

Η ιδεολογία ως πεδίο πάλης

Ν. Νικήσιανης και Γ.Π. Στάμου

Εισαγωγικά: το αντιφατικό πεδίο της ιδεολογίας

Πρόκειται για μία ακόμα από τις αντιφάσεις της εποχής μας: την ίδια στιγμή που κόμματα, θεσμοί και απόψεις ανατρέπονται ή ανασυγκροτούνται με πρωτόγνωρη ταχύτητα, ο σκληρός πυρήνας της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας φαντάζει ακόμα αμετακίνητος. Ο ατομικισμός, ο εθνικισμός, ο οικονομισμός συνεχίζουν να καθορίζουν τη σκέψη κυρίαρχων και κυριαρχούμενων. Μάλιστα, η ηγεμονία αυτή απειλεί να ενσωματώσει τις ανταγωνιστικές τάσεις, που αναδύονται όλο και πιο ισχυρές μέσα από τον αναζωογονημένο κοινωνικό ανταγωνισμό. Συνεπώς, η κοινωνική χειραφέτηση εξαρτάται - όπως πάντα άλλωστε - από τη δυνατότητα της αντιπαράθεσης με αυτόν ακριβώς τον πυρήνα, ο οποίος συνεχίζει να ενοποιεί και να νοηματοδοτεί κάθε κοινωνική στιγμή. Πιστεύουμε λοιπόν ότι χρειάζεται να σκεφτούμε ξανά το πώς - και μάλιστα πάνω από τις αντιθέσεις της - η ιδεολογία μίας κοινωνίας ενοποιείται πάντα γύρω από ορισμένες κομβικές ταξικές θέσεις, έτσι ώστε να αναπαράγει τις κυρίαρχες σχέσεις και να διαιωνίζει τελικά την ηγεμονία των ίδιων κυρίαρχων τάξεων. Αυτό είναι και το κίνητρο του κειμένου που ακολουθεί.¹

Το ερώτημα μας είναι βέβαια παλιό και χιλιοδουλεμένο, ευτυχώς όμως παραμένει ακόμα ανοικτό, όπως άλλωστε συμβαίνει με κάθε μη-ιδεολογικό ερώτημα. Οι διάφορες εκδοχές της ιδεολογίας, η ιδεολογία ως φετιχισμός, η ιδεολογία ως μηχανισμός, η ιδεολογία ως πεδίο πάλης, η ιδεολογία ως συμβολοποίηση κοκ., μάλλον τείνουν να συγκρούονται παρά να συμπληρώνονται και, μάλλον, καλά κάνουν, αν είναι έτσι να προχωρήσει παραπέρα η αναγκαία αυτή συζήτηση. Η ένταση παραμένει ακόμα και σε στενά συγγενικούς κατά τα άλλα κύκλους. Αν δεχτούμε για παράδειγμα ότι η ιδεολογία δεν επιβάλλεται από τα έξω ως ψευδής συνείδηση (αντίληψη που φαίνεται άλλωστε να έχει ξεπεραστεί οριστικά), άλλα αντίθετα αναδύεται αυτόματα μέσα από τις κοινωνικές πρακτικές ως ένα σύνολο αυθόρμητων αναπαραστάσεων, τότε η ιδεολογία κινδυνεύει να χάσει τον ταξικό και συγκρουσιακό της χα-

¹ Το κείμενο αναπτύχθηκε αρχικά στο πλαίσιο διδακτορικής διατριβής στον Τομέα Οικολογίας του Τμ. Βιολογίας του Α.Π.Θ. (Νικήσιανης 2012), με επιβλέποντα καθηγητή το Γ.Π. Στάμου. Μια συντομευμένη εκδοχή του ίδιου κειμένου δημοσιεύτηκε στις 'Θέσεις' 122, Ιανουάριος-Μάρτιος 2013.

ρακτήρα και να μετατραπεί σε μία ουδέτερη ατμόσφαιρα, χωρίς δομή και αντιθέσεις. Αν από την άλλη επιμείνουμε στην κριτική της κυρίαρχης ιδεολογίας, η οποία οργανώνεται, αναπαράγεται και κυκλοφορεί μέσω των κρατικών μηχανισμών, παραμένουν ζητήματα όπως το από πού προέρχεται, πώς συγκροτείται και -κυρίως- το γιατί γίνεται αποδεκτή αυτή η ιδεολογία. Αντιθετικότητες που ανακλύπτουν μάλλον αναπόφευκτα κατά τη μελέτη ενός τόσο αντιφατικού αντικειμένου.

Η παραπάνω αντιθετικότητα ανάμεσα από τη μία στην αντίληψη της αυτόματης ανάδυσσης και από την άλλη στην αντίληψη της ιδεολογικής παραγωγής μέσω ιδεολογικών μηχανισμών ανακεφαλαιώνει πολύ αδρά τις δύο βασικές κατευθύνσεις που έχει πάρει η θεωρία της ιδεολογίας, στο πλαίσιο τουλάχιστον του μαρξισμού. Η πρώτη, η *φειτικιστική* ας πούμε παράδοση, ξεκινά από τις σχετικές προτάσεις του ίδιου του Μαρξ στο *Κεφάλαιο*, διαπερνά τη δουλειά του Αλτουσέρ και των συνεργατών του (βλ. και παρακάτω για τις πρακτικές ιδεολογίες και την ιδεολογία εν γένει), συνδέεται ήδη από τότε με τις ψυχαναλυτικές έννοιες και το ασυνείδητο, ενώ στη συνέχεια τροφοδοτεί και ορισμένες σύγχρονες (ακόμα και μεταμοντέρνες) γραμμές σκέψης που βλέπουν την ιδεολογία να διαμεσολαβεί σε κάθε σχέση και αρνούνται καταστατικά τη δυνατότητα μίας διαυγούς, μη ιδεολογικής θέσης. Πρόκειται γενικά για μία συνεκτική αντίληψη, που καταφέρνει να ερμηνεύει πολλά από τα παλιά ερωτήματα περί ιδεολογίας, χωρίς να καταφεύγει σε εξωτερικές ερμηνείες (εξαπάτηση κλπ). Το πρόβλημα ωστόσο είναι ότι η αντίληψη αυτή υποδεικνύει μία κλειστή, κυκλική διαδικασία αναπαραγωγής της ιδεολογίας, δεν προβλέπει την έξοδο από τον κύκλο και δε διαμορφώνει πεδίο πάλης.

Η δεύτερη παράδοση ανταποκρίνεται περισσότερο στο αρχικό αίτημα που αφορά στην κριτική της ψευδούς συνείδησης. Το κάνει αφού συνδέει την ιδεολογία με το πεδίο της πολιτικής, το κράτος και τους μηχανισμούς του. Πυρήνας εδώ είναι η αλτουσεριανή αντίληψη για τους *Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους* και την *κυρίαρχη ιδεολογία*. Αυτή δίνει έμφαση στην ταξικότητα της ιδεολογίας, ενώ ταυτόχρονα ανοίγει το πεδίο στις κοινωνικές αντιθέσεις και την ταξική πάλη. Αν και διασταυρώνεται με άλλες γνώριμες ενδομαρξιστικές αντιθέσεις (βλ. τις σχετικές συζητήσεις για τον ανθρωπισμό, τον οικονομισμό κ.ά.), η σύγκρουση ανάμεσα στις δύο αυτές παραδόσεις δε μπορεί να ταυτιστεί μαζί τους. Μάλιστα, το έργο του Αλτουσέρ και των συνεργατών του διαπερνούν και οι δύο ιδεολογικές παραδόσεις, αν και σε *τελευταία ανάλυση* επικρατεί η ιδέα των μηχανισμών.²

² Αν και έχει μικρή μάλλον σημασία, θα μπορούσαμε να αντιστοιχίσουμε αδρά την πρώτη παράδοση με την πρώτη περίοδο του Αλτουσέρ (ως τα τέλη της δεκαετίας του 1960, όπου κυριαρχούν ακόμα οι

Με βάση πάντα τον ιδιαίτερο στόχο της, η κάθε μελέτη πάνω στην ιδεολογία οφείλει να χαράξει μία στρατηγική ανάμεσα στους δύο αντιθέτους πόλους. Στο κείμενο αυτό λοιπόν, επιχειρούμε να εφαρμόσουμε μία αντίστοιχη πορεία με αυτή του *Κεφαλαίου*: ξεκινάμε από την παραγωγή και μάλιστα από τις πιο απλές μορφές της, για να βρούμε τις πρώτες ιδεολογικές ή *φетиχιστικές* αναπαραστάσεις που πηγάζουν *αυθόρμητα* μέσα από τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις. Οι αφηρημένες αυτές αναπαραστάσεις θα τροφοδοτήσουν στη συνέχεια τη συγκρότηση συγκεκριμένων ιδεολογικών θέσεων και μηχανισμών, οι οποίοι με τη σειρά τους θα συγκροτήσουν ένα ανοιχτό πεδίο πάλης, με επίδικο την ενοποίηση -ή τη μη ενοποίηση- της ιδεολογίας γύρω από ορισμένες κυρίαρχες ταξικές θέσεις. Όλα αυτά ωστόσο, γνωρίζοντας εξ αρχής ότι η πρωταρχική ανάδυση αυτών των αναπαραστάσεων δεν είναι και τόσο 'αυθόρμητη', αφού στην πραγματικότητα οι αναπαραστάσεις αυτές προϋποθέτουν εξ αρχής ολόκληρο το τοπίο που τις καθιστά αναγκαίες, δηλαδή το κράτος, τους μηχανισμούς του και την κυρίαρχη ιδεολογία μίας κοινωνίας. Από κάπου όμως πρέπει να ξεκινήσεις, μιας και - όπως ανέφερε κι ο Αλτουσέρ - *δεν μπορείς να πεις όλα τα πράγματα ταυτόχρονα*.³

Οι 'φетиχιστικές' αναπαραστάσεις

Από τον καιρό της Γαλλικής Επανάστασης, του Destutt de Tracy και των *ideologies*⁴, ο όρος 'ιδεολογία' αναφέρεται στο σύστημα των ιδεών ή των *αναπαραστάσεων* της πραγματικότητας, που συγκροτούν τη συνείδηση ενός ατόμου, μίας ομάδας ή μίας κοινωνίας. Αυτά τα συστήματα των αναπαραστάσεων θεωρήθηκαν εξ αρχής οργανικό μέρος κάθε κοινωνικής οργάνωσης. Οι άνθρωποι, δεν οφείλουν βέβαια να έχουν μία επιστημονική γνώση των κοινωνικών πραγματικοτήτων στις οποίες ζουν, δρουν και εκτελούν τα καθήκοντά τους, δε θα μπορούσαν ωστόσο να πράξουν χωρίς να καθοδηγούνται από ορισμένες αναπαραστάσεις των σχέσεων στις οποίες μετέχουν (Althusser 1990α). Στην παράδοση μάλιστα του Διαφωτισμού και της κριτικής σκέψης, οι αναπαραστάσεις αυτές θεωρήθηκαν ως *ψευδής συνείδηση*

ορισμοί των πρακτικών και των θεωρητικών ιδεολογιών) και τη δεύτερη με την ύστερη (όπου αναδεικνύεται ο ταξικός και ανταγωνιστικός χαρακτήρας της ιδεολογίας). Σε αυτή την περίπτωση, το γνωστό κείμενο του 1969-1970 (*Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους*) τοποθετείται χαρακτηριστικά στη μέση, μοιράζοντας τα δύο διακριτά του μέρη ανάμεσα στις δύο παραδόσεις. Είναι ενδεικτικό βέβαια ότι η διανομή αυτή γίνεται τυπικά αντίστροφα, αφού προηγείται το μέρος για τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους (IMK) και τη συγκεκριμένη, αστική κυρίαρχη ιδεολογία και ακολουθεί αυτό για την ιδεολογία εν γένει. Έτσι ο ορισμός της γενικής ιδεολογίας εμφανίζεται να απαντά μόνο στα ερωτήματα που γεννά η εξέταση των συγκεκριμένων ιδεολογικών μηχανισμών.

³ Πρόκειται για μία από τις συνηθισμένες περιπτώσεις *θεωρητικής συγχρονίας*, όπου η κάθε στιγμή μίας συγκυρίας προϋποθέτει όλες τις άλλες. Ωστόσο, η θεωρία είναι αναγκασμένη από την πλευρά της να βάζει τα πράγματα σε μία ορισμένη σειρά (Εσταμπλέ 2003).

⁴ Για μία εξιστόρηση αυτής της φάσης βλ. Stavrakakis 1996.

του κόσμου, κατάλληλη ώστε οι άνθρωποι να αποδέχονται τη θέση τους σε αυτόν, παρά τις αντιθέσεις του.

Αυτός ωστόσο ο μονοσήμαντος αρνητικός ορισμός της ιδεολογίας ως ψευδούς συνειδήσης δεν ήταν αρκετά πειστικός. Όπως αναφέρει ο Eagleton (1991), η ιδεολογία πρέπει να διαθέτει και κάποια εμπράγματη βάση γιατί αλλιώς υποτιμώνται υπερβολικά οι άνθρωποι. Πράγματι, αν όλα στηρίζονταν σε ένα φενακισμό, θα ήταν ακατανόητο το γιατί οι άνθρωποι συνεχίζουν να πιστεύουν στα *'όμορφα ψέματα'* της ιδεολογίας (Althusser 1990α, σ.28), ακόμα και ενάντια στην πραγματικότητα ή τα πραγματικά τους συμφέροντα. Διάφορες απαντήσεις, όπως η άγνοια, οι προλήψεις, η ηλιθιότητα ή η εξαπάτηση, δε βγάζουν τη συζήτηση από τον κλειστό κύκλο της ιδεολογίας. Για να συμβεί αυτό το τελευταίο απαιτείται η μετατόπιση του ζητήματος από τη σφαίρα της συνείδησης στην ίδια την υλική, κοινωνική πραγματικότητα, ώστε να καταλάβουμε το *πώς* και μέσα από ποιες κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, οι άνθρωποι αποδέχονται και αναπαράγουν τις κυρίαρχες ιδεολογικές αναπαραστάσεις. Μία τέτοια θεωρία της ιδεολογίας, δε θα αποδεχτεί ότι οι ιδέες και οι αναπαραστάσεις επιβάλλονται στις κοινωνικές πρακτικές από-τα-έξω, ώστε να τις καθοδηγούν (τις πρακτικές) σύμφωνα με δεδομένα συμφέροντα. Κοντολογίς, η ιδεολογία δε δίδεται στους ανθρώπους ως επιφοίτηση ή διδαχή, αλλά, αντίθετα, παράγεται μέσα από τη συμμετοχή τους στην κοινωνική ζωή. Για τους λόγους αυτούς η μελέτη της ιδεολογίας προϋποθέτει μία ορισμένη ανάλυση των ίδιων των κοινωνικών σχέσεων. Το έργο του Μαρξ αποτέλεσε και εδώ την αναγκαία αφετηρία.

Ο φετιχισμός του εμπορεύματος

Όπως άλλωστε και σε όλη την προηγούμενη παράδοση της αστικής Πολιτικής Οικονομίας, έτσι και στις πρώτες σελίδες του *Κεφαλαίου* (Μαρξ 1996) η κεφαλαιοκρατική παραγωγή εμφανίζεται ως *παραγωγή εμπορευμάτων* με σκοπό την *ανταλλαγή* τους.⁵ Κάθε τέτοια παραγωγή προϋποθέτει έναν ήδη αναπτυγμένο κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, όπου οι διάφοροι ατομικοί εμπορευματοπαραγωγοί εκτελούν μία ιδιαίτερη, κοινωνικά ωφέλιμη εργασία, το προϊόν της οποίας αποτελεί αξία χρήσης όχι πια για τους ίδιους, αλλά για τους άλλους. Για να πραγματοποιηθεί συνεπώς αυτή η αξία χρήσης, τα εμπορεύματα πρέπει πρώτα να ανταλλαθούν. Καθώς λοιπόν - σημειώνει ο Μαρξ (ο.π., σ.86 κοκ.) -, οι παραγωγοί έρχονται σε επα-

⁵ Όσο αφορά τουλάχιστον το *Κεφάλαιο*, πρόκειται μόνο για έναν αρχικό ορισμό, ο οποίος θα ανατραπεί στην πορεία της θεωρητικής ανάπτυξης. Η θεωρητική αυτή τάξη μάλιστα δεν αντιστοιχεί υποχρεωτικά σε μία υποτιθέμενη ιστορική καταγωγή του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής (Δημούλης και Μηλιός 1999).

φή μέσα από την ανταλλαγή των προϊόντων της εργασίας τους, τα *‘ειδικά κοινωνικά χαρακτηριστικά των ατομικών εργασιών τους’* -δηλαδή η κοινωνική χρησιμότητα της συγκεκριμένης εργασίας τους και ο κοινωνικός καταμερισμός στον οποίο υπάγεται- *‘φανερώνονται μονάχα μέσα στο πλαίσιο αυτής της ανταλλαγής’*: *‘εξιμώνοντας στην ανταλλαγή το ένα με το άλλο τα διαφορετικά προϊόντα τους σαν αξίες, εξισώνουν μεταξύ τους τις διάφορες εργασίες τους σαν ανθρώπινη εργασία. Δεν το ξέρουν, αλλά το κάνουν’* (ο.π., σ.87).

Επομένως, στο υποθετικό πλαίσιο μίας απλής εμπορευματικής παραγωγής, οι κοινωνικές σχέσεις των παραγωγών εμφανίζονται ως *σχέσεις μεταξύ εμπορευμάτων*, παίρνουν δηλαδή τη *‘φантаσμαγορική μορφή μίας σχέσης ανάμεσα σε πράγματα’* (ο.π., σ.86). Αυτή τη μεταφυσική ιδιότητα που αποκτά το εμπόρευμα, ο Μαρξ την ονομάζει *φетиχισμό*, για να αναδείξει το *μυστικιστικό* χαρακτήρα των αναπαραστάσεων που πηγάζουν αυθόρμητα από αυτόν *‘τον ιδιόμορφο κοινωνικό χαρακτήρα της εργασίας’*. Αυτό που κυρίως ενδιαφέρει εδώ είναι ότι η αναπαράσταση αυτή, αν και ψευδής ή φανταστική, αποδεικνύεται αναγκαία για την ομαλή συνέχεια της πρακτικής που αναπαριστάνει. Πράγματι, μόνο μέσα από αυτή τη φетиχιστική προβολή των κοινωνικών ιδιοτήτων της εργασίας πάνω στο εμπόρευμα καθίσταται εφικτή η εξίσωση και η ανταλλαγή των εμπορευμάτων και κατ’ επέκταση η εξίσωση των διαφορετικών εργασιών και τελικά ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας.

Ο φетиχισμός του εμπορεύματος έδωσε τη βάση για έναν ορισμό της ιδεολογίας ως παραγνώρισης, όπου οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων εμφανίζονται γενικά ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, μία σκοπιά στενά συνδεδεμένη με τη γενικότερη ανθρωπιστική προβληματική της *αλλοτρίωσης* (βλ. Αλτουσέρ 1999γ, Δημούλης και Μηλιός 1999). Η αντιπαράθεση γύρω από αυτά τα ζητήματα έχει απασχολήσει πολύ το μαρξισμό του 20^{ου} αιώνα και σε καμιά περίπτωση δε θα επιχειρούσαμε εδώ να υπεισέρθουμε σε αυτή. Αυτό που θέλουμε να κρατήσουμε από τις παραπάνω σκέψεις - και το οποίο άλλωστε υπαινίσσεται και ο Αλτουσέρ (1999γ), είναι ότι η μαρξική έννοια του *φетиχισμού* υποδεικνύει για πρώτη φορά τον τρόπο με τον οποίο μια στοιχειώδη αλλά κομβική αναπαράσταση εμφανίζεται να παράγεται αυθόρμητα μέσα από τις κοινωνικές σχέσεις που αναπαριστάνει, αλλά και να τις καθοδηγεί. Ο Ζίζεκ (2006) αναγνωρίζει στη φράση του Μαρξ *‘δεν το ξέρουν, αλλά το κάνουν’*- τον πρώτο ορισμό της ιδεολογίας, αφού διευκρινίσει ότι η ιδεολογία δεν έγκειται σε αυτό που

‘δεν ξέρουν’, αλλά σε αυτό που ‘κάνουν’, όχι στη συνείδηση αλλά στην ίδια την πρακτική.⁶

Η νομική σχέση των υποκειμένων

Ακολουθώντας πάντα την πορεία θεωρητικής ανάπτυξης του *Κεφαλαίου* θα περάσουμε τώρα από την παραγωγή και την ανταλλαγή ενός απλού εμπορεύματος στη συνολική κοινωνική διαδικασία των εμπορευματικών ανταλλαγών, δηλαδή στην αγορά, οπότε και οι παραστάσεις των σχέσεων παραγωγής μετασχηματίζονται αντίστοιχα. Το *χρήμα*, εκείνο δηλαδή το εμπόρευμα που αναδεικνύεται σε γενικό *ισοδύναμο* για όλα τα υπόλοιπα, είναι αυτό που συμπυκνώνει τώρα πάνω του και όλους τους ιστορικούς, κοινωνικούς καθορισμούς της εργασίας, σαν να ήταν δικές του, έμφυτες ιδιότητες. Για το Μαρξ συνεπώς, στο πεδίο της αγοράς το ‘*χρήμα-φετίχ*’ αντικαθιστά ρητά το ‘*εμπόρευμα-φετίχ*’ (ο.π., σ.106). Ο ιδεολογικός αυτός φενακισμός είναι επίσης ανεξάρτητος από τη συνείδηση των ανθρώπων, καθώς πηγάζει πάλι αυθόρμητα μέσα από την ίδια την πρακτική τους, μέσα δηλαδή από τη χρήση του χρηματικού εμπορεύματος ως γενικού ισοδυνάμου.⁷

Ακόμα περισσότερο, συμπληρώνει ο Μαρξ, σε αυτή τη φάση πια ‘για να σχετιστούν τα πράγματα μεταξύ τους σαν εμπορεύματα, πρέπει οι φύλακες των εμπορευμάτων να σχετιστούν μεταξύ τους σαν πρόσωπα ... να αναγνωρίσουν ο ένας τον άλλο ως ατομικό ιδιοκτήτη. Η νομική αυτή σχέση, που η μορφή της είναι το συμβόλαιο, αποτελεί μια βουλευτική σχέση που αντικαθρεπτίζει την οικονομική σχέση’ (ο.π.π.). Στο πεδίο λοιπόν που ιδρύει η αγορά, ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας και οι γενικότεροι ιστορικοί καθορισμοί της παραγωγής εμφανίζονται πια όχι μόνο ως σχέσεις μεταξύ αντικειμένων, αλλά και ως σχέσεις μεταξύ υποκειμένων: τελικά ως μία νομική σχέση ανάμεσα σε δύο ίσους, αντισυμβαλλόμενους ατομικούς ιδιοκτήτες, οι οποίοι με ελεύθερη βούληση ανταλλάσσουν εμπορεύματα ίσης αξίας.

Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ (1990B), η εμφάνιση των παραγωγικών σχέσεων στο προσκήνιο της οικονομίας ως νομική σχέση μεταξύ ‘*ατομιστικών*’ - όπως τα περιγράφει ο ίδιος ο Μαρξ (1996) - υποκειμένων, αποτελεί την πυρηνική ιδεολογική ανα-

⁶ Ο Ζίζεκ (Zizek 1994) υποστηρίζει αλλού ότι αυτή είναι μία τόσο γενική έννοια της ιδεολογίας που δε μπορεί καν να χαρακτηριστεί ως τέτοια, χωρίς να προκαλεί παρανοήσεις, για αυτό κι ο Μαρξ, σημειώνει, προτιμά τον όρο ‘*φετιχισμός*’.

⁷ Το χρήμα αποτελεί έτσι για το Μαρξ ‘*μία εμπράγματη μορφή των σχέσεων παραγωγής που είναι ανεξάρτητες από τον έλεγχο και τη συνειδητή ατομική πράξη*’ των ανθρώπων. Η μορφή αυτή αναδεικνύεται και επιβάλλεται ‘*αυθόρμητα*’, μέσα από την ίδια την πρακτική: ‘... οι κάτοχοι εμπορευμάτων σκέφτονται όπως ο Φάουστε ‘*Εν αρχή ην η πράξις*’. Για αυτό έδρασαν προτού σκεφτούν’’, καταλήγει χαρακτηριστικά (ο.π.π., σ.100).

παράσταση της αστικής κοινωνίας. Πάνω σε αυτήν αναπτύσσονται οι ιδεολογικές, φιλοσοφικές και νομικές κατηγορίες του *υποκειμένου*, όπως το Άτομο και ο Άνθρωπος, οι ιδέες της Ελευθερίας, της Ισότητας και των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (κεντρικό ανάμεσα στα οποία είναι πάντα η ιδιοκτησία) και γενικότερα η αστική ανθρωπιστική ιδεολογία. Και αυτή η αναπαράσταση παράγεται αυθόρμητα μέσα από την κοινωνική πρακτική, δηλαδή τη διαδικασία ανταλλαγής, ή, με μία λέξη, την αγορά. Επιπρόσθετα, αυτή (η αναπαράσταση) είναι αναγκαία για να ρυθμίζει την ομαλή συνέχειά της πράξης, δηλαδή την *ελεύθερη* ανταλλαγή εμπορευμάτων *ίσης* αξίας.

Ωστόσο, το ειδικό ιστορικό περιεχόμενο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, όπως ξέρουμε, δεν είναι η παραγωγή και ανταλλαγή ισότιμων εμπορευμάτων, αλλά η απόσπαση της υπεραξίας, η οποία -κατά τα γνωστά- γίνεται μόνο μέσα από την αγορά και την εκμετάλλευση της *εργασιακής δύναμης*. Στην περίπτωση του ιδιαίτερου αυτού εμπορεύματος, η αρχική ισοτιμία χάνεται και στη θέση της αναδύεται μία ταξική σχέση κυριαρχίας, η σχέση κεφαλαίου - μισθωτής εργασίας. Η σχέση αυτή δεν είναι πια αμιγώς οικονομική, αλλά προϋποθέτει μία ιδιαίτερη, ιστορικά καθορισμένη, πολιτική και ιδεολογική δομή (Δημούλης και Μηλιός 1999). Μέσα ωστόσο από την παραπάνω αναπαράσταση, η ανταγωνιστική αυτή σχέση συνεχίζει να εμφανίζεται στο προσκήνιο της οικονομίας ως μία φυσική σχέση, στηριγμένη στην ισοτιμία και ελεύθερη ανταλλαγή μεταξύ υποκειμένων.

Τελικά, με το πέρασμα από την αφηρημένη εμπορευματική παραγωγή και ανταλλαγή στο συγκεκριμένο πια κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, το αρχικό '*εμπόρευμα-φετίχ*' ή το '*χρήμα-φετίχ*' γενικεύονται στο '*κεφάλαιο-φετίχ*', του οποίου και αποτελούν μόνο τις αρχικές, απλές μορφές. Το κεφάλαιο-φετίχ, μέσα από τις διαδοχικές, εμπράγματα μορφές του (το εμπόρευμα, τα μέσα παραγωγής, τη μισθωτή εργασία, το χρήμα ή το κέρδος) τείνει πάντα να αποκρύπτει τις ταξικές, εκμεταλλευτικές σχέσεις, κάτω από φυσικές και ανιστορικές σχέσεις ανταλλαγής. Για να φανούν οι πραγματικές σχέσεις κάτω από τις φετιχιστικές αναπαραστάσεις, δεν αρκεί η αντικατάσταση των '*σχέσεων μεταξύ πραγμάτων*' από τις '*σχέσεις μεταξύ ανθρώπων*', αλλά απαιτείται η ανάλυση των συγκεκριμένων, ιστορικών, κεφαλαιοκρατικών σχέσεων παραγωγής (Δημούλης και Μηλιός 1999).

Η σχέση 'Ανθρώπου' - 'Φύσης'

Η παραγωγή υπεραξίας προϋποθέτει επίσης και μία συγκεκριμένη *εργασιακή διαδικασία*, μέσα από την οποία το κάθε ατομικό κεφάλαιο, ή αλλιώς η κάθε επιχείρηση, θα θέσει σε κίνηση την εργασιακή δύναμη που έχει αγοράσει, με σκοπό να παράγει

ένα προκαθορισμένο εμπόρευμα. Κάθε τέτοια εργασιακή διαδικασία χρειάζεται επίσης ένα κατάλληλο *αντικείμενο εργασίας* (το σύνολο δηλαδή των πρώτων υλών της), ορισμένα εξειδικευμένα *μέσα εργασίας* και γενικότερα κάποιους αναγκαίους όρους, υλικούς (το έδαφος, το νερό, την ατμόσφαιρα κοκ) και κοινωνικούς (το βαθμό τεχνολογικής ανάπτυξης και εξειδίκευσης της εργασιακής διαδικασίας, τη διαθεσιμότητά της να πάρει μέρος σε αυτή τη διαδικασία κλπ).

Από τη σκοπιά της συνολικής διαδικασίας αναπαραγωγής, όπως περιγράφεται από το Μαρξ στο *Κεφάλαιο* (βλ. αναλυτικά Μπαλιμπάρ 2003), οι υλικοί και κοινωνικοί αυτοί όροι, είναι ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένοι, καθώς αποτελούν άμεσα ή έμμεσα προϊόντα των προηγούμενων παραγωγικών διαδικασιών. Με άλλα λόγια, είναι πάντα *ήδη* εσωτερικοί στην παραγωγή. Από τη σκοπιά αντίθετα μίας ξεχωριστής επιχείρησης, οι όροι αυτοί βρίσκονται έτοιμοι πριν αυτή ξεκινήσει τη δραστηριότητά της και *έξω* από αυτήν, είτε δωρεάν στο περιβάλλον της, φυσικό και κοινωνικό, είτε ως εμπορεύματα στην αγορά. Από αυτή τη σκοπιά συνεπώς παράγεται αυτόματα μία διάκριση ανάμεσα στο *εσωτερικό* της εργασιακής διαδικασίας και τις *εξωτερικές* συνθήκες. Με τον τρόπο αυτό η εργασία τίθεται τελικά απέναντι σε ένα ανεξάρτητο, εξωτερικό *περιβάλλον*. Η παραπάνω αντίληψη καθορίζει πρωταρχικά και την αναπαράσταση που διαμορφώνει κάθε επιχείρηση ή κάθε παραγωγός για τη σχέση του με τη φύση. Σχηματίζεται δηλαδή μία αρχετυπική, μυθική εικόνα της 'Φύσης' ως ένα αντικειμενικό, εξωτερικό, εντέλει αναλλοίωτο υλικό υπόβαθρο της ανθρώπινης δραστηριότητας. Απέναντι σε αυτή την αιώνια, ανιστορική 'Φύση', ορθώνεται ένας εξίσου αιώνιος και ανιστορικός 'Άνθρωπος'-Παραγωγός, ο οποίος έχει πάντα κάποιες ήδη προδιαγραφμένες ανάγκες και μέσω της εργασίας του αναζητά στη φύση, τα μέσα για την ικανοποίησή τους.⁸

Από το 18^ο αιώνα και μετά, αυτή η εμπειρική σκοπιά υπερπροσδιόρισε τις κυρίαρχες κοινωνικές αντιλήψεις της αστικής κοινωνίας για τη φύση και τη σχέση μαζί της. Στην προδαρβινική Φυσική Ιστορία για παράδειγμα, τόσο στη λεγόμενη 'Αρκα-

⁸ Ξεκινώντας ακόμα από την εποχή των Πρωτοπλάστων, εκδοχές αυτής της μυθικής σχέσης μπορούμε να βρούμε σχεδόν σε κάθε συστηματοποιημένη ιδεολογία. Μέσα από την καθαρότητα του, ο θρησκευτικός αυτός μύθος αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα για όλη τη θεωρία της *έγκλησης του Υποκειμένου* (βλ. παρακάτω): έχοντας υποπέσει στο αμάρτημα της 'Γνώσης' του Κόσμου, ο πρώτος Άνθρωπος, εκδιώκεται από τον πρωτόγονο Παράδεισο, όπου διαβιούσε σε αρμονική ενότητα με την Φύση. Μέσα από την *έγκληση* του από το Θεό, από το απόλυτο δηλαδή *Υποκείμενο* (Αλτουσέρ 1999α), ο Άνθρωπος διαχωρίζεται από τη Φύση και μετατρέπεται σε *υποκείμενο*, ή μάλλον σε πολλαπλά υποκείμενα, τους συγκεκριμένους πια ανθρώπους. Ταυτόχρονα, η φύση εκπίπτει και αυτή από το παραδεισίο καθεστώς, σε ένα αντικείμενο προς εκμετάλλευση, μία εξωτερική δηλαδή φύση-αντικείμενο. Τώρα πια οι άνθρωποι-υποκείμενα θα πρέπει να κοπιάζουν για να βρουν μέσα σε αυτή την ξένη, εχθρική φύση, τα μέσα για την κάλυψη των Αναγκών που τους ενέγραψε ο Θεός, ως μία αναπόφευκτη τιμωρία, αλλά και να πονέσουν για να αναπαραχθούν, μία επιπλέον τιμωρία που ο Θεός κράτησε ειδικά για τη γυναίκα.

δική', ρομαντική ή αρμονική παράδοση, όσο και στην 'βακωνική', εργαλειακή ή μηχανιστική, ο 'Άνθρωπος' τοποθετείται στο κέντρο μιας φύσης ποικίλης, άφθονης και τελικά αναλλοίωτης.⁹ Η αστική Πολιτική Οικονομία αντίστοιχα ξεκινούσε συχνά τις αναλύσεις της από μία φανταστική εικόνα, όπου από τη μία πλευρά έχουμε έναν Άνθρωπο-Υποκείμενο, που παράγει για να καλύψει τις - πάντα δεδομένες - ανάγκες του, και από την άλλη μία Φύση-Αντικείμενο, που φέρει τα - πάντα περιορισμένα - μέσα για την ικανοποίηση αυτών των αναγκών. Η εικόνα αυτή μάλιστα, σημειώνει ο Μαρξ (1996), αποδίδεται πολλές φορές αυτούσια στα κλασικά κείμενα της Πολιτικής Οικονομίας, μέσα από τις περίφημες 'ροβινσωνιάδες', όπου, όπως στο γνωστό μυθιστόρημα, η οικονομία ξεκινά με την άφιξη ενός *ανθρώπου-με-ανάγκες* σε ένα ξένο, εχθρικό, *περιβάλλον-με-μέσα*.¹⁰

Συνεχίζοντας σε αυτή τη γραμμή, ο Αλτουσέρ θα υποστηρίξει αντίστοιχα ότι η αστική Πολιτική Οικονομία τείνει να ανάγει την παραγωγή στην κατανάλωση, και την κατανάλωση στις ανάγκες των ανθρώπινων υποκειμένων (Αλτουσέρ 2003β, σ. 403). Καθιστά έτσι τον άνθρωπο υποκείμενο των αναγκών του, καθορίζοντας τη φύση του ως *Homo oeconomicus*. Πίσω λοιπόν από το θεωρητικό αντικείμενο της Πολιτικής Οικονομίας βρίσκεται πάντα μία ορισμένη ιδεολογική 'ανθρωπολογία' (ο.π., σ.405), η οποία τείνει να αναιρεί τον ιστορικό χαρακτήρα της παραγωγής, των σχέσεων, των αναγκών και των ανθρώπων. Οι αστοί οικονομολόγοι τείνουν έτσι να υποβαθμίζουν την οικονομία σε μία σχέση διανομής δεδομένων μέσων, σε δεδομένους ανθρώπους, με δεδομένες ανάγκες (ο.π.π.).

Υπ' αυτό το πρίσμα προκύπτει ταυτόχρονα, ένα ομοιογενές πεδίο, 'του οποίου οι ποικίλοι καθορισμοί, τα οικονομικά γεγονότα ή φαινόμενα, μπορούν, δυνάμει της ομοιογένειας του πεδίου ύπαρξής τους, να συγκριθούν, και πιο συγκεκριμένα να

⁹ Βλ. ενδεικτικά τις απόψεις των Worster (1985) και Deléage (1992) για τις αντιλήψεις της φύσης στο έργο του White, του Bacon, του Λιναίου, του Comte de Buffon και των άλλων προπατόρων της προδαρβινικής Φυσικής Ιστορίας. Αντίστοιχες αναπαραστάσεις κυριαρχούν ταυτόχρονα και στη Φιλοσοφία της Φύσης και ιδιαίτερα στο κίνημα του Ρομαντισμού, το οποίο ήταν άλλωστε στενά συνδεδεμένο με τη προδαρβινική Φυσική Ιστορία (αναλυτικά Νικήσιανης 2012).

¹⁰ Σε ένα από τα τελευταία του κείμενα, ο Μαρξ (1996β) σχολιάζει αναλυτικά μία χαρακτηριστική διατύπωση αυτού του μύθου από το Γερμανό οικονομολόγο Adolph Wagner. Εκεί ο Μαρξ ασκεί κριτική στις ανιστορικές κατηγορίες του 'Ανθρώπου' και των 'Αναγκών' και την αντίστοιχη ιδεολογία. Γράφει λοιπόν ο Wagner: «Ο άνθρωπος στέκεται ως μια ύπαρξη με ανάγκες σε συνεχή επαφή με τον εξωτερικό κόσμο γύρω του, και ανακαλύπτει ότι σε αυτόν τον εξωτερικό κόσμο βρίσκονται πολλοί όροι για τη ζωή και την ευτυχία του» (ο.π. σ.238). «'Άνθρωπος'; Αν η κατηγορία 'άνθρωπος' εννοείται εδώ, τότε αυτή δεν έχει, γενικά, 'καμία' ανάγκη», ανταπαντά ο Μαρξ, και διευκρινίζει: «οι άνθρωποι δεν ξεκινούν 'βρισκόμενοι σε θεωρητική σχέση με τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου'. Ξεκινούν, όπως όλα τα ζώα, τρώγοντας, πίνοντας κοκ, δηλαδή όχι 'βρισκόμενοι' σε μια σχέση, αλλά συσχετίζοντας τους εαυτούς τους ενεργά, ιδιοποιούμενοι αντικείμενα στον εξωτερικό κόσμο μέσα από την πράξη, και ικανοποιώντας έτσι τις ανάγκες τους. Συνεπώς, ξεκινούν με την παραγωγή. Με την επανάληψη αυτής της διαδικασίας, η ιδιοποίηση αυτών των πραγμάτων, η ιδιοποίηση 'για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους', αποτυπώνεται στο μυαλό τους».

μετρηθούν, άρα να ποσοτικοποιηθούν'' (ο.π.π., σ.402).¹¹ Η παραδοσιακή σκοπιά της Πολιτικής Οικονομίας, καταλήγει ο Αλτουσέρ, είναι συνεπώς ταυτόχρονα ανθρωπιστική και οικονομίστικη. Ο Χέγκελ, σημειώνει, συμπυκνώνει πολύ καλά τις κοινές αναπαραστάσεις που υπάρχουν πίσω από αυτές τις δύο ιδεολογίες, όταν ταυτίζει την *‘κοινωνία των πολιτών’* με *‘τον κόσμο των αναγκών’* (Αλτουσέρ 1978γ, σ.110). Για τον Αλτουσέρ (1976α), το αλληλένδετο αυτό δίπολο οικονομισμού/ανθρωπισμού, που όπως είδαμε συνδέεται με τις πρωτογενείς ιδεολογικές αναπαραστάσεις των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων παραγωγής, αποτελεί τελικά τον πυρήνα της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας.

Σημειώνουμε ακόμα ότι από αυτή την άποψη, όπου οι ανάγκες και τα μέσα είναι μετρήσιμα, διακριτά, δεδομένα και προηγούνται πάντα της παραγωγής, τίποτα προφανώς δεν εγγυάται - εκτός ίσως από το Θεό - ότι τα μέσα αυτά θα είναι αρκετά για την κάλυψη όλων των ανθρώπινων αναγκών. Αντίθετα, τις περισσότερες φορές η Πολιτική Οικονομία, στηριζόμενη πάλι στην καθημερινή εμπειρία όπου συνήθως μεγάλο μέρος του πληθυσμού δε βρίσκει τα αναγκαία μέσα για την ικανοποίηση των αναγκών του, αποδίδει αυτή την έλλειψη στο γεγονός ότι οι φυσικοί πόροι είναι γενικά περιορισμένοι. Εδώ βασίστηκε και ο Malthus, για να στηρίξει την απολογητική του θέση, ότι δηλαδή η φτώχεια είναι αναπόφευκτη, καθώς καμία διαφορετική διανομή δεν μπορεί να λύσει αυτή την αναγκαία αναντιστοιχία (βλ. Harvey 1974, 1996· αναλυτικότερα στο Νικήσιανης 2012).

Σε αντίθεση με τις παραπάνω απόψεις, άλλες αστικές οικονομικές σχολές έτειναν να υπερτονίζουν την παραγωγική δύναμη της ανθρώπινης και συγκεκριμένα της κεφαλαιοκρατικής εργασίας, καθώς υπέθεταν ότι η εργασία αρκεί από μόνη της, ανεξάρτητα δηλαδή από τη φύση και τους υλικούς όρους, να παράγει όλο τον πλούτο μίας κοινωνίας.¹² Εκείνο που ενδιαφέρει εδώ είναι ότι και οι δύο ανταγωνιστικές μεταξύ τους ιδεολογικές οπτικές, αναπαράγουν, με διαφορετική μορφή η κάθε μια, την ίδια αρχική ιδεολογική αναπαράσταση: *την ανθρώπινη εργασία απέναντι σε μία αντικειμενική, εξωτερική και τελικά αναλλοίωτη φύση*. Κατά τη δεύτερη παραλλαγή, η φύση υποτίθεται ότι μένει αναλλοίωτη όσα μέσα και να παραγάγει ο Άνθρωπος. Κατά την πρώτη -και μάλλον πιο πειστική και διαδεδομένη παραλλαγή-

¹¹ Αντίστοιχα συμπεράσματα, υποστηρίζουμε αλλού (Νικήσιανης 2012), προκύπτουν και για την *‘Οικονομία της Φύσης’* στην παράδοση της προδαρβινικής Φυσικής Ιστορίας αλλά και αργότερα της Οικολογίας.

¹² Παρά τις περί του αντιθέτου φήμες, ο Μαρξ ασκεί έντονη κριτική σε αυτές τις αντιλήψεις, για παράδειγμα στην *Γκότα* (Μαρξ 1986). Γενικά, ένα από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του έργου του είναι η σημασία που αποδίδει στον υλικό χαρακτήρα των μέσων παραγωγής και των προϊόντων.

η φύση μένει πάλι αναλλοίωτη, επιβάλλει όμως αξεπέραστα φυσικά όρια στην κοινωνική παραγωγή.

Η 'Ιδεολογία Α' κι οι πρακτικές ιδεολογίες

Ανακεφαλαιώνοντας την έως εδώ συζήτηση θα σημειώσουμε ότι, χωρίς βέβαια να προσφέρει μιαν επεξεργασμένη θεωρία της ιδεολογίας, ο Μαρξ στο *Κεφάλαιο* διερευνά για πρώτη φορά τον τρόπο με τον οποίο ορισμένες από τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις της αστικής κοινωνίας πηγάζουν αυθόρμητα μέσα από την ένταξη των ατόμων στην κεφαλαιοκρατική διαδικασία της παραγωγής. Μέσω αυτών των αναπαραστάσεων, οι σύνθετες, ανταγωνιστικές και ταξικές σχέσεις που διέπουν τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής εμφανίζονται α) ως σχέσεις μεταξύ *αντικειμένων*, όταν τα παραγόμενα εμπορεύματα ανταλλάσσονται στην αγορά, β) ως σχέσεις μεταξύ *υποκειμένων*, όταν οι ιδιοκτήτες των εμπορευμάτων συναλλάσσονται στην αγορά ως ελεύθερα άτομα και γ) ως σχέση του κάθε Παραγωγού-Υποκειμένου με τη Φύση-*Αντικείμενο* της εργασίας του, δηλαδή τους υλικούς και κοινωνικούς της όρους.

Σε αυτό το επίπεδο λοιπόν, ο φετιχισμός αποτελεί ένα *'αυτοφυές αποτέλεσμα απόκρυψης των κοινωνικών σχέσεων εκ της οικονομικής λειτουργίας καθαυτής'*, χωρίς να συνδέεται άμεσα ακόμα με το κράτος, τους ιδεολογικούς μηχανισμούς ή όποιον άλλον έξωθεν καταναγκασμό (Δημούλης και Μηλιός 1999). Με άλλα λόγια, δε συνιστά, αποτέλεσμα μίας ιδιαίτερης, σκόπιμης ιδεολογικής δράσης, αλλά μία πηγαία αναγκαιότητα του ίδιου του τρόπου παραγωγής. Ταυτόχρονα, οι φετιχιστικές αναπαραστάσεις προσφέρουν την *'πρώτη ύλη'* (βλ. τις κατηγορίες του υποκειμένου και του αντικειμένου, την προτεραιότητα του ατομικού συμφέροντος, την πρωταρχική ψευδαίσθηση της ισοτιμίας και της ελευθερίας κοκ) και εξασφαλίζουν τις προϋποθέσεις για τη συγκρότηση της ιδεολογίας των αστικών κοινωνιών. Δίνουν έτσι μία πειστική απάντηση στο ερώτημα που αφορά στην αρχική προέλευση της αστικής ιδεολογίας και υποδεικνύουν ταυτόχρονα το γιατί η ιδεολογία αυτή γίνεται καταρχάς αποδεκτή από τα υποκείμενα, χωρίς να απαιτείται για αυτό μία εκ των προτέρων εξαπάτηση.

Στις *Σημειώσεις για μία Γενική θεωρία των ιδεολογιών*, ένα κείμενο-σταθμός για αυτό που θα αποκρυσταλλωθεί αργότερα ως αλτουσεριανή αντίληψη της ιδεολογίας, ο Michel Pêcheux (Herbert 1968)¹³ υποστηρίζει αντίστοιχα ότι αναπαραστάσεις ό-

¹³ Ο Michel Pêcheux υπογραφεί αυτό το σχετικά παραγνωρισμένο άρθρο του με το ψευδώνυμο Thomas Herbert.

πως οι παραπάνω, οι οποίες πηγάζουν μέσα από το 'τεχνικό πεδίο' της παραγωγικής διαδικασίας και παίρνουν τη μορφή της *άμεσης εμπειρίας*, συγκροτούν την πρώτη και στοιχειώδη μορφή της ιδεολογίας, την 'ιδεολογία Α' όπως την ονομάζει. Μέσα από αυτή την ιδεολογία, το υποκείμενο αντιλαμβάνεται τη σχέση του με τον κόσμο, συγκροτεί δηλαδή τις σημασίες ή τα νοήματα των στοιχείων που το περιβάλλουν.¹⁴ Η λειτουργία της επομένως είναι σημειωτική· με ζητούμενό το συνταίρισμα της πραγματικότητας με το δίκτυο των σημαινόντων. Για να το καταφέρει αυτό, η ιδεολογία Α τείνει να αποδιρθώνει και να αναδιοργανώνει τα στοιχεία και τις σχέσεις της παραγωγικής διαδικασίας στο πλαίσιο του δικού της λόγου. Με τον τρόπο αυτό, τείνει τελικά να αποκρύπτει, και άρα να νομιμοποιεί, τον ανταγωνιστικό και εκμεταλλευτικό χαρακτήρα της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής, καταλήγει ο Pêcheux.

Έναν αντίστοιχο ρόλο με την ιδεολογία Α του Pêcheux έχει και η 'εν γένει ιδεολογία' στον Αλτουσέρ (1999α). Εδώ, μέσα από την ένταξή του σε κάθε κοινωνική πρακτική -, πρώτα στην παραγωγή, αλλά και στην εκπαίδευση, την πολιτική, τη θρησκεία κλπ, το άτομο υπόκειται στη συγκεκριμένη κάθε φορά κατανομή θέσεων, στον καταμερισμό δηλαδή που επιβάλλει η κάθε πρακτική στα άτομα και τα πράγματα του κοινωνικού σχηματισμού, σύμφωνα πάντα με το ιδιαίτερο, ιστορικό, περιεχόμενό της. Το υποθετικό, προκοινωνικό άτομο μετασχηματίζεται έτσι σε ένα κοινωνικό υποκείμενο και σχετίζεται με το αντικείμενο της δραστηριότητάς του, όπως αυτό του δίνεται μέσα από την εκάστοτε πρακτική, καθώς και με τα άλλα υποκείμενα, μέσα πάντα από προκαθορισμένες σχέσεις. Αυτή η ένταξη του ατόμου σε κάθε κοινωνική πρακτική γίνεται συνεπώς αυθόρμητα αντιληπτή από τη σκοπιά του ως ένα σύνολο υποκειμενικών πράξεων, λιγότερο ή περισσότερο συνειδητών και ελεύθερων, ενώ οι κοινωνικές του σχέσεις εμφανίζονται ως τυπικές σχέσεις με εξωτερικά αντικείμενα ή άλλα υποκείμενα. Η φαντασιακή αυτή σκοπιά καθορίζει σε πρώτο βαθμό τις παραστάσεις που συγκροτεί το υποκείμενο για τις κοινωνικές πρακτικές και τις σχέσεις που εμπλέκεται. Έτσι, η ιδεολογία ορίζεται γενικά από τον Αλτουσέρ ως *μία αναπαράσταση της φαντασιακής σχέσης των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής τους* (ο.π., σ.99). Μέσω της ιδεολογίας τα άτομα αποκτούν μία ορισμένη εμπειρική ή ιδεολογική γνώση του κόσμου, αναγκαία ώστε να μπορούν να αναγνωρίζουν και να αποδέχονται την προκαθορισμένη θέση

¹⁴ Ο 'Άνθρωπος' της ιδεολογίας Α, για τον Pêcheux, είναι ένα 'οικολογικό ζώο' (Herbert 1968, σ.80), το οποίο οργανώνει το περιβάλλον του με τη βοήθεια των σημαινόντων. Εδώ πρόκειται ξανά για τον *άνθρωπο-με-τις-ανάγκες* του Wagner και της Πολιτικής Οικονομίας, τον *Homo oeconomicus* δηλαδή, που πολύ σωστά ο Pêcheux μεταφράζει σε *Homo oecologicus*.

τους σε αυτόν ως υποκείμενα (Αλτουσέρ 1999α). Σύμφωνα με την πιο γνωστή ίσως φράση του Αλτουσέρ, *‘η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα’* (ο.π., σ. 107).¹⁵

Συνεπώς, για τον Αλτουσέρ (1978β, σ.232) οι πρωτογενείς ιδεολογικές αναπαραστάσεις *‘επιβάλλονται ως δομές στη συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων’* μέσα από τη συμμετοχή τους στις κοινωνικές πρακτικές, μέσα δηλαδή από την ίδια την εμπειρία τους, χωρίς να περάσουν υποχρεωτικά από τη συνείδησή τους. Η ιδεολογία, εξηγεί ο Ζίζεκ (2006), αντλεί την αλήθεια και, ακόμα περισσότερο, την προφάνειά της, από το γεγονός ότι ταυτίζεται με την εμπειρία που αποκομίζουν τα υποκείμενα από την ένταξή τους στην κοινωνική πραγματικότητα. Μία πετυχημένη ιδεολογική αναπαράσταση, καταλήγει ο ίδιος, είναι τόσο βαθιά εγγεγραμμένη στην ίδια την κοινωνική πραγματικότητα την οποία αναπαριστάνει, που δεν μπορεί να διαχωριστεί από αυτήν. Μάλιστα, την ιδέα αυτή την εμπνέεται ρητά από τη μαρξική ανάλυση για τις φετιχιστικές αναπαραστάσεις των αντικειμένων και των υποκειμένων. Από εδώ, ο Rêcheux, ο Αλτουσέρ, όπως αργότερα και ο Ζίζεκ, θα συναντήσουν τη θέση του Λακάν, σύμφωνα με την οποία η φανταστική παράσταση είναι μια παράσταση της πραγματικότητας, η οποία υιοθετείται από την ίδια την πραγματικότητα ως αναγκαίο, συγκροτητικό στοιχείο της *‘το θεμελιώδες επίπεδο της ιδεολογίας δεν είναι εκείνο μίας αυταπάτης που συγκαλύπτει την πραγματική κατάσταση των πραγμάτων, αλλά εκείνο μίας ‘ασυνείδητης’ φαντασίωσης που δομεί την κοινωνική μας πραγματικότητα’*, αναφέρει σχετικά ο τελευταίος (Ζίζεκ 2006, σ.65).

Τελικά, η πρωτογενής αυτή ιδεολογία Α δεν είναι εσωτερική στο άτομο, θεμελιωμένη στη συνείδηση του, αλλά ριζικά εξωτερική, ενσαρκωμένη στην ίδια την πρακτική του (Ζίζεκ 2006).¹⁶ Εδράζεται στο συγκεκριμένο τόπο κάθε κοινωνικής πρακτικής, πρώτα από όλα στην παραγωγή και ακόμα στην πολιτική, τις νομικές σχέσεις, τη θρησκεία, την τέχνη, την εκπαίδευση, την επιστήμη κοκ. Κάθε κοινωνική πρακτική, θα σημειώσει ο Αλτουσέρ (1994β, σ.235), *‘πραγματοποιεί τον εαυτό της μέσω μιας*

¹⁵ Για να τονίσει μάλιστα το γενικό χαρακτήρα αυτής της *εν γένει ιδεολογίας*, ο Αλτουσέρ (1999α) υποστηρίζει ότι η αυτή είναι αιώνια, ότι δεν έχει δηλαδή ιστορία, αφού υπήρξε και υπάρχει σε όλες τις γνωστές κοινωνίες, για να εξασφαλίζει την έγκληση των υποκειμένων. Αργότερα, θα προσπαθήσει να αποφορτίσει τη σημασία μίας τέτοιας υπερϊστορικής θέσης.

¹⁶ Για να αναδείξουν καλύτερα αυτό το συμπέρασμα ο Αλτουσέρ (1999α) και αργότερα ο Ζίζεκ (2006), χρησιμοποιούν το παράδειγμα της θρησκείας, μίας ιδεολογίας δηλαδή που κατεξοχήν ταυτίζεται με την εσωτερική πίστη. Επιστρέφουν έτσι στα επιχειρήματα του Πασκάλ, για τον οποίο η θρησκευτική πίστη είναι ενσωματωμένη μέσα στο τελετουργικό σε τέτοιο βαθμό, ώστε δεν είναι η θρησκευτική πρακτική που πηγάζει από την πίστη, αλλά μάλλον το αντίστροφο: ο Πασκάλ λέει χοντρικά *‘γονατίστε, προσευχηθείτε και θα πιστέψετε!’* (Αλτουσέρ 1999α, σ.105). *‘Η πίστη’*, καταλήγει ο Ζίζεκ (2006), *‘μακράν του να αποτελέσει μια «μύχια», καθαρά νοητική κατάσταση, πάντοτε υλοποιείται στην πραγματική κοινωνική δραστηριότητά μας: η πίστη υποστηρίζει τη φαντασίωση που ρυθμίζει την κοινωνική πραγματικότητα’*.

ιδεολογίας. Σε όλες τις κοινωνικές πρακτικές (είτε ανήκουν στο πεδίο της οικονομικής παραγωγής, της επιστήμης, της τέχνης ή του νόμου, είτε της ηθικής ή της πολιτικής) οι άνθρωποι που δρουν υπόκεινται σε αντίστοιχες ιδεολογίες, ανεξάρτητα από τη θέλησή τους και διατελούντες συνήθως σε πλήρη άγνοια του γεγονότος'.¹⁷

Για να αναδείξει μάλιστα αυτόν τον υλικο-πρακτικό χαρακτήρα της ιδεολογίας, ο Αλτουσέρ είχε προτείνει και την κατηγορία της 'πρακτικής ιδεολογίας'. Οι πρακτικές ιδεολογίες είναι σύμπλοκα σχηματισμών που μετασχηματίζουν τις κυρίαρχες αντιλήψεις, αναπαραστάσεις και εικόνες, σε συγκεκριμένες κοινωνικές συμπεριφορές, στάσεις και χειρονομίες, στο πλαίσιο πάντα των διαφόρων κοινωνικών πρακτικών (Althusser 1990b). Στις πρακτικές ιδεολογίες που απαρίθμησε αρκετές φορές (αλλά ποτέ εξαντλητικά) περιέλαβε την πολιτική, τη νομική (δικαιϊκή), τη θρησκευτική, την ηθική 'και άλλες'. Σύμφωνα με τα προηγούμενα, στον πυρήνα κάθε τέτοιας πρακτικής ιδεολογίας θα συναντάμε την αναπαράσταση των σχέσεων που διέπουν την εκάστοτε πρακτική ως σχέσεις ενός υποκειμένου με ένα αντικείμενο ή/και άλλα υποκείμενα.

Ανακεφαλαιώνοντας την ως εδώ συζήτηση παρατηρούμε ότι μέσα από τη συμμετοχή τους στις διάφορες πρακτικές, οι κυρίαρχες ιδεολογικές αναπαραστάσεις δίνονται στα υποκείμενα, όχι όμως ως ιδεολογικές θέσεις, αυτής ή της άλλης κατεύθυνσης, αλλά μάλλον ως αυταπόδεικτες, υπερϊστορικές και πανανθρώπινες αλήθειες, που πηγάζουν και επιβεβαιώνονται από την ίδια την καθημερινή εμπειρία. Το πρωτογενές τους αποτέλεσμα παραμένει ωστόσο η αναγωγή της κάθε κοινωνικής πρακτικής σε μεμονωμένες ατομικές πράξεις, η μυστικοποίηση του κοινωνικού καταμερισμού κάτω από το πέπλο των υποκειμενικών σχέσεων, η άμβλυνση ή η μετάθεση των ανταγωνισμών από τον τόπο στον οποίο εκδηλώνονται. Την ίδια στιγμή, η αναγνώριση του κόσμου μέσω αυτών των αναπαραστάσεων συνιστά και ένα είδος παραγνώρισης που είναι εξίσου αναγκαία για την ομαλή συνέχειά του. Μέσα από αυτό το

¹⁷ 'Είναι παράξενο', θα υποστηρίξει πολύ αργότερα ο Αλτουσέρ (1994α, σ.59): 'αν πιστεύω σε μια ιδέα (ή σύστημα ιδεών), αυτό συμβαίνει σαν να μην είμαι εγώ που την αναγνωρίζω και απέναντι στην οποία αντιδρώ σαν να μην είμαι εγώ που θα μπορούσα να βεβαιώσω: 'αυτή είναι, είναι εδωνά, και είναι αληθής'. Αντίθετα, όταν πιστεύω μια ιδέα, τα πάντα συμβαίνουν 'ωσάν' να είναι τούτη η ιδέα που με κυριαρχεί και μου επιβάλλει την αναγνώριση της αλήθειας της. Έτσι οι ιδέες που συνιστούν μια ιδεολογία επιβάλλονται στις 'ελεύθερες συνειδήσεις' των ανθρώπων βίαια, βάνουσα, εγκλωβίζοντας τα άτομα με τέτοιο τρόπο που βρίσκονται υποχρεωμένα να αναγνωρίσουν 'ελεύθερα' ότι αυτές οι ιδέες είναι 'αληθινές'.

Ο Ζίζεκ ωστόσο υποστηρίζει ότι αυτό δεν ισχύει υποχρεωτικά πάντα. Πατώντας στην *Κριτική του κυνικού Λόγου* του γερμανού Peter Sloterdijk, ο Ζίζεκ υποστηρίζει ότι μία ιδεολογία μπορεί να λειτουργεί το ίδιο καλά, και πιθανά καλύτερα, όταν δεν εμφανίζεται ως αλήθεια, αλλά αποδέχεται κυνικά το φαντασιακό της χαρακτήρα. Το κυνικό ιδεολογικό υποκείμενο, έχει έτσι «σαφώς» επίγνωση της απόστασης ανάμεσα στο ιδεολογικό προσωπείο και την κοινωνική πραγματικότητα, εξακολουθεί μολατούτα να επιμένει στο προσωπείο. Συνεπώς, η φόρμουλα την οποία προτείνει ο Σλότερνταϊκ είναι: 'ξέρουν πολύ καλά τι κάνουν, κι όμως, το κάνουν'. (Ζίζεκ 2006, σ.66).

δίπολο αναγνώριση/παραγνώριση (Αλτουσέρ 1999α, σ.118), η έννοια της ιδεολογίας υπερβαίνει ήδη την αρχική σύλληψή της ως μία φανταστική ή ψευδής αναπαράσταση του κόσμου, χωρίς όμως να καταλήγει μία ουδέτερη, αναπόφευκτη μεσολάβηση ανάμεσα στα άτομα και την κοινωνία. Με τον τρόπο αυτό η ιδεολογία καθίσταται μία αναπαράσταση της σχέσης μας με τον κόσμο, τόσο *αναγκαία* και *πραγματική*, όσο και *κρυφή* ή *φανταστική*, ώστε να συνεχίσουμε να λειτουργούμε σε αυτόν και να υπαγόμαστε στις πραγματικές μας σχέσεις, παρά τις αντιθέσεις που γεννά αυτή η υπαγωγή.

Το απωθημένο της «ιδεολογίας Α»

Ως εδώ δε διαφαίνεται ακόμα καμία διέξοδος από το κλειστό πεδίο της ιδεολογίας και καμία δυνατότητα ιδεολογικής πάλης: οι ιδεολογικές αναπαραστάσεις πηγάζουν αυθόρμητα μέσα από τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις και ταυτόχρονα εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή τους. Τα υποκείμενα είναι καταδικασμένα να τις δέχονται, για να αναγνωρίζουν - και ταυτόχρονα να παραγνωρίζουν - τη σχέση τους με τον κόσμο. Αν δεν *ξεχνάμε* κάτι σε αυτή την ανάλυση, είμαστε εγκλωβισμένοι σε έναν κλειστό κύκλο αντικατοπτρισμών.

Ο Rêcheux λοιπόν, αξιοποιώντας και τις πρόσφατες τότε εξελίξεις στην ψυχανάλυση, ρωτά το από πού πηγάζει το νόημα που λαμβάνουν τα πράγματα. Συγκεκριμένα ρωτά ποιο είναι το *'απωθημένο'* (*oubli*) που κρύβεται πίσω από την Ιδεολογία Α. Και απαντά: το απωθημένο αφορά την πηγή του νοήματος ή της *αξίας* που η ίδια αποδίδει στα πράγματα. Η ιδεολογία (δηλαδή το υποκείμενο που σκέφτεται μέσω αυτής) πιστεύει ότι το νόημα αυτό πηγάζει μέσα από την ίδια την πραγματικότητα. Αν όντως ίσχυε αυτό, τότε θα ήμασταν πράγματι εγκλωβισμένοι στον παραπάνω ιδεολογικό κύκλο. Για τον Rêcheux ωστόσο, η σχέση νοηματοδότησης προκύπτει μέσα από την ίδια την *'αλυσίδα των σημαινόντων'*, η οποία, μέσα από *'ένα παιχνίδι μίας αναγκαίας πολυσημίας'*, παράγει τα *'σημεία διαρραφής'* (*points de capiton*), τα σημεία δηλαδή όπου το κάθε νόημα *ράβεται* πάνω στο δίκτυο των σημαινόντων. Αυτή ακριβώς τη διαδικασία είναι που απωθεί η εμπειριστική ιδεολογία Α όταν διατείνεται ότι η τάξη του συμβολικού γεννιέται μέσα από την πραγματική τάξη. Η ιδεολογία Α συγκροτεί έτσι ένα δίκτυο μεταφορών, μέσα από το οποίο οι ομοιότητες και οι διαφορές ανάμεσα στα σημαίνοντα εμφανίζονται σαν ομοιότητες και διαφορές εγγεγραμμένες στην ίδια την πραγματικότητα.

Η παραπάνω θέση του Rêcheux έχει δραματικές επιπτώσεις για τη θεωρία της ιδεολογίας, καθόσον επαναπροσδιορίζει ριζικά τη μέχρι τώρα βάση της συζήτησης. Αν πράγματι ισχύει, τότε οι πρωτογενείς φετιχιστικές αναπαραστάσεις δεν πηγάζουν

και τόσο αυθόρμητα μέσα από την ίδια την πραγματικότητα των κοινωνικών σχέσεων, αλλά ορίζονται, αποκτούν δηλαδή το περιεχόμενο και το νόημά τους, από τη θέση τους σε ένα ήδη υπάρχον ιδεολογικό πεδίο. Το προϋπάρχον αυτό πεδίο προϋποθέτει με τη σειρά του όχι μόνο ένα συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής, αλλά και μία αντίστοιχη πολιτική και ιδεολογική υπερδομή. Σχηματίζεται επομένως και εδώ ένας κλειστός κύκλος όπου οι πρωταρχικές ιδεολογικές αναπαραστάσεις είναι ήδη τοποθετημένες εντός του ιδεολογικού πεδίου, για την παραγωγή του οποίου, όπως υποστηρίξαμε παραπάνω, αποτελούν ταυτόχρονα την 'πρώτη ύλη'. Ο κύκλος αυτός προσφέρει άλλωστε εκείνες ακριβώς τις εμπειρικές εγγυήσεις που είναι αναγκαίες για την επικύρωση της ιδεολογίας.

Ωστόσο, ο κύκλος αυτός διαφέρει ριζικά από τον προηγούμενο, αφού είναι πια εξολοκλήρου εσωτερικός στην ιδεολογία, χωρίς να περιλαμβάνει τις πραγματικές σχέσεις. Με άλλα λόγια, ο αυθόρμητος χαρακτήρας των πρωτογενών ιδεολογικών αναπαραστάσεων - αναγκαίος για την αποδοχή τους από τα υποκείμενα, αλλά και για το ρόλο που θα παίξουν ως πρώτη ύλη για τη διαμόρφωση της ιδεολογίας μίας κοινωνίας - είναι ήδη γέννημα αυτής της ιδεολογίας. Με έναν ειρωνικό τρόπο λοιπόν, επιβεβαιώνεται ότι οι πρωτογενείς, εμπειριστικές ή φετιχιστικές αναπαραστάσεις είναι πράγματι αυθόρμητες, αλλά αυτό ισχύει μόνο κάτω από το πρίσμα του ιδεολογικού τους χαρακτήρα. Επιπλέον, αφού η ιδεολογία δεν επικυρώνεται πια εδώ μέσα από τη σχέση της με την ίδια την εξωτερική πραγματικότητα αλλά μόνο από τον εαυτό της, ο κύκλος αυτός καθίσταται λιγότερο σταθερός και αναλλοίωτος, καθόσον υπόκειται στον ιδεολογικό και κοινωνικό ανταγωνισμό. Η αναπαραγωγή του, η αναπαραγωγή της ιδεολογίας και μαζί της η αναπαραγωγή των κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων, απαιτεί πια την παρέμβαση μίας ισχυρής ιδεολογικής δύναμης, δηλαδή του κράτους.

Προτού περάσουμε ωστόσο στα ζητήματα του *κράτους* και του ανταγωνισμού, θα σταθούμε λίγο στην πρακτική σημασία που έχουν οι παραπάνω θέσεις του Pêcheux όσο αφορά την κριτική της ιδεολογίας. Πρώτα από όλα, υποδεικνύουν ότι μία ιδεολογική θέση δεν έχει ποτέ νόημα από μόνη της, αλλά αποκτά αυτό το νόημα από τη θέση της σε μία αλυσίδα νοημάτων που διαμορφώνονται υπό την ηγεμονία κάποιων κομβικών θέσεων ή κατηγοριών, από τη θέση της δηλαδή στο εσωτερικό ενός διαρθρωμένου ιδεολογικού πεδίου. Με μία φράση, όπως θα επιμείνει αργότερα και ο ίδιος ο (Pêcheux 1994), κάθε ιδέα ή κάθε λέξη νοηματοδοτείται από το πλαίσιο στο οποίο εκφέρεται και μόνο σε αυτό μπορεί να κρίνεται.

Από την άλλη, σε κάθε ιδεολογία μπορούμε εύκολα να εντοπίσουμε τα υποτιθέμενα πραγματικά γεγονότα, τα οποία χρησιμοποιεί ως πηγές ανάδυσης ή ως τεκμήρια επιβεβαίωσης της αλήθειας ή του νοήματός της - και μπορούμε επίσης συχνά να αποδείξουμε ότι τα γεγονότα αυτά είναι πλαστά. Αν η ιδεολογία όντως πήγαζε από τα πραγματικά γεγονότα - όπως η ίδια συνήθως ισχυρίζεται - τότε η απόδειξη ότι τα υποτιθέμενα γεγονότα είναι εντέλει πλαστά θα αρκούσε λογικά για τη διάλυσή της. Σύμφωνα ωστόσο με τον Rêcheux, η πραγματική σχέση είναι η ακριβώς αντίστροφη: είναι η εκάστοτε ιδεολογική αλήθεια αυτή που νοηματοδοτεί και συγκροτεί αυτά τα 'γεγονότα', τα οποία καλούνται στη συνέχεια να την επιβεβαιώσουν. Η σχέση αυτή καθιστά τα καθήκοντα της ιδεολογικής κριτικής πολύ πιο περίπλοκα, καθώς ακόμα και όταν μπορούμε να αμφισβητήσουμε την αλήθεια ενός τέτοιου ιδεολογικού 'γεγονότος', η αποκάλυψη αυτή δεν αρκεί συνήθως για να καταρρίψει και την ιδεολογική 'αλήθεια' που επικυρώνει και νοηματοδοτεί αυτό το γεγονός.¹⁸ Ο ιδεολογικός ανταγωνισμός λοιπόν έχει πολύ πιο σύνθετα επίδικα από την αποκάλυψη της αλήθειας, αλλά σε αυτά θα επανέλθουμε αργότερα.

Η ιδεολογία ως μηχανισμός

Η «ιδεολογία Β»

Για τον Rêcheux (Herbert 1968) λοιπόν, δίπλα στην ιδεολογία Α αναπτύσσεται αναγκαία μία 'ιδεολογία τύπου Β', η οποία δεν συνδέεται πια με το τεχνικό πεδίο της παραγωγής, αλλά με τις κοινωνικές σχέσεις που τη διέπουν. Αυτή η ιδεολογία Β εδράζεται έτσι στη συνολική κοινωνική δομή και αναφέρεται πια στο πολιτικό πεδίο. Σε αντίθεση επίσης με την Α, η ιδεολογία Β δεν έχει τη μορφή της άμεσης εμπειρίας, αλλά ενός υποθετικού-θεωρητικού (speculative) λόγου, ο οποίος τείνει να αυτονομείται από τις κοινωνικές σχέσεις που αναπαριστάνει, επιδιώκοντας μία ε-

¹⁸ Τα καθημερινά παραδείγματα, μικρότερα ή μεγαλύτερα, άπειρα: η ύπαρξη μίας αδιατάρακτης αρμονίας και ισορροπίας στη Φύση, η τρισχιλιετής συνέχεια του Ελληνισμού, ή οι ψεκασμοί ηλιθογόνων αερίων, αποτελούν τέτοιου τύπου ιδεολογικά 'γεγονότα', τα οποία παράγονται και νοηματοδοτούνται μέσα από αντίστοιχες ιδεολογίες, τις οποίες καλούνται εκ των υστέρων να τεκμηριώσουν ως 'πραγματικές αποδείξεις'. Ακόμα λοιπόν και αν κάποιος μπορεί να δείξει με πειστικότητα ότι στη φύση κυριαρχεί η πάλη και η εξέλιξη, ότι οι σημερινοί κάτοικοι της χώρας μας δεν κατάγονται ούτε βιολογικά, ούτε πολιτισμικά από το Μέγα Αλέξανδρο και τον Περικλή, ή ότι τα νέφη που αφήνουν πίσω τους τα αεροπλάνα αποτελούνται από τους υδρατμούς των καυσαερίων τους, οι αντίστοιχες ιδεολογίες της φυσικής αρμονίας, του ελληνικού εθνικισμού ή των παγκόσμιων συνωμοσιών ελέγχου, θα συνεχίζουν να αναπαράγονται (ακόμα και να τροφοδοτούνται από τις προφανώς πλαστές 'αποδείξεις' τους), στο βαθμό που παραμένουν -μέσα πάντα σε κάποιες δεδομένες συνθήκες- ισχυρότερες από τις αντίπαλες. Ακόμα και όταν κάποιο ιδεολογικό 'γεγονός' καταρρεύσει κάτω από την πίεση της κριτικής, μπορεί να διατηρήσει τη συμβολική του δύναμη -παράδειγμα τα Βιβλικά 'γεγονότα', ή τα 'γεγονότα' της εκάστοτε εθνικής μυθολογίας, όπως στα καθ' ημάς το 'Κρυφό Σχολείο'. Μπορεί επίσης η ιδεολογία που το στηρίζει να το εγκαταλείψει οριστικά - ίσως βέβαια όχι και χωρίς κάποιες απώλειες - για να επανεπενδυθεί σε κάποιο άλλο αντίστοιχο 'γεγονός'.

σωτερική εκλογίκευση και συνοχή. Η ιδεολογία Β λοιπόν δεν αφορά πια τη συγκρότηση των νοημάτων, αλλά την *κυκλοφορία* τους στην κοινωνία, έχει δηλαδή μία λειτουργία όχι σημειωτική, αλλά *συντακτική*.¹⁹ Το ζητούμενό της είναι να προσαρμόζει τα σημαίνοντα μεταξύ τους. Αν, επομένως, η ιδεολογία Α είχε ως αντικείμενο τη σχέση *σημαίνον-σημαινόμενο*, η ιδεολογία Β έχει ως αντικείμενο τη σχέση *σημαίνον-σημαίνον*.²⁰

Στη συνέχεια ο Rêcheux αναζητά το αντίστοιχο απωθημένο της ιδεολογίας Β και υποδεικνύει αυτή τη φορά τη σύνδεση του θεωρητικού της λόγου με τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις. Παραπέμπει στον Πουλαντζά και σημειώνει ότι στην αστική κοινωνία η πολιτική αυτονομείται από το πεδίο των κοινωνικών αντιθέσεων και έτσι εμφανίζεται ως αυτόνομη σφαίρα εντός της οποίας επικοινωνούν μεταξύ τους οι ιδέες της κοινωνίας. Αντίστοιχα, η ιδεολογία Β (η οποία όπως είπαμε αναφέρεται σε αυτό ακριβώς το πολιτικό πεδίο), μέσα από την υποθετική-θεωρητική μορφή της, επιδιώκει την αυτονόμηση του ιδεολογικού λόγου από τις κοινωνικές σχέσεις και την εκλογίκευσή του, με στόχο τη διασφάλιση της εσωτερικής του συνοχής. Μέσα όμως από αυτή τη διαδικασία (αντίστροφη με αυτή της Α), η ιδεολογία Β απωθεί την κοινωνική αιτία των ιδεολογικών νοημάτων, για να ανασυγκροτήσει στη θέση της μία αιτιακή σχέση περιορισμένη αποκλειστικά στο εσωτερικό του ιδεολογικού λόγου. Αν λοιπόν η ιδεολογία Α λειτουργεί *μεταφορικά* και προβάλλει τα ιδεολογικά νοήματα στην εξωτερική πραγματικότητα, η ιδεολογία Β λειτουργεί *μετωνυμικά* και μεταφράζει την κοινωνική αιτιότητα που τα διέπει σε εσωτερική λογική συνάφεια.

Η συλλογιστική του Rêcheux συγκροτεί ένα σύστημα μεταφορών και μετωνυμιών, το οποίο απλώνεται από το επίπεδο της παραγωγής, σε αυτό της πολιτικής και τελικά σε αυτό που αναγνωρίζουμε ως ξεχωριστή σφαίρα της ιδεολογίας. Μέσα από αυτό το σύστημα, οι αρχικές αναπαραστάσεις που προσδένουν τους παράγοντες της παραγωγής στη θέση τους, επικαλύπτονται από άλλες αλυσίδες νοημάτων που έχουν ως αποτέλεσμα να αποκρύπτουν στους παράγοντες ότι η αυτή θέση τους έχει εκχωρηθεί. Αν, με άλλα λόγια, μέσα από την ιδεολογία Α το υποκείμενο εγκαλείται και εντάσσεται στην κυρίαρχη τάξη πραγμάτων, μέσα από την ιδεολογία Β το υποκείμενο *ξεννά* αυτή την έγκληση. Μόνο με αυτόν τον τρόπο δημιουργείται τελικά η

¹⁹ Σε μία αντίστοιχη κατεύθυνση, ο Αλτουσέρ είχε υποστηρίξει αρχικά ότι δίπλα στο σύνολο των αυθόρμητων 'πρακτικών ιδεολογιών', αναπτύσσεται ένα αντίστοιχο σύνολο 'θεωρητικών ιδεολογιών', οι οποίες αποτελούν διαφορετικούς και ανταγωνιστικούς συνδυασμούς, εκφράσεις και συστηματοποιήσεις των πρακτικών ιδεολογιών στη σφαίρα του θεωρητικού (Althusser 1990B).

²⁰ Περνώντας συνεπώς στην ιδεολογία Β, ο *Homotopologus* (βλ. σημ. 14) μετατρέπεται πια για τον Rêcheux στο γνωστό 'κοινωνικό' ή 'πολιτικό ζώο'.

υποκειμενική ψευδαίσθηση, η ταύτιση δηλαδή του υποκειμένου με τις πολιτικές και ιδεολογικές δομές που συνιστούν την υποκειμενικότητά του. Η ιδεολογία Β, συνοψίζει ο ίδιος, λειτουργεί τελικά ως μηχανισμός, ο οποίος παράγει και συντηρεί τις αναγκαίες διαφορές μέσα σε μία ταξική κοινωνία, με το να γνωστοποιεί *''στους παράγοντες της παραγωγής τη θέση τους στο εσωτερικό της''* (ο.π., σ.77).

Στο πνεύμα που αναπτύξαμε στο τέλος της προηγούμενης ενότητας, ο Pêcheux (ο.π., σ.84) καταλήγει ότι *''δεν υπάρχει ιδεολογία Α σε καθαρή κατάσταση. Κάθε ιδεολογία Α πρέπει να περάσει μέσα από την ανάπτυξή της σε μία ιδεολογία Β''*. Οι πρωτογενείς ιδεολογικές αναπαραστάσεις, με άλλα λόγια, οφείλουν να συγκροτηθούν σε συνεκτικές ιδεολογικές θέσεις, περνώντας από το πεδίο της παραγωγής (τους), σε αυτό της πολιτικής, της ιδεολογίας, του κράτους και των μηχανισμών του. Η ιδεολογία, καταλήγει ο ίδιος, επικυρώνεται έτσι διαρκώς από δύο είδη εγγυήσεων: τις *εμπειρικές* (συνδεδεμένες με την ιδεολογία Α), που της επιτρέπουν να αντανακλάται στα ίδια τα γεγονότα και τα δεδομένα, και τις *υποθετικές* (συνδεδεμένες με την ιδεολογία Β), που της επιτρέπουν να αντανακλάται στην *'υποστήριξη του άλλου'*, στην *'κοινή πίστη μίας κοινωνίας'*.

Οι Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους

Οι παραπάνω σκέψεις του Pêcheux ανοίγουν τα ζητήματα της λειτουργίας της ιδεολογίας ως *μηχανισμού*, της σχέσης της με την πολιτική και την ταύτισή της με την κοινή ή *κυρίαρχη* πίστη της κοινωνίας. Εμβαθύνοντας σε αυτά τα ζητήματα, ο Αλτουσέρ (1999α) προχώρησε και αυτός πέρα από το αρχικό σχήμα των πρακτικών και των θεωρητικών ιδεολογιών και στο βασικό του κείμενο για την ιδεολογία το 1969 διατυπώνει τη θεωρία του για το σχηματισμό της *'κυρίαρχης ιδεολογίας'* υπό συνθήκες ταξικής κυριαρχίας, αλλά και πάλης.

Η συζήτηση αυτή τη φορά ξεκινά από το ζήτημα της αναπαραγωγής. Όπως σημειώθηκε και παραπάνω, από τη σκοπιά της συνολικής κοινωνικής αναπαραγωγής δεν έχουμε πια να κάνουμε με τις απομονωμένες πράξεις και σχέσεις κάποιων υποκειμένων και αντικειμένων, αλλά με ένα περίπλοκο σύμπλεγμα ανταγωνιστικών σχέσεων κατανομής των μέσων παραγωγής και της εργασιακής δύναμης στις διάφορες θέσεις της παραγωγικής διαδικασίας (Μπαλιμπάρ 2003). Για να μπορεί λοιπόν η κοινωνική παραγωγή - και μαζί της όλη η κοινωνική ζωή - να συνεχίζεται ομαλά, θα πρέπει να αναπαράγονται όχι μόνο τα *πράγματα* (τα μέσα παραγωγής και η εργασιακή δύναμη), αλλά και οι *σχέσεις* που κάνουν τα πράγματα να δουλεύουν. Να αναπαράγονται δηλαδή ο συγκεκριμένος κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας και των μέσων παραγωγής, οι κοινωνικές σχέσεις ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής

και τελικά η ίδια η ταξική σχέση ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία. Όπως πολύ ωραία συνοψίζει το θέμα ο Μπαλιμπάρ (ο.π., σ. 549-550), στο επίπεδο που ιδρύει η ανάλυση της αναπαραγωγής, η παραγωγή δεν είναι παραγωγή μόνο πραγμάτων, αλλά αναπαραγωγή και διατήρηση κοινωνικών σχέσεων, όπου η αναπαραγωγή μετασχηματίζει τα πράγματα (μέσα παραγωγής και εργασιακή δύναμη) για να διατηρεί τις σχέσεις.

Αν και ξεκινά από το πεδίο της παραγωγής αυτή η αναπαραγωγή δε μπορεί να ολοκληρωθεί μέσα σε αυτό. Όπως το θέτει ο Αλτουσέρ (2003β, σ.424), οι σχέσεις παραγωγής προϋποθέτουν την ύπαρξη μιας *υπερδομής*, νομικής, πολιτικής και ιδεολογικής, η οποία έχει πάντα *ειδικό χαρακτήρα*, είναι δηλαδή συναρτημένη με τις συγκεκριμένες, ιστορικές σχέσεις παραγωγής που την απαιτούν. Η αναπαραγωγή, με άλλα λόγια, απαιτεί τη σταθερότητα των βασικών μη οικονομικών (πολιτικών, ηθικών, νομικών κοκ) συνθηκών της παραγωγής (Μπαλιμπάρ 2003, σ.534). Ακόμη, απαιτεί την ομαλή αποδοχή του κοινωνικού καταμερισμού και των ταξικών σχέσεων παραγωγής, απαιτεί, με μία φράση, να συνεχίσουν οι άνθρωποι, σαν υποκείμενα της παραγωγής, να κάνουν τη δουλειά τους.

Διερευνώντας λοιπόν τις προϋποθέσεις αυτής της αναπαραγωγής, ο Αλτουσέρ (1999α) στέκεται στο ζήτημα της πολιτικής υπερδομής και του *κράτους* και επαναφέρει τη βασική σύλληψη του Γκράμσι, σύμφωνα με την οποία χοντρικά το κράτος, για να εξασφαλίσει την αναπαραγωγή των κυρίαρχων σχέσεων, λειτουργεί τόσο με βία και κυριαρχία, όσο και με *ηγemonία* ή *συναίνεση*. Ο Αλτουσέρ διακρίνει αντίστοιχα στο κράτος έναν *κατασταλτικό* και έναν *ιδεολογικό* ρόλο. Ο ιδεολογικός ρόλος, η εξασφάλιση δηλαδή της συναινετικής ένταξης των υποκειμένων στο πλαίσιο των κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων (η απόθηση της έγκλισης κατά Pêcheux) διασφαλίζεται από τη λειτουργία μίας σειράς *Ιδεολογικών Μηχανισμών του Κράτους*, (ΙΜΚ) στους οποίους περιλαμβάνονται (πάλι όχι εξαντλητικά), ο εκπαιδευτικός, ο θρησκευτικός, ο οικογενειακός, ο πολιτικός, ο νομικός, ο συνδικαλιστικός και ο πολιτιστικός (Αλτουσέρ 1999α).

Η ιδεολογία αποκτά εδώ έναν ιδιαίτερο τόπο στην κρατική υπερδομή, δηλαδή έξω από την παραγωγική βάση, όπου αυτονομείται, συστηματοποιείται, εξασφαλίζει την αναγκαία εκλογίκευση και εσωτερική συνοχή, κυκλοφορεί, αναπαράγεται και επιστρέφει τελικά στο σύνολο της κοινωνίας, ως θεωρητικά επεξεργασμένα και σχετικά συνεκτική κοσμοθεωρία. Μόνο με την παρέμβαση του κράτους και των *Ιδεολογικών Μηχανισμών του Κράτους* η ιδεολογία αποκτά υλική ύπαρξη, δύναμη και α-σκει κοινωνική δράση. Όπως άλλωστε καταλήξαμε και στην προηγούμενη ενότητα, η ύπαρ-

ξη ενός ήδη ενεργού ιδεολογικού πεδίου, μίας κρατικής δομής και των ποικίλων ιδεολογικών μηχανισμών της, αποτελούσε εξ αρχής την προϋπόθεση για την αυθόρμητη ανάπτυξη των πρωτογενών ιδεολογικών ή φετιχιστικών αναπαραστάσεων. Οι αναπαραστάσεις αυτές σχηματίζονται πάντα μέσα σε ένα ήδη ολοκληρωμένο κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής και σε μία ήδη συγκροτημένη αστική κοινωνία (με το κράτος της, τους ΙΜΚ, την ταξική πάλη που τη διέπει κοκ), ενώ ο σχηματισμός τους εξυπηρετεί την αναπαραγωγή των αστικών σχέσεων ταξικής κυριαρχίας (Αλτουσέρ 1999γ, Δημούλης και Μηλιός 1999).

Με αυτή τη μετατόπιση λοιπόν, οι ΙΜΚ αντικαθιστούν πια στη σκέψη του Αλτουσέρ τις *'θεωρητικές ιδεολογίες'*, ενώ υπερβαίνεται ταυτόχρονα και ο αυθόρμητος χαρακτήρας των πρακτικών ιδεολογιών, ο οποίος δεν άφηνε τον αναγκαίο χώρο στην ιδεολογική πάλη. Δεν υπάρχουν πια πολλές διακριτές ιδεολογίες, πρακτικές ή θεωρητικές, αλλά ένα σχετικά ενιαίο αν και αντιφατικό ιδεολογικό πεδίο, το οποίο διατρέχει όλο τον κοινωνικό σχηματισμό υπό συνθήκες πάλης, και το οποίο ανασυγκροτείται διαρκώς μέσα από τη λειτουργία των Ιδεολογικών Μηχανισμών του Κράτους. Το σχήμα των ΙΜΚ αντιστοιχεί πολύ καλύτερα σε ένα αρθρωμένο, ανταγωνιστικό σύμπλεγμα σχέσεων, όπως είναι για το μαρξισμό κάθε κοινωνικός σχηματισμός: οι ΙΜΚ είναι πολλοί και κατάσπαρτοι μέσα στον κοινωνικό σχηματισμό, αλλά ταυτόχρονα προσδιορισμοί, τοπικοί και εξειδικευμένοι (Αλτουσέρ 1999α, βλ. και Pêcheux 1994). Δε χρειάζεται να ανάγεται ο ένας στον άλλον και μπορούν να λειτουργούν σχετικά αυτόνομα, ενώ συγκυριακά μπορεί και να κυριαρχεί κάποιος, ή κάποιοι, πάνω στους υπόλοιπους.

Η κυρίαρχη ιδεολογία

Αυτό που συνδέει όλους τους διάσπαρτους ΙΜΚ είναι το γεγονός ότι *λειτουργούν βασικά με ιδεολογία*, όπως ο κατασταλτικός μηχανισμός του κράτους *λειτουργεί βασικά με βία* (χωρίς βέβαια η διάκριση αυτή να απαγορεύει την ανταλλαγή ή την ανάμιξη των ρόλων). Η ενοποίηση τους συνεπώς μπορεί να επιτευχθεί μόνο στο βαθμό που η ιδεολογία αυτή *'είναι, παρά τις αντιφάσεις της, σχετικά ενιαία κάτω από την 'κυρίαρχη ιδεολογία', που είναι η ιδεολογία των 'κυρίαρχων τάξεων'* (Αλτουσέρ 1999α). Όπως λοιπόν το μπλοκ των κυρίαρχων τάξεων κατέχει τον κατασταλτικό κρατικό μηχανισμό και *'τον βάζει να δουλέψει'* για την αναπαραγωγή των κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων, το ίδιο συμβαίνει χοντρικά με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους.

Καθώς όμως η ιδεολογία δεν αποτελεί εδώ μία ξεχωριστή σφαίρα ιδεών ή κουλτούρας, αλλά διατρέχει όλο το κοινωνικό σχηματισμό, είναι θεωρητικά αδύνατο, όπως

σημείωνε και ο Pêcheux (Herbert 1968), να θεωρήσουμε την ιδεολογία μίας τάξης σαν την προϋπάρχουσα συνείδησή της, η οποία διαμορφώθηκε έξω από την κοινωνία και την πάλη και την οποία η τάξη αυτή προσπαθεί να επιβάλλει εκ των υστέρων ως μία *ολότητα*. Η κυρίαρχη ιδεολογία επομένως δεν μπορεί να υπάρχει έτοιμη, πριν από την ενοποίηση και την αναπαραγωγή της μέσω των ΙΜΚ. Μόνο μέσω της διαδικασίας κατάληψης του κράτους και των ΙΜΚ από μία νέα κυρίαρχη τάξη, η ιδεολογία αυτής της τάξης ενοποιείται και επιβάλλεται στις κυριαρχούμενες τάξεις ως δική τους ιδεολογία. Μέσα από την ίδια διαδικασία, η κυρίαρχη τάξη ξεπερνά τις δικές της εσωτερικές αντιθέσεις και ενοποιεί πολιτικά τον εαυτό της (Althusser 1987, 1990γ).

Όπως έχουμε επίσης υποστηρίξει, η *‘πρώτη ύλη’* για τη συγκρότηση αυτής της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας προέρχεται από τις πρωτογενείς φετιχιστικές αναπαραστάσεις που πηγάζουν αυθόρμητα μέσα από τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής. Οι αναπαραστάσεις αυτές ήδη εμφανίζουν τις ανταγωνιστικές, ταξικές σχέσεις παραγωγής ως ισότιμες ανταλλαγές μεταξύ ελεύθερων υποκειμένων, καθώς και τη συνολική κοινωνική παραγωγή ως μία εξωτερική σχέση Ανθρώπου - Φύσης. Με τη σειρά της, και μέσα από την υλική δραστηριότητα των ΙΜΚ, η κυρίαρχη αστική ιδεολογία, ανασυγκροτεί, οργανώνει, φυσικοποιεί, ενοποιεί, διευρύνει και αναπαράγει αυτές τις αναπαραστάσεις, ώστε να αποκτήσουν εσωτερική συνοχή και λογική και να εμφανίζονται τελικά ως αυτονόητες, πανανθρώπινες και ανιστορικές αξίες. Αποτυπώνει έτσι την *‘‘προφάνεια’* του *‘ελεύθερου ανθρώπου’*, των *‘ατομικών’ δικαιωμάτων του, της ελευθερίας και της ισοπολιτείας, καθώς του κοινού-εθνικού συμφέροντος που προκύπτει ως γενική βούληση από την εναρμόνιση των ατομικών συμφερόντων, κ.ο.κ.’* (Αλτουσέρ 1987, Δημούλης και Μηλιός 1999).²¹

Καθώς, όπως είδαμε, πηγάζουν από την ίδια την υποκειμενική εμπειρία, οι αρχές αυτές παίρνουν πρώτα τη μορφή της *νομικής* ιδεολογίας, ανακεφαλαιώνονται στην *ηθική* και *φιλοσοφική* ιδεολογία (βλ. και παρακάτω), για να συγκροτήσουν τελικά την άμεση, υλική τους υπόσταση στο πεδίο της πολιτικής, μέσα από τη λειτουργία του *πολιτικού* ΙΜΚ, με τις εκλογές, τα κόμματα και την αντιπροσωπευτική δημοκρατία (Αλτουσέρ 1987). Η συνδυαστική δράση των παραπάνω ιδεολογικών μηχανι-

²¹ Σε αυτό το γνωστό σχήμα θα άξιζε να προσθέσουμε την πράσινη ιδεολογία, η οποία ανακεφαλαιώνει τις αντίστοιχες αναπαραστάσεις της σχέσης ‘Ανθρώπου’-‘Φύσης’, μετατρέποντας έτσι τη ‘Φύση’ σε ένα εξωτερικό, αναλλοίωτο περιβάλλον, προς εκμετάλλευση ή προς διατήρηση. Η συστηματοποιημένη αυτή ιδεολογία έχει τους δικούς της ΙΜΚ (πανεπιστήμια, ερευνητικά ινστιτούτα, περιβαλλοντικές ΜΚΟ, Φορείς Διαχείρισης Προστατευόμενων Περιοχών κ.ά.).

σμών, μέσω της οποίας η μία μορφή της ιδεολογίας επικυρώνει τις άλλες, προσφέρει στην κυρίαρχη ιδεολογία τις αναγκαίες εμπειρικές ή/και λογικές της εγγυήσεις. Με αυτό τον τρόπο, η κυρίαρχη αστική ιδεολογία καταφέρνει να στηρίζεται σε *''επιχειρήματα απλά''* μεν πλην πανίσχυρα, σε αποδείξεις που είναι *μπροστά στα μάτια μας*, σε γεγονότα που *τα ξέρει όλος ο κόσμος*, σε συλλογισμούς που *κυλάνε από μόνοι τους*. Αυτό που υπερασπίζεται τελικά, δεν είναι τίποτα άλλο παρά το *αυτονόητο*. Αυτή ακριβώς η προφάνεια αποτελεί για τον Αλτουσέρ το ασφαλέστερο ιδεολογικό σύμπτωμα: *''δεν υπάρχει ποτέ δεδομένο στο προσκήνιο των προφανειών, αν δεν υπάρχει μια ιδεολογία δίδουσα που βρίσκεται στο παρασκήνιο και από την οποία δεν μπορούμε να ζητήσουμε λογαριασμό. Εκείνη μας δίνει ό,τι θέλει''* (Αλτουσέρ 2003B, σ.405).

Το αυτονόητο της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας αποκρύπτει τον ιδεολογικό και σε τελευταία ανάλυση ταξικό της χαρακτήρα, αφού η κυρίαρχη ιδεολογία καταφέρνει έτσι να εμφανίζεται ως καθολική. Μιλά εξ ονόματος όλων, για όλους και σε όλους, χωρίς διαχωριστικές γραμμές. Είναι πάντα με το έθνος, με την κοινωνία, με το λαό, με τον απλό κόσμο. Αρκεί βέβαια ο κόσμος να είναι *απλός*, δηλαδή χωρίς ιδιαίτερες ταυτότητες, κοινωνικούς προσδιορισμούς, ανταγωνιστικές θέσεις και συμφέροντα. Με τον τρόπο αυτό, η κυρίαρχη αστική ιδεολογία έρχεται να εκφράσει τα *κοινά* συμφέροντα του (εθνικού συνήθως) συνόλου, πέρα από τα - ή μάλλον *ενάντια στα* - ιδιαίτερα συμφέροντα αυτής ή της άλλης κοινωνικής ομάδας.²² Ο καθολικός της χαρακτήρας αποτελεί έτσι το βασικό της όπλο απέναντι στους αντιπάλους της και οπλίζει με αυτοδίκαια αγανάκτηση την αντίδραση των επαγγελματιών εκφραστών της απέναντι σε κάθε έμπρακτη αμφισβήτηση των αυτονόητων αληθειών της. Χάρη ακόμα στην προφάνειά της, η κυρίαρχη αστική ιδεολογία μοιάζει σαν να υπήρχε από πάντα - ακόμα κι αν στο σκοτεινό παρελθόν καταστέλλονταν από τα αυταρχικά καθεστώτα. Οι γενικές της αρχές μπορούν να μεταφερθούν και να εφαρμοστούν σε κάθε τόπο και χρόνο, να συνδυαστούν με κάθε είδους άλλη πρακτική πολιτική ιδεολογία, ακόμα και να επενδύσουν αντικαθεστωτικά, αντικαπιταλιστικά, ή αντιεξουσιαστικά επιχειρήματα.

Κατά κανόνα, η ενοποίηση των πρωταρχικών, αυθόρμητων αναπαραστάσεων σε ένα σχετικά συνεκτικό δίκτυο νοημάτων, είναι μία μάλλον δύσκολη και αντιφατική διαδικασία, καθώς οι αναπαραστάσεις που πηγάζουν μέσα από τις διαφορετικές

²² Χαρακτηριστικό παράδειγμα εδώ συνιστά η συχνή επίκληση του κοινωνικού αυτοματισμού ενάντια σε κάθε αγωνιζόμενο κομμάτι των κυριαρχούμενων τάξεων, ο οποίος σε καιρό κρίσης μπορεί να φτάσει τα όρια του κοινωνικού κανιβαλισμού

κοινωνικές πρακτικές είναι ανομοιογενείς και ενδεχομένως αντιφατικές μεταξύ τους. Ακόμα και οι αναπαραστάσεις που αποκτούν τα υποκείμενα που μετέχουν στις ίδιες πρακτικές αλλά από διαφορετικές θέσεις του κοινωνικού καταμερισμού, μπορεί να συγκρούονται μεταξύ τους. Εν τέλει, μέσω της ιδεολογίας το υποκείμενο συγκροτεί μια αναπαράσταση του κοινωνικού ανταγωνισμού ή, αντίστροφα, μετέχει σε έναν ανταγωνισμό των αναπαραστάσεων. Στο βαθμό λοιπόν που οι ιδεολογικές αναπαραστάσεις είναι αναγκαία συγκροτητικά στοιχεία των πρακτικών τις οποίες αναπαριστούν, η κοινωνική ιστορία λαμβάνει χώρα και μέσω της ιδεολογίας. Η ιδεολογία, υποστήριξε ο Αλτουσέρ (1978α), *“δεν είναι ένα συμπτωματικό απόφυμα της ιστορίας”*, αλλά μία αναπόσπαστη στιγμή του ευρύτερου κοινωνικού ανταγωνισμού.

Όλη αυτή η διαδικασία, δηλαδή η κατάληψη των ΙΜΚ, η ενοποίηση των αναπαραστάσεων, ο σχηματισμός και η αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας, πραγματοποιείται μέσα από τη διαρκή ιδεολογική ταξική πάλη. Μέσα από αυτή την πάλη, η αστική τάξη οφείλει να *“πολεμά τόσο ενάντια στην παλιά κυρίαρχη ιδεολογία, που επιζεί στους παλιούς μηχανισμούς, όσο και ενάντια στην ιδεολογία της νέας εκμεταλλεζόμενης τάξης, που ψάχνει για τις νέες μορφές οργάνωσης και αγώνα της”* και επιπλέον να ξεπερνά τους εσωτερικούς της ανταγωνισμούς και να ενοποιεί τις αντιφατικές αναπαραστάσεις μίας σύνθετης κοινωνίας (Αλτουσέρ 1987).²³ Αυτός ο αγώνας για την αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας είναι *“ένας διαρκής ανολοκλήρωτος αγώνας, που πρέπει διαρκώς να αναλαμβάνεται εκ νέου και ο οποίος είναι πάντα υποταγμένος στην πάλη των τάξεων”* (ο.π.). Έτσι, όπως επιμένει διαρκώς ο Αλτουσέρ (ο.π.), η πάλη των τάξεων έχει πάντα την πρωτοκαθεδρία, ενώ οι ίδιοι οι ΙΜΚ αποτελούν κατ’ επέκταση τόπους ταξικής πάλης.

²³ Ειδικά η αστική ιδεολογία έχει αποδειχθεί ιστορικά ιδιαίτερα μαχητική, ριζοσπαστική και ρηξικέλευθη. Από μια μάλλον ρομαντική, ιστορικιστική σκοπιά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι κυνηγά αέναα τους άπιαστους στόχους της αστικής επανάστασης. Αν όχι πια την ελευθερία, την ισότητα και την αδερφοσύνη, τουλάχιστον τις ατομικές ελευθερίες, την αξιοκρατία ή τις ίσες ευκαιρίες. Η κυρίαρχη ιδεολογία αναζητά έτσι συνεχώς αδικαιολόγητες από αστική σκοπιά ανισότητες (δηλαδή ανισότητες που δεν οφείλονται άμεσα στην ταξική διαφορά), αντιπαραγωγικά προνόμια (δηλαδή προνόμια που δεν οφείλονται στην κατοχή κεφαλαίου), διακρίσεις (που προκαλούν στρεβλώσεις στην ελεύθερη αγορά) κ.ο.κ. Μάλιστα, αυτή η ριζοσπαστικότητα στρέφεται συχνά ενάντια σε μορφές της ίδιας της αστικής κυριαρχίας, ειδικά αν οι μικρές αυτές παρεκτροπές αναπαράγονται συνεχώς, αφού αυτές είναι κρίσιμες για τη λειτουργία του κρατικού μηχανισμού ή τη σύναψη των απαραίτητων κοινωνικών συμμαχιών.

Για παράδειγμα η ίδια ελληνική αστική τάξη που δημιούργησε την κρατική γραφειοκρατία, η ίδια καταγγέλλει σήμερα γενικά και αφηρημένα το δημόσιο. Το ίδιο εθνικό κεφάλαιο που οργάνωσε την παραγωγή με βάση τις ΔΕΚΟ, το ίδιο θέλει να τις διαλύσει. Τα ίδια κόμματα εξουσίας που κυριαρχούσαν στα συνδικάτα, τα ίδια κατηγορούν τις συνδικαλιστικές ηγεσίες κ.ο.κ. Οι επιθέσεις αυτές επαναπροσδιορίζουν τις κοινωνικές συμμαχίες που εξασφαλίζουν την αστική ηγεμονία. Στρατεύουν μεγάλες κοινωνικές δυνάμεις πάνω σε στόχους που θέτει η ίδια η κυρίαρχη τάξη και καταφέρνουν, ή έστω προσπαθούν, να επικαθορίζουν το ίδιο το πλαίσιο διεξαγωγής των κοινωνικών και πολιτικών αγώνων.

Μία ιδεολογία, ανακεφαλαιώνει αλλού (Althusser 1990γ), θα συγκροτηθεί στο πλαίσιο της ταξικής πάλης και των αντιθέσεων που ανακύπτουν εκεί. Στη συνέχεια, και αφού πρώτα ενοποιηθεί γύρω από τα ουσιώδη συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης θα πρέπει η ιδεολογία να υπερβεί αυτές τις αντιθέσεις γιατί μόνον έτσι θα εξασφαλίζει αυτό που ο Γκράμσι αποκαλεί *ηγεμονία*. Η ηγεμονία λοιπόν δεν μπορεί να στηρίζεται σε ένα ψέμα ή μία απάτη. Αντίθετα, απαιτεί μία διαρκή προσπάθεια εκ μέρους της κυρίαρχης τάξης να ενοποιείται πάνω από τις αντιφάσεις της, να ενσωματώνει, μέσω συμμαχιών, υποχωρήσεων, διαπραγματεύσεων και αντιπαραθέσεων, τις ιδιαίτερες ιδεολογικές θέσεις των παλιότερων κυρίαρχων αλλά και των νέων κυριαρχούμενων τάξεων (Αλτουσέρ 1987, Eagleton 1991). Η *ηγεμονία-ενοποίηση* δεν επιτυγχάνεται συνεπώς άπαξ και δια παντός, αλλά οφείλει συνεχώς να επικυρώνεται, ή μάλλον να προσαρμόζεται και να μετασχηματίζεται, μέσα ένα πλαίσιο ιδεολογικού και ευρύτερα κοινωνικού ανταγωνισμού.

Ενοποίηση και ανταγωνισμός

Συνοψίζοντας τα παραπάνω με μία φράση θα υποστηρίζαμε ότι, η κυρίαρχη ιδεολογία μίας κοινωνίας ορίζεται ως η τάση *ενοποίησης* των ιδεολογικών της αναπαραστάσεων γύρω από ορισμένες *κομβικές θέσεις* (Αλτουσέρ 1978α). Καίτοι οι θέσεις αυτές εκφράζουν τελικά τα ταξικά συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης, εμφανίζονται ως αιτήματα που εκπορεύονται από τις πιο γενικές, πανανθρώπινες αξίες, τα φυσικά δικαιώματα του Ανθρώπου - και πρόσφατα και της Φύσης. Για την ακρίβεια, εκφράζουν τα ειδικά συμφέροντα της αστικής τάξης ακριβώς *επειδή* εμφανίζονται ως πανανθρώπινες αξίες.

Ενοποίηση της ιδεολογίας και φιλοσοφία

Ο Αλτουσέρ επέμεινε στη διαδικασία ενοποίησης και τη συνέδεσε με την παρέμβαση της *φιλοσοφίας*. Από την αρχή άλλωστε του έργου του, ο Αλτουσέρ είχε δεχτεί την άποψη του Μαρξ ότι από το Διαφωτισμό και μετά η ιδεαλιστική φιλοσοφία αποτελούσε την ανακεφαλαίωση της νέας, ανερχόμενης αστικής ιδεολογίας. Ωστόσο, θα σημειώσει αργότερα, (Althusser (1976β), ποτέ ο φιλοσοφικός λόγος δε θα εμφανιστεί άμεσα ως ιδεολογικός, πολιτικός ή ρητορικός λόγος. Αντίθετα, αυτός θα εμφανιστεί ως ο "*καθολικός λόγος του κόσμου*", δηλαδή ένα είδος αναζήτησης αναφορικά με τη λογική και το νόημα όλων των πραγμάτων. Η φιλοσοφία, συνεχίζει ο Αλτουσέρ, η οποία δανείζεται το μοντέλο του δικού της ορθολογικού λόγου από τις υπάρχουσες καθαρές επιστήμες, εμφανίζεται τελικά η ίδια ως η "*επιστήμη του Όλου*", μία επιστήμη αρμόδια να εκφέρει την αλήθεια όλων των πραγμάτων και να

αποκαλύπτει την ουσία τους. Έτσι, όλες οι ανθρώπινες ιδέες και πρακτικές υπάγονται μέσω του φιλοσοφικού λόγου σε μία *“φιλοσοφική μορφή”*, για να βρουν εκεί το νόημά τους.

Με αυτό τον τρόπο, η φιλοσοφία αναμορφώνει και ενοποιεί στο εσωτερικό της τις αναπαραστάσεις που έχουν οι άνθρωποι για τις κοινωνικές πρακτικές, τις ιδέες τους δηλαδή σχετικά με την κοινωνία. Ακόμη, η φιλοσοφία ασκεί την εξουσία της πάνω στο ανταγωνιστικό σύνολο των κοινωνικών ιδεολογιών, και τείνει να τις ενοποιήσει γύρω από ορισμένες, ή έστω μια ορισμένη κεντρική *Αλήθεια* (ή Λόγο, Νόημα κοκ). Η φιλοσοφία, έχει το προνόμιο να λαμβάνει χώρα πολύ μακριά από την πραγματικότητα, μέσα στη φαινομενική ηρεμία και καθαρότητα της φιλοσοφικής αφαίρεσης. Για το λόγο αυτό, η φιλοσοφία αποτελεί για τον Αλτουσέρ τη συνέχεια της ιδεολογικής πάλης και μάλιστα με μορφή που αρμόζει στην καθαρή» θεωρία. Τελικά το *“καθήκον ως προς το οποίο την εξουσιοδοτεί η ταξική πάλη γενικά, και περισσότερο άμεσα η ιδεολογική ταξική πάλη, είναι να συμβάλει στην ενοποίηση των ιδεολογιών σε μία κυρίαρχη ιδεολογία και εντέλει να εγγυηθεί την κυριαρχία της ιδεολογίας ως αλήθειας”* (Althusser 1976β, σ.239). Σε κάθε περίπτωση, η φιλοσοφία δε βρίσκεται καθόλου έξω από την ιστορία. Αντίθετα, την κάθε εποχή λειτουργεί ως *θεωρητικό εργαστήριο* και συμβάλλει καθοριστικά στη διαμόρφωση της κυρίαρχης ιδεολογίας. Αυτό συμβαίνει με ιδιαίτερη ένταση τις περιόδους όπου νέες ανερχόμενες τάξεις τείνουν να καταλάβουν την εξουσία και να διαμορφώσουν τη νέα, κυρίαρχη ιδεολογία (Althusser 1976β, σ.240).²⁴ Υπ’ αυτό το πρίσμα, ο Αλτουσέρ θα καταλήξει στο γνωστό αφορισμό: *“η φιλοσοφία είναι, σε τελευταία ανάλυση, ταξική πάλη στο πεδίο της θεωρίας”* (Althusser 1976α).

²⁴ Την ίδια εποχή που γράφονται αυτές οι γραμμές, ο Dominique Lecourt - συνεργάτης και αυτός του Αλτουσέρ- στην αναλυτική του μελέτη για την *‘προλεταριακή βιολογία’* του Λυσένκο και τη σχέση της με το *‘διαλεκτικό υλισμό’*, προσφέρει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της διαδικασίας ενοποίησης μέσω της φιλοσοφίας (Lecourt 1976). Το σταλινικό καθεστώς, υποστηρίζει, μετέτρεψε τη μαρξική και λενινιστική διαλεκτική από μία *“συνθήκη της γνώσης των διαδικασιών του κόσμου”* σε μία *“οντολογία”*, ένα *“νόμο του κόσμου καθ’ εαυτού”* (ο.π., σ.106). Με αυτό τον τρόπο, όλες οι κοινωνικές και φυσικές διαδικασίες μετατρέπονται σε απλή εφαρμογή των νόμων της διαλεκτικής και ενοποιούνται κάτω από αυτό το φιλοσοφικό πλαίσιο. *“Διαβάζουμε στο Στάλιν”*, παραθέτει *“Σε αντίθεση με τη μεταφυσική, η διαλεκτική δεν αντιμετωπίζει τη φύση ως ένα συμπτωματικό άθροισμα πραγμάτων ή φαινομένων, ασύνδετων και ανεξάρτητων μεταξύ τους, αλλά σαν ένα διασυνδεδεμένο σύνολο, στο οποίο τα πράγματα και τα φαινόμενα είναι οργανικά συνδεδεμένα, εξαρτημένα και αλληλοκαθοριζόμενα”* (ο.π., σ.108).

Ο Lecourt δείχνει ακόμα πώς αυτή η ολιστική φιλοσοφική προσέγγιση στήριξε τον τεχνοκρατισμό, τον εξελικτικισμό και την τελεολογία που κυριαρχούσε στην ιδεολογία του σοβιετικού καθεστώτος και λειτουργήσε τελικά ως ενοποιητική βάση νέας, ανερχόμενης κυρίαρχης ιδεολογίας, την οποία συνέδεσε με το κοινωνικό στρώμα, ή τάξη των τεχνοκρατών της σοβιετικής κοινωνίας, που άρχιζαν τότε να κυριαρχούν στην παραγωγή και την πολιτική.

Η φιλοσοφία εκτελεί το καθήκον που περιγράψαμε πιο πάνω προκειμένου να καλύψει τις αντιθέσεις που γεννούν οι κοινωνικές πρακτικές και να τις ταυτίσει με την ιδεολογική αναπαράστασή τους. Έτσι, ακόμα και το πυρηνικό ιδεολογικό ζευγάρι Υποκείμενο-Αντικείμενο, αποτελεί για τον Αλτουσέρ *“μία αντανάκλαση στο εσωτερικό του φιλοσοφικού πεδίου, και αποτυπωμένο με έναν κατάλληλα φιλοσοφικό τρόπο, των δικαιοκρινών κατηγοριών του ‘νομικού υποκειμένου’, ‘ιδιοκτήτη’ του εαυτού του και των αγαθών του”* (Althusser 1990B, σ.128). Η με αυτό τον τρόπο επεξεργασμένη φιλοσοφικά ιδεολογική θέση καλείται εκ των υστέρων να ενοποιήσει τις διάφορες αυθόρμητες αναπαραστάσεις της κοινωνικής παραγωγής. Για το σκοπό αυτό, η φιλοσοφία κατασκευάζει έναν ολόκληρο μηχανισμό πιο σύνθετων και περισσότερο αποτελεσματικών φιλοσοφικών κατηγοριών (Althusser 1976B): το Υποκείμενο μπορεί να γίνει ο Θεός, το Πνεύμα, η Ψυχή, ο Άνθρωπος, το Έθνος, ο Άριος, ο Έλληνας, ο Λαός, το Κόμμα, η Τάξη κοκ. Το αντικείμενο αντίστοιχα μπορεί να είναι ο Κόσμος, η Ύλη, η Φύση ή η Γαία, ενώ μακρύς είναι και ο κατάλογος των διαφόρων ιδεολογικών αναπαραστάσεων της σχέσης μεταξύ του Υποκειμένου και του Αντικειμένου (η Πράξη, η Πρόοδος, η Ανάπτυξη, η Κίνηση, η Ελευθερία, η Αρμονία, η Ισορροπία, η Ανάγκη κοκ.), καθώς και των σχέσεων μεταξύ των διαφορετικών υποκειμένων (η Ισότητα, η Δικαιοσύνη, ο Πόλεμος κλπ.).

Η ενοποίηση ως διαρραφή

Σχετικά με τη διαδικασία ενοποίησης γύρω από ορισμένες κομβικές, αφηρημένες κατηγορίες, πρώτα ο Pêcheux (Herbert 1968, βλ. και παραπάνω), αργότερα οι Laclau και Mouffe και στη συνέχεια ο Ζίζεκ (2006) επιστράτευσαν τη λακανική θέση για τα *σημεία διαρραφής*. Συγκεκριμένα, πριν την ενοποίησή του το ιδεολογικό πεδίο περιγράφεται ως χώρος με *αιωρούμενα σημαίνοντα* ή αλλιώς *πρωτοϊδεολογικά στοιχεία* (Ζίζεκ 2006). Η ιδεολογική ταυτότητα αυτών των στοιχείων παραμένει ανοικτή ως τη στιγμή που αυτή θα επικαθορισθεί από τη συνάρθρωσή τους - τη *διαρραφή* τους σύμφωνα με την ορολογία του Λακάν - σε ένα *δίκτυο νοημάτων* ή μία *αλυσίδα σημαινόντων*. Μόνο τότε θα σταματήσει η ελεύθερη αιώρησή των πρωτοϊδεολογικών στοιχείων, το διαρκές *γλίστρημα* του νοήματός τους, και μόνο τότε και θα αποκτήσουν το ολοκληρωμένο ιδεολογικό νόημα. Σύμφωνα με τους παραπάνω, η διαρραφή αυτή γίνεται γύρω από ορισμένα κομβικά σημεία (nodal points), τα λακανικά *σημεία διαρραφής* (*points de capiton*), τα οποία εμφανίζονται έτσι ως τα σημεία που τροφοδοτούν με νόημα το ιδεολογικό πεδίο.

Για τον Ζίζεκ (2006), αυτή η ιδεολογική νοηματοδότηση αντιστοιχεί σε μία πράξη *ονοματοδοσίας*, μέσα από την οποία κάθε πρωτοϊδεολογικό αντικείμενο που συμ-

βάλλεται με ένα ορισμένο σημείο διαρραφής, αποκτά το όνομα ή την ιδεολογική ταυτότητά του. Όπως είχε ήδη επισημάνει ο Pêcheux (Herbert 1968), αυτή η σχέση *σημαίνον-σημαινόμενο* δεν είναι εγγεγραμμένη στην τάξη των πραγμάτων, αλλά προκύπτει από τη διευθέτηση των σημαινόντων πάνω στην αλυσίδα, προκύπτει δηλαδή από την ιδεολογική τάξη και μάλιστα μέσα από ένα *“παιχνίδι αναγκαίας πολυσημίας”*.²⁵ Από την πλευρά του ο Ζίζεκ υποστηρίζει αντίστοιχα ότι το *όνομα* του αντικειμένου είναι το αποτέλεσμα ενός ριζικά ενδεχομενικού πρωταρχικού *βαπτίσματος*, το οποίο δε σχετίζεται με κανένα από τα πραγματικά χαρακτηριστικά του. Έτσι, η πράξη ονοματοδοσίας, αντί να αφαιρεί από το πραγματικό αντικείμενο μία υποτιθέμενη προϋπάρχουσα ουσία, προσθέτει πάνω σε αυτό ένα *πλεόνασμα*, δηλαδή το *όνομα* ή την *ταυτότητά* του, το οποίο αποτελεί για το αντικείμενο αυτό *“κάτι μέσα του περισσότερο κι από τον ίδιο τον εαυτό του”*.²⁶ Από αυτή τη σκοπιά, το *σημείο διαρραφής* λειτουργεί ως ένας *άκαμπος δηλωτής*, ο οποίος ονομάζοντας τα πράγματα, ορίζει και την ιδεολογική ταυτότητά τους και τα εντάσσει στην ενότητα του ιδεολογικού τους πεδίου: *“το ‘point de capiton’ είναι μάλλον η λέξη η οποία, ως ‘λέξη’, στο πεδίο του ίδιου του σημαίνοντος, συνέχει ένα δεδομένο πεδίο, συγκροτεί την ταυτότητά του· είναι, ούτως ειπείν, η λέξη στην οποία αναφέρονται ‘τα πράγματα’ τα ίδια για να αναγνωριστούν στην ενότητά τους”* (Ζίζεκ 2006, σ.166-169).

Εφόσον λοιπόν το Πραγματικό δεν προσφέρει από μόνο του κανένα πάτημα για τη συμβολοποίησή του και η πράξη ονοματοδοσίας είναι ριζικά ενδεχομενική, ο *“άκαμπος δηλωτής”* δεν είναι ένα *“σταθερό και ακινητοποιημένο σημείο αναφοράς”*, του οποίου το νόημα πηγάζει από την ίδια την πραγματικότητα, αλλά μάλλον ένα καθαρό *σημαίνον χωρίς σημαινόμενο* (ο.π., σ.169). Το σημείο διαρραφής, όχι

²⁵ Όπως υποστήριζε άλλωστε ήδη κι ο Μαρξ, *“το όνομα ενός πράγματος δεν έχει τίποτε το κοινό με τη φύση του”* (Μαρξ 1996, σ.113).

²⁶ Μία τέτοια διαδικασία *πρόσθεσης* είχε ήδη περιγράψει ο Αλτουσέρ (2003α), υποστηρίζοντας ότι κάθε γνωστική διαδικασία δεν συνίσταται σε μία αφαίρεση μίας υποτιθέμενης προϋπάρχουσας ‘Ουσίας’ από το πραγματικό αντικείμενο, όπως υποθέτει ο εμπειρισμός, αλλά αντίθετα σε μία διαδικασία κυριολεκτικής *πρόσθεσης* στο πραγματικό αντικείμενο μίας διακριτής και διαρκώς ανατρεπόμενης νέας ‘ουσίας’, δηλαδή της γνώσης του. Η γνωστική διαδικασία, αναφέρει αλλού (Αλτουσέρ 1999β, σ.153), σε κάθε της βήμα *“προσθέτει στο πραγματικό την ίδια του τη γνώση, αλλά σε κάθε βήμα, το πραγματικό την απορροφά, εφόσον είναι δική του”*. Αυτό που αναφέρει εδώ ο Αλτουσέρ για την επιστημονική κυρίως γνώση, ισχύει αντίστοιχα και για την ιδεολογική (αν και ούτε εδώ ο Ζίζεκ δείχνει πρόθυμος να κάνει τις σχετικές αναφορές).

Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι, όπως ακριβώς ακυρώνει συνεχώς τη διάκριση ανάμεσα στο αντικείμενο γνώσης και το πραγματικό αντικείμενο (Αλτουσέρ 1999β, σ.153), η ταυτόχρονη απορρόφηση εντός του ίδιου *πραγματικού* αντικειμένου κάθε αποτελέσματος γνωστικής διαδικασίας, επιστημονικής ή ιδεολογικής, τείνει να ακυρώνει και τη διάκριση ανάμεσα στην ιδεολογική και την επιστημονική γνώση με το να αναπροσδιορίζει αναγκαστικά τη σχέση ανάμεσά τους, καθώς και τελικά τα ίδια τα κριτήρια της επιστημονικής γνώσης (περισσότερα στο Νικήσιανης 2012).

παρά, αλλά ακριβώς εξαιτίας της δικής του έλλειψης νοήματος, γίνεται αντιληπτό «ως το σημείο που δίνει νόημα σε όλα τα άλλα, ολοποιώντας το νόημα του (ιδεολογικού) πεδίου. Έτσι, εμφανίζεται ως ένα *''σημείο ακραίου κορεσμού Νοήματος ... ως ένα είδος υπερβατικής Εγγύησης''* (ο.π., σ.172). Ο Ζίζεκ περιγράφει επίσης αυτό σημείο ως μία *‘φαλλική’ Στήλη Νοήματος*, την οποία αν κοιτάξουμε από την ορθή (δηλαδή την αριστερή, διευκρινίζει ο ίδιος!) οπτική γωνιά τότε θα *''είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε σ’ αυτή την ενσάρκωση μιας έλλειψης, ενός κενού α-νοησίας που χάσκει στο κέντρο του ιδεολογικού νοήματος''* (ο.π., σ.173).

Τελικά, οποιοδήποτε σημαίνον μπορεί, χάνοντας τη δική του ιδιαίτερη ταυτότητα, να μετατραπεί στη γενική ταυτότητα του ιδεολογικού του πεδίου και να λειτουργήσει έτσι ως ένα σημείο διαρραφής.²⁷ *''Εκείνο λοιπόν που διακυβεύεται στην ιδεολογική πάλη''*, καταλήγει ο Ζίζεκ (σε άρρητη ξανά συνέχεια με τον Αλτουσέρ), *''είναι ποιο από τα ‘κομβικά σημεία’, θα ολοποιήσει, θα περιλάβει στη σειρά των ισοδυναμιών του αυτά τα ελεύθερα αιωρούμενα στοιχεία''* (ο.π., σ.153-154). Αντίστοιχα, το πρώτο καθήκον της ανάλυσης της ιδεολογίας συνίσταται στο *''να απομονώσει, εντός ενός δεδομένου ιδεολογικού πεδίου, τον επιμέρους ιδεολογικό αγώνα ο οποίος ταυτόχρονα καθορίζει τον ορίζοντα της ολότητας όλων των επιμέρους αγώνων''* (ο.π. 155).

Τα επίδικα του ιδεολογικού ανταγωνισμού

Το κεντρικό επίδικο συνεπώς της ιδεολογικής πάλης είναι ο καθορισμός των κομβικών θέσεων που νοηματοδοτούν κάθε κοινωνική στιγμή. Και ακόμα, καθώς το ιδεολογικό πεδίο δεν είναι πια ενιαίο, αλλά κατακερματίζεται σε περιοχές που αντιστοιχούν σε διαφορετικούς ΙΜΚ, σε διαφορετικές κοινωνικές πρακτικές, σε διαφορετικά ιδεολογικά μπλοκ θέσεων κοκ, μπορούμε να συναντήσουμε διάφορες επιμέρους περιοχικές, εποχικές, ή ακόμα και ανταγωνιστικές ενοποιήσεις, γύρω από ιδιαίτερους κάθε φορά κόμβους. Ο Pêcheux (Herbert 1968) υποστηρίζει αντίστοιχα ότι το σύστημα των μεταφορών και των μετωνυμιών που συνιστούν την ιδεολογία μίας κοινωνίας διασχίζει τον κοινωνικό σχηματισμό όχι με ένα σταθερό και επαναλαμβανόμενο τρόπο, αλλά *''με έναν τρόπο επιρρηπική σε δομικές διαφοροποιήσεις''*. Έτσι, καταλήγει, δε μπορούμε πια να μιλάμε για την ιδεολογία γενικά, αλλά για τους συγκεκριμένους και διακριτούς κάθε φορά *ιδεολογικούς σχηματισμούς*, η μορφή των οποίων αλλάζει συνέχεια για να ανταποκρίνεται στις διάφορες κοινωνικές επι-

²⁷ Μέσα από μία τέτοια σταδιακή κένωση νοήματος για παράδειγμα, η *βιοποικιλότητα*, υποστηρίζουμε αλλού (Νικήσιανης 2012), αναδείχθηκε σε ένα από τα κεντρικά σημεία διαρραφής του ιδεολογικού/επιστημονικού πεδίου της οικολογίας.

ταγές. Δίπλα λοιπόν στο συνδυασμό της εκάστοτε κυρίαρχης ιδεολογίας, και πάντα σε σχέση μαζί της, εμφανίζονται συνέχεια άτυποι, δηλαδή μη ολοκληρωτικά ενοποιημένοι και αποκρυσταλλωμένοι, ιδεολογικοί σχηματισμοί.

Αυτό που μας ενδιαφέρει, συνεχίζει ο Rêcheux (Herbert 1968), είναι η φύση της σχέσης αυτών των ιδεολογικών σχηματισμών με την κυρίαρχη ιδεολογία. Στο βαθμό που διατηρούν κομβικές θέσεις ίδιες με αυτές της κυρίαρχης ιδεολογίας, οι άτυποι αυτοί σχηματισμοί μπορεί να λειτουργούν ως απλές παραλλαγές της. Σε αυτή την περίπτωση, οι παραλλαγές αυτές μπορεί ακόμα και να αμφισβητούν την ικανότητα ή την πρόθεση της κυρίαρχης ιδεολογίας να υπερασπίζεται ειλικρινά τις κοινές τους θέσεις, πράγμα που συμβαίνει μάλλον συχνά στο πεδίο των ιδεολογικών ανταγωνισμών. Πολλές, αν όχι οι περισσότερες, ιδεολογικές κριτικές απευθύνονται στην κυρίαρχη αστική ιδεολογία, εγκαλώντας την ότι έχει εγκαταλείψει, ή ότι δεν πιστεύει πια πραγματικά στις δικές της κομβικές αξίες, όπως για παράδειγμα ο Άνθρωπος, τα ατομικά δικαιώματα, η ισότητα των ευκαιριών, η Πρόοδος, το Έθνος κ.ο.κ.²⁸ Είναι προφανές ότι οι κριτικές αυτές παραλλαγές μπορούν πάντα να ενσωματωθούν από την κυρίαρχη ιδεολογία, καθώς μοιράζονται μαζί της τις ίδιες κομβικές αναπαραστάσεις, αυτό ωστόσο δεν αναιρεί πάντα τη μαχητικότητα, τη ριζοσπαστικότητα, ή ακόμα και την αποτελεσματικότητά τους στο πεδίο της ιδεολογικής πάλης. Στην πραγματικότητα, η ιδεολογική πάλη στις αστικές κοινωνίες δεν νοείται χωρίς αυτή την εκ των προτέρων καταδικασμένη προσπάθεια φαντασιακής οικειοποίησης ή επανοικειοποίησης, εκ μέρους των κυριαρχούμενων τάξεων, των κοινών, φιλελεύθερων ή εθνικών, αστικών αξιών, όπως ακριβώς οι πρώτοι αστοί φιλόσοφοι ένιωθαν υποχρεωμένοι να μιλάνε ακόμα εκ μέρους του Θεού ή του Βασιλιά.

Ταυτόχρονα, για να επιστρέψουμε στον Rêcheux, μπορεί επίσης οι άτυποι αυτοί σχηματισμοί *''να προκαλούν πραγματικά πολιτικά, αισθητικά ή επιστημονικά αποτελέσματα''*, να λειτουργούν δηλαδή όχι ως παραλλαγές αλλά ως μεταλλάξεις της κυρίαρχης ιδεολογίας. Μία τέτοια μετάλλαξη για τον Rêcheux συνίσταται σε μία μετατόπιση στο σύστημα των ιδεολογικών εγγυήσεων που περιγράψαμε παραπάνω,

²⁸ Ο Μαρξ (1996) για παράδειγμα, άσκησε κριτική στις διάφορες ιδεολογίες του *μικροαστικού σοσιαλισμού* που δομούνται γύρω από τις ιδεολογικές αναπαραστάσεις των κυρίαρχων αστικών σχέσεων (τον Άνθρωπο, την Ελευθερία, τη Δικαιοσύνη κ.κ.), για να πολεμήσουν εκ των υστέρων την αστική ιδεολογία, με το να ζητούν να προσαρμοστεί αυτή στις ίδιες της αξίες της. Αντίστοιχα, σήμερα αναπτύσσονται διάφορες οικολογικές θεωρίες γύρω από την αναπαραγωγή της παραγωγικής διαδικασίας ως σχέσης ανάμεσα σε έναν Άνθρωπο-με-Ανάγκες και μία Φύση-με-περιορισμένα-Μέσα, ξεχνώντας, όπως θα έλεγε ο Rêcheux, ότι η αναπαραγωγή αυτή είναι ήδη κομβική για την κυρίαρχη αστική ιδεολογία. Οι ιδεολογίες αυτές ζητούν μάλιστα την αναδιοργάνωση της αστικής κοινωνίας, ώστε ο Άνθρωπος και οι Ανάγκες του, ή αντίστοιχα η Φύση και οι Νόμοι της, να επανέρθουν πραγματικά στο επίκεντρο των κοινωνικών σχέσεων, όπως υποτίθεται ότι ίσχυε κάποτε σε ένα μακρινό, προβιομηχανικό παρελθόν.

το οποίο μπορεί να δώσει όψη σε αντικείμενα που έμεναν μέχρι τότε αόρατα, καθώς βρίσκονταν σε ένα καθεστώς μη-κανονικότητας σε σχέση με την κυρίαρχη ιδεολογία. Τότε, το υποκείμενο, καταλήγει ο ίδιος, *''μπορεί ξαφνικά να βλέπει και να καταλαβαίνει άλλα πράγματα από αυτά που του 'δίνονται' να καταλάβει και να δει''* (ο.π., σ.92).

Ο Rêcheux (1994) προχώρησε ακόμα περισσότερο και υποστήριξε αργότερα ότι η αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων δεν πρέπει να θεωρείται πια ως το αυτονόητο αποτέλεσμα της ιδεολογίας, αλλά μάλλον ως ένα διαρκές επίδικο, που κρίνεται μόνο μέσα από τον ιδεολογικό και κοινωνικό ανταγωνισμό. Για τον Rêcheux δεν υπάρχει τελικά καμία κανονικότητα και καμία κοινωνία αφηρημένες και έξω από την πάλη. Η ιδεολογία, αντί να αποτελεί μονοσήμαντα ένα μηχανισμό αναπαραγωγής, ορίζεται έτσι ως *''οι ιδεολογικές συνθήκες αναπαραγωγής/μετασχηματισμού των σχέσεων παραγωγής''* (ο.π., σ.141). Η πάλη αυτή δεν γίνεται βέβαια στον αέρα, εντός μίας αφηρημένης σφαίρας της ιδεολογίας. Πραγματοποιείται αντίθετα μέσα στην υλική πραγματικότητα των ΙΜΚ - των σχολείων, των πανεπιστημίων, των κομμάτων, των συνδικάτων, των οικογενειών κ.ο.κ. - οι οποίοι, όπως άλλωστε είδαμε και παραπάνω, δεν αποτελούν μόνο όργανα κυριαρχίας, αλλά και τρόπους ιδεολογικής ταξικής πάλης και μετασχηματισμού των κοινωνικών σχέσεων.

Βέβαια, στο πλαίσιο μίας κοινωνίας όπου εξορισμού τα Αυτονόητα ταυτίζονται με την κυρίαρχη ιδεολογία, κάθε τέτοια μετατόπιση, κάθε δηλαδή αμφισβήτηση της αστικής ιδεολογίας μοιάζει καταρχάς με παραλογισμό. Τα ανταγωνιστικά κινήματα σπάνια έχουν την πολυτέλεια να ανταποκρίνονται στις γενικά αποδεκτές αλήθειες. Συνήθως είναι υποχρεωμένα να ανοίγουν μόνα τους το θεωρητικό χώρο όπου θα συγκροτήσουν το λόγο τους, να ψάξουν μόνα τους δρόμους για να επικοινωνήσουν τις θέσεις τους με τα άλλα, αγωνιζόμενα ή μη, κομμάτια της κοινωνίας.²⁹ Ακόμα κι αν, για πρακτικούς λόγους, προσπαθήσουν να στρέψουν τα όπλα του αντιπάλου τους εναντίον του υποστηρίζοντας ότι υπηρετούν καλύτερα τις κοινώς αποδεκτές αρχές, σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να αποκτήσουν την αυταπόδεικτη προφάνεια, την κυκλική αυτοαναπαραγόμενη συνεκτικότητα της κυρίαρχης ιδεολογίας. Ο λόγος των κινήματων είναι από τη φύση του αποσπασματικός, αντιφατικός, ρευσ-

²⁹ Το φοιτητικό κίνημα ενάντια στην αναθεώρηση του Άρθρου 16 το 2007 για παράδειγμα, υπερασπιζόταν την απαγόρευση της ελεύθερης επένδυσης κεφαλαίου σε ένα νευραλγικό και προσοδοφόρο παραγωγικό πεδίο, στο πλαίσιο μίας κατά τα άλλα κεφαλαιοκρατικής οικονομίας και μάλιστα σε μία συγκυρία κυριαρχούμενη από το νεοφιλελευθερισμό μπορούμε εύκολα να φανταστούμε πόσο παράλογη ακούγεται η διεκδίκηση αυτή σε ένα λογικό αστικό αυτί. Παρόλα αυτά βέβαια, τα κατάφερε. Για περισσότερα βλ. και *Οι αυτονόητοι* (<http://www.alterthess.gr/content/%CE%BF%CE%B9-%CE%B1%CF%85%CF%84%CE%BF%CE%BD%CF%8C%CE%B7%CF%84%CE%BF%CE%B9>)

τός. Αλλάζει από τόπο σε τόπο και από στιγμή σε στιγμή, για να προσαρμόζεται στον ιδιαίτερο συσχετισμό δυνάμεων, στα επίδικα της συγκυρίας. Ο Θεός είναι παντού Θεός για έναν χριστιανό, αλλά το κεφάλαιο, η εργασιακή δύναμη, το σωματείο, το κόμμα, η γειτονιά, η απεργία ή η κατάληψη δεν είναι ποτέ και παντού τα ίδια. Το εργατικό κίνημα και όλα τα ανταγωνιστικά κινήματα δεν μπορούν καταστατικά να αποκτήσουν ένα ενιαίο, συνεκτικό, σταθερό και σαφές πρόταγμα, γιατί αυτή τη μορφή έχει μόνο η κυρίαρχη ιδεολογία και αυτή δεν είναι δική τους.

Καταλήγουμε λοιπόν - όπως υποστηρίζει άλλωστε και ο Pêcheux (1994) - ότι όλες οι πλευρές δεν επιδιώκουν υποχρεωτικά το *ίδιο* πράγμα με την ιδεολογική πάλη. Αν, όπως είδαμε, το γενικό διακύβευμα είναι *η ηγεμονία μέσω της ενοποίησης*, η πάλη μπορεί να αφορά αφενός τις θέσεις γύρω από τις οποίες θα γίνει αυτή η ενοποίηση, μπορεί όμως να αφορά και την ίδια την πορεία της ενοποίησης (αντιστάσεις στη διαδικασία ενοποίησης, ανάδειξη και ανάπτυξη των αντιφάσεων, των ρωγμών και των ασυνεχειών αυτής ή της άλλης ιδεολογικής ενότητας). Σε αυτή την περίπτωση, το επίδικο για τις κυριαρχούμενες ιδεολογικές θέσεις και τελικά τις κυριαρχούμενες κοινωνικές τάξεις, μπορεί να μην είναι (μόνο) μία δική τους, εναλλακτική ενοποίηση, αλλά η αντίσταση στην ενοποίηση που επιχειρεί η κυρίαρχη ιδεολογία, η διάρρηξη της ενότητάς της μέσα από την υπόδειξη των ιδεολογικών της προϋποθέσεων, των ταξικών δηλαδή θέσεων που εμφανίζει η αστική ιδεολογία ως αυτονόητες ή αιώνιες Αλήθειες.

Μάλιστα, αυτή η αμφισβήτηση μπορεί να πυροδοτήσει αλυσιδωτές αντιδράσεις. Πράγματι, όταν οι κομβικές θέσεις της κυρίαρχης ιδεολογίας αμφισβητούνται, τότε, οι κυρίαρχοι - καλύτερα οι πολιτικοί και ιδεολογικοί τους εκπρόσωποι - αναγκάζονται εύλογα να τις υπερασπιστούν. Ωστόσο, με αυτό τον τρόπο μπορεί να υποδεικνύουν οι ίδιοι - συνήθως άθελα τους - την ταξικότητα αυτών των θέσεων και έτσι να υπομονεύουν τον αυτονόητο, πανανθρώπινο χαρακτήρα της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας, ο οποίος όπως είπαμε αποτελεί και το βασικό της ανταγωνιστικό πλεονέκτημα. Παραδόξως λοιπόν, όσο πιο έντονα αναγκάζονται οι κυρίαρχες τάξεις να υπερασπίζονται την αστική ιδεολογία, τόσο αυτή αποδυναμώνεται και διαγράφεται σαν αυτό που είναι, δηλαδή σαν μια απολογία της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων. Σε αυτή την περίπτωση, η ιδεολογία μπορεί να λειτουργήσει όχι μόνο σαν *μηχανισμός αρνητικής ανάδρασης*, αλλά και ως επιταχυντής των κοινωνικών συγκρούσεων.

Και για να συνοψίσουμε: το ήδη σύνθετο πεδίο της ιδεολογίας μετατρέπεται σε ένα περίπλοκο πεδίο ιδεολογικής πάλης, όπου λαμβάνει χώρα ο ανταγωνισμός ανάμεσα στα υποκείμενα στη βάση των αντιφατικών τους ιδεολογικών αναπαραστάσεων. Η

πάλη αυτή μπορεί να έχει πολλαπλά επίδικα: τον καθορισμό των κομβικών θέσεων, την κατοχή τους, την αντίσταση στην πορεία ενοποίησης. Σε αυτό το πλαίσιο η ιδεολογική πάλη δε μπορεί να γίνει αντιληπτή ως ισόμετρη, χεγγελιανού τύπου αντίθεση, πάνω στο δίπολο αναγνώριση/παραγνώριση, ή αναπαραγωγή/μετασχηματισμός. Τουναντίον, οι διάφορες θέσεις σε αυτή την πάλη (οι οποίες προφανώς δεν χρειάζεται καν να είναι δύο), δεν είναι ούτε προδιαμορφωμένες, ούτε ισότιμες. Μάλιστα, οι αντιθέσεις είναι εξαρχής άνισες, καθόσον η ιδεολογία γέρνει καταρχάς προς την πλευρά της αναπαραγωγής, τείνει δηλαδή να μυστικοποιεί τον ανταγωνισμό και να νομιμοποιεί την κυριαρχία και την εκμετάλλευση.³⁰ Η ιδεολογική πάλη απέχει συνεπώς πολύ από την αρχετυπική εικόνα αντιπαράθεσης μεταξύ δύο προσυγκροτημένων ομάδων, ή στρατών, σε ένα ήδη διαμορφωμένο γήπεδο, ή πεδίο μάχης. Οι ιδεολογικές αντιθέσεις είναι αδιαχώριστες από το πεδίο μέσα στο οποίο εκδηλώνονται, καθώς και από τους υλικούς όρους της ύπαρξής τους και σε τελευταία ανάλυση επικαθορίζονται από τις αντιθέσεις στο επίπεδο των σχέσεων παραγωγής, από τις οποίες άλλωστε και πρωταρχικά πηγάζουν (Αλτουσέρ 1978γ, σ.101).

Επίλογος: η δυνατότητα εξόδου από την ιδεολογία

Από τις πρωταρχικές παραστάσεις των φανταστικών σχέσεων του υποκειμένου με τις πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής του, ως την κυρίαρχη ιδεολογία μίας κοινωνίας, και από τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους, και από κει στις συγκεκριμένες θεωρητικές, ηθικές, πολιτικές και θρησκευτικές ιδεολογίες που, μέσα από μία διαρκή ιδεολογική πάλη, σκοπεύουν συνειδητά στον καθορισμό των συνθηκών της αναπαραγωγής ή του μετασχηματισμού των κοινωνικών σχέσεων, η έννοια της ιδεολογίας απλώθηκε σε ένα τέτοιο εύρος, που κινδύνευσε να χάσει τη χρησιμότητά της (Eagleton 1991). Ιδιαίτερα κατά τις προηγούμενες δεκαετίες και κάτω από την πίεση διάφορων μεταμοντέρνων εκδοχών, η έννοια της ιδεολογίας έτεινε να εγκαταλειφθεί, ως υπερβολικά κανονιστικό πλαίσιο για να ένα επίσης υπερβολικά καθολικό φαινόμενο (Zizek 1994).

Στην πραγματικότητα, ωστόσο, αυτό που διακυβεύεται κατά τη συζήτηση για τη χρησιμότητα ή μη της έννοιας της ιδεολογίας ως θεωρητικού εργαλείου, είναι η δυνατότητα κριτικής στην ιδεολογία και -σε τελευταία ανάλυση- στην κυρίαρχη ιδεο-

³⁰ Αξίζει να θυμηθούμε εδώ την ανάλυση του Αλτουσέρ (1978γ), για την *άνιση ανάπτυξη* της αντίφασης· η αντίφαση στο Μαρξ, αναφέρει αλλού, “διακρίνεται από την εκπληκτική ιδιαιτερότητα να είναι *άνιση*, να αντιπαράθετει αντίθετα μεγέθη, που δεν προκύπτουν από την αντίστροφη σηματοδότησή τους, αλλά γιατί βρίσκονται σε σχέση ανισότητας, η οποία αναπαράγει αδιάκοπα τους όρους ύπαρξής της από μόνο το γεγονός αυτής της αντίφασης” (Αλτουσέρ 1999β, σ. 143).

λογία. Αν θεωρήσουμε ότι δεν υπάρχει ιδεολογία, δεν υπάρχει τότε και *μη-ιδεολογία*, δεν υπάρχει δηλαδή κάποια *μη-ιδεολογική* θέση, από την οποία δικαιούμαστε να ασκήσουμε κριτική στις κυρίαρχες αναπαραστάσεις που καθορίζουν την κοινωνία μας, ή ακόμα και να επιχειρήσουμε να βγούμε από αυτές, σε μία κατεύθυνση κοινωνικής χειραφέτησης. Αν εξαφανίσουμε κάθε τέτοια διάκριση, όλες οι πιθανές θέσεις σε μία κοινωνία εμφανίζονται ως ισότιμες και ανταλλάξιμες απόψεις. Τα πάντα διαλύονται σε ένα χυλό χωρίς δομή και ιστορία, χωρίς αληθές και ψευδές, σωστό και λάθος, δίκιο και άδικο. Η αποκάλυψη ότι μας ψεκάζουν με ηλιθιγόνα αέρια έρχεται να αποκτήσει ίδια αξία με τις τελευταίες επιστημονικές ανακοινώσεις του CERN, οι θρησκευτικές ιδεοληψίες περί ευφυούς σχεδιασμού θα πρέπει να διδάσκονται όπως ακριβώς και η δαρβινική θεωρία της εξέλιξης, ο φασισμός και ο αντιφασισμός γίνονται ισότιμες υποκειμενικές θέσεις.

Ο ίδιος ακριβώς κίνδυνος υπάρχει αν, αντίστροφα, υποστηρίξουμε ότι *όλα είναι ιδεολογία*, αν δηλαδή, γενικεύοντας διαρκώς τη λειτουργία της, φτάσουμε σε ένα χαρακτηρισμό της ιδεολογίας ως μιας *ατμόσφαιρας* που περιβάλλει αναγκαία κάθε κοινωνική λειτουργία, ως ένα ουδέτερο μέσο χωρίς δομή όπου δεν μπορείς να μιλήσεις πια για αντίθεση - μία τάση επίσης διαδεδομένη στις μεταμοντέρνες αναζητήσεις των τελευταίων δεκαετιών (Eagleton 1991). Αν, όπως δίκαια υποστηρίζει ο Eagleton, η έννοια της ιδεολογίας, ή ισοδύναμα της εξουσίας που αυτή νομιμοποιεί, απλωθεί τόσο πολύ, κινδυνεύει να ξεδοντιαστεί· *''για να έχει νόημα ένας όρος, θα πρέπει να είναι δυνατό να ορίσεις και τί, κάτω από συγκεκριμένες πάντα συνθήκες, θα μπορούσε να υπολογιστεί ως το άλλο του - πράγμα που δε σημαίνει αναγκαία ότι αυτό το άλλο θα ήταν πάντα και παντού το ίδιο''* (ο.π. σ.7). Θα πρέπει λοιπόν, καταλήγει ο ίδιος και συμφωνούμε μαζί του, να μπορούμε να διακρίνουμε, σε κάθε συγκυρία και στο πλαίσιο πάντα που εκφέρεται ο κάθε λόγος, τί είναι ιδεολογικό και τί όχι.

Για τον Eagleton (1991), η διάκριση αυτή βασίζεται στο γεγονός ότι, ακόμα και αν η ιδεολογία έχει υλική βάση, περιλαμβάνει πάντα το λάθος, τη μυστικοποίηση, την παραμόρφωση και, τελικά, τη νομιμοποίηση των κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων. Ο Eagleton αναλύει περαιτέρω τις διάφορες κοινωνικές στρατηγικές της ιδεολογίας (ο.π., σ.56) και προτείνει έξι συγκεκριμένους ρόλους, οι οποίοι ανακεφαλαιώνουν εν πολλοίς την ανάλυση που έχουμε κάνει ως εδώ: η ιδεολογία λοιπόν τείνει (α) να *ενοποιεί* τις ανταγωνιστικές κοινωνικές θέσεις γύρω από το κυρίαρχο κοινωνικό μπλοκ, (β) να *στηρίζει* τις διαφορετικές κοινωνικές δράσεις, σύμφωνα πάντα με τα συμφέροντα της κάθε πλευράς, (γ) να *εκλογικεύει* και (δ) να *νομιμοποιεί* τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις, ειδικά το τελευταίο το επιτυγχάνει, (ε) μέσα από την *κα-*

θολικοποίηση και (στ) τη φυσικοποίηση των κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων, την αναπαράστασή τους δηλαδή ως καθολικές, αιώνιες και φυσικές σχέσεις, έξω από κάθε τοπικό ή ιστορικό πλαίσιο. Έτσι, συμπεραίνει, *''οι πετυχημένες ιδεολογίες καθιστούν τις πεποιθήσεις τους φυσικές και αυτονόητες - ταυτίζουν τον εαυτό τους με την 'κοινή λογική' μίας κοινωνίας έτσι ώστε κανείς δε θα μπορούσε να φανταστεί πώς τα πράγματα θα μπορούσαν να ήταν διαφορετικά. (...) Η ιδεολογία παγώνει την ιστορία σε μία 'δεύτερη φύση', παριστάνοντάς την ως αυθόρμητη, αναπόφευκτη και αναλλοίωτη''* (ο.π. σ. 58-59).³¹

Σε μία αντίστοιχη στρατηγική απέναντι στην ιδεολογία καταλήγει και ο Ζίζεκ (Žižek 1994), όταν υποστηρίζει ότι η κριτική της ιδεολογίας συνεχίζει να είναι αναγκαία για την κοινωνική χειραφέτηση ακόμα και αν δε μπορεί να αναιρέσει τις βαθύτερες λειτουργίες της. Επειδή δεν υπάρχει καμία στάση ή πρακτική εκτός ιδεολογίας, η μόνη πραγματική βάση αυτής της κριτικής είναι ο ίδιος ο κοινωνικός ανταγωνισμός, αυτός δηλαδή που καταπιέζεται από την ιδεολογία. Το καταπιεσμένο πραγματικό αυτού του ανταγωνισμού είναι που *''προσφέρει τελικά ένα εξωιδεολογικό σημείο αναφοράς και μας επιτρέπει να αποκηρύξουμε το περιεχόμενο της άμεσης εμπειρίας μας ως 'ιδεολογικό''* (ο.π., σ.25). Από αυτή τη σκοπιά, ακόμα και αν δεν υπάρχει *''μία καθαρή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην ιδεολογία και την πραγματικότητα, ακόμα και αν η ιδεολογία ήδη δουλεύει όταν αντιλαμβανόμαστε την εμπειρία μας ως 'πραγματικότητα', μπορούμε να κρατήσουμε την τάση για κριτική της ιδεολογίας ζωντανή''*, καταλήγει (ο.π., σ.17).

Τελικά: όσο η κυρίαρχη ιδεολογία μίας κοινωνίας τείνει να ενοποιείται και να απωθεί τον ανταγωνισμό, να μυστικοποιεί, να φυσικοποιεί και τελικά να νομιμοποιεί τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις, η κριτική της ιδεολογίας θα διατηρεί τον αναγκαίο της ρόλο. Η κριτική αυτή δεν συνίσταται πια στην αποκάλυψη της αλήθειας πίσω από το φέμα, αλλά ακριβώς αντίστροφα, στην αναζήτηση των κοινωνικών όρων που καθιστούν αιώνια αληθινέ' τις κυρίαρχες ιδεολογικές θέσεις, στην υπόδειξη των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών που αναπαριστάνονται -και έτσι παραμορφώνονται- μέσα από αυτές, στην ανάδειξη των κενών νοήματος ιδεολογικών κόμβων και στην πάλη για τη διάσπαση της ενότητας της κυρίαρχης ιδεολογίας. Η κρι-

³¹ Από αυτή τη σκοπιά, ο Eagleton συνδέει τον απολογητικό ρόλο της ιδεολογίας με την κυρίαρχη ιδεολογική αναπαράσταση μίας αρμονικής Φύσης: *''Η έννοια της φυσικοποίησης στηρίζεται και αυτή πάνω σε μία συγκεκριμένη ιδεολογία της Φύσης, η οποία, όπως στον William Wordsworth (σ.σ. Άγγλο ρομαντικό ποιητή), οφείλει να είναι ιδιαίτερα αμετάβλητη και σταθερή και είναι ειρωνικό ότι αυτή η οπτική της Φύσης πρέπει να διατηρηθεί σε μία ιστορική εποχή όπου αυτό το πράγμα μετασχηματίζεται διαρκώς σε μία ανθρώπινη μορφή''*. Η παρατήρηση αυτή συνδέει τον κυρίαρχο οικολογικό λόγο της αρμονίας και της ισορροπίας με την κυρίαρχη αστική ιδεολογία (βλ. αναλυτικά στα Νικήσιανης 2012).

τική αυτή δε μπορεί παρά να ξεκινά από το εσωτερικό της ιδεολογικής πάλης αφού μόνο μέσα από τον ανταγωνισμό με τις κυρίαρχες ιδεολογικές θέσεις μπορούμε, κάτω από την υπερϊστορική, φυσική τους προφάνεια να διακρίνουμε την ιδεολογική τους υπόσταση, την κοινωνική δραστηριότητά τους και, σε τελευταία ανάλυση, την ταξικότητά τους.

Αν όμως η κριτική έμενε εδώ, τότε θα προσπαθούσε άενα να αντικαταστήσει τη μία (κυρίαρχη) ιδεολογία, με μία άλλη (κυριαρχούμενη). Έτσι, η κάθε θεωρητική τάση θα ισοπεδωνόταν σε έναν αφηρημένο ιδεολογικό πόλεμο όλων εναντίον όλων, ή σε μία ακόμα πιο αφηρημένη προσέγγιση επικοινωνίας και συμβιβασμού. Αν η αρχική αναγνώριση και κριτική μίας ιδεολογικής θέσης μπορεί να γίνει μόνο μέσα από τον ιδεολογικό ανταγωνισμό, η διάλυση της ιδεολογίας αυτής, η γνωστική δηλαδή ιδιοποίηση (Μαρξ 1989) των συγκεκριμένων σύνθετων και ανταγωνιστικών κοινωνικών πρακτικών και σχέσεων που αναπαριστούνται και καλύπτονται από αυτή την ιδεολογία, και - ακόμα περισσότερο - η πραγματική ιδιοποίησή τους, ο μετασχηματισμός τους στο επίπεδο όχι του θεωρητικού αλλά του πραγματικού αντικειμένου, απαιτεί τη μεσολάβηση άλλων κοινωνικών πρακτικών. Προϋποθέτει δηλαδή, με τα λόγια του Pêcheux (Herbert 1968), μία μορφή μη-ιδεολογικής γνώσης του κόσμου, η οποία αναπτύσσεται εντός αλλά και ενάντια στην προκείμενη ιδεολογία (βλ. και Althusser 1990α). Μια τέτοια γνώση, για τον Αλτουσέρ και όχι μόνο, μπορούν να προσφέρουν και οι επιστήμες.

Το παραπάνω συμπέρασμα υποδεικνύει και τα όρια κάθε γενικής θεωρίας της ιδεολογίας, όπως αυτή που περιγράφηκε αδρά στο παρόν κείμενο. Σύμφωνα με όσα έχουμε υποστηρίξει εδώ, η ιδεολογία είναι πάντα ένα ειδικό, ιστορικό φαινόμενο και αναφέρεται σε συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές. Συνεπώς, αν δεν αναφέρεται στις συγκεκριμένες πρακτικές που αναπαριστάνει η ιδεολογία και αν δεν αναζητά ταυτόχρονα μία μη-ιδεολογική γνώση αυτών των πρακτικών καμιά θεωρία της ιδεολογίας δε μπορεί να προχωρήσει πέρα από το επίπεδο μίας αρχικής υπόδειξης. Θέσεις και θεωρίες όπως όλες οι προηγούμενες έχουν την αξία τους ως μία αρχική αφηρημένη γενικότητα, μία *Γενικότητα I* για να μνημονεύσουμε μία άλλη αντιφατική έννοια του Αλτουσέρ (1978δ). Μας χρειάζονται δηλαδή μόνο στο βαθμό που προσφέρουν εργαλεία ώστε να ξεκινήσει στη συνέχεια η '*συγκεκριμένη* ανάλυση της συγκεκριμένης κατάστασης'.

Βιβλιογραφία

Althusser L., 1976α, "A reply to John Lewis". In: Lock G. (ed.), *Essays in Self-Criticism*, London: New Left Books.

Althusser L., 1976β, "The transformation of philosophy ". In: Lock G. (ed.), *Essays in Self-Criticism*, London: New Left Books.

Althusser L., 1990α, "Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle". In: Elliot G. (ed.), *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, London: Verso New York.

Althusser L., 1990β, "Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists". In: Elliot G. (ed.), *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, London: Verso New York.

Althusser L., 1990γ, "The transformation of philosophy". In: Elliot G. (ed.), *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, London: Verso New York.

Deléage J.P., 1992, *Histoire de l'écologie: une science de l'homme et de la nature*, Paris: La Découverte.

Eagleton T., 1991, *Ideology: an introduction*, London: Verso Books.

Harvey D., 1974, "Population, resources, and the ideology of science", *Economic Geography*, 50: 256-277.

Harvey D., 1996, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Malden: Blackwell Publishing.

Herbert T., 1968, "Remarques pour une théorie générale des idéologies", *Cahiers pour l'analyse*, 9: 74-92.

Lecourt D., 1976, *Proletarian Science?. The Case of Lysenko*, Paris.

Marx K., 1996β, "Notes on Adolph Wagner". In: Anonymous (ed.), *Marx: later political writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pêcheux M., 1994, "The mechanism of ideological (mis)recognition". In: Zizek S. (ed.), *Mapping Ideology*, London and New York: Verso.

Stavrakakis, Y. 1996, *New Directions in the Theory of Ideology And the Case of Green Ideology*. Διδακτορική Διατριβή. University of Essex, Department of Government.

Worster D., 1993, *The Wealth of Nature. Environmental History and the Ecological Imagination*, New York: Oxford University Press.

Zizek S., 1994, "Introduction: The Spectre of Ideology". In: Zizek S. (ed.), *Mapping Ideology*, London: Verso.

Αλτουσέρ Λ., 2003α, "Από το Κεφάλαιο στη φιλοσοφία του Μαρξ". In: Δημούλης Δ. (ed.), *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Αλτουσέρ Λ., 2003β, "Το αντικείμενο του Κεφαλαίου". In: Δημούλης Δ. (ed.), *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Αλτουσέρ Λ., 1999α, "Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους". In: *Θέσεις*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Αλτουσέρ Λ., 1999β, "Η υποστήριξη της Αμιένης". In: *Θέσεις*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Αλτουσέρ Λ., 1999γ, "Το πρόβλημα του «Φετιχισμού στον Μαρξ»", *Θέσεις*, 66.

Αλτουσέρ Λ., 1994α, "Μαρξισμός και Φιλοσοφία". In: Ελεφάντης Α. (επιμ.), *Φιλοσοφικά*, Αθήνα: Ο Πολίτης.

Αλτουσέρ Λ., 1994β, "Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας". In: Ελεφάντης Α. (ed.), *Φιλοσοφικά*, Αθήνα: Ο Πολίτης.

Αλτουσέρ Λ., 1987, "Σημείωση σχετικά με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του κράτους (ΙΜΚ)", *Θέσεις*, 21.

Αλτουσέρ Λ., 1978α, "Για το νεαρό Μάρξ". In: *Γιά τόν Μάρξ*, Αθήνα: γραμματα.

Αλτουσέρ Λ., 1978β, "Μαρξισμός και ανθρωπισμός". In: *Γιά τόν Μάρξ*, Αθήνα: γραμματα.

Αλτουσέρ Λ., 1978γ, "Αντίφαση και επικαθορισμός". In: *Γιά τόν Μάρξ*, Αθήνα: γραμματα.

Δημούλης Δ., Μηλιός Γ., 1999, "Θεωρία της αξίας, ιδεολογία και «φετιχισμός»", *Θέσεις*, 66.

Ζίζεκ Σ., 2006, *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*, Αθήνα: Scripta. (1989)

Μαρξ Κ., 1996, *Το Κεφάλαιο, τόμος Α*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Μαρξ Κ., 1989, *Grundrisse (Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας)*, τ. 1, Αθήνα: Στοχαστής.

Μαρξ Κ., Έγκελς Φ., 1976, *Κριτική του Προγράμματος Γκότα και Ερφούρτης*, Αθήνα: Γκοβόστη.

Μπαλιμπάρ Ε., 2003, "Σχετικά με τις θεμελιώδεις έννοιες του ιστορικού υλισμού". In: Δημούλης Δ. (ed.), *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Νικήσιανης Ν., 2012, *Η κυρίαρχη ιδεολογία της αρμονίας στην επιστήμη της Οικολογίας. Το παράδειγμα της Βιοποικιλότητας*. Διδακτορική Διατριβή. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Τμ. Βιολογίας.