εντός της δομής που έχουμε καταδείξει), το οποίο έχει αποτελέσματα στην πραγματικότητα αποτελώντας —μη αναγνώσιμο— τμήμα της, όντας ταυτόχρονα σε θέση να την αλλάξει (π.χ. ατομική βόμβα)<sup>228</sup>. Για παράδειγμα η απόφαση ότι μια πέτρα έχει την τάδε ηλικία δεν ανήκει στην πραγματικότητα της πέτρας, αλλά σε μια άλλη η οποία είναι αλληλένδετη με αυτή της πέτρας. Την τροπικότητα της πραγματικότητας αυτής οφείλουμε να διαλευκάνουμε προβληματοποιώντας μια γραμμική αντίληψη του χρόνου και της αιτιότητας αναφορικά με την πραγματικότητα.

Η μοντέρνα επιστήμη δεν έχει θεμελιώσει τον απόλυτο χαρακτήρα της στην γραμμική σχέση με τα «αναφερόμενα» της στην φύση, αλλά ακριβώς στην αναγωγή τους σε ένα γράμμα. Η αναγωγή αυτή ανοίγει το επιστημονικό πεδίο λόγου, τα αποτελέσματα του οποίου θεμελιώνονται σε μια παραγωγική απώλεια η οποία θέτει το συμβολικό σε κίνηση<sup>229</sup>. Αυτός ο χώρος (της επιστήμης ως τμήμα του συμβολικού) διανοίγεται ταυτόχρονα ως σχίσμα και αντικατάσταση: το σημαίνον δεν αναπαριστά κάποιο τμήμα της αισθητής φύσης αλλά το αντικαθιστά<sup>230</sup>. Η αντικατάσταση του αντικειμένου με το σημαίνον συνιστά την αντικατάσταση του με κάτι προερχόμενο από το πεδίο του λόγου, αλλά όπως είδαμε το πεδίο λόγου (η δομή) αναδύεται ακριβώς ως το απόλυτα ενδεχομενικό σχίσμα της πραγματικότητας και άρα είναι αλληλένδετη με αυτή. Η αντικατάσταση δεν προέρχεται από ένα σημείο εξωτερικότητας, αλλά από την αντιφατικότητα της ίδιας της πραγματικότητας. Ο επιστημονικός λόγος δεν καθορίζεται πρώτα από την συνοχή των αριθμών, αλλά ακριβώς από την αδυνατότητα που τον ορίζει ως τέτοιο. Συνεπώς κύριο επιστημολογικό κριτήριο πρέπει να αποτελεί η κατάδειξη της

<sup>226</sup> Το παράδειγμα εδώ εντοπίζεται στον Meillassoux που χρησιμοποιεί το παράδειγμα των «προγονικών προτάσεων» όπως αυτή παραπάνω, για να καταδείξει ότι μετά τον Καντ η επιστήμη ανάγει το αντικείμενο της στην σχέση που συνάπτει με αυτήν (ως υποκείμενο). (Βλ. Meillassoux, 2008: 7)

<sup>227</sup> Zupančič, 2017: 79

<sup>228</sup> Οπ. πρ.

<sup>229</sup> Tomšič, 2018: 91

<sup>230</sup> Zupančič, 2017: 80

επανάληψης/ επιμονής του πραγματικού η οποία όπως εξηγεί ο Τομσιζ «σαμποτάρει την φαινομενικά αυτόματη λειτουργία της πραγματικότητας», καθιστώντας το πραγματικό ως εμμενές και όχι εξωτερικό εμπόδιο (καταδεικνύοντας έτσι ότι δεν αναφερόμαστε σε μια άλλη πιο ουσιαστική πραγματικότητα)<sup>231</sup>. Η επιστημολογική ανάλυση της επιστήμης πρέπει να λαμβάνει την παραπάνω αρχή ως θεμελιώδη.

Συνεπώς με βάση τα παραπάνω μπορούμε να απαντήσουμε στο ερωτημα για το κατά πόσο η επιστήμη αναφέρεται σε κάτι που εμείς έχουμε κατασκευάσει ή κατά πόσο αποτελεί μια εξωτερικότητα ανεξάρτητη από εμάς<sup>232</sup>. Η Zupančič προτείνει ότι μια λακανική απάντηση θα ήταν η ακόλουθη: «είναι ανεξάρτητο, αλλά μετατρέπεται σε τέτοιο μόνο την στιγμή της κατασκευής του εντός ενός πλαισίου λόγου [...] με την ανάδυση [...] του καθαρού σημαίνοντος»<sup>233</sup>. Με την απόλυτα ενδεχομενική ανάδυση της δομής η οποία είναι αποτελεσματική στην πραγματικότητα και αναδύεται ακριβώς ως το σχίσμα αυτής, η φυσική πραγματικότητα τίθεται ως ανεξάρτητη από εμάς. Η Zupančič σημειώνει ότι τα φυσικά αντικείμενα δεν αποτελούν απλά συνακόλουθα της σκέψης μας αλλά «αντικειμενικά συνακόλουθα της ανάδυσης ενός σχίσματος στην πραγματικότητα ως ομοιογενούς συνεχούς»<sup>234</sup>. Η θεμελίωση της αναγκαιότητας ενός αντικειμένου της φυσικής πραγματικότητας παράγεται μέσω της απόλυτα ενδεχομενικής ανάδυσης του σημαίνοντος, δηλαδή μέσα από το σχίσμα της πραγματικότητας. Μπορούμε να ανιχνεύσουμε εδώ την πορεία της ίδιας (ανακατασκευασμένης) γραμμής σκέψης που είδαμε προηγουμένως στον Hegel, όπου δεν μας καλεί στην θεώρηση μιας αναγκαίας ενδεχομενικότητας αλλά στην θεώρηση μιας απόλυτης ενδεχομενικότητας του κόσμου (ο οποίος μπορεί να μην χαρακτηριζόταν από καμία αναγκαιότητα) που προηγούνταν του υποκειμένου. Η δυνατότητα ενός αποκλειστικά ενδεχομενικού κόσμου αναστέλλεται αναστοχαστικά από την στιγμή που τίθεται ως δυνατότητα από ένα (απόλυτα ενδεχομενικά παραγόμενο) υποκείμενο το οποίο θέτει αναγκαιότητες και ως τέτοιο πορεύεται εντός μιας δομής αναγκαιότητας<sup>235</sup>. Επιπρόσθετα, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για μια «αναγκαία αναγκαιότητα» καθ' εαυτή καθώς αυτή ακριβώς θα απαιτούσε ένα εξωτερικό (του σύμπαντος) σημείο παρατήρησης και έτσι το σύμπαν ως ένα κλειστό ομοιογενές σύστημα.

Τέλος να σημειώσουμε ότι οι αναγκαιότητες που θέτει η επιστήμη δεν είναι αυθαίρετες (αλλά ούτε και πλήρως καθορισμένες, έχοντας μέσα της ταυτόχρονα το στοιχείο της απόλυτης ενδεχομενικότητας)<sup>236</sup> ή εξωτερικές της πραγματικότητας. Οι αναγκαιότητες που θέτει το υποκείμενο θεμελιώνονται, όπως είδαμε στον σχολιασμό του Chiesa, στην απόλυτη ενδεχομενικότητα της δομής ακριβώς μέσω και έναντι της φυσικής πραγματικότητας. Από εδώ μπορούμε να συμπεράνουμε και τον ασυνεχή τρόπο ύπαρξης τις επιστήμης, ακριβώς διότι «περιστρέφεται» γύρω από την αδυνατότητα της.

---

<sup>231</sup> Tomšič, 2017: 15

<sup>232</sup> Μπορούμε να αναγνωρίσουμε σ' αυτό το σκέλος της συζήτησης μια επέκταση αλλά και ανακατασκευή της εγγειανής αλληλομεσολάβησης υποκειμένου/ αντικειμένου.

<sup>233</sup> Zupančič, 2017: 83

<sup>234</sup> Οπ. πρ.

<sup>235</sup> Van Houdt, 2011: 140

<sup>236</sup> Μπορούμε να διακρίνουμε στον Hegel την εμμέθεια της δυνατότητας ως καθορισμένης ενδεχομενικότητας εντός ενός (ακριβώς καθορισμένου άρα όχι απόλυτου) πλαισίου αναγκαιότητας στην *Λογική* όπου γράφει: «η ρεαλιστική δυνατότητα μόνο καθαυτή είναι αναγκαία, τεθείμενη όμως παρίσταται ως το άλλο Είναι της πραγματικότητας και της δυνατότητας έναντι αλλήλων. Η ρεαλιστική αναγκαιότητα κατά συνέπεια περιέχει τη συμπωματικότητα» (Hegel, 2013: 407)

Ο Τομσιτς εξηγεί πως η θεωρία του Lacan οφείλει πολλά από τα «ευρήματα της» στον Κογρέ, ο οποίος τόνισε ότι η πορεία της επιστήμης καθορίζεται πρωτίστως με βάση της ασυνέχειες της παρά τις συνέχειες της<sup>237</sup>. Ο Τομσιτς σχολιάζει ότι η επιστήμη δεν «πορεύεται προς κάποιο σημείο ολοκλήρωσης. Είναι συγκροτητικά ανοιχτή, μη-περατή [χωρίς αυτό να την καθιστά άπειρη, εμπεριέχει μια καθορισμένη αρνητικότητα] και συνιστά την παραγωγή λαθών και αδιεξόδων ακριβώς όπως εμπεριέχει την παραγωγή γνώσης»<sup>238</sup>.

Οφείλουμε λοιπόν να αντιληφθούμε την επιστήμη ως λόγο ο οποίος έχει επίδραση στην πραγματικότητα αναδυόμενος ταυτόχρονα από αυτή. Διακρίνουμε σε αυτό το σημείο την συγγένεια— και επαναδιαπραγμάτευση— των παραπάνω με το εγγελιανό συγκείμενο που αναπτύξαμε αρχικά αναφορικά με την σχέση υποκειμένου/ αντικειμένου. Το υποκείμενο δεν ανάγεται σε μια γνωστική σχέση με το αντικείμενο όπου η αλήθεια του συνίσταται στην αναγνώριση της αλληλομεσολάβησης του με το αντικείμενο. Αντιθέτως η ψυχανάλυση, διατηρώντας την ίδια κατεύθυνση της διαλεκτικής σύλληψης υποκειμένου/ αντικειμένου, τοποθετεί την αλήθεια ως υλική αιτία η οποία θέτει σε κίνηση την γνώση εντός μιας δομής. Ακριβώς με αυτόν τον τρόπο η αλήθεια ενυπάρχει στην γνώση αλλά ταυτόχρονα δεν μπορεί να εκφραστεί, καθώς αποτελεί ακριβώς την αδυνατότητα (και ταυτόχρονα την κινητήριο δύναμη) της ολοποίησης της γνώσης (και άρα της δομής). Όπως γράφει ο Lacan: «ο μόνος τρόπος για να επικαλεστεί η αλήθεια είναι μέσω της ένδειξης ότι είναι προσβάσιμη μόνο μέσω ενός ημι-λεχθέντος, δεν μπορεί να ειπωθεί εντελώς, για τον λόγο του ότι πέρα από αυτό το μισό δεν υπάρχει τίποτα να ειπωθεί.»<sup>239</sup> Εντοπίζουμε εδώ μια κομβική επιστημολογική αρχή σύμφωνη με την κατεύθυνση του Hegel όπως και του Adorno, όπου μια επιστημολογία οφείλει να είναι αναστοχαστική και κριτική, να αναδεικνύει ακριβώς την συνθήκη της δυνατότητας της παραγωγής γνώσης και την σχέση αυτής με την αλήθεια. Η λακανική ψυχανάλυση ριζοσπαστικοποίησε την προσέγγιση του Adorno<sup>240</sup>, τοποθετώντας ακριβώς τον «ιερό τρόμο» ως αιτία της δομής/ υποκειμένου: η απώλεια της *jouissance*, το πραγματικό αποτελεί την απόλυτα ενδεχομενική αιτία η οποία εδραιώνει την δομή και ταυτόχρονα την εντοπίζει σε μια σαφή σχέση με την πραγματικότητα.

Εντοπίζουμε έτσι (αναστοχαστικά) ως επιστημολογική αρχή την θέση του υποκειμένου εντός και μέσω μιας δομής, η οποία καθιστά δυνατή την ενδεχομενικότητα εντός του αναγκαίου πλαισίου (όμως απόλυτα ενδεχομενικά συγκροτημένου) της δομής. Η αναγκαιότητα της ενδεχομενικότητας, τίθεται αναστοχαστικά και ανταποκρίνεται ακριβώς στην ανάδυση της γλωσσικής αναγκαιότητας: την ανάδυση δηλαδή λογικά καθορισμένων δομών από τον φυσικό κόσμο<sup>241</sup>. Δια μέσω της γλωσσικής αναγκαιότητας που επιβάλλει η δομή στην ταυτόχρονη συγκρότηση του υποκειμένου, είναι δυνατόν όπως είδαμε παραπάνω, να αναγνωριστεί η απόλυτη ενδεχομενικότητα της ανάδυσης της δομής αυτής. Με αυτόν τον τρόπο το ίδιο το σύμπαν καθίσταται, όπως είδαμε, μη-όλο καθιστώντας την απόλυτη ενδεχομενικότητα εντός αυτού αναγκαία. Υπό αυτό το αυστηρό πλαίσιο καλούμαστε να συλλάβουμε το υποκείμενο και το κοινωνικό έχοντας καθορίσει τις συντεταγμένες από τις οποίες ένα

---

<sup>237</sup> Βλ. Κογρέ, 1977

<sup>238</sup> Τομσιτς, 2017: 13

<sup>239</sup> Lacan, 2007: 51

<sup>240</sup> Βεβαία να σημειώσουμε ότι ο Lacan δεν κάνει κάποια αναφορά στον Adorno.

<sup>241</sup> Chiesa, 2010: 177



υποκείμενο μπορεί να γνωρίζει καταδεικνύοντας ταυτόχρονα την σχέση της γνώσης με την αλήθεια, ως αιτία.

Προτού προχωρήσουμε στον τρόπο με τον οποίο τα παραπάνω μας οδηγούν σε μια επιστημολογία του κοινωνικού, οφείλουμε να επεκταθούμε στον καθορισμό της γνωστικής αξίας που έχουν οι γνώσεις. Το σύμπαν ως μη-όλον δεν πρέπει να ειδωθεί ως έναυσμα για έναν σχετικισμό. Με άλλα λόγια δεν υπάρχει η ίδια αξία σε όλες τις γνώσεις. Όπως είδαμε και στον Adorno, συνθήκη της δυνατότητας της ορθότητας μιας γνώσης αποτελεί η αναστοχαστική αναγνώριση της μεσολάβησης του υποκειμένου στο αντικείμενο: στην αναγνώριση ακριβώς του πώς η υποκειμενική δομή (κοινωνικά/ ιστορικά καθορισμένη) συγκροτεί ένα επιστημονικό αντικείμενο ως τέτοιο. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο η λακανική δομή του υποκειμένου καθιστά δυνατή την κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο συγκροτούνται επιστημονικά αντικείμενα εντός μιας δομικά καθορισμένης κίνησης της σκέψης. Συνεπώς ενάντια στην παραγωγή μιας μεταγλώσσας του αληθούς, καθίσταται δυνατή η εμμενής σύλληψη της κίνησης της σκέψης (αναστοχαστικά μέσω αυτής) και η εντόπιση των όρων αλλά και των ορίων της γνώσης ενός αντικειμένου.

Όπως είχαμε αναφέρει συνοπτικά παραπάνω, η εγγενής αδυνατότητα της επιστήμης να συγκροτήσει μια καθολική γνώση δεν πρέπει να μας οδηγήσει σε μια απαισιόδοξη στάση απέναντι της, αλλά ούτε και σε κάποιου είδους σχετικισμό. Όπως τονίζει ο Tomšič, η επιστήμη οφείλει να πορεύεται προς το πώς να αστοχεί καλύτερα: «Η επανάληψη της αστοχίας [η οποία καθορίζει το συμβολικό ως τέτοιο] στέκεται ως ο ανταγωνιστικός σύνδεσμος μεταξύ του υπάρχοντος και της υποκειμενικής απόπειρας της παραγωγής του νέου — προφανώς αυτό στέκει αν η αστοχία χαρακτηρίζεται ως καλύτερη»<sup>242</sup>. Η αδυνατότητα της ολοποίησης του συμβολικού η οποία εδράζεται ακριβώς στο εγγενές όριο της, το αντικείμενο α, παράγει ακριβώς την δυνατότητα μετατόπισης και ριζικής ανανέωσης της δομής (η οποιαδήποτε βέβαια ανακύπτουσα δομή θα —όπως έχουμε δει παραπάνω— εξακολουθεί να είναι καθορισμένη και άρα περιορισμένη)<sup>243</sup>. Η καλύτερη αστοχία συνιστά ακριβώς την αναστοχαστική κατάδειξη της αστοχίας του υπάρχοντος η οποία ταυτόχρονα παράγει μια νέα δομή (ή ένα νέο παράδειγμα). Εδώ θεμελιώνεται ο προηγούμενος ισχυρισμός ότι η επιστήμη κατευθύνεται πρωτίστως με βάση τις ασυνέχειες τις, καθώς η εξέλιξη της ριζική ανανέωση επιστημονικών παραδειγμάτων οφείλονται ακριβώς στην κριτική κατάδειξη αυτών των ασυνεχειών (η οποία προφανώς συνοδεύεται από εμπειρικές έρευνες)<sup>244</sup>. Συνεπώς η πρόοδος στην επιστήμη υφίσταται, λαμβάνοντας όμως σοβαρά υπόψη ότι η πρόοδος αυτή δεν είναι γραμμική αλλά ρηγματική και κυρίως δεν πορεύεται προς μια ολοκλήρωση η απόλυτη γνώση του φυσικού κόσμου (ούτε όπως είδαμε πορεύεται ασυμπτωτικά προς κάποιο αδύνατο εξωτερικό «καθ' εαυτό»), καθώς πορεύεται ακριβώς χάρη στην πάντα ήδη εγγενή αδυνατότητα της ολοποίησης της.

---

<sup>242</sup> Tomšič, 2019: 85

<sup>243</sup> Παρακάτω θα αναλύσουμε της κοινωνικές/ πολιτικές συνέπειες της πρότασης αυτής στον βαθμό που συγκροτεί αλλά και εντάσσεται σε μια επιστημολογία του κοινωνικού.

<sup>244</sup> Μπορούμε να αναγνωρίσουμε εδώ κάποια (ριζικά ανακατασκευασμένη) συγγένεια/ επιρροή από την διαψευσιμότητα του Popper.

### 2.3. Οι λόγοι στον Lacan ως πλαίσιο ανάδυσης και θεμελίωσης της επιστημολογίας του κοινωνικού

Έχουμε πλέον συντάξει μια επιστημολογία του φυσικού κόσμου καταδεικνύοντας την σχέση του υποκειμένου (της επιστήμης) με την φυσική πραγματικότητα εντός ενός πλαισίου επιθυμητικής οικονομίας, ορίζοντας ακριβώς τις υποκειμενικές όσο και τις αντικειμενικές συνθήκες παραγωγής μιας γνώσης. Αναδείξαμε παραπάνω την λακανική ψυχανάλυση ως κριτικό επιστημολογικό εργαλείο το οποίο μπορεί να εντοπίσει την σχέση του συμβολικού με την υλική πραγματικότητα. Οφείλουμε όμως τώρα να καταδείξουμε το αναγκαίο συνακόλουθο μιας τέτοιας επιστημολογίας, μιας επιστημολογίας του κοινωνικού. Αφού δείξαμε πως η ψυχανάλυση συνιστά κριτική του υποκειμένου της μοντέρνας επιστήμης απομένει να αναδείξουμε την κοινωνική μεσολάβηση από την οποία αναδύθηκε το εν λόγω υποκείμενο στην ιστορικότητα του. Με βάση την επιστημολογία του φυσικού κόσμου καταδείξαμε την σχέση της γνώσης με τον υλικό κόσμο η οποία είναι απαραίτητο βήμα για να καταδείξουμε την κοινωνική μεσολάβηση η οποία εμπεριέχεται στην παραγωγή μιας τέτοιας γνώσης, αλλά κυρίως στην συγκρότηση και αναπαραγωγή κοινωνικών δομών οι οποίες θεμελιώνονται στην παραγωγή της γνώσης αυτής. Για να συγκροτήσουμε μια επιστημολογία του κοινωνικού θα εντάξουμε την επιστημονική πρακτική εντός του πλαισίου λόγων που προτείνει ο Lacan και στην συνέχεια με βάση την επιστημολογία του φυσικού κόσμου (συνθήκες της δυνατότητας γνώσης του υλικού κόσμου) θα διαμορφώσουμε μια επιστημολογία του κοινωνικού. Η επιστημολογία αυτή ως αναστοχαστική/ κριτική θα αποτελεί συνθήκη της δυνατότητας της επιστημολογίας του φυσικού κόσμου, η οποία σε τελική ανάλυση είναι κοινωνικά/ ιστορικά παραγόμενη (χωρίς κάτι τέτοιο να την διαχωρίζει από την υλικότητα ως συνθήκη της). Με αυτόν τον τρόπο θα μπορέσουμε να επιστρέψουμε στον Adorno (και Horkheimer) και να εδραιώσουμε την επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία ως κριτική της (ανακατασκευασμένης) διαλεκτικής του διαφωτισμού (της διαδικασίας) στην ταυτόχρονη υλική του αποκρυστάλλωση.

Ο Lacan στο σεμινάριο του *Η Άλλη Πλευρά της Ψυχανάλυσης*, αναφέρει ότι η δομή της υποκειμενικότητας θεμελιώνεται σε τέσσερις αλληλένδετους αλλά ταυτόχρονα ασύμμετρους λόγους<sup>245</sup>. Η έννοια του λόγου δηλώνει ακριβώς την ύπαρξη μιας αναγκαίας δομής η οποία εκτείνεται πέρα από την ομιλία. Όπως αναφέραμε παραπάνω ένας λόγος δεν αποτελεί παρά τους συγκεκριμένους συσχετισμούς εντός μιας δομής οι οποίοι την ορίζουν ως τέτοια (όπως έχουμε δείξει μια δομή είναι εμμενώς καθορισμένη στην αντιφατικότητα της). Ο Λίποβατς συνοψίζει την λειτουργία και τα σημεία διαφοροποίησης των λόγων ως εξής: «έναν Λόγο είναι κάτι περισσότερο από μια εκφορά ή ένα εκφερόμενο, είναι μία κατάσταση, που καθορίζεται δομικά από τέσσερα ερωτήματα: ποιος είναι ο φορέας του Λόγου, ποιος είναι ο Άλλος στον οποίον απευθύνεται, τι αποτέλεσμα έχει επάνω του ο Λόγος και ποιο είναι το εκφερόμενο»<sup>246</sup>. Η θεμελιώδης σχέση η οποία ορίζει πρωταρχικά μια δομή

<sup>245</sup> Lacan, 2007: 12

<sup>246</sup> Λίποβατς, 2005: 30

είναι η σχέση ενός σημαίνοντος με ένα άλλο, κάτι το οποίο όπως είδαμε παραπάνω συνεπάγεται την ανάδυση του υποκειμένου, το οποίο δεν είναι παρά αυτό που αναπαρίσταται από ένα σημαίνον σε ένα άλλο<sup>247</sup>. Με βάση όσα έχουν λεχθεί παραπάνω για το υποκείμενο της επιθυμίας, ο κάθε λόγος συγκροτείται γύρω από τον συγκεκριμένο συσχετισμό τεσσάρων βασικών όρων που συναντήσαμε παραπάνω: α) το υποκείμενο  $\$$  το οποίο είναι θεμελιωδώς ελλιπές και αλλοτριωμένο το οποίο δεν μπορεί να συμβολοποιήσει τον εαυτό του, β) το σημαίνον της έλλειψης του Άλλου το οποίο όπως είδαμε είναι προνομιακό μεταξύ των άλλων και ο Lacan ονομάζει S1 ή κυρίαρχο σημαίνον, γ) το σύνολο των σημαίνοντων (γνώση— S2) τα οποία συντάσσονται γύρω από το S1 και δ) το αντικείμενο  $a$ , όπου η μορφή του ως καθορισμένη έλλειψη θέτει την διαδικασία συμβολοποίησης σε κίνηση. Ο Lacan χρησιμοποιεί την δομή των λόγων ως μια απόπειρα τυποποίησης (βέβαια όχι απόλυτα, αλλά με εγγενή όρια) του κοινωνικού δεσμού, ο οποίος δομημένος ως λόγοι αποτελεί κατά τον σχολιασμό του Vanier: «την συλλογική οργάνωση για την διαχείριση της *jouissance*»<sup>248</sup>

Θα υπενθυμίσουμε μερικά από τα βασικά σημεία της δομής του υποκειμένου που εντοπίστηκαν παραπάνω και στην συνέχεια θα εξηγήσουμε τον τρόπο με τον οποίον αρθρώνονται σε ένα πλαίσιο λόγων οι οποίοι διαμορφώνουν το κοινωνικό (στην υλικότητα του)— το οποίο δεν είναι έξω από αυτούς αλλά αποτελεί ακριβώς την αποκρυστάλλωση τους. Ο Milner εστιάζει στην εμμένεια της άρθρωσης των λόγων, δηλαδή την μη-αγκύρωση τους σε μια αυθύπαρκτη εξωτερικότητα (όπως είδαμε παραπάνω). Εξηγεί ότι η πολλαπλότητα των συσχετισμών των άνω όρων καθώς και η ανταλλαξιμότητα των μεταξύ τους θέσεων δεν λαμβάνει μια χρονολογική άρθρωση αλλά μια λογική άρθρωση η οποία αναδύεται ακριβώς από την έννοια του σχίσματος που είδαμε παραπάνω<sup>249</sup>. Το σχίσμα (ή τραύμα) αυτό αποτελεί το ιδρυτικό σημείο ανάδυσης της δομής, ως μιας δομής διαφορών S1-S2, η οποία συνεπάγεται την ταυτόχρονη ανάδυση του υποκειμένου μέσω της απώλειας της *jouissance*, την παρείσφρηση ενός Άλλου. Το σύστημα διαφοράς στην γλώσσα (στο συμβολικό) απαιτεί την ύπαρξη ενός δρώντος (το υποκείμενο) ο οποίος εισβάλλοντας σε αυτή, τη θέτει σε κίνηση από την στιγμή που την καθιστά άλλη από τον εαυτό της (μη ταυτόσημη). Η διαλεκτική σχέση υποκειμένου και άλλου δεν αποτελεί μια αμοιβαία και σταθερή αλληλεπίδραση καθώς διαρκώς αποσταθεροποιείται από την διαρκή επανάληψη της *τύχης* ως αλήθειας/αιτίας της σχέσης, η οποία παράγει ακριβώς το υπολειμματικό αντικείμενο  $a$ , το εγγενές εμπόδιο της σύναψης μιας κλειστής και σταθερής σχέσης μεταξύ υποκειμένου/άλλου. Το υπόλειμμα αυτό «θρέφει» την επανάληψη και όπως εξηγεί ο Bianchi: «εξαναγκάζει το υποκείμενο σε μια διαρκή επανατοποθέτηση του εαυτού του [απέναντι στον άλλο] (ο δρών είναι καταδικασμένος να επεμβαίνει διαρκώς στον άλλο)»<sup>250</sup>.

Ο πρώτος λόγος στον οποίο θα αναφερθούμε αποτελεί αυτόν του κυρίαρχου. Το σύνολο της γνώσης S2 (ως συμβολικού) εξαρτάται και καθορίζεται από την ενδεχομενική άρθρωση ενός κύριου σημαίνοντος, του σημαίνοντος της έλλειψης του άλλου, η εμφάνιση του οποίου θέτει σε κίνηση την διαδικασία στις συμβολοποίησης. Όπως σχολιάζει ο Vanheule η εικόνα του υποκειμένου ως αυτόνομου δρώντος όσο και η (ταυτόχρονη) καθολικότητα που εγγυάται το κυρίαρχο σημαίνον (με βάση το οποίο

<sup>247</sup> Lacan, 2007: 13

<sup>248</sup> Vanier, 2001: 43

<sup>249</sup> Milner, 2000: 51

<sup>250</sup> Bianchi, 2012: 118

το υποκείμενο εντοπίζει τον εαυτό του σε μια σταθερή θέση, σε ένα φαινομενικά σταθερό συμβολικό σύμπαν) ορίζουν τους λόγους ως ομοιώματα (*semblance*) τα οποία ως τέτοια περιχαράσσονται γύρω από την *jouissance*<sup>251</sup>. Η *jouissance* τα καθορίζει ως ομοιώματα στον βαθμό που η αποτελεσματικότητα και αναγκαιότητα τους (στο να καθιστά δυνατή την άρθρωση του κοινωνικού δεσμού/ δομής) θεμελιώνεται στην φαινομενική σταθερότητα και πληρότητα τους. Δηλαδή, η δομή θεμελιώνεται στην απόκρυψη της *jouissance* η οποία όμως ενυπάρχει και επιμένει πάντα ήδη ως υπολειμματική από την στιγμή που αποτελεί συνθήκη της ανάδυσης της αλλά και ο παράγοντας που την αποσταθεροποιεί αποτελώντας το εγγενές όριο της.

Υπό το πρίσμα του λόγου του κυρίου αρθρώνεται ο λόγος του πανεπιστημίου ο οποίος ως γνώση υπάγεται στον λόγο του κυρίου αλλά ταυτόχρονα τον αντικαθιστά. Η συστηματοποιημένη γνώση (η οποία δεν μπορεί δομικά να ανεξαρτητοποιηθεί από το κυρίαρχο σημαίνον) αποτελεί ακριβώς την νομιμοποίηση και εκλογίκευση της βούλησης του κυρίαρχου<sup>252</sup>. Εξ' άλλου όπως έχουμε δει η υποκειμενοποίηση με την υιοθέτηση (η οποία δεν εκλαμβάνεται στην τάξη μιας συνειδητής επιλογής) ενός κύριου σημαίνοντος επιτάσσει ένα κανονιστικό πλαίσιο (ο Lacan συχνά αναφέρεται στο συμβολικό ως Νόμο ο οποίος συγκροτεί την επιθυμία)<sup>253</sup>. Ο λόγος του πανεπιστημίου λαμβάνει έτσι μια φαινομενικά ουδέτερη μορφή αυθεντίας λαμβάνοντας συχνά την όψη της λογικής και ορθολογικότητας. Παραπάνω μπορούμε να κατανοούμε την αποτελεσματικότητα των λόγων αυτών ακριβώς στον βαθμό που αρθρώνονται ως ομοιώματα δημιουργώντας ακριβώς την «αυταπάτη μιας ολότητας»<sup>254</sup>. Στο ίδιο πλαίσιο οφείλουμε να εντοπίσουμε τον επιστημονικό λόγο όπως τον αρθρώνει η μοντέρνα επιστήμη. Όπως διευκρινίζει ο Lacan, ο λόγος του πανεπιστημίου καταδεικνύει και εγγυάται τον επιστημονικό λόγο<sup>255</sup> χωρίς όμως ο τελευταίος να ανάγεται σε αυτόν καθώς όπως θα δούμε μπορεί να μετατοπιστεί στον λόγο της υστερίας τον οποίο θα προσεγγίσουμε παρακάτω.

Ο Fink επισημαίνει ότι βασικό χαρακτηριστικό του λόγου της υστερίας αποτελεί η εκδήλωση της αντιφατικής δομής του υποκειμένου και κατ' επέκταση της καθ' εαυτού επιθυμίας<sup>256</sup>. Ο Lacan εξηγεί ότι ο λόγος της υστερίας, αν και αδιαχώριστος από αυτόν του κυρίαρχου εκτελεί ακριβώς την αφαίρεση του προσωπείου της λειτουργίας του τελευταίου<sup>257</sup>. Αυτό επιτυγχάνεται ακριβώς με την ανάδειξη της σχέσης του λόγου του κυρίαρχου με την *jouissance*, συντελεί δηλαδή μια αποσταθεροποίηση, καταδεικνύοντας την αλλοτριωμένη και ελλιπή κατάσταση του ίδιου του κυρίαρχου. Αποτελεί με αυτόν τον τρόπο ένα είδους «παραπόνου» που εκφράζει την αναζήτηση για ένα κύριο σημαίνον το οποίο θα δώσει την λύση στο αδιέξοδο του υποκειμένου. Όπως εξηγεί ο Lacan το υστερικό υποκείμενο «έχει ως σκοπό να αναπαράγει μια κατάσταση επικεντρωμένη στο αντικείμενο [...] *das Ding*[<sup>258</sup>] [...] Λόγω του ότι το πρωτογενές αυτό αντικείμενο αποτελεί το αντικείμενο το οποίο

---

<sup>251</sup> Vanheule, 2016: 2

<sup>252</sup> Fink, 1997: 132

<sup>253</sup> Βλ. Lacan, 2006: 471

<sup>254</sup> Λίποβατς, 2005: 31

<sup>255</sup> Lacan, 2007: 104

<sup>256</sup> Fink, 1997: 133

<sup>257</sup> Lacan, 2007: 94

<sup>258</sup> Ορολογία του Freud όπου ο Lacan ανιχνεύει το αντικείμενο α.

απέτυχε να δώσει ικανοποίηση, οργανώνεται το συγκεκριμένο *Erlebnis* [βίωμα] του.»<sup>259</sup> Ο λόγος αυτός ενώ αναδεικνύει τον κυρίαρχο ως ομοίωμα (ως μη-όλο) ταυτόχρονα αποκρύπτει την εγγενώς αντιφατική δομή του υποκειμένου (την αλήθεια ως αιτία του υποκειμένου το οποίο συγκροτείται γύρω από το αντικείμενο *α*), ακριβώς στην απόπειρα εντόπισης ενός άλλου κυρίου σημαίνοντος και στην παραγωγή αφηγημάτων (S2) τα οποία δεν επιλύουν την θεμελιώδη έλλειψη (αντικείμενο *α*)<sup>260</sup>. Αρχίζουμε εδώ να εντοπίζουμε την κοινωνική/ πολιτική διάσταση του λόγου του κυρίαρχου ακριβώς στην παραγωγικότητα/ αποτελεσματικότητα που ενυπάρχει στην συλλογική διάσταση της διαχείρισης και αποκλεισμού της *jouissance*. Η παραγωγή του αντικειμένου *α* αποτελεί ακριβώς το θραύσμα της *jouissance* το οποίο δεν μπορεί να ικανοποιήσει κανέναν, αποτελώντας την αιτία της επιθυμίας και θέτοντας την κοινωνική δομή σε κίνηση η οποία αποπειράται να το αντικαταστήσει διαρκώς με ομοιώματα τα οποία θα αποτελέσουν λύση στο αίνιγμα της επιθυμίας<sup>261</sup>.

Τέλος ο Lacan εντοπίζει τον λόγο του αναλυτή ο οποίος αρθρώνεται από τον ψυχαναλυτή<sup>262</sup> λαμβάνοντας την θέση του αντικειμένου *α* (ως έλλειψης) καθιστώντας δυνατή την άρθρωση από τον αναλυόμενο της αντιφατικής υποκειμενικότητας του, συνιστά έτσι την «υστερικοποίηση του λόγου»<sup>263</sup>. Αποτελεί κατά κάποιο τρόπο την καθοδήγηση του λόγου της υστερίας στην αναγνώριση ότι τόσο το κυριαρχικό σημαίνον, ο άλλος, είναι συγκρατητικά ελλιπής όσο και αυτός. Αυτή η διαδικασία συγκροτείται ως η εμμενής ανάδειξη των ορίων του υποκειμένου, ακριβώς ως συνθήκες της δυνατότητας του. Με αυτόν τον τρόπο θέτει την επιθυμία σε κίνηση και αποσταθεροποιεί παραγωγικά την υποκειμενική δομή στον βαθμό που καθίσταται δυνατή η παραγωγή νέων κύριων σημαίνοντων. Η κίνηση αυτή αποτελεί, όπως γράφει ο Lacan μια «δομική εισαγωγή, υπό τεχνητές συνθήκες, του λόγου της υστερίας»<sup>264</sup> η οποία έχει αναστοχαστικό χαρακτήρα ακριβώς διότι αναδεικνύει ρηγμάτα και αντιθέσεις εγγενείς στην δομή, θέτοντας ταυτόχρονα την δομή σε κίνηση (μιας που ο λόγος του αναλυτή δεν είναι εξωτερικός αυτής).

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να σημειώσουμε την κομβική διαφορά μεταξύ του λόγου της υστερίας και αυτού του αναλυτή αναφορικά με την κίνηση στο επίπεδο της δομής που παράγει έκαστος. Ο λόγος της υστερίας ενώ προκαλεί ένταση και κίνηση δεν μετακυλύει ουσιαστικά την δομή, στον βαθμό που δεν στοχάζεται επί της συγκροτητικής αδυνατότητας της (*jouissance*), ταυτόχρονα αποκρύπτοντας την. Με αυτό τον τρόπο τα δομικά καθορισμένα ρήγματα (τα οποία θα προσδιορίσουμε στην κοινωνική διάσταση τους παρακάτω) επιμένουν αποσταθεροποιώντας κάθε απόπειρα εκλογίκευσης όπου ωθείται ο υστερικός λόγος. Μπορούμε να δούμε τον λόγο της υστερίας πλάι στον σχετικισμό ή τον μηδενισμό όπως τους περιγράφει ο Adorno οι οποίοι περιορίζονται σε μια

---

<sup>259</sup> Lacan, 1997: 53

<sup>260</sup> Vanheule, 2006: 3

<sup>261</sup> Vanier, 2001 : 43

<sup>262</sup> Όπως έχουμε αναφέρει, ένας τέτοιος λόγος δεν μπορεί να εντοπιστεί αποκλειστικά σε ένα κλινικό και εξατομικευμένο περιβάλλον, καθώς θα αγνοούσε την θεμελιώδη κοινωνική/ συμβολική μεσολάβηση έκαστου υποκειμένου.

<sup>263</sup> Lacan, 2007: 33

<sup>264</sup> Οπ. πρ.

απλή άρνηση<sup>265</sup>. Αντίθετα με τον λόγο της υστερίας, ο λόγος του αναλυτή έχει πρωταρχικά αναστοχαστικό χαρακτήρα/ αποτέλεσμα καθώς δεν αποσκοπεί απλώς στην απόρριψη κάθε ελλιπούς συστήματος ή λόγου. Αντιθέτως αποσκοπεί στην ανάδειξη των εγγενών ρηγμάτων ή ορίων που αποτελούν συνθήκη της δυνατότητας μιας δομής: την ακύρωση ακριβώς του υποκειμένου στην αλήθεια ως αιτία. Με αυτό τον τρόπο ο (ανα)στοχασμός επί των ορίων θέτει σε κίνηση την δομή με βάση ακριβώς αυτά τα όρια, ταυτόχρονα παράγοντας τις συνθήκες για την μετατόπιση τους (όπως είδαμε να λειτουργεί και η κριτική επιστημολογία στον Adorno). Η ψυχανάλυση, ακριβώς όπως και η κριτική επιστημολογία που είδαμε στον Adorno, δεν αποσκοπεί στην επίτευξη μιας σταθερής και ομοιογενούς —τόσο υποκειμενικής όσο κοινωνικής— κατάστασης αλλά σε «καλύτερες αστοχίες».

Έχουμε είδη αρχίσει να σκιαγραφούμε το λακανικό εγχείρημα ως ένα εγχείρημα κριτικής επιστημολογίας το οποίο έχει κοινή κατεύθυνση με αυτό του Adorno. Στην συνέχεια σκοπεύουμε να επαναθεμελιώσουμε το εγχείρημα του Adorno, με την ανακατασκευή που σημειώσαμε παραπάνω, ως υπαγόμενο στην λακανική θεώρηση. Κάτι τέτοιο δεν αποσκοπεί στην αναγωγή του έργου του Adorno σε αυτό του Lacan, αλλά στο να αναδείξουμε σε προϋπόθεση και συνθήκη της δυνατότητας της αντορνικής κριτικής την λακανική προσέγγιση. Σκοπό μας θα αποτελεί, με βάση την υλική θεμελίωση του υποκειμένου παραπάνω και την ταυτόχρονη συγκρότηση επιστημολογικών προκείμενων, να εντοπίσουμε της συνθήκες της δυνατότητας της κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού στα πλαίσια του λόγου του αναλυτή. Οφείλουμε όμως πρώτα να αναδείξουμε της συνθήκες παραγωγής του λόγου του αναλυτή η οποία έχει ως προϋπόθεση «υστερικοποιηθεί»<sup>266</sup> ο λόγος της επιστήμης, να γυρίσει δηλαδή κριτικά «στον ίδιο του τον εαυτό». Η παραγωγή αυτής της συνθήκης εντοπίζεται σε μια τόσο ιστορική όσο και δομική/λογική διαδικασία/εργασία επί του κύριου σημαίνοντος. Σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία θα εντοπίσουμε ταυτόχρονα τις συνθήκες παραγωγής του λόγου του αναλυτή όσο και τις πλήρεις συντεταγμένες μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού: στην κριτική/ αναστοχαστική ανάδειξη της συμφιλίωσης υλικού και κοινωνικού στην αντιφατικότητα τους. Θα αναδείξουμε έτσι την εδραίωση της υποκειμενικότητας εντός μιας κοινωνικής δομής σε μια καθορισμένη αντιφατική σχέση με τον φυσικό κόσμο. Σε τελική ανάλυση σκοπό μας αποτελεί το να επαναπλασιώσουμε μέσω της λακανικής ψυχανάλυσης την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ως κριτικό επιστημολογικό εγχείρημα. Το σημείο που πρέπει να διαλευκάνουμε είναι ένας πέμπτος λόγος που εισαγάγει ο Lacan, τον λόγο του καπιταλιστή, ο οποίος όπως θα δούμε αποτελεί μια «αντιστροφή» του λόγου του κυρίου<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> Αναφορικά με την συγκεκριμένη πολιτική (και άρα δομική στον βαθμό που καθορίζει την θέση του υποκειμένου) αποτελεσματικότητα του σχετικισμού, ο Adorno γράφει: «Όσο προοδευτικός και αν ήθελε να εμφανιστεί, ο σχετικισμός συνοδευόταν πάντοτε από ένα αντιδραστικό στοιχείο· ήδη στην σοφιστική βρισκόταν στη διάθεση των ισχυρότερων συμφερόντων. Η διεισδυτική κριτική του σχετικισμού είναι το “παράδειγμα” της καθορισμένης άρνησης» (Αντορνο, 2006: 55). Παρακάτω θα δούμε πως το «παράδειγμα της καθορισμένης» άρνησης εντάσσεται στο εγχείρημα της ψυχανάλυσης ως κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού.

<sup>266</sup> Ο Fink σημειώνει ένα παράδειγμα της δύναμης ένταξης του επιστημονικού λόγου σε αυτόν της υστερίας από τον Heisenberg, ο οποίος αποσταθεροποίησε και ταρακούνησε την επιστημονική κοινότητα όταν υποστήριξε πως υφίσταται κάτι που τίθεται δομικά εκ των προτέρων αδύνατο να γνωριστεί, μια «εννοιολογική ανωμαλία» (Fink, 1997: 134).

<sup>267</sup> Vanier, 2001: 43

## 2.4. Κριτική της επιθυμητικής οικονομίας και κριτική της πολιτικής οικονομίας: η ομολογία του πλεονάσματος στον Marx και τον Lacan

Για να μεταβούμε στον λόγο του καπιταλιστή οφείλουμε να αναγνωρίσουμε μια δομική ομολογία μεταξύ του Marx και του Lacan. Τα δυο έργα δεν παρουσιάζουν μια απλή συγγένεια αλλά αποτελούν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, κάτι που θα καταστεί σαφές παρακάτω. Για να περιχαράξουμε τον λόγο του καπιταλιστή οφείλουμε πρώτα να εντοπίσουμε τον πυρήνα της ομολογίας αυτής καταδεικνύοντας την σχέση Marx και Lacan<sup>268</sup> αναφορικά με την κατηγορία του υπερ-προϊόντος. Ο Lacan κάνει ρητή αναφορά συνδέοντας την υπερ-αξία με την υπερ-απόλαυση (*surplus- jouissance*) καθώς μεταξύ άλλων γράφει: «Στον Marx το [αντικείμενο] *a*, το οποίο είναι εδώ, αναγνωρίζεται να λειτουργεί στο επίπεδο το οποίο αρθρώνεται —βασιζόμενο στον λόγο του αναλυτή, όχι σε κάποιον άλλον— ως υπερ-απόλαυση. Εδώ έχετε αυτό που ο Marx ανακάλυψε ως αυτό που όντως συμβαίνει στο επίπεδο της υπερ-αξίας»<sup>269</sup>. Μια ομολογία τέτοιου είδους θα μας δείξει ότι από την στιγμή που η *jouissance* εκλαμβάνεται από την μορφή ενός επιζητούμενου κέρδους, η δομή του ασυνειδήτου παρουσιάζει μια ομολογία με την καπιταλιστική δομή και συγκεκριμένα με την κατηγορία της υπερ-αξίας. Ταυτόχρονα η καπιταλιστική δομή πρέπει να μελετηθεί υπό το πρίσμα του ασυνειδήτου (όπως έχουμε αναφέρει, μια κοινωνική δομή θεμελιώνεται σε μια συγκεκριμένη υποκειμενική κατάσταση με ότι αυτό συνεπάγεται) αναδεικνύοντας σε τελική ανάλυση την άρρηκτη σχέση μεταξύ της επιθυμίας (ως ασυνειδήτη) και της κοινωνικά καθορισμένης εμπορευματικής παραγωγής<sup>270</sup>. Αυτή η σχέση μεταξύ καπιταλισμού και ασυνειδήτου θα είναι που θα καταστήσει δυνατή την ανάδυση του λόγου του αναλυτή. Κατ' επέκταση ο λόγος του αναλυτή θα είναι καθοριστικός αναφορικά με την εδραίωση μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού, η οποία δεν θα περιορίζεται στην διασύνδεση επιθυμίας και καπιταλισμού, αλλά θα παράγει αναστοχαστικά την δυνατότητα της ένταξης του κοινωνικού (στην ιστορικότητα του) υπό το πρίσμα μιας κριτικής επιστημολογίας, το οποίο θα αποτελεί ταυτόχρονα συνθήκη παραγωγής της.

Στην διαδικασία του υποκειμένου (ως διαδικασία συμβολοποίησης) καθορίζεται η σχέση του υποκειμένου με την *jouissance* η οποία όπως είδαμε παραπάνω έχει ταυτόχρονα πλεονασματικό αλλά και υπολειμματικό χαρακτήρα: αποτελεί την κινητήριο δύναμη της διαδικασίας της συμβολοποίησης αλλά ταυτόχρονα την αδυνατότητα της. Στην προσπάθεια του υποκειμένου να την εντοπίσει, διαφεύγει συνεχώς και ακριβώς σε αυτό το χαρακτηριστικό της είναι που της προσάπτεται το πρόθεμα «υπερ». Η *jouissance* πάντοτε διαφεύγει και δεν μπορεί να κατακτηθεί παρά μόνο ως φαντασία, αποτελώντας έτσι το υπολειμματικό κίνητρο της διαδικασίας συμβολοποίησης (η οποία χαρακτηρίζεται ακριβώς ως ασυμμετρία του λόγου θεμελιωμένη στο αντικείμενο *a*). Ακριβώς με τον ίδιο τρόπο λειτουργεί η υπερ-

<sup>268</sup> Δεν θα εξαντλήσουμε εδώ την ακριβή σχέση του μαρξικού έργου με αυτό του Lacan παρά μόνο των σημείων απαραίτητων για την πορεία της εργασίας μας.

<sup>269</sup> Lacan, 2007: 20

<sup>270</sup> Tomšič, 2012a: 99

αξία στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, όπου ο Bianchi σημειώνει ότι δεν νοείται αξία πέρα από την υπερ-αξία, όπως ακριβώς δεν νοείται συμβολικό χωρίς *jouisissance*: η υπεραξία είναι αυτή που θεμελιώνει την καπιταλιστική παραγωγική διαδικασία «καθώς, όπως το αντικείμενο *a*, πραγματώνει τον διαρκή παραγωγικό δυναμισμό του καπιταλισμού»<sup>271</sup>. Όπως έχουμε δει παραπάνω η καπιταλιστική δομή αναπαράγεται και κινείται από την απόκτηση κέρδους, δηλαδή την παραγωγή υπερ-αξίας. Η υπεραξία δεν συνιστά απλά ένα πρόσθετο χαρακτηριστικό του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ανάμεσα σε άλλα, ούτε μια απόκλιση ή αδικία η οποία δύναται να αφαιρεθεί χειρουργικά και να επιτρέψει μια μη-εκμεταλλευτική καπιταλιστική μορφή. Αντιθέτως, αποτελεί το θεμελιώδες χαρακτηριστικό του καπιταλισμού ορίζοντας ως τέτοιο: την γενικευμένη παραγωγή, κυκλοφορία και κατανάλωση εμπορευμάτων.

Βασικό χαρακτηριστικό της καπιταλιστικής δομής σε σχέση με άλλες που προηγήθηκαν, όπως θα δούμε, είναι ότι ριζοσπαστικοποιεί την κοινωνική/ συμβολική μεσολάβηση της διαδικασίας παραγωγής αγαθών αλλά και αναγκών σε σχέση με προηγούμενους τρόπους παραγωγής. Το κομβικό σημείο διαφοροποίησης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής με αυτούς που προηγήθηκαν, αποτελεί η ριζική διαίρεση της αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας· η οποία διαίρεση συνεπάγεται και προϋποθέτει ταυτόχρονα την υπερ-αξία. Ο Bianchi εξηγεί ότι οι τρόποι παραγωγής (και κατ' επέκταση κοινωνικών δομών) που προηγήθηκαν του καπιταλιστικού, πορεύονται αποκλειστικά προς την αναπαραγωγή τους (την επιβίωση μέσω της παραγωγής και κατανάλωσης αξιών χρήσης) με αποτέλεσμα η εργασία να αποτελεί λειτουργία των αναγκών μιας δομής (όπως ο ασιατικός τρόπος παραγωγής). Η ανάδυση της καπιταλιστικής δομής συνιστά μια ρήξη στο βαθμό που εισάγει την έννοια του πλεονάσματος<sup>272</sup>. Βέβαια είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι οι προγενέστεροι τρόποι παραγωγής δεν συνιστούσαν μια κοινωνική δομή η οποία αρθρωνόταν γύρω από την άμεση ικανοποίηση αναγκών καθώς κάτι τέτοιο συνεπάγεται μια μυθική, προ- ιστορική (κυριολεκτικά πριν την δυνατότητα ιστορικότητας— ως κοινωνικής) κοινότητα. Εξ' άλλου ο Lacan στο σεμινάριο του *Η Ηθική της Ψυχανάλυσης* μας υπενθυμίζει ότι σκοπός της ψυχανάλυσης δεν αποτελεί την κατάκτηση μιας μη-αλλοτριωμένης υποκειμενικής κατάστασης όπου τα αντικείμενα θα ενυπάρχουν ως καθαρές αξίες χρήσης: «οι δύο όροι του ορθού λόγου και της ανάγκης είναι ελλιπείς αναφορικά με την δυνατότητα κατανόησης του τομέα, ο οποίος εμπλέκεται όταν πρόκειται για μια ερώτηση της ανθρώπινης αυτό-πραγματώσης. Στην ίδια την δομή εντοπίζουμε μια δυσκολία, η οποία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η λειτουργία της επιθυμίας»<sup>273</sup>. Συνεπώς έκαστη κοινωνική δομή συνεπάγεται την συμβολική (και άρα επιθυμητική, όπως έχουμε δει) μεσολάβηση η οποία την συνιστά ως μη-όλον καθιστώντας ακριβώς δυνατή την μεταβολή της δομής, την ιστορικότητα. Με άλλα λόγια δεν υφίστανται αντικείμενα εντός μιας κοινωνικής δομής τα οποία να μην είναι πάντα ήδη συμβολικά μεσολαβημένα. Δεν υφίσταται δηλαδή μια άμεση χρησιμότητα ή απλή εργαλειακότητα ενός αντικειμένου— πάντα ήδη εντάσσεται και καθορίζεται από ένα κοινωνικό/ συμβολικό πλαίσιο. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της καπιταλιστικής δομής το οποίο την διαφοροποιεί από τις προηγούμενες αποτελεί το καθεστώς που λαμβάνει το πλεόνασμα αυτό, το οποίο συνεπάγεται, όπως θα δούμε παρακάτω, την αντιστροφή του λόγου του

---

<sup>271</sup> Bianchi, 2012: 119

<sup>272</sup> Οπ. πρ.: 126

<sup>273</sup> Lacan, 1997: 209



κυρίου: την παραγωγή δηλαδή αυτού του καπιταλιστή (χωρίς βέβαια αυτό να αποτελεί την αναίρεση του λόγου του κυρίαρχου).

Οι τέσσερις λόγοι του Lacan διαρθρώνουν μια αυστηρή δομή η οποία διαχειρίζεται τις σχέσεις μεταξύ των τεσσάρων όρων: κυρίαρχο σημαίνον (S1), σώμα της γνώσης (S2), διαζευγμένο υποκειμένο (S), και το αντικείμενο *a*. Παράγονται έτσι τέσσερις λόγοι όπου σε κάθε έναν, ένας όρος λαμβάνει την πρωτοκαθεδρία. Ο λόγος του καπιταλιστή εμφανίζεται ως η διάσπαση της άνω δομής στον βαθμό που αποτελεί την (φαινομενική) αναστολή της υποκειμενικής αδυνατότητας (και όχι αποκλειστικά από την πλευρά του υποκειμένου ως φαντασία αλλά δομικά). Όπως εξηγεί ο Vanheule ο λόγος του καπιταλιστή δεν συνιστά την ακύρωση της δομής των τεσσάρων λόγων αλλά ακριβώς το βραχυκύκλωμα τους<sup>274</sup>. Ακολουθώντας τον σχολιασμό του Tomšič μπορούμε να σκιαγραφήσουμε την μεταβολή που εισάγει βία ο λόγος του καπιταλιστή αποτελώντας μια αντιστροφή του λόγου του κυρίαρχου: «ο λόγος του καπιταλιστή θεμελιώνεται στον αποκλεισμό της αδυνατότητας/ολοποίησης που διατρέχει τους υπόλοιπους λόγους, μια αδυνατότητα η οποία είναι δομικά καθορισμένη από το γεγονός ότι τα σημαίνοντα συγκροτούν ένα ανοιχτό σύστημα διαφορών. Η καπιταλιστική *διαστροφή* του λόγου του κυρίου, κατά τα άλλα, αξιώνει την ανάκτηση της απωλεσμένης σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου»<sup>275</sup>. Εντοπίζουμε αυτό τον αποκλεισμό της αδυνατότητας ακριβώς στην καθολική ανταλλαξιμότητα των εμπορευμάτων (διακρίνουμε εδώ την διασύνδεση με την μοντέρνα επιστήμη η οποία αποσκοπεί στην συρραφή του υποκειμένου μέσω της καθολικής ποσοτικοποίησης του αντικειμένου της, της φύσης)<sup>276</sup>, την φαινομενική δηλαδή αναίρεση της αλλοτρίωσης από τον κυρίαρχο με την παραγωγή ενός πεδίου καθαρής εμμένειας (της ανταλλαγής). Μπορούμε υπό αυτό το πρίσμα να αναγνώσουμε την ιστορία ως μια εργασία έναντι του κυρίαρχου, δηλαδή της εξωτερικότητας και του ευνουχισμού. Όμως ο Lacan εξηγεί ότι η κίνηση αυτή του λόγου (και άρα επιθυμίας) είναι επικίνδυνη καθώς η «αντιστροφή του S1 και του S, το οποίο είναι το υποκειμένο, είναι αρκετή για αυτό να τρέξει σε ρόδες, τρέχει όσο καλύτερα μπορεί, αλλά εν τέλει τρέχει πολύ γρήγορα [...] και καίει τον εαυτό του»<sup>277</sup>.

Ενώ σε προηγούμενες κοινωνικές δομές το πλεόνασμα (*jouissance*) υπήρχε αναφορικά με την συγκρότηση μιας επιθυμητικής οικονομίας επί και εντός της παραγωγικής διαδικασίας (για παράδειγμα το ειδικό καθεστώς του δώρου ή της ανταλλαγής γυναικών) ήταν διασφαλισμένα τα όρια πρόσβασης σε αυτήν από τον λόγο του κυρίου ο οποίος βρισκόταν έξωθεν της παραγωγής, αποκομίζοντας τους καρπούς της και στεκόμενος ως εμπόδιο στην *jouissance* των υπηκόων (παρακάτω θα επανέλθουμε στην σχέση επιθυμητικής οικονομίας —καθορισμένης διάταξης της επιθυμίας— και των σχέσεων παραγωγής)<sup>278</sup>. Ο λόγος του κυρίου αυτός εντοπίζεται στον «αρχαίο κυρίαρχο» ο οποίος οριοθετεί την

<sup>274</sup> Vanheule, 2016: 6

<sup>275</sup> Tomšič, 2015: 220

<sup>276</sup> Παρακάτω να εστιάσουμε στην ακριβή σχέση της επιστήμης με τον λόγο του καπιταλιστή εντός μιας ριζοσπαστικοποιημένης διαλεκτικής του διαφωτισμού, ως κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού.

<sup>277</sup> Lacan J. (1972). *Du discours psychanalytique*, in Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan, ed Contri G. B., editor. (Milan: La Salamandra; ), 32–55, σελ. 48 από την μετάφραση στο Vanheule, 2016: 6

<sup>278</sup> Βέβαια η αποτελεσματικότητα της δομικής θέσης του κυρίαρχου αναφέρεται στο συλλογικό ασυνείδητο (συμβολικό) έκαστης κοινωνικής δομής και όχι στην διαφορετική ψυχική δομή του ατομικού κυρίαρχου ως υποκειμένου.

jouissance, λειτουργώντας ακριβώς ως ομοίωμα του πατέρα/ νόμου. Ο κάθε ατομικός κυρίαρχος (με όποια ενδεχόμενη ιστορική μορφή και αν λαμβάνει) αποτελεί τμήμα φαντασιακή διάσταση της συμβολικής διαδικασίας. Όπως διευκρινίζει ο Vanier, και σύμφωνα με όσα έχουμε δει παραπάνω, ο λόγος του κυρίου είναι αυτός που παράγει την jouissance ως υπόλειμμα της διαδικασίας συμβολοποίησης, η κυκλοφορία της οποίας (jouissance) αποτελεί εγγενή συνθήκη της άρθρωσης του κοινωνικού δεσμού (την κοινωνική δομή)<sup>279</sup>. Στον λόγο του κυρίαρχου μπορούμε να εντοπίσουμε την οριοθέτηση της jouissance, τον (σχετικό) διαχωρισμό της από το πεδίο παραγωγής (και χρησιμότητας) ακριβώς μέσω της τοποθέτησης της λειτουργίας της συμβολικής ανταλλαγής πέραν (μέχρι ενός βαθμού) της εμπορικής ανταλλαγής (εντός δηλαδή παραγωγικών σχέσεων). Κάτι τέτοιο μπορούμε να εντοπίσουμε στην λειτουργία του δώρου, στον αρχαίο κόσμο, ως σημείο άρθρωσης του κοινωνικού δεσμού. Ο Lacan γράφει: «Τα δώρα αυτά είναι είδη σύμβολα, με την έννοια ότι σύμβολο σημαίνει σύμβαση, και είναι πρωταρχικά σημαίνοντα της σύμβασης που συγκροτούν ως σημαϊκό· αυτό είναι ξεκάθαρο στο γεγονός ότι τα αντικείμενα της συμβολικής ανταλλαγής [...] προορίζονται να είναι άχρηστα»<sup>280</sup>. Ο Lacan εδώ εξηγεί ότι τα δώρα, παισιώνουν μια συμβολική ανταλλαγή πέραν της χρησιμότητας (βάζα που οφείλουν να παραμείνουν άδεια, ασπίδες που δεν μπορούν να σηκωθούν από το έδαφος) λειτουργούν ως ένα όριο της jouissance καθιστώντας ταυτόχρονα δυνατή τη συγκρότηση του κοινωνικού δεσμού. Ο κοινωνικός δεσμός θεμελιώνεται έτσι σε ένα πλεονασματικό επίπεδο, στην άρνηση της εργαλειακότητας, κάτι το οποίο αντιστρέφεται στον λόγο του καπιταλιστή: το πλεόνασμα μεταπίπτει στην παραγωγή συγκροτώντας μια κυκλική αυτοαναφορικότητα. Καθιστώντας τον λόγο του κυρίαρχου ως συγκροτητικό της κοινωνικής δομής, η ανάδυση του λόγου του καπιταλιστή δεν συνιστά μια ακύρωση του λόγου του κυρίαρχου αλλά όπως αναφέραμε μια αντιστροφή του. Η αντιστροφή αυτή θα δούμε ότι αποτελεί το (λογικό/ δομικό αλλά ιστορικά διευθετημένο) αποτέλεσμα της αντιφατικής σχέσης του λόγου του κυρίαρχου με τον λόγο της υστερίας (στον βαθμό που ο λόγος της υστερίας αποτελεί άρνηση της πληρότητας του λόγου του κυρίαρχου και αναδύεται ακριβώς από την μη-πληρότητα του). Η ανάδυση του λόγου του καπιταλιστή λοιπόν δεν εξαλείφει την λειτουργία του κυρίαρχου, η οποία, όπως έχουμε δει πρωτίστως εμποδίζει την κατάρρευση της δομής. Για να προσεγγίσουμε την ακριβή «μετάλλαξη» του λόγου του κυρίαρχου οφείλουμε να παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη του λόγου του καπιταλιστή στο κοινωνικό (καπιταλιστικό) πεδίο στην σχέση του με την επιθυμία.

Όπως αναφέραμε και προηγουμένως ο λόγος του καπιταλιστή αφαιρεί (φαινομενικά) την απόσταση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου *α*. Αντίθετα με τον λόγο του καπιταλιστή, ο λόγος του κυρίου διατηρούσε και συγκροτούνταν γύρω από ένα πεδίο εξωτερικότητας/ απαγόρευσης αναφορικά με την επιθυμία, βάση του οποίου συντασσόταν η κοινωνική δομή. Ο λόγος της υστερίας ο οποίος συντασσόταν απέναντι αλλά μέσω του λόγου του κυρίου προβληματοποιούσε τον λόγο του κυρίαρχου ως ομοίωμα μιας ολότητας, προσάπτοντας του ένα όριο, εξωτερικό όμως από το ίδιο το υποκείμενο. Χωρίς δηλαδή να αναγνωρίζει το όριο ως εμμενές: την έλλειψη ως συνθήκη του υποκειμένου. Μπορούμε έτσι να σκιαγραφήσουμε σε πρώτη φάση πώς ο λόγος του καπιταλιστή αποτελεί το αποτέλεσμα της διαδικασίας του λόγου της υστερίας μιας καθολικής «υστερικοποίησης» του λόγου

---

<sup>279</sup> Vanier, 2001: 43

<sup>280</sup> Lacan, 2006: 225

του κυριάρχου. Συνεπώς, δομικά, ο λόγος του καπιταλιστή αφορμάται από το βίωμα της αλλοτριωμένης δομής του υποκειμένου αλλά δεν αποσκοπεί στην παραγωγή ενός νέου κυρίου σημαίνοντος για την κάλυψη της έλλειψης αλλά στην αφαίρεση της έλλειψης ως τέτοιας. Σε αυτό το σημείο εντοπίζουμε την αναστροφή του λόγου κυριάρχου ως αποτέλεσμα μιας καθολικής «υστερικοποίησης» του. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η εμπειρία της δυσφορίας στον καπιταλιστικό κόσμο ανταποκρίνεται στην έλλειψη ενός εμπορεύματος. Αντίθετα με τον λόγο της υστερίας ο οποίος αντιμετωπίζει τον λόγο του κυριάρχου ως ελλιπή και διαμαρτύρεται προς εύρεση ενός νέου κυριάρχου, στον λόγο του καπιταλιστή παρακολουθούμε μια αντιστροφή στον βαθμό που το υποκείμενο εντοπίζει την έλλειψη όχι ως προερχόμενη από μια βαθύτερη/δομική υποκειμενική αλλοτρίωση αλλά στην συμπτωματική έλλειψη ενός αντικειμένου το οποίο μπορεί να βρεθεί στην αγορά. Έτσι όλα τα αντικείμενα μετατρέπονται σε δυνάμει κύρια σημαίνοντα, τα οποία θα καλύψουν την δυσφορία αυτή και θα επιφέρουν την ισορροπία στο υποκείμενο. Ο λόγος του καπιταλιστή αποτελεί έτσι μια γενικευμένη «υστερικοποίηση» του λόγου του κυριάρχου ακριβώς διότι στην ακολουθία της διαρκούς άρνησης του κυριάρχου (μέσω του λόγου της υστερίας), εν τέλει αντιστρέφεται ο ίδιος ο κυριάρχος καθώς αναιρεί (φαινομενικά) την δυνατότητα κάθε ορίου και εξωτερικότητας<sup>281</sup>. Είναι γενικευμένη στον βαθμό που ο λόγος της υστερίας μεταβάλλεται από άρνηση του επιμέρους κυριάρχου (ως ελλιπή), σε *άρνηση της δυνατότητας έλλειψης καθ' εαυτής*. Η εγγενής έλλειψη τόσο του κυριάρχου όσο και του υποκειμένου εξαλείφεται με το να μετατρέπει κάθε αντικείμενο σε δυνάμει S1. Εξαλείφει έτσι κάθε δομική αδυνατότητα, μετατρέποντας την επιθυμία σε απαίτηση, συγκροτώντας ένα περιβάλλον όπου υφίστανται λύσεις για κάθε επιμέρους δυσφορία του υποκειμένου: η αγορά προσφέρει αντικείμενα και υπηρεσίες που μπορούν να ανταποκριθούν σε κάθε απαίτηση<sup>282</sup>.

Ταυτόχρονα ο Lacan παρατηρεί μια ιδιαίτερη σχέση, «συνουσία»<sup>283</sup>, μεταξύ του λόγου του καπιταλιστή και της μοντέρνας επιστήμης γράφοντας: «αποτελεί την ολότητα αυτού που βλέπουμε αναφορικά με την αλήθεια, την πρώτη αλήθεια σε κάθε περίπτωση, αυτή η οποία διαρκώς μας απασχολεί λίγο, ακόμα και αν η επιστήμη μας επιβάλει να την απαρνηθούμε δίδοντας μας μόνο την επιταγή, “συνεχίστε να γνωρίζεται σε ένα συγκεκριμένο πεδίο”»<sup>284</sup>. Από εδώ συνάγουμε δυο κατευθυντήρια σημεία που θα καθοδηγήσουν την εργασία μας. Πρώτον παρατηρούμε εδώ την άμεση σχέση με την παραπάνω συζήτηση μας για την μοντέρνα επιστήμη ως απόπειρα «συρραφής του υποκειμένου» (αλλά και με την συγγένεια επιστήμης και καπιταλισμού που αναγνώρισαν οι Adorno και Horkheimer) η οποία συνοδεύει το καπιταλιστικό σύμπαν στον αποκλεισμό της εξωτερικότητας. Βέβαια όπως θα δούμε, η συγγένεια δεν συνιστά μια συμπτωματική αναλογία ή ομοιότητα αλλά συνιστά έναν ουσιαστικό δεσμό στο επίπεδο της επιθυμίας. Δεύτερον εντοπίζουμε στον επιστημονικό λόγο την κομβική θέση της επιταγής συσώρευσης, διακρίνουμε δηλαδή και εδώ, όπως και στην παραγωγική διαδικασία, την κυριαρχία του πλεονάσματος ως κινητήρια δύναμη για την διαρκή παραγωγή γνώσης η

<sup>281</sup> Η αιτία της ρήξης και αναστροφής του λόγου του κυριάρχου σύμφωνα με όλα τα μεθοδολογικά/επιστημολογικά σημεία που έχουν επισημανθεί παραπάνω δεν έγκειται αποκλειστικά σε μια αλλαγή μορφής συνείδησης. Οφείλουμε να καταδείξουμε την υλική αιτία της δομικής αυτής μεταβολής, κάτι που θα πραγματοποιηθεί παρακάτω.

<sup>282</sup> Vanheule, 2016: 7

<sup>283</sup> Lacan, 2007: 110

<sup>284</sup> Οπ. πρ.

οποία όπως είδαμε στην παραπάνω συζήτηση αποβάλλει το ζήτημα της αλήθειας προς όφελος της αέναης παραγωγής γνώσης εντός ενός κλειστού πεδίου.

Ο Vanheule σημειώνει ότι η άρθρωση του S1 από τον καπιταλιστικό λόγο ως πρακτική λύση σε κάθε απαίτηση του υποκειμένου αναφέρεται στην (επιστημονική) γνώση, ως S2, η οποία εγγυάται την αυτάρκεια και εγκυρότητα της «απάντησης». Η ανάπτυξη του S2 παράγει διαρκώς ανανεωμένες απαντήσεις (S1) μετατρέποντας μέσω του λόγου του καπιταλιστή, το κύριο σημαίνον, ως ιδρυτικά μεταβλητό και ανανεώσιμο (σε αντίθεση με τον λόγο του κυρίαρχου ο οποίος εγγυόταν ένα σταθερά ακυρωμένο S1). Σε αυτόν ακριβώς τον βαθμό ο λόγος του καπιταλιστή αποτελεί αντιστροφή του λόγου του κυρίου: ο φετιχισμός του κυρίου (ως ομοίωμα) εντός ενός πεδίου μετατρέπεται σε φετιχισμό του ίδιου του πεδίου, όπως είδαμε στον Adorno η ιερότητα του επιμέρους και η εξωτερικότητα του αντικαθίσταται από την ιερότητα του καθολικού, την παραγωγή ενός (φαινομενικά) καθολικού πεδίου εμμένειας<sup>285</sup>.

Προκειμένου όμως να κατανοήσουμε την ακριβή διάσταση της παραπάνω αντιστροφής και να εντοπίσουμε την ριζική μετατόπιση του πλεονάσματος που επέφερε ο λόγος του καπιταλιστή, οφείλουμε να προσεγγίσουμε αρχικά την καπιταλιστική δομή και την συνακόλουθη υποκειμενικότητα που διαμορφώνει. Η σχέση αυτή πρέπει να συλληφθεί πρωτίστως ως σχέση παραγωγής (όπως έχουμε σχολιάσει και παραπάνω) ή οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την κυκλοφορία και την κατανάλωση. Σε καμία περίπτωση όμως δεν δύναται να ανάγαυουμε τις παραπάνω δομές λόγου σε μια ψυχική οικονομία της κατανάλωσης. Όπως σημειώνει ο Bianchi εναρκτήριο σημείο της επιθυμητικής διάρθρωσης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής πρέπει να αποτελεί το παρακάτω: «η παραγωγή και η ανταλλαγή δεν αποτελούν δύο διαφορετικές σφαίρες, αλλά αποτελούν μια διαφορετική χρονικότητα ενός και μόνο γεγονότος όπου πρέπει να αντιμετωπιστούν μαζί: η μετατροπή ζωντανής εργασίας σε χρήματα και συνεπώς σε κεφάλαιο.»<sup>286</sup>

Όπως είχαμε αναφέρει και στην συζήτηση μας για τον Adorno ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής αρθρώνεται και κινητοποιείται γύρω από την παραγωγή πλεονάσματος (υπερ- αξίας). Η κομβική διαφοροποίηση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής είναι ακριβώς η ανάδυση του πλεονάσματος της υπερ-αξίας (δηλαδή της παραγωγής) ως πλεόνασμα της επιθυμίας (surplus-jouissance). Η ριζοσπαστική κίνηση που επιτελεί ο καπιταλισμός είναι να μετατοπίσει την αιτία της επιθυμίας σε αιτία παραγωγής (ακριβώς για αυτό δεν υφίσταται υπερ- αξία σε προηγούμενες μορφές κοινωνικής οργάνωσης). Σε όλες τις προηγούμενες κοινωνικές δομές η jouissance διατηρούνταν σε μια σχετική εξωτερικότητα προς τις σχέσεις παραγωγής την οποία διασφάλιζε ακριβώς ο λόγος του κυρίαρχου. Με αυτή την έννοια η αναπαραγωγή μιας κοινωνικής δομής συντασσόταν με την αναπαραγωγή των υλικών συνθηκών διαβίωσης της (ανάγκη), η οποία όμως δεν ήταν καθολική (κάθε ανάγκη είναι μεσολαβημένη από το συμβολικό). Σε προηγούμενους κοινωνικούς σχηματισμούς η μεσολάβηση της αδυνατότητας της επιθυμίας (το πλεόνασμα της jouissance) ενυπήρχε ως αιτία της δομής (και της υποκειμενικότητας) αλλά διατηρούσε μια σχετική εξωτερικότητα από την παραγωγική διαδικασία, δεν αποτελούσε αιτία της παραγωγής. Όπως γράφει ο Lacan «η εκμετάλλευση της

<sup>285</sup> Θα επανέλθουμε παρακάτω στην ακριβή σχέση του Adorno με τον Lacan επ' αυτού.

<sup>286</sup> Bianchi, 2010: 132

επιθυμίας, αυτή είναι η μεγάλη ανακάλυψη του λόγου του καπιταλιστή»<sup>287</sup>. Σε προηγούμενες κοινωνίες η «διακίνηση» ή περιχάραξη της jouissance<sup>288</sup> πραγματοποιούνταν σε ένα πλαίσιο πλάι στην παραγωγή.

Όπως είδαμε και παραπάνω δεν υφίσταται τμήμα της κοινωνικής ζωής που να βρίσκεται εκτός της παραγωγικής διαδικασίας καθώς η παραγωγική διαδικασία ορίζει την κοινωνικά μεσολαβημένη ουσιαστική συσχέτιση κοινωνικής ανθρωπότητας και φύσης. Για παράδειγμα ο Godelier αναφέρεται στην φυλή Σιάν η οποία δεν διέθετε ένα καθολικό μέσο ανταλλαγής, επιπλέον οι εμπορικές σχέσεις αγαθών (και άρα οι σχέσεις παραγωγής) μεταξύ φυλών ήταν μεσολαβημένη με την κυκλοφορία των γυναικών και διέθετε ετερογενείς κατηγορίες αγαθών (οι οποίες δεν επιδέχονταν ανταλλαγές με αγαθά άλλων κατηγοριών)<sup>289</sup>. Το κομβικό σημείο που οφείλουμε να συγκεραθήσουμε εδώ είναι ότι η ανάδυση του καθολικού μέσου ανταλλαγής (χρήματος)<sup>290</sup> βασίζεται στον αποκλεισμό της εξωτερικότητας, του ορίου που εγκαθιστά ο λόγος του κυρίαρχου περιχαράσσοντας την jouissance (όρια στην ανταλλαγή αγαθών, την καθορισμένη σχέση τους με ιερές τελετές αλλά και την κυκλοφορία των γυναικών). Εξ'αλλου η φιγούρα του κυρίαρχου βρισκόταν έξω από την παραγωγή: ο κυρίαρχος είτε φεουδάρχης είτε βασιλιάς κ.τ.λ. βρισκόταν εκτός της παραγωγικής διαδικασίας και απολάμβανε τους καρπούς της. Στον καπιταλισμό ο κυρίαρχος μεταπίπτει στο ίδιο το πεδίο της παραγωγής, ταυτίζεται με αυτό, αναστρέφοντας έτσι την λειτουργία του. Αυτό συμβαίνει διότι το πλεόνασμα/ jouissance (αιτία της επιθυμίας) μεταπίπτει εντός της διαδικασίας παραγωγής (ενώ προηγουμένως ο λόγος του κυρίαρχου διατηρούσε το πλεόνασμα σε θέση σχετικής εξωτερικότητας από την διαδικασία παραγωγής) με αποτέλεσμα η κοινωνική δομή να αρθρώνεται πλέον πρωτίστως ως παραγωγή για την παραγωγή, κατά αυτό τον τρόπο αποτελεί *βραχυκύκλωμα* όπως είδαμε παραπάνω. Η ανάδυση αυτού και της συνακόλουθης μορφής κοινωνικής οργάνωσης (καπιταλισμού) οφείλεται σε μια μετατόπιση των συντεταγμένων τις επιθυμίας, την οποία οφείλουμε να εντοπίσουμε σύμφωνα με τα κριτήρια που έχουμε θέσει παραπάνω, στην καθορισμένη μεταβολή υλικών συνθηκών στην κοινωνική/ συμβολική μεσολάβηση τους.

Όπως αναφέραμε παραπάνω, το υποκείμενο αναδύεται με την μορφή ενός απόλυτα ενδεχομενικού ιδρυτικού σχίσματος με την φυσική πραγματικότητα. Το σχίσμα αυτό (ή πρωταρχική αντίφαση που ιδρύει την υποκειμενικότητα) είδαμε ότι οφείλει να αποτελέσει το θεμέλιο της επιστημολογίας του κοινωνικού αλλά ταυτόχρονα και του φυσικού κόσμου (καθώς οι δυο αυτές σφαίρες είναι αλληλένδετες). Όπως είδαμε αυτό το σχίσμα συνιστούσε την απώλεια της αμεσότητας της σχέσης ανθρώπου/φύσης, την ανάδυση του συμβολικού και την μετατροπή της ανάγκης σε επιθυμία. Εντοπίσαμε δηλαδή την συμβολική μεσολάβηση της ανάγκης η οποία δεν μπορεί συγκροτητικά να την ικανοποιήσει με κάθε απόπειρα να συνοδεύεται από το υπολειμματικό αντικείμενο  $\alpha$ . Ταυτόχρονα η αρνητικότητα του αντικειμένου  $\alpha$ , η επιμονή του ως πραγματικού, είναι

<sup>287</sup> Lacan J. 1973. Excursus, in Lacan in Italia 1953-1978. σελ. 97 από την μετάφραση στο Vanheule, 2016: 7

<sup>288</sup> Όπως είδαμε παραπάνω η άρθρωση του κοινωνικού δεσμού συντελείται στο πλαίσιο λόγων οι οποίοι αποτελούν μια δομική διαρρύθμιση για την διαχείριση της jouissance.

<sup>289</sup> Godelier, 2012: 298

<sup>290</sup> Τα χρήματα υπήρχαν και πριν την ανάδυση της καπιταλιστικής δομής αλλά μετατράπηκαν σε καθολικό μέσο ανταλλαγής (όπου πρωτοστατεί ακριβώς ο φετιχισμός του εμπορεύματος).

αυτή που διασφαλίζει την υλική βάση του συμβολικού (το αντικείμενο *a* ως η υλική αιτία και αλήθεια του συμβολικού). Είδαμε επίσης ότι οι σχέσεις παραγωγής αποτελούν το θεμέλιο της κοινωνικής ανθρωπότητας (στην σχέση της με την φύση), η οποία αποτελεί την συλλογικά/ οργανωμένη μορφή ικανοποίησης αναγκών (καταμερισμός της εργασίας). Η απωλεσμένη *jouissance* και άρα η συμβολική μεσολάβηση, αποτελεί ακριβώς συνθήκη της δυνατότητας της συλλογικής αυτής διαχείρισης η οποία καθορίζει την υποκειμενικότητα ως τέτοια και αρθρώνει το κοινωνικό πεδίο με βάση την ικανοποίηση αναγκών (χωρίς όμως να ανάγεται σε αυτές, ακριβώς λόγω της επιμονής της *jouissance* ως το όριο συμβολοποίησης τους). Αυτό που οφείλουμε να καταδείξουμε είναι πως συντελείται η μετάβαση του πλεονάσματος (*jouissance*) εντός της διαδικασίας παραγωγής με αποτέλεσμα η αιτία της επιθυμίας να ταυτίζεται με την υπερ- αξία ως αφηρημένη επιταγή συσσώρευσης κεφαλαίου. Να εντοπίσουμε δηλαδή πως η αιτία της επιθυμίας ταυτίζεται με την αιτία της παραγωγής, να συνιστά δηλαδή την (φαινομενική) κατάργηση κάθε εξωτερικότητας: την απόκρυψη της αλλοτριωμένης δομής του υποκειμένου<sup>291</sup>. Το βήμα αυτό είναι αναγκαίο για να αναδείξουμε μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού καθώς όπως αναφέραμε προηγουμένως το υποκείμενο επί του οποίου στοχάζεται η ψυχανάλυση είναι αυτό της μοντέρνας επιστήμης: συνεπώς δεν μπορούμε να γνωρίζουμε πλήρως τις συνθήκες γνώσης (επιστημολογικές προκείμενες) ενός τέτοιου υποκειμένου (και άρα του κοινωνικού) αν δεν διαλευκάνουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες αναδύθηκε η μοντέρνα επιστήμη ως συνακόλουθο του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Όπως έχουμε αναφέρει παραπάνω στην συζήτηση μας για τον Adorno, ο καπιταλισμός θεμελιώνεται ως γενικευμένη εμπορευματική παραγωγή, η οποία διεισδύει σε κάθε πλευρά της κοινωνικής ζωής (με βάση τον φετιχισμό του εμπορεύματος). Παραπάνω αναλύσαμε την συγχρονική δομή η οποία εδραιώνεται ως καπιταλισμός και εξηγήσαμε ότι μεθοδολογική/ επιστημολογική αρχή αποτελεί η εμμενής κριτική του συγχρονικού δικτύου που αρθρώνεται ως δομή, έναντι μιας χρονολογικής η εξελικτικής προσέγγισης (τα προβλήματα της οποίας αναφέραμε). Κάτι τέτοιο όμως δεν συνεπάγεται ότι η ανάδυση της καπιταλιστικής δομής δεν έχει ιστορικές προϋποθέσεις, κάθε άλλο. Οι προϋποθέσεις αυτές όμως οφείλουν να αναδειχθούν αναδρομικά ως αναγκαίες μέσα από την δομή και όχι να τεθούν εκ των προτέρων ως αιτιακές προϋποθέσεις. Αρχικά όμως θα προτείνουμε μια περιχάραξη την σχέσης επιθυμίας και σχέσεων παραγωγής η οποία θα κατευθύνει την παραπάνω προβληματική.

Από την ανάδυση της κοινωνικής ανθρωπότητας, η πορεία αυτής καθορίζεται από μια διαρκή ριζοσπαστικοποίηση των τεχνικών μέσων παραγωγής και κατ' επέκταση συντήρησης, προστασίας και μεταφοράς. Ο Freud στο *Πολιτισμός Πηγή Δυστυχίας* αναφέρεται στον άνθρωπο ως ενός είδος θεό με τεχνητά άκρα<sup>292</sup> όπου διαρκώς πορεύεται προς (ιστορικά/ κοινωνικά καθορισμένα) ιδανικά παντοδυναμίας και παντογνωσίας τα οποία επιδιώκει να κατακτήσει με τεχνολογικές ανακαλύψεις και

<sup>291</sup> Όπως είδαμε παραπάνω ο λόγος της υστερίας αναγνώριζε τον λόγο του κυρίου ως ελλιπή, αλλά ο τελευταίος δεν αρθρωνόταν γύρω από το ομοίωμα της ολότητας του υποκειμένου αλλά την ολότητας του εαυτού του, ο λόγος του καπιταλιστή στηρίζεται ακριβώς στην εκ των προτέρων απόκρυψη της αλλοτριωμένης κατάστασης του υποκειμένου και όχι του εαυτού του, σε αυτόν τον βαθμό αποτελεί ανεστραμένο λόγο του κυρίου.

<sup>292</sup> Freud, 2004: 36

την συνακόλουθη παραγωγή επιστημονικής γνώσης<sup>293</sup>. Το εγχείρημα αυτό όμως είναι εξ' αρχής καταδικασμένο σε αποτυχία, ακριβώς λόγω της τεχνητής/προσθετικής φύσης των επιτευγμάτων αυτών. Ο Freud γράφει: «είναι αρκετά εντυπωσιακός [ο άνθρωπος] όταν φοράει τα βοηθητικά του όργανα, αλλά δεν έχουν γίνει τμήμα του εαυτού του και ακόμα του προκαλούν δυσκολίες κατά καιρούς»<sup>294</sup>. Οφείλουμε να αναγνώσουμε την έννοια της δυσκολίας (ανεξάρτητα με το πώς το εννοούσε ο Freud) ως μια ουσιαστική δυσκολία και όχι ως μια συμπτωματική αστοχία κάποιου επιτεύγματος, ακριβώς διότι δεν είναι, και δεν μπορεί να γίνει κομμάτι του εαυτού του. Αυτό καθίσταται σαφές στην λακανική οικειοποίηση και επαναπροσδιορισμό της έννοιας του ανθρώπου ως ενός προσθετικού θεού. Ο Tomšič σχολιάζει πως η κοινωνική ανθρωπότητα εντοπίζεται στο όριο μεταξύ της ανατομικής βιολογικής υλικότητας των σωμάτων και την τεχνητή υπαγωγή τους στον άλλο, την «αντι-φυσικοποιητική» διάσταση της γλώσσας που συνοδεύει την ανάδυση του σημαίνοντος: «το σχίσμα στο ζων σώμα εκτεθειμένο από την πρόσθεση είναι ταυτόχρονα και το σχίσμα παραγόμενο από την εγγραφή [inscription] της γλώσσας ως σημαίνον στο ζωντανό σώμα»<sup>295</sup>.

Υπό αυτό το πρίσμα οφείλουμε να προσεγγίσουμε την ιστορική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η εξέλιξη των οποίων οφείλεται ακριβώς στην λογική/ δομική αδυνατότητα και εμμένεια του αντικειμένου α. Η ανάπτυξη γνώσης και τεχνικής εντός ενός συμβολικού/ κοινωνικού πλαισίου έχει ως βάση την ανάγκη η οποία ωθεί την παραγωγική διαδικασία ως αναπαραγωγή της κοινωνικής δομής έναντι και επί της φύσης. Όμως, όπως έχουμε δει, υπολειμματικό συνακόλουθο της ανάγκης αποτελεί η επιθυμία/ αντικείμενο α η οποία καθιστά δυνατή τόσο την γνώση όσο και την τεχνική πρόοδο στον βαθμό που η γνώση ως μη-όλον εμπεριέχει την δυνατότητα της ανανέωσης/ ριζοσπαστικοποίησης της (εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε τη δύναμη διττή θέση που προσδίδει ο Lacan στον επιστημονικό λόγο ως λόγω του πανεπιστημίου αλλά και λόγω της υστερίας, ως ομοίωμα εμπεριέχει εγγενώς τις συνθήκες ανατροπής και αναπλασίωσης του). Παράλληλα, η γνώση σε τελική ανάλυση υπάγεται (χωρίς να ανάγεται) στην ανάγκη της επιβίωσης εντός και έναντι της φύσης. Η βιολογική ανάγκη της επιβίωσης μετατρέπεται έτσι σε συμβολικά/ κοινωνικά (σε τελική ανάλυση ως σχέσεις παραγωγής) μεσολαβημένη<sup>296</sup> ανάγκη της κυριαρχίας στον βαθμό που συγκροτείται γύρω από την «καταδίωξη» του αντικειμένου α. Του «αγνώστου χ» που εμποδίζει και ταυτόχρονα καθιστά δυνατή την επιδίωξη της ολότητας, της οριστικής απώθησης του ιερού τρόμου. Μπορούμε εδώ να αναγνωρίσουμε τα ίχνη της αναπλασίωσης της διαλεκτικής του διαφωτισμού με βάση την λακανική σύλληψη του υποκειμένου, την οποία θα επιδιώξουμε περαιτέρω αφού εντοπίσουμε την μεταβολή της δομής της επιθυμίας στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Πιο συγκεκριμένα, αναγνωρίζοντας τις ιστορικές προϋποθέσεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής θα προβούμε στην κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο, ως υλικές μεταβολές κατέστησαν δυνατή μια ριζική μεταβολή στο καθεστώς της επιθυμίας, και πως ακριβώς

<sup>293</sup> Η χρήση του όρου είναι αναδρομική καθώς η συγκρότηση της επιστήμης είναι ιστορικά καθορισμένη. Υπενθυμίζουμε όμως ότι η τεχνική γνώση ως μέσο επιβολής στην φύση αποτελεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό της κοινωνικής ανθρωπότητας.

<sup>294</sup> Freud, 2004: 36

<sup>295</sup> Tomšič, 2012b: 146

<sup>296</sup> Σε τελική ανάλυση η συμβολική αυτή μεσολάβηση καθορίζεται από τις σχέσεις παραγωγής, καθώς οι παραγωγικές δυνάμεις δεν είναι αυθύπαρκτες αλλά εντάσσονται και οργανώνονται εντός ενός ιστορικά συγκεκριμένου κοινωνικού πλαισίου, το οποίο όπως έχουμε δει, σε τελική ανάλυση αρθρώνεται με βάση τις σχέσεις παραγωγής.

αυτή η μεταβολή συντέλεσε στην παραγωγή του «υποκειμένου της μοντέρνας επιστήμης». Σε αυτό το σημείο θα μπορέσουμε, επανερχόμενοι στον Adorno, όπως θα δούμε, να θεμελιώσουμε μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού με βάση και έναντι αυτής της μορφής υποκειμενικότητας.

Ο Tomba σημειώνει ότι η ανάδυση του καπιταλισμού δεν επήλθε νομοτελειακά, ούτε όμως αποτελεί την απόλυτα ενδεχομενική συνάντηση στοιχείων τα οποία θα συνέθεταν τον καπιταλισμό παύοντας πλέον να «επιπλέουν» στην ιστορία<sup>297</sup>. Μια τέτοια σύλληψη θα πήγαινε ενάντια στην έννοια της δομής στην (ασυνεχή) ιστορικότητα που έχουμε αναπτύξει μέχρι στιγμής στην εργασία μας. Ο Tomba συνεχίζει εξηγώντας ότι βασικές προκείμενες της ανάδυσης του καπιταλισμού αποτέλεσαν ο χρηματοοικονομικός τομέας, η τεχνολογία, η εργασιακή δύναμη αλλά και η κρατική μορφή η οποία επιτέλεσε μια «βιαία συγχρονοποίηση των διαφορετικών ιστορικών χρονικοτήτων»<sup>298</sup> η οποία επιτελέστηκε σταδιακά (σχετικά) ετερόνομα σε ένα διάχυτο γεωγραφικό πλαίσιο και χρονολογική ακολουθία. Όπως είχαμε αναφέρει παραπάνω, οι τυπικές και εγγενείς (δεν προϋπάρχουν του καπιταλισμού αλλά τον συγκροτούν ως τέτοιο) συνθήκες που συνοδεύουν τον καπιταλισμό στο πεδίο της αφαίρεσης (η οποία έχει ταυτόχρονα υλικά συνακόλουθα) αποτελεί η απόσχιση του εργαζόμενου από της παραγωγικές δυνάμεις (κάτι το οποίο δεν επέτρεπε η δουλεία για παράδειγμα) και η αναγωγή του σε ποσοτικοποιήσιμη (ανταλλακτική αξία) εργασιακή δύναμη<sup>299</sup>. Οι παραπάνω κίνηση δεν επήλθε ως αυθόρμητη συνειδητή επιλογή κάποιου ή κάποιων (κάποιας τάξης για παράδειγμα) αλλά εντοπίζεται σε ένα υλικά θεμελιωμένο ιστορικό συνεχές (όχι εννοούμενο γραμμικά). Επιπλέον η αποσύνθεση του φεουδαρχικού συστήματος και η επικράτηση του καπιταλισμού δεν ήταν στιγμιαία αλλά αποτέλεσε μια διαδικασία η οποία σε μεγάλο βαθμό ήταν θεμελιωμένη στην βία<sup>300</sup>. Βασικό (υλικό) θεμέλιο που πυροδότησε τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής αποτέλεσε η βιομηχανική επανάσταση. Η εδραίωση της εργοστασιακής/ βιομηχανικής παραγωγής ως πρότυπο της παραγωγής και απαιτώντας την συσσώρευση μεγάλων ποσοτήτων εργατών σε μικρούς χώρους (εργοστάσια)<sup>301</sup>— σε αντίθεση με τον κυρίαρχο αγροτικό τρόπο παραγωγής που χαρακτήριζε τις φεουδαρχικές σχέσεις παραγωγής. Ο Lefebvre παρατηρεί ότι η παραπάνω μαζική μετακίνηση πληθυσμών συγκρότησε μεγάλα αστικά κέντρα (αστικοποίηση) τα οποία όμως πέραν απλών τόπων κατοικίας αποτελούν ένα σύνθετο πλέγμα εκπαίδευσης, μεταβίβασης πληροφοριών αλλά και οργανωτικών/ θεσμικών κέντρων λήψεων αποφάσεων συγκροτώντας έτσι κέντρα κυριαρχίας<sup>302</sup> υπαγόμενα σε τελική ανάλυση στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής. Οι ανάγκες της καπιταλιστικής παραγωγής με αυτό τον τρόπο, γράφει ο Tomba, «λειτουργούν ως επιταγή επί της εντατικότητας και της παραγωγικότητας της

---

<sup>297</sup> Tomba, 2013: 161

<sup>298</sup> Οπ. πρ. Σε αυτό το σημείο ο Tomba εξηγεί ότι η «καθυστέρηση» της εμφάνισης του καπιταλισμού στην Ιταλία ενώ είχε τις παραπάνω «προϋποθέσεις»/ συνθήκες οφείλεται στην έλλειψη της κρατικής μορφής.

<sup>299</sup> Marx, 2002: 740

<sup>300</sup> Για παράδειγμά βλ. Marx, 2002: 745

<sup>301</sup> Ο Tomba σημειώνει ότι η τεχνολογικά ανάπτυξη μπορεί δυνάμει να καταστήσει δυνατή την αποσυμφόρηση μεγάλης συγκέντρωσης εργαζομένων η οποία όμως μπορεί να συνοδεύεται από «χρηματιστική και παραγωγική κεντροποίηση» (Tomba, 2013: 162, αναφερόμενος στο έργο του Bellofiore: 'Centralizzazione senza concentrazione?', in *Pensare con Marx*, edited by Cinzia Arruzza. Alegre, 2008)

<sup>302</sup> Lefebvre, 2000: 73



εργασιακής δύναμης, η οποία επιβάλλεται με την αποσύνθεση και επαν-άρθρωση των μορφών των κοινωνικών σχέσεων»<sup>303</sup>.

Αφού συντάξαμε μία σύντομη (απλουστευτική στον βαθμό που καθιστά αναγκαίος ο σκοπός της εργασίας) περίληψη της εγκαθίδρυσης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής μπορούμε να προβούμε στην σχέση της τεχνικής αναπαραγωγής και της μοντέρνας επιστήμης. Η σχέση αυτή θα διερευνηθεί υπό το πλαίσιο της καπιταλιστικής δομής προκειμένου να καταδείξουμε την άρθρωση της επιθυμίας στο πλαίσιο αυτό. Η ανάδυση και εδραίωση του καπιταλισμού συνοδεύτηκε, όπως είδαμε στον Adorno, από την επικράτηση του διαφωτισμού: της ορθολογικής, εμπειρικά τεκμηριωμένης γνώσης, ενταγμένης σε ένα σύστημα οριζόμενο σε σαφείς (καρτεσιανές) συντεταγμένες. Είδαμε επίσης ότι μοντέλο του διαφωτισμού αποτέλεσε η μοντέρνα επιστήμη με αφετηρία τον Γαλιλαίο, όπου ανήγαγε την φύση σε ένα καθολικά ποσοτικοποιημένο αντικείμενο. Η καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής αποτέλεσαν ακριβώς την πραγμάτωση της καθολικής ποσοτικοποίησης στο επίπεδο της υλικής παραγωγής, βασιζόμενες στην βιομηχανική παραγωγή (η οποία αποτελεί και η ίδια αποτέλεσμα της μοντέρνας επιστήμης). Το καπιταλιστικό πεδίο αρθρώνεται, όπως είδαμε, ως ένα πεδίο καθαρής εμμένειας, ένας αφηρημένος μηχανισμός για τον οποίο οι πραγματικοί άνθρωποι αποτελούν προσωποποιήσεις της δομικής του αναγκαιότητας<sup>304</sup>. Συνιστά δηλαδή ένα πεδίο καθολικής ανταλλαξιμότητας (αυτό της αγοράς) θεμελιωμένο στον φετιχισμό του εμπορεύματος ως προνομιακή μορφή (δομικά καθορισμένης) αναπαράστασης. Όπως είδαμε παραπάνω ο φετιχισμός του εμπορεύματος αποτελεί παράγωγο του υποκειμένου της μοντέρνας επιστήμης στον βαθμό που συνιστά μια απώθηση/ αποκλεισμό της εγγενούς αλλοτριωμένης δομής του υποκειμένου, αποτελεί μια απόπειρα «συρραφής του υποκειμένου». Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να ανακαλέσουμε τους τέσσερις λόγους του Lacan και να παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αρθρώνονται επακριβώς στο άνω σκιαγραφημένο πεδίο. Ο φετιχισμός του εμπορεύματος οφείλεται ακριβώς στην απώθηση αυτού που μπορούμε να ονομάσουμε σύμπτωμα (της εγγενούς παρουσίας και επιμονής του πραγματικού σε ένα συμβολικό πλαίσιο) της καπιταλιστικής ανταλλαγής, την υπέρ- αξία. Η αναπαραγωγή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ως δομής οφείλεται στην ποιοτική διάσταση και αποτελεσματικότητα της υπερ-αξίας. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να αναγνωρίσουμε πλήρως την δομική ομολογία μεταξύ υπερ-αξίας και αντικειμένου  $\alpha$  προκειμένου στην συνέχεια να δείξουμε ακριβώς πως στον καπιταλισμό η αιτία της επιθυμίας μεταπίπτει σε αιτία της παραγωγής καθιστώντας ταυτόχρονα δυνατή την αναστοχαστική αναγνώριση της άνω διαδικασίας.

Ο Tomba σχολιάζει ότι: «Όπως στην ποιοτική διάσταση της υπερ-αξίας στον καπιταλισμό, το αντικείμενο  $\alpha$  στην ψυχανάλυση, σε τελική ανάλυση επι-καθορίζει την ολότητα της θέσης του υποκειμένου. Δεν υπάρχουν προϊόντα τα οποία μπορούν να ενσωματώσουν την καθαρή αναπαραγωγή των βιοτικών αναγκών διαχωρισμένα από την διάσταση του ανεξήγητου πλεονάσματος: η παραγωγή είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη και με τα δύο ταυτόχρονα.»<sup>305</sup>. Μπορούμε πλέον να δούμε ακριβώς την κίνηση που πραγματοποιεί η διάρθρωση της επιθυμίας με αναφορά σε μια ανακατασκευασμένη *διαλεκτική του διαφωτισμού*. Στο παραπάνω απόσπασμα του Tomba ξαναβλέπουμε ότι ο πυρήνας

---

<sup>303</sup> Tomba, 2013: 163

<sup>304</sup> Bianchi, 2012: 122

<sup>305</sup> Tomba, 2013: 136

γύρω από τον οποίο αρθρώνεται ένα (ιστορικά συγκεκριμένο) ιστορικό πεδίο αποτελεί η εγγενής αδυνατότητα του (το πλεονασματικό/ υπολειμματικό αντικείμενο α). Ταυτόχρονα όμως το αντικείμενο α παραμένει εξαρτημένο από την ανάγκη που αρθρώνεται στις σχέσεις παραγωγής (στην σχέση τους με τις δυνάμεις παραγωγής). Στις προ-καπιταλιστικές κοινωνίες το αντικείμενο α αν και καθορίζει (εκ των πραγμάτων) τις σχέσεις παραγωγής, διατηρεί μια σχετική σχέση εξωτερικότητας από αυτές η οποία υποβαστάζεται από τον κυρίαρχο. Όμως η ανάδυση της μοντέρνας επιστήμης συνιστά την άρνηση κάθε εξωτερικότητας, την απόπειρα «συρραφής του υποκειμένου», η κίνηση αυτή αντιστρέφει ακριβώς την λειτουργία και θέση του κυρίαρχου με αποτέλεσμα το πλεονασματικό αντικείμενο α να μεταπίπτει εντός της παραγωγής, μεταβαλλόμενο έτσι ταυτόχρονα σε αιτία της επιθυμίας και αιτία της παραγωγής. Όπως εξηγεί ο Lacan: «Η υπερ-αξία είναι η αιτία της επιθυμίας επί της οποίας βασίζεται μια οικονομία: η επιθυμία για εκτενή και αδυσώπητη παραγωγή *manque à jouir* [έλλειψη απόλαυσης]. Από την άλλη πλευρά, συσσωρεύεται προκειμένου να αυξήσει τα μέσα της παραγωγής αυτής σε όρους κεφαλαίου, αλλά επεκτείνει και την κατανάλωση χωρίς την οποία θα ήταν άχρηστος— την κατανάλωση της αδυναμίας του να παρέχει *jouissance*»<sup>306</sup>. Η διαδικασία αυτή όπως είδαμε δεν μπορεί να συλληφθεί ανεξάρτητα από τις ταυτόχρονες υλικές και τεχνικές προκείμενες που συνοδεύουν την ανάδυση του καπιταλισμού. Εξ' άλλου η δυνατότητα της τεχνικής παραγωγής θεμελιώνεται και καθίσταται δυνατή μέσω των επιτευγμάτων της μοντέρνας επιστήμης.

Μπορούμε να κατανοήσουμε περαιτέρω την παραπάνω κίνηση, ως μια κίνηση γενικευμένης (φαινομενικής) κατάργησης του κυρίαρχου, μέσω μιας σημείωσης του Žižek αναφορικά με την καθολικότητα του φετιχισμού του εμπορεύματος. Ο Žižek γράφει ότι στις προ-καπιταλιστικές κοινωνίες (πριν δηλαδή την ανάδυση του φετιχισμού του εμπορεύματος) οι ανθρώπινες σχέσεις ήταν καθ' εαυτές φετιχοποιημένες ακριβώς υπό το πρίσμα του λόγου του κυρίαρχου ο οποίος κατείχε μια θέση (φαινομενικής) εξωτερικότητας/ αυτάρκειας. Αντίθετα στις καπιταλιστικές κοινωνίες η φαινομενική κατάργηση του κυρίαρχου (όλοι είμαστε ίσοι εντός της αγοράς) δεν αποτελεί παρά μια μετατόπιση του: «ωσάν η από-φετιχοποίηση των “σχέσεων μεταξύ ανθρώπων” να πληρώθηκε με την ανάδυση του φετιχισμού στις «σχέσεις μεταξύ αντικειμένων»— με τον φετιχισμό του εμπορεύματος»<sup>307</sup>. Βλέπουμε έτσι πως η επαναλαμβανόμενη απώθηση της αλλοτρίωσης και της αναλήθειας του ομοιώματος μετατοπίζει εν τέλει την κυριαρχία από την εμφανή δι-υποκειμενική μορφή της σε μια μεταμφιεσμένη/ αντεστραμμένη μορφή που αρθρώνεται ως «κοινωνική σχέση μεταξύ αντικειμένων»<sup>308</sup>. Ο καπιταλισμός ιδρύει έτσι ένα καθαρό πεδίο εμμένειας καθολικής ανταλλαξιμότητας απαλλαγμένο συγκροτητικά από κάθε δυνατότητα αλλοτρίωσης, απορρίπτοντας δομικά εκ των προτέρων την δυνατότητα μιας ουσιαστικής έλλειψης ή ενός συμπτώματος. Εδώ εντοπίζουμε την «βραχυκυκλωμένη» δομή του καπιταλισμού. Η μετατόπιση της αιτίας της επιθυμίας σε αιτία της παραγωγής λόγω της ακύρωσης/αντιστροφής του λόγου του πατέρα μετατρέπει την συνολική κοινωνική δραστηριότητα σε μια «αυτιστική», άσκοπη και ατέρμονη διαδικασία<sup>309</sup>. Η «χρησιμότητα» προφανώς και συνεχίζει να υπάρχει (για παράδειγμα υλικές ανάγκες) αλλά σε τελική ανάλυση υπάγεται (και καθορίζεται

<sup>306</sup> J. Lacan, “La Troisième”, *Lettres de l'Ecole freudienne*, n° 16. 1975, σελ. 186 από την μετάφραση του Vanier στο Vanier, 2001: 43

<sup>307</sup> Žižek, 2008b: 22

<sup>308</sup> Οπ. πρ.

<sup>309</sup> Tomba, 2013: 137

επιθυμητικά) σε έναν αυτό-αναφορικό κύκλο παραγωγής με μόνο σκοπό την περαιτέρω συσσώρευση (παραγωγή για την παραγωγή). Ο Marx στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου* περιγράφει ακριβώς την κυκλική αυτο-αναφορικότητα (ο κύκλος βέβαια όπως έχουμε δει ποτέ δεν κλείνει) στην οποία εδράζεται ο καπιταλισμός: «Ο πραγματικός φραγμός της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής είναι το κεφάλαιο το ίδιο, είναι: το ότι το κεφάλαιο και η αυτουπεραξίωση του εμφανίζεται σαν αφετηρία και τέρμα, σαν κίνητρο και σκοπός της παραγωγής· το ότι η παραγωγή είναι παραγωγή μόνο για το κεφάλαιο και όχι αντίστροφα τα παραγωγικά μέσα να είναι απλά μέσα για μια όλο και πιο πλατύτερη διαμόρφωση της βιοτικής διαδικασίας για την κοινωνία των παραγωγών. Έτσι οι φραγμοί, όπου μόνο μπορεί να κινηθεί η διατήρηση και η υπεραξίωση της κεφαλαιακής αξίας [...] μπαίνουν αδιάκοπα σε αντίθεση με της παραγωγικές μέθοδες, που πρέπει να χρησιμοποιήσει το κεφάλαιο για τον σκοπό του, και που σπρώχνουν σε μια απεριόριστη αύξηση της παραγωγής, στην παραγωγή σαν αυτοσκοπό, σε μια ασυγκράτητη ανάπτυξη των κοινωνικών παραγωγικών δυνάμεων εργασίας.»<sup>310</sup> Εδώ ο Marx αναφέρεται στην κυκλική/ βραχυκυκλωμένη φύση του καπιταλισμού στον οποίο η παραγωγική διαδικασία αλλά και η συνολική κοινωνική δραστηριότητα (σε τελική ανάλυση) υπάγεται στην επιταγή της παραγωγής πλεονάσματος (υπερ- αξίας). Επιπροσθέτως εντοπίζουμε την αντιφατική φύση του καπιταλισμού, η οποία εκδηλώνεται σε κρίσεις, διότι ακριβώς ο καπιταλισμός εδράζεται σε ένα «σύμπτωμα» (την εκμετάλλευση/ παραγωγή υπέρ-αξίας) το οποίο ταυτόχρονα απωθεί. Όμως η αντιφατική δομή του ως τέτοια δεν εξαλείφει το σύμπτωμα (ως συγκροτητικό αυτής), με αποτέλεσμα να εκδηλώνεται βίαια (σε δομικό αλλά και δυνάμει πραγματικό/ υλικό επίπεδο) σε διάφορους βαθμούς (είτε με την μορφή κρίσεων είτε με την παραγωγή υπερπληθυσμού)<sup>311</sup>.

Από τα παραπάνω οφείλουμε να αποκομίσουμε ότι το κεφάλαιο ως όριο του καπιταλισμού δεν εντοπίζεται, όπως είδαμε, ξεχωριστά στο επίπεδο της επιθυμίας και στους αντιφατικούς μηχανισμούς της καπιταλιστικής παραγωγής: δεν υπάρχουν δυο διαφορετικά όρια σε ξεχωριστά επίπεδα αλλά συνιστούν τις δύο όψεις της ίδιας κίνησης. Η ανάπτυξη αντιθέσεων στους μηχανισμούς της καπιταλιστικής παραγωγής (με θεμέλιο την υπεραξία) έχει ως συνακόλουθο την διαμόρφωση της υποκειμενικής δομής που αρθρώσαμε παραπάνω, με άλλα λόγια η υλική/ οικονομική αποκρυστάλλωση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής δεν μπορεί να συλληφθεί ανεξάρτητα από μια συγκεκριμένη μορφή υποκειμένου η οποία είναι εγγενής σε αυτήν και αναγκαία για την αναπαραγωγή της.

Το κεφάλαιο καθίσταται έτσι, όπως γράφει ο Τομπάζος: «μια αντιφατική και συγκεκριμένη άρθρωση μιας λογικής χρονικότητας (ένα σύστημα καθορισμών) όπου η κοινωνική ιστορία γίνεται όλο πιο προβληματική και εύθραυστη»<sup>312</sup>. Η αποκρυστάλλωση της δομής αυτής στην ιστορικότητα της, όπως έχουμε δείξει, δεν μπορεί να συλληφθεί πέρα και ανεξάρτητα της γενικευμένη αντιστροφή του λόγου του κυρίαρχου και την ανάδυση του λόγου του καπιταλιστή<sup>313</sup>. Διακρίνουμε με αυτόν τον τρόπο

<sup>310</sup> Marx, 1960: 294

<sup>311</sup> Δεν αφορούν τον σκοπό της έρευνας οι ακριβής περιχάραξη των μηχανισμών της καπιταλιστικής παραγωγής, μεταξύ των οποίων εντοπίζονται εγγενείς αντιθέσεις, οι οποίες προκαλούν αναταράξεις σε οικονομικό όσο και κοινωνικό βαθμό. Βλ. Marx, 1960: 281

<sup>312</sup> Tombazos, 2014: 286

<sup>313</sup> Προφανώς η λειτουργία του λόγου του κυρίαρχου δεν εξαλείφεται, αφού αποτελεί εγγενές στοιχείο της δομής και παραμένει κομβικό στοιχείο της κοινωνικής ζωής αλλά δεν αρθρώνει την κοινωνική ολότητα, είναι συνεπώς

την εμμένεια μιας συγκεκριμένης διάρθρωσης της επιθυμίας σε έναν υλικά και ιστορικά πλαισιωμένο κοινωνικό σχηματισμό.

Η αποδυνάμωση της λειτουργίας του λόγου του κυρίαρχου υπό τον καπιταλισμό μπορεί να αναδειχθεί και στην παραγωγή τέχνης που τον συνοδεύει. Ο Benjamin στο έργο του *Το Έργο Τέχνης την Εποχή της Δυνατότητας Τεχνικής Αναπαραγωγής* του παρατηρεί την μεταβολή που επιδέχτηκε το καθεστώς έργου τέχνης εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας. Εκτός από την υπαγωγή της καλλιτεχνικής παραγωγής σε μια «βιομηχανία της κουλτούρας»<sup>314</sup> στα πρότυπα της κατανάλωσης που σκιαγραφήσαμε παραπάνω και την συνακόλουθη ένταξη και καθορισμού της από τον φετιχισμό του εμπορεύματος οφείλουμε να παρατηρήσουμε μια ταυτόχρονη κομβική μεταβολή. Ο Benjamin γράφει: «Με τις διάφορες μεθόδους τεχνικής αναπαραγωγής του έργου τέχνης η εκθεσιμότητα του αυξήθηκε σε τόσο τρομακτικό βαθμό, ώστε η ποσοτική μετατόπιση ανάμεσα στους δύο πόλους της έμφασης [λατρευτική αξία/ «ιερότητα του έργου και έκθεσιμότητα/ δυνατότητα διάδοσης του έργου] να μετατραπεί, όπως και στα προϊστορικά χρόνια, σε μια ποιοτική μεταβολή της φύσης του»<sup>315</sup>.

---

δευτερεύον και υπαγόμενος στον λόγο του καπιταλιστή αποτελώντας ταυτόχρονα πυρίνα του τελευταίου. Για παράδειγμα η δομή της πατριαρχικής οικογένειας συνεχίζει να επιβιώνει (με εσωτερικές διαφοροποιήσεις και μεταβολή της δομικής της θέσης) και να έχει συγκεκριμένη λειτουργικότητα εντός του καπιταλιστικού πλαισίου (Adorno, 1981: 107). Υπό αυτό το πρίσμα μπορούμε να συλλάβουμε και την μεταβολή και πολλαπλασιασμό των νομικών/ κυβερνητικών μηχανισμών που συνοδεύουν την ανάπτυξη της καπιταλιστικής βιομηχανικής παραγωγής. Οι μηχανισμοί αυτοί επικεντρώθηκαν σταδιακά στις σχέσεις ιδιοκτησίας και παρουσίασαν έναν πολλαπλασιασμό και μια διασκορπισμένη μορφή η οποία ανταποκρίνεται στην κίνηση της αποδυνάμωσης του λόγου του κυρίαρχου: την αντικατάσταση δηλαδή της παραδοσιακής μορφής του νόμου ως κυρίαρχου, με ένα πεδίο εμμένειας, εντοπισμού και κανονικοποίησης (με σκοπό την εύρυθμη λειτουργία που επιβάλει ο λόγος του καπιταλιστή έναντι του κολασμού/ υποτέλειας που επιβάλει αυτός του κυρίαρχου — χωρίς βέβαια ο δεύτερος, όπως είδαμε, να εξαλείφεται καθώς ενυπάρχει ως πυρήνας του πρώτου). Ο Φουκώ γράφει: «Πράγματι η εκτροπή μιας εγκληματικότητας του αίματος προς μια εγκληματικότητα του δόλου αποτελεί μέρος ενός περίπλοκου μηχανισμού, όπου περιλαμβάνονται η ανάπτυξη της παραγωγής, η αύξηση του πλούτου, μια εντονότερη νομική και ηθική πρόταξη των σχέσεων ιδιοκτησίας, αυστηρότερες μέθοδοι επιτήρησης, ένας πυκνότερος διατετραγωνισμός του πληθυσμού, καλύτερα προσαρμοσμένες τεχνικές εντόπισης, σύλληψης και ανάκρισης: η μετατόπιση των έγκληματων πρακτικών είναι παράλληλη με μια επέκταση και εκλέπτυνση των τιμωρητικών πρακτικών.» (Φουκώ, 2011: 90). Η αντιστροφή της σκοποθεσίας και πραγμάτωσης του ποινικού συστήματος εντοπίζεται ακριβώς στην απόπειρα αποκλεισμού της *jouissance* από το κοινωνικό πεδίο που συντελείται με την ανάπτυξη του λόγου του καπιταλιστή: σκοπός δεν είναι η βίαιη αιματηρή τιμωρία, μια εστία *jouissance*, αλλά η εύρυθμη λειτουργία, ο αποκλεισμός της *jouissance* η οποία όμως παραμένει απωθημένη πλαισιώνοντας το κοινωνικό πεδίο ως συνθήκη του και αναδυόμενη ακριβώς σε διασκορπισμένες εστίες. (Η Corjec παρουσιάζει μια λακανική κριτική της φουκωικής σύλληψης της εξουσίας ακριβώς στον τρόπο που η τελευταία μεταχειρίζεται την ψυχαναλυτική προσέγγιση στο Corjec, 2015: 152). Στο ίδιο πλαίσιο μπορούμε να εντοπίσουμε για παράδειγμα την ευρεία διάδοση του εθνικισμού και την ανάπτυξη καθεστώτων, με σαφείς τάσης ολοκληρωτισμού, στην ύστερη νεωτερικότητα ως μια απόπειρα αναβίωσης του νεκρού πατέρα, του χαμένου κυρίαρχου ο οποίος αποτελεί «θύμα» της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης (αν και σπάνια τα αφηγήματα αυτά αναφέρονται στην καπιταλιστική φύση της παγκοσμιοποίησης). Στην ίδια κατεύθυνση μπορούμε να τοποθετήσουμε και τα ρατσιστικά και ξενοφοβικά αφηγήματα ως μια έσχατη απόπειρα ανέγερσης μιας (φαινομενικής) ταυτότητας — την παραγωγή ακριβώς ενός ομοιώματος S1— έναντι στο καθολικό πεδίο ανταλλαξιμότητας. Προφανώς, όπως θα δούμε και παρακάτω, δεν προτείνουμε την επιστροφή σε ένα σύστημα κοινωνικής οργάνωσης δομημένο με βάση τον λόγο του κυρίαρχου όπως ήταν παραδοσιακά, κάτι τέτοιο θα ήταν αφελές και θα έχανε την κριτική αιχμή όλου του εγχειρήματος.

<sup>314</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 141

<sup>315</sup> Benjamin, 2013: 32

Μπορούμε υπό αυτό το πρίσμα να εντοπίσουμε στην γενικευμένη εδραίωση της τεχνικής αναπαραγωγής (ως προνομιακή τεχνική του καπιταλισμού και συνακόλουθη αυτού) να καταλαμβάνει όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής συμπεριλαμβανομένης και της καλλιτεχνικής δημιουργίας (για παράδειγμα η ευρεία διάδοση και καθολική προσβασιμότητα στον κινηματογράφο σε αντίθεση με μεμονωμένα έργα τέχνη περιορισμένης εκθεσιμότητας). Ο Benjamin εξηγεί ότι η ευρεία προσβασιμότητα στα έργα τέχνης λόγω της τεχνικής αναπαραγωγής δεν περιορίζεται απλώς σε μια ποσοτική μεταβολή (αναφορικά με τα «αντίτυπα» ή την προσβασιμότητα του έργου). Αντιθέτως η τεχνική αναπαραγωγή επιφέρει μια ποιοτική μεταβολή στην ίδια την φύση του έργου η οποία οφείλεται ακριβώς στον πολλαπλασιασμό της αναπαραγωγής του, ο οποίος «τοποθετεί στη θέση της μοναδικής του ύπαρξης τη μαζική»<sup>316</sup>. Με αυτόν τον τρόπο εξηγεί ο Benjamin χάνει την «αύρα»<sup>317</sup> του. Αυτό το σημείο εντοπίζει την ουσιαστική σχέση μιας μορφής τεχνικής εγγενούς σε ένα έργο τέχνης με τον ψυχισμό που συνοδεύει την πρόσληψη του. Αυτή ακριβώς η «απώλεια της αύρας» μπορεί να επεξηγηθεί με βάση όσα έχουμε συζητήσει παραπάνω αναφορικά με τον ριζικό μετασχηματισμό της επιθυμίας στον καπιταλιστικό κοινωνικό σχηματισμό. Η «αύρα» ενός έργου μπορεί να συνδεθεί ακριβώς με την μοναδικότητα του, μια ιερότητα του επιμέρους και την ποιοτική εξωτερικότητα του, την αδυνατότητα δηλαδή της αφομοίωσης του.

Η αποδυνάμωση του λόγου του κυριάρχου η οποία συνοδεύει την εδραίωση της τεχνικής παραγωγής συνίσταται ακριβώς στην φетиχοποίηση του ίδιου του πεδίου έναντι του επιμέρους. Το έργο τέχνης μετατρέπεται σε αντικείμενο κατανάλωσης μεταξύ άλλων, γίνεται ένα δυνάμει S1 το οποίο μόλις καταναλωθεί από το υποκείμενο χάνει τον χαρακτήρα του ως S1 και οφείλει να αντικατασταθεί από ένα άλλο. Το υποκείμενο αναζητά την ικανοποίηση στην επαναλαμβανόμενη κατανάλωση αντικειμένων δια μέσω της (καταδικασμένης σε αποτυχία) απόπειρας να καλύψει την έλλειψη του αντικειμένου α, έχοντας αποκλείσει την δυνατότητα της δομικής διάζευξης/ αδυνατότητας που το ιδρύει ως υποκείμενο. Η ποιοτική μεταβολή που επαναπλασιάζει της ουσία του έργου τέχνης οφείλεται ακριβώς στην αποδυνάμωση του λόγου του κυριάρχου: η τεχνική αναπαραγωγή συνοδεύει την κατάργηση της εξωτερικότητας (και συνεπώς την δυνατότητα της «αύρας», μιας απόστασης από το αντικείμενο) και την δυνατότητα μιας ιδρυτικής έλλειψης του υποκειμένου. Η απώθηση της αδυνατότητας της *jouissance* συνιστά ακριβώς την βραχυκυκλωμένη μορφή του υποκειμένου υπό το πλαίσιο του λόγου του καπιταλιστή, όπου κάθε έργο τέχνης<sup>318</sup> αποτελεί μια παροδική απόπειρα κατάκτησης του αντικειμένου α. Στο ίδιο πλαίσιο οφείλουμε να εντάξουμε την ραγδαία ανάπτυξη στην ταχύτητα και στις διαστάσεις της ανταλλαγής και συσσώρευσης πληροφοριών, τον πολλαπλασιασμό λόγων και τελικά την *προσάρτηση της σκέψης στην τεχνική*<sup>319</sup>. Ο Vanheule τονίζει ότι η ψυχοπαθολογία που συνοδεύει τον καπιταλισμό (όπως ο εθισμός, ο πανικός και οριακή μορφή λειτουργίας) δεν

<sup>316</sup> Οπ. πρ.: 26

<sup>317</sup> Οπ. πρ.

<sup>318</sup> Βέβαια να σημειώσουμε ότι δεν εξισώνουμε όλα τα έργα τέχνης, στον βαθμό του να συνιστούν ένα ομοιογενές σύνολο εμπορευμάτων. Ακριβώς η μη-καθολικότητα (καθολικότητα του λόγου του καπιταλιστή ως καθολική— χωρίς όρια— ανταλλαξιμότητα θα σήμαινε κατάργηση του συμβολικού) εδραίωση του λόγου του καπιταλιστή (τα εγγενή όρια του οποίου διαμορφώνουν πλαίσια εδραίωσης του λόγου του κυριάρχου) επιτρέπει διαφοροποιήσεις στην φαντασιακή θέση του κάθε έργου (στην σαφή του σχέση με το συμβολικό) αλλά σε τελική ανάλυση υπάγεται στον φетиχισμό του εμπορεύματος.

<sup>319</sup> Vanier, 2016: 59

αποτελούν συμπτωματικές καταστάσεις που οφείλουν να επιλυθούν ή να ερμηνευτούν αποκλειστικά σε κλινικό επίπεδο. Αντιθέτως αποτελούν ακριβώς την υποκειμενική έκφραση και αντίδραση απέναντι της δομικά (όπως έχουμε δει) καθοριζόμενης πλεονασματικής *jouissance*, με την συμπτωματολογία που συνοδεύει τον καπιταλισμό να μην εδράζεται πρωτίστως στην αδυναμία της σχέσης με τον Άλλον (την αναζήτηση ενός πλήρους άλλου) αλλά ως αντίδραση στην απώθηση της εγγενούς αδυνατότητας της σύναψης μιας σχέσης με τον άλλον (την απώθηση του αντικειμένου *α*)<sup>320</sup>. Στην καπιταλιστική ψυχική οικονομία παρατηρούμε δηλαδή το (σχεδόν) κλείσιμο των σαγονιών του κροκόδειλου λόγω τις διαρκούς αποδυνάμωσης του κυρίαρχου σημαίνοντος, εισάγοντας το υποκείμενο σε ένα πεδίο έντασης (παλινδρόμηση μεταξύ έντονης ικανοποίησης και δυσφορίας) που συνοδεύει την (σχεδόν) εκμηδένιση της απόστασης υποκειμένου και *jouissance*.

Καταντούμε έτσι ότι η ανάδυση της μοντέρνας επιστήμης, η θεμελίωση της καπιταλιστής παραγωγής με βάση του καθολικού νόμου της αξίας και η επικράτηση της μαζικής/ τεχνικής παραγωγής δεν αποτελούν ανεξάρτητες στιγμές ή ένα συμπτωματικό άθροισμα στοιχείων. Συνθέτουν αντίθετα μία καθορισμένη κοινωνική δομή η οποία είναι αποτέλεσμα της κίνησης (με της ασυνέχειες και ετεροχρονίες της) του λόγου της υστερίας υπό το πλαίσιο της επιθυμίας η οποία αποπειράται τον εξοβελισμό κάθε έλλειψης. Η κίνηση του διαφωτισμού ως το υποκειμενικό συνακόλουθο του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής αρθρώνεται με αυτόν τον τρόπο ως λόγος της υστερίας. Ο λόγος αυτός, όντας συνακόλουθος και εγγενής στον τον λόγο του κυρίαρχου (τον οποίο αναγνωρίζει ως μύθο/ ομοίωμα) καταφερόμενος εναντίον του, ακριβώς διότι τον αναγνωρίζει ως ομοίωμα/ μη-όλον (μια διαφεύγουσα υπερβατική εξωτερικότητα) ταυτόχρονα όμως εξαρτώμενος από αυτόν. Ο καπιταλισμός έτσι αποτελεί την λογική κατάληξη της κίνησης αυτής στον βαθμό που *αποκλείει την καθ' εαυτό δυνατότητα της έλλειψης από το ίδιο το υποκείμενο*. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να εντοπίσουμε — μέσω της επαναθεμελίωσης που έχουμε πραγματοποιήσει— του «πλήρους» νοήματος αυτού που έγραψαν Adorno και Horkheimer: «Ο διαφωτισμός είναι ο μυθικός τρόμος που έχει γίνει ρηξικέλευθος. [...] Τίποτε πια δεν πρέπει να υπάρχει έξω, γιατί η απλή ιδέα του “έξω” είναι η καθαυτό πηγή του τρόμου.»<sup>321</sup>. Μπορούμε πλέον να αναγνωρίσουμε την υστερική αυτή κίνηση ως ακριβώς την κίνηση του διαφωτισμού που είδαμε στους Adorno και Horkheimer, η οποία μετά από μια διαρκή και επαναλαμβανόμενη προσπάθεια της κατάρνησης/τιθάσευσης της εξωτερικότητας/ ποιότητας, του «ιερού τρόμου» (δηλαδή του αντικειμένου *α*). Οδηγείται έτσι στην σύλληψη του καθολικού ενιαίου συστήματος το οποίο είναι ουσιαστικά συνακόλουθο της κυριαρχίας επί της φύσης έχοντας την καπιταλιστική εκμετάλλευση ως θεμελιώδη συνθήκη.

Το αποκορύφωμα της κίνησης (επαναπλαισιωμένη με βάση την λακανική σύλληψη του υποκειμένου) εντοπίζουμε στην μετατόπιση της αιτίας της επιθυμίας σε αιτία της παραγωγής (διαμορφώνοντας μια παραγωγή για την παραγωγή), ακριβώς διότι η αιτία της επιθυμίας συσχετίζεται πρωτίστως (χωρίς να ανάγεται σε αυτήν) με την ανάγκη η οποία αρθρώνεται, όπως είδαμε σε σχέσεις παραγωγής). Με αυτό τον τρόπο η αρχικά φαινομενικά εξωτερική αδυνατότητα (αδυνατότητα του λόγου του κυρίαρχου να είναι πλήρης) εξαλείφεται φαινομενικά ως τέτοια (συρραφή του υποκειμένου) με την κίνηση της αποβολής εκ των προτέρων της δυνατότητας μιας αδυνατότητας ως τέτοιας (την

<sup>320</sup> Vanheule, 2016: 1958

<sup>321</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 33

αντιστροφή του λόγου του κυρίαρχου σε λόγο του καπιταλιστή). Η υπερ-αξία λοιπόν ως αιτία της επιθυμίας και ταυτόχρονα της παραγωγής παραμένει το σιωπηλό (το οποίο αν και απωθημένο εκδηλώνεται βίαια π.χ. με τις κρίσεις του καπιταλισμού) εγγενές σύμπτωμα το οποίο κινητοποιεί και αρθρώνει την βραχυκυκλωμένη καπιταλιστική κοινωνική δομή και την κοινωνική δραστηριότητα εντός αυτής. Συνεπώς οι Deleuze και Guattari<sup>322</sup> έχουν δίκιο όταν αποκαλούν τον καπιταλισμό «το αρνητικό όλων των κοινωνικών μορφωμάτων»<sup>323</sup> ακριβώς λόγω της βραχυκυκλωμένης φύσης του. Η ανάδυση του καπιταλισμού ως συγκεκριμένη διαμόρφωση της επιθυμίας (και της συνακόλουθης υλικής διάρθρωσης της κοινωνικής ανθρωπότητας επί και έναντι της φύσης) αποτελεί την άρνηση όλων των προηγούμενων κοινωνικών σχηματισμών στον βαθμό που η αιτία της επιθυμίας μετατοπίζεται σε αιτία της παραγωγής. Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής έρχεται έτσι σε αντίθεση με το σύνολο της ιστορίας της κοινωνικής ανθρωπότητας (ως το αρνητικό της) η οποία θεμελιωνόταν ακριβώς στον διαχωρισμό των δυο (ο οποίος όπως είδαμε δεν ήταν καθολικός). Αυτό συμβαίνει από την στιγμή που καταργείται η εξωτερικότητα προς όφελος της καθολικής ανταλλαξιμότητας (την συγκρότηση ενός πεδίου καθαρής εμμέλειας), δηλαδή την φαινομενική κατάργηση του κυρίαρχου (η οποία αποτελεί όπως είδαμε αντιστροφή της λειτουργίας του). Οι Deleuze και Guattari συνεχίζουν, γράφοντας ότι ο καπιταλισμός: «είναι το πράγμα, το ακατονόμαστο [...] που μας δίνει α *contrario* να καταλάβουμε το μυστικό όλων αυτών των μορφωμάτων»<sup>324</sup>.

Στην ίδια κατεύθυνση αλλά με διαφορετικές προκείμενες θα πορευτούμε και εμείς αναδεικνύοντας ότι η συνθήκη δυνατότητας της γνώσης μιας κοινωνικής δομής (η συγκρότηση δηλαδή μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού) ανακύπτει από της παγιωμένη καπιταλιστική δομή (σε όλα τα επίπεδα όπως την έχουμε ορίσει παραπάνω). Μια κριτική επιστημολογία ανακύπτει ως κριτική του «υποκειμένου της μοντέρνας επιστήμης», η οποία απαιτεί την κατανόηση της υλικής διαδικασίας συγκρότησης του. Με άλλα λόγια ο καπιταλισμός με την συνακόλουθη διανοητική/ υποκειμενική πλασίωση του στον διαφωτισμό μπορεί να γνωρίσει τον εαυτό του μόνο αφού έχει παγιωθεί ως τέτοιος (θυμόμαστε σε αυτό το σημείο το σχόλιο του Hegel για τον θεμελιωδώς αναστοχαστικό/ κριτικό χαρακτήρα της θεωρίας). Επιπρόσθετα μια τέτοια αναστοχαστική γνώση δεν θα αποτελεί μια επιστημολογία του καπιταλισμού αλλά του κοινωνικού εν γένει, από την στιγμή που, όπως έχουμε δει, η κριτική του καπιταλισμού αποτελεί ταυτόχρονα κριτική της σχέσης δομής/υποκειμένου αρθρωμένης με βάση την επιθυμία. Αυτό που απομένει να ξεκαθαρίσουμε είναι γιατί ο καπιταλισμός αποτελεί την προνομιακή και αναγκαία συνθήκη για την συγκρότηση μιας επιστημολογίας του κοινωνικού (εν γένει) με βάση την επιθυμία.

---

<sup>322</sup> Οι Deleuze και Guattari στα κοινά αλλά και ατομικά τους έργα καταφέρονται συχνά ενάντια στην ψυχανάλυση και τον Hegel (στον αντι-Οιδίποδα η λακανική ψυχανάλυση αποτελεί κύριο αντικείμενο κριτικής). Σκοπός της εργασίας μας δεν είναι να καταδείξουμε την σχέση των έργων τους με τον Lacan. Η αναφορά σε αυτό το σημείο δεν υιοθετεί το θεωρητικό βάρος και βάθος των αποσπασμάτων που αναφέρονται, αλλά εννοιολογούνται με βάση τη θεωρητική κατεύθυνση που ορίζει η εργασία μας (όμως μας δίνουν σημάδια ότι δεν είναι τόσο μακριά από τον Lacan όσο πιστεύουν).

<sup>323</sup> Deleuze & Guattari, 2016: 177

<sup>324</sup> Οπ. πρ.

## 2.5 Η κριτική επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία ως κριτική του «υποκειμένου της μοντέρνας επιστήμης»

Η κριτική επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία αρθρώνεται ως λόγος του αναλυτή ο οποίος δομείται και επιμένει με βάση την αντορνική *αρνητική διαλεκτική* ως την κριτική και αναστοχαστική αιχμή της άρνησης της άρνησης: «Αν το όλον είναι η μαγική δύναμη, το αρνητικό, η άρνηση των μερικοτήτων, την οποία ενσαρκώνει αυτό το όλον, παραμένει αρνητική. Το θετικό της θα ήταν μόνο η καθορισμένη άρνηση, η κριτική, όχι ένα αποτέλεσμα που προκύπτει ξαφνικά και χαρούμενο έχει την κατάφαση στα χέρια του [...] Η άρνηση της άρνησης δεν ακυρώνει την δεύτερη, αλλά δείχνει ότι η άρνηση δεν ήταν αρκετά αρνητική»<sup>325</sup>.

Σκοπός ο οποίος διατρέχει όλη την πορεία της εργασίας είναι η ανάδειξη των επιστημολογικών μεθοδολογικών προκειμένων που εντοπίσαμε στην σκέψη του Adorno (στην εννοιολογική συγγένεια της με αυτή του Hegel), οι οποίες προέκυψαν στην εμμενή σύλληψη της σχέσης υποκειμένου/ αντικειμένου. Η αναγωγή της σχέσης αυτής σε μια γνωστική διαδικασία μας οδήγησε στην λακανική σύλληψη του υποκειμένου η οποία το επανα-πλαισιώνει και το θεμελιώνει υλικά στην ιστορικότητα του, καταδεικνύοντας την ακριβή συσχέτιση δομής/υποκειμένου εντός ενός σαφούς υλικού πλαισίου. Το παραπάνω σχήμα προκύπτει ακριβώς ως προϊόν του λόγου του αναλυτή ο οποίος καταδεικνύει ότι «ο δρώντας [υποκείμενο] του λόγου είναι ο ίδιος παράγωγο ενός πεδίου λόγου αφορμώμενο από την ατέλεια»<sup>326</sup>. Ο λόγος του αναλυτή λοιπόν έχει την αρνητική/ αναστοχαστική λειτουργία της ανάδειξης της αδυνατότητας και της ταυτόχρονης απόλυτης ενδεχομενικότητας της ανάδυσης του σημαίνοντος και άρα του υποκειμένου: καταδεικνύοντας έτσι την σχέση του με την αλήθεια ως αιτία. Η ψυχανάλυση έχει λοιπόν σκοπό την ανάδειξη της αλήθειας η οποία δομεί όλους του λόγους, καταλαμβάνοντας ακριβώς την θέση της (εμμένοντας ως αντικείμενο *α*), αναδεικνύοντας έτσι τα συγκροτητικά όρια της δομής: εμμένει δηλαδή ως σύμπτωμα. Η διαφορά του λόγου του αναλυτή από αυτόν της υστερίας είναι ότι συνιστά ακριβώς άρνηση της άρνησης, ενώ η τελευταία λαμβάνει μια καθαρά αρνητική μορφή (αυτή του παραπόνου). Ο λόγος του αναλυτή αποτελεί έναν αναστοχασμό επί του λόγου της υστερίας στον βαθμό που αναδεικνύει ότι η ολότητα την οποία αρνείται ως ανεπαρκής εδράζεται στην ταυτόχρονη ανεπάρκεια του ίδιου του υποκειμένου, εμμένοντας ακριβώς ως αντικείμενο *α*. Με αυτήν την έννοια μπορούμε να αναγνωρίσουμε τον λόγο του αναλυτή ως μια τεχνητή δομική εισαγωγή του λόγου της υστερίας: αποτελεί ακριβώς μια τεχνητή εισαγωγή στον βαθμό που αναστοχάζεται επί των εμμενών ορίων της δομής (δομημένη γύρω από τον λόγο του κυρίαρχου) και δεν αποτελεί μια απλή άρνηση αυτής. Ο λόγος του αναλυτή αποτελεί έτσι μια καθορισμένη άρνηση, αναδεικνύοντας το πραγματικό εντός της δομής: την εγγενή αντιφατικότητα της δομής, ακριβώς στην απόπειρα της απόκρυψης της (στην εμμενή κριτική του ομοιώματος που εντοπίζει την αντιφατική δομή του υποκειμένου ως συνθήκη του). Εντοπίζει δηλαδή την εμμένεια του λόγου της υστερίας σε αυτόν του

<sup>325</sup> Adorno, 2006: 196

<sup>326</sup> Chiesa, 2016: 150



κυρίαρχου. Μπορούμε να κατανοήσουμε το παραπάνω σχήμα υπό την διαδικασία αλληλομεσολάβησης που εντοπίσαμε στον Hegel: ο λόγος του αναλυτή προκαλεί την αναστοχαστική αναγνώριση της αλληλομεσολάβησης του λόγου του κυρίαρχου και του λόγου της υστερίας. Καταδεικνύει ακριβώς πως συγκροτούν μια αντιφατική ενότητα καθορισμένη από την αδυνατότητα της ταυτότητας<sup>327</sup>. Η αδυνατότητα αυτή εντοπίζεται στην εμμένεια και υπολειμματική επιμονή του αντικειμένου α, η ανάδειξη του οποίου είναι απόρροια της εμμενούς κριτικής της φαινομενικής αμεσότητας του ομοιώματος, τόσο του υποκειμένου όσο και του αλλου. Οφείλουμε τώρα να καταδείξουμε την άμεση κοινωνική (και όχι αποκλειστικά κλινική) διάσταση του λόγου του αναλυτή ακριβώς μέσω της ανάδειξης του «υποκειμένου της μοντέρνας επιστήμης» (και του συνακόλουθου καπιταλιστικού πλαισίου) ως αναγκαία συνθήκη για την ανάδυση του πρώτου, εντοπίζοντας μια ξεκάθαρη πολιτική/δομική λειτουργία σε αυτόν.

Προκειμένου να κατανοήσουμε την κοινωνική/ πολιτική διάσταση (τόσο αναφορικά με τις συνθήκες ανάδυσης της όσο και από πλευράς πολιτικής/ κοινωνικής αποτελεσματικότητας) θα κάνουμε μια παραπομπή σε ένα απόσπασμα των Adorno και Horkheimer αναφορικά με την καθορισμένη άρνηση, το οποίο αποτελεί μία ταυτόχρονη συμπύκνωση των κεντρικών επιστημολογικών στοιχείων που εντοπίσαμε στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Υπό το πρίσμα του αποσπάσματος αυτού θα συλλάβουμε την ψυχανάλυση ως εδραιωμένη στον λόγο του αναλυτή, συνιστώντας μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία. Θα δούμε δηλαδή πως αποτελεί μια αναστοχαστική κίνηση προβληματοποίησης, την αναγνώριση δηλαδή της μη-ταυτότητας του κοινωνικού στην συνολική ιστορική και πολιτική του διάσταση με βάση την επιθυμία. Ταυτόχρονα θα αναγνωρίσουμε τις συνθήκες της δυνατότητας άρθρωσης της ως τέτοιας (κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού). Οι Adorno και Horkheimer γράφουν:

«Η γνώση είναι η καταγγελία της αυταπάτης. Η άρνηση δεν είναι αφηρημένη. Η ολοκληρωτική άρνηση καθετί θετικού [...], περνάει στην απαγόρευση να ονομαστεί το απόλυτο με το όνομα του. Οι εξηγήσεις σύμφωνα με τις οποίες ο κόσμος είναι ένα όλο ή ένα μηδέν είναι μυθολογίες, και οι εγγυημένοι δρόμοι για την σωτηρία είναι εξιδανικευμένες μαγικές πρακτικές. Η ικανοποίηση που αντλείται από την εκ των προτέρων γνώση και η μεταμόρφωση της αρνητικότητας σε λύτρωση είναι παραποιημένες μορφές αντίστασης στην απάτη. [...] Η καθορισμένη άρνηση δεν απορρίπτει τις ατελείς παραστάσεις του απολύτου, τα είδωλα· δεν τις αντιπαραθέτει, όπως κάνει ο ριγκορισμός, με την ιδέα την οποία δεν μπορούν να συναγωνιστούν. Αντίθετα, η διαλεκτική φανερώνει πως κάθε εικόνα είναι γραφή. Μας διδάσκει πώς να διακρίνουμε σ' όλα τα χαρακτηριστικά την ομολογία της σφαλερότητας τους— μια ομολογία που της αφαιρεί την εξουσία της και την συνδέει με την αλήθεια.»<sup>328</sup>

Μπορούμε ακριβώς με την λακανική επαναδιαπραγμάτευση της υποκειμενικότητας (και την συνολική υλική/ ιστορική διαδικασία εντός και έναντι της οποίας τοποθετείται) να αναδείξουμε πως ακριβώς το ψυχαναλυτικό εγχείρημα αναδύεται ως ένα εγχείρημα εμμενούς κριτικής, συνιστώντας μια κριτική επιστημολογία του κοινωνικού. Ο λόγος του αναλυτή ως καθορισμένη άρνηση μπορούσε να

<sup>327</sup> Είναι σημαντικό να υπογραμμίσουμε ότι η ταυτότητα δεν είναι προϋπόθεση της μη-ταυτότητας, αντιθέτως όπως έχουμε δείξει μεθοδολογική αρχή αποτελεί η έλλειψη μιας αρχής, πρωτοκαθεδρία έχει η αντίφαση.

<sup>328</sup> Adorno & Horkheimer, 1986: 41

επέλθει μόνο ως αναστοχαστική αναγνώριση της αλληλομεσολάβησης του λόγου της υστερίας σε αυτόν του κυριάρχου στην λογικά/ δομικά καθορισμένη ιστορική εκδίπλωση της. Με άλλα λόγια μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ιστορία (όπως αναφέραμε προηγμένως) ως την εργασία του αρνητικού (του διαφωτισμού ως λόγου της υστερίας) απέναντι στο ομοίωμα του λόγου του κυριάρχου (το ομοίωμα του μύθου) ως μια διαρκής και επαναλαμβανόμενη απόπειρα να αποσκορακιστεί το «έξω», ο «ιερός τρόμος». Μόνο μετά την πλήρη (λογική) ανάπτυξη του λόγου της υστερίας στην ταυτόχρονη υλική (ιστορική) διάσταση του, καθίσταται δυνατός ο αναστοχασμός επί της «υστερικοποιημένης» δομής (την ανάδυση του λόγου του αναλυτή).

Συνεπώς ακολουθώντας τον Hegel βλέπουμε ότι μόνο αφού έχει εδραιωθεί μια μορφή οργάνωσης καθίσταται δυνατός ο στοχασμός επί αυτής, ως κριτικός αναστοχασμός. Από την ασφυξία και ακινησία της καπιταλιστικής δομής (από την στιγμή που έχει αποκλειστεί η δυνατότητα του «έξω» και του νέου, τόσο επιστημολογικά όσο και πολιτικά) αναδύεται η δυνατότητα της εμμενούς κριτικής. Καθίσταται δηλαδή δυνατή η άρθρωση<sup>329</sup> του απωθημένου «συμπτώματος» και η ανάδειξη των εγγενών αντιφάσεων ακριβώς μέσω τις κατάδειξης των μηχανισμών που τις αποκρύπτουν. Συνεπώς με βάση το παραπάνω απόσπασμα των Adorno και Horkheimer παρατηρούμε ότι η ψυχανάλυση δεν συνιστά μια άρνηση του διαφωτισμού ή του λόγου του καπιταλιστή αλλά ένα εγχείρημα εντοπισμού της «ομολογίας της σφαλερότητας» τους. Σκοπός της ψυχανάλυσης είναι άρα να διακρίνει τα εγγενή ρήγματα σε μια δομή, καταδεικνύοντας ακριβώς τους μηχανισμούς που τα αποκρύπτουν (στην αποτελεσματικότητα τους) και όχι απορρίπτοντας τους ως αναληθείς ή ως μη-επαρκείς. Ο αναστοχασμός αυτός διατυπώνει τα κριτήρια και τις συνθήκες άρθρωσης και αποκρυστάλλωσης μιας κοινωνικής δομής. Κατά αυτόν τον τρόπο η ψυχανάλυση ως κριτική επιστημολογία αποτελεί συνθήκη για την αναστοχαστική δομική κατανόηση προηγούμενων κοινωνικών σχηματισμών: την ανάδειξη των συνθηκών ανάδυσης μιας δομής στην συγκεκριμένη αντιφατική τους σχέση με την φύση (όπου το ζήτημα της αλήθειας εμφανίζεται ως αιτία της δομής). Όπως είδαμε και στον Adorno, ο ρόλος μιας κριτικής επιστημολογίας του κοινωνικού δεν είναι να προτείνει τρόπους πολιτικής δράσης που θα επιφέρουν μια διαφανή και ομοιογενή κοινωνία (η λακανική προσέγγιση τίθεται καταστατικά ενάντια σε κάθε τέτοιο εγχείρημα). Αντιθέτως, σκοπός της ψυχανάλυσης (ως κριτική επιστημολογία του κοινωνικού με βάση την επιθυμία)<sup>330</sup> είναι να φέρει μια συγκεκριμένη μορφή κοινωνικής οργάνωσης αντιμέτωπη με τις συγκεκριμένες αντιφάσεις της, καταδεικνύοντας ταυτόχρονα την εγγενή αδυνατότητα που συνοδεύει ιδρυτικά μια δομή.

Ο Lacan σε μια τηλεοπτική συνέντευξη του (η οποία απομαγνητοφωνήθηκε και εκδόθηκε ως το κύριο κείμενο του βιβλίου *Τηλεόραση*) πρότεινε τον άγιο (ο οποίος εκπροσωπεί τον λόγο του αναλυτή) ως απάντηση στα αδιέξοδα του λόγου του καπιταλιστή. Ο άγιος πρέπει να συλληφθεί όχι από την άποψη του *caritas* (ως μια χριστιανική αγάπη για την ανθρωπότητα) αλλά ως παρεμπόδιση της *jouissance*<sup>331</sup> (και όχι ως αποκλεισμός της αδυνατότητας που την συνοδεύει στον λόγο του

<sup>329</sup> Όπως έχουμε δει, το σύμπτωμα δεν μπορεί να αρθρωθεί/ συμβολοποιηθεί ως κάτι θετικό αλλά έρχεται στην επιφάνεια ακριβώς ως την παρουσία και επιμονή μιας συγκροτητικής έλλειψης/ αστοχίας.

<sup>330</sup> Δεν αναφερόμαστε στην ατομική/ κλινική πρακτική της ψυχανάλυσης, αλλά στην πολιτική αποτελεσματικότητα που μπορεί να έχει ως κριτική επιστημολογία του κοινωνικού.

<sup>331</sup> Lacan, 1990: 16

καπιταλιστή): την έμπρακτη προβληματοποίηση της σχέσης κατανάλωσης S1 και υποκειμένου ως την ατέρμονη διαδικασία απόπειρας ικανοποίησης της έλλειψης του αντικειμένου  $\alpha$ . Ο λόγος του αναλυτή οφείλει να προβληματοποιήσει την προσέγγιση του καταναλωτή/ υποκειμένου που ψάχνει την πιο λειτουργική απάντηση απέναντι στο αντικείμενο  $\alpha$ , στην ατέρμονη απόπειρα εύρεσης μιας λύσης. Ο λόγος του αναλυτή οφείλει να καταστήσει δυνατή την άρθρωση της θεμελιωδώς αλλοτριωμένης δομής του υποκειμένου αναδεικνύοντας την «βραχυκυκλωμένη» μορφή της επιθυμίας που συνοδεύει τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, νοηματοδοτώντας κάθε δυσφορία από πλευράς του υποκειμένου ως συμπτωματική και επιδιορθώσιμη<sup>332</sup>. Οι σχέσεις αυτές δεν μπορούν να συλληφθούν πέρα και ανεξάρτητα από την ταυτόχρονη βία και εκμετάλλευση που συνοδεύει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής (όπως εξάλλου έδειξαν οι Adorno και Horkheimer). Μια τέτοια προβληματοποίηση ή αλλιώς η στοχευόμενη— αναστοχαστικά πλαισιωμένη— εισαγωγή του λόγου της υστερίας (ως μια κριτική επιστημολογία) θα αναδείξει ότι η διαρκής κατανάλωση, η εκμετάλλευση, ο πολλαπλασιασμός ψυχοπαθολογικών συμπτωμάτων, αλλά και η πλειονότητα των πολεμικών συρράξεων εντάσσονται και είναι αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης μορφής κοινωνικής οργάνωσης, της καπιταλιστικής. Η μορφή αυτή κοινωνικής οργάνωσης, όπως έχουμε δει συνεπάγεται μια συγκεκριμένη άρθρωση της επιθυμίας η οποία αποτελεί ταυτόχρονα την κινητήριο δύναμη της και το κομβικό σημείο που καθιστά δυνατή την κατανόηση της.

Η ανάδειξη ακριβώς των αντιφάσεων εγγενών σε μια δομή αποτελεί αναγκαία συνθήκη, όχι για την κατάργηση κάθε αντίφασης, αλλά για την παραγωγή μιας δομής που «αστοχεί καλύτερα», και η οποία στοχάζεται κριτικά επί του εαυτού της, αναγνωρίζοντας τις αντιφάσεις και τα όρια της. Η ψυχανάλυση δεν μπορεί να παραγάγει μια τέτοια δομή— από την στιγμή που πλαισιώνεται ως καθορισμένη άρνηση— αλλά αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την δυνατότητα παραγωγής της, καθώς αναδεικνύει ακριβώς τα όρια της τρέχουσας οργάνωσης, τα οποία αποτελούν συνθήκη για την υπέρβαση/ μετατόπιση τους. Μια δομή η οποία θα «αστοχεί καλύτερα» έχει ως προϋπόθεση την μετάβαση από την απώθηση του αντικειμένου  $\alpha$  (που συντελείται υπό την κυριαρχία του φετιχισμού του εμπορεύματος) στον αναστοχασμό επί και μέσω αυτού. Κάτι τέτοιο ορίζει προγραμματικά ως συνθήκη της «καλύτερης αστοχίας» την διαχείριση της jouissance μέσω της εκτόπισης της υπερ-αξίας από αιτία της επιθυμίας (και άρα κατάργησης της ως τέτοια). Η εκτόπιση αυτή απαιτεί την εμπράγματα ανατροπή των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής: την πολιτική εργασία επί του συμπτώματος στην σαφή υλική διάσταση του.

---

<sup>332</sup> Vanheule, 2016: 9

## 2.6. Καταληκτικό σημείωμα

Η παραπάνω εργασία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια καταληκτική και καθολική θεμελίωση της επιστημολογίας του κοινωνικού με βάση την επιθυμία, καθώς παραμένουν κομβικά ζητήματα τα οποία απαιτούν περαιτέρω ανάλυση. Τα ζητήματα αυτά είναι ταυτόχρονα γενικευμένα, αφορώντας την έννοια της καθολικότητας μιας δομής (τόσο λογικά όσο και γεωγραφικά/ ιστορικά) αλλά και συγκεκριμένα αφορώντας καθορισμένα στοιχεία και πρακτικές που αρθρώνουν το κοινωνικό ως τέτοιο (όπως το κράτος, η τέχνη, η ψυχοπαθολογία). Απαιτείται ακριβώς μια περαιτέρω ανάπτυξη του ζητήματος της σχέσης/ δυναμικής καθολικού και επιμέρους μέσω της οποίας συγκροτείται μια δομή. Τα παραπάνω αποτελούν κομβικά επιστημολογικά αλλά και οντολογικά ζητήματα που χρήζουν προσοχής. Σκοπός μας στην άνω εργασία ήταν να χαράξουμε μια σαφή κατεύθυνση της επιστημολογίας του κοινωνικού η οποία εδραιωμένη στην επιθυμία μπορεί να συμφιλιώσει την αφαίρεση και την υλικότητα. Να συντάξει δηλαδή ένα πλέγμα προκειμένων, τα οποία καθορίζουν την γνώση του κοινωνικού αλλά και την ουσιαστική σχέση της πρώτης με το τελευταίο. Αλλά συντάσσεται ακριβώς ως ένα πλέγμα προκειμένων, τα οποία απαιτούν περαιτέρω ανάπτυξη. Μια τέτοια ανάπτυξη οφείλει να εστιάσει και να επεκταθεί στην σύλληψη της ιστορία ως εκδίπλωση της επιθυμίας στην υλική όσο και στην αφαιρετική της διάσταση.

## Βιβλιογραφία

### Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

Adorno, Theodor W. *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αλεξάνδρεια, 2006.

Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. *Η Διαλεκτική Του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας. Ύψιλον, 1986.

Bensaid, Daniel. *Ο Μάρξ της Εποχής Μας*, μτφρ. Γ. Καυκιάς. Αθήνα: Τόπος, 2013.

Benjamin, Walter. *Για Το Έργο Τέχνης: Τρία Δοκίμια*, μτφρ. Α. Οικονόμου. Πλέθρον, 2013.

Deleuze, Gilles, and Guattari Félix. *Καπιταλισμός Και Σχιζοφρένεια 1. Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Β Πατσογιάννης. Πλέθρον, 2016.

Foucault, Michel. *Επιτήρηση και Τιμωρία*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον, 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Η Επιστήμη Της Λογικής*, μτφρ. Σ. Γιακουμής Ανοικτή Βιβλιοθήκη, 2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Φαινομενολογία Του Νού*, μτφρ. Γ. Φαράκλας. Εστία, 2007.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, μτφρ. Σ. Γιακουμής, Νομική Βιβλιοθήκη, 2012.

Marx, Karl. *Το Κεφάλαιο: Κριτική Της Πολιτικής Οικονομίας, Τόμος Πρώτος*, μτφρ. Π. Μαυρομάτης. Σύγχρονη Εποχή, 2002.

Marx, Karl. *Το Κεφάλαιο: Κριτική Της Πολιτικής Οικονομίας, Τόμος Τρίτος*, μτφρ. Π. Μαυρομάτης. Σύγχρονη Εποχή, 1960.

Λίποβατς, Θάνος. *Οι Τέσσερεις Λόγοι Στον Jacques Lacan*. Παιδαγωγικά Ρεύματα Στο Αιγαίο , vol. 1, 2005.

### Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

Adorno, Theodor W. *Against Epistemology: A Metacritique*, trans. W. Domingo. Polity, 2013.

Adorno, Theodor W. *Hegel: Three Studies*, trans. S. Nichol森. MIT Press, 1993.

Adorno, Theodor W. *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. G. Adey & D. Frisby. Heinemann Educational Books, 1977.

Bianchi, Pietro. *From Representation to Class Struggle*. S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, vol. 5, 2012.

Bianchi, Pietro. *The Discourse and the Capitalist. Lacan, Marx, and the Question of the Surplus*. Filozofski Vestnik, vol. 31, no. 2, 2010.

Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press, 1979.

Chiesa, Lorenzo. *Hyperstructuralism's Necessity of Contingency*. S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, vol. 3, 2010.

Chiesa, Lorenzo. *The Not-Two: Logic and God in Lacan*. The MIT Press, 2016.

Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan against the Historicists*. Verso, 2015.

Feyerabend, Paul K. *Explanation, Reduction and Empiricism*. Realism, Rationalism and Scientific Method, vol. 1, 1962.

Fink, Bruce. *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*. University of Minnesota Press, 2004.

Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton UP, 1996.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*, trans. D. McLintock. Penguin, 2004.

Godelier, Maurice. *Rationality and Irrationality in Economics*, trans. B. Pearce. London: Verso, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, trans. J. W. Burbidge & G. Giovanni. McGill-Queen's University Press, 1986.

Houlgate, Stephen. *Hegel's 'Phenomenology of Spirit': A Reader's Guide*, 2013.

Jameson, Fredric. *Representing Capital: a Commentary of Volume One*. Verso, 2011.

Koyré Alexandre. *Galileo Studies*. Harvester Press, 1977.

Lacan, Jaques. *Écrits*, trans. B. Fink, W. W. Norton & Company, 2006.

Lacan, Jacques. *Television*, trans. D. Hollier. Norton, 1990.

Lacan, Jacques. *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, trans. D. Porter. Norton, 1997.

Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. J.-A. Miller. Norton, 1998.

Lacan, Jacques. *The Other Side of Psychoanalysis*, trans. R. Grigg. Norton, 2007.

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*, trans. D. Nicholson-Smith. Blackwell. 2000.

- Lewis, Thomas A. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford University Press, 2014.
- Miller, Jaques Alain, *Suture-elements of the logic of the signifier*, trans. Jacqueline Rose, Screen, Vol 18, 1978
- Nuzzo, Angelica. *Dialectical Reason and Necessary Conflict: Understanding and the Nature of Terror*. Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, Vol 3, no. 3, 2007.
- O'Connor , Brian. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. The MIT Press, 2004.
- Rose, Gillian. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Verso, 2014.
- Saussure, Ferdinand De. *Course in General Linguistics*, trans. R. Harris. Bloomsbury Academic, 2015.
- Tomba, Massimiliano. *Marx's Temporalities*. Haymarket Books, 2013.
- Tombazos, Stavros. *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital*. Haymarket Books, 2014.
- Tomšič, Samo. *Homology: Marx and Lažan*. S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, vol. 5, 2012.
- Tomšič, Samo. *Mathematical Realism and the Impossible Structure of the Real*. Psychoanalytische Perspectieven, vol. 35, no. 1, 2017.
- Tomšič, Samo. *Technology of Jouissance*. UMBR(a), Technology, 2012.
- Tomšič, Samo. *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. Verso, 2015.
- Tomšič, Samo. *Towards a Materialist Ontology*. Continental Thought and Theory, Aug. 2018.
- Vanier, Alain. *Some Remarks on the Symptom and the Social Link: Lacan with Marx*. Journal for the psychoanalysis of Culture and Society, vol. 6, no. 1, 2001.
- Vanier, Alain. *Totem and Taboo, A Clinical Myth*. Research in Psychoanalysis, vol. 21, no. 1, 2016.
- Vanheule, Stijn. *Capitalist Discourse, Subjectivity and Lacanian Psychoanalysis*. Frontiers in Psychology, vol. 7, 2016.
- Van Houdt, John. *The Necessity of Contingency or Contingent Necessity: Meillassoux, Hegel, and the Subject*. Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, Vol 7, no. 1, 2011.
- Wright, Colin. *Happiness Studies and Wellbeing: A Lacanian Critique of Contemporary Conceptualisations of the Cure*. Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research, vol. 6, no. 4, 2014.

Žižek, Slavoj. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Verso, 2008a.

Žižek, Slavoj. *How to Read Lacan*. W.W. Norton, 2007.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Verso, 2008b.

Zupančič Alenka. *What Is Sex?*. MIT Press, 2017.