

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ: ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΑΠΟΔΟΜΗΣΗ

Σε αυτή την εργασία εξετάζουμε μερικές από τις σύγχρονες μεταμαρξιστικές και μεταδομιστικές προσεγγίσεις στη θεωρία της ιδεολογίας, και ειδικά αυτή του Μισέλ Φουκώ και του Ερνέστο Λακλάου, που η κάθε μια από τη μεριά της επισημαίνει διαφορετικά προβλήματα των κλασικών θεωρήσεων της ιδεολογίας. Επισημαίνουμε ειδικά το πρόβλημα του ορισμού και της θεμελίωσης της έννοιας της ιδεολογίας ως έννοιας παραγνώρισης. Ακολουθώντας προχωράμε σε κάποιες σκέψεις σχετικά με τις πιθανές σχέσεις μεταξύ της κριτικής της ιδεολογίας και των στρατηγικών της αποδόμησης (Ζακ Ντεριντά) για να συμπεράνουμε τελικά ότι η αποδόμηση, κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις και όρους –στο βαθμό δηλαδή που θα μπορέσει να πάρει υπόψη της το ζήτημα του ανταγωνισμού, της εξουσίας και της ηγεμονίας– μπορεί να παίξει τον ρόλο μιας κριτικής της ιδεολογίας.

Παρότι ο όρος «ιδεολογία» κατέχει μια πολύ σημαντική θέση τόσο στο καθημερινό λεξιλόγιο όσο και στην ορολογία των κοινωνικών επιστημών, η καταστατική μας θέση στην εργασία αυτή θα είναι ότι ο όρος αυτός διέρχεται μια βαθιά κρίση προσδιορισμού και ταυτότητας. Θεωρούμε λοιπόν ότι ένα από τα βασικά ζητήματα που θα πρέπει να αντιμετωπίσει μια σοβαρή προσπάθεια ανασυγκρότησης της επιστημολογίας του κοινωνικού και του πολιτικού είναι το θέμα της ιδεολογίας σε όλες τις πιθανές διαπλοκές του με άλλες θεματικές, όπως αυτή της γνώσης, της επιστήμης, της εξουσίας κλπ. Η παρούσα εργασία επιχειρεί να ενώσει κάποια από τα νήματα παλαιότερων προβληματισμών και αναγνώσεων, κυρίως της ευρύτερης μαρξιστικής και μεταμαρξιστικής παράδοσης, πάνω στο τεράστιο ζήτημα της ιδεολογίας αλλά, και γενικότερα, των κοινωνικών επικαθορισμών της γνώσης – συμπεριλαμβανόμενης και της ί-

* Ο Ηρακλής Μαυρίδης είναι ειδικός επιστήμονας, τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης και Πάντειο Πανεπιστήμιο.

διας της κοινωνικής θεωρίας. Στο πρώτο μέρος, σκοπός μας είναι να προσπαθήσουμε να «χαρτογραφήσουμε» κάποιες μεταμαρξιστικές προοπτικές της θέωρησης της ιδεολογίας, όπως αυτή του Μισέλ Φουκώ και του Ερνέστο Λακλάου.¹ Θεωρούμε ότι οι δύο αυτές τοποθετήσεις είναι ενδεικτικές, αλλά και παραδειγματικές, γενικότερων σύγχρονων τάσεων –ειδικότερα αυτών που θα ονομάζαμε γενικά μεταδομιστικών– στη θεωρία της ιδεολογίας, οι οποίες καταδεικνύουν, *αλλά βεβαίως δεν εξαντλούν*, βασικούς προβληματισμούς αλλά και προβλήματα στην προσπάθεια θεμελίωσης (ή μη) της έννοιας της ιδεολογίας, και ειδικά αυτού που παραδοσιακά ονομάζεται «κριτική της ιδεολογίας». Αυτά τα θέματα βεβαίως δεν μπορούν να εξαντληθούν στον περιορισμένο αυτό χώρο· ωστόσο, το πρόβλημα εν πολλοίς έγκειται στο ότι η ιδεολογία στις καθημερινές της χρήσεις (ΜΜΕ, Τύπος) δεν είναι μια έννοια αυστηρά ορισμένη, και εμφανίζεται να αναφέρεται σε μια ποικιλία φαινομένων καταλήγοντας έτσι να εξηγεί τα πάντα και τίποτα. Θα έπρεπε ίσως να γίνει ένας διαχωρισμός ανάμεσα σε καθημερινές ή «δημοσιογραφικές» χρήσεις του όρου, και σε προσπάθειες ενός αυστηρότερου αναλυτικού ορισμού του· οι δεύτερες θα ήταν αναγκασμένες να θεσπίσουν αυστηρότερα κριτήρια από αυτά που χρειάζονται οι καθημερινές χρήσεις της λέξης. Ωστόσο, το πρόβλημα της χρήσης αλλά και της κατάχρησης (ποσοτικής και ποιοτικής) του όρου *ιδεολογία* παραμένει σημαντικό, ειδικά στον «ξύλινο» πολιτικό και θεωρητικό λόγο μιας δογματικής Αριστεράς που επένδυσε πολύ πάνω στον όρο αυτό· γι' αυτούς, ο όρος ιδεολογία παραμένει αυτονόητος, δηλαδή συγκεχυμένος και γενικός. Στην προκειμένη περίπτωση, ο όρος ιδεολογία είναι καθαρά εργαλείο πολεμικής και αναφέρεται ως χαρακτηρισμός (ιδεολογικό, ιδεολόγημα κλπ.) στον αντίπαλο λόγο και όχι βεβαίως στον «δικό μας», ο οποίος θεωρείται ότι ανήκει αναγκαστικά στη μεριά του δικαίου, του ορθού λόγου ή της επιστήμης.

Το ερώτημα ωστόσο που καθοδηγεί τη δική μας αναζήτηση, αλλά νομίζω και των στοχαστών που θα εξετάσουμε, *είναι εάν σήμερα μπορεί να διασωθεί κάτι σαν έννοια ιδεολογίας, και συνεπώς και αυτό που παραδοσιακά ονομάζεται «κριτική της ιδεολογίας».*

1. Εγκαταλείψαμε ωστόσο μια αρχική μας ιδέα να συμπεριλάβουμε την πολύ ενδιαφέρουσα άποψη του Slavoj Zizek, τόσο λόγω χώρου όσο και ότι λόγω της ι-
διαιτερότητάς της χρήζει ειδικής αντιμετώπισης. Βλ. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Λονδίνο 1989.

Θεωρούμε δηλαδή την ανάλυσή μας ως ένα ενιαίο εγχείρημα όπου το πρώτο μέρος διερευνά δύο από τις πιο ενδιαφέρουσες μεταδομιστικές προσεγγίσεις στο χώρο της θεωρίας της ιδεολογίας, και το δεύτερο επιχειρεί να διερευνήσει τη σχέση –τα κοινά στοιχεία αλλά και τις διαφορές– των πρακτικών της αποδόμησης με ό,τι ονομάζεται «κριτική της ιδεολογίας».

Θα θέλαμε ωστόσο να διευκρινίσουμε ότι η λέξη «μεταμαρξιστική» προσέγγιση παραμένει αναγκαστικά γενική και αμφίσημη, και θα μπορούσε να ερμηνευθεί τόσο ως *υπέρβαση*, αναίρεση ή και κατάργηση της μαρξιστικής προβληματικής όσο και ως *διατήρηση* του ανεξίτηλου στίγματος του μαρξισμού μέσα στο πεδίο της θεωρίας της ιδεολογίας. Ο μαρξισμός (και ειδικά η σκέψη του ίδιου του Μαρξ) υπήρξε ένα σημείο τομής στην εννόηση της ιδεολογίας που, ούτως ή άλλως, όλες οι μεταγενέστερες θεωρίες πρέπει να αντιμετωπίσουν. Γι' αυτό και τελικά κάθε αντιμαρξιστική, μεταμαρξιστική ή μη μαρξιστική προοπτική έχει έμμεσα ή άμεσα τον μαρξισμό ως σημείο αναφοράς· στην περίπτωση μας, η έννοια «μεταμαρξιστική» σημαδεύει μια «πέραν –αλλά όχι αναγκαστικά εναντίον– του μαρξισμού» προβληματική της ιδεολογίας. Στον περιορισμένο αυτό χώρο δεν μπορούμε να αναφερθούμε ειδικά στη σκέψη του Μαρξ –και πολύ περισσότερο στην τεράστια μαρξιστική παράδοση– αλλά θεωρούμε ότι οι προβληματικές που θα εκθέσουμε εδώ τέμνουν σε πολλά σημεία αυτή την παράδοση (ή καλύτερα, τις παραδόσεις, μια και ο μαρξισμός δεν αποτέλεσε ποτέ μια ενιαία θεωρητική παράδοση).

Θεωρούμε ωστόσο ως απαραίτητο πρώτο βήμα της γενικότερης ανάπτυξης του επιχειρήματος την προσπάθεια να χαρτογραφήσουμε πολύ γενικά και σύντομα το πεδίο της μαρξιστικής έννοιας της ιδεολογίας με ένα σχήμα που δανειζόμαστε από το βιβλίο της Michelle Barrett.² Η μια παράδοση λοιπόν η οποία ξεκινάει από τις ποικίλες, και σε μερικά σημεία αντιφατικές, αναφορές του ίδιου του Μαρξ στην ιδεολογία, είναι η «αρνητική» ή «κριτική» παράδοση η οποία αναφέρεται στην ιδεολογία σε σχέση με μια κριτική της θρησκείας, του φετιχισμού των εμπορευμάτων και όλων των μορφών πραγματοποίησης και διαστρέβλωσης. Αυτή η παράδοση και η «επιστημολογική» χρήση του όρου ιδεολογία στον Μαρξ κάνει έναν σαφή διαχωρισμό μεταξύ επιστήμης, ως προσπάθειας κατα-

2. Michelle Barrett, *The Politics of Truth*, κεφ. 2.

νόησης και ανάλυσης των πραγματικών συνθηκών ύπαρξης, και ιδεολογίας η οποία θεωρείται είτε ως γνώση ανεπαρκής είτε ως γνώση ψευδής, που επικαθορίζεται από, αλλά και νομιμοποιεί, συγκεκριμένες οικονομικο-πολιτικές σχέσεις.³ Η άλλη μαρξιστική παράδοση είναι η «θετική» ή περιγραφική άποψη της ιδεολογίας, και περιλαμβάνει στοχαστές όπως ο Λένιν, ο Λούκατς και ο Γκράμσι. Εδώ, η έννοια ιδεολογία αναφέρεται σε γενικότερες κοσμοθεωρήσεις και προοπτικές, οι οποίες συνδέονται ιστορικά με συγκεκριμένες κοινωνικές τάξεις και συμφέροντα· πέραν της κυρίαρχης ιδεολογίας της αστικής τάξης, στη συγκεκριμένη περίπτωση η ιδεολογία του προλεταριάτου θεωρείται ως βασικό εργαλείο ταξικής και πολιτικής πάλης (π.χ. η κομμουνιστική ιδεολογία). Αυτός ο γενικός διαχωρισμός μεταξύ των δύο παραδόσεων δεν είναι βεβαίως ούτε ο μόνος δυνατός, αλλά ούτε και εξαντλεί τις ποικίλες προβληματικές που τίθενται στις μαρξιστικές θεωρήσεις της ιδεολογίας· αποτελεί ωστόσο ένα σημείο εκκίνησης για να προχωρήσουμε σε μια σύντομη προσέγγιση των απόψεων του Μισέλ Φουκώ.

Από μια πρώτη ματιά, ο Φουκώ δεν φαίνεται να λέει πολλά για το ζήτημα της ιδεολογίας· ωστόσο το έργο του είναι γεμάτο από ιδέες και αναλύσεις που τέμνουν τις θεματικές της θεωρίας της ιδεολογίας. Στην εργασία αυτή, θα αναφερθούμε μόνο σε μια γνωστή συνέντευξη του στην οποία ο Μισέλ Φουκώ θέτει συνοπτικά μερικά σημαντικά ζητήματα που χαρακτηρίζουν εν γένει τις μεταμαρξιστικές προβληματικές της θεωρίας της ιδεολογίας· εδώ ακριβώς έγκειται και το δικό μας ενδιαφέρον.⁴ Ας διαβάσουμε λοιπόν:

«Η έννοια της ιδεολογίας μου φαίνεται δύσκολο να χρησιμοποιηθεί, για τρεις λόγους. Ο πρώτος είναι ότι, είτε μας αρέσει είτε όχι, (η έννοια αυτή) βρίσκεται πάντοτε σε ουσιαστική αντίθεση με κάτι άλλο, το οποίο υποτίθεται ότι λογίζεται ως αλήθεια. Πιστεύω τώρα ότι το πρόβλημα δεν συνίσταται στο να τραβήξουμε μια γραμμή μεταξύ αυτού που σε ένα λόγο εμπίπτει στην κατηγορία της επιστημονικότητας ή της αλήθειας και εκεί-

3. Κλασικός εκπρόσωπος αυτής της άποψης είναι το παραμελημένο σήμερα, αλλά σημαντικό για την επιρροή που άσκησε στις δεκαετίες του '60 και '70, έργο του Λουί Αλτουσέρ, βλ. το κλασικό άρθρο «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους», στο *Θέσεις*. Οι απόψεις αυτές βρίσκονται ούτως ή άλλως πίσω από το έργο του Φουκώ (πιο έμμεσα), αλλά και πίσω από το έργο του Λακλάου (πιο άμεσα).

4. Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, σ. 61.

νου που εμπίπτει σε κάποια άλλη κατηγορία, αλλά στο να δούμε ιστορικά πως αποτελέσματα αλήθειας παράγονται μέσα στους λόγους οι οποίοι καθαυτοί δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς. Το δεύτερο μειονέκτημα είναι ότι η έννοια της ιδεολογίας αναφέρεται, νομίζω αναγκαστικά, σε κάτι της τάξεως του υποκειμένου. Τρίτον, η ιδεολογία βρίσκεται σε δευτερεύουσα θέση σε σχέση με κάτι που λειτουργεί ως η υποδομή της, ως ο υλικός, οικονομικός επικαθορισμός της κλπ. Γι' αυτούς τους τρεις λόγους, νομίζω ότι αυτή η έννοια δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί χωρίς προσοχή».

Εδώ παρουσιάζονται καθαρά και εν συντομία οι τρεις ενστάσεις του Φουκώ για την έννοια της ιδεολογίας, τις οποίες θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε· ο Φουκώ δεν φαίνεται να απορρίπτει ξεκάθαρα την έννοια της ιδεολογίας, αλλά είναι πολύ διστακτικός και συνιστά μεγάλη προσοχή ως προς τη χρήση της. Η πρώτη ένσταση του λοιπόν είναι ότι η έννοια της ιδεολογίας ορίζεται αναγκαστικά και πάντοτε κατ' αντίθεση και αντιδιαστολή προς μια έννοια «αλήθειας» που, κατ' ελάχιστον, πρώτον, δεν είναι ποτέ απόλυτα καθορίσιμη και καθορισμένη· δεύτερον, είναι το λιγότερο προβληματική ως προς τον ορισμό και τη θεμελίωσή της. Η έννοια λοιπόν της ιδεολογίας δεν μπορεί, για τον Φουκώ, καταστατικά να ξεφύγει από μια «αληθειολογία», και δεν θα καταφέρει ίσως ποτέ να αποτινάξει πλήρως τη θεωρητική παράδοση της «ψευδούς συνείδησης». Στον περιορισμένο αυτό χώρο δεν μπορούμε βεβαίως να επεκταθούμε στην πολυπλοκότητα της θεωρίας του Φουκώ και να διερευνήσουμε σε βάθος τις διαπλοκές εννοιών όπως αλήθεια, λόγος και εξουσία αλλά θα πρέπει ίσως να αποσαφηνίσουμε κάποια σημεία των απόψεών του. Έτσι, επί τη βάση των όσων μας λέει εδώ, ο Φουκώ θα ήταν δυνατό να κατηγορηθεί ως ακραίος σχετικιστής, στο βαθμό που η πρώτη του ένσταση αναφέρεται ακριβώς στην αδυναμία τού, έστω και απόλυτου, διαχωρισμού μεταξύ αλήθειας και ψέματος· μια τέτοια άποψη φαίνεται να καταργεί κάθε έννοια επιστήμης αλλά και κάθε προσπάθεια συγκρότησης μιας επιστημολογίας. Ωστόσο, αυτό το οποίο ενδιαφέρει πραγματικά τον Φουκώ δεν είναι η όποια διαχωριστική γραμμή εντός του λόγου η οποία διακρίνει την αλήθεια από το ψέμα –πράγμα που δεν θα είχε πρόβλημα να δεχθεί ότι υπάρχει, χωρίς όμως να είναι ποτέ απόλυτη και τελεσίδικη– αλλά οι πολλαπλοί τρόποι με τους

οποίους ιστορικά παράγονται *αποτελέσματα* και δημιουργούνται *παραδόσεις* αλήθειας μέσω αυτών των λόγων. Ο Φουκώ, μετατοπίζοντας την προβληματική της αλήθειας και *αναστέλλοντας*⁵ το ερώτημα περί του «αληθούς», ενδιαφέρεται για τους ιστορικά καθορισμένους τρόπους με τους οποίους η αλήθεια *παράγεται* μέσα στο λόγο και ως λόγος, και οι λόγοι με τη σειρά τους συγκροτούνται σε παραδόσεις αλήθειας (π.χ. επιστήμες). Ο Φουκώ μπορεί να μη διαμόρφωσε ποτέ μια πλήρως συγκροτημένη επιστημολογία, όμως για τους καλόπιστους αναγνώστες ένα κείμενο όπως *Η Τάξη του λόγου*⁶ –αλλά και τα μεγαλύτερα, γνωστά του έργα– αποδεικνύουν την προσπάθειά του να σκεφθεί σοβαρά πάνω στις διαπλοκές των εννοιών της γνώσης, της επιστήμης, του λόγου, της αλήθειας και σε γενικότερα ζητήματα επιστημολογίας. Έτσι, στην *Τάξη του λόγου* ο Φουκώ μιλώντας για τις τρεις θεμελιώδεις παραμέτρους –δηλαδή τα όρια και τους όρους– του δυτικού λόγου (ήτοι: οι διάφοροι αποκλεισμοί, η αντίθεση μεταξύ λογικής και τρέλας, και η θέληση για γνώση/αλήθεια) εμφανίζεται να μην απορρίπτει την έννοια της επιστημονικής αλήθειας. Το δικό του ενδιαφέρον έγκειται στους τρόπους με τους οποίους αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε *disciplines* (με τις πολλαπλές σημασίες του επιστημονικού κλάδου, της πειθαρχίας και του κανόνα) «θεμελιώνουν» την αλήθεια (συνεπώς και αυτό που θεωρείται ψευδές) μέσα από συγκεκριμένες συμβάσεις και κανόνες· τους τρόπους δηλαδή με τους οποίους συγκροτούν ιστορικά «πολιτικές της αλήθειας». Ο Φουκώ λοιπόν δεν αρνείται την έννοια της αλήθειας αλλά ερωτά ακριβώς γιατί και κάτω από ποιες συνθήκες έφτασε ο δυτικός άνθρωπος να είναι «ταγμένος» στην αναζήτηση της αλήθειας, πως δηλαδή συνέβη αυτό μέσα στην ιστορία του δυτικού λόγου, πως και τότε «επιλέχθηκε» αυτή η έννοια της αλήθειας και της επιστήμης απέναντι π.χ. στο μύθο, το ψέμα ή την αλχημεία. Ωστόσο, επειδή αυτού του τύπου οι ερωτήσεις δεν επιτρέπουν απλουστευτικές και αυτονόητες διακρίσεις μεταξύ ιδεολογίας και αλήθειας (ή κατά περίπτωση, επιστήμης) είναι εμφανές ότι η ένσταση του Φουκώ αναφέρεται στις προσπάθειες ορισμού της ιδεολογίας ως «μη αλήθειας».

⁵ Δεν θα ήταν ίσως άστοχο να υποθέσουμε εδώ επιρροές της φαινομενολογίας και ειδικά της χουσερλιανής έννοιας της *εποχής* ως αναστολής της κρίσης περί της ύπαρξης της πραγματικότητας.

⁶ Μ. Φουκώ, *Η τάξη του λόγου* (μτφρ. Χ. Χρηστίδης - Μ. Μαϊδάτσης), Ηριδανός, Αθήνα.

Η δεύτερη ένσταση του Φουκώ αναφέρεται στο ότι η έννοια της ιδεολογίας προϋποθέτει πάντοτε και καταστατικά ένα *υποκείμενο*, το οποίο κουβαλάει στις αποσκευές του ένα ιστορικά καθορισμένο φορτίο φιλοσοφικών, δηλαδή ουμανιστικών και μεταφυσικών (με την έννοια του Χάιντεγκερ) προϋποθέσεων· αυτό είναι το κλασικό πρόβλημα του (ατομικού ή συλλογικού) *φορέα* της ιδεολογίας. Είναι φανερό ότι τα προβλήματα που διανοίγονται εδώ είναι τεράστια. Από τη μια μεριά, η κλασική μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας –και γενικότερα η μαρξιστική θεωρία– μπορεί να κατηγορηθεί ότι, ενώ προϋποθέτει ένα υποκείμενο, δεν απέκτησε ποτέ μια συνεπή και ολοκληρωμένη θεωρία του υποκειμένου (ατομικού ή συλλογικού). Βέβαια, όσοι εκ των υστέρων θεώρησαν αυτό ως έλλειψη προσπάθησαν να την αναπληρώσουν με άλλα επιστημολογικά εργαλεία, αλλά με αμφίβολα τουλάχιστον αποτελέσματα (π.χ. η περίπτωση του φροϋδομαρξισμού ή της χρήσης του Λακάν στο σχήμα του Αλτουσέρ). Στην περίπτωσή μας όμως, ο ίδιος ο Φουκώ ασχολήθηκε επί μακρόν και σε πολλά έργα του με τη δόμηση της υποκειμενικότητας ιστορικά στον δυτικό κόσμο.⁷ Το υποκείμενο για τον Φουκώ «κατασκευάζεται» (και συνεπώς δεν είναι δεδομένο, «φυσικό») μέσα από κοινωνικές και ρηματικές πρακτικές (πρακτικές στις οποίες διαπλέκονται η γνώση, η πειθαρχία και η εξουσία, όπως είναι η ιατρική, η ψυχιατρική, η παιδαγωγική, ο σωφρονισμός κλπ.) και οι οποίες καθορίζουν όλες τις έννοιες «ταυτότητας» του υποκειμένου. Είναι βέβαιο ότι ο Φουκώ άλλαξε σημαντικά τις θέσεις του από τα πρώτα μέχρι τα τελευταία του έργα· έτσι, από πολλούς θεωρείται ότι στο πρώιμο έργο του (όπως η *Ιστορία της τρέλας* και οι *Λέξεις και τα πράγματα*) δεν υπάρχει καμία έννοια υποκειμένου, ενώ αντιθέτως στα τελευταία έργα του (όπως η *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, και ειδικά ο τρίτος τόμος) το υποκείμενο «επιστρέφει» στη θεωρία του. Ανεξάρτητα από την ορθότητα αυτής της άποψης, αυτό που θα μπορούσαμε να πούμε ότι γενικά χαρακτηρίζει το πρώιμο έργο του είναι η προσπάθεια «αποδόμησης» της δυτικής εννόησης ενός «κυρίαρχου» (sovereign) υποκειμένου, το οποίο θεωρεί ως συνυφασμένο με κάθε έννοια «ουμανισμού», ενώ στην ύστερη δουλειά του, όπως στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, ο Φουκώ ενδιαφέρεται για τους τρόπους «υποκει-

7. Ειδικότερα όπως εμφανίζεται στους τρεις τόμους της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* (εκδόσεις Ράππα).

μενοποίησης», δηλαδή της δόμησης και της κατασκευής της υποκειμενικότητας (με επίκεντρο τη σεξουαλικότητα) από την Αρχαιότητα έως τη σύγχρονη εποχή. Και παρότι ο Φουκώ πράγματι δεν έχει μια πλήρη και συνεκτική θεωρία του υποκειμένου –εν μέρει λόγω της αντιπάθειάς του προς ψυχολογικές και ψυχαναλυτικές ερμηνείες– αυτά που μας λείει για τις πρακτικές της υποκειμενοποίησης σε σχέση με τη γνώση, την εξουσία και τον λόγο αποτελούν, κατά τη γνώμη μας, σημαντικές θεωρητικές συνεισφορές στην κοινωνική ανάλυση. Η ουσία εδώ είναι ότι ο Φουκώ δεν επιθυμεί να αναλάβει άκριτα τους ποικίλους φιλοσοφικούς-θεωρητικούς επικαθορισμούς ενός υποκειμένου εννοούμενου ως ενιαίου, κυρίαρχου και ορθολογικού: ενός υποκειμένου δηλαδή το οποίο είναι άρρηκτα δεμένο με μια σειρά εννοήσεων του όρου ιδεολογία· επιπλέον θεωρούμε ότι η ένστασή του αυτή ισχύει και στην περίπτωση της προσπάθειας εννόησης ενός συλλογικού υποκειμένου ως φορέα της ιδεολογίας.

Η τρίτη ένσταση του Φουκώ αναφέρεται στην άποψή του ότι κάθε έννοηση του όρου ιδεολογία θέτει πάντοτε τον όρο αυτό σε δευτερεύουσα θέση –δηλαδή σε θέση εξάρτησης και επικαθορισμού– σε σχέση με μια «υλική» βάση· ο Φουκώ διαφωνεί ξεκάθαρα με ένα μαρξιστικό ντετερμινιστικό διαχωρισμό βάσης και εποικοδομήματος, ιδέα την οποία όμως θα πρέπει να τοποθετήσουμε μέσα στο πλαίσιο των θεωρητικών συζητήσεων και αναζητήσεων στη Γαλλία στις αρχές της δεκαετίας του 1970. Αυτό δεν σημαίνει βεβαίως ότι όλη η μαρξιστική θεωρία είναι αναγκαστικά ντετερμινιστική αλλά ότι, για τον Φουκώ, η έννοια της ιδεολογίας εννοείται πάντοτε ως άμεσα ή έμμεσα επικαθοριζόμενη από παράγοντες ευρύτερα «υλικούς» ή στενότερα οικονομικούς. Για τον Φουκώ, τόσο οι σχέσεις μεταξύ ρηματικών και εξωρηματικών πρακτικών (μεταξύ των οποίων και οι οικονομικές) όσο και οι σχέσεις μεταξύ εξουσίας και αλήθειας δεν αναφέρονται ποτέ σε μονοδιάστατους επικαθορισμούς (έστω και στην αλτρουσεριανή μορφή του «σε τελευταία ανάλυση»), αλλά σε πολυμορφικές και σύνθετες σχέσεις. Έτσι οι λόγοι δεν επικαθορίζονται άμεσα ή έμμεσα από υλικές πρακτικές, αλλά διαμορφώνουν το ίδιο το πεδίο υποδοχής και επιρροής αυτών των πρακτικών· στη θεωρία του Φουκώ δεν υπάρχει μια στιγμή πρότερη, καθοριστική του λόγου επειδή τα αποτελέσματα της γνώσης και της εξουσίας έχουν αμοιβαία καθοριστικό και παραγωγικό ρόλο. Παράλληλα, στο έργο του ο Φουκώ φαίνεται να δια-

φωνεί με κλασικές μαρξιστικές θεωρήσεις οι οποίες θέτουν την ταξική δομή ως τον σκελετό του κοινωνικού, δηλαδή με το συνολικό σχήμα της ανάλυσης και των επικαθορισμών της μαρξιστικής θεωρίας. Θα θέλαμε στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ένα απόσπασμα από μια ακόμα συνέντευξη του Φουκώ που επεξηγεί τη θέση του σε σχέση με την κλασική μαρξιστική προβληματική της ιδεολογίας. Λέει λοιπόν ο Φουκώ:

«Θα έλεγα ότι αυτό ήταν πάντοτε το πρόβλημα μου, δηλαδή τα αποτελέσματα της εξουσίας και η παραγωγή της “αλήθειας”». Ένιωθα πάντα άβολα με αυτή την έννοια της ιδεολογίας η οποία χρησιμοποιήθηκε πρόσφατα. Χρησιμοποιήθηκε για να εξηγήσει λάθη ή αυταπάτες ή για να αναλύσει παραστάσεις – εν ολίγοις κάθε τι που εμποδίζει τη δημιουργία ενός αληθινού λόγου. Χρησιμοποιήθηκε επίσης για να δείξει τις σχέσεις μεταξύ αυτού που συμβαίνει στα κεφάλια των ανθρώπων και της θέσης τους μέσα στις συνθήκες παραγωγής. Εν ολίγοις, την «οικονομία του αναληθούς». Το δικό μου πρόβλημα είναι οι «πολιτικές της αλήθειας». Έχω ξοδέψει πολύ καιρό ασχολούμενος με αυτό».⁸

Εδώ είναι ωστόσο φανερό ότι ο Φουκώ είναι το λιγότερο διστακτικός και επιφυλακτικός ως προς τη χρήση της έννοιας της ιδεολογίας ως εργαλείο ανάλυσης· η ιδεολογία, δηλαδή, δε φαίνεται να χωράει στο εννοιολογικό πλαίσιο του Φουκώ. Όπως ήδη αναφέραμε, το δικό μας ενδιαφέρον έγκειται στις συγκεκριμένες ενστάσεις του Φουκώ ως προς τον όρο «ιδεολογία» οι οποίες είναι ενδεικτικές σύγχρονων προβληματισμών ως προς την κλασική χρήση του όρου και οριοθετούν τουλάχιστον ένα τμήμα του πεδίου της ιδεολογίας το οποίο θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «μεταμαρξιστικό» και μεταδομιστικό. Βλέπουμε λοιπόν με κατανόηση τις ενστάσεις και τους προβληματισμούς του Φουκώ, και θα μπορούσαμε ίσως και να συμφωνήσουμε μαζί του ως προς το γενικό περιγραμμα της συλλογιστικής του. Ωστόσο, το να συμπεράνει κανείς γρήγορα ότι η έννοια «ιδεολογία» έχει «τελειώσει» είναι τουλάχιστον παρακινδυνευμένο και πρόωρο, στο βαθμό που θα μπορούσαν να υπάρξουν άλλες, διαφορετικές έννοιες της ιδεολογίας. Ούτως ή άλλως, οι παραπάνω ενστάσεις για τη χρήση του όρου ιδεο-

8. L. Kritzman (επιμ.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, Νέα Υόρκη 1988, σ. 118.

λογία δε σημαίνουν ότι αυτή η έννοια απλώς «πέθανε» (και δεν πρέπει βεβαίως να συγχέεται με την προβληματική του λεγόμενου «τέλους της ιδεολογίας» του D. Bell) και εξαφανίζεται, μιας και αποτελεί ακόμα κοινό τόπο τόσο του καθημερινού λόγου όσο και του θεωρητικού οπλοστασίου των κοινωνικών επιστημών. Το ερώτημα που τίθεται εδώ συνεπώς είναι εάν υπάρχουν πιθανοί τρόποι για να «διασωθεί» ο όρος «ιδεολογία», και ειδικότερα, η δυνατότητα μιας «κριτικής της ιδεολογίας» που να μην έχει τα επιστημολογικά προβλήματα τα οποία επισημαίνει ο Φουκώ.

Ενώ λοιπόν η άποψη του Φουκώ σημαδεύει το ένα άκρο του επιχειρήματος, η οποία άποψη εν πολλοίς συνεπάγεται την απόρριψη του όρου ιδεολογία τουλάχιστον για αναλυτική χρήση, το πρόσφατο έργο του Ερνέστο Λακλάου μάς προσφέρει έναν από τους πιθανούς τρόπους με τους οποίους θα μπορούσε να διασωθεί μια έννοια ιδεολογίας από μια οπτική διαφορετική. Δεν μπορούμε εδώ να αναφερθούμε στην πολυπλοκότητα του θεωρητικού του πλαισίου, πράγμα εξάλλου που έχουμε κάνει αλλού.⁹ Υποθέτουμε ότι ο Λακλάου θα έβλεπε με αρκετή συμπάθεια τις ενστάσεις του Φουκώ· ωστόσο, γι' αυτόν, το βασικό πρόβλημα των σύγχρονων εννοήσεων της ιδεολογίας είναι ότι «το σύνολο που χωρίζει το ιδεολογικό από το μη-ιδεολογικό χάνει τη σαφήνιά του, και ως εκ τούτου η έννοια της ιδεολογίας διαστέλλεται σε βαθμό που αναιρεί κάθε αναλυτική ακρίβεια».¹⁰ Το πρόβλημα εδώ είναι ακριβώς η «επιτυχία» και η τεράστια επέκταση του όρου ιδεολογία, η οποία καταργεί κάθε αναλυτική χρησιμότητα του όρου· παράλληλα, για τον Λακλάου, τόσο η γενική όσο και η ειδική έννοια της ιδεολογίας βασίζονται σε ουσιοκρατικές συλλήψεις της κοινωνίας και της κοινωνικής δράσης (ατομικής ή συλλογικής). Τελικά, η διακριτικότητα της έννοιας αυτής χάνεται στον βαθμό που τα πάντα –και συνεπώς τίποτα– θεωρούνται ως ιδεολογία. Έτσι, για τον Λακλάου, η ενότητα και η ταυτότητα της ιδεολογίας ως όρου περνάει από την εύρεση ενός *καταστατικού έξωθεν*, δηλαδή ενός σημείου κριτικής της ιδεολογίας *εξωτερικού* ως προς τον ιδεολογικό λόγο, από το οποίο να μπορεί να αποκαλυφθεί η ιδεολογική παραγνώριση. Εδώ, έννοιες όπως «ψευδής συνείδηση» και «διαστρέβλωση» έχουν νόη-

9. Η. Μαυρίδης, «Ερνέστο Λακλάου: Για μια σύγχρονη θεώρηση του πολιτικού», άρθρο υπό δημοσίευση στο περιοδικό *Αξιολογικά*.

10. Ερνέστο Λακλάου, *Για την επανάσταση της εποχής μας*, σ. 227 (μτφρ. Γ. Σταυρακάκη).

μα μόνο αν θεωρήσουμε ως δεδομένο και μη προβληματικό το νόημα των αντιθέτων τους, δηλαδή το «αληθές» και το «μη διαστρεβλωμένο» (ή αυθεντικό): σε αντίθετη περίπτωση, το νόημά τους καθίσταται προβληματικό. Ο Λακλάου θεωρεί ως σημείο εκκίνησης την παραδοχή ότι δεν υπάρχει πεδίο εκτός του λόγου από το οποίο να εκπορεύεται μια κριτική της ιδεολογίας: συνεπώς, εάν ο όρος έχει κάποιο νόημα, η κριτική αυτή θα πρέπει να είναι πάντοτε εντός του πεδίου του λόγου, δηλαδή ενδοϊδεολογική.¹¹ Θα πρέπει ωστόσο να τονίσουμε ότι ο Λακλάου, για θεωρητικούς λόγους—αλλά ίσως και για ιστορικούς, λόγω των αλτουσεριανών του καταβολών—δεν επιθυμεί να εγκαταλείψει την έννοια της «διαστρέβλωσης» αλλά να τη μετατοπίσει. Ο Λακλάου μάς προτείνει λοιπόν δύο βασικές συνισταμένες της έννοιας «διαστρέβλωση», όπως την εννοεί ο ίδιος: πρώτον, ένα πρωταρχικό νόημα παρουσιάζεται ως διαφορετικό από αυτό που είναι· δεύτερον, η λειτουργία της διαστρέβλωσης πρέπει να είναι τουλάχιστον εν μέρει ορατή, γιατί μια πλήρως «επιτυχημένη» διαστρέβλωση δεν θα μας άφηνε κανέναν τρόπο για την αναγνωρίσουμε. Η μετατόπιση που κάνει ο Λακλάου στην παραδοσιακή προβληματική της διαστρέβλωσης συνίσταται ακριβώς στο ότι μιλάει για «καταστατική διαστρέβλωση», την οποία ορίζει ως εξής: «Το πρωταρχικό νόημα θα πρέπει να είναι απατηλό και η ίδια η διαδικασία της διαστρέβλωσης να έγκειται ακριβώς στη δημιουργία αυτής της αυταπάτης».¹²

Αυτή η καταστατική αυταπάτη, δηλαδή η ιδεολογική παραγνώριση καθαυτή, για την οποία μιλάει ο Λακλάου, είναι η αυταπάτη ενός «πρωταρχικού νοήματος» της κοινωνίας το οποίο δεν υπάρχει, η «αυτοδιαφάνεια» που υποτίθεται ότι τη συγκροτεί και η «κλειστότητα» την οποία υποτίθεται ότι μπορεί να επιτύχει. Γράφει ο ίδιος: «Κάτι είναι πρωταρχικό, στο βαθμό που δεν χρειάζεται να απομακρυνθεί από τον εαυτό του για να συγκροτηθεί ως τέτοιο· αυτοδιαφανές, στο βαθμό που οι εσωτερικές του διαστάσεις διέπονται από σχέσεις αυστηρής εσωτερικής αλληλεγγύης· κλειστό στον εαυτό του, στο βαθμό που το σύνολο των αποτελεσμάτων του είναι δυνατόν

11. Εδώ συνίσταται και μία από τις βασικές διαφορές του Φουκώ με τον Λακλάου, δηλαδή ο Φουκώ δέχεται ένα διαχωρισμό μεταξύ ρηματικών και εξωρηματικών πρακτικών, ενώ για τον Λακλάου αυτός ο διαχωρισμός δεν έχει νόημα στον βαθμό που όλες είναι πρακτικές του λόγου.

12. Στο ίδιο, σ. 232. Θα πρέπει να σημειώσουμε τις λακανικές καταβολές πολλών από τις έννοιες που χρησιμοποιεί ο Λακλάου.

να καθοριστούν χωρίς να απομακρυνθούμε από το αρχικό του νόημα». ¹³ Ο Λακλάου δίνει ιδιαίτερη σημασία στο τελευταίο, μια και θεωρεί ότι η κατεξοχήν ιδεολογική διαστρέβλωση είναι η ίδια η ιδέα της αδύνατης πληρότητας και κλεισίματος του κοινωνικού. Γράφει: «...το εγχείρημα του κλεισίματος (closure) είναι αδύνατον αλλά την ίδια στιγμή αναγκαίο. Αδύνατον, εξαιτίας της καταστατικής εξάρθρωσης που βρίσκεται στην καρδιά κάθε δομικής διευθέτησης. Αναγκαίο, γιατί χωρίς αυτήν την πλασματική κρυστάλλωση του νοήματος δεν θα υπήρχε καθόλου νόημα». ¹⁴ Για τον Λακλάου λοιπόν, αυτή η «διαστρέβλωση» –δηλαδή η ιδεολογική στιγμή– που υποθέτει τη δυνατότητα μιας οριστικής καθήλωσης του νοήματος είναι καταστατική για τη συγκρότηση κάθε «κοινωνικής πραγματικότητας»· χωρίς αυτή δεν μπορεί να συγκροτηθεί καμιά «αντικειμενικότητα». Ο Λακλάου ισχυρίζεται ότι η κατεξοχήν ιδεολογική λογική είναι η λογική της απλούστευσης της πολυπλοκότητας και της ετερογένειας του κοινωνικού –αυτό που ονομάζεται λογική της ισοδυναμίας– που προσπαθεί να συγκροτήσει το κοινωνικό ως (αδύνατη) ολότητα. Έτσι, «το ιδεολογικό θα συνίσταται σε αυτές τις ρηματικές μορφές μέσω των οποίων μια κοινωνία προσπαθεί να συγκροτηθεί ως τέτοια, και οι οποίες βασίζονται στο κλείσιμο, στην καθήλωση του νοήματος, στη μη αναγνώριση του ατέρμονου παιχνιδιού των διαφορών. Το ιδεολογικό αποτελεί τη θέληση κάθε ολοποιητικού λόγου να προκύψει ως «ολότητα». Και στο βαθμό που το κοινωνικό είναι αδύνατο χωρίς κάποια καθήλωση του νοήματος, χωρίς το λόγο του κλεισίματος, το ιδεολογικό θα πρέπει να θεωρηθεί ως καταστατικό του κοινωνικού». ¹⁵ Συνεπώς, το συνολικό επιχείρημα εδώ είναι ότι το ιδεολογικό είναι εγγεγραμμένο στην ίδια την κατασκευή του κοινωνικού και δεν είναι ούτε κάτι το «εξωτερικό» ούτε κάτι απλώς περιττό. Έτσι, το κοινωνικό συγκροτείται πάντοτε και αναγκαστικά στη βάση αυτής της καταστατικής διαστρέβλωσης, δηλαδή της αδυναμίας αναγνώρισης της ίδιας του της αδύνατης συνθήκης να συγκροτηθεί ως ολότητα· της αδυναμίας δηλαδή αναγνώρισης της καταστατικής –κατά Λακλάου– εξάρθρωσης που προηγείται αλλά και προϋποτίθεται από κάθε μορφή συνάρθρωσης. Παράλληλα, εάν το κοινωνικό ταυτίζεται εν πολλοίς με τη στιγμή της συνάρθρωσης, δηλαδή της παγίωσης

13. Στο ίδιο, σ. 232.

14. Στο ίδιο, σ. 233, έμφαση δική μου.

15. Στο ίδιο, σ. 182, έμφαση δική μου.

των λόγων και των πρακτικών που ονομάζουμε «κοινωνική αντι-κειμενικότητα», η έννοια της ιδεολογίας ως καταστατικής παρα-γνώρισης –αλλά και η έννοια της *παγίωσης*– παραπέμπει σε μια «λήθη» της καταγωγής του κοινωνικού.¹⁶

Τι σημαίνει όμως αυτό, αφού ο Λακλάου δεν δέχεται ένα θεμέλιο ή μια αρχή του κοινωνικού; Επειδή το κοινωνικό δεν μπορεί να αυτοθεμελιωθεί (δηλαδή να υπάρξει ως ενιαία και πλήρης παρουσία), η καταγωγική του στιγμή συνιστά μια «απόφαση», μια «τομή», μια στιγμή «βίας» (ή εξουσίας), ένα καθαρό «γεγονός»: *την κατεξοχήν στιγμή του Πολιτικού*. Αυτή η στιγμή που θεμελιώνει, αλλά η ίδια δεν θεμελιώνεται σε κάτι προγενέστερο, είναι αυτό ακριβώς που καταστατικά παραγνωρίζεται από την πλειοψηφία των κοινωνικών αναλύσεων· το Πολιτικό ως πρωταρχική στιγμή «θεμελιώνει» την κοινωνία και τις σχέσεις που την ορίζουν. Ωστόσο, αυτή η καταγωγική στιγμή της θεμελίωσης του κοινωνικού δεν είναι ιστορική (π.χ. ένα κοινωνικό συμβόλαιο) αλλά ανοίγει τον χώρο της ιστορίας, δεν είναι εμπειρική (π.χ. μια μορφή βίας) και δεν είναι βουλησιαρχική (π.χ. μια «συνειδητή» απόφαση)· είναι η αρνητικότητα και η ενδεχομενικότητα ως καταγωγή και θεμέλιο που *ποτέ δεν υπήρξαν* (με την έννοια ενός εμπειρικού ιστορικού γεγονότος).¹⁷ Η παγίωση των κοινωνικών ταυτοτήτων και σχέσεων σε «κοινωνική πραγματικότητα» –της οποίας κύρια και σημαντικά χαρακτηρι-στικά είναι η *φυσικοποίηση* και η *ουσιοποίηση* του κοινωνικού– περνάει αναγκαστικά από την ιδεολογική παραγνώριση και τη *λήθη* αυτής της (μη-) καταγωγής, της βίας της αρχικής θέσμησης.¹⁸ Η έν-

16. Σ' αυτό, όπως και σε άλλα σημεία της προσέγγισής του, ο Λακλάου αναφέρεται στο έργο του Έντμουντ Χούσερλ, και συγκεκριμένα στις έννοιες της παγίωσης (*sedimentation*) και της επανενεργοποίησης (*reactivation*), τις οποίες όμως χρησιμοποιεί με αρκετά διαφορετικό τρόπο.

17. Εδώ βρίσκουμε αντιστοιχίες με τη σκέψη του Ντεριντά, όπου η αναγνώριση της πρωταρχικής, ενδεχομενικής (μη εμπειρικής) βίας που «θεμελιώνει» τον Νόμο (και την απόφαση) συνιστά την Αναγκαιότητα· ο Νόμος μπορεί να θεμελιωθεί μόνο πάνω σε μια παρανομία. Ο Νόμος έτσι εμφανίζεται να «δίνεται» ως δώρο – όπως και η γλώσσα.

18. Στη ουσία λοιπόν ο Λακλάου ισχυρίζεται ότι η συγκρότηση της αντικειμενικότητας και η διάσταση της εξουσίας είναι αξεχώριστες, και ότι ο κοινωνικός δεσμός βασίζεται σε κάτι μη συμβασιακό (π.χ. σε ένα κοινωνικό συμβόλαιο). Οι διαδικασίες της φυσικοποίησης και της ουσιοποίησης του κοινωνικού παραπέμπουν σε αυτό που πιο κλασικά ονομάζεται «νομιμοποίηση» (με την έννοια της δεδομενικότητας) της κοινωνικής τάξης (*order*). Γι' αυτή την καταγωγή που ποτέ δεν υπήρξε και ανασυγκροτείται πάντοτε εκ των υστέρων σαν *ιστορία* (π.χ.

νοια «παραγνώριση» εδώ δεν αντιπαραβάλλεται σε καμιά πραγματική «αλήθεια», η οποία βρίσκεται κάπου «αλλού», αλλά αναφέρεται στο ότι καμιά έννοια «κοινωνικής πραγματικότητας» δεν μπορεί να υπερβεί ή να καταργήσει αυτή την καταστατική της παραγνώριση. Η παραγνώριση και η απόκρυψη αυτής της (μη-) καταγωγικής στιγμής (δηλ. της εξάρθρωσης) είναι η αναγκαία καταστατική συνθήκη της παγιωμένης πραγματικότητας· είναι το αναγκαίο, μη εξαλείψιμο ιδεολογικό της συστατικό. Το τέλος, συνεπώς, της ιδεολογίας για τον Λακλάου θα ήταν η τελική «επιτυχία» του κλεισίματος του κοινωνικού, όπου η διαστρέβλωση θα ταυτιζόταν πλήρως με την πραγματικότητα. Υπ' αυτή την έννοια, μια κριτική της ιδεολογίας ποντάρει ακριβώς στο ότι η προσπάθεια αυτή δεν είναι ποτέ απόλυτα επιτυχής, και ότι αυτό ακριβώς μας επιτρέπει να διακρίνουμε τους συγκεκριμένους μηχανισμούς τούτης της διαστρέβλωσης.

Μέχρι αυτό το σημείο προσπαθήσαμε να εκθέσουμε με κάποια λεπτομέρεια τις απόψεις και τα επιχειρήματα του Φουκώ και του Λακλάου αναφορικά με το ζήτημα της ιδεολογίας. Για εμάς, αυτές οι απόψεις οριοθετούν, αλλά βεβαίως δεν εξαντλούν, μια περιοχή μεταμαρξιστικών προβληματισμών γύρω από το θέμα της ιδεολογίας. Στο τελευταίο μέρος αυτής της εργασίας, θα προσπαθήσουμε να επεκτείνουμε λίγο κάποιες από αυτές τις προβληματικές ή με κύριο άξονα την έννοια της κριτικής της ιδεολογίας και τις σχέσεις της με τις στρατηγικές της αποδόμησης.¹⁹ Οι παρακάτω σκέψεις δεν μπορούν βεβαίως να αποτελέσουν μια ολοκληρωμένη θεωρία της ιδεολογίας, και φιλοδοξούν μόνο να θέσουν μερικές κριτικές υποσημειώσεις ως προς την πιθανότητα μιας έννοιας «κριτικής της ιδεολογίας». Είναι ωστόσο φανερό ότι, καταρχάς, όχι μόνο δεν απορρίπτουμε τις προσεγγίσεις του Φουκώ και του Λακλάου, αλλά και ότι συμμεριζόμαστε πολλούς από τους προβληματισμούς τους· αυτό όμως δεν σημαίνει ότι επιθυμούμε να υπερασπιστούμε όλες τις θεωρητικές τους επιλογές.

Χομπς ή Πουσσώ) μιλάει ο Ντεριντά σε σχέση με την έννοια του Νόμου σε πρόσφατα κείμενά του, όπως το «*Préjugés: Devant la loi*» («Before the Law», στο D. Attridge [επιμ.], *Acts of Literature*, Routledge, Λονδίνο 1992).

19. Οι αναφορές είναι πάρα πολλές και διάσπαρτες στα κείμενα του Ζακ Ντεριντά ώστε να τις παραθέσουμε εδώ. Η άποψή μας θεμελιώνεται σε μια μακροχρόνια ενασχόληση με το έργο του Ντεριντά –το οποίο ωστόσο είναι ανοικτό και σε διαφορετικές ερμηνείες– αλλά συνιστούμε πάντα ως οδηγό σε βιβλιογραφικές και ερμηνευτικές αναζητήσεις το βιβλίο του G. Bennington, *Derrida*.

Κατά τη γνώμη μας λοιπόν, οι σύγχρονες επιστημολογικές αναζητήσεις επισημαίνουν ότι η κλασική αντιπαράθεση μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης δεν είναι χωρίς προβλήματα γιατί δεν υπάρχει μια ξεκάθαρη, δεδομένη και απλουστευτική διάκριση μεταξύ επιστημονικού και ιδεολογικού λόγου, στον βαθμό που σημαντικά ερωτήματα όπως το ιδεολογικό στοιχείο (ή, *κατάλοιπο*) κάθε επιστημονικού λόγου ή οι ιδεολογικές χρήσεις της επιστήμης δεν έχουν βρει τελεσίδικη απάντηση. Εδώ δεν αρνούμαστε τη δυνατότητα ή ακόμη και την αναγκαιότητα της διάκρισης μεταξύ των δύο, αλλά υποστηρίζουμε ότι η διάκριση μεταξύ τους (δηλαδή επιστήμης και ιδεολογίας) δεν είναι ούτε απλή, ούτε απόλυτη αλλά ούτε και αυταπόδεικτη. Πιο συγκεκριμένα, αυτό σημαίνει ότι ο επιστημονικός και ο ιδεολογικός λόγος αναφέρονται σαφώς σε διαφορετικές τάξεις και λειτουργίες του λόγου, οι οποίες όμως σχεδόν καταστατικά (ως λειτουργίες του λόγου) «αλληλομολύνονται» και μερικώς επικαλύπτονται αμοιβαία.²⁰ Συνεπώς, δανειζόμενοι τη γενική μορφή ενός επιχειρήματος του Ντεριντά, θα μπορούσαμε να γενικεύσουμε υποστηρίζοντας ότι η «αλληλεξάρτηση» μεταξύ ιδεολογικού και μη ιδεολογικού λόγου (π.χ. επιστήμη) σημαίνει ότι κανένας από τους δύο δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τον άλλο, δηλαδή να συγκροτηθεί ως πλήρης και ενιαία παρουσία και ταυτότητα από μόνος του. Αυτό σημαίνει τελικά ότι δεν μπορεί να υπάρξει μια «καθαρότητα», δηλαδή ούτε ένας καθαρά ιδεολογικός λόγος ούτε ένας καθαρά μη ιδεολογικός λόγος (π.χ. καθαρή επιστήμη), γιατί στο εσωτερικό των δύο λόγων ενυπάρχει και το έτερόν του· αυτό το έτερον προϋποτίθεται σε κάθε προσπάθεια ορισμού τόσο της ιδεολογίας όσο και της μη ιδεολογίας (π.χ. επιστήμη).

Αλλά το θέμα που θέτει εδώ ο Φουκώ είναι βαθύτερο: εάν θα μπορούσε να υπάρξει μια έννοια της ιδεολογίας που να μην είναι εξαρτημένη από μια «αλήθεια», δηλαδή να μην ορίζεται καταστατικά κατ' αντίθεση προς ένα λόγο εννοούμενο κατά περίπτωση ως αυθεντικό, αληθινό, πραγματικό, ορθολογικό, επιστημονικό κλπ. Το επιχειρήμα έχει δύο σκέλη: πρώτον, ότι η εξάρτηση των δύο λόγων δεν είναι μόνο διαχωρισμός αλλά και σχέση *συγγένειας* και

20. Το πρόβλημα είναι εμφανέστερο στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, παρά στις φυσικές. Εν ολίγοις, στον βαθμό που οι λέξεις εγγράφονται ιστορικά στον κοινό εννοιακό- φιλοσοφικό ορίζοντα της δυτικής σκέψης (αυτό που θα ονομάζαμε «δυτική μεταφυσική» ή «δυτικό λόγο»), οι χρήσεις τους δεν μπορούν ποτέ να διαχωριστούν απόλυτα και να θεωρηθούν ως «καθαρές».

αλληλοκαθορισμού· δεύτερον, ότι στην περίπτωση αυτή προϋποθέτει κανείς ότι γνωρίζει επακριβώς ποιος και τι είναι αυτός ο «άλλος», ο μη ιδεολογικός λόγος, ανεξάρτητα από την ονομασία του. Γενικά, όπως επισημαίνουν οι δύο προηγούμενοι στοχαστές, ο όρος ιδεολογία δυσκολεύεται πολύ να αποτινάξει την παράδοση της «ψευδούς συνείδησης» και όλες τις θεωρητικές της προϋποθέσεις (έννοιες όπως ψεύδος, ψευδαίσθηση, αυταπάτη, αλλοτρίωση, διαστρέβλωση, παραπλάνηση, παραγνώριση κλπ.), αλλά και συνολικότερα ένα ολόκληρο φορτίο από συζητήσιμες φιλοσοφικές, επιστημολογικές και ανθρωπολογικές παραδοχές για σημαντικά ζητήματα όπως η φύση της συνείδησης και η σχέση της με την κοινωνία, το ατομικό ή συλλογικό υποκείμενο ως *φορέας*, η έννοια της επιστήμης (και ειδικά της κοινωνικής) κλπ. Ωστόσο, αυτοί οι προβληματισμοί δεν θα πρέπει να μας κάνουν να πιστέψουμε ότι απλώς ο όρος ιδεολογία «πέθανε», και ότι θα εξαφανιστεί σύντομα από το καθημερινό τουλάχιστον (αν όχι και το θεωρητικό) λεξιλόγιο· επιπλέον, η ολική κατάργηση του όρου ιδεολογία –ή ειδικά, όπως επισημαίνει ο Λακλάου, μιας έννοιας *παραγνώρισης*– δυσκολεύει την προσπάθεια κατασκευής μιας ελάχιστης έστω κριτηριολογίας με την οποία να μπορούμε να επεξεργαστούμε τόσο έννοιες και λόγους όσο και τις αντιστοιχίες τους –αντιστοιχίες των οποίων η ακριβής φύση παραμένει το ζητούμενο– σε συγκεκριμένες κοινωνικοπολιτικές πρακτικές. Για να το πούμε απλά, δεν χρειάζεται κανείς να έχει διαβάσει όλη την παράδοση της φαινομενολογίας για να δέχεται ότι κάτι μπορεί να εμφανίζεται ως διαφορετικό από αυτό που είναι, και το γεγονός αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό στο πεδίο των κοινωνικών και πολιτικών πρακτικών και λόγων· την ίδια στιγμή είναι αλήθεια ότι διαχωρισμοί όπως αυτός μεταξύ του *είναι* και του *φαίνεσθαι* αποτελούν σύνθετα φιλοσοφικά ζητήματα, που σημαδεύουν όλη τη δυτική σκέψη.

Και ενώ ο Λακλάου, από την άλλη μεριά, θεωρεί το Πολιτικό ως την καταγωγική στιγμή –στιγμή όμως που δεν υπήρξε εμπειρικά και ιστορικά– η οποία «θεμελιώνει» την κοινωνία και τις σχέσεις που την ορίζουν και η οποία παραγνωρίζεται καταστατικά, σε ένα πρόσφατο άρθρο μας²¹ σχετικά με την έννοια της Απορίας και του Νόμου στον Ντεριντά προτείνουμε μια παραλλαγή και μια μετατόπιση αυτής της προβληματικής προς την έννοια του Νόμου,

21. Η. Μαυρίδης, «Απορία και Νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντεριντά», περ. *Νέα Εστία*, τχ. 1713, Ιούnius 1999.

μια έννοια η οποία όμως δεν φαίνεται να απασχολεί ιδιαίτερα τον Λακλάου. Εκεί διατυπώνουμε την άποψη ότι η καταστατική και αναγκαία παραγνώριση του Νόμου ως θεμελίου της Πόλης και του Πολιτικού είναι η κατεξοχήν στιγμή του *ιδεολογικού*. Εδώ λοιπόν η στιγμή του *ιδεολογικού* είναι η στιγμή της αναγκαίας *απόκρυψης* του θεμελίου, το οποίο όμως δεν υπάρχει, είναι *κενό* και είναι αυτό που ο Ντερντά ονομάζει με τη λέξη *απορία*. Εδώ λοιπόν η στιγμή του *ιδεολογικού* είναι η *παραγνώριση* δηλαδή της ίδιας της απορίας του κοινωνικού δεσμού –του κάθε συλλογικού «Εμείς»– στον βαθμό που τόσο ο κοινός νους όσο και η κοινωνιολογική ανάλυση θεωρούν εν πολλοίς την πολιτεία ως θεμέλιο του νόμου και όχι το αντίστροφο. Και εδώ, όπως και προηγουμένως, η έννοια της ιδεολογίας μετατοπίζει σαφώς τις συνήθεις εννοήσεις του όρου, στον βαθμό που δεν κατανοείται κατ' αντίθεση προς μια αλήθεια που ούτως ή άλλως *δεν θα μπορούσε να εμφανιστεί ως τέτοια* –γιατί δεν υπάρχει– και που συνεπώς δεν εντάσσεται σε ένα αντιθετικό σχήμα αλήθειας-ψεύδους. Αντίθετα εδώ, ο νόμος εννοείται ως αναγκαία καταστατική παραγνώριση η οποία αναφέρεται σε ένα φαινομενολογικό σχήμα απόκρυψης –αποκάλυψης, με την ουσιαστική διαφορά ότι η αποκάλυψη αποκαλύπτει ένα *τίποτα*–τίποτα που να έχει ουσία και υπόσταση. Το ενδιαφέρον λοιπόν είναι ακριβώς οι μορφές της απόκρυψης και της παραγνώρισης στον βαθμό που είναι αναγκαίες και καταστατικές κάθε εννόησης της Πόλης και του Πολιτικού.

Δεν θα επιμείνουμε ωστόσο περισσότερο σε αυτή την επιχειρηματολογία, η οποία τοποθετεί την ιδεολογία σε ένα επίπεδο πέραν και εκτός των καθημερινών πρακτικών του λόγου, παρότι έχει πολύ ενδιαφέρουσες προεκτάσεις, γιατί το επίκεντρο του ενδιαφέροντός μας εδώ είναι διαφορετικό. Συνολικά πιστεύουμε ότι και οι δύο παραπάνω αντιμετωπίσεις –δηλαδή και του Φουνκώ και του Λακλάου– μας υποδεικνύουν τα όρια και του περιορισμούς της θεωρίας της ιδεολογίας αλλά δεν επαρκούν, πιθανώς, ως αναλυτικά εργαλεία. Τι εννοούμε με αυτό; Εννοούμε ότι μας ενδιαφέρει η υπόθεση ότι, *παρ' όλα αυτά*, τίθεται ακόμα ζήτημα μιας έννοιας *κριτικής της ιδεολογίας*. Ας πούμε πως κατ' ελάχιστον αυτή η ανάγκη αναφέρεται στο «απλό» γεγονός ότι δεν μπορούμε να δεχόμαστε άκριτα την «ονομαστική αξία» κάθε λόγου, δεν μπορούμε απλώς να υποθέσουμε μια πλήρη και τέλεια ταύτιση μεταξύ αυτού που ένας λόγος *εμφανίζεται να λέει* και εκείνου που *λέει*, χωρίς το

κόστος να απεμπολήσουμε κάθε έννοια *κριτικού δικαιώματος*. Παράλληλα, θεωρούμε ότι κάθε λόγος παράγει νομοτελειακά τον αντίλογό του, τον άλλο λόγο, τον λόγο του άλλου – εκτός και αν είναι πια ο λόγος του Θεού ως ταυτολογία. Τέλος, δεχόμαστε, μαζί με τη σύγχρονη γλωσσολογία και την ψυχανάλυση, ότι η απόσταση μεταξύ της πράξης της εκφοράς και του εκφερόμενου είναι καταστατικά μη αναγώγιμη και μη καταργήσιμη· συνεπώς ένας λόγος λέει πάντοτε περισσότερα ή λιγότερα από αυτά που εκφέρει.²² Ωστόσο, εδώ οι απόψεις δίστανται. Από τη μια μεριά, υπάρχει μια παράδοση «κριτικής της ιδεολογίας» η οποία μιλάει για τους τρόπους *θεμελίωσης* αυτού του κριτικού δικαιώματος και για τη δυνατότητα μιας «ορθολογικής ανακατασκευής»· από την άλλη, βρίσκονται μια σειρά από σύγχρονα επιστημολογικά εργαλεία (γλωσσολογία, ψυχανάλυση, μεταφαινομενολογική φιλοσοφία), τα οποία αναζητούν τρόπους εννόησης του όρου «ιδεολογία» που –και αυτό είναι το επιχείρημά μας– σαφώς δεν αναιρούν την προηγούμενη παράδοση αλλά μετατοπίζουν σημαντικά τις προβληματικές της. Βεβαίως τα θέματα που ανοίγει αυτή η υπόθεση είναι τεράστια, και έτσι δεν θα προσπαθήσουμε να επινοήσουμε μια νέα θεωρία για την ιδεολογία και για την κριτική της ιδεολογίας, γιατί αυτό θα προϋπέθετε ότι *ήδη* γνωρίζουμε την ουσία αυτού που είναι τελικά το ζητούμενο.²³ Η στρατηγική μας λοιπόν δεν συνίσταται στο να δώσουμε έναν ορισμό για το «τι είναι», για την «ουσία» της ιδεολογίας –αλλά και της κριτικής της ως αλληλοεξαρτώμενες έννοιες– αλλά να «πλαγιοκοπήσουμε» αυτά τα ζητήματα, προσπαθώντας να διερευνήσουμε τις προϋποθέσεις και τις παραδοχές τους *ως εάν* να μπορούσαμε ποτέ να φτάσουμε σε έναν ορισμό της ιδεολογίας. Θέλουμε δηλαδή να θέσουμε κάποιες «θεμελιώδεις υποσημειώσεις» τις οποίες θεωρούμε σημαντικές και καθοριστικές, στο ζήτημα της σχέσης της «κριτικής της ιδεολογίας» (με μια γενική και ευρεία έννοια αυτού του όρου) με τις

22. Η άποψη αυτή θεμελιώνεται και στη λακανική ψυχανάλυση και η διαφορά τούτη αποτελεί μάλιστα προϋπόθεση και όρο κάθε άρθρωσης.

23. Εδώ υπάρχει ένα ενδιαφέρον ζήτημα ως προς την κλασική επιστημολογία, η οποία θέτει ένα *a priori* δεδομένο ορισμό των φαινομένων ως αφετηρία για την εννοιακή τους διερεύνηση, ενώ μια κριτική επιστημολογία παράγει τους ορισμούς από την ίδια τη διαδικασία διερεύνησης και ανάλυσης. Βεβαίως, αυτό υπαινίσσεται την αξία της κριτικής διερεύνησης ως χειραφετικής – πράγμα το οποίο δεν απορρίπτεται η αποδόμηση, αλλά δεν το αποδέχεται ως καταστατικό.

στρατηγικές της αποδόμησης, και αυτό είναι το ερώτημα που καθοδηγεί το υπόλοιπο αυτής της εργασίας.

Σε τι συνίσταται όμως πιο συγκεκριμένα αυτή η σχέση; Η βασική συνισταμένη του επιχειρηματός μας είναι ότι η αποδόμηση ταυτόχρονα *είναι και δεν είναι*, ταυτίζεται και δεν ταυτίζεται με μια έννοια «κριτικής της ιδεολογίας». Πρακτικά αυτό σημαίνει τόσο ότι θα πρέπει να προσπαθήσουμε να σεβαστούμε τις διαφορές και τις διαμεσολαβήσεις μεταξύ των δύο θεωρήσεων όσο και ότι τελικά η ίδια η *σχέση* μεταξύ τους είναι μια λειτουργία της *διαφοράς* και της *απόστασης* του ενός από το άλλο· αν δηλαδή τα δύο ταυτίζονταν δεν θα υπήρχε καν σχέση μεταξύ τους. Υπάρχει συνεπώς ανάγκη να μελετηθούν αυτά τα περάσματα και οι διαμεσολαβήσεις μεταξύ των δύο, με τη σημαντική όμως υποσημείωση ότι για την αποδόμηση αυτού του τύπου, οι σχέσεις δεν μπορεί ποτέ να είναι απόλυτα και τελεσίδικα καθορισμένες και καθορισμένες. Εάν αυτό ήταν δυνατόν, θα προϋπέθετε μεταξύ των άλλων ότι και οι δύο λογικές έχουν μια σταθερή και δεδομένη *ουσία*, μια απόλυτη *ομοιογένεια* και μια πλήρη *παρουσία*, αποτελούν δηλαδή ένα ενιαίο και ομοιογενές discours, πράγμα που δεν ισχύει τουλάχιστον για την αποδόμηση. Για την αποδόμηση, όπως προαναφέραμε, δεν υπάρχουν ούτε «καθαροί» λόγοι, ούτε λόγοι ενιαίοι και ομοιογενείς· για την αποδόμηση όλοι οι λόγοι είναι ταυτόχρονα δομές συνάρθρωσης και εξάρθρωσης. Ωστόσο, θα μπορούσαμε να βάλουμε μερικές αρχικές σκέψεις για τη σχέση της αποδόμησης με την κριτική γενικά, διαβάζοντας ένα σύντομο απόσπασμα από μια συνέντευξη του Ντεριντά:²⁴

«(Ερ.) Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην αποδόμηση και την κριτική;

(Απ.) Η ιδέα της κριτικής, την οποία πιστεύω ότι δεν πρέπει ποτέ να απαρνηθούμε, έχει μια ιστορία καθώς και προϋποθέσεις για τις οποίες η αποδομητική ανάγνωση είναι επίσης απαραίτητη. Σύμφωνα με το ύφος του Διαφωτισμού, του Καντ ή του Μαρξ, αλλά και με το νόημα της αξιολόγησης (αισθητικής ή λογοτεχνικής), η κριτική υποθέτει την κρίση, τη θεληματική απόφαση ή την επιλογή ανάμεσα σε δύο όρους και στην ιδέα του κρίνειν, της κρίσης. Αυτή συνάπτει μια ορισμένη αρνητικότητα. Το να πούμε ότι όλο αυτό το πράγμα μπορεί να αποδομηθεί δεν σημαίνει να υποτιμήσουμε, να αρνηθούμε, να απαρνηθούμε ή να

24. J. Derrida, *Συνομιλίες* (μτφρ. Μ. Αχτύπη - Δ. Γκινοσάτης), Πλέθρον, 1995.

ξεπεράσουμε, να κάνουμε κριτική της κριτικής (όπως έγραψαν κριτικές της καντιανής κριτικής από τότε που εμφανίστηκε), αλλά να σκεφτούμε τη δυνατότητα από μια άλλη πλευρά, μετά από μια γενεαλογία της κρίσης, της βούλησης, της συνείδησης ή της δραστηριότητας, της δυαδικής δομής κτλ. Αυτή η σκέψη μετασχηματίζει ίσως τον χώρο και αφήνει να εμφανιστεί μέσα από απορίες η (μη θετική) κατάφαση που προϋποτίθεται από κάθε κριτική και κάθε αρνητικότητα».

Πριν περάσουμε λοιπόν σε πιο συγκεκριμένα ζητήματα, θα θέλαμε να θέσουμε ένα γενικό πλαίσιο σ' αυτή τη συζήτηση. Στο απόσπασμα αυτό, μια κακόπιστη ανάγνωση του Ντεριντά θα μπορούσε ίσως να επιβεβαιώσει τις προκαταλήψεις της –και θα πρέπει να ερευνήσουμε κάποτε αυτή την έννοια της *προ-κατάληψης* και την (ιδεολογική;) λειτουργία της στην ανάγνωση πιο σοβαρά– θεωρώντας ότι ο Ντεριντά επιχειρεί για μια ακόμη φορά να ξεγλιστρήσει και να θολώσει τα νερά, μη δίνοντας μια ξεκάθαρη και οριστική απάντηση στο ερώτημα της σχέσης της αποδόμησης με την κριτική: για τον Ντεριντά, αυτή η σχέση είναι μια επιμέρους έκφραση της γενικής αρχής την οποία ονομάζει το «μη αποφασίσιμο».²⁵ Από την άλλη μεριά, μια πιο συμπαθής ανάγνωση θα προσπαθούσε ίσως να εξηγήσει γιατί ο Ντεριντά δεν δίνει –και ίσως δεν μπορεί να δώσει– μια πιο συγκεκριμένη απάντηση και αυτό ακριβώς σκοπεύουμε να κάνουμε εδώ. Κατά τη γνώμη μας, στο απόσπασμα αυτό ο Ντεριντά θίγει συνοπτικά μια σειρά από σημαντικά ζητήματα προσπαθώντας να «σεβαστεί» την έννοια της κριτικής, ως έννοιας ιστορικά καταγεγραμμένης στο *corpus* της δυτικής σκέψης –έννοια την οποία δεν μπορούμε ούτε απλώς να υπερβούμε ούτε απλώς να απορρίψουμε–, διατηρώντας ταυτόχρονα μια «κριτική» απόσταση από την παράδοση αυτή. Η απάντηση εμφανίζει τους δισταγμούς του ως προς τη συγκεκριμένη σχέση, αλλά και τις πολλαπλές δυσκολίες του εγχειρήματος μιας σοβαρής και τεκμηριωμένης απάντησης. Παράλληλα, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η δυσκολία αυτή οφείλεται στο ότι η αποδόμηση, ως ένα σύνολο στρατηγικών ανάγνωσης, δεν είναι εύκολα συστηματοποιήσιμη και καθορίσιμη και θα μπορούσαμε, παραφράζοντας τον Ντεριντά, να τη χαρακτη-

25. Εδώ αναφερόμαστε στην έννοια του μη αποφασίσιμου (*undecidable*) στο όλο έργο του Ντεριντά, που έχει την τυπική δομή «ούτε-ούτε» και σημαδεύει αυτό που ο γάλλος στοχαστής ονομάζει *Απορία*.

ρίσουμε «οιονεί (ή ημι)-μέθοδο».²⁶ Εκείνο που μας λέει ο Ντεριντά είναι ότι η αποδόμηση δεν εμφανίστηκε από το πουθενά, αλλά ανήκει στην ίδια παράδοση της δυτικής σκέψης στην οποία ανήκει και η έννοια της κριτικής –και ειδικά στη μεγάλη παράδοση του γερμανικού ιδεαλισμού– τις προϋποθέσεις της οποίας ωστόσο προσπαθεί (αλλά και *οφείλει*, ως χρέος) να αναστοχαστεί, συμπεριλαμβανομένης και της ίδιας της έννοιας του αναστοχασμού. Από αυτή την άποψη, η αποδόμηση είναι κριτική γιατί ανήκει καταγωγικά σ' αυτή την παράδοση και –είναι σημαντικό– γνωρίζει ότι δεν μπορεί να σβήσει ποτέ τα ίχνη της από πάνω της. Η αποδόμηση δεν μπορεί να «ξεχάσει» αυτά τα ίχνη, γιατί χωρίς αυτά θα ήταν τίποτα (ας σκεφτούμε π.χ. τις αναφορές της στη γενεαλογία Καντ, Χούσσερλ, Χάιντεγκερ), αλλά δεν μπορεί να παραμείνει μόνο σ' αυτά: στην προκειμένη περίπτωση, θα ήταν *ταυτόσημη* με την έννοια της κριτικής. Θα προσθέταμε επίσης ότι η αποδόμηση ανήκει παράλληλα σε μια παράδοση «φιλοσοφίας της υποψίας» (*philosophy of suspicion*), όπως αυτή καταγράφεται ιστορικά από τον Μαρξ στον Νίτσε, στον Χάιντεγκερ έως τις μέρες μας. Η αποδόμηση λοιπόν μπορεί να μη νιώθει τελείως άνετα μέσα στο πλαίσιο αυτού που ονομάζεται «φιλοσοφία του αναστοχασμού», αλλά, με την ίδια κίνηση και ταυτόχρονα, να αναγνωρίζει ότι δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτό, δεν μπορεί δηλαδή να το απορρίψει, ούτε απλώς να το υπερβεί. Ίσως αυτή να είναι και η καταστατική της απορία, η ίδια η *ένταση* που τη συγκροτεί και τη συντηρεί. Την ίδια στιγμή θα υποστηρίζαμε ότι τα κλασικά ερωτήματα της κριτικής παράδοσης, δηλαδή τόσο το ερώτημα των υπερβατολογικών συνθηκών δυνατότητας όσο και το ερώτημα τού «κρίνειν» στη γενική του μορφή, δεν είναι καθόλου αδιάφορα στην αποδόμηση. Το πρώτο ερώτημα συνιστά μία από τις κύριες αναφορές στο έργο του Ντεριντά, μετατοπισμένο ωστόσο προς την έννοια της *καταγωγής* και της *γένεσης* τίθεται μαζί με το ερώτημα της σχέσης του υπερβατικού με το εμπειρικό, δηλαδή η όλη ανάλυση αυτού που ο Ντε-

26. Ο Ντεριντά δεν λέει πουθενά ότι η αποδόμηση δεν είναι συστηματοποιήσιμη –δηλαδή ότι ξεφεύγει από κάθε προσπάθεια συστηματοποίησης– αλλά ότι αυτό το εγχείρημα είναι δύσκολο, στον βαθμό που διέπεται από ποικίλες και ετερογενείς λογικές από τις οποίες καμιά δεν ελέγχει μοναδικά και συνολικά τον «χώρο» που ονομάζεται αποδόμηση. Η καλύτερη προσπάθεια συστηματοποίησης των φιλοσοφικών τουλάχιστον λογικών στο έργο του Ντεριντά βρίσκεται στο έργο του R. Gasché, βλ. *The Tain of the Mirror*.

ριντά ονομάζει «οιονεί-υπερβατικό».²⁷ Ως προς το δεύτερο, παρότι είναι αλήθεια ότι ο Ντερριντά δεν ενδιαφέρεται για τη συγκρότηση μιας συγκεκριμένης κριτηριολογίας τού κρίνουν, θεωρούμε ότι το γενικό ερώτημα (ή καλύτερα, η απορία) τού κρίνουν και τού αποφασίζουν σημαδεύει καίρια το πρόσφατο έργο του.²⁸ Σε άλλη ευκαιρία θα προσπαθήσουμε ίσως να αποδείξουμε ότι ακριβώς μέσα από αυτή την ανάλυση της κρίσης και της σχέσης του κανόνα και της απόφασης διαφαίνεται σαφώς μια έννοια ευθύνης και υπευθυνότητας, η οποία θεωρείται από πολλούς αβασάνιστα ότι απουσιάζει παντελώς από την αποδόμηση. Την ίδια στιγμή θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η αποδόμηση δεν είναι κριτική, στον βαθμό που επιθυμεί να διατηρήσει μια σαφή απόσταση –αλλά χωρίς να απορρίπτει– από τις φιλοσοφικές και επιστημολογικές παραδοχές της κριτικής παράδοσης, όπως η έννοια της συνείδησης, του υποκειμένου, του ορθού λόγου κλπ.: απλά η αποδόμηση δεν επιθυμεί να αναλάβει πλήρως –δηλαδή άκριτα– το φιλοσοφικό φορτίο αυτής της παράδοσης. Η αποδόμηση επιθυμεί να αναστοχαστεί τα ίδια τα όρια και τους όρους της φιλοσοφίας του αναστοχασμού, και η σχέση της με την παράδοση αυτή παράγεται ακριβώς από τη διαφορά και την απόστασή της απ' αυτήν, από τη μη ταύτιση με αυτήν. Την ίδια στιγμή, όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, η αποδόμηση τονίζει την πρωταρχική (μη θετική) *κατάφαση* που προϋποθέτει κάθε κριτική και κάθε αρνητικότητα, δηλαδή αυτό το πρωταρχικό –και μη εμπειρικό– «Ναι» πριν από κάθε εμπειρικό ναι ή όχι.²⁹

Θεωρήσαμε αναγκαίες αυτές τις σύντομες και γενικές σκέψεις για την έννοια της κριτικής ως ένα γενικό πλαίσιο στη συζήτησή μας, παρότι το ενδιαφέρον μας εδώ έγκειται πιο συγκεκριμένα

27. Στη σχέση του Ντερριντά το «οιονεί (ή ημι)-υπερβατικό» (quasi-transcendental) σημαδεύει το διαρκές πέρασμα από το εμπειρικό στο υπερβατικό (και το αντίστροφο) μιας σειράς εννοιών, βλ. Bennington, *Derrida*, σ. 279-280.

28. Σημειώνουμε ενδεικτικά το κείμενο «Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"», στο D. Cornell - M. Rosenfeld - D.G. Carlson (επιμ.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, Νέα Υόρκη 1992, σ. 3-67. Σε άλλη ευκαιρία θα προσπαθήσουμε ίσως να αποδείξουμε ότι ακριβώς μέσα από αυτή την ανάλυση της κρίσης και της σχέσης του κανόνα και της απόφασης διαφαίνεται σαφώς μια έννοια ευθύνης και υπευθυνότητας, η οποία θεωρείται από πολλούς αβασάνιστα ότι απουσιάζει παντελώς από την αποδόμηση.

29. Το επιχείρημα αυτό βρίσκεται στο «Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce», στο D. Attridge (επιμ.), *Jacques Derrida: Acts of Literature*, Routledge, Λονδίνο 1992.

στην έννοια της «κριτικής της ιδεολογίας» (όπως αυτή ξεκινά με το έργο του Μαρξ και προεκτείνεται πολύ πιο πέρα), και στο ποιες μπορεί να είναι οι σχέσεις της με τις στρατηγικές της αποδόμησης: πως δηλαδή η αποδόμηση δεν αναιρεί την έννοια αυτή, αλλά της θέτει κάποιες θεμελιώδεις υποσημειώσεις και προβλήματα.³⁰ Εάν λοιπόν –και πάντα τονίζουμε αυτό το εάν– υπάρχει μια «λειτουργία» της αποδόμησης που να πλησιάζει την έννοια της «κριτικής της ιδεολογίας», αυτή συνίσταται στην προσπάθεια μιας άλλης ανάγνωσης, μια ανάγνωσης που αναζητεί τόσο τις προϋποθέσεις ενός λόγου όσο και τα σημεία των αντιφάσεων και των πολλαπλοτήτων του. Για την αποδόμηση –αλλά πιστεύω και για την κριτική της ιδεολογίας– είναι το ίδιο το κείμενο το οποίο μας παρέχει τις πηγές/δυνατότητες (ressources) για την αποδόμηση του: οι όροι δηλαδή της κριτικής πράξης είναι εσωτερικοί και όχι εξωτερικοί. Εδώ όμως δεν υπάρχει μία και μοναδική μέθοδος η οποία εφαρμόζεται παντού και πάντοτε: η αποδόμηση, ως όνομα που σημαδεύει μια σειρά τεχνικών ανάγνωσης, δεν είναι μέθοδος και δεν ενέχει καμιά προνομιακή μεθοδολογία.³¹

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονίσουμε ότι, κατά την γνώμη μας, η αποδόμηση αποτελεί ταυτόχρονα την πιο φιλόδοξη προσπάθεια στη μεταπολεμική φιλοσοφία και την πιο μετριοφρονα. Φιλόδοξη γιατί καταστατικά τουλάχιστον φιλοδοξεί όχι μόνο να αναστοχαστεί, αλλά και να υπερβεί το πλαίσιο αυτού που παραδοσιακά ονομάζεται «δυτική μεταφυσική», αλλά και μετριοφρων, γιατί, όπως λέει ο ίδιος ο Ντερριντά, τελικά βάζει μόνο μια υποσημείωση στον Πλάτωνα: γνωρίζει ότι ο «άλλος» τόπος πέρα από τη μεταφυσική δεν «υπάρχει», δεν μπορεί να αναπαρασταθεί με ό-

30. Μια πιο λεπτομερής εξέταση των εννοιών της κριτικής της ιδεολογίας από τον Μαρξ μέχρι τη σχολή της Φρανκφούρτης και τον Άλτουσερ δεν θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί στον περιορισμένο χώρο αυτής της εργασίας. Επισημαίνουμε ωστόσο ένα σημαντικό και σοβαρό ζήτημα ως προς τη σχέση της αποδόμησης με την αρνητική διαλεκτική (όπως π.χ. στον Αντόρνο) που θα επέβαλε μια ιδιαίτερη και προσεκτική διαπραγμάτευση.

31. Παρά, σημειώνουμε, κάποιες αμερικανικές απόψεις όπου η αποδόμηση θεωρήθηκε πρωταρχικά ως μέθοδος λογοτεχνικής κριτικής. Σημειώνουμε ωστόσο ότι, στο επίπεδο της μορφής, μια αποδομητική ανάγνωση με λειτουργίες «κριτικής της ιδεολογίας» έχει σαφείς συγγένειες με τη μεθοδολογία που ονομάζεται «ανάλυση λόγου» (discourse analysis) και στην οποία αναφέρεται και το έργο του Λακλάου. Εδώ οι αναφορές βρίσκονται μεταξύ άλλων στη σύγχρονη γλωσσολογία, στη φιλοσοφία (ερμηνευτική), στη λακανική ψυχανάλυση κλπ.

ρους μιας γλώσσας. Η αποδόμηση δηλαδή είναι ταυτόχρονα η προσπάθεια μιας εντελώς νέας αρχής, αλλά και η αναγνώριση του αδύνατου αυτού εγχειρήματος, τόσο γιατί η αρχή αυτή δεν υπάρχει –δηλαδή ανασυγκροτείται πάντοτε εκ των υστέρων– όσο και γιατί αναγνωρίζει και τη δική της γενεαλογία αλλά και την καταστατική περατότητα όλων των λόγων. Αναγνωρίζει δηλαδή ως φιλοσοφία της περατότητας τα όρια του λόγου –του κάθε λόγου, αλλά και του δικού της λόγου– στο μη αναγώγιμο «πλαίσιο» της σωματικότητας, της χρονικότητας, και της γλωσσικότητας,³² αλλά και τα όρια μη αποδομήσιμων εννοιών, όπως ο νόμος και η δικαιοσύνη· οι κριτικές της φιλοδοξίες συνεπώς είναι τεράστιες, αλλά όχι απεριόριστες. Την ίδια στιγμή, η αποδόμηση αναγνωρίζει την *καταγωγική, καταστατική βία* που ενέχεται στη συγκρότηση όλων των λόγων και των ταυτοτήτων, δηλαδή αυτό το «καταστατικό έξωθεν» χωρίς το οποίο δεν μπορεί να συγκροτηθεί κανένας λόγος. Η συγκρότηση –δηλαδή η ταυτότητα του κάθε λόγου– προϋποθέτει πάντοτε τον «άλλο λόγο», ως αυτό που ταυτόχρονα τον καθιστά δυνατό (δηλαδή που τον παράγει), αλλά και αδύνατο, δηλαδή διασπάζει την ενότητά του και αποκλείει την πλήρη παρουσία του. Από την οπτική της αποδόμησης, το *καταστατικό έξωθεν* (ή βία) που *συγκροτεί* κάθε λόγο παράγει την ίδια του την αντίθετη κίνηση και τον ίδιο τουτον *αντί-λόγο* ως διασπορά της ενότητας και ως *κριτική αυτής της βίας*.³³ Η σημαντική ωστόσο υποσημείωση εδώ είναι ότι αυτή η «κριτική της βίας» δεν εντάσσεται σε μια τελεολογική προοπτική ενός «τέλους της βίας» (δηλαδή, μιας αιώνιας ειρήνης) –το οποίο θα υπονοούσε τη δυνατότητα ενός λόγου απόλυτα μη βίαιου και διαφανούς, ενός λόγου που θα σημάδευε το «τέλος» κάθε ιδεολογίας–, αλλά σε μια «οικονομία βίας» και σε μια προοπτική (ή καλύτερα, *υπόσχεση*) «λιγότερης βίας». Αυτή ακριβώς είναι και η «πολιτική» προοπτική της αποδόμησης, όχι δηλαδή το ούτως η άλλως αδύνατο τέλος της ιδεολογίας, αλλά ο *αντί-λόγος, η προσπάθεια παρουσίας αυτού που δεν παρουσιάζεται και η άρθρωση αυτού που δεν αρθρώνεται*. Χωρίς να παραγνωρίζουμε τις δυσκολίες σύνθετων φιλοσοφικών διαμεσολαβήσεων αλλά και τους

32. Χρησιμοποιούμε αυτούς τους όρους για να σηματοδοτήσουμε τα όρια, στο βαθμό που το σώμα, η γλώσσα και ο χρόνος ως έννοιες είναι εγγεγραμμένες μέσα σε συγκεκριμένες παραδόσεις σκέψης και ερμηνείας.

33. Εδώ δηλαδή η ενότητα είναι πάντοτε καταστατικά διχασμένη, αλλά σημειώνουμε ότι όλοι οι λόγοι –ιδεολογικοί και μη– υπακούουν σ' αυτή τη λογική.

πιθανούς κινδύνους προνομιακών ταυτίσεων φιλοσοφικών θέσεων με συγκεκριμένους φορείς, θα διακινδυνεύαμε ωστόσο την άποψη ότι η αποδόμηση, με την έννοια μιας κριτικής της ιδεολογίας, συνιστά μια προσπάθεια να αρθρωθεί ο άλλος λόγος και ο λόγος του Άλλου, δηλαδή αυτού που δεν εμφανίζεται και δεν έχει φωνή, του ξένου, του αδύναμου και του αποκλεισμένου.³⁴

Αυτό που μας λέει η αποδόμηση –και συγκεκριμένα το έργο του Ζακ Ντεριντά– με διαφορετικούς και περίπλοκους τρόπους είναι ότι το *γενικευμένο κείμενο*, και συνεπώς και κάθε έννοια λόγου, συγκροτείται ως ταυτότητα, την οποία εγγυώνται μια σειρά από εξωτερικές συνθήκες όπως ο τίτλος, η υπογραφή, οι νομικές συμβάσεις, πάντοτε αδύνατη, πάντοτε διασπασμένη· η ίδια δηλαδή κίνηση που τη συγκροτεί, ταυτόχρονα τη διχάζει και δεν της επιτρέπει το «κλείσιμο». Έτσι η έμφαση της αποδομητικής ανάγνωσης (ή κριτικής) βρίσκεται στον ισχυρισμό ότι κάθε λόγος –και ο ιδεολογικός λόγος βεβαίως– αποτελεί την προσωρινή στιγμή συνάρθρωσής ετερογενών στοιχείων που αποκρύπτουν ακριβώς την ίδια την κίνηση της συνάρθρωσής τους· η έμφαση εδώ δεν είναι τόσο στο νόημα³⁵ των λόγων αλλά στους τρόπους και τους τόπους αυτών των συναρθρώσεων. Ωστόσο, θα πρέπει να τονίσουμε ότι το ενδιαφέρον της αποδόμησης δεν περιορίζεται μόνο σε αυτό που θα αποκαλούσαμε «εσωτερικές αντιφάσεις» του κειμένου, μια αναλυτική άποψη η οποία πολλές φορές συνδέεται με ένα αίτημα απόλυτης πληρότητας, συνέπειας και διαφάνειας του κειμένου, το οποίο η αποδόμηση θεωρεί καταστατικά αδύνατο. Έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι το έργο της αποδόμησης προϋποθέτει ότι κάθε λόγος, ως *δομημένη* ταυτότητα –συμπεριλαμβανομένης και της ίδιας της αποδόμησης–, συγκαλύπτει με διάφορους τρόπους την πολλαπλότητα και ετερογένειά του (αλλά και την ίδια την κίνηση της διασποράς του), δηλαδή την ποικιλία των φωνών, των ρητορικών διαθέσεων, των υπαινιγμών, των άρρητων προϋποθέσεων, των αντιφάσεων και των αντίλογών του. Η αποδόμηση δουλεύει στις ρωγμές, στα μεσοδιαστήματα, στις χαραμάδες και στις αντιφάσεις που καταστατικά κανένας λόγος δεν μπορεί να εξαλείψει, έτσι ώστε να

34. Εδώ υπαινισσόμαστε σαφώς τις προσπάθειες διασύνδεσης των λογικών της αποδόμησης με το πολιτικό και το ηθικό, όπως π.χ. τη σκέψη του E. Levinas· βλ. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Blackwell, Οξφόρδη 1992.

35. Το νόημα είναι μια έννοια της οποίας τις μεταφυσικές προϋποθέσεις έχει ήδη επεξεργαστεί ο Ντεριντά σε κείμενά του όπως το *Limited Inc.*

πραγματώνει την πλήρη διαφάνεια και πληρότητά του. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι όλοι οι λόγοι είναι ίδιοι, και ότι δεν υπάρχουν λόγοι περισσότερο ή λιγότερο συνεπείς, ορθολογικοί ή συγκροτημένοι –και εδώ βεβαίως τίθεται το θέμα του *εξωτερικού κριτηρίου* που πρέπει να εισαγάγουμε στην ανάλυση ώστε να *κρίνουμε* έναν λόγο–, αλλά ότι η αποδόμηση θεωρεί ότι κάθε λόγος αποτελεί ταυτόχρονα μια διπλή κίνηση συνάρθρωσης και εξάρθρωσης. Παράλληλα, κάθε λόγος έχει καταστατικά ένα «άσκεπτο» *κατάλοιπο*, δηλαδή ένα «*ιδεολογικό κατακάθι*», το οποίο δεν μπορεί ποτέ να απαλειφθεί και να εξαφανισθεί. Αυτό που μας λέει η αποδόμηση είναι ότι η πλήρης διαφάνεια των λόγων –αλλά τελικά και της κοινωνίας– δεν είναι εφικτή· σε τελευταία ανάλυση, ένα υποθετικό τέλος του ιδεολογικού λόγου θα σήμαινε και το τέλος του πεδίου του Πολιτικού ως πεδίου των ιστορικών ανταγωνισμών. Υπ’ αυτή την έννοια, η ιδεολογία ούτε ποτέ θα εξαφανιστεί και ούτε θα χάσει τη δύναμη της –δύναμη πραγματική, «υλική» να παράγει και να διαμορφώνει την ανθρώπινη πράξη– αλλά θα παράγει αδιάκοπα την ίδια της την αντίθετη κίνηση, την κριτική ή, αν θέλετε, την αποδόμησης της. Αυτή ακριβώς είναι και η κίνηση της αποδόμησης, μια κίνηση κριτικής χωρίς τέλος και τελεολογία, ως *υπόσχεση* ενός μέλλοντος «λιγότερου βίαιου» και διαφο(ω)ρετικού – αλλιώς και αλλού.

Υπάρχει ωστόσο ένα ακόμα σημαντικό ερώτημα, δηλαδή τι θα μπορούσε να «εγγυηθεί» τις λογικές της αποδόμησης ως μορφής κριτικής της ιδεολογίας. Η απάντηση εδώ είναι αρκετά σύνθετη και παίρνει μια μορφή αρνητική. Πρέπει να είναι σαφές ότι εκείνο που εγγυάται τις αποδομητικές αναγνώσεις δεν είναι ούτε μια υπερβατική αρχή (π.χ. το δίκαιο, η αλήθεια, το αγαθόν), ούτε μια τελεολογία του ανθρώπινου (π.χ. η αυτονομία, η ελευθερία, η ευτυχία), ούτε μια έννοια επιστήμης ως ορθού λόγου. Η αποδόμηση ως κριτική της ιδεολογίας δεν μπορεί να μιλά από την υπερβατική σκοπιά ενός ορθού λόγου, την αυθεντία μιας επιστήμης, την τελεολογία μιας ανθρώπινης ελευθερίας. *Χωρίς να αναιρεί κανένα από τα παραπάνω*, η αποδόμηση δεν επιτρέπει σε κανένα από αυτά να γίνει ένα υπερβατικό σημαίνον που θα ελέγχει ολόκληρο τον χώρο των πρακτικών της και θα αποτελεί το ιδεατό της τέλος. Αν υπάρχει κάτι που εγγυάται τις πρακτικές της αποδόμησης –*χωρίς όμως να προσφέρει καμιά εγγύηση*– αυτό είναι η επιθυμία για το άγνωστο, η άρθρωση του άναρθρου, η επινόηση του αδύνατου, η αυστηρότητα της αναζήτησης, η δυσπιστία στο αυτονόητο, ο σεβασμός

στην ετερότητα· αυτές, αν θέλετε, αποτελούν και τις «αξιακές» δεσμεύσεις της αποδόμησης. Αυτές οι δεσμεύσεις δεν αναιρούν ούτε μια γενική κριτηριολογία διαχωρισμού μεταξύ σωστού και λάθους, αληθούς και ψευδούς, δίκαιου και άδικου, αλλά ούτε και τις επιμέρους αξίες του δικαίου, της ελευθερίας, του ορθολογισμού, της αξιοπρέπειας κλπ. ως εξωτερικά κριτήρια του λόγου· απλώς η αποδόμηση αντιστέκεται στην υπερβατικοποίηση αυτών των αξιών, στο βαθμό που και αυτές πρέπει να είναι αντικείμενα αναστοχασμού (ή αποδόμησης).

Τι συμπεράσματα λοιπόν θα μπορούσαμε να βγάλουμε από όλα αυτά; Πρώτον, πιστεύουμε ότι μια περιορισμένη έννοια της ιδεολογίας ως ψευδούς συνείδησης δεν θα είχε νόημα για μια αποδομητική λογική για λόγους που ήδη προαναφέρθηκαν. Εδώ, η κριτική της ιδεολογίας θα έπρεπε να είναι η προνομιακή έξωθεν ματιά ενός ατομικού ή συλλογικού υποκειμένου ή μιας αρχής (π.χ. ορθολογισμός), η οποία θα αναλάμβανε να καταδείξει τις δομές του ψεύδους ή της παραγνώρισης στο όνομα της αλήθειας, της επιστήμης, της πραγματικότητας, του ορθού λόγου, κλπ. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι έννοιες «ψευδές» ή «λάθος» δεν έχουν νόημα· σημαίνει όμως ότι πρώτον, δεν μπορούν να οριστούν στην καθαρότητά τους και πάντοτε εξαρτώνται από το αντίθετό τους (μια έννοια αληθούς ή σωστού) αλλά και από την *κριτηριολογία* αυτών των διακρίσεων· δεύτερον, ότι θα πρέπει ίσως κάποτε να στοχαστούμε σοβαρά επάνω στην κλασική ταύτιση του ψευδούς και του κακού. Αυτό μας οδηγεί στην ενδιαφέρουσα σκέψη ότι το ψευδές είναι κατ'εξοχή ως *προϊπόθεση* κάθε αλήθειας (αλλά και το αντίστροφο), και ότι αποτελεί την ανεξάλειπτη *πιθανότητα* κάθε αληθούς. Την ίδια στιγμή θεωρούμε ότι η *δυνατότητα* της απόκρυψης και του ψεύδους αποτελεί όρο της ατομικής και συλλογικής ελευθερίας· δηλαδή μπορεί, κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες, να είναι, με όρους ηθικούς, και καλό.³⁶

Από την άλλη μεριά, η αποδόμηση θα μπορούσε πιθανώς να δεχθεί μια έννοια ιδεολογίας ως συνολικής κοσμοθεώρησης (π.χ. Μάναχ'ιμ αλλά και όλη η παράδοση του *Weltanschauung*)· το πρόβλημα ωστόσο, στην περίπτωση αυτή, είναι ότι η έννοια της ιδεο-

36. Τη σκέψη αυτή τη χρωστάμε στον Κοσμά Ψυχopaίδη στο σεμινάριο του οποίου παρουσιάστηκε μια πρώτη γραφή αυτού του κειμένου. Σημειώνουμε επίσης το βιβλίο του *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, ως έναν από τους πιο σημαντικούς πρόσφατους στοχασμούς πάνω στην έννοια του κριτικού λόγου.

λογίας τείνει να χάσει τη διακριτότητά της ως αντικειμένου ανάλυσης και γίνεται τα πάντα – και τίποτα. Η αποδόμηση συνεπώς προτιμά να μετατοπίζει αυτή την προβληματική προς μια προσπάθεια ανάλυσης των λόγων και των πρακτικών του λόγου. Έτσι η αποδόμηση φαίνεται να προτείνει την παράδοση διατύπωση μιας έννοιας ιδεολογίας ως καταστατικής μορφής παραγνώρισης μέσα σε κάθε λόγο, η οποία όμως δεν αντιπαρατίθεται σε καμία μορφή αναγνώρισης ή αληθειολογίας. Με τον τρόπο αυτό εγκαταλείπει τον «μεσσιανισμό» μιας μελλοντικής διαφάνειας του λόγου και ενός «τέλους της ιδεολογίας», γιατί δέχεται καταστατικά ότι αυτό το «σημείο μηδέν» της ιδεολογίας δεν υπάρχει. Δέχεται σαφώς μια διάκριση μεταξύ περισσότερης ή λιγότερης αδιαφάνειας των λόγων, αλλά θεωρεί αυτή την αδιαφάνεια ως την καταστατική και μη αναγώγιμη απόσταση μεταξύ της εκφοράς και του εκφερόμενου· πιστεύουμε ότι η σκέψη αυτή σημαδεύει και ένα από τα όρια της φιλοσοφίας του αναστοχασμού. Η αποδόμηση συνεπώς αποδέχεται το διαφωτιστικό αίτημα για αναστοχασμό των όρων και των ορίων κάθε λόγου υποσημειώνοντας ωστόσο αυτό το αίτημα (τουλάχιστον στην πλήρη και απόλυτη μορφή του) ως αδύνατον.

Πιστεύουμε ότι, την ίδια στιγμή, οι αποδομητικές πρακτικές θα μπορούσαν να είναι συμβατές με μια έννοια κριτικής των κυρίαρχων ή ηγεμονικών³⁷ συλλογικών αναπαραστάσεων λόγων και των φυσικοποιητικών, ουσιοποιητικών και νομιμοποιητικών τους λειτουργιών, στο βαθμό που πολλές απόψεις θεωρούν την έννοια της ιδεολογίας άρρηκτα δεμένη με αυτές τις λειτουργίες (π.χ. Χάμπερμας).³⁸ Η αποδόμηση σίγουρα θα ενδιαφερόταν για τους ρηματικούς τρόπους με τους οποίους οι κυρίαρχοι ή ηγεμονικοί λόγοι στο πεδίο του κοινωνικού και του πολιτικού «παράγουν» το αυτονόητο, το νόμιμο, το φυσικό, το φυσιολογικό, το αληθινό, το λογικό, το «σωστό», το δίκαιο κλπ.· θα ενδιαφερόταν, δηλαδή, για την ίδια την ιστορικότητα των λόγων, στην οποία και θα επανέλθουμε. Θεωρούμε τελικά ότι το *ιδεολογικό στοιχείο* ενός λόγου συνίσταται ακριβώς σε αυτές τις τεχνικές απόκρυψης και παραγνώρισης που χρησιμοποιεί κάθε λόγος αναγκαστικά, έτσι ώστε να παράγει την αλή-

37. Προτιμάμε βέβαια την έννοια του «ηγεμονικού», ο οποίος ανήκει στην γραμμασιανή παράδοση της εννόησης της ιδεολογίας, ειδικά όπως επανερμηνεύεται μέσα στο έργο του Ερνέστο Λακλάου, βλ. *Για την επανάσταση της εποχής μας*.

38. Βλ. Γ. Χάμπερμας, *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Πλέθρον, Αθήνα 1990.

θεια, τη φυσικότητα και τη νομιμότητά του, με αποτέλεσμα, τελικά, να συγκαλύπτει την ετερογένεια των στοιχείων που τον αποτελούν και τους ρηματικούς τρόπους συνάρθρωσής τους. Και ακόμα περισσότερο θα μπορούσαμε να πούμε ότι η *ιδεολογική λειτουργία* ενός λόγου αναφέρεται σε αυτά τα πεδία *ανάδυσης, υποδοχής και επιρροής* ενός λόγου μέσα στα οποία παράγεται μια αναγκαία και καταστατική *ουσιοποίηση, φυσικοποίηση και κλειστότητα* του κοινωνικού, ως *συγκάλυψη και νομιμοποίηση* δεδομένων πολιτικών ρυθμίσεων και σχέσεων εξουσίας. Το ενδιαφέρον συνεπώς για την κοινωνική σκέψη είναι η προσπάθεια να κατανοήσουμε γιατί και πως μέσα στο πεδίο των αντιμαχόμενων λόγων –δηλαδή, στο πεδίο του πολιτικού– ένας λόγος αναδεικνύεται ιστορικά ως κυρίαρχος ή ηγεμονικός σε έναν συγκεκριμένο χώρο και χρόνο.³⁹ Για εμάς, το σημαντικό στοιχείο κάθε προσπάθειας «κριτικής της ιδεολογίας» είναι ακριβώς η *ιδεολογική στιγμή* ενός λόγου, δηλαδή η στιγμή και οι τρόποι συνάρθρωσης (ή σύνταξης) των ετερογενών στοιχείων σε μια δομημένη «ολότητα», που δεν μπορεί όμως ποτέ να ολοποιηθεί εντελώς και να κλείσει απόλυτα για λόγους που προαναφέραμε· δεν μπορεί συνεπώς, παρά τις προθέσεις του, να συγκροτηθεί ως χώρος απόλυτα ομοιογενής. Αυτή ακριβώς η ιδεολογική στιγμή ενός λόγου αδυνατεί να παρουσιαστεί ως τέτοια γιατί είναι καταστατικά μια στιγμή διαστρέβλωσης και παραγνώρισης – και όχι μόνον. Είναι η στιγμή που ο λόγος αποκρύπτει την καταστατικά ενδεχομενική φύση τής κάθε συνάρθρωσης (και της εξάρθρωσης που αυτή προϋποθέτει), και παρουσιάζει τις σχέσεις μεταξύ των στοιχείων του ως *φυσικές, νόμιμες και αναγκαίες*. Αυτή η φυσικοποιητική, νομιμοποιητική και αναγκαστική –δηλαδή *ιδεολογική*– διάσταση ενός λόγου είναι ακριβώς και η παραγνώριση της *ιστορικότητας* του (και των στοιχείων που τον συγκροτούν) ως ιστορικότητας που αναφέρεται στις συνθήκες *ανάδυσης, υποδοχής, επιρροής*, αλλά και τελικής *διάλυσης*, του λόγου αυτού.⁴⁰

39. Θα πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε ότι πολλές από αυτές τις απόψεις είναι επηρεασμένες από το έργο του Ερνέστο Λακλάου, και ειδικά τον τρόπο που αναπτύσσει μια θεωρία του λόγου, την οποία έχει κατά περίπτωση εφαρμόσει και σε εμπειρικές αναλύσεις ιδεολογικών λόγων.

40. Θα έπρεπε να σημειώσουμε εδώ ότι η συγκρότηση κάθε κοινότητας και κάθε ταυτότητας –δηλαδή κάθε συλλογικού «Εμείς»– ενέχει καταστατικά μια ιδεολογική στιγμή παραγνώρισης. Αυτή η παραγνώριση αναφέρεται τόσο στη μυθοποίηση των ιστορικών της καταβολών όσο και στις λειτουργίες της νομιμοποίησης, φυσικοποίησης, νομιμοποίησης και ομογενοποίησης που αυτή ενέχει.

Παράλληλα, το ιδεολογικό στοιχείο ενός λόγου έγκειται στο ότι προσπαθεί να αυτοπαρουσιαστεί ως έκφραση του γενικού και του καθολικού (π.χ. του έθνους, του λαού, της τάξης, της αλήθειας κλπ.) αποκρύπτοντας αυτό που πάντοτε καταστατικά είναι, δηλαδή μια έκφραση του μερικού και του καθορισμένου.⁴¹

Θεωρούμε συνεπώς ότι δεν υπάρχει λόγος που να είναι εγγενώς –δηλαδή στην «ουσία» του– ιδεολογικός, αλλά υπάρχουν ιδεολογικά στοιχεία και στιγμές των λόγων· παράλληλα, μιλάμε για *ιδεολογικές λειτουργίες και θέσεις* των λόγων μέσα στο πεδίο των διαφορών που είναι η κοινωνία. Έτσι, η ιδεολογική λειτουργία κάθε λόγου κρίνεται πάντοτε συγκριτικά με άλλους λόγους και σε σχέση με τη θέση που κατέχει σε κάθε ιστορική συγκυρία μέσα σε αυτή την τοπολογία των διαφορών. Εδώ θα πρέπει να τονίσουμε ότι, εάν οι αποδομητικές αναγνώσεις είναι να αποκτήσουν σημασία για την κοινωνική και πολιτική θεωρία, θα πρέπει να δώσουν έμφαση στις *διαπλοκές* και τους *ανταγωνισμούς* μεταξύ των λόγων, δηλαδή στη διάσταση που παραδοσιακά ονομάζεται εξουσία και ιεραρχία. Έτσι δεν πρέπει να μιλάμε μόνο γενικά για σχέσεις και για διαφορές αλλά για ιστορικά καθορισμένες μορφές ανταγωνισμού μεταξύ των λόγων, για έννοιες εξουσίας και ιεραρχίας και, τελικά, για μια έννοια *ηγεμονίας*, η οποία μας φαίνεται κατάλληλη για το σχήμα αυτό. Το Πολιτικό είναι ακριβώς αυτό το πεδίο της διαπλοκής και του ανταγωνισμού των λόγων που δεν συνυπάρχουν απλώς ειρηνικά και ισότιμα (όπως θεωρεί ενός τύπου φιλελεύθερη αντίληψη) αλλά ανταγωνίζονται σκληρά μεταξύ τους με στόχο την πιθανή ηγεμονία τους.⁴² Η μόνη υποσημείωση σε αυτή την επιχειρηματολογία είναι ότι μια αποδομητική ανάγνωση δεν θα περιοριζόταν μόνο στους κυρίαρχους λόγους αλλά θα ήθελε να επεκταθεί και στους μη κυρίαρχους ή μη ηγεμονικούς λόγους –δηλαδή σε όλους τους λόγους– στο βαθμό που ενδιαφέρεται για τις προϋποθέ-

41. Κάποιες από τις διαδικασίες αυτές, αλλά και γενικότερα η σχέση της θεωρίας της ιδεολογίας με την ψυχανάλυση και την κριτική σκέψη, αναλύονται στο σημαντικό βιβλίο των Θ. Λίποβατς - Ν. Δεμερτζή, *Δοκίμιο για την ιδεολογία*, Οδυσσέας, Αθήνα 1994.

42. Αυτή η θεώρηση υπαινίσσεται πρόσφατες απόψεις στη θεωρία της δημοκρατίας, ως πλαίσιο κανόνων ανταγωνισμού των λόγων και όχι ως συγκεκριμένων αξιακών δεσμεύσεων, π.χ το έργο της C. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, Λονδίνο 1993. Στη λογική αυτή ο διάλογος είναι, πιστεύουμε, ένα πάντοτε αδύνατο χρέος, που δεν αποτελεί ούτε αξία καθαυτή αλλά ούτε και αναφέρεται στον μεσοσιανισμό μιας τελικής επίλυσης όλων των ανταγωνισμών.

σεις, τις ρητορικές, τις ασυνέχειες, τις παραλείψεις, τις αντιφάσεις κάθε λόγου. Υπό αυτή την έννοια, δεν υπάρχει ούτε όριο ούτε τέλος στη δουλειά της αποδόμησης, γιατί δεν υπάρχει τελευταίος λόγος, τέλος του λόγου, ένα «σε τελευταία ανάλυση» το οποίο θα εμφανιστεί και θα πραγματώσει μια για πάντα το καλό, το δίκαιο ή το αληθές. Έτσι η αποδόμηση δεν συνιστά ούτε τόπο, ούτε οπτική, ούτε αξιακό σύστημα, ούτε μέθοδο· συνιστά μια *απορία* και μια *ουτοπία*, ως ατέρμονη κίνηση της κριτικής –η οποία δουλεύει ταυτόχρονα *μέσα, έξω και μεταξύ* των λόγων– αλλά και της *κατάφασης* που είναι η ίδια η ιστορία. Και αυτή η έννοια της *κατάφασης* πρέπει να τονιστεί –όπως την τονίζει ο ίδιος ο Ντερντά στη συνέντευξή του– τόσο για να διαλυθούν διάφορες παρεξηγήσεις ως προς την υποτιθέμενη εγγενή *αρνητικότητα* της αποδόμησης όσο και γιατί συνιστά μια από τις βασικές διαφορές από μια κλασική έννοια της κριτικής. Η *κατάφαση* που ενέχει η αποδομητική πρακτική είναι καταστατική, είναι το *πρωταρχικό άνοιγμα* και η *ανοικτότητα* προς τον λόγο πριν από κάθε έννοια κριτικής και κρίσης – πριν από κάθε εμπειρικό ναι ή όχι. Αυτή την πρωταρχική, μη εμπειρική και μη θετική κατάφαση θεωρεί η αποδόμηση ως *καταστατικό όρο* και προϋπόθεση κάθε κριτικής και κάθε αρνητικότητας – αλλά και κάθε θετικότητας. Την ίδια στιγμή, και πέρα από κάθε αρχή ή ιδεώδες διαλογικότητας, η αποδόμηση τονίζει την *πάντα αδύνατη επιταγή της μεταφρασσιμότητας*, ως αυτό το οποίο *πρέπει* να γίνει έτερον για να συγκροτηθεί ως *ίδιον*.⁴³ Μια κριτική δηλαδή της ιδεολογίας η οποία θα ήταν «κουφή», δηλαδή δεν θα άκουγε τον *άλλο λόγο*, θα ήταν ένα αυτοαναφορικό σύστημα και συνεπώς η χειρότερη μορφή ιδεολογίας και δογματισμού.

Ένα άλλο ερώτημα που αναδύεται μέσα από αυτή τη συλλογιστική είναι εάν θα μπορούσαμε ίσως να θεωρήσουμε την αποδόμηση ως προσπάθεια *ορθολογικής ανακατασκευής* ενός λόγου. Πιστεύουμε ότι η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα ήταν «*ναι, μεταξύ των άλλων*». Η αποδόμηση θα μπορούσε να δεχθεί την έννοια της ορθολογικής ανακατασκευής των στιγμών ενός λόγου ως έναν από

43. Παραθέτουμε εδώ σε μια σειρά κειμένων του Ντερντά τα οποία ασχολούνται με το θέμα της μετάφρασης και της μεταφρασσιμότητας εν γένει, στο βαθμό που αυτή είναι την ίδια στιγμή αναγκαία αλλά και αδύνατη. Ο Ντερντά τονίζει ότι ο σεβασμός στην ετερότητα και η ανοικτότητα προς το άλλο δεν μπορεί ποτέ να είναι απόλυτες, γιατί αυτό είναι το όριο της απόλυτης αδιαφορίας και μιας μη σχέσης.

τους άξονές της.⁴⁴ Την ίδια στιγμή θα ήθελε να διατηρήσει την απόσταση της από τις φιλοσοφικές, επιστημολογικές και ανθρωπολογικές παραδοχές μιας έννοιας «ορθολογικής ανακατασκευής», έτσι ώστε να μπορεί να τη θεωρεί εξίσου ως αντικείμενο κριτικής· δεν θα δεχόταν συνεπώς το ορθολογικό κριτήριο ως τον ένα και μοναδικό όρο και όριο της κριτικής – ως ένα υπερβατικό σημαίνον. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο δεν θα μπορούσε να δεχθεί αβασάνιστα την «εύκολη» λύση ενός απλού διαχωρισμού μεταξύ ιδεολογικού και κριτικού λόγου, παρότι δεν θεωρούμε όλους τους λόγους ίδιους, και είναι σαφές ότι υπάρχουν λόγοι που παρέχουν περισσότερες ή λιγότερες δυνατότητες αναστοχασμού.⁴⁵ Ωστόσο, κανένας λόγος δεν είναι ικανός να αναστοχαστεί πλήρως τις προϋποθέσεις του, δηλαδή τις συνθήκες παραγωγής του – πλην βεβαίως του λόγου του Θεού, *εάν υπήρχε*. Σε κάθε λόγο –και βεβαίως στον ίδιο τον λόγο της αποδόμησης– υπάρχει ένα κατάλοιπο «άσκεπτο», ασύλληπτο και αθεματοποιήτο που είναι ταυτόχρονα όρος και όριο της συγκρότησης αυτού του λόγου.⁴⁶ Η δουλειά της αποδόμησης ως κριτικής της ιδεολογίας –ή, εδώ που καταλήξαμε, κάθε λόγου– είναι «χειραφετική» στον βαθμό που απελευθερώνει κρυμμένες δυνατότητες, αποκαλύπτει στρατηγικές του λόγου, επινοεί ρηματικές κατασκευές, προσφέρει τρόπους για να σκεφτούμε το ίδιον διαφορετικά – αλλιώς και αλλού (différence). Η αποδόμηση μπορεί να καταδείξει τους τρόπους συνάρθρωσης των ετερογενών στοιχείων από τα οποία καταστατικά αποτελείται κάθε λόγος, δηλαδή την «αρχιτεκτονική» της κατασκευής των λόγων, η οποία παρμένει κρυμμένη και δεν αποκαλύπτεται. Αυτό σημαίνει ότι οι α-

44. Θα σημειώσουμε εδώ παρεμπιπτόντως ότι η αποδόμηση θα έλεγε και σε πολύ περισσότερα πράγματα από ό,τι φαντάζονται πολλοί («σχεδόν» στα πάντα), αλλά θα τόνιζε πάντοτε αυτό το «*μεταξύ των άλλων*» μη επιθυμώντας να προσδεθεί αλλά και να υπερβατικοποιήσει –δηλαδή να μετατρέψει σε μοναδική συνθήκη δυνατότητάς της– έναν από αυτούς τους όρους.

45. Είναι φανερό βεβαίως ότι δεν μπορούμε π.χ. να εξισώσουμε τον λόγο της φιλοσοφίας με τον λόγο της διαφήμισης ως προς την αναστοχαστική τους δυνατότητα. Ωστόσο, θα πρέπει να τονίσουμε, όπως επισημαίνουν οι Λίποβατς και Δεμερτζής, ότι πολλές φορές οι ιδεολογίες εμφανίζονται ως ορθολογικές κατασκευές και σίγουρα ανήκουν στην παράδοση του δυτικού νεωτερικού λόγου.

46. Αυτό ισχύει για όλους τους λόγους, αλλά ο Ντερριντά αναφέρεται σε κάποια κείμενα ειδικά ως προς τον λόγο των κοινωνικών επιστημών, ο οποίος έχει συχνά την ψευδαίσθηση της αυτοθεμελίωσης: βλ. «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στον λόγο των επιστημών του ανθρώπου» (μτφρ. Γ. Φαράκλα), περ. *Ο Πολίτης*, τχ. 39, 25/7/1997.

ποδομητικές αναγνώσεις μπορούν να δείξουν συγκεκριμένα με ποιους τρόπους ένας λόγος «αυτοσκηνοθετείται» και «αυτοσυγκαλύπτεται», εμφανιζόμενος έτσι ως κάτι διαφορετικό (περισσότερο ή λιγότερο) από αυτό που είναι, αλλά και γιατί κανένας λόγος δεν μπορεί ποτέ να ικανοποιήσει πλήρως το αίτημα της ενότητας και της πληρότητάς του, δηλαδή να «κλείσει». Ωστόσο, θεωρούμε ότι η πολιτική σημασία της αποδόμησης –όποια και αν είναι αυτή⁴⁷– δεν αναφέρεται τόσο σε μια έννοια χειραφέτησης (που προβάλλει επιτακτικά το πρόβλημα του καθορισμού της έννοιας αυτής ως ιδεώδους), όσο σε μια έννοια πρακτικών «αντίστασης» σε κάθε κυρίαρχο και ηγεμονικό λόγο. Μπορούμε συνεπώς να θεωρήσουμε ότι το μοντέλο της αποδόμησης ως κριτικής της ιδεολογίας δεν είναι το επιστημονιστικό ή το αληθειολογικό, αλλά το αποκαλυπτικό που προσεγγίζει (αλλά δεν ταυτίζεται) έννοιες φαινομενολογικές αλλά και έννοιες αρνητικής ελευθερίας.

Το ερώτημα που ανοίγεται εδώ, κατά τη γνώμη μας, αφορά την ίδια τη σημασία της αποδόμησης για την κοινωνική και πολιτική θεωρία, δηλαδή τους κοινωνικούς επικαθορισμούς των λόγων και τα πεδία ανάδυσης, υποδοχής και επιρροής τους (ως ζητήματα αλληλένδετα με την έννοια της εξουσίας) – και σε αυτούς τους λόγους περιλαμβάνει βεβαίως και τον εαυτό της. Εδώ ανοίγεται μια ολόκληρη περιοχή διαπλεκόμενων θεματικών σε αυτό που παραδοσιακά ονομάζεται «κοινωνιολογία της γνώσης»: εμείς θα αρκεστούμε μόνο σε μερικές κριτικές υποσημειώσεις. Το πρώτο που θα πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι η αποδόμηση είναι συμβατή με μια θεωρία του λόγου, όπως αυτή του Λακλάου, η οποία δεν κάνει διάκριση –όπως π.χ. ο Φουκώ– ανάμεσα σε πρακτικές του λόγου και άλλες, εξω-ρηματικές. Εδώ το επιχείρημα δεν είναι απλώς ότι «τα πάντα είναι γλώσσα», όπως απλοϊκά υποστηρίζουν μερικοί, αλλά ότι κάθε γεγονός υπάρχει μόνο μέσα στις ρηματικές συνθήκες της εμφάνισής του και ποτέ έξω από αυτές. Πρακτικές της γλώσσας και κοινωνικές πρακτικές είναι και τα δύο ρηματικές κατασκευές, και αυτή η θεωρητική δήλωση δεν έχει σχέση με μια διαμάχη μεταξύ αντικειμενισμού και υποκειμενισμού. Η αποδόμηση τονίζει πάντα την *ιστορικότητα* αυτών των κατασκευών του λόγου, στον βαθμό που δεν μπορούν να θεωρηθούν έξω από τα συ-

47. Σημαντικό στην προοπτική αυτή είναι το βιβλίο του R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, Λονδίνο 1996.

γκείμενά (context) τους· την ίδια στιγμή η αποδόμηση μας θυμίζει ότι η διάκριση μεταξύ κείμενου και συγ-κείμενου δεν είναι ποτέ απόλυτη και δεδομένη, και γι' αυτό ακριβώς έχουμε πάντοτε τη δυνατότητα να παραθέσουμε κάτι «αλλού», δηλαδή «έξω από το πλαίσιο» του. Ωστόσο, η αποδόμηση φιλοδοξεί να μην είναι απλώς μια φιλοσοφική κριτική των ιστορικών –δηλαδή κοινωνικών και πολιτικών– όρων γένεσης και ύπαρξης ενός λόγου, αλλά ακόμη περισσότερο μια «υλική» τεχνική «παρέμβασης» στον λόγο, στον βαθμό που κάθε λόγος δεν είναι απλώς μια «διανοητική κατασκευή» αλλά μια πρακτική νοηματοδότησης, και συνεπώς μια κοινωνική *πρακτική*.⁴⁸ Σύμφωνα με τη λογική αυτή, δεν υπάρχει καμία «υλική» πρακτική (κοινωνική, οικονομική, πολιτική) χωρίς ένα ρηματικό πλαίσιο υποδοχής, επιρροής και νοηματοδότησής της. Στην περίπτωση μας λοιπόν, οι ιδεολογίες δεν αποτελούν απλώς στοιχεία ενός «εποικοδομήματος» τα οποία αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες υλικές πρακτικές μιας κοινωνικοοικονομικής «βάσης», αλλά οι ιδεολογικοί λόγοι *αναδύονται* από, *ενσαρκώνονται* σε, αλλά και *καθορίζουν* συγκεκριμένους κοινωνικούς θεσμούς, έθιμα, πρακτικές κλπ. Υπό την έννοια αυτή, κάθε λόγος –και αυτό αναφέρεται άμεσα και στον ιδεολογικό λόγο– ταυτόχρονα ορίζει την εποχή του, ορίζεται από (αλλά δεν ανάγεται) την εποχή του αλλά και υπερβαίνει (δυννητικά έστω) τα ιστορικά όρια του καιρού του.⁴⁹ Τα σημεία αυτά βεβαίως χρήζουν μεγαλύτερης θεωρητικής προσοχής και επεξεργασίας από ό,τι μπορούμε να προσφέρουμε εδώ, αλλά εκείνο που προσπαθούμε να πούμε είναι ότι η αποδόμη-

48. Επισημαίνουμε το ενδιαφέρον του Ντεριντά να καταδείξει τη σημασία της αποδόμησης ως «παρέμβασης» στα πανεπιστημιακά δρώμενα μέσω ομάδων όπως το GREPH και το Collège International de Philosophie, βλ. επίσης το κείμενο *Du droit à la Philosophie*, Galilée, 1990. Στα ελληνικά, βλ. το κείμενο «Απροϋπόθετο ή κυριαρχία: το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης» (μτφρ. Β. Μπιτσώρη), *Νέα Εστία*, τχ. 1715, Σεπτέμβριος 1999, το οποίο πιστεύουμε ότι σε μια προσεκτική ανάγνωση προσεγγίζει τις θέσεις που εκθέτουμε στο άρθρο μας. Εδώ ο Ντεριντά λέει μεταξύ των άλλων: «Εντός του πανεπιστημίου, κατ' αρχήν, δεν υπάρχει όριο στην κριτική εξέταση –προτιμώ να πω αποδομητική– κάθε προϋπόθεσης, κάθε κανόνα, κάθε αξιωματικής, και συνεπώς κάθε πολιτικής φιλοσοφίας, κάθε ιδεολογίας, κάθε θρησκευτικής ή εθνικής δογματικής, όπως και όλων των οικονομικών, κοινωνικών, εθνικών, θρησκευτικών εξουσιών, οι οποίες έτσι, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο υποστηρίζονται, αντιπροσωπεύονται, εξυπηρετούνται» (σ. 199, έμφαση δική μου).

49. Στο σημείο αυτό βεβαίως κάνει ο Μάνχαϊμ και τη διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και ουτοπίας.

ση, σε συνδυασμό με άλλες θεωρητικές οπτικές, μπορεί να προσφέρει ενδιαφέρουσες προτάσεις στα προβλήματα μιας «κοινωνιολογίας της γνώσης» –υπερβαίνοντας ωστόσο το στενό εννοιολογικό της πλαίσιο– χωρίς όμως την ελπίδα να φτάσει κάποτε σε μια οριστική, μοναδική και καθορισμένη σχέση μεταξύ των λόγων και των κοινωνικών της συγκειμένων. Η ουσία είναι ότι η αποδόμηση αναγνωρίζει την ιστορικότητα των λόγων και ενδιαφέρεται καταστατικά για το ιστορικό πλαίσιο ανάδυσης («παραδόσεις») υποδοχής, επιρροής και διαπλοκής των λόγων· από αυτή την άποψη, υπερβαίνει μια κλασική έννοια κριτικής – αλλά και ερμηνευτικής.⁵⁰ Παράλληλα επιθυμεί να στοχαστεί επάνω στην ίδια την έννοια της ιστορικότητας, έτσι ώστε να αποφύγει το πρόβλημα του ιστορικισμού, προσέχοντας δηλαδή να μην αναγάγει τον λόγο μόνο στα ιστορικά του συγκείμενα και να μην μετατρέψει την Ιστορία σε ένα ακόμη υπερβατικό σημαίνον. Είναι επίσης σημαντικό να τονίσουμε ότι η αποδόμηση αφορά θεμελιακά όχι μόνο μια κριτική ενδολογική (μέσα στον κάθε λόγο) και παραλογική (έξω από τον κάθε λόγο), αλλά και διαλογική, στον βαθμό που ενδιαφέρεται για τις σχέσεις μεταξύ των λόγων, δηλαδή για τα πεδία σχέσεων, διαφορών και ανταγωνισμών τα οποία συγκροτούν και την κοινωνία και τον λόγο ή, καλύτερα, την κοινωνία ως συλλογικότητα. Αυτό σημαίνει ότι η συγκρότηση και η ταυτότητα του κάθε λόγου (και συνεπώς και η ιδεολογική ή όχι λειτουργία του) εξαρτάται καταστατικά από τη θέση του μέσα στο ρηματικό αυτό πεδίο και τη σχετική κάθε φορά σχέση του με τους άλλους λόγους· αυτό το πεδίο αναφέρεται ακριβώς στο τεράστιο ζήτημα των σχέσεων εξουσίας, ανταγωνισμού και ιεραρχίας μέσα στο κοινωνικό, και των ιστορικών μορφών των πολιτικών ρυθμίσεων που τους αντιστοιχούν.

Πού καταλήγουν όλες αυτές οι σκέψεις; Μάλλον σε μια σειρά γόνιμων, ελπίζουμε, προβληματισμών παρά σε μια θετική και συγκεκριμένη άποψη περί της σχέσης της αποδόμησης με την κριτική της ιδεολογίας, ή καλύτερα της αποδόμησης ως κριτικής της ιδεολογίας. Θεωρούμε ότι η αποδόμηση ενέχει καταστατικά μεταξύ των άλλων και λειτουργίες κριτικής της ιδεολογίας, αλλά χωρίς να επιθυμεί να αναλάβει άκριτα όλες τις φιλοσοφικές και επιστη-

50. Θεωρούμε ότι μετά τον ανολοκλήρωτο διάλογο Gadamer-Derrida, η συζήτηση μεταξύ αποδόμησης και ερμηνευτικής, η οποία θα μπορούσε να προσφέρει κάποιες θεωρητικές προόδους, έχει μείνει στάσιμη, βλ. D. Michelfelder - R. Palmer (επιμ.), *Dialogue and Deconstruction*, SUNY Press, Νέα Υόρκη 1989.

μολογικές δεσμεύσεις αυτής της παράδοσης. Η σχέση μεταξύ των δύο είναι μη αποφασίσιμη, δηλαδή μη δεδομένη και τελεσίδικη, στο βαθμό που η αποδόμηση δουλεύει *μέσα* στον λόγο, *έξω* από τον λόγο –ως αντι-λόγος–, *παρά* τον λόγο –δηλαδή στα συγκείμενά του– και *μεταξύ* των λόγων. Το θεωρητικό στοίχημα που πρέπει ίσως να κερδίσει η αποδόμηση στο μέλλον είναι να καταδείξει αν και πώς υπερβαίνει την έννοια μιας «απλής» φιλοσοφικής κριτικής προς την κατεύθυνση μιας «παρέμβασης» στους ίδιους τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς και πρακτικές ως αυτή που αποκαλύπτει τις καταστατικές λειτουργίες της παραγνώρισης (φυσικοποίηση, ουσιοποίηση, νομιμοποίηση) και τους συγκεκριμένους ρηματικούς τρόπους συγκρότησής τους: παράλληλα πρέπει να επιχειρήσει να λάβει υπόψη της τη διαπλοκή, τη διαμάχη, τον ανταγωνισμό και την ηγεμονία των λόγων ως εννοιών καταστατικών σε κάθε προσπάθεια κατανόησης του κοινωνικού και του πολιτικού. Ο ίδιος ο Ντερντά το διατυπώνει ως εξής: «Αυτό που ονομάζουμε *αποδόμηση* υπακούει αναντίρροπα σε μια αναλυτική απαίτηση, ταυτόχρονα κριτική και αναλυτική. Πάντοτε πρόκειται να λύσει κανείς, να αναταράξει, να αποσυνθέσει, να διαλύσει ιζήματα, artefacta, προϋποθέσεις, θεσμούς».⁵¹ Εντέλει θεωρούμε ότι μια από τις πολλαπλές *μάσκες* της αποδόμησης –και ίσως και μια από τις σημαντικότερες– είναι και αυτή της κριτικής της ιδεολογίας: όμως χωρίς να καταργεί, μετατοπίζει κατά τέτοιο τρόπο το όλο πεδίο και τις προβληματικές της κριτικής της ιδεολογίας ώστε το υποτιθέμενο γνώριμο πεδίο γίνεται αγνώριστο, γίνεται διαφορετικό και έτερον. Έτσι αποκαλύπτεται ίσως και τι βρίσκεται κάτω από τη μάσκα της: όχι μια κρυμμένη ουσία, πρόσωπο ή θέμα, αλλά η *απορία* ως αέναη κίνηση του κριτικού λόγου.

51. Ζ. Ντερντά, *Αντιστάσεις της ψυχανάλυσης*, σ. 52.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΑΛΤΟΥΣΣΕΡ, Λ., *Θέσεις* (μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας), Θεμέλιο, Αθήνα 1994.
- BARRETT, M., *The Politics of Truth*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- BEARDSWORTH, R., *Derrida and the Political*, Routledge, Λονδίνο 1996.
- BENNINGTON, G., *Derrida*, The University of Chicago Press, Σικάγο 1993.
- CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction*, Blackwell, Οξφόρδη 1992.
- ΔΟΞΙΑΔΗΣ, Κ., *Υποκειμενικότητα και εξουσία*, Πλέθρον, 1992.
- DERRIDA, J., *Συνομιλίες* (μτφρ. Μ. Ακτύπη - Δ. Γκινοσάτης), Πλέθρον, 1995.
- DERRIDA, J., *Αντιστάσεις της ψυχανάλυσης* (μετ. Ε. Κοντονάσιου - Β. Να-
σούλη), Πλέθρον, Αθήνα 1999.
- DERRIDA, J., «Απροϋπόθετο ή κυριαρχία: το πανεπιστήμιο στα σύνορα της
Ευρώπης» (μτφρ. Β. Μπιτσώρη), *Νέα Εστία*, τχ. 1715, Σεπτέμβριος
1999.
- DERRIDA, J., «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στο λόγο των επιστημών
του ανθρώπου», μτφρ. Γ. Φαράκλα, περ. *ο Πολίτης*, τχ. 39, 25/7/1997.
- DERRIDA, J., «Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce», στο D. Attridge
(επιμ.), *Jacques Derrida: Acts of Literature*, Routledge, Λονδίνο 1992.
- EAGLETON, T., *Ideology. An Introduction*, Verso, Λονδίνο 1991.
- GASCHE, R., *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, 1986.
- HAMILTON, P., *Knowledge and Social Structure*, Routledge & Kegan P., Λον-
δίνο 1974.
- HAWKES, D., *Ideology (The new critical Idiom)*, Routledge, Λονδίνο 1996.
- KRITZMAN, L. (επιμ.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, Routled-
ge, Νέα Υόρκη 1988.
- ΛΑΚΛΑΟΥ, Ε., *Πολιτική και ιδεολογία στη μαρξιστική θεωρία* (μτφρ. Γ. Α-
νανιάδη), Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1983.
- ΛΑΚΛΑΟΥ, Ε., *Για την επανάσταση της εποχής μας*, (μτφρ. Γ. Σταυρακά-
κη) Νήσος, Αθήνα 1997.
- LACLAU, E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Λονδίνο
1990.
- LACLAU, E., *Emancipation(s)*, Phronesis, Λονδίνο 1996.
- LACLAU, E. (επιμ.), *The Making of Political Identities*, Verso, Λονδίνο 1994.
- LARRAIN, J., *The Concept of Ideology*, Hutchinson, Λονδίνο 1979.
- ΛΙΠΟΒΑΤΣ, Θ. - ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ, Ν., *Δοκίμιο για την ιδεολογία*, Οδυσσέας, 1994.
- MANCHAÏM, Κ., *Ιδεολογία και ουτοπία* (μτφρ. Γ. Ανδρουλιδάκης), εκδ.
Γνώση, 1997.
- MCLELLAN, D., *Ideology*, Open University Press, 1986.
- MOUFFE, C., *The Return of the Political*, Verso, Λονδίνο 1993.
- RABINOW, P. (επιμ.), *The Foucault Reader*, Penguin, 1987.
- STAVRAKAKIS, G., *Lacan and the Political*, Routledge, Λονδίνο 1999.
- THOMPSON, J., *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press, 1984.
- ZIZEK, S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Λονδίνο 1987.

- ZIZEK, S. (επιμ.), *Mapping Ideology*, Verso, Λονδίνο 1995.
- ΦΟΥΚΩ, Μ., *Η τάξη του λόγου* (μτφρ. Χ. Χρηστίδης - Μ. Μαϊδάτσης), Ηριδανός, Αθήνα.
- ΦΟΥΚΩ, Μ., *Εξουσία, γνώση και ηθική*, (μτφρ. Ζ. Σαρίκα), Ύψιλον, Αθήνα 1987.
- ΦΟΥΚΩ, Μ., *Η αρχαιολογία της γνώσης*, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργη), Εξάντας, Αθήνα 1987.
- ΦΟΥΚΩ, Μ., *Οι λέξεις και τα πράγματα*, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργη), Γνώση, Αθήνα 1986.
- ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ, Γ., *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, (μτφρ. Α. Οικονόμου), Πλέθρον, Αθήνα 1990.
- ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Κ., *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997.