

ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ
ΘΕΩΡΙΑ ①

Φρέντρικ Τζέιμσον
Το πολιτικό ασυνείδητο

Η αφήγηση ως μία κοινωνικά συμβολική πράξη

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ - ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΠΑΝΟΣ ΣΤΑΘΑΤΟΣ

ΚΕΔΡΟΣ



Σειρά: Λογοτεχνική και πολιτισμική θεωρία ①

Φρέντρικ Τζέιμσον: *Το πολιτικό ασυνείδητο:*

Η αφήγηση ως μία κοινωνικά συμβολική πράξη

Τίτλος πρωτοτύπου:

Fredric Jameson: *The Political Unconscious:*

Narrative as a Socially Symbolic Act

ISBN 978-960-04-5579-3

Διεύθυνση σειράς: Ιορδάνης Κουμασίδης

Μετάφραση: Πάνος Σταθάτος

Ηλεκτρονική σελιδοποίηση-διόρθωση: Νικολέττα Δουλάμη

© *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,*
by Fredric Jameson, originally published by Cornell University Press
Copyright 1981 by Cornell University. This edition is a translation
authorized by the original publisher

© Εκδόσεις Κέδρος Α.Ε., 2025

Κέδρος Εκδοτική Α.Ε.

Γ. Γενναδίου 3

Αθήνα 106 78

τηλ. 210 38 09 712-14 • φαξ 210 33 02 655

www.kedros.gr • www.facebook.com/kedros.gr

e-mail: books@kedros.gr

O ma belle guerrière!

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ	
<i>Το πολιτικό ασυνείδητο τότε και τώρα</i>	11
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	23
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1	
Περί ερμηνείας – Η λογοτεχνία ως μία κοινωνικά συμβολική πράξη	31
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2	
Μαγικές αφηγήσεις – Για τη διαλεκτική χρήση της ειδολογικής κριτικής	155
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3	
Ρεαλισμός και επιθυμία – Ο Μπαλζάκ και το πρόβλημα του υποκειμένου	225
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4	
Αυθεντική μνησικακία – Ειδολογικές ασυνέχειες και ιδεολογήματα στα «πειραματικά» μυθιστορήματα του Τζορτζ Γκίσινγκ	275
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5	
Ρομάντζο και πραγματοποίηση – Σύνθεση της πλοκής και ιδεολογικό κλείσιμο στον Τζόζεφ Κόνραντ.	307
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6	
Συμπέρασμα – Η διαλεκτική ουτοπίας και ιδεολογίας . . .	415
ΕΠΙΜΕΤΡΟ	
Κριτική και κατηγορίες	443
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ	453

ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

Η λογοτεχνία ως μία κοινωνικά συμβολική πράξη

Το βιβλίο αυτό υποστηρίζει την προτεραιότητα της πολιτικής ερμηνείας των λογοτεχνικών κειμένων. Δεν αντιλαμβάνεται την πολιτική προοπτική ως μία συμπληρωματική μέθοδο, ούτε ως ένα προαιρετικό βοήθημα σε άλλες τρέχουσες ερμηνευτικές μεθόδους – την ψυχαναλυτική ή τη μυθοκριτική, την υφολογική, την ηθική, τη στρουκτουραλιστική –, αλλά μάλλον ως τον απόλυτο ορίζοντα κάθε ανάγνωσης και κάθε ερμηνείας.

Αυτή είναι ομολογουμένως μία πολύ πιο ακραία τοποθέτηση από τον μετριοπαθή, σίγουρα ευρέως αποδεκτό, ισχυρισμό ότι μόνο ορισμένα κείμενα διαθέτουν κοινωνική και ιστορική – ενίοτε ακόμη και πολιτική – σημασία. Φυσικά, η παραδοσιακή λογοτεχνική ιστορία δεν έχει απαγορεύσει ποτέ τη διερεύνηση τέτοιων θεμάτων, όπως το πολιτικό υπόβαθρο της Φλωρεντίας στον Δάντη, η σχέση του Μίλτον με τους σχισματικούς, ή οι αναφορές του Τζόις στην ιρλανδική ιστορία. Θα υποστήριζα ωστόσο ότι τέτοιου είδους πληροφορίες – ακόμη και όπου δεν περιορίζονται, όπως συμβαίνει στις περισσότερες περιπτώσεις, από μία ιδεαλιστική αντίληψη για την ιστορία των ιδεών – δεν συνεισφέρουν τόσο στην ερμηνεία καθεαυτή, όσο, στην καλύτερη των περιπτώσεων, στις (απαραίτητες) προϋποθέσεις της.

Σήμερα αυτή η εντελώς αρχαιοδιφική σχέση με το πολιτισμικό παρελθόν διαθέτει ένα διαλεκτικό αντίστοιχο που ούτε αυτό είναι

εντέλει ικανοποιητικό· αναφέρομαι στην τάση μεγάλου μέρους της σύγχρονης θεωρίας να ξαναγράφει επιλεγμένα κείμενα του παρελθόντος υπό τους όρους της δικής της αισθητικής και, ειδικότερα, με όρους μίας μοντερνιστικής (ή, ορθότερα, μετα-μοντερνιστικής) αντίληψης της γλώσσας. Έχω δείξει αλλού¹ τους τρόπους με τους οποίους τέτοιες «ιδεολογίες του κειμένου» κατασκευάζουν έναν αδύναμο ή επουσιώδη όρο – που αποκαλείται ποικιλοτρόπως «αναγνώσιμο», «ρεαλιστικό» ή «αναφορικό» κείμενο –, έναντι του οποίου ορίζεται ο ουσιώδης όρος – το «γραφόμενο» ή μοντερνιστικό ή «ανοιχτό» κείμενο, η *écriture** ή κειμενική παραγωγικότητα – και μέσω του οποίου παρουσιάζεται σαν μία αποφασιστική ρήξη. Ωστόσο το σπουδαίο απόφθεγμα του Κρότσε ότι «όλη η ιστορία είναι σύγχρονη ιστορία» δεν εννοεί ότι όλη η ιστορία είναι *η δική μας* σύγχρονη ιστορία· και τα προβλήματα ξεκινούν όταν η επιστημολογική σου τομή αρχίζει να μετατοπίζεται χρονικά ούτως ώστε να ταιριάζει με τα δικά σου τρέχοντα ενδιαφέροντα, έτσι που, όταν σε απασχολεί να αναδείξεις οτιδήποτε «κειμενικό» και μοντέρνο υπάρχει στον Φλομπέρ, ο Μπαλζάκ μπορεί να αντιπροσωπεύει την αδιαφώτιστη αναπαραστατικότητα, αλλά μετατρέπεται σε κάτι τελείως διαφορετικό όταν, μαζί με τον Ρολάν Μπαρτ στο *S/Z*, έχεις αποφασίσει να ξαναγράψεις τον Μπαλζάκ όπως ο Φιλίπ Σολέρ, ως καθαρό κείμενο και *écriture*.

Αυτή η απαράδεκτη εναλλακτική, ή ο ιδεολογικός διπλός δεσμός, ανάμεσα στην αρχαιολατρία και στην εκμοντερνιστική «συνάφεια» ή προβολή δείχνει ότι τα παλιά διλήμματα του ιστορικισμού – και συγκεκριμένα το ζήτημα των αξιώσεων που θέτουν τα μνημεία από μακρινές ή και αρχαϊκές στιγμές του πολιτισμικού παρελθόντος σε ένα πολιτισμικά διαφορετικό παρόν² – δεν εξαφανίζονται απλώς επειδή

1. Βλ. «The Ideology of the Text», *Salmagundi* 31-32 (φθινόπωρο 1975-χειμώνας 1976, σελ. 204-246).

* (γαλλικά στο πρωτότυπο) Γραφή. (*Σ.τ.Μ.*)

2. Εδώ έγκειται, κατά τη γνώμη μου, η σύνδεση μίας θεωρίας των «τρόπων παραγωγής» με τη λογοτεχνική και πολιτισμική κριτική. Για περαιτέρω ανάλυση σε αυτό το ζήτημα και για μία πιο ρητή κατάθεση πάνω στις «ιστορικοτικές» τά-

επιλέγουμε να τα αγνοούμε. Η δική μας υπόθεση στις αναλύσεις που ακολουθούν θα είναι ότι μόνο μία αυθεντική φιλοσοφία της ιστορίας είναι ικανή να σεβαστεί την ιδιαιτερότητα και τη ριζική διαφορά του κοινωνικού και του πολιτισμικού παρελθόντος, αποκαλύπτοντας παράλληλα την αλληλεγγύη που διατηρούν τα πάθη και οι πολεμικές του παρελθόντος, οι μορφές, οι δομές, οι εμπειρίες και οι αγώνες του, με τα αντίστοιχά τους στη σημερινή εποχή.

Οι αυθεντικές φιλοσοφίες της ιστορίας όμως δεν ήταν ποτέ πολυάριθμες, και ελάχιστες επιβίωσαν σε αξιοποιήσιμη μορφή στον σύγχρονο κόσμο του καταναλωτικού καπιταλισμού και του πολυεθνικού συστήματος. Στις σελίδες που ακολουθούν θα έχουμε αρκετές αφορμές να υπογραμμίσουμε το μεθοδολογικό ενδιαφέρον τού χριστιανικού ιστορικισμού και τις θεολογικές καταβολές του πρώτου σπουδαίου ερμηνευτικού συστήματος της δυτικής παράδοσης, για να μας επιτραπεί η πρόσθετη παρατήρηση ότι η χριστιανική φιλοσοφία της ιστορίας που αναδύεται πλήρως στην *Πολιτεία του Θεού* (413-426 μ.Χ.) του Αυγουστίνου δεν γίνεται να μας δεσμεύει ιδιαίτερα πια. Όσο για τη φιλοσοφία της ιστορίας της ηρωικής αστικής τάξης, οι δύο κύριες παραλλαγές της – το όραμα της προόδου που αναδύεται από την ιδεολογική πάλη του Γαλλικού Διαφωτισμού και εκείνος ο οργανικός λαϊκισμός ή εθνικισμός που εξέφρασε τη μάλλον διαφορετική ιστορικότητα των λαών της κεντρικής και της ανατολικής Ευρώπης και που, γενικά, συνδέεται με το όνομα του Χέρντερ – σίγουρα δεν έχουν εξαφανιστεί, ωστόσο έχουν αμφότερες τουλάχιστον απαξιωθεί εξαιτίας των ηγεμονικών ενσαρκώσεών τους στον θετικισμό και στον κλασικό φιλελευθερισμό, και στον εθνικισμό αντίστοιχα.

Η θέση μου εδώ είναι ότι μόνο ο μαρξισμός προσφέρει μία φιλοσοφικά συνεκτική και ιδεολογικά αποτελεσματική επίλυση του διλήμματος του ιστορικισμού που αναφέρθηκε προηγουμένως. Μόνο ο μαρξισμός μπορεί να μας προσφέρει μία επαρκή εξήγηση για το

σεις του μαρξισμού βλ. το άρθρο μου «Marxism and Historicism», *New Literary History* 11 (φθινόπωρο 1979), σελ. 41-73.

ουσιώδες *μυστήριο* του πολιτισμικού παρελθόντος, το οποίο, όπως ο Τειρεσίας πίνοντας το αίμα, επιστρέφει στιγμιαία στη θαλπωρή της ζωής και του επιτρέπεται να μιλήσει ξανά και να μεταδώσει το ξεχασμένο από καιρό μήνυμά του σε ένα περιβάλλον απολύτως ξένο σε αυτό. Το μυστήριο αυτό μπορεί να επιτελείται ξανά και ξανά μόνο αν η ανθρώπινη περιπέτεια είναι ενιαία: μόνο έτσι – και όχι μέσα από τα χόμπι των αρχαιοδιψών ή τις προβολές των μοντερνιστών – μπορούμε να δούμε φευγαλέα τις επιτακτικές αξιώσεις που μας θέτουν τέτοια από καιρό νεκρά ζητήματα, όπως η εποχική εναλλαγή της οικονομίας μιας πρωτόγονης φυλής, οι παθιασμένες διαμάχες για τη φύση της Αγίας Τριάδας, τα αντικρουόμενα μοντέλα της αρχαίας ελληνικής πόλεως ή της οικουμενικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, ή θέματα που είναι φαινομενικά εγγύτερα σ' εμάς στον χρόνο, όπως οι σκουριασμένες κοινοβουλευτικές και δημοσιογραφικές αντιπαράθεσεις των εθνών-κρατών του 19ου αιώνα. Τα ζητήματα αυτά μπορούν να ανακτήσουν την αρχική επιτακτικότητά τους για εμάς μόνο εφόσον ξαναειπωθούν στο πλαίσιο της ενότητας μίας ενιαίας, μεγάλης και συλλογικής ιστορίας: μόνο αν κατανοηθεί ότι μοιράζονται, με οποιαδήποτε συγκαλυμμένη και συμβολική μορφή, ένα ενιαίο και θεμελιώδες θέμα – το οποίο για τον μαρξισμό είναι ο συλλογικός αγώνας για την απόσπαση του βασιλείου της Ελευθερίας από το βασίλειο της Αναγκαιότητας³: μόνο αν γίνουν κατανοητά ως ζωτικής

3. «Το βασίλειο της ελευθερίας αρχίζει στην πραγματικότητα εκεί που παύει η εργασία να υπαγορεύεται από ανάγκη και από εξωτερική σκοπιμότητα. Βρίσκεται επομένως από αυτή τη φύση του πράγματος πέρα από τη σφαίρα της καθεαυτού υλικής παραγωγής. Όπως ο πρωτόγονος άνθρωπος οφείλει να παλαίβει με τη φύση για να ικανοποιεί τις ανάγκες του, για να συντηρεί και να αναπαράγει τη ζωή του, το ίδιο οφείλει να κάνει και ο πολιτισμένος άνθρωπος και οφείλει να το κάνει αυτό σε όλες τις κοινωνικές μορφές και στις συνθήκες οποιοδήποτε τρόπου παραγωγής. Με την ανάπτυξή του διευρύνεται το βασίλειο αυτό της φυσικής αναγκαιότητας, γιατί μεγαλώνουν οι ανάγκες του. Ταυτόχρονα όμως διευρύνονται οι παραγωγικές δυνάμεις που ικανοποιούν τις ανάγκες αυτές. Η ελευθερία στον τομέα αυτό μπορεί να συνίσταται μόνο στο ότι ο κοινωνικός άνθρωπος, οι συνεταιρισμένοι παραγωγοί θα ρυθμίζουν ορθολογικά αυτή τους

σημασίας επεισόδια μίας ενιαίας, απέραντης και ατελείωτης πλοκής: «Η ιστορία όλων των ως τώρα κοινωνιών είναι ιστορία ταξικών αγώνων. Ελεύθερος και δούλος, πατρίκιος και πληβείος, βαρώνος και δουλοπάροικος, μάστορας και κάλφας, με μια λέξη, καταπιεστές και καταπιεζόμενος, βρίσκονται σε ακατάπαυστη αντίθεση μεταξύ τους, έκαναν αδιάκοπο αγώνα, πότε σκεπασμένο, πότε ανοιχτό, έναν αγώνα που τελείωνε κάθε φορά με τον επαναστατικό μετασχηματισμό ολόκληρης της κοινωνίας ή με την από κοινού καταστροφή των τάξεων που αγωνίζονταν».⁴ Μόνο με τον εντοπισμό των ιχνών αυτής της αδιάλειπτης αφήγησης, με την επαναφορά της απωθμένης και θαμμένης πραγματικότητας αυτής της θεμελιώδους ιστορίας στην επιφάνεια του κειμένου, βρίσκει τη λειτουργία και την αναγκαιότητά της η θεωρία ενός πολιτικού ασυνειδήτου.

Μέσα από αυτό το πρίσμα, η βολική διάκριση ανάμεσα στα κείμενα που είναι κοινωνικά και πολιτικά και σ' εκείνα που δεν είναι καθίσταται κάτι χειρότερο από λάθος: συγκεκριμένα, αποτελεί σύμπτωμα και ενίσχυση της πραγματοποίησης και της ιδιωτικοποίησης του σύγχρονου βίου. Μια τέτοια διάκριση επικυρώνει το δομικό, εμπειρικό και εννοιολογικό χάσμα μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού, μεταξύ του κοινωνικού και του ψυχολογικού, ή του πολιτικού και του ποιητικού, μεταξύ της ιστορίας ή της κοινωνίας και του «ατόμου», ένα χάσμα το οποίο – σύμφωνα με τον νόμο προς τον οποίο τείνει

την ανταλλαγή της ύλης με τη φύση, θα την υποτάσσουν στον κοινό έλεγχο από μέρους τους, αντί να κυριαρχούνται από αυτήν σαν από μια τυφλή δύναμη, όταν θα την πραγματοποιούν με τη μικρότερη δυνατή δαπάνη δυνάμεων και κάτω από όρους αντάξιους και ταιριαστούς προς την ανθρώπινη φύση τους. Ωστόσο αυτό παραμένει πάντα ένα βασίλειο της ανάγκης. Πέρα από αυτό αρχίζει η ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπου, σαν αυτός καθεαυτός σκοπός, το πραγματικό βασίλειο της ελευθερίας, που μπορεί όμως να ακμάσει μόνο πάνω στη βάση εκείνου του βασιλείου της ανάγκης» – Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο – Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, τόμ. 3, μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομάτης, Σύγχρονη Εποχή, 1978, σελ. 1007-1008.

4. Καρλ Μαρξ – Φ. Ένγκελς, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Σύγχρονη Εποχή, 1984, σελ. 18-19.

η κοινωνική ζωή στον καπιταλισμό – ακρωτηριάζει την ύπαρξή μας ως ατομικών υποκειμένων και παραλύει τη σκέψη μας για τον χρόνο και την αλλαγή με την ίδια βεβαιότητα με την οποία μας αλλοτριώνει από τον ίδιο μας τον λόγο. Το να φανταζόμαστε ότι κάπου υπάρχει ήδη ένα βασίλειο της ελευθερίας, προστατευμένο από την πανταχού παρουσία της ιστορίας και την αμείλικτη επιρροή του κοινωνικού – είτε αυτό το βασίλειο βρίσκεται στη μικροσκοπική εμπειρία των λέξεων σε ένα κείμενο είτε στις εκτάσεις και στις εντάσεις που προσφέρουν οι διάφορες ιδιωτικές θρησκείες –, σημαίνει ότι σφίγγουμε τη λαβή της Αναγκαιότητας πάνω σε όλες αυτές τις τυφλές ζώνες στις οποίες το ατομικό υποκείμενο αποζητά καταφύγιο, σε αναζήτηση μίας αμιγώς ιδιωτικής, καθαρά ψυχολογικής σανίδας σωτηρίας. Η μόνη αποτελεσματική απελευθέρωση από έναν τέτοιο περιορισμό αρχίζει με την αναγνώριση ότι δεν υπάρχει τίποτα που να μην είναι κοινωνικό και ιστορικό – ότι πραγματικά τα πάντα είναι «σε τελευταία ανάλυση» πολιτικά.

Ο ισχυρισμός περί ενός πολιτικού ασυνειδήτου προτείνει να επιχρησώσουμε ακριβώς μία τέτοια τελευταία ανάλυση, εξερευνώντας τα πολλαπλά μονοπάτια που οδηγούν στην αποκάλυψη ότι τα πολιτισμικά τεχνουργήματα είναι κοινωνικά συμβολικές πράξεις. Προβάλλει μία αντίπαλη ερμηνευτική κόντρα σε αυτές που έχουμε ήδη απεριθμήσει· αλλά το κάνει, όπως θα φανεί, όχι τόσο απορρίπτοντας τα ευρήματά τους, όσο υποστηρίζοντας τη δική της απώτερη φιλοσοφική και μεθοδολογική προτεραιότητα έναντι πιο εξειδικευμένων ερμηνευτικών κωδίκων, τα πορίσματα των οποίων περιορίζονται στρατηγικά τόσο από την ίδια τους τη συγκυριακή καταγωγή όσο και από τους στενούς ή τοπικούς τρόπους με τους οποίους αναλύουν ή κατασκευάζουν τα αντικείμενα μελέτης τους.

Και πάλι όμως, το να περιγράψουμε τις αναγνώσεις και τις αναλύσεις που περιέχονται στο παρόν έργο ως *ερμηνείες*, να τις παρουσιάσουμε ως τεκμήρια για την κατασκευή μίας νέας *ερμηνευτικής*, συνεπάγεται ήδη την εξαγγελία ενός ολόκληρου πολεμικού προγράμματος, που οφείλει κατ' ανάγκην να αναμετρηθεί με ένα κριτικό και

θεωρητικό κλίμα που είναι ποικιλοτρόπως εχθρικό απέναντι σε τέτοια συνθήματα.⁵ Για παράδειγμα, γίνεται ολοένα και πιο σαφές ότι η ερμηνεία και η ερμηνευτική δραστηριότητα έχουν καταστεί ένας από τους βασικούς πολεμικούς στόχους του σύγχρονου μεταδομισμού στη Γαλλία, ο οποίος – κραταιά ερειζόμενος στην αυθεντία του Νίτσε – έχει την τάση να ταυτίζει τέτοια εγχειρήματα με τον ιστορικισμό, και συγκεκριμένα με τη διαλεκτική και τη σημασία που δίνει στην απουσία και στο αρνητικό, με τον ισχυρισμό της για την αναγκαιότητα και την πρωτοκαθεδρία της ολοποιητικής σκέψης. Θα συμφωνήσω με αυτή την ταύτιση, με αυτή την περιγραφή των ιδεολογικών συγγενειών και συνεπειών της ερμηνευτικής πράξης· ωστόσο θα υποστηρίξω ότι η κριτική τους είναι άστοχη.

Πράγματι, μία από τις πιο δραματικές από τις πρόσφατες επιθέσεις εναντίον της ερμηνείας – *Ο Αντι-Οιδίπους* των Ζιλ Ντελέζ και Φελίξ Γκουαταρί – πολύ εύλογα θέτει ως αντικείμενό του όχι τη μαρξική, αλλά τη φροϊδική ερμηνεία, η οποία χαρακτηρίζεται ως αναγωγή και ξαναγράψιμο όλων των πλούσιων και τυχαίων πολλα-

5. Βλ. Μισέλ Φουκώ, «Η οπισθοχώρηση και η επιστροφή της καταγωγής», στο *Οι λέξεις και τα πράγματα – Μία αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, 1986, σελ. 451-460· επίσης, του ίδιου, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Πλέθρον, 2017, και συγκεκριμένα την εισαγωγή και το κεφάλαιο για την «ιστορία των ιδεών»· Ζακ Ντερριντά, «Η υπερβολή – Ζήτημα μεθόδου», στο *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, 1990, σελ. 272-282· επίσης, του ίδιου, «Hors livre», στο *La Dissémination*, Παρίσι, Seuil, 1972, σελ. 9-67· Jean Baudrillard, «Vers une critique de l'économie politique du signe», στο *Pour une critique de l'économie du signe*, Παρίσι, Gallimard, 1972· επίσης, Jean Baudrillard, *Ο καθρέφτης της παραγωγής, ή η κριτική ανταπάντη του ιστορικού υλισμού*, μτφρ. Σπύρος Μπενετάτος, Αλεξάνδρεια, 1990· Giles Deleuze - Felix Guattari, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια – 1. Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Βασίλειος Πατσογιάννης, Πλέθρον, 2016, σελ. 36-40, 129-134 και 350-354· Jean-François Lyotard, *Economie libidinale*, Παρίσι, Minuit, 1974, ιδιαίτερα «Le Désir nommé Marx», σελ. 117-188· και, τελευταίο και μη εξαιρετέο, Λουί Αλτουσέρ, «Η τεράστια θεωρητική επανάσταση του Μαρξ», μτφρ. Δημήτρης Δημούλης, στο *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Ελληνικά Γράμματα, 2002, σελ. 431-447.

πλών πραγματικοτήτων της συγκεκριμένης καθημερινής εμπειρίας υπό τους περιοριστικούς, στρατηγικά οριοθετημένους όρους της οικογενειακής αφήγησης – είτε αυτή εκλαμβάνεται ως μύθος, ελληνική τραγωδία, «οικογενειακό ρομάντζο», είτε ακόμη και ως η λακανική στρουκτουραλιστική εκδοχή του οιδιπόδειου συμπλέγματος. Ως εκ τούτου, αυτό που καταγγέλλεται είναι ένα σύστημα αλληγορικής ερμηνείας στο οποίο τα δεδομένα της μίας αφηγηματικής γραμμής φτωχαίνουν ριζικά επειδή ξαναγράφονται σύμφωνα με το πρότυπο μιας άλλης αφήγησης, η οποία λογίζεται ως ο κυρίαρχος κώδικας ή αρχι-αφήγηση (Uι-narrative) και προτείνεται ως το απώτερο, κρυμμένο ή ασυνείδητο *νόημα* της πρώτης. Φυσικά, η κεντρική ιδέα του επιχειρήματος του *Αντι-Οιδίποδα* βρίσκεται πολύ κοντά στο πνεύμα του παρόντος έργου, διότι το μέλημα των συγγραφέων είναι να επικυρώσουν την ιδιαιτερότητα του πολιτικού περιεχομένου της καθημερινής ζωής και των ιδιωτικών φαντασιώσεων-εμπειριών, διασώζοντάς το από την αναγωγή του στο αποκλειστικά υποκειμενικό και στο καθεστώς της ψυχολογικής προβολής, μία αναγωγή που χαρακτηρίζει ακόμη περισσότερο τη σημερινή αμερικανική πολιτισμική και ιδεολογική ζωή από ό,τι τη ζωή σε μία ακόμα πολιτικοποιημένη Γαλλία. Ο λόγος που αναφέρω αυτό το παράδειγμα είναι για να παρατηρήσουμε ότι η απόρριψη ενός παλαιότερου ερμηνευτικού συστήματος – του φροϊδικού ξαναγραψίματος, το οποίο βεβιασμένα εξομοιώνεται με την ερμηνευτική εν γένει και αυτή καθεαυτή – συνδυάζεται στον *Αντι-Οιδίποδα* με την προβολή μίας εντελώς νέας μεθόδου ανάγνωσης τωνκειμένων:

Το ασυνείδητο δεν θέτει κανένα πρόβλημα νοήματος αλλά μόνο προβλήματα χρήσεως. Το ερώτημα της επιθυμίας δεν είναι: «τι θέλει να πει αυτό;» αλλά *πώς λειτουργεί αυτό;* [...] Αυτό [το ασυνείδητο] δεν εκπροσωπεί τίποτε αλλά παράγει, αυτό δεν θέλει να πει τίποτε αλλά λειτουργεί. Και τότε, μέσα ακριβώς στη γενική κατάρρευση του ερωτήματος «τι θέλει να πει αυτό;» ξεπροβάλλει η επιθυμία. Το πρόβλημα της γλώσσας έγινε δυνατόν να τεθεί μόνο αφότου οι γλωσσολόγοι

και οι ειδικοί της λογικής άδειασαν το νόημα· ενώ η μέγιστη ισχύς τής γλώσσας ανακαλύφθηκε όταν το έργο αντιμετωπίστηκε ως μηχανή που παράγει ορισμένα αποτελέσματα, ως μηχανή κατάλληλη για μια ορισμένη χρήση. Ο Μάλκολμ Λόουρυ μας λέει για το έργο του: είναι ό,τι θέλετε, από τη στιγμή που λειτουργεί «και να είστε σίγουροι ότι λειτουργεί, διότι το έχω δοκμάσει» – ένας ολόκληρος μηχανισμός. Βέβαια, ένα νόημα που δεν είναι παρά μόνο η χρήση του αποτελεί εδραία συστατική αρχή μόνο όταν διαθέτουμε *εμμενή κριτήρια* ικανά να καθορίζουν τις νόμιμες χρήσεις, σε αντιδιαστολή προς τις παράνομες χρήσεις, που ανάγουν, αντίθετα, τη χρήση σε ένα υποθετικό νόημα και αποκαθιστούν ένα είδος υπερβατικότητας.⁶

Ωστόσο, από τη δική μας σκοπιά, το ιδανικό μίας εμμενούς ανάλυσης του κειμένου, μίας αποσυναρμολόγησης ή αποδόμησης των μερών του και μίας περιγραφής των λειτουργιών και δυσλειτουργιών του, ισοδυναμεί λιγότερο με μία ολοσχερή ακύρωση κάθε ερμηνευτικής δραστηριότητας και πολύ περισσότερο με την κατασκευή κάποιου νέου, πιο ικανοποιητικού, εμμενούς ή αντι-υπερβατικού ερμηνευτικού μοντέλου, η πρόταση του οποίου θα αποτελέσει και τον στόχο των επόμενων σελίδων.⁷

6. Gilles Deleuze - Felix Guattari, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια – 1. Ο Αντι-Οιδίππος*, ό.π., σελ. 129-130.

7. Με άλλα λόγια, μέσα από αυτή την προοπτική, η πρόταση των Ντελέζ και Γκουαταρί για μία αντι-ερμηνευτική μέθοδο (την οποία αποκαλούν σχιζο-ανάλυση) μπορεί κάλλιστα να γίνει εξίσου αντιληπτή ως μία νέα ερμηνευτική από μόνη της. Είναι εντυπωσιακό και αξιοσημείωτο ότι οι περισσότερες από τις αντι-ερμηνευτικές θέσεις που απαριθμήθηκαν προηγουμένως, στη σημείωση 5, αισθάνθηκαν την ανάγκη να προβάλλουν νέες «μεθόδους» τέτοιου είδους: την αρχαιολογία της γνώσης, αλλά επίσης, και πιο πρόσφατα, την «πολιτική τεχνολογία του σώματος» (Φουκό), τη «γραμματολογία» και την αποδόμηση (Ντεριντά), τη «συμβολική ανταλλαγή» (Μποντριγιάρ), τη λιβιδινική οικονομία (Λιοτάρ) και τη «σημανάλυση» (Κρίστεβα).