

# Μερικές κριτικές των θέσεων του Λακάν αναφορικά με την ψυχανάλυση, την φιλοσοφία και την πολιτική θεωρία και μία αντικριτική τους

ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ

**Ι** ΓΙΑ ΝΑ ΚΑΤΑΝΟΗΣΕΙ κανείς ορθά την σημασία της κριτικής που κατά καιρούς διατυπώθηκε απέναντι στο έργο του Λακάν, πρέπει να γνωρίσει πρώτα την ιδιομορφία αυτού του έργου. Ενώ η γενική θεωρία, την οποία ο Λακάν εν είδει μωσαϊκού «συνέθεσε», παρουσιάζει ορισμένα επιστημολογικά προβλήματα συνοχής και εδραίωσης, ωστόσο η ηθική (ή καλύτερα η μετα-ηθική) που προτείνει, αποτελεί μια πολύ ενδιαφέρουσα και φιλοσοφικά πρωτότυπη προσφορά<sup>1</sup>. Στο κείμενο που ακολουθεί θα προσπαθήσουμε να δώσουμε το στίγμα της λακανικής προβληματικής έτσι ώστε, σε ένα δεύτερο στάδιο, να καταστεί δυνατή η εξέταση μιας σειράς κριτικών που έχουν διατυπωθεί απέναντι στο έργο του.

Η ιδιομορφία του έργου του Λακάν έγκειται στο ότι αποτελεί μία μεταθεωρία, της οποίας το αντικείμενο είναι το ήδη, από τον Φρόντ, θεωρητικά δομημένο πεδίο της ψυχαναλυτικής εμπειρίας. Ο Λακάν εισήγαγε έτσι μια καινούρια προοπτική, η οποία φέρνοντάς τον σε επαφή με την φιλοσοφική συζήτηση, τον οδήγησε στο να υπερβεί την σκέψη του Φρόντ στο πεδίο της ηθικής<sup>2</sup>. Η θεμελιώδης σημασία που δίνει αρχικά ο Λακάν στην θεωρία του σημαίνοντος, στο Συμβολικό, για την δόμηση του ψυχισμού, έχει συχνά παρεξηγηθεί. Πολλοί στοχαστές έχουν τονίσει τις αρνητικές συνέπειες που αυτό μπορεί να έχει, ξεχνώντας το πλαίσιο αναφοράς αυτής της θεωρητικής και πρακτικής απόφασης του Λακάν. Λησμονούν με άλλα λόγια την ιστορικότητα του έργου του Λακάν, που χαρακτηρίζεται σχηματικά από την διαδοχή, αλλά και την επικάλυψη, τριών χρονικών και θεματικών φάσεων.

Στην *πρώτη* φάση<sup>3</sup> κυριαρχεί ο προβληματισμός της λογικής του *Φαντασιακού*. Αυτό ανοίγει τον δρόμο σε μία φαινομενολογική ή ερμηνευτική παρανόηση της ψυχανάλυσης (βλ. Lorenzer, Habermas).

Στην *δεύτερη* φάση<sup>4</sup> κυριαρχεί η λογική του σημαίνοντος, το *Συμβολικό*, και η «έλλειψη-προς-το-Είναι» του διχασμένου υποκειμένου αντιστοιχίζεται στην έλλειψη του Άλλου (γενική υποκειμενική και γενική αντικειμενική), από όπου ξεπηδάει και η επιθυμία (ο όρος «επιθυμία» πρωτοεμφανίζεται το 1956). Το *Πραγματικό* δεν παίζει ακόμα βαρύνοντα ρόλο. Αντί

τούτου, το σημαίνον της επιθυμίας/έλλειψης, ο Φαλλός, είναι έκκεντρα, εξωτερικά τοποθετημένο σε σχέση με την αλυσίδα των σημαινόντων που είναι η γλώσσα: είναι το σημείο «συγκόλλησης» του σώματος και της γλώσσας. Οι περισσότεροι κριτικοί του Λακάν έχουν καθηλωθεί σε αυτή την φάση, θέλοντας έτσι να ματαιώσουν τον κίνδυνο της απολυταρχίας του σημαίνοντος. (βλ. J. Derrida, S. Weber).

Στην *τρίτη* τέλος φάση<sup>5</sup> εμφανίζεται (μετά το 1963) το *Πραγματικό*, χάρη στο οποίο ο Φαλλός χάνει την στρατηγική σημασία του, την οποία αποκτά τώρα το λεγόμενο «αντικείμενο μικρό α» των μερικών ορμών. Αυτό είναι για τον Λακάν τελικά το (πραγματικό) «ισοδύναμο» του υποκειμένου στον Άλλον. Αυτό το κομμάτι του Πραγματικού υπάρχει όμως ως τυχαιότητα (contingency) μέσα στην καρδιά του Συμβολικού, της γλώσσας, είναι το εγγενές όριό της, και η *εσωτερική εξωτερικότητα* ή *εκ-σωτερικότητα* (extimité) του ίδιου του υποκειμένου, που το διχάζει ανεξάληπτα. Επειδή δε η άμεση εμπειρία αυτής της εκ-σωτερικότητας, το κενό, είναι «αβάστακτη» και «αδύνατη» για το υποκείμενο, γι' αυτό είναι αναγκαία η ύπαρξη του Φαντασιακού (και των φαντασιώσεων που αυτό σκηνοθετεί), προκειμένου να την μεταμφιέσει και να την κάνει υποφερτή.

Εδώ ο Λακάν ξεπερνάει την απολυτοποίηση της «υπαρξιστικής προβληματικής» (Heidegger, Sartre) της περατότητας της ύπαρξης, του Είναι-προς-θάνατον (όπως εμφανίζεται ακόμα στις πρώτες δυο φάσεις του έργου του), καθώς και της αένης κίνησης (Derrida) του επιθυμείν, από την οποία λείπει η δυνατότητα μερικής στάσης (και πραγματικής απόλαυσης). Κάθε ορθή κριτική στο έργο του Λακάν πρέπει έτσι να ξεκινάει από την τελευταία φάση του, και να ερμηνεύει αναδρομικά τις προηγούμενες στο φως της τελευταίας.

Έτσι ειδομένα, η σημασία του Συμβολικού εξισορροπείται από το Πραγματικό, ενώ παράλληλα το Φαντασιακό δεν είναι πλέον μόνον αυτό που «πρέπει ν' απορροφηθεί», όπως στην πρώτη φάση. Η προσφορά του Λακάν έγκειται εδώ, στο ότι προσπάθησε να δώσει πάλι το χαμένο κύρος του στον λόγο, το οποίο, όπως και η ιστορική μνήμη, έχει χαθεί στην (μετα)μοντέρνα κοινωνία, εξ αιτίας της επικράτησης του θετικισμού και του βιολογισμού. Το κύρος αυτό του λόγου στηρίζεται στον

*Διαφωτισμό* ενάντια σε κάθε σκοταδισμό και μυστικισμό, ρατσισμό και εθνικισμό, χωρίς όμως να δέχεται και την ιδεολογία της τελειοποίησης και της γραμμικής, ολικής προόδου στην ανθρώπινη ιστορία. Ο Λακάν αναγνώρισε τις συνέπειες του *συστημικού* και *αυτοαναφορικού* χαρακτήρα της γλώσσας (Wittgenstein, Luhmann), τονίζοντας ωστόσο την ανυπέρβλητη *ρωγμή* του Πραγματικού, που υπονομεύει κάθε προσπάθεια φαντασιακού «κλεισίματος» της γλώσσας, όπως επίσης και του υποκειμένου αλλά και της κοινωνίας.

Όλες οι παραπάνω εισαγωγικές παρατηρήσεις αναδεικνύουν το κεντρικό ενδιαφέρον του Λακάν, όπως το διατύπωσε ο ίδιος, λέγοντας ότι το status του Ασυνείδητου δεν είναι οντολογικής, αλλά *ηθικής* τάξεως (κάτι που τον κάνει να γειτονεύει με τον

σείς, κάτι που τους έφερε κοντά στον Hobbes. Ο Λακάν βέβαια συνδέει την αυτοαγάπη με την επιθετικότητα της διϊκής σχέσης στο στάδιο του καθρέφτη.

Αυτό που έχει σημασία εδώ, είναι η *νέα* ερμηνεία του φροϋδικού έργου, το οποίο ο Λακάν υπερασπίζεται ενάντια στον σπιριτουαλισμό, μυστικισμό και βιταλισμό (C.G. Jung) καθώς και στον βιολογισμό (W. Reich), απορρίπτοντας και την μυθική διάρκεια του χρόνου στον Bergson. Στην ψυχανάλυση δεν στοχεύουμε στην επανεύρεση της χαμένης «πραγματικότητας» του παρελθόντος, αλλά στην *συμβολική κατασκευή*<sup>10</sup> του παρελθόντος, μέσα από τα συμβολικά βιωμένα τραύματα του παρόντος στην ψυχαναλυτική συνεδρία. Από την άλλη, σε αντίθεση με τον Φρόντ, ο Λακάν τονίζει όχι μόνον την διάσταση του



Lévinas)<sup>6</sup>. Η σχέση με τον Άλλον δίδεται εδώ πριν από την γνώση του «Είναι», της δύναμης/εξουσίας, αλλά και πριν από την «οντολογική» (νεοπλατωνική) «θέαση». Ο Λακάν αποδέχεται την κριτική στον πολιτισμό του Φρόντ<sup>7</sup>, ξεκαθαρίζοντας πρώτα ορισμένα βασικά πράγματα. Έτσι το «στάδιο του καθρέφτη» και ο ναρκισσισμός συνδέονται άμεσα με την ύπαρξη της επιθετικότητας<sup>8</sup>, την οποία όμως δεν εδραιώνει βιολογιστικά (όπως γίνεται στην αμερικάνικη ψυχανάλυση). Έπειτα προχωρεί παραπέρα από το σύμπλεγμα του Οιδίποδα, έτσι όπως ο Φρόντ το διατύπωσε, δίνοντάς του μια δομική και όχι «δραματική» διάσταση. Εδώ ο Λακάν άσκησε κριτική σε κάθε είδους *κοινοκραλιστική* αντίληψη περί ψυχανάλυσης, και συγχρόνως ξεπέρασε την *ιντερακτιονιστική* κοινωνιολογία του G.H. Mead (τον «γενικευμένο Άλλο», ο οποίος δεν γνωρίζει την έλλειψη και το Ασυνείδητο). Τέλος ο Λακάν θεωρεί την απόλαυση και την οδύνη, πέραν της αποκλειστικής φαλλικής, σεξουαλικής εμπειρίας, ως την πραγματική εμπειρία μιας ηθικής του επιθυμείν. Έχει ενδιαφέρον εδώ ότι ο Λακάν, στα πλαίσια της κριτικής του πολιτισμού, αναφέρεται στους γάλλους μοραλιστές (Montaigne, La Rochefoucauld)<sup>9</sup>, οι οποίοι είχαν τονίσει τον ρόλο της ναρκισσιστικής αυτοαγάπης για τις «κοινωνικές» σχέ-

(τραυματικού) παρελθόντος, αλλά και τις *τρεις* στιγμές της χρονικότητας. Για τον Λακάν το *παρελθόν* γίνεται προσιτό στο υποκείμενο μόνον στον βαθμό που έχει ένα *μέλλον*. Έτσι το υποκείμενο, μέσω της διεργασίας της επαναληπτικότητας των συμπτωμάτων του, που τα ζει στο *παρόν*, μπορεί *εκ των υστέρων* να ανακαλύψει την αλήθεια του παρελθόντος της επιθυμίας του, σ' αυτό που το υποκείμενο *θα έχει γίνει* στο *μέλλον* (*τετελεσμένον*) του<sup>11</sup>. Εδώ ακριβώς διαφαίνεται και η ηθική διάσταση του επιθυμείν, καθώς και η κριτική σε κάθε ρηχή, προγραμματισμένη, εργαλειακή καθημερινότητα.

Αυτό που ο Λακάν ονομάζει «ηθική της ψυχανάλυσης», είναι στην πραγματικότητα μία μη κανονιστική μετα-ηθική, που προκύπτει από θεωρητικές σκέψεις επάνω στην συγκρότηση του ανθρωπίνου «κόσμου». Αυτό προϋποθέτει μία κριτική σε πολλές κατευθύνσεις, και πριν απ' όλα την απόρριψη του *αμερικάνικου τρόπου ζωής*, της προσαρμογής στις κοινωνικές νόρμες και την αναζήτηση της «ευτυχίας». Η ύπαρξη του Αδύνατου, του Πραγματικού, προϋποθέτει επίσης και μια κριτική της παραδοσιακής μεταφυσικής και της οντολογίας: το επέκεινα του Συμβολικού υπέρτατον Αγαθόν δεν υπάρχει, η θέση του όμως *υπάρχει* και είναι *κενή*<sup>12</sup>, και η πρόσβαση σ' αυτό είναι

αδύνατη. Έτσι διατηρείται ζωντανή η επιθυμία, μέσω της επαληθευτικότητας και της αυτοαναφοράς της.

Εδώ ο Λακάν ασκεί άμεση κριτική στην «επιθυμία για γνώση» της Επιστήμης και της Φιλοσοφίας (Αριστοτέλης, Hegel), θεωρώντας ότι η ψυχανάλυση δείχνει την ανυπαρξία μιας τέτοιας πρωτογενούς επιθυμίας, η οποία αντίθετα πηγάζει από την απώθηση της πραγματικής επιθυμίας και την (συνεπεία του λέγειν) έλλειψη του διχασμένου υποκειμένου. Συγχρόνως ασκεί κριτική στις θέσεις του Hegel<sup>13</sup>, σχετικά με την παρουσία του Απόλυτου στις μορφές της γνώσης, καθώς και για την πεποίθηση του τελευταίου για την επίτευξη της «απόλυτης γνώσης» στο «τέλος της ιστορίας». Έτσι ο Λακάν απορρίπτει κάθε είδος παραθηροκεντρικής ή εκκοσμηκευμένης Γνώσης.

Το Νέο στην ηθική του Λακάν συνίσταται στο ότι, αντίθετα με τον Φρόντ, θεωρεί ότι ο ηθικός Νόμος δεν ταυτίζεται με τον οιδιπόδειο ανταγωνισμό και με το υπερ-εγώ. Υπάρχει μια πρωταρχική απώθηση, ένας συμβολικός ευνουχισμός, πριν από την εισαγωγή της Διαφοράς των φύλων, εγγυητής του οποίου είναι ο συμβολικός πατέρας, ο οποίος, ως το Όνομα του Πατέρα<sup>14</sup> είναι ο νεκρός πατέρας και όχι ο τυραννικός, φαντασιακός πατέρας. Αυτή η πρώτη απώθηση, ως υπερβατολογικό πλαίσιο κάθε εμπειρίας, οφείλεται στο γεγονός ότι το ανθρώπινο υποκείμενο μιλάει και έτσι χάνει ανεπιστρεπτή κάθε αμεσότητα με τα πράγματα και το σώμα του, δηλ. με το ίδιο το Πράγμα. Ακριβώς αυτή η έλλειψη είναι η πηγή της επιθυμίας, αλλά είναι μια έλλειψη που οφείλεται αναγκαστικά στο Συμβολικό, που ορίζει το «πεπρωμένο» του ανθρώπινου είδους, να είναι «ζών επιθυμούν». Όμως η έλλειψη υπάρχει από την άλλη πραγματικά, μέσα στην καρδιά του Συμβολικού, που είναι το ίδιο ελλειμματικό, μη πλήρες.

Ο Λακάν αναφερόμενος σε αυτή την έλλειψη, την συνδέει με την ύπαρξη της ορμής του θανάτου, δηλαδή την *αρνητικότητα* που εκδηλώνεται στον άνθρωπο τόσο ως (αυτο)καταστροφικότητα, όσο και ως *κενό, απουσία*, μέσω του λέγειν. Έτσι το επιθυμείν είναι πάντα επιθυμία του επιθυμείν, έχει έναν αυτοαναφορικό χαρακτήρα, που το κάνει να μην σταματάει μόνιμα στις εκάστοτε στάσεις του, δηλ. τις *μερικές* απολαύσεις του υποκειμένου. Εδώ ακριβώς ο Λακάν ανακαλύπτει την βαθιά συγγένεια αυτού του επιθυμείν με την *κατηγορική προσταγή* του Καντ<sup>15</sup>. Ο Λακάν δεν είναι ωστόσο τελείως σαφής όσον αφορά τον χαρακτηρισμό αυτής της προσταγής, θεωρώντας ορισμένες φορές, όπως ο Φρόντ, ότι οι συνέπειές της είναι ψυχαναγκαστικής, νευρωτικής φύσης, και της οποίας η «άλλη όψη» είναι η διαστροφικότητα της σαδικής επιθυμίας.

Ωστόσο η *ηθική του Επιθυμείν* που προτείνει ο Λακάν είναι μια ηθική της *μετουσίωσης* (sublimation), πέραν του Οιδίποδα, δηλ. του Φαλλού, της εξουσίας, της νεύρωσης και της διαστροφής. Ο ηθικός Νόμος παίρνει έτσι την εξής μορφή: «Δεν πρέπει να παραιτηθείς από την επιθυμία σου», και «Δεν είναι το Παν/Όλον δυνατόν»<sup>16</sup>. Το υπέρτατον Αγαθόν δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης, θέασης ή κατάκτησης, παρόλ' αυτά το

υποκείμενο πρέπει να επιθυμεί μέσω της συμβολικής παραγωγικότητάς του (που μπορεί να είναι και έργο μη ταυτιστικής αγάπης). Αυτή συνεπάγεται μεν έναν κόπο, την οδύνη του συμβολικού ευνουχισμού, αλλά προσφέρει *συγχρόνως καθ' οδόν* και μια απόλαυση, πέραν του τελικού προϊόντος. Έτσι ο Λακάν εξυψώνει τελικά τόσο την διαδικασία της παραγωγής έργου, όσο και τον ίδιο τον Νόμο, *χωρίς* να εξιδανικεύει (φαντασιακά) ούτε την μια ούτε τον άλλον, εφόσον και στα δύο ελλοχεύει το Πραγματικό, το Κενό. Όλ' αυτά είναι δυνατά, επειδή στη θεωρία του σημαίνοντος του Λακάν, το κύριο σημαίνον είναι «καθαρό», κενό σημαίνον και υπερβατολογικό.

## II

Μετά την σύντομη αυτή όσο και πυκνή εισαγωγή είμαστε πλέον σε θέση να εξετάσουμε μια σειρά από κριτικές του λακανικού έργου, αρχίζοντας από την πιο πρόσφατη. Στον τομέα της επιστημολογίας ο αμερικανός φυσικός A. Sokal<sup>17</sup> επιρρίπτει στον Λακάν, ότι χρησιμοποιεί ενίοτε λάθος ορισμένες γνώσεις από τις θετικές επιστήμες και τα μαθηματικά, για να εκφράσει τα επιχειρήματά του. Αλλά εκείνο που δεν εννοεί να καταλάβει ο Σόκαλ είναι το γνωστό ερώτημα: υπάρχει μόνο μία επιστήμη-πρότυπο, η θετική, που βασίζεται επάνω στην αποδεικτική χρήση των μαθηματικών και του πειράματος μόνο, ή υπάρχει και άλλος τρόπος ορθολογικής σκέψης; Όπως υπάρχει δίπλα στον λεγόμενο «αναλυτικό, θετικό» τρόπο σκέψης των φυσικών επιστημών και ο «μεταφορικός, ερμηνευτικός» τρόπος των ανθρωπιστικών επιστημών. Στην συγκεκριμένη δε παραγωγή ανθρωπιστικής επιστήμης ισχύει συνήθως ένα μείγμα αυτών των δύο βασικών τρόπων σκέψης. Δεν υπάρχει έτσι μία μεθοδολογικά «καθαρή» επιστήμη, διότι σήμερα, ακόμα και στην προχωρημένη φυσική επιστήμη, βρίθουν οι μεταφορικής προέλευσης έννοιες, όπως το «χάος», η «καταστροφή», κτλ, ενώ αντίθετα, π.χ. στην ψυχανάλυση, δεν παύει να ισχύει αναλυτικός τρόπος σκέψης, μέσω της σαφούς διατύπωσης μίας συγκεκριμένης δομής του ψυχοσυστήματος. Επομένως η *διαφορά* ανάμεσα στους δυο αυτούς τύπους δεν είναι ποτέ απόλυτη, αλλά δεν παύει να υπάρχει πάντα στην πράξη. Μια θετικιστική ανάλυση ίσως να είναι πάντα δυνατή και συχνά χρήσιμη: σε τομείς όπως η ιατρική, η νευροφυσιολογία, η οικονομετρία, η φορμαλιστική γλωσσολογία, κτλ. Αλλά σ' αυτές, το ζων, επιθυμούν και πάσχον ανθρώπινο υποκείμενο απωθείται ή αποκλείεται ως τέτοιο, δεν υπάρχει. Αντίθετα, ένας ερμηνευτικός Λόγος λαμβάνει υπ' όψη του τις *ασυνείδητες* δομές των υποκειμένων, την *συμβολική* παραγωγή τους και την *ιστορικότητά* τους (ατομικά και συλλογικά): κάθε τι που κάνουν και δεν κάνουν, λένουν και δεν λένουν οι άνθρωποι παράγει νόημα ή ανοησία. Συγγραφείς όπως η Κρίστεβα ή ο Μπαρτ, κ.ά. τόνιζαν και τονίζουν την σημασία της μεταφοράς για τις ανθρωπιστικές επιστήμες και την σχετική συγγένειά τους με την λογοτεχνία. Αυτό σημαίνει επίσης ότι είναι θεμιτό, ένας συγγραφέας να μπορεί να *ερμηνεύσει* μαθηματικές φόρ-

μουλες, όσο δεν διατείνεται ότι *αποδεικνύει* λογικά κάτι.

Η στάση του Σόκαλ και των υποστηρικτών του είναι *απαράδεκτη*, γιατί ενέχει από την μια τον υπεροπτικό ιμπεριαλισμό της θετικής επιστήμης, ενώ από την άλλη εμπνέεται από παράλογα, αντιγαλλικά στερεότυπα. Ο Σόκαλ δεν διατείνεται μόνον ότι ο Λακάν και άλλοι κορυφαίοι γάλλοι στοχαστές συλλήβδην ερμηνεύουν λάθος ορισμένες μαθηματικές φόρμουλες, αλλά στο βιβλίο του αμφισβητεί έμμεσα την ποιότητα όλου του έργου τους. Αυτό εισάγει ένα είδος κριτικής με βάση μια στάση «επιστημονικής ορθότητας» και λογοκρισίας, παρόμοιας με την σταλινική «πολιτική ορθότητα».

## III

Η κριτική που ασκούν στον Λακάν ο J. Derrida και οι προσκείμενοι σ' αυτόν Nancy και Lacoue-Labarthe<sup>18</sup> εντοπίζεται γύρω από την έννοια της Διαφοράς (*Διαφοράς*, όπως μεταφράζεται η Différence, ως αέναος περιπλάνηση και μετάθεση). Στα πλαίσια της προβληματικής του πλήθους/Ενός, υπάρχουν στο πλήθος ενότητες, οι οποίες δεν ανάγονται σε μια ενιαία αιτία-πηγή, στο Εν/ταυτόν, αλλά σε *Ίχνη* μιας μη παρουσίας. Ο Derrida θεωρεί όμως ότι το Σημαίνον στον Λακάν είναι αποκλειστικά το Εν, που συνδέεται με τον *προφορικό λόγο* και την κυριαρχική προτεραιότητά του απέναντι στον *γραπτό λόγο* και τα *εικονικά σημεία*. Η κριτική αυτή αφορά ολόκληρη την ψυχανάλυση, όχι μόνον τον Λακάν. Πολλοί ερευνητές επέδωσαν από την άλλη στον Λακάν ότι δεν κατανόησε ορθά την θεωρία του Saussure ή ότι ταυτίζει το φροϋδικό Ασυνείδητο με τον κώδικα της γλώσσας. Κατά τον Derrida ωστόσο, ο Λακάν ορθά εισάγει το σημαίνον στο Ασυνείδητο και απορρίπτει την αναπαραστασιμότητα των σημαίνοντων (το πρωτείο του νοήματος), οδηγείται όμως σε μια «αρνητική οντολογία της έλλειψης» και του σημαίνοντος, εφόσον η έλλειψη έχει πάντα μια ορισμένη θέση. Αυτό εκφράζεται και ως γένεση της *αλήθειας*, ως αποτέλεσμα του «πλήρους λέγειν», που οδηγεί πάλι σ' έναν φαύλο ερμηνευτικό κύκλο.

Ο Derrida, του οποίου οι θέσεις έχουν με την σειρά τους γίνει αντικείμενο κριτικής, αναφέρεται βασικά στην πρώτη και δεύτερη φάση του έργου του Λακάν, και γι' αυτό μιλάει για «φωνο-λογο-φαλλο-κεντρισμό». Όμως ο Λακάν στην τρίτη φάση του έργου του μιλάει και αυτός για το έργο της *Γραφής*<sup>19</sup> (ως έργο μετουσίωσης πέραν του φαλλικού σημαίνοντος), και ξεπερνάει έτσι την ασάφεια που ενδεχομένως υπάρχει στις πρώτες δύο φάσεις. Από την άλλη τονίζει ότι η ψυχανάλυση έχει το λέγειν του αναλυόμενου ως μοναδικό μέσο. Τονίζει επίσης ότι δεν υπάρχει ψυχαναλυτική κατασκευή ανοιχτή σε κάθε είδους ερμηνεία, δεν είναι δηλ. ένα «κείμενο», όπου υπάρχει ένα πλήθος δυνατών ερμηνειών. Αυτό γιατί ένα υποκείμενο στην ψυχανάλυση δεν είναι απλά ένα «κείμενο», όπως στις βασικά αισθητικές αναλύσεις του Derrida (πριν από την ρητή «στροφή» που έκανε προς την ηθική με το βιβλίο του *Force de Loi*)<sup>20</sup>. Ο τελευταίος πάντα εντόπιζε στα πρώτα του κείμενα την μετάθεση του γραμματός χωρίς αναφορά στο

Πραγματικό, ένας «πραγματικός» άνθρωπος όμως έχει, ως ζωντανό ον, ένα θνητό σώμα που είναι σεξουαλικά διχασμένο και που υπόκειται σε συγκεκριμένες ορμές, άγχη και φαντασιώσεις. Ο Λακάν τονίζει εδώ ότι στην ψυχανάλυση είναι πολύ σημαντικό για το υποκείμενο, πέραν από κάθε ερμηνεία που δίδεται στην επιθυμία του, να ανακαλύψει ποίου σημαίνοντος είναι το υπο-κείμενο<sup>21</sup>. Δηλαδή ένα υποκείμενο υπό-κειται πάντα σε ορισμένες θεμελιακές φαντασιώσεις και επιθυμίες, που δεν συγχέονται με κανενός άλλου. Αναφορικά δε με την αλήθεια αυτών των επιθυμιών, ο Λακάν τονίζει ότι η βεβαιωσιμότητα της έγκειται όχι απλά στα εμπειρικά στοιχεία, αλλά στο ίδιο το *ομιλείν/λέγειν* (ως εκφορά) που αναδύεται στον «άλλον τόπο» του Ασυνείδητου, δηλ. τον τόπο του Άλλου.

Έπειτα από όλα αυτά είναι σαφές ότι η ανάγνωση ενός κειμένου δεν ταυτίζεται απλά με την ακρόαση ενός υποκειμένου. Τίθεται όμως το ερώτημα, αν ο Derrida έχει παρόλ' αυτά δίκιο στην κριτική που ασκεί πρόκειται κατ' αρχήν όχι τόσο για την σχέση αναλυόμενου-αναλυτή όσο για τις σχέσεις ανάμεσα στους ίδιους τους αναλυτές. Στην σχολή του Λακάν αλλά και στις άλλες σχολές, εμφανίσθηκε και εμφανίζεται επανειλημμένα το φαινόμενο της εξάρτησης των νέων αναλυτών από τους (πρώην) αναλυτές τους. Η αιτία είναι εδώ ότι η *μεταβίβαση*, αυτή η ιδιαίτερη μορφή μη ταυτιστικής αγάπης του αναλυόμενου προς τον αναλυτή του, που είναι η προϋπόθεση κάθε επιτυχημένης ανάλυσης, δεν παύει συχνά να υφίσταται μετά και εκτός της συγκεκριμένης ψυχαναλυτικής σχέσης. Αυτό είναι το δίλημμα *κάθε* ψυχανάλυσης, που την κάνει να διατρέχει διαρκώς τον κίνδυνο να γίνεται *ομοίωμα* μιας θρησκευτικής ή άλλης ομάδας. Οι ίδιοι οι ψυχαναλυτές υπόκεινται σ' αυτό τον πειρασμό και πέφτουν στην ψυχολογικοποίηση και στην εξάρτηση από ορισμένους «ισχυρούς» και χαρισματικούς ψυχαναλυτές. Έτσι στις ομάδες τους λειτουργεί μια αρχηγική ψυχολογία της μάζας, ενώ ένα μοντέλο δημοκρατίας και ανεκτικότητας είναι σπάνιο. Από το δίλημμα «αυταρχισμός ή αυτοαπομόνωση», ξεκίνησε ο Λακάν την δικαιολογημένη κριτική του στις γραφειοκρατικοποιημένες δομές της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρείας, στις δεκαετίες του 1950 και 1960. Στην ηρωική «επανάστασή» του για μια ριζική μεταρρύθμιση της ΔΨΕ απέτυχε ωστόσο, πράγμα που στην συνέχεια τον οδήγησε σε έναν αυθαίρετο υποκειμενισμό, στον δογματισμό και τελικά τον εγκλεισμό μέσα στην δική του εταιρεία.

Αν ο J. Derrida είχε στις πρώτες κριτικές του υπ' όψη του αυτές τις πρακτικές, πολιτικές συνέπειες της ψυχανάλυσης, θεωρητικά τις εντόπισε ωστόσο στην κυριαρχία της έννοιας του Φαλλού. Αυτό δεν καλύπτει όμως ολόκληρο τον σχετικό προβληματισμό, εφόσον ο Φαλλός, ως προνομιακό *σημαίνον*<sup>22</sup> είναι κάτι ανεξάρτητο από το συγκεκριμένο όργανο του ανδρικού φύλου. Έρχεται δε πάντα στην θέση του Τρίτου που ορίζει και εγγυάται στην συνέχεια την Διαφορά των δύο φύλων και την έλξη/απόθηση ανάμεσά τους, που ενέχει την *έλλειψη*, δηλαδή την ασυμφωνία ανάμεσά τους. Ο Φαλλός παίζει αυτό τον ρόλο

του πάντα ως απών, και σαν το ιδιαίτερο, μη προφορικό ση-  
μαίνον, δομεί την σεξουαλική επιθυμία. Στην πράξη ωστόσο  
δεν αποφεύγεται κατά κανόνα η αλλοτρίωσή του σε *φετίχ*. Αυ-  
τή η υποστασιοποίησή του ενέχει συγχρόνως και *εξουσιαστικά*  
στοιχεία, τα οποία παρεμποδίζουν την μετουσίωση της επιθυ-  
μίας σε μη φαλλική επιθυμία.

Η ύστερη εξέλιξη της λακανικής θεωρίας υποκαθιστά χωρίς  
να καταργεί τον Φαλλό, με το «αντικείμενο μικρό α» της επι-  
θυμίας<sup>23</sup>, το οποίο είναι εγγεγραμμένο ως «εσωτερική εξωτε-  
ρική» στο λέγειν/πράττειν του υποκειμένου, και είναι η  
εγγύηση της απόλαυσής του. Αυτό προκύπτει από την αυτοα-  
ναφορικότητα της γλώσσας, από το *αδύνατο* του να ονομάσει  
τα «πάντα» εκτός εαυτής, καθώς και τον ίδιο τον εαυτό της. Η  
πάντα *μερική* αλήθεια της επιθυμίας του υποκειμένου ορίζεται  
για το Ασυνείδητο ως κάτι, του οποίου η εγγύηση βρίσκεται  
μόνον στην *εκφορά* του και όχι στο *εκφερόμενο*. Στους ψυχα-  
ναλντές το πρόβλημα προκύπτει όταν εγκλωβίζονται μέσα  
στην γλώσσα και φετιχοποιούν τον λόγο, και επεκτείνουν αυτή  
την στρατηγική του λόγου και εκτός της ψυχαναλυτικής συνε-  
δρίας. Στην περίπτωση αυτή αναπαράγουν τον ανταρχικό  
Λόγο του Κυρίου (Discours du Maître), που ο Λακάν ορθά  
ονομάζει το «αναποδογύρισμα» του ψυχαναλυτικού Λόγου,  
δηλαδή τον αντίποδά του.

Όμως η υποκατάσταση του Φαλλού, ως εκείνου του ση-  
μαίνοντος που νομιμοποιεί ως *φετίχ εξωτερικός* έναν ανταρχι-  
κό Λόγο, από το αντικείμενο μικρό α, δεν καταργεί το πρόβλη-  
μα, αλλά το μεταθέτει. Το πρόβλημα παρουσιάζεται ήδη στην  
«υπαρξιστική» φάση του Λακάν (μέχρι το 1964), όταν εξυψώνει  
το Επιθυμείν σε μέτρο όλων των πραγμάτων και το εξιδανικεύ-  
ει, καθιστώντας το ένα «καθαρό Επιθυμείν»<sup>24</sup>, που δεν έχει κα-  
νένα συγκεκριμένο αντικείμενο, αλλά κινητοποιείται αυτοα-  
ναφορικά μέσα από το αντικείμενο μικρό α. Η «καθαρότητα»  
και η «κενότητα» έχουν τότε ως συνέπεια έναν *ντεσιζιονισμό* ιδι-  
αίτερου τύπου, που δεν αφορά τις πράξεις της καθημερινότητας  
τόσο, όσο τις λέξεις. Αυτό, στον βαθμό που αυτές οι ίδιες είναι  
άμεσα, πρακτικά τελεσφόρες (εδώ η εκφορά, ως πράξη, συμπί-  
πτει με το εκφερόμενο, ως περιεχόμενο, όπως: ορκίζομαι, υπό-  
σχομαι, εγγυώμαι, πιστοποιώ, νομοθετώ, διατάσσω, κτλ)<sup>25</sup>. Αυ-  
τό ισχύει ωστόσο μόνον για την εκφορά στο πρώτο πρόσωπο,  
όπου το υποκείμενο του ομιλητή εξαφανίζεται πίσω από την εκ-  
φορά της επιθυμίας του, ως μιας *απόφασης*, που ο Άλλος δεν  
έχει παρά να δεχθεί, ή ν' απορρίψει ολικά. Αυτό παραπέμπει  
στον προβληματισμό του διλήμματος και της «αναγκαστικής  
εκλογής» (Choix forcé), όπως ο Λακάν την ονομάζει<sup>26</sup>. Τέτοιες  
περιπτώσεις, όπως «Ελευθερία ή θάνατος» ή «Τα λεφτά σου ή  
την ζωή σου», εμφανίζονται πάντα σε ορισμένες οριακές στιγ-  
μές της ζωής των υποκειμένων, όπως και στο τέλος μιας ψυχα-  
νάληψης. Το ότι αυτές οι στιγμές λαμβάνουν χώρα, δεν υπάρχει  
αμφιβολία, το πρόβλημα έγκειται στην απολυτότητα, που αυτές  
ορισμένες φορές παίρνουν στην θεωρία και την πράξη των λα-  
κανικών. Τότε κάθε παραμόρφωση ενός ορθολογικού Λόγου

εμφανίζεται ως «αναπόφευκτη», ως το σύμπτωμα που υποδει-  
κνύει την ύπαρξη μιας οδύνης που προξενεί το αντικείμενο μι-  
κρό α ως τέτοιο. Έτσι όμως νομιμοποιείται *εσωτερικός* ένας  
ανταρχικός Λόγος. Εδώ έχει δίκιο ο Derrida όταν αμφισβητεί  
το «Εν» του σημαίνοντος της επιθυμίας, ως ενός τελικού ονομά-  
ζουν και ορίζει των καταστάσεων και πραγμάτων, αντι-  
προτείνοντας το στοιχείο της χρονικής και τοπικής μετάθεσης  
και της διασποράς των παραλλαγών των κειμένων.

Ο ίδιος ο Λακάν όμως σχετικοποιεί αυτή την άποψή του, όταν  
το 1964 τονίζει ότι «το επιθυμείν του ψυχαναλυτή δεν είναι  
ένα καθαρό επιθυμείν»<sup>27</sup>, αναγνωρίζοντας έτσι ως ουτοπική  
την απόλυτη αναγωγή του υποκειμένου σ' ένα σημαίνον. Η  
ανάλυση αυτή, που τονίζει την υπερβατολογική υφή της «συμ-



βολικής αυθεντίας», αποκτά την σημασία της, όταν δει κανείς  
πως στην σύγχρονη κοινωνία των μαζών, τα υποκείμενα,  
αναποφάσιστα και άβουλα, χωρίς συναισθήματα και συνέ-  
πεια, γίνονται έρμαια των περιστάσεων, και σπανίως παίρ-  
νουν «σημαντικές αποφάσεις» στην ζωή τους, για ν' απελευ-  
θερωθούν από τις εξαρτήσεις τους. Από την άλλη όμως ελ-  
λοχεύει εδώ ο κίνδυνος του ναρκισσιστικού, μοναχικού,  
ανταρχικού ήρωα, του ολικού αρνητή, ο οποίος μόνος εναντίον  
*όλων*, τους οποίους υποθέτει ότι είναι αποκλειστικά *κακής θέ-  
λησης*, θέλει να πραγματοποιήσει την επιθυμία του. Αλλά αυτή  
κινδυνεύει έτσι να χάσει κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο,  
όταν αυτός επενδύει ναρκισσιστικά όλη την πράξη του στην  
απόλαυση που αυτή του προκαλεί. Υποστασιοποιώντας την  
*τυχαίοτητα* (contingency) που την χαρακτηρίζει, απαρνείται  
το γεγονός ότι αυτή η πράξη δεν γίνεται ποτέ στο κενό, αλλά  
συνκαθορίζεται δομικά από *αναγκαιότητες*, επιχειρήματα,  
συμβιβασμούς, υποχρεώσεις, προτιμήσεις και δεσμούς με  
τους άλλους, τον κόσμο και τον Νόμο, έτσι ώστε η επιθυμία  
του παύει να είναι «καθαρή».

Από την άλλη, η απόλυτη απόρριψη του στοιχείου της απόφα-  
σης και της έλλειψης από τους κλασικούς ορθολογιστές

(Habermas, κτλ), δημιουργεί ένα σημαντικό κενό στην θεωρία  
τους. Δεν θέλουν έτσι να δουν την έλλειψη ως τον πυρήνα του  
Συμβολικού, του (υπερβατολογικού) Νόμου και των ασυνείδη-  
των φαντασιώσεων στην (μετα-)νεωτερική κοινωνία.  
Υποθέτουν ότι μπορεί να εικρατήσεται μόνον η *καλή θέληση*  
των υποκειμένων, και να καταργηθεί η υπερβατολογικότητα  
του Νόμου μέσω του επικοινωνιακού Λόγου. Αλλά πίσω από  
κάθε πολιτικό επιχείρημα υπάρχει και ο τακτικισμός της εξου-  
σίας, και ο κλασικός ορθολογισμός απωθεί το γεγονός ότι για  
να ισχύσει, ο ορθός Λόγος προϋποθέτει την ύπαρξη της *καλής  
πίστης* στον Λόγο του Άλλου, κάτι που δεν μπορεί να θεωρηθεί  
εκ των προτέρων δεδομένο. Επίσης παραγνωρίζουν την επιρ-  
ροή που έχει η ιδεολογία, όχι ως συνειδητό σύνολο ιδεολογί-

μάτων (περιεχομένων), αλλά ως ασυνείδητη επιτέλεση λέξε-  
ων, συμβόλων, εικόνων και πράξεων ως τέτοιων.

Η ορθή αντιμετώπιση του ντεσιζιονισμού δεν μπορεί να γίνει  
μέσω της απάρνησής του και μέσω των εκλογικεύσεων των  
κλασικών ορθολογιστών, που απορρίπτουν το στοιχείο της  
απόφασης γενικά. Εδώ κινείται κανείς ανάμεσα σε εύθραυ-  
στες ισορροπίες εννοιών και πρακτικών. Πρόκειται για ένα  
από τα παλιά θεμελιακά και πάντα άλτα προβλήματα της ευ-  
ρωπαϊκής φιλοσοφίας από τον Μεσαίωνα και έπειτα: το ερώ-  
τημα αν το *θέλει*<sup>28</sup> ή το *γινώσκειν* έχει το πρωτείο στην ψυχι-  
κή και ιστορική πραγματικότητα των υποκειμένων, αν το ένα  
«ανάγεται» στο άλλο και αν υπάρχει μια διαμεσολάβηση ανά-  
μεσά τους και τι είδους είναι αυτή. Ο μονομερής τονισμός του  
γινώσκειν οδηγεί σε εκλογίκευση και παραγνώριση της έλ-  
λειψης, ως θεμελίου κάθε επιθυμίας και πράξης. Από την άλ-  
λη ο μονομερής τονισμός του θέλει οδηγεί τόσο την πολιτική  
όσο και την ψυχανάλυση στο να γίνουν μια απομίμηση του  
θηρηκευτικού Λόγου, με όλα τα παράδοξα και το παράλογο  
που τον χαρακτηρίζουν. Ανάμεσα στον Λακάν και στον  
Derrida υπάρχει ουσιαστικά το ίδιο πρόβλημα: αναφέρονται  
και οι δύο στο ίδιο πλαίσιο αναφοράς ενός λέγειν και γράφειν

της έλλειψης και του Διαφέρειν. Και οι δύο απορρίπτουν τον  
«ακτιβισμό» που χαρακτηρίζει εξ ίσου τους ορθολογιστές και  
τους ντεσιζιονιστές, εφόσον αμφότεροι θέλουν να «πράτ-  
τουν» και να «κατασκευάζουν». Έτσι και οι δύο εξαίρουν το  
γεγονός ότι υπάρχει πάντα και το Δώρον, η Χάρις, η υποδε-  
κτικότητα απέναντι στον Λόγο του Άλλου. Αλλά ο Λακάν  
τονίζει πιο πολύ το αναπόφευκτο της ηθικής απόφασης και  
της οδύνης στην πραγματική ζωή των υποκειμένων, ενώ ο  
Derrida τονίζει την αισθητικά εμπνευσμένη, μη τελειωτική,  
συνεχώς αναβαλλόμενη απόφαση για το νόημα που (απο-  
δομείται στα προϊόντα της δραστηριότητας των υποκειμέ-  
νων. Και οι δύο απόψεις έχουν ισχυρά επιχειρήματα υπέρ αυ-  
τών, αλλά και αδυναμίες. Μια ταυτόχρονη υπέρβασή τους

φαίνεται δυσεύρετη. Αλλά ακόμα και αν υπάρξει, πάλι θα εμ-  
φανισθεί κάποτε μια νέα διαφορά/διασπορά.

#### IV

Σε αντίθεση με τον J. Derrida, η άλλη κριτική που ασκήθηκε  
στον Λακάν (όταν το έργο του δεν έγινε, όπως συνέβη τις πιο  
πολλές φορές, αντικείμενο αποσιώπησης) προέρχεται από την  
σχολή του J. Habermas, και ιδιαίτερα από τον προσκεϊμένο σ'  
αυτόν ψυχαναλυτή A. Lorenzer<sup>29</sup>. Ο τελευταίος ξεκινάει μεν  
από την παράδοση της Σχολής της Φρανκφούρτης, αλλά εγκα-  
ταλείπει (όπως και ο Habermas) την έννοια του *μη ταυτού* στον  
Adorno, που πλησιάζει το αντικείμενο μικρό α του Λακάν, και  
αναφέρεται στην εγγενή, υπαρκτική έλλειμματικότητα και αρ-  
νητικότητα του ανθρώπινου υποκειμένου. Αντί τούτου ενσω-  
μάτωσε στην ψυχανάλυση την διάδραση μέσω της ιντερακ-  
σιονιστικής θεωρίας του G.H. Mead, αναφορικά με την κοινω-  
νικοποίηση του υποκειμένου. Ο Lorenzer θεωρεί ότι ο Λακάν  
«ταπεινώνει» το εγώ, «υπονομεύει το υποκείμενο» και «εγκα-  
ταλείπει την υποκειμενικότητα». Εδώ πρόκειται σαφώς για  
μια απόρριψη της στρατηγικής του Λακάν, ο οποίος, μόνος πέ-  
ραν από τους λεγόμενους (μετα)στρουκτουραλιστές *επαναι-*

σάγει την έννοια του υποκειμένου, ενώ βέβαια ασκεί συγχρόνως μια ριζική κριτική στην έννοια του «αυτόνομου», συνειδητού, συνειδητά ορθολογικού, εγω-κεντρικού υποκειμένου της παραδοσιακής, ουμανιστικής, κλασικής φιλοσοφίας πριν από τον Kierkegaard, τον Nietzsche και τον Freud.

Ο Lorenzer αναφερόμενος στην «διαλεκτική του ατόμου και της κοινωνίας» (που την θεωρεί δεδομένη), θέλει να «διασώσει» το παραδοσιακό υποκείμενο της κλασικής νεωτερικότητας. Η γλώσσα παίζει γι' αυτόν ένα σημαντικό ρόλο, αλλά ορίζεται μόνον ως *επικοινωνιακό* μέσον στο επίπεδο των σημαινομένων, για την επίτευξη μιας συνεννόησης, μέσα στις συνειδητές, καθημερινές *διαδράσεις*. Θεωρεί βασικά ότι ορισμένα «συμπλέγματα διαδράσεων» της πρώιμης παιδικής ηλικίας, που έρχονται σε σύγκρουση με τις κοινωνικές νόρμες, «απωθούνται» και ενεργοποιούνται ως κλισέ και «αποσυμβολοποιημένα» στερεότυπα. Ο στόχος της ψυχανάλυσης είναι γι' αυτόν η επανενομάτωση στην γλώσσα της καθημερινότητας αυτών των περιεχομένων του «Ασυνείδητου», έτσι ώστε αυτή η γλώσσα να μην περιέχει πλέον ιδιωτικώς στρεβλές σημασίες, αλλά να καταστεί «αυθεντικά επικοινωνιακή» (θεωρώντας την θέληση για συνεννόηση των υποκειμένων ως δεδομένη).

Είναι σαφές εδώ ότι ο Lorenzer ενσωματώνει την ψυχανάλυση στις προσδοκίες και τις απαιτήσεις της φιλοσοφικής ερμηνευτικής και της κατανοητικής κοινωνιολογίας, ισοπεδώνοντας τόσο το χάσμα ανάμεσα στην «κοινωνία» και τον ατομικό ψυχισμό, όσο και τον εσωτερικό διχασμό κάθε ατόμου. Γι' αυτόν δεν έχει σημασία η *έκ-κεντρο* θέση του εγώ σε σχέση με την γλωσσική δομή του Ασυνείδητου, αλλά η *επανασυμβολοποίηση* στο επίπεδο των σημαινομένων, των περιεχομένων του Ασυνείδητου, και η ενσωμάτωσή τους στο εγώ. Πρόκειται δηλαδή για ένα ακόμα μοντέλο του αυτοσποχασμού και της φαντασιακής διαφάνειας του εγώ, όπως αυτό πρωτοεμφανίστηκε με το καρτεσιανό cogito<sup>30</sup>. Αυτό αποτελεί πάντα το ιδεώδες των φιλοσόφων και των κοινωνιολόγων: η υποταγή όλων των ψυχικών στρωμάτων πέραν του συνειδητού Λόγου σ' ένα αυτόνομο, αυτοοριζόμενο, «πλήρες» υποκείμενο.

Για τον Λακάν αντίθετα, η ψυχική εμπειρία δεν ορίζεται από κανένα ιδεώδες μιας πεφωτισμένης κοινωνίας ομιλούντων ατόμων, αλλά από την εμπειρία του ομιλούντος ατόμου, και τονίζει ότι και το ασυνείδητο το ίδιο είναι δομημένο (όχι αποκλειστικά) «ως μια» γλώσσα. Δηλαδή τονίζει το ανυπέρβλητο χάσμα ανάμεσα σε *κάθε* συλλογικό σχήμα και τον ατομικό ψυχισμό, ακόμα και στην «καλύτερη δυνατή κοινωνία», εφόσον η «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό» δεν μπορεί ποτέ να εκλείψει. Αυτό δεν σημαίνει όμως καθόλου ότι δεν υπάρχουν λιγότερο ή περισσότερο ανοιχτές, δίκαιες και ελεύθερες κοινωνίες: τα άτομα *οφείλουν* ν' αγωνίζονται συλλογικά για περισσότερο άνοιγμα, δικαιοσύνη και ελευθερία, αλλά το *ηθικό* αυτό αίτημα, που στηρίζεται επάνω στο αδύνατο κλείσιμο της γλώσσας και του Ασυνείδητου, ενέχει πάντα μια εμπειρία συμβολικού ενουχισμού και πένθους. Έτσι δεν ταυτίζεται ποτέ με την συγκεκριμένη πολιτική πράξη (που ενέχει την υστερία των μαζών

και την τακτική της εξουσίας), ούτε εγγράφεται σε μια ιδεολογία της γραμμικής «προόδου» και της «αυτονομίας».

Έτσι δεν υπάρχει κανένας τύπος Λόγου που να μην φέρει αναγκαστικά τα ίχνη του Ασυνείδητου ως «ατέλειες» και ως συμπτώματα, καθώς επίσης και κανένας «συμμετρικός» Λόγος ή ένας Λόγος χωρίς εξουσιαστικά στοιχεία<sup>31</sup>. Αυτό γιατί το υποκείμενο αρθρώνει την αλήθεια του Λόγου του, όχι ως συνειδητή επανασυμβολοποίηση (ούτε ως ενθουσιώδη, αυθόρμητη δημιουργικότητα και φαντασία «ρομαντικού τύπου»), αλλά αναγνωρίζει και υιοθετεί στον λόγο του Ασυνείδητου του την δική του ιστορία. Το επιθυμούν υποκείμενο (της εκφοράς) δεν υπάρχει πέραν και πριν από την γλώσσα, αλλά «μιλάει» εκεί που το «εγώ» εξαφανίζεται πίσω από το εκφερόμενο του λόγου του. Αυτή η διαπίστωση λαμβάνει υπ' όψη της την διαφοροποίηση που γίνεται και στην αναλυτική φιλοσοφία της γλώσσας, ανάμεσα στην *τέλεση* (performance) και στην *διαπίστωση* (constatation) κάθε φράσης<sup>32</sup>.

Ο διχασμός του υποκειμένου (που είναι η «κανονική» κατάστασή του και όχι μόνον η παθολογία του) προκύπτει για τον Λακάν από την μη ταύτιση αυτών των δύο επιπέδων: το ασυνείδητο υποκείμενο της εκφοράς δεν είναι το συνειδητό εγώ του εκφερόμενου. Είναι σαφές ότι σε καμία κοινωνία αυτό δεν μπορεί ν' αλλάξει. Η *ιστορικότητα* και η *χρονικότητα* του υποκειμένου είναι έτσι αδιάρρηκτα δεμένες με *τον διχασμό, την διαφορά, την απουσία και την έλλειψη*. Δεν μπορεί έτσι να υπάρξει καμία «αυθεντική» και «γνήσια πρωταρχική» εμπειρία αυτονομίας, εφόσον κάθε εμπειρία είναι και μία *επανεγγραφή*, και η ιστορικότητα δεν μπορεί ποτέ (εκ των υστέρων) να αποκτήσει ένα ολικό και πλήρες νόημα. Αυτές οι διαπιστώσεις συμπίπτουν μερικώς με αυτές του Derrida. Η διαφορά έγκειται στο ότι το νόημα στην ψυχανάλυση δεν είναι διαρκώς μεταβλητό, ούτε ασαφές και σχετικό, αλλά μπορεί να ορισθεί *ακριβώς*, όμως πάντα *μερικώς*. Από την άλλη καμία τομή και ρήξη της επαναληπτικότητας της εμπειρίας του υποκειμένου δεν σημαίνει το «απόλυτο άλμα». Το Νέο, το Συμβάν, υπάρχει πάντα μαζί με την επαναληπτικότητα, την οποία διακόπτει: αυτή η διαπίστωση είναι σημαντική, όταν πρόκειται να ασκηθεί κριτική σε κάθε μορφή ντεσιζιονισμού<sup>33</sup>, ο οποίος, αδιάφορα αν έχει αριστερό ή δεξιό πρόσημο, υποστασιοποιεί φαντασιακά το Πραγματικό, διαγράφοντας το Συμβολικό μέσα από τις εισβολές της αυθαρεσίας, του παράλογου και της βίας στην ιστορία.

V

Η άποψη που έχει ο K. Καστοριάδης<sup>34</sup> για τον Λακάν και την ψυχανάλυση γενικά, δεν διαφέρει πολύ από αυτήν του J. Habermas. Διακρίνεται από μία ουμανιστική στάση που απαρνείται το ανεξάληπτο των μορφωμάτων του Ασυνείδητου, θεωρώντας ότι είναι δυνατή μία ολικά ηθική στάση του υποκειμένου, που αναγνωρίζει έτσι εθελούσια τον Άλλο στην διαφορά του, μέσω της αμοιβαίας παραδοχής του ορθού Λόγου. Αυτό το ονομάζει «αυτονομία». Αλλά μία αυτονομία,

όπου το Συνειδητό «απορροφάει» ναρκισσοτικά το Ασυνείδητο και δέχεται την έλλειψη ολικά, δεν μπορεί να υπάρξει.

Ο K. Καστοριάδης, ο οποίος τονίζει μονόπλευρα μόνον την ελληνορωμαϊκή συνιστώσα του ευρωπαϊκού πολιτισμού, δεν αναγνωρίζει την εξίσου σημαντική συνιστώσα που αποτελούν ο Ιουδαϊσμός και ο Χριστιανισμός (ιδιαίτερα ως προτεσταντισμός), από τους οποίους προέρχεται η έννοια του Άλλου, της θέλησης, της αγάπης και της ατομικής συνείδησης και ελευθερίας. Αυτό το κάνει επειδή απορρίπτει κάθε υπερβατικότητα. Αλλά δεν σταματάει εδώ, αφού απορρίπτει και τον υπερβατολογικό χαρακτήρα του Νόμου, καθώς και την έννοια του διχασμένου υποκειμένου, στοιχεία βασικά της ψυχανάλυσης. Από την άλλη, σε αντίθεση με τον J. Habermas, εκθειάζει την τυχαότητα, τον αυθό-



μητο χαρακτήρα των σημαντικών συμβάντων στην ιστορία, τα οποία επιφέρουν μία ρήξη (όπως η γαλλική επανάσταση). Αλλά εδώ οδηγείται πάλι από μία ουμανιστική εξιδανίκευση της «παιδείας» και της άμεσης δημοκρατίας. Όσο σημαντικές και αν είναι αυτές, η σημασία τους είναι σχετική. Ιδιαίτερα η άμεση δημοκρατία δεν αποφεύγει την υστερία των μαζών, τους τοπικισμούς, τον παρτικουλαρισμό και την ιδεολογία της αμεσότητας, απαρνείται δηλαδή το διχασμένο υποκείμενο των πολιτών. Βέβαια η αντιπροσωπευτική δημοκρατία έχει άλλες αδυναμίες, όμως ούτως ή άλλως δεν υπάρχει μια «τέλεια» μορφή δημοκρατίας, που θα έπρεπε, κατ' ανάγκη, να την αντικαταστήσει. Παρ' όλον ότι η κριτική του Καστοριάδη στην σύγχρονη πολιτική κουλτούρα είναι περιγραφικά σωστή, εν τούτοις από την μια υποτιμά την σημασία και την αυτονομία του Οικονομικού σήμερα, από την άλλη δε τον αναπόφευκτο καταμερισμό εργασίας, τον επαγγελματισμό και την θέληση για εξουσία που χαρακτηρίζουν το Πολιτικό.

VI

Οι κριτικές των Habermas, Lorenzer και Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe και Καστοριάδη έχουν ένα κοινό σημείο με

την σκέψη του Λακάν: την σημασία που δίνουν στο Συμβολικό, και την παραδοχή της κριτικής παράδοσης του Διαφωτισμού. Όμως δεν μπορεί να ειπωθεί το ίδιο και για τις φεμινιστικές ή υλιστικές/μονιστικές κριτικές, οι οποίες ως επανάληψη παλαιών επιχειρημάτων του ρομαντισμού και του βιταλισμού, υποτιμούν ή καταργούν το Συμβολικό για χάριν του γνωστικού, αναρχικού μύθου της πληρότητας και αυτοθεοποίησης του υποκειμένου. Ειδικά, η απόρριψη του Φαλλού, ως του σημαίνοντος της επιθυμίας και της έλλειψης από τις ακραίες φεμινίστριες, οδηγεί σε μια περαιτέρω συνειδητή απόρριψη του Συμβολικού και του Ονόματος του Πατέρα. Ωστόσο εδώ έγκειται η προσφορά του Λακάν πέραν από αυτήν του Φρόυντ: γενικεύει και ξεπερνάει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, χωρίς

να το καταργήσει με έναν ιερασιοναλιστικό τρόπο, καταργώντας ισοπεδωτικά και τρομοκρατικά την Διαφορά των φύλων, την διαφορά των γονέων, καθώς και κάθε διάσταση *αγάπης* στις ανθρώπινες σχέσεις.

Για τον Λακάν έχουμε να κάνουμε με ένα ερώτημα που θέτουν και τα δύο φύλα, δηλαδή αν έχουν ή αν δεν έχουν εμπειρικά τον φαλλό. Τον Φαλλό δεν τον «κατέχει» κανείς, είναι μόνον το σημαίνον που στηρίζει την επιθυμία του ενός φύλου για το άλλο, γενικότερα ενός ατόμου για ένα άλλο άτομο ή αντικείμενο. Μόνον *μεταφορικά* μπορεί κανείς να τον «έχει» ως άνδρας, αλλά μόνον για το έτερο φύλο, και αντιστρόφως, μία γυναίκα «είναι» μεταφορικά ο Φαλλός, αλλά μόνον για έναν άνδρα. Ιδιαίτερα, αυτή η διαλεκτική ισχύει για «έναν» άνδρα και «μία» γυναίκα, γι' αυτό ο Λακάν έχει τονίσει ότι «η Γυναίκα δεν υπάρχει» (ενώ «ο άνδρας» υπάρχει μόνον ως αποτέλεσμα φαντασιακής ταυτιστικής γενίκευσης και ομαδοποίησης).

Έτσι τα δύο φύλα δεν είναι ποτέ συμμετρικά στην δομή και την ιστορία της επιθυμίας τους και γι' αυτό ποτέ δεν μπορούν να συμφωνήσουν ολικά, είναι όμως ίσα και διαφορετικά<sup>35</sup>. Ο Λακάν το εκφράζει αυτό λέγοντας ότι «η σεξουαλική σχέση δεν υπάρχει», όπου «σχέση» σημαίνει εδώ την απόλυτη, διαρκή, αρμονική και

ολοκληρωμένη σχέση ανάμεσα σε δύο υποκείμενα, έτσι ώστε να μπορεί κανείς να την περιγράψει πλήρως. Αυτό έχει επίσης ως συνέπεια και το ότι δεν υπάρχει ούτε μία τέλεια, ουτοπική κοινωνία, ούτε μία φαντασική ταύτιση του ανθρώπου με την φύση, ούτε μία «θέωσή» του. Η διαπίστωση αυτή έρχεται να συμπληρώσει μία άλλη, δεύτερη φράση: το ότι «δεν υπάρχει μεταγλώσσα», δηλαδή το ότι κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να «βγει» έξω από την γλώσσα και ότι καμμία ζωντανή γλώσσα δεν μπορεί να μὴν έχει ένα στίγμα τυχαιότητας και υποκειμενικότητας (μεταφορικότητας, ερμηνευσιμότητας), και ότι ποτέ δεν μπορεί «αντικειμενικά» να περιγράψει πλήρως, ούτε τα «πράγματα», ούτε τον εαυτό της, ούτε φυσικά ένα υποκείμενο.

Ο Φαλλός δεν είναι για τον Λακάν το σημαίνον της «ανδρικής κυριαρχίας», αντίθετα μπορεί να γίνει το σημαίνον της εξουσίας και για τα δύο φύλα. Για τον Λακάν η όλη ανάλυση ξεκινάει από την σχέση της μητέρας<sup>36</sup> με το παιδί και αντιστρόφως. Για να μην καταλήξει το παιδί να γίνει ψυχωτικό, η μητέρα δεν πρέπει να το θεωρεί ως τον (φαντασιακό) «φαλλό της», και το παιδί δεν πρέπει να θεωρήσει ότι «είναι ο φαλλός της» (το θείον Βρόφος). Για ν' αποφευχθεί δε αυτό πρέπει να υπάρχει ο Τρίτος, ο πραγματικός/εμπειρικός πατέρας, που «έχει» τον φαλλό για να ικανοποιεί την μητέρα. Αλλά ο συμβολικός ευνουχισμός είναι τότε για τον Λακάν η έννοια που περιγράφει το ότι «κανείς δεν τον έχει» και «καμμία δεν είναι» ο Φαλλός, αλλά παίζει αναπόφευκτα ένα παιχνίδι σαγήνευσης, ως να τον «είχε» ή ως να «ήταν» ο Φαλλός για τον Άλλον. Ωστόσο το παιχνίδι της σαγήνης και της εξουσίας είναι απαραίτητο για να υπάρχει ο ερωτισμός και η επιθυμία (ακόμα και με την αλλοτριωμένη μορφή της διαστροφής και της νεύρωσης), αλλιώς ισοπεδώνεται κάθε διαφορά και κάθε κουλτούρα.

Το παιδί (αμφοτέρων των φύλων) ανακαλύπτει κάποτε ότι η μητέρα «δεν έχει» τον φαλλό (εμπειρικά και μεταφορικά) και εδώ, αν κυριευθεί από άγχος εμπρός σ' αυτή την ανακάλυψη, τότε μπορεί να οδηγηθεί στην διαστροφή (φетиχισμό) ή την νεύρωση (φθόνο του πέους). Με άλλα λόγια ο συμβολικός ευνουχισμός σημαίνει την αποδοχή της έλλειψης για όλους, και εγγράφει στην ωραία, ναρκισσιστική και τέλεια εικόνα του άλλου/εγώ την έλλειψη, ενώ συγχρόνως διατηρεί ένα κομμάτι του ναρκισσισμού, που είναι απαραίτητο για να παιχθεί το παιχνίδι του «έρωτα και της τύχης». Την έλλειψη την γνωρίζουν με τον δικό τους τρόπο, τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες, απλώς το κρύβουν οι μεν στις δε και αντιστρόφως. Ο εμπειρικός πατέρας μπορεί έτσι μόνον τότε να γίνει ο φορέας του ηθικού Νόμου και συμβολικός πατέρας (που δεν είναι ποτέ ο εξουσιαστής αλλά κάποιος πάντα ατελής στην εκπλήρωση του χρέους του), όταν δεχθεί ότι ο ίδιος δεν «έχει» τον Φαλλό, δηλαδή ότι είναι συμβολικά ευνουχισμένος και όχι ένας αυθαίρετος τύραννος, «παντοδύναμος και παντογνώστης». Το παιδί (αμφοτέρων των φύλων, πριν από την επιλογή του φύλου του) εγκალείται να αναγνωρίζει ακριβώς αυτό, και η έλλειψη ή η αποτυχία του πατέρα είναι πάντα αίτιο της αποτυχίας της

κοινωνικοποίησης του παιδιού (που το οδηγεί έτσι συχνά στην εγληγματικότητα και στην ακοινωνικότητα).

Η L. Irigaray<sup>37</sup> θεωρεί ως δεδομένο (και δεν το αποδεικνύει) αυτό που ο Λακάν ποτέ δεν υποστήριξε, την εξιδανίκευση δηλαδή της παραδοσιακής, πατριαρχικής τάξης και την ταύτιση του Φαλλού με το ανδρικό φύλο. Η Irigaray πιστεύει σε μια ουτοπική, «άλλη» σεξουαλικότητα του έτερου, γυναικείου φύλου και εξιδανικεύει την ναρκισσιστική αυτονομία της γυναικείας ομοφυλοφιλίας. Ονειρεύθηκε μια γνωστική/μυστική «συμφιλίωση» των αντιθέσεων ανάμεσα στα δύο φύλα, καθώς και μια αυθορμητιστική ελευθερία και αυτονομία τους. Δεν θέλει επομένως να αναγνωρίσει το αδύνατο της «συγχώνευσης» του υποκειμένου με τον Άλλο. Αν όμως η Irigaray μιλάει για μια ουτοπική συμφιλίωση, στην πράξη κυριάρχησε στο φεμινιστικό κίνημα η ιδεολογία του ασυμφιλίωτου των φύλων και του πολέμου ανάμεσά τους, που σε ακραίες περιπτώσεις οδήγησε όχι μόνον στην βίαιη απόρριψη της διαφοράς των φύλων, του ερωτισμού και της αγάπης, αλλά και σε Apartheid των φεμινιστριών απέναντι στους άνδρες. Όμως αντίθεση και μη ταύτιση δεν σημαίνει πόλεμο. Ο Λακάν απορρίπτει ξεκάθαρα αυτόν ακριβώς τον νεοσιζιονιστικό, «ρεαλιστικό» τρόπο σκέψης, που πολιτικοποιεί τα πάντα στις ανθρώπινες σχέσεις μέσω της απόρριψης του Συμβολικού, δηλ. της διαμεσολάβησης του ορθού Λόγου και του συμβολικού Νόμου.

Ακριβώς αυτά τα στοιχεία απαρνούνται και οι Deleuze και Guattari<sup>38</sup>. Ο Deleuze (ως ο κύριος θεωρητικός στοχαστής εκ των δύο) απορρίπτει τον θεμελιακό ρόλο της έλλειψης, του Νόμου και του σημαίνοντος, ως «πλατωνικά», «μεταφυσικά» κατάλοιπα. Έτσι απορρίπτει ολόκληρη την ευρωπαϊκή παράδοση διαφοροποιημένης, διαλεκτικής σκέψης και πράξης, και αναφέρεται σ' έναν μηχανιστικό βιταλισμό («μηχανές επιθυμίας»), και σε μια ιωρασιοναλιστική, γνωστική μυθολογία των «ορμικών ρευμάτων ενεργείας». Αυτό οδηγεί σ' ένα «βραχυκύκλωμα» ανάμεσα σ' αυτό που ονομάζει «επιθυμία» (χωρίς την διάσταση της έλλειψης) και μια αναρχική πολιτική, στο όνομα της κατάργησης της οικογένειας, της διαφοράς των φύλων, του Νόμου, του πατέρα, του Οιδίποδα, του εγώ, του υπερεγώ, κάθε αισθήματος ενοχής, υπευθυνότητας, κτλ.

Αν το σαδιστικό και ηδονοβλεπτικό υπερεγώ αποτελεί την σκοτεινή όψη του Νόμου, έχει γίνει τα τελευταία χρόνια μόδα, να θεωρείται ότι δήθεν ο Νόμος είναι η «διαφάνεια», και κατόπιν ν' αντικρούεται μ' ευκολία αυτός ο ιδεοποιημένος Νόμος. Όλη η ιδεολογία της «παράβασης» του Νόμου και του Συμβολικού ως μιας «απελευθέρωσης» ζει από αυτή την υπόθεση/υποβολή: ο «Αντι-οιδίποδας» πιστεύει «επὶ λέξει» στο Ασυνείδητο, αντί να το πάρει «κατά γράμμα», ως την στρατηγική των μεταθέσεων και μεταφορών του δικτύου των σημαινόντων. Η ιδεολογία αυτή προσπαθεί να «πραγματοποιήσει» το Ασυνείδητο «καθ' εαυτόν», επικαλούμενη ένα μυθικό, «φυσικό κατάλοιπο» στον άνθρωπο. Έτσι παίρνει θέση ενάντια στην Διαφορά, τον Νόμο, τον διχασμό του υποκειμένου. Θα

ήθελε να μεταφέρει το «θέατρο της φρίκης» στην πραγματικότητα». Σταλινικοί και τρομοκράτες είναι έτσι μορφές του Αντιοιδίποδα, όπως επίσης οι φασίστες και οι εθνικοσοσιαλιστές. Αυτό το εικονοκλαστικό, αποκαλυπτικό πρόγραμμα οδηγεί πολλούς σε μια αντιδραστική, ρομαντική παλινδρομήση σε προοιδιπόδειες φαντασιώσεις «ένωσης με την μητέρα», δηλαδή στο ξαναγύρισμα στην κοιλιά της, καθώς και στην άποψη περί «προταρχικών επιθυμιών», πέραν και πριν από κάθε έλλειψη. Έτσι ο Deleuze μιλάει για την «άγρια επιθυμία» πριν από (κάθε) τάξη. Πρόκειται εδώ για μια ιδεολογία του «ευγενούς αγρίου», ο οποίος δήθεν καταπιέζεται από την «αποικιοποίηση» του πολιτισμού και των συμβόλων του (σύλληψη που μπορεί να οδηγήσει και σε απλοϊκά, «αντιμπεριαλιστικά» σχήματα σκέψης και δράσης). Εδώ απαντά ο Λακάν: «Δεν υπάρχει ποτέ κάτι το ασυνείδητο, επειδή δήθεν υπάρχει μια πρωταρχική ζωική επιθυμία, ... αλλά αντίθετα, επειδή υπάρχει το Ασυνείδητο, δηλαδή η γλώσσα, που διαφεύγει του ελέγχου του υποκειμένου, γι' αυτό υπάρχει και μια επιθυμία...»<sup>39</sup>. Αλλά ο ντισειδής μεταστροφικουραλισμός του Deleuze διακρίνεται από εκείνο το μετανεωτερικό πείσμα της απόρριψης και καταστροφής κάθε υπερβατικού αλλά ακόμα και κάθε υπερβατολογικού στοιχείου στον άνθρωπο. Παραβλέπει λοιπόν το γεγονός ότι ο άνθρωπος έγινε μέσα στην ιστορία «άνθρωπος», επειδή «μετρούσε» πάντα τον εαυτό του σε σχέση με τον «Άλλον», επέκεινα του Είναι. Η ιστορία μόνο θα δείξει ποια θα είναι η έκβαση αυτής της διαμάχης.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. B.H.F. Taureck, «Ethik im Kontext Lacans», στον ιδίου *Psychoanalyse und Philosophie*, Frankfurt a. M., 1992, σ. 139.
2. Βλ. B.H.F. Taureck, ό.π., σ. 142.
3. Βλ. ό.π. σ. 153. S. Zizek, «Les malentendus du métonymisme», in *Ornicar?* No 24, Paris, 1981, σ. 209. Στην φάση αυτή το Ιδεώδες του εγώ μπορεί να πραγματοποιηθεί ασυμπωτικά στην ψυχανάλυση μέσα από μία συμβολοποίηση.
4. Βλ. B.H.F. Taureck, ό.π., σ. 142. S. Zizek, ό.π., σ. 209, 210.
5. Βλ. B.H.F. Taureck, ό.π., σ. 142. S. Zizek, ό.π., σ. 210, 211.
6. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, 1986. Του ιδίου, Kant avec Sade, στον ιδίου, *Écrits*, Paris, 1966. E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1978. H.-D. Gondek, P. Widmer, *Ethik und Psychoanalyse*, Frankfurt a.M., 1994. A. Juranville, «Subjekt, Individuum, Ich», in H.-D. Gondek, P. Widmer, ό.π. Th. Lipowatz, «Das Ethische und das Politische: Fragen an die Psychoanalyse», in H.-D. Gondek, P. Widmer, ό.π.
7. Βλ. Σ. Φρόντ, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, στον ιδίου, *Ο πολιτισμός πηγὴ δυστυχίας* (κακή μετάφραση του τίτλου), Αθήνα, 1994.
8. Βλ. J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», στον ιδίου, *Écrits*, ό.π.
9. Βλ. La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, 1967.
10. Βλ. S. Freud, «Konstruktionen in der Analyse», in *Studienausgabe (SA)* XI, σ. 396 κ.ε. Στα ελληνικά: «Κατασκευές στην ψυχανάλυση», στο *Εκ των Υστέρων* No 1, Αθήνα, 1997. Θ. Λίποβατς, «Ο ανδρας Μωυσής και ο Μονοθεϊσμός. Η προβληματική κατασκευή του έργου και η επιθυμία του Φρόντ», στο *Εκ των Υστέρων*, ό.π., σ. 87 κ.ε.
11. Βλ. J. Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en

12. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, ό.π., σ. 338, 350, 354, 357, 361 κ.ε.
13. Βλ. J. Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», στον ιδίου *Écrits*, ό.π., σ. 802.
14. Βλ. J. Lacan, *Séminaire III. Les Psychoses*, Paris, 1981. Θ. Λίποβατς, «Το Όνομα του Πατέρα», στον ιδίου, *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα. Διαπλεκόμενα κείμενα*, Αθήνα, 1996, σ. 13 κ.ε.
15. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, ό.π. σ. 363 κ.ε. Θ. Λίποβατς, «Το Ηθικό και το Πολιτικό από τη σκοπιά της ψυχανάλυσης», στον ιδίου *Ψυχανάλυση...*, ό.π.
16. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, ό.π.
17. Βλ. Le Monde, 30.9.1997. A. Sokal, J. Bricmont, *Impostures Intellectuelles*, Paris, 1997.
18. Βλ. J.-L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Paris, 1973. J. Derrida, «Le Facteur de la vérité», στο *Poétique* no 21, Paris, 1975. Κριτική στο άρθρο αυτό του τελευταίου διατύπωσε η B. Johnson, «The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida», στο βιβλίο της *The Critical Difference*, John Hopkins University Press, 1980. Στα ελληνικά το άρθρο με τον τίτλο «Το πλαίσιο αναφοράς: Πόε, Λακάν, Ντεριντά», εκδόθηκε στο βιβλίο *Λογοτεχνία και Ψυχανάλυση*, Αθήνα, 1990. Ο Derrida επαναθεώρησε μερικώς την θέση του αναφορικά με τον Λακάν στο άρθρο του «Pour l'amour de Lacan», στο *Lacan avec les philosophes*, Paris, 1981. Βλ. επίσης S. Zizek, «Les malentendus du métonymisme», ό.π. (όπου ασκεί κριτική στον Derrida) όπως και το κείμενο του ιδίου σε τούτο το αφιέρωμα.
19. Βλ. A. Juranville, ό.π., σ. 287 κ.ε.
20. Βλ. J. Derrida, *Force de Loi*, Paris, 1994.
21. Βλ. J. Lacan, *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1973, σ. 226 κ.ε.
22. Βλ. J. Lacan, «La signification du phallus», στον ιδίου, *Écrits*, ό.π.
23. Βλ. S. Zizek, «Les malentendus...», ό.π., σ. 210 κ.ε.
24. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, ό.π. P. Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, 1992, σ. 25, 28 κ.ε.
25. Βλ. J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, 1966, ό.π., σ. 265, 266.
26. Βλ. J. Lacan, *Séminaire XI*, ό.π., σ. 192, 193.
27. Βλ. J. Lacan, ό.π., σ. 248.
28. Βλ. H. Arendt, *The Life of the Mind II: Willing*, New York, 1978. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1963.
29. Βλ. A. Lorenzer, *Über den Gegenstand der Sprache oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt a.M., 1973, σ. 122, 133, 165.
30. Βλ. G. Pagel, «Lacan: Einführender Überblick über einen schwierigen Denker und Erörterung einiger Kritiken und Kontroversen», in B.H.F. Taureck, ό.π., σ. 49 κ.ε.
31. Βλ. για την έννοια των Τεσσάρων Λόγων (Discours), J. Lacan, *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, 1991. Θ. Λίποβατς, «Οι τέσσερις Λόγοι», στον ιδίου, *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα, 1991.
32. Βλ. E. Benveniste, ό.π.
33. Βλ. Θ. Λίποβατς, *Η Απόρριψη του Πολιτικού*, Αθήνα, 1988. Th. Lipowatz, *Politik der Psyche*, Wien, 1998.
34. Βλ. C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, 1978.
35. Βλ. J. Lacan, «La Signification du Phallus», ό.π.
36. Βλ. J. Lacan, ό.π. σ. 692 κ.ε. G. Pagel, ό.π., σ. 54.
37. Βλ. L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, 1984. Για μια ορθή κριτική στην Irigaray και στις άλλες φεμινίστριες βλ. E. Seifert, «Was will das Weib». *Zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan*, Weinheim, Berlin, 1987.
38. Βλ. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Antiöedipe*, Paris, 1973.
39. J. Lacan, «Psychoanalyse et Médecine», in *Lettre de l'École freudienne*, No 1, p. 45.