



ΣΧΟΛΗ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ , ΜΕΣΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ, ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΜΕΣΑ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ : ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ

Το μιντιακό φαινόμενο της Πανδημίας. Μια λακανική προσέγγιση/ίχνευση

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Μεσσάρη Ι. Αναστασία

Αθήνα, 2021

Τριμελής Επιτροπή

Διονύσιος Καββαθάς, Επίκουρος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Κακαβούλια Μαρία, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Μιχαηλίδου Μάρθα, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αναστασία Μεσσάρη, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ πολύ τον επιβλέποντα Καθηγητή κ. Καβαθά Δ. για την υποστήριξή του.

Τα σχόλια και οι υποδείξεις του ήταν πολύτιμα εφόδια.

Ευχαριστώ, επίσης, όλες τις καθηγήτριες και όλους τους καθηγητές του προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών του τμήματος Επικοινωνίας, Μέσων και Πολιτισμού, κατεύθυνσης «Επικοινωνία και Ρητορική των Μέσων» και ιδιαίτερα τα μέλη της τριμελούς Επιτροπής κ.κ Μ. Κακαβούλια και Μ. Μιχαηλίδου.

Περιεχόμενα

Περίληψη	5
Αντί Προλόγου.....	7
Κεφάλαιο πρώτο	10
1.1 Εμφωλεύοντας στον πολιτισμό	10
1.2 Η Ψυχολογία της μάζας, μια αρχέγονη δύναμη ή μια πολιτισμική κατασκευή;	12
1.3 Το υποκείμενο, σκουντουφλώντας στην οίμη του Πραγματικού	24
1.4 Η ενόρμηση θανάτου, μια παραμόνιμη συνιστώσα της ψυχικής πραγματικότητας του υποκειμένου	44
1.5 (Από)δομώντας τη φοβική κλίμακα του υποκειμένου	51
Κεφάλαιο δεύτερο.....	60
2.1 Ο δημόσιος και ιδιωτικός χώρος.....	60
2.2 Το σώμα, εξόριστο από την τεχνομιντιακή εδεμική ουτοπία	67
2.3 Επιστροφή και επανατοποθέτηση της σωματικής υλικότητας	81
Κεφάλαιο τρίτο	88
3.1 Η γλώσσα, ως όχημα φόβου και στρέβλωσης του Πραγματικού ;	88
3.2 Ο λόγος των ΜΜΕ	104
3.3 Ο λόγος της Επιστήμης: «μιλώντας γι' αυτά που αγνοείς, στο τέλος τα μαθαίνεις», Α. Καμύ	109
3.4 Ο λόγος της θρησκείας, αναγκαιότητα ή ψευδαίσθηση;.....	112
Κεφάλαιο τέταρτο	118
4.1 Ψυχικοί μηχανισμοί άμυνας μεσούσης της Πανδημίας	118
4.2 Το χιούμορ, ένας μετουσιωτικός μηχανισμός.....	120
4.3 Η τέχνη, το σύνθωμα του καιρού μας;	133
Κεφάλαιο πέμπτο	139
5.1 Βιοπολιτική και βιοεξουσία, το υποβόσκον υπόστρωμα της Πανδημίας.....	139
Αντί Επιλόγου.....	162
Βιβλιογραφία	163

Περίληψη

Κύριος σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να ιχνηλατήσουμε από ψυχολογικής και φιλοσοφικής επόψεως το φαινόμενο της Πανδημίας που ανεδύθη αιφνιδίως στις αρχές του 2020, και να επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε τις πτυχές του. Βεβαίως, το φαινόμενο βρίσκεται εν εξελίξει και οι συνέπειές του σε επίπεδο ατόμου και κοινωνίας είναι δυσδιάκριτες, αν και μια διεισδυτική επιστημονική ματιά μπορεί να εντοπίσει τις απολήξεις του στο ζοφερό (πλανητικό) μέλλον. Με αφετηρία της σκέψης μας ότι το ανθρώπινο ον εμφωλεύει στον πολιτισμό και αναζητεί την προστασία και την ασφάλεια της μάζας, για να αντιμετωπίσει το Πραγματικό που απειλητικώς εισέβαλε στον εδεμικό τεχνομιντιακό του κόσμο, σε αυτή την κατασκευασμένη τεχνηέντως εδώ και δεκαετίες ουτοπία, ανατέμνουμε την έννοια του υποκειμένου, κυρίως από λακανικής απόψεως. Διερευνούμε, επίσης, την ενόρμηση θανάτου ως μια παραμόνιμη συνιστώσα της ψυχικής πραγματικότητας του ανθρώπου, ενώ αναλύουμε σημασιολογικά την φοβική κλίμακα την οποία διέρχεται το υποκείμενο στο καθεστώς της πανδημίας. Πέραν των επιπτώσεων της πανδημίας στο ατομικό επίπεδο, εξετάζουμε το πολιτικό-κοινωνικό περιβάλλον (δημόσιος και ιδιωτικός χώρος) μέσα στο οποίο το υποκείμενο βιώνει έστω και διαμεσολαβημένα από τα ΜΜΕ τη νέα πραγματικότητα. Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στη νέα σωματική υλικότητα του υποκειμένου, το ανεπαρκές βιολογικό σώμα σε σχέση με τη φαντασιακή, εικονική αφηρημένη σωματική του ολότητα, και το πώς αυτή αναδύεται στις καινοφανείς συνθήκες. Μακροσκελής αναφορά γίνεται στην γλώσσα, όπως αυτή χρησιμοποιείται από τα ΜΜΕ, την επιστήμη, την θρησκεία, προκειμένου να μεταφέρει το φαινόμενο της Πανδημίας, ενώ διερευνάται εάν μπορεί η γλώσσα να αποτελέσει όχημα φοβικών συναισθημάτων ή να στρεβλώσει το Πραγματικό, αποτελώντας ερεισίνωτο της Βιοπολιτικής και της Βιοεξουσίας, έννοιες που αναλύουμε στο τελευταίο κεφάλαιο. Αισιόδοξη είναι η προοπτική των μετουσιωτικών μηχανισμών (χιούμορ, τέχνη) που διαθέτει ο άνθρωπος σε ακραίες καταστάσεις, όταν εμφιλοχωρεί το εφιαλτικό Πραγματικό στην καθημερινότητά του, αναζητώντας το σύνθωμα που θα κρατήσει σε ισορροπία το Φαντασιακό, το Συμβολικό και το Πραγματικό που συνιστούν την ψυχική του πραγματικότητα.

Λέξεις-κλειδιά : Πανδημία, υποκείμενο, μάζα, γλώσσα, μετουσίωση, Βιοπολιτική

The media phenomenon of the pandemic. A lacanian approach / tracing

Μεσάρη Αναστασία

Abstract

The main purpose of this paper is to trace from a psychological and philosophical point of view the phenomenon of the Pandemic that suddenly emerged in early 2020, and to try to understand its aspects. Of course, the phenomenon is ongoing and its consequences at the level of the individual and society are indistinguishable, although a penetrating scientific look can trace its ends to the bleak (planetary) future. Starting from the thought that the human being nestles in civilization and seeks the protection and security of the masses, in order to face the Real that has threateningly invaded its edemonic artificial world, in this artificially constructed utopia for decades, we dissect its meaning subject, mainly from a Lacanian point of view. We also investigate the drive of death as a permanent component of human psychic reality, while semantically analyzing the phobic scale that the subject goes through in the pandemic regime. In addition to the effects of the pandemic at the individual level, we examine the socio-political environment (public and private space) in which the subject experiences the new reality, even through the media. Particular reference is made to the new bodily materiality of the subject, the inadequate biological body in relation to his imaginary, virtual abstract bodily whole, and how it emerges in the new conditions. Extensive reference is made to language, as it is used by the media, science, religion, in order to convey the phenomenon of the Pandemic, while it is investigated whether language can be a vehicle of phobic emotions or distort the Real, being the backbone of Biopolitics and Bio-power, concepts that we analyze in the last chapter. Optimistic is the perspective of the denaturing(sublimation) mechanisms (humor, art) that man has in extreme situations, when he engages the nightmarish Real in his daily life, looking for the synthome that will keep in balance the Imaginary, the Symbolic and the Real that constitute his reality.

Keywords: Pandemic, subject, mass, language, sublimation (denaturation), Biopolitics

Αντί Προλόγου

Στην «Πανούκλα» (ένα μυθιστόρημα που μιλά για τον αποχωρισμό, τον αποκλεισμό και την ανασφάλεια, σε έναν κόσμο χωρίς μέλλον και όραμα) ο Α.Καμύ αφηγείται μια ιστορία για μια μολυσματική ασθένεια που χτυπά μια πόλη. Οι γιατροί έκπληκτοι και οι επίσημες αρχές επιφυλακτικές στην αρχή να λάβουν μέτρα, υποχωρούν στους αριθμούς των νεκρών. Η γεωμετρική αύξηση των θανάτων δεν αφήνει κανένα ενδιασμό. Η πόλη μπαίνει σε καραντίνα. Μόνο τα τηλεγραφήματα των δέκα λέξεων συνδέουν την πόλη με τον έξω κόσμο. Τα αδέσποτα ζώα σκοτώνονται. Οι οικογένειες των θυμάτων τίθενται σε καραντίνα στο γήπεδο της πόλης, που καθίσταται καταυλισμός. Οι άνθρωποι απομονωμένοι από τους αγαπημένους τους, νιώθουν την ιδιότυπη εξορία—στον ίδιο τους τον τόπο—ως καταδίκη. Ο γιατρός με υπομονή και επιμονή θα δώσει τη δική του μάχη, αν και γνωρίζει ότι θα ηττηθεί από τον ιό. Ακόμη και ο δημοσιογράφος που αποκλείστηκε στην πόλη θα αγωνιστεί μαζί με τον γιατρό και έναν εθελοντή, αν και οι πιθανότητες να επιβιώσουν είναι μικρές. Και ο ιερέας Πανελού με τους πύρινους λόγους του θα ενθαρρύνει από άμβωνος τους απελπισμένους κατοίκους «...η μάστιγα που σας εξοντώνει, σας διδάσκει και σας δείχνει τον δρόμο...». Ο Καμύ (επιστολές σε έναν Γερμανό φίλο) γράφει: «διάλεξα τη δικαιοσύνη, για να μείνω πιστός στη γη. Εξακολουθώ να πιστεύω ότι αυτός ο κόσμος δεν έχει υψηλό νόημα. Αλλά ξέρω ότι κάτι σ' αυτόν έχει νόημα: είναι ο άνθρωπος, γιατί είναι ο μόνος που απαιτεί να έχει κάποιο νόημα». Το παράλογο της ζωής τίθεται ως θνητότητα, πόλεμος, ασθένεια, λιμός. Ωστόσο, το ανθρώπινο ον δεν παύει να ερωτεύεται, να ονειρεύεται, να δημιουργεί, να ελπίζει. Η ζωή είναι μια αντίφαση ή μάλλον μια αντινομία.

Στην «Πανούκλα» η ασθένεια είναι αμείλικτη: σκοτώνει νέους, γέρους, γυναίκες, άνδρες. Ο άνθρωπος απλώς σφυρηλατεί τη θέληση για αντίσταση, για αλληλεγγύη και ηθική στάση προς την κοινότητα: «...Ναι, η πανούκλα είχε τελειώσει ... και ανάμεσα στις εκατόμβες των νεκρών, τις σειρήνες των ασθενοφόρων, τις εξαγγελίες αυτού που συνήθως ονομάζουμε πεπρωμένο, το πεισματικό ποδοβολητό του φόβου και την τρομερή επανάσταση της καρδιάς τους...ήξεραν πια πως υπάρχει κάτι που πάντοτε μπορείς να λαχταράς και καμιά φορά να το κερδίζεις: η ανθρώπινη τρυφερότητα...» Αυτό που ενώνει τους κατοίκους της πόλης είναι η άμεση απειλή του πρόωγου αποχωρισμού. Σε αντίθεση με την καντιανή εκδοχή της ύπαρξης μιας

έμφυτης ροπής προς το κακό, ο Καμύ υιοθετεί το σωκρατικό ηθικό αξίωμα *ουδείς εκών κακός*: το κακό πηγάζει από την άγνοια. Το κακό βρίσκεται δίπλα μας και μέσα μας και εναπόκειται σε μας να το γνωρίσουμε και να το αποφύγουμε συνειδητά με το να αυτοδεσμευτούμε απέναντι στους άλλους.

Η περατότητα του ανθρώπου, η αξία της διωποκειμενικότητας, η αναθεώρηση των ανθρώπινων αξιών, η αλληλεγγύη και η κοινωνική συνοχή πρέπει να αποτελούν ένα *modus vivendi*, γιατί «ένας άνθρωπος χωρίς ηθική είναι ένα άγριο κτήνος ελευθερωμένο πάνω σε αυτόν τον κόσμο». Και «η δυστυχία δεν είναι στα μέτρα του ανθρώπου, γι αυτό θεωρείται ότι δεν είναι πραγματική, είναι ένα κακό όνειρο που θα περάσει...οι συμπολίτες μας ξεχνούσαν να είναι μετριόφρονες...συνέχιζαν να κάνουν επιχειρήσεις, να ετοιμάζουν ταξίδια και να έχουν γνώμες. Πώς θα μπορούσαν να σκεφτούν την πανούκλα, που καταργεί το μέλλον, τις μετακινήσεις, τις συζητήσεις; Θεωρούσαν τους εαυτούς τους ελεύθερους και κανένας δεν θα είναι ποτέ ελεύθερος, όσο υπάρχουν δυστυχίες...Κάποιοι από μας, ωστόσο επέμεναν να γράφουν γράμματα και φαντάζονταν τρόπους επικοινωνίας με τον έξω κόσμο...και για να μην τα πολυλογούμε, μπροστά στην άγωνα συνομιλία με τους τοίχους, μας φαινόταν προτιμότερη η συμβατική φρασεολογία του τηλεγραφήματος...κουβαλώντας όλες τις πληγές που σε φορτώνει η φαντασία, όταν την εμπιστεύεσαι.»

Η αγωνία του ανθρώπου μπροστά στο αναπάντεχο, το ανεξέλεγκτο, το απειλητικό για τον ίδιο και τους αγαπημένους του είναι διαχρονική. Διαχρονική είναι και η ελπίδα, η παραμυθία, η έξοδος από τον φαύλο κύκλο της φθοράς, και η τέχνη, η οδός της κάθαρσης, θα είναι πάντα ο άυλος χώρος που ο άνθρωπος θα βυθίζεται στον ωκεάνειο εαυτό του και θα μοιράζεται τους θησαυρούς του βυθού του.

Ωστόσο, «...η αληθινή ιστορία του πνεύματος δε φυλάγεται σε σοφά βιβλία, αλλά στον ζωντανό ψυχικό οργανισμό του κάθε ανθρώπου»,¹ γιατί «το τέλος όλων των εξερευνησεών μας θα είναι να φτάσουμε απ όπου ξεκινήσαμε και να μάθουμε το μέρος για πρώτη φορά»² και «...εκείνο που θα έπρεπε να μάθει ο άνθρωπος είναι πως δεν μπορεί να κάνει όπως θέλει. Αν δεν το μάθει, θα τον καταστρέψει η ίδια του η φύση. Δε γνωρίζει την ψυχή του, που εξεγείρεται φονικά ενάντιά του».³

¹ Jung, 1974: 52

² Boothby R. Death and desire, Psychoanalytic theory in Lacan's return to Freud, Routledge Library editions: Lacan, 2014

³ Jung, 1974: 50

«Οι κατάρες των ανθρώπων ενάντια στις καταστρεπτικές θύελλες, ο φόβος τους μπροστά στα αποχαλινωμένα στοιχεία εξανθρωπίζουν το πάθος της φύσης και το καθαρά φυσικό στοιχείο γίνεται οργισμένος θεός».⁴ Και όμως ούτε τα μικρόβια ούτε ο σεισμός ούτε ο λιμός αποτελούν τον μεγαλύτερο κίνδυνο, αλλά ο ίδιος ο άνθρωπος αποτελεί κίνδυνο για τον άλλον άνθρωπο, γι αυτό οι ψυχικές επιδημίες, κατά τον Γιούνγκ, επενεργούν καταστρεπτικά: «ο κόσμος κρέμεται – εντελώς ιδιαίτερα σήμερα - από μια κλωστή, και αυτή η κλωστή είναι η ψυχή του ανθρώπου.»⁵

Στον ψυχικό μας μηχανισμό, γράφει ο Freud, υπάρχουν δυο αρχές αρμόδιες για το σχηματισμό των σκέψεων: «μια πρωτοβάθμια που η δραστηριότητά της είναι ασυνείδητη και μια δευτεροβάθμια που έχει το προνόμιο τα προϊόντα της να βρίσκουν ανοιχτή την είσοδο στη συνείδηση»,⁶ ενώ της πρωτοβάθμιας φτάνουν στη συνείδηση μέσω της δευτεροβάθμιας. Υπάρχει μια λογοκρισία που αφήνει να περάσει μόνο ό,τι είναι ευχάριστο, ενώ απωθεί ό,τι είναι δυσάρεστο. Το απωθημένο, ενίοτε, για να περάσει στη συνείδηση υφίσταται μεταβολές, ώστε να γίνει λιγότερο αποκρουστικό (ισχύει και στα όνειρα: απώθηση -υποχώρηση λογοκρισίας- συμβιβασμός) και ευκολότερα διαχειρίσιμο. Το Πραγματικό, μια μη βιωμένη πραγματικότητα, ενέχει πάντοτε κάτι το εφιαλτικό που ο ψυχικός μηχανισμός του ανθρώπου δεν μπορεί εύκολα να διαχειριστεί. Μια πανδημία αποτελεί ένα Πραγματικό που ξυπνά αρχέγονους φόβους για την επάρατη ανθρώπινη θνητότητα και μια Πανδημία που καταντά μιντιακό θέαμα ενισχύει ακόμη περισσότερο αυτούς τους φόβους.

⁴ Jung, 1974: 10-11

⁵ ό.π. 11

⁶ Freud, 1983: 55

Κεφάλαιο πρώτο

1.1 Εμφωλεύοντας στον πολιτισμό

Κατά την Karen Horney, το τι είναι φυσιολογικό εξαρτάται από τον πολιτισμό, αλλά και από την κοινωνική τάξη⁷ και διαφωνεί με τον Freud ότι τα πάντα ανάγονται σε βιολογικές αιτίες, καθώς τα συναισθήματα και οι στάσεις διαμορφώνονται από τις αδιάρρηκτα συνδεδεμένες πολιτιστικές και προσωπικές συνθήκες υπό τις οποίες ζει το ανθρώπινο ον.⁸ Στις νευρώσεις του χαρακτήρα, σημειώνει η Horney, παρατηρούνται δύο βασικά γνωρίσματα: μια σχετική ακαμψία στην αντίδραση, όταν υπάρχει παρέκκλιση από τους πολιτιστικούς τρόπους συμπεριφοράς και κάποια διαφορά ανάμεσα στη δυνατότητα και την απόδοση: έλλειψη παραγωγικότητας ή αδυναμία να απολαύσει κανείς τη ζωή, ενώ οι συνθήκες ευνοούν. Η διαφορά έγκειται στις διαφορετικές συνθήκες ζωής σε κάθε πολιτισμό που δημιουργούν φόβους που είτε προέρχονται από τη φύση ή τις μορφές των κοινωνικών σχέσεων ή τις πολιτιστικές παραδόσεις (ταμπού) και ο άνθρωπος καλείται να αντιμετωπίσει σύμφωνα με τις δυνατότητες που του προσφέρει ο πολιτισμός που ζει. Ο νευρωτικός άνθρωπος υποφέρει διαρκώς και τείνει να γίνει φυσιολογική συνθήκη σήμερα, καθώς «όλοι αντιμετωπίζουν τα ίδια προβλήματα ανταγωνισμού, συναισθηματικής απομόνωσης και δυσπιστίας προς τους άλλους και τον ίδιο τον εαυτό τους.»⁹

Το άγχος και ο φόβος είναι διαχρονικές συγκινησιακές αντιδράσεις, εντός του πολιτισμικού πλαισίου απέναντι στον κίνδυνο, ωστόσο η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο φόβος είναι αντίδραση που έχει ανάλογη σχέση με τον κίνδυνο, ενώ στο άγχος υπάρχει μια δυσανάλογα ισχυρή αντίδραση απέναντι σε έναν πραγματικό ή φανταστικό κίνδυνο, ενώ βρίσκεται σε αντίθεση με τη λογική.¹⁰ Οι προσπάθειες αποφυγής του άγχους εστιάζουν στην εκλογίκευσή του, στην άρνησή του, στη νάρκωσή του και στην αποφυγή σκέψεων, αισθημάτων και καταστάσεων που θα μπορούσαν να το προκαλέσουν- οι εχθρικές ορμές είναι η κύρια πηγή του νευρωτικού άγχους. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, βρήκε τον άνθρωπο η πανδημία –και τον βρήκε απροετοίμαστο ψυχικά και πνευματικά, ευάλωτο, ερριμένο στην φαντασιακή εδεμική ουτοπία που δημιουργεί ο τεχνομιντιακός πολιτισμός, χωρίς τους πύρινους παραμυθητικούς λόγους

⁷ Horney, 1975: 7

⁸ ό.π. 9-10

⁹ ό.π. 12

¹⁰ ό.π. 23

της θρησκείας (Καμύ), χωρίς το ερεισίνωτο της συντροφικότητας, χωρίς τη δυνατότητα έντιμης ενημέρωσης από τα ΜΜΕ.

Σήμερα ο άνθρωπος βυθίζεται στην αθλιότητα, ως μια τάση να βρίσκει ικανοποίηση με το να χάνεται μέσα σε κάτι που είναι μεγαλύτερο από αυτόν, εγκαταλείποντας το Εγώ του με τις αμφιβολίες του, τις συγκρούσεις του και τους πόνους του, τα όριά του και την απομόνωσή του. Αυτή είναι η κατάσταση που «ο Νίτσε την ονόμασε *principium individuationis*, και αυτό εννοεί με την *διονυσιακή* τάση, που τη θεωρεί μια από τις πρωταρχικές ανθρώπινες ορμές, σε αντίθεση προς την «απολλώνια» τάση, που επιδιώκει μια ενεργητική μορφή και εξουσίαση της ζωής.»¹¹

Παρόλη την ευτυχία όμως που μπορεί να προσφέρει η ζωή στον άνθρωπο, αυτή είναι συγχρόνως γεμάτη από αναπόφευκτες τραγωδίες (γηρατειά, ασθένεια, θάνατος), τις οποίες βιώνει ο άνθρωπος ουσιαστικά μόνος του. «Με τη διάλυση του Εγώ σε κάτι μεγαλύτερο, με την ενσωμάτωση σε ένα μεγαλύτερο όλο υπερνικά το ξεχωριστό»¹², μοναχικό άτομο τα δεινά και μέχρι έναν βαθμό τους περιορισμούς του. Σήμερα, όμως, το Εγώ προτιμά την ιδιαιτερότητα και την ατομικότητά του, μια ενότητα καθεαυτή που είναι διαφορετική από τον εξωτερικό κόσμο ή είναι αντίθετη προς αυτόν. Ωστόσο,

«Η εξατομίκευση δεν αποκλείει, αλλά περικλείει τον κόσμο... Στην ισχύ μας είμαστε ανεξάρτητοι και απομονωμένοι, εκεί ορίζουμε την τύχη μας. Στην αδυναμία μας αντίθετα είμαστε εξαρτημένοι και κατά συνέπεια συνδεδεμένοι με τους άλλους. Και τότε γινόμαστε άθελά μας όργανα της μοίρας, γιατί εδώ δε μιλά η δική μας βούληση, αλλά η βούληση του είδους... οι μεγάλες αποφάσεις της ανθρώπινης ζωής εξαρτώνται περισσότερο από ένστικτα και άλλους μυστηριώδεις, ασυνείδητους παράγοντες παρά από την ελεύθερη βούληση και την καλοπροαίρετη λογικότητα.»¹³

Ο Freud βλέπει τον πολιτισμό όχι σαν αποτέλεσμα μιας πολύπλευρης κοινωνικής διαδικασίας, αλλά κυρίως «ως προϊόν βιολογικών ορμών που καταπιέζονται ή μετουσιώνονται. Όσο πιο τέλεια είναι η καταπίεση αυτών των ορμών, τόσο μεγαλύτερη είναι η πολιτιστική ανάπτυξη.»¹⁴ Επειδή η ικανότητα για μετουσίωση είναι περιορισμένη και επειδή η εντατική καταπίεση των ορμών χωρίς μετουσίωση μπορεί να οδηγήσει σε νευρώσεις, «οι νευρώσεις είναι το τίμημα που έχει να πληρώσει η ανθρωπότητα για την πολιτιστική της εξέλιξη.»¹⁵ Το άτομο βιώνει διαρκείς

¹¹ Horney, 1975: 120

¹² ό.π. 122

¹³ Jung, 1974: 55

¹⁴ Horney, 1975: 123

¹⁵ Horney, 1975: 124

αντινομίες, καθώς η κοινωνία του υπόσχεται απεριόριστη δύναμη σχετικά με τον καθορισμό της τύχης του και την ίδια στιγμή αισθάνεται αδύναμος, τάσεις που πρέπει να εξισορροπήσει και να συμφιλιώσει.

«Πίσω από τον άνθρωπο δεν στέκει η κοινή γνώμη ούτε ο γενικός ηθικός κώδικας, αλλά εκείνη η προσωπικότητα που του είναι ακόμη ασυνείδητη... Η συνείδηση δεν περιλαμβάνει την ολότητα του ανθρώπου, αφού από το ένα μέρος συνίσταται από το συνειδητό του περιεχόμενο και από το άλλο μέρος από το ακαθόριστο πλατύ του ασυνείδητο που δεν γνωρίζουμε τα όριά του. Σε αυτή την ολότητα περιέχεται η συνείδηση κάπως σαν ένας μικρότερος κύκλος μέσα σε μεγαλύτερο.»¹⁶

Ίσως, ο άνθρωπος την εποχή της πανδημίας επιστρέψει στο ασυνείδητο και βρει δυνάμεις αρχέγονες, για να αντιμετωπίσει το Πραγματικό που ανατέλλει απειλητικό ως μαύρη τρύπα, έτοιμο να τον απορροφήσει στην άβυσσό του.

1.2 Η Ψυχολογία της μάζας, μια αρχέγονη δύναμη ή μια πολιτισμική κατασκευή;

Σε μια κοινωνία στην οποία κυριαρχούν ολοκληρωτικά η κατανάλωση και τα Μέσα μαζικής επικοινωνίας, «οι πολίτες είναι θέμα χρόνου να απολέσουν την ατομικότητα και την ικανότητά τους να αυτοπροσδιορίζονται με επάρκεια.»¹⁷ Ο Baudrillard στο βιβλίο του «Ομοιώματα και Προσομοίωση», προφητικά, περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο τα εμπορεύματα, τα μέσα μαζικής επικοινωνίας και οι τεχνολογίες «παρέχουν ένα σύμπαν αυταπάτης και φαντασίωσης, όπου ο άνθρωπος κυριεύεται εξ ολοκλήρου από τις καταναλωτικές αξίες, ενώ παράλληλα γίνεται μόνιμος πλοηγός στους κόσμους του κυβερνοχώρου. Σταδιακά, η ανάλυσή του θα οδηγηθεί σε ολοένα και πιο απαισιόδοξα συμπεράσματα διαβλέποντας μια επερχόμενη ήττα της ανθρώπινης υποκειμενικότητας από τον κόσμο των αντικειμένων.»¹⁸ Ο Baudrillard αντιλαμβάνεται την αυξανόμενη ισχύ των Μέσων μαζικής επικοινωνίας ως την κυρίαρχη απειλή για τον άνθρωπο του σήμερα: Ισχυρίζεται ότι στην κοινωνία της κατανάλωσης και των media, «οι άνθρωποι είναι παγιδευμένοι στο παιχνίδι των εικόνων, των θεαμάτων και των ομοιωμάτων και ότι έχουν όλο και μικρότερη σχέση με την εξωτερική «πραγματικότητα». Μάλιστα, αυτό γίνεται σε τέτοιο βαθμό που οι έννοιες του κοινωνικού, του πολιτικού ή ακόμη και του «πραγματικού» δεν δείχνουν πια να έχουν

¹⁶ Jung, 1974: 54

¹⁷ Baudrillard, 2019β:15

¹⁸ Citytravellers, 2016

κανένα νόημα. Έτσι, η ναρκωμένη και υπνωτισμένη από τα μέσα μαζικής επικοινωνίας συνείδηση, βρίσκεται σε τέτοια κατάσταση σαγήνης ή χαύνωσης»¹⁹ με το θέαμα και την εικόνα, ώστε η ίδια η έννοια του νοήματος μοιάζει να καταργείται, να διαλύεται.

Σε αυτήν την άκρως ανησυχητική και καινοφανή κατάσταση, το βάθος, η ουσία και η πραγματικότητα συνεχώς απομακρύνονται και μαζί με την τελική εξαφάνισή τους, χάνεται επίσης και η δυνατότητα κάθε δυνατής αντίδρασης. Στην ουσία, πρόκειται για μία εποχή στην οποία οι μάζες ζητούν θέαμα και όχι νόημα και ακολούθως βουλιάζουν μέσα σε μια σιωπηλή πλειονότητα²⁰ που σημαίνει «το τέλος του κοινωνικού». Μέσα στον κυκεώνα των εξελίξεων της γενετικής, της πληροφορικής και το απρόβλεπτο των οικονομικών διακυμάνσεων, κατά τον Baudrillard, απαιτείται μια εξήγηση για τη φύση των ακραίων φαινομένων: ιοί όπως το AIDS, κορωνοϊοί, πληροφορικοί ιοί, κλωνοποιήσεις, αποτελούν μερικά από τα ακραία φαινόμενα απέναντι στα οποία ο ορθός λόγος των συστημάτων δεν έχει πλέον ισχύ και αυτά θα επιτείνονται όσο πιο εξεζητημένα είναι τα συστήματά μας. «Οι ιδέες που είναι ψυχικές πραγματικότητες, αποτελούν λογικά και ηθικά αναμφισβήτητες και ακαταμάχητες δυνάμεις, που είναι ισχυρότερες από τον άνθρωπο... νομίζει, βέβαια, πως δημιουργεί αυτές τις ιδέες, αλλά στην πραγματικότητα τον δημιουργούν, ώστε ασυνείδητα γίνεται απλό φερέφωνό τους.»²¹ Η πληροφορική και γενετική επανάσταση φέρνει το άτομο όχι πλέον αντιμέτωπο με τον άλλον, αλλά με τον ίδιο του τον εαυτό.

«Το άτομο είναι πλέον το αντίσωμα του εαυτού του μέσα από μια απότομη αντιστροφή της ανοσοποιητικής διαδικασίας, μέσα από την εξάρθρωση του κώδικά του, μέσα από την καταστροφή των αμυνών του. Όλα προσπαθούν να εξουδετερώσουν την ετερότητα μέσα από μια ασηπτική διάχυση της επικοινωνίας, μέσα από την ψευδαίσθηση της συναλλαγής και της επαφής. Η επικοινωνία εξαναγκάζει την κοινωνία να γίνει αλλεργική απέναντι στον εαυτό της.» σημειώνει χαρακτηριστικά ο Γάλλος στοχαστής στο έργο του «Η διαφάνεια του Κακού».²²

Κατά τον Freud, στην ψυχολογία των μαζών υφίστανται σχέσεις μεταξύ των ατόμων που δεν γνωρίζονται μεταξύ τους, ωστόσο τα συνδέει κάτι και συνιστούν ομάδα. Τα φαινόμενα που προκύπτουν κάτω από τις συνδέσεις αυτές (κοινωνικές) αποτελούν εκδηλώσεις μιας ειδικής ορμής, της κοινωνικής ορμής, του ενστίκτου της αγέλης -ο όρος της ανοσίας της αγέλης έγινε πολύ του συρμού σήμερα- του ομαδικού

¹⁹ Athensmagazine.gr/article, 14/1/2015

²⁰ Οδοδείκτες.gr, 16/5/2013

²¹ Jung, 1974: 47

²² Baudrillard, 2019α: οπισθόφυλλο

πνεύματος, η οποία είναι αυτόνομη και δεν εκδηλώνεται σε άλλες περιπτώσεις, αν και οι απαρχές της ίσως να βρίσκονται στον κύκλο της οικογένειας.²³ Η ένταξη του ατόμου στη μάζα αναδύει ερωτήματα του τύπου: τι είναι μάζα και πώς αποκτά την ικανότητα να επηρεάζει τόσο καθοριστικά την ψυχική ζωή του ξεχωριστού ατόμου, και σε τι συνίσταται η ψυχολογική αλλαγή που επιβάλλει στο άτομο;²⁴ Η ψυχολογία της μάζας στον καιρό της πανδημίας χρησιμοποιείται από τα ΜΜΕ και τα εμφανή και αδιαφανή κέντρα εξουσίας, για να ασκούν πιέσεις στο άτομο για αποδοχή των περιοριστικών εντολών και την επίτευξη εμφώλευσης των φοβικών συναισθημάτων .

Ο Freud αναφερόμενος στην θέση του Λε Μπον γράφει ότι, όταν τα άτομα μετασχηματίζονται σε μάζα, αποκτούν συλλογική ψυχή, που τα κάνει να αισθάνονται, σκέπτονται και ενεργούν διαφορετικά, από το εάν λειτουργούσαν ως άτομα για τον εαυτό τους. Η ψυχολογική μάζα είναι «μια προσωρινή οντότητα που αποτελείται από ετερογενή στοιχεία που συνδέονται στιγμιαία μεταξύ τους.»²⁵ Κατά τον Freud, υπάρχει ένας συνδετικός κρίκος μεταξύ των ατόμων που αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της μάζας, ενώ οι αιτίες της διαφοράς του μέλους της μάζας και του ξεχωριστού ατόμου μπορούν να αναζητηθούν στα ασυνείδητα φαινόμενα που παίζουν σημαντικό ρόλο στην οργανική ζωή και στις νοητικές λειτουργίες. Στη μάζα σβήνονται οι ατομικές ιδιότητες του ανθρώπου και αναδύεται το φυλετικό ασυνείδητο (τον καιρό της πανδημίας δεν είναι ζητούμενο -η στόχευση αφορά στο καθολικό ανθρώπινο ασυνείδητο) -η ετερογένεια βυθίζεται στο ομοιογενές, ενώ αναδύεται η ομοιόμορφη σε όλους ασυνείδητη βάση. Μέσα στη μάζα το άτομο αποκτά ένα συναίσθημα ακατανίκητης δύναμης-όχι όμως σε περιπτώσεις φυσικών καταστροφών (πανδημίες, θεομηνίες) που είτε το άτομο είτε η μάζα νιώθουν ανίσχυροι -που του επιτρέπει να ικανοποιεί τις ορμές χωρίς το ατομικό αίσθημα ευθύνης, ενώ κάθε συναίσθημα και πράξη είναι μεταδοτικά με την έννοια ότι το άτομο θυσιάζει το προσωπικό του συμφέρον για χάρη του συνόλου- κάτι που αντίκειται στην φύση του ανθρώπου. Επίσης, ως μέλος της μάζας «το άτομο υπόκειται σε υποβολή καθώς σε αυτή τη θέση χάνει τη συνειδητή του προσωπικότητα και ως υπνωτισμένος υποβάλλεται ή ανθυποβάλλεται στα προστάγματα της μάζας: καθίσταται άβουλο αυτόματο.»²⁶

²³ Freud, 1977: 8

²⁴ ό.π. 9

²⁵ ό.π. 10

²⁶ ό.π. 11-13

Τον καιρό της πανδημίας συμβαίνει όμως το παράδοξο, στα προστάγματα της μάζας, ο καθένας να είναι μόνος του. Η απεύθυνση του κράτους και των υγειονομικών φορέων χαρακτηρίζεται από το ότι, ενώ οι αποδέκτες λογίζονται ως μάζα και στοχεύει στο συλλογικό ασυνείδητο των αρχέγονων φόβων της, δεν επιθυμεί την αντίδραση των ατόμων ως μάζα –η εξατομίκευση συντρίβει τη δύναμη των μαζών, και αυτό είναι το επιδιωκόμενο διακύβευμα. Σε καμιά περίπτωση δεν πρέπει όμως το ατομικό ασυνείδητο να ξεπροβάλλει από τα βάθη της ψυχής και να διαταράξει την πολιτιστική εξημέρωση του ανθρώπου, που διασφαλίζει την υπακοή στους νόμους και στις εντολές του Κυρίου. Εξάλλου, πώς το κράτος θα παίξει επιτυχώς το ρόλο του «πατερούλη», του ποιμένα που μεριμνά για την υγεία, τη μακροήμερευση του προσφιλούς ποιμνίου του (από αίγες και ερίφια καμωμένο);

Είναι γνωστό στους έχοντες και κατέχοντες την εξουσία ότι «Όπως συνειδητά περιεχόμενα μπορούν να χαθούν στο ασυνείδητο, έτσι και νέα περιεχόμενα που δεν ήταν συνειδητά, μπορούν να ανέβουν από το ασυνείδητο...φυτρώνουν από τα σκοτεινά βάθη του πνεύματος σα λωτοί».²⁷ Το ασυνείδητο δεν είναι «κανένα δαιμονικό τέρας, αλλά ένα ηθικά, αισθητικά και πνευματικά αδιάφορο φυσικό ον που τότε μόνο γίνεται πραγματικά επικίνδυνο, όταν η συνειδητή μας στάση απέναντί του είναι απελπιστικά εσφαλμένη. Στο βαθμό που απωθούμε, αυξάνεται και «το επικίνδυνο του ασυνείδητου», γιατί «το ασυνείδητο πνεύμα του ανθρώπου βλέπει σωστά ακόμη και όταν η συνειδητή νόηση είναι θαμπωμένη και αδύναμη».²⁸ Το συνειδητό μπορεί,

«να γυμναστεί σαν παπαγάλος, όχι όμως το ασυνείδητο...που είναι μια ψυχική οντότητα που μόνο φαινομενικά και τότε με μεγάλη βλάβη της συνείδησης μπορεί να γυμναστεί. Είναι και μένει έξω από κάθε υποκειμενική αυθαιρεσία, ένας τομέας φύσης που δεν μπορούμε ούτε να τον βελτιώσουμε ούτε να τον διαφθείρουμε, και το μυστικό της, που μπορούμε να το κρυφακούμε, αλλά όχι να το ψηλαφούμε» καθότι «το ασυνείδητο είναι η άγραφη ιστορία της ανθρωπότητας από αδιανόητους χρόνους».²⁹

Την γη βέβαια την κατέκτησε ο συνειδητός και όχι ο ασυνείδητος άνθρωπος, και «κάθε βήμα προς διεύρυνση της συνείδησης, αποτελεί ένα είδος προμηθεϊκής ευθύνης: με τη γνώση διαπράττεται κατά κάποιον τρόπο αρπαγή της φωτιάς σε βάρος των θεών, δηλαδή κάτι που ήταν ιδιοκτησία των ασυνείδητων δυνάμεων αποσπάται από αυτή τη φυσική συσχέτιση και υποβάλλεται στην αυθαιρεσία της συνείδησης.»³⁰

²⁷ Jung, 1974: 13

²⁸ ό.π. 15

²⁹ Jung, ό.π 16

³⁰ ό.π. 17

Στις περιόδους που το τυχαίο ή μη Πραγματικό ξεπροβάλλει απειλητικό, τα κέντρα εξουσίας δεν επιθυμούν την έγερση του ασυνείδητου—προτιμούν την απεύθυνση στην εξημερωμένη συνείδηση, που εύκολα υποτάσσεται καθώς έχει δαμαστεί από τον πολιτισμό και τους νόμους.

«Όποιος έχει συνείδηση της εποχής του είναι αναγκαστικά μόνος. Ο σύγχρονος άνθρωπος είναι σε όλες τις εποχές μόνος, γιατί κάθε βήμα προς ανώτερη και πλατύτερη συνειδητοποίηση τον απομακρύνει από την αρχική καθαρά ζωώδη «μυστικιστική σύνδεση» με την αγέλη, το βύθισμα σε ένα κοινωνικό ασυνείδητο. Κάθε βήμα προς τα εμπρός σημαίνει αποκόλληση από αυτή την καθολική μητρική αγκαλιά της αρχικής συνειδητότητας, στην οποία παραμένει σε μεγάλο μέρος η μάζα του λαού... Η απόκλιση από το ένστικτο και η αντίθεση προς αυτό δημιουργεί τη συνείδηση. Το ένστικτο είναι φύση και θέλει τη φύση. Η συνείδηση αντίθετα μπορεί να θέλει μόνο τον πολιτισμό ή το αντίθετό του και όπου, παρακινούμενη από ρουσσωική επιθυμία, τείνει προς τη φύση, «εκπολιτίζει» τη φύση... Κάθε τι μέσα μας, που είναι ακόμα φύση, φοβάται το πρόβλημα, γιατί το όνομά του είναι αμφιβολία, και όπου επικρατεί αμφιβολία, εκεί υπάρχει αστάθεια και η δυνατότητα διαφορετικών δρόμων. Όπου όμως φαίνονται δυνατοί διάφοροι δρόμοι, έχουμε αποκλίνει από τη σίγουρη καθοδήγηση του ενστίκτου και είμαστε εκτεθειμένοι στο φόβο... και ο πολύς ανθρώπινος φόβος είναι ότι η συνείδηση, το προμηθεϊκό μας απόκτημα, δεν θα μπορέσει τελικά να το κάνει όπως η φύση.»³¹

και το τίμημα που πληρώνει: «οι λεγόμενες δυνάμεις του ασυνείδητου δεν είναι διανοητικές έννοιες που μπορούμε να τις μεταχειριζόμαστε αυθαίρετα, αλλά επικίνδυνοι αντίπαλοι που μπορούν να προξενήσουν τρομερές καταστροφές στην οικονομία της προσωπικότητας»,³² όταν ο άνθρωπος αντιμάχεται τη φύση του.

Η μάζα είναι παρορμητική, ευμετάβλητη και ευερέθιστη. Καθοδηγείται από το ασυνείδητο και υπακούει σε παρορμήσεις, ενώ για το μέλος της μάζας δεν υπάρχει η έννοια του ανέφικτου, της αμφιβολίας και της αβεβαιότητας. «Η μάζα τείνει σε ακρότητες και αντιδρά μόνο σε πολύ έντονα ερεθίσματα: χωρίς λογικά επιχειρήματα, αρκεί να σκιαγραφήσει κανείς με έντονα χρώματα, να υπερβάλλει και να επαναλαμβάνει διαρκώς τα ίδια πράγματα».³³ Δεν είναι τυχαίος και αθώος ο χειρισμός της πανδημίας από το κράτος και τα μέσα επικοινωνίας: υπερβολικές εκφράσεις, επαναλήψεις γεγονότων (σε κάθε δελτίο ειδήσεων το 90% του τηλεοπτικού χρόνου αφιερώνεται στην παρουσίαση της «απελπιστικής» κατάστασης), για να εδραιωθεί ο φόβος, να κουνιάσει στις ψυχές των ανθρώπων και να βραχυκυκλώσει τη λογική

³¹ ό.π. 18-19

³² ό.π. 21

³³ Freud, 1977: 15

λειτουργία του εγκεφάλου του: Η σκέψη, η αμφιβολία, η διερεύνηση απαγορεύονται αυστηρώς, όχι γιατί αποτελούν απειλή για την εξουσία, όχι -αυτή μεριμνά για το καλό όλων- απειλούν απλώς τον συνάνθρωπο, και τότε η ατομική ευθύνη, που δεν αναδύεται βεβαίως από ελεύθερη επιλογή, σφραγίζει την υπόσταση του κάθε υποκειμένου.

Η μακιαβελική αρχή *dividi et regi* διατρέχει τη δομική λειτουργία των ΜΜΕ και εμπαιξεί με τη διαταραγμένη και ευάλωτη -προ της πανδημίας- ψυχοσύνθεσή των ανθρώπων. Η τακτική «καρότο και μαστίγιο» αν μη τι άλλο είναι αποτελεσματική: Να νοιάζεστε για την υγεία των συνανθρώπων σας, προφυλάξτε τους, αλλά συγχρόνως ασκείστε τη δύναμή σας, για να επιβάλλετε τη δύναμη της θέλησής σας και στους απείθαρχους.

«Οι σύγχρονοι άνθρωποι δεν θέλουν πια να ακούν τίποτε για ενοχή και εξιλασμό. Τους αρκεί η ένοχη συνείδησή τους και θέλουν μάλλον να μάθουν πώς μπορεί να συμφιλωθεί κανείς με τα προσωπικά του ζητήματα, πώς μπορεί να αγαπήσει τον εχθρό που βρίσκεται μέσα στην καρδιά του και να πει τον λύκο αδελφό... Όπου κυριαρχεί η αγάπη, δεν υπάρχει βούληση για δύναμη, και όπου η δύναμη έχει τα πρωτεία, εκεί λείπει η αγάπη. Η μια είναι σκιά της άλλης. Ωστόσο, η ανικανότητα μας να περιβάλλουμε με αγάπη ένα πράγμα έξω από εμάς, μας αναγκάζει να δημιουργούμε υποκατάστατα».³⁴

Η μάζα, το γνωρίζουν καλά οι εξουσιαστές, πιστεύει στις αυθεντίες και σέβεται τη δύναμη και τις παραδοσιακές αξίες. Ωστόσο, η μάζα μπορεί, αναστέλλοντας τις ατομικές αναστολές, να αφυπνίσει τα κτηνώδη και καταστροφικά ένστικτα -αυτό θεωρείται απευκταίο από τα κέντρα εξουσίας- αλλά και να δώσει δείγματα ανιδιοτέλειας και αφοσίωσης σε ένα ιδανικό, ηθικοποιώντας το άτομο, αφού στη μάζα σπάνια κυριαρχεί το προσωπικό όφελος. Στις μάζες είναι δυνατόν να συνυπάρχουν οι πιο αντιφατικές ιδέες χωρίς να υφίσταται λογική σύγκρουση - κάτι που παρατηρείται στην ασυνείδητη ψυχική ζωή του ατόμου.

Στα λόγια της πολιτικής αυθεντίας, εν καιρώ πανδημίας και της ιατρικής αυθεντίας, τα μέλη της μάζας υπακούν ευλαβικά, ενώ η αλήθεια δεν αποτελεί ζητούμενο-προτιμούν τις φαντασιακές καταστάσεις παρά την πραγματικότητα, καθώς «ο έλεγχος της πραγματικότητας υποχωρεί μπροστά στην ισχύ των συναισθηματικά φορτισμένων επιθυμιών.»³⁵ Από την άλλη ο αρχηγός της μάζας (στην προκειμένη περίπτωση το ρόλο αυτό έχει φαινομενικά το εθνικό κράτος) πρέπει να έχει γόητρο - μια μαγνητική γοητεία- που παραλύει κάθε κριτική ικανότητα και υπνωτίζει -εν καιρώ

³⁴ Jung, 1974: 23-25

³⁵ Freud, 1977: 17

πανδημίας το γόητρο αντλείται από την ιατρική αυθεντία. Ποιος μπορεί να αντιλέξει σε αυτήν; Ούτε ακόμη και η επιστημονική κοινότητα που δεν έχει συμπεριληφθεί υπό το αλεξιβρόχιο της εξουσίας, και βεβαίως δεν έχει ούτως τη δικαιοδοσία να απευθύνεται στο πλήθος/μάζα, κυρίως αν πρόκειται να εκφέρει λόγο που δεν συνάδει με τον επίσημο ιατρικό-πολιτικό λόγο.

Πρέπει να σημειωθεί ότι αυτό που διαφοροποιεί το πλήθος από τη μάζα με τη ψυχολογική έννοια, είναι ότι η τελευταία συγκροτείται υπό μια προϋπόθεση: τα άτομα έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους, κοινό ενδιαφέρον για ένα αντικείμενο, ομοιογενή συναισθηματικό προσανατολισμό σε μια συγκεκριμένη κατάσταση και ικανότητα αλληλοεπηρεασμού. Όσο ισχυρότερη είναι αυτή η πνευματική ομοιογένεια, τόσο πιο εύκολα δημιουργείται από τα άτομα μια ψυχολογική μάζα, η οποία «ενισχύει τον συναισθηματισμό τους, ενώ χάνονται τα ατομικά όρια.»³⁶ Η ατομική συγκινησιακή φόρτιση αυξάνει με την αμοιβαία επιρροή και το άτομο βιώνει ένα είδος καταναγκασμού να ευθυγραμμιστεί με τους άλλους και να βρίσκεται σε αρμονία με το σύνολο. Η ομογενοποίηση στον αναδευτήρα της εξουσίας είναι το ζητούμενο. Και όποιος αντιστέκεται, το άλλο πρόσωπο του Ιανού, η επιθετικότητα, στρέφει το σκοτεινό βλέμμα της προς αυτόν, τον εχθρικό άλλο:

«Το κεντρί της ένοχης συνείδησής μας παροτρύνει να ανακαλύπτουμε πράγματα που ήταν πριν ασυνείδητα και με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να ξεπεράσουμε το κατώφλι του ασυνείδητου και να αντιληφθούμε εκείνες τις μη προσωπικές δυνάμεις που κάνουν το άτομο ασυνείδητο όργανο του μαζικού εγκληματία μέσα στον άνθρωπο».³⁷

Η μάζα, όπως αναφέραμε, δημιουργεί στο άτομο την αίσθηση της απεριόριστης δύναμης και του ακατανίκητου κινδύνου. Οι πολυπληθείς (ευάριθμες όμως) συναθροίσεις κατά τη διάρκεια της «βασιλείας» του κορωνοϊού, επιβεβαιώνουν αυτή την αίσθηση-ειδικά στους νέους ανθρώπους. Ως άτομο όμως φοβούμενο τις κυρώσεις, επέβαλε στον εαυτό του αναστολές, ως μέλος της μάζας εντούτοις αισθάνεται ασφαλής, όταν ακολουθεί το παράδειγμα των γύρω του. Υπακούοντας στην εξουσία της μάζας αδρανοποιεί την ατομική συνείδησή του και ενδίδει στις απολαύσεις που αίρουν τις ατομικές αναστολές του. Η λογική ηττάται κατά κράτος από το συναίσθημα και η συνείδηση ευθύνης για τις πράξεις εξαχνώνεται. Δεν είναι άνευ αιτίας η εμφάνιση βιαιότητας, ευερέθιστης συμπεριφοράς, αν τα όργανα καταστολής προσπαθήσουν να περιορίσουν την δράση της (σύνδρομο των πλατειών μετά την άρση των μέτρων

³⁶ ό.π. 21

³⁷ Jung, 1974: 43

περιορισμού). Βεβαίως, πρόκειται για ανοργάνωτη μάζα- σε κανονικές συνθήκες το άτομο ανήκει στη μάζα, την οργανωμένη- με την έννοια ότι αυτή έχει διάρκεια, ενώ τα άτομα έχουν γνώση της φύσης, της λειτουργίας, των δραστηριοτήτων και των απαιτήσεων της μάζας.³⁸

Ο Freud αναρωτώμενος τι συνέχει τη μάζα, θεωρεί πως είναι οι ερωτικές σχέσεις, καθώς τα άτομα ως μέλη της μάζας «παραιτούνται από την ιδιαιτερότητά τους και αφήνουν τους άλλους να τα επηρεάζουν λόγω της ανάγκης τους να βρίσκονται σε συμφωνία και όχι σε αντίθεση μαζί τους -το κάνουν για χάρη τους (ihnen zuliebe).»³⁹ Ο Freud διακρίνει μεταξύ καθοδηγούμενων (οργανωμένων), π.χ εκκλησία και στρατός - και μη- μαζών. Στις καθοδηγούμενες (τεχνητές) μάζες ασκείται εξωτερικός καταναγκασμός, για να μην διαλυθούν. Στους κόλπους αυτών των μαζών η πατρική φιγούρα συνέχει τις ετερότητες των μελών με την αγάπη και την μέριμνα της. Τα άτομα συνδέονται λιμπιντικά με τον αρχηγό και τα άλλα άτομα, γεγονός που αιτιολογεί την έλλειψη ελευθερίας που αναδεικνύεται με την μεταβολή και τον περιορισμό της προσωπικότητας, η οποία όμως γίνεται υποφερτή μπροστά στον κίνδυνο διάλυσης της μάζας που επιφέρει άρση των δεσμών και δημιουργία παράλογου φόβου, καθώς το άτομο δεν μπορεί να επωμιστεί την αντιμετώπιση του κινδύνου μόνο του. Έχουν γνώση, σήμερα, οι φύλακες των αδυναμιών των δεσμοτών τους, και πράττουν αναλόγως: οι καθοδηγούμενες μάζες είναι ένα διαρκές ζητούμενο για την εξουσία.

Η αντίδραση στη χαλάρωση της λιμπιντικής δομής της μάζας αποτελεί προϋπόθεση του πανικού (μαζικός φόβος). Στο άτομο ο φόβος προκαλείται «είτε από το μέγεθος του κινδύνου είτε από την εγκατάλειψη των συναισθηματικών δεσμών (λιμπιντικών επενδύσεων σε αντικείμενα) -πρόκειται για τον νευρωτικό φόβο».⁴⁰ Ο πανικός μπορεί να είναι αποτέλεσμα της απώλειας του αρχηγού (ή της κυρίαρχης ιδέας), καθώς η άρση του δεσμού μαζί του οδηγεί στην άρση των αμοιβαίων δεσμών των μελών της μάζας. Γι αυτό την εποχή της πανδημίας τα άτομα υπακούν τυφλά στην πατρική φιγούρα του κράτους.

Μέσα στη μάζα τα άτομα ανέχονται τις ιδιορρυθμίες του άλλου, εξισώνονται μαζί του και δεν αισθάνονται αποστροφή γι αυτόν. Ένας τέτοιος προσωρινός περιορισμός της ναρκισσιστικής φιλαυτίας δεν είναι εφικτός παρά μόνο μέσω ενός λιβιδινικού δεσμού μεταξύ των ατόμων. Οι μηχανισμοί συναισθηματικού δεσμού,

³⁸ Freud, 1977: 23

³⁹ ό.π. 29

⁴⁰ ό.π. 33-34

γνωστές ως ταυτίσεις (αποτελούν τους πρώτους συναισθηματικούς δεσμούς), λειτουργούν μέσα στην ψυχολογική μάζα. Οι ταυτίσεις αποτελούν πρώιμες εκδηλώσεις των συναισθηματικών δεσμών και ανάγουν την εμφάνισή τους στην παιδική ηλικία, όταν το αγόρι ταυτίζεται με τον πατέρα, αφού δεν του επιτρέπεται να επενδύσει σεξουαλικά στο αντικείμενο –μητέρα. Αργότερα ταύτιση και σεξουαλική επένδυση συγχωνεύονται και προκύπτει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα-με την επισήμανση ότι η ταύτιση με τον πατέρα αντικαθίσταται με τον δεσμό του ατόμου με τον πατέρα - αντικείμενο. Στην πρώτη περίπτωση το παιδί θέλει να είναι στη θέση του πατέρα, στη δεύτερη είναι το αντικείμενο που θέλει να αποκτήσει. Η ταύτιση αποσκοπεί στη διαμόρφωση του Εγώ σύμφωνα με το πρότυπο κάποιου άλλου Εγώ.⁴¹ Στις ταυτίσεις το Εγώ τη μια φορά μιμείται το εχθρικό, την άλλη το αγαπημένο πρόσωπο. Στις μάζες υπάρχει, επίσης, ένα κοινό συναισθηματικό στοιχείο (ο δεσμός με τον αρχηγό ή την κυρίαρχη ιδέα) και η συναίσθηση, η κατανόηση δηλαδή του άγνωστου Εγώ των άλλων ανθρώπων. Τον καιρό της πανδημίας, το άτομο καλείται να συμπεριφέρεται ως μέλος της μάζας, αλλά συγχρόνως επιβάλλεται να βιώνει την πραγματικότητα μόνος/η. Η σύγχυση είναι προφανής.

«Όπου δεν κινείται το ξεχωριστό άτομο, αλλά η μάζα, σταματά η ανθρώπινη ρύθμιση και αρχίζουν να δρουν τα αρχέτυπα, όπως συμβαίνει και στη ζωή του ατόμου, όταν αντιμετωπίζει καταστάσεις που δεν είναι δυνατόν να διευθετηθούν με τις γνωστές του κατηγορίες».⁴²

Χαρακτηριστικό, επίσης, της μάζας αποτελεί το αγελαίο ένστικτο που επιβάλλει συνείδηση ενοχής και αίσθημα του καθήκοντος. Κομβικό ρόλο παίζει η γλώσσα στη συνεννόηση της αγέλης και η προδιάθεση υποβολής είναι απόρροια του αγελαίου ενστίκτου, το οποίο δεν είναι πρωτογενές και αυτόνομο, όπως το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και η γενετήσια ορμή. «Το αγελαίο ένστικτο διαμορφώνεται για πρώτη φορά ανάμεσα στα αδέρφια και τη σχέση τους με τους γονείς και μάλιστα σαν αντίδραση στην αρχική ζήλεια του μεγαλύτερου αδελφού, όταν υποδέχεται τη γέννηση ενός μικρότερου αδελφού, δημιουργώντας κοινότητα και επιζητώντας ίση μεταχείριση και δικαιοσύνη, ενώ ταυτίζεται με τον αδελφό μέσω της κοινής αγάπης για το ίδιο αντικείμενο.»⁴³ Αυτό που δρα στην κοινωνία ως αίσθημα κοινότητας έχει, λοιπόν, την προέλευσή του στον αρχικό φθόνο: «κανείς δεν πρέπει να επιθυμεί τη διάκριση, όλοι

⁴¹ ό.π. 43

⁴² Jung, 1974: 30

⁴³ Freud, 1977: 59

πρέπει να είναι ίσοι και να έχουν τα ίδια πράγματα. Το αίτημα για ισότητα είναι η ρίζα της κοινωνικής συνείδησης και του αισθήματος του καθήκοντος». ⁴⁴ Οι πομπώδεις διακηρύξεις των ηγετών του κόσμου, και μάλιστα την εποχή της πανδημίας, στοχεύουν σε αυτό, την επιθυμία του ατόμου για ισότητα, ισότητα ακόμη και απέναντι στην ασθένεια και το θάνατο (οι διαφορετικές θεραπείες βέβαια στους «σημαίνοντες», αποδεικνύουν το αντίθετο). Σε κάθε περίπτωση είμαστε πιο ανεκτικοί στη συλλογική συμφορά, παρά στην ατομική. Ο Agamben αναρωτιέται:

«τι είμαστε διατεθειμένοι να θυσιάσουμε σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο, για να διαφυλάξουμε τη ζωή μας ως βιολογικό γεγονός, τι περιθώρια αξιοποίησης αφήνει αυτό στους κυβερνώντες, και τι συνεπάγεται για το που βαδίζουμε πολιτικά και ηθικά και το πώς αντιλαμβανόμαστε εντέλει αυτό που ονομάζουμε ζωή ή υγεία. Είναι άραγε η παράταση του θανάτου-διότι περί αυτού πρόκειται εφόσον βιολογική σωτηρία δεν υφίσταται- η αξία που πρέπει αυτονόητα να ιεραρχούμε πάνω από κάθε άλλη δίχως κανένα περιθώριο συζήτησης;» ⁴⁵

Στην αρχή της ιστορίας της ανθρωπότητας ο πατέρας της αρχέγονης ορδής ήταν ο υπεράνθρωπος του Νίτσε. Τα μέλη της μάζας αγαπούσαν τον αρχηγό -δεν ισχύει όμως το αντίστροφο, καθώς αυτός είναι απόλυτα ναρκισσιστικός και ανεξάρτητος. Η φροντίδα του αρχηγού προς τα μέλη της μάζας περιστέλλει τον ναρκισσισμό τους, ενώ με περίπλοκες τεχνικές ύπνωσης, η οποία παραλύει τη θέληση, τα απομακρύνει από τον εξωτερικό κόσμο. Στην περίπτωση της σημερινής πανδημίας, τεχνηέντως εισβάλλει η τρομακτική πραγματικότητα του Πραγματικού, γιατί πώς αλλιώς το κράτος θα παίζει το ρόλο του προστάτη; Όσο πιο τρομακτική είναι η πραγματικότητα -τα ΜΜΕ επιτελούν πολύ καλά αυτή την αποστολή- τόσο πιο αυταρχική και επιβλητική θα είναι η δύναμη της εξουσίας. Πίσω από την ιατρική μάσκα, κρύβεται το προσωπείο του Σωτήρα και πίσω από αυτό το προσωπείο το σκληρό πρόσωπο της εξουσίας, που επιτάσσει περιστολές και αναστολές ατομικών δικαιωμάτων- εσαεί άραγε; Η πραγματικότητα διαθλάται, καταλαμβάνει τον χώρο για να συνθέσει νέα είδωλα ενός κόσμου που φοράει ακόμα τον υποκριτικό μανδύα του και τείνει να σκεπάσει τα ανθρώπινα όντα, για να τα προστατέψει τάχα από τον ανεύθυνο και κακό εαυτό τους. Ωστόσο,

«η αυξανόμενη τάση των ανθρώπων να απευθύνουν τις προσδοκίες τους στο κράτος δεν είναι καλό σύμπτωμα, γιατί αυτό σημαίνει πως τείνουν να γίνουν αγέλη προβάτων που

⁴⁴ ό.π. 60

⁴⁵ Agamben, 2020α

περιμένει πάντα από το βοσκό να οδηγηθεί σε παχύ λιβάδι. Σε λίγο η μαγκούρα του βοσκού γίνεται σιδερένιο ραβδί, και οι βοσκοί μεταμορφώνονται σε λύκους».⁴⁶

Τα μέλη της μάζας επιθυμούν να υποτάσσονται στον αρχηγό–πατέρα, την αυθεντία, καθώς αυτός αποτελεί το ιδανικό Εγώ που εξουσιάζει το Εγώ των ατόμων. Το άτομο παραιτείται από το ιδανικό Εγώ του και το ανταλλάσσει με το ιδανικό της μάζας που ενσαρκώνει ο αρχηγός. «Η λιμπιντική δομή της μάζας ανάγεται στη διάκριση ανάμεσα στο Εγώ και στο ιδανικό Εγώ, απόρροια της οποίας είναι και η δυνατότητα δημιουργίας διττού δεσμού, δηλαδή της ταύτισης και της αντικατάστασης του ιδανικού Εγώ από το αντικείμενο.»⁴⁷ Το αίσθημα ενοχής αποτελεί έκφραση της έντασης ανάμεσα στο Εγώ και στο ιδανικό Εγώ, ενώ όπου τα δύο Εγώ συγχωνεύονται υπάρχει έλλειψη αυτοκριτικής, και αναστολών. Όλοι οι δεσμοί, στους οποίους στηρίζεται η μάζα, προέρχονται από ορμές που έχουν ανασταλεί.⁴⁸

Υπάρχει όμως μια παράμετρος επικίνδυνη για την αγελαία υπόσταση: ο θεσμός της οικογένειας αντιστέκεται στο ένστικτο της αγέλης και της συμμετοχής στη μάζα λόγω των πιο ισχυρών μεταξύ των μελών δεσμών και της έλλειψης της γενετήσιας οργάνωσης της libido, καθώς η μάζα δεν διαφοροποιήθηκε με γνώμονα τα δύο φύλα, αφού ο ετερόφυλος έρωτας σε αυτήν είναι διαλυτικός. Δεν είναι τυχαίο που η οικογένεια, την περίοδο της πανδημίας, ενοχοποιείται. Αν κάποιο μέλος νοσήσει, η οικογένεια όλη τίθεται υπό περιορισμό, ενώ ο ασθενής απομονώνεται– πού; στα ογδόντα τετραγωνικά του σπιτιού μιας μέσης οικογένειας; Αν δε, νοσηλευτεί ή αποδημήσει εις «τόπον χλοερών», μόνος του θα υποστεί τα δεινά της «απερισκεψίας» του. O tempora! o mores !

Ο άνθρωπος, σήμερα, αιωρείται στο μεταξύ, μεταξύ του πραγματικού και του φαντασιακού. Το πραγματικό είναι «εδώ», μέσα σε ένα απροσδιόριστο χρονικό πλαίσιο, και τον κρατάει δέσμιο των ζοφερών καταστάσεων, ενώ το φαντασιακό είναι «εκεί», η πρότερη κατάσταση, όταν βυθιζόταν σε εκείνο τον υπέροχο εικονικό χώρο, όπου η φαντασία λειτουργούσε ελεύθερα, χωρίς δεσμεύσεις μακριά από τον εφιαλτικό κόσμο του Πραγματικού, τη νοσηρότητα, τον τρόμο. Και τώρα το Πραγματικό εισέβαλλε στον ονειρικό κόσμο της εικόνας, της οθόνης και κατακρήμνισε την ουτοπία της αθανασίας, παραμόρφωσε τον πρότερο (εικονικό) τεχνομιντιακό κόσμο. Και όμως υπάρχει ελπίδα : «Η αδυναμία και η ανικανότητα μας συνδέει με το ασυνείδητο, με τον

⁴⁶ Jung, 1974: 37

⁴⁷ Freud, 1977: 69

⁴⁸ Freud, 1977: 80

κατώτερο κόσμο των ενστίκτων και τους συνανθρώπους μας...στην κατωτερότητά μας συνδεόμαστε με την ανθρωπότητα...»⁴⁹

«ο άνθρωπος στη μάζα κατεβαίνει ασυνείδητα σε ένα χαμηλότερο ηθικό και διανοητικό επίπεδο, στο επίπεδο που βρίσκεται πάντα κάτω από το κατώφλι της συνείδησης»,⁵⁰ γιατί,

«οι γενικές κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές συνθήκες ερεθίζουν το συλλογικό ασυνείδητο, και μάλιστα κατά την έννοια ότι όλοι εκείνοι οι παράγοντες που καταπιέζονται από την κρατούσα κοσμοθεωρία ή από την κρατούσα στάση απέναντι στη ζωή, συγκεντρώνονται σιγά σιγά στο συλλογικό ασυνείδητο και αναζωογονούν το περιεχόμενό του...Στην οργανωμένη μάζα μπορεί να προβάλλει αντίσταση μόνο εκείνος που στην ατομικότητά του είναι τόσο καλά οργανωμένος όσο και η μάζα...αν κάποιος είναι σε θέση να αισθάνεται υπεύθυνος για τον εαυτό του, έχει και συνείδηση της ευθύνης του απέναντι στην κοινωνία.»⁵¹

Εξάλλου, όπως γράφει ο Jung,

«τα μεγαλύτερα και σημαντικότερα προβλήματα της ζωής είναι ουσιαστικά άλυτα. Και πρέπει να είναι, γιατί εκφράζουν την αναγκαία πολικότητα που ενυπάρχει σε κάθε αυτορυθμισμένο σύστημα. Δεν είναι δυνατό να λυθούν ποτέ παρά μόνο να καλυφθούν...τα μεγάλα προβλήματα της ζωής,..., το νόημα και ο σκοπός τους φαίνεται πως δεν βρίσκεται στη λύση τους, αλλά μόνο στη διαρκή μας απασχόληση με αυτά. Αυτό μόνο μας προφυλάσσει από την αποβλάκωση και την απολίθωση...ο σκοπός είναι μόνο σαν ιδέα σημαντικός, ουσιαστικός όμως είναι η πράξη που οδηγεί στο σκοπό: γεμίζει τη διάρκεια της ζωής με νόημα.»⁵²

Μολονότι η συμπεριφορά ενός ατόμου προέρχεται από τις ιδέες του, καθότι οι αισθήσεις δεν αντιλαμβάνονται τα πραγματικά γεγονότα, αλλά μόνο μια υποκειμενική εικόνα τους –μια αντανάκλαση του πραγματικού κόσμου, «τα πάντα εξαρτώνται από την κρίση», κατά τον Σενέκα. Το πώς ερμηνεύονται τα μεγάλα και σημαντικά γεγονότα της ζωής εξαρτάται από το σχέδιο ζωής του κάθε ατόμου απέναντι στα μεγάλα προβλήματα της ατομικής (έρωτας, εργασία, υγεία) και κοινοτικής ζωής (προϋποτίθεται η ύπαρξη κοινωνικού αισθήματος).⁵³ Δεν επηρεάζονται τα άτομα από τα γεγονότα, αλλά από την ερμηνεία -απόκτημα της εμπειρίας- που δίνουν σε αυτά. Τον καιρό της πανδημίας, στόχος είναι η λειτουργία μόνο των αισθήσεων, όχι της κρίσης και της ερμηνείας –αυτές είναι προνόμιο των ιθυνόντων. Ωστόσο,

⁴⁹ Jung, 1974: 41

⁵⁰ Jung, ό.π. 33

⁵¹ Jung, ό.π. 32-34

⁵² ό.π. 1974: 52-53

⁵³ Adler , κοινωνικό ενδιαφέρον, χ.χ. :13

«η ανώτερη συνείδηση προϋποθέτει κοσμοθεωρία. Κάθε συνείδηση αιτιών και προθέσεων είναι αναφύομενη κοσμοθεωρία. Κάθε αύξηση της εμπειρίας και της γνώσης σημαίνει ένα παραπέρα βήμα στην ανάπτυξη της κοσμοθεωρίας. Και με την εικόνα που δημιουργεί ο σκεπτόμενος άνθρωπος για τον κόσμο μεταβάλλεται και ο ίδιος ο άνθρωπος»,⁵⁴

για αυτό «...δεν πρέπει να έχουμε μόνο προσωπική συνείδηση, αλλά και υπερ-προσωπική που να αισθάνεται την ιστορική συνέχεια.»⁵⁵

1.3 Το υποκείμενο, σκουντουφλώντας στην οίμη του Πραγματικού

Η φαντασίωση είναι για τον Λακάν ένα προσποιητό: δεν πρόκειται για μάσκα που συγκαλύπτει το Πραγματικό, αλλά μάλλον γι αυτό που φαντασιωνόμαστε ότι κρύβεται πίσω από τη μάσκα. Το Πραγματικό, το οποίο μπορεί να εμφανίζεται εκτός και εντός του υποκειμένου, είναι ένα «αιφνίδιο, τραυματικό, ανοίκειο γεγονός που αποδιοργανώνει τις παραδεδεγμένες έννοιες του ανθρώπου.»⁵⁶ Ο Lacan εντοπίζει τις ορμές του Αυτό και τις εντολές του Υπερ-Εγώ μέσα στην κατηγορία του Πραγματικού. Το Πραγματικό είναι «η πραγματικότητα στην ανοίκεια και ανησυχητική της μορφή, μια πραγματικότητα του σώματος και του Πράγματος καθεαυτό, από την οποία η θρησκεία, η επιστήμη, η φιλοσοφία προσπαθούν να αποκτήσουν νόημα. Το Πραγματικό είναι ό,τι αποκρύπτεται πίσω από την ανθρώπινη συνείδηση και δεν μπορεί να συλληφθεί με σαφήνεια ή να επενδυθεί με τον φαντασιακό μανδύα»,⁵⁷ δημιουργώντας μια τερατώδη απειλή για το εσωτερικό του υποκειμένου και τον εξωτερικό κόσμο με τρόπους μη αντιληπτούς. Και αν ή Τέχνη, ο μύθος, η ποίηση ή ακόμα και η επιστήμη τείνουν να το αποδώσουν με γλωσσικούς ή άλλους επικοινωνιακούς κώδικες, αυτό στιγμιαία διαφεύγει και παύει να είναι μια εμπειρία του Πραγματικού. Η πανδημία χαρακτηρίζεται ως εμπειρία του Πραγματικού καθότι δεν ολοκληρώνεται στην κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου. Αποτελεί μια αντικειμενική τραυματική πραγματικότητα του χρόνου, καθώς εκδιπλώνεται ως θνητότητα. Το Πραγματικό της πανδημίας με τον χαρακτήρα της μοναδικότητας της δημιουργεί τον χρόνο.

Ζώντας κανείς στον «φαντασιακό» κοινωνικό χώρο, έχει συναίσθηση της ιστορίας, όταν νέα γεγονότα αμφισβητούν την κοσμοθεωρία του παρόντος και

⁵⁴ Jung, 1974: 47

⁵⁵ ό.π. 49

⁵⁶ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 119

⁵⁷ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 119

εξαναγκάζουν το υποκείμενο να αναθεωρήσει και να επανεξετάσει τις εμπειρίες του παρελθόντος και να αναδιαμορφώσει τις προσδοκίες του μέλλοντος. Η κοινωνία όμως δεν μπορεί να συγκροτήσει πλήρως σε ενιαίο σύνολο το Πραγματικό και επίσης κανένα σύστημα γνώσης δεν δύναται να εξηγήσει το Πραγματικό. Το κοινωνικό ανθρώπινο ον, αποκομμένο από τη φύση, θα προσδοκά, θυμίζοντας τη ρουσσωική σκέψη, την επιστροφή στο ωκεάνειο αίσθημα μιας προκοινωνικής κατάστασης (ενδομήτρια ζωή).

Το Φαντασιακό, από την άλλη, είναι ο διϋποκειμενικός κόσμος του υποκειμένου στον οποίο αποκτά εμπειρίες. Πρόκειται για τη διπολική σχέση νοούντος και νοουμένου. Μέσω του Φαντασιακού ο χώρος της αυτοσυνείδησης εμφανίζεται στο άτομο. Ο αυτοαναστοχασμός προέρχεται από τον χώρο των κοινωνικών σχέσεων -η κοινωνική πραγματικότητα είναι η μόνη προσιτή στον ανθρώπινο ον. Το φαντασιακό αναπαράγει τον κόσμο στην αντίληψη των όντων. Οι άνθρωποι, πέρα από τα ζώα, επιβιώνουν λόγω της συνύπαρξής τους με τον άλλο και δεν αντιλαμβάνονται τον κόσμο μόνο από την άποψη των ορμών και των εικόνων, καθώς το ανθρώπινο ον γεννιέται με βιολογική πρωιμότητα. Ο Lacan συνδέει την τάση για «αναγνώριση και ταύτιση με την εικόνα (imago) της ανθρώπινης μορφής προς μια επωφελή τάση, η οποία αποζημιώνει για την αποφυσικοποίηση των ενστίκτων.»⁵⁸ Το Εγώ στον Lacan δεν αποτελεί μια φροϋδική ψυχική αναπαράσταση της αρχής της πραγματικότητας, αλλά ψυχική αναπαράσταση μιας κοινωνικής ή «φαντασιακής» πραγματικότητας. Ο άνθρωπος όμως δεν μπορεί να επιβιώσει στην κοινωνία χωρίς την υποστήριξη της Συμβολικής τάξης, η οποία αναφέρεται με τη δομή της γλώσσας -και όχι το περιεχόμενό της .

Το υποκείμενο είναι όμως ένας άδειος τόπος, «ένα χάσμα που δημιουργείται από το Συμβολικό και εμφανίζεται διχασμένο και το Εγώ ως πέπλο σκεπάζει αυτό τον διχασμό. Στον Freud το ιδανικό Εγώ ανήκει στο Φαντασιακό, ενώ το ιδανικό του Εγώ, ως ιδανικό υποκείμενο, ανήκει στο Συμβολικό.»⁵⁹ Το συμβολικό επικυριαρχεί του Φαντασιακού. Το ιδανικό του Εγώ (Υπερεγώ) λειτουργεί ως «οδηγός, καθώς τοποθετείται επέκεινα των φαντασιακών ταυτίσεων»⁶⁰, ρυθμίζοντας τις σχέσεις του ανθρώπου με τους άλλους. Η ρύθμιση του φαντασιακού γίνεται από το συμβολικό, το οποίο επιτρέπει την αποδέσμευση από το αδιέξοδο της φαντασιακής σχέσης, μιας

⁵⁸ Vanier, 2001: 64

⁵⁹ Vanier, 2001: 69-70

⁶⁰ ό.π. 71

κατάστασης ναρκισσιστικής και δυαδικής: επιβάλλει το δίλημμα του αποκλεισμού: «ή Εγώ ή Αυτός».

Στην εισήγηση της Ρώμης, ο Λακάν αναφέρει ότι η ενόρμηση θανάτου παραπέμπει στο Συμβολικό, καθώς πρόκειται για μια αντι-βιολογική ορμή και διαχωρίζεται από την επιθετικότητα. Ο συμβολικός θάνατος είναι ένας δεύτερος θάνατος που είναι παρών μέσα στη ζωή, με τις μορφές του σημαίνοντος. Ο συμβολικός θάνατος εξατομικεύει, σε αντίθεση με τον φυσικό θάνατο, ενώ δίνει στο έμβιο ον «μια σημαίνουσα επιβίωση σε μια ζωή υπερβατική. Αυτή την επιβίωση στο επέκεινα της βιολογικής ζωής, αυτή τη σημαίνουσα επιβίωση που αποκτά υλική διάσταση με την ταφή»⁶¹, ο Λακάν την χαρακτηρίζει ως τη «μόνη ζωή που έχει διάρκεια και είναι η όντως πραγματική ζωή, γιατί μεταδίδεται χωρίς να χάνεται μέσα στη διαιωνιζόμενη από υποκείμενο σε υποκείμενο παράδοση».⁶² Ο συμβολικός θάνατος επιβεβαιώνει τη συμβολική ζωή εντεύθεν της βιολογικής ζωής, στο βαθμό που το υποκείμενο αποκτά νόημα της ύπαρξής του βάσει του θανάτου. Η απόλαυση, βέβαια, αφορά στο φαντασιακό, όχι στο συμβολικό. Το φαντασιακό αναφέρεται στη σχέση του ανθρώπινου όντος με την εικόνα των ομοίων του και με την παράσταση του σώματός του.⁶³ Στον άνθρωπο όμως όλα τα φαντασιακά στοιχεία έχουν μια συμβολική διάσταση (π.χ τα όνειρα στον Φρόυντ για να αναλυθούν και να αποκρυπτογραφηθούν πρέπει να αναχθούν στη συμβολική τάξη και να μη μείνουν εικόνες).

Γνωρίζουμε τον κόσμο στα μέτρα της δικής μας γνωστικής ικανότητας, έγραφε ο Κολοφώνιος Ξενοφάνης, εννοώντας ότι επιχαράσσουμε στον κόσμο το σχήμα της δικής μας παρατήρησης και εμπειρίας. Πολλούς αιώνες αργότερα, ο Κάντ υιοθετώντας την ξενοφάνεια θέση και εκείνη του Γαλιλαίου και του Torricelli, οι οποίοι στηρίχθηκαν στις απαιτήσεις του λόγου και έθεσαν ερωτήματα στη φύση και μέσω των ερωτημάτων αυτών στη γνώση, απαντάει στο ερώτημα του πώς θεμελιώνεται η γνώση. Με αφετηρία το λόγο «ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται μόνο ό,τι παράγει ο ίδιος σύμφωνα με τις νόρμες του (τις θεμελιώδεις μορφές της εποπτείας και της νοήσεως) κάνοντας έτσι την κοπερνίκεια αντιστροφή.»⁶⁴ Δεν είναι κυρίαρχη η αντικειμενική πραγματικότητα αλλά ο λόγος, μας λέγει ο Κάντ. Τα πάντα γυρνούν γύρω απ το υπερβατολογικό εγώ και έτσι γνωρίζουμε τα φαινόμενα. «Είμαι το υπερβατολογικό

⁶¹ Miller, 2003α: 57

⁶² Miller, 2003α: 58

⁶³ Vanier, 2001: 29

⁶⁴ Μεσσάρη, 2018: 10

εγώ στο μέτρο που ορίζω εγώ τους όρους υπό τους οποίους θα συλλάβω και θα γνωρίσω τα πράγματα». Η δυνατότητα είναι μια έννοια που αφορά το εγώ. Ο νους μας μπορεί μόνο να νοεί και είναι υποχρεωμένος να αναζητάει την εποπτεία στις αισθήσεις. «Άρα έχω συνείδηση», λέγει ο Κάντ, «της ταυτότητας του εγώ (του εαυτού μου) αναφορικά προς το πολλαπλό των παραστάσεων που μου είναι δεδομένες σε μια παράσταση, γιατί εγώ τις ονομάζω στο σύνολό τους δικές μου παραστάσεις.»⁶⁵ Το «εγώ νοώ» εκφράζει το ενέργημα που καθορίζει την ύπαρξή μου. Προς τούτο χρειάζεται αυτοεποπτεία, στην οποία υπόκειται ως βάση μια a priori δεδομένη μορφή, δηλαδή ο χρόνος που ανήκει στην αίσθηση και στη δεκτικότητα του καθορισμού. Δεν έχω γνώση του πώς είμαι (αυτογνωσία) αλλά του πώς φαίνομαι στον εαυτό μου να είμαι. Άρα η αυτογνωσία απέχει από την αυτοσυνειδησία παρόλες τις κατηγορίες, οι οποίες συνιστούν το νοεин, ένα αντικείμενο εν γένει μέσω της σύνδεσης του πολλαπλού σε μια κατάληψη.⁶⁶ Είναι απατηλή φαινομενικότητα –δηλ. υφαρπαγή της υποστασιοποιημένης συνείδησης– να θεωρείται η ενότητα στη σύνθεση των σκέψεων ως μια κατ'αίσθηση αντιληπτή ενότητα μέσα στο υποκείμενο αυτών των σκέψεων.⁶⁷ Το «εγώ είμαι», που αποκαλύπτεται ως ενική παράσταση, κατευθύνει τους συλλογισμούς και εκφράζει τον καθαρό τύπο όλης της εμπειρίας.⁶⁸ Το εγώ είναι συνείδηση του νοεин,⁶⁹ δεν σημαίνει όμως ότι οτιδήποτε νοείται, υπάρχει κιόλας, μας λέγει ο Κάντ στην υπερβατολογική Διαλεκτική του.⁷⁰ Επομένως, το εγώ μπορεί να γνωρίσει μόνο τα φαινόμενα, τα οποία εμφανίζονται και συλλαμβάνονται με δυο τρόπους, μέσω της νόησης με τις κατηγορίες και μέσω της αισθητικότητας και τις καθαρές εποπτείες του χώρου και του χρόνου. Το εγώ είναι ο πυρήνας ενότητας και σταθερότητας των αντικειμένων. Γνωρίζουμε όμως μόνο όσα μας επιτρέπουν οι δυνατότητες μας. Η γνώση του πράγματος καθ'εαυτού (Ding an Sich) είναι άγνωστο για μας και δεν είναι θέμα βαθμού αλλά θέμα ποιότητας του νου. Σε αντίθεση με τον Berkeley, ο Kant διατυπώνει τη θέση ότι η εσωτερική εμπειρία δεν υπερτερεί της εξωτερικής,⁷¹ αλλά βρίσκονται σε στενή αλληλεξάρτηση και κάθε σκεπτόμενη συνείδηση είναι ένα κομμάτι διωποκειμενικής συνείδησης, η συνείδηση της αντικειμενικότητας ενός κοινού

⁶⁵ Kant, Κριτική του καθαρού Λόγου: B 135

⁶⁶ Κριτική του καθαρού Λόγου, B 158

⁶⁷ Κριτική του καθαρού λόγου A 402

⁶⁸ Κριτική του καθαρού Λόγου A 405

⁶⁹ Κριτική του καθαρού λόγου A 410

⁷⁰ Κριτική του καθαρού Λόγου B 422

⁷¹ Γιανναρά, 1976: 103 κ.ε.

κόσμου της αίσθησης. Μια στενή συνάρτηση αυτών των δύο αισθήσεων δένει τους δυο όρους της γνώσης, έτσι ώστε όχι μόνο το αντικείμενο διακαθορίζεται απ το υποκείμενο, αλλά και το υποκείμενο γνωστικά λειτουργεί μόνο για το αντικείμενο.⁷² Η πανδημία, με καντιανούς όρους, γίνεται αντιληπτή μέσω της αισθητικότητας, υπό την εποπτεία του χώρου και του χρόνου, που είναι όμως εικονική και διαμεσολαβημένη από τα ΜΜΕ.

Και επειδή ο θάνατος είναι συνιστώσα της ζωής και κατατρώχει τις σκέψεις μας, ο φόβος του θανάτου κυριεύει το άτομο, όταν γαντζώνεται στη ζωή, όταν αισθάνεται τη ζωή ως κτήμα του.⁷³ Ο θάνατος, λέει ο Επίκουρος, δεν μας αφορά, «γιατί όσο υπάρχουμε ο θάνατος δεν είναι ακόμη εδώ: αλλά όταν ο θάνατος είναι εδώ, εμείς δεν υπάρχουμε πια» (Διογένης Λαέρτιος). Ο φόβος του θανάτου αφορά στο φόβο της απώλειας του σώματος, του Εγώ, της περιουσίας, της ταυτότητας: η απώλεια της ύπαρξης. Ωστόσο, όπως αναφέρει ο Σπινόζα: «οι σοφοί σκέπτονται τη ζωή, και όχι το θάνατο». Σύμφωνα με τον Επίκουρο, η απόλαυση σαν ικανοποίηση μιας επιθυμίας, δεν μπορεί να είναι ο σκοπός της ζωής, γιατί μια τέτοια απόλαυση συνεπάγεται και την απογοήτευση, ενώ πραγματικός σκοπός της ανθρωπότητας είναι η έλλειψη πόνου και η ακινησία της ψυχής (αταραξία). Είμαστε, κατά βάση, «μια κοινωνία δυστυχημένων ανθρώπων, μοναχικοί, αγχώδεις, καταπιεσμένοι, καταστροφικοί, εξαρτημένοι», αναφέρει ο Erich Fromm.⁷⁴

Ωστόσο, ο Λακάν θεωρεί ότι «τίποτε άλλο δεν εξαναγκάζει κάποιον να απολαύσει εκτός από το Υπερεγώ. Το Υπερεγώ είναι η προστακτική της απόλαυσης (jouissance) –Απόλαυσε!»⁷⁵ Δεν πρόκειται για απλές απολαύσεις, αλλά για βίαιες εισβολές που προκαλούν περισσότερο πόνο παρά απόλαυση. Απόλαυση, κατά τον Λακάν, σημαίνει να υπακούει κανείς σε κάποιο αλλόκοτο και διεστραμμένο ηθικό καθήκον. Ο Freud χρησιμοποιεί τους όρους Ιδεώδες Εγώ (Ideal ich), Ιδεώδες του Εγώ (Ich –Ideal) και Υπερεγώ (Uber-Ich), για να ορίσει το φορέα που ωθεί το υποκείμενο να δράσει ηθικά. Για τον Λακάν, το Ιδεώδες Εγώ (είναι φανταστικό, ο μικρός άλλος, η εξιδανικευμένη κατοπτρική εικόνα του εγώ μου) είναι «η εξιδανικευμένη εικόνα του εαυτού του υποκειμένου (πώς θα ήθελα να είμαι, πώς θα ήθελα να με βλέπουν οι άλλοι). Το Ιδεώδες του Εγώ (είναι συμβολικό, το σημείο της συμβολικής μου ταύτισης,

⁷² Κριτική του καθαρού Λόγου, Α 51 ,10

⁷³ Fromm, 1978: 163

⁷⁴ Fromm, 1978: 18-19

⁷⁵ Lacan, Le Seminaire, Livre XX, Encore, Seuil 1975: 10

το σημείο στον μεγάλο Άλλο από το οποίο παρατηρώ και κρίνω τον εαυτό μου) είναι ο φορέας του οποίου το βλέμμα προσπαθώ να εντυπωσιάσω με την εικόνα του εγώ μου, ο μεγάλος Άλλος που με επιτηρεί και με ωθεί να κάνω ό,τι καλύτερο μπορώ, το ιδανικό που προσπαθώ να πραγματώσω.»⁷⁶ Το Υπερεγώ, τέλος, είναι «ο ίδιος φορέας (είναι το Πραγματικό που με βομβαρδίζει με απαιτήσεις μη πραγματοποιήσιμες και με εμπαίξει γι αυτό, ο φορέας στα μάτια του οποίου γίνομαι όλο και πιο ένοχος), στην εκδικητική, σαδιστική, τιμωρητική του διάσταση.»⁷⁷ Το Υπερεγώ είναι αντι-ηθικός φορέας, κατά τον Λακάν, και τον ρόλο του ηθικού φορέα έχει ένας τέταρτος όρος, ο νόμος της επιθυμίας (να δρούμε σύμφωνα με τις επιθυμίες μας), που βρίσκεται σε χάσμα με το Ιδεώδες του Εγώ (το δίκτυο των κοινωνικο-συμβολικών προτύπων και ιδανικών που το υποκείμενο εσωτερικεύει κατά τη διάρκεια της εκπαίδευσής του). Το Ιδεώδες του Εγώ, που οδηγεί στην ηθική ανάπτυξη και ωριμότητα, μας εξαναγκάζει να προδίδουμε τον νόμο της επιθυμίας με το να υιοθετούμε τις «λογικές» απαιτήσεις της υφιστάμενης κοινωνικής και συμβολικής τάξης. Το Υπερεγώ αποτελεί «συμπλήρωμα του Ιδεώδους του Εγώ πιέζοντας πραγματικά το υποκείμενο να νιώσει ενοχές που υποχώρησε ως προς τις επιθυμίες του.»⁷⁸ Το ψυχικό υποκείμενο, λοιπόν, *πολλαχώς λέγεται* με αριστοτελικούς όρους, και αυτό το καθιστά μια πολύπλοκη οντότητα. Κατά τον Adler – δίνει και κοινωνικό πρόσημο στο υποκείμενο-

«η ζωή επιδιώκει επίμονα τη συνέχισή της, και η δύναμη της ζωής ουδέποτε παραδέχεται πως ηττήθηκε από εξωτερικές αντιξοότητες και αντιστάσεις χωρίς να δώσει πρώτα τη μάχη μαζί τους. Η κίνηση της ψυχής μοιάζει με την κίνηση της οργανικής ζωής: η ύπαρξη ενός στόχου βοηθά στην υπέρβαση των ελλείψεων και των δυσκολιών και δίνει νόημα στην ατομική και κοινωνική δραστηριότητα.»⁷⁹

Η κατευθυντήρια εικόνα ενσωματώνει κατά την πρώιμη παιδική ηλικία το στόχο που βάζει το άτομο στον εαυτό του και αυτό το γεγονός προλέγει την μετέπειτα εξέλιξη του ατόμου, καθώς η ζωή του ατόμου συναρτάται με τις σχέσεις του απέναντι στην κοινωνία. Η κοινωνική ζωή βοηθά να ξεπεραστούν τα αισθήματα της ανεπάρκειας και της κατωτερότητας του ατόμου –όταν αναφερόμαστε στην «κοινή λογική εννοούμε τη συσσωρευμένη ευφυΐα της κοινωνικής ομάδας»-⁸⁰ και η γλώσσα ως κοινωνική κατασκευή στηρίζει θετικά την ανεπάρκεια του μοναχικού ανθρώπου.

⁷⁶ Zizek, 2016: 122

⁷⁷ Zizek, 2016: 123-124

⁷⁸ ό.π. 2016: 125

⁷⁹ Adler, 1978: 9

⁸⁰ ό.π. 1978: 28-30

Κατά τον Adler, το στυλ ζωής, το οποίο συνίσταται από τις αναμνήσεις της πρώιμης παιδικής ηλικίας των ανθρώπων εξαρτάται, από τις συνθήκες του περιβάλλοντος: «το στυλ ζωής αποκαλύπτεται κυρίως σε δυσμενείς συνθήκες και, επίσης, εκφράζεται με τις κινήσεις του σώματος και τις ψυχικές διαθέσεις του ατόμου προς τις δυσκολίες (θάρος, δειλία, πίστη στον προορισμό, φθόνος)».⁸¹ Το στυλ της ζωής μας θα προσδιορίσει και τα αποτελέσματα της παρούσας κατάστασης, εν καιρώ Πανδημίας.

Στη ζωή «κάθε άνθρωπος έχει να αντιμετωπίσει τρία μεγάλα προβλήματα: το κοινωνικό (αφορά στη συμπεριφορά του ατόμου προς τους άλλους, τη στάση του απέναντι στην ανθρωπότητα και το μέλλον της), το επαγγελματικό και τέλος, το ερωτικό /συντροφικό» (κατά τον Adler δεν είναι η σεξουαλική ανάπτυξη η βάση της εξέλιξης του πνεύματος και της ψυχής, αλλά η προσωπικότητα του ατόμου, το στυλ ζωής του και η κατευθυντήρια εικόνα του που επηρεάζουν τις εκφραστικές μορφές της σεξουαλικότητας και της εξέλιξής της).⁸² Η ζωή ως διαδικασία και όχι ως ουσία (Ηράκλειτος, Χέγκελ) σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει *είναι* που να μην φέρει μέσα του το γίνεσθαι. «Οι ζωντανοί οργανισμοί μπορούν να *είναι* μόνο αν γίνονται, μπορούν να υπάρχουν μόνο αν αλλάζουν. Η ανάπτυξη και η αλλαγή είναι έμφυτες στη διαδικασία της ζωής.»⁸³

Ο Λακάν, από την άλλη, διακρίνει το εγώ από το υποκείμενο, καθώς το Εγώ σχηματίζεται μέσω της ταύτισης με την κατοπτρική εικόνα κατά τη διάρκεια του σταδίου του καθρέπτη –πρόκειται για μια κατασκευή, ένα αντικείμενο που συνιστά τον τόπο όπου «το υποκείμενο αλλοτριώνεται από τον εαυτό του καθώς μετασχηματίζει τον εαυτό του σε όμοιο. Η ολότητα της εικόνας (Gestalt) απειλεί το υποκείμενο με κατακερματισμό καθώς το υποκείμενο βιώνει αυτή την αντίθεση ως αντιπαλότητα προς την ίδια του την εικόνα. Το υποκείμενο για να αφανίσει αυτή την επιθετική ένταση, ταυτίζεται με την εικόνα, και αυτή η πρωτογενής ταύτιση με τον όμοιο συγκροτεί το Εγώ, δίνοντας στο υποκείμενο την φαντασιακή αίσθηση ελέγχου.»⁸⁴ Στο στάδιο του καθρέπτη η φαντασιακή και η συμβολική διάσταση (ο ενήλικος στηρίζει το παιδί) ενέχονται. Η κατοπτρική εικόνα είναι «το είδωλο του σώματος κάθε υποκειμένου στον καθρέπτη που συνιστά εικόνα του εαυτού και του μικρού άλλου».⁸⁵ Η εικόνα αιχμαλωτίζει το υποκείμενο, αλλά και το σαγηνεύει–αυτό

⁸¹ ό.π. 79

⁸² ό.π. 157

⁸³ Fromm, 1978: 43

⁸⁴ Κουμίδα, 2017

⁸⁵ ό.π.

συνιστά τη δυαδική σχέση (ομοιότητας και αμοιβαιότητας) που χαρακτηρίζει τη φαντασιακή τάξη. Η ταύτιση με την κατοπτρική εικόνα συνεπάγεται μια αμφιθυμική σχέση με τον όμοιο: ερωτισμός/φιλότιμα και επιθετικές πράξεις. Η επιθετικότητα, φαντασιακής τάξης, συνιστά χαρακτηριστικό του ναρκισσισμού. Ο ναρκισσισμός ενέχει ερωτικό και επιθετικό χαρακτήρα. Ο θάνατος όμως είναι παρών στο στάδιο του καθρέπτη:

«Η ναρκισσιστική λίμπιντο είναι μια λίμπιντο ζωτική, θετική, που ωθεί προς τα εμπρός την ανάπτυξη, που είναι η αναδρομική μορφή της σύνθεσης του σώματος, αλλά που είναι παράλληλα επιθετική απέναντι στην εικόνα. Αυτό που ο Λακάν επιτελεί με το στάδιο του καθρέπτη είναι ότι καταδεικνύει μια λίμπιντο που περικλείει ταυτόχρονα τις αξίες της ζωής και του θανάτου, που στον Freud είναι διστάμενες. Με το να ανάγεται η λίμπιντο σε αυτόν τον διχασμό, έχουμε σύζευξη των αξιών της ζωής και των αξιών του θανάτου».⁸⁶

Ο θάνατος παρίσταται στη σχέση αποκλεισμού «εσύ ή εγώ» καθώς «το υποκείμενο είναι εφοδιασμένο με δύο αντικείμενα, το εγώ και τον άλλο...μέσα στο υποκείμενο υπάρχει ταύτιση του εγώ με τον άλλον».⁸⁷ Σε αυτή την κατοπτρική εικόνα της ολότητας του σώματος και στην ταύτιση του Εγώ με τον άλλον στοχεύει η ρητορική των Μέσων την εποχή της πανδημίας, για να δημιουργήσει ρωγμές και να κλονίσει το φαντασιακό φόντο του je. Μπορεί τα Μέσα να απευθύνονται στο εγώ-μοί (φαντασιακή εικόνα του εαυτού), ο στόχος όμως είναι το je (το εγώ).

«Οι ενορμήσεις της ζωής και του θανάτου βρίσκονται σε συνεχή αντιπαλότητα στο πεδίο των συνδέσεων και των αποσυνδέσεων με το αντικείμενο.»⁸⁸ Ο Freud στηρίχθηκε στη θεωρία του Εμπεδοκλή για τις δύο δυνάμεις που κινούν τον κόσμο: τη φιλότιμα (έλξη) και το νείκος (εχθρότητα, διαλυτική τάση), οι οποίες βρίσκονται σε συνεχή διαμάχη. Έτσι και οι ενορμήσεις της ζωής και του θανάτου συντίθενται και αντιτίθενται. Οι ενορμήσεις της ζωής ενέχουν την ενοποίηση των μερικών ενορμήσεων και είναι αυτές που οδηγούν στη συνοχή, στη συνάφεια και στους συσχετισμούς, ενώ επενδύουν λιβιδινικά το αντικείμενο –αντικειμενοτρόπες σχέσεις. Εμφανίζονται στα ψυχικά μορφώματα (αναπαραστάσεις, όνειρα, συμπτώματα, φαντασιώσεις) και στις ενορμήσεις της ζωής περιλαμβάνονται οι ενορμήσεις αυτοσυντήρησης, «οι μη ανεσταλμένες ως προς το σκοπό τους σεξουαλικές ενορμήσεις, αλλά και οι ανεσταλμένες που είναι μετουσιωμένες και συντείνουν στην ανάπτυξη της

⁸⁶ Miller, 2003α: 56

⁸⁷ Miller, τέσσερα σχόλια για το στάδιο του καθρέπτη, fort-Da, 2012: 36-37

⁸⁸ Μπακιρτζόγλου, 11/2013: 9

δημιουργικότητας και την εξέλιξη του πολιτισμού. Ο θόρυβος της ζωής προέρχεται κυρίως από την ενόρμηση της ζωής.»⁸⁹

Αντιθέτως, οι ενορμήσεις θανάτου κατευθύνονται ενάντια στις πλευρές του Εγώ, οι οποίες υπηρετούν τη ζωή, είναι ενορμήσεις αυτοκαταστροφικές και ετεροκαταστροφικές. Η ενόρμηση θανάτου αποδομεί τις σχέσεις, αποσυνδέει τους δεσμούς, αποεπενδύει και στοχεύει στην αποαντικειμενοποίηση του αντικειμένου. Σε καταστάσεις σύγκρουσης με το αντικείμενο (δυσφορική κατάσταση), το υποκείμενο μπορεί να επιλέγει «την αποφυγή της επεξεργασίας των προβλημάτων μέσω μιας σιωπής»⁹⁰ (και εσωτερικής) -αποεπένδυση που οδηγεί σε μια αίσθηση κενού. Γενικότερα, η ενόρμηση θανάτου αφορά σε αποδεσμεύσεις από την ευχαρίστηση (αφανισμός του αντικειμένου), σβήσιμο των διεγέρσεων και συνδέεται με την μελαγχολία και τη διχοτόμηση του Εγώ: συνύπαρξη στο Εγώ δύο ψυχικών θέσεων, όπου η μια λαμβάνει υπόψη την πραγματικότητα και η άλλη την διαψεύδει με αποτέλεσμα την προστασία του Εγώ έναντι μιας πραγματικότητας, η οποία ματαιώνει την ενορμητική ικανοποίηση. Κατά τον Freud, οι ενορμήσεις θανάτου είναι σιωπηλές: μια δύναμη που εργάζεται μέσα στο υποκείμενο βουβά –τα αποτελέσματά της μόνο φαίνονται a posteriori λόγω των αποεπενδύσεων (στη διάψευση το υποκείμενο αρνείται να αναγνωρίσει την πραγματικότητα μιας τραυματικής για το Εγώ αντίληψης, ενώ στον αποκλεισμό η αβάσταχτη αντίληψη της πραγματικότητας δεν εγγράφεται στο ασυνείδητο με τη μορφή του μνημονικού ίχνους, με αποτέλεσμα αποεπένδυση από την πραγματικότητα) εαυτού και αντικειμένου, ωσάν η λιβιδινική ενέργεια να πηγαίνει στο κενό. Όταν η ενόρμηση θανάτου προβάλλεται προς τα έξω γίνεται επιθετική ενόρμηση και καταστρέφει το αντικείμενο. Στη διάρκεια της πανδημίας ο φόβος τείνει να μετατραπεί σε θυμό, οργή και επιθετικότητα. Ωστόσο, παραμένει πάντα ένα κατάλοιπο έσω, που δρά εναντίον των συνδέσεων και δημιουργεί εσωτερικές εντάσεις και «υπό αυτή την έννοια η κατεύθυνση της καταστροφικότητας προς τα έξω έχει ως ευεργετική συνέπεια την ανακούφιση του υποκειμένου από εσωτερικές διαταρακτικές εντάσεις.»⁹¹ Εν τέλει, οι ενορμήσεις της ζωής και του θανάτου βρίσκονται σε συνεχή διαπλοκή (σύνδεση) δημιουργώντας ένα πεδίο -εκτός και αν η ενόρμηση θανάτου λειτουργεί ανεξέλεγκτη και οδηγεί στην καταστροφή. Ο σκοπός της διαπλοκής (μείξης) των ενορμήσεων είναι η λιβιδινική ενόρμηση να μετριάξει την ενόρμηση θανάτου.

⁸⁹ Μπικιρτζόγλου, 2013: 10

⁹⁰ ό.π. 12

⁹¹ ό.π. 2013: 15

«Το διχασμένο υποκείμενο, το υποκείμενο της έλλειψης»⁹², απευθύνεται στην τεχνοεπιστήμη ή στην ιατρική κυρίως στη διάρκεια της πανδημίας, για να βρει (ή να ξαναβρεί την ακεραιότητά του), την πλήρη απόλαυση. Υπό σκέψη και προβληματισμό τίθεται το υποκείμενο για το αν πίσω από την υπερ-κατανάλωση στην οποία επιδιόταν, «βρίσκεται μια επικίνδυνη ενόρμηση θανάτου που είναι απελευθερωμένη από κάθε όριο πολιτιστικής συμπεριφοράς.»⁹³

Κατά τον Althusser, ο έλεγχος του υποκειμένου είναι εύκολα επιτεύξιμος καθότι «ο άνθρωπος είναι ζώο ιδεολογικό».⁹⁴ Η συμβολική ταυτότητα του υποκειμένου προσδιορίζεται πάντοτε ιστορικά και εξαρτάται από ένα ιδεολογικό πλαίσιο, αυτό που ο Althusser ονομάζει «ιδεολογική έγκληση»: η συμβολική ταυτότητα που μας αποδίδεται είναι αποτέλεσμα του τρόπου με τον οποίο η άρχουσα ιδεολογία μας εγκαλεί ως πολίτες. «Η ιδεολογία εγκαλεί τα συγκεκριμένα άτομα ως συγκεκριμένα υποκείμενα».

Η υστερία αναδύεται, όταν το υποκείμενο αρχίζει να αμφισβητεί ή να δυσφορεί με τη συμβολική του ταυτότητα (διαδηλώσεις από τους αρνητές της μάσκας και τους σκεπτικιστές για τα μέτρα αναστολής, κατά τη διάρκεια της πανδημίας). Το κράτος τότε εκλαμβάνεται ως «καταπιεστικός μηχανισμός και όχι ως ουδέτερος σχηματισμός τεχνικού τύπου-είναι προπάντων ένας κατασταλτικός μηχανισμός ο οποίος θα επέμβει σε περίπτωση «κρίσης»: η αστυνομία, τα δικαστήρια, οι φυλακές, και βέβαια ο στρατός, ο οποίος είναι η κατασταλτική δύναμη αιχμής που θα χρησιμοποιηθεί στα δύσκολα».⁹⁵ Βασική λειτουργία του κράτους, εν τέλει, είναι η κατασταλτική,⁹⁶ ενώ η ύπαρξη των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους (IMK) αφορά σε «ορισμένες πραγματικότητες, που εμφανίζονται στον άμεσο παρατηρητή με τη μορφή διακριτών και ειδικευμένων θεσμών»:⁹⁷ Ιδεολογικοί μηχανισμοί: σχολικός, θρησκευτικός, οικογενειακός, συνδικαλιστικός, πολιτιστικός, πολιτικός, νομικός IMK, ο IMK των μέσων μαζικής ενημέρωσης κ.λπ.⁹⁸

Πρέπει να σημειωθεί ότι κατά τον Althusser, δεν υπάρχει ιδεολογία παρά δια του υποκειμένου και για τα υποκείμενα: «Η κατηγορία του υποκειμένου είναι διαπλαστική

⁹² Estop, 2009:10

⁹³ Estop, 2009: 11

⁹⁴ Althusser, 1983: 107

⁹⁵ Κούβδος, 2012

⁹⁶ Althusser, 1983: 78

⁹⁷ Althusser, 1983: 83

⁹⁸ Althusser, 1983: 83-84

κάθε ιδεολογίας στο βαθμό που κάθε ιδεολογία έχει ως λειτουργία να “διαπλάθει, να “μετατρέπει” συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα». ⁹⁹ Και προσθέτει κάτι πολύ σημαντικό: «Σε τούτο το παιχνίδι της διπλής διάπλασης υποστασιώνεται η λειτουργία κάθε ιδεολογίας, γιατί η ιδεολογία δεν είναι τίποτα άλλο από τις υλικές μορφές ύπαρξης και λειτουργίας της». ¹⁰⁰ Κάθε ιδεολογία έχει μια

«ειδική λειτουργία, τη δημιουργία υποκειμένων, αλλά την ίδια στιγμή τα υποκείμενα συγκροτούν την κάθε ιδεολογία. Είναι μια διπλή σχέση, η οποία όπως δείχνει απαιτεί από την ιδεολογία αφενός να κατασκευάσει υποκείμενα, αφετέρου η ίδια απαιτεί να τα βρει έτοιμα. Η συνείδηση δεν υπάρχει αόριστα, ως μια νοητική λειτουργία στηριγμένη σε άγνωστες νοητικές διαδικασίες, αλλά συγκεκριμενοποιείται, γίνεται μια υλική οντότητα.» ¹⁰¹

«Η εισαγωγή του κάθε ατόμου στον Νόμο του Πολιτισμού και η εμπέδωσή του καθόλη τη διάρκεια της ζωής του γίνεται με τρόπο άρρητο και υπόγειο, ούτως ώστε η ιδεολογία να δίνει την εντύπωση πως η ίδια δεν υπάρχει και όλα είναι αποτέλεσμα ελεύθερων επιλογών. Ελεύθερη επιλογή σημαίνει την ψευδαίσθηση ότι όλα όσα μαθαίνει ένας άνθρωπος είναι αποτέλεσμα δικών του επιλογών, ότι έχει δική του θέληση και με βάση αυτή δέχεται ή απορρίπτει κάθε ιδεολογία.» ¹⁰²

Στην «ελεύθερη επιλογή» των υποκειμένων, η οποία ενέχει την ευθύνη (Sartre) απευθύνεται το κράτος, τον καιρό της πανδημίας, καθώς το κάθε άτομο εγκαλείται αείποτε, άρα θεωρείται αείποτε υποκείμενο. Κάνοντας μια παρέκβαση, οφείλουμε να δεχτούμε ότι το άτομο δεν είναι πάντα υποκείμενο, αλλά δομείται ως τέτοιο κατά την διάρκεια της παιδικής, κυρίως, ηλικίας, καθώς θεωρείται υποκείμενο και εγκαλείται ως τέτοιο.

«Το Υποκείμενο (Κράτος, κοινωνία) αποτελεί τη συμπύκνωση όλης της ιδεολογίας στην οποία αναφέρεται, επειδή είναι ο εγγυητής των πάντων, αλλά και αποτελεί προσωποποίηση της έγκλησης, δηλαδή αποτελεί μια συγκεκριμένη προσωποποίηση της κοινωνίας, αφού είναι η κοινωνία που εγκαλεί το άτομο να πάρει θέση απέναντί της.» ¹⁰³

Η έγκληση, λοιπόν, είναι ένα κάλεσμα που απευθύνει η κοινωνία μέσω του προσώπου της (του Υποκειμένου) προς το κάθε άτομο, ώστε το άτομο να ενταχθεί σε αυτήν. Το Υποκείμενο αποτελεί προσωποποίηση της κοινωνίας, γιατί ακριβώς κάποιος πρέπει να απευθυνθεί προς το κάθε άτομο, και οφείλει να έχει τη μορφή αυτού που

⁹⁹ Althusser, 1983: 106

¹⁰⁰ Althusser, 1983: 107

¹⁰¹ Κούβδος, 2012

¹⁰² Κούβδος, 2012

¹⁰³ ό.π.

καλεί το άτομο να γίνει όμοιο προς το ίδιο: το Υποκείμενο έχει κατά κανόνα ανθρώπινη μορφή.

«Αφ' ενός (...) μέσω της έγκλησης υποτάσσει τα υποκείμενα στο Υποκείμενο, αφ' ετέρου τους εγγυάται ότι πρόκειται οπωσδήποτε γι' αυτά τα ίδια και για Εκείνο», γράφει ο Αλτουσέρ,¹⁰⁴ και επισημαίνει ότι η άυλη διπλή δομή της ιδεολογίας εξασφαλίζει ταυτόχρονα:

«1. Την έγκληση των «ατόμων» ως υποκειμένων. Το πρώτο βήμα είναι να εγκληθεί το άτομο, οπότε και μορφοποιείται (σταδιακά) ως υποκείμενο, χωρίς όμως ακόμη να έχει αναγνωρίσει τον ίδιο του τον εαυτό. Το υποκείμενο δεν αναγνωρίζει ότι το κάλεσμα της κοινωνίας είναι εξωτερικό ως προς το ίδιο και είναι υλικό. Εφόσον το άτομο καλείται, αντιλαμβάνεται ότι πρέπει να απαντήσει, άρα να αποκτήσει υπόσταση και αυτό. 2. Την υποταγή τους στο Υποκείμενο. Το δεύτερο βήμα είναι η υποταγή στο κεντρικό Υποκείμενο. Το κάθε υποκείμενο έχει την ψευδαίσθηση ότι διάλεξε ελεύθερα το κεντρικό Υποκείμενο στο οποίο θα δηλώσει πλήρη υποταγή και θα ακολουθήσει οτιδήποτε αυτό του υποδείξει, δηλαδή κάποιο ήδη οργανωμένο υλικό τυπικό. 3. Την αμοιβαία μεταξύ υποκειμένων-Υποκειμένου και μεταξύ υποκειμένων αναγνώριση, και τελικά την αναγνώριση του υποκειμένου από τον εαυτό του. Αν το υποκείμενο είναι υπάκουο προς το Υποκείμενο, άρα η συμπεριφορά του είναι σε πλήρη συμφωνία με το τυπικό που ορίζει το Υποκείμενο, τα άλλα «εν Χριστώ αδέρφια» του, τα υπόλοιπα υποκείμενα θα βεβαιωθούν ότι «είναι ένας από αυτούς» αφού τα κάνει όλα «όπως πρέπει» και θα τον αποδεχτούν ως όμοιο. Τότε το εν λόγω υποκείμενο θα αποκτήσει μια επιπλέον εγγύηση ότι όλα όντως είναι έτσι επειδή θα του ανατεθεί κάποιος ρόλος, μια ειδική ιδιότητα, και θα αναγνωρίσει τον εαυτό του όχι πλέον με βάση μόνο την πρώτη ιδιότητα της αυτοτελούς ύπαρξης αλλά με αυτή την ειδική και συγκεκριμένη ιδιότητα: τώρα πια θα πει «εγώ είμαι αυτό», όπου το «αυτό» σημαίνει την ανάληψη κάποιου ειδικού και συγκεκριμένου κοινωνικά προσδιορισμένου ρόλου ο οποίος του δίνει τώρα πια και έναν ακόμη λόγο για να αποδέχεται το Υποκείμενο. Τον καιρό της Πανδημίας ο ρόλος αυτός συγκροτείται ως υποστήριξη του «αγαθού» κοινωνικού κράτους και των άλλων υποκειμένων ως ανθρώπινα όντα. Ο δεσμός Υποκειμένου-υποκειμένου ισχυροποιείται καθώς το υποκείμενο αναλαμβάνει ενεργό ρόλο εντός της κοινωνίας-ή τουλάχιστον έτσι πιστεύει ή έτσι τον πείθουν να πιστεύει. 4. Την απόλυτη εγγύηση πως όλα είναι έτσι και όλα θα πάνε καλά, με τον όρο ότι το υποκείμενο θα αναγνωρίζει αυτό που είναι και θα συμπεριφέρεται ανάλογα.»¹⁰⁵

¹⁰⁴ Althusser, 1983: 115

¹⁰⁵ ό.π. 115-117

Η εγγύηση είναι και αυτή δοσμένη με τη μορφή ενός υποκειμένου, του Υποκειμένου, το οποίο από τη στιγμή που αποτελεί την προσωποποίηση της εγγύησης ορίζει ως κενές νοήματος τις ερωτήσεις που αφορούν τη δική του φύση. Αποτέλεσμα: τα υποκείμενα «παγιδεύονται» σε αυτό το τετραπολικό σύστημα, «συγκατατίθενται» και «βαδίζουν από μόνα τους»¹⁰⁶. Μπορεί να υπάρχουν «απειθαρχα» στοιχεία, που θα προκαλέσουν την επέμβαση του κατασταλτικού μηχανισμού του κράτους, αλλά στην τεράστια πλειοψηφία τους τα άτομα πορεύονται «οικειοθελώς, δηλαδή εν ιδεολογία».

Η ψευδαίσθηση της ελευθερίας επιλογής κάνει την ιδεολογία τόσο ισχυρή και τόσο δυσμετάβλητη. Εφόσον ο κάθε άνθρωπος νομίζει ότι έχει διαλέξει μόνος του τις πεποιθήσεις του είναι πολύ δύσκολο να πειστεί ότι έχει συμβεί το ακριβώς αντίθετο: Η απαίτηση από το άτομο να είναι ήδη υποκείμενο χωρίς μεταβατικά περιθώρια είναι η αιτία «λαθών» στη συγκρότηση του υποκειμένου. Αυτό δείχνει την ύπαρξη μιας «κοινωνικής θεωρίας» της ψυχανάλυσης, κατά τον Althusser.

Ο Althusser συνοψίζει λέγοντας ότι το όλο «μυστήριο» της ιδεολογίας «οφείλεται στο διαφορούμενο του όρου υποκείμενο, το οποίο σημαίνει:

«1. Μια ελεύθερη υποκειμενικότητα, ένα κέντρο πρωτοβουλιών, αυτουργό και υπεύθυνο για τις πράξεις του (ουτοπική θέση, κατά την άποψή μας) 2. Ένα υποταγμένο και υποδουλωμένο άτομο, που «δεν διαθέτει άλλη ελευθερία παρά μόνο την ελευθερία να αποδεχτεί την υποταγή του». Δεν εννοεί ότι μπορεί να «διαλέξει μεταξύ διαφόρων ειδών υποταγής», να διαλέξει αν θα πιστεύει στο Θεό ή στη Δημοκρατία· χρησιμοποιεί μια εσωτερικά αντιφατική διατύπωση, για να δείξει ότι το να αποδεχτεί ένα άτομο ελεύθερα ότι είναι υποταγμένο σημαίνει πως είναι υποταγμένο με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην το αντιλαμβάνεται.»¹⁰⁷

Η ελευθερία είναι αποτέλεσμα της μη γνώσης της πραγματικότητας. Κατά τον Žižek,¹⁰⁸ «η κοινωνική πραγματικότητα στηρίζεται σε μια αυταπάτη, η οποία απωθείται από την συνείδηση κατά την πράξη και για να τελεστεί η πράξη απαιτεί ιδεολογική φαντασίωση.» Η πράξη είναι πράξη ελευθερίας επιλογής αναγκαιότητας, πεπρωμένου.¹⁰⁹ Αυτή είναι το ασυνείδητο υπόστρωμα που δομεί την κοινωνική πραγματικότητα, εντός της οποίας δρουν τα υποκείμενα.

Όσο δε για το παραβατικό υποκείμενο, αυτό που δεν πειθαρχεί, κατά τον Foucault, υπόκειται σε μια τεχνική κανονικοποίησης, θέτοντας «ως αρχική υπόθεση

¹⁰⁶ Κούβδος, Ι., Θέσεις, 2012

¹⁰⁷ Κούβδος, Ι., Θέσεις, 2012

¹⁰⁸ Žižek, το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας, 2006: 72

¹⁰⁹ Žižek, 2008: 36

ότι οι τεχνικές κανονικοποίησης και οι εξουσίες κανονικοποίησης που σχετίζονται με αυτές δεν είναι απλώς η συνέπεια της συνάντησης, της σύνθεσης, της σύνδεσης μεταξύ ιατρικής γνώσης και δικαστικής εξουσίας, αλλά στην πραγματικότητα, και σε όλη τη νεωτερική κοινωνία, αποτελούν ένα συγκεκριμένο τύπο εξουσίας –ούτε ιατρικό ούτε νομικό, αλλά διαφορετικό– που κατέληξε να αποικίσει και να απωθήσει τόσο την ιατρική γνώση όσο και τη δικαστική εξουσία.»¹¹⁰ Κατά τον Foucault ο ρόλος, ειδικότερα, της βιολογίας και της ιατρικής, δεν είναι

«ουδέτερος και αθώος –συνιστούν κοινωνικά προϊόντα. Η ιατροποίηση της κοινωνίας θέτει την ιατρική στο μεταίχμιο πειθαρχίας, ελέγχου κι βιοεξουσίας, που θα αναφερθούμε πιο διεξοδικά παρακάτω. Ως κοινωνική ιατρική, ήτοι έχει ως αντικείμενο το κοινωνικό σώμα, διαμορφώνει τους όρους ύπαρξης των πειθαρχικών μηχανισμών. Ο ρόλος της ιατρικής εντοπίζεται στο επίπεδο της άμεσης πρακτικής εφαρμογής –από το επίπεδο του πληθυσμού μέχρι αυτό του ατόμου–καθώς το σύνολο της κοινωνικής ζωής δομείται και λειτουργεί στη βάση της διάκρισης ανάμεσα στο φυσιολογικό και το παθολογικό.»¹¹¹

Η εξουσία της ιατρικής, εν τέλει, στηρίζει την κοινωνία της κανονικοποίησης και του ελέγχου. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η «παραβατικότητα» των μη κανονικών εντοπίζεται μεταξύ άλλων και στην αμφισβήτηση της κοινώς αποδεκτής «αλήθειας» σχετικά με τον τρόπο που πρέπει να ζει κανείς στην εκάστοτε κοινωνία και τον τρόπο με τον οποίο αυτό διασφαλίζεται στα όρια μεταξύ νόμου και μιας ηθικής θεμελίωσης.

Ο Foucault προχωρά στη διατύπωση «μιας αναλογικής αντίστιξης μεταξύ του τρόπου αντιμετώπισης της λέπρας κατά το Μεσαίωνα και της πανούκλας το 18^ο αιώνα. Στην πρώτη περίπτωση οι λεπροί εξοβελίζονται από την πόλη και θεωρούνται νεκροί, μάλιστα γίνονται και οι ανάλογες επιθανάτιες τελετουργίες, ενώ στην πανούκλα προκρίνεται ένα μοντέλο άμεσης και ασφυκτικής επιτήρησης του πληθυσμού των πόλεων–η λεγόμενη καραντίνα οικοδομικών τετραγώνων.»¹¹² Σήμερα, ο πλανήτης όλος βρίσκεται σε καραντίνα! «Η στιγμή της πανούκλας είναι η στιγμή της υπέρτατης άσκησης της εξουσίας και η πρόκριση αυτής της μεθόδου αντιμετώπισης ουσιαστικά συνιστά την επινόηση των θετικών τεχνολογιών εξουσίας, δηλαδή τεχνικών που δεν μετέρχονται την απόρριψη και τον αποκλεισμό αλλά τον εγκλεισμό, την παρατήρηση,

¹¹⁰ Κουμασίδης, 2012: 233

¹¹¹ Foucault, 2001β: 53

¹¹² Κουμασίδης, περιοδικό φιλοσοφείν, 234

τη γνώση και εν τέλει την παρέμβαση, την *κανονικοποίηση*.¹¹³ Πόσο τελικά προβλέψιμος είναι ο άνθρωπος, στο πώς ενεργεί, αντιδρά σε ίδιες ή παρόμοιες συνθήκες επέλασης του Πραγματικού, εξαρτάται από το πολιτιστικό υπόβαθρο, το *habitus* κάθε κοινωνίας. Βέβαια οι αντιδράσεις δεν διαφοροποιούνται, η ποιότητα και η ένταση τους αλλάζει.

Ο Gilles Deleuze ισχυρίζεται πως η πολιορκία της καθημερινής ζωής από την εξουσία «περιορίζει» την υποκειμενικότητα, ενώ θέτει το ερώτημα κατά πόσο «η σύγχρονη υποκειμενικότητα επαναανακαλύπτει το σώμα και τις απολαύσεις του κόντρα σε μια επιθυμία που έχει υποταχθεί στο Νόμο.»¹¹⁴ Άλλωστε, η έννοια της πειθαρχίας των σωμάτων και οι μορφές που εξέλαβε αυτή κατά τον 17^ο και 18^ο αιώνα, σύμφωνα με τον Foucault, διαφέρουν από την παλαιότερη μορφή δουλείας που αποτελούσε μάλλον μια ιδιοποίηση των σωμάτων παρά τον έλεγχο τους. «Όλη η κομψότητα μάλιστα της πειθαρχίας συνίσταται στο ότι ενώ αποφεύγει τη δαπανηρή και βίαιη αυτή σχέση, πετυχαίνει μολαταύτα τουλάχιστον εξίσου μεγάλα αποτελέσματα.»¹¹⁵ Αργότερα, στον πρώτο τόμο της «Ιστορίας της Σεξουαλικότητας», ο Foucault θα προσδιορίσει το άκρο αυτής της ιδιοποίησης ως το δικαίωμα του θανάτου και εξουσίας επί της ζωής. «Οι μηχανισμοί που χειραγωγούν το σώμα μετατρέποντάς το σε μέσο παραγωγικότητας και αναπαραγωγής συνθέτουν ακριβώς τη σημασία της βίο-εξουσίας [bio-pouvoir]». ¹¹⁶

Σε κάθε εποχή το σώμα γίνεται αντικείμενο επιτακτικών και πειστικών επενδύσεων, και περιζώνεται από εξουσίες που του επιβάλλουν καταναγκασμούς, απαγορεύσεις και υποχρεώσεις.

«Η πολιτική των καταναγκασμών συνίσταται στην επεξεργασία του σώματος, στον υπολογισμένο χειρισμό των στοιχείων του, των κινήσεών του, της συμπεριφοράς του. Το ανθρώπινο σώμα αποδιαρθρώνεται και ανασυντίθεται από τον μηχανισμό της εξουσίας: η πειθαρχία κατασκευάζει σώματα πειθήνια, υπάκουα–διασπώντας την δύναμή τους.»¹¹⁷

Το άτομο όμως μπορεί να γίνει ένα υπεύθυνο εγώ, όταν βρεί τον δρόμο του προς την ελεύθερη συλλογικότητα και την πνευματικότητα μαζί με άλλα υποκείμενα, που έχουν τις ίδιες εμπειρίες. Πρόκειται για τη θετικότητα που βασίζεται σε μια τριπλή

¹¹³ Κουμασίδης, περιοδικό φιλοσοφειν, Μισέλ Φουκώ – Οι Μη Κανονικοί, 2010: 669

¹¹⁴ Gilles Deleuze, 2005: 113

¹¹⁵ Foucault, Επιτήρηση και Τιμωρία – η γέννηση της φυλακής 1976/1989: 184

¹¹⁶ Κουμασίδης, 2012

¹¹⁷ Foucault, 1989: 183-184

άρνηση: «την απόρριψη του απολυτοποιημένου συστήματος, της απόλυτης αντίθεσης προς αυτό και του απόλυτου ατομικισμού.»¹¹⁸

Στη σημερινή ύστερη νεωτερικότητα, ευνοείται η αέναη διαχείριση του ναρκισσισμού, η λατρεία του σώματος και η απόλαυση. Πρόκειται για την κυριαρχία του απωθόντος υπερ-εγώ. Η σκληρότητα της αντιμετώπισης του Άλλου, το αέναο βασάνισμα του εαυτού, η ψυχική παλινδρόμηση στο πρωκτικό στάδιο της ορμικής οργάνωσης (χρήμα, τάξη, καθαριότητα ως αυτοσκοπός, κατανάλωση, απόλαυση, έξις) είναι χαρακτηριστικά του εργαλειακού Λόγου. Ο Lacan μιλάει για τη νεωτερική κρίση, για την απώλεια και τη ναρκισσιστική μείωση της μορφής του πατέρα και την αυξανόμενη ανικανότητα διάκρισης ανάμεσα στη λειτουργία του πατέρα και στον κατοπτρικό σωσία της—χαρακτηριστικά της κοινωνίας μας.¹¹⁹

Η ψυχαναλυτική θεωρία του Λακάν για το υποκείμενο κατευθύνει τις διαδικασίες που καθορίζουν την κοινωνικοποίηση του ατόμου. «Στη διαμόρφωση του υποκειμένου ο ρόλος της βιολογίας συνδέεται με τον κοινωνικό περίγυρο, διότι τα ενστικτώδη στάδια, όταν βιώνονται, έχουν ήδη οργανωθεί στην υποκειμενικότητα»,¹²⁰ ενώ στην οικογενειακή μονάδα «υπάρχει ένα ψυχικό αντικείμενο και μια περίσταση»,¹²¹ όπου το υποκείμενο ταυτιζόμενο με τα αισθήματα, τους ρόλους, τις στάσεις και τις αξίες ενός αρχέγονου και γενικευμένου άλλου, θα συγκροτήσει το Εγώ του και το ιδεώδες του Εγώ.¹²²

Το κοινωνικό γίνεται κατανοητό ως ένα ανοιχτό σύνολο ομάδων και θεσμών, τα οποία συγκροτούνται συμβολικά μέσω των Λόγων και των πρακτικών τους, και φαντασιακά μέσω των ιδεολογιών και των ταυτίσεων. Η ψυχολογία των μαζών δεν εξηγεί παρά μια όψη του κοινωνικού, την ενότητα και την ταυτότητα μιας ομάδας και όχι τη μη ταύτιση, τη διαφορά και την ετερογένεια.

«Η συμβολική διαφορά εισάγει μέσω της γλώσσας την έλλειψη στα υποκείμενα, όχι τον ανταγωνισμό, ο οποίος είναι φαντασιακής φύσεως. Το δικαίωμα στη διαφορά γίνεται συχνά κατανοητό με φαντασιακό νόημα, που οδηγεί στον ρατσισμό... Η δημοκρατία όμως είναι ο τόπος ο οποίος ορίζεται από την πραγματοποίηση του γενικά εγγυημένου δικαιώματος κάθε

¹¹⁸ ό.π. 190

¹¹⁹ Lacan, 2005γ: 238

¹²⁰ Lacan, *fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, 1953: 262

¹²¹ Lacan, *Η οικογένεια .Τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου*, 1987: 25

¹²² Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 117

πολίτη να συμμετέχει ελεύθερα στα κοινά πράγματα. Το μέσον του δημόσιου χώρου παραμένει ωστόσο κενό, επειδή η δημοκρατία δεν είναι ιδιοκτησία κανενός». ¹²³

Αν δεν υπάρχει διυποκειμενική σχέση με τον Άλλον, κινδυνεύει η επικοινωνία και το υποκείμενο μπορεί να διολισθήσει στην ψύχωση. «Μέσω της εικόνας του άλλου, το υποκείμενο ανακαλύπτει για πρώτη φορά ποιο είναι.»¹²⁴

Για τον Husserl η πηγή του νοήματος κάθε ψυχικής εμπειρίας αποκαλύπτεται, όταν αναλύσει κανείς τα στοιχεία της «πρόθεσης» -της εμπρόθετης κίνησης της ψυχής. Η φράση του «πίσω στα πράγματα καθεαυτά» (zurück zu den Sachen selbst) δεν αφορούσε στα πράγματα «εκεί έξω», αλλά στα πράγματα στη συλλογιστική πράξη της συνείδησης, στην ουσία τους, θεωρούμενα σαν ψυχικά γεγονότα που παρατηρεί το υπερβατικό εγώ. Το υποκείμενο είναι καταδικασμένο στη μοναξιά, πέρα από κάθε φυσική ή υπαρξιακή πραγματικότητα, αν και ο Χούσερλ εισάγει την Einfühlung (αποστασιοποιημένη συμπάθεια: το εγώ ως θεατής του άλλου), για να υποδηλώσει την αντίληψη της ψυχικής κατάστασης του άλλου προσώπου, με απουσία της συμπάθειας (της βίωσης των συναισθημάτων του άλλου).

Ο Heidegger (Είναι και Χρόνος) δέχεται την εμπρόθετη δράση, αν και γι αυτόν ο άνθρωπος έχει ουσία μόνο εφόσον παραμένει εκτός εαυτού, σαν φυγή προς τον κόσμο. Είναι γνήσιο υποκείμενο, όταν είναι Ωδε-Είναι (Dasein), μια προβολή στον κόσμο (εν –τω- κόσμω- Είναι) -επικοινωνεί με τον κόσμο, μεριμνά για τον κόσμο. Το Dasein χωρίς τον κόσμο «δεν είναι», και δεν υπάρχει εγώ χωρίς το εσύ. Μέσα στον κλοιό του διαρκούς εγκόσμιου βιώματός και του θανάτου, το Dasein τείνει να υπερβεί τους προσδιορισμούς του φυσικού του κλήρου και να βγει στον ανθρώπινο χώρο, στην αυθεντικότητά του. Το «Είναι-με» (mit-Sein) είναι η πρωτογενής δομή του ανθρώπου. Κατά τον Heidegger, αποκαλύπτεται το Είναι, υπάρχον, εγκόσμιο που δεν ομιλεί μόνο, αλλά συνομιλεί. Οι άνθρωποι συναντούν τους άλλους σε σχέσεις που αναιρούν το ατομικό Εγώ, σχέσεις όχι με την έννοια του Einfühlung , αλλά ως μέρος της ιστορίας –το κέντρο είναι οι άλλοι και όχι το Εγώ. «Καθένας είναι ο Άλλος, και κανείς δεν είναι ο εαυτός του». Η απρόσωπη ιδέα του Man (κάποιος άνθρωπος) σχετίζεται με την αδιάπτωτη επαφή της ανθρώπινης ύπαρξης με το αντικείμενο, αλλά και το δίλημμα της αυθεντικότητας ή μη. Η αυθεντική ύπαρξη σημαίνει «τη συνειδητοποίηση της μοναδικότητας και της ποιότητας της ατομικότητας σου, αλλά και την αποδοχή της

¹²³ Λίποβατς, 2007: 250-51

¹²⁴ Χριστοδουλίδη- Μαζαράκη, 1997: 114

εγκόσμιας πορείας σου, του χρέους και της μέριμνας (Sorgen) και του θανάτου ως το κλείσιμο της αγωνιώδους εκκρεμότητας.»¹²⁵

Αντίθετα, η μη αυθεντική ύπαρξη σημαίνει την τήξη μέσα στην ανωνυμία του Man, μια υποκειμενοποίηση του «εκείνοι» που αφανίζει τη μοναδικότητα σε γενικές κατηγορίες και ήθη –ο αποκεφαλισμός του Dasein σε ένα ξένο Είναι. Η κοινωνία αμύνεται στους τρόμους της παράγοντας μη αυθεντικότητες -η συνείδηση (του θανάτου) όμως επικαλείται την αυθεντικότητα αντίθετα στην θέλησή μας και τις προσδοκίες μας. Για τον Heidegger στη βάση του «Είναι –με», το υποκείμενο μπορεί να Είναι-για-τον εαυτό του, ενώ στον Husserl ο άλλος είναι ένα είδωλο από την άποψη του υπερβατικού Εγώ, ένα αντιληπτικό αντίγραφο του. Για τον Sartre το Μηδέν σημειώνει την παρουσία του στον κόσμο πριν από το Είναι και ακριβώς λόγω της παρουσίας του μηδενός μέσα στη συνείδηση, παράγεται η ελευθερία και η εκλογή του πώς θα γεμίσει η συνείδηση.

Η αυτάρκης συνείδηση όμως του Sartre αποπνέει μια απόγνωση, καθώς περιστοιχίζεται από αλλότρια βλέμματα, που υπονομεύουν την ελευθερία της, το οντολογικό φορτίο της. Σκιά της ελευθερίας είναι η υπεκφυγή από την «αγωνία της εκλογής», το να λαμβάνεις έναν ρόλο σαν αναγκαίο, ενώ υπήρξε εκούσιος. Η κύρια δομή της σαρτρικής φαινομενολογίας είναι το χάσμα της επικοινωνίας ανάμεσα στο καθεαυτό (En-soi) και το δι εαυτό (pour-soi). Ο ψυχοτραυματισμός της γέννησης προκαλεί τη Ναυτία, η οποία κάνει τις λειτουργίες της συνείδησης να εκλέξουν, να επισημάνουν το Είναι, και να το κατηγοριοποιήσουν στον λόγο. Αυτή η εκλογή ουσιώνει την ύπαρξη. Η ύπαρξη είναι απέναντι στο εκεί-πέρα του αντικειμενικού, έκφραση του μηδενός, μια αρνητικότητα, μια ρωγμή στον κόσμο.¹²⁶ Η ελευθερία πραγματώνεται σε μια βάνουση, υπαρξιακή κυριαρχία: Ενώ ζητώ να σκλαβώσω τον άλλον, εκείνος ζητάει να με σκλαβώσει. Η κόλαση, αυτό είναι οι άλλοι. Η σαρτρική ρήση βρίσκει τη δικαίωσή της την εποχή της Πανδημίας.

Ο Μερλώ-Ποντύ μεταμορφώνει τη φαινομενολογία του Husserl (είχε αφήσει απέξω τον πραγματικό κόσμο που υποκειμενικά βιώνεται από τα υποκείμενα) σε βιωματική σπουδή του αντικειμενικού χώρου, των σωματικών πραγματικών ανθρώπινων όντων, στην κίνησή τους και στο καθημερινό τους Ωδε-είναι. Ο κόσμος υπάρχει πάντα «εκεί πέρα»πριν από την έναρξη της σκέψης, σαν μια αναπαλλοτρίωτη

¹²⁵ Μαρκίδης, 2005: 31

¹²⁶ ό.π. 33

παρουσία. Το αίτημα είναι «η εξασφάλιση μιας πρωτογενούς επαφής με τον κόσμο, και αυτή μπορεί να επιτευχθεί με την γλώσσα, όχι ως σημεία μιας προϋπάρχουσας συνείδησης, αλλά ως σημεία δομής χωρίς άλλη αναφορά, εκτός από τον ίδιο τον εαυτό τους.»¹²⁷ Για τον Μερλώ-Ποντύ ο λόγος βρίσκεται μέσα στα πράγματα, απομακρυνόμενος από τον Χούσερλ και την σαρτρική συνείδηση (γιατί η προτεραιότητά της απέναντι στο λόγο θα επέστρεφε στα προβλήματα των δυστικών σχέσεων: σώμα-ψυχή, πνεύμα και ύλη, σκέψη και λέξεις).

Η διαμόρφωση του εαυτού και της συνείδησης, για τους Freud & Lacan, είναι «διποκειμενική, ενώ διακρίνεται ο χώρος της διποκειμενικότητας, ο οποίος εκτείνεται πέραν του χώρου των συνειδητών κοινωνικών σχέσεων προς τη διποκειμενική πραγματικότητα του ασυνείδητου και ο χώρος που παραμένει πέραν της ανθρώπινης νόησης (το Πραγματικό). Το Πραγματικό καλύπτει και τις δύο φροϋδικές έννοιες του Αυτό και του Ανοίκειου (Unheimliche).»¹²⁸ Η διάκριση μεταξύ διποκειμενικότητας και γεγονότος (εξωτερικό και αναπάντεχο) πηγαίνει πέρα από τις απόψεις του Φρόντ για τον εξωτερικό και εσωτερικό κόσμο (Umwelt/Innenwelt).¹²⁹ Ο Λακάν κλονίζει τα όρια μεταξύ εαυτός/ άλλος, άτομο/κοινωνία, βιολογικό/κοινωνικό, με αποτέλεσμα η κοινωνική πραγματικότητα δεν νοείται ως ον εκτός του εαυτού. Ό,τι απομένει εκτός του χώρου της διποκειμενικότητας είναι μια «πραγματικότητα» που έχει αποκλειστεί από ό,τι διαμεσολαβείται από την κοινωνική εμπειρία. Το Πραγματικό είναι ένα αιφνίδιο, ανοίκειο, τραυματικό γεγονός που αποδιοργανώνει τις «παραδεδεγμένες έννοιες» του ατόμου. Ο Λακάν εντοπίζει τις ορμές του Αυτό και τις εντολές του Υπερ-εγώ μέσα στην κατηγορία του Πραγματικού.¹³⁰ Το Πραγματικό είναι,

«η πραγματικότητα μέσα στην ανοίκεια, ανησυχητική της μορφή. Είναι η πραγματικότητα του σώματος και του Πράγματος καθεαυτό. Είναι το άγνωστο και το απρόβλεπτο, ό,τι κρύβεται από την ανθρώπινη συνείδηση και δεν είναι δυνατόν να διατυπωθεί με σαφήνεια ή να φαντασιωθεί. Το Πραγματικό είναι εκείνο το μέρος της πραγματικότητας που απειλεί το εσωτερικό του υποκειμένου και το εξωτερικό κόσμο με μη αντιληπτούς τρόπους.»¹³¹

¹²⁷ Signes, 1960

¹²⁸ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 117

¹²⁹ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 117-118

¹³⁰ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 118

¹³¹ Ό.π 119

Αν αυτή η άνευ σημασίας εμπειρία τεθεί με λόγια και γίνει μύθος, τέχνη, επιστήμη, ποίηση παύει να είναι μια εμπειρία του Πραγματικού, το οποίο εμφανίζεται απροειδοποίητα (σεισμός, ιός, βομβιστική επίθεση) και δεν ολοκληρώνεται στην κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου. Το Πραγματικό είναι η αντικειμενική τραυματική πραγματικότητα του χρόνου (θνητότητα).¹³² Η κοινωνία δεν είναι ποτέ ικανή να συγκροτήσει πλήρως σε ενιαίο σύνολο το Πραγματικό και δεν υπάρχει σύστημα γνώσης που θα δώσει μια οριστική εξήγηση του.¹³³ Για τον Λακάν, η είσοδος του υποκειμένου στην κοινωνία συνεπάγεται έναν χωρισμό από τη φύση –θα απομένει πάντα όμως μέσα στην ανθρώπινη ύπαρξη ένας πόθος επιστροφής στο ωκεάνεια συναίσθημα μιας προκοινωνικής κατάστασης (ενδομήτρια ζωή).

Κατά τον Freud, ενώ ο κανονικός άνθρωπος δέχεται ότι η κατηγορία των τυχαίων πράξεων που δεν έχει ανάγκη αιτιολόγησης, καθώς συνιστά ένα μέρος των ψυχικών του εκδηλώσεων και των παραδρομών του, ο παρανοϊκός αρνείται στις ψυχικές εκδηλώσεις του άλλου το στοιχείο της τυχαιότητας. Ό,τι παρατηρεί στους άλλους είναι επιδεκτικό ερμηνείας και αυτό γιατί προβάλλει πιθανόν στην ψυχική ζωή του άλλου αυτό που υπάρχει σε ασυνείδητη κατάσταση στη δική του ζωή.¹³⁴

Μια ακούσια εκδήλωση της ψυχικής δραστηριότητας του υποκειμένου, κατά τον Freud, αποκαλύπτει κάτι άδηλο, το οποίο χαρακτηρίζει μόνο την ψυχική δραστηριότητα του συγκεκριμένου υποκειμένου. Υπάρχει μόνο εξωτερικό (πραγματικό) τυχαίο γεγονός και όχι εσωτερική ψυχική τυχαιότητα,¹³⁵ ένα γεγονός στην παραγωγή του οποίου δεν συμμετέχει η ψυχική ζωή, δεν μπορεί να μάθει άδηλα πράγματα στο υποκείμενο σχετικά με τις μελλοντικές μεταβολές της πραγματικότητας.¹³⁶ Η πρόληψη σημαίνει προπάντων αναμονή μιας συμφοράς, και όποιος εύχεται συχνά το κακό του άλλου, αλλά λόγω ανατροφής απωθεί τέτοιες τάσεις στο ασυνείδητο, είναι εύλογο να αναμένει την τιμωρία για μια τέτοια ασυνείδητη κακία ως μια έξωθεν επαπειλούμενη συμφορά.¹³⁷ Το έτος 2020 ήδη δαιμονοποιήθηκε.

¹³² ό.π. 119-120

¹³³ ό.π. 121

¹³⁴ Freud, η ψυχοπαθολογία...,2016: 299

¹³⁵ ό.π. 301

¹³⁶ό.π. 302

¹³⁷ ό.π. 305

1.4 Η ενόρμηση θανάτου, μια παραμόνιμη συνιστώσα της ψυχικής πραγματικότητας του υποκειμένου

Ουαί! «Θέλουμε να βοηθήσουμε να υπάρχει και μια ποιοτική μετάβαση προς το θάνατο»! (Σ.Τσιόδρας), *αν και «ο θάνατος κάθε ανθρώπου με αποδυναμώνει, γιατί ανήκω στην ανθρωπότητα.»* (J.Donne)

Η πανδημία φέρει και άλλες επιδημίες: επιδημία του φόβου, επιδημία άρνησης, επιδημία μοναξιάς, επιδημία ανικανότητας διαχείρισης της πραγματικότητας.¹³⁸ Η απειλή του θανάτου σκιάζει όλο τον πλανήτη. Οι ενορμήσεις που θέλουν να οδηγήσουν τη ζωή στο θάνατο και αυτές που επιδιώκουν και επιβάλλουν ξανά και ξανά την ανανέωση της ζωής συνυπάρχουν.

Το Εγώ διέπεται από τις αρχές της ηδονής (αποφυγή δυσαρέσκειας και επίτευξη ηδονής με την ελάττωση της έντασης που προκαλείται από εσωτερικούς και εξωτερικούς ερεθισμούς), της σταθερότητας (το ψυχικό όργανο τείνει να διατηρεί την ένταση που προέρχεται από τη συσσώρευση της ενορμητικής ενέργειας σε όσο το δυνατόν χαμηλότερα επίπεδα) και την αρχή της πραγματικότητας (το ψυχικό όργανο λαμβάνοντας υπόψη τους περιορισμούς και τις συνθήκες της εξωτερικής πραγματικότητας μπορεί να αναβάλλει το σκοπό στην αναζήτηση της ηδονής και να ακολουθήσει άλλες οδούς). Ο άνθρωπος φοβάται τον θάνατο και όμως

«Αιτίες για παραπάνω από τον συνηθισμένο φόβο απέναντι στο θάνατο δε χρειάζεται να αναζητεί κανείς σήμερα. Είναι χειροπιαστές, και πολύ περισσότερο αφού όλη η άσκοπα σπαταλημένη και στο αδιέξοδο οδηγημένη ζωή σημαίνει εξίσου θάνατο. Αυτό μπορεί να αποτελεί αιτία για την αφύσικη αύξηση του φόβου απέναντι στον θάνατο στην εποχή μας, όπου η ζωή έχασε το βαθύτερο νόημά της για τόσους πολλούς ανθρώπους και έτσι τους εξαναγκάζει να ανταλλάσσουν τον ενυπάρχοντα στη ζωή ρυθμό των αιώνων με το ανησυχητικό χτύπημα του δευτερολεπτοδείκτη... Όπως η πορεία του βλήματος τελειώνει στο σκοπό, έτσι τελειώνει και η ζωή στο θάνατο που κατά συνέπεια είναι σκοπός όλης της ζωής... Ο θάνατος είναι ψυχικά εξίσου σημαντικός όπως και η γέννηση, και όπως αυτή συστατικό στοιχείο της ζωής.»¹³⁹

Ο Λακάν αντιλήφθηκε ότι ήταν σημαντικό να ενσωματώσει την ενόρμηση του θανάτου στις αρχές της ευχαρίστησης και της πραγματικότητας. Σε σχέση με το παιχνίδι «fort-da», η ορμή του θανάτου καθίσταται ως αρχή της σημαίνουσας επανάληψης, η οποία θεμελιώνει το μηχανισμό του ομιλείν και της μετουσίωσης. Από την άλλη, η αρχή της πραγματικότητας αποκτά νέα σημασία: δρα στις λειτουργίες του πραγματικού και του συμβολικού. Ο θάνατος ως αρνητικότητα, η οποία είναι

¹³⁸ Fr. Ansermet, A chacun sa pandémie, Lacan Quotidien, no. 876, 25/3/2020

¹³⁹ Jung, 1974: 56

συμβολικά διαμεσολαβημένη, δηλαδή δεν παραμένει πραγματική, είναι μια στιγμή του «πνεύματος», αλλά ο άνθρωπος είναι πάντα μια ενότητα –μέσα- στη διαφορά ανάμεσα στο σώμα και το πνεύμα (με τη σημασία: ενότητα γλώσσας και διάνοησης και θέλησης και συναισθημάτων σε διαλογική κοινότητα με τον Άλλο). Η αντίθεση ανάμεσα σε «ζωή» και «πνεύμα» (διονυσιακό και απολλώνειο) είναι ήδη μια μορφή της νεύρωσης, της ψύχωσης και της διαστροφής, καθώς και της ιδεολογίας.¹⁴⁰ Στην πραγματικότητα υπάρχει μια ορμή της ζωής, η οποία ενέχει εγγενώς την αρνητικότητα, και εάν αυτονομηθεί εμφανίζεται με καταστροφικό τρόπο απέναντι στη ζωή, ως καθαρή ορμή του θανάτου. Ωστόσο, η ορμή του θανάτου μπορεί να προωθεί τη ζωή, να την υποστηρίζει και να την εξυψώνει.

Εάν η ζωή θεωρείται ως υλικό παρόν στα σύνορα της ψυχής, η είσοδος του θανάτου είναι πιο αινιγματική, κατά τον Freud. Πέρα από την αρχή της ευχαρίστησης που τείνει στην αρμονία και την ισορροπία, υπάρχει μια παράδοξη ευχαρίστηση «εν οδύνη», που ο Freud την ονομάζει «μυστηριώδη μαζοχιστική τάση του Εγώ». Πρόκειται λόγω της επανάληψής της για μια θεμελιώδη ενορμητική δύναμη που τείνει στην σύγκρουση και την αποσύνθεση. Ο έρωσ και ο θάνατος σε συνύπαρξη μπορούν να εξηγήσουν την πολυπλοκότητα των φαινομένων της ζωής. Αυτοκαταστροφική είναι η τάση του ανθρώπινου όντος, γι αυτό παρουσιάζει επιθετικότητα που είναι αποτέλεσμα της εσωτερικής σύγκρουσης με τον εαυτό του. Η κινητήρια δύναμη πίσω από την εχθρικότητα του Υπερ-Εγώ είναι η ενόρμηση θανάτου. Η διαλεκτική ζωής και θανάτου έγκειται στην ψυχική σύγκρουση που προέρχεται από τον θεμελιώδη ανταγωνισμό έρωτα και θανάτου, ενόρμηση ζωής και ενόρμηση θανάτου, λίμπιντο και επιθετικότητα.

Στο Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης των Laplace & Pontalis¹⁴¹ η ενόρμηση θανάτου (Todestrieb) ορίζεται ως αυτή που αντιτίθεται στην ενόρμηση της ζωής και τείνει στην ολοκληρωτική μείωση των εντάσεων δηλαδή στην επαναφορά του έμβιου όντος στην ανόργανη κατάσταση. Η ενόρμηση θανάτου είναι «πρωτογενώς στραμμένη προς το εσωτερικό και τείνει προς την αυτοκαταστροφή και δευτερογενώς στραμμένη στο εξωτερικό οπότε και εκφράζεται ως επιθετική ενόρμηση ή ενόρμηση καταστροφής.»¹⁴²

¹⁴⁰ Λίποβατς, 2007: 100-101

¹⁴¹ Το λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης, 2008

¹⁴² Στο ντιβάνι με το Λακάν, 2012

Ο Freud με τον όρο ενόρμηση θανάτου εννοούσε «ένα ανοίκειο πλεόνασμα ζωής, μια *απέθαντη* παρόρμηση που εμμένει πέρα από τον βιολογικό κύκλο της ζωής και του θανάτου, της γέννησης και της καταστροφής.»¹⁴³ Ο Freud εξισώνει την ενόρμηση θανάτου με τον λεγόμενο καταναγκασμό για επανάληψη, «μια ανοίκεια παρόρμηση να επαναλαμβάνει οδυνηρές παρελθούσες εμπειρίες, η οποία φαίνεται να υπερβαίνει τους περιορισμούς του οργανισμού που επηρεάζεται από αυτή και εμμένει ακόμη και πέρα από το θάνατο του οργανισμού.»¹⁴⁴

Αυτή είναι η φροϋδική εννοιολόγηση της ενόρμησης θανάτου σύμφωνα με τους Laplanche & Pontalis, ωστόσο ο Λακάν αντιτίθεται πλήρως σε αυτή την ερμηνεία. Η ενόρμηση «ικανοποιείται», όταν αποτυγχάνει να πετύχει το στόχο της, και επαναλαμβάνει αυτή την αποτυχία. Η ατελείωτη κυκλοφορία γύρω από το αντικείμενο παράγει την ικανοποίησή της, παράγει απόλαυση, *jouissance*. Έτσι ο πραγματικός σκοπός της ενόρμησης δεν είναι να επιτύχει τον στόχο της αλλά να κυκλοφορεί ατελείωτα γύρω από αυτόν¹⁴⁵ σχηματίζοντας ένα κλειστό κύκλωμα. Η ενόρμηση σύμφωνα με το Λακάν είναι άμετρη, επαναληπτική και τελικά καταστροφική και για αυτό το λόγο ο Λακάν υποστηρίζει ότι κάθε ενόρμηση, είναι ενόρμηση θανάτου.¹⁴⁶ Δεν είναι τυχαία η εμμονή των Μέσων να επαναλαμβάνουν αμέτρητες φορές την ημέρα τον αριθμό των νεκρών, των διασωληνωμένων, των ασθενών.

Η ενόρμηση θα πρέπει όμως να διακριθεί από την επιθυμία. Η επιθυμία ωθεί στην εύρεση μιας αδύνατης πληρότητας μέσα από την προσκόλλησή της σε ένα αντικείμενο που λειτουργεί ως υπενθύμιση αυτής της πληρότητας. Επίσης, πρέπει να γίνει διάκριση μεταξύ του αντικειμένου της επιθυμίας και του αντικειμένου ως αίτιου της επιθυμίας. Το αντικείμενο της επιθυμίας είναι χαμένο και αναδύεται ως επανευρεθέν. Το αντικείμενο της ενόρμησης είναι η ίδια η απώλεια-η απώλεια της ανεμελιάς, της εδεμικής τεχνομιντιακής ουτοπίας, προ πανδημίας.

Η ενόρμηση του θανάτου, από τον Žizek, γίνεται κατανοητή ως ριζική εγγελιανή αρνητικότητα. «Η ενόρμηση του θανάτου δεν θα πρέπει να συγχέεται με την αρχή της νιρβάνα και με την αυτό-εκμηδένιση ή την επιστροφή στην ανόργανη ύλη εξαιτίας της απουσίας κάποιας τάσης για ζωή, αλλά ακριβώς το αντίθετο.»¹⁴⁷ Η ενόρμηση του

¹⁴³ Στο ντιβάνι με το Λακάν, 2012

¹⁴⁴ Žizek, 2008: 54

¹⁴⁵ Žizek, 2006: 63

¹⁴⁶ Dylan, 2005: 210

¹⁴⁷ Žizek, 2006: 64

θανάτου αντιτίθεται πλήρως στην αρχή της νιρβάνα, η οποία αναφέρεται στην τάση κάθε ζωντανού συστήματος να βρεθεί στην κατάσταση της χαμηλότερης έντασης και ουσιαστικά στο θάνατο. «Η αρχή της νιρβάνα δεν αποτελεί το αντίθετο της αρχής της ευχαρίστησης αλλά την υψηλότερη και πιο ριζική έκφρασή της.»¹⁴⁸ Έτσι σύμφωνα με τον Žizek η ενόρμηση θανάτου πρέπει να οριστεί ως:

«η πιο ριζική τάση ενός ζώντος οργανισμού είναι να διατηρεί μια κατάσταση έντασης, να αποφύγει μια τελική «χαλάρωση» επιτυγχάνοντας μια κατάσταση πλήρους ομοιόστασης. Η ενόρμηση θανάτου είναι πέραν της αρχής της ευχαρίστησης, είναι το τυπικό παράδειγμα ενός οργανισμού που επαναλαμβάνει ατελείωτα την κατάσταση της έντασης.»¹⁴⁹

Η ενόρμηση θανάτου είναι «το πραγματικό Κακό, είναι αυτό που μας οδηγεί να πράξουμε ενάντια στα συμφέροντά μας και συνιστά μια τάση αυτό-υπονόμευσης.»¹⁵⁰ Για αυτό αντιτίθεται τόσο στην αρχή της ευχαρίστησης όσο και στην αρχή της πραγματικότητας.¹⁵¹ Η αρχή της ευχαρίστησης οδηγεί στην «καλή ζωή, την προσανατολισμένη στην ευτυχία, την επιμέλεια του εαυτού, τη σοφία της αυτοσυγκράτησης, ενώ η ενόρμηση θανάτου οδηγεί σε μια ζωή όπου δρούμε καταναγκαστικά εναντίον του δικού μας καλού.»¹⁵² Σάμπως η ζωή όπως τη βιώνουμε σήμερα, προ ή κατά τη διάρκεια της πανδημίας, δεν αποβαίνει σε ζημία της ψυχικής μας ισορροπίας;

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Boothby σχετικά με την ενόρμηση θανάτου. Ο Boothby ερμηνεύει την ενόρμηση θανάτου με βάση την αντίθεση Φαντασιακού και Πραγματικού. Το Εγώ κατά την συγκρότησή του μέσω της φανταστικής ταύτισης εξοστράκισε την ενόρμηση θανάτου. Ο Boothby ερμηνεύει την ενόρμηση θανάτου ως την επιστροφή της δύναμης της ζωής, την επιστροφή του Id που αποκλείστηκε από την επιβολή της “πετροποιημένης” μάσκας του Εγώ. Η επαναανάδυση της ενόρμησης θανάτου είναι η ανάδυση της ζωής, ενώ το Εγώ την εκλαμβάνει ως απειλητική εξαιτίας του «καταπιεστικού» του χαρακτήρα. Η ενόρμηση θανάτου εκδηλώνεται ως επιστροφή του Πραγματικού με δύο τρόπους, είτε ως καταστροφική και άγρια μη συμβολοποιημένη εκδήλωση (βλ. Πανδημία) είτε ως μετουσιωμένη στο συμβολικό επίπεδο (ίσως η τέχνη μετά την Πανδημία, μετουσιώσει αυτήν και αλαφρύνει το βαρύ φορτίο της). Έτσι το Συμβολικό ερμηνεύεται ως ένας

¹⁴⁸ Žizek, 2003: 93

¹⁴⁹ Žizek, 2004: 24

¹⁵⁰ Στο ντιβάνι με το Λακάν, 2012

¹⁵¹ Žizek, 2008: 87

¹⁵² Στο ντιβάνι με το Λακάν, 2012

συμβιβασμός που επιτρέπει την αποσπασματική έκφραση του Πραγματικού. Ο Žizek σε αυτό το σημείο διαφωνεί με τον Boothby τονίζοντας ότι το να εκλάβει κανείς το Συμβολικό ως αυτό που πληρώνει το κενό μεταξύ του Φαντασιακού και Πραγματικού παραγνωρίζει μια σημαντική οπτική. Το Συμβολικό δημιουργεί το τραύμα που διακηρύσσει ότι θεραπεύει. Ο Žizek υποστηρίζει ότι η ενόρμηση θανάτου, ενώ αρχικά θεωρείται ως το Συμβολικό, ταυτίζεται τελικά από τον Lacan με το Πραγματικό. Πάντως, μέσα στην τάξη του Συμβολικού (της γλώσσας) αποκτά η Πανδημία δύναμη και τραυματική επιρροή.

Έκφραση της ελάχιστης ελευθερίας του υποκειμένου αποτελεί η ενόρμηση θανάτου. Η ενόρμηση θανάτου οδηγεί το υποκείμενο σε μια συμπεριφορά αυτόνομη που δεν δεσμεύεται από το περιβάλλον. Έτσι υπάρχει μια κρίσιμη αντίθεση που διέπει το υποκείμενο. Από τη μια η άρνηση της ελευθερίας του και η αποδοχή ότι καθορίζεται πλήρως από το περιβάλλον και από την άλλη η καντιανή (και σαδική) απροϋπόθετη αυτονομία.¹⁵³

Η Zaltzman επανεξετάζει τη σχέση ανάμεσα στο άναρχο σύμπαν των ενορμήσεων και το Εγώ του Λόγου. Η αναρχική ενόρμηση ως ενορμητική πηγή αντίστασης σε κάθε περιβάλλον θανάτου, εμφανίζεται στο μεταίχμιο της τάσης προς την καταστροφικότητα, τη μείωση της ψυχικής έντασης στο μηδέν(νιρβάνα)και τον καταναγκασμό προς επανάληψη. Η αναρχική ενόρμηση αναδύεται, όταν υπάρχει οριακή εμπειρία: ένας ασφυκτικός λιβιδινικός δεσμός με τον Άλλον, ένα ακραίο φυσικό περιβάλλον, μια κοινωνικοπολιτική συνθήκη ολοκληρωτισμού, μια πανδημία .

«Η αναρχική ενόρμηση εργάζεται για να ανοίξει μια διέξοδο, εκεί όπου μια κρίσιμη κατάσταση περικλείει το άτομο και το καταδικάζει σε θάνατο {...}. Οριακή εμπειρία είναι και αυτή που βιώνει η ανθρωπότητα λόγω της πανδημίας, μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης που «καθλώνει το άτομο, του απαλλοτριώνει το δικαίωμα στη ζωή, του αφαιρεί τις άμυνες και το εκθέτει σε ένα διαρκές ενδεχόμενο θανάτου {...}, η σχέση ανάμεσα στο ακατάλυτο και το φθαρτό, {...} η εγγύτητα του θανάτου, η επισφάλεια της ζωής εντείνουν τη θέλησή του να επιβιώσει» και «ο θάνατος χωρίς λιβιδινική μάσκα διατρέχει τα όρια της αντοχής του σώματος σε κάθε είδους κατάχρηση είτε από στέρηση είτε από υπερκατανάλωση, χρησιμοποιώντας αντικείμενα ανάγκης.»¹⁵⁴

Η ενεργός αντίσταση της άναρχης ενόρμησης, η ελευθεριακή της ώθηση είναι μια αντικοινωνική δραστηριότητα, που διασώζει μια θεμελιώδη συνθήκη της

¹⁵³ Žizek, 2006: 223

¹⁵⁴ Zaltzman, 2019: εισαγωγή

διατήρησης του ανθρώπινου όντος: τη διατήρηση της δυνατότητας να επιλέγει. Η δίοδος του σκότους προς την ανάδυση στο φως κρίνεται από την ατομική και κοινωνική συλλογική δυνατότητα επεξεργασίας του θανάτου. Για τον Λακάν, ζωή και θάνατος είναι όροι της φρουδικής διαλεκτικής, ενώ χάρη στην ενόρμηση θανάτου κατανοούμε την τοπογραφία του Id, του Ego και του Superego. Η ιδέα ότι κάθε οργανισμός έχει ως πεπρωμένο του τον θάνατο είναι μόνιμη και διαρκής.

Για τον Lacan, όπως αναφέρθηκε, η ενόρμηση θανάτου συνιστά τάση της συμβολικής τάξης να παράγει την επανάληψη (συνδέεται με το ασυνείδητο) και επομένως δεν έχει σχέση με τη βιολογία και τη φύση, αλλά με την κουλτούρα. Η ενόρμηση θανάτου συνιστά διάσταση κάθε ενόρμησης, γιατί κάθε ενόρμηση επιζητά την εξαφάνισή της, εμπλέκει το υποκείμενο στην επανάληψη, ενώ συνιστά προσπάθεια υπέρβασης της αρχής της ηδονής, ήτοι την άφιξη στην απόλαυση και την αναζήτηση του θανάτου. Η επανάληψη αστοχεί στη σχέση της με το Πραγματικό: «το Πραγματικό είναι εδώ αυτό που ξανάρχεται πάντα στην ίδια θέση—σε αυτή τη θέση όπου το υποκείμενο ως στοχαζόμενο {...} δεν το συναντά.»¹⁵⁵ Ο Lacan διακρίνει την ηδονή από την απόλαυση, καθώς η αρχή της ηδονής λειτουργεί ως όριο της απόλαυσης, ως νόμος που προστάσσει το υποκείμενο να απολαμβάνει λιγότερο, αν και το υποκείμενο προσπαθεί να υπερβεί τις απαγορεύσεις της αρχής της ηδονής και αν το καταφέρει τότε η ηδονή γίνεται οδύνη ήτοι απόλαυση. Η ενόρμηση για απόλαυση, αν και είναι οδύνη, προσφέρει στο υποκείμενο ικανοποίηση-γι αυτό κάθε ενόρμηση είναι στην ουσία ενόρμηση θανάτου.

Ο θάνατος στον Lacan έχει διπλό καθεστώς: αφορά στον φυσικό θάνατο και στον προδικαζόμενο, τον θάνατο που συνδέεται με το σημαίνον, τον συμβολικό ή σημαίνοντα θάνατο. «Ο συμβολικός θάνατος αφορά στην επίδραση που έχει το γεγονός του θανάτου στη ζωή του υποκειμένου, γι αυτό η ενόρμηση θανάτου ισοδυναμεί με την υποκειμενική σχέση προς τον θάνατο.»¹⁵⁶ Ο συμβολικός θάνατος επισκιάζει τη ζωή και ισοδυναμεί με μια σημαίνουσα εξαφάνιση, είναι αυτός που εξατομικεύει και η κορύφωσή του είναι η αυτοκτονική πράξη με συμβολικό περιεχόμενο. Ο συμβολικός θάνατος θέτει σε ακινησία το ον, αλλά και το διαιωνίζει με την έννοια ότι του εξασφαλίζει μια σημαίνουσα επιβίωση διαφορετική από τη βιολογική. «Ο συμβολικός θάνατος νοείται σε αυτή τη βάση αφενός σαν άρνηση της βιολογικής ζωής, όπως

¹⁵⁵ Lacan, οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης, 1982: 70

¹⁵⁶ Miller, Λακανική Βιολογία, 2003α: 45-46

καταμαρτυρεί η αυτοκτονική πράξη, αλλά επίσης σαν επιβεβαίωση της συμβολικής ζωής πέραν της βιολογικής.»¹⁵⁷

Αν ο έρωτας, ο λιβιδινικός δεσμός, είναι το ενεργειακό φορτίο που παράγει και συντηρεί την διυποκειμενικότητα, όπου το κάθε άτομο εξουδετερώνει μερικά την ενόρμηση θανάτου των άλλων, ο θάνατος τελικά είναι ο σκοπός όλης της ζωής, κατά τον Freud και η πανηγυρική επιβεβαίωση του εσωτερικού σολιψισμού μας. Ο άνθρωπος θέλει να πεθάνει μόνος. Θέλει να πεθάνει με τον δικό του τρόπο, αποφεύγοντας όλους τους εξωτερικούς, θανάσιμους κινδύνους.

Ο άνθρωπος όμως είναι οργανισμός που επιδιώκει την αυτοσυντήρηση. Η ζωή μάχεται ενάντια σε ό,τι απειλεί την ύπαρξή της ή ματαιώνει την επιθυμία της να ζήσει: «Από τις πιο σημαντικές λειτουργίες του ψυχικού μηχανισμού είναι η δέσμευση των ορμικών διεγέρσεων, την υποκατάσταση της κυρίαρχης σε αυτές πρωτογενούς διεργασίας από μια δευτερογενή, τη μετατροπή της κινούμενης ενέργειας επένδυσής τους σε ως επί το πλείστον αδρανή επένδυση. Κατά τη διάρκεια αυτής της υποκατάστασης δεν μπορεί να δοθεί προσοχή στην ανάπτυξη δυσαρέσκειας, αλλά αυτό δεν αίρει την αρχή της ηδονής. Η υποκατάσταση συμβαίνει, για να εξυπηρετήσει την αρχή της ηδονής και η δέσμευση είναι μια προπαρασκευαστική πράξη, η οποία εισάγει και εξασφαλίζει την κυριαρχία της αρχής της ηδονής, η οποία αποτελεί μια τάση που υπηρετεί μια λειτουργία που είτε καθιστά τον ψυχικό μηχανισμό απολύτως αδιέγερτο είτε διατηρεί την ποσότητα της διέγερσης σε αυτόν σταθερή ή όσο το δυνατόν χαμηλή».¹⁵⁸

Οι ενορμήσεις της ζωής ασχολούνται περισσότερο με «την εσωτερική μας αντίληψη καθώς εμφανίζονται ως καταστροφείς της ηρεμίας και φέρουν μαζί τους εντάσεις, των οποίων η εξουδετέρωση βιώνεται ως ηδονή, ενώ οι ενορμήσεις του θανάτου φαίνεται να προσφέρουν το έργο τους διακριτικά.»¹⁵⁹ Η αρχή της ηδονής μοιάζει να βρίσκεται ακριβώς στην υπηρεσία των ενορμήσεων του θανάτου επιτηρώντας και τα εξωτερικά ερεθίσματα, τα οποία εκτιμώνται και από τα δύο είδη ενόρμησης ως κίνδυνοι, ιδιαίτερα όμως «επιτηρεί τις αυξήσεις ερεθισμάτων που έρχονται από το εσωτερικό και οι οποίες στοχεύουν σε μια επιβάρυνση του έργου της ζωής.»¹⁶⁰

¹⁵⁷ ό.π., Λακανική βιολογία, 2003α: 59

¹⁵⁸ Freud, Πέραν της αρχής της ηδονής, 2011: 83-84

¹⁵⁹ Κουμίδα, 2017

¹⁶⁰ Freud, πέραν της αρχής της ηδονής, 2011: 85-86

1.5 (Από)δομώντας τη φοβική κλίμακα του υποκειμένου

Οι απώλειες των ανθρώπων από το φυσικό θάνατο, αλλά και η απώλεια της καθημερινότητας μας, όπως την ξέραμε, αποτελούν μια πραγματικότητα την εποχή της πανδημίας, που εύλογο είναι να προκαλεί φόβο και άγχος. Το άγχος διαφοροποιείται από το φόβο, αν και τα δύο είναι συγκινησιακές αντιδράσεις απέναντι στον κίνδυνο με σωματικά συμπτώματα καθώς αποτελεί δυσανάλογα ισχυρή αντίδραση απέναντι σε έναν πραγματικό ή φανταστικό κίνδυνο. Στην περίπτωση του φόβου ο κίνδυνος υπάρχει πραγματικά και το αίσθημα της αδυναμίας επιβάλλεται από την πραγματικότητα, ενώ στο άγχος ο κίνδυνος μεγεθύνεται ή γεννιέται από εσωτερικούς ψυχικούς παράγοντες και η αδυναμία εξαρτάται από τη στάση του ατόμου. Αυτό που χάνουμε όμως δεν είναι η ενόρμηση για ζωή—αυτή υπάρχει ούτως ή άλλως -αλλά οι φαντασιώσεις που μας παρείχαν πρόσβαση στη ζωή, τα προσποιητά με τα οποία δομούμε την καθημερινή εμπειρία μας, για να βρίσκουμε ευχαρίστηση σε αυτή. Ο καθρέπτης ράγισε και από τις αιχμηρές εγχοπές του το Πραγματικό λυσσαλέα θυμίζει στον άνθρωπο ότι η ζωή είναι αλλού—πέρα από τις τεχνολογικές οθόνες. «Ο φόβος του θανάτου εμφανίζεται όταν το ανεκπλήρωτο κομμάτι των επιθυμιών αυξάνεται πέρα από κάθε μέτρο.»¹⁶¹

Υπάρχουν τέσσερις τρόποι, κατά την Horney, για να αποφύγει κανείς το άγχος: να το εκλογικεύσει, να το αρνηθεί (συνειδητός ή μη αποκλεισμός από τη συνείδηση), να το ναρκώσει, και τέλος να αποφεύγει σκέψεις, αισθήματα, ορμές και καταστάσεις που θα μπορούσαν να το προκαλέσουν(αναστολή).¹⁶² Τους φόβους που επιδιώκει κανείς να υπερνικήσει με την καταπίεση, μπορεί να τους υπερνικήσει και με συνειδητό έλεγχο της εχθρικότητας. Η εχθρικότητα, ωστόσο, παραμένει παρά την καταπίεση της, και δύναται να ενισχυθεί από εξωτερικές πηγές. Η καταπιεσμένη ορμή συνεχίζει να δρα και ο άνθρωπος το γνωρίζει. Οι συνέπειες της εχθρικότητας γεννούν άγχος με την επισήμανση ότι η εχθρικότητα και ο πιθανός κίνδυνος απειλούν σε μεγάλο βαθμό άλλα ενδιαφέροντα του ανθρώπου και ενίοτε οι εχθρικές ορμές προβάλλονται στον εξωτερικό κόσμο και μετατοπίζονται στον άλλον: προβάλλει στον άλλον τα δικά του εχθρικά αισθήματα (προσπάθεια αυτοδικαιολόγησης). Πρέπει τότε να υπερφαλαγγίσουμε τους άλλους. Μπορεί όμως και το άγχος, όταν στηρίζεται σε αίσθημα απειλής να δημιουργήσει εχθρικότητα, σαν ένα είδος αμυντικού μέσου -όπως ο φόβος που δημιουργεί επιθετικότητα. «Άγχος και εχθρικότητα

¹⁶¹ Agamben, 2020α

¹⁶² Horney, 1975: 27

αλληλοδημιουργούνται και αλληλοενισχύονται και συνδέονται αδιάρρηκτα.»¹⁶³ Ήδη την εποχή που διάγουμε, το άγχος και ο φόβος του ανθρώπου μετασηματίζονται σε οργή, θυμό, που υποβόσκει και υποφώσκει από τις ρωγμές που έχει υποστεί το εδαιμικό τεχνομιντιακό ψηφιδωτό, καθώς το συναίσθημα έχει ποιοτικά και ποσοτικά χαρακτηριστικά. Με την εκφόρτιση (ποσοτικό χαρακτηριστικό) απελευθερώνεται και διαχέεται το άγχος είτε μέσω καταναγκασμών επανάληψης είτε μέσω επίκαιρων συμπτωμάτων ή ψυχοσωματικών εκδηλώσεων.

Κατά τον Freud, να σημειωθεί, το άγχος είναι αποτέλεσμα καταπιεσμένων ορμών (σεξουαλικών), αλλά και αποτέλεσμα του φόβου από εκείνες τις ορμές, που η ανακάλυψή τους θα συνεπαγόταν εξωτερικό κίνδυνο. Η Horney, συμπληρώνει ότι οι σεξουαλικές ορμές πρέπει να εντάσσονται σε ένα πολιτιστικό περιβάλλον, καθώς τα ατομικά και κοινωνικά ταμπού τις καθιστούν επικίνδυνες-και όχι αυτές καθεαυτές. Στο μεγαλύτερο μέρος του, το ασυνείδητο αποτελείται από συναισθηματικές συνειδητές σκέψεις, που έχουν ενταφιαστεί (απόθεση).

«Η αποσύνθεση μέσα στο Εγώ, που οδηγεί στον διχασμό του υποκειμένου και στη σύγκρουσή του με τον κόσμο και επομένως και στη δυστυχία, προκαλείται από έλλειψη συντονισμού ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνείδητο και έλλειψη ενότητας ανάμεσα στο εγώ και στην κοινωνία. Στη βαθιά και ενστικτώδη ένωση με το ρεύμα της ζωής βρίσκονται και οι χαρές».¹⁶⁴

Όταν όλες οι πλευρές της φύσης, συνειδητό, υποσυνείδητο, ασυνείδητο συνεργάζονται αρμονικά, χωρίς να βρίσκονται σε διαπάλη, τότε «επιτυγχάνεται η πνευματική ακεραιότητα, η ισορροπία πνεύματος και αυτοπεποίθησης.»¹⁶⁵

Η ευτυχία που προσφέρει γνήσια ικανοποίηση συνοδεύεται από την πληρέστερη άσκηση των ικανοτήτων μας και την πληρέστερη κατανόηση του κόσμου μέσα στον οποίο ζούμε,¹⁶⁶ γιατί,

«Ο φόβος αποτελεί τον κύριο λόγο που οι άνθρωποι δεν θέλουν να παραδεχτούν τα γεγονότα και φροντίζουν τόσο πολύ να τυλιχτούν στο ζεστό μανδύα του μύθου. Αλλά τα αγκάθια ξεσκίζουν το ζεστό μανδύα και οι παγερές ριπές τρυπώνουν από τις σχισμές κι εκείνος που συνήθισε στη ζεστασιά, υποφέρει από τις ριπές αυτές περισσότερο από εκείνον που σκληραγωγήθηκε να τις ανέχεται.»¹⁶⁷

¹⁶³ ό.π. 42

¹⁶⁴ Russell, 1975: 191

¹⁶⁵ Russell, Η κατάκτηση της ευτυχίας, 1975: 80

¹⁶⁶ ό.π. 83

¹⁶⁷ Russell, 1975: 187

Πρέπει τη στιγμή της κρίσης που φέρνει τούτη η πανδημία, οι άνθρωποι να βρουν νέα συνθώματα, νέους τρόπους δημιουργικότητας, νέες στρατηγικές σύνδεσης με τον άλλον και το κοινωνικό σώμα. Ο Ζακ-Αλαιν Μιέρ, στα *Έξι υποδείγματα της απόλαυσης*, τόνισε τον ιδιαίτερο ρόλο της δημιουργικότητας στον ύστατο Λακάν, σε περιόδους κρίσης, άλλως η μελαγχολία και η θλίψη θα γίνει βρόχος.

Η μελαγχολία, αναφέρει ο Freud, ανήκει στην «κατηγορία των ναρκισσιστικών νευρώσεων, επειδή το υποκείμενο είναι αποκομμένο από την πραγματικότητα, όχι από αντιληπτικής, αλλά από συναισθηματικής πλευράς, υπό την έννοια ότι δεν διαφεύδει την ύπαρξη του πράγματος, αλλά ότι αυτό το πράγμα τον αφορά.»¹⁶⁸ Η θλίψη (αντίδραση στην απώλεια του αντικειμένου) διαφέρει από τη μελαγχολία, καθώς δεν συνεπάγεται μια επιθετική σύγκρουση είτε με την εξωτερική πραγματικότητα είτε ενδοψυχικά. Η μελαγχολία είναι ένα πένθος που οφείλεται στην απώλεια της λίμπιντο. Πρόκειται για μια απώλεια του Εγώ που καταλήγει σε γενικευμένη αναστολή των λειτουργιών του και αυτό έχει ως συνέπεια την εκφορά από μέρους του του απομεταφοροποιημένου λόγου. Το μελαγχολικό σύνδρομο αφορά σε μια ανοιχτή πληγή «που αδειάζει το Εγώ μέχρι να το ερημώσει τελειωτικά, ενώ το μέλλον καθορίζεται αποκλειστικά από το παρελθόν.»¹⁶⁹ Κατά τον Freud, ο μελαγχολικός γνωρίζει ποιον έχασε, αλλά όχι «τι έχασε στο εκλιπόν αντικείμενο.»¹⁷⁰ Την εποχή της Πανδημίας, ο άνθρωπος πενθεί την απώλεια της εδεμικής του ουτοπίας και προσδοκά την επιστροφή σε αυτήν.

Κατά την Maria Torok¹⁷¹ «το αντικείμενο που δεν πενθείται, ονομάζεται κρυπτικό αντικείμενο: αυτό που κρύβεται μέσα στην κρύπτη είναι πολύτιμο, σώζει το υποκείμενο (ναρκισσιστική διάσταση)». Πρόκειται για τον κρυπτικό εγκλωβισμό του άλλου, ώστε να μην τελεστεί η διαδικασία του πένθους. Η κρύπτη δημιουργείται, όταν το αντικείμενο της απώλειας ήταν τόσο αναγκαίο ναρκισσιστικά για το υποκείμενο, ώστε να θέλει να το διατηρήσει ζωντανό μέσα του. Ταυτίζεται με το εκλιπόν αντικείμενο (ενδοκρυπτική ταύτιση) και τα συναισθήματα που το αφορούν. Το εγκυστωμένο περιεχόμενο της κρύπτης δεν μπορεί να εκφραστεί με λόγια, είναι άρρητο. Σήμερα, το κρυπτικό αντικείμενο είναι ο πρότερος κόσμος, όπως τον ξέραμε ή τον φαντασιωνόμαστε, και που δεν είμαστε προετοιμασμένοι να τον απωλέσουμε.

¹⁶⁸ Μπακιρτζόγλου Σ., *Η μεταψυχολογία της μελαγχολίας*, 2014: 1

¹⁶⁹ *ό.π.* 2014: 3

¹⁷⁰ “Mourning and melancholia”, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. XIV, 1917

¹⁷¹ Abraham-Torok, *l'ecorce et le noyau*, 1987

Ο σύγχρονος άνθρωπος καταπνίγει τις συγκινήσεις του και καταστέλλει ό,τι άπτεται του θυμικού. Δεν επενδύει συναισθηματικά στους άλλους, δεν συγκροτεί αντικείμενα πάθους, δεν ερωτικοποιεί. Είναι ένας νηπενθής άνθρωπος, που δεν μπορεί να επεξεργαστεί απώλειες, αν και κατά τον Μπακιρτζόγλου δεν χάνει τίποτα, γιατί δεν είχε τίποτε για να χάσει, επομένως «δεν είναι μελαγχολικός, αλλά χρηστικός άνθρωπος.»¹⁷² Η Ποταμιάνου¹⁷³ βλέπει στην μελαγχολία «ένα Εγώ παραμορφωμένο από ένα ναυάγιο σχέσεων, ένα Εγώ το οποίο εξαντλείται από την οδύνη, πνίγεται στον πόνο και κλείνεται στη σιωπή των αποτυχιών του», ενώ, θα συμπληρώναμε, ότι η έδρα της δυσφορίας τοποθετείται έξω από το σώμα μας, γι αυτό και η επιθετικότητα διοχετεύεται στο εξωτερικό κόσμο-έτσι περιφρουρείται το Εγώ. Η εκφόρτιση της επιθετικής έντασης στο αντικείμενο προξενεί ευχαρίστηση στο Εγώ .

Πώς αντιμετωπίζει όμως ο καθένας τις μεγάλες εντάσεις; Ποιο είναι «το πεπρωμένο των σωματικών και ψυχικών διεγέρσεων των ατόμων όταν οι εντάσεις είναι δυσβάσταχτες και τον τραυματίζουν;»¹⁷⁴ Δύο συνέπειες μπορεί να συμβούν όσον αφορά τις ψυχικές εντάσεις: η ψυχοποίηση σε νοητικό επίπεδο, που σημαίνει ότι οι διεγέρσεις μετατρέπονται σε εικόνες και φαντασιωτικές σκηνές (ψυχικά μορφώματα) και η πράξη σε συμπεριφορικό επίπεδο, με την έννοια ότι η διέγερση δεν ψυχοποιείται, αλλά εκφορτίζεται-πιστεύουμε μέσω του χιούμορ -θα αναφερθούμε σε αυτό σε επόμενο κεφάλαιο- την εποχή της πανδημίας.

Ο Lacan διαπιστώνει ότι «το άγχος είναι το θεμελιακό αίσθημα» του υποκειμένου . Το υποκείμενο υποφέρει υπό την επιθυμία του Άλλου, με τρόπο άμεσο, μη διαλεκτικό, μη διαμεσολαβημένο. Το άγχος αποτελεί την «άλλη πλευρά» της επιθυμίας του υποκειμένου, «το οποίο μπρος στο ανοίκειο, πυρήνα της επιθυμίας και της απόλαυσης του Άλλου, θέτει το ερώτημα: «Τι θέλει ο Άλλος από μένα;» Το άγχος είναι ο «μάρτυρας» της αβύσσου της ύπαρξης που σχηματίζεται στην αρχή του αποχωρισμού, στο διχασμένο υποκείμενο.»¹⁷⁵ Αυτός ο τόπος της «ρήξης» δεν αφομοιώνεται από τη λογική και καμιά γλώσσα, απαιτεί όμως ένα συμβολικό –ηθικό γεφύρωμα. Ο Lacan εντοπίζει στους διάφορους τρόπους της σχέσης του υποκειμένου με τα εκπίπτοντα αντικείμενα των μερικών ορμών, «τους σταθμούς της επιθυμίας του και των ταυτίσεών του με τον Άλλο».¹⁷⁶ Στο βαθμό που στην καρδιά της απόλαυσης,

¹⁷² Μπακιρτζόγλου, 2014: 10

¹⁷³ Διαδικασίες επανάληψης και προσφορές του Εγώ, 1999

¹⁷⁴ Μπακιρτζόγλου, ο ενορμητικός άξονας της επιθετικότητας, 2013: 6

¹⁷⁵ Λίποβατς, Θεωρείο, σ.30

¹⁷⁶ Λίποβατς, 2007: 136-137

πέραν της ευχαρίστησης, караδοκεί η ορμή του θανάτου, κάθε ευχαρίστηση αναστρέφεται σε άγχος, πόνο και αυτοκαταστροφή, καταστρέφοντας ούτως την επιθυμία και μηδενίζοντας το Νόμο.¹⁷⁷ Ο τρόμος του υποκειμένου εμπρός στην απόλαυσή του και εμπρός στην απόλαυση του Άλλου βασίζεται στην επιθετικότητα που κρύβει εντός του. Και όμως το άγχος και ο φόβος μπορούν να υπερβαθούν μέσω του κοινωνικού συναισθήματος της αγάπης.

«Το άγχος του υποκειμένου που αναδύεται στη συνάντηση του με την επιθυμία του άλλου μπορεί να ξεπερασθεί μόνον με την αγάπη –και αυτό είναι μια ατελείωτη επαναληπτική διαδικασία. Η συσσώρευση του άγχους (της δυσφορίας) είναι ο «νόμος της εντροπίας», ο οποίος μόνο μέσω της επαναλαμβανόμενης «κινητοποίησης» της αγάπης μπορεί να αναστραφεί. Την αγάπη και την επιθυμία του Άλλου, μπορεί κανείς να την επιβάλλει στο υποκείμενο, εφόσον εδώ έγκειται η ελευθερία του.»¹⁷⁸

Η αγάπη του πλησίον σημαίνει η ίδια μια υπέρβαση, μια πλειοδοσία του Ηθικού Νόμου, το δε υποκείμενο γνωρίζει ότι αφήνεται στη δοκιμασία μιας εμπειρίας πόνου. Η αγάπη του πλησίον μπορεί όμως εύκολα να παρεκκλίνει σε βία, φανατισμό και ολοκληρωτισμό. «Η αγάπη του πλησίον μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνον, όταν απελευθερωθεί από την ψυχολογία της μάζας, από τις συλλογικές ταυτίσεις και τις απαιτήσεις περί τέλει ολότητας. Επιτυγχάνεται, όταν τα υποκείμενα παραιτούνται από το να θέλουν μόνα τους να πραγματοποιήσουν ολικά το βασίλειο του Θεού.»¹⁷⁹

Αναφέρθηκε ότι η ηδονή σχετίζεται με τη μείωση της ποσότητας διέγερσης, ενώ η δυσαρέσκεια με την αύξηση της. Όσο αυξάνεται η διέγερση από την προβολή των φαινομένων που αφορούν τον κορωνοϊό, τόσο αυξάνεται ο φόβος και το άγχος. Οτιδήποτε έχει τη δυνατότητα να αυξήσει τη διέγερση γίνεται αισθητό ως αντιλειτουργικό, κατά τον Freud, ήτοι ως δυσάρεστο, ενώ η αρχή της ηδονής παράγεται από την αρχή της σταθερότητας. Πρέπει «να υπάρχει μια ισχυρή τάση προς την αρχή της ηδονής στην ψυχή, στην οποία όμως αντιτίθενται συγκεκριμένες άλλες δυνάμεις ή συνθήκες, έτσι ώστε η τελική έκβαση να μην μπορεί πάντα να αντιστοιχεί στην τάση για ηδονή.»¹⁸⁰

Γίνεται κατανοητό από ψυχαναλυτικής έποψης, γιατί μια πανδημία προκαλεί φοβικά συναισθήματα:

¹⁷⁷ Λίποβατς, 2007: 125

¹⁷⁸ Λίποβατς, 2007: 147

¹⁷⁹ ό. π. 129

¹⁸⁰ Freud, Πέραν της αρχής της ηδονής, 2011: 9-10

«Η αρχή της ηδονής ανήκει σε έναν πρωτογενή τρόπο λειτουργίας του ψυχικού μηχανισμού και είναι εξαρχής ακατάλληλη, και επικίνδυνη για την επιβίωση του οργανισμού στις δυσκολίες του εξωτερικού κόσμου. Υπό την επίδραση των ενορμήσεων αυτοσυντήρησης του Εγώ, αντικαθίσταται από την αρχή της πραγματικότητας, η οποία χωρίς να επιβάλλει την παραίτηση από την πρόθεση της τελικής απόκτησης ηδονής, απαιτεί και επιβάλλει την αναβολή της ικανοποίησης, την παραίτηση από πολλές δυνατότητες για ηδονή και την προσωρινή ανοχή της δυσαρέσκειας στη μακρά πορεία προς την ηδονή... Εκτός από την αρχή της πραγματικότητας μια άλλη νομοτελειακή πηγή γέννησης της δυσαρέσκειας προκύπτει από τις συγκρούσεις και τους διχασμούς στον ψυχικό μηχανισμό, όταν το Εγώ εξελίσσεται σε ανώτερους σύνθετους οργανισμούς.»¹⁸¹

Κατά τον Freud, υπάρχουν πολλά στοιχεία στο Εγώ που είναι ασυνείδητα –θα μπορούσαν να ονομαστούν πυρήνας του Εγώ, ενώ ένα ελάχιστο μέρος αυτών ονομάζονται προσυνειδητό.¹⁸² Η αντίσταση του συνειδητού και προσυνειδητού Εγώ στην ψυχαναλυτική θεραπεία υπηρετεί την αρχή της ηδονής, καθώς «η απελευθέρωση του απωθημένου –με την επίκληση στην αρχή της πραγματικότητας– προκαλεί δυσαρέσκεια.»¹⁸³ Η περισσότερη δυσαρέσκεια που νιώθει το υποκείμενο είναι αντίληψη της δυσαρέσκειας είτε αντίληψη της πίεσης που ασκούν ανικανοποίητες ενορμήσεις είτε εξωτερική αντίληψη, που «μπορεί να είναι οδυνηρή αυτή καθαυτή ή να διεγείρει δυσάρεστες προσδοκίες στον ψυχικό μηχανισμό και να αναγνωρίζεται από αυτόν ως κίνδυνος.»¹⁸⁴ Η Πανδημία συγκροτεί έναν κίνδυνο για τον σύγχρονο άνθρωπο και του προκαλεί έντονα φοβικά συναισθήματα.

Ο φόβος, ο τρόμος και η αγωνία, κατά τον Freud, δεν είναι συνώνυμα και διακρίνονται από τη σχέση τους με τον κίνδυνο. Η αγωνία υποδηλώνει μια κατάσταση αναμονής του κινδύνου και προετοιμασία για αυτόν –ακόμη και αν ο κίνδυνος είναι άγνωστος. Στην αγωνία υπάρχει κάτι που προφυλάσσει από τον τρόμο. Ο φόβος απαιτεί ένα ορισμένο αντικείμενο που το φοβάται ο άνθρωπος, ενώ ο τρόμος αφορά σε μια κατάσταση στην οποία φτάνει κάποιος που βρίσκεται σε κίνδυνο χωρίς να έχει προετοιμαστεί για αυτόν και «έχει το στοιχείο του αιφνιδιασμού.»¹⁸⁵ Ο σημερινός άνθρωπος κινείται μεταξύ φόβου και τρόμου μπροστά στο φαινόμενο της πανδημίας, καθότι γνωρίζει –μέσω των ΜΜΕ– το αντικείμενο του φόβου του–ο ιός που απειλεί την

¹⁸¹Freud, 2011: 11

¹⁸² ό.π. 24

¹⁸³ ό.π. 25

¹⁸⁴ ό.π. 12-13

¹⁸⁵ ό.π. 15

σωματική, αλλά και την κοινωνική ύπαρξή του, ωστόσο δεν ήταν προετοιμασμένος ψυχικά και πνευματικά να αντιμετωπίσει αυτήν την κατάσταση.

Στην ψυχική ζωή υπάρχει καταναγκασμός για επανάληψη που εκτείνεται πέραν της αρχής της ηδονής. Η επανάληψη είναι ένας ομοιοστατικός μηχανισμός που μειώνει το άγχος που προέρχεται από την ικανοποίηση της επιθυμίας και την τιμωρία. Ο καταναγκασμός για επανάληψη καλείται να βοηθήσει το Εγώ, που θέλει να διατηρήσει την αρχή της ηδονής,¹⁸⁶ όχι όμως τον καρό της πανδημίας που η επανάληψη γίνεται ακούσια του υποκειμένου και στοχεύει στη συνεχή υπόμνηση της πηγής του άγχους και του φόβου του. Αξιοσημείωτο είναι ότι τον καιρό της πανδημίας τα ΜΜΕ χρησιμοποιούν την επανάληψη (χάνει κανείς το μέτρημα, όταν θελήσει να αριθμήσει πόσες φορές αναφέρονται οι λέξεις κορωνοϊός, μολυσμένοι, ασθενείς, κρούσματα, θάνατοι, ΜΕΘ, διασωληνωμένοι) -όχι για την ικανοποίηση και τη διατήρηση της ηδονής, αλλά για την διατάραξη και τον αφανισμό της. Τα ΜΜΕ γνωρίζουν καλά ότι η συνείδηση ουσιαστικά προσφέρει αντιλήψεις από διεγέρσεις που προέρχονται από τον εξωτερικό κόσμο και αισθήματα ηδονής και δυσαρέσκειας που μόνο από το εσωτερικό του ψυχικού μηχανισμού μπορούν να προέρχονται, και «στο σύστημα της αντίληψης της συνείδησης μπορεί να αποδοθεί μια χωρική θέση, που βρίσκεται στα σύνορα εξωτερικού και εσωτερικού κόσμου.»¹⁸⁷

Τα ΜΜΕ, επίσης, γνωρίζουν ότι χαρακτηριστικό των αισθητηρίων οργάνων είναι ότι επεξεργάζονται μόνο ελάχιστες ποσότητες εξωτερικού ερεθίσματος—λαμβάνουν μόνο δείγματα του εξωτερικού κόσμου. Η καντιανή πρόταση ότι ο χρόνος αποτελεί αναγκαία μορφή της σκέψης μας, τίθεται υπό συζήτηση. Οι ασυνείδητες διαδικασίες καθεαυτές «είναι άχρονες, ήτοι δεν ρυθμίζονται χρονικά και ο χρόνος δεν αλλάζει τίποτε πάνω τους, ενώ η ιδέα του χρόνου δεν μπορεί να τις προσεγγίσει.»¹⁸⁸ Έναντι του εξωτερικού κόσμου υπάρχει μια προστασία από ερεθίσματα, τα οποία μπορούν να επιδράσουν μόνο σε μειωμένο βαθμό, από την εσωτερική πλευρά όμως «η προστασία από ερεθίσματα είναι αδύνατη, ερεθίσματα που προκαλούν ηδονή ή δυσαρέσκεια.»¹⁸⁹

Οι διεγέρσεις από τον εξωτερικό κόσμο είναι αρκετά ισχυρές, ενίοτε, για να διαπεράσουν την προστασία από ερεθίσματα -και αυτές ονομάζονται τραυματικές. Το

¹⁸⁶ Freud, 2011: 29

¹⁸⁷ ό.π. 31-32

¹⁸⁸ ό.π. 37

¹⁸⁹ ό.π. 38

εξωτερικό τραύμα θα προκαλέσει μια μεγαλειώδη διαταραχή στην ενεργειακή οικονομία του οργανισμού και θα θέσει σε κίνηση κάθε αμυντικό μέσο, ενώ η αρχή της ηδονής τίθεται κατ' αρχάς εκτός ισχύος. Ο κατακλυσμός του ψυχικού μηχανισμού από μεγάλες ποσότητες ερεθισμάτων δεν μπορεί να αποφευχθεί και έτσι δημιουργείται μια αποστολή υπερνίκησης του ερεθίσματος, της ψυχικής δέσμευσης των ποσοτήτων των ερεθισμάτων, που εισέβαλαν, ώστε να οδηγηθούν κατόπιν στην εξουδετέρωσή τους. Η ειδική «δυσαρέσκεια του σωματικού πόνου είναι σε ένα βαθμό το αποτέλεσμα της διάσπασης του φράγματος προστασίας από τα ερεθίσματα και οι συνέπειες που προκύπτουν για το ψυχικό όργανο.»¹⁹⁰ Ο τρόμος δημιουργείται από την απουσία προετοιμασίας, όπως αναφέραμε, για το άγχος που περικλείει την υπερεπένδυση των συστημάτων πρόσληψης που δέχονται κατ' αρχάς το ερέθισμα και αποτελεί την τελευταία γραμμή της προστασίας από ερεθίσματα. Στο ασυνείδητο, τα φορτία μπορούν εύκολα να μεταβιβαστούν, να απωθηθούν και να συμπτυκνωθούν εξ ολοκλήρου. Οι ορμικές διεγέρσεις ξεκινούν από τα ασυνείδητα συστήματα. Τα ανώτερα στρώματα του ψυχικού μηχανισμού προσπαθούν να δεσμεύσουν τη διέγερση των ενορμήσεων, «για να επικρατήσει απρόσκοπτα η αρχή της ηδονής –και η τροποποίησή της σε αρχή της πραγματικότητας.»¹⁹¹ Όλη αυτή η δολιευμένη παρουσίαση της Πανδημίας, η οποία κατέστη από ενημέρωση θέαμα από τα ΜΜΕ, εικάζουμε, ότι θα απωθηθεί στο συλλογικό ασυνείδητο των λαών και θα αποτελέσει μελλοντικά πηγή πρόσφορη προς εκμετάλλευση από τους εξουσιαστές .

Η εκ νέου ανακάλυψη της ταυτότητας συνιστά η ίδια πηγή ηδονής. Το ορμικό συνδέεται με τον καταναγκασμό για επανάληψη: μια ενόρμηση θα συνιστούσε μια ενύπαρκτη πίεση του έμβιου οργανισμού για την αποκατάσταση μιας προγενέστερης κατάστασης, από την οποία το έμβιο ον αναγκάστηκε να παραιτηθεί υπό την επιρροή εξωτερικών δυνάμεων διαταραχής, ήτοι «ένα είδος οργανικής ελαστικότητας ή εκδήλωση αδράνειας στην οργανική ζωή.»¹⁹² Η ενόρμηση δεν πιέζει για αλλαγή και εξέλιξη, αλλά εκφράζει την συντηρητική φύση του έμβιου όντος. Βέβαια, εκτός από τις συντηρητικές ενορμήσεις που απαιτούν την επανάληψη υπάρχουν και άλλες που ωθούν προς την αποκατάσταση και την πρόοδο.

Όλα τα έμβια όντα πεθαίνουν εξαιτίας εσωτερικών αιτίων και επιστρέφουν στην ανόργανη κατάσταση. Ο στόχος κάθε ζωής είναι ο θάνατος και αναδρομικά το μη

¹⁹⁰ ό.π. 39

¹⁹¹ Freud, 2011: 47

¹⁹² ό.π. 50

έμβιο ον «ήταν προγενέστερο του έμβιου.»¹⁹³ Η ενόρμηση της αυτοσυντήρησης σε κάθε έμβιο ύπαρξη, έρχεται σε αντίθεση με την προϋπόθεση ότι η συνολική ορμική ζωή εξυπηρετεί την έλευση του θανάτου. Πρόκειται για μερικές ενορμήσεις, οι οποίες προορίζονται να εξασφαλίσουν τον δρόμο του ίδιου του οργανισμού προς τον θάνατο και να διατηρούν άλλες δυνατότητες για επιστροφή στην ανόργανη κατάσταση εκτός από τις ενυπάρχουσες: «ο οργανισμός θέλει να πεθάνει με τον δικό του τρόπο.»¹⁹⁴ Αυτό την περίοδο της πανδημίας το στερείται, καθώς εξαναγκάζεται να δεχτεί όχι τον θάνατο μόνο ως υπαρκτή πιθανότητα, αλλά και την μοναχική βίωση του θανάτου, χωρίς τα αγαπημένα πρόσωπα γύρω του.

Κατά τον Freud, υπάρχει μια έντονη αντίθεση ανάμεσα στις ενορμήσεις του Εγώ(ενορμήσεις θανάτου)και τις σεξουαλικές ενορμήσεις (που στοχεύουν στην επιμήκυνση της ζωής και προσδίδουν την επίφαση της αθανασίας), και προβλέπει ότι οι πρώτες «ωθούν προς τον θάνατο και οι δεύτερες προς τη διατήρηση της ζωής.»¹⁹⁵ Εάν πρέπει να πεθάνουμε και πριν από αυτό να χάσουμε και τους αγαπημένους μας εξαιτίας του θανάτου, τότε προτιμάμε να υποκειμέθα σε κάποιον αδυσώπητο φυσικό νόμο, την ευγενή Ανάγκη, παρά σε ένα τυχαίο γεγονός που θα μπορούσε ίσως να είχε αποφευχθεί. Αυτή η πίστη στην εσωτερική νομοτέλεια του θανάτου ίσως να είναι μια πλάνη «για να αντέξουμε το βάρος της ύπαρξης.»¹⁹⁶

¹⁹³ ό.π. 52

¹⁹⁴ ό.π. 53-54

¹⁹⁵ ό.π. 59

¹⁹⁶ ό.π. 60

Κεφάλαιο δεύτερο

2.1 Ο δημόσιος και ιδιωτικός χώρος

Ο άνθρωπος, την εποχή της Πανδημίας, βιώνει τη μοναξιά στον περιορισμένο μετρικό χώρο στην εμπειρία του εγκλεισμού και την αναγκαιότητα του λογικού χρόνου, ήτοι να μην ασθενήσουν όλοι μαζί. Με στωικότητα πρέπει να αντιμετωπιστεί το απρόβλεπτο. Οι εικόνες του Εγώ αναπτύσσονται στον χώρο και ο ρόλος της χωρικής συμμετρίας στην ναρκισσιστική δομή του ανθρώπου είναι ουσιώδης για την δημιουργία των βάσεων της ψυχολογικής ανάλυσης του χώρου. Ο ψυχολογικός χώρος ούτως, αντανακλά όλες τις μορφές του εαυτού μας, κατά τον Lacan.

Κατά τον Kant, «η αρχή κάθε γνώσης είναι η εμπειρία, αντικείμενα δηλαδή που ερεθίζουν τις αισθήσεις και που γεννούν παραστάσεις ή κινητοποιούν τη νοητική μας ενέργεια.»¹⁹⁷ Μέσω της εξωτερικής αίσθησης (που είναι ιδιότητα του ανθρώπινου πνεύματος) δημιουργούνται «παραστάσεις από αντικείμενα ως κείμενα εκτός από εμάς και τοποθετημένα όλα χωρίς εξαίρεση στο χώρο. Ο χώρος δεν είναι έννοια εμπειρική, δεν μπορεί δηλαδή να αντληθεί από τις σχέσεις των εξωτερικών φαινομένων μέσω της εμπειρίας.»¹⁹⁸ Είναι μια αναγκαία a priori ενική παράσταση (μαζί με τον χρόνο) που υπόκειται ως βάση σε όλες τις εξωτερικές εποπτείες μας, μια καθαρή εποπτεία. Ο χώρος δεν εκφράζει καμιά ιδιότητα πραγμάτων καθεαυτά ούτε αμοιβαίες σχέσεις αυτών. «Είναι η μορφή όλων των φαινομένων, των εξωτερικών αισθήσεων, δηλαδή ο

¹⁹⁷ Kant, Κριτική του καθαρού λόγου, Υπερβ. Αισθητική, 71

¹⁹⁸ Κριτική του Καθαρού Λόγου, B 38, A 24

υποκειμενικός όρος της αισθητικότητας. Το πώς υπάρχουν τα πράγματα χωριστά από εμάς, είναι άγνωστο (Ding an Sich). Δεν γνωρίζουμε τίποτε άλλο εκτός από τον δικό μας τρόπο(κατ αίσθηση)αντίληψης των πραγμάτων, τρόπος που προσιδιάζει σε εμάς. Τις καθарές μορφές αυτού του τρόπου αποτελούν ο χώρος και ο χρόνος, ενώ η αίσθηση αποτελεί την ύλη του. Είναι τρόποι του αντιλαμβάνεσθαι, που ενυπάρχουν στην συνείδηση, αναπόσπαστες με αυτήν.»¹⁹⁹ Ο χώρος, κατά τον Berkeley, δεν είναι τίποτα χωρίς τα σώματα, και κατ επέκταση ένας εικονικός χώρος που δεν λαμβάνει υπόψη ότι οι χρήστες έχουν σώματα, είναι vacuum -κούφα φαντασμαγορική κατασκευή και μια πανδημία δίνει την αφόρμηση της υπόμνησης αυτού.

Ο Νεύτωνας πίστευε στην ύπαρξη του απόλυτου χώρου(σειρά σημείων)και του απόλυτου χρόνου (σειρά στιγμών) -ανεξάρτητα από τα σώματα και τα γεγονότα. Στην ίδια άποψη κατέληξε και ο Καντ -αν και αρχικά πρέσβευε υπέρ του σχετικού χώρου, δηλ. ο χώρος ταυτίζεται με τις χωρικές σχέσεις των αντικειμένων -αναζητώντας όμως ένα σταθερό σημείο αναφοράς. Στηριζόμενοι στις απόψεις του Καντ, πολλοί γεωγράφοι συμπέραναν ότι η χωρική και χρονική διάταξη των φαινομένων (ως μεμονωμένων, μη γενικεύσιμων περιπτώσεων) πρέπει να μελετηθούν αυτοτελώς από μη επιστημονικά πεδία με την εμπειρική μέθοδο -έχουν δηλ. ιδιογραφικό χαρακτήρα- και ότι αυτή η γνώση δεν έχει καμιά σχέση με τη γνώση των φαινομένων και της νομοτέλειάς τους, που αφορούν την επιστήμη. Έτσι όμως συνέβη (κυρίως σε κατευθύνσεις της Ανθρωπογεωγραφίας) το ολίσθημα του «χωρικού απομονωτισμού» (αποκόλληση της μελέτης του χώρου -ως ανεξάρτητη εμπειρική μονάδα με ιδιαίτερους χωρικούς νόμους- από τις διαδικασίες που συνδέονται με αυτόν και διατύπωση μορφολογικών και όχι διαδικαστικών νόμων) που μελετά τον χώρο και όχι τα μη χωρικά, ήτοι τα κοινωνικά χαρακτηριστικά του χώρου.

Στην κλασική Ανθρωποοικολογία, η χωρική κατανομή και οργάνωση της κοινωνίας καθορίζονται από την ανταγωνιστική συνεργασία βιοτικού επιπέδου (μετακίνηση πληθυσμών, εμπορευμάτων και μεταβολές χωροθέτησης). Η κοινοτική δομή δε, επηρεάζεται από το πληθυσμιακό μέγεθος και το φυσικό περιβάλλον (η χωρική κατανομή και οι δραστηριότητες εξαρτώνται από τον χώρο). Η μαρξιστική οπτική του Harvey με αναφορά κυρίως στις καπιταλιστικές κοινωνίες, συσχετίζει τον τύπο του χώρου με τον τύπο της κοινωνίας και εστιάζει στην προέλευση του αστικού φαινομένου από τη λογική του κεφαλαίου, ήτοι η χωρική οικονομία παράγεται από τον

¹⁹⁹ Μεσσάρη, Φιλοσοφία και Παιδεία, 2018

τρόπο της γεωγραφικής κυκλοφορίας της υπεραξίας, άρα συσσώρευση κεφαλαίου και χώρος συνδέονται με την έννοια ότι το πρώτο οδηγεί στην εντατικοποίηση της οικονομίας και τη γεωγραφική επέκταση, για ελαχιστοποίηση του κόστους και του χρόνου κυκλοφορίας του κεφαλαίου. Η ανθρωπιστική γεωγραφία, να σημειωθεί, διαχωρίζει τις έννοιες του τόπου (place: αυτός που οφείλεται στην άμεση, εσωτερική εμπειρία της συνείδησης και επενδύεται με αξίες και συναίσθημα) και του χώρου (space: αφηρημένος και ουδέτερος τρόπος κατανόησης της γεωγραφικής πραγματικότητας).²⁰⁰ Για τους ανθρωπιστές γεωγράφους ο χώρος βιώνεται ως σημαίνων και συγχρόνως παράγεται ως σημαίνων, καθώς οι σκέψεις και τα συναισθήματα αποκτούν υλική μορφή στο κτισμένο περιβάλλον. Η μεταμοντέρνα γεωγραφία, όπως και η μαρξιστική γεωγραφία, δεν απομονώνει τον χώρο από την κοινωνία, αλλά αρθρώνει τον πολιτισμό με τον χώρο. Η θεωρία του Castells αναφέρει ότι ο αστικός χώρος παράγεται από την κοινωνία (οικονομική, πολιτικο-θεσμική και ιδεολογική -συνιστώσες κατά Althusser), όπου η χωρική εκδήλωση της ιδεολογίας είναι ένα σύστημα σημείων, ένα δηλ. σημειωτικό πεδίο με σημαίνοντα τις χωρικές μορφές και σημαινόμενα την αντίστοιχη ιδεολογία .

Στον μεταμοντερνιστικό χώρο τα σώματα στερούνται χωρικών συντεταγμένων και πρακτικά είναι αδύνατον να αποστασιοποιηθούν. Αυτό που αποκαλείται μεταμοντερνιστικός χώρος δεν είναι μια πολιτιστική ιδεολογία ή φαντασία, αλλά «έχει πραγματική κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα, ως μια επέκταση του ιμπεριαλιστικού καπιταλισμού δημιουργώντας νέους τύπους χώρων κατάλληλων για αυτή τη δυναμική.»²⁰¹

Από λακανική άποψη, η ζωή του υποκειμένου είναι μια πορεία προς τους άλλους, πέρα από το «χάσμα» του αυθεντικού εγώ του. Η εικόνα του καθρέπτη μετασχηματίζει το υποκείμενο σε κάτι ξένο, στο ναρκισσιστικό εγώ της μη αυθεντικής εγκοσμιότητας, ένα εγώ που δεν ταυτίζεται με το αυθεντικό υποκείμενο. Η πρωτογενής κατοπτρική εμπειρία (φαντασιακή) οδηγεί στη ναρκισσιστική σχέση του εγώ με το σώμα του, εκφράζοντας είτε ερωτική έλξη είτε επιθετικότητα.

²⁰⁰ Όροι του χώρου: Ο χώρος (space), η θέση-τοποθεσία (location), ο τόπος (place), η απόσταση (distance), η κλίμακα (scale), η χωρική αλληλεπίδραση (spatial interaction), η χωρική κατανομή, συγκέντρωση και διασπορά (spatial distribution, concentration and dispersion), η περιφέρεια (region) και το τοπίο (landscape)

²⁰¹ Jameson, 1992: 86

«Η δυσαρμονία μεταξύ οργανικού και ψυχικού εγώ, η διαφορά μεταξύ βιολογικού οργανισμού και οπτικού σώματος αποκαλύπτεται, κατά τη διάρκεια της πανδημίας, με βίαιο τρόπο. Η χωρική παγίδευση της imago του καθρέπτη που μόνο αγαλλίαση προσέφερε, μετασηματίζεται σε χωρική παγίδευση της οργανικής ανεπάρκειας του πραγματικού σώματος και η έξοδος αυτή επαναφέρει τον τρόπο του κατακερματισμένου σώματος. Το άγχος του κατακερματισμού αναδύεται, όταν χαθεί η ναρκισσιστική ταύτιση.»²⁰²

Το Εγώ πρωτίστως είναι το σωματικό εγώ, υπό τη νιτσειϊκή προοπτική. Ο άλλος που επανακαλύπτεται στην οργανική του σωματικότητα, είναι η απειλή και ο φθόνος προς αυτόν εισβάλλει και κυριεύει το Εγώ. Το σώμα που είχε εγκλωβιστεί στο ψυχικό εγώ, αιχμαλωτίζεται στο πραγματικό οργανικό σώμα που κατέχει χώρο και διεκδικεί χώρο.

Κατά τη διάρκεια και μετά την έξαρση της πανδημίας η στάση και η αίσθηση του σώματος ανάμεσα και προς στα άλλα σώματα διαφοροποιείται. Από δυναμική σχέση των σωμάτων που οφείλεται στον μεταξύ τους χώρο, το βλέμμα εστιάζει όχι στο σώμα, αλλά στον μεταξύ των σωμάτων δημόσιο χώρο -στην τήρηση της απόστασης του ενάμιση μέτρου/δύο μέτρων (κοινωνική αποστασιοποίηση). Ο δημόσιος χώρος καθιστά δυνατή τη συνάντηση με το άγνωστο σώμα-που τώρα όμως αποτελεί απειλή, ο άλλος βλέπεται ως εχθρός, το προσωπικό γίνεται απειλητικό και άρα επιδέχεται της συγκρότησης εχθρικότητας και βίας. Το «μένουμε στο σπίτι, μένουμε ασφαλείς» ή απλώς «μένουμε ασφαλείς» κρατά μακριά τα ενσώματα όντα από τον δημόσιο χώρο, που συρρικνώνεται και αντιστρόφως μεγεθύνεται το σώμα -τρομακτική υπενθύμιση της θνητότητάς μας.

Η πανδημία μας θύμισε ότι έχουμε σώμα με βιολογικές λειτουργίες (εμφαντική υλικότητα) και άλλαξε τη σχέση με τον άλλον: Η αίσθηση του αποσυνάγωγου, το βλέμμα που διώχνει, το βλέμμα όχι στον άλλον, αλλά στον χώρο που διασφαλίζει την απόσταση. Η κόλαση είναι οι άλλοι (Sartre). Η εγγύτητα ενοχοποιείται. Γίναμε ενοχικοί με την επαφή. Ο φόβος του κατακερματισμένου σώματος (όργανα που προσβάλλει ο ιός και κατακερματίζει την Gestalt) αναδύεται για τη λησμονημένη περατότητά μας. Η αναζήτηση άλλων φαντασιακών πέραν του τεχνολογικού σημειο-καπιταλισμού θεωρείται επιβεβλημένη στο άμεσο μέλλον.

Η απαγόρευση συγκεντρώσεων στον δημόσιο χώρο, επίσης, στο όνομα της έκτακτης συγκυρίας οδήγησε και οδηγεί στην καταστολή και επιτήρηση των

²⁰² Ansermet, 2020

ανθρώπων δικαιωμάτων. Τα υποκείμενα «παραχωρούν τα θεμελιώδη δικαιώματά τους λόγω φόβου»²⁰³ καθώς ζούνε «τη στιγμιαία επαφή με το πραγματικό.»²⁰⁴

Ο δημόσιος χώρος αποκενώνεται: χωρίς παρουσία υλικών σωμάτων ανατρέπεται η ουσία του δημόσιου χώρου: η αναστολή της παρουσίας του σώματος στο δημόσιο χώρο αφαιρεί τη δυνατότητα για ορατότητα, για δράση, ενώ καθιστά το πεδίο της καταστολής και της επιτήρησης ελεύθερο. Οι νέες νοηματοδοτήσεις του δημόσιου χώρου, αλλά και του ιδιωτικού, έχουν επιπτώσεις και οι επανεκτιμήσεις για την έννοια του διευρυμένου οπτικού πεδίου καθίσταται αναγκαίες. Στους νέους κοινωνικούς χώρους, στους οποίους οι άνθρωποι συναντούν άλλους ανθρώπους, το *συναντώ* και *επικοινωνώ* αποκτούν άλλο περιεχόμενο.

Η πειθαρχία αρχίζει πρώτα με την κατανομή των ατόμων στον χώρο, εφαρμόζοντας τις τεχνικές: α) η πειθαρχία απαιτεί την περίφραξη, τον καθορισμό ενός χώρου διαφορετικού από όλους τους άλλους, β) η αρχή της περίφραξης δεν είναι σταθερή ούτε επαρκής στα πειθαρχικά συστήματα. Τα όρια μετακινούνται ανάλογα με το βαθμό συμμόρφωσης του ατόμου. Το κάθε άτομο πρέπει να βρίσκεται στη θέση του και σε κάθε θέση ένα άτομο. Πρέπει να αποφεύγονται οι κατανομές σε ομάδες και να ανασυντίθενται οι ομαδοποιήσεις (στην εργασία τα κυλιόμενα ωράρια: πειθαρχικός χρόνος). Ο πειθαρχικός χώρος τείνει να διαιρείται σε τόσα τεμάχια όσα είναι τα σώματα. Σε κάθε περίπτωση πρέπει να αποφεύγεται η συναδέλφωση- η εφαρμογή της αντι-συσπείρωσης και της αντι-περιπλάνησης το επιτυγχάνει. Πρέπει να επισημαίνονται οι παρουσίες και οι απουσίες, να είναι γνωστό πού και πώς θα ανευρίσκονται τα άτομα, να είναι δυνατόν σε κάθε στιγμή να επιτηρείται η συμπεριφορά του καθενός. Η πειθαρχία οργανώνει, επίσης, έναν αναλυτικό χώρο. γ) η ιατρική επιτήρηση, στα νοσοκομεία, των μολυσμένων συνδέεται με μια σειρά άλλων ελέγχων: στα νοσοκομεία διαμορφώνεται ένας πολιτικός και διοικητικός χώρος.²⁰⁵ Οι ασθενείς στην απομόνωση, βιώνουν τον πόνο μόνοι, πεθαίνουν και θάβονται μόνοι— οι συγγενείς και οι φίλοι δεν χωράνε στον χώρο. δ) τα σώματα εξατομικεύονται και συσχετίζονται με άλλα άτομα σε ένα καθορισμένο δίκτυο σχέσεων: οι στενές επαφές του ασθενή διερευνώνται και υφίστανται και αυτοί την απομόνωση. Εξάλλου, οι επικίνδυνες μάζες πρέπει να μετατραπούν σε φρόνιμες, υπάκουες πολλαπλότητες: κατανομή και ανάλυση, έλεγχος και σαφήνεια αλληλέγγυα. Ταξινομία, πειθαρχικός

²⁰³ Τσάκος: 2020

²⁰⁴ Premazzi: 2020

²⁰⁵ Foucault, 1989: 188-190

χώρος των φυσικών όντων και άρνηση των ατομικών ιδιομορφιών συνιστούν τη μικροφυσική της εξουσίας.²⁰⁶

Ένα καλά πειθαρχημένο σώμα αποτελεί το λειτουργικό πλαίσιο και της ελάχιστης κίνησης.²⁰⁷ Όλη η δραστηριότητα του πειθαρχημένου ατόμου πρέπει «να ρυθμίζεται και να ενισχύεται με εντολές, που η αποτελεσματικότητά τους βασίζεται στη συντομία και στη σαφήνεια: μια διαταγή δεν χρειάζεται εξήγηση.»²⁰⁸ Πρέπει να προκαλεί την απαιτούμενη συμπεριφορά. Τα σώματα πρέπει να είναι τοποθετημένα σε έναν μικρό κόσμο από σήματα. Το ελάχιστο δείγμα ανυπακοής αποτελεί έγκλημα. Η επιβολή της σιωπής διακόπτεται μόνο από σήματα- μηνύματα των ειδικών ή μη, για να τραβήξουν την προσοχή.²⁰⁹

Η πειθαρχία, γράφει ο Foucault, που ελέγχει τα σώματα κατασκευάζει μια ατομικότητα που διαθέτει τέσσερα χαρακτηριστικά: είναι κυψελική, λόγω της χωρικής κατανομής, είναι οργανική χάρη στην κωδικοποίηση των δραστηριοτήτων (μήνυμα στο κινητό με κωδικό τι πρόκειται να κάνω), είναι γενετική, λόγω της συσσώρευσης του χρόνου, και συνδυαστική, χάρη στη σύνθεση των δυνάμεων. Η εξουσία επιζητεί την αυτόματη υπακοή –αυτή είναι «η ανώτερη μορφή πειθαρχικής πρακτικής.»²¹⁰ Η τεχνολογία δίνει τη δυνατότητα του Πανοπτικού και στην πραγματική ζωή, όχι πια μόνο στον εικονικό κόσμο. Η ανταμοιβή στους πειθαρχημένους: η ασφάλεια, η προστασία, η υπόσχεση της ζωής έναντι της ασθένειας και του θανάτου, το προσωνύμιο του μη ψεκασμένου.

Η τέχνη της τιμωρίας, στο καθεστώς της πειθαρχικής εξουσίας, προβαίνει στις ακόλουθες ενέργειες, κατά τον Foucault: ανάγει τις συμπεριφορές σε ένα σύνολο που είναι και πεδίο σύγκρισης, χώρος διαφοροποίησης και θεμελιακή αρχή ενός κανόνα που πρέπει να τηρείται. Διαφορίζει τα άτομα μεταξύ τους, ταξινομεί τις ικανότητές τους, τη φύση των ατόμων. Υπάρχουν οι υπάκουοι, οι ανυπάκουοι, οι επικίνδυνοι και απειλητικοί, οι αρνητές της μάσκας, οι συνωμοσιολόγοι...Εξαναγκάζει σε συμμόρφωση, ήτοι κανονικοποιεί.²¹¹

Η πειθαρχία περιορίζει την «πολιτική» δύναμη του σώματος και τη μεγιστοποιεί ως ωφέλιμη δύναμη. Η πανοπτική μορφή της εξουσίας, μέσα από «ένα

²⁰⁶ ό.π. 196

²⁰⁷ ό.π. 201

²⁰⁸ ό.π.216

²⁰⁹ ό.π. 217

²¹⁰ ό.π. 219

²¹¹ ό.π. 242

πυκνούφαντο πλέγμα πανοπτικών μεθόδων, καθυποτάσσει τις δυνάμεις και τα σώματα»,²¹² μέσω της χωρικής παγίδευσής τους. Η φυλακή-τιμωρία στον χώρο (καραντίνα 10/14 ημερών) στερεί την ελευθερία, σε μια κοινωνία που αυτή λογίζεται ως καθολικό αγαθό. Το υποκείμενο φυλακίζεται, γιατί μολύνθηκε, και η ευθύνη είναι δική του. Ο εγκλεισμός ως τιμωρία και επιτήρηση καθυποτάσσει το σώμα, ενώ η κυβέρνηση έχει ολόπλευρη εξουσία πάνω στην ελευθερία του ατόμου και στον χρόνο του έγκλειστου, τον υποτάσσει στην ολότητά του, στις σωματικές και διανοητικές ικανότητές του. Η απομόνωση είναι μια ποινή ατομική και εξατομικευτική, με την οποία ο έγκλειστος εκπαιδεύεται σε μια καρτερική δραστηριότητα, σχεδόν μοιρολατρική.

Για τον Foucault, η εξουσία είναι «μια στρατηγική, μια πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης άρρηκτα συνυφασμένων με την κοινωνία. Οι σχέσεις αυτές επιδρούν πάνω στη δράση των άλλων, χειραγωγώντας προς ένα εφικτό αποτέλεσμα, διέπονται από υπολογισμό, σκοπούς και στόχους, αλλά δεν έχουν συγκεκριμένο υποκείμενο.»²¹³ Στη διάρκεια της πανδημίας ο κρατικός μηχανισμός έχοντας την επιστημονική και ιατρική εποπτεία και την τεχνολογία αρωγό (π.χ GPS κινητών τηλεφώνων) αυξάνει τα πειθαρχικά του δίκτυα και εξειδικεύει την επιτήρηση και την τιμωρία στο κάθε υποκείμενο, εισβάλλοντας στον χώρο του, δημόσιο και κυρίως τον ιδιωτικό, επεμβαίνοντας στη βιωμένη πραγματικότητά του- τους όρους του βιώματος τους καθορίζει το κράτος! Μέχρι τούδε ο ιδιωτικός, εσωτερικός χώρος δεν αναγόταν σε φαινόμενα εξουσίας. Αν οι ιδιωτικές, διαπροσωπικές σχέσεις «πολιτικοποιούνται», τότε η νεωτερικότητα έχει φτάσει στο αυτοκαταστροφικό της σημείο: το παν γίνεται κατανοητό ως σχέση εξουσίας και ανταγωνισμού, οπότε και «κάθε χώρος-προφυλαγμένος- να μην υφίσταται.»²¹⁴

Το πραγματικό του ομιλούντος όντος είναι, κατά τον Λακάν, ένα πραγματικό χωρίς νόμο, ο ιός όμως υπακούει στο νόμο της φύσης, τον οποίο ο άνθρωπος πρέπει να αποκρυπτογραφήσει, για να τον αντιμετωπίσει με θεραπείες και εμβόλια. Ενώ στην αρχαιότητα πραγματικό εν τάξει -και όχι σε αταξία- και φύση αλληλεπικαλύπτονταν, η σύγχρονη επιστήμη διαχωρίζει τη φύση από το πραγματικό. Το πραγματικό ως φύση εγγυάται τη συμβολική τάξη .

²¹² ό.π. 289-90

²¹³ ό.π. 423

²¹⁴ Λίποβατς, 2007: 178-179

Ο κορωνοϊός είναι το κύριο σημαίνον του νοήματος την εποχή της πανδημίας, ένα σημαίνον που επιθυμεί τον αφανισμό της ανθρωπότητας, καθότι αυτή το παράκανε με την απόλαυση της. Ωστόσο, η απόδοση νοήματος είναι χειρότερο από την έλλειψη νοήματος. Η επιστήμη υπόσχεται να νικήσει το άγχος του ανθρώπου λόγω του ιού μέσω της γνώσης, η εκκλησία μέσω του νοήματος. Το πραγματικό του αιώνα μας είναι ένα πραγματικό ξεχωριστό από τη φύση, που βρίσκεται σε αταξία, χωρίς νόμο που μπορεί να προβλέψει τη συμπεριφορά του. Η υπόγεια συμπεριφορά του ιού, μη αντιληπτή, προκαλεί άγχος. Οι άνθρωποι βρίσκονται σε σοκ, σε καταπληξία και θα βρίσκονται για καιρό ακόμη στην φάση του μετατραυματικού σοκ. Ο άνθρωπος βιώνει τη επιβαλλόμενη μοναξιά στον επιβαλλόμενο περιορισμένο μετρικό χώρο, στην επιβαλλόμενη εμπειρία του εγκλεισμού και την επιβαλλόμενη αναγκαιότητα του λογικού χρόνου, ήτοι να μην ασθενήσουν όλοι μαζί.

Ωστόσο, υπό μια αισιόδοξη προοπτική, ο άνθρωπος είναι το μοναδικό υποκείμενο που μπορεί να ξεπεράσει τις προκλήσεις με συλλογικές δράσεις (το συλλογικό δεν είναι παρά το υποκείμενο του ατομικού, κατά τον Λακάν) –και ο ιός Sars-Cov2 που προκαλεί τα συμπτώματα του COVID-19 είναι μια πρόκληση που πρέπει να αντιμετωπιστεί «με δράσεις συλλογικές».²¹⁵ Κατά τον Καστοριάδη,

«Το επιτακτικό καθήκον σήμερα είναι να καταθέσουμε τον προβληματισμό μας, να θέσουμε υπό έλεγχο τις τυφλές δυνάμεις που εξαπέλυσε το σύστημα, όπως, παραδείγματος χάριν, την τεχνο-επιστήμη, την καταστροφή του περιβάλλοντος, τη μανία του πλουτισμού και του σφετερισμού κτλ.»²¹⁶

Βασική θέση στο έργο του Καστοριάδη έχει και η έννοια της «πολιτικής». Η πολιτική κατ' αυτόν υπάρχει, όταν υπάρχει η αυτοστοχαστική δράση των ανθρώπων ως συλλογικότητας. Δεν υπάρχει, όμως, όταν οι άνθρωποι παραχωρούν τις επιθυμίες τους, τα όνειρά τους, τη δύναμή τους, στους υποτιθέμενους εκπροσώπους τους που αντιπροσωπεύουν τα ιδιωτικά και δημόσια συμφέροντα τους.

2.2 Το σώμα, εξόριστο από την τεχνομιντιακή εδεμική ουτοπία

Ο άνθρωπος ανακαλύπτει ότι η εύθραυστη αυτοπεποίθησή του προέκυψε από την υιοθέτηση ενός εαυτού που δεν ήταν αληθινός ή πραγματικός (με την έννοια του βιώματος), γιατί ήταν η φαντασίωση ενός άλλου για τον δικό του εαυτό. Και ενώ «η επανακάλυψη του σώματος περνούσε μέσα από τα αντικείμενα (αγοραστική

²¹⁵ Bassols, ο νόμος της φύσης, 2020

²¹⁶ Καστοριάδης, 2010: 141

ενόρμηση)»,²¹⁷ τον καιρό της πανδημίας το σώμα αποκαλύπτεται (με τη μέση και παθητική σημασία του ρήματος) μέσα από τις εικόνες των ΜΜΕ σε δυστοπικούς χώρους (νοσοκομεία, οίκοι ευγηρίας, νεκροτομεία, νεκροταφεία: τα πτώματα κατευνάζουν την ουτοπία του σώματος, κατά τον Φουκώ). Και ενώ η υγεία ήταν προ της πανδημίας «κοινωνική επιταγή που συνδεόταν με την κοινωνική θέση, κατά την διάρκεια της πανδημίας επανέρχεται ως βιολογική επιταγή που συνδέεται με την επιβίωση.»²¹⁸ Γίνεται πάλι θεμελιώδης αξία και λιγότερο αξιοδότηση (ναρκισσισμός, ομορφιά και κοινωνικό κύρος) και ιεροποιείται (όχι πάντα με τη θετική σημασία) ή ήρωοποιείται²¹⁹ (ήρωες νοσηλευτές, γιατροί). Το σώμα από «άφυλο, εξαϋλωμένο, δυνητικοποιημένο, περιχαρακωμένο από κάθε εξωτερική επίθεση και έτσι προφυλαγμένο από τον εαυτό του»²²⁰, καθότι απενσαρκωμένο -πίσω από τους τεχνολογικούς καθρέπτες, καθίσταται πάλι ένα ευάλωτο θνησιγενές οργανικό σώμα- που έχει φύλο: οι γυναίκες και τα παιδιά είναι πιο ανθεκτικές/-ά στον ιό -ο οποίος καθίσταται απειλητικό αντικείμενο. Πολύ εύστοχα ο Jung σημείωνε για τη διαφοροποίηση των δύο φύλων:

«Στον άνδρα κυριαρχούν γενικά στην εξωτερική στάση του η λογική και η αντικειμενικότητα, ενώ στη γυναίκα το αίσθημα. Στην ψυχή όμως αντιστρέφεται η σχέση, ο άνδρας αισθάνεται εσωτερικά, ενώ η γυναίκα σκέπτεται. Γι αυτό απελπίζεται ο άνδρας ευκολότερα ολοκληρωτικά, εκεί που η γυναίκα μπορεί ακόμη να παρηγορεί και να ελπίζει, γι αυτό αυτοκτονεί πριν από τη γυναίκα. Όσο εύκολα γίνεται η γυναίκα θύμα των κοινωνικών συνθηκών, τόσο εύκολα γίνεται ο άνδρας θύμα των παρορμήσεων του ασυνείδητου και πέφτει στον αλκοολισμό και σε άλλα πάθη.»²²¹

Το ερώτημα της ηθικής τίθεται σε κάθε υποκείμενο, ως ομιλούντος και επιθυμούντος όντος-προς-θάνατον. Το γεγονός ότι το επιθυμούν υποκείμενο καθοδηγείται σε σχέση με το άλλο και το δικό του φύλο, από τις φαντασιώσεις του, δεν σημαίνει ότι η διαφορά των φύλων είναι τυχαία και φαντασιακή κατασκευή. Το βιολογικό φύλο «μορφοποιείται» χάρη στην ομιλία και τις φαντασιώσεις, με ατομικό τρόπο. Η φύση στον άνθρωπο δεν μπορεί να αγνοηθεί και να υπερνικηθεί ούτε το υποκείμενο είναι παραδομένο σε αυτό άνευ όρων. Παραμένει για το ομιλούν ον το πραγματικό υπόλοιπο που πρέπει να σέβεται, ως το Πράγμα, γύρω από το οποίο

²¹⁷ Baudrillard, Η καταναλωτική κοινωνία, 2000: 161

²¹⁸ ό.π.162-163

²¹⁹ ό.π. 168-169

²²⁰ ό.π. 170

²²¹ Jung, 1974: 28

εκτυλίσσεται η επιθυμία του. Η σεξουαλικότητα «συγκολά» το υποκείμενο με το φύλο του, αν και η συγκόλληση είναι δυσαρμονική, επειδή διαμεσολαβείται φαντασιακά-συμβολικά η επιθυμία και η απόλαυση ενός θνητού όντος. Τα υποκείμενα φαντασιώνουν ότι θα βρουν στον Άλλον ό,τι τους λείπει, γεγονός που οδηγεί τον ναρκισσισμό τους σε απογοήτευση, εάν δεν το βρουν.²²² Στην ανταγωνιστική κοινωνία, ο κουλτουραλισμός σχετικοποιεί και συρρικνώνει τη διαφορά των φύλων -όχι όμως συνειδητά. Πάντως, άνδρες και γυναίκες, μπορούν να υπερβούν τις ψυχαναγκαστικές επαναλήψεις της ύστερης νεωτερικότητας, αν θέλουν «να ξεπεράσουν την υποταγή τους στα κοινωνικά φετίχ μέσα από τη σχέση φιλίας ανάμεσά τους.»²²³

Το σώμα, όμως, (αρσενικό ή θηλυκό) γίνεται ανελέητη-τοπία,²²⁴ ένας αναπόδραστος τύπος που απειλεί το φαντασιακό Εγώ. Το σώμα ως σημαίνον (οργανισμικό vs φαντασιακό σώμα), το τεμαχισμένο σώμα (ο ιός επιτίθεται σε όργανα) vs Gestalt, ο θάνατος ως σημαίνον, αρχίζουν να αποκτούν σημασιόμενο που αντλείται από το αφορισμένο πραγματικό, που ακόμη διαφεύγει σε μια νεφελώδη υπόσχεση περί ανοσίας της αγέλης, την εποχή της Πανδημίας. Το σώμα είναι ένα σύστημα συναλλαγής δράσεων και κινήσεων των οργάνων και των μερών του (ζωική οικονομία), σύμφωνα με ένα σταθερό τύπο ισορροπίας. Την εποχή της πανδημίας, ενώ το σωματικό υποκείμενο είχε συρρικνωθεί ως *wetware* (υγρισμικό σώμα) που βραχυκυκλώνει τις συνδέσεις του εγώ με την τεχνομιντιακή κουλτούρα, για αυτό το σώμα είχε εξοριστεί στο επέκεινα, η εδεμική ναρκισσιστική εικόνα κλονίζεται (άραγε ανεπανόρθωτα;)

Ωστόσο, δεν πρέπει να λησμονείται ότι μέσα σε δισεκατομμύρια χρόνια που η ζωή υπάρχει πάνω στη γη, χρειάστηκε αρκετός χρόνος για να σχηματιστούν τα ανθρώπινα όντα, αλλά και να χαθούν μυριάδες άλλες μορφές ύπαρξης που δεν μπόρεσαν να αντισταθούν στις επιθέσεις του περιβάλλοντος. Η διαδικασία της ζωής είναι ένας αγώνας που σκοπεύει πάντα σε έναν στόχο προσαρμογής στις απαιτήσεις του εξωτερικού κόσμου-όταν το όργανο και η λειτουργία προσαρμόζεται στον εξωτερικό κόσμο και η εξέλιξη κάνει ένα βήμα μπροστά έτσι ώστε το σωματικό ον να βρεθεί σε πλεονεκτική θέση, κρατώντας σε ισορροπία τις δραστηριότητές του και να νικήσει το θάνατο γιατί, «...το σώμα μας είναι ακόμη σώμα θηλαστικού, που παρουσιάζει μια ολόκληρη σειρά από κατάλοιπα πολύ προηγούμενων καταστάσεων σχεδόν ψυχρούαιμου

²²² Λίποβατς, 2007: 172

²²³ ό.π. 174

²²⁴ Foucault, ουτοπίες και ετεροτοπίες, 2015: 21

ζώου, έτσι και η ψυχή μας είναι ένα εξελικτικό προϊόν που αν ανατρέξουμε στις ρίζες του θα παρατηρήσουμε αναρίθμητους αρχαϊσμούς...η ψυχολογία του ξεχωριστού ανθρώπου δεν εξηγείται ποτέ μόνο από το άτομό του, αλλά πρέπει να αναγνωριστεί και κατά πόσο και πώς η ατομική ψυχολογία καθορίζεται από τις καταστάσεις της εποχής στην οποία ζει. Δεν είναι απλώς φυσιολογικό, βιολογικό ή προσωπικό, αλλά και χρονικό πρόβλημα»²²⁵ και

«η ιδέα μιας ενεργητικής προσαρμογής σημαίνει πως σώμα και ψυχή και όλη η οργανωμένη ζωή οφείλουν να αγωνιστούν για να επιτύχουν την κυριαρχία όλων των πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων που επιβάλλει ο κόσμος.»²²⁶

«Ο θεμελιακός νόμος της ζωής είναι ο νόμος της νίκης», κατά τον Adler.²²⁷ Το σώμα προσπαθεί αενάως να διατηρήσει, να ολοκληρώσει και να συμπληρώσει όλα τα ζωτικά μέρη του –και αυτό συντελεί στην εξέλιξη του. Το ανθρώπινο σώμα είναι δομημένο με βάση την αρχή της ασφάλειας: τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται σε μια μόνιμη κατάσταση να αισθάνονται την βιολογική κατωτερότητά τους, που τα προωθεί σε μια αδιάκοπη δράση με στόχο την μεγαλύτερη ασφάλεια, άλλως το ανθρώπινο ον θα υπέκυπτε στις επιθέσεις των δυνάμεων της φύσης. Κατά τον Adler, η φύση «μεταχειρίστηκε το ανθρώπινο ον ως μητριά, και χάριν του αισθήματος κατωτερότητας ωθείται σε πλεονεκτικότερη θέση, αυτή της ασφάλειας και της νίκης.»²²⁸ Η ιδέα του θεού εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο την προσπάθεια του ανθρώπου για την επίτευξη της τελειότητας.²²⁹ Η εξέταση της ατομικής και μαζικής ύπαρξης, στο παρελθόν και στο παρόν, δείχνει τον αγώνα της ανθρωπότητας για ένα πιο δυνατό κοινωνικό αίσθημα, ενώ «οι σημερινές δυσκολίες είναι αποτέλεσμα της κοινωνικής εκπαίδευσης.»²³⁰ Ίσως αυτή η δοκιμασία που υφίσταται σήμερα το ανθρώπινο ον εξαναγκάσει σε μια ενίσχυση του κοινωνικού συναισθήματος, αν και δεν αποτελεί ζητούμενο της βιοεξουσίας. Για τον Baudrillard,

«η τρομοκρατία, οι ηλεκτρονικοί ιοί, οι βιολογικές λοιμώξεις είναι επιδημικές παθολογίες που βάζουν ένα υπερ-προστατευτικό σύστημα που έχει ενσωματώσει τα πάντα. Η επιδημική ασθένεια εμφανίζεται όταν ένα σώμα, σύστημα ή δίκτυο αποβάλλει όλα τα αρνητικά στοιχεία του και γίνεται ένας συνδυασμός από απλά στοιχεία. Υπό αυτή την έννοια, η επιδημικότητα μοιάζει πολύ με το «φράκταλ» και «το ψηφιακό». Η νοσηρότητα του ανθρώπινου όντος, *mutatis mutandis*, οφείλεται στο ότι οι υπολογιστές και οι ηλεκτρονικές

²²⁵ Jung, 1974: 12

²²⁶ Adler, κοινωνικό ενδιαφέρον, χ.χ: 245

²²⁷ ό.π. 62

²²⁸ ό.π. 86-87

²²⁹ ό.π. 103

²³⁰ ό.π. 257

συσκευές αποτελούν πλέον αφαιρέσεις / εικονικές μηχανές / μη-σώματα, όπου οι ιοί οργιάζουν ανεξέλεγκτα (είναι πολύ πιο ευάλωτα συστήματα από τις παραδοσιακές μηχανικές συσκευές). Έτσι και το ίδιο το σώμα έχει γίνει ένα μη-σώμα, μια ηλεκτρονική, ψηφιακή μηχανή η οποία κατακτάται από τον ιό.»²³¹

Η τωρινή παθολογία του σώματος βρίσκεται πλέον πέρα από τις δυνάμεις της συμβατικής ιατρικής, κατά τον Γάλλο στοχαστή. Επηρεάζει το σώμα όχι σαν φόρμα αλλά σαν φόρμουλα.

«Το σώμα που βάλεται από καρκίνο είναι ένα σώμα που έχει πέσει θύμα αναστάτωσης της γενετικής του φόρμουλας. Το σώμα που νοσεί από AIDS είναι ένα σώμα με ζημιές και βλάβες στο ανοσοποιητικό του σύστημα· στο σύστημα ελέγχου και αντισωμάτων του. Αυτές οι νέες παθολογίες είναι οι ασθένειες που βάλουν ένα κωδικοποιημένο σώμα, πρό-τυπο. Είναι ασθένειες του κώδικα και του προ-τύπου. Το ανθρώπινο ον, ιδωμένο ως ηλεκτρονική κυβερνο-μηχανή, μετατρέπεται σε ιδανικό οικοδεσπότη για ιούς και επιδημικές ασθένειες, με τον ίδιο τρόπο που οι υπολογιστές παρέχουν ένα ιδανικό περιβάλλον για τους ηλεκτρονικούς ιούς, και δεν υπάρχει αποτελεσματική αποτροπή ή θεραπεία. Η μετάσταση προσβάλλει ολόκληρο το δίκτυο, «εικονικά». Οι αντιστάσεις των απο-συμβολοποιημένων ηλεκτρονικών γλωσσών είναι εξίσου αναποτελεσματικές ενάντια στους ιούς όπως και οι αντιστάσεις ενός απο-συμβολοποιημένου σώματος. Η επιδημία είναι μια παθολογία των κλειστών κυκλωμάτων, των ενσωματωμένων κυκλωμάτων, των ανεμπόδιστων ενώσεων, των αλυσιδωτών αντιδράσεων».²³²

Όταν το σώμα, γράφει ο Baudrillard, εκτίθεται σε τεχνητές προσθήσεις και παράλληλα σε γενετικές φαντασιώσεις,

«τα αμυντικά του συστήματα αποδιοργανώνονται και η βιολογική λογική του καταστρέφεται. Αυτό το σώμα-φράκταλ, καταδικασμένο να αντικρύσει την εξωτερική λειτουργία του να πολλαπλασιάζεται, είναι την ίδια στιγμή καταδικασμένο σε έναν ασταμάτητο εσωτερικό διχασμό των ίδιων του των κυττάρων. Οι εσωτερικές, βιολογικές μεταστάσεις είναι κατά κάποιον τρόπο συμμετρικές με τις εξωτερικές μεταστάσεις, τις προσθήκες, τα δίκτυα, τις συνδέσεις. Σε έναν υπερ-προστατευμένο χώρο, το σώμα χάνει όλες τους τις άμυνες, γιατί οι ιοί πολλαπλασιάζονται όταν τους δίνεται χώρος. Γιατί όσο υπήρχαν μικρόβια, δεν υπήρχαν ιοί. Σε έναν κόσμο που έχει αποκαθαρθεί από όλες τις παλιές του μολύνσεις, σε έναν «ιδεατό» κλινικό κόσμο, εκεί ξετυλίγεται μια ακαθόριστη και αδιάλλακτη παθολογία, μια παθολογία που γεννιέται από την ίδια την απολύμανση. «Η αποστειρωμένη ανθρώπινη ύπαρξη γίνεται ευάλωτη, αδύναμη να παράξει αντισώματα– επιχείρημα που χρησιμοποιούν και οι αρνητές της μάσκας στη διάρκεια της πανδημίας. Είμαστε

²³¹ Αυτολεξεί, 10/3/2020

²³² Αυτολεξεί, 10/3/2020

ανυπεράσπιστοι ενάντια στις νέες ασθένειες που πλήττουν σώματα υπερπροστατευμένα από τεχνητές ασπίδες -φαρμακευτικές και ηλεκτρονικές. Σώματα που είναι ευπαθή και ευάλωτα σε κάθε ιό, σε κάθε «αντιστροφή», σε απροσδόκητες αλυσιδωτές αντιδράσεις. Μια παθολογία που δεν βασίζεται πλέον σε ατυχήματα ή στην ανομία, αλλά σε *ανωμαλίες*».²³³

Επιπροσθέτως, το κοινωνικό σύστημα, όπως και το βιολογικό σώμα,

«χάνει τις φυσικές, συμβολικές του άμυνες, σε άμεση αναλογία με την αυξημένη τεχνολογική ενίσχυση των τεχνητών προσθηκών. Και δεν θα είναι εύκολο για την ιατρική να αντιμετωπίσει αυτή την εντελώς νέα παθολογία, από τη στιγμή που είναι και η ίδια κομμάτι αυτού του υπερ-προστατευτικού συστήματος προς το σώμα. Και, μάλιστα, τύποι ασθένειας που ξεπροβάλλουν από τα βάθη του ίδιου του συστήματος και αντιδρούν με τη βία ή την επιδημικότητά τους στον πολιτικό υπερ-έλεγχο του κοινωνικού σώματος και στον βιολογικό υπερ-έλεγχο του φυσικού σώματος. Ωστόσο, αυτή η νέα μορφή επιδημικότητας είναι διαφορετική.»²³⁴

Αυτό συνεπάγεται, κατά τον Baudrillard, ότι είναι ανώφελο να προστρέξουμε στην ορθολογικότητα του συστήματος, για να βρούμε τις λύσεις και τη θεραπεία. Είναι αυταπάτη το να πιστεύουμε ότι τα ακραία φαινόμενα μπορούν να εκλείψουν. Αντίθετα, θα γίνονται όλο και πιο ακραία όσο τα συστήματά μας γίνονται όλο και πιο εκλεπτυσμένα. Το να αντιπαραθέτουμε το Καλό απέναντι στο Κακό δεν είναι πια μια αποτελεσματική στρατηγική. Στα διαφανή -ομοιοστατικά ή ομοιορευστά- συστήματα η μόνη στρατηγική είναι να αντιπαραθέσει κανείς το Κακό ενάντια στο Κακό: είναι η στρατηγική του μεγαλύτερου Κακού, αν και ο Μπρεχτ έλεγε ότι είναι πολύ κουραστικό να είναι κανείς συνεχώς κακός.

Και όμως αυτό που μας γοητεύει στα ψηφιακά μέσα είναι η ικανότητά τους να δημιουργούν νέες ολικές μορφές πέρα από ασυνέχειες και ετερογένειες, να διεκδικούν τον ρόλο του εξισορροπητή του ψυχικού. Η φαντασιακή λειτουργία τους συνιστά μια ψυχική πραγματικότητα που λαμβάνεται ως αντικειμενική και που δεν υφίσταται χωρίς την ναρκισσιστική επένδυση των εικόνων. Ο φαντασιακός χώρος λειτουργεί ως διασύνδεση μεταξύ ανθρώπου και περιβάλλοντος, ως διάκριση έσω και έξω σώματος, ως διαχωρισμός του οργανικού και του περιβάλλοντός του. Το υποκείμενο ως φραγμένο έλεγε «δεν είμαι εσύ, γιατί φαντάζομαι τον εαυτό μου διαφορετικό», ενώ, τώρα τον καιρό της πανδημίας, διαπιστώνει μετά βδελυγμίας πόσο μοιάζει ως οργανικό σώμα -και ψυχικό - με τον Άλλον.

²³³ Εφημερίδα Liberation 1/6/1987

²³⁴ ό.π.

Τούτος ο ιός λειτουργεί και σαν συναγερμός: «παράγει αναστάτωση και ανωμαλίες που επιβραδύνουν ή ανακόπτουν την πορεία του ανθρώπου στο εικονικό έρεβος. Το χάος λειτουργεί σαν όριο αυτού που διαφορετικά θα οδηγούνταν στο απόλυτο χάος. Έτσι λοιπόν, τα ακραία φαινόμενα, με τη συγκαλυμμένη τους αναρχία, λειτουργούν ως προφύλαξη-δια-του-χάους, ενάντια στην ολοκληρωτική επιβολή της τάξης και της διαφάνειας.»²³⁵ Και πράγματι, παρά την ύπαρξή τους, σήμερα ήδη βλέπουμε την αρχή του τέλους μια συγκεκριμένης διανοητικής λειτουργίας, ενός συγκεκριμένου είδους απόλαυσης(jouissance). Ενόψει, αναφέρει ο Baudrillard (εφημερίδα Liberation),

«αυτής της απειλής παντελούς έλλειψης βαρύτητας-μιας αβάσταχτης ελαφρότητας του Είναι/μιας καθολικής ελευθερίας/ μιας σειράς από διαδικασίες που θα μας έριχναν στο κενό-αυτοί οι αιφνίδιοι ανεμοστρόβιλοι, που ονομάζονται καταστροφές, είναι που συγκατατούν την πραγματική καταστροφή. Αυτές οι ανωμαλίες, αυτά τα ακραία φαινόμενα, ξαναφτιάχνουν ζώνες βαρύτητας και έντασης που αποτρέπουν τον πλήρη διασκορπισμό. Θα μπορούσαμε να τις δούμε ως διαδικασίες κατά τις οποίες οι κοινωνίες μας αποβάλλουν το «καταραμένο κομμάτι» τους, όπως εκείνες οι φυλές που απέβαλλαν τον πλεονάζοντα πληθυσμό τους με αυτοκτονικές πτώσεις στον ωκεανό-μια ομοιοπαθητική αυτοκτονία κάποιων μελών τους, που διατηρούσε την ομοιοστατική ισορροπία του συνόλου»²³⁶

(σήμερα αποκαλύπτονται οι νέοι οραματιστές της μείωσης του υπερπληθυσμού μέσω ασθενειών και ελέγχου των γεννήσεων).

Το σώμα πρέπει να επανακαταλάβει τη θέση του στον ψυχαναλυτικό λόγο, κατά τον Jung. Η εσφαλμένη λειτουργία της ψυχής «μπορεί να βλάψει το σώμα σε μεγάλο βαθμό, όπως αντίθετα ένα σωματικό νόσημα μπορεί να συμπαρασύρει την ψυχή, γιατί ψυχή και σώμα δεν είναι χωριστά, αλλά μάλλον η ζωή, καθώς ανάμεσα στην οργανική και ψυχική ανάπτυξη δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά.»²³⁷ Κατά τον Jung το Εγώ «είναι στην πραγματικότητα μια εξαιρετικά πολύπλοκη κατάσταση που κρύβει ανεξερεύνητες σκοτεινές πλευρές. Αποτελεί μια σχετικά σταθερή σταθεροποίηση του ασυνείδητου ή σαν εκείνο τον σοπενχουερικό καθρέπτη, μέσα στον οποίο το ασυνείδητο βλέπει το ίδιο του το πρόσωπο.»²³⁸ Η σκέψη του ανθρώπου είναι εγκλωβισμένη στη σωματική ύπαρξη και γι αυτό βρίσκεται εκτεθειμένη σε συγχύσεις και πλάνες, κατά τη μεταφυσική –ρασιοναλιστική θεωρία, ενώ κατά την

²³⁵ Εφημερίδα Liberation, 1/6/1987

²³⁶ Αυτολεξεί, 10/3/2020

²³⁷ Jung, 1974: 7-8

²³⁸ ό.π. 9-10

εμπειρική το σώμα και οι αισθήσεις είναι όργανα πρόσβασης στον κόσμο και στη γνώση.

Το σώμα, στον Hegel είναι το αδιαίρετο εδανά –Είναι (Dasein), είναι φύση που καταλαμβάνεται από πνεύμα, χάριν του σώματος υπάρχω και ο Άλλος αδυνατεί να διακρίνει μεταξύ εμού και του σώματος. Εγώ είμαι γι αυτόν εδώ ως σώμα. Στον Marx και στον Nietzsche δεν υπάρχει κάτι πέραν του σώματος: Η ψυχή είναι εργαλείο και θераπαινίδα του εαυτού μας, που είναι το σώμα μας. Είμαστε το σώμα μας. «Σώμα είμαι εντελώς και εξολοκλήρου» γράφει ο Nietzsche.

«Εργαλείο του σώματός σου είναι και το μικρό λογικό σου, αδελφέ μου, που εσύ το λες «πνεύμα», ένα μικρό εργαλείο και παιχνίδι του μεγάλου σου λογικού. Λέγεις «Εγώ» και είσαι περήφανος για τη λέξη αυτή. Αλλά το μεγαλύτερο είναι –που δεν θέλεις να πιστέψεις- το σώμα σου και το μεγάλο σου λογικό: αυτό δεν λέγει εγώ, αλλά φτιάχνει εγώ...Υπάρχει περισσότερο λογικό στο σώμα σου από ό,τι στην καλύτερή σου σοφία».²³⁹

Ο νους του σώματος παράγει το cogito. Η γλώσσα δεν εξηγεί τίποτα, κατά τον Νίτσε, αφού εκφράζει μόνο μια σχέση και η εξήγηση είναι στην πραγματικότητα μια περιγραφική γλώσσα.²⁴⁰ Η γλώσσα είναι απλά σημειωτική, καθόλου πραγματική,²⁴¹ καθώς στρεβλώνει την πραγματικότητα ως προοπτική και πλουραλισμό, είναι ένα παιχνίδι θέλησης ισχύος, που καθίσταται χάος. Όταν μιλάει κανείς για το σώμα του, αποκρύπτει, συμπυκνώνει. Αρχή του Νίτσε είναι να μην λαμβάνει υπόψη του κυριολεκτικά τη γλώσσα: «Όταν έχουμε λέξεις για κάποιο πράγμα, την ίδια στιγμή είμαστε μακριά από αυτό...Φαίνεται πως η γλώσσα επινοήθηκε μόνο για ό, τι είναι συνηθισμένο, μέτριο, μεταβιβάσιμο. Με τη γλώσσα ο ομιλητής αμέσως εκχυδαίζει τον εαυτό του.»²⁴² Η αλήθεια της γλώσσας είναι το σώμα.²⁴³ Το σώμα ως σχέση δυνάμεων εξομοιούμενων σημείων είναι «ένας ερμηνευτικός τόπος.»²⁴⁴

Ο Plessner αποσαφήνισε το πέραν του ανθρωπίνου σώματος, που υπερβαίνει το ζωώδες, αλλά δεν χάνεται σε μεταφυσικά νεφελώματα. «Υπάρχω πολλαπλώς χάριν της σωματικότητάς μου», γράφει. Ο άνθρωπος ζει εξωκεντρικά, μόνον το ζώο ζει επί του κέντρου του. Ο άνθρωπος δύναται να παρατηρεί τον εαυτό του, να λέει στον εαυτό του «εσύ», να διχάζεται και να επανέρχεται στην ενότητά του. Ζει έμμεσα, δια των έργων του. Η θεωρία της εξωκεντρικής τοποθετικότητας του Plessner υλοποιείται στην

²³⁹Nietzsche, Τάδε έφη Ζαρατούστρα, χ.χ, 48

²⁴⁰ Der Wille zur Macht ,1964: 628

²⁴¹ ό.π. 629

²⁴² Το λυκόφως των ειδώλων, χ.χ, σ. 73

²⁴³ Blondel, Nietzsche. Le corps et la culture, 1986: 278

²⁴⁴ ό.π. 319

περίπτωση του χαμόγελου, μια εύθυμη αναλαμπή του προσώπου, μια χαλάρωση που σκορπίζει φιλικότητα και χάρη –δεν διαθέτει την εκρηκτικότητα του γέλιου ή του κλάματος. Κρατά μέσα στην έκφραση απόσταση από την έκφραση. Ενίοτε οι πολυσημίες της σιωπής και του χαμόγελου είναι ισοδύναμες και διαφορούμενες. Στο γέλιο και το κλάμα υφίσταται ρήξη του ανθρώπου με το σώμα του, άρση της αυτοσυγκράτησής του, ενώ στο χαμόγελο ο άνθρωπος διατηρεί την απόστασή του από τον εαυτό του και τον κόσμο. Το χαμόγελο αποτελεί μια πολυσήμαντη μιμική κίνηση, δηλωτική ισχυρών συναισθημάτων που εκτείνονται από τη φιλία έως και την αλαζονεία. Το χαμόγελο αποτελεί κορυφαία λειτουργία της ανθρώπινης σωματικότητας, που χάνεται πίσω από τις ιατρικές μάσκες. Τον καιρό της πανδημίας τον ρόλο αυτόν πρέπει να αναλάβουν τα μάτια, το βλέμμα .

Το σώμα του λακανικού σταδίου του καθρέπτη είναι ένα σώμα βλεμματικό , οπτικό. Το υποκείμενο είναι διχασμένο μεταξύ των οργανικών αισθήσεων του και της αντίληψής του περί μορφικής ολότητας, η οποία έχει ζωτική ισχύ για το υποκείμενο, καθώς η ολική σωματική εικόνα προς την οποία το υποκείμενο ταυτίζεται έχει αξία ζωής, ενώ η αντίστροφη όψη του σταδίου του καθρέπτη δίνει έμφαση στον θάνατο που ενέχεται στη λειτουργία αυτή. Ο άνθρωπος φαντάζεται τον ίδιο του τον θάνατο. «Η δυσαρμονία και η διάρρηξη χρεώνεται στον θάνατο.»²⁴⁵ Το διχασμένο υποκείμενο, το υποκείμενο της έλλειψης, απευθύνεται στην τεχνο-επιστήμη ή στην ιατρική, κυρίως στη διάρκεια της πανδημίας, για να βρει (ή να ξαναβρεί την ακεραιότητά του), την πλήρη απόλαυση. Υπό σκέψη και προβληματισμό τίθεται για το υποκείμενο το αν πέρα από την υπερ-κατανάλωση στην οποία επιδιδόταν, βρίσκεται μια επικίνδυνη ενόρμηση θανάτου που είναι «απελευθερωμένη από κάθε όριο πολιτιστικής συμπεριφοράς.»²⁴⁶

Το σώμα είναι ο διαμεσολαβητής μεταξύ ανθρώπου και κόσμου. Ζω εντός, με και δια του σώματός μου– αυτό καθιστά δυνατό το Είναι-μέσα–στον κόσμο. Είναι ο όρος του εδώ και τώρα του εαυτού μου μέσα στον κόσμο. Ωστόσο η σχέση μας μαζί του είναι ασταθής, καθώς το φύλο, η ιδεολογία επηρεάζουν τη σχέση αυτή– συνέπεια αυτής της ασταθούς σχέσης είναι η απροσδιοριστία: είμαστε ένα ανολοκλήρωτο Είναι –σε–κίνηση. Η σωματικότητα δεν υποδηλώνει ότι ο άνθρωπος είναι απλώς ένα σωματικό ον(σάρκα), αλλά περισσότερο είναι «μια σχέση με τον εαυτό του και τον κόσμο, που εκδηλώνεται με αισθησιοκινητικές δεξιότητες.»²⁴⁷ Αν δούμε το σώμα ως

²⁴⁵ Miller, Λακανική Βιολογία, 2003a: 110-111

²⁴⁶ Estop, 2009: 11

²⁴⁷ Θεοδωρόπουλος, 2002: 98

απλό οργανικό ον, το περιθωριοποιούμε, «το εκτοπίζουμε από τον πολιτιστικό του ρόλο.»²⁴⁸ Όταν το σώμα συνθλίβεται, αδυνατούμε να συμμετέχουμε στην πραγματικότητα, καθώς οι αποκτημένες σωματικές ικανότητες και διαθέσεις είναι συνέπεια της συμμετοχής μας στην κοινωνική πραγματικότητα. Πρόβλημα κατά τον Giel δεν είναι οι σωματικές μας αδυναμίες, αλλά, όταν οι εκάστοτε κοινωνικές και πολιτιστικές συγκυρίες «βγάζουν από το παιχνίδι» του νοήματος και της πραγματικότητας το σώμα. Εξάλλου, η ενόρμηση, κατά τον Freud, αντιστοιχεί σε μια «απαίτηση εργασίας που επιβάλλεται στο ψυχικό από τη συσχέτισή του με το σωματικό», ενώ η πηγή της αναζητείται πάνω στο ίδιο το σώμα. Ο άνθρωπος είναι «ψυχοσωματικός, συνεπώς υπάρχουν ψυχοσωματικές παθήσεις.»²⁴⁹ Η πηγή της ενόρμησης αντιστοιχεί «στη σωματική διαδικασία» σε ένα όργανο της οποίας το ερέθισμα εκπροσωπείται, στη ψυχική ζωή, από την ενόρμηση.

Με σκεπτικισμό αντιμετωπίζει το ζήτημα του σώματος ο Lyotard, καθώς η απώλεια του χωρόχρονου οδηγεί και στην απώλεια του σώματος υπό το καθεστώς των νέων τεχνολογιών, με την έννοια ότι η *ευπάθεια* του πραγματικού υποκειμένου υποχωρεί και αυτό σημαίνει λιγότερη δράση, λιγότερη απόλαυση. Και διαπιστώνει: «...μια ευπάθεια υπό εξαφάνιση. Είναι οι ωραίες μορφές με τον προορισμό τους, το δικό μας πεπρωμένο, που τελούν υπό εξαφάνιση, ενώ το υψηλό ενέχει εκείνο το είδος πόνου που οφείλεται στην περατότητα της *σάρκας, σε τούτη την οντολογική μελαγχολία.*»²⁵⁰

Το σώμα στον μετανεωτερικό κόσμο έχει αντικαταστήσει την ψυχή –έχει γίνει αντικείμενο σωτηρίας, όπου η καταστατική θέση του είναι γεγονός της κουλτούρας, με την έννοια ότι ο τρόπος οργάνωσης του αντανακλά τον τρόπο οργάνωσης της σχέσης με τα πράγματα και τον τρόπο οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων. Το σώμα θεωρείται κεφάλαιο που εργάζεται και καταναλώνει, αλλά και «φετίχ που καταναλώνεται ως αντικείμενο -με θετικό πρόσημο θεώρησής του.»²⁵¹

Υπό μια άλλη οπτική, ο Foucault υιοθετεί την άποψη ότι το σώμα δεν παρουσιάζει καμιά υλική αντίσταση στους χειρισμούς της εξουσίας, και στρέφεται σε μια *ηθική ως επιμέλεια εαυτού* (νιτσεϊκού τύπου αισθητικής αντίληψης ηθική), που τα άτομα ως δυναμικοί δράστες διαπλάθουν οι ίδιοι τους εαυτούς τους και δημιουργούν

²⁴⁸ Giel, 1975: 52

²⁴⁹ Aisenstein M. (2014) «Πιερ Μαρτύ». Εισαγωγή στο P.Marty, Η αλλεργική αντικειμενότροπος σχέση, Αθήνα: Αγρα

²⁵⁰ Lyotard, 2019: 182

²⁵¹ Baudrillard, η καταναλωτική κοινωνία, 2000: 153

νέες δυνατότητες στη ζωή τους. Χρησιμοποιώντας ως πηγή τον Καντ, ο Foucault πιστεύει στη διαμόρφωση μιας σύγχρονης ηθικής (χωρίς ορθολογιστικές και ουσιοκρατικές καταβολές) του εαυτού ενάντια στις μεθόδους κανονικοποίησης²⁵² δίνοντας έμφαση στην αισθητική αυτοδιάπλαση του ατόμου ή την αναδημιουργία της καθημερινής ζωής ως έργο τέχνης, αποκτώντας όχι εσωτερική ταυτότητα (ποιος είναι), αλλά διερευνητική διάθεση για να ανακαλύψει πιθανές ταυτότητες και τρόπους ύπαρξης στον κόσμο (ποιος μπορεί να είναι). Σήμερα ο άνθρωπος, μεσούσης της πανδημίας, μπορεί άραγε να βρει νέους τρόπους αυτοπραγμάτωσης, όταν το σχέδιο της παγκόσμιας κυρίαρχης τάξης είναι the great reset;²⁵³ Προφητικά ο Foucault είχε διαβλέψει:

«Η πολιτική επένδυση του σώματος συνδέεται με την οικονομική του χρησιμοποίηση: το σώμα μετατρέπεται σε χρήσιμη δύναμη μόνο αν γίνει σώμα παραγωγικό και σώμα καθυποταγμένο. Η καθυπόταξη αυτή δεν αποκτάται με μόνα εργαλεία τη βία ή την ιδεολογία, μπορεί κάλλιστα να είναι άμεση, σωματική, να χρησιμοποιεί τη δύναμη ενάντια στη δύναμη και εντούτοις να μην είναι βίαιη μπορεί να είναι υπολογισμένη, οργανωμένη, να μην χρησιμοποιεί όπλα ή τρομοκρατία και εντούτοις να παραμένει σωματική».²⁵⁴

Το υποκείμενο δεν είναι συνεπώς ουσία, αλλά μόνο *μορφή*. Όταν ο Foucault αναφέρεται στο υποκείμενο κάνει λόγο για κάτι μη φυσικό που δεν αποτελεί υπαρξιακή κατηγορία ούτε είναι ανεξάρτητο από εξωτερικές συνθήκες, αλλά αποτελεί προϊόν κατασκευής και νοητικής διεργασίας που διαμορφώνεται από ένα σύνολο θεσμικών και κοινωνικών αλληλεπιδράσεων και μετασχηματισμών. Ένα τέτοιο υποκείμενο είναι ραδίως προβλέψιμο και ελέγξιμο. Η προεργασία για τη δημιουργία ενός τέτοιου σωματικού υποκειμένου έχει γίνει εδώ και δεκαετίες.

Και ενώ αναφερόμαστε πριν από λίγους μήνες σε μια αναδυόμενη κοινωνία με χαρακτηριστικό της τον εξεγκεφαλισμό που «λυτρώνει» από την δυσκίνητη σωματικότητα, δεν την απαλλάσσει όμως –αυτό το κάνει ο θάνατος, ο οποίος αποσυνθέτει και τον εγκέφαλο- και θεωρούσαμε ότι ακόμα και η λατρεία προς την μέριμνα του σώματος αποτελεί περιφρόνησή προς ένα αντικείμενο, που πρέπει να φροντίσει, αφού (ανάθεμα!) ο εγκέφαλός του φιλοξενείται σε αυτό -το Πραγματικό της σωματικότητας επέρχεται βίαια, αιφνίδια και συνταράσσει συθέμελα παραδεδεγμένες πίστεις των ανθρώπων, οι οποίοι σκουντουφλούν ανάμεσα στο φαντασιακό και το

²⁵²Foucault, τι είναι διαφωτισμός, 1988: 23

²⁵³ reset: τεχνητός όρος που σημαίνει επαναφορά του Υπολογιστή, αφού έχουν διαγραφεί σφάλματα, σε μια κανονική κατάσταση με ελεγχόμενο τρόπο

²⁵⁴Foucault, Επιτ. Και τιμ., 1989: 39

Πραγματικό, σε μια ατραπό που τους εγκλωβίζει στη δίνη της αναζήτησης της αλήθειας και του ψεύδους. Η ασφυκτιώσα σωματικότητα αναζητεί νέους τρόπους ύπαρξης, καθώς η προ της πανδημίας κατάσταση, όπως την περιγράφει ο Bolz έχει απομακρυνθεί μάλλον ανεπιστρεπτί: «όπως οι θεοί κατεβαίνουν στον κόσμο (Επιφάνεια), έτσι και οι άνθρωποι κατεβαίνουν στον κυβερνοχώρο για να διαλέξουν εκεί ένα ωραίο σώμα...να φοράει μια μάσκα...να καμουφλάρεται και να καλλωπίζεται. Αυτό είναι...το μυστικό της μόδας.»²⁵⁵ Έτσι, μπορεί να επικοινωνεί, χωρίς να περιορίζει τα όρια της ελευθερίας του—τα οποία υπάρχουν στην επικοινωνία του στον πραγματικό κόσμο, αν και σήμερα—τι ειρωνεία!— επιζητεί αυτόν τον τύπο της επικοινωνίας, αλλά δεν μπορεί να τον έχει μετά τα συνεχή lockdown.

Ο Flusser²⁵⁶ πολύ εύστοχα γράφει για την προ πανδημίας εποχή: «Η οικονομία είναι το πεδίο όπου πεθαίνεις, η πολιτική το πεδίο όπου αρνείσαι να πεθάνεις και η φιλοσοφία το πεδίο που γίνεσαι αθάνατος». Οι άνθρωποι θα πάσχουν (εδώ μετουσιώνεται η *δυστυχής συνείδηση* του Hegel) -όχι ιδιωτικά όπως στην προτηλεματική κοινωνία, αλλά ως συμπάσχειν (Mitsein) -σαν τη μυρμηγκοφωλιά- και θα πεθαίνουν εσαεί, και το σώμα τους θα χαλά το παιχνίδι της ζωής—με την αναδυόμενη τηλεματική κοινωνία τουλάχιστον θα ενοχλεί λιγότερο. Το κέντρο της υποκειμενικής βαρύτητας στην παραδοσιακή εποχή αποτελούσε η ψυχή, στην νεωτερική η λογική, ενώ στη μετανεωτερική το σώμα. Και τείναμε να ξεπεράσουμε αυτό, και να είναι η εικόνα ενός φαντασιακού σώματος, ο εξεγκεφαλισμός των πάντων, ο στόχος. Από την εποχή της κοινωνικής συλλογικότητας, στην εποχή του ατόμου και ακολούθως της ηλεκτρονικής κοινότητας -όχι με την παραδοσιακή σημασία, της επίτευξης δηλαδή κοινών σκοπών, αλλά της τυχαίας συναθροιστικής κοινότητας που τα άτομα υπηρετούν ένα συμφέρον ή διαγωνίζονται στο πλαίσιο ενός ψηφιακού παιχνιδιού (σχέσεις εξουσίας και κυριαρχίας στον εικονικό κόσμο). Και τώρα, εν έτει 2020/2021, ο άνθρωπος αναζητά μέσω τηλε-διασκέψεων, τηλε-επικοινωνίας, βιντεοκλήσεων να έρθει σε λόγου κοινωνία με τους οικείους του—η εντελλόμενη αποστασιοποίηση εγείρει την επιθυμία της σωματικής επαφής περισσότερο, να μοιραστεί τους φόβους του, να δηλώσει την σωματικότητά του και να βεβαιωθεί και πως οι άλλοι έχουν σώμα ευάλωτο.

²⁵⁵ Bolz, Το αλφαβητάρι των Μέσων, 2008: 148

²⁵⁶ ό.π. 193

Τα τεχνολογικά μέσα ως ακρωτηριασμοί των σωματικών λειτουργιών είχαν προστατευτικό χαρακτήρα, αποτελούσαν προ της πανδημίας ένα μέσο αντιστάθμισης των σωματικών ελλείψεων-και τα εικονικά μέσα υπνώτιζαν τα άτομα για να τις λησμονούν. Η αρχή των μέσων βασίζεται ή τουλάχιστον βασιζόταν στη φυσική ανεπάρκεια του ανθρώπινου κεντρικού νευρικού συστήματος να διαχειριστεί τα ερεθίσματα από τον έξω κόσμο. Για τον Lacan, όμως, το μούδιασμα των αισθήσεων δεν είναι απαραίτητα κακή διαδικασία για αυτό που είμαστε ως υποκείμενα της επιθυμίας, είναι «μια ένταση ανάμεσα στην αμεσότητα της αίσθησης και της αντικειμενοποίησης του εγώ». Το μούδιασμα του κεντρικού νευρικού συστήματος μέσω της προέκτασης είναι ζωτικής σημασίας. Αυτή η προέκταση ως ομφάλιος λώρος τριματίστηκε και απογυμνωμένος ο άνθρωπος από το φαντασιακό του σώμα αιωρείται μετέωρος στη δίνη του Πραγματικού, την εποχή της πανδημίας.

Τα σώματα γίνονται οι τόποι που η μάχη για ταυτότητα και ολοκλήρωση συντελείται. Συνθέτουμε την ταυτότητά μας μέσω της προσωπικής ιστορίας μας και των πολιτιστικών μοντέλων που παράγονται από τα τεχνολογικά μέσα: η ταυτότητα εστιάζει στα ιδιοσυγκρασιακά αντικείμενα απόλαυσης—ο Λακάν τα ονομάζει σύνθωμα—που λειτουργούν «ως το τελικό κομμάτι της προσωπικής αφήγησης.»²⁵⁷

«Όλες οι προεκτάσεις του εαυτού μας, στην ασθένεια και την υγεία, είναι προσπάθειες διατήρησης της ισορροπίας μας και κάθε προέκταση του ως αυτοακρωτηριασμός είναι αποτέλεσμα της αδυναμίας της αντιληπτικής δύναμής του ανθρώπου να εντοπίσει ή να αποδιώξει την αιτία του ερεθισμού. Για να αποφύγει τους ερεθισμούς και το στρες της πραγματικής ζωής, δημιουργεί τεχνητές καταστάσεις(π.χ σπορ και παιχνίδι)—υπό ελεγχόμενες συνθήκες-ο άνθρωπος εξαναγκάζεται να προεκτείνει διάφορα τμήματα του σώματός του με ένα είδος αυτοακρωτηριασμού, για να αποφύγει τη δυσανεξία στους οχλούντες ερεθισμούς.»²⁵⁸

Η τεχνολογία καθίσταται το αποτέλεσμα ενός απελπισμένου και αυτοκτονικού ακρωτηριασμού με τη μηχανοποίηση των φυσικών οργάνων, ενώ το λογικό διαχωρίζεται πλήρως από την φαντασία.

Οι τεχνολογικές δυνατότητες όμως μπορούν να αποπλανήσουν τους ανθρώπους σε τέτοιο βαθμό που φαντάζονται τους περιορισμούς του πραγματικού να εξαλείφονται. Και έρχεται μια πανδημία και τους το θυμίζει. Το πρόβλημα μάλιστα αναδύεται, όταν φαντάζονται ότι με την τεχνολογία μπορούν να εκπληρωθούν οι

²⁵⁷ Nusselder, 2009: 130

²⁵⁸ Mc Luhan, 1992: 66

υποσχέσεις για μια ζωή παράλληλη προς το απειλητικό πραγματικό (ναρκωτικές ικανότητες των ΜΜΕ). Οι λειτουργίες της τεχνολογίας όμως ως επέκταση του Εγώ μεγαλώνουν την απόσταση με το πραγματικό. Αυτό που χαρακτηρίζει το εγώ είναι η κυριαρχία και ο έλεγχος του χώρου και σε έναν εικονικό χώρο αυτή η επιθυμία φαίνεται να ικανοποιείται. Στο πλαίσιο της θεωρίας του τραύματος η αποκήρυξη του πραγματικού είναι ένας τρόπος ανακούφισης από την τραυματική επίπτωση αυτού που βρίσκεται έξω από την οθόνη, είναι ένας τρόπος διαχείρισης των εντάσεων των τραυματικών επιπτώσεων. Στη μιντιοτεχνολογία συγκαλύπτεται το σκύβαλο και φαίνεται ως κάτι πολύτιμο. Το θέμα είναι ότι δεν μπαίνουμε σε έναν ουτοπικό κόσμο, αλλά «σε μια δυστοπία γεμάτη από ναρκισσιστικούς καθρέπτες, και το υποκείμενο πρέπει να συνειδητοποιήσει την παγίδα της τεχνολογίας.»²⁵⁹ Σε ένα πανδημικό περιβάλλον αυτή η συνειδητοποίηση γίνεται με έναν αιφνίδιο και σοκαριστικό τρόπο. Ο εικονικός χώρος ξεβράζει τα σώματα στις βραχώδεις ακτές του Πραγματικού.

Αυτό που φοβίζει περισσότερο τον άνθρωπο είναι οτιδήποτε που ενδεχομένως βλάψει τα όρια του σώματος καθώς η εικόνα του σώματος του έχει μεγάλη σημασία στην εμπειρία του εαυτού. Φοβόμαστε την παραβίαση της σωματικής κυριαρχίας μας, γιατί αυτή μπορεί να προκαλέσει ανησυχία. Ο άνθρωπος είναι ευάλωτος, για αυτό κρατά το πραγματικό σε απόσταση. Σε ένα ασυνείδητο επίπεδο πιστεύει στην αθανασία του -η επίγνωση της θνητότητας είναι ανυπόφορη. Χρειαζόμαστε πίστεις για να την κρατήσουμε μακριά και οι υπολογιστές και τα Μέσα ενσωματώνουν αυτές τις πίστεις. Ένας ιός όμως που κατακερματίζει το σώμα καθώς προσβάλλει όργανα με απειλητικές επιπτώσεις στην ολότητα της ύπαρξης, και ο άλλος- κάθε άλλος- είναι δυνάμει ξενιστής του ιού, και τα Μέσα τώρα δείχνουν το άλλο πρόσωπο του Ιανού: μπορούν να παίξουν και τον ρόλο του ταραξία, του υπονομευτή της ισορροπίας με την υπερπροβολή εικόνων που συντηρούν τον φόβο και τον επαυξάνουν –κατά το δοκούν. Γνωρίζουν ότι η αλλοτριωτική ταυτότητα του υποκειμένου, αιχμαλωτισμένη ενδοϋποκειμενικά μέσα από την επίπλαστη χιμαιρική σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του και με το Εγώ του, παράγει και θα παράξει επιθετικότητα-την οποία τεχνηέντως στρέφουν προς τον άλλον. Η ναρκισσιστική δομή του εγώ και η ακολουθούμενη επιθετική ένταση συσχετίζεται με την ενόρμηση του θανάτου. Πρόκειται, κατά τον Λακάν, για έναν φαύλο κύκλο επανασυγκολλήσεων του εγώ, ενός εγώ θεωρούμενο ως υποκείμενο της αυτοσυνειδησίας στην φιλοσοφική μεταφυσική παράδοση, που όμως ο Lacan

²⁵⁹ Nusselder, 2009: 138

αμφισβητεί, που δεν ταυτίζεται με το υποκείμενο, γεγονός που οδηγεί στο διχασμό του.

2.3 Επιστροφή και επανατοποθέτηση της σωματικής υλικότητας

«Η πρώτη χειρονομία που απελευθερώνει τον άνθρωπο από τον βίοκοσμο είναι ο χειρισμός, η δεύτερη η φαντασιακή θεώρηση, η τρίτη η εννοιακή εξήγηση και η τέταρτη η συν-ψηφίζουσα ψηλάφηση πλήκτρων. Ο άνθρωπος καθίσταται υποκείμενο του κόσμου χάρη στο χέρι, επόπτης του κόσμου χάρη στο μάτι, κυρίαρχος του κόσμου χάρη στο δάχτυλο και νοηματοδότης του κόσμου χάρη στα ακροδάχτυλα.»²⁶⁰

Ο άνθρωπος κυριαρχεί κατακερματισμένος, ενώ καθορίζεται μέσω της επικοινωνίας, ό ίδιος όμως αυτοκαθορίζεται μέσω μιας ειδοποιού «ανεπάρκειας» που βιώνει στην επικοινωνία καθώς του απευθύνονται ως Εγώ, αλλά αυτός δεν μπορεί να δεσμευθεί ως «εγώ ο ίδιος».²⁶¹

«Φενακισμένο από τις ναρκισσιστικές χίμαιρες, το Εγώ είναι μαριονέττα του φαντασιακού και αχθοφόρος συμπτωμάτων, καθώς η ενότητα και η αυτονομία του αντιπροσωπεύουν τη φαντασιακή αναπλήρωση του συμβολικού διχασμού του υποκειμένου.»²⁶² Το ασυνείδητο είναι δομημένο σε μια γλώσσα και μνήμη χωρίς οργανικούς δεσμούς με τα νευρωνικά κυκλώματα της ζώσας ύλης. Αυτή η κατάσταση όμως φαίνεται να κλονίζεται μεσούσης της πανδημίας, καθώς η ζώσα ύλη ρέει ανεξέλεγκτα ανάμεσα σε τεχνομιντιακές δικτυώσεις και βραχυκυκλώνει τις συνδέσεις με το φαντασιακό. Και όμως ο Λακάν διαβλέπει τη θεραπεία: «το αποτύπωμα του θαύματος σφραγίζει την παρουσία του, όταν κανείς βρίσκει μέσα στο αδιέξοδο μιας κατάστασης τη ζωντανή δύναμη της παρέμβασης.»²⁶³

Κατά τον Freud, υπάρχουν μηχανισμοί άμυνας (αυτόματες πράξεις που εκτελούνται ασυνείδητα) για την αντιμετώπιση στρεσογόνων καταστάσεων και ερεθισμάτων που δεν είναι δυνατόν να διαχειριστούμε ψυχολογικά. Οι μηχανισμοί άμυνας είναι η μέθοδος με την οποία το Εγώ διευθετεί τις συγκρούσεις που δημιουργούνται μεταξύ των ενορμήσεων του Εκείνο (Id) και των αξιών του Υπερεγώ. Το Εγώ στοχεύει στην αποφυγή των εσωτερικών συγκρούσεων και του άγχους και η δράση του γίνεται μεσολαβητής ανάμεσα στις αυθόρμητες επιθυμίες μας (id) και στα «πρέπει» που η οικογένεια και η κοινωνία προστάζει (Υπερεγώ). Μερικοί αμυντικοί

²⁶⁰ Flusser, 2008: 43-44

²⁶¹ Baecker, Επικοινωνία, 2008: 65

²⁶² Βεργέτι, 2010, 6-7

²⁶³ Lacan, La psychiatrie anglaise et la guerre, Autre écrits, 2001: 108

μηχανισμοί είναι α) η απόθηση των επιθυμιών, σκέψεων, αισθημάτων στο ασυνείδητο – έξω από τη μνήμη. Όμως ό,τι απωθείται διατηρεί την ενέργειά του και τείνει να έρθει στο συνειδητό και χρειάζεται αντίθετη ενέργεια για να το κρατήσει στο ασυνείδητο (σχέση δυναμική) β) η ταύτιση: οι ιδιότητες κάποιου άλλου γίνονται μέρος της προσωπικότητας του ατόμου γ) αντίδραση στο αντίθετο: μια επιθυμία ή σκέψη απωθείται στο ασυνείδητο ως απαράδεκτη και εμφανίζεται στο συνειδητό ως το αντίθετο, δ) μετατόπιση: συναισθήματα / παρορμήσεις μεταφέρονται από το αρχικό αντικείμενο σε ένα υποκατάστατο (π.χ στις φοβίες), ε) χιούμορ: επιτρέπει στο άτομο να εκφράσει ιδέες και καταστάσεις που προκαλούν άγχος στ) άρνηση της εξωτερικής πραγματικότητας, ζ) μετουσίωση / εξιδανίκευση: αλλαγή στο αντικείμενο των παρορμήσεων από μη αποδεκτό σε κοινωνικά αποδεκτό, η) διχοτόμηση: δεν αντέχουμε την αμφιθυμία, δηλαδή ότι κάτι/κάποιος μπορεί να είναι καλός, μπορεί όμως να κάνει και κακά πράγματα, ή το αντίθετο. Παρουσιάζεται ως συναισθηματική αμφιθυμία (αγάπη–μίσος), αμφιθυμία της θέλησης (ανικανότητα ατόμου να αποφασίσει να αναλάβει δράση), διανοητική αμφιθυμία (αμφιταλάντευση μεταξύ αντίθετων αντιλήψεων).²⁶⁴ Την εποχή της πανδημίας όλοι αυτοί οι αμυντικοί μηχανισμοί δραστηριοποιούνται, με την επιστροφή της υλικότητάς μας.

Σήμερα, στο πλαίσιο της τραυματικής πανδημίας η ενόρμηση θανάτου (μέσω της επανάληψης του τραύματος: μερμινούν γι αυτό τα Μέσα) διατηρεί την εισβολή, το τραύμα, το σοκ ως αγχογόνες καταστάσεις, και ο αγχολυτικός, ομοιοστατικός, εξισορροπητικός και αντιερεθιστικός ρόλος των Μέσων παραμένει άραγε ως τέτοιος; Βοηθούν τα Μέσα στην αποφυγή της δυσαρέσκειας, μειώνουν τα ερεθίσματα ή βρίσκονται στο κατώφλι της αύξησης των εντάσεων (περίσσεια, πλεόνασμα, καταχρηστική υπερβολή) και άρα στην αύξηση της δυσαρέσκειας; Ο άνθρωπος μέσω του τεχνολογικού καθρέπτη κρατούσε σε απόσταση το ευάλωτο οργανισμικό σώμα καθώς η τεχνολογική οθόνη δεν είναι συνεκτατή και ομοεκτατή με την πραγματικότητα. Τα gadgets ήταν και είναι (;) οι τεχνολογικοί πυκνωτές απόλαυσης. Η σχέση του υποκειμένου με τα απολαυσιακά αντικείμενα ήταν/είναι αντικειμενότροπος. Τα νέα gadgets: οξύμετρα, αναπνευστήρες, μάσκες, γάντια, απολυμαντικά, αντισηπτικά αποτελούν όμως διαρκείς υπομνήσεις του πραγματικού. Το πραγματικό επιβάλλεται και εξαλείφει τον πρότερο τρόπο απόλαυσης μας. Η παρουσία του δηλώνεται με περιοριστικά μέτρα, με απαγορεύσεις (που γεννούν την

²⁶⁴Freud, Μεταψυχολογικά κείμενα του 1915, 2005: 35

επιθυμία, την προσδοκία ενός καλύτερου μετά), γιατί το ίδιο το Πραγματικό δεν έχει όρια -ανήκει στην τάξη του τυχαίου- αν και όχι πάντα καθώς μπορεί να υπάρξει και κατασκευασμένο Πραγματικό, εικάζουμε. Πάντως ο θάνατος δεν είναι ένα όριο που βιώνεται και οι τεχνολογίες των Μέσων ως επέκταση του Εγώ μικραίνουν την απόσταση με το πραγματικό (μέχρι τώρα έκαναν το αντίθετο δημιουργώντας πίστεις για το απέθαντο σώμα). Μήπως, εν τέλει, οδηγηθούμε σε μια συνειδητοποίηση των ναρκωτικών ικανοτήτων τους, ότι δηλαδή δεν μπορούν να εκπληρώνουν όλες τις επιθυμίες μας; ότι δεν αποτελούν αποκλειστικό μέσο αντιστάθμισης των σωματικών ελλείψεών μας;

Εναπόκειται στο σύνθωμα του καθενός να βρει τρόπους να αντιμετωπίσει το Πραγματικό και ίσως «η ανάδυση των νέων αντινομιών μαζί αλλά χώρια, κατευθύνουν το υποκείμενο από την έποψη ότι η κόλαση είναι οι άλλοι προς ένα υποκείμενο του ατομικού -η Ανθρωπότητα ως υποκείμενο με συλλογική δράση για την αναζήτηση του κοινού αντικειμένου επιθυμίας,²⁶⁵ το άφθαρτο ανίκητο από ιούς σώμα; Οι έγκλειστοι φοβούνται για την υγεία τους αλλά και για να μην μολύνουν άλλους. Αυτό που μας δείχνει η βιολογία είναι ότι «η μοναδικότητα του ανθρώπου βρίσκεται αποκλειστικά σε μια κοινωνική διαρθρωτική σύζευξη δημιουργώντας τις κανονικότητες που είναι κατάλληλες για την ανθρώπινη κοινωνική δυναμική (ατομική ταυτότητα και αυτοσυνείδηση) που μας επιτρέπει να δούμε ότι «ως ανθρώπινα όντα έχουμε μόνο τον κόσμο που δημιουργούμε με άλλους είτε μας αρέσει είτε όχι.»²⁶⁶

Τελικά είμαστε φαντασιακά Ελεύθεροι και Πολιορκημένοι από το Πραγματικό; Οι τεχνολογίες της πληροφορίας «κάλυπταν το ανυπόφορο, τρομακτικό, μη αποδεκτό «πραγματικό εγώ» και τον «πραγματικό Άλλον» με την ηλεκτρονική ασπίδα και την αδιαπέραστη πανοπλία τους. Μπορούσαν να μετατρέπουν το φόβο και την αγωνία σε αντιλήψεις εξωτερικής απειλής από απόσταση, χωρίς το σοκ της άμεσης αντιμετώπισης επηρεάζοντας ούτως τις κοινωνικές και ηθικές σχέσεις του υποκειμένου και του άλλου.»²⁶⁷ Δεν πρέπει βέβαια, κατά τον Lacan, να ταυτίζεται το πραγματικό με την πραγματικότητα:

«η πραγματικότητα είναι υποστηριζόμενη, υπό την έννοια ότι όταν εμφανίζεται σε μια οθόνη αποστασιοποιείται τεχνολογικά από το πραγματικό, το οποίο μπορεί να διαταράξει την ιδεατή πραγματικότητα, και αυτή συνιστά την κωμικοτραγική θέση των αναπαριστώντων όντων που δεν

²⁶⁵ Bassols, coronavirus: ο νόμος της φύσης και το πραγματικό χωρίς νόμο

²⁶⁶ Maturana & Varela, 1992: 246

²⁶⁷ Nusselder, 2009:102

μπορούν να ανυψωθούν στην ανακάλυψη του πραγματικού(η πραγματική πραγματικότητα): η διπλότητα εμμένει και αυτό φανερώνει το διχασμένο υποκείμενο.»²⁶⁸

Η φαντασιακή εικόνα προστατεύοντάς μας από το πραγματικό, μας ωθεί να συνθέσουμε το πραγματικό φαντασιακά ως έναν αμυντικό μηχανισμό του πραγματικού. Πρέπει να κρατάμε το (τραυματικό) πραγματικό σε απόσταση, αλλά την ίδια στιγμή «η στιγμιαία συνάντηση με το πραγματικό μας αποτρέπει να δημιουργήσουμε ψευδαισθήσεις.»²⁶⁹ Επαναλαμβάνοντας το τραυματικό πραγματικό, επιδιώκουμε το συμβιβασμό με αυτό (ενόρμηση θανάτου).

Η ατροφία κάθε σωματικού στοιχείου στον τηλεματικό κόσμο, η συρρίκνωση του ενοχλητικού σώματος (το μικρό είναι όμορφο) ήταν διαρκές ζητούμενο. Η λίμπιντο εν μέρει απελευθερώνονταν από το σώμα -το σώμα περιόριζε, απέστρεφε το πρόσωπο στην αλήθεια-²⁷⁰ και ο εξεγκεφαλισμός των πάντων επικρατούσε εκκωφαντικά. Γιατί η αλήθεια, δεν ορίζεται σε αναφορά με την πραγματικότητα, ως συμφωνία και αντιστοιχία με αυτήν, αλλά συγκροτείται και «αποκαλύπτεται μέσα από τη διϋποκειμενικότητα της ομιλίας /λόγου»,²⁷¹ και η θέση του Kittler «να παρακαμφθεί στο μέτρο του δυνατού η φαντασιακή παντοδυναμία των αναπαραστατικών διεπαφών που συντηρούν και επαυξάνουν τον ναρκισσισμό του ανθρώπου και να επιτευχθεί η αδιαμεσολάβητη σύνδεση του πραγματικού με το συμβολικό»²⁷², αποτελεί ίσως σήμερα μια αναπόφευκτη και αδυσώπητη προοπτική .

Τα σώματα δεν εξαφανίζονται υπό το κράτος της άρνησης, ακόμα και αν αυτό προστάζει η βούληση του υποκειμένου. Δεν θέλουμε να πάσχουμε και πάσχουμε, επειδή έχουμε σώματα. Το πάσχιν είναι όμως πηγή της δημιουργικότητας²⁷³ και ναι μεν μπορεί ο καθένας να σχεδιάζει εκδοχές του εαυτού του (αυτοδιάπλαση), το σώμα όμως διατυμπανίζει εμφαντικά την υλικότητά του την εποχή της πανδημίας.

Ο Lacan είχε πει κάποτε στον Louvain «ο θάνατος ανήκει στη διάσταση της πίστης . Έχεις δίκιο να πιστεύεις ότι θα πεθάνεις. Αυτό σε κρατάει στη ζωή. Θα μπορούσες να αντέξεις τη ζωή που έχεις, αν δεν το πίστευες;»²⁷⁴ Ο Lyotard²⁷⁵ γράφει ότι αυτό που πλήττεται περισσότερο από τις νέες τεχνολογίες είναι «το σώμα –μαζί με τον χώρο και τον χρόνο: το εδώ και το τώρα του υπολογιστή και η σχέση με το σώμα, καθώς έχει χαθεί η ευπάθεια, η

²⁶⁸ Nusselder, 104

²⁶⁹ ό.π. 109-110

²⁷⁰ Rybnicki: 2020

²⁷¹ Ράπτης, 2015: 69

²⁷² Καββαθάς-Ράπτης, 2010

²⁷³ Flusser, 2008: 184-187

²⁷⁴ Feldman: 2020

²⁷⁵ 2019: 180

αμεσότητα του συναισθήματος» (αποστείρωση συναισθημάτων) -αν και η διαδραστικότητα υφίσταται. Και ενώ τα μέσα παρουσίαζαν την εικόνα του σώματος ως φετιχιστικό καταναλωτικό αντικείμενο, απεκδυμένο από τη σάρκα του, «κατακερματισμένο στα εξών συνετέθη, για να ωραιοποιηθεί αισθητικά -όχι εν συνόλω- η αποσωμάτωση, η απενσάρκωσή του διασπά την ίδια τη δομή του υποκειμένου. Η υλική προδηλότητά του δεν το καθιστά υλικό, αποτελεί μια αφηρημένη έννοια, εκμεταλλεύσιμη και ελέγξιμη. Μέσω της κατασταλτικής μέριμνας του επιφανειακού σώματος, αυτό γίνεται αντικείμενο αποστείρωσης, προφύλαξης. Το ιεροποιημένο στην «υγειονομική του αφαίρεση σώμα είναι ένα απενσάρκωμένο, κούφο σημαίνον.»²⁷⁶ Τώρα όμως έχει νόημα μέσα στην «έμφυλη, βιολογική ταυτότητά του»,²⁷⁷ που τη βιώνει σε «ένα χωρικό και χρονικό περιορισμό»,²⁷⁸ με την υποχρέωση «να βρει τη δύναμη της επιθυμίας μέσα από το ίδιο το αδιέξοδο.»²⁷⁹

Κατά τον Φανόν, «ο άνθρωπος είναι ένα «ναι» που αντηχεί τις κοσμικές αρμονίες. Ο άνθρωπος κινείται προς τον κόσμο και το είδος του...θέλουμε να αγγίξουμε τον άλλο, να τον νιώσουμε, να ανακαλύψουμε ο ένας τον άλλον.» Αντίθετα με τον Χαιντέγγερ, ο Φανόν πιστεύει ότι ο πρωταρχικός ηθικός προσανατολισμός μας είναι η διωποκειμενικότητα.²⁸⁰

Ο κόσμος δεν είναι αυτό που σκέπτομαι, αλλά αυτό που βιώνω, και το σώμα μας είναι η οπτική μας γωνία στον κόσμο -η συνείδηση δεν είναι α-σώματη. Ο νευρωτικός τρόπος, σύμφωνα με τον Φανόν, είναι μια ρήξη από το κοινοτικό -από την πρωταρχική μας σχέση με τη ζώσα ύπαρξη στην οποία επιχειρούμε τη συναισθηματική μας σύνδεση με τον άλλον. Για τον Μαρξ υπέρτατη μορφή αλλοτρίωσης είναι η αποξένωση από το ανθρώπινο είδος, από την ικανότητά μας για συνειδητή, εμπρόθετη δραστηριότητα ως κοινοτικών υποκειμένων. Το πρόβλημα για τον Φανόν είναι ότι ο άνθρωπος πρέπει να επαναδιεκδικήσει τον άνθρωπο που βρίσκεται δίπλα του, πρώτα όμως πρέπει «να επαναδιεκδικήσει τον άνθρωπο που είναι μέσα του».²⁸¹

Στο πλαίσιο των κατακερματισμένων ανθρώπινων σχέσεων οι άνθρωποι εντοιχίζονται στα σωματοποιημένα σχήματά τους, με συνέπεια να αντιμετωπίζονται ως αντικείμενα, απογυμνωμένοι ουσίας και δικαιώματος ύπαρξης. Η κατάρρευση της διωποκειμενικότητας και η εξάλωση της ατομικής υποκειμενικότητας ελλοχεύει τον

²⁷⁶ Baudrillard, 2000: 153, 171

²⁷⁷ Svolos, Η ζωή πάνω από τον θάνατο, 2020

²⁷⁸ Ansermet, στον καθένα η πανδημία του, 2020

²⁷⁹ Μπρους, Βρίσκοντας τη ζωντανή δύναμη της επιθυμίας ..., 2020

²⁸⁰ Hudis, 2017: 14-15

²⁸¹ ό.π. 43

κίνδυνο του αφανισμού της ανθρωπότητας, αν και ο Sartre αντιμετώπιζε την δυποκειμενικότητα με αρνητικό πρόσημο, αφού κατά αυτόν γινόμαστε αυτό που είμαστε μέσω της μορφής των αλληλεπιδράσεων με τους άλλους, οριζόμαστε από το βλέμμα του Άλλου, καθώς, ενώ επιδιώκουμε να έρθουμε σε επαφή με το είναι μας, αυτό το είναι καθορίζεται από το πώς ο Άλλος το προσλαμβάνει και το ερμηνεύει. «Η μηδαμινότητα κατοικεί στην καρδιά του είναι μας».

Στην εγγελιανή φαινομενολογία στο στάδιο της Αυτοσυνείδησης τα εξωτερικά αντικείμενα είναι αντικείμενα για μένα, αν και την ίδια στιγμή το υποκείμενο έχει επίγνωση του εαυτού του ως υποκείμενου και επίγνωση του ως αντικειμένου, ως οντότητα για την οποία οι άλλοι έχουν επίγνωση. Η Αυτοσυνείδηση επιζητά την ενότητα και να ξεπεράσει την ετερότητα του εξωτερικού κόσμου, αλλά όσο μάχεται για αυτό τόσο αποκτά επίγνωση του χάσματος μεταξύ της ετερότητας και του εαυτού και ως εκ τούτου το υποκείμενο καθοδηγείται από την επιθυμία να αρνηθεί την ετερότητα του κόσμου και να θέσει τον εαυτό του ως ένα απόλυτο. Η δυαδικότητα της αυτοσυνείδησης με την έννοια ότι αισθάνεται τον εαυτό ως όλο και συγχρόνως ως διαιρεμένο δημιουργεί την επιθυμία άρνησης ή κατάκτησης του Άλλου -ο καθένας επιδιώκει να ακυρώσει τον Άλλον, γεγονός μάταιο. Κατ ανάγκη, λοιπόν, ζητεί την ενσώματη αναγνώριση από τον Άλλο. Η αυτοσυνείδηση είναι μια κοινωνική σχέση, η οποία πρέπει να συμφιλιωθεί με το ζων σώμα του υποκείμενου. Η αναγνώριση από τον άλλον δεν αφορά μόνο στην ισότιμη και ανθρωπινή αντιμετώπιση, αλλά εκφράζει την επιθυμία να αναγνωριστεί από τον Άλλον ότι η ύπαρξή του αξίζει την αναγνώριση αξιοπρέπειας και σεβασμού. Ο Άλλος είναι αναγκαίος όρος για την αναγνώριση του υποκείμενου, για αυτό στόχος δεν είναι η εξόντωσή του, αλλά η υποδούλωσή του, σε ένα διαλεκτικό σχήμα κυρίου και δούλου, του κυρίου καταναλωτικού όντος που έχει χάσει το *διαεαυτό είναι* και άρα και κάθε αίσθηση βεβαιότητας του εαυτού του ως ενεργητικού υποκείμενου. Η αναγνώριση πρέπει να είναι αμοιβαία, ενώ και τα δύο υποκείμενα πρέπει να θέσουν την υποκειμενικότητά τους ως απόλυτο που είναι όμως ουσία, για να επιτευχθεί η ελευθερία. Αυτό όμως σε έναν ανθρώπινο κόσμο με υποφώσκουσες και υποβόσκουσες ανυπέρβλητες ταξικές και στρωματικές διαφορές δεν είναι εφικτό. Η σωματοποιημένη υποκειμενικότητα μπορεί να δράσει, ακόμη και αν αντιμετωπίζεται ως αντικείμενο.

Το πρόβλημα, στον καιρό της πανδημίας, είναι ότι το υποκείμενο είναι πρόθυμο να αρνηθεί τα δικαιώματά του και τις ελευθερίες του, για να κερδίσει την αναγνώριση από την κοινωνία και το κράτος, που σαν «πατερούλης» φαίνεται να φροντίζει και να

αγωνιά για την ύπαρξή του και κυρίως για την επιβίωσή του. Το κράτος και οι μηχανισμοί του γίνονται το τείχος προστασίας, ασπίδα κατά του απειλητικού εχθρού, γίνεται φονέας του θανάτου.

Παραφράζοντας τον Φανόν, θα λέγαμε ότι ο καταπιεστής, μέσω του συμπεριληπτικού και τρομακτικού χαρακτήρα της εξουσίας του επιτυγχάνει να επιβάλλει στο υποκείμενο νέους τρόπους να βλέπει, με συγκεκριμένο τρόπο σε σχέση με την αρχική του μορφή ύπαρξης. Αυτή την αλλοτρίωση η εξουσία την ονομάζει αφομοίωση.

«Καθοριστικής σημασίας στην εγελιανή διαλεκτική κίνηση από τη βιωμένη εμπειρία του συγκεκριμένου ατόμου στον καθολικό σκοπό της αμοιβαίας αναγνώρισης είναι ο διαμεσολαβητικός όρος, που πρέπει να είναι αναπόσπαστο τμήμα του ζώντος ατόμου, καθώς το κατευθύνει πέρα από τον εαυτό του. Η διαμεσολάβηση στον Hegel αναπαριστά ένα είδος σύγκρουσης δυνάμεων και τοποθετείται μεταξύ των ατομικών εμπειριών του υποκειμένου και του τελικού σκοπού που μπορεί να συνειδητοποιήσει την υποκειμενικότητά του. Ο διαμεσολαβητικός όρος για τον Φανόν, που μπορεί να υλοποιήσει την υποκειμενικότητα του ατομικού υποκειμένου, είναι ο αγώνας.»²⁸²

Ο Φανόν καλεί σε απόδραση τα υποκείμενα από τη στασιμότητα, όπου η διαλεκτική έχει μετατραπεί σε λογική της καθεστηκυίας τάξης. Σήμερα στον απόηχο του θριάμβου της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης και στην καθημερινή εξατομίκευση της ζωής που έχει καταστρέψει μεγάλο μέρος του δημόσιου χώρου, οι άνθρωποι βρίσκονται σε απόσταση μεταξύ τους. Πρέπει να αγωνιστούν για τη δημιουργία νέων ανθρώπινων σχέσεων, και αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνον αν δεν χάσουν το καθολικό. Η ανθρωπινότητα είναι ζητούμενο.

²⁸² Hudis, 2017: 185

Κεφάλαιο τρίτο

3.1 Η γλώσσα, ως όχημα φόβου και στρέβλωσης του Πραγματικού ;

Πριν από όλα ο άνθρωπος είναι ένα ον που μιλάει.²⁸³ Για να υπάρξει κοινωνικός δεσμός χρειάζεται η ομιλία και η γλώσσα, δι' άλλως η φαντασιακή σχέση του υποκειμένου με το είδωλο της κατοπτρικής εικόνας του και τους ομοίους του οδηγεί σε θανάσιμες αναμετρήσεις: ή εγώ ή ο Άλλος. Ο Lacan το 1953 αναφέρει ότι η ομιλία έχει μια διαμεσολαβητική λειτουργία που «αλλάζει τους συνομιλητές», δεν είναι μια απλή εκπομπή ήχου, αλλά και πράξη που επιτρέπει σε δύο ανθρώπους να υπερβούν την επιθετική σχέση που αποτελεί ο αντικατοπτρισμός του ομοίου. Η ομιλία γίνεται συστατικό της ίδιας της πραγματικότητας.²⁸⁴

Διακρίνοντας ο Lacan μεταξύ του φαντασιακού μέρους της γλώσσας και του δομικού, φέρει τη διάσταση του Συμβολικού στον χώρο των κοινωνικών σχέσεων. Η κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου δομείται από νόμους και αρχές που επιτελούνται έξω από τη συνείδηση του υποκειμένου.

«Η ανθρώπινη εμπειρία παίρνει τη βασική της διάσταση στην παράδοση που εγκαθιδρύει ο ίδιος ο διάλογος. Αυτή η παράδοση, πολύ πριν το δράμα της ιστορίας εγγραφεί σε αυτήν, θέτει τις στοιχειώδεις δομές του πολιτισμού. Και αυτές ακριβώς οι δομές αποκαλύπτουν μια διευθέτηση ανταλλαγής που, αν και ασυνείδητη, είναι αδιανόητη έξω από τις μετατροπές που εγκρίνει η γλώσσα... Η γλώσσα και η δομή της υπάρχουν πριν από τη

²⁸³ Vanier, 2001: 84-85

²⁸⁴ ό.π. 34

στιγμή κατά την οποία κάθε υποκείμενο σε ένα ορισμένο σημείο της ανάπτυξής του θα κάνει την είσοδό του σε αυτήν».²⁸⁵

Ούτως, μέσω της κοινωνικής θέσμησης της γλώσσας, η καταπιεστική διάσταση της κοινωνίας επιβάλλεται στο άτομο.

Ο Lacan συσχετίζει την γλώσσα του Άλλου με τον ηθικό Νόμο. Η γλώσσα είναι κάτι ξένο για τα ομιλούντα ζώντα όντα και αποτελεί τραυματική εμπειρία η εισαγωγή του υποκειμένου σε αυτήν. Ανάλογα η ορθολογικότητα τοποθετείται μέσα στον τόπο του Άλλου και όχι, όπως στον Καντ, στο συνειδητό υποκείμενο του ορθού λόγου. Ο άνθρωπος παραμένει απέναντι στον Άλλο «όχι κυρίαρχος, αλλά ετερόνομος (αλλόνομος), καθώς πρόκειται για διαλεκτική, διάλογο/αντίλογο μεταξύ υποκειμένου και Άλλου.»²⁸⁶

Και, ενώ στον Freud οι γονικές απαγορεύσεις εσωτερικεύονται και σχηματίζουν το υπερ-εγώ, ο Lacan μιλάει για την είσοδο του υποκειμένου στον χώρο της γλώσσας μέσω του ονόματος του πατέρα, το οποίο δεν είναι το υπερ-εγώ, αλλά η προϋπόθεση ύπαρξης της εμπειρίας του ηθικού Νόμου. Το όνομα του πατέρα είναι «μια δομικά κενή θέση στο συμβολικό, η οποία δεν υπάρχει στο πραγματικό (στη φύση).»²⁸⁷ Η γλώσσα είναι πρωταρχικός παράγοντας δόμησης του υποκειμένου, ενώ διακριτές είναι οι σωσσυριανές θεωρήσεις στον Lacan: η διάκριση *langue* και *parole* βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση –η *langue* αναφέρεται στο εσωτερικό σύστημα της γλώσσας που υπάρχει δυνάμει στο σύνολο των ομιλητών μιας γλωσσικής κοινότητας ή άλλως το κοινωνικό, που έχει θεσπίσει η κοινότητα και το ατομικό όπως αυτό εκδηλώνεται σε κάθε γλωσσική επικοινωνία. Ιστορικά και οντογενετικά η *parole* προηγείται και είναι ο χώρος που συμβαίνουν οι γλωσσικές αλλαγές, αν και δεν υπάρχει *parole* χωρίς την *langue*. Επίσης, το γλωσσικό σημείο, ως βασικό συστατικό στοιχείο της *langue*, αποτελεί την αυθαίρετη –χωρίς αιτιολόγηση– ένωση μιας ακουστικής εικόνας ή σημαίνοντος με ένα σημαινόμενο. Εκτός από την αυθαιρεσία, ένα άλλο χαρακτηριστικό του γλωσσικού σημείου είναι «η γραμμικότητα (κατά τον Λακάν: σημαίνουσα αλυσίδα): ο προφορικός λόγος εκτυλίσσεται μέσα στον χρόνο, καθώς το ένα γλωσσικό σημείο διαδέχεται το άλλο. Ένα σημείο αποκτά γλωσσική αξία οριοθετούμενο με βάση τις σχέσεις διαφοράς ως προς τις δυο πλευρές του σημείου.»²⁸⁸

²⁸⁵ Lacan, *l instance de la lettre dans l inconscient ou la raison depuis Freud*, 1966: 496

²⁸⁶ Lacan, 2005δ: 92

²⁸⁷ό.π. 93

²⁸⁸ Θεοδωροπούλου, 2001

Η γλώσσα και η επιθυμία σχετίζονται με τον θάνατο, καθώς η γλώσσα διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη λειτουργία του ασυνείδητου. Τα φαινόμενα του ασυνείδητου (όνειρα, ευφυολογήματα, συμπτώματα) ιχνεύονται σε γλωσσικούς μηχανισμούς, σε παιχνίδια των λέξεων και φωνηματικές συνενώσεις. Η ενόρμηση θανάτου μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσω των γλωσσικών σημαινόντων που ο Λακάν ονομάζει συμβολική τάξη. Ο Lacan συνδέει την ενόρμηση θανάτου με τη λειτουργία της ομιλίας και της γλώσσας, αλλά και με τη φύση και τη μοίρα της ανθρώπινης επιθυμίας. Τα ΜΜΕ χρησιμοποιούν την γλώσσα, για να υποδαυλίζουν τον φόβο και τον τρόπο των ανθρώπων, όταν οι περιστάσεις το απαιτούν.

Το ασυνείδητο βρίσκει στην ομιλία την «ουσιαστική του άρθρωση.»²⁸⁹ Από τη στιγμή που ένα υποκείμενο απευθύνεται σε ένα άλλο, υπάρχει μεταβίβαση. Κάθε φορά που ένας άνθρωπος μιλά σε έναν άλλον κατά τρόπο αυθεντικό και πλήρη, υπάρχει στην κυριολεξία συμβολική μεταβίβαση, «συμβαίνει κάτι που αλλάζει τη φύση των δύο παρόντων.»²⁹⁰ Το Ασυνείδητο είναι το Άλλο υποκείμενο που μιλώντας, λέει την αλήθεια, και ορίζεται ως ο χώρος όπου συντίθεται και κατοικεί ο αυθεντικός εαυτός, όχι το *moi*, αλλά το *je* -όχι ως απρόσωπη γραμματική κατηγορία, αλλά το «τι» του «είναι».

Κατά τον Jacobson²⁹¹ ο λόγος ξεδιπλώνεται σύμφωνα με δύο είδη διεργασιών: τις μεταφορικές (άξονας των επιλογών) και τις μετωνυμικές (άξονας των συνδυασμών). Η μεταφορά και η μετωνυμία οδηγούν τον Λακάν στην πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος έναντι του σημαινομένου και στις επιπτώσεις του σε σχέση με τα μορφώματα του ασυνείδητου. Τα γλωσσικά σημεία δεν έχουν σημασία μόνον λόγω περιεχομένου, αλλά, επίσης, και μάλιστα κατά κύριο λόγο, από τις σχέσεις αντιπαράθεσης που διατηρούν μέσα στην αλυσίδα της ομιλίας.²⁹² Η άρθρωση της γλώσσας είναι ικανή να δημιουργεί νόημα χάρη στις μεταφορικές και μετωνυμικές διεργασίες, οι οποίες αποτελούν μηχανισμούς επιλογής των παραγώγων του ασυνείδητου. Μια γλώσσα εξελίσσεται στο μέτρο που εσωτερικές διεργασίες δημιουργίας νοήματος πραγματοποιούνται χάρη στο παιχνίδι των σημαινουσών υποκαταστάσεων: στη σχέση υποκατάστασης ενός σημαίνοντος από ένα άλλο θα γεννηθεί η νέα σχέση σημαίνοντος προς ένα σημαινόμενο. Η μεταφορά ούτως αποτελεί

²⁸⁹ Dor, 1994: 22

²⁹⁰ Λακάν, βιβλίο I Les ecrites technique de Freud , Paris, Seuil, 1975α: 127

²⁹¹ Jacobson, Essais de linguistique generale ,1963: 43-67

²⁹² Dor, 1994: 55

την γενεσιουργό δύναμη στην παραγωγή νοήματος. Οι νόμοι λειτουργίας των ασυνείδητων λειτουργιών είναι αυστηρά ανάλογοι με τους νόμους λειτουργίας της γλώσσας, αφού «τα μορφώματα του ασυνείδητου είναι ισόμορφα με τους μηχανισμούς διαμόρφωσης του νοήματος μέσα στη γλώσσα-και στις δύο περιπτώσεις το νόημα γεννιέται πάντοτε από την τάξη των σημαινόντων συνδυασμών.»²⁹³

Η μεταφορά ορίζει κάτι μέσω ενός άλλου πράγματος, είναι «σημαίνουσα υποκατάσταση», κατά τον Λακάν.²⁹⁴ Αφού η μεταφορά δείχνει ότι τα σημαινόμενα αντλούν τη συνάφειά τους από το δίκτυο των σημαινόντων, ο χαρακτήρας της σημαίνουσας υποκατάστασης αποδεικνύει την αυτονομία του σημαίνοντος σε σχέση με το σημαινόμενο και συνεπώς την πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος. Το σημαίνον είναι αυτό που κινητοποιεί το υποκείμενο (βλ.το κλεμμένο γράμμα του Πόε). Η πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος συνοψίζεται στο ότι το υποκείμενο κυριαρχείται από το σημαίνον που το προκαθορίζει και εκεί ακόμα που θεωρεί ότι διαφεύγει από κάθε γλωσσικό καθορισμό, τον οποίο «το υποκείμενο νομίζει ότι ελέγχει.»²⁹⁵ Αυτή η θεμελιακή ιδιότητα επισφραγίζει τη σχέση του υποκειμένου με την ομιλία του και αποτελεί το θεμέλιο του ομιλ-όντος (parl-etre). Η γλώσσα εμφανίζεται λοιπόν, σαν η υποκειμενική δραστηριότητα με την οποία λέμε οτιδήποτε άλλο εκτός από αυτό που πιστεύουμε ότι λέμε στα λεγόμενά μας. Αυτό το «οτιδήποτε άλλο» συνιστά το ασυνείδητο, το οποίο διαφεύγει από το υποκείμενο που μιλάει, μιας και είναι χωρισμένο από αυτό από τη σύστασή του.

Όταν η γλώσσα των ΜΜΕ παρατάσσει εκκωφαντικά μια σειρά από σημαίνοντα (διασωλημένοι, κρούσματα, νεκροί), ο ακροατής τα ερμηνεύει υπό το κράτος του φόβου, αν και το Πραγματικό που εμφωλεύει σε αυτά είναι απόν βιωματικά. Η γλώσσα έχει την ιδιότητα να αντιπροσωπεύει την παρουσία του Πραγματικού προς όφελος της απουσίας του ως τέτοιου. Μέσα σε αυτές τις συνθήκες η σχέση του υποκειμένου με την ομιλία του στηρίζεται στις επιπτώσεις της σχίσσης, που σημαίνει ότι το υποκείμενο εμφανίζεται στην ομιλία του με τίμημα τη σχίσση του: εξαφανίζεται ως υποκείμενο για να υπάρξει εκεί ως αντιπροσωπευόμενο υπό μορφή συμβόλου. Αυτή είναι η διεργασία που υπογραμμίζει ο J.A.Miller²⁹⁶ με τον όρο *συρραφή* (η σχέση του υποκειμένου με την αλυσίδα του λόγου του). Από τη στιγμή που

²⁹³ Dor, ό.π. 227-228

²⁹⁴ Dor, ό.π. 63

²⁹⁵ Dor, ό.π 67

²⁹⁶ La suture (elements de la logique du signifiant) Cahiers pour l analyse, 1966: 39

το υποκείμενο αποκτάσει πρόσβαση στη γλώσσα, χάνεται μέσα σ αυτήν που το γέννησε: το υποκείμενο δεν αποτελεί αιτία της γλώσσας, αλλά οφείλεται σε αυτήν. Πράγμα που σημαίνει ότι το υποκείμενο που αναδύεται από τη γλώσσα υπεισέρχεται σ αυτήν ως επίπτωσή της, ένα συνακόλουθο της που το υποστασιοποιεί, για να το εξαφανίσει αμέσως μέσα στην αυθεντικότητα του είναι του. Ο Λακάν ορίζει αυτή την έκλειψη στιγμιαία εξαφάνιση του υποκειμένου, που επιβάλλει το γεγονός ότι «το υποκείμενο δεν νοείται μέσω της γλώσσας παρά μόνον ως αναπαράσταση, ως προσωπείο που το αλλοτριώνει, αποκρύπτοντάς το από τον εαυτό του. Αυτή η αλλοτρίωση του υποκειμένου στον ίδιο του τον λόγο είναι ό,τι ονομάζουμε σχίσση του υποκειμένου.»²⁹⁷ Το υποκείμενο αναδύεται έτσι, μόνο ως φραγμένο υποκείμενο από τη σημαίνουσα τάξη, δηλ. φραγμένο απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό.

Το υποκείμενο μέσα στην αλήθεια της επιθυμίας του κρύβεται από τον ίδιο του τον εαυτό χάρη στη διάσταση της γλώσσας. Αντίστροφα, η επιθυμία του υποκειμένου μιλάει για το ίδιο μέσα στην ομιλία του χωρίς αυτό να το ξέρει. Έτσι η επιθυμία αναφαίνεται σύμφυτη με το ασυνείδητο. Όμως η άρθρωση ενός λόγου προϋποθέτει την επισήμανση των δύο πλευρών που το προσδιορίζουν: αυτήν του εκφερόμενου λόγου και την πράξη της εκφοράς που επεξεργάζεται το εκφερόμενο. Αυτή η διάκριση διευκρινίζει την σχέση που έχει το ομιλούν υποκείμενο με το ασυνείδητο και την επιθυμία. Το εκφερόμενο στην γλωσσολογία αφορά μια πεπερασμένη ακολουθία λέξεων που εκπέμπει ένας ομιλητής, «το οποίο κλείνει με τη σιωπή του ομιλούντος υποκειμένου, σαν σημείο στίξης της άρθρωσής του».²⁹⁸ Η εκφορά είναι μια πράξη της γλώσσας, ήτοι μια εμπρόθετη πρωτοβουλία αυτού που μιλάει. Το υποκείμενο του εκφερόμενου μπορεί να βρει ικανοποιητικό αντιπρόσωπο με το «ο κόσμος», «εσύ», «εμείς» κ.λπ και σε τούτη την αναφορά στηρίζεται η υποβολή και ανθυποβολή του ατόμου με σκοπό την ενσωμάτωσή του στη μάζα, που παρεμπιπτόντως ραδίως χειραγωγείται. Τα εκφερόμενα αυτά έχουν σαν χαρακτηριστικό την διεύρυνση της απόστασης ανάμεσα σε υποκείμενο του εκφερόμενου και υποκείμενο της εκφοράς. Το εγώ (Je) ενός εκφερόμενου παραμένει αντιπρόσωπος του υποκειμένου στον λόγο, ένας αντιπρόσωπος που εγκαλείται από το υποκείμενο μέσα στην ίδια την πράξη της εκφοράς του: «διάκριση μεταξύ του καθεαυτού υποκειμένου του εκφερόμενου και την

²⁹⁷ Dor, 1994: 146

²⁹⁸ ό.π. 157

άμεση υποκειμενική συμμετοχή του (ορίζεται ως υποκείμενο της εκφοράς), που το εγκυβάλει σαν τέτοιο στον λόγο του.»²⁹⁹

Κατά κάποιον τρόπο υπάρχει αντιπαράθεση ανάμεσα στο υποκείμενο του εκφερόμενου και σε αυτό της εκφοράς, που οξύνει την αντιπαράθεση στο εσωτερικό του υποκειμένου με τη διαίρεσή του. Η πρόσβαση στο συμβολικό που επιτρέπει στο υποκείμενο να λυτρωθεί από το φαντασιακό πλαίσιο, τελικά δεν το σώζει από την αιχμαλωσία του. Το εγώ (Je) του εκφερόμενου που παγιώνεται μέσα στην τάξη της ομιλίας, τείνει να αποκρύψει το υποκείμενο της επιθυμίας. Με την απόκρυψη αυτή συστήνεται μια φαντασιακή αντικειμενοποίηση του υποκειμένου (το Εγώ–Μοί) {φαντασιακή κατασκευή}, το οποίο «ταυτίζεται με τα πολλαπλά «υπέχοντα θέση» μέσα στα οποία χάνεται και που τείνουν να συμπυκνωθούν σε μια φαντασιακή αναπαράσταση, η οποία θα γίνει η μόνη με την οποία το υποκείμενο θα αποδώσει τον εαυτό του και μέσω της οποίας νοείται.»³⁰⁰ Το Εγώ–Μοί περνιέται για εγώ (Je) και αυτό δηλώνει την φαντασιακή αιχμαλωσία μέσα στην οποία το ομιλ-όν υποτάσσεται όλο και περισσότερο. Το Εγώ –Μοί δεν μπορεί να έχει αξία φαντασιακής αντιπροσώπευσης παρά χάρη στον άλλον και σε σχέση με τον άλλον (το στάδιο του καθρέπτη προαναγγέλλει αυτή τη διαλεκτική: το παιδί αναγνωρίζει τον εαυτό του στην εικόνα του στο βαθμό που διαισθάνεται ότι ο άλλος το αναγνωρίζει ως τέτοιο, ούτως η ανάδυση της υποκειμενικότητας προεικονίζει την αναπόδραστη υπαγωγή του Εγώ–Μοί ως φαντασιακού κατασκευάσματος στη διάσταση του άλλου. Η μόνη ομοιογενής λειτουργία της συνείδησης βρίσκεται μέσα «στη φαντασιακή αιχμαλωσία του Εγώ–Μοί μέσω της κατοπτρικής του αντανάκλασης και μέσα στη λειτουργία της παραγνώρισης που είναι συνυφασμένη με αυτήν.»³⁰¹

Το παράδοξο είναι ότι ενώ η γλώσσα κάνει να αναδυθεί το υποκείμενο, από την άλλη το εξαφανίζει μέσα από την αναπαράστασή του, «ως προσωπείο που το αλλοτριώνει, το αποκρύπτει από τον εαυτό του»³⁰² και ο όρος σχίση (refente) αποδίδει αυτή την αλλοτρίωση μέσα και από την γλώσσα. Η δραματική αντιφατικότητα της ύπαρξης διαφαίνεται όταν, από τη μια, το υποκείμενο διαχωρίζεται από τον «λόγο του ασυνειδήτου», τον λόγο της επιθυμίας του και από την άλλη λειτουργεί στον λόγο ως «υπέχον θέση», ως ομοίωμα. Μπορεί το υποκείμενο μέσω της γλώσσας «να

²⁹⁹ ό.π. 159

³⁰⁰ Dor, 1994: 165

³⁰¹ Dor, ό.π. 168

³⁰² Dor, ό.π. 146

απελευθερώθηκε από την φαντασιακή δυαδική σχέση με τη μητέρα, από την άλλη όμως βυθίζεται πάλι μέσω της γλώσσας σε μια φαντασιακή αιχμαλωσία του εαυτού του υιοθετώντας μια φαντασιακή εικόνα του εαυτού του –το Εγώ (Μοί) και με τον ίδιο τρόπο που εκλαμβάνει τον εαυτό του, εκλαμβάνει και τον άλλον.»³⁰³ Η επικοινωνία όμως έτσι γίνεται «διάλογος μεταξύ κουφών», αφού ο καθένας επικοινωνεί μέσα από τα Εγώ (Μοί). Ο μεγάλος Άλλος -η επικοινωνία με το ασυνείδητο- καθίσταται αδύνατη λόγω του τοίχου της γλώσσας, καθώς ο μεγάλος Άλλος βρίσκεται από την άλλη πλευρά όπως και το υποκείμενο λόγω της γλώσσας βρίσκεται εκτός της προσωπικής του αλήθειας. Την εποχή της Πανδημίας, ο λόγος των Μέσων απευθύνεται στο εγώ-je που κρύπτεται πίσω από το εγώ –μοί , για να εγείρει αρχέγονους φόβους περί φθοράς και θνητότητας και βιολογικής ανωριμότητας του όντος. Το ον πρέπει να απαγκιστρωθεί από τους φαντασιακούς πυλώνες που στήριζαν την ύπαρξή του, να δει κατάματα την ευαλωτότητά του και να τρομάξει.

Από την άλλη, το ον δεν μπορεί να απελευθερωθεί οριστικά από το εγώ–μοί. Η αλλοτρίωση του υποκειμένου στο Εγώ–Μοί αποτελεί συνέπεια της πρόσβασης στη γλώσσα (σχήμα L της διωποκειμενικής διαλεκτικής του Λακάν). Ο καθένας, λοιπόν, υπάρχει ως συνείδηση του εαυτού του, επειδή ο άλλος υπάρχει ως συνείδηση που αντιτίθεται σε αυτόν. Το άτομο αναγνωρίζεται σαν συνείδηση του εαυτού του μόνον μέσω του άλλου. Για να υπάρχει όμως ως συνείδηση του εαυτού του, οφείλει να αρνηθεί τον άλλον ως επιθυμούσα συνείδηση. Η επιθυμία θεμελιώνεται, λοιπόν, ως επιθυμία να είναι κανείς επιθυμητός, ως επιθυμία της επιθυμίας του Άλλου, κατά τον Λακάν. Στη φερόμενη ως πανδημία κατάσταση, το εγώ-μοί , στο οποίο απευθύνεται φαινομενικά ο λόγος των Μέσων, επιθυμεί να είναι αποδεκτό από τον άλλον και τον μεγάλο Άλλο–σε αντίθετη περίπτωση αποβάλλεται ως σκύβαλο από την ορδή. «Γλώσσα και άμεσο βίωμα είναι δυο αποκλειόμενα πράγματα και ένα από τα δράματα της ανθρώπινης ύπαρξης.»³⁰⁴ Σε επίπεδο λεκτικοποίησης, η επιθυμία περνώντας στην γλώσσα γίνεται αίτημα, σημείο ή σύμβολο. Η λεκτικοποίηση όμως σημαίνει και τον φόνο της επιθυμίας (στένωμα του σημαίνοντος). Η επιθυμία «είναι πέραν του αιτήματος, αφού το υπερβαίνει μην μπορώντας ποτέ να ικανοποιηθεί, είναι εντεύθεν του αιτήματος, γιατί είναι σημαίνον της πρωταρχικής έλλειψης ως προς το είναι (manque a etre)».³⁰⁵

³⁰³ Θεοδωροπούλου, 2001

³⁰⁴ Θεοδωροπούλου, 2001

³⁰⁵ ό.π. 2001

Το υποκείμενο της επιθυμίας ταυτιζόμενο με το υποκείμενο του ασυνείδητου, κρύβεται πίσω από το προσωπείο εκείνου (υποκείμενο του εκφερόμενου) στο οποίο φαίνεται να αναφέρεται η ομιλία (ειπωμένο), για να ακουστεί από τον Άλλον στον οποίο αυτή η ομιλία απευθύνεται μέσα στην εκφορά (λέγειν). Ο Lacan διακρίνει μεταξύ ανάγκης, επιθυμίας και αιτήματος: η επιθυμία οργανώνεται σε μια σχέση με τον Άλλον, μέσα «από την ανάδραση του αιτήματος πάνω στην ανάγκη.»³⁰⁶ Το αίτημα την εποχή της Πανδημίας είναι η θεραπεία, η πρόληψη, η επιθυμία όμως είναι η αθανασία, ο εξοστρακισμός του θανάτου. Δεν υπάρχει όμως ικανοποίηση της επιθυμίας μέσα στην πραγματικότητα, καθώς η επιθυμία έχει ψυχική πραγματικότητα και η αθανασία είναι μια ψυχική –όχι λογική αναγκαιότητα. Η ενόρμηση είναι αυτή που βρίσκει ή όχι ένα αντικείμενο ικανοποίησης στην πραγματικότητα και κινητοποιεί το υποκείμενο προς το αντικείμενο της ορμής.

Η επιθυμία δεν μπορεί να ικανοποιηθεί από κανένα πραγματικό αντικείμενο και επομένως το αντικείμενο της ορμής, το εμβόλιο στην προκειμένη περίπτωση, είναι ένα μετωνυμικό αντικείμενο του αντικειμένου της επιθυμίας, η αθανασία, το ζην–αγέραστα-αιωνίως. Η ενόρμηση, να σημειωθεί, διαφέρει από την ανάγκη καθότι η τελευταία είναι μια ρυθμισμένη βιολογική λειτουργία. Μία διέξοδος της ενόρμησης είναι η μετουσίωση, άλλως θα οδηγούνταν στην απώθηση. Ωστόσο στη μετουσίωση η ορμή αναστέλλεται ως προς τον στόχο της (στοχο-αναστολή) και επομένως δεν ικανοποιείται. Η ορμή δεν ικανοποιείται κατ ανάγκην από το αντικείμενο της-αυτό είναι αδιάφορο. Το μόνο αντικείμενο, κατά τον Lacan, που είναι ικανό να ικανοποιήσει την επιθυμία είναι το αντικείμενο *a*, το χαμένο αντικείμενο, το αιωνίως ελλείπον (η αθανασία) και τη θέση του λόγω αυτής της απουσίας μπορεί να καταλάβει οποιοδήποτε αντικείμενο (π.χ το εμβόλιο). Ο σκοπός της ενόρμησης είναι η επιστροφή της στην πηγή μέσα από ένα κύκλωμα, χωρίς να φτάνει στο σκοπό της.

Κατά τον Lacan, «το να μιλάς, πάνω από όλα είναι να μιλάς σε άλλους». Ένα υποκείμενο που μιλάει σε έναν άλλον απευθύνει πάντα ένα μήνυμα σε αυτόν τον άλλον, που κατ ανάγκη εκλαμβάνει ως Άλλον, ως πραγματικό αντικείμενο, αν και το να τον αναγνωρίζει ως Άλλον δε σημαίνει ότι και τον γνωρίζει ως τέτοιον. Ωστόσο, μέσα στον αληθινό λόγο ο Άλλος είναι αυτός μπροστά στον οποίο αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας ως φορείς μιας πλήρους ομιλίας.³⁰⁷ Για το υποκείμενο η ομιλία του αποτελεί μήνυμα,

³⁰⁶ Dor, 1994: 187

³⁰⁷ Dor, 1994: 215

διότι παράγεται στον τόπο του Άλλου και έτσι το ίδιο του το αίτημα προέρχεται και συντάσσεται σαν τέτοιο όχι μόνο επειδή υπόκειται στον κώδικα του Άλλου, αλλά επειδή «χρονολογείται από τον τόπο του Άλλου (από τότε που αυτός υπάρχει).»³⁰⁸ Η αξία της γλώσσας ως ομιλίας μετριέται με την διυποκειμενικότητα του «εμείς» την οποία επωμίζεται. Το μήνυμα είναι μια ακολουθία σημάτων, συμβόλων που αντιστοιχούν σε συνδυαστικούς κανόνες, καθορισμένοι από έναν κώδικα. Για να γίνει σύμβολο το φυσικό αντικείμενο (π.χ ο κορωνοϊός), πρέπει να διαγραφεί, να αποσπασθεί από τη φύση, να απομονωθεί.³⁰⁹ Το σύμβολο αποσπά τα πράγματα από τον χρόνο. Η σημασία του μηνύματος συλλαμβάνεται μόνο σε συνάρτηση με τον κώδικα, αφού η αντίληψη της σημασίας ενός μηνύματος σημαίνει την αποκωδικοποίηση της μορφής του κωδικοποιημένου μηνύματος.

Η λειτουργία της γλώσσας δεν είναι να πληροφορεί, αλλά να υπαινίσσεται.³¹⁰ Εκείνο που αναζητώ στον λόγο είναι η απάντηση του άλλου. Εκείνο που με συγκροτεί ως υποκείμενο είναι το ερώτημά μου. Για να αναγνωριστώ από τον άλλο, δεν εκστομίζω αυτό που ήταν παρά ενόψει αυτού που θα είναι. Για να τον βρω, τον καλώ με ένα όνομα που οφείλει να επωμιστεί ή να αρνηθεί, για να μου απαντήσει. Ταυτίζομαι μέσα στη γλώσσα, αλλά μόνο εφόσον χαθώ εντός της ως αντικείμενο. Αν φωνάξω αυτόν στον οποίο μιλάω με ένα οποιοδήποτε όνομα, τον εγκαλώ στην υποκειμενική λειτουργία την οποία θα επωμιστεί για να μου απαντήσει, «ακόμη και αν την αποποιηθεί.»³¹¹ Οι εξουσιαστές εγκαλούν τους πολίτες ως τέτοιους, αλλά και ως ανθρώπους υποκείμενα.

Το λακανικό υποκείμενο αποκτά *είναι* μόνο υποτασσόμενο στη συμβολική τάξη. Αποτελεί υποκείμενο της γλώσσας. Το υποκείμενο δεν είναι ουσία, αλλά συνάρτηση και γι αυτό δεν είναι πληρότητα. Δεν είναι παρουσία εαυτού, αλλά βαθμίδα της ομιλίας. Εξάλλου, το πλέον σημαντικό σημειωτικό σύστημα είναι η γλώσσα, που αποτελεί το θεμέλιο του πολιτισμού. Το ομιλ-όν (parl-etre) αποκαλύπτει τη συμβολική οντότητα που συνιστά τον άνθρωπο. Ο Lacan το αποκαλεί *είναι προς θάνατο*. Το σύμβολο εκδηλώνεται ως «φόνος του πράγματος»-και αυτός ο θάνατος συνιστά εντός του υποκειμένου τη διαιώνιση της επιθυμίας του -ήτοι την πλήρη υποταγή του πράγματος σε ένα σημαίνον, το οποίο αποτελεί πλέον τη μοναδική του

³⁰⁸ ό.π. 218

³⁰⁹ Lacan, ` λειτουργία και πεδίο της ομιλίας..., 2005δ: 32

³¹⁰ ό.π. 165

³¹¹ ό.π. 166

πραγματικότητα: το έμβιο υποτάσσεται στο όνομα, ο οργανισμός στο υποκείμενο, το πράγμα στη λέξη. Μιλώ σημαίνει ότι «επωμίζομαι αυτή την απονέκρωση, τον ευνουχισμό, τον ακρωτηριασμό ενός μέρους της ζωής, δηλαδή της σάρκας, ενός μεριδίου της απόλαυσης του σώματος.»³¹²

Το υποκείμενο είναι ένα *τι* περίπλοκο, εύθραυστο για το οποίο είναι δύσκολο να μιλήσουμε και χωρίς το οποίο δεν μπορούμε να μιλήσουμε. Η είσοδος του μικρού ανθρώπου στη γλώσσα συνίσταται στη διαδικασία ανάληψης εκ μέρους του της βαθμίδας εκφοράς που συνιστά το Je. Προκειμένου να γίνει άνθρωπος εναπόκειται στο παιδί να συγκατατεθεί στο «να το καταστήσει άνθρωπο το σύμβολο». Το τραγικό της ανθρώπινης ύπαρξης έγκειται ότι αυτό δεν εξαρτάται μονάχα από το ίδιο, καθώς είναι ένα υποταγμένο ον. Από αυτή την πρωταρχική αλλοτρίωση από την ομιλία και την γλώσσα θα αποκομίσει το *είναι* του ως υποκείμενο. «Μιλώ σημαίνει κάνω το πρώτο άλμα της σημαίνουσας αλλοτρίωσης.»³¹³ Ο Levi-Strauss³¹⁴ διατυπώνει σαφέστατα ότι το κοινωνικό εξαρτάται από το συμβολικό «όπως και η γλώσσα, το κοινωνικό είναι μια αυτόνομη πραγματικότητα. Τα σύμβολα είναι πιο πραγματικά από αυτό που συμβολίζουν, το σημαίνον προηγείται του σημαινομένου και το καθορίζει».

Η λέξη είναι ο φόνος του πράγματος, κατά τον Lacan ακολουθώντας την σκέψη του Χέγκελ. Για να μιλήσει το παιδί πρέπει να απαραιτηθεί από το πράγμα και να αρκεστεί στο σημαίνον. Το υποκείμενο της γλώσσας θεσμοθετείται ταυτόχρονα ως υποκείμενο της έλλειψης. Η λέξη δεν συναντά ποτέ το πράγμα, είναι ελλειμματική, αφού δεν λέει τα πάντα και η σημασία της δεν εξαντλεί το νόημά της. Το νόημα μπορεί να διαψεύσει τη σημασία, π.χ «ενδιαφέρομαι για σένα» μπορεί να θέλει να πει «αδιαφορώ για σένα». Γι αυτό το νόημα του μηνύματος απαιτεί ερμηνεία, ερμηνεία της επιθυμίας του Άλλου, εκείνου που μιλάει με μισόλογα, που δεν λέει τα πάντα.³¹⁵ Κάθε πραγματικότητα που στοχεύουμε μέσα στη γλώσσα είναι γλωσσική πραγματικότητα: η λέξη είναι πιο πραγματική από το πράγμα. Η μπάρα που αποκόπτει το σημαίνον από το σημαινόμενο, προκειμένου να υποτάξει το δεύτερο στο πρώτο, αποτελεί ένα τείχος, το τείχος της γλώσσας, το οποίο δεν μπορεί να υπερπηδήσει το ομιλούν όν. Πέρα από το τείχος «ανοίγεται η επικράτεια της αυταπάτης, η επικράτεια της Πραγματικότητας η οποία θα μπορούσε πιθανόν να συλληφθεί εκτός γλώσσας.»³¹⁶

³¹² ό.π. 226

³¹³ ό.π. 228-29

³¹⁴ Εισαγωγή στο έργο του Μαρσελ Μωσ (1950), 2004: 38

³¹⁵ Lacan, λειτουργία και πεδίο..., 2005δ: 232

³¹⁶ ό.π. 241

«Η σχέση του ανθρώπου με το ίδιο του το σώμα χαρακτηρίζει το περιορισμένο αλλά και αμετάκλητο πεδίο του φαντασιακού. Αν υπάρχει στον άνθρωπο κάτι που να αντιστοιχεί στη φαντασιακή λειτουργία, έτσι όπως αυτή ενεργεί στο ζώο, αυτό είναι όλα όσα τον σχετίζουν με τρόπο επιλεκτικό...με τη γενική μορφή του σώματος του, όπου ορισμένα σημεία λέγονται ερωτογόνες ζώνες. Σ αυτή τη σχέση μπορεί να διεισδύσει κανείς από την πύλη εισόδου του συμβολικού.»³¹⁷

Αυτό που δεν γίνεται δεκτό στη συμβολική τάξη, ξεπροβάλλει στο πραγματικό.

Στην γλώσσα εφαρμόζεται ο τριπλός επιμερισμός του συμβολικού, του φαντασιακού και του πραγματικού. Τα πεδία του συμβολικού και του φαντασιακού συναντώνται στο σημαινόμενο και στο σημαίνον. Στο εσωτερικό της ομιλίας είναι δυνατόν να συμπεριλάβουμε τα τρία επίπεδα, του συμβολικού, που εκπροσωπείται από το σημαίνον, του φαντασιακού που εκπροσωπείται από τη σημασία και του πραγματικού που είναι ο λόγος που αρθρώνεται πραγματικά στη διαχρονική του διάσταση. Το υποκείμενο διαθέτει ένα ολόκληρο σημαίνον υλικό που είναι η γλώσσα του, μητρική ή μη, και το μεταχειρίζεται, για να περάσει σημασίες μέσα στο πραγματικό. Δεν είναι το ίδιο πράγμα, κατά τον Lacan, να είναι κανείς αιχμάλωτος σε μια σημασία και το να εκφράζει αυτή τη σημασία σε λόγο που προορίζεται να την κοινοποιήσει, να την εναρμονίσει με τις άλλες ποικίλης αποδοχής σημασίες. Η αποδοχή είναι ο κινητήριος μοχλός που καθιστά τον λόγο κοινό λόγο, κοινώς παραδεκτό λόγο (π.χ ο επιστημονικός λόγος).³¹⁸

Η ιδέα ότι το πραγματικό, όσο επισφαλές και αν είναι να το εξιχνιάσουμε, δεν γίνεται «να μας παίξει άσχημα παιχνίδια αποτελεί θεμέλιο για τη συγκρότηση του κόσμου της επιστήμης.»³¹⁹ Εκείνο που χαρακτηρίζει ένα φυσιολογικό υποκείμενο, είναι ότι δεν παίρνει σοβαρά κάμποσες πραγματικότητες, την ύπαρξη των οποίων αναγνωρίζει, οι οποίες μπορεί να είναι και απειλητικές. Ωστόσο, η άποψη ότι το χειρότερο δεν είναι πάντα σίγουρο, κρατά το υποκείμενο σε μια κατάσταση ευτυχισμένης αβεβαιότητας που επιτρέπει μια χαλαρή διαβίωση. Αν το υποκείμενο διερωτηθεί επί του θέματος, αντιλαμβάνεται ότι «η βεβαιότητα συστοιχίζεται απόλυτα με μια πράξη στην οποία το ίδιο εμπλέκεται.»³²⁰ Ακόμη και την περίοδο της πανδημίας, το υποκείμενο δεν διερωτάται, δεν προβληματίζεται –υπομένει στωικά– δεν θέλει να

³¹⁷ Lacan, οι ψυχώσεις, 2005γ: 25

³¹⁸ Lacan, οι ψυχώσεις, 2005γ: 81-82

³¹⁹ ό.π. 82-83

³²⁰ ό.π. 93

μάθει περισσότερα: η γνώση επισημαίνει και απαίτηση πράξης (αποδοχής ή αντίστασης).

Ο ανοιχτός και πολυδύναμος χαρακτήρας του κόσμου του ανθρώπου δεν επιτρέπει να τον εκλάβουμε ως βιολογικό παρεπόμενο, όπως συμβαίνει στα άλλα ζώα. Η πραγματικότητα «είναι ευθύς εξαρχής σημαδεμένη από τη συμβολική εκμηδένιση.»³²¹ Το ανθρώπινο όν δεν είναι βυθισμένο, όπως τα άλλα ζώα, απλώς σε ένα φαινόμενο όπως εκείνο της εναλλαγής της μέρας και της νύχτας. Η ημέρα και η νύχτα είναι σημαίνοντες κώδικες και όχι εμπειρίες. Είναι συνδηλώσεις, και «η εμπειρική και συγκεκριμένη μέρα έρχεται εκεί μόνο σαν φαντασιακό παρεπόμενο, στις απαρχές, πολύ νωρίς.»³²²

«Από τη μια φαίνεται ότι το συμβολικό είναι εκείνο που μας παραδίδει όλο το σύστημα του κόσμου. Ο άνθρωπος γνωρίζει τα πράγματα, επειδή έχει λέξεις. Και ο αριθμός των πραγμάτων που γνωρίζει αντιστοιχεί στον αριθμό των πραγμάτων που μπορεί να κατονομάσει. Από την άλλη, η φαντασιακή σχέση συνδέεται με την ηθολογία, με τη ψυχολογία των ζώων.»³²³

Πότε μπορούμε όμως να μιλήσουμε για επικοινωνία; Είναι το σχήμα της ανατροφοδότησης: κάθε επιστροφή κάποιου πράγματος το οποίο καταγράφεται κάπου και κατόπιν δίνει το έναυσμα σε μια επιχείρηση ρύθμισης, συνιστά απάντηση. Και η επικοινωνία αρχίζει εκεί, με την αυτορρύθμιση. Η λήψη του μηνύματος από τον δέκτη συμβαίνει, όταν αφικνείται το μήνυμα σε αυτόν. Η βεβαίωση παραλαβής είναι η ουσία της επικοινωνίας, εφόσον η τελευταία δεν είναι σηματοδοτική, αλλά σημαίνουσα.³²⁴ Το εγώ δεν βρίσκεται ποτέ εκεί όπου εμφανίζεται με τη μορφή ενός ιδιαίτερου σημαίνοντος. Το εγώ είναι πάντα παρόν σαν *παρουσία* που στηρίζει το σύνολο των λεγομένων είτε στον άμεσο είτε στον έμμεσο λόγο. Το εγώ είναι το εγώ εκείνου που προφέρει τα λεγόμενα. Ό,τι λέγεται έχει από κάτω του ένα εγώ που το προφέρει. Το *εσύ* εμφανίζεται στο εσωτερικό ακριβώς αυτής της εκφοράς, όταν κάποιος λέει *εσύ*.³²⁵ Το *εσύ* είναι μέσα στο σημαίνον ένας τρόπος να αγκιστρώσεις τον άλλον μέσα στον λόγο, να του γαντζώσεις τη σημασία. Δεν συγχέεται καθόλου με τον προσφωνούμενο,

³²¹ ό.π. 172

³²² ό.π. 173

³²³ Lacan, 2005δ: 203

³²⁴ ό.π. 214-15

³²⁵ ό.π. 310

δηλαδή εκείνον στον οποίο μιλάμε, αφού είναι πολύ συχνά απών. «Το εσύ είναι το αγκίστρωμα του άλλου μέσα στον κυματισμό της σημασίας.»³²⁶

Τούτο το εσύ στο βαθμό που το αφήνουμε ελεύθερο και μετέωρο στο εσωτερικό του δικού μας λόγου, είναι πάντα ικανό να ασκήσει αυτή την αγωγιμότητα ενάντια στην οποία μπορούμε να εναντιωθούμε και να ανταπαντήσουμε. Αυτό το εσύ όμως πώς μπορεί να το προωθήσουμε στην υποκειμενικότητα, ώστε, υπό μορφή σημαίνοντος, με την οποία παρουσιάζεται μέσα στο λόγο, να γίνει τέτοιο που να θεωρείται πως υποστηρίζει κάτι «που είναι συγκρίσιμο με το εγώ μας και που συνάμα δεν είναι συγκρίσιμο, δηλαδή τον μύθο του άλλου;»³²⁷ Κατά τον Lacan, το εσύ φτάνει στην υποκειμενικότητα, όταν εμπλέκεται στην συνδετική και στη δεικτική λειτουργία. Το εσύ είναι ο άλλος όπως τον κάνω να φανεί μέσα στον λόγο μου, όπως τον υποδεικνύω ή τον καταγγέλλω, είναι ο άλλος που υπόκειται στη δείξη σε σχέση με το «όλοι» που το σύμπαν του λόγου προϋποθέτει. Παράλληλα βγάζω τον άλλον από αυτό το σύμπαν, τον αντικειμενοποιώ, του υποδεικνύω ίσως τις σχέσεις αντικειμένου που έχει.³²⁸ Αυτή τη λειτουργία την ασκούν τεχνηέντως τα ΜΜΕ και οι απανταχού κρατούντες, ιδίως κατά την εποχή της Πανδημίας.

Ο Descartes έγραψε : Βεβαιώνομαι, από το ότι αμφιβάλλω (de omnibus dubitandum), πως σκέπτομαι: από το γεγονός ότι σκέπτομαι, είμαι. Για τον Ντεκάρτ, στο αρχικό cogito, αυτό στο οποίο στοχεύει το σκέπτομαι, στο μέτρο που γέρνει στο είμαι , είναι ένα πραγματικό –αλλά το αληθινό μένει τόσο απέξω που χρειάζεται στον Ντεκάρτ να βεβαιωθεί αν όχι για έναν Άλλο που δεν θα είναι απατηλός και που θα μπορεί από την ύπαρξή του και μόνο να εγγυάται τις βάσεις της αλήθειας, να του εγγυάται ότι υπάρχουν στην ίδια του την αντικειμενική λογική τα απαραίτητα θεμέλια, ώστε το ίδιο το πραγματικό για το οποίο μόλις διαβεβαιώθηκε, να μπορεί να βρίσκει τη διάσταση της αλήθειας.³²⁹ Το πραγματικό όμως είναι το αδύνατο, η αδυνατότητα του υποκειμένου να κατονομάσει όλα τα πράγματα, να συνδέσει με κάθε αλήθεια μια γνώση.

«Η ζωή του υποκειμένου είναι μια πορεία προς τους άλλους, πάνω από το χάσμα μέσα στο οποίο έχει αφανιστεί το αυθεντικότερο πρόσωπό του. Το υποκείμενο, μια προβολή της οντολογικής συγχρονίας του παρελθόντος στη διαχρονία του μέλλοντος, διχάστηκε από το Άλλο του, μπροστά στους άλλους. Ο λόγος προσδιορίζει το στίγμα της απώλειάς του και τις

³²⁶ ό.π. 335

³²⁷ ό.π. 336

³²⁸ ό.π. 338

³²⁹Lacan, το σεμινάριο , οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης, 1982: 53

τάξεις του. Το Φαντασιακό κινούμενο σε έναν άξονα που περιέχει τη φαινομενολογική αντίληψη αλλά και την ψευδαίσθηση, το Συμβολικό, την τάξη του λόγου και της συμβολικής έκφρασης που συνιστά το ψυχαναλυτικό πεδίο και το Πραγματικό, τον χώρο που προϋπάρχει της φαινομενολογικής εμπειρίας, τον εντός αγκυλών κόσμο του Husserl, όπου η εμπειρία επαληθεύεται, κατά τον Heidegger».³³⁰

Το παιδί ανακαλύπτει στην εικόνα του άλλου μια ολική μορφή (Gestalt) στην οποία επισημαίνει την ελλείπουσά του ενότητα, την πληρότητα σε αντιδιαστολή με τη δική του Corps morcele (σώμα σε κομμάτια) και ταυτοποιείται με αυτή την εικόνα. Αυτή η πρωτογενής ταύτιση (ορθοπεδική της ολότητάς του) κάνει το Εγώ να συντίθεται από υλικά φαντασίας, να συγκροτείται ως ιδεώδες εγώ (ideal Ich), εστία όλων των μεταγενέστερων ταυτοποιήσεων. Γι αυτό το υποκείμενο δεν είναι ταυτόσημο με το Εγώ, που είναι ένας άλλος που υπονομεύει και αποξενώνει το αυθεντικό υποκείμενο. Στο στάδιο του καθρέπτη έχει την πηγή της η «παραγνώριση» (παράνοηση), «οι παθολογικές άμυνες του Εγώ, που πλαστογραφούν την αυθεντικότητα του Dasein, χάριν μιας βολικής προσαρμογής του στο «εκείνοι» του κόσμου.»³³¹

Ο Žizek αναφέρει ότι οι τελευταίες επιστημονικές ανακαλύψεις θεωρούν τον ανθρώπινο εγκέφαλο μια υπολογιστική μηχανή που επεξεργάζεται δεδομένα και επομένως η αίσθηση ελευθερίας και αυτονομίας που διαθέτουμε είναι αυταπάτη και αναρωτιέται μήπως μια ψευδαίσθηση μας εμποδίζει να δούμε ότι είμαστε «εργαλεία στα χέρια του μεγάλου Άλλου, που είναι κρυμμένος πίσω από την οθόνη, που κινεί τα νήματα;»³³² Η πραγματικότητα των ανθρώπων, κατά τον Lacan, συγκροτείται μέσα από τρία αλληλένδετα επίπεδα: το Συμβολικό, το Φαντασιακό, το Πραγματικό. Ο μεγάλος Άλλος λειτουργεί σε συμβολικό επίπεδο: όταν μιλούμε ή ακούμε τους άλλους δεν επικοινωνούμε απλώς –η γλωσσική μας δραστηριότητα έγκειται στο γεγονός ότι αποδεχόμαστε και βασιζόμαστε σε ένα σύνθετο δίκτυο κανόνων (γραμματικών, σημασιών) και ετερόκλητων προϋποθέσεων. Το συμβολικό σύμπαν λειτουργεί ως βάση για το ποιος είμαι: όταν μιλάω δεν είμαι ποτέ απλώς ένας μικρός άλλος (ένα άτομο) που επικοινωνεί με άλλους μικρούς άλλους –ο μεγάλος Άλλος (ο Θεός, το έθνος, η πολιτική ιδεολογία, ο πολιτισμός) είναι πάντα παρών, και παρόλο που είναι ανυπόστατος, εικονικός, έχει τον χαρακτήρα μιας υποκειμενικής προϋπόθεσης.

³³⁰ Μαρκίδης, 2005: 63-64

³³¹ ό.π. 67

³³² Žizek, Λακάν, 2016: 19

Υπάρχει στον βαθμό που τα υποκείμενα ενεργούν σαν να υπήρχε, ενώ αποκτά ουσία για τα άτομα που αναγνωρίζουν εαυτούς σε αυτή την ουσία.³³³ Ο εικονικός χαρακτήρας του μεγάλου Άλλου σημαίνει ότι η συμβολική τάξη δεν είναι ένα είδος πνευματικής υπόστασης που υπάρχει ανεξάρτητα από τα άτομα, αλλά κάτι που υποστηρίζει η αέναη δραστηριότητά τους. Όταν τα άτομα επικοινωνούν μεταξύ τους αναφέρονται πάντα και στον εικονικό μεγάλο Άλλο (κάποιος απρόσωπος τις πιστεύει). Ο Lacan βλέπει το συμβολικό, μέσω της δομικής διαφοράς του με το φαντασιακό, ως την αρχή της γλώσσας, της ηθικής και της κοινωνικότητας η οποία συγκροτεί τα υποκείμενα και τον πολιτισμό ως η προϋπόθεση ύπαρξής τους, ήδη «πριν από κάθε κοινωνιολογικά εμπειρική κοινωνία.»³³⁴

Για τον Lacan, τελικά, η γλώσσα είναι ένα δώρο επικίνδυνο για την ανθρωπότητα, καθότι μας αποικίζει. Η ανθρώπινη επικοινωνία χαρακτηρίζεται από αυτό-αναφορικότητα, καθώς κάθε πράξη επικοινωνίας συμβολίζει ταυτόχρονα το ίδιο το γεγονός της επικοινωνίας. Ο R.Jacobson το ονομάζει «φατική επικοινωνία», αφού η ανθρώπινη ομιλία δεν μεταφέρει ποτέ μόνον ένα μήνυμα-επιβεβαιώνει επίσης αυτοαναφορικά τη βασική συμβολική συνθήκη ανάμεσα στα επικοινωνούντα υποκείμενα. Το να ανήκει κανείς σε μια κοινωνία «περιλαμβάνει το παράδοξο να επωμιστεί ελεύθερα, σαν να το είχε επιλέξει -μια κενή συμβολική χειρονομία- αυτό που του έχει επιβληθεί (αγάπη για πατρίδα, θρησκεία, οικογένεια).»³³⁵

Ο Lacan δανείζεται από τον Levi-Strauss την ιδέα ότι η κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου δομείται από νόμους και αρχές που επιτελούνται έξω από τη συνείδηση του, έτσι το Συμβολικό θεμελιώνει το έδαφος της ανθρώπινης εμπειρίας, το οποίο δεν εμφανίζεται στο περιεχόμενο του λόγου, αλλά στη δομή της γλώσσας που καθιστά δυνατό τον διάλογο.

«Η ανθρώπινη εμπειρία παίρνει τη βασική της διάσταση στην παράδοση που εγκαθιδρύει ο ίδιος ο διάλογος. Αυτή η παράδοση, πολύ πριν το δράμα της ιστορίας εγγραφεί σε αυτήν, θέτει τις στοιχειώδεις δομές του πολιτισμού. Και αυτές ακριβώς οι δομές αποκαλύπτουν μια διευθέτηση ανταλλαγής που αν και ασυνείδητη, είναι αδιανόητη έξω από τις μετατροπές που εγκρίνει η γλώσσα.»³³⁶

³³³ ό.π. 20-21

³³⁴ Λίποβατς, 2007: 84

³³⁵ Žizek, Λακάν, 2016: 24-25

³³⁶ Lacan, L instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud, 1966: 496

Μέσω της κοινωνικής θέσμισης της γλώσσας, «η καταπιεστική διάστασή της κοινωνίας επιβάλλεται στο άτομο, καθώς το ομιλούν υποκείμενο δεν την ελέγχει απόλυτα.»³³⁷

Ο Lacan δεν ορίζει το Συμβολικό που διέπει την ανθρώπινη αντίληψη και επικοινωνία ως ένα είδος υπερβατολογικού a priori, ως ένα πρότυπο δίκτυο δεδομένο εκ των προτέρων, που περιορίζει το εύρος της ανθρώπινης δράσης, αλλά αυτό που ενδιαφέρει είναι ο τρόπος με τον οποίο «οι χειρονομίες της συμβολοποίησης διαπλέκονται με τις διαδικασίες της συλλογικής πρακτικής και ενθυλακώνονται σε αυτές.»³³⁸ Η ακριβής στιγμή της υποκειμενικής μεταμόρφωσης λαμβάνει χώρα τη στιγμή της κοινοποίησης και όχι τη στιγμή της πράξης. Αυτή η αυτοαναφορική στιγμή της κοινοποίησης-συγκροτεί την ιδεολογία της καθημερινής ζωής-σημαίνει ότι κάθε απόφαση δε μεταφέρει απλώς ένα περιεχόμενο, αλλά παράλληλα «μεταφέρει τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο σχετίζεται με αυτό το περιεχόμενο.»³³⁹ Η διάσταση της κοινοποίησης στη συμβολική επικοινωνία –η πράξη της δημόσιας εκφοράς δεν είναι ποτέ ουδέτερη-και πώς μπορεί να είναι,όταν πρόκειται για το λόγο της εξουσίας;-αλλά επηρεάζει το εκφερόμενο περιεχόμενο, αν και η απόκρυψη ενός πράγματος μπορεί να παράγει πρόσθετο νόημα.

Ο κυβερνοχώρος δίνει την ευκαιρία στους ανθρώπους να υπερβούν τον ρόλο των παθητικών θεατών και να συμμετέχουν ενεργά όχι μόνο στο θέαμα , αλλά και στον καθορισμό των κανόνων που το διέπουν. Η άλλη πλευρά της διαδραστικότητας είναι η διαπαθητικότητα (imterpassivity): απολαμβάνει ο άλλος για λογαριασμό μου-το αντικείμενο αφαιρεί από το άτομο την παθητικότητά του «υφαρπάζοντάς την, ώστε να απολαμβάνει το ίδιο το αντικείμενο το θέαμα αντί του ατόμου.»³⁴⁰ Την εποχή της Πανδημίας, είναι οι άλλοι που υποφέρουν, που βιώνουν το Πραγματικό της πραγματικότητας, και μέσω αυτών την «βιώνει» το κάθε υποκείμενο. «Η διαπαθητικότητα είναι το αντίθετο της εγγελιανής πανουργίας του Λόγου (List der Vernunft), όπου η δράση γίνεται μέσω του άλλου. Κατά τον Έγελο, αυτός είναι ο τρόπος που η απόλυτη Ιδέα επικρατεί μέσα στην Ιστορία. Παραμένοντας αποτραβηγμένη από τη μάχη, αφήνει τα αλληλοσυγκρουόμενα ανθρώπινα πάθη να κάνουν τη δουλειά για λογαριασμό της.»³⁴¹

³³⁷ Foucault, 2012α: 20

³³⁸ Žizek, Λακάν, 2016: 28-29

³³⁹ ό.π. 30

³⁴⁰ ό.π. 42

³⁴¹ ό.π. 43

Προκειμένου μια πεποίθηση να λειτουργήσει, δεν χρειάζεται καν να υπάρχει το υποκείμενο που πιστεύει άμεσα σ αυτήν: «αρκεί να προεξοφλήσουμε την ύπαρξή του και να πιστέψουμε σε αυτό (λέγεται ότι..., κάποιιοι λένε ότι...), μια κατά παραχώρηση πίστη, που δεν πιστεύω κάτι πραγματικά, είναι απλώς μέρος της κουλτούρας μου.»³⁴² Η πίστη -η άμεση και αδιαμεσολάβητη πίστη- είναι ένα επαχθές φορτίο «που μπορεί να εναποτεθεί σε έναν άλλον μέσα από μια τελετουργική πρακτική.»³⁴³

3.2 Ο λόγος των ΜΜΕ

Η εκτεταμένη χρήση αφηγηματοποιητικών τρόπων στην ειδησεογραφία αμβλύνει την κριτική πρόσληψη και σκέψη, ενώ συγχρόνως αναπαράγει «λόγο εξουσιαστικό, κλειστό, ακυρωτικό της δυνατότητας για την διαμόρφωση διαφορετικών ή αντίθετων απόψεων.»³⁴⁴ Η είδηση, που ετυμολογικά σημαίνει την βαθιά γνώση, την πληροφορία και συνεκδοχικά το ίδιο το γεγονός, αναιρείται ως προς την παραδοσιακή της σημασία, καθώς αυτή δεν σημαίνει πια το αξιομνημόνευτο γεγονός, αλλά την αξιολόγηση και περιγραφή ενός γεγονότος ως τέτοιου. Πρόκειται για μια επιλεκτική καταγραφή γεγονότων που αξιολογούνται μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο γλωσσικής, κοινωνικής και θεσμικής αναφοράς.³⁴⁵ Και ενώ η αξιολόγηση συνιστά ένα δεύτερο στρώμα αφήγησης, στην διάρκεια της πανδημίας επιπολάζει η οπτική γωνία και η υποκειμενικότητα του αφηγητή.

Οι δύο λειτουργίες των Μέσων, η ψυχαγωγία και η ενημέρωση ακυρώνονται. Η αφήγηση για τον κορωνοϊό ορίζεται ως ένα είδος διαπολιτισμικού μετακώδικα που επικοινωνεί μορφές παγκόσμιας πραγματικότητας μέσα από ασταθείς νοηματικά προτάσεις –αστάθεια που επιφέρει ο ολοφάνερος τρόμος για την νέα πραγματικότητα. Το ερώτημα βεβαίως παραμένει: Υπάρχει σχέση μεταξύ του αφηγήματος για τον ιό και την «πραγματική» ζωή;

Το αφηγείσθαι, προ της πανδημίας, παρουσίαζε μια δυναμική των διαφορετικών εκδοχών. Μπορούσαν να ακουστούν διαφοροποιημένες ή και αντίθετες απόψεις. Τον καιρό της πανδημίας η διαφορετική θέση, άποψη, γνώμη διώκεται ή μάλλον χειρότερα θεωρείται συνωμοσιολογία, γραφική αντίληψη, ανοησία. Το στίγμα του «τρελού», του «ψεκασμένου» που τολμά να εκφέρει ακόμη και επιστημονική θέση

³⁴² ό.π. 50-51

³⁴³ ό.π. 52

³⁴⁴ Κακαβούλια, 2000: 2

³⁴⁵ ό.π. 2-3

διαφορετική, δεν είναι ανεκτή. Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης «κατεβάζουν» αυτόχρονα τέτοιες «επικίνδυνες» αναρτήσεις. Η μη ερυθριώσα λογοκρισία καταδεικνύει την ισχύ των ιθυνόντων και των ελεγκτών αυτών των μέσων. Το πρότυπο αντιθετικό ζεύγος του καλού υπάκουου υποκειμένου και του κακού τολμητία προβάλλεται με έμφαση -όχι όμως και ο αντίθετος πολιτικο-κοινωνικός λόγος. Το ειδησεογραφικό κείμενο δεν αποτελεί πια μια σύνθεση από in praesentia και in absentia νοήματα. Τα νοήματα πρέπει να είναι μόνο ρητά και όχι εννοούμενα.

Ακόμη και η λειτουργία της αφήγησης που ανασυγκροτεί την εμπειρία μέσα από μια διάταξη φράσεων, που ακολουθεί αυστηρά την χρονολογική σειρά των γεγονότων, μετά βίας τηρεί τον κανόνα. Ο χρόνος της σειράς των γεγονότων φαίνεται να συμπλέκεται με προθέσεις, σκοπιμότητες- αδιόρατες ακόμα. Ο χρόνος έχει συσταλεί στον πυρήνα του κορωνοϊού και συμπαρασύρει το ανθρώπινο σύμπαν μέσα του συμπιέζοντας το παρελθόν και το παρόν του σε μια στιγμή. Για το μέλλον ούτε λόγος. Εξαρτάται από την υπακοή και την πειθαρχημένη συμπεριφορά όλων, η οποία αποτελεί την μεταβλητή της πρόσληψης των μηνυμάτων.

Τα Μέσα εμμένουν στην πρόσληψη, την αποδοχή και την απήχηση του λόγου τους στον παραλήπτη χρησιμοποιώντας τυποποιημένο λεξιλόγιο και ρητορικές τεχνικές που πραγματώνουν γλωσσικά τη γεγονотική αλήθεια. Η χρήση κυρίως ενεστώτα και μέλλοντα –παρελθοντικοί χρόνοι χρησιμοποιούνται για την αποδημία ασθενών στον «άλλο κόσμο», για να δηλωθεί το αμετάκλητο και οριστικό τέλος - καταδεικνύει την συνεχή παρουσία της απειλής και εγκλωβίζει το υποκείμενο -χωρίς ελπίδα- στο Πραγματικό.

Τα γλωσσικά χαρακτηριστικά της αφήγησης περί κορωνοϊού συνδέονται με τη ρητορική της «αντικειμενικότητας» και η υποκειμενικότητα του «προσωπικού» λόγου επικαλύπτεται με επιστρώσεις εικόνων, πανδημικών χαρτών (ακόμη και live, σαν τους μετεωρολογικούς χάρτες), διαγραμμάτων κρουσμάτων, νεκρών, διασωλημένων, σπανίως μαρτυριών ανθρώπων που ανέρρωσαν, μασκοφόρων ρεπόρτερ -φορούν τη μάσκα ακόμη και όταν δεν υπάρχει άνθρωπος δεκάδες μέτρα γύρω τους.

Και ενώ κάθε αφήγημα αποτελεί ένα είδος λόγου που πραγματεύεται τη μετάβαση από μια αρχική κατάσταση πραγμάτων στη ρήξη και στη συνέχεια στην αποκατάσταση της αρχικής κατάστασης, το αφήγημα για τον κορωνοϊό παραμένει εδώ και μήνες στην αρχική κατάσταση, που επαναλαμβάνεται όλο και πιο ενισχυμένη. Το 80% και πλέον του τηλεοπτικού χρόνου των ειδήσεων καταλαμβάνει η επικαιρότητα του κορωνοϊού. Η επανάληψη μήτηρ παντός τρόμου και άγχους. Η επανάληψη είναι

κατά βάση «εμμονή του λόγου.»³⁴⁶ Ενώ ο Freud θεωρεί την επανάληψη ένα αρχέγονο ζωτικό φαινόμενο, στον Lacan αποτελεί κλινικό φαινόμενο, καθώς είναι αντι-ζωτικό και αντιτίθεται στην προσαρμογή. Η επανάληψη είναι ένας παράγοντας δυσπροσαρμοστικότητας και προσδιορίζει μια συμπεριφορά μη προσαρμοσμένη στις απαιτήσεις της ζωής και στην ευζωία του σώματος.³⁴⁷ Η επανάληψη δεν έχει βιολογικό πλαίσιο αναφοράς, αλλά βρίσκεται στην τάξη της γλώσσας, πέραν της αρχής της ηδονής. Η επανάληψη των αρνητικών μηνυμάτων των ΜΜΕ στόχο έχουν τον κλωνισμό της ψυχικής υπόστασης του ανθρώπου.

Η ειδησεογραφική αξιοπιστία υπηρετείται και στηρίζεται από τις δηλώσεις των ειδημόνων (λοιμωξιολόγων, μοριακών βιολόγων και άλλων επιστημόνων) και συμπληρώνεται από ενημερωτικές εκπομπές που αναλύουν και συγκεφαλαιώνουν επαναληπτικά τα δελτία. Το ειδησεογραφικό κείμενο τείνει να γίνει αληθοφανές με την χρήση του ποιού ενέργειας του ενεστώτα, των μεταφορών, τον συναισθηματικό, τον ελλειπτικό λόγο, τη διαδοχή πλάνων από δυστοπικές εικόνες (νοσοκομεία, διασωληνωμένοι άνθρωποι στις ΜΕΘ, συνωστισμός σε πλατείες, λεωφορεία, άδειοι δρόμοι, αλλά και πειθαρχημένοι πολίτες με τις μάσκες τους— ακόμη και όταν κυκλοφορούν μόνοι σε έρημους δρόμους). Η τηλεοπτική ειδησεογραφία διαχειρίζεται με φιλικό τρόπο την επικαιρότητα της πανδημίας αναπαράγοντας σχέσεις εξουσίας και κατασκευάζοντας νοήματα— με τρόπο όχι επιτυχώς συγκεκριμένο για τους υποψιασμένους πολίτες— με στόχο την ιδεολογική και συναισθηματική χειραγώγηση και αδρανοποίηση .

Η γλώσσα ως σύστημα ή ως πραγμάτωση του λόγου διαμεσολαβείται, φιλτράρεται από τα θεσμικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα των Μέσων. Και, ενώ η εικόνα είχε μια σημειωτική προτεραιότητα, την εποχή της πανδημίας ο λόγος ανακτά την κυριαρχία του επί της εικόνας—ενδείκτη, καθότι τώρα φορά το ένδυμα του επιστημονικού, του δογματικού. Βεβαίως, η εικόνα μορφοποιεί τον κόσμο μέσω της προσομοίωσης του πραγματικού προσδίδοντας την εντύπωση της αυθεντικότητας. Δεν πρέπει να μας διαφεύγει της προσοχής ότι ο λόγος αποκτά περιεχόμενο, μορφή και προσανατολισμό μέσα από το κοινωνιο-λογικό (πολιτισμικο-ιδεολογικό) σχηματισμό, την ιδιαίτερη κάθε φορά συνθήκη διάδρασης ή σύνταξης και εκφοράς του λόγου. Τα διακυβέματα των στρατηγικών του λόγου είναι,

³⁴⁶ Lacan, οι ψυχώσεις, σεμινάριο τρίτο (1955-56), 2005γ: 274

³⁴⁷ Miller, Λακανική Βιολογία, 2003α: 40

«το διακύβευμα της νομιμοποίησης που καθορίζει αν ο παραγωγός του λόγου είναι αυθεντία στο αντικείμενο του λόγου του, το διακύβευμα της αξιοπιστίας που προσδιορίζει τη σχέση του υποκειμένου με την αλήθεια ή την αληθοφάνεια, της πραγματικότητας που αναπαριστά και το διακύβευμα της σαγήνωσης που εκφράζει την πρόθεση του ομιλητή να χειραγωγήσει, να ποδηγετήσει τα συναισθήματα του ακροατή.»³⁴⁸

Η γλώσσα όμως παραμερίζοντας την εικόνα, καθίσταται πλεοναστική: αριθμοί, στατιστικές, ποσοστά. Ο λόγος εικονοποιείται με μεταφορές και μετωνυμίες με τις οποίες επιδιώκεται η συγκινησιακή διέγερση των ακροατών-θεατών. Επιπλέον, η υψηλή ένταση της φωνής των παρουσιαστών υποστηρίζει την σκόπιμη δραματοποίηση των γεγονότων. Το συνομιλιακό ύφος δεν χρησιμοποιείται πια. Αυτό που επιδιώκεται είναι να ακουστούν τα προστάγματα και να γίνουν αποδεκτά αμελλητί, μέσα από τη φαινομενικά άμεση σχέση θεατή και παρουσιαστή (παρακοινωνική σχέση). Απροκάλυπτα κατακρίνονται οι παραβάτες .

Η γλώσσα αποκτά, επίσης, νέο λεξιλόγιο: εκτεταμένη χρήση λέξεων και φράσεων από το τεχνικό (ειδικό) λεξιλόγιο της ιατρικής, της φαρμακολογίας και της βιοχημείας. Ο κορωνοϊός αποκτά υπόσταση και ύπαρξη. Γίνεται το ποιητικό αίτιο της διαμορφούμενης κοινωνικής-οικονομικής κατάστασης. Ακόμη και το εγκλειστικό *εμείς* του παρουσιαστή, που ομοιάζει με το β πληθυντικό, δεν αναφέρεται συλλήβδην σε όλους τους ακροατές, αλλά στους πειθαρχημένους και υπάκουους, συγχρόνως όμως κρούει τον κώδωνα του κινδύνου στους απείθαρχους, στους άλλους που δεν συμμερίζονται τα ενδιαφέροντα και τα συμφέροντα του «εμείς» (Us vs Them). «Αυτοί» είναι οι άνθρωποι που δεν υπακούν εύκολα στον εξουσιαστικό λόγο. Είναι οι υποψιασμένοι, οι σκεπτικιστές, αυτοί που θέλουν να ακούν δισσούς λόγους. Πάντα υπήρχαν, τώρα όμως στιγματίζονται, περιφρονούνται, τους μυκτηρίζουν. Ο πολλαπλασιασμός των υποδείξεων (κατευθυντικές γλωσσικές πράξεις) και η υπερβολή και δραματοποίηση του τρόπου αντιμετώπισης της καθημερινότητας είναι εμφανής.

Η αλήθεια μιας πρότασης, γράφει ο Habermas,³⁴⁹ μπορεί «να ελεγχθεί /αιτιολογηθεί/απορριφθεί αποκλειστικά και μόνο στα πλαίσια ενός διαλόγου και δη ενός θεωρητικού διαλόγου. Η αλήθεια της θεωρίας, την οποία επικαλούμαστε για την αιτιολόγηση μεμονωμένων προτάσεων, δεν καθορίζει όμως την αντικειμενικότητα του εμπειρικού τους περιεχομένου, καθώς αυτή προσμετράται όχι με επιχειρήματα, αλλά με σωρευτικές επικυρώσεις μέσα στη συνάφεια της πράξης.» Είναι απορίας άξιο,

³⁴⁸ Πολίτης, 2014: 21

³⁴⁹ Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής, 1990: 92

λοιπόν, πως οι προτάσεις-κατηγορικές προσταγές με τα *πρέπει* και *απαγορεύεται* την περίοδο της πανδημίας έχουν δογματικό χαρακτήρα, αποσιωπώντας οποιαδήποτε άλλη άποψη, ενώ το αντικείμενο αναφοράς (ο ιός) είναι άγνωστο και με δυναμική εκδίπλωση των χαρακτηριστικών του. Ίσως, τελικά, αυτό που κινδυνεύει περισσότερο σήμερα είναι ο έλλογος λόγος, το Συμβολικό του Lacan, η γλώσσα ως εργαλείο σκέψης και επικοινωνίας.

Η αποπολιτικοποίηση της μάζας του πληθυσμού, που νομιμοποιείται από τη τεχνοκρατική συνείδηση, είναι ταυτόχρονα και «μια αυτο-αντικειμενοποίηση των ανθρώπων τόσο σε επίπεδο σκοπού της ορθολογικής πράξης όσο και σε επίπεδο προσαρμοστικής συμπεριφοράς. Τα πραγματοποιημένα υποδείγματα των επιστημών εισβάλλουν στον κοινωνικο-πολιτισμικό κόσμο των βιωμάτων και εξουσιάζουν αντικειμενικά τη διαδικασία αυτοκατανόησης του ανθρώπου.»³⁵⁰ Ο Habermas αναφέρει τον εμπλουτισμό των τεχνικών ελέγχου στο μέλλον— ένα παρόν που βιώνουμε, τώρα— όπως την πρακτική αποκατάσταση μιας άμεσα ηλεκτρονικής επικοινωνίας με τον εγκέφαλο ή άμεσα ηλεκτρονικός ερεθισμός του εγκεφάλου ή τεχνικές επίδρασης πάνω στην ανθρώπινη συμπεριφορά— δημόσια και ιδιωτική ή ακόμα γενετικός έλεγχος ή επηρεασμός της βασικής δομής του ατόμου με αποδέσμευση της ανθρώπινης συμπεριφοράς από το σύστημα των γλωσσικών κανόνων και μέσω ενός άμεσα φυσικού ή ψυχολογικού επηρεασμού, να ολοκληρωθεί κατόπιν μέσα σε αυτορυθμιζόμενα υποσυστήματα του τύπου άνθρωπος-μηχανή. Η ψυχοτεχνική χειραγώγηση μπορεί να ελέγξει και τον στοχασμό και την συμπεριφορά με συνέπεια την απονέκρωση περιοχών της ανθρώπινης συνείδησης που σχετίζονται με την γλωσσική επικοινωνία. Η αυτο-αντικειμενοποίηση του ανθρώπου οδηγεί σε μια σκόπιμη, σχεδιασμένη αποξένωση .

«Η έννοια του τεχνικού Λόγου³⁵¹ είναι ίσως μια ιδεολογία —η τεχνική είναι μεθοδική, επιστημονική, υπολογισμένη και υπολογιστική κυριαρχία πάνω στην φύση και δια μέσου της φύσης στον άνθρωπο. Η κυριαρχία, σήμερα, της τεχνολογίας νομιμοποιεί την επεκτατική πολιτική εξουσία, η οποία ενσωματώνει όλα τα πολιτισμικά πεδία. Η τεχνολογία προσφέρει τον εξορθολογισμό της ανελευθερίας του ανθρώπου και αποδεικνύει την αδυναμία του να είναι αυτόνομος και να καθορίζει μόνος του τη ζωή του...Ο εργαλειακός Λόγος της τεχνολογίας διανοίγει τις προοπτικές για μια ορθολογικά ολοκληρωτική κοινωνία.»

³⁵⁰ Habermas, 1990: 157

³⁵¹ Marcuse, H. 1967: 172 κ.ε

3.3 Ο λόγος της Επιστήμης: «μιλώντας γι' αυτά που αγνοείς, στο τέλος τα μαθαίνεις», Α. Καμύ

Ένα πλήθος από μασκοφορεμένους λοιμωξιολόγους, γιατρούς, βιολόγους, βιοχημικούς μάς σφυροκοπούν ακατάπαυστα, παρελαύνοντας από τις οθόνες της τηλεόρασης, επαναλαμβάνοντας τον «ξύλινο» μονόλογό τους έχοντας εξασφαλισμένη την απουσία κάθε αντιλόγου από σκεπτικιστές συναδέλφους τους, μολονότι αποδεικνύονται καθημερινά –με τις διαρκείς αλληλοαναιρέσεις και τις αυτοδιαψεύσεις τους– ελλειπείς με το αντικείμενο που υποτίθεται ότι κατέχουν, επαναλαμβάνοντας την ίδια κινδυνολογική «ομολογία πίστης» στην τυραννική θρησκεία της «επιστήμης» και στα «μέτρα» που θα μας «σώσουν» από τα βιβλικά δεινά.

Και όμως, ο λόγος της πανεπιστημιακής γνώσης, όπως την αποκαλεί ο Lacan, είναι ο Λόγος της διάνοησης και της ηθικής, και η αλήθεια του αναζητά την αυθεντία και το υπέρτατο κύρος. Ο λόγος της επιστήμης υποχρεώνει τον άλλο να αισθανθεί ως υποκείμενο την έλλειψή του. Το χειρότερο όμως που μπορεί να προσφέρει ο επιστημονικός λόγος είναι να γίνει συνένοχος του πολιτικού λόγου, καθώς του προσφέρει μορφές νομιμοποίησης που στηρίζονται (τάχα;) στις ιδέες της προόδου και της ευημερίας.

Ο Huxley³⁵² πίστευε ότι η λογοτεχνία ασχολείται «με τον κόσμο στον οποίο οι άνθρωποι ζουν, αισθάνονται, αμφιβάλλουν, ελπίζουν, γεννιούνται και πεθαίνουν, ο κόσμος του πόνου και της χαράς, της ανοησίας και της σοφίας, ο κόσμος των κοινωνικών πιέσεων, του χάσματος Λόγου και πάθους, ενστίκτων και συμβάσεων, ενώ ο κόσμος της επιστήμης δεν ασχολείται με αυτό τον κόσμο των βιωμάτων», αποτελούμενου από κοινωνικές ομάδες και κοινωνικοποιημένα άτομα, αλλά με τον κόσμο των ποσοτικοποιημένων κανονικοτήτων, το άψυχο σύμπαν των πραγμάτων.

Αν αυτό που βιώνουμε ως πραγματικότητα δομείται από τη φαντασίωση, και αν η φαντασίωση λειτουργεί ως οθόνη που μας προστατεύει από το τραύμα μιας μετωπικής συνάντησης με το Πραγματικό, τότε η ίδια η πραγματικότητα μπορεί να λειτουργήσει ως διέξοδος ως προς τη συνάντηση με το Πραγματικό.³⁵³ Το υπέρτατο ηθικό καθήκον, για τον Λακάν, είναι η αληθινή αφύπνιση από την φαντασίωση που μας ελέγχει στο ξύπνιο μας.³⁵⁴ Για τον Lacan το πρόβλημα είναι το επιστημονικό

³⁵²1963: 14-15

³⁵³ Zizek, Λακάν, 2016: 93

³⁵⁴ ό.π. 94

Πραγματικό που «είναι ακριβώς ό,τι μας λείπει. Είμαστε πλήρως αποκομμένοι από αυτό...».³⁵⁵

Τί είναι όμως αυτό που διαχωρίζει τους ανθρώπους από το πραγματικό Πραγματικό που στοχεύει η επιστήμη; Τι το καθιστά απροσπέλαστο σε εμάς; Δεν είναι το Φαντασιακό που διαστρέφει όσα προσλαμβάνουμε ούτε το τείχος της γλώσσας, το συμβολικό δίκτυο μέσω του οποίου σχετιζόμαστε με την πραγματικότητα, «αλλά ένα άλλο Πραγματικό που είναι εγγεγραμμένο στον ίδιο τον πυρήνα της ανθρώπινης σεξουαλικότητας.»³⁵⁶ Το λακανικό Πραγματικό είναι μια πολύπλοκη κατηγορία και δεν έχει καμία σχέση με το καντιανό Πράγμα καθ'εαυτό (Ding an Sich), ήτοι μια αυθύπαρκτη πραγματικότητα, ανεξάρτητη από εμάς, όπως ήταν πριν την διαστρεβλώσουμε με τις αντιλήψεις μας.

Ο Lacan θεωρεί ότι το Πραγματικό στην πιο ριζική του εκδοχή εξαϋλώνεται πλήρως. Είναι η ρωγή εντός του συμβολικού δικτύου, που καμπυλώνει τον συμβολικό χώρο με κενά και ασυνέχειες.³⁵⁷ Το τραύμα δεν είναι το εξωτερικό που εισβάλλει στην ψυχική μας ζωή και διαταράσσει την ισορροπία της, εξαρθρώνοντας τις συμβολικές συντεταγμένες που οργανώνουν την εμπειρία μας, αλλά το ίδιο το τραυματικό γεγονός αναβιώνεται, «για να γεμίσει τα κενά στο σύμπαν της σημασίας.»³⁵⁸ Ο κορωνοϊός είναι το κύριο σημαίνον του νοήματος την εποχή της πανδημίας, ένα σημαίνον που επιθυμεί τον αφανισμό της ανθρωπότητας, καθότι αυτή το παράκανε με την απόλαυση της. Ωστόσο, η απόδοση νοήματος είναι χειρότερο από την έλλειψη νοήματος. Η επιστήμη υπόσχεται να νικήσει το άγχος του ανθρώπου λόγω του ιού μέσω της γνώσης.

Η επιστήμη όμως υπό ορισμένους όρους και στην ακραία της διάσταση διακυβεύει την ψυχική ομοίωση του υποκειμένου, καθώς επί τη βάση ενός σχετικισμού καντιανής έμπνευσης, ο νους, που είναι η θεμελιώδης αρχή της επιστήμης, όπως ισχυρίζεται ο Freud, τείνει υπό τύπον καταναγκασμού της επανάληψης προς την αναγωγή των γεγονότων του εξωτερικού κόσμου σε μία και μοναδική αιτία- λειτουργία αντίθετη προς τη φύση στο πλαίσιο της οποίας επικρατεί η πολλαπλότητα των αιτιών και απουσιάζει η τάση ανταγωνισμού. Για αυτό «η επιστήμη οδηγείται προς το Φαντασιακό, το οποίο, όταν υπερβαίνει το μέτρο, δημιουργεί μια σχέση μεταξύ του Εγώ και της εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας. Η επιστήμη που επιδιώκει

³⁵⁵ Lacan, *Le triomphe de la religion, precede de Discours aux catholiques*, 2005β: 93-94

³⁵⁶ ό.π. 101

³⁵⁷ *Le triomphe de la religion, precede de Discours aux catholiques*, 2005β: 93-94, 112-113

³⁵⁸ό.π. 113-114

να αναγάγει το πραγματικό στην πρώτη αρχή του, κινδυνεύει να μετατρέψει το πραγματικό σε φαντασιακό.»³⁵⁹ Έτσι το πραγματικό μαζί με ένα υπέρμετρο φαντασιακό αποβαίνει πηγή και αφετηρία του τραυματικού.

Αντίθετα, ο μύθος μπορεί να αισθητικοποιεί το πραγματικό χωρίς να το καθυποτάσσει στο φαντασιακό, του αποδίδει όμως ένα συμβολικό χαρακτήρα. Ο Λακάν μάλιστα αναφέρει ότι ο μύθος συνάπτει το πραγματικό, το φαντασιακό και το συμβολικό σε μια ενότητα μέσω της οποίας επιτελείται η συγκρότηση της πραγματικότητας και εξασφαλίζεται έτσι η ψυχική και πνευματική υγεία. Ο μύθος, αν και από γνωσιολογικής άποψης δεν υπερβαίνει την επιστήμη,³⁶⁰ μπορεί να εμπλουτίζει αυτή με στοιχεία της συμβολικής τάξης. Με όρους του Freud το πραγματικό είναι κατ'εξοχή άχρονο (*Das Unbewusste ist überhaupt Zeitlos*). Ο χρόνος του πραγματικού και του ασυνείδητου έχουν «τον χαρακτήρα του διαρκούς παρόντος στα όρια του οποίου απουσιάζει η διάσταση του παρελθόντος και του μέλλοντος και ο οποίος είναι ο χρόνος της προϊστορίας και του ψυχωτικού τμήματος του εαυτού.»³⁶¹ Χάρη στο μύθο το πραγματικό μπορεί να διαπερνά τα όρια της συνείδησης πραγματοποιώντας την είσοδό του στην ιστορία, η οποία θεμελιώνεται στην χρονικότητα με προέκταση στο μέλλον. Ο μύθος καταργεί την εμπράγματη διάσταση του πραγματικού προσδίδοντάς του τον χαρακτήρα του ενδεχόμενου, ενώ παρέχει στην πράξη –που αποτελεί άμεσο αποτέλεσμα του πραγματικού, την αίσθηση της αιωνιότητας. Η πράξη ούτως αποφορτίζεται από τον καταναγκασμό της επανάληψης που της επιβάλλει το Πραγματικό και αποκτά «μια συμβολική διάσταση, ενώ «ο μύθος προσδέεται με την επιστήμη σε ένα ιδεώδες αρμονικό σύνολο.»³⁶²

Ο μύθος του αρχέγονου πατέρα, για παράδειγμα, στο επίπεδο του ασυνείδητου αντιπροσώπευε έναν διαρκώς «ζωντανό» πατέρα, ήτοι το ίδιο το πραγματικό και ταυτόχρονα το φαντασιακό που αντιστεκόταν στη συμβολοποίησή του. Η ιδέα του συμβολικού πατέρα -προέκυψε μετά τη «δολοφονία» του αρχέγονου πατέρα- απορροφάται και θεσμίζεται από το κοινωνικό ασυνείδητο. Η εποχή όμως του μεταβιομηχανικού καπιταλισμού και της μετα-ιδεολογικής σκέψης χαρακτηρίζεται από την πτώση του συμβολικού και την αδυναμία να επενδυθεί το πραγματικό –«το οποίο αποκτά απειλητική αυτοδυναμία και παντοδυναμία, υπό τη μορφή ενός ακραίου

³⁵⁹ Κουκής, χ.χ

³⁶⁰ Πλάτων, Πολιτεία 382A, Φαίδρος 229B, Τίμαιος, 29BC, 59D

³⁶¹ Bion: 1957

³⁶² Freud: 1921

τεχνοκρατικού υλισμού.»³⁶³ Ο «σύγχρονος»πατέρας τείνει να γίνει ένα κακέκτυπο του αρχέγονου πατέρα, υπό την έννοια ότι, αφού έχει αλλοτριώσει το συμβολικό μέσω του τεχνικώς σκέπτεσθαι και του αμοραλισμού, καθίσταται έρμαιο του πραγματικού και του φαντασιακού στην ακραία σκληρή τους διάσταση. Η ανασύσταση της πατρότητας, ως νέος μύθος, αποτελεί sine qua non της υπέρβασης της παρακμής της εποχής μας, μόνο που η πατρική φιγούρα, σήμερα, συστήνεται, συγκροτείται και ταυτίζεται με την κρατική εξουσία, πράγμα άκρως επικίνδυνο.

Το διχασμένο (λακανικό) υποκείμενο -διχασμένο από την ένταξη του στην γλώσσα, στο Συμβολικό, που παραιτήθηκε από το αντικείμενο της άμεσης ικανοποίησης, για να εισέλθει στο πεδίο του σημαίνοντος (της γλώσσας και της Ανθρωπότητας), ζητά από την επιστήμη να παραγάγει αυτό που θα μπορούσε να πληρώσει το κενό του διχασμού του. Ωστόσο, η επιστήμη θα είναι πάντοτε ανεπαρκής να πληρώσει αυτό το αίτημα ούτε ο λόγος του καπιταλιστή μπορεί, καθότι είναι ένας λόγος που προτρέπει σε μια απόλαυση άνευ ορίων .

3.4 Ο λόγος της θρησκείας, αναγκαιότητα ή ψευδαίσθηση;

Ο Θεός, ο Άλλος, είναι η εγγύηση του Νόμου, η διαμεσολάβηση και όταν εκλείπει, εκπίπτει επανειλημμένα σε ένα υπερ-εγώ: «Η έννοια του θεού είναι μια γενικά ψυχολογική λειτουργία ανορθολογικής φύσης, που δεν έχει να κάνει απολύτως τίποτε με την ύπαρξη του θεού... Η ιδέα μιας πανίσχυρης θείκης ουσίας ενυπάρχει παντού, αν όχι συνειδητά, οπωσδήποτε ασυνείδητα, γιατί είναι αρχέτυπο.»³⁶⁴ Η ανάγκη για πίστη θεμελιώνει την ικανότητά μας να υπάρχουμε.³⁶⁵ Ακόμη και ο Μπατάιγ, αναφερόμενος στον χριστιανισμό, θεωρεί ότι αφενός ο θάνατος του θεού αντιπροσωπεύει το μοναδικό όριο που αντιτίθεται στην ακατανίκητη επιθυμία και αφετέρου συντελείται η ανάσταση του θεϊκού στις «στιγμές που αγγίζουν την τελειότητα», στις καταστάσεις όπου ο άνθρωπος αισθάνεται προνομιούχος, στις «ένθερμες μεθέξεις». Ο Freud ορίζει το «ιερό» ως «ένα κομμάτι ορμικής ικανοποίησης, από το οποίο είχε κανείς παραιτηθεί, που προσφέρθηκε ως θυσία στη θεότητα. Το κοινό αγαθό που προέκυψε από αυτό ανακηρύχθηκε σε «ιερό». Για να γίνει ο άνθρωπος (ή το ζώο) sacer (έχει αρνητική και θετική σημασία, γιατί ενέχει το φονεύειν, το θυσιάζειν, αλλά και το αφιερωμένο στους

³⁶³ Boltanski-Chiapello, 1999

³⁶⁴ Jung, 1974: 57-58

³⁶⁵ Miller κ.ά., Γνωριμία με τον Λακάν, 2007: 9

θεούς) πρέπει να αποκλειστεί από τον κόσμο των ζώντων και να διαβεί το κατώφλι που χωρίζει τους δυο κόσμους (θνητών και θεών).

Στον χριστιανισμό ζητείται από το άτομο να ταυτισθεί –αν και αδύνατη η ταύτιση καθότι απαιτεί μια ανυπόφορη κατάσταση για το υποκείμενο: να υποφέρει μέχρι τέλους την εμπειρία του θανάτου, της έλλειψης, της οδύνης και των παθών που βίωσε ο Χριστός και να αναδυθεί ως ένα επιθυμούν, θέλον, ατομικό υποκείμενο.

Ο Θεός είναι ο απόλυτος Άλλος, ο τόπος του ονόματος που προσφέρει στήριγμα στο υποκείμενο. Το υποκείμενο θα αποκτήσει το όνομά του στον τόπο του Άλλου (της άλλης σκηνης) και έτσι θα συγκροτηθεί μέσω της δέσμευσής του από την γλώσσα. Ο Άλλος είναι έτσι ο τόπος του συνεχούς περάσματος, του είναι–καθεαυτόν–μέσα–στον –Άλλον, είναι ο συμβολικός Τρίτος ενάντια στον διστικό, φαντασιακό ανταγωνισμό των «εγώ», το ξέφωτο που αναδύεται μέσω της γλώσσας, πέρα από την οντολογική έννοια του «είναι» (δεν είναι το ταυτόν, αλλά ο Άλλος του είναι). Ο Lacan στο «είμαι αυτός που είμαι» του Θεού δεν ταυτίζει τον Θεό με το είναι, αλλά στο ότι ο Θεός εμφανίζεται ως καθαρή, άπειρη, απόλυτη έκσταση (ύπαρξη, *ex-sistentia*), ως ο Άλλος κατ'εξοχήν, ο οποίος όμως απαιτεί από τον άνθρωπο κάτι και τον εγκαλεί σε κάτι. Αυτή η έγκληση μπορεί να εκπληρωθεί μόνον εντός της ιστορίας, στη χρονικότητα.³⁶⁶

Τα υποκείμενα μπορούν να συμφιλιωθούν μόνον με ζώντα υποκείμενα, όχι με υπαρξιακές και πρακτικές στάσεις και εμπειρίες. Μπορεί κανείς να συμφιλιωθεί με τον εαυτό του, με τους ανθρώπους, με τον Θεό, όχι όμως με τον θάνατο, τη ζωή και τη φύση ή ακόμη με τις κοινωνικές /πολιτισμικές διαμεσολαβήσεις.³⁶⁷ Τα υποκείμενα όμως πρέπει να έχουν εμπιστοσύνη στον κόσμο, παρόλη την περατότητα και την έλλειψη που ενέχει αυτή η πίστη.

Όταν ο Lacan γράφει ότι το υπερ-εγώ είναι στη ρίζα του μίσος ενάντια στον Θεό, έχει δίκιο: ο άνθρωπος απελπισμένος από την ατέλεια και την κακία του εαυτού του ή του άλλου, προβάλλει με φαντασιακό τρόπο το μίσος του στον κόσμο ή τον Θεό και η προβολή αυτή γίνεται η αφορμή για ένα παραπλανητικό παιχνίδι κατοπτρισμών, αναδιπλασιασμών και αλλοτρίωσης. Lacan και Freud είναι όμως απαισιόδοξοι για το μέλλον του πολιτισμού με τον «θάνατο του Θεού».³⁶⁸ Το πρόβλημα είναι, όπως θα έλεγε ο Max Weber, όταν στον κόσμο επικρατεί κοινωνικό και ψυχικό αδιέξοδο ή παράλογες καταστάσεις ανασφάλειας, αυθαιρεσίας και βίας, μιας πανδημίας, τότε είναι

³⁶⁶ Λίποβατς, 2007: 88

³⁶⁷ Λίποβατς, ό.π.192-93

³⁶⁸ Λίποβατς, ό.π. 207

πιθανή η ολική απόρριψη του κόσμου μέσω μιας γνωστικής, αποκαλυπτικής και μεσσιανικής στάσης. Ο διχασμός του υποκειμένου «βιώνεται τότε τραυματικά και μυθικά-μυστικά.»³⁶⁹

Ο Θεός είναι νεκρός, άρα το παν είναι επιτρεπτό, κατά τον Ντοστογιέφσκυ. Κατά τον Lacan, όμως τίποτε δεν είναι επιτρεπτό και αυτό, γιατί ένα τερατώδες απολαμβάνον υπερ-εγώ κυριαρχεί παντού παράγοντας μόνο σκύβαλα, απορρίμματα, το τίποτα. Ο άνθρωπος ασύδοτος από την κοινωνική του συνεκτικότητα δεν είναι πλέον «αξιόπιστος».³⁷⁰ Η σημερινή μετανεωτερική κατάσταση παρουσιάζει τον ηθικό Νόμο χωρίς ισχύ, γιατί,

«το κάθε τι σχετικοποιείται, αποδομείται και ρευστοποιείται μέσω ενός πραγματιστικού ή σκεπτικιστικού- ειρωνικού Λόγου, αποκλείοντας όχι μόνον τον Θεό, αλλά και τον εκκοσμικευμένο Λόγο, φέρνοντας δυσφορία (συσσώρευση άγχους) στην οποία εκφράζεται η αυτεξούσια κυριαρχία του ανθρώπου, με τη μορφή του Λόγου της υστερίας και του Λόγου της γνώσης, ο οποίος παράγει την αέναη ανησυχία και το ανικανοποίητο (καταναλωτική απληστία) ενός διαστροφικού υπερ-εγώ και κατά συνέπεια την αμοραλιστική, ηθική αναισθησία.»³⁷¹

Για τον Lacan, κάθε ηθική που αναφέρεται στο απόλυτο και το υψηλό, εάν λησμονεί το ανυπέρβλητο όριο ανάμεσα στην ανθρώπινη περατότητα και στο άπειρο του Θεού, έχει αρνητικές συνέπειες.³⁷² Το σημαίνον, ο λόγος, θέτει τη διαμεσολάβηση που ματαιώνει την αδύνατη φαντασιακή ολότητα, την οποία ονειρεύονται τα υποκείμενα, τα οποία δεν μπορούν να γίνουν θεός αθάνατος.

Υπό φιλοσοφική προοπτική, κατά τον Kierkegaard, ο άνθρωπος απελπίζεται για τον εαυτό του, το Εγώ του, το οποίο έχει βούληση –χωρίς βούληση ο άνθρωπος δεν έχει εγώ- και είναι πολύ εύκολο να χάσει κανείς το εγώ του. Απελπίζεται εκείνος που δεν θέλει να αναγνωρίσει το εγώ του, και γίνεται «ένα τίποτε» ή αναγνωρίζει το εγώ του, αλλά «μένει στο ανολοκλήρωτο εγώ.»³⁷³ Ο άνθρωπος σήμερα δεν είναι συμφιλωμένος με την εντελέχεια του είναι του. Πασχίζει να απαρνηθεί τη φύση του - ο θάνατος είναι στη φύση του. Η αντίληψη του θανάτου, στον Heidegger, ως ενός υπαρξιακού «προς θάνατον είναι» (Sein zum Tode) συνιστά το αυθεντικώς υπάρχειν. Η συνείδηση του θανάτου και η συνείδηση καθ' εαυτή, ήτοι η θέληση να έχει κάποιος

³⁶⁹ό.π. 223

³⁷⁰ Lacan, λειτουργία και πεδίο, 2005δ: 238

³⁷¹ ό.π. 239

³⁷² Levinas E., Totalite et infini, 1980

³⁷³ Κωσταράς, 1979: 222-226

συνείδηση, εμφανίζουν τη μέριμνα προς θάνατον και την συνείδηση που επικαλείται την μέριμνα. Έτσι το ωδε-είναι υπάρχει χάριν εαυτού και όχι χάριν των Άλλων. Η αδυναμία να βιωθεί οντικά το ωδε-είναι ως σύνολο δεν οφείλεται στην ατέλεια της γνωστικής δύναμης του ανθρώπου, αλλά στην ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης με την έννοια ότι δεν μπορεί να βιώσει εν συνόλω την ύπαρξή του, διότι από το Είναι μεταβαίνει στο Ουχί-πλέον –ωδε είναι (Nicht-mehr-dasein). Η μετάβαση αυτή αίρει κάθε δυνατότητα βίωσης και ό,τι απομένει είναι η εμπειρία από τον θάνατο των Άλλων. Ο θάνατος των Άλλων είναι απώλεια της εγκοσμιότητας ως ωδε-είναι, δεν είναι όμως προσωπική εμπειρία, όπως αναφέραμε σε προηγούμενο κεφάλαιο.

Ο άνθρωπος πεθαίνει ως ύπαρξη, ως ωδε-είναι και γεννιέται ταυτοχρόνως ως απλούν παρευρισκόμενον πράγμα. Ο άνθρωπος δια του θανάτου πραγματώνει την πορεία του, αν και η τελευταία δεν σημαίνει την πλήρωση, την αποπεράτωση, αλλά το προσείναι, την εγγύτητα προς το τέλος. Ο θάνατος είναι ένας τρόπος του *είναι* της ανθρώπινης ύπαρξης, μια δυνατότητα που υφίσταται ευθύς ως υπάρξει τις. Ο θάνατος, κατά τον Heidegger μπορεί να ορισθεί ως η πλέον ατομική, ανυπέμβλητη δυνατότητα. Το προς θάνατον-είναι αποκαλύπτεται δια της αγωνίας -δομικό στοιχείο της μέριμνας- χωρίς να μετατραπεί σε φόβο (die Sorge ist Sein zum Tode). Η αποφυγή του τέλους από τον άνθρωπο, να δει κατά πρόσωπο τον εαυτό του ως Είναι-προς θάνατον καταδεικνύει την αδυναμία του να αντιληφθεί την ύπαρξή του ως όλον. Ο θάνατος ως δυνατότητα (Möglichkeit) είναι προσωπική, μοναδική, βέβαιη υπόθεση και ως τέτοιος διανοίγει το ωδε στην ύπαρξη. Όταν το ωδε-είναι απελευθερωθεί από τη βιοτική μέριμνα, αντιμετωπίζει τη δυνατότητα του θανάτου και έτσι οικοδομεί την ύπαρξη του: κατανοεί εαυτόν και τους άλλους. Και ο λόγος της θρησκείας σκοπό έχει να υπενθυμίζει την ευαλωτότητα του σωματικού ανθρώπου και να τον παρηγορεί, να ασκεί παραμυθία με την υπόσχεση μιας άλλης πνευματικής, μεταφυσικής ζωής, υπερβαίνοντας τα της βιοτικής μέριμνας.

Οι θέσεις του Κάντ ότι ο κόσμος έχει μια αρχή, ότι η ψυχή είναι απλή και αναλλοίωτη, ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος και ότι υπάρχει Θεός, αποτελούν θεμελιώδεις αρχές της ηθικής του.³⁷⁴ Οι υπερβατικές ιδέες της ψυχής, του κόσμου και του Θεού είναι οι ρυθμιστικοί κανόνες της μέγιστης δυνατής διευρύνσεως της εμπειρίας.³⁷⁵ Οι αντινομίες όμως και οι παραλογισμοί του καθαρού θεωρητικού λόγου

³⁷⁴ Κριτ. Του καθ. Λόγου, A462/ B490

³⁷⁵ Κριτ. Του καθ. Λόγου, A 508/B536

ξεπερνιούνται στον ηθικοπρακτικό λόγο.³⁷⁶ Οι υπερβατικές ιδέες δεν μας είναι αναγκαίες για τη γνώση είναι όμως απαραίτητες εξαιτίας της πρακτικής τους σπουδαιότητας. Και πρακτικό στον Κάντ είναι καθετί που είναι δυνατό δια της ελευθερίας.³⁷⁷ Από τις τρεις ιδέες (Θεός, ψυχή, κόσμος) η ελευθερία αποκτά υπερβατολογική σημασία στην πρακτική της σημασία. Με την ελευθερία συσχετίζονται και οι δυο άλλες ιδέες. Χωρίς Θεό εγγυητή της σύμπτωσης ηθικότητας και ευδαιμονίας (που αποτελούν μαζί το ανώτατο αγαθό) και χωρίς έναν προσδοκώμενο κόσμο οι ιδέες της ηθικότητας δεν αποτελούν κίνητρα ισχυρής πρόθεσης και πραγμάτωσής τους. Στον καθαρό πρακτικό λόγο η ιδέα του Θεού έχει εγκόσμια χρήση και δεν είναι προϊόν της θεωρητικής χρήσης του λόγου αλλά της πίστης.³⁷⁸ Οι ιδέες δεν αποτελούν συστατικά στοιχεία της επιστημονικής γνώσης, όμως εμφανίζονται και λειτουργούν στο πνεύμα ως υπερβατολογικές υποθέσεις που επιτρέπουν την συστηματοποίηση της εμπειρίας και την πορεία προς την ενότητα. Ενοποιούμε την εσωτερική εμπειρία σαν να κατευθυνόταν από ένα υπερβατικό εγώ. Ο άνθρωπος, κατά τον Κάντ, δεν μένει στα όρια της εμπειρίας αλλά ως πνεύμα ωθείται στον κόσμο της ηθικής, για αυτό λέγει ότι χρειάστηκε να περιορίσει την γνώση για να αφήσει θέση στην πίστη. Ο άνθρωπος ελπίζει σε ένα καλύτερο μέλλον θεωρώντας τη παρούσα ζωή συγκριτικά χειρότερη, και έτσι δεν αφήνει τη δυνατότητα να υπάρξει ευχαρίστηση που είναι νοητή μόνο με τη βεβαιότητα ότι κάποτε επιτέλους γίνεται εφικτός ο τελικός σκοπός.³⁷⁹ Μόνον όταν ζητεί κανείς πράξεις, που πηγάζουν από ανιδιοτελή ελατήρια, μπορεί να εμπνεύσει στον άνθρωπο σεβασμό απέναντι σε εκείνον που τις ζητεί και χωρίς σεβασμό δεν υπάρχει αληθινή αγάπη.³⁸⁰ Στον Καντ, ο άνθρωπος είναι πολίτης δύο κόσμων, της φύσης και του ηθικού κόσμου: ως σώμα ανήκει στη φύση και υπόκειται στη νομοτέλειά της, ενώ ως «λόγος» υπόκειται στον ηθικό νόμο. Το σώμα τίθεται υπό τον λόγο, ο οποίος προφυλάσσει το σώμα από την έκπτωσή του σε αντικείμενο και υλικό σώμα.

Την εποχή της πανδημίας η υπέρτατη εντολή «αγαπάτε αλλήλους» θα ελαφρύνει ίσως το φορτίο του φόβου. Στο πλαίσιο, βέβαια, της πολιτικής, η οποία είναι άνευ αγάπης καθώς βασίζεται στον φθόνο, η εικόνα του φίλου αποτελεί κατοπτρισμό της εικόνας του εχθρού. Η αγάπη έγκειται στο ότι το υποκείμενο δεν απελπίζεται

³⁷⁶ Κριτ. Του καθ. Λόγου, B453

³⁷⁷ Κριτ. Του καθ. Λόγου, Υπερβ. Διαλεκτική, εισαγωγή

³⁷⁸ Κριτ. Του καθαρού λόγου, Υπερβ. Μεθοδολογία, εισαγωγή

³⁷⁹ Kant, Δοκίμια, 1971: 171

³⁸⁰ ό.π. 176

εμπρός στην έλλειψη, αλλά την προσλαμβάνει ως σημείο εκκίνησης για τις πιο υψηλές ανθρώπινες σχέσεις. Τα υποκείμενα όμως προτιμούν «τους αντισταθμιστικούς μηχανισμούς του φαντασιακού και τη δύναμη του ναρκισσισμού και θεωρώντας εαυτούς παντοδύναμους, εναποθέτουν στον Άλλο το βάρος της ύπαρξής τους.»³⁸¹ Θα ήταν καλύτερο για τα υποκείμενα να μην απαρνούνταν την αγάπη του Πλησίον, ακόμα και αν δεν πιστεύουν στον Θεό, γιατί άλλως «η ελπίδα για έναν καλύτερο κόσμο είναι αδύνατη.»³⁸² Να αγαπάμε τον πλησίον μας σαν τον εαυτό μας: μπορώ να το κάνω, όταν λανθάνει η άβυσσος της ριζικής ετερότητας κάποιου για τον οποίο δεν ξέρω τίποτε; Η τερατώδης διάσταση του πλησίον οδήγησε τον Lacan να τον ονομάσει Πράγμα (das Ding) –ο Freud το ορίζει ως το απόλυτο αντικείμενο των επιθυμιών μας μέσα στην αφόρητη ένταση και αινιγματικότητά του: «ο πλησίον είναι το κακό Πράγμα που ελλοχεύει πίσω από κάθε οικείο ανθρώπινο πρόσωπο.»³⁸³ Και η λειτουργία του Νόμου δεν είναι να μην ξεχάσουμε τον πλησίον, αλλά να τον κρατήσει στη σωστή απόσταση, ώστε να μας προασπίσει «από το τέρας της διπλανής πόρτας.»³⁸⁴ Σε αντίθεση με τον θεωρητικό ανθρωπισμό του Althusser, ο οποίος γράφει ότι στην πρακτική μας πρέπει να σεβόμαστε τους άλλους και να τους μεταχειριζόμαστε ως ελεύθερα άτομα με απόλυτη αξιοπρέπεια, ο Lacan προτείνει να αναγνωρίσουμε τον πρακτικό αντιανθρωπισμό, μια ηθική που υπερβαίνει την διάσταση του «ανθρώπινου, πολύ ανθρώπινου» του Νίτσε, και που αναμετράται με τον απάνθρωπο πυρήνα της ανθρωπότητας. Αυτό σημαίνει μια ηθική η οποία αντιμετωπίζει με τόλμη το υποβόσκον τερατώδες στοιχείο που ενοικεί στον άνθρωπο.

Στο προκαντιανό σύμπαν οι άνθρωποι ήταν έλλογα όντα, τα οποία αντιμάχονταν τις υπερβολές των ζωικών τους παθών, ενώ στην φιλοσοφική παράδοση μετά τον Καντ η υπερβολή ενάντια στην οποία αγωνίζονται οι άνθρωποι είναι εγγενής και μετέχει στον πυρήνα της υποκειμενικότητας.

Εν τέλει, η Πανδημία στον χριστιανισμό δεν αντιμετωπίζεται με την διδαχή της πίστης (εμπιστοσύνης) στο Θεό, της αυταπάρνηση προς τον πλησίον ή και της λογικής. Η κρίση του κορωνοϊού με τις προκλήσεις που έθεσε σε όλα τα επίπεδα ανέδειξε δυστυχώς τη θεολογική και ποιμαντική ένδεια των Εκκλησιών, αλλά πρωτίστως ανέδειξε την ανάγκη αναζήτησης ερμηνευτικών κριτηρίων, με βάση τα οποία η

³⁸¹ Λίποβατς, 2007: 176

³⁸² Λίποβατς, ό.π. 171

³⁸³ Žizek, Λακάν, 2016: 70

³⁸⁴ ό.π. 71

θεολογία θα μπορέσει να αξιολογήσει, να αποτιμήσει και να ερμηνεύσει την παρούσα συνθήκη. Σε κάθε περίπτωση όμως οι πιστοί δεν έχουν προετοιμαστεί στη ρήση του Χριστού: «επάρατε τας κεφαλάς υμών, διότι εγγίζει η απολύτρωσις υμών».³⁸⁵

Κεφάλαιο τέταρτο

4.1 Ψυχικοί μηχανισμοί άμυνας μεσούσης της Πανδημίας

«Το σημαντικότερο όργανο του ανθρώπου, η ψυχή του, παραμελείται και συχνά παρατηρείται με δυσπιστία και περιφρόνηση. «Είναι απλώς ψυχολογικό» λέμε...Δε σημαίνει απολύτως τίποτε».³⁸⁶ Και όμως η ψυχική υγεία είναι αυτή που μπορεί να αντισταθεί στη νέα πραγματικότητα που βιώνουμε σήμερα, μετουσιώνοντας το εφιαλτικό σε κάτι διαχειρίσιμο, την επιθυμία για αθανασία -γεγονός ανέφικτο- σε επιθυμία για αυτοβελτίωση. Η απώλεια, εάν δεν είναι πλήρης, επιφέρει πάντα μια επινόηση και μια πρωτόφαντη γνώση. Εναπόκειται στο σύνθωμα του καθενός μας πως θα χρησιμοποιήσουμε την επιθυμία που εμφωλεύει στα ομιλούντα σώματα μας.

Η μετουσίωση (sublimation) ως ψυχική διαδικασία μετατρέπει τα πιο ποταπά ένστικτα σε πιο δημιουργικές, εξευγενισμένες και πνευματικές διεξόδους. Η μετουσίωση, από φροϋδικής επόψεως, στη βάση της αποσεξουαλικοποίησης της ενόρμησης και της διοχέτευσής της σε κοινωνικά αναγνωρισμένες δραστηριότητες, αναδεικνύει αφενός το ρόλο των ενορμήσεων και αφετέρου τη σημασία του πολιτισμού

³⁸⁵ Λκ. 21,28

³⁸⁶ Jung, 1974: 58

και της πολιτισμικής δημιουργίας ως τους κατεξοχήν παράγοντες για τη συγκρότηση του μετουσιωτικού μηχανισμού. Η μετουσίωση λειτουργεί ως ένα είδος κάθαρσης, ως μηχανισμός άμυνας και αποσυμφόρησης. Ο Freud διαχωρίζει το σύμπτωμα από τη φαντασίωση συνδέοντας τη μετουσίωση -μπορεί να αφορά στο αντικείμενο της ενόρμησης, αλλά και στο Εγώ- σε μια δραστηριότητα της φαντασίωσης πέραν της απόθησης, διαφοροποιημένη από το σύμπτωμα και την επιστροφή του απωθημένου που ενέχεται σε αυτό.

Το έργο τέχνης τοποθετείται από τον Lacan στο επίπεδο του πραγματικού του υποκειμένου. Δεν μετασχηματίζει την πραγματικότητα, αλλά δημιουργεί τις συνθήκες μιας τομής, για να εκδηλωθεί το πραγματικό του υποκειμένου πέραν του σημαίνοντός του. Ως σύνθωμα αποτελεί «έκδηλη απόλαυση της φαντασίωσης και απόλαυση κρυμμένη στο σύμπτωμα».³⁸⁷ Το σύνθωμα εμπεριέχει το μέρος του συμπτώματος το οποίο διατηρεί μια απόλαυση που προκαλεί πόνο. Ο Lacan ορίζει τη μετουσίωση ως την «εξύψωση του αντικειμένου στην αξιοσύνη του Πράγματος».

Η εμπειρία της πολιτιστικής λειτουργίας είναι αναγκαιότητα καταρχήν υπαρξιακή, μια πυρηνική λειτουργία για την κατανόηση της θνητότητάς μας. Η τέχνη έρχεται για να μιλήσει, να τραγουδήσει, να ζωγραφίσει, να χορέψει, να αναπαραστήσει ότι η θέση μας στον κόσμο προϋποθέτει τη δημιουργία μιας γλώσσας κοινής που άλλοτε χτίζει και άλλοτε γκρεμίζει την ισχύουσα τάξη πραγμάτων, πάντα όμως απευθύνεται—άρα εν τη γενέσει της δεν υφίσταται χωρίς αποδέκτη. Την ίδια ώρα που συμβαίνει παύει να είναι υπόθεση ιδιωτική και μετατρέπεται σε δημόσια, σε συλλογική.

Πολλές και διαφορετικές οι εκδοχές για το πώς οι εξουσίες ανά την ιστορία επιχείρησαν να οικειοποιηθούν, απορροφήσουν ή καταστείλουν αυτήν τη δύναμη και τη δυναμική της τέχνης. Την ίδια στιγμή η άνθηση των τεχνών και της διάνοησης, του πνεύματος σε κάθε του έκφραση αναμφίβολα ήταν ο καρπός μιας πολιτειακής συνθήκης τέτοιας που στήριζε, τροφοδοτούσε και τροφοδοτούνταν από τον πολιτισμό. Δεν θα μπορούσε να υπάρχει πολιτισμός εξωθεσμικά καθώς το ίδιο το σύστημα γεννούσε την ανάγκη ύπαρξης, μέσω της τέχνης, ενός αντίπαλου στρατοπέδου: αλληλοτροφοδότηση και αλληλοσπαραγμός.

Αυτή η σχέση σύνθεσης-αντίθεσης τώρα φαίνεται ότι αλλάζει δομικά. Η πριμοδότηση του ατομικισμού ως απάντηση στην υγειονομική κρίση και η αποφυγή

³⁸⁷ Miller, Ασυνείδητο μη αναγνώσιμο, 1988: 38

του συγχρωτισμού, ο οποίος είναι προϋπόθεση των περισσότερων πολιτιστικών δρωμένων, έρχονται να διαρρήξουν τη δημόσια σύσταση της τέχνης. Μένω σπίτι, βλέπω ταινία σπίτι, βλέπω παράσταση σπίτι. Ένα νέο ήθος δημιουργείται, σύμφωνα με το οποίο ούτε συν-ύπαρξη συμβαίνει σε έναν χώρο «τελετουργίας» όπως η θεατρική αίθουσα ούτε δια-δράση με τον δημιουργό ούτε δια-λόγος με έναν έτερο –ακόμη και άγνωστο– αποδέκτη, παρά τηλοψία, κατανάλωση, «εξατομικευμένη» απορρόφηση ενός προϊόντος διασκέδασης από το σπίτι. Ένα νέο ήθος αποξένωσης δημιουργείται με τον περιορισμό του πολιτισμού. Μια δυστοπία που ακόμη κι αν δεν κατασκευάστηκε εξαρχής, σίγουρα εξυπηρετεί: Απο-μόνωση, εσω-στρέφεια, αποδυνάμωση. Η τέχνη είναι όμως μια ανάγκη τόσο βαθιά ριζωμένη μέσα μας όσο η ίδια μας η αναπνοή.

4.2 Το χιούμορ, ένας μετουσιωτικός μηχανισμός

Στους γάμους κλαίνε, στις κηδείες γελάνε, λέει η λαϊκή θυμοσοφία. Ο άνθρωπος στις δύσκολες στιγμές προσπαθεί να ξορκίσει τα δεινά με το χιούμορ. Ανεξάντλητες επινοήσεις που προκαλούν το χαμόγελο και το γέλιο στους πολιορκημένους (δυστυχώς, για το «ελεύθερους» κρατούμε μια εφεκτική στάση) των μεγαλουπόλεων του κόσμου, αποτελούν τα ευφυολογήματα, οι χιουμοριστικές αναπαραστάσεις και οι κωμικές απεικονίσεις επίκαιρων προσώπων και πραγμάτων που αναρτώνται με καταγιτιστικούς ρυθμούς στα δίκτυα κοινωνικής δικτύωσης. Θεραπευτικός και απελευθερωτικός, εκτονωτικός ο ρόλος τους για την πολύπαθη ανθρώπινη ύπαρξη, την ερριμμένη στην άβυσσο του Πραγματικού, και δη τον καιρό της Πανδημίας.

Στη θεωρία της εξωκεντρικής τοποθετικότητας του Plessner,³⁸⁸ μια θεωρία της ειδικής δομής του ανθρώπινου Είναι-δια-του-σώματος, το χαμόγελο αναφέρεται ως μια ανθρώπινη έκφραση που παραπέμπει σε διαμετρικά αντίθετες συγκινήσεις του εσωτερικού κόσμου. Χαμόγελο προκαλεί η ευφύια και η αβελτερία, η αλαζονεία και η ταπεινότητα, η συμπόνια και η αδιαφορία, η νίκη και η ήττα, η διαφωνία και η συμφωνία, ο θαυμασμός και η περιφρόνηση. Χρειάζεται μόνο άρση των αναστολών για να σχηματιστεί, και η επικοινωνιακή γοητεία του είναι έκδηλη, αν και δεν αποδίδεται το μέγεθος, η ένταση, η πληρότητα και η αυθεντικότητα του συναισθήματος, όπως συμβαίνει στο γέλιο ή στο κλάμα. Το χαμόγελο, βέβαια, μπορεί να εξελιχθεί σε γέλιο. Κρατά μέσα στην έκφραση του απόσταση από την έκφραση.

³⁸⁸ Philosophische Anthropologie .Lachen und Wienen. Das Lacheln, 1970

Στην ουσία το χαμόγελο δεν είναι έντεχνος μορφασμός, αλλά φυσικός που προκαλείται από συγκεκριμένες συγκινήσεις. Το χαμόγελο, αυτός ο υπαινικτικός μορφασμός κρύβει τη μάσκα των συναισθημάτων και κρύβεται πίσω από τις χειρουργικές μάσκες σήμερα. Στο χαμόγελο σχηματίζουμε τη συγκίνησή μας, και της προσφέρουμε έκφραση στο πεδίο δράσης του προσώπου.

Χαμογελώντας επικοινωνούμε, καταλαβαίνομαστε, δηλώνουμε κοινωνία γνώμης για κάτι. Με την εύγλωττη σιωπή του και την πολυσημία του το χαμόγελο αποτελεί γλώσσα έκφρασης. Η φωτεινότητά του αποκαλύπτει την ανθρωπινότητα, καθώς με το χαμόγελο ο άνθρωπος αποστασιοποιείται από το περιβάλλον και τον εαυτό του, μια απόσταση που ο Plessner ονομάζει πνευματικότητα, κάτι που το ζώο δεν έχει. Το χαμόγελο είναι φορέας νοήματος, καθρέπτης ποικίλων συναισθημάτων και της ανθρώπινης θέσης (της πνευματικότητάς του). Στο χαμόγελο ο άνθρωπος δεν χάνει τον έλεγχο του σώματός του, όπως συμβαίνει στο γέλιο και στο κλάμα. Πλήγμα στις ανθρώπινες σχέσεις αποτελεί η απόκρυψη του χαμόγελου, πίσω από τις μάσκες τον καιρό της πανδημίας. Ίσως τα μάτια-πια- προδίδουν κάτι από τη ψυχική διάθεσή μας.

Στο ευφυολόγημα, που προκαλεί χαμόγελο, υποσημαίνεται κάτι, υπό τη μορφή υπαινικτικότητας-δε λέγεται το μήνυμα απευθείας, γιατί είναι σε αναμονή ανταπόκρισης από τον Άλλον. Στην περίπτωση αυτή, όπως και στα όνειρα η επιθυμία υποσημαίνεται, γιατί δεν είναι ικανοποιήσιμη, είναι «μετωνυμία της έλλειψης στο είναι».³⁸⁹ Το ευφυολόγημα ως μεταφορική συμπύκνωση ή/και μετωνυμική μετάθεση (το ευφυολόγημα προέρχεται από σημαίνουσες υποκαταστάσεις, δηλ. από μεταφορές) θεωρείται μόρφωμα του ασυνείδητου, είναι μια παιχνιδιάρικη κρίση, που διαθέτει την ετοιμότητα να συνδέει κανείς σε μια ενότητα διάφορες παραστάσεις που στην πραγματικότητα είναι ξένες μεταξύ τους, όσον αφορά στο περιεχόμενο και τον δεσμό τους.³⁹⁰

Ο Καντ αναφέρει για το κωμικό ότι έχει την εκπληκτική ιδιότητα να μπορεί για λίγο να μας ξεγελάει. Κωμικός μας φαίνεται αυτός που συγκρινόμενος με μας, κοπιάζει υπερβολικά στις σωματικές λειτουργίες του και ελάχιστα στις διανοητικές, και τότε το γέλιο μας εκφράζει μια ευχάριστη αίσθηση ανωτερότητας που νιώθουμε ως προς αυτόν. Αν η σχέση αντιστραφεί, δηλαδή η σωματική δαπάνη του άλλου είναι μικρότερη

³⁸⁹ Lacan, 1958: 623

³⁹⁰ Freud, το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο ..., 2009: 16

από τη δική μας ή η διανοητική του δαπάνη είναι μεγαλύτερη, τότε δεν γελάμε, αλλά τον θαυμάζουμε.³⁹¹ Η σύγκριση είναι απαραίτητη για τη δημιουργία ευχαρίστησης.

Το κωμικό που αφορά τον εαυτό μας παράγεται για να διασκεδάσουμε τους άλλους, ικανοποιώντας τη συνθήκη σύγκρισης που οδηγεί στη διαφορά της δαπάνης (κάτι σοβαρό και ανοίκειο ειδικά αν είναι διανοητικής ή ηθικής φύσεως, συγκρίνεται με κάτι κοινότοπο και κατώτερο). Η σύγκριση γίνεται ευφυολόγημα χωρίς ίχνος κωμικού στοιχείου, όταν αποφεύγει την υποβάθμιση. «Η καρικατούρα, η παρωδία, η μεταμφίεση στοχεύουν σε ανθρώπους και αντικείμενα που αξιώνουν κύρος και σεβασμό-πρόκειται για διαδικασίες υποβάθμισης.»³⁹² Το ευφυολόγημα εν τέλει, είναι η συμβολή στο κωμικό από τη σφαίρα του ασυνείδητου.

Το λακωνίζειν είναι το σώμα και η ψυχή του ευφυολογήματος: λίγες λέξεις ή μπορεί να λέει κάτι αποσιωπώντας το -προβάλλει κάτι κρυμμένο ή συγκαλυμμένο. Αρχικά η λέξη που είναι φορέας του ευφυολογήματος μοιάζει λανθασμένη, αινιγματική και προκαλεί σύγχυση. Το κωμικό προκύπτει από τη λύση της σύγχυσης, την κατανόηση της λέξης. Τα ευφυολογήματα ασκούν «μια σαγηνευτική έλξη στην κοινωνία και ένα νέο ευφυολόγημα λειτουργεί σχεδόν σαν γεγονός καθολικού ενδιαφέροντος.»³⁹³ Τις περιόδους του lockdown η κυκλοφορία τους γίνεται με καταγιστικούς ρυθμούς μέσω των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, ως αντίσταση στην ζοφερή πραγματικότητα, όπως αυτή αποτυπωνόταν και αποτυπώνεται στα ΜΜΕ.

Ο Freud αναφέρει πολλές τεχνικές ευφυολογήματος: συμπύκνωση με σχηματισμό υποκατάστατου (π.χ δημιουργία μικτής λέξης ή ελαφρά τροποποίηση της λέξης) ή πολλαπλή χρήση της ίδιας λέξης, πρώτα «ολόκληρης και έπειτα των συλλαβών που την αποτελούν ή ενδέχεται η ίδια ρίζα να έχει δυο διαφορετικά παράγωγα, το ένα εκ των οποίων εξελίσσεται σε λέξη με πλήρες νόημα και το άλλο σε επίθεμα, ωστόσο και τα δυο μπορεί να ηχούν με τον ίδιο τρόπο και να δημιουργείται αμφισημία (προκύπτει από το κυριολεκτικό ή μεταφορικό νόημα της λέξης)»³⁹⁴ ή αμφισημία με υπαινιγμό ή λογοπαίγνιο –αποτελεί τεχνική του ευφυολογήματος. Με την αμφισημία το ευφυολόγημα περιέχει,

«μια λέξη που επιδέχεται πολλαπλές ερμηνείες, που επιτρέπει στον ακροατή/αναγνώστη να κάνει τη μετάβαση από μια σκέψη σε άλλη, την οποία θα μπορούσαμε

³⁹¹ ό.π. 254

³⁹² ό.π. 260

³⁹³ ό.π. 21-22

³⁹⁴ ό.π. 69-70

πιθανόν να εξισώσουμε με τη μετάθεση. Στο ευφυολόγημα με μετάθεση, το ίδιο το ευφυολόγημα περιλαμβάνει έναν ειρμό σκέψης, ο οποίος έχει υποστεί μετάθεση, στη διεργασία δημιουργίας του και όχι σε εκείνη που είναι απαραίτητη για την κατανόησή του.»³⁹⁵

Ακόμη και μια ανοησία μπορεί να γίνει ευφυολόγημα αρκεί να κρύβεται κάποιο νόημα -χρήση και του παραλόγου, με την πρόκληση σύγχυσης. Η διεργασία του ευφυολογήματος, λοιπόν, «χρησιμοποιεί τις αποκλίσεις από τη φυσιολογική σκέψη, τη μετάθεση και το παράλογο/ ή και τα λογικά σφάλματα, την ενοποίηση λεκτικής επίθεσης και αντεπίθεσης, την παρουσίαση μέσω του αντιθέτου, ως τεχνική για την κατασκευή της ευφυολογίας.»³⁹⁶ Ακόμη και μια παρομοίωση ή μεταφορά μπορεί να είναι ευφυολογία.³⁹⁷

Η τάση για οικονομία, το λακωνίζειν, όπως αναφέραμε, είναι καθολικό χαρακτηριστικό του ευφυολογήματος,³⁹⁸ χωρίς όμως να ισχύει ότι κάθε οικονομία έκφρασης είναι ευφυολόγημα- θα πρέπει να είναι ιδιαίτερο το είδος συμπύκνωσης και οικονομίας. Ακόμη και τα καλαμπούρια αποτελούν ευφυολογήματα, αν και απαιτούν λιγότερες τεχνικές δημιουργίας. Τα ευφυολογήματα πολλάκις επενδύουν μια πλούσια σε περιεχόμενο σκέψη. Η ικανοποίηση και η αίσθηση ευχαρίστησης που αντλούμε από το ευφυολόγημα βασίζεται «στην αθροιστική εντύπωση του περιεχομένου και της αποτελεσματικότητας του ως ευφυολογήματος.»³⁹⁹ Οι φιλόσοφοι βέβαια, να σημειώσουμε, θεωρούν το ευφυολόγημα μέρος του κωμικού και υπάγουν το κωμικό στην Αισθητική, ενώ ορίζουν ως συνθήκη της αισθητικής ιδέας ότι δεν προσπαθούμε να πάρουμε κάτι από τα πράγματα, ότι δεν χρειαζόμαστε τα πράγματα «για να ικανοποιήσουμε μία από τις πιο ζωτικές μας ανάγκες, αλλά μας αρκεί ο στοχασμός αυτός καθ' εαυτόν και η απόλαυση της ιδέας.»⁴⁰⁰

Οι διαδικασίες της συμπύκνωσης με υποκατάστατο σχηματισμό που βρίσκονται στον πυρήνα της τεχνικής του λεκτικού ευφυολογήματος (υπάρχουν και νοητικά ευφυολογήματα) είναι γνωστές από τον σχηματισμό των ονείρων, οι μηχανισμοί του οποίου αποκαλύπτουν τις ίδιες ψυχικές διαδικασίες. Στα νοητικά

³⁹⁵ό.π. 71

³⁹⁶ό.π. 78-79

³⁹⁷ Στον Αριστοτέλη η μεταφορά ορίζεται ως «εστιν ονόματος αλλοτρίου επιφορά, ή από του γένους επί είδος ή από του είδους επί το γένος ή από {του}είδους επί είδος ή κατά το ανάλογον» (Ποιητική 1457 b 6-9) «το δε ανάλογον λέγω, όταν ομοίως έχη το δεύτερον προς το πρώτον και το τέταρτον προς το τρίτον. ερεί γαρ αντί του δευτέρου το τέταρτον ή αντί του τετάρτου το δεύτερον, και ενίοτε προστιθέασιν ανθ ου λέγει προς ο εστι»(1457b 16-19)

³⁹⁸Freud, 2009: 59

³⁹⁹ό.π. 120

⁴⁰⁰ό.π. 123

ευφυολογήματα «οι τεχνικές της μετάθεσης, του λογικού σφάλματος, της έμμεσης παρουσίασης, της παρουσίασης μέσω αντιθέτου παραπέμπουν, επίσης, στην τεχνική εργασίας του ονείρου.»⁴⁰¹ Υπάρχουν, επίσης, τα ευφυολογήματα που δεν εξυπηρετούν κάποια πρόθεση («αθώα») -με αυτά δεν κινδυνεύει να παραπλανηθεί η κρίση μας- και άλλα που είναι στοχευμένα.

Το ευφυολόγημα είναι μια δραστηριότητα που στοχεύει στην άντληση απόλαυσης από τις ψυχικές-διανοητικές διαδικασίες. Το στοχευμένο, μάλιστα, ευφυολόγημα εξυπηρετεί δύο σκοπούς: «είτε είναι εχθρικό (εξυπηρετεί την επίθεση, τη σάτιρα -στην διάρκεια της πανδημίας έχουν κυρίως αυτή τη μορφή- είτε είναι χυδαίο- εκούσιος τονισμός σεξουαλικών δεδομένων και σχέσεων με τον αρθρωμένο λόγο (εξυπηρετεί την έκθεση)).»⁴⁰² Το στοχευμένο ευφυολόγημα χρειάζεται γενικά τρία άτομα: το άτομο που δημιουργεί το ευφυολόγημα, το άτομο που λαμβάνεται ως το αντικείμενο της εχθρικής ή της σεξουαλικής επίθεσης και ένα τρίτο, στο οποίο εκπληρώνεται η πρόθεση του ευφυολογήματος να προκαλέσει ευχαρίστηση. Συνήθως αυτός που κάνει το ευφυολόγημα δεν γελάει- αν και ευχαριστείται- αλλά «γελάει αυτός που το κοινοποιεί- ο άπραγος ακροατής.»⁴⁰³ Το ευφυολόγημα επιτρέπει την ικανοποίηση μιας ενόρμησης (πόθου ή έχθρας) εναντίον ενός εμποδίου, το οποίο παρακάμπει και έτσι αντλεί ευχαρίστηση από μια πηγή ευχαρίστησης που «είχε καταστεί απροσπέλαστη λόγω του εμποδίου.»⁴⁰⁴ Τον καιρό της πανδημίας, τα ευφυολογήματα, το χιούμορ, το κωμικό παρακάμπουν ή μυκτηρίζουν το Πραγματικό, ξορκίζουν το Κακό.

Κατά τον Freud, με τη διεργασία της απόθησης που επιβάλλει ο πολιτισμός χάσαμε τις πρωταρχικές δυνατότητες ευχαρίστησης που «έχει αποκηρύξει η λογοκρισία μέσα μας.»⁴⁰⁵ Τα στοχευμένα ευφυολογήματα παρέχουν έναν τρόπο να αναστραφεί η αποποίηση, να ανακτηθεί αυτό που έχει χαθεί. Όταν «καθιστούμε τον εχθρό μικρό, ποταπό, αντικείμενο περιφρόνησης, αλλόκοτο, επιτυγχάνουμε με έμμεσο τρόπο την ευχαρίστηση της υπερνίκησής του, την οποία αποδεικνύει ο τρίτος συμμετέχων με το γέλιο του.»⁴⁰⁶ Με τα στοχευμένα ευφυολογήματα γίνεται δυνατή η επιθετικότητα ή η κριτική εναντίον αυτών που ασκούν εξουσία –μια εξέγερση εναντίον

⁴⁰¹ ό.π. 114-115

⁴⁰² ό.π. 125

⁴⁰³ ό.π. 129

⁴⁰⁴ ό.π. 130

⁴⁰⁵ ό.π. 131

⁴⁰⁶ ό.π. 134

της εξουσίας, απελευθέρωση από την καταπίεσή της. Η γοητεία της καρικατούρας έγκειται στον ίδιο παράγοντα: μας προκαλεί γέλιο και όταν δεν είναι επιτυχημένη, γιατί απλώς στρέφεται ενάντια στην εξουσία.⁴⁰⁷

Στο ευφυολόγημα το παράλογο συχνά αντικαθιστά την χλεύη και την κριτική των σκέψεων που βρίσκονται πίσω από το ευφυολόγημα. Αντικείμενο της επίθεσης του ευφυολογήματος γίνονται οι θεσμοί (π.χ γάμος, πολιτική/οί, θάνατος), ασθένειες, ιοί, θρησκευτικά και ηθικά δόγματα, θεωρήσεις ζωής, πρόσωπα που εκπροσωπούν θεσμούς και συλλογικά πρόσωπα (π.χ έθνος) –μάλιστα θα μπορούσαν να ονομαστούν κυνικά ευφυολογήματα, ενώ αυτά που στρέφονται ενάντια στη βεβαιότητα της γνώσης χαρακτηρίζονται ως σκεπτικιστικά ευφυολογήματα.⁴⁰⁸ Η ευχαρίστηση που αντλείται από το ευφυολόγημα έχει δύο πηγές: την τεχνική και τους σκοπούς του ευφυολογήματος. Στο στοχευμένο ευφυολόγημα ικανοποιείται ο σκοπός, όταν ένα εξωτερικό ή εσωτερικό εμπόδιο (μια εσωτερική ώθηση αντιτίθεται στον σκοπό) παρακάμπτεται μέσω του ευφυολογήματος. Στην περίπτωση του εξωτερικού εμποδίου αίρεται μια ήδη υπάρχουσα αναστολή, ενώ στην περίπτωση του εσωτερικού εμποδίου αποφεύγεται η δημιουργία μιας νέας (αναστολής).

Για τη διατήρηση μιας ψυχικής αναστολής είναι απαραίτητη μια «ψυχική δαπάνη», με την έννοια ότι το κέρδος ευχαρίστησης από το στοχευμένο ευφυολόγημα αντιστοιχεί στην «εξοικονομημένη ψυχική δαπάνη».⁴⁰⁹ Η αρχή της εξοικονόμησης υπάρχει και στο λεκτικό ευφυολόγημα. Στα λογοπαίγνια η τεχνική βασίζεται στο να κατευθύνει την ψυχική μας εστίαση στον ήχο των λέξεων και όχι στο νόημα τους αφήνοντας την ακουστική παράσταση της λέξης να εμφανιστεί στη θέση της έννοιας που προκύπτει από τις σχέσεις της με τις παραστάσεις αντικειμένων.

Η ενοποίηση, η ηχητική ομοιότητα, η πολλαπλή χρήση, η τροποποίηση γνωστών φράσεων, ο υπαινιγμός είναι τεχνικές του ευφυολογήματος που μας επιτρέπουν να ανακαλύπτουμε κάτι γνώριμο, ενώ αναμένουμε κάτι νέο. Αυτή η εκ νέου ανακάλυψη του οικείου είναι ευχάριστη και αυτή η ευχαρίστηση οφείλεται στην εξοικονόμηση ψυχικής δαπάνης. Στην ανακάλυψη του οικείου βασίζεται η επικαιρότητα –τεχνικό μέσο του ευφυολογήματος- που κεντρίζει το γενικό ενδιαφέρον: μια και μοναδική λέξη μπορεί να μας μεταφέρει με την εξοικονόμηση μιας μεγάλης παράκαμψης της σκέψης, από το ένα πεδίο των παραστάσεων σε ένα άλλο. Γι αυτό,

⁴⁰⁷ ό.π.136

⁴⁰⁸ ό.π.143-150

⁴⁰⁹ ό.π.155

ένας μεγάλος αριθμός ευφυολογημάτων έχουν συγκεκριμένη χρονική διάρκεια ζωής. Η ανάγκη των ανθρώπων να αντλούν ευχαρίστηση από τις διαδικασίες σκέψης δημιουργεί διαρκώς νέα ευφυολογήματα, που «βασίζονται σε επίκαιρα ζητήματα».⁴¹⁰ Ο άνθρωπος εξάλλου είναι ένας «ακούραστος αναζητητής της ευχαρίστησης».⁴¹¹ Η σκέψη, η οποία, με πρόθεση να κατασκευάσει ένα ευφυολόγημα, βυθίζεται στο ασυνείδητο, απλώς «αναζητά εκεί την αρχέγονη (κατ)οικία του παλιού παιχνιδιού με τις λέξεις, στο στάδιο της παιδικής ηλικίας, ώστε να ανακτήσει την παιδική πηγή ευχαρίστησης.»⁴¹² Και στο όνειρο συμβαίνει η «επιστροφή της ψυχικής κατάστασης σε μια εμβρυική θεώρηση».⁴¹³ Το εντονότερο ερέθισμα για τη διεργασία του ευφυολογήματος είναι η ύπαρξη ισχυρών σκοπών που φτάνουν μέχρι το ασυνείδητο.

Το παιχνίδι με τις λέξεις και τις σκέψεις, άρχεται στην παιδική ηλικία, του οποίου παιχνιδιού κίνητρο είναι συγκεκριμένες ευχάριστες επιδράσεις της εξοικονόμησης- αποτελεί το πρώτο στάδιο του ευφυολογήματος, ενώ το δεύτερο στάδιο είναι ο αστεϊσμός, που επιζητείται η παράταση του κέρδους ευχαρίστησης από το παιχνίδι, αλλά και η αποσιώπηση των ενστάσεων που εγείρει η κριτική και οι οποίες δεν επιτρέπουν να αναδυθεί το συναίσθημα της ευχαρίστησης. Ο ανόητος συνδυασμός λέξεων και σκέψεων πρέπει όμως να έχουν κάποιο νόημα. Επιστρατεύεται η τέχνη της διεργασίας του ευφυολογήματος, για να βρεθούν οι λέξεις και οι παραθέσεις σκέψεων που πληρούν αυτή την προϋπόθεση. Αυτό που διακρίνει τον αστεϊσμό από το ευφυολόγημα είναι το νόημα της πρότασης που διαφεύγει την κριτική «δεν χρειάζεται να είναι πολύτιμο ή νέο, ούτε καν καλό.»⁴¹⁴ Στον αστεϊσμό αυτό που βρίσκεται στο προσκήνιο είναι η ικανοποίηση ότι καθίσταται εφικτό κάτι που απαγόρευε η κριτική. Την εποχή της πανδημίας λόγω της άμεσης ή έμμεσης λογοκρισίας σε αυτούς που εκφράζουν αντίθετες απόψεις ή κάποιο σκεπτικισμό για τους κρατούντες και τις προθέσεις τους (Κράτος, ΜΜΕ), το ευφυολόγημα και οι αστεϊσμοί αποτελούν μορφή αντίστασης, που διαφεύγουν τεχνηέντως τη λογοκρισία, που υφίστανται σήμερα τα ηλεκτρονικά και έντυπα Μέσα .

Η τεχνική του ευφυολογήματος διασφαλίζει τη χρήση των μεθόδων προσφοράς ευχαρίστησης παρά τις αντιρρήσεις της κριτικής, η οποία θα έβαζε τέλος στην ευχαρίστηση. Η διεργασία του ευφυολογήματος εκφράζεται με την επιλογή λέξεων

⁴¹⁰ ό.π. 161

⁴¹¹ ό.π. 165

⁴¹² ό.π. 223

⁴¹³ ό.π. 224

⁴¹⁴ ό.π. 168

και νοητικών καταστάσεων που επιτρέπουν στο παλιό παιχνίδι με τις λέξεις και τις σκέψεις να αντέξει τον έλεγχο της κριτικής και «εν όψει αυτού του σκοπού κάθε ιδιαιτερότητα του λεξιλογίου και κάθε συνδυασμός λέξεων πρέπει να αξιοποιηθεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο.»⁴¹⁵ Η προσπάθεια του ευφυολογήματος να συνεχίσει το ευχάριστο παιχνίδι και να το προστατεύσει από την κριτική της λογικής, εξηγούν το γεγονός του γιατί ένα ευφυολόγημα πρέπει να φαίνεται λογικό ή έστω επιτρεπτό. Αν ο αστεϊσμός έχει ουσία και αξία μετατρέπεται σε ευφυολόγημα. Πολλές φορές δεν ξέρουμε εάν η ευφορία που μας προσφέρει ένα ευφυολόγημα οφείλεται στη μορφή του ή στο εύστοχο περιεχόμενό του.

Το ευφυολόγημα πέρα από την ευχαρίστηση που προσφέρει, θεωρείται και ένας ψυχικός παράγοντας δύναμης: οι σημαντικοί σκοποί και οι ορμές της ψυχικής ζωής το χρησιμοποιούν για λογαριασμό τους (εξυπηρετούν σκοπούς έκθεσης, εχθρικότητας, κυνισμού και σκεπτικισμού). Το ευφυολόγημα μπορεί να απελευθερώσει ευχαρίστηση ακόμη και από κατεσταλμένες πηγές—απελευθέρωση ευχαρίστησης μέσω της εξάλειψης των αναστολών. Συγκεκριμένα ο Freud αναφέρει:

«Το ευφυολόγημα ξεκινά ως παιχνίδι με σκοπό να αποκομίσει ευχαρίστηση από την ελεύθερη χρήση σκέψεων και λέξεων. Όταν η επίταση της λογικής του απαγορεύσει πλέον αυτό το παιχνίδι με τις λέξεις που δεν έχουν νόημα και με σκέψεις που δεν είναι λογικές, μετατρέπεται σε αστεϊσμό, προκειμένου να διατηρήσει αυτές τις πηγές ευχαρίστησης και να επιτύχει νέο κέρδος ευχαρίστησης μέσω της απελευθέρωσης της ανοησίας. Έπειτα, ως γνήσιο, μη στοχευμένο ακόμα ευφυολόγημα υποστηρίζει σκέψεις και τις ενισχύει εναντίον της λογοκρισίας και τελικά υποστηρίζει μεγάλους σκοπούς που αντιμάχονται την καταστολή και αίρει εσωτερικές αναστολές σύμφωνα με την αρχή της προ-ευχαρίστησης (αυτό συμβαίνει κατά τη διεργασία του ευφυολογήματος). Η λογική, η κρίση, η καταστολή είναι δυνάμεις που τις καταπολεμά. Βασίζεται στην αρχική πηγή λεκτικής ευχαρίστησης και στο στάδιο του αστεϊσμού, και έπειτα διανοίγει νέες πηγές ευχαρίστησης αίροντας αναστολές».⁴¹⁶

Ο αστεϊσμός -χρησιμοποιεί όλες τις χαρακτηριστικές τεχνικές του ευφυολογήματος- ξεπηδά από μια εύθυμη διάθεση που παρουσιάζει την τάση να μειώνονται οι νοητικές επενδύσεις και επιλέγει λεκτικό υλικό ή συνδέσεις σκέψεων που «θα ικανοποιήσουν την απαίτηση για κέρδος ευχαρίστησης όσο και τις απαιτήσεις της κρίσης.»⁴¹⁷

⁴¹⁵ ό.π. 170

⁴¹⁶ ο.π. 179-180

⁴¹⁷ ό.π. 233

Με τη διεργασία του ευφυολογήματος είναι αναπόσπαστα δεμένη μια ώση για την κοινοποίησή του -που το διαχωρίζει από το κωμικό που μπορεί κανείς να το απολαύσει μόνος του, ενώ αυτός που επινοεί το ευφυολόγημα δεν γελάει ο ίδιος, όπως αναφέραμε παραπάνω, αν και μπορεί να αισθανθεί ευχαρίστηση. Στο κωμικό εμπλέκονται δύο άτομα: το Εγώ και το άτομο-αντικείμενο που βρίσκω κωμικό. Το ευφυολόγημα δεν διαθέτει, αναγκαία, άτομο-αντικείμενο, απαιτεί όμως ένα άτομο στο οποίο θα το κοινοποιήσει, το τρίτο άτομο, τον Άλλον του κωμικού. Στο ευφυολόγημα «η ψυχική διεργασία επιτυγχάνεται μεταξύ του πρώτου ατόμου, του Εγώ, και του τρίτου, του ξένου, στον οποίο η ευχαρίστηση είναι εμφανέστερη από ό,τι στον δημιουργό του ευφυολογήματος.»⁴¹⁸

Το γέλιο είναι ένα φαινόμενο εκτόνωσης της ψυχικής διέγερσης και απόδειξη ότι η ψυχική εργασία αυτής της διέγερσης συναντά ξάφνου ένα εμπόδιο. Με την αφύπνιση του (συνειδητού) διανοητικού ενδιαφέροντος καθίσταται αδύνατη η επίδραση του ευφυολογήματος. Σε κάθε περίπτωση η ψυχική συμφωνία του ακροατή με το πρώτο άτομο πρέπει να είναι τέτοια, ώστε να διαθέτει τις ίδιες εσωτερικές αναστολές, που υπερνίκησε η διεργασία του ευφυολογήματος στο πρώτο άτομο. Άρα, «κάθε ευφυολόγημα απαιτεί το δικό του κοινό, και αν γελάμε κάποιοι με αυτό, δηλώνει ψυχική σύμπνοια.»⁴¹⁹ Η κοινοποίηση του ευφυολογήματος την περίοδο του lockdown εξυπηρετούσε /εξυπηρετεί αρκετούς σκοπούς: πρόσφερε/ει απόδειξη της επιτυχίας της διεργασίας του ευφυολογήματος, συμπλήρωνε/ει την ευχαρίστηση μας από την απήγηση που είχε/έχει στο άλλο άτομο, ενώ η επανάληψη του— στέλνοντάς το άλλους, αναπλήρωνε/ει την απώλεια ευχαρίστησης. Αποτελεί έναν κώδικα επικοινωνίας μεταξύ των αντιστεκόμενων υποκειμένων στο εφιαλτικό του Πραγματικού και στην εφιαλτική πραγματικότητα που ξεπροβάλλει από τις οθόνες των τεχνολογικών μέσων.

Η τεχνική δημιουργίας των ευφυολογημάτων προσομοιάζει με αυτήν του ονείρου, κατά τον Freud:

«Η διαδικασία της εργασίας του ονείρου που είναι προπαρασκευαστική του, πρέπει να εντοπιστεί στην περιοχή του ασυνείδητου: αρχικά, η μεταφύτευση των προσυνειδητών καταλοίπων της ημέρας στο ασυνείδητο, όπου οι συνθήκες που κυριαρχούν στην κατάσταση του ύπνου πρέπει να παίζουν ρόλο. Έπειτα, η ίδια η εργασία του ονείρου στο ασυνείδητο και

⁴¹⁸ ό.π. 189

⁴¹⁹ ό.π. 197

κατόπιν η παλινδρόμηση του αναθεωρημένου πλέον υλικού του ονείρου στην αντίληψη, μορφή στην οποία το όνειρο γίνεται συνειδητό». ⁴²⁰

Τα χαρακτηριστικά και η επίδραση του ευφυολόγηματος συνδέονται με τα τεχνικά μέσα της συμπύκνωσης, της μετάθεσης και της έμμεσης παρουσίασης, που αποτελούν και γνωρίσματα της εργασίας του ονείρου. Ωστόσο, στο ευφυολόγημα απουσιάζει η παλινδρόμηση του ειρμού σκέψης προς την αντίληψη. Ο τρόπος με τον οποίο σχηματίζεται το ευφυολόγημα στο πρώτο άτομο ακολουθεί την διαδικασία: «μια προσυνειδητή σκέψη εγκαταλείπεται προς στιγμήν στην ασυνείδητη αναθεώρηση και το αποτέλεσμα της συλλαμβάνεται αυτοστιγμεί από τη συνειδητή αντίληψη.» ⁴²¹ Το ευφυολόγημα εδράζεται στο όνειρο, καθώς όταν δημιουργούμε ένα ευφυολόγημα, αυτό έχει τον χαρακτήρα μιας ιδέας που προέκυψε ακουσίως, αν και πρέπει να σημειωθεί ότι η βιωμένη πραγματικότητα έχει αφήσει τα κατάλοιπα και τα απομεινάρια της στην ψυχή.

Για τον Freud, το ευφυολόγημα έχει διττό χαρακτήρα: η μια πλευρά του συνδέεται με το ασυνείδητο και αναδεικνύει μια ασυνείδητη επιθυμία και η άλλη (η επιφάνεια) αντιμετωπίζει το ευφυολόγημα ως λεκτική παραγωγή του συνειδητού, που επιτρέπει την έκλυση ηδονής προς τον ομιλητή και τον ακροατή (ο τρίτος συντελεστής είναι το αντικείμενο του ευφυολόγηματος), ενώ «το προστατεύει από την επίθεση του κριτικού λόγου που θα το χαρακτήριζε ως κάτι άνευ νοήματος.» ⁴²² Όπως και στο όνειρο, το ευφυολόγημα αποτελεί τρόπο επικοινωνίας ασυνείδητου και συνειδητού. Η διαδικασία βάσει της οποίας οι λανθάνουσες ονειρικές σκέψεις (το λανθάνον περιεχόμενο) μετατρέπονται στο έκδηλο περιεχόμενο του ονείρου χαρακτηρίζει και το ευφυολόγημα. Τα εργαλεία για τη μετάβαση από το πασίδηλο στο λανθάνον όνειρο είναι οι τέσσερις μηχανισμοί της εργασίας του ονείρου: η συμπύκνωση, η μετάθεση, η μέριμνα για την παραστασιμότητα (ικανότητα για παρουσίαση: η παραστασιμότητα αφορά τη διαδικασία επιλογής και μετατροπής σε εικόνες–η εικονική διατύπωση, η κατασκευή μεταφορών) και η δευτερογενής επεξεργασία (αυτός ο μηχανισμός δεν λειτουργεί στο ευφυολόγημα).

Επίσης, στο όνειρο όπως και στο ευφυολόγημα, οι μεταθέσεις παραπέμπουν στη λειτουργία της λογοκρισίας της συνειδητής σκέψης, ως κάποια ανασταλτική δύναμη στον σχηματισμό του. Το ευφυολόγημα όμως λύνει με διαφορετικό τρόπο από

⁴²⁰ ό.π. 216

⁴²¹ ό.π. 218

⁴²² ό.π. 318

το όνειρο αυτό το πρόβλημα: στο όνειρο, οι μεταθέσεις (υποκαταστάσεις με υπαινιγμό) έχουν την μορφή επιλογής αναπαραστάσεων που δεν έχουν σχέση με τις ανάρμοστες ιδέες, ώστε να τους επιτρέπει η λογοκρισία να περάσουν, ενώ στο ευφυολόγημα δεν γίνονται συμβιβασμοί, δεν αποφεύγει την αναστολή, αλλά επιμένει να διατηρήσει το παιχνίδι με τις λέξεις ή την ανοησία. Το στοχευμένο μάλιστα ευφυολόγημα πρέπει να υπερνικήσει δύο είδη αναστολών: όσες αντιτίθενται στο ίδιο το ευφυολόγημα και όσες στον σκοπό του— οι υπαινιγμοί και οι μεταθέσεις είναι κατάλληλες για να διευκολύνουν αυτό το έργο. Επιπροσθέτως, το ευφυολόγημα δεσμεύεται από μια συνθήκη που δεν ισχύει για το όνειρο: η ειρωνεία⁴²³ (λέει το αντίθετο από αυτό που θέλει να μεταδώσει στον άλλον) —πολύ κοντά στην ευφυολογία— περιλαμβάνεται στις υποκατηγορίες του κωμικού, ωστόσο εκτίθεται εύκολα στον κίνδυνο της παρεξήγησης. Η ειρωνεία προσφέρει στον ακροατή την ευχαρίστηση του κωμικού, πιθανόν γιατί ανακινεί μέσα του μια αντιφατική δαπάνη ενέργειας, η οποία αμέσως αναγνωρίζεται ως περιττή. Στο ευφυολόγημα η ανοησία είναι αυτοσκοπός, αφού η πρόθεση να ανακτηθεί η παλιά ευχαρίστηση της ανοησίας συγκαταλέγεται στα κίνητρα της διεργασίας του ευφυολογήματος. Η ανάκτηση της ανοησίας μπορεί να γίνει και με την καρικατούρα, την υπερβολή, την παρωδία.⁴²⁴

Η σημαντικότερη διαφορά μεταξύ ονείρου και ευφυολογήματος, κατά τον Freud, είναι ότι το όνειρο είναι ένα α-κοινωνικό ψυχικό προϊόν —δεν έχει τίποτε να κοινοποιήσει στον άλλον— και προκύπτει στο άτομο ως συμβιβασμός μεταξύ των ψυχικών δυνάμεων που παλεύουν μέσα του, ενώ παραμένει ακατάληπτο για το ίδιο το άτομο και για αυτό είναι αδιάφορο για τους άλλους. Από την άλλη, το ευφυολόγημα είναι η πιο κοινωνική από όλες τις ψυχικές λειτουργίες που έχουν στόχο το κέρδος ευχαρίστησης, ενώ απαιτεί την παρουσία τριών ατόμων και η περάτωσή του θεωρεί απαραίτητη τη συμμετοχή κάποιου άλλου στην ψυχική διαδικασία που αυτό έχει εκκινήσει. Επίσης, το όνειρο παραμένει επιθυμία- θέλει να ικανοποιηθεί ανάγκες μέσω της παλίνδρομης παράκαμψης της φαντασίωσης και αποφυγή της δυσαρέσκειας, ενώ το ευφυολόγημα αποτελεί «εξελιγμένο παιχνίδι, που δεν υπακούει σε ανάγκες, απλώς ζητά ένα μικρό κέρδος ευχαρίστησης.»⁴²⁵

Να επισημάνουμε ότι η κοινωνική συμπεριφορά του κωμικού είναι διαφορετική από την αντίστοιχη του ευφυολογήματος. Μπορεί να αρκεστεί σε δύο άτομα,

⁴²³ ό.π 228-29

⁴²⁴ ό.π. 230

⁴²⁵ ό.π. 234

αναφέρθηκε ανωτέρω, το πρώτο που εντοπίζει το κωμικό και το δεύτερο στο οποίο βρίσκεται το κωμικό. Το τρίτο άτομο, στο οποίο κοινοποιείται το κωμικό εντείνει την κωμική διαδικασία, αλλά δεν προσθέτει κάτι νέο. Στο ευφυολόγημα το τρίτο άτομο είναι απαραίτητο για την περάτωση της διαδικασίας που παράγει ευχαρίστηση, ενώ το δεύτερο δεν είναι εκτός, αν πρόκειται για στοχευμένο, επιθετικό ευφυολόγημα, ενώ «οι πηγές ευχαρίστησης δεν βρίσκονται σε άλλα άτομα, αλλά στις διαδικασίες σκέψης του ατόμου.»⁴²⁶ Το είδος του κωμικού που προσεγγίζει περισσότερο το ευφυολόγημα είναι η αφέλεια, η οποία προκύπτει, όταν κάποιος αγνοεί μια αναστολή, διότι δεν την έχει –αν την έχει είναι αυθάδης και όχι αφελής –δεν γελάμε μαζί του, αγανακτούμε. Το αφελές άτομο θεωρεί ότι έχει χρησιμοποιήσει τα εκφραστικά μέσα και τους ειρμούς της σκέψης του φυσιολογικά και σε καμιά περίπτωση δεν έχει κρυμμένη πρόθεση, ούτε και αποκομίζει ευχαρίστηση παράγοντας την αφέλεια. Η αφέλεια, λοιπόν, είναι «μια περιθωριακή περίπτωση του ευφυολογήματος, η οποία προκύπτει αν στον τύπο της κατασκευής του ευφυολογήματος μηδενίσουμε τη τιμή της λογοκρισίας. Στην αφέλεια το ένα άτομο έχει αναστολές -αυτό μόνο αντλεί ευχαρίστηση με την άρση των αναστολών- ενώ το άλλο δεν έχει.»⁴²⁷ Πάντως και στην αφέλεια και στο ευφυολόγημα η ευχαρίστηση προκύπτει με την άρση της εσωτερικής αναστολής.

Εν γένει, το χιούμορ, την περίοδο της πανδημίας, είναι ένα μέσο για την επίτευξη ευχαρίστησης παρά τα δυσάρεστα συναισθήματα που την παρακωλύουν. Το χιούμορ είναι η κατηγορία του κωμικού που ικανοποιείται ευκολότερα από όλες τις άλλες. Το χιούμορ το παράγουμε κατά κανόνα σε βάρος του θυμού, αντί να θυμώσουμε. Το χιούμορ μπορεί να εμφανιστεί συγχωνευμένο σε ένα ευφυολόγημα ή σε κάποια άλλη κατηγορία του κωμικού, και τότε έργο του είναι να παραμερίσει μια εγγενή στην κατάσταση πιθανότητα να εμφανιστεί κάποιο συναίσθημα που θα αποτελέσει εμπόδιο για την ευχάριστη επίδραση. Επίσης, ενδέχεται να ανακόψει τη δημιουργία του συναισθήματος πλήρως ή μερικώς –«αφαιρεί ένα μέρος της ενέργειας του συναισθήματος και σε αντάλλαγμα προσφέρει τη χιουμοριστική χροιά.»⁴²⁸ Το χιούμορ είναι μια διαδικασία άμυνας, το ψυχικό συνακόλουθο του ανακλαστικού της φυγής και επιτελεί το έργο της πρόληψης δημιουργίας δυσaréσκειας από εσωτερικές πηγές. «Γενικά το χιούμορ προσεγγίζει περισσότερο το κωμικό παρά το ευφυολόγημα. Με το κωμικό έχει κοινό την ψυχική εντόπιση στο προσυνειδητό, ενώ το ευφυολόγημα

⁴²⁶ ό.π. 236

⁴²⁷ ό.π. 241

⁴²⁸ ό.π.301

σηματίζεται ως συμβιβασμός ανάμεσα στο ασυνείδητο και το προσυνειδητό.»⁴²⁹ Νιώθουμε χιουμοριστική ευχαρίστηση, όταν αποφεύγεται ένα συναίσθημα που αναμέναμε.

Η ευχαρίστηση του ευφυολογήματος προκύπτει από την εξοικονόμηση σε δαπάνη αναστολής, η κωμική ευχαρίστηση από την εξοικονόμηση σε δαπάνη παράστασης (επένδυσης) και η χιουμοριστική ευχαρίστηση από την εξοικονόμηση σε δαπάνη συναίσθηματος. Και οι τρεις συγκλίνουν στο ότι «προσφέρουν μεθόδους ανάκτησης, μέσω της ψυχικής δραστηριότητας, μιας ευχαρίστησης που είχε χαθεί κατά την εξέλιξη της ίδιας αυτής δραστηριότητας.»⁴³⁰ Στο χιούμορ,

«το Εγώ αρνείται να θιγεί από τις αφορμές που του παρέχει η πραγματικότητα, αρνείται να εξαναγκαστεί σε οδύνη, επιμένει ότι τα τραύματα του εξωτερικού κόσμου δεν μπορούν να το αγγίξουν, δείχνει μάλιστα ότι αυτά είναι για το ίδιο απλώς αφορμές για κέρδος ευχαρίστησης.»⁴³¹

Το χιούμορ δείχνει τον θρίαμβο του Εγώ, αλλά και τον θρίαμβο της αρχής της ευχαρίστησης, η οποία μπορεί να επιβληθεί έναντι της αντιξοότητας των πραγματικών συνθηκών⁴³² και σε σχέση με το ευφυολόγημα αποκτά ένα προβάδισμα, αφού το ευφυολόγημα χρησιμεύει απλώς στην άντληση κέρδους ευχαρίστησης είτε θέτει το κέρδος ευχαρίστησης στην υπηρεσία της επιθετικότητας.

«Ο χιουμορίστας κερδίζει την ανωτερότητά του υιοθετώντας το ρόλο του ενήλικα, ταυτιζόμενος με τον πατέρα, και υποβιβάζοντας τους άλλους σε παιδιά...Αυτό το Εγώ φιλοξενεί ως πυρήνα του το Υπερεγώ με το οποίο άλλοτε συμπορεύεται, ώστε να μην μπορούμε να διακρίνουμε το ένα από το άλλο, και άλλοτε διακρίνεται σαφώς από αυτό. Το Υπερεγώ είναι από γενετική άποψη κληρονόμος της γονεϊκής βαθμίδας, συχνά διατηρεί το Εγώ σε σχέση αυστηρής εξάρτησης, και συνεχίζει να του φέρεται όπως οι γονείς στο παιδί...Σε αυτό το διογκωμένο Υπερεγώ μπορεί τώρα το Εγώ να φαίνεται μικροσκοπικό, όλα του τα ενδιαφέροντα ασήμαντα, ενώ είναι εύκολο για το Υπερεγώ, με αυτή τη νέα ενεργειακή κατανομή, να καταστείλει τις δυνατότητες αντίδρασης του Εγώ.»⁴³³

Το πεδίο στο οποίο αισθανόμαστε ασφαλείς είναι εκείνο της παθολογίας της ψυχικής ζωής. Το χιούμορ είναι η συμβολή στο κωμικό με τη μεσολάβηση του Υπερεγώ, ενώ το ευφυολόγημα είναι η συμβολή στο κωμικό που παρέχει το

⁴²⁹ ό.π.303

⁴³⁰ ό.π.305

⁴³¹ ό.π.311

⁴³² ό.π.312

⁴³³ ό.π. 313

ασυνείδητο. Βέβαια, η ευχαρίστηση από το χιούμορ δεν φτάνει την ένταση της ευχαρίστησης από το κωμικό ή το αστείο ούτε οδηγεί στο ξέσπασμα γέλιου από καρδιάς. Το Υπερεγώ που προκαλεί τη χιουμοριστική διάθεση, στην πραγματικότητα «αμύνεται έναντι της πραγματικότητας και υπηρετεί μια ψευδαίσθηση.»⁴³⁴ Το Υπερεγώ επιδιώκει μέσω του χιούμορ να παρηγορήσει και να προφυλάξει το Εγώ από την οδύνη. Είναι το Υπερεγώ που μιλά μέσω του χιούμορ στο φοβισμένο Εγώ και το παρηγορεί, του ασκεί παραμυθία. «Ο θρίαμβος του Εγώ, η απόλυτη επικράτηση της αρχής της ηδονής και η απόρριψη της πραγματικότητας με μια λεκτική κατασκευή καθιστούν το χιούμορ επαναστατικό και το τοποθετούν δίπλα στην τρέλα, στο φάσμα των μεθόδων που επινοεί ο ανθρώπινος νους, για να αποφύγει τον πόνο.»⁴³⁵

4.3 Η τέχνη, το σύνθωμα του καιρού μας;

Ο Freud και ο Lacan κατανοούν την πολιτιστική δημιουργία των υποκειμένων στον χώρο της τέχνης, της θρησκείας, της επιστήμης και της φιλοσοφίας ως μορφές μετουσίωσης. Η μετουσίωση ως πολιτιστικό προϊόν χαρίζει στα υποκείμενα κάτι απελευθερωτικό.

Η άρθρωση του φαντασιακού, συμβολικού και Πραγματικού θα στηριχθεί σε ένα τοπολογικό δεσμό (Ο Lacan αναφέρεται σε αυτόν στις 9/2/1972 στο σεμινάριο «και μη χειρότερα ή και χειρότερα»). Σε κάθε ζήτηση, «η επιθυμία ζητά το αντικείμενο α. Μέσα στο διχασμό του το υποκείμενο σαγηνεύεται από το αντικείμενο α, μέσω του οποίου το υποκείμενο επιχειρεί να ταυτιστεί με τον κόσμο που κατασκευάζει φαντασιακά, συμμετρικό προς τον εαυτό του.»⁴³⁶ Ο Lacan στο σεμινάριο «και οι μη πλανώμενοι πλανώνται» αποδίδει σε κάθε δακτύλιο του βορρόμειου κόμβου και τις τρεις διαστάσεις του να βρίσκονται σε ισοδυναμία.⁴³⁷ Κάθε κρίκος είναι εξωτερικός ως προς τους άλλους δύο, ενώ οι τρεις ισοδύναμοι δακτύλιοι περισφίγγουν στην κεντρική οπή το αντικείμενο μικρό α. Το *sinthome* είναι ένας νεολογισμός του Lacan που συνειρμικά συνδέεται με το σύμπτωμα.

«Το *sinthome* μπορεί να διαβαστεί και ως *synth-home* με την έννοια μιας τεχνητής κατασκευής του εαυτού. Το σύνθωμα είναι μια σύνθεση γλώσσας και απόλαυσης, είναι μονάδα

⁴³⁴ ό.π. 315

⁴³⁵ ό.π. 334

⁴³⁶ Vanier, 2001: 139

⁴³⁷ Vanier, 2001: 140

συμβόλου εμποτισμένου με απόλαυση όπως για παράδειγμα ένα τικ που επαναλαμβάνουμε καταναγκαστικά. Ο Lacan το αποκαλεί *jouis-sens* δηλαδή απόλαυση σε νόημα.»⁴³⁸

Με την έννοια του *sinthome* άρεται η αντίθεση μεταξύ σημαίνοντος και απόλαυσης, από τον Lacan -πρόκειται για την παραδοχή της συνύπαρξής τους, της αλληλεπιχώρησής τους. Το σύμπτωμα σχετίζεται με ένα «κρυπτογραφημένο μήνυμα και διαλύεται μέσω της ερμηνείας, ενώ το *sinthome* είναι μια κηλίδα που σχετίζεται με την μη ύπαρξη του υποκειμένου»⁴³⁹ και δεν διαλύεται από την ερμηνεία. Το σύμπτωμα σε αντίθεση με τη φαντασίωση δεν υπερβαίνεται. Με το σύμπτωμα πρέπει «να ταιριάξουμε, να τα βρούμε μαζί του.»⁴⁴⁰ Το *sinthome* λειτουργεί ως Όνομα του Πατέρα,

«ως ο τέταρτος κρίκος στον βορρόμειο κόμβο, ο οποίος συνδέει το Φαντασιακό, Συμβολικό και Πραγματικό. Τη λειτουργία του *sinthome*, ο Lacan τη διαπραγματεύεται στο Σεμινάριο XXIII. Σε αυτό υποστηρίζει ότι το λογοτεχνικό έργο του Τζέιμς Τζόυς (James Joyce) αποτελεί το σύνθωμά του, το οποίο επιτελεί την πατρική λειτουργία υποκαθιστώντας το ελλείπον Όνομα του πατέρα. Έτσι ο Τζόυς καταφέρνει να αποφύγει την ψύχωση, εφόσον το σύνθωμα συγκρατεί τους υπόλοιπους κρίκους του βορρόμειου κόμβου. Το Όνομα του πατέρα σε αυτό το σημείο της λακανικής διδασκαλίας χάνει την προτεραιότητά του, υποπίπτει σε σύμπτωμα. Το σύνθωμα του Τζόυς, ονομάστηκε από το Λακάν ως νέο Εγώ χωρίς όμως να ταυτίζεται με το φαντασιακό. Η διάλυση του συνθώματος θα σήμαινε ότι το υποκείμενο θα οδηγούνταν στην ψυχωτική άβυσσο μέσα από την πλήρη διάλυση του βορρόμειου κόμβου.»⁴⁴¹

Στην εποχή του κορωνοϊού, ο δεσμός μεταξύ Συμβολικού-Φαντασιακού και Πραγματικού κινδυνεύει να διαρραγεί. Η αναζήτηση νέων ή μη συνθωμάτων αποτελεί *sine qua non* επιδίωξη των υποκειμένων.

Η φροϋδική προσέγγιση της μετουσίωσης στη βάση της αποσεξουαλικοποίησης της ενόρμησης και της διοχέτευσής της σε μια κοινωνικά αναγνωρισμένη πνευματική δραστηριότητα, αναδεικνύει το ρόλο των ενορμήσεων και τη σημασία της πολιτισμικής δημιουργίας ως τους κατ'εξοχήν παράγοντες για τη συγκρότηση του μετουσιωτικού μηχανισμού. Η μετουσίωση λειτουργεί ως ένα είδος κάθαρσης και ως μηχανισμός αποσυμφόρησης και άμυνας, ώστε να αποφευχθεί η νεύρωση και η διαστροφή, αν και κατά τον Freud η μετουσίωση εκλαμβάνεται ως

⁴³⁸ Zizek, 2006: 135

⁴³⁹ Zizek, 1998: 40

⁴⁴⁰ Miller, 2007: 219

⁴⁴¹ Στο ντιβάνι με το Λακάν, 24/11/2012

μορφή διαχείρισης μιας επιμέρους ενόρμησης και όχι ως μηχανισμός άμυνας. Ωστόσο, την θεωρεί κύριο «παράγοντα της πολιτιστικής δημιουργίας».⁴⁴² Η μετουσίωση συνίσταται στην αλλαγή του σκοπού της ενόρμησης και τη διοχέτευσή της στην πολιτιστική δημιουργία, το υπόβαθρο δε της πρόσληψης αυτής είναι συνάρτηση της κατασταλτικής διάθεσης του πολιτισμού επί της επιθυμίας του υποκειμένου, καθώς οδηγεί στην παραίτηση από το ενορμητικό αίτημα, κατευθύνοντας το στην επεξεργασία του και την εξιδανικευμένη κοινωνική εγγραφή του. Στον άξονα της αρχής της ευχαρίστησης – αρχής της πραγματικότητας, η καλλιτεχνική δημιουργία, η πνευματική παραγωγή και ο θεωρητικός στοχασμός μπορούν να λειτουργούν ως υποκατάστατα μορφών ικανοποίησης της αρχικής ενορμητικής συνθήκης. Η ικανοποίηση όμως που προσφέρουν δεν είναι ικανή να αγγίξει την πρωταρχική μορφή εκτύλιξης της η οποία «σχετίζεται με μια ιδεατή και γενικευμένη συνθήκη πληρότητας».⁴⁴³

Μετουσίωση σημαίνει για το υποκείμενο να εκτεθεί στη δοκιμασία του Πραγματικού και να μην προσπαθεί να απορρίψει, να αρνηθεί ή να απωθήσει την έλλειψη, την οδύνη, τον θάνατο και το κακό ως κάτι μη υπαρκτό. Αυτό δεν το κάνει ο λόγος της πολιτικής, ο λόγος του Κυρίου. Ο παραδοσιακός αυταρχικός πολιτικός λόγος απωθεί την έλλειψη και την αδικία στις κυριαρχικές σχέσεις, «τις οποίες εκλογικεύει ιδεολογικά.»⁴⁴⁴ Επιθυμεί την άνευ όρων αναγνώριση από τον αρχόμενο και αν αποτυγχάνει, επικαλείται την αυθεντία της επιστήμης .

Το μόνο που επιπωμάτιζε, προ της πανδημίας, το κενό του νοήματος ήταν η υλική ευμάρεια και η υπερκατανάλωση προϊόντων. Η πανδημία φέρνει νέες οικονομικές, ανθρωπολογικές, υπαρξιακές κρίσεις. Η κρίση του κόσμου, σήμερα, είναι μια κρίση νοήματος, ταυτοτικής έλλειψης .

Το δημιουργικό στοιχείο στην ανθρώπινη ιστορία είναι το φαντασιακό, ως κοινωνικό φαντασιακό και ως υποκειμενική δημιουργική/ριζική φαντασία-που προηγείται της παραγωγικής/συγκροτητικής φαντασίας, κατά τον Καστοριάδη. Το πρώτο /έσχατο φαντασιακό είναι η «κοινή ρίζα του Πραγματικού, φαντασιακού και του συμβολικού»⁴⁴⁵ και αποτελεί την ικανότητά μας να «κάνουμε να αναδύεται ως εικόνα κάτι που δεν είναι και που δεν υπήρξε». Ο Καστοριάδης ανατρέπει τη λακανική

⁴⁴² Milner, Freud et l'interprétation de la littérature, 1997: 196-199

⁴⁴³ Freud, Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας, 1994: 33

⁴⁴⁴ Λίποβατς, Οι τέσσερις λόγοι του Jacques Lacan, Θεωρείο: 32

⁴⁴⁵ Καστοριάδης, 1978: 190

τριάδα Συμβολικό-Πραγματικό-Φαντασιακό και αναδεικνύει το φαντασιακό ως πηγή συγκρότησης του Συμβολικού, το οποίο περιλαμβάνει μια φαντασιακή, αλλά και μια «πραγματική» συνιστώσα του Πραγματικού. Το κοινωνικό φαντασιακό αποδίδει τις κοινωνικές σημασίες και όχι το εγωτικό φαντασιακό. Ο Καστοριάδης περιγράφει τον εκκοινωνισμό της ψυχής σε «μια διαδικασία μορφοποίησης της ατομικής ριζικής φαντασίας μέσω της μετουσίωσης των ψυχικών ενορμήσεων σε συνειδητές βλέψεις ανάλογες με τις σημασίες του κοινωνικού φαντασιακού, κοινωνικές σημασίες που ενσαρκώνονται ως συμπεριφορά του ατόμου.»⁴⁴⁶

Ο Ricoeur⁴⁴⁷ θεωρεί ότι ο άνθρωπος δεν είναι ένα απομονωμένο εγώ, αλλά «αυτή η πληθυντική και συλλογική ενότητα στην οποία η ενότητα του προορισμού και οι διαφορές των πεπρωμένων πρέπει να κατανοούνται η μια διαμέσου των άλλων» και ότι «η φαντασία είναι αυτή που επιτρέπει στο νόημα να γίνεται κατανοητό, στον κόσμο να είναι εκφράσιμος και στην δράση να είναι εφικτή. Η κατανόηση του εαυτού προϋποθέτει την αναγνώριση και την επικοινωνία με τους άλλους, γι αυτό το σύμβολο δημιουργεί την σκέψη.»

Αυτή η θέση τον διαφοροποιεί από τον Καστοριάδη, αφού η φαντασιακή δημιουργική δύναμη περιορίζεται προς όφελος του Συμβολικού, άποψη που εκφράζει και ο Gadamer.

Στο σεμινάριο 1959-1960⁴⁴⁸ ο Lacan αναφέρεται στο όριο του μετουσιωτικού μηχανισμού, στον δείκτη άμεσης ικανοποίησης της διαδικασίας αυτής, πέρα από το οποίο ξεκινούν οι διαταραχές. Η μετουσίωση αναγόμενη στη θεωρία των ενορμήσεων εμπεριέχει ένα όριο το οποίο διαφεύγει κάθε απόπειρας ολικής μετάθεσης ενός ενορμητικού αιτήματος στο έργο της τέχνης. Υπό την προοπτική αυτή, ο Lacan εισάγει την έννοια του Πράγματος (Heidegger) προκειμένου να εγγραφεί το έργο τέχνης στη λειτουργικότητα της απώλειας. Κάθε απόπειρα μετουσίωσης του Πράγματος συνίσταται στην ανασύσταση της απώλειας, στη διαδικασία ανάπλασης του κενού. «Το Πράγμα (das Ding) υπερβαίνει κάθε σύστημα γλωσσολογικών προσδιορισμών (έλλειψη αναπαράστασης του Πράγματος), προκρίνοντας το κενό, το οποίο επιβεβαιώνει την ελλείπουσα φύση του υποκειμένου.»⁴⁴⁹ Η τέχνη θεμελιώνεται επί του κενού αυτού, ενώ η θρησκεία αποπειράται να το αποφύγει, η επιστήμη δε, αποζητεί την οικειοποίησή του ως κατοχή της απόλυτης γνώσης. Αυτοί οι τρεις τύποι μετουσίωσης αποτελούν τις τρεις μορφές πρόσληψης του Πράγματος. Το αντικείμενο

⁴⁴⁶ Σχισμένος Αλ., Κοινωνικό φαντασιακό, ερμηνευτική και δημιουργία, Kaboom, 2016: 24

⁴⁴⁷ The symbolism of Evil, N.Y Harper & Row, 1967{1960}: 257

⁴⁴⁸ Le seminaire. Livre VII, L ethique de la psychanalyse, 2019: 110

⁴⁴⁹ ό.π. 55-58

της μετουσίωσης, που αντανακλάται στο έργο τέχνης δεν ανήκει στην τάξη της γνώσης, αλλά σε εκείνη της έλλειψης. Το αντικείμενο α της λακανικής θεώρησης έρχεται να εγγράψει στη διάσταση του προσδιοριστικού κενού τη σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο της μετουσίωσης. Το αντικείμενο που παράγεται στην τέχνη δεν υπόκειται σε κοινωνικούς καταναγκασμούς, οι οποίοι επιβάλλονται στο αντικείμενο της ενόρμησης, άρα δεν μπορεί να αναλυθεί μέσω της κοινωνικής λειτουργικότητάς του. Το αντικείμενο του μετουσιωτικού μηχανισμού ανακαλεί «την έλλειψη, τη ρήξη του υποκειμένου με το σημαίνον της επιθυμίας του. Η μετουσίωση διαφοροποιείται από την κοινωνική επένδυση της ενόρμησης»,⁴⁵⁰ καθώς αναπαράγει το κενό της σεξουαλικής ενόρμησης και παραπέμπει στο παιχνίδι του σημαίνοντος, ανάγοντας το υποκείμενο στην ελλειμματική φύση του αντικειμένου α και των αναπαραστάσεων της έλλειψης αυτής στην καλλιτεχνική δημιουργία. Το υποκείμενο της μετουσίωσης διαφέρει από το νευρωτικό υποκείμενο, καθώς το τελευταίο δεν μπορεί να μετουσιώσει, γιατί η απόλαυσή του συγκροτείται στον άξονα της γνώσης, ενώ το πρώτο στον άξονα της έλλειψης.

Στο σεμινάριο του Lacan⁴⁵¹ για το σύνθωμα, η γραφή παραλληλίζεται με το σύμπτωμα, την γραφή της απόλαυσης, η οποία ως σύνθωμα, εξοικειώνει το υποκείμενο με το αδύνατο να ειπωθεί, με το αδύνατο της απόλαυσης. Στη λακανική προβληματική η γλώσσα του ασυνείδητου παραπέμπει σε μια διάσταση που υπερβαίνει την γλωσσολογική διάρθρωση του κειμένου, που στηρίζεται στη διαφορά σημαίνοντος – σημαινομένου. Ο Lacan αντιστρέφει το σωσσυριανό κλάσμα του γλωσσικού σημείου, τοποθετώντας το σημαίνον ως αριθμητή, πάνω από το σημαινόμενο, αναδεικνύοντας την προτεραιότητα του σημαίνοντος, αλλά και το επισφαλές του σημαινομένου αναφορικά με την απόδοση νοήματος. Η γλώσσα του ασυνείδητου (lalangue) αφορά μια γλώσσα εντός και πέραν της γλώσσας (language), η οποία επαναπροσδιορίζει τη σχέση του υποκειμένου με τον λόγο του ως σχέση του αδύνατου να ειπωθεί. Η lalangue ανακαλεί την ανεπάρκεια του σημαίνοντος να αντιπροσωπεύσει στην ολότητά του το αντικείμενο, προάγοντας τη μετωνυμική του εγγραφή μέσω των υποκαταστάσεων του στη γλώσσα, αλλά και την τροφοδότηση της σχέσης απώλειας του αντικειμένου από το σημαινόμενο, που εμφανίζεται ως σκύβαλο της γλώσσας, πέρα του αντικειμένου. Η lalangue υπερβαίνει τη γνώση και την αλήθεια, ένα πραγματικό που δεν μπορεί να

⁴⁵⁰ Lacan, *Le seminaire, Livre VI .Le desir et son interpretation*, 2013: 570-71

⁴⁵¹ *Le seminaire. Livre XXIII, Le synthome* (1975-76), 2005α: 125

αναπαρασταθεί στο επίπεδο της λέξης, το μη αναπαραστάσιμο. Ωστόσο, η *lalangue* προσφέρει μια δυνατότητα απόλαυσης του ασυνείδητου πέρα από τις λέξεις.

Το έργο τέχνης τοποθετείται από τον Lacan στο επίπεδο του πραγματικού του υποκειμένου με την έννοια ότι δεν μετασχηματίζει την πραγματικότητα, αλλά δημιουργεί τις συνθήκες μιας τομής, για να εκδηλωθεί το πραγματικό του υποκειμένου πέρα από το σημαίνον του. Ως σύνθωμα αποτελεί ταυτόχρονα «έκδηλη απόλαυση της φαντασίωσης και απόλαυση κρυμμένη στο σύμπτωμα».⁴⁵²

Την εποχή της πανδημίας συμβαίνει ανάσχεση των πολιτισμικών διαδικασιών και λειτουργιών, αναστολή της πολιτιστικής ζωής. Μια πιθανή μόνιμη ρήξη του πολιτιστικού συστήματος με την ακύρωση και την αναστολή κάθε πολιτιστικής δραστηριότητας, μπορεί να αλλάξει τις κοινωνικές ισορροπίες, αλλά και να αποκαλύψει δομικές συνιστώσες από τις οποίες νοσεί ο σύγχρονος πολιτιστικός τομέας. Η μετάδοση της ψηφιακής πληροφορίας ως μέρος του πολιτιστικού ιστού της μετανεωτερικής κοινωνίας επιτρέπει σε κάθε υποκείμενο να ενοποιείται σε έναν ψηφιακό κοινοτικό χώρο, είναι δύσκολο όμως να συσχετιστούμε ως σώματα και υπάρξεις με τα υλικά αντικείμενα του πολιτισμού μέσα από πλασματικές εικόνες και τρισδιάστατες απεικονίσεις των ψηφιακών εφαρμογών.⁴⁵³ Η τέχνη αποτελεί την «αναγκαία απόσταση μεταξύ του Πράγματος και της φαντασίας»,⁴⁵⁴ ενώ η καλλιτεχνική δημιουργία αποτελεί μια υποκειμενική θεώρηση του κόσμου, που όμως αντικειμενοποιείται από τους αποδέκτες της.

Ο Žizek αναφέρει, ότι υπάρχει πάντα κάτι υψηλό στη διακήρυξη μιας κρίσης που καθορίζει το καθήκον μας: μέσα σ αυτή εξυψώνω ένα αντικείμενο στο επίπεδο του Πράγματος –αυτός είναι ο λακανικός ορισμός της μετουσίωσης– και δεν υπάρχει δικαιολογία να μην τελέσει κανείς τον καθήκον του απέναντι στην ανθρωπινότητά του. «Du kannst , denn du sollst», προστάσσει ριγκοριστικά ο Καντ. Βέβαια, δεν πρόκειται για την αισχρή απόλαυση (*jouissance*) που επιβάλλεται από τον μεγάλο Άλλο, από την εξωτερική αναγκαιότητα.⁴⁵⁵ Πρόκειται για μια εσωτερική επιταγή, που για τον Λακάν μπορεί να αποτελέσει μια καθαρή ικανότητα επιθυμίας που έχει ένα μη παθολογικό *objet petit a* αντικείμενο-αίτιο, το μικρό αντικείμενο *a* (*objet petit a*) και δεν είναι κάποια ιατρική θεραπεία ή ένα εμβόλιο, αλλά η αθανασία και η τέχνη προσφέρει αυτή την

⁴⁵² Miller, *Ασυνείδητο μη αναγνώσιμο*, 1988: 38

⁴⁵³ Μιχελή Α., 2020: 6-10

⁴⁵⁴ Ν. Σιδέρη, *Ο ερωτισμός στην τέχνη*, 2010: 85

⁴⁵⁵ Žizek, 2015

υπέρβαση από την περατότητα, την ασφυκτική χρονικότητα στην ψευδαίσθηση της αιωνιότητας. Δεν επιθυμούμε τις συνεχείς υπομνήσεις της θνητότητάς μας και φράσεις του τύπου «Θέλουμε να βοηθήσουμε να υπάρχει και μια ποιοτική μετάβαση προς το θάνατο», όπως ανέφερε γνωστός λοιμωξιολόγος, οδηγούν τον άνθρωπο σε καταπληξία.

Κεφάλαιο πέμπτο

5.1 Βιοπολιτική και βιοεξουσία, το υποβόσκον υπόστρωμα της Πανδημίας

Η πανδημία έφερε στο προσκήνιο «τις ελλείψεις και τις ανεπάρκειες των σύνθετων κοινωνικοοικονομικών συστημάτων του 21^{ου} αιώνα.»⁴⁵⁶ Το lockdown αποτέλεσμα της φύσης και της (δυσ)λειτουργικότητας των υπηρεσιών υγείας και του κράτους Πρόνοιας, για να μην υποστούν κατάρρευση, κατεύθυνε τις κυβερνήσεις και τους Παγκόσμιους Φορείς Υγείας (ΠΟΥ, ερευνητικά κέντρα), ζητώντας μας να αντιδράσουμε με συλλογικό τρόπο αλλά και ατομική ευθύνη. Είναι αντιληπτό ότι

«η επιβίωση των πολιτικών συστημάτων μεσοσύσης της πανδημίας στηρίχθηκε σε δυο δοκιμασμένες τεχνικές: α)παρέχουν ελεγχόμενες πληροφορίες, για να καταδείξουν ότι έχουν τον έλεγχο και β)απομονώνουν τον πληθυσμό εφαρμόζοντας περιορισμό κινήσεων στο δημόσιο χώρο (μένω σπίτι, μένω ασφαλής). Το κοινωνικό σύστημα της πειθαρχίας του Foucault, Weber, Marx εφαρμόζεται και στο κλείσιμο των συνόρων.»⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Αφουξενίδης, 2020: 3

⁴⁵⁷ ό.π. 4

Οι χώρες ταξινομούνται σε κόκκινες, κίτρινες, πορτοκαλί, πράσινες, ανάλογα με τον αριθμό των κρουσμάτων –και των θανάτων .

«Το συλλογικό συμφέρον της δημόσιας υγείας και ασφάλειας αναδείχθηκε ως υπέρτατο αγαθό, σημαντικότερο από τις αξίες της ελεύθερης κίνησης και κυκλοφορίας.»⁴⁵⁸ Ωραίο όλο αυτό, αλλά είναι αληθινό; Αυτή η ευαισθησία για την υγεία των ανθρώπων δεν διαπιστώνεται απέναντι στις χώρες του τρίτου κόσμου ή για άλλες λοιμώδεις ασθένειες (το 2014 σύμφωνα με τα στοιχεία του ΠΟΥ 1,2 εκατομμύρια άνθρωπων πέθαναν από το AIDS, ενώ το 2016 5,6 εκατομμύρια παιδιά πέθαναν από ασθένειες) που θα μπορούσαν (;) να θεραπευτούν -στον τρίτο κόσμο. Η όλη κατάσταση πρέπει να αντιμετωπιστεί με σκεπτικισμό σε σχέση με τα κίνητρα και τις προθέσεις των κυβερνήσεων, όταν διατυμπανίζουν την γνήσια μέριμνά τους για τους πολίτες τους. Ο κορωνοϊός αναδεικνύει πάντως τις ταξικές διαφορές καθώς ο μικρός αριθμός θανάτων σε κάποιες χώρες σε σχέση με τον πληθυσμό τους, αποτελεί και δομικό στοιχείο απόδειξης της ανωτερότητάς τους σε κοινωνική και εθνική πολιτική. Ισπανόφωνοι και μαύροι, όπως αναφέρουν ξένα Μέσα, θρηνούν τα περισσότερα θύματα δεδομένου ότι οι περισσότεροι αναγκάζονται να συνεχίζουν να εργάζονται, συχνά χωρίς ατομική προστασία, ενώ δεν έχουν πρόσβαση σε ιατρική περίθαλψη. Η ενσκήπτουσα πανδημία αποκάλυψε τις χάσκουσες ρωγμές των συστημάτων πρόνοιας και περίθαλψης

Σε κάθε περίπτωση, τα μέλη της κοινωνίας αναγνωρίζονται «ως συλλογικοί δρώντες σε έναν κοινό αγώνα, δημιουργώντας μια συλλογική (και εθνική) ταυτότητα, που αναπαράγεται καθημερινά μέσα από αφηγήματα κοινωνικής ευθύνης».⁴⁵⁹ Η κοινωνία όμως ως παγκόσμια συλλογική οντότητα απαξιώνεται και ως φορέας κινδύνου. Η υποκατάσταση της δια ζώσης επαφής από την ηλεκτρονική κοινωνικότητα επέβαλλε την ψηφιακή ζωή και τον ψηφιακό εαυτό διαμορφώνοντας μια αποστασιοποιημένη ζωή, μια ζωή των αποστάσεων. Το εθνικό κράτος επανέρχεται αν και ελλειμματικό, χωρίς επαρκές ανθρώπινο υγειονομικό δυναμικό, και εμφανίζεται ως κυρίαρχη αυθεντία που προσφέρει υπηρεσίες προστασίας και θεραπείας από την πανδημία, επιβάλλοντας κανόνες κοινωνικής πειθάρχησης, στηριζόμενο στην επιστημονική αυθεντία των γιατρών και των τεχνοκρατών. Ένα νέο υβριδικό μόρφωμα αναδύεται, που συγκροτείται μεταξύ κοινωνίας, βιολογίας και κράτους, μέσα στο οποίο

⁴⁵⁸ ό.π. 4-5

⁴⁵⁹ ό.π. 7

το υποκείμενο συνυφαίνεται με το βιολογικό ον που βρίσκεται σε κίνδυνο (βιοπολιτική). Στη βιοκοινωνία γιατροί, νοσηλευτές, καθαριστές είναι οι «κοινωνικοί» ήρωες. Η νέα βιο-κοινωνικότητα δίνει «στο κράτος την ευκαιρία να συμφιλωθεί ξανά»⁴⁶⁰ με την κοινωνία μέσω της επιστήμης και των δεσμών εμπιστοσύνης. Από την άλλη τα ΜΜΕ επιβάλλουν στη δημόσια σφαίρα θετικά ή/και αρνητικά συναισθήματα, προκειμένου να συνεχίσουν να είναι ερεισίνωτο στην κρατική εξουσία. Τα ΜΜΕ μας βομβαρδίζουν αδιάκοπα -με στόμφο- περί ασύμμετρης απειλής, η οποία έχει επενδυθεί λιμπιντικά με την προσδοκία του εμβολίου. Δεν είναι η πραγματικότητα, τελικά, αυτή που εισβάλλει στην εικόνα μας, αλλά η εικόνα που εισέβαλλε στην πραγματικότητά μας, δηλαδή στις «συμβολικές συντεταγμένες οι οποίες καθορίζουν τι βιώνουμε ως πραγματικότητα – και τη θρυμμάτισε».⁴⁶¹

Η κοινωνική ατροφία κατά την διάρκεια των περιορισμών της πανδημίας, η επιστημονικοποίηση της πολιτικής διαχείρισης και του κοινωνικού ελέγχου, η αναστολή ή η αναίρεση των κοινωνικών, πολιτικών και θρησκευτικών δικαιωμάτων⁴⁶² οδηγεί την παγκοσμιοποίηση σε αναστολή ή σε κατίσχυση ή σε μια νέα μορφή; Ο φιλελευθερισμός μεταλλάσσεται. Η εξουσία στοχεύει στην εξατομίκευση των κυριαρχούμενων,⁴⁶³ ενώ ο πολίτης προσκολλάται στο κράτος-σωτήρα. Τα μέτρα της κοινωνικής απομόνωσης μεταλλάσσουν όμως το κοινωνικό κράτος σε οργουελιανό με την απώλεια των δικαιωμάτων του πολίτη. Η δυστοπία αναδύεται σε τρεις κλίμακες: κατ' οίκον περιορισμός, αποκλεισμός από δημόσιους ανοιχτούς χώρους (επιβολή προστίμου) και καταστολή. Η νέα «κανονικότητα» οδηγεί εν τέλει στην υποχώρηση του κοινωνικού κράτους, ενώ «η μόνη αποδεκτή σχέση είναι η συμβατική πυρηνική οικογένεια».⁴⁶⁴ Ακόμη και ηλικιακός ρατσισμός αναφύεται εν καιρώ πανδημίας: Οι ηλικιωμένοι πρέπει να απομονωθούν, τα παιδιά –αυτοί οι μικροί τυχεροί άνθρωποι- είναι υπερ-μεταδότες, αλλά δεν ασθενούν, οι νέοι είναι επικίνδυνοι, γιατί είναι απείθαργοι. Καχυποψία και ενοχοποίηση του πλησίον, του άλλου.

Επιπροσθέτως στη ζοφερή κατάσταση, οι μεγάλοι μόνιμοι κίνδυνοι που ενισχύονται από τα lockdown, γίνονται μόνιμη παρακαταθήκη στο μέλλον: η προσαρμογή και η εξάρτηση από τον κυβερνοχώρο (τηλε-εργασία, τηλε-εκπαίδευση) οδηγούν σε

⁴⁶⁰ ό.π. 8

⁴⁶¹ ό.π. 28

⁴⁶² ό.π. 9

⁴⁶³ Agamben, 2020α

⁴⁶⁴ Λεοντίδου, 2020: 2

ολοκληρωτικό ψηφιακό μετασχηματισμό της κοινωνίας. Μαζικές απολύσεις, επισφάλεια, ανεργία, φτώχεια ελλοχεύουν.

Ο παραλυτικός φόβος της νόσησης από τον ιό, της αστυνόμευσης των κινήσεών μας, η τρομολαγνεία των ΜΜΕ που ως υγειονομικοί κηδεμόνες μας μάς κουνούν το δάχτυλο ενστερνιζόμενα το κρατικό αφήγημα, μας παρασύρουν μακριά από τα παραμόνιμα προβλήματα. Τα ΜΜΕ κατασκευάζουν τα δυστοπικά περιβάλλοντα προβάλλοντας μαζικούς τάφους, μπλόκα αστυνομικών και πρόστιμα για άσκοπες μετακινήσεις, στρατιωτικές περιπολίες. Το κίνημα των πλατειών⁴⁶⁵ με τη συλλογική σωματική παρουσία και δευτερευόντως με τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης κάποτε κατανίκησε τον φόβο. Τώρα συμβαίνει το αντίστροφο. Ο καπιταλισμός δεν χρειάζεται πια τη δημοκρατία– οι μάσκες αρχίζουν να πέφτουν, ενώ αυτές γίνονται τα απόλυτα υποχρεωτικά gadgets (τι ειρωνεία!) και τείνει στον ολοκληρωτισμό.

«Ζούμε σε έναν κόσμο όπου υπάρχει όλο και περισσότερη πληροφορία και όλο και λιγότερο νόημα. Η απώλεια του νοήματος συνδέεται ευθέως με τη διαλυτική, αποτρεπτική δράση της πληροφορίας των ΜΜΕ. Η κοινωνικοποίηση υπολογίζεται με βάση την έκθεση στα μηνύματα των ΜΜΕ. Ο αποκοινωνικοποιημένος– ίσως και ακοινωνικός–είναι αυτός που δεν εκτίθεται επαρκώς στα ΜΜΕ. Νομίζουμε ότι η πληροφορία παράγει νόημα, ενώ συμβαίνει το αντίθετο καθώς η πληροφορία καταβροχθίζει τα ίδια της τα περιεχόμενα. Καταβροχθίζει την επικοινωνία και το κοινωνικό, γιατί «αντί να επιτρέπει την επικοινωνία, εξαντλείται στη σκηνοθεσία της επικοινωνίας.»⁴⁶⁶

Αντί να παράγει νόημα, εξαντλείται στη σκηνοθεσία του νοήματος.»⁴⁶⁷ Τα Μέσα παράγουν περισσότερο πραγματικό από το Πραγματικό, αυτός είναι ο τρόπος κατάργησης του πραγματικού και εκεί έγκειται η παγίδα της άρσης της κριτικής σκέψης των μαζών.

Πίσω από αυτή την σκηνοθεσία της επικοινωνίας, τα μαζικά ΜΜΕ και η πληροφοριακή πίεση επιδιώκουν την αποδόμηση του κοινωνικού. Έτσι τα ΜΜΕ επιφέρουν όχι την κοινωνικοποίηση, μα αντιθέτως την ενδόρρηξη του κοινωνικού μέσα στις μάζες. Είναι αυτό που έλεγε ο McLuhan: *το μέσον είναι μήνυμα*. Δεν υπάρχουν « Μέσα ως αρχές διαμεσολάβησης μεταξύ μιας πραγματικότητας και μιας άλλης, μεταξύ μιας κατάστασης του πραγματικού και μιας άλλης. Ούτε στα περιεχόμενα, ούτε στη μορφή. Αυτή είναι σημασία της ενδόρρηξης: το μέσο και το

⁴⁶⁵ Castells, 2012

⁴⁶⁶ Kaboom, 28/1/2019

⁴⁶⁷ Kaboomzine.gr, 28/1/2019

πραγματικό συναποτελούν ένα νεφέλωμα, μη αποκρυπτογραφησιμο μέσα στην αλήθεια του.»⁴⁶⁸ Αυτή η διαπίστωση ενδόρρηξης των περιεχομένων, απορρόφησης του νοήματος, ξεθωριάσματος του ίδιου του μέσου, απαλοιφής κάθε διαλεκτικής της επικοινωνίας, χαρακτηρίζει τα ΜΜΕ.

«Είναι άραγε τα ΜΜΕ που εξουδετερώνουν το νόημα και που παράγουν την μάζα ή μήπως είναι η μάζα που αντιστέκεται νικηφόρα στα ΜΜΕ, απορροφώντας όλα τα μηνύματα που παράγουν χωρίς να αποκρίνεται σε αυτά; Τα μαζικά ΜΜΕ τάσσονται άραγε με την πλευρά της εξουσίας στη χειραγώγηση των μαζών ή με την πλευρά των μαζών στην εξάλειψη του νοήματος, στη βία που ασκείται στο νόημα; Είναι τα ΜΜΕ που παρασύρουν τις μάζες στη γοητεία ή είναι μήπως οι μάζες που εκτρέπουν τα ΜΜΕ στο θέαμα;»⁴⁶⁹

Τα ΜΜΕ είναι φορείς τόσο του νοήματος όσο και της *παράνοησης*, χειραγωγούν προς όλες τις κατευθύνσεις ταυτόχρονα.

Βρισκόμαστε σε μια κατάσταση διπλού δεσμού,⁴⁷⁰ όπου τα υποκείμενα έχουν την υποχρέωση να συγκροτηθούν συγχρόνως ως αυτόνομα, υπεύθυνα, ελεύθερα και ενσυνείδητα υποκείμενα και παράλληλα ως υποταγμένα, αδρανή, υπάκουα, συμμορφωμένα αντικείμενα. Στην απαίτηση να γίνει αντικείμενο αντιτάσσει όλες τις πρακτικές ανυπακοής, εξέγερσης, χειραφέτησης, τη διεκδίκηση της υποκειμενικότητάς του. Στην απαίτηση να γίνει υποκείμενο αντιτάσσει μια αντίσταση του αντικειμένου, δηλαδή ακριβώς το αντίστροφο: συμμόρφωση, πλήρη εξάρτηση, παθητικότητα, ηλιθιότητα.

Κατά τη διάρκεια της πανδημίας η κοινωνική ατροφία και η κοινωνική ενδόρρηξη (*social implosion*) αποτελούν φαινόμενα εν εξελίξει. Η κοινωνική ενδόρρηξη επέρχεται, όταν οι θεσμοί και οι κοινωνικές λειτουργίες του ατόμου αποστρέφονται από τον κοινωνικό περίγυρο και την οικονομική ανταλλαγή και περιορίζονται στο εσωτερικό του σπιτιού. Το κοινωνικό υποκείμενο ούτως αναστρέφει από τα ζωντανά βιώματά του στον κοινωνικό κόσμο και αυτοπεριορίζεται με ή χωρίς τη θέλησή του. Στην ενδόρρηξη είχε αναφερθεί ο Baudrillard (*Ομοιώματα και Προσομοίωση*), συγκεκριμένα αυτή του κοινωνικού κόσμου εντός του πεδίου των μέσων επικοινωνίας και ενημέρωσης. «Η συρρίκνωση του εαυτού αποτελεί πλέον το

⁴⁶⁸ ό.π.

⁴⁶⁹ Baudrillard, 1980

⁴⁷⁰ *double bind*. Όρος των ανθρωπιστικών επιστημών που περιγράφει την κατάσταση κατά την οποία το άτομο υπόκειται σε δύο αλληλοαντικρουόμενα ή αλληλοαναιρούμενα μηνύματα ή αιτήματα, με αποτέλεσμα να είναι αδύνατον να επιλέξει τη «σωστή» λύση. Ο όρος καθιερώθηκε από τον άγγλο κοινωνικό επιστήμονα Gregory Bateson (1904-1980) και τους συνεργάτες του. (Kaboomzine.gr/2019/01/28)

πεδίο ζωής που επιλέγει ένα ανεσταλμένο και καθοδηγούμενο υποκείμενο, που είναι αποκομμένο από τους κοινωνικούς δεσμούς και το αξιακό τους απόθεμα στην εργασία και την κοινότητα, λόγω των περιορισμών κίνησης και επικοινωνίας»⁴⁷¹ και η κοινωνική ενδόρρηξη παίρνει τη μορφή του ατομικού και κοινωνικού άγχους. Το κοινωνικό τραύμα και ο κοινωνικός στιγματισμός βρίσκονται σε δυναμική εξέλιξη. Η πολύμηνη κοινωνική και πολιτική ατροφία «εγκυμονεί καταστάσεις εσωτερικής συστροφής και σύγκρουσης»⁴⁷² καθώς νέες ανισότητες αναφαίνονται μέσα από πρωτογενείς και δευτερογενείς μηχανισμούς, που αφορούν, οι πρώτοι, στον αυξημένο κίνδυνο έκθεσης για μόλυνση των κοινωνικά ευάλωτων ομάδων, και οι δευτερογενείς που αφορούν στις ψυχοκοινωνικές επιπτώσεις της πανδημίας και των μέτρων αυτοπεριορισμού και κοινωνικής αποστασιοποίησης.⁴⁷³

Πέραν αυτών των επιπτώσεων υφίσταται και αναστολή της πολιτιστικής ζωής, όπως ήδη αναφέραμε. Η διαμεσολαβημένη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το ψηφιακά αναπαριστώμενο αντικείμενο δημιουργεί έναν ψηφιακό κοινοτικό χώρο στον οποίο αναπτύσσεται «η διαλεκτική του ενδιάμεσου χώρου».⁴⁷⁴ Κατά τον Λακάν, η υποκειμενικότητα αναδύεται από την διυποκειμενικότητα, η οποία δεν αναφέρεται μόνον στις συνειδητές κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, αλλά και στην διυποκειμενική δομή της γλώσσας, η οποία καθορίζει την ανθρώπινη ταυτότητα σύμφωνα με τις αρχές που παραμένουν ασυνείδητες. Το άτομο δεν νοείται «μεταξύ βιολογικών ορμών και κοινωνικών περιορισμών, καθώς οι διυποκειμενικές σχέσεις που καθορίζουν τη διαμόρφωση του υποκειμένου αποτελούνται από τη συνύφανση του Φαντασιακού, του Συμβολικού και του Πραγματικού.»⁴⁷⁵ Αυτά τα τρία επίπεδα δομούν την ανθρώπινη εμπειρία σε μια τριαδική σύλληψη, η οποία διακρίνει κοινωνία, πνευματικό πολιτισμό και παραστάσεις. Το Φαντασιακό αναφέρεται στις διυποκειμενικές σχέσεις, το Συμβολικό στην συγγένεια, τον πνευματικό πολιτισμό, τη γλώσσα, την ιστορία και τους θεσμούς, ενώ το Πραγματικό αντιστοιχεί στις οριακές υπαρξιακές εμπειρίες του σώματος του υποκειμένου, στο Πράγμα καθεαυτό, το οποίο ξεφεύγει κάθε νοήματος. Τα τρία επίπεδα είναι διαλεκτικά συνυφασμένα και δεν νοούνται εξαντικειμενισμένα, έξω από τις σχέσεις τους με το υποκείμενο.⁴⁷⁶ Ο Lacan

⁴⁷¹ Χτούρης & Ζήση, 2020: 3-4

⁴⁷² Χτούρης & Ζήση, 2020: 5

⁴⁷³ Χτούρης & Ζήση, 2020: 7

⁴⁷⁴ Μιχελή, 2020

⁴⁷⁵ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 110

⁴⁷⁶ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 111

επανερμηνεύει το Αυτό, το Εγώ και το Υπερ-εγώ δια αυτών των επιπέδων. Τα τρία φρουδικά πεδία αναπλάθονται μέσα από τη σχέση με τον Άλλο και τις σχέσεις που συνθέτουν τη δομή του υποκειμένου. Επειδή η τάξη του Συμβολικού προηγείται του υποκειμένου μέσα στον κόσμο, το Αυτό, το Εγώ και το Υπερ-εγώ δεν μπορούν να κατανοηθούν έξω από τον χώρο της γλώσσας. Έτσι, η ανθρώπινη υποκειμενικότητα γίνεται αισθητή όχι ως γενετική διαδικασία, αλλά ως δομική και ιστορική.⁴⁷⁷ «Αισθανόμαστε ελεύθεροι, γιατί μας λείπει η απαραίτητη γλώσσα, για να αρθρώσουμε την ανελευθερία μας».⁴⁷⁸ Η ανησυχία του να είσαι ελεύθερος, που εμφωλεύει στη νόηση, κάνει το άτομο να μην θέλει να απελευθερωθεί .

Σήμερα επιζητείται η μη σκέψη ή έστω να σκέπτομαι ό,τι θέλει η εξουσία και να υπακούω τυφλά. Απόδειξη η λογοκρισία, «η οποία υπερέβη τις εκλεπτυσμένες συνθήκες της φιλελεύθερης λογοκρισίας».⁴⁷⁹ Η ελευθερία της σκέψης όμως προσφέρει θετική υποστήριξη στην πραγματική κοινωνική υποδούλωση: Είσαι ελεύθερος, με τον όρο να κάνεις την ορθή επιλογή, που έχει επιλέξει ο άλλος για σένα. Στην προσδοκία ενός μεσσιανικού Συμβάντος (σε αναμονή ενός εμβολίου, καμιά αντίδραση δεν σημειώνεται), η ζωή ακινητοποιείται: κάτι αναμένεται σε μια κατάσταση παγωμένης ζωντάνιας, και όταν η αιωνιότητα παρεμβαίνει στον χρόνο, ο χρόνος περιέρχεται σε ακινησία. Η αισχρή αδράνεια αποτελεί την «αλήθεια» του επαναστατικού Υψηλού (sublime).⁴⁸⁰

Οι μάζες έχουν τόσο βαθιά βυθιστεί στην απολιτική καταναλωτική στάση τους, ώστε δύνανται να αφυπνιστούν όχι μέσω της πολιτικής διαπαιδαγώγησης και συνειδητοποίησης, αλλά με μια βίαιη παρέμβαση, για να συγκλονιστούν από το ιδεολογικό μούδιασμα τους, την υπνωτική καταναλωτική κατάστασή τους. Αν το πάθος για το Πραγματικό καταλήγει στην απλή προσομοίωση μιας θεαματικής ψευδαίσθησης του Πραγματικού, τότε σε «μια επακριβή αναστροφή, το μεταμοντέρνο πάθος για την προσομοίωση καταλήγει σε μια βίαιη επιστροφή στο πάθος για το Πραγματικό. Μια απεγνωσμένη στρατηγική επιστροφής στο Πραγματικό του σώματος.»⁴⁸¹ Η πανδημία ίσως αποτελέσει αφορμή για μια επανατοποθέτηση του

⁴⁷⁷ Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, 1997: 111

⁴⁷⁸ Žizek, 2003: 9

⁴⁷⁹ Žizek, 2003: 10

⁴⁸⁰ ό.π. 16-17

⁴⁸¹ ό.π. 18-19

σωματικού όντος στον κόσμο ιδία βουλήσει των υποκειμένων και όχι κατά το πρότυπο της απρόσωπης εξουσίας.

Το εγώ επιθυμεί να αποκτήσει σταθερά θεμέλια στη σωματική πραγματικότητα, ενάντια στην αντίληψη ότι ο εαυτός είναι ανύπαρκτος, άποψη που γεννά ανυπόφορο άγχος. Ζούμε στην πολυπολιτισμικότητα μιας εποχής που βιώνει την εμπειρία ενός Άλλου που στερείται ετερότητας. Η εικονική πραγματικότητα προσφέρει προϊόντα που στερούνται της ουσίας τους: παρέχει μια πραγματικότητα άνευ ουσίας, στερείται του σκληρού αυθεντικού πυρήνα του Πραγματικού. Η εικονική πραγματικότητα βιώνεται ως πραγματικότητα χωρίς να είναι. Στο τέλος όμως αυτής της διαδικασίας αρχίζουμε να βιώνουμε την ίδια την «πραγματική πραγματικότητα» ως μια εικονική οντότητα. Η «έρημος του Πραγματικού» (Μάτριξ) αναδύει την σύγκρουση της πραγματικής πραγματικότητας με την εικονική πραγματικότητα, αναφέρει εύστοχα ο Žižek.⁴⁸² Το Χόλυγουντ μάλιστα λειτουργεί ως «ιδεολογικός μηχανισμός του κράτους» (προφητικές ταινίες με θανατηφόρους ιούς στην αρχή αυτής της πανδημίας συντηρούσαν και αύξαναν τον φόβο) και το ερώτημα που μπορεί να θέσει κανείς βλέποντας αυτές τις ταινίες είναι γιατί εν μέσω ευημερίας κατατρυχόμαστε από εφιαλτικά οράματα καταστροφών; Στην καθημερινή ύπαρξή μας, βρισκόμαστε απορροφημένοι από την «πραγματικότητα» -την οποία δομεί και υποστηλώνει η φαντασίωση –και αυτή η απορρόφηση διαταράσσεται από τα συμπτώματα που μαρτυρούν ότι «ένα άλλο απωθημένο επίπεδο του ψυχισμού μας αντιστέκεται σε αυτή την απορρόφηση.»⁴⁸³ Η φαντασίωση ως Ιανός είναι συγχρόνως «κατευναστική καθιστώντας μας ικανούς να αντέξουμε την άβυσσο της επιθυμίας του Άλλου και ενοχλητική, μη αφομοιώσιμη στην πραγματικότητά μας.»⁴⁸⁴ Στον δυτικό κόσμο ζούμε σε ένα κατασκευασμένο ψεύτικο σύμπαν, που προκαλεί την ενόρμηση να «επιστρέψουμε στο Πραγματικό», να ανακτήσουμε ένα σταθερό θεμέλιο σε κάποια «πραγματική πραγματικότητα». Το Πραγματικό έχει το καθεστώς της προσομοίωσης: ακριβώς επειδή είναι πραγματικό, δηλαδή εξαιτίας του τραυματικού /υπερβολικού χαρακτήρα του, είμαστε ανίκανοι να το ενσωματώσουμε στην–ό,τι βιώνουμε ως-πραγματικότητά μας και ως εκ τούτου αναγκαζόμαστε να το βιώσουμε ως «εφιαλτική

⁴⁸² ό.π. 20-21

⁴⁸³ ό.π. 29-30

⁴⁸⁴ Boothby R., Freud as philosopher, 2001: 275-76

οπτασία».⁴⁸⁵ Προκειμένου να το αντέξουμε (το Πραγματικό) πρέπει να το αντιληφθούμε ως ένα εφιαλτικό μη Πραγματικό, ως πλασματικό φάσμα.

Ο ψηφιοποιημένος Πρώτος κόσμος βρίσκεται σε σύγκρουση με την τριτοκοσμική «έρημο του Πραγματικού». Αυτό που μας περιμένει είναι κάτι πολύ πιο ανοίκειο: το φάσμα ενός άυλου πολέμου, μια αόρατη επίθεση από ιούς, δηλητήρια, ηλεκτρομαγνητικά κύματα (κεραίες 5G, 6G). Το γνωστό σε μας σύμπαν καταρρέει και η ζωή αποσυντίθεται. Όλα καλύπτονται με ένα πέπλο μυστικότητας διαμορφώνοντας το ιδανικό έδαφος για θεωρίες συνωμοσίας και για γενικευμένη κοινωνική παράνοια. Ακόμη και ο πόλεμος στερείται της ουσίας του, καθότι αόρατος, εικονικός, αφού οι πολίτες εξαρτώνται από τις Αρχές για την ενημέρωσή τους. Υπό την ομηρεία του αόρατου ιού, όπου ο εχθρός δεν είναι ένας κράτος με σαφή προσδιορισμό, το αφηγηματικό τέχνασμα αντιγραμμένο από ταινίες τρόμου, μας κάνει να ακούμε και να βλέπουμε τον Εχθρό με την μορφή αριθμών και κάψουλων, και «μας αναγκάζει να ταυτιστούμε.»⁴⁸⁶

«Εμείς, οι άνθρωποι της Δύσης», γράφει ο Žižek, «είμαστε οι «τελευταίοι άνθρωποι» του Νίτσε απορροφημένοι από βλακώδεις καθημερινές ηδονές. Υπό εγγελιανή άποψη, δεν μπορούμε να αποφύγουμε το παράδοξο, ότι ενώ γινόμαστε αντιληπτοί ως εκμεταλλευτές Κύριοι, καταλαμβάνουμε τη θέση του Δούλου με την προσκόλλησή μας στις ηδονές και στην ζωή και αδυνατούμε να διακινδυνεύσουμε την θέση μας.»⁴⁸⁷

Η «ευτυχία» ανήκει στην αρχή της ευχαρίστησης και εκείνο που την υπονομεύει είναι η επιμονή ενός Επέκεινα της αρχής της ευχαρίστησης. Η ευτυχία, κατά τον Lacan, βασίζεται στην ανικανότητα ή την έλλειψη ετοιμότητας του υποκειμένου να αντιμετωπίσει πλήρως τις συνέπειες της επιθυμίας του: το τίμημα της ευτυχίας είναι ότι το υποκείμενο παραμένει προσκολλημένο στην ασυναρτησία της επιθυμίας του. Η ευτυχία είναι εγγενώς υποκριτική: «να ονειρευόμαστε πράγματα που δεν τα θέλουμε πραγματικά.»⁴⁸⁸ Η Πανδημία ήρθε να γειώσει αυτές τις ονειρώξεις και να ωθήσει τον άνθρωπο στη διαμόρφωση μιας νέας οπτικής του κόσμου.

Από την άλλη, η γνώση μας καθιστά δυστυχείς, για αυτό αντιστεκόμαστε στην πλεονάζουσα γνώση.⁴⁸⁹ Απέξω είμαστε διαφορετικοί, εσωτερικά όμως είμαστε όλοι ίδιοι: άτομα φοβισμένα, χωρίς προσανατολισμό στον κόσμο, που σκουντουφλάμε στα

⁴⁸⁵ Žižek, 2003: 31-32

⁴⁸⁶ Žižek, ό.π. 56

⁴⁸⁷ ό.π. 60

⁴⁸⁸ ό.π. 84-85

⁴⁸⁹ ό.π. 87

θεόρατα τείχη του Πραγματικού, που χρειαζόμαστε τη βοήθεια των άλλων. Φοβόμαστε να ανακαλύψουμε ότι είμαστε θνητοί. Φοβόμαστε να δεχτούμε ότι στο επίπεδο του Νόμου μας μεταχειρίζονται ως πολίτες, υποκείμενα του Νόμου, ενώ στο επίπεδο του αισχρού υπερεγωτικού συμπληρώματός του, αυτού του κενού άνευ όρων νόμου, «μας μεταχειρίζονται ως homo sacer»,⁴⁹⁰ ή χειρότερα,

«Κοροϊδεύουμε τιςπίστεις μας, ενώ συνεχίζουμε να τις ασκούμε. Ο Homo sacer γίνεται homo sucker (κορόιδο) προσπαθώντας να εκμεταλλευτεί τους άλλους, γίνεται ο ίδιος εκμεταλλεμένος, γιατί όταν μυκτηρίζουμε την κυρίαρχη ιδεολογία, ενδυναμώνουμε τον έλεγχο που μας ασκεί. Ξέρουμε ότι τρέφουμε αυταπάτες περί αθανασίας, ωστόσο καταρρέουμε, όταν καταρρέει η ιδεολογική αυταπάτη μας.»⁴⁹¹

Το τελικό αποτέλεσμα της πρωτοκαθεδρίας της υποκειμενικότητας δεν είναι ότι εξαφανίζεται η «αντικειμενική πραγματικότητα», αλλά ότι η ίδια μας «η υποκειμενικότητα εξαφανίζεται, μετατρέπεται σε ασήμαντη ιδιοτροπία, ενώ η κοινωνική πραγματικότητα συνεχίζει την πορεία της.»⁴⁹² Είμαστε «ζωντανοί όμως, όταν είμαστε έτοιμοι να διακινδυνεύσουμε.»⁴⁹³

Ο Homo sacer είναι «το προνομιούχο αντικείμενο της ανθρωπιστικής βιοπολιτικής, που του έχουν στερήσει την ανθρωπιά του και τον φροντίζουν με τρόπο συγκαταβατικό.»⁴⁹⁴ Μήπως το αληθινό πρόβλημα δεν είναι το εύθραυστο status των αποκλεισμένων, αλλά ότι «όλοι είμαστε αποκλεισμένοι υπό την έννοια ότι η θέση μας είναι εκείνη του αντικειμένου της βιοπολιτικής και ότι τα πιθανά δικαιώματα, τα πολιτικά και αυτά που αφορούν την ιδιότητα του πολίτη μάς παραχωρούνται εν είδει μιας δευτερεύουσας χειρονομίας, σύμφωνα με βιοπολιτικές στρατηγικές ανησυχίες και υπολογισμούς;»⁴⁹⁵ Τα ανθρώπινα δικαιώματα, η δημοκρατία, το κράτος δικαίου ανάγονται τελικά σε ένα απατηλό προσωπείο των πειθαρχικών μηχανισμών της «βιοεξουσίας».⁴⁹⁶ Ο έλεγχος και η διοίκηση της «απλής ζωής» επιβάλλονται απευθείας ως ουσία της ίδιας της πολιτικής.⁴⁹⁷ Το μεγαλύτερο πρόβλημα όμως είναι ότι δεν το αντιλαμβανόμαστε. Βαυκαλιζόμαστε ότι είμαστε παίκτες στην σκακιέρα της εξουσίας και όχι πόνια, αν και «η ύστατη διαστροφική φαντασίωση είναι η ιδέα ότι στο πιο

⁴⁹⁰ Agamben G. Homo sacer, 1998

⁴⁹¹ Žizek, 2003: 99

⁴⁹² ό.π. 118

⁴⁹³ ό.π. 123

⁴⁹⁴ ό.π. 125

⁴⁹⁵ ό.π. 127

⁴⁹⁶ ό.π. 130

⁴⁹⁷ ό.π. 131

ενδόμυχο σημείο του είναι μας, είμαστε τα εργαλεία της jouissance του Άλλου, που μας απομυζεί τη ζωτική μας ουσία.»⁴⁹⁸ Κατά τον Lacan, το αληθινό αντικείμενο του άγχους είναι η υπερβολική εγγύτητα της επιθυμίας του Άλλου. Το αντίθετο της ύπαρξης δεν είναι η ανυπαρξία, αλλά η επιμονή –ό,τι δεν υπάρχει εξακολουθεί να επιμένει, παλεύοντας για την ύπαρξη (ό,τι δεν κατάφερα να κάνω ή θα έπρεπε να είχα κάνει με κατατρώχει για πάντα. Ως εκ τούτου τα συμπτώματα συνιστούν τα δυνητικά αρχεία των κενών ή τις άμυνες εναντίον των κενών-που εμμένουν στην ιστορική εμπειρία).⁴⁹⁹

Ο «δημοκρατικός» δημόσιος χώρος είναι ένα προσωπίδιο που μας αποκρύπτει ότι είμαστε όλοι Homo sacer (αντικείμενα της βιοπολιτικής: διαχείριση και ρύθμιση της «απλής ζωής»). Η πολιτική και επιστημονική ρητορεία επικαλείται καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης⁵⁰⁰, που νομιμοποιεί ολοένα και περισσότερες αναστολές των νόμιμων και άλλων δικαιωμάτων. Το κράτος δικαίου δυνητικά αναστέλλεται. Η κατάσταση ειρήνη είναι ταυτοχρόνως κατάσταση εκτάκτου ανάγκης–για την παλινόρθωση της κανονικότητας.⁵⁰¹ Το τίμημα της «επιστροφής της κανονικότητας» είναι ότι η μορφή του Εχθρού υφίσταται μια θεμελιώδη αλλαγή. Όταν ο εχθρός χρησιμεύει ως «σημείο διαρραφής» του ιδεολογικού χώρου μας, γίνεται, για να ενοποιήσει το πλήθος των πραγματικών πολιτικών αντιπάλων: «Σας διατάσσουμε να μας αντισταθείτε, για να σας συντρίψουμε».⁵⁰²

Οι σκεπτικιστές, οι αντιρρησίες των αφηγημάτων περί κορωνοϊού περιθωριοποιούνται ή ακόμα χειρότερα είναι οι εχθροί, οι γραφικοί, οι ανόητοι, οι επικίνδυνοι για τη δημόσια υγεία και ασφάλεια. Απαγορεύεται η αντίθετη άποψη, ο προβληματισμός. Η επίθεση στον εχθρό είναι καθήκον των πειθαρχημένων. Το κράτος μεταβιβάζει την ψευδαίσθηση της εξουσίας στους μεν κατά των δε. Άνθρωποι που συνωστίζονται στα δημόσια μέσα μεταφοράς γίνονται τιμωροί, διαπομπευτές των συμπολιτών τους. Και τα ΜΜΕ αρέσκονται να προβάλλουν εικόνες του *dividi et regi*, επανειλημμένως και επιμελημένως.

Σύμφωνα με τον Goffman, το στίγμα είναι ένα περιέχον στοιχείο στην κοινωνική ταυτότητα του ατόμου, φορτισμένο με απαξιωτικές συνδηλώσεις για αυτό. Εάν το στίγμα γίνεται αντιληπτό με την εμφάνιση του ατόμου, τότε θεωρείται

⁴⁹⁸ ό.π. 132

⁴⁹⁹ Žizek, ό.π. 36-37

⁵⁰⁰ Agamben, 2013: 36-37

⁵⁰¹ ό.π. 145

⁵⁰² ό.π. 155

απαξιωμένο, ενώ αν δεν γίνεται αντιληπτό και δεν εμποδίζεται η κοινωνική αλληλεπίδραση, πρόκειται για απαξιώσιμο άτομο.⁵⁰³ Ο άνθρωπος που φέρει το στίγμα βασανίζεται από ζητήματα αποδοχής και ρέπει προς τη θυματοποίηση του εαυτού του, ενώ θέτει εαυτόν εκτός της κοινωνικής αλληλεπίδρασης. Αυτή η αποστασιοποίηση από τους άλλους και η εκ των προτέρων συστολή είναι η περίπτωση της «αμυντικής συρρίκνωσης».⁵⁰⁴ Στον Agamben, αναφέρει ο Goffman, ο ιερός άνθρωπος, ο άνθρωπος –ταμπού είναι ένα πρόσωπο που δεν μπορεί κανείς να τον αγγίξει, γιατί είναι μιαρός και μπορεί να μολυνθεί και εκείνος. «Ο homo sacer είναι ένας παρίας, ένας αναθεματισμένος άνθρωπος, επικίνδυνος, αναθεματισμένος και τίθεται εκτός του κοσμικού-κοινωνικού χώρου.»⁵⁰⁵ Τον καιρό της πανδημίας homo sacer είναι όποιος δεν πειθαρχεί, όποιος είναι σκεπτικιστής, όποιος κρατεί εφεκτική στάση, γιατί επιζητεί και την άλλη όψη της αλήθειας, αυτήν που πιθανόν αποκρύπτουν τα ΜΜΕ και η εξουσία. Προβληματισμοί και δεύτερες σκέψεις για τα κίνητρα των κατεχόντων την εξουσία, οι οποίοι ίσως να χρησιμοποιούν την πανδημία ως μοχλό πίεσης, για να αλλάξουν την καθεστηκυία τάξη και να κλονίσουν τις ήδη εύθραυστες ισορροπίες μεταξύ αρχομένων και αρχόντων, δεν επιτρέπονται. Ωστόσο, οι θεωρίες συνωμοσίας προσκρούουν στο να γίνουν απόλυτα πιστευτές, στο ότι η «μη δυνατότητα νοείται ως το αδιανόητο όριο της ίδιας της δυνατότητας (κάτι τόσο φρικτό δεν μπορεί να συμβαίνει πραγματικά . Κανείς δεν μπορεί να είναι τόσο κακός)».⁵⁰⁶

Τελικά η υποκειμενικότητα καταρρέει και μετατρέπεται σε αντικειμενικότητα, όπου τα πράγματα ακολουθούν την τυφλή αναγκαιότητα, αν και κατά τον Žižek “υπάρχουν δύο τρόποι αντίδρασης στα τραυματικά συμβάντα που προκαλούν ανυπόφορο άγχος: ο τρόπος του Υπερεγώ -να συμπληρωθεί το χάσμα του συμβολικού ελαττωματικού νόμου- και ο τρόπος της πράξης.”⁵⁰⁷ Ο Adorno, αναφέρει ο Žižek, θεωρεί ότι στον σύγχρονο διοικούμενο κόσμο που χαρακτηρίζεται από «κατασταλτική από-μετουσίωση» δεν έχουμε την παλιά λογική της απώθησης του φροϋδικού Αυτό και των ορμών του, «αλλά μια διεστραμμένη άμεση συμμαχία του Υπερεγώ (της κοινωνικής αυθεντίας) με το Αυτό (τις παράνομες επιθετικές ορμές) σε βάρος του Εγώ.»⁵⁰⁸

⁵⁰³ Goffman Erving, Στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας, 2001: 64-65

⁵⁰⁴ ό.π. 82

⁵⁰⁵ ό.π 136

⁵⁰⁶ Žižek, 2003: 184

⁵⁰⁷ ό.π. 189

⁵⁰⁸ ό.π. 194

«Η ύστατη απειλή δεν προέρχεται έξωθεν, από τον φονταμενταλιστή Άλλο, αλλά έσωθεν, από τη δική μας σκηνηρία και ηθική αδυναμία, από την απώλεια καθαρών αξιών και ακλόνητων δεσμεύσεων, από την έλλειψη πνεύματος αφοσίωσης και θυσίας.»⁵⁰⁹

«Η επιλογή της βιοπολιτικής ως κυρίαρχης νεωτερικής εξουσιαστικής πρακτικής είχε συνέπεια να υποβαθμιστούν σταδιακά οι μεσαιωνικές “πειθαρχικές” και τιμωρητικές πρακτικές άσκησης της εξουσίας για χάρη των νέων “βιορυθμιστικών” πρακτικών»⁵¹⁰, οι οποίες εφαρμόζονται όχι μόνο σε μεμονωμένα άτομα ή σε μικρές κοινωνικές ομάδες, αλλά σε πληθυσμούς και τελικά στο σύνολο των ανθρώπων. Οι εικόνες της κοινωνικοοικονομικής ανασφάλειας, της εγκληματικής βίας, των απρόσμενων φυσικών καταστροφών που προβάλλονται καθημερινά από την τηλεόραση δημιουργούν στους θεατές φοβικές αντιδράσεις που μολύνουν την κοινωνική τους ζωή. «Αυτές οι φοβικές αντιδράσεις δεν είναι τα προϊόντα των «εκ φύσεως» φοβικών εγκεφάλων των θεατών, αλλά προκύπτουν από κάποια απειλητικά ερεθίσματα. Ο βομβαρδισμός μας με αρνητικά-αγχωτικά ερεθίσματα είναι μια ιστορική-πολιτική επιλογή που στοχεύει συνειδητά στον έλεγχο και την περιστολή των ανθρώπινων βιοψυχολογικών συμπεριφορών.»⁵¹¹ Σε αντίθεση με ό,τι υποστήριζε ο Αριστοτέλης στο βιβλίο του «Περί Ψυχής», σήμερα δεν είναι πλέον δυνατό να διακρίνουμε τον πολιτικό «βίο» από τη βιολογική «ζωή» των ανθρώπων, δεδομένου ότι τόσο ο κοινωνικοπολιτικός «βίος» όσο και η βιολογική «ζωή» αποτελούν αντικείμενα διαχείρισης και χειραγώγησης από τη βιοπολιτική. Πολύ εύστοχα ο Μπιουνγκ –Τσουλ Χαν,⁵¹² διαπιστώνει το τέλος της μετανεωτερικής εποχής και την ανεπίκαιρη άποψη του Μπωντρυγιάρ, όταν το 1978 έγραφε ότι «ζούμε το τέλος του προοπτικού χώρου και πανοπτικού». Σήμερα, γράφει ο Χαν, «ζούμε την αρχή ενός ολοκαίνουριου (ψηφιακού) πανοπτικού, μη προοπτικού», με την έννοια ότι δεν είναι προοπτικό εφόσον δεν εποπτεύεται από ένα δεσποτικό βλέμμα (κατά Bentham), ήτοι ένα κέντρο επόπτευσης-και αυτό κάνει πιο αποτελεσματική την πανόπτευση, αφού εποπτεύεται από παντού.

Στην πιο πρόσφατη μάλιστα μετανεωτερική εκδοχή της βιοπολιτικής η ανθρώπινη ζωή έχει αξία μόνο ως «πρώτη ύλη», δηλαδή ως «ένα εύπλαστο και τελικά

⁵⁰⁹ ό.π. 204

⁵¹⁰ Μανουσέλης, 2018

⁵¹¹ ό.π., 28/4/2018

⁵¹² Η κοινωνία της διαφάνειας, 2015: 91-92

αναλώσιμο υλικό πάνω στο οποίο οικοδομείται η καινοφανής βιο-εξουσία των αγορών.»⁵¹³ Έτσι στις σημερινές ιστορικοπολιτικές συνθήκες «η βιο-πολιτική μπορεί κάλλιστα να μετατραπεί σε θανατο-πολιτική»⁵¹⁴: έλεγχος πληθυσμού. Στη διάρκεια της πανδημίας ακούστηκαν και διαβάστηκαν παλαιότερες αναρτήσεις στο διαδίκτυο, όπου επίσημοι φορείς εξουσίας, υγειονομικοί οργανισμοί, άτομα οικονομικής ισχύος διατυπώνουν τη θέση τους περί δραστηκής μείωσης του παγκόσμιου πληθυσμού, που θα τελεστεί μέσω θανατηφόρων ιών. Πολλές (προφητικές;) δηλώσεις πραγματικά προκαλούν εύλογες απορίες στον υποψιασμένο άνθρωπο.

Οι δηλώσεις αυτές συνάδουν με την καθολικά εφαρμοζόμενη στρατηγική της «γυμνής ζωής», όπως την περιέγραψε ο Ιταλός πολιτικός φιλόσοφος Giorgio Agamben στο βιβλίο του «Homo sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή»: «Στη νεωτερική βιοπολιτική κυρίαρχος είναι εκείνος που αποφασίζει για την αξία ή τη μη αξία της ζωής ως τέτοιας, δηλαδή για το αν η ζωή ως τέτοια έχει ή δεν έχει αξία». Μολονότι ο Αγκάμπεν ξεκίνησε να γράφει το «Homo sacer», «για να διερευνήσει τα αίτια της απάνθρωπης εξολοθρευτικής πολιτικής στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης, κατέληξε σε μια πολύ ευρύτερη ανθρωπολογική θεώρηση των νέων βιοπολιτικών πρακτικών, οι οποίες εκμεταλλεύονται τις εκάστοτε βιοτεχνολογικές και βιοϊατρικές προόδους για να μετατρέψουν τη ζωή των ανθρώπων σε... "γυμνή ζωή"». ⁵¹⁵ Από τις εμπριθείς και ιστορικά τεκμηριωμένες αναλύσεις του προκύπτει ότι «η γυμνή ζωή δεν είναι πλέον εντοπισμένη σε έναν ιδιαίτερο και απομονωμένο τόπο ούτε και περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη κατηγορία ανθρώπων, αλλά κατοικεί στο βιολογικό σώμα κάθε έμβιου όντος»-αυτό είναι τρομακτικό. Η επιλογή της εξουσίας-κατά την ύστερη νεωτερική εποχή-να ασκείται αποκλειστικά μέσω της βιοπολιτικής οδήγησε σταδιακά, όχι τόσο ή όχι μόνο στα «αποτρόπαια» εγκλήματα των δύο τελευταίων Παγκόσμιων Πολέμων, αλλά στην απανθρωποποίηση της ανθρώπινης ζωής συνολικά⁵¹⁶, η οποία κατέληξε να θεωρείται από την εκάστοτε βιοεξουσία πλήρως απαξιωμένη και άρα δυνητικά φονεύσιμη «γυμνή ζωή».

Ο Foucault, από την άλλη πλευρά αναφέρεται σε μια εποχή που η εξουσία ταυτίζεται με τη ζωή: βιοεξουσία. «Η εξουσία αποκτά πρόσβαση στο σώμα περισσότερο επειδή επιφορτίζεται με τη ζωή παρά απειλώντας με το θάνατο»,⁵¹⁷ ενώ ο

⁵¹³ Μανουσέλης, 2018

⁵¹⁴ Μανουσέλης, 6/2/2021

⁵¹⁵ Μανουσέλης, 28/4/2018

⁵¹⁶ Μανουσέλης, 2021

⁵¹⁷ Foucault, Ιστορία της Σεξουαλικότητας I, 2011: 166

Agamben αναφέρεται στην εξουσία, εκκινώντας από το ρωμαϊκό δίκαιο, που συνδέεται με το δικαίωμα της ζωής και του θανάτου. Η ζωή ως φονεύσιμη, πολιτικοποιείται. Η φονευσιμότητα ως στοιχείο της ζωής του Homo Sacer οδηγεί την πολιτικοποιημένη ζωή «γυμνή». Αυτή η ζωή είναι το αντικείμενο αναφοράς της κυριαρχίας. Σήμερα, η ζωή είναι εκτεθειμένη στην βία και το δίπολο ιερότητα-φονευσιμότητα έχει αλλάξει σε εξουσία-φονευσιμότητα. Οι χώροι, οι ελευθερίες, τα δικαιώματα που τα άτομα κατακτούν από τη σύγκρουσή τους με την κεντρική εξουσία, προετοιμάζουν την εγγραφή τους στην κρατική τάξη: «το νέο πολιτικό σώμα της Δύσης συγκροτείται από τα απολύτως φονεύσιμα σώματα των πολιτών της».⁵¹⁸

Στη νεωτερική εποχή η σύνδεση της φυσικής ανθρώπινης ζωής με τη δικαιοπολιτική τάξη του κράτους αντιπροσωπεύταν από τα δικαιώματα του ανθρώπου και η ζωή μετατρέπεται σε φορέα και πηγή δικαιωμάτων καθιστώντας το άτομο πολίτη. Μέσω της α-πολιτικής ζωής όμως ξεπροβάλλει ένας νέος ιερός άνθρωπος, ο οποίος αναδύεται στα νέα υγειονομικά στρατόπεδα του κόσμου, απογυμνωμένος από την πολιτική του ιδιότητα, ως καθαρή «γυμνή ζωή». Ενώ το βασικό δίπολο που οικοδομεί την προσωπικότητα του ατόμου στη νεωτερική εποχή είναι ο άνθρωπος-πολίτης, σε αυτά τα στρατόπεδα χάνει το πολιτικό στοιχείο της προσωπικότητάς του με αποτέλεσμα να απεκδύεται το πολιτικό του πρόσωπο και να απομένει μόνο το ανθρώπινο –αυτός είναι και ο στόχος και το θεμέλιο της κυριαρχίας: «Κυρίαρχος είναι εκείνος που αποφασίζει για την αξία ή μη της ζωής.»⁵¹⁹ Στο παιχνίδι της ζωής και του θανάτου δεν εμπλέκεται μόνο η ιατρική επιστήμη, αλλά και το δίκαιο, εφόσον ζωή και θάνατος αποτελούν όχι μόνο επιστημονικές έννοιες, αλλά και πολιτικές. Η κυρίαρχη εξουσία περνά και ασκείται μέσω ζωής και θανάτου, ενώ μετέρχεται ιατρικές και βιολογικές επιστήμες για να αποφασίσει τη μοίρα του ανθρώπου εντός και εκτός των νοσοκομειακών αιθουσών, την εποχή της Πανδημίας. Ο Foucault γράφει σχετικά:

«Πρέπει να αναλογιστούμε ότι ίσως μια μέρα σε μια άλλη οικονομία των σωμάτων και των ηδονών, δεν θα κατανοούμε πώς κατάφεραν οι πανουργίες της σεξουαλικότητας και της εξουσίας που υποστύλωνει το σύστημά της να μας υποβάλουν σε αυτή την αυστηρή μοναρχία του σεξ, σε σημείο ώστε να αφιερωνόμαστε στο ατέρμονο καθήκον να παραβιάσουμε το μυστικό του και να αποσπούμε από αυτή τη σκιά τις πιο αληθινές ομολογίες. Ιδού η ειρωνεία

⁵¹⁸ Agamben, 2005: 199

⁵¹⁹ ό.π. 223

του εν λόγω συστήματος: μας κάνει να πιστεύουμε ότι διακυβεύεται εν προκειμένω η απελευθέρωσή μας.»⁵²⁰

Οι έννοιες σεξ και σεξουαλικότητα, αλλά και η έννοια σώμα (κατά τον Agamben βιοπολιτικό σώμα και γυμνή ζωή) εγκλείεται πάντα σε ένα μηχανισμό εξουσίας. Το παιχνίδι της εξουσίας παίζεται επί της ζωής των πολιτών, ένα παιχνίδι που δεοντολογικά είναι εν ου παικτοίς. Quare siletis juristae in munere vestro;

Πώς όμως το πέτυχε αυτό η νέα πλανητική βιοεξουσία; Μετατρέποντας τις σπάνιες μέχρι χθες «καταστάσεις εξαίρεσης» -τις λεγόμενες «καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης»-

«σε καθεστώς μόνιμης και τεχνητά ανατροφοδοτούμενης ανασφάλειας των πολιτών, οι οποίοι οφείλουν πλέον να ζουν σε καθεστώς φόβου για το παρόν και πανικού για το μέλλον. Η επιβολή της ρευστότητας και της διαρκούς ανασφάλειας ως εργαλείο κοινωνικής διαχείρισης έχει αναλυθεί επαρκώς από σημαντικούς στοχαστές -Μισέλ Φουκό, Ζίγκμουντ Μπάουμαν, Τζόρτζιο Αγκάμπεν κ.ά.- οι οποίοι έχουν εξηγήσει αναλυτικά πώς οι μετανεωτερικές πολιτικές της συρρίκνωσης του κράτους δικαίου, η ρευστότητα της οικονομίας, η αποδόμηση των δημοκρατικών θεσμών αποτελούν τις ‘παράπλευρες απώλειες’»,⁵²¹

του κυρίαρχου πια «πνεύματος των καιρών», του λεγόμενου «Zeitgeist», που ταυτίζεται με τη γενικευμένη ανασφάλεια και την αβεβαιότητα σε όλους τους τομείς, ιδιωτικούς και κοινωνικούς, της ανθρώπινης ζωής. Παλεύοντας ο άνθρωπος για το ζην, γίνεται πιο ευάλωτος στις εκβιαστικές πρακτικές της εξουσίας. Και βέβαια, ούτε λόγος για το αριστοτελικό ευ ζην .

Παραδόξως, «η νέα βιοπολιτική του φόβου και του πανικού κατάφερε να επιβληθεί πλανητικά ως αντιστάθμισμα στις δήθεν εγγενείς αδυναμίες της σύγχρονης δημοκρατίας και ως ένα αποτελεσματικό μέσο για την αντιμετώπιση των εχθρών της»⁵²² -το κλίμα γενικευμένης ανασφάλειας και ρευστότητας ευνοεί συνήθως τις πιο συντηρητικές πολιτικές επιλογές των πολιτών, οι οποίοι τρομοκρατημένοι στρέφονται σε αντιδραστικούς πολιτικούς ηγέτες που δημαγωγικά τους υπόσχονται ασφάλεια και σταθερότητα, με αντίτιμο τα κοινωνικά, εργασιακά δικαιώματα και τις δημοκρατικές ελευθερίες τους. Η καλλιέργεια και η εσωτερίκευση ασαφών απειλών σε συνδυασμό με την ευκολία με την οποία οι τρομοκρατημένοι πολίτες αντιδρούν, παραχωρώντας «οικειοθελώς» τις ελευθερίες και τα δικαιώματά τους, μας αποκαλύπτουν κάποιες

⁵²⁰ Foucault, Ιστορία της Σεξουαλικότητας Ι, 2011: 186

⁵²¹ Μανουσέλης, 13/2/2021

⁵²² Μανουσέλης, 2018α

αδιαφανείς πτυχές της πολιτικής διαχείρισης των φοβικών μας αντιδράσεων. Η «εξήγηση» των περισσότερων πολιτικών ψυχολόγων είναι ότι είμαστε βιολογικά προδιαθετειμένοι στο να «προσωποποιούμε» και να μεταθέτουμε τα προβλήματά μας στους «άλλους». Έτσι εναποθέτουμε, χωρίς σκέψη, την ύπαρξή μας δωρεά στην εξουσία με αντάλλαγμα να μας προστατέψει από τις απειλές. «Η αρχή λειτουργίας του βιοψυχολογικού μηχανισμού μετατροπής του φόβου σε πανικόβλητη ανασφάλεια είναι αρκετά απλή: όσο λιγότερα γνωρίζουμε για την απειλή που ελλοχεύει τόσο περισσότερο απειλητική τη θεωρούμε.»⁵²³

Στο σημερινό ζοφερό πλανητικό τοπίο, αυτές οι φοβικές, αγχώδεις και πανικόβλητες αντιδράσεις υπαγορεύονται κυρίως από την προσωπική και κοινωνική ανασφάλεια. Η μεταμόρφωση του ιδιωτικού φόβου σε μαζικό κοινωνικό πανικό υποκρύπτει τη δόλια πολιτική διαχείριση αυτών των δύο πανανθρώπινων αντιδράσεων σε κάθε απειλή, πραγματική ή φανταστική, και είναι βέβαιο ότι τα συναισθήματά μας, όπως ο φόβος, η απέχθεια, η χαρά, η λύπη και η οργή επηρεάζουν περισσότερο απ' όσο πιστεύουμε την καθημερινή συμπεριφορά και τις πολιτικές μας επιλογές.

Η εντυπωσιακή επιρροή του φόβου στα ανθρώπινα πράγματα εξηγείται επαρκώς εξελικτικά: είναι μια πανάρχαια στρατηγική επιβίωσης που ευνοήθηκε από τη φυσική επιλογή επειδή μας ωθεί να αντιδρούμε άμεσα και ενεργητικά απέναντι σε μια δυνητική απειλή. Ακόμη κι αν πρόκειται για «έναν εντελώς φανταστικό κίνδυνο, είναι πολύ καλύτερη η άμεση αντίδραση απέναντι σε μια κατάσταση ψευδούς συναγερμού, παρά να θέσουμε σε κίνδυνο τη ζωή μας κωλυσιεργώντας στην προσπάθειά μας να αποφασίσουμε αν πρόκειται ή όχι για πραγματικό κίνδυνο.»⁵²⁴

Μια άλλη ενδιαφέρουσα και επαρκώς επιβεβαιωμένη πτυχή των έντονων φοβικών εμπειριών μας είναι ότι αυτές καταγράφονται μόνιμα στη μνήμη μας: ακόμη κι όταν ο κίνδυνος έχει παρέλθει οριστικά,

« η μνημονική εγγραφή του παραμένει, έτοιμη να ανακληθεί όποτε αντιμετωπίζουμε ή νομίζουμε ότι αντιμετωπίζουμε μια παρόμοια απειλή. Παρ' όλα αυτά, οι πιο πρόσφατες κατακτήσεις των επιστημών του εγκεφάλου και του νου έχουν αποκαλύψει πόσο απλοϊκή είναι αυτή η εικόνα της αμυγδαλής ως του εγκεφαλικού «κέντρου του φόβου».⁵²⁵

⁵²³ Μανουσέλης, 21/4/2018

⁵²⁴ Μανουσέλης, 2018

⁵²⁵ Μανουσέλης, 21/4/2018

Όπως εύστοχα επισημαίνει ο κορυφαίος Γερμανός νευροβιολόγος Gerald Hüther στο βιβλίο του «Βιολογία του φόβου»,⁵²⁶

«Μόνο τα κοινωνικά θηλαστικά με τη μεγαλύτερη ικανότητα μάθησης, όπως οι πίθηκοι και οι άνθρωποι, μπορούν να νιώθουν επί μακρό χρονικό διάστημα αμφιβολίες ως προς τη σκοπιμότητα του δρόμου που πρέπει να πάρουν, μακρόχρονη συναισθηματική ανασφάλεια, καθώς και μια ανεξέλεγκτη νευροενδοκρινική αντίδραση στρες».

Μια αντίδραση που, όπως τονίζει ο Hüther, προκαλείται κατά κύριο λόγο από «έντονες κοινωνικές φορτίσεις και ανεξέλεγκτες βιο-ψυχολογικές πιέσεις. Αυτά ακριβώς τα ιδιαίτερα ανθρώπινα νευροψυχολογικά χαρακτηριστικά εκμεταλλεύονται, προς ίδιον όφελος, τα διαφορά διεθνή και τοπικά κέντρα εξουσίας (πολιτικά, οικονομικά, ενημερωτικά), για να επιβάλουν παγκοσμίως τις νέες βιοπολιτικές φόβου και τρόμου που συντηρούνται από το μετανεωτερικό καθεστώς της διαρκούς ανασφάλειας.»⁵²⁷

Πρόκειται για τη «χρήση της μαζικής προπαγάνδας όχι μέσω κάποιων εύλογων και τεκμηριωμένων πολιτικών επιχειρημάτων, αλλά αποκλειστικά μέσω της επίκλησης των φοβικών-συναισθηματικών αντιδράσεων των πολιτών που στόχο της έχει την επίτευξη της ‘αυθόρμητης’ συναίνεσης και της δήθεν οικειοθελούς συμμετοχής σε μια εμφανώς αντιλαϊκή πολιτική»⁵²⁸ ή σε πιο ακραίες ιστορικές συγκυρίες, σε μια εθνοεξοντωτική ή ρατσιστική «αερή κάθαρση» ή για να είμαστε επίκαιροι σε μια εκκαθάριση του πληθυσμιακού σκύβαλου του πλανήτη, κατά τα λεγόμενα του Μπιλ Γκειτς !

Πλήθος μελετών επιβεβαιώνουν το φαινομενικά παράδοξο γεγονός ότι στις σημερινές κοινωνίες «οι άνθρωποι είναι πολύ πιο φοβισμένοι και ανασφαλείς απ’ ό,τι κατά το παρελθόν. Μια καθημερινή τρομοκρατική-τρομολαγνική ειδησεογραφία συντηρεί και ανατροφοδοτεί μάλιστα το καθημερινό άγχος και τον άλογο τρόπο μας για τις επερχόμενες καταστροφές ή για τις σκοτεινές δυνάμεις, που, επειδή τις αγνοούμε και δεν τις ελέγχουμε, πιστεύουμε ακράδαντα ότι είναι σε θέση να μας καταστρέψουν.»⁵²⁹ Πολλές πρόσφατες επιστημονικές έρευνες επιβεβαιώνουν το γεγονός ότι το άγχος και ο πανικός, σε αντίθεση με τις άμεσες φοβικές αντιδράσεις μας,

«αποτελούν πολύ πιο σύνθετες αντιδράσεις του οργανισμού μας σε κάποια πραγματική ή επικείμενη απειλή. Αυτή η διαφοροποίηση των αρνητικών συναισθημάτων είναι

⁵²⁶ Hüther, 2007: 101

⁵²⁷ Strouthminor.blogspot.com, 1/5/2018

⁵²⁸ Μανουσέλης, 2018β

⁵²⁹ ό.π.

αποφασιστικής σημασίας για την τρέχουσα βιοπολιτική. Στην πλειονότητά τους οι άνθρωποι φοβούνται, αγχώνονται και πανικοβάλλονται από δυνητικές απειλές, που δεν έχουν ποτέ υποστεί οι ίδιοι.»⁵³⁰

Για παράδειγμα, η πλειονότητα των πολιτών της Ε.Ε. βιώνει καθημερινά την απειλή της ανεργίας, της τρομοκρατίας, της χρεοκοπίας, της εγκληματικότητας των πόλεων ή τον τρόμο για τα νέα κύματα μεταναστών που υποτίθεται ότι θα καταστρέψουν την εδεμική συνοχή των κοινωνιών ή την εθνική ταυτότητα.

Η πλανητική κυριαρχία του φόβου και του πανικού ερείδεται στην τεχνοεπιστημονική δυνατότητα των προπαγανδιστών της νέας βιοεξουσίας να διαμορφώνουν «πολίτες» με διχασμένη κοινωνική και ιδιωτική ταυτότητα, οι οποίοι υπό το κράτος του φόβου μπορούν να λειτουργούν μόνο ως τρομοκρατημένες και άρα άβουλες...κοινωνικές μαριονέτες⁵³¹ σε αντίθεση με αυτά που πίστευαν οι φιλόσοφοι στην προ-νεωτερική εποχή: «Όσον αφορά το φόβο...δεν πιστεύω ότι θα μπορούσε ποτέ να είναι αξιόπαινος ή χρήσιμος», ομολογεί ο Ντεκάρτ, ακολουθώντας την παράδοση αρνητικών απόψεων περί φόβου που εγκαινίασε ο Πλάτων όταν όριζε ως αρετή την ικανότητα αντίστασης σε ό,τι πιστεύουμε ή επιθυμούμε, όταν βρισκόμαστε «εν φόβοις». Πράγματι, για τους περισσότερους κλασικούς φιλοσόφους ο φόβος είναι «κακός σύμβουλος» της δράσης, ενώ για όλους σχεδόν τους σύγχρονους ερευνητές ο φόβος είναι αναπόσπαστο μέρος της φυσικής αντίδρασης ενός οργανισμού προς αποφυγή μιας επερχόμενης βλάβης.⁵³² Ο φόβος αντιμετωπίζεται ως απάντηση του οργανισμού σε μια επικίνδυνη εξωγενή κατάσταση, μια θεώρηση που φιλοδοξεί να συμβάλει στην κατανόηση του συνειδητού χαρακτήρα του φόβου, της φύσης του δηλαδή ως συναισθηματικής εμπειρίας.

Στις σύγχρονες πρακτικές κοινωνικού ελέγχου, η βιοπολιτική αποτελεί βασική αρχή συγκρότησης της νεωτερικής και μετανεωτερικής κοινωνίας. Η φουκωική θέση εντοπίζεται στην ανάπτυξη της βιοεξουσίας γύρω από δυο πόλους: «α)μιας ανατομικοπολιτικής του ανθρώπινου σώματος (πειθαρχία) β)της ρύθμισης και διαχείρισης πληθυσμών (βιοπολιτική).»⁵³³ Η έννοια της βιοεξουσίας ορίζει ένα πεδίο που αποτελείται από ορθολογικές προσπάθειες παρέμβασης στα ζωτικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ύπαρξης, ατομικά και συλλογικά, ενώ ο όρος κυβερνησιμότητα

⁵³⁰ Μανουσέλης, 21/4/2018

⁵³¹ Μανουσέλης, 2018β

⁵³² Σπ.Μανουσέλης, εφ, Συν. 2018

⁵³³ Foucault, 2012β: 289

αναφέρεται στη ρύθμιση της συμπεριφοράς και διαχείρισης των ατόμων δρώντας πάνω στις ελπίδες τους, τις επιθυμίες ή το περιβάλλον τους –ακόμα και στο ίδιο τους το σώμα, το τελευταίο προπύργιο της ανθρώπινης οντότητας. Στην βιοπολιτική δεν υπάρχουν συμπαγή κοινωνικά υποκείμενα, ήτοι κοινωνικές τάξεις (η μόνη τάξη, η αστική, που παρουσίαζε μια αγωνιστική δυναμική, τα τελευταία χρόνια λόγω της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης ξεψυχάει) ούτε εμφανείς κεντρικοί πόλοι εξουσίας (κράτος, κεφάλαιο, υπερεθνικοί οργανισμοί). «Καθώς δεν υπάρχουν εμφανή συμπαγή κέντρα εξουσίας, δεν μπορούν να υπάρχουν συμπαγή υποκείμενα αντίστασης. Οι ταξικές σχέσεις είναι πια απότοκο των εξουσιαστικών σχέσεων.»⁵³⁴ Και ενώ «η κοινωνική πολιτική ασκείται από το κράτος, αποτελεί περισσότερο ένα σημαίνον του οποίου η δυναμική εξαρτάται από το σημαινόμενο, ήτοι από την εμπέδωση του καπιταλισμού και την εξέλιξή του. Ο διεμβολισμός των βιόκοσμων των λαϊκών στρωμάτων που συνοδεύει την κρατική παρέμβαση»,⁵³⁵ νομιμοποιείται ιδεολογικά, στην βάση «καθεστώτων αληθολογίας» (Φουκώ), που ορίζουν τι είναι λάθος και τι σωστό, τι επιτρεπτό και τι απαγορευμένο. Ο αποφαντικός χαρακτήρας των ρηματικών πρακτικών συμβάλλει στη συγκρότηση των υποκειμένων ως ταυτότητα και ως εμπειρία.⁵³⁶ Εξάλλου, κατά τον Kittler «η γλώσσα της ανώτατης ηγεσίας ήταν ανέκαθεν ψηφιακής λογικής, άλλως οι εντολές και οι απαγορεύσεις δεν θα ήταν δυνατόν να μεταδοθούν.»⁵³⁷

Με πεδίο εφαρμογής τον πληθυσμό (σεξουαλικότητα, γεννήσεις, νοσηρότητα, θνησιμότητα, προσδόκιμο ζωής), η βιοπολιτική εγκαθιδρύεται στο μεταίχμιο του βιολογικού και του οικονομικού, ενσωματώνοντας την επιστημονική γνώση και κυρίως ιατρικές τεχνικές και δομώντας μια πολιτική οικονομία της ζωής.⁵³⁸ Η βιοπολιτική θα μπορούσε να οριστεί ως «ένα πλέγμα εξουσιαστικών σχέσεων γύρω από την παραγωγή, την διαχείριση και την ρύθμιση της ζωής και του θανάτου, ως πολιτικοποίηση και κυβερνητική της ζωής.»⁵³⁹ Ο Bauman μάλιστα θεωρεί ότι το πυκνό δίκτυο ελέγχου και επιτήρησης περιόρισε την δυνατότητα των ατόμων να αποφασίζουν αυτόνομα. Ωστόσο, ο Habermas⁵⁴⁰ γράφει -αφήνοντας υπόνοιες ελπίδας- ότι οι κοινωνικές συγκρούσεις τροφοδοτούνται από ζητήματα που έχουν να κάνουν με την

⁵³⁴ Αλεξίου, 2015: 2

⁵³⁵ Αλεξίου, 2015:3

⁵³⁶ Foucault, 2012β: 49

⁵³⁷ Καββαθάς-Ράπτης, 2010 :23

⁵³⁸ Foucault, 1987: 28

⁵³⁹ Αλεξίου, 2015: 9

⁵⁴⁰ Habermas, 1993: 512

«γραμματική τρόπων ζωής» και έτσι αναδεικνύεται ως διακύβευμα η προάσπιση αυτόνομων τρόπων ζωής που απειλούνται από το κράτος. Και αν δεν ακουστούν από ευήκοα ώτα οι σειρήνες του υβριδικού πολέμου που ηχούν, βεβαίως σε δυσύλληπτες υποσυχνότητες, οι προβλέψεις κάποιων διορατικών ανθρώπων θα επαληθευτούν:

«Εφόσον, οι Έλληνες εξακολουθούν να δέχονται αδιαμαρτύρητα τα εκάστοτε λαμβανόμενα περιοριστικά μέτρα υποκύπτοντας στον υπέρμετρο φόβο [...] είναι οι ίδιοι υπεύθυνοι για την εγκαθίδρυση της δυστοπικής κοινωνίας μας, που πολύ φοβάμαι ότι θα στιγματίσει ανεπιστρεπτά τα επόμενα χρόνια την εν τινι μέτρω εφιαλτική ζωή μας.»⁵⁴¹

Σε αντίθεση με την κοινωνική πολιτική που ασκείται από ένα κέντρο εξουσίας σε βάρος ή όφελος συγκεκριμένων κοινωνικών τάξεων, η βιοπολιτική ως κυβερνητικότητα, ως «ο τρόπος με τον οποίο κατευθύνεται η συμπεριφορά του ανθρώπου...δεν περιορίζεται εξ ορισμού σε μια συγκεκριμένη επικράτεια»⁵⁴² και δεν έχει χωροχρονικούς περιορισμούς (Lazzarato, Virno, Negri).

«Η συγκέντρωση των μέσων παραγωγής στις πόλεις συνεπάγεται και τη συγκέντρωση των μέσων αναπαραγωγής αλλά και τη μετάβαση όσον αφορά την κοινωνική πολιτική από τη διαχείριση του ατομικού σώματος στη διαχείριση του συλλογικού σώματος, στη βιοπολιτική του πληθυσμού. Οι συνθήκες εργασίας πειθαρχούν την εργασιακή δύναμη με μέσο την πείνα και τα συστήματα οργάνωσης της εργασίας, ενώ το κράτος αναλαμβάνει τον έλεγχο και την διαχείριση των βιόκοσμων (σχολείο, γειτονιά, πόλη, δημόσια υγεία, κοινωνική καταστολή, κοινωνική εργασία κ.ά.)»⁵⁴³

Και αν στο επίπεδο της καθημερινότητας η βιοπολιτική γίνεται το μέσον για την εξατομίκευση, την πειθάρχηση και την κανονικοποίηση της εργατικής δύναμης, στο συμβολικό-πολιτικό επίπεδο το κράτος συγκροτεί και συγκρατεί μέσα από την διαπαιδαγώγηση, την κοινωνικοποίηση, τις πολιτικές πρακτικές, την πολιτική ιδιότητα του πολίτη, τα απομονωμένα υποκείμενα. «Η εξατομίκευση ως τόπος εξουσίας και τεχνολογία κατανομής των ατόμων στον χώρο και στον χρόνο, διαπλάθει διαφορετικούς τύπους σωματότητας: για την εργατική τάξη το σώμα συνιστά ένα μέσον που ξοδεύεται, ενώ για την αστική τάξη αναδεικνύεται σε αυτοσκοπό προσλαμβάνοντας το πρόσημο ενός "ταξικού σώματος"».⁵⁴⁴ Η λειτουργική ένταξη του σώματος στη δομή της μισθωτής εργασίας, το μετέτρεψε σε πράγμα, σε «γυμνή ζωή».

⁵⁴¹ Κωνσταντίνος Βαθιώτης: «Μόλυνση, επιδημία, κατάσταση εξαίρεσης: Εμβαθύνσεις στα τελευταία κριτικά σημειώματα του Giorgio Agamben». <https://emperorsclothes.gr/covid-19/61/>

⁵⁴² Foucault, 2012β: 174

⁵⁴³ Αλεξίου, 2015: 13-14

⁵⁴⁴ Αλεξίου, 2015: 16

Η πολιτικοποίηση της «γυμνής ζωής» (πραγματοποίηση του σώματος)⁵⁴⁵ και η βιοπολιτική του κοινωνικού σώματος συνιστούν τον κανόνα. Σε αυτήν την ήδη ζοφερή κατάσταση επήλθε το Πραγματικό της πανδημίας και βρήκε τα υποκείμενα αποστεωμένα δύναμης και αντίστασης. Αυτός ο άνθρωπος είναι ο homo sacer, απομυζημένος, αναλώσιμος, ακρωτηριασμένος και εν καιρώ πανδημίας φονεύσιμος από έναν απρόσωπο, μικροσκοπικό, αλλά θηριώδη στις δυνατότητές του, ιό, φονεύσιμος όμως και ως κοινωνικό ον, αν και τελικά, ποιος δύναται να φονεύσει, ο ιός ή η ελίτ των εξουσιαστών;

Η βιοπολιτική χαρακτηρίζεται από εμμένεια, εφόσον εισχωρεί στα σώματα και τους νόες αναιρώντας οποιοδήποτε επίπεδο εξωτερικής διαμεσολάβησης.⁵⁴⁶ Από το επίπεδο της εμμένειας θα αναδυθούν οι υβριδικές υποκειμενικότητες («νέες δυναμικότητες»),⁵⁴⁷ αν και η βιοπολιτική ως πολιτική της ζωής μπορεί να εναντιωθεί στις πρακτικές της βιοεξουσίας.⁵⁴⁸ Τα κοινωνικά υποκείμενα αναζητούνται στις εξωκοινωνικές εμπειρίες του νομαδισμού και του υβριδισμού (cyborg, μετασώματα). Ωστόσο εμμενές «προς το βιοπολιτικό πεδίο θα θεωρηθεί και το κοινωνικό κράτος το οποίο ως ‘πειθαρχικό κράτος’ διαχειρίστηκε σε μεγαλύτερο εύρος και βάθος τους κύκλους ζωής των πληθυσμών.»⁵⁴⁹ Είναι γνωστό ότι το κοινωνικό κράτος ταυτίστηκε με δυο λειτουργίες: α) την αναπαραγωγή του εργατικού πληθυσμού και του πληθυσμού που δεν εργάζεται β) τη νομιμοποίηση των σχέσεων εργασίας. Η διάπλαση και η αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης αναδεικνύεται, στη μετανεωτερικότητα, σε «πρόσφορο πεδίο εφαρμογής βιοπολιτικών τεχνολογιών.»⁵⁵⁰

Η κοινωνική πολιτική σε αντίθεση με την βιοπολιτική, είναι προϊόν της εμπρόθετης δράσης κοινωνικών υποκειμένων και έχει συγκεκριμένο περιεχόμενο, ταξικά συμφέροντα και ασύμμετρες σχέσεις. Η κοινωνική πολιτική επιβάλλεται άνωθεν, ενώ η βιοεξουσία έρχεται από κάτω, και η βιοπολιτική εφαρμόζεται σε ένα κενό κοινωνικών σχέσεων, στο νιτσεικό υπόβαθρο της βούλησης για δύναμη και της δίψας για γνώση, αν και πάντα υπάρχει η αντίσταση της ζωής στο σύστημα που θέλει να την ελέγξει. Η μετάβαση από την πειθαρχική κοινωνία στην κοινωνία του ελέγχου,

⁵⁴⁵ ό.π 19

⁵⁴⁶ Hardt & Negri, 2002: 49

⁵⁴⁷ Hardt & Negri, 2002: 489

⁵⁴⁸ Virno, 2007: 106

⁵⁴⁹ Hardt & Negri, 2002: 330

⁵⁵⁰ Αλεξίου, 2015: 20

στη μετανεωτερικότητα, είναι εμφανής,⁵⁵¹ καθώς και η μετάβαση από το εδαφικό κράτος με τις υποκειμενικές πρακτικές εξατομίκευσης στο «κράτος πληθυσμού».⁵⁵² Στην βιοπολιτική η ζωή καθίσταται κέντρο των κρατικών πολιτικών και στόχος της είναι η σύνθλιψη του κοινωνικού κράτους.

Η αποδόμηση του κοινωνικού κράτους, το αίτημα για λιγότερο κράτος άφησε διαδρόμους εμφάνισης άλλων κέντρων εξουσίας αδιαφανών. Η διάχυση της εξουσίας παντού και κατά συνέπεια η μοριοποίηση της αντίστασης δεν αφήνει πολλές ελπίδες για διαφυγή. Η βιοπολιτική βλέπει την κοινωνία ως άθροισμα εξουσιαστικών σχέσεων (εκμηδενισμός υποκειμένων) και οι κοινωνικές δαρβινιστικές θεωρίες βρίσκουν έδαφος ανάπτυξής τους. «Η βιοπολιτική και η βιοεξουσία εξελίσσονται, λοιπόν, σε ένα κενό κοινωνικών σχέσεων, χωρίς εμφανή κέντρα εξουσίας και χωρίς δρώντα υποκείμενα (ατομικά και κοινωνικά) και κυρίως χωρίς κοινωνικό διακύβευμα (συμφέροντα, αντιθέσεις κ.λπ).»⁵⁵³

Εξάλλου, ο πολιτικός ολοκληρωτισμός «αγαπά» την ανθρωπότητα, αλλά πραγματοποιεί φριχτές εκκαθαρίσεις: έχει χρέος, όπως διακηρύττει, απέναντι στην πρόοδο της ανθρωπότητας υιοθετώντας τη θέση του απλού εργαλείου της βούλησης του μεγάλου Άλλου: «δεν είναι δική μου ευθύνη, δεν είμαι εγώ αυτός που το κάνει, εγώ είμαι εργαλείο στην υπηρεσία της ανώτερης ιστορικής Αναγκαιότητας.»⁵⁵⁴ Και το άλλοθι της εξουσίας ανευρίσκεται στον λόγο του Ντοστογιέφσκυ:

«Εμείς φροντίζουμε και για τον αδύναμο. Όλοι αυτοί είναι αμαρτωλοί και επαναστάτες, αλλά στο τέλος θα γίνουν ευπειθείς. Θα μας θαυμάζουν και θα μας ατενίζουν σαν θεούς, γιατί εμείς είμαστε έτοιμοι να υπομείνουμε την ελευθερία που, οι ίδιοι, θεώρησαν τόσο αβάστακτη. Και θα τους κυβερνάμε γιατί θα τους φαίνεται φοβερό το να είναι ελεύθεροι. Βέβαια θα τους πούμε πως είμαστε υπηρέτες Σου και πως τους εξουσιάζουμε στο όνομα Σου. Θα τους εξαπατήσουμε και πάλι...Κι αυτή η απάτη θα είναι πολύ οδυνηρή για μας, γιατί θα είμαστε αναγκασμένοι να πούμε ψέματα...» (Fyodor Dostoyevsky, *Αδελφοί Καραμαζόφ*).

Και δεν έχει και τόση σημασία, αν συμφωνούν όλοι, αν και

«το να περάσεις μια γριούλα στο απέναντι πεζοδρόμιο αν δεν το θέλει, δεν είναι καλή πράξη αλλά χουλιγκανισμός. Το να προσφέρεις τις ερωτικές σου υπηρεσίες σε μια γυναίκα αν δεν τις δέχεται, δεν είναι ερωτική πράξη, αλλά βιασμός. Και το να «απελευθερώσεις» αυτούς

⁵⁵¹ Agamben, 2005: 192

⁵⁵² Agamben, 2005: 20

⁵⁵³ Αλεξίου, 2015:21-22

⁵⁵⁴ Zizek, Λακάν, 2016: 160

που δεν θέλουν να απελευθερωθούν, δεν είναι επαναστατική πράξη, αλλά φασισμός.»⁵⁵⁵
Αλλά, όπως έγραψε ο Θουκυδίδης «...στις ανθρώπινες σχέσεις, τα νομικά επιχειρήματα έχουν αξία όταν εκείνοι που τα επικαλούνται είναι περίπου ισόπαλοι σε δύναμη και ότι, αντίθετα ο ισχυρός επιβάλλει ό,τι του επιτρέπει η δύναμή του και ο αδύνατος υποχωρεί όσο του το επιβάλλει η αδυναμία του.»⁵⁵⁶

Αντί Επιλόγου

«Με ξεναγό την ψυχή εκεί που το αδύνατο φαντάζει δυνατό. Πετάζτε, μέχρι να διαλυθούν τα φτερά σας...Αγαπήστε»(Οδ. Ελύτης)

⁵⁵⁵ Δημήτρης Ιωάννου: «Οι κακοί κοιμούνται ήσυχα», Περ. *Τετράδια*, τχ. 10, 1985. Αναφ. στο Κλ. Γρίβας, *Η εξουσία της Βίας*, Ιανός, Θεσσαλονίκη, 1987, σελ. 30

⁵⁵⁶ Θουκυδίδης, *Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου*, Βιβλίο Ε (89-91). Μετάφραση Άγγελος Βλάχος, Εστία, Βιβλίο Ε, σελ. 72

Στεκόμαστε στο χείλος του γκρεμού. Κοιτάζουμε στην άβυσσο του Πραγματικού και ο τρόμος κυριεύει τούτο το ερριμμένο σώμα στην θνητότητά του. Η επιθυμία μας αγκυστρώνει στα βράχια του Φαντασιακού, στο σπήλαιο της εικονικής θαλπωφής και ο νους μάς περιπαίζει στην τάξη του Συμβολικού, καθώς ο θάνατος καγχάζει την ανυπαρξία της ύπαρξής μας. Το εγώ (je) σχίζει το παραπέτασμα του εγώ(μοί) και ξεπροβάλλει με την αρχέγονη δύναμη των ενστίκτων και των ορμών της ζωής που αιώνες τώρα το προφύλαξαν από την εφιαλτική εισβολή του Πραγματικού, επιζητώντας τον βρόχο που θα το ανασύρει από τα χάλαρα της πλανημένης εικονικής ζωής του. Ωστόσο, το σύνθωμα του καθενός είναι αυτό που θα γαληνέψει τους φόβους και την οργή του. Η ποίηση είναι για κάποιους από εμάς το στίλβον μονοπάτι, για να αντισταθεί η ψυχή, γιατί απόσταγμα σοφίας η θλίψη διερευνά διέξοδο στην αναπόληση: «Το χθες υπήρξε πηγή ψηγμάτων γνώσεων στο μονοπάτι της ζήτησης, το σήμερα είναι μια στάση αναψηλάφησης του κάποτε, το αύριο αποστρέφονται για την κενότητά του. Δεν έχουν θάρρος πια για νέες εξορμήσεις. Απέθεσαν τα όνειρα σήμα για τους επίγονους. Στα νυσταγμένα τους βλέφαρα ο κάματος βαραίνει. Η βακτηρία μόνο στα ρυτιδιασμένα χέρια τους απόμεινε να κουβαλά την έωλη ζωή τους». Ας ελπίσουμε οι άνθρωποι ως υποκείμενα και ως πολίτες των δημοκρατικών χωρών να μην εγερθούν κάποια στιγμή φορώντας το «σιδερένιο προσωπείο», απογυμνωμένοι από τις ελευθερίες και τα δικαιώματά τους. Η ελπίδα πεθαίνει τελευταία..., ενώ ο κίνδυνος ελλοχεύει:

«Αλλά τα στρατόπεδα των σκλάβων που οργανώνονται κάτω από τη σημαία της ελευθερίας και οι σφαγές που γίνονται με κίνητρο την αγάπη για τον άνθρωπο ή το κέφι του υπερανθρώπου, φέρνουν σε αμηχανία την κρίση. Όταν το έγκλημα ντύνεται με τη φορεσιά της αθωότητας—σε μια παράδοξη αντιστροφή των ρόλων που συμβαίνει συχνά στην εποχή μας—είναι η αθωότητα εκείνη που πρέπει να απολογηθεί.»⁵⁵⁷

Βιβλιογραφία

⁵⁵⁷ Α. Καμύ, Ο επαναστατημένος άνθρωπος, 1971: 18

Ελληνόγλωσση

Αλεξίου, Θ. (2015). Κοινωνική πολιτική και βιοπολιτική. Από την ταξική αντιπαράθεση στη «μικροφυσική της εξουσίας». *Κοινωνική Πολιτική*, 5, 5-28, Παν/μιο Αιγαίου. doi 10.12681/sp.10598.

Αφουξενίδης, Α., & Χτούρης, Σ. (2020). Συνομιλώντας για την πανδημία. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 154, 1-10, ΕΚΚΕ & Παν/μιο Αιγαίου. doi 10.12681/grsr.23233

Βαθιώτης, Κ. (2020). Μόλυνση, επιδημία, κατάσταση εξαίρεσης: Εμβαθύνσεις στα τελευταία κριτικά σημειώματα του Giorgio Agamben. <https://emperorsclothes.gr/covid-19/61>

Βεργέτι, Δ. (2010). Το κλεμμένο γράμμα και η γένεση. *Ελευθεροτυπία*. 16/10/2010, 6-7

Γιανναράς, Α.(1976). *Κεφάλαια από την θεωρητική φιλοσοφία του Καντ*. Αθήνα: Παπαζήσης.

Θεοδωρόπουλος, Ιω. (2002). *Αποσωμάτωση. Παιδαγωγική σπουδή της σωματικότητας*. Αθήνα: Κορφή.

Θεοδροπούλου, Μ. (2001). Saussure και Lacan. Από τη γλωσσολογία στην ψυχανάλυση. *Η Πύλη για την ελληνική Γλώσσα*

Ιωάννου, Δ. (1985). Οι κακοί κοιμούνται ήσυχα. Περ. *Τετράδια*, τχ. 10, 1985. (Αναφ. στο Γρίβας, Κλ.(1987). *Η εξουσία της Βίας*. Θεσσαλονίκη : Ιανός).

Καββαθάς, Δ., & Ράπτης, Χ. (2010). Αρματώσεις ψυχής - Μια εισαγωγή. *αλήθεια*, τχ. 4-5, 15-42. Αθήνα: Πατάκης.

Κακαβούλια, Μ. (2001). Αφηγηματικές τεχνικές στην ειδησεογραφία. *Πρακτικά συνεδρίου Δημοσιογραφία και Γλώσσα*, 15-16 Απριλίου 2000. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα ΕΣΗΕΑ, 185-213.

Καστοριάδης, Κ. (2010). *Ακυβέρνητη κοινωνία*. (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας). Αθήνα: Ευρασία.

Κούβδος, Ιά. (2012). Μια ανάγνωση της θεωρίας της ιδεολογίας του Λουί Αλτουσέρ. *Θέσεις*, 120, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2012

Κουκής, Α. (χχ). Ο μύθος του αρχέγονου πατέρα στο έργο του Freud. Ένα αντίδοτο στη σύγχρονη παρακμή της πατρότητας. Inspy.gr/255

Κουμασίδης, Ι. (2012). Μ. Φουκώ οι μη κανονικοί. *Φιλοσοφείν*, τχ. 5, 231-258

Κουμίδα, Ε. (2017). Ο μονισμός της ενόρμησης και η έννοια του θανάτου στο σάδιο του καθρέπτη. Elenikoumidi.gr (16/2/2017)

Κωσταράς, Γρ. (1979α). *Martin Heidegger. Ο φιλόσοφος της μερίμνης*. Εκδ. 4^η. Αθήνα.

- Κωσταράς, Γρ. (1979β). *Soren Kierkegaard. Ο φιλόσοφος της εσωτερικότητας*. Εκδ. 4^η. Αθήνα.
- Λεοντίδου, Λ. (2020). Πολεοδομία και πανδημία στη συμπαγή πόλη της Μεσογείου: Ανθρωπογεωγραφικές παράπλευρες απώλειες του Covid-19. *Επιθ. Κοιν. ερευνών*, 154, 11-27, ΕΑΠ. doi: org/10.12681/grsr.23234.
- Λίποβατς, Θ. (2007). *Το όνομα του Πατέρα και η δυσφορία μέσα στον Πολιτισμό*. Αθήνα: Πόλις.
- Λίποβατς, Θ. (1990). *Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Λίποβατς, Θ. Οι τέσσερις λόγοι στον Jacques Lacan. *Θεωρείο*, 30-43
- Μανουσέλης, Σπ. (2018). Η βιοπολιτική της διαρκούς... ανασφάλειας. *Εφημερίδα των Συντακτών*, 28/04/2018
- Μανουσέλης, Σπ. (2018α). Η νέα βιοπολιτική του φόβου: κοινωνική διαχείριση με την επιβολή της ρευστότητας και της γενικευμένης ανασφάλειας. *Strouthminor.blogspot.com*, 1/5/2018
- Μανουσέλης, Σπ. (2018β). Η πανδημία πανικού ως βιοπολιτική στρατηγική. *Εφημερίδα των Συντακτών*, 21/4/2018
- Μανουσέλης, Σπ. (2021). Covid: η ιατρικοποίηση ως πολιτική κατά της πανδημίας. *Εφημερίδα των Συντακτών*, 6/2/2021
- Μανουσέλης, Σπ. (2021). Τα αδιέξοδα της βιοπολιτικής διαχείρισης της πανδημίας. *Εφημερίδα των Συντακτών*, 13/2/2021
- Μαρκίδης, Μ. (2005). *Η ψυχανάλυση του διχασμένου υποκειμένου. Εισαγωγή στο έργο του Λακάν*. 4^η εκδ. Αθήνα: Έρασμος.
- Μαρκίδης, Μ. (1977). *Η ψυχανάλυση του διχασμένου υποκειμένου. Εισαγωγή στο έργο του Λακάν*. Πρώτη έκδοση. Αθήνα: Έρασμος.
- Μεσσάρη, Α. (2018). Το υπερβατικό στοιχείο στον Imm. Kant. *Φιλοσοφία και Παιδεία*, τεύχ. 75-76, 10-15.
- Μιχελή, Α. (2020). Ο πολιτισμός σε «περιορισμό». Η πολιτιστική εμπειρία του φανταστικού και του πραγματικού χώρου. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 154, 75-88. Doi.org/10.12681/grsr.23230
- Μπακιρτζόγλου, Σ. (2013). Ο ενορμητικός άξονας της επιθετικότητας: περί της ενορμήσεως του θανάτου. *Επέκεινα*. www.epekeina.gr (11/2013)
- Μπακιρτζόγλου, Σ. (2014). Η μεταψυχολογία της μελαγχολίας. *Επέκεινα*. www.epekeina.gr

- Μπρους, Μαρί –Ελεν. (2020). Βρίσκοντας τη ζωντανή δύναμη της επιθυμίας μέσα από το ίδιο το αδιέξοδο. (μτφρ. Περτέση Ντ.). *L Hebdo –blog*, 196, 22/3/2020.
- Πολίτης, Π. (2014). *Η γλώσσα της τηλεοπτικής ενημέρωσης. Τα δελτία ειδήσεων της ελληνικής τηλεόρασης (1980-2010)*. Θεσ/νίκη: ΑΠΘ.
- Ποταμιάνου, Α. (1999). *Διαδικασίες επανάληψης και προσφορές του Εγώ*. Αθήνα: Κέδρος.
- Ράπτης, Χ. (2015). Ο Ντεριντά, ο Λακάν και το ερώτημα του ζώου. *Αξιολογικά*, τχ. 29, 61-88.
- Σιδέρη, Ν. (2010). *Ο ερωτισμός στην τέχνη*. Αθήνα : Μεταίχμιο.
- Σχισμένος, Αλ. (2016). Κοινωνικό φαντασιακό, ερμηνευτική και δημιουργία και δημιουργία: Σκέψεις πάνω σε ένα φιλοσοφικό διάλογο του Κορνήλιου Καστοριάδη με τον Πωλ Ρικέρ. *Kaboom* 1: 41-62.
- Τσάκος, Α. (2020). Θεσμικός πειραματισμός και Ψυχανάλυση. *Lacanian review Online*, 17/5/2020.
- Χτούρης, Σ., & Ζήση, Α. (2020). Ο κοινωνικός μας εαυτός, η οικογένεια και οι κοινωνικές στάσεις την περίοδο των περιορισμών της πανδημίας του Covid - 19 το 2020. *Επιθ. Κοιν. Ερευνών*, 154, 41-64. Doi.org/10.12681/grsr.23228.
- Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, Α. (1997). Η συγκρότηση του υποκειμένου μέσω των δομών της γλώσσας και του πολιτισμού. *Επιθ. Κοιν. Ερευνών*, 92-93, 109-125. Doi.org/10.12681/grsr.707

Ξενόγλωσση

- Adler, A. (1978). *Η γνώση της ζωής*. (μτφρ. Τσαμπουράκη Γ.). Αθήνα: Επίκουρος.
- Adler, A. (χχ). *Το κοινωνικό ενδιαφέρον*. (μτφρ. Γραμμένος Ευ.). Αθήνα: Μπουκουμάνης.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer*. Standford: A. Standford Univ. Press.
- Agamben, G. (2005). *Homo Sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. (μτφρ. Τσαμουράς Π.). Αθήνα: Scripta.
- Agamben, G. (2013). *Κατάσταση «εξαιρέσης»*. Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα. (μτφρ. Οικονομίδου Μ.) Αθήνα: Πατάκης
- Agamben, G. (2020α). Όταν το σπίτι καίγεται. (μτφρ. Τριτσιμπιδας Π. & Δανάη Θεοδωράκη Δ. στο voidnetwork). *Quodlibet*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-quando-la-casa-brucia>.

- Agamben, G. (2020β). Lo stato d eccezione provocato da un'emergenza immotivata. *Il manifesto – Quotidiano Comunista*, 25.02.2020.
- Aisenstein, M. (2014). *Πιερ Μαρτύ. Εισαγωγή στο P.Marty. Η αλλεργική αντικειμενότητος σχέση*. Αθήνα: Άγρα, σειρά «Ρους».
- Althusser, L. (1978). *Για τον Μαρξ*. (μετάφραση Καφετζής Τ.). Αθήνα: Γράμματα.
- Althusser, L. (1983). *Θέσεις (1964-1975)*. (μεταφρ. Γιαταγάνας Ξ.). Αθήνα: Θεμέλιο.
- Althusser, L. (1987). Σημείωση σχετικά με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους (IMK). *Θέσεις*, τ. 21 (μετάφραση Μ. Ιωαννίδης από τα γερμανικά Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)).
- Althusser, L. (1990). *Theory, theoretical practice and theoretical formation: ideology and ideological struggle. Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists and other essays*. London: Verso.
- Althusser, L. (1994). *Φιλοσοφικά*. (μτφρ. Ελεφάντης Α.). Αθήνα: Πολίτης.
- Abraham-Torok, M. (1987). *L'ecorce et le noyau*. Paris: Flammarion.
- Ansermet, Fr. (2020). Στον καθένα η πανδημία του. *Lacan Quotidien*, 876, 25/3/2020.
- Baecker, Dirk. (2008). *Επικοινωνία*. (μτφρ. Αναγνώστου Λ.). Αθήνα: Σμίλη.
- Bassols, M. (2020). Κορωνοϊός: ο νόμος της φύσης και το πραγματικό χωρίς νόμο. (μτφρ. Αγαπάκη Π.). *Hellenic societ*, 20/3/2020
- Bateson, G. (2017). *Βήματα για μια οικολογία του νου*. (μτφρ. Ελένη Σαμαρά, επιμ. Βιολέτα Καφταντζή). Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Baudrillard, J. (1980). *Ρέκβιεμ για τα μέσα επικοινωνίας*. (μτφρ. Άρης Μαραγκόπουλος). Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος
- Baudrillard, J. (1985). *The masses: The implosion of social in the media*. (trans. M. Maclean). *New literary history* 16(3), pp 577-89. JSTOR. The John Hopkins Univ. Press.
- Baudrillard, J. (1987/6/1). *Επιδημία ή προφύλαξη; Εφημερίδα Liberation* 1/6/1987 (μτφρ. Βράντσης Ν.).
- Baudrillard, J. (2000). *Η καταναλωτική κοινωνία, οι μύθοι της, οι δομές της*. (μτφρ. Τομανάς Β.). Αθήνα: Νησίδες.
- Baudrillard, J. (2019). *Η ενδόρρηξη του νοήματος στα MME*. Kaboomzine.gr (28/1/2019)
- Baudrillard, J. (2019α). *Η διαφάνεια του κακού. Δοκίμιο για τα ακραία φαινόμενα*. (μτφρ. Πατσογιάννης Β.). Αθήνα: Πλέθρον.

- Baudrillard, J. (2019β). Ομοιώματα και Προσομοίωση. (μτφρ. Ρέγκας Στ.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Bion, W.R. (1957). Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities in *Bion, W.R. (1967), Second thoughts*, 4th ed., London: Karnac, 1993, pp .43-64
- Blondel, E. (1986). *Nietzsche. Le corps et la culture*. Philosophie d aujourd'hui. Presses Universitaires de France.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bolz, N. (2008). *Το αλφαβητάρι των Μέσων*. (μτφρ. Αναγνώστου Λ.). Αθήνα: Σμίλη.
- Boothby, R. (2014). *Death & Desire. Psychoanalytic theory in Lacan's return to Freud*. N.Y : Routledge Library Editions: Lacan.
- Boothby, R. (2001). *Freud as philosopher*. N.Y: Roudledge.
- Camus, A. (1971). *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*. (μτφρ. Τσακίρη Ι.). Αθήνα: Μπουκουμάνης.
- Camus, A. (1990). *Η Πανούκλα*. (μτφρ. Τατάνη Α.). Αθήνα: γράμματα.
- Castells, M. (2012). *Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age*. Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, G. (2005). *Foucault*. (μτφρ. Μπέτζελος Τ.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Dethy, M. (2000). *Εισαγωγή στην ψυχανάλυση του Λακάν*. (μτφρ. Ποταμιάνου Ν.). Αθήνα: Καστανιώτη.
- Dor, J. (1994-96). *Εισαγωγή στην ανάγνωση του Λακάν*. (μτφρ. Μποτουροπούλου Ι.).α και β τόμος. Αθήνα: Πλέθρον.
- Dylan, E. (2005). *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*. (μτφρ. Σταυρακάκης Γ.). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Estop, J. (2009). Οι τέσσερις λόγοι -που είναι πέντε- του Jacques Lacan. (μτφρ. Μάνο-Χρησίδα, Λ.). *Θέσεις*, τριμηνιαία επιθεώρηση, εισήγηση του Estop 22/4/2009.
- Feldman, N. (2020). Encounter with the coronavirus we analysts, are mortal. *Lacanian review* Online 10/5/2020.
- Flusser, V. (2008). *Προς το σύμπαν των τεχνικών εικόνων*. (μτφρ .Ηλιόπουλος Γ.). Αθήνα: Σμίλη.
- Foucault, M. (1987). *Η αρχαιολογία της γνώσης*. (μτφρ.Παπαγιώργης Κ.). Αθήνα: Εξάντας.
- Foucault, M. (1988). *Τι είναι διαφωτισμός;* (μτφρ. Ροζάνης Στ.). Αθήνα: Έρασμος.
- Foucault, M. (1989). *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*. (μτφρ. Χατζηδήμου Κ. και Ράλλη Ιουλία). Αθήνα: Ράππα.

- Foucault, M. (1992). *Ιστορία της σεξουαλικότητας 3. Η μέριμνα για τον εαυτό μας*. (μτφρ. Κρητικός Γ.). Αθήνα: Ράππα.
- Foucault, M. (2001a). *Dits et ecrits I*. Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). *Dits et ecrits II*. Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (2010). *Οι μη κανονικοί*. (μτφρ. Σιαμανδούρας Σ.). Αθήνα: Εστία
- Foucault, M. (2011). *Ιστορία της σεξουαλικότητας. 1. Η βούληση για γνώση*. (μτφρ. Μπέντζελος Τ.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. (2012α). *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*. (μτφρ. Μπέτζελος Τ.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. (2012β). *Η γέννηση της βιοπολιτικής. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*. (μτφρ. Πατσογιάννης Β.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. (2015). *Ουτοπίες και ετεροτοπίες*. (μτφρ. Τσουλούφη Α.). Αθήνα: Ελευθεριακή κουλτούρα. (Ραδιοφωνική διάλεξη: 21/12/1966).
- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. XIV.
- Freud, S. (1921). Massen psychologie und Ich-Analyse. *Gessamelte Werke*, Bd. XIII, herausg. von Freud A., Bibring E., Hoffer W., Kris E., Isakower O., 10 Aufl. Frankfurt am Mein: Fische, 1998, pp.71-161.
- Freud, S. (1977). *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*. (μτφρ. Τρικεριώτη Κ.). Αθήνα: Επίκουρος .
- Freud, S. (1983). *Όνειρο και τηλεπάθεια*. (μτφρ. Τσαμπουράκης Γ.). Αθήνα: Επίκουρος.
- Freud, S. (1994). *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*. (μτφρ. Βαμβαλής Γ.). Αθήνα: Επίκουρος.
- Freud, S. (2005). *Μεταψυχολογικά κείμενα του 1915*. (μτφρ. Αναγνώστου Λ.). Αθήνα: Επίκουρος.
- Freud, S. (2009). *Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο. Το Χιούμορ*. (μτφρ. Σιπητάνου Λ. & Σαγκριώτης Γ.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Freud, S. (2011). *Πέραν της αρχής της ηδονής*. (μτφρ. Μυλωνά Ν.). Αθήνα: Νίκας.
- Freud, S. (2016). *Η ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής*. (μτφρ. Πατσογιάννης Β.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Fromm, E. (1978). *Να έχεις ή να είσαι;* (Μτφρ. Τζελέπογλου Ε.). Αθήνα: Μπουκουμάνη.
- Giel, K. (1975). *Stucke zu einen mehrperspektivischen Unterricht. Aufsätze sur Konzeption*. Stuttgart.

- Goffman, Er. (2001). *Στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*. (μτφρ. Μακρυγιάννη Δ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Habermas, J. (1990). *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*. (μτφρ. Οικονόμου Α.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Habermas, J. (1993). *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*. (μετφρ. Αναγνώστου Λ., Καραστάθη Α.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hardt, M., & Negri, A. (2002). *Αυτοκρατορία*. (μτφρ. Καλαϊτζής Ν.). Αθήνα: Scripta.
- Horney, K. (1975). *Ο νευρωτικός άνθρωπος της εποχής μας*. (μτφρ. Βαμβαλή Γ.). Αθήνα: Επίκουρος.
- Hudis, H. (2017). *Φραντς Φανόν, ο φιλόσοφος των οδοφραγμάτων*. (μτφρ. Γαϊτάνου Ει.). Αθήνα: Οξύ.
- Huther, G. (2007). *Βιολογία του φόβου. Πώς από το στρες γεννιούνται συναισθήματα*. (μτφρ. Τρίκκα Δ.). Αθήνα: Πολύτροπον.
- Huxley, A. (1963). *Literatur und Wissenschaft*. Munich.
- Jacobson, R. (1963). *Essais de linguistique generale*. Paris: Minuit.
- Jacobson, R. (1998). *Δοκίμια για τη γλώσσα της λογοτεχνίας*. (μτφρ. Μπερλή Α.). Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Jameson, F. (1992). *Postmodernism, or the cultural logic of late Capitalism*. Duke Univ.Press.
- Jung, K. (1974). *Άνθρωπος και ψυχή*. (μτφρ. Βαμβαλή Γ.). Αθήνα: Επίκουρος.
- Kant, Imm. (1971). *Δοκίμια*. (μτφρ. Παπανούτσος Ευ.). Αθήνα: Δωδώνη.
- Kant, Imm.(1976). *Κριτική του Καθαρού λόγου*. (μτφρ. Γιανναρά Α.). Αθήνα: Παπαζήση.
- Lacan, J. (1953). *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, Ecrits. La psychanalyse, n° 1, 1956, Sur la parole et le langage, pages 81-166*.
- Lacan, J. (1958). *La direction de la cure. In Ecrits, pp 585-645*. Paris: Seuil 1966.
- Lacan, J. (1964). *Το σεμινάριο, βιβλίο ΙΧ, οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*. (μτφρ. Σκαρπαζέλου Μ.). Αθήνα: Ράππα.
- Lacan, J. (1966). *L instance de la lettre dans l inconscient ou la raison depuis Freud*. Ecrits. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1972-73). *Le seminaire livre XX, Encore – Ακόμη*. δίγλωσση έκδοση. (μτφρ. Σκολίδης Βλ.). Αθήνα: Ψυχογιός. (2011).
- Lacan, J. (1973). *Le Seminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

- Lacan, J. (1975α). *Le Seminaire, Livre I, Les ecrites technique de Freud*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975β). *Le Seminaire, Livre XX, Encore*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1977α). *Écrits: A Selection*. (Trans. Alan Sheridan). London: Tavistock Publications.
- Lacan, J. (1977β). *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964*. (Trans. Alan Sheridan). London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.
- Lacan, J. (1982). *Το σεμινάριο, βιβλίο XI. Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*. (μτφρ. Σκαρπαλέζου, Α.). Αθήνα: Κέδρος-Ράππας.
- Lacan, J. (1987). *Η οικογένεια, τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου*. (μτφρ. Βεργέτης Δ.). Αθήνα: Καστανιώτης.
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet, 1956-57*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1993). *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*. Trans. Russell Grigg. London: Routledge.
- Lacan, J. (2001). *La psychiatrie anglaise et la guerre, Autre ecrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2005α). *Le seminaire. Livre XXIII, Le synthome (1975-76)*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2005β). *Le triomphe de la religion, precede de Discours aux catholiques*. Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (2005γ). *Οι ψυχώσεις. Σεμινάριο τρίτο (1955-56)*. (μτφρ. Χριστοπούλου Ρ. & Σκολίδης Β.). Αθήνα: Ψυχογιός.
- Lacan J. (2005δ). *Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση*. (μτφρ. Μπλανσέ- Λινάρδου Ν., Μπλανσέ Ρ.). Αθήνα: Εκκρεμές.
- Lacan, J. (2012). Το στάδιο του Καθρέπτη ως διαμορφωτής της λειτουργίας του Εγώ όπως αυτή μας αποκαλύπτεται στην ψυχαναλυτική εμπειρία. *Fort –Da*, τ. 2.
- Lacan, J. (2013). *Le seminaire, Livre VI. Le desir et son interpretation. Editions. De la Martiniere*.
- Lacan, J. (2019). *Le seminaire. Livre VII. L ethique de la psychanalyse (1959-1960). Points Essais*, no. 873.
- Laplace, J., & Pontalis, J-B. (2008). *Αεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*. (μτφρ. Καψαμπέλης Β., Αλούπης Π., Χαλκούση Λ.). Αθήνα: Κέδρος.
- Levi-Strauss, C. (2004). Εισαγωγή στο έργο του Μαρσελ Μωσ (1950) στο *κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*, Αθήνα: εκδ. 21^{ου}
- Levinas, E. (1980). *Totalite et infini*. Boston, Londres: La Haye.

- Lyotard, J-Fr. (2019). *Το απάνθρωπο, κουβέντες για τον χρόνο*. (μτφρ. Πατσογιάννης Βασίλης). Αθήνα: Πλέθρον.
- Marcuse, H.(1967). *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied.
- Maturana, H., & Varela, F. (1992). *Το δέντρο της γνώσης*. (μτφρ. Μανουσέλης Σπ.). Αθήνα: Κάτοπτρον.
- McLuhan, M. (1992). *Media: οι προεκτάσεις του ανθρώπου*. (μτφρ. Μάνδρος Σ.). Αθήνα: Κάλβος.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard
- Miller, J.A. (1966). La suture (elements de la logique du signifiant). *Cahiers pour l analyse*, no 1 & 2.
- Miller, J.A. (1988). Ασυνείδητο μη αναγνώσιμο. (μτφ. Γ. Φουντουλάκη, Ε. Θεοδωρίδης, Β. Σκολίδης). *Η ψυχανάλυση*, 3, 4/1998.
- Miller, J.A. (2003α). *Λακανική Βιολογία. Έξι ψυχαναλυτικά μαθήματα για το σώμα, το σύμπτωμα, την απόλαυση*. (μτφρ. Δυοβουνιώτου Ν & Σκολίδης Β.). Αθήνα: Ψυχογιός.
- Miller, J.A. (2003β). *Ο Λακάν και η ψυχανάλυση*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Miller, J.A., Etchegoyen, H., Laurent, E., Milner J.C. et al. (2007). *Γνωριμία με τον Λακάν*. (επιμ. Σκολίδης Βλ., μτφρ. Καράλη Ι. & Δυοβουνιώτου Ν.). Αθήνα: Ψυχογιός.
- Milner, M. (1997). *Freud et l interpretation de la literature*. Paris: Sedes.
- Μπιουνγκ – Τσουλ, Χαν. (2015). *Η κοινωνία της διαφάνειας*. (μτφρ. Κράουζε Α.). Αθήνα: Opera.
- Nietzsche, Fr. (1964). *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Alfred Kroner Verlag.
- Nietzsche, Fr. (χ.χ). *Τάδε έφη Ζαρατούστρας*. (μτφρ. Κωστελένος Δ.).
- Nietzsche, F. (χ.χ). *Η γενεαλογία της ηθικής*. (μτφρ. Σαρίκου Ζ. & Τρουλινού Λ.). Θεσσαλονίκη.
- Nietzsche, F. (1924). *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*. (μτφρ. Κούκουλα Λ.). Αθήνα: Βασιλείου.
- Nietzsche, Fr. (χ.χ). *Το λυκόφως των ειδώλων*. (μτφρ. Σαρίκας Ζ.). Θεσσαλονίκη.
- Nusselder, An. (2009). *Interface fantasy*. London: The Mit Press Cambridge Massachusetts.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. (Gesamemelte Schriften Bd.5) Berlin.
- Premazzi, B. (2020). Όταν ξύπνησε, ο δεινόσαυρος ήταν ακόμα εκεί. *Lacanian review Online*, 24/5/2020.
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of Evil*. N.Y: Harper & Row.

- Russell, B. (1975). *Η κατάκτηση της ευτυχίας*. (μτφρ. Θεοδωρακάτου Δ.). Αθήνα: Επίκουρος.
- Rybnicki, A. (2020). Ο πολιτισμός και οι δυσαρέσκειές του και η αφόρητη ελαφρότητα του απουσιάζοντος σώματος. *Lacanian review Online*, 14/5/2020.
- Sartre, J.P. (2007). *Είναι και Μηδέν*. (μτφρ. Παπαγιώργης Κ.). Αθήνα: Παπαζήσης.
- Saussure, Ferdinand de. (1916). *Course in General Linguistics*. ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, (trans. Wade Baskin). Glasgow: Collins Fontana.
- Svolos, Th. (2020). Η ζωή πάνω από τον θάνατο. (μτφρ. Μητρόπουλος Β). *Lacanian review Online*, 26/3/2020.
- Vanier, A. (2001). *Λακάν όσο πιο απλά γίνεται*. (μτφρ. Οικονόμου Γ.). Αθήνα: Κέδρος.
- Virno, P. (2014). Δημιουργώντας μια νέα δημόσια σφαίρα χωρίς το Κράτος. Συνέντευξη με τον Paolo Virno από τον Héctor Pavnόν στις 24 Δεκεμβρίου 2004 (αντλήθηκε από Athens.indymedia.org/post/1526105).
- Virno, P. (2007). *Γραμματική του πλήθους. Για μια ανάλυση των σύγχρονων μορφών ζωής*. (μτφρ. Πασσάς Β.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια – Οδυσσέας.
- Zaltzman, N. (2019). *Η αναρχική ενόρμηση*. (μτφρ. Καράμπελας Γ.). Αθήνα: Εστία.
- Zizek, Sl. (2003). *Καλωσήρθατε στην έρημο του Πραγματικού. (Πέντε δοκίμια για την 11^η Σεπτεμβρίου και για συναφείς ημερομηνίες)*. (μτφρ. Ιακώβου Β.). Αθήνα: Scripta.
- Zizek, Sl. (2004). *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*. London and New York: Routledge.
- Zizek, Sl. (2006). *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*. (μτφρ. Ιακώβου Β.). Αθήνα: Scripta.
- Zizek, Sl. (2008). *Ροβεσπιέρος, Αρετή και Τρομοκρατία*. (μτφρ. Σαμαρτζής Θ.). Αθήνα: Εκδόσεις του εικοστού Πρώτου.
- Zizek, Sl. (2015). Kant & Sade: το ιδανικό ζευγάρι. (μτφρ. Γκιννής Μ.). Non Neutral. www.lacan.com
- Zizek, Sl. (2016). *Λακάν*. (μτφρ. Καγιαλάρης, Δ. & Παπαδάκης Κ.). 6^η έκδοση. Αθήνα: Πατάκη.

Ιστοσελίδες

- Citytravellers.forumgreek.com, Ζαν Μποντριγιάρ, Πρόκληση και αμφισβήτηση.(2016) Athensmagazine.gr/article/apopseis/158156. Οι κοινωνίες της προσομοίωσης: η φυλάκιση του ανθρώπου στον κόσμο των ομοιωμάτων και της πλαστής πραγματικότητας.(14/1/2015)

Odoδεικτες.gr/index/article/1400. Η αδράνεια της τεχνητής εικόνας των γεγονότων και της πληροφορίας (16/5/2013)

Stodivanimetolacan.blogspot.com (1/6/2012)

Stodivanimetolacan.blogspot.com. Το σύνθωμα. (24/11/2012)

Αυτολεξεί, Ζαν Μποντριγιάρ: επιδημία ή προφύλαξη; Aftoleksi.gr/2020/03/10

Kaboomzine.gr. Η ενδόρρηξη του νοήματος στα ΜΜΕ(J. Baudrillard)(28/1/2019)

Strouthminor.blogspot.com/2018/05. Η νέα βιοπολιτική του φόβου: κοινωνική διαχείριση με την επιβολή της ρευστότητας και της γενικευμένης ανασφάλειας. (1/5/2018)