

# ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΥΦΟΣ ΤΗΣ ΠΑΡΑΝΟΙΑΣ: ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΦΘΟΝΟ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

MASSIMO RECALCATI



Hannah Hoch, 1925

Ο Massimo Recalcati, από τα επιφανέστερα στην Ιταλία μέλη της Λακανικής Ψυχαναλυτικής Σχολής, διευθύνει το κέντρο κλινικής ψυχανάλυσης Jonas που διερευνά διατροφικές και άλλες διαταραχές του σύγχρονου βίου. Διδάσκει ψυχοπαθολογία της διατροφικής συμπεριφοράς στο Πανεπιστήμιο της Παβίας και ψυχολογία της τέχνης και της λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο του Μπέργκαμο. Πιο πρόσφατα έργα του: *Elogio dell'inconscio: dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Bruno Mondadori, Μιλάνο 2007. *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Bolinghieri, Τουρίνο 2007.

## 1. Το μη αφομοιώσιμο κατάλοιπο

Το κόκκινο νήμα που ενώνει τις δύο μεγάλες ενότητες του φροϋδικού στοχασμού γύρω από το ανθρώπινο πάθος του μίσους, δηλαδή εκείνη που αναπτύσσεται στο *Ενορμήσεις και πεπρωμένα των ενορμήσεων* του 1915 και εκείνη που αναπτύσσεται στο *Πέρα από την αρχή της ηδονής* του 1919, συγκροτείται από την ιδέα ότι το μίσος πηγάζει από ένα κατάλοιπο ετερότητας εμμενές στο υποκείμενο και, ταυτόχρονα, μη αφομοιώσιμο στην ταυτότητα του εγώ. Στη θεωρία του 1915, ο Φρόιντ στοχάζεται αυτό το κατάλοιπο εκκινώντας από την ιδέα ότι είναι αδύνατο να απελευθερώσουμε το ψυχικό όργανο από τις δυσάρεστες εντάσεις ή, αν προτιμάτε, να το καταστήσουμε τελείως ομογενές προς το νόμο της αρχής της ηδονής: ο εχθρός, εξαιτίας της ίδιας της διάρθρωσης του ψυχικού οργάνου, δεν μπορεί να συμπίπτει μόνο με το εξωτερικό εφόσον η ενορμητική ένταση που διαταράσσει την ομοιοστατική τάση του οργάνου δεν είναι καθόλου εξωτερική αλλά, ακριβώς, εσωτερική, ενδογενής, εμμενής στο υποκείμενο. Με αυτή την έννοια το δυσάρεστο συμπί-



ππει με το εσωτερικό, δηλαδή με αυτό το ξένο και αναφομοιώτο εσωτερικό που αποτελεί η ίδια η ώθηση των ενορμήσεων (Freud 1915).

Το 1919, άρα στο μεταψυχολογικό πλαίσιο όπου κυριαρχεί η επιπλοκή της ενόρμησης του θανάτου, αυτό το εσωτερικό ξένο κατάλοιπο επανεμφανίζεται με βάση την ιδέα ότι το υποκείμενο είναι αδύνατο να εξωτερικεύσει πλήρως, για παράδειγμα μέσω της ετεροκατευθυνόμενης και καταστροφικής βίας («ενόρμηση καταστροφής») την αυτοκαταστροφική ώθηση (Todestrieb) η οποία το ενοικεί καθόσον είναι ον της απόλαυσης (Freud 1919).

Και στις δύο αυτές γενεαλογίες, ο Φρόιντ θέτει το ανθρώπινο πάθος του μίσους σε σχέση με μία περίσσεια ενόρμησης. Το σημείο αυτό το υπογραμμίζουμε προκειμένου να διακρίνουμε τη διάσταση του μίσους –η οποία προκαλείται από μια περίσσεια– από τη νατουραλιστική ιδέα της επιθετικότητας ως προσανατολισμένης από μία στοιχειώδη-ενστικτώδη αρχή αυτοσυντήρησης. Το μίσος είναι αρχαιότερο από την αγάπη, όπως επαναλαμβάνει ο Φρόιντ, διότι τελεί σε σχέση προς αυτή τη δομική περίσσεια, προς το μη ανιχνεύσιμο ενορμητικό κατάλοιπο. Η ετερότητα του (εξωτερικού) αντικειμένου αντανακλά επομένως την ετερότητα της ενόρμησης σε σχέση με την ομογενή τάξη του εγώ και την ηδονιστική τελεολογία που τη στηρίζει: να αποφεύγει την οδύνη και να αναζητά την ηδονή.<sup>2</sup> Αλλά για τον Φρόιντ το μίσος είναι αρχαιότερο από την αγάπη και για έναν άλλο λόγο. Η κίνηση εξωτερίκευσης της εσωτερικής έντασης, η απόρριψη [estrosfles-sione] του κακού αντικειμένου (όπως θα έλεγε η Μέλανι Κλάιν), αυτή λοιπόν η πρωταρχική κίνηση που βρίσκει το σωματικό της πρότυπο στην πράξη του φτυσίματος, στην αποβολή (Ausstossung), βρίσκεται στη βάση της ανθρώπινης συγκρότησης της ίδιας της εμπειρίας της εξωτερικότητας. Η ανάδυση της υποκειμενικής εμπειρίας της εξωτερικότητας –η οποία επομένως στην ψυχανάλυση δεν είναι ποτέ ένα απλώς πραγματολογικό δεδομένο– επέρχεται ακριβώς μέσω της αποβολής του κακού αντικειμένου. Το φτύσιμο (sprutare) είναι δηλαδή το σκοτεινό θεμέλιο κάθε δυνατότητας αφομοίωσης. Για τον Φρόιντ το «όχι!» εγκαθιδρύει τη δυνατότητα του «ναι». Σε αυτό το φροϋδικό προνόμιο του φτυσίματος, το μίσος βρίσκει μια αρχέγονη παθητικο-σωματική του έκφραση: αυτό που έρχεται σε αντίθεση με την ομοιόσταση του οργάνου εκβάλλεται και σε αυτή την κίνηση το υποκείμενο πραγματοποιεί τη διαφοροποίησή του ως υποκείμενο. Ακριβώς όμως, εξαιτίας αυτής της γένεσης της ετερότητας, το αντικείμενο αναδύεται πάντα ως υποκειμενικό αντικείμενο, δηλαδή ως ένα κομμάτι από το Είναι του υποκειμένου το οποίο αυτό δεν μπορεί να μεταβολίσει επαρκώς, ένα μη αφομοιώσιμο κατάλοιπο, ένα περίπλοκο σημείο σε οξεία αντίθεση με την ιδεατή παράσταση του εαυτού: ένα

σημείο περίπλοκο, το οποίο επομένως το υποκείμενο ωθείται να εξωτερικεύσει. Ο πραγματικός εισβολέας έτσι είναι το Ίδιο της ενόρμησης: αυτή είναι, οριστικά, η τελευταία λέξη του Φρόιντ για το μίσος: *το μη αφομοιώσιμο κατάλοιπο της ενόρμησης δεν μπορούμε να το φτύσουμε.*

## 2. Η άρνηση του Ιδίου

Μια φροϋδική θεωρία του μίσους οδηγεί αναπόφευκτα σε μία κριτική προβληματοποίηση των λεγομένων φιλοσοφιών της διαφοράς, οι οποίες εντοπίζουν την απώτατη ρίζα του μίσους στην άρνηση του Άλλου και της ετερότητάς του. Η θέση του Φρόιντ διορθώνει αυτή την προοπτική δείχνοντας πρώτα απ' όλα ότι η ετερότητα του Άλλου είναι εμμενής στο Ίδιο και ότι, επομένως, το μίσος είναι η άρνηση του Ιδίου. Η θέση του Φρόιντ είναι ότι το μίσος είναι πρωταρχικά ένα είδος υλικής ανταπόκρισης του σώματος που έχει στόχο το χωρισμό από ό,τι εισάγει στο μηχανισμό έναν ανεξέλεγκτο στροβιλισμό. Κατ' αυτή την έννοια, το μίσος διαμορφώνεται ως παράγων του διαχωρισμού. Αλλά το τμήμα που αποβάλλεται από τον εαυτό, όπως είπαμε, δεν μπορεί ποτέ να αποβληθεί τελείως. Δεν μπορείς να αποβάλεις την ενόρμηση. Κατ' αυτή την έννοια, το αντικείμενο πάνω στο οποίο συγκλίνει το μίσος είναι αυτό το κομμάτι τού Είναι που προσιδιάζει στο υποκείμενο (το ενορμητικό Είναι του) το οποίο το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να διαχωρίσει από τον εαυτό του. Το μίσος έτσι είναι μία τροπικότητα για να εντοπίσουμε στον Άλλο αυτό που έρχεται σε αντίθεση με την ιδεώδη, ναρκισσιστική παράσταση του Ιδίου. Επομένως, αν το αντικείμενο που μισούμε είναι δείκτης της μη καθαρότητας του ενορμητικού Είναι μας, τότε, για να ακριβολογήσουμε, δεν υπάρχει μίσος για τη διαφορά αλλά μόνο για το Ίδιο, με την έννοια ότι το αυθεντικό αντικείμενο του μίσους είναι το ενορμητικό ον που είναι το υποκείμενο για τον εαυτό του. Το αντικείμενο που αποβάλλεται δηλαδή, είναι η εκκεντρικότητα της ενόρμησης (η οποία είναι αδύνατο να αποβληθεί). Είναι η ενόρμηση ως έκκεντρη σε σχέση με το φυσικό πρόγραμμα του ενστίκτου, ως διαστροφή, απο-φυσικοποίηση του ενστίκτου.<sup>3</sup> Το θεωρητικό αυτό μοτίβο μάς υποχρεώνει να αποσαφηνίσουμε τη λακανική ερμηνεία του ρατσισμού που προτείνεται στο *Television*. Η θέση του Λακάν (1982) είναι ότι η απώτατη αιτία της ρατσιστικής άρνησης είναι η άρνηση της απόλαυσης του Άλλου και των ιδιαίτερων τρόπων με τους οποίους αυτή εκδηλώνεται για να επιβληθεί στη δική μας. Αυτό όρισε ο Ζακ-Αλαίν Μιλλέρ (1990) ως «σκοτεινή αιτία του ρατσισμού»: μίσος προς τον τρόπο απόλαυσης του Άλλου. Πάντως, αν δεν θέλουμε να αγνοήσουμε το φροϋδικό δίδαγμα, οδηγούμαστε να συμπληρώσουμε τη θέση του Λακάν λέγοντας ότι η ρατσιστική άρνηση της απόλαυσης του Άλλου είναι εκδήλωση της άρνησης της ετερότητας του Άλλου που χαρακτηρίζει το Ίδιο. Η

εχθρική διαφοροποίηση των ιδιαίτερων τρόπων απόλαυσης αντανάκλα τη δυσκολία που έχει το υποκείμενο να αναλάβει το βάρος του δικού του ενορμητικού Είναι ως ριζικά έκκεντρο. Κατ' αυτή την έννοια, η ταύτιση του εχθρού με το έξω, με ένα εξωτερικό αντικείμενο, περιέχει πάντοτε μία δόση αυταπάτης για την ψυχανάλυση. Κι ωστόσο, η ταύτιση ανάμεσα στο ξένο εξωτερικό και τον εχθρό ορίζει τη βασική θέση του υποκειμένου σε σχέση με την αναδυόμενη ετερότητα των ακυβέρνητων διαταραχών. Πράγματι, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε αναλυτικά στη συνέχεια, αυτό είναι το θεμέλιο του πολιτικού ύφους της παράνοιας, δηλαδή της παρανοϊκής εργασίας προστασίας-εντοπισμού του (ενορμητικού) εχθρού στο εξωτερικό. Εδώ διασταυρωνόμαστε με τη θέση του Λακάν (2001) η οποία αναδεικνύει την παράνοια ως μία στρατηγική που αποσκοπεί να ταυτίσει την απόλαυση με τον τόπο του Άλλου. Το πολιτικό ύφος της παράνοιας συνίσταται λοιπόν στο να καθίσταται απόλυτη η εχθρότητα προς τον εχθρό ως τρομακτικό Άλλο, ως ακάθαρτο Άλλο, ως Άλλο που, ακριβώς, απολαμβάνει. Έτσι, αυτό διαγράφεται ως η πραγματική και η πιο τρομερή εναλλακτική οδός προς την ψυχαναλυτική εργασία, η οποία αντιθέτως τείνει να επανεγγράψει τον εχθρό σε μια δυνατή όψη του Ιδίου. Το πολιτικό ύφος της παράνοιας αναδεικνύει τον Άλλο ως απειλητική και διωκτική βούληση που πρέπει να εξορκίσουμε. Αντί να υποστηρίζει τη φροϋδική αρχή ότι ο ξένος είναι εμμενής στο υποκείμενο, επιμένει να του αποδίδει τα χαρακτηριστικά μιας εχθρικής υπερβατικότητας, ανασυμπιέζοντας το ίδιο το υποκείμενο σε μια ταυτότητα χωρίς διαλεκτική.

### 3. Το παρανοϊκό θεμέλιο του εγώ

Ο Χάιντεγκερ ανέδειξε τη συρρίκνωση του κόσμου σε εικόνα –σε υποκειμενική παράσταση– ως ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό της νεωτερικής εποχής, το οποίο οδηγεί στο αποκορύφωμά της, μια παράδοση που φτάνει από τον Ντεκάρτ μέχρι τον Νίτσε. Η συμβολή του στοχασμού του Λακάν προσθέτει, συμπληρώνει και από ορισμένες πλευρές ενισχύει την υπόθεση του Χάιντεγκερ: το συμβάν της συρρίκνωσης του κόσμου σε εικόνα θεμελιώνεται σε μία συρρίκνωση του ανθρώπου στην εικόνα του: ο κόσμος ο συρρικνωμένος σε εικόνα είναι ένας κόσμος συρρικνωμένος σε εικόνα του ανθρώπου συρρικνωμένη σε εικόνα του εγώ. Για το λόγο αυτό ο Λακάν επιμένει, ακολουθώντας την ίδια κατεύθυνση που εγκαινιάζει ο Σαρτρ, ριζοσπαστικοποιώντας τον Χούσερλ και την κριτική που αυτός αναπτύσσει προς κάθε ψυχολογιστικό εσωτερισμό στην *Υπερβατικότητα του Εγώ*, να δείξει ότι το εγώ δίδεται όχι ως μία λειτουργία σύνθεσης αλλά ως ένα «αντικείμενο», δηλαδή ως εικόνα του Άλλου. Εξ ου η ίδια η ιδέα μιας «παρανοϊκής γνώσης» που δομεί τον

κόσμο σύμφωνα με το ίδιο κριτήριο με το οποίο το εγώ δομεί τη σχέση με την εικόνα του. Σε αυτή δηλαδή την πρωταρχική μορφή γνώσης, το αντικείμενο είναι πάντοτε μια εικόνα του εγώ, κατά τον ίδιο τρόπο που το εγώ είναι πάντοτε μια εικόνα του υποκειμένου.

Η επιμονή του Λακάν στη δομική διάσταση της παράνοιας αποκαλύπτει εδώ έναν καθοριστικό φιλοσοφικό λόγο [raisonne] που είναι επενδυμένος στο πρόβλημα της ταυτότητας: η ταύτιση του εγώ –η ταυτότητά του– επιφέρει άραγε τη διάκριση από τον Άλλο, όπως υποστηρίζει μια ορισμένη γνωστική προσέγγιση, ακόμα και ψυχαναλυτική; Ή μήπως, όπως επιμένει να ισχυρίζεται ο Λακάν, το εγώ είναι ως εκ της δομής του ένας άλλος;

Η πρώτη θέση θα έθετε τη γένεση της ταυτότητας ως ένα φαινόμενο ωρίμανσης-εξέλιξης: η σταδιακή ανάπτυξη των γνωστικών ικανοτήτων υποτίθεται ότι οδηγεί στη διάκριση του εσωτερικού από το εξωτερικό, του εγώ από το μη-εγώ κ.λπ. Η ετερότητα του άλλου εμφανίζεται ως η απόληξη μιας διαδικασίας εξελικτικής ωρίμανσης. Αντιθέτως η δεύτερη θέση, εκείνη του Λακάν, θεωρεί ότι η ετερότητα συνοδεύει ανέκαθεν τη συγκρότηση της ταυτότητας, με άλλα λόγια ότι το εγώ, άρα ο κύριος τόπος της ταυτότητας, στην πραγματικότητα είναι καθαυτό ένας Άλλος. Για τον Λακάν, μόνο αν επιμείνουμε να θέσουμε το σκάνδαλο μιας συστατικής «απο-ταυτότητας» του εγώ θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε την επιθετική τάση που χαρακτηρίζει το πολιτικό ύφος της παράνοιας.

Ο Άλλος που καθιστά δυνατή τη συγκρότηση της ταυτότητας έρχεται απ' έξω και παρασύρει το υποκείμενο σε ένα στρόβιλο ταυτίσεων. Αυτός ο άλλος αγαπιέται ναρκισσιστικά ως ιδεώδες, αλλά στο βαθμό που η φύση του παραμένει εξωτερική, απρόσιτη, πάντοτε αναγκαία άλλη, αναδεικνύεται επίσης ως ένας ακατανίκητος εχθρός. Η φύση της παράνοιας συνίσταται πράγματι στο να θέτουμε τον εγγύτερο Άλλο ως εχθρό. Το εσωτερικευμένο ιδανικό του εγώ ως διώκτη.

Αυτή η θέση περί της παρανοϊκής φύσης του εγώ επιτρέπει στον Λακάν να προσεγγίσει το πρόβλημα της επιθετικής τάσης μέσα από το διώνυμο επιθετικότητα-γοητεία. Το διώνυμο αυτό περιπλέκει κριτικά το κλασικό, μετα-φροϋδικό διώνυμο επιθετικότητα-ματαιώση. Ενώ το τελευταίο προτείνει μια κοινωνιολογιστική ερμηνεία της επιθετικότητας ως απάντησης στη διάψευση μιας προσδοκίας (Versagung), ως αντίδρασης σε ένα εξωτερικό όριο το οποίο βιώνεται ως καταπιεστικό, το διώνυμο επιθετικότητα-γοητεία δείχνει αντιθέτως ότι η επιθετικότητα εκλύεται από την εγγύτητα, από το γεγονός ότι είμαστε αιχμάλωτοι στην εικόνα του Άλλου, στη ναρκισσιστική ερωτικοποίηση αυτής της εικόνας.

Έχουμε έτσι από τη μία πλευρά την ιδέα της επιθετικής αντίδρασης ως αντίδρασης για την επιβίωση, ενώ από

την άλλη την ιδέα μιας επιθετικότητας η οποία περισσεύει, δεν τελεί σε σχέση με την απαίτηση της ζωής να προστατευθεί, αλλά είναι αλλοιωμένη, διεστραμμένη, γοητευμένη και αιχμαλωτισμένη στην εικόνα του Άλλου. Αυτή η επιθετικότητα είναι θεμελιωδώς παρανοϊκή διότι δεν εισέρχεται καθόλου στα ηδονιστικά πλαίσια της αρχής της ευχαρίστησης αλλά ανταποκρίνεται σε μια ακατανίκητη ναρκισσιστική έλξη, ισχυρότερη από τη φυσική άμυνα των οικολογικών ορίων της ταυτότητας. Τρέφεται όχι από την καταπίεση, αλλά από την κατοπτρική γοητεία.

#### 4. Διπλή ανάγνωση της παράνοιας

Στον Φρόιντ και τον Λακάν, η αναφορά στην κλινική μορφή της παράνοιας έχει μια αξία που υπερβαίνει το επίπεδο της απλής ψυχοπαθολογίας. Αν για τον Φρόιντ το κλινικό της προνόμιο απέρρεε από το γεγονός ότι η παράνοια έδειχνε στην πράξη μια διαδικασία άμυνας εναλλακτική προς την απώθηση, η οποία επομένως χαρακτηρίζεται όχι τόσο από τη συμβολική εργασία του ασυνειδήτου αλλά από μια θεμελιώδη απόρριψή της, για τον Λακάν το κλινικό προνόμιο της παράνοιας συνίσταται στο ότι την κάνει δομική προϋπόθεση της υποκειμενικότητας –όπως έκανε ο Φρόιντ με τη διαστροφή σε σχέση με την παιδική σεξουαλικότητα. Ο Λακάν όχι μόνο αρνείται να θεωρήσει την παράνοια ένα είδος ψυχολογικού χαρακτήρα, αλλά και μέσω αυτής σημαδεύει την εναρκτήρια στιγμή της εγκαθίδρυσης της ταυτότητας. Πραγματικά, το Εγώ δομείται ως θεμελιωδώς παρανοϊκό, με άλλα λόγια προσδεμένο και υποδουλωμένο στη δική του εικόνα ως εικόνα του Άλλου.

Ο Φρόιντ και ο Λακάν αναδεικνύουν, ο ένας την αυστηρώς αμυντική διάσταση της παράνοιας, ο Άλλος<sup>4</sup> τη συστατική της λειτουργία για την ταυτότητα του Εγώ. Τώρα, το ζήτημα είναι ότι δεν πρόκειται για εναλλακτικές εκδοχές της παράνοιας, αλλά για δύο εξίσου αποφασιστικές πλευρές της: η άμυνα της ταυτότητας και η άκαμπτη οργάνωσή της (ή μάλλον η παραληρηματική οργάνωσή της, διότι, όπως υπενθυμίζει επανειλημμένα ο Λακάν, η πραγματική τρέλα δεν είναι να χάσεις την ταυτότητα του Εγώ αλλά το να πιστεύεις πραγματικά σε ένα Εγώ, να το θέτεις ως μία ταυτότητα χωρίς διαιρέσεις<sup>5</sup>), στην πραγματικότητα είναι δύο όψεις ενός και του ιδίου νομίσματος. Η επιμονή του Φρόιντ στην παρανοϊκή άμυνα ως εναλλακτική λύση προς την ακολουθία απώθησης-επιστροφή του απωθημένου διασταυρώνεται με τη θέση του Λακάν περί της υπερτροφίας της φαντασιακής ταυτότητας του εγώ. Ακριβώς στο βαθμό που παραμένει αιχμάλωτο του «εγώ» του, το παρανοϊκό υποκείμενο δεν λειτουργεί μέσα από το συμβολικό φίλτρο της απώθησης αλλά μέσα από παγιωμένες μορφές προβολής. Αυτό σημαίνει ότι εκείνο που δεν είμαστε σε θέση να δεχθούμε για τον εαυτό μας –άρα εκείνο που συγκρούεται με

την ιδεατή εικόνα του εγώ, με τον μεγαλομανιακό μας αυτοθαυμασμό– δεν εκδηλώνεται μέσα από μία οδό κωδικοποιημένη με τα γλωσσικά μορφώματα του ασυνειδήτου (σύμπτωμα, ολίσθημα της γλώσσας, όνειρο, παραπραξία) αλλά αποβάλλεται, προβάλλεται προς το εξωτερικό, επιστρέφοντας ενδεχομένως στο υποκείμενο μόνο ως μια άμεση και διωκτική αντίδραση του πραγματικού.

Αυτό το διπλό κλειδί ανάγνωσης της παράνοιας –ναρκισσιστική καθήλωση και αμυντική προβολή– συνοψίζει τη συμβολή του Φρόιντ και του Λακάν και καθιστά ήδη σαφές το γενικό πολιτικό ύφος του παρανοϊκού λόγου: η ναρκισσιστική καθήλωση στην ταυτότητά μας οδηγεί σε μια σχέση προς την ετερότητα σημαδεμένη από μια άκαμπτη άμυνα που προβάλλει στον τόπο του Άλλου ό,τι είναι αδύνατο να υποκειμενικοποιηθεί, άρα την ετερότητα που προσιδιάζει στο υποκείμενο ως μία δυσοίωνα ετερότητα.

#### 5. Ναρκισσιστική καθήλωση

Η ίδια η φύση του εγώ είναι που συγκροτείται ως θεμελιωδώς παρανοϊκή. Ας μείνουμε σε αυτή την πρώτη θέση του Λακάν. Τι σημαίνει; Η φαντασιακή σχέση με τον όμοιο σημαδεύεται από μια ριζική μορφή ερωτικοποιημένης αντιπαλότητας. Η παρανοϊκή φύση του εγώ προκύπτει από την καθήλωση του υποκειμένου στην εξιδανικευμένη εικόνα του Άλλου. Ο Λακάν σκιαγράφησε αυτή την καθήλωση στην περίφημη ανάλυσή του για το «στάδιο του καθρέφτη». Είναι λοιπόν απαραίτητο να ξαναπιάσουμε σύντομα αυτή την ανάλυση.

Ο καθρέφτης προσφέρει στο μωρό τη δυνατότητα να συγκροτήσει την ταυτότητά του μέσα από μια εικόνα –τη δική του– την οποία αυτό αντιλαμβάνεται ως την εικόνα ενός ιδανικού Άλλου. Ο Λακάν επιμένει να συσχετίσει την πραγματική αναντιστοιχία του σώματος του μωρού –ανάμεσα στους έξι και τους δεκαοκτώ μήνες της ζωής του– προς το ναρκισσιστικό μεγαλείο με το οποίο επενδύεται η κατοπτρική εικόνα του, υπό την έννοια ότι αυτό το μεγαλείο αντισταθμίζει και επιλύει σε μία «καλή μορφή» εκείνο που το υποκείμενο βιώνει ως κατακερματισμένο και στερούμενο ενότητας (το πραγματικό του σώμα). Η ανάδυση του εγώ (μοι) επέρχεται επομένως πάνω σε αυτή τη «μυθοπλαστική γραμμή», με άλλα λόγια πάνω στη διαφορά φάσης ανάμεσα στο εντεύθεν και στο εκείθεν του καθρέφτη, ανάμεσα στο (σχιζοφρενικό) κατακερματισμό του πραγματικού σώματος και τη ναρκισσιστική ενότητα του ιδανικού Εγώ. Σε σχέση με αυτή την τελευταία, το υποκείμενο διακατέχεται από μια ανταγωνιστική ερωτικοποίηση. Πραγματικά, απ' τη μια πλευρά η ιδανική εικόνα του Εγώ ερωτικοποιείται στο βαθμό που αποδίδει στο Εγώ τον επίσημο χαρακτήρα μιας ταυτότητας χωρίς αμυχές, από την Άλλη πλευρά αυτή η ίδια εικόνα πυροδοτεί μία επιθετική αντιπαλότητα στο βαθμό που



μου διαφεύγει, εμφανίζεται ως ανέκαθεν «αφηρημένη» υπό την έννοια ότι το Είναι του υποκειμένου δεν θα μπορέσει ποτέ να την προσπελάσει. Αυτή λοιπόν η ταλάντευση μεταξύ ερωτικοποίησης και επιθετικότητας είναι στο κέντρο της ναρκισσιστικής διάστασης της παράνοιας. Δομείται ακριβώς μέσα σε αυτή την αλλοτρίωση του υποκειμένου (Je) σε αυτό που αποκαλούμε Εγώ (moi).

Ας σημειώσουμε και κάτι άλλο: αυτή η ιδανική εικόνα τού Εγώ δεν παράγεται μέσα από τη σταδιακή ανάπτυξη καθορισμένων ικανοτήτων, ούτε αφορά μια εξουσία σύνθεσης υπερβατολογικά καθορισμένη: δεν είναι, με άλλους όρους, μια προοδευτική ωρίμανση τού Εγώ. Η δομιστική τάση της σκέψης του Λακάν τον οδηγεί να ορίσει το Εγώ ως κάτι που έρχεται απ' έξω, που εμπνέει εξωτερικώς το υποκείμενο, αντί να αποτελεί, με αριστοτελικό τρόπο, το αποκορύφωμα της εξέλιξής του (την ενεργοποίηση μιας δυνητικότητας). Αυτή τώρα η ιδέα περί του εξωτερικού χαρακτήρα της εικόνας τού Εγώ έχει κάποιες αξιοσημείωτες επιπτώσεις. Μεταξύ αυτών, κρίνω σκόπιμο να μείνουμε λίγο σε αυτή που αφορά περισσότερο το ερώτημα της συστατικής παράνοιας τού Εγώ, δηλαδή το ερώτημα της αναγωγής του «εγώ» σε φαντασιακό αντικείμενο. Αυτή η αναγωγή στην πραγματικότητα ανατρέπει τη ναρκισσιστική κεντρικότητα τού Εγώ, αποκαλύπτοντας την παρεπόμενη θέση του. Το ότι το Εγώ είναι αντικείμενο σημαίνει ότι το Εγώ δεν μπορεί να αξιώνει κανένα πρόνομο, καμία κυριαρχία. Η ταυτότητά του είναι μία διασπρωμάτωση ταυτίσεων, είναι μία αλλοτριωμένη ταυτότητα. Αυτή η αναδιπλασιασμένη μήτρα της ταυτότητας ριζοσπαστικοποιεί –σε σημείο να ανατρέπει– τον έκδηλο εγελιανισμό του σταδίου του καθρέφτη: το δύο δεν ανασυντίθεται ποτέ στο ένα. Αλλά αυτή η διαίρεση αποκαλύπτει το γεγονός ότι το Εγώ δεν είναι καθόλου μία δυνητικότητα η οποία φθάνει την ενεργοποίησή της, αλλά καρπός μιας πρόσληψης της εικόνας του Άλλου, μιας αληθινής αιχμαλωσίας η οποία αλλοτριώνει αμετάκλητα: μια εισβολή –η εισβολή της εικόνας του Άλλου– έρχεται λοιπόν να συγκροτήσει την ιδιαίτερη ταυτότητα του υποκειμένου, η οποία είναι ανέκαθεν μία μη ταυτόσημη ταυτότητα, μια ταυτότητα την οποία έχει σφετερισθεί ο Άλλος.

Η εικόνα είναι δική μου και, ταυτόχρονα, του Άλλου. Αυτό είναι το αναδιπλασιασμένο καθεστώς της. Μου επιτρέπει να αναγνωρισθώ, αλλά, ακριβώς επειδή με εμπνέει από μια θέση εκτός αυτής της αναγνώρισης, αποτελεί ήδη μια απαλλοτρίωση. Το Είναι του υποκειμένου έχει κλαπεί από τον Άλλο. Πρόκειται, πράγματι, για μια εισβολή που δεν μπορεί παρά να αλλοιώσει συστατικά αυτή την ίδια την ταυτότητα. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η ταυτότητα τού Εγώ, καθώς έρχεται από την εικόνα του Άλλου, καθώς έρχεται απ' έξω, είναι πάντοτε άλλη από τον εαυτό της. Εξ ου όλη η αξία που πάντοτε απέδιδε ο Λακάν στον αφορι-

σμό του Ρεμπώ: «το Εγώ είναι ένας Άλλος». Και ανάμεσα στο Εγώ και τον Άλλο κυκλοφορεί αυτή η ερωτικο-επιθετική ένταση. Αυτή είναι η ουσία της παρανοϊκής συγκρότησης του λακανικού Εγώ<sup>6</sup>. Στην παράνοια, το υποκείμενο φθάνει στην εξιδανικευτική κατοπτρική ολοκλήρωση –σε αντίθεση με τη σχιζοφρένεια, όπου το σώμα του υποκειμένου μένει χωρίς φαντασιακό ένδυμα, κατακερματισμένο, σε κομμάτια– αλλά αυτή η άφιξη παγιώνεται σε μια καθήλωση: το παρανοϊκό υποκείμενο είναι βυθισμένο στον καθρέφτη και στα ψευδαισθητικά του παιχνίδια. Ο Άλλος που αντανάκλαται είναι το ιδανικό μου αλλά, ως τέτοιος, είναι επίσης ο ακατάβλητος εχθρός μου. Διότι η εικόνα του Άλλου δεν επιτρέπει καμία συμφιλίωση. Σε αυτό τον ακατάβλητο χαρακτήρα της εικόνας του Άλλου, σε αυτή την αδυναμία συμφιλίωσης, ο Λακάν εισάγει στο φαντασιακό πεδίο τη διάσταση του πραγματικού ως, ακριβώς, εκείνου που είναι αδύνατο να απορροφηθεί.

## 6. Προβλητική άμυνα

Ας ξαναπιάσουμε τώρα τη φροϋδική θέση για την παράνοια ως προβολή τού μη αφομοιώσιμου εσωτερικού.<sup>7</sup> Αυτή η θέση επιμένει να εγγράφει την παράνοια στο κατάστιχο μιας ριζικά αμυντικής στρατηγικής. Εδώ πρέπει να πάρουμε κατά γράμμα την έκφραση «ριζικά», υπό την έννοια ότι η άρνηση του υποκειμένου να γνωρίζει οτιδήποτε για τη φύση αυτού του «αναφομοιώτου» στην παράνοια γίνεται τόσο έντονη, ώστε να το καθιστά κυριολεκτικά κουφό και να μετασχηματίζει κάθε δυνατότητα συμβολικής «ενδοβολής» του αναφομοιώτου σε μια άκαμπτη προβλητική σχάση. Από αυτή την άποψη, από την άποψη του απόλυτου ιδανικού μιας καθαρότητας που αρνείται να μολυνθεί από την ετερότητα, η παράνοια μας φαίνεται ως η πραγματική τρέλα του ανθρώπου: όντως, το παθολογικό σφάλμα του παρανοϊκού είναι, όπως είδαμε, το να πιστεύει «αυτό που είναι», το να πιστεύει ότι είναι ένα «εγώ».<sup>8</sup>

Η θέση περί της παράνοιας ως αμυντικής στρατηγικής του υποκειμένου διατυπώθηκε από τον Φρόιντ ήδη τα χρόνια 1895-1896. Σε αντίθεση με τη σχιζοφρένεια που εκφράζει μια σχέση με το πραγματικό στερημένη από άμυνες –το σχιζοφρενικό υποκείμενο δεν έχει όρια, το σώμα του δεν προστατεύεται από κανένα σύνορο– στην παράνοια το κακό και άναρχο πραγματικό απορρίπτεται και ταυτίζεται με τον εξωτερικό Άλλο. Για τον Φρόιντ, τίθεται σε λειτουργία μια άρνηση της ενορμητικής απόλαυσης. Μια ειδική άρνηση όμως, διακριτή από την υστερική αηδία και από την ηθική κρίση του ψυχαναγκαστικού –οι οποίες είναι διαλεκτικές αρνήσεις στο βαθμό που ό,τι αρνούνται επιστρέφει με τη συμβολική μορφή του απωθημένου, άρα δεν διαχωρίζεται αμετάκλητα από το υποκείμενο–, σημαδεμένη από μια προβολή προς τα έξω εκείνου που το υποκείμενο συναντά ως μη αφομοιώσιμο στο

εσωτερικό του. Διότι ενώ η υστερική αηδία και η ψυχαναγκαστική ηθική κρίση εμπεριέχουν μέσα τους την επιθυμία που θέλουν να ακυρώσουν (κατ' αυτή την έννοια, το νευρωτικό σύμπτωμα, φρουϊδικά, είναι μια κωδικοποιημένη, συμβιβαστική εκδήλωση της ασυνείδητης επιθυμίας), στην παρανοϊκή άμυνα η ασυνείδητη επιθυμία απλώς απορρίπτεται. Ακριβέστερα, ο Φρόιντ απομονώνει ως κεντρικό στην παρανοϊκή άμυνα το μηχανισμό τού *Unglauben*, της «μη πίστης». Ο μηχανισμός αυτός συνίσταται στο να αποδίδουμε στον Άλλο την εμπειρία της απόλαυσης, η οποία όμως σημάδεψε το υποκείμενο. Η παρανοϊκή δυσπιστία δηλαδή είναι το αντίθετο του νευρωτικού αισθήματος ενοχής, το οποίο εκδηλώνει την ηθική διαίρεση του υποκειμένου. Στον παρανοϊκό αντιθέτως δεν υπάρχει καμία υποκειμενική διαίρεση, καμία ντροπή και καμία συστολή, αλλά μάλλον (παραληρηματική) βεβαιότητα για την αθωότητά του: το φταιξιμο αποδίδεται συστηματικά στον Άλλο. Επομένως, δεν είναι το υποκείμενο που προσάπτει στον εαυτό του τη δική του πράξη και τη φρίκη από την απόλαυσή του —όπως συμβαίνει στη νεύρωση— αλλά αντιστρέφει στον Άλλο το δικό του κακόν,<sup>9</sup> συναντά το δικό του κακόν υπό τις μορφές του άλλου που του μοιάζει. Με αυτό τον τρόπο επαληθεύεται μια αλλαγή καθεστώτος όσον αφορά τη μορφή, η οποία δεν ταλανίζει πλέον το υποκείμενο, (όπως αντίθετα συμβαίνει στο διχασμένο υποκείμενο), αλλά το πλήττει εκ των έξω, του επισυμβαίνει σαν μια εξωτερική δύναμη.<sup>10</sup> Ο μηχανισμός τού *Unglauben* υποστηρίζεται από μια άρνηση πίστης (*Versagung Glaubens*) προς την νευρωτικά αμυντική πράξη του αισθήματος ενοχής. Αν, στη νεύρωση, το αίσθημα ενοχής είναι δείκτης μιας αντεστραμμένης (απωθημένης) εκδήλωσης της ασυνείδητης επιθυμίας, στην παράνοια η λειτουργία αυτή αντικαθίσταται από μια πολύ ριζικότερη πράξη άμυνας, διότι δεν είναι μια άμυνα που δείχνει διαλεκτικά απέναντι σε τι αμύνεται (με την έννοια ότι η άμυνα, όπως ισχυριζόταν ο Λακάν, είναι ήδη καθεαυτή μια εκδήλωση της επιθυμίας), αλλά είναι μια *άμυνα η οποία διαχωρίζεται από αυτό, απέναντι στο οποίο αμύνεται*. Θα ορίσουμε τώρα, ακολουθώντας τον Φρόιντ, ως «*παρανοϊκή άμυνα*» την άμυνα εκείνη που δεν θέλει να πιστέψει πως υπάρχει η παραμικρή μορφή συνέχειας ανάμεσα στο υποκείμενο και σε εκείνο από το οποίο αμύνεται, αλλά που μάλλον εξωτερικεύει στον ξένο, τον εχθρό, στον Άλλο ως διώκτη ό,τι δεν μπορεί να συμβολοποιήσει ως «*ίδιον*». Η παρανοϊκή δυσπιστία είναι, πράγματι, μια μορφή αποβολής: το *Unglauben* είναι μια ριζική μορφή μη υποκειμενοποίησης, είναι εκδήλωση ενός ναρκισσιστικού φονταμενταλισμού που αποκλείει κάθε ανάμιξη με την απόλαυση και το ξένο στοιχείο που την χαρακτηρίζει.

Η παρανοϊκή αίσθηση σε σχέση με τον Άλλο ως διώκτη συνίσταται λοιπόν σε μία κατοπτρική αντιστροφή: η

ασυνείδητη απόλαυση του υποκειμένου (για τον Φρόιντ η ομοφυλοφιλία) επιστρέφει στο υποκείμενο με την αντεστραμμένη μορφή της κακόβουλης απόλαυσης του Άλλου, με τη μορφή του Άλλου ο οποίος απολαμβάνει, ακριβώς, διωκτικά το υποκείμενο. Αλλά ο Άλλος που απολαμβάνει είναι αυτό που το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να υποκειμενοποιήσει από το δικό του κακόν. Επομένως η απόλαυση ξαναγυρίζει μόνο με την αντεστραμμένη μορφή της απειλητικής απληστίας του Άλλου ως διώκτη: σε αντίθεση με το απωθημένο, ξαναγυρίζει εκ των έξω: όπως υπογραμμίζει ο Λακάν, είναι επιστροφή στο πραγματικό εκείνου που δεν συμβολοποιήθηκε. Η έλλειψη πίστης συνοδεύεται έτσι από την απόλυτη βεβαιότητα για την κακία του Άλλου, για τη διαφθορά του<sup>11</sup> και, ταυτόχρονα, από ένα είδος ναρκισσιστικής εξιδανίκευσης του υποκειμένου. Γι' αυτό το λόγο, ο Φρόιντ υπογραμμίζει πως η παράνοια έχει την τάση να συνοδεύεται από μία μεγαλομανιακή διάσταση, όπου η μεγαλομανία συνιστά τη φαντασιακή κάλυψη της απόλαυσης που έχει αποβληθεί και εντοπισθεί στον Άλλο ως εχθρό και διώκτη. Αλλά αυτή η μεγέθυνση του Εγώ, αυτή η απεριόριστη επέκτασή του που βρίσκουμε στο κέντρο του μεγαλομανιακού παραληρήματος, δείχνει ακόμα μια φορά τον μεταβιβαστικό χαρακτήρα της παρανοϊκής ταύτισης με τον Άλλο. Στη μεγαλομανία, το υποκείμενο, προς επιβεβαίωση της ναρκισσιστικής του καθήλωσης, αφομοιώνεται πλήρως προς τον εξιδανικευμένο Άλλο, με άλλα λόγια συμπύπτει με αυτό τον Άλλο.

Η παρανοϊκή άμυνα συνεπάγεται πως ο,τιδήποτε υπερβαίνει το συμπαγή φαντασιακό ορίζοντα του Εγώ, γίνεται ο τόπος μιας απορριπτέας ακαθαρσίας. Το πολιτικό ύφος της παράνοιας επομένως είναι ένα ύφος παθολογίας της ταυτότητας: ακριβέστερα, μιας παθολογίας της ταυτότητας η οποία εκλύεται από μια ακραία ενίσχυση της *υπεράσπισης* της ταυτότητας. Πράγματι, ο παρανοϊκός κύκλος αναπτύσσεται ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους: μια παθολογική άμυνα της ταυτότητας και μια υπερδιόγκωση της ταυτότητας ως ακραία απόληξη αυτής της άμυνας.<sup>12</sup> Ένα παράδειγμα [*paradigma*] αυτού του κύκλου μπορούμε να βρούμε στη σαρτρική ανάγνωση του αντισημιτισμού, όπου δεν είναι τυχαίο ότι τονίζεται η *φαντασίωση συνοχής* του αντισημίτη. Μια φαντασίωση την οποία, με τους όρους της σαρτρικής οντολογίας, ξαναβρίσκουμε στην απώτατη ρίζα της επιθυμίας του ανθρώπου ως *désir d'être*, ως επιθυμίας να γίνει Θεός, με άλλα λόγια ως της (αδύνατης) επιθυμίας να είναι μια «πέτρα με συνείδηση», δηλαδή ένα ον που είναι συμπαγές, αυτιστικά στατικό, και ταυτόχρονα διαθέτει τη δυναμική ιδιότητα της αυτοσυνείδησης. Αλλά ο αντισημίτης επιδεικνύει την πιο ακραία πλευρά αυτής της επιθυμίας: η συνοχή της πέτρας τού παρέχει το δικαίωμα της ύπαρξης ως αμετακίνητο δικαίωμα. Σε αντιδιαστολή ο Εβραίος προσωπο-



ποιεί τη φρίκη της περιπλάνησης και της ανεπανόρθωτης ενδεχομενικότητας της ύπαρξης. Το μίσος του είναι ένα πάθος του Είναι με τον ριζικότερο δυνατό τρόπο,<sup>13</sup> με την έννοια ότι αποδεικνύεται μια επιθυμία μεταμόρφωσης: η επιθυμία του αντισημίτη είναι να εξορκίσει το αστάθμητο και ενδεχομενικό της ύπαρξης, να υπάρχει ως ένας «άσπλαχνος βράχος» (Sartre 1990, σ. 53).

Ο Φρόιντ και ο Λακάν προσεγγίζουν αυτή την ένταση ανάμεσα στο ασταθές και αστάθμητο της ύπαρξης και την τάση προς σταθερότητα, επερωτώντας ακριβώς την διαφορική κλινική εικόνα των ψυχώσεων, με άλλα λόγια τη σχέση ανάμεσα στη σχιζοφρένεια και την παράνοια. Συγκεκριμένα, η παρανοϊκή φαντασίωση είναι μια φαντασίωση άμυνας απέναντι στην αστάθεια της ύπαρξης (την απόλαυση, για την ψυχανάλυση).<sup>14</sup> Στην κλασική διδασκαλία του Φρόιντ, σχιζοφρένεια και παράνοια διαιρούν το πεδίο των ψυχώσεων. Ο Λακάν νοεί αυτή τη διαίρεση ως μία τάση που διαπερνά το Είναι του υποκειμένου: ο σχιζοφρενικός κατακερματισμός του σώματος σε κομμάτια βρίσκει στο παρανοϊκό παραλήρημα μία δυνατή μορφή χειρισμού, διότι στο παρανοϊκό παραλήρημα το υποκείμενο μπορεί να πλησιάσει σε μία συνοχή η οποία εξορκίζει τον κίνδυνο του σχιζοφρενικού κατακερματισμού. Αυτή η ταλάντευση μεταξύ κατακερματισμού, σχιζοφρενικής διάλυσης και συμπαγούς, παρανοϊκής σκλήρυνσης αξίζει τον κόπο να υπογραμμιστεί. Η παράνοια είναι η ριζική θεραπεία του κατακερματισμού, μια θεραπεία που δεν γιατρεύει αλλά εισάγει το υποκείμενο σε μια δυνατή μορφή ζωής. Παρόλα αυτά, η συνοχή του παρανοϊκού υποκειμένου εξαρτάται μόνο από τον Άλλο. Αυτός ο Άλλος μπορεί να προσλάβει τη μορφή ενός ιδανικού του υποκειμένου το οποίο έγινε ο ακατανίκητος εχθρός του. Ή, πάλι, της ανυποχώρητης αναζήτησης μιας αυστηρής και χωρίς κενά εξήγησης του κόσμου. Αυτή είναι η συγγένεια, την οποία αναφέρει επανειλημμένα ο Φρόιντ, μεταξύ φιλοσοφίας και παράνοιας. Η κοσμοαντίληψη (Weltanschauung) επιβάλλεται στην παράνοια ως απόπειρα να διατηρηθεί σταθερή η τάξη των πραγμάτων. Διότι αν στο σχιζοφρενικό κατακερματισμό το υποκείμενο παραμένει σε αδυναμία να σταθεροποιήσει τη διαλυτική χρεοκοπία του κόσμου, στην παραληρηματική κατασκευή της παράνοιας η βεβαιότητα παρέχει ένα θεμέλιο στην τάξη του κόσμου. Με αυτή την έννοια, ξαναβρίσκουμε σε λειτουργία το παρανοϊκό Unglauben: η αναζήτηση για μια απόλυτη αλήθεια, οντολογικά ορισμένη, μη διαψεύσιμη, απορρίπτει το χάος της ζωής. Η τάξη του κόσμου –στο παρανοϊκό όπως και στο φιλοσοφικό παραλήρημα– δεν υπόκειται σε μετασχηματισμούς.

Από αυτή την άποψη, μας φαίνεται παραδειγματική μια επιστολή του Φρόιντ προς τον Γιούνγκ. Πρόκειται για μια επιστολή του 1908: η παράνοια περιγράφεται εκεί ως

το ανάποδο του πένθους. Ενώ στην ανθρώπινη εμπειρία του πένθους η λίμπιντο χάνει το αντικείμενό της, στην παράνοια αντίστροφα η λίμπιντο αποσπάται αμετάκλητα από το αντικείμενο.<sup>15</sup> Πρόκειται για ένα πέρασμα-κλειδί για να κατανοήσουμε το πολιτικό ύφος της παράνοιας: αντί να διασχίσει συμβολικά την πραγματική απώλεια του αντικείμενου, η παρανοϊκή άμυνα ενεργεί προς την κατεύθυνση μιαςσχάσης της λίμπιντο από το αντικείμενο. Στην πραγματική απώλεια του αντικείμενου αντιτάσσει ένα ριζικό Unglauben: δεν θέλει να ξέρει τίποτε γι' αυτή. Το αποτέλεσμα αυτής της εργασίας είναι η επιστροφή του απολεσθέντος αντικείμενου υπό τη δυσοίωνα μορφή μιας δικτικής βούλησης η οποία ενσκήπτει από το εξωτερικό.

Αυτή η ιδέα περί της παράνοιας ως ανάποδου πένθους γέννησε τη θεωρία του Fornari περί του πολέμου ως, ακριβώς, παρανοϊκής αντιμετώπισης του πένθους. Στη δουλειά του Φορνάρι, η παρανοϊκή επιθετικότητα περιγράφεται ως ένα αντιπένθος. Αυτή αποτελεί το προαπαιτούμενο του ξεσπάσματος της βίας και του πολέμου και συνίσταται σε μία προβλητική μετάθεση του τρομακτικού, συμβολικώς μη επεξεργάσιμου πραγματικού, προς το γείτονα ως εχθρό, ο οποίος κατηγορείται (παρανοϊκώς) ότι προκάλεσε την απώλεια και το θάνατο των οικείων και των αγαπημένων μας. Η επιθετική βία λοιπόν, καταλαμβάνει τη θέση μιας εργασίας πένθους που είναι αδύνατο να τελέσουμε: το χαμένο αντικείμενο μετασχηματίζεται σε αντικείμενο αποσπασμένο από την απόλαυση του Άλλου. Η φυλή η οποία υφίσταται το τραύμα μιας απώλειας, αποδίδει στους επιθετικούς χειρισμούς του σαμάνου της άλλης φυλής το φταίξιμο γι' αυτό το επώδυνο συμβάν. Γι' αυτό, ο Fornari (1970) ορίζει παραδόξως τον πόλεμο ως μία απλώς παρανοϊκή μεταχείριση του πένθους. Η πολεμική σύγκρουση πυροδοτείται από αυτή τη φαντασιακή μετάθεση: η ενδεχομενικότητα της ύπαρξης μετασχηματίζεται σε δυσοίωνα θέληση του Άλλου για απόλαυση, η μόνη αντιμετώπιση της οποίας, εάν αποφύγει κανείς τη στενωπό της εργασίας του πένθους, μπορεί να είναι ο πόλεμος. Κατ' αυτή την έννοια το παρανοϊκό μίσος είναι πάντοτε δομικά ψευδαισθητικό. Η ψευδαίσθηση [allucinazione], από φροϋδική άποψη, είναι μία δυνατή αντίδραση προς την απώλεια του αντικείμενου, άρα στην πληγείσα συγκρότηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας: είναι μια αντίδραση που εκδηλώνει την απουσία σημαίνουσας αρνητικοποίησης του Πράγματος (για τον Λακάν, τη διάκλειση της μεταφορικής λειτουργίας του Ονόματος του Πατέρα). Ο Φρόιντ την ορίζει ως μία τροπικότητα για να φτάσει κανείς στο χαμένο αντικείμενο «κόβοντας δρόμο». Το «κόβοντας δρόμο» [via breve] είναι εδώ μια έκφραση που πρέπει να πάρουμε στα σοβαρά. Στον Φρόιντ, η εργασία του πένθους –όπως, γενικότερα, κάθε εργασία μετουσίωσης– απαιτεί χρόνο. Δεν υπάρχει δυνατότητα για καμία σύντομη οδό.

Κατ' αυτή την έννοια, η ψευδαισθήση είναι μία λύση εναλλακτική προς την εργασία του πένθους. Είναι απουσία εργασίας: αποτελεί μάλλον «κόψιμο δρόμου» ανάμεσα στο πραγματικό και το συμβολικό, παροντοποίηση του Πράγματος, επιστροφή στο πραγματικό εκείνου που δεν συμβολοποιήθηκε, σύμφωνα με μια περίφημη διατύπωση του Λακάν. Το πολιτικό ύφος της παράνοιας απορρίπτει την εμπειρία της απώλειας. Η παράνοια, όπως και η ψευδαισθήση, είναι μία οδός εναλλακτική προς το πένθος. Ενώ όμως η ψευδαισθήση επιβάλλεται στο υποκείμενο εισβάλλοντας σε αυτό παρά τη θέλησή του, η παράνοια είναι μία επιλογή αγωνιστική, θρησκόληπτη. Το ζητούμενο είναι να αποδώσουμε στον Άλλο την αιτία του κακού υποστηρίζοντας το παραληρηματικό αξίωμα της πλήρους δικής μας αθωότητας. Αλλά το παρανοϊκό μίσος παραμένει και αυτό αιχμάλωτο της εικόνας. Γι' αυτό, στην κορύφωση της παρανοϊκής επιθετικότητας, πλήττοντας τον Άλλο, τον εχθρό, το υποκείμενο πλήττει τον εαυτό του.<sup>16</sup> Ακόμα μια φορά, ο καθρέφτης παίρνει το πάνω χέρι. Αντιθέτως, το καθαρό μίσος καθιστά ριζική αυτή την επιθετικότητα διότι δεν στέκεται στην εξιδανικευμένη εικόνα του Άλλου αλλά σκοπεύει να πλήξει τον τόπο του Άλλου ως έδρα της αλλοτρίωσης. Όχι δηλαδή την ερωτικοποιημένη και ανταγωνιστική εικόνα του Άλλου, αλλά τον Άλλο ως συμβολική αρχή, τον Άλλο ως αυτό που επιβάλλει μια αμετάκλητη απόσταση από το Πράγμα της απόλαυσης. Σε αυτό το σημείο, η φαντασιακή επιθετικότητα μετατρέπεται σε απόλυτο μίσος, σε μίσος ως απόλυτο πάθος του Είναι. Ξαναβρίσκουμε εδώ το μοτίβο της πολεμικής του Λακάν με τις φιλοσοφίες της διαφοράς: το μίσος δεν είναι μίσος για τον Άλλο ως ξένο και διαφορετικό, αλλά το μίσος για τη διαφορά του άλλου είναι μίσος για τη δική μου διαφορά, για τη διαφορά που αφορά εμένα τον ίδιο.<sup>17</sup>

## 7. Πάθος του Είναι

Στο Σεμινάριο, το μίσος περιγράφεται ως μία «διαδρομή χωρίς όρια» (Lacan 1978, σ. 342). Αυτό το «χωρίς όρια» είναι ένα λεπτό σημείο του μίσους ως ανθρώπινου πάθους. Σε αντίθεση προς την επιθετικότητα, το μίσος δεν εμφανίζεται περιχαρακωμένο, περιορισμένο, από την εικόνα του Άλλου. Το πάθος του καθαρού μίσους, σε αντίθεση προς το παρανοϊκό μίσος, δεν περιβάλλεται από την εικόνα του Άλλου που μου μοιάζει, αλλά κινείται πέρα απ' αυτήν. Γι' αυτό, εξηγεί ο Λακάν, το μίσος δεν αρκείται στην απλή καταστροφή του αντιπάλου αλλά εμφανίζεται ως ακόρεστο, άρα, οριακά, χωρίς αντικείμενο. Αλλά ακριβώς σε αυτή την απουσία αντικειμένου συνίσταται η απελπισμένη διαύγειά του. Διότι αν η επιθετικότητα εμφανίζεται προσδεμένη στην εικόνα του ομοίου, το μίσος, ως πάθος χωρίς όρια, ξεπερνά το φαντασιακό επίπεδο, ωθούμενο απευθείας προς τον τόπο του Άλλου ως

τέτοιο, αξιώνοντας την καταστροφή εκείνου. Γι' αυτό ο Λακάν επιμένει να ισχυρίζεται ότι στο μίσος δεν διακυβεύεται μία φαντασιακή σύλληψη –πράγμα που αντιθέτως συμβαίνει με την επιθετικότητα–, διότι το μίσος δεν είναι μίσος για κάτι, ούτε, κατά βάθος, για κάποιον, αλλά, ακριβώς, ένα πάθος του Είναι. Ακριβέστερα, στην τοπολογία του για τα πάθη του Είναι (άγνοια, αγάπη και μίσος) το μίσος τοποθετείται στη διατομή, στη «διασταύρωση», ανάμεσα στο φαντασιακό και το πραγματικό η οποία αποκλείει το συμβολικό σύμφωνο (ό.π. σ. 335).

Ποιος είναι ο λόγος αυτού του ορισμού του μίσους; Η επιθετικότητα εκδηλώνει την πλέον άμεση διάσταση του μίσους, παραμένοντας αιχμάλωτη της εικόνας, αποκαλύπτοντας το παρανοϊκό του θεμέλιο. Αντίστροφα, το μίσος αγγίζει απευθείας το επίπεδο του πραγματικού. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Λακάν επιστρέφει στη φροϋδική θέση ότι το μίσος είναι παλαιότερο, αρχαιότερο, από την αγάπη. Ο αποκλεισμός του συμβολικού επιπέδου δείχνει πώς, στο πάθος του μίσους, το ζητούμενο είναι η καταστροφή όχι μόνο του ομοίου, αλλά του τόπου του άλλου ως τόπου της γλώσσας· η άρνηση του μίσους είναι καθαρή διότι απαιτεί το θάνατο της γλώσσας, άρα του συμβολικού συμφώνου που καθιστά δυνατό το σύνδεσμο μεταξύ των ανθρώπινων όντων.

Ας μείνουμε λίγο ακόμα στον ορισμό του πάθους του Είναι. Πώς να νοήσουμε αυτή την έκφραση; Ο όρος «Είναι» στον Λακάν δεν έχει καμία οντολογική αναφορά. Πρόκειται μάλλον για την ηθική διάσταση του υποκειμένου. «Πάθος του Είναι» εδώ σημαίνει «πάθος του Είναι του υποκειμένου». Σημαίνει όμως εξίσου και πάθος του Είναι υπό την έννοια ενός πάθους συνοχής. Άρα ενός πάθους έλλειψης. Το μίσος, όπως η αγάπη και όπως η άγνοια, αφορά την ύπαρξη από την οπτική ενός ελλείμματος ύπαρξης. Αλλά η ταλάντευση του μίσους είναι πιο ωμή επειδή, σε αντίθεση με την αγάπη και την άγνοια, δεν περνά από τη συμβολική τάξη αλλά ταλαντεύεται βίαια από το φαντασιακό στο πραγματικό. Το συμβολικό προϋποθέτει το σύμφωνο, τη διαλεκτική μεσολάβηση, τη συμμαχία του Νόμου. Από την άλλη, το μίσος είναι ένα πάθος που διακόπτει το σύμφωνο, τη μεσολάβηση και τη συμμαχία του Νόμου. Ακόμα και με αυτή την έννοια είναι χωρίς όρια.

Ενώ στην άγνοια και στην αγάπη το συμβολικό παρεμβαίνει ως ορίζουσα (στην άγνοια ως πάθος για την αλήθεια, στην αγάπη ως πάθος αναγνώρισης), στο μίσος καθίσταται, ούτως ειπείν, αντικείμενο του πάθους. Διότι το μίσος ως πάθος του Είναι πάνω απ' όλα είναι μίσος για τη γλώσσα ως τόπο της σημαίνουσας αλλοτρίωσης που επιβάλλει στο υποκείμενο μια μη διαχειρίσιμη απώλεια ύπαρξης, όπως δείχνει, για παράδειγμα, η περίπτωση του απαθούς μίσους του μαρκήσιου ντε Σαντ (πρβλ. Kant con Sade στο Lacan 1974). Αυτό διακρίνει το μίσος από τη φαντασιακή επιθε-



τικότητα. Αυτή η διάκριση γίνεται ακόμα πιο φανερή στο Σεμινάριο VII που είναι αφιερωμένο στην *Ηθική της ψυχανάλυσης*, όπου ο Λακάν εισάγει την ανησυχητική φιγούρα του «μίσους του Θεού». Το ζήτημα είναι ακόμα μια φορά να αναδειχθεί η ριζική διάσταση του μίσους που ωθείται κυριολεκτικά πέραν της καταστροφής του κατοπτρικού αντιπάλου. Το μίσος που κατευθύνεται προς το Θεό αποκαλύπτει κατά τον Λακάν τον «πάγιο» χαρακτήρα του εν λόγω πάθους, το οποίο από αυτή την άποψη είναι το αντίστροφο της αγάπης. Ενώ το πάθος της αγάπης συνεπάγεται αναγκαία μια διάσταση εκκρεμούς αναμονής καθόσον περιστρέφεται γύρω από το σημείο της έλλειψης του Άλλου –η αγάπη είναι αίτημα για σημεία αγάπης, αίτημα προς τον Άλλο να δώσει τα σημεία της έλλειψής του–, στο μίσος δεν υπάρχει προσμονή του σημείου της έλλειψης του Άλλου διότι αυτό που θέλει να πλήξει το μίσος, εν ονόματι του Είναι, είναι ακριβώς η έλλειψη του Άλλου. Το «*haïne solide*» κατευθύνεται προς το Είναι. Δεν πρέπει να εξομοιώνεται με το φθονερό μίσος, το άγχος μήπως χάσουμε αυτό που έχουμε· το μίσος, σε αντίθεση με τη ζήλεια, δεν είναι ένα πάθος του Έχειν. Το φθονερό μίσος παραμένει προσδεμένο στην εικόνα του Άλλου που παίρνει καταχρηστικά τη θέση μου, όπως συμβαίνει στην περίφημη αφήγηση του Αυγουστίνου: «Είδα με τα μάτια μου και γνώρισα καλά ένα μικρό παιδί έρμαιο της ζήλειας. Δεν μιλούσε ακόμα και ήδη παρατηρούσε, κλωμό και με απειλητικό βλέμμα, τον αδελφό του που θήλαζε» (παρατίθεται στο Lacan 1978, σ. 214).

Στην περίπτωση αυτή η αναφορά του φθονερού μίσους είναι ο όμοιος ως επείσακτος, ως σφετεριστής της θέσης του υποκειμένου. Το πρόβλημα είναι ότι, απαντώντας με φθόνο στην εισβολή αυτή, το υποκείμενο δεν καταφέρνει να διαχωριστεί από την εικόνα του αντίζηλου. Μένει μάλλον παγιδευμένο σε μία άπειρη αμφιταλάντευση. Η φαντασιακή αμφιταλάντευση της επιθυμίας συνίσταται στο να βάζουμε το αντικείμενο της επιθυμίας μας στη θέση του αντικειμένου της επιθυμίας του Άλλου: επιθυμώ το Χ όχι επειδή είναι Χ, αλλά επειδή ανήκει στον Ψ.

Αντιθέτως, για τον Λακάν το καθαρό μίσος, το μίσος ως πάθος του Είναι, δεν είναι σε σχέση προς τον όμοιο, αλλά προς τον Άλλο. Στην ουσία του, είναι μίσος του Θεού, μίσος για τον Δημιουργό. Ακριβέστερα, είναι μίσος για την απουσία του Άλλου, για την ανεπάρκεια του Θεού, για την ατέλεια του Είναι, για την έλλειψη του Άλλου. Το καθαρό μίσος είναι ασύμμετρο προς την φαντασιακή επιθετικότητα, άρα είναι πέραν του ορίου φίλος-εχθρός.

Αλλά το μίσος του Θεού είναι επίσης μίσος του Θεού προς το δημιούργημα· μίσος του πατέρα προς τους γιους του. Ο Θεός μισεί τα δημιουργήματά του επειδή αποτελούν το παράδοξο σημείο της ανεπάρκειάς του. Με αυτό τον τρόπο, ο Λακάν οικειοποιείται μια ορισμένη πτυχή

της θεολογίας του Λούθηρου, η οποία του χρησιμεύει για να αποδομήσει το φροϋδικό («χριστοκεντρικό») ιδεώδες του Πατέρα ως αγάπης. Δεν είναι ο Πατέρας ως αγάπη που δίνει νόημα στην ύπαρξη, αλλά η απουσία νοήματος της ύπαρξης που φαίνεται στο μίσος του Θεού προς τα δημιουργήματά του. Θεολογική εκδοχή του φροϋδικού μύθου για τον πατέρα της ορδής στο *Τοτέμ και ταμπού*: ο τόπος του άλλου δεν είναι εδώ ενσάρκωση του συμβολικού Νόμου αλλά μιας ξέφρενης απόλαυσης.

Το βήμα του Λακάν συνίσταται έτσι στο να απομακρύνει τη διάσταση του μίσους από το κατοπτρικό επίπεδο της ναρκισσιστικής επιθετικότητας της παράνοιας. Όσο υπάρχει σύγχυση στην παρανοϊκή διαύγεια, εξίσου υπάρχει διαύγεια στην εμπαθή σύγχυση του μίσους.

## 8. Μίσος και αμφιθυμία

Το παρανοϊκό μίσος είναι μίσος για τον όμοιο, δεν είναι μίσος για τη διαφορά. Το πολιτικό ύφος της παράνοιας πηγάζει από τη γοητεία του καθρέφτη. Το συμπαγές, καθαρό μίσος –το μίσος ως πάθος του Είναι κατά Λακάν–, φαίνεται από την άλλη να έχει ως καταλύτη την ατέλεια του Είναι. Εκεί έγκειται η πραγματική περιπλοκή της φύσης του. Το καθαρό μίσος είναι μίσος για τον μεγάλο Άλλο που δεν μας λυτρώνει με τη δέουσα αποτελεσματικότητα από την άνευ νοήματος ενδεχομενικότητα της ύπαρξης. Αλλά τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση –στο παρανοϊκό όσο και στο καθαρό μίσος– αυτό που απορρίπτεται ως ανυπόφορο είναι η διαίρεση που θίγει το Είναι του υποκειμένου. Για τον Φρόιντ, ένα από τα κύρια ονόματα αυτής της διαίρεσης είναι η «αμφιθυμία». Αυτή η κατηγορία έχει αποφασιστική σημασία στην ψυχανάλυση. Δεν επισημαίνει απλώς μία διαταραχή της συναισθηματικής ζωής, ούτε –πολύ λιγότερο– μια ηθική ανακολουθία, αλλά μάλλον το ανεξάλειπτο ίχνος του ασυνειδήτου στη ζωή του υποκειμένου. Για το λόγο αυτό ο Φρόιντ επέμεινε να θέτει την αμφιθυμία ως μια δομική διάσταση του συναισθηματικού κόσμου του ανθρώπου. Μακράν του να μαρτυρεί μια κάποια παθολογία του συναισθήματος, η αμφιθυμία φέρνει στην επιφάνεια την εσώτερη φύση του. Το συναίσθημα δηλαδή σημαδεύεται από μια απaráκαμπτη αμφιθυμία που υπονομεύει κάθε στεγανή διάκριση του καλού και του κακού, της αγάπης και του μίσους. Αυτό εκφράζει με αφοριστικό τρόπο ο Λακάν όταν συνδέει την ανάγκη της αγάπης με εκείνη του ακρωτηριασμού του αντικειμένου της αγάπης.<sup>18</sup>

Ακριβέστερα, για τον Φρόιντ η αμφιθυμία σηματοδοτεί το ίχνος που γεννά η παρέμβαση του συμβολικού Νόμου στο ομιλών ον. Όπου υπάρχει Νόμος υπάρχει αμφιθυμία, αντιπαράθεση, φόβος της ισχύος του και παραβατική τάση να ξεπεράσουμε τα όριά του. Ο Νόμος καταστρέφει την κατάσταση της αθωότητας ως αδύνατη

φυσική κατάσταση και εισάγει στη διαίρεση ως εμπειρία του υποκειμένου.<sup>19</sup> Αυτό, με φροϋδικούς όρους, σημαίνει ότι η εγκαθίδρυση του κοινωνικού δεσμού επέρχεται με την παραίτηση από την απόλαυση και η παραίτηση αυτή συνεπάγεται αναγκαία μια σχέση αγάπης-μίσους απέναντι στο πρόγραμμα του Πολιτισμού, το οποίο από τη μια πλευρά μας εξανθρωπίζει και από την άλλη μας στερεί την απόλαυσή μας, επιβάλλοντάς μας διά της βίας μία «ενορμητική παραίτηση» (Φρόιντ 1929).

Η αμφιθυμία λοιπόν ορίζει την ανθρώπινη φύση και όχι ένα ελάττωμά της. Το μίσος έρχεται πριν από την αγάπη, εκτός των άλλων επειδή το να γεννιέσαι στους κόλπους του νόμου του Άλλου –της γλώσσας– επιφέρει μία άρνηση της απώλειας της απόλαυσης την οποία επιβάλλει αναγκαία αυτή η γέννηση. Η άρνηση αυτή από μια άποψη είναι συστατική για το υποκείμενο. Αυτή είναι η φροϋδική διάσταση της *Ausstosung*. Το υποκείμενο συγκροτείται ως διαφορά από τον Άλλο με το να αποβάλλει, να φτύνει, να λέει «όχι!».

Υπό το φως της κατηγορίας της αμφιθυμίας, η διάκριση φίλου και εχθρού δεν μπορεί πλέον να ορίζεται σύμφωνα με μια αμφιμονοσήμαντη σχηματικότητα. Διότι η αμφιθυμία μάς επιβάλλει να δούμε ως έντονα προβληματικό το χωριστικό καθεστώς που διακρίνει τον εχθρό από το φίλο.<sup>20</sup> Το ζήτημα δεν είναι η αντίθεση φίλου-εχθρού (θεμέλιο της παρανοϊκής θεμελίωσης τόσο της θέσμησης όσο και του κοινωνικού δεσμού η οποία, κατά τον Βιον, κυριαρχείται από το βασικό θέμα της επίθεσης και της φυγής), αλλά το πώς στο φίλο ενοικεί ο εχθρός και το αντίστροφο. Το πρόβλημα, με άλλους όρους, δεν είναι η διάκρισή τους αλλά η απαραμείωτη ανάμιξή τους. Η φροϋδική θεωρία της αμφιθυμίας επιβάλλει πράγματι αυτή την προβληματική διάβαση την οποία η παρανοϊκή άμυνα θα ήθελε να αποφύγει: *το ξένο σώμα είναι το δικό μας σώμα*.<sup>21</sup> Στην ουσία, μάλιστα, το παρανοϊκό μίσος είναι μία πολιτική αντιμετώπιση της αμφιθυμίας, η οποία επιδιώκει την χειρουργική εξάλειψή της. Για το λόγο αυτό, ο εχθρός πρέπει να προσλάβει τα χαρακτηριστικά του απολύτως διαφορετικού, του αλλοδαπού, του ξένου. Τα χαρακτηριστικά αυτά δίνουν στρατηγική έμφαση στη διαφορετικότητά του, αλλά η έμφαση αυτή μεταμφιέζει την ομοιότητα του αλλοδαπού. Αυτό στο οποίο τείνει το πολιτικό ύφος της παράνοιας είναι να ξεχωρίσει ριζικά το Ίδιο από το Άλλο μετατρέποντας το Άλλο<sup>22</sup> σε τόπο μιας δυσοίωνης απόλαυσης από την οποία το Ίδιο καλείται να προστατευθεί. Έτσι, το Ίδιο αμύνεται κάνοντας αδιαπέραστο το σύνορό του, ενώ η αμφιθυμία δείχνει αντίθετα ότι τα σύνορα (μεταξύ φίλου και εχθρού) είναι αναγκαίως διαπλεκόμενα. Στην παράνοια λοιπόν δεν υπάρχει αμφιθυμία, αλλά επίλυση της αμφιθυμίας μέσω μονόπλευρης άρνησης. Η παρανοϊκή υπεράσπιση της ταυτότητας απο-

βλέπει να καταστήσει ανέφικτη κάθε ανάμιξη με την ετερότητα. Το σύνορο δεν είναι πορώδες αλλά πυκνώνει κατά τρόπο στείρο. Στερημένη όμως από τη διέλευσή της προς τον Άλλο, η ισχύς της ταυτότητας να αμυνθεί κενώνεται ανεπανόρθωτα. Η παρανοϊκή άμυνα αρρωσταίνει λόγω υπερβολής του ταυτόσημου. Κάθε συμβολική κίνηση οικειοποίησης του εχθρικού αντικειμένου ως αποτέλεσμα μιας πολιτικής του Ίδιου αφήνει χώρο για τη φαντασιακή πυροδότηση της αμυντικής καταδίωξης απέναντι στην υποτιθέμενη διωκτική ισχύ του Άλλου. Η απόλυτη εχθρότητα που εμπυκνώνει το παρανοϊκό μίσος δεν αντιμετωπίζει κατά το δέοντα τρόπο το παράδοξο που τη γεννά, δηλαδή την αναγνώριση του εχθρικού αντικειμένου ως εξωτερική εκδήλωση της εσωτερικής αμφιθυμίας που το υποκείμενο δεν θέλει να αναλάβει ως δική του. Η αμφιθυμία η οποία, κατά τον Φρόιντ, σημαδεύει τη σχέση με το αντικείμενο, στην παράνοια δεν βιώνεται αλλά αντιμετωπίζεται με άρνηση, μέσω ενός σαφούς διχασμού. Στην παράνοια τα αντίθετα είναι άκαμπτα. Το καθεστώς νοήματος είναι αυστηρά χωριστικό. Ο Άλλος είναι ο τόπος ενός διαρκούς κατηγορητηρίου, είναι ο τόπος του Κακού και της καταδίωξης. Αυτό συνιστά τον πυρήνα της δεύτερης μεγάλης θέσης του Λακάν για την παράνοια: *ο τόπος του Άλλου ταυτίζεται με την απόλαυση*. Πρόκειται για μια ριζική υποβάθμιση του τόπου του Άλλου από το συμβολικό στο πραγματικό επίπεδο.

Η παράνοια επομένως σκιαγραφείται ως μία άτεγκτη αντιμετώπιση της αμφιθυμίας. Το χωριστικό καθεστώς της την οδηγεί σε μια μοιραίως φαντασιακή ερμηνεία της συμβολικής τάξης. Η διάκριση μεταξύ αγαθού και κακού, μεταξύ καλού και επιβλαβούς, μεταξύ φίλου και εχθρού, στερείται μεσολαβήσεων. Αυτό το ξαναβρίσκουμε στο στοχασμό του Βιον σχετικά με το βασικό θέμα της επίθεσης και της φυγής: ο δεσμός της ομάδας που κυριαρχείται από αυτό το θέμα είναι ένας δεσμός που σκληρύνεται αμυντικά πάνω στην αντίθεση εσωτερικό-εξωτερικό, φίλος-εχθρός, οικείο-ξένο. Το αποτέλεσμα αυτής της σκλήρυνσης είναι ότι η δημιουργικότητα στερεύει, θυσία στην υπεράσπιση της απειλούμενης ταυτότητας (Βιον 1971). Ενσκήπτει η απειλή του ξένου και η ομάδα, αντί να υποκειμενοποιήσει το ξένο ως το «δικό της» κακόν, το προβάλλει προς το εξωτερικό, προς το αντικείμενο που μισεί. Όσο πιο μονολιθική είναι η προβολή, τόσο πιο μονολιθική είναι η σχάση που διατηρεί την ομάδα σε απόσταση από το δικό της κακόν και που, κατά συνέπεια, σταματά την κίνηση δημιουργικής ανάπτυξης της ίδιας της ομάδας. Είμαστε εδώ ενώπιον ενός νόμου που ορίζει τη συμπληρωματική λειτουργία κάθε θεσμού και κάθε κοινωνικού δεσμού: πώς είναι δυνατό η απαραίτητη επιβεβαίωση μιας ιδιαιτερότητάς μας να μην εξελιχθεί αναγκαία προς μία παρανοϊκή υπεράσπισή της; Πώς είναι



δυνατό, με άλλους όρους, να χαράξουμε το όριο της ταυτότητας χωρίς να εξωτερικεύουμε στον άλλο-εχθρό την αμφιθυμία, άρα τη συστατική διαίρεση της ταυτότητας; Το ανήκειν είναι ουσιώδες για να ορίσουμε μία ταυτότητα, αλλά, όπου αυτό τείνει να σκληρύνεται (παρανοϊκά), εκβάλλει αναπόφευκτα σε ένα κλείσιμο απέναντι στον Άλλο και, άρα, σε μία προοδευτική στείρωσή της. Κατ' αυτή την έννοια, εάν το μίσος είναι εκδήλωση μιας παθολογικής εκδοχής της ταυτότητας η οποία αρνείται το αναπόφευκτο της αμφιθυμίας, αποδεικνύεται ως ένα πάθος προορισμένο να αναλώνεται θλιβερά στον εαυτό του. Αυτό το είχαν παρατηρήσει με οξύτητα οι πατέρες της εκκλησίας όταν ορίζανε το φθονερό μίσος ως μια θλίψη για το καλό ενός άλλου.<sup>23</sup> Η απόλαυση του μίσους είναι μια απόλαυση του χαλασμού και της καταστροφής. Δεν είναι απόλαυση συνδεδεμένη με την επιθυμία, αλλά απόλαυση χωρίς επιθυμία. Δεν έχει αντικείμενο επειδή, πέρα από την παράνοια, δεν ικανοποιείται με την καταστροφή του εχθρού καθόσον ο εχθρός της είναι η ίδια η ζωή, είναι η ζωή ως πλήγμα. Γι' αυτό ο Λακάν, οικειοποιούμενος το τελευταίο δίδαγμα της Μέλανι Κλάιν γύρω από το συστατικό χαρακτήρα του φθόνου, θα εξομοιώσει το πάθος του μίσους με το φθόνο προς τη ζωή ως τέτοια.<sup>24</sup>

Υπάρχει λοιπόν άραγε μία μεταχείριση της φροϋδικής αμφιθυμίας που να μην είναι παρανοϊκή; Όταν ο Λακάν ορίζει την ψυχανάλυση ως μια εμπειρία υποκειμενοποίησης του οικείου κακού, δεν κινείται ακριβώς προς αυτή την κατεύθυνση; (Lacan 1974, σ. 109). Δεν πρέπει τότε να αντιπαραθέσουμε καθαρά την πολιτική της ψυχανάλυσης προς την πολιτική της παράνοιας; Η ψυχανάλυση επιφέρει μία ηθική ανάληψη ευθύνης για την αμφιθυμία· εργάζεται προς την κατεύθυνση μιας δυνατής κατονομασίας της αμφιθυμίας· αντιθέτως, η παρανοϊκή άμυνα ακυρώνει την αμφιθυμία απορρίπτοντας στο μισητό εχθρό το φταίξιμο για την απώλεια και την ήττα της ζωής. Αυτό εξηγεί γιατί το πολιτικό ύφος της παράνοιας είναι αδύνατο να πει οτιδήποτε για την εμπειρία της αγάπης η οποία ως τέτοια του είναι μοιραίως απαγορευμένη. Την αλήθεια αυτή την επιβεβαιώνει ανεξάντλητα η κλινική πρακτική: στην παράνοια δεν είναι δυνατή η εμπειρία της αγάπης διότι υπάρχει μόνο η φαντασιακή αμφιταλάντευση μεταξύ καταδίωξης και ερωτομανούς εξιδανίκευσης, η οποία δεν είναι μια εμπειρία αγάπης αλλά η εμπειρία μιας παραληρηματικής βεβαιότητας που συνίσταται στο να αισθανόμαστε ότι το αντικείμενο μας αγαπά, άρα σε μία φαινομενική αντιστροφή της καθαρής παρανοϊκής θέσης. Αλλά σε κάθε περίπτωση η ερωτομανία δεν έχει καμία σχέση με την αγάπη, καθόσον η βεβαιότητα ότι ο Άλλος με αγαπά εξουσιοδοτεί τον ερωτομανή να καταδιώξει το αντικείμενο μέχρι το ακραίο όριο της προσβολής κατά της ίδιας

της ζωής του. Όπως στην παράνοια, η πραγματική πηγή της ερωτομανούς εξιδανίκευσης είναι το μίσος.

Η αγάπη αντίθετα αγγίζει μια δεύτερη εξωτερικότητα του πραγματικού Άλλου. Αγγίζει εκείνη την εξωτερικότητα του Άλλου που μένει ως κατάλοιπο σε σχέση με αυτό που ο Άλλος παροντοποιεί από τη δική μου εξωτερικότητα (το ενορμητικό μου Είναι) σε εμένα τον ίδιο. Η αγάπη δεν μπορεί να εξαντλείται στη διαλεκτική της αναγνώρισης της επιθυμίας, στο αίτημα του σημείου της αναγνώρισης, αλλά είναι αγάπη του πραγματικού του Άλλου πέρα απ' το σημείο αναγνώρισης. Μόνο υποκειμενικοποιώντας τον δικό του θάνατο, δηλαδή το ριζικότερο δικό του κακόν, έχει το υποκείμενο τη δυνατότητα να προσεγγίσει το συμβάν της αγάπης. Το πραγματικό του Άλλου είναι το κατάλοιπό του που απομένει έκκεντρα από κάθε προβολή που τον εντάσσει φαντασιακά σε ένα ναρκισσιστικό πλαίσιο. Το πραγματικό του Άλλου είναι η ύπαρξή του ως εξωτερικότητα. Τότε –μπροστά σε αυτό το δεύτερο είδος εξωτερικότητας– είναι που, πέρα από την αγάπη, καθίσταται δυνατό και το αληθινό μίσος. Γι' αυτό ο Λακάν μάς υπενθυμίζει πώς, συχνά, «η αληθινή αγάπη εκβάλλει στο μίσος» (Lacan 1983, σ. 147).

Μετάφραση: Άκης Γαβριηλίδης

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Τίτλος πρωτοτύπου: *Lo stile politico della paranoia. Note psicoanalitiche sull'invidia della vita*, *Forme di vita* 4/2005. Ο Μάσιμο Ρεκαλκάτι (γεν. 1959) είναι ψυχαναλυτής και εκπαιδευτής στη Φροϋδική Σχολή του Μιλάνου. Επίσης, διδάσκει ψυχοπαθολογία της διατροφικής συμπεριφοράς στο πανεπιστήμιο της Παβία και ψυχολογία της τέχνης και της λογοτεχνίας στο πανεπιστήμιο του Μπέργκαμο. [Σ.τ.μ.]
- 2 Η ψυχαναλυτική κλινική πρακτική δείχνει ότι η αρχή αυτή είναι τελείως ανεφάρμοστη στη φύση του ανθρώπινου όντος. Πράγματι, η αναζήτηση της ηδονής, για ένα ον που ενοικεί τη γλώσσα, δεν είναι ποτέ προσανατολισμένη από την ηδονιστική αναζήτηση του Αγαθού αλλά από αυτό που δικαίως ο Λακάν όρισε ως έναν «ριζικό υπερηδονισμό», δηλαδή μία ενεργή και επαναληπτική αναζήτηση εκείνου που είναι πέρα από την αρχή της ηδονής, άρα εκείνου που αποδιάρθρώνει τα καθησυχαστικά πλαίσια της ωφελιμιστικής αρχής της ηδονής.
- 3 Η προσπάθεια του Λακάν σε αυτό το σημείο ήταν να καταστήσει ριζική τη διαφορά μεταξύ ενστίκτου (Instinkt) και ενόρμησης (Trieb) την οποία είχε ήδη εγκαθιδρύσει ο Φρόιντ, δείχνοντας πώς στην ενόρμηση υπάρχει κάπως λιγότερο ένστικτο και κάπως περισσότερη γλώσσα.
- 4 Στο σημείο αυτό, στο πρωτότυπο η λέξη Altro είναι γραμμένη με κεφαλαίο Α. Προφανώς πρόκειται περί παραδρομής, αλλά κρίναμε σκόπιμο να τη διατηρήσουμε στη μετάφραση [Σ.τ.μ.].
- 5 Ο Λακάν (1974, σ. 164-65) γράφει: «Είναι σκόπιμο να παρατηρήσουμε -ειρωνικά στο σημείο αυτό- ότι αν ένας άνθρωπος που πιστεύει πως είναι ο βασιλιάς είναι τρελός, ένας βασιλιάς που πιστεύει πως είναι ο βασιλιάς δεν είναι λιγότερο τρελός».
- 6 Αν ο Φρόιντ είχε αναδείξει την πολύμορφη διαστροφική διάσταση της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, ο Λακάν έφερε στο φως την παρανοϊκή συγκρότηση του Εγώ. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις μπορούμε να παρατηρήσουμε πώς η ψυχοπαθο-

λογία, αντί να εικονογραφεί υποτιθέμενα ελλείμματα της εξέλιξης, φωτίζει κάτι το ουσιώδες στην ανθρώπινη φύση.

- 7 Από κλινική άποψη, ο Φρόιντ επιμένει να ταυτίζει αυτό το αναφομοίωτο με την ομοφυλοφιλία. Εμβληματική από αυτή την άποψη είναι η ανάγνωσή του για την περίπτωση του προέδρου Σρέμπερ (πρβλ. Φρόιντ 1910).
- 8 Πρβλ. Lacan (1974, σ. 165). Καλό είναι να θυμίσουμε ότι, για τον Φρόιντ, η παράνοια είναι παλινδρόμηση στο ναρκισσιστικό στάδιο, ενώ η σχιζοφρένεια παλινδρομεί στον αυτοερωτισμό. Στην πρώτη περίπτωση αυτό που έχει την πρωτοκαθεδρία είναι η σχέση με την εικόνα, άρα με την φαντασιακή μας ταυτότητα, ενώ στη δεύτερη είναι η σωματική απόλαυση. Επομένως, στην παράνοια η λίμπιντο τρέφει άμετρα το Εγώ (η παράνοια έχει πάντοτε μια τάση μεγαλομανίας)· στη σχιζοφρένεια, αντιθέτως, υπάρχει διασπορά, κατακερματισμός του υποκειμένου διότι το ιδανικό σημαίνει της ταυτότητας (το ιδανικό του Εγώ) δεν ασκεί την αναπαραστατική λειτουργία του.
- 9 Στο πρωτότυπο η ελληνική λέξη με λατινικά στοιχεία [Σ.τ.μ.].
- 10 Στην παράνοια το υποκείμενο καταλήγει έτσι να βασανίζει τον Άλλο, κατηγορώντας τον ότι είναι υπεύθυνος για τα βάσανά του· η κλινική πρακτική μας δείχνει πράγματι πώς, αναπότρεπτα, το διωκόμενο υποκείμενο γίνεται με τη σειρά του διώκτης.
- 11 Είναι αυτή η απολυτότητα που οδηγεί τον Λακάν να εξομοιώσει την παράνοια με την επιστήμη, όταν αποδίδει ακριβώς στην επιστήμη τον παρανοϊκό μηχανισμό του *Unglauben*. Και η επιστήμη, μολονότι χαρακτηρίζεται από μια θέληση για γνώση, ωστόσο, όπως και το πολιτικό ύφος της παράνοιας, δεν θέλει να ξέρει τίποτε για το Πράγμα της απόλαυσης το οποίο, ως τέτοιο, είναι μια καθαρή περίσσεια χωρίς νόημα. Το παρανοϊκό ύφος της επιστήμης συνίσταται δηλαδή στο να θεωρεί ότι όλα συνιστούν σημεία, ότι το νόημα είναι παντού, ότι η γνώση συμπίπτει με το πραγματικό.
- 12 Από αυτή την οπτική, η πολιτική στρατηγική της παράνοιας συναντά την παράδοξη λειτουργία που ο Roberto Esposito (2002) ανέλυσε με βάση το *ανοσολογικό παράδειγμα*, στο οποίο η προστασία της ζωής εκπίπτει στο αντίθετό της μέσα από μία υπερβολική ενεργητικότητα [*attivismo*].
- 13 Θα επανέλθουμε σύντομα σε αυτή την έκφραση (πάθος του Είναι) με την οποία ο Λακάν ορίζει το μίσος.
- 14 Ο παρανοϊκός ναρκισσισμός αποκαλύπτει τη θανατηφόρα ισχύ του σε αυτή την έκκληση προς έναν απόλυτο μεγάλο Άλλο, εγγυητή μιας εξίσου απόλυτης αλήθειας και δικαιοσύνης. Στον Ρουσό, αυτή η απαίτηση οδηγεί σε μια εκδοχή του Άλλου του Νόμου ταυτισμένη με εκείνη της γενικής βούλησης, η οποία είναι καθολική, μη αναγώγιμη στα πεπρωμένα του καθ' έκαστον. Για το θέμα αυτό βλ. την εξαιρετική μελέτη του Soler (1989).
- 15 Πρβλ. Freud, Jung (1990, σ. 41). Αυτή τη διατύπωση του Φρόιντ απηχεί εμφανώς ο λακανικός ορισμός του πένθους ως «ανάποδο της διάκλεισης» (Lacan 1987, σ. 97). Διότι αν, στο πένθος, η απώλεια είναι πραγματική και η αντιμετώπισή της μπορεί να είναι συμβολική, στη διάκλειση η απώλεια αφορά την ίδια την τάξη του συμβολικού, εφόσον ελλείπει το σημαίνον εκείνο που εγγυάται την ισχύ της (το Όνομα του Πατέρα) και το αντικείμενο, αντί να χάνεται, επιστρέφει απευθείας στο πραγματικό με καταστροφικά αποτελέσματα.
- 16 Αυτή είναι η παραδειγματική αξία που ο νεαρός Lacan (1980) αποδίδει στο «πέρασμα στην πράξη» της Aimée.
- 17 Στη θεωρία του Φορνάρι περί του πολέμου ως απλώς παρανοϊκής αντιμετώπισης του πένθους, είναι δυνατό να αντιπαραθέσουμε τη θεωρία περί πολέμου που αναπτύσσει ο Σμιτ στη *Θεωρία του αντάρτη*. Πραγματικά, εάν ο Φορνάρι επιμένει να

θέτει τον πόλεμο ως μια παρανοϊκή εναλλακτική λύση προς το πένθος, άρα ως την άρνηση κάθε συμβολικής επεξεργασίας της πραγματικής απώλειας την οποία συνεπάγεται το πένθος, ο Σμιτ αντίθετα θέτει την πολεμική σύγκρουση φίλου-εχθρού ως ουσία της συμβολικής διάστασης του πολιτικού. Η προσπάθεια του Σμιτ δηλαδή είναι να επανεισάγει τη διάσταση του πολέμου στο πεδίο του δικαίου. Με αυτό τον τρόπο, δείχνει να θέλει να εξατμίσει την ενοχλητική πραγματικότητα του πολέμου στη συμβολική διάσταση της σύγκρουσης η οποία κηρύσσεται και διεξάγεται ανάμεσα σε τακτικούς στρατούς. Ο Σμιτ έτσι φαίνεται να πιστεύει ότι αυτή η διοχέτευση της σύγκρουσης στη σχέση φίλου-εχθρού ορίζει την ουσία του πολιτικού. Από αυτή την άποψη, η ιστορική φιγούρα του αντάρτη θα αποτελούσε απλώς μια παραπλανητική υπερβολή. Η αταξία του θα αποκαλυπτόταν απλώς τυπική, διότι ο στόχος του αντάρτη δεν είναι στην πραγματικότητα διαφορετικός από εκείνον του τακτικού στρατού: το ζητούμενο είναι η υπεράσπιση των συνόρων του, της εθνικής του ταυτότητας, από τον ξένο εισβολέα. Παρόλα αυτά, σε αυτή τη συμβολική τυποποίηση της σύγκρουσης, ο άτακτος εχθρός προσλαμβάνει μία περιωπή η οποία τον ταυτοποιεί ως τακτικό μαχητή. Η λογική όμως του αντάρτη υποτίθεται ότι διολισθαίνει προς μια ακυβέρνητη υπερβολή με τον Λένιν και τον Μάο, οι οποίοι αποδεσμεύουν το μίσος από τη συμβολική τάξη της υπεράσπισης της πατρίδας για να το καθολικεύσουν στην έννοια της πάλης των τάξεων. Σε αυτή την περίπτωση, αποδεσμευμένο από την εντοπισμένη διάσταση των συνόρων, το μίσος χάνει τον χαρακτήρα του πάθους, γίνεται απόλυτο, απαθές, αδιάφορο για την χθόνια απαίτηση της υπεράσπισης του συνόρου. Κατ' αυτή την έννοια, ο Λένιν και ο Μάο θα μπορούσαν να εξομοιωθούν με την καθολική επιταγή προς απόλαυση που πρεσβεύει ο ντε Σαντ. Ο Λένιν, ως επαγγελματίας επαναστάτης, θα ήταν ο εκπρόσωπος ενός μίσους απαθούς, απο-ψυχολογικοποιημένου, μιας καθαρής αντιπαλότητας, ο προαγωγός μιας απόλυτης εκθρότητας. Χωρίς να εξετάζουμε την αξία της ιστορικο-πολιτικής κρίσης μιας τέτοιας ανασύστασης, μπορούμε να αναρωτηθούμε μήπως η σμιτιανή θεωρία της απόλυτης εκθρότητας δεν είναι τόσο απομακρυσμένη από τη λογική του παρανοϊκού μίσους. Ή, αμεσότερα, μήπως αυτή η θεωρία του αντάρτη είναι μια θεωρία της παράνοιας· με άλλα λόγια, μήπως η απόλυτη εκθρότητα που εισάγει ο αντάρτης στην πιο ριζική εκδοχή του αντανάκλα το πολιτικό ύφος της παρανοϊκής επιθετικότητας. Η απόλυτη εκθρότητα θα ήταν δυνατό να παραχθεί μόνο αν η λειτουργία του αντάρτη αποσπασθεί από την υπεράσπιση των εθνικών συνόρων, άρα από τη χθόνια λειτουργία του. Αλλά η υπεράσπιση αυτή των ορίων της ταυτότητας, την οποία υμνεί ο Σμιτ ως ουσία του πολιτικού, αποκαλύπτει στην πραγματικότητα την πιεστική διάκριση μεταξύ εχθρού και φίλου. Η μεθόριος είναι καθαυτό ένας αυστηρός ορισμός που του επιτρέπει να εντοπίσει τον εχθρό ως αλλοδαπό. Εδώ χάνεται το ζήτημα που εγείρει ο Φορνάρι σχετικά με την παρανοϊκή λειτουργία της εκθρότητας ως ελλειμματικής εργασίας του πένθους. Υπό το φως της ψυχανάλυσης, ο εχθρός είναι πάνω απ' όλα ένα όνομα του υποκειμένου, άρα ένας ξένος εντελώς εσωτερικός στο υποκείμενο. Δεν είναι τυχαίο που το «κράτος εν κράτει» ή το «εσωτερικό ξένο έδαφος» αποτελούν δύο από τους πιο εμπνευσμένους φροϋδικούς ορισμούς του ασυνειδήτου. Σε αυτή την προοπτική, η ηθική της ψυχανάλυσης επιβάλλει να δούμε το ζήτημα του εχθρού ως ένα ζήτημα όχι τόσο εξωτερικού καθορισμού, άρα ορίων, αλλά αμφιθυμίας: δηλαδή ο εχθρός τελεί σε μία σχέση διαρκούς αμφιθυμίας με τον φίλο (πρβλ. Schmitt 2005).



- 18 «Σε αγαπώ, αλλά αφού ανεξήγητα αγαπώ σε σένα κάτι περισσότερο από σένα –το αντικείμενο (α)– σε ακρωτηριάζω» (Lacan 1976, σ. 272).
- 19 Αυτή είναι η λακανική οικειοποίηση της περίφημης θέσης του Παύλου κατά την οποία ο Νόμος εγκαθιδρύει την αμαρτία, αλλά και η ανάγνωσή του για το Φόβος και Τρόμος του Κίρκεγκωρ και την ερμηνεία που απαντά εκεί για τον βιβλικό μύθο του προπατορικού αμαρτήματος. Οι αναφορές αυτές βρίσκονται αντίστοιχα στο Lacan (1994) και Lacan (2005).
- 20 Η χρήση του όρου «χωριστικό καθεστώς» αποτελεί αναφορά στη θεωρία των τριών καθεστώτων που διατύπωσε ο Giovanni Bottioli (1992· 2002).
- 21 Μία εξαιρετική μαρτυρία αυτής της θέσης απαντά στον J.L. Nancy (2000). Για έναν λεπτομερή σχολιασμό της, ας μου επιτραπεί να παραπέμψω στο Recalcati (2005).
- 22 Επισημαίνεται ότι στα ιταλικά (όπως εξάλλου και στα γαλλικά) δεν υπάρχει ουδέτερο γένος, οπότε η έκφραση l'Altro μπορεί να αποδοθεί εξίσου ως «ο Άλλος» και «το Άλλο» ανάλογα με την περίπτωση [Σ.τ.μ.].
- 23 Πρβλ. Tommaso d'Aquino, *Il Male*, σ. 883.
- 24 Πρβλ. Klein (1969)· Lacan (1994). Η έκφραση «φθόνος προς τη ζωή» απαντά στο Lacan (1994, σ. 301). Αλλά μήπως η ίδια η φροϋδική έννοια της αμφιθυμίας δεν μας οδηγεί προς αυτή την ακραία ζώνη του φθόνου προς τη ζωή; Η αμφιθυμία δεν είναι μήπως κατά βάθος αμφιθυμία απέναντι στην ίδια τη ζωή; Δεν είναι αυτή μια θέση του Φρόντ; Ο Έρωσ και ο Θάνατος, στον δομικό τους συνδυασμό, μήπως δεν είναι τα φροϋδικά ονόματα για τον φίλο-εχθρό ως έναν μόνο κόμβο, ως τον κόμβο της ζωής ενάντια στον εαυτό της;

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- [Στο άρθρο του, ο Ρεκαλκάτι βασίζεται κυρίως στις ιταλικές μεταφράσεις των εκάστοτε έργων. Η παραπομπή σε αυτές φυσικά δεν είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για τον ελληνόφωνο αναγνώστη· το ιδανικό θα ήταν να παραπέμπαμε στην αντίστοιχη σελίδα της τυχόν ελληνικής μετάφρασης ή του πρωτοτύπου, αλλά αυτό προϋπέθετε να βρούμε τις ιταλικές μεταφράσεις και να εντοπίσουμε την ακριβή θέση κάθε χωρίου, πράγμα που αποδείχθηκε αρκετά πολύπλοκη υπόθεση. Έτσι, κατωτέρω προσθέτουμε απλώς τους τίτλους των άλλων εκδόσεων πλην της ιταλικής μέσα σε αγκύλες - Σ.τ.μ.].
- Bion R.W., *Esperienze coi gruppi*, Armando editore, Roma 1971. [Experiences in groups, New York 1961.]
- Bottioli G., *Teoria dello stile*, Nuova Italia, Firenze, 1992.
- Bottioli G., *Jacques Lacan: Arte, linguaggio e desiderio*, Bergamo University Press, Bergamo, 2002.
- Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002
- Fornari F., *Psicoanalisi Della Guerra*, Feltrinelli, Milano, 1970.
- Freud S. 1910, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia descritto autobiograficamente*, in Freud 1978, VI, pp. 339-403 [Psychoanalytische Bemerkungen zu einem autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides), Studienausgabe, Band VII, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1982· δημοσιευμένο στα ελληνικά στο *Τρία ιστορικά ασθενείας. Ο Ράπτενμαν, ο πρόεδρος Σρέμπερ, ο Βόλφσμαν*, Επίκουρος, Αθήνα 1995].
- Freud S. 1915, *Pulsioni e loro destini*, in Freud 1978, VIII, pp. 13-35 [Triebe und Triebchicksale, Gesammelte Werke Band X, Fischer, Frankfurt a.M. 1981 [1915]

- Freud S. 1919, *Al di là del principio del piacere*, in Freud 1978, IX, pp. 193-249. [Jenseits des Lustprinzips, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig / Wien / Zürich 1923 – Πέραν της αρχής της ηδονής, Επίκουρος, Αθήνα 2001]
- Freud S. 1929, *Il disagio della civiltà*, in Freud 1978, X, pp. 557-630. [Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke XIV, Frankfurt: Fischer Verlag 1933 – Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας, Επίκουρος, Αθήνα 1974]
- Freud S., *Opere*, 12 vols., a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1978.
- Freud S., Jung G. 1906-1913, *Lettere tra Freud e Jung (1906-1913)*, Boringhieri, Torino 1990.
- Klein M., *Invidia e gratitudine*, Martinelli, Firenze 1969. [Envy And Gratitude: A Study of Unconscious Sources, London: Tavistock, 1957].
- Lacan J., *Scritti*, a cura di G.C. Contri, Einaudi, Torino 1974. [Écrits, éditions du Seuil, Paris 1966]
- Lacan J., *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della Psicoanalisi*, Einaudi, Torino 196. [Le séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (texte établi par Jacques-Alain Miller), Seuil, Paris 1973 – Το σεμινάριο XI. Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης, Ράππας, Αθήνα 1982]
- Lacan J., *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-54)*, Einaudi, Torino 1978. [Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud, Seuil, Paris 1975].
- Lacan J., *La paranoia e suoi rapporti con la personalità*, Einaudi, Torino 1980. [De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, Seuil, Paris 1975 (1932)]
- Lacan J., *Televisione*, in *Radiofonia e Televisione*, Einaudi, Torino 1982. [Télévision, Seuil, Paris 1974].
- Lacan J., *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-73)*, Einaudi, Torino 1983. [Encore. Sem. XX (1972-73), Seuil, Paris 1975]
- Lacan J., *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-59)*, « La psicoanalisi » 1987. [Le désir et son interprétation, αδημοσίευτο στα γαλλικά]
- Lacan J., *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994. [L'Éthique de la psychanalyse, Seuil, Paris, 1986]
- Lacan J., *Présentation des mémoires d'un névropathe*, in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001.
- Lacan J., *Le séminaire, Livre X. L'angoisse (1962-63)*, Seuil, Paris 2005.
- Miller J.C., *Le cause oscure del razzismo*, « Agalma », 4, 1990.
- Nancy J.L., *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000. [L'intrus, Galilee, Paris 2000]
- Recalcati M., *L'omogeno e il suo rovescio. Per una clinica psicoanalitica del piccolo gruppo monosintomatico*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Sartre J.P., *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Mondadori, Milano 1990. [Réflexions sur la question juive, Idées/NRF, Paris 1954 - Στοχασμοί για το εβραϊκό ζήτημα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2006]
- Schmitt C., *La teoria del partigiano*, Adelphi, Milano, 2005. [Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Duncker & Humblot, Berlin 1963 – Η θεωρία του αντάρτη. Παρεμβολή στην έννοια του πολιτικού, Πλέθρον, Αθήνα 1990]
- Soler C., *Rousseau, le symbole*, « Ornica ? », 48, 1989.
- Tommaso d'Aquino, *Il Male*. A cura di F. Fiorentino. Bompiani, Milano 2001 [Δίγλωσση έκδοση· τίτλος πρωτοτύπου: *Quaestiones disputatae De malo* (ca. 1267)]