

ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ

## Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ J. LACAN

1. Η παρούσα μελέτη στόχο έχει την καρδιά της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Αν επιχειρήσουμε να διευκρινίσουμε πώς η επιθυμία και η γνώση αλληλοεξαρτώνται και πώς το ανθρώπινο υποκείμενο νοείται σε σχέση μ' αυτές, θα πρέπει να κατευθύνουμε την έρευνά μας μέσα από τη διαπλοκή των δύο αξόνων του προβλήματος. Ο πρώτος τρόπος τινά κάθετος άξονας του προβλήματος διαγράφεται μέσω των δυισμών ορμή και νους ή οργανισμός και πνεύμα. Αυτό διατυπωμένο ως ερώτηση φιλοσοφική σημαίνει: πώς, εν τούτοις, ο άνθρωπος στη βιολογική του ύπαρξη μπορεί να νοηθεί ως ομιλούσα - νοήμων ουσία; Ο δεύτερος οριζόντιος άξονας είναι δυνατόν να οριοθετηθεί από την πολικότητα εαυτός και άλλος, άτομο και κοινωνία. Αυτό μας φέρνει αντιμέτωπους με το πρόβλημα, πώς ο άνθρωπος είναι δυνατόν να γίνει εαυτός (Εγώ) και να υπάρχει σε σχέση με τον Άλλο. Σ' αυτή τη διαπλοκή στόχο έχουμε κάθε ανοίκειο σημείο, στο οποίο – όπως λέει ο Lacan – «η φύση και η κοινωνία συναντώνται και το οποίο η σύγχρονη ανθρωπολογία ερευνά τόσο επίμονα»<sup>1</sup>. Στην προκειμένη περίπτωση ποια θέση ταιριάζει στο υποκείμενο; Σε ποιο βαθμό αυτές οι περιοχές της πραγματικότητας είναι δεδομένες για το υποκείμενο, ώστε να πρέπει να τις παραλαμβάνει παθητικά και να υποτάσσεται σ' αυτές; Σε ποιο βαθμό μπορεί το υποκείμενο να τις διαμορφώνει ενεργητικά και ταυτόχρονα να διαμορφώνεται απ' αυτές; Και τούτο σημαίνει: σε ποιο βαθμό το υποκείμενο μπορεί να τις ελέγχει;

Ο Kant και ο Husserl έχουν διατυπώσει κλασικές απαντήσεις πάνω σ' αυτό. Ο Kant βλέπει στο ένστικτο ή στην ορμή τη συγγενή προς το

ζώο πλευρά του ανθρώπου με την οποία αυτός έχει υποταχτεί στον άλλο (με την έννοια της φύσης εντός εαυτής [in sich]) και γι' αυτό βεβαίως ετερονομείται. Ως προς τη γνώση του πρέπει εν μέρει ο άνθρωπος να δέχεται την εξάρτησή του από την αισθητικότητα (Sinnlichkeit) ή να συντάσσεται εξ ολοκλήρου μ' αυτήν, αλλά ως προς τη θέληση (Wollen) του και την πράξη (Handeln) του αυτός μπορεί μέσω του Ορθού Λόγου να είναι ανεξάρτητος, δηλαδή να αυτονομείται. Όσον αφορά λοιπόν τον πρώτο άξονα του προβλήματος θεωρείται από τον Kant ότι το υποκείμενο ως αισθητή ουσία συνδέεται με τον άλλο, υπό την υλική του έννοια. Εν τούτοις το υποκείμενο στην έλλογη ύπαρξή του είναι παρ' εαυτό (bei sich) και ελεύθερο<sup>2</sup>. Επειδή το μέρος των ορμών του αποτραβηγμένο στο υποκειμενικό εμφανίζει όλο και πιο διαφορετική εμπειρία, στην προκειμένη περίπτωση κλεισμένο στο Εγώ του, συνιστά ένα δυνάμει εχθρικό αυθαίρετο υποκείμενο. Μόνο η χρήση του Ορθού Λόγου δίνει στη θέλησή του την ποιότητα του γενικού (Allgemeinen)<sup>3</sup> και το καθιστά κοινωνικά ικανό. Ο Άλλος αποδεικνύεται ο σωσίας του ίδιου του Λόγου, έτσι ο ομιλών Άλλος βρίσκεται και μέσα και έξω από το υποκείμενο. Αυτός δίνει το μέτρο αποστασιοποίησης και διαφοράς<sup>4</sup>. Όσον αφορά τον δεύτερο άξονα του προβλήματος θεωρείται από τον Kant πως η φύση απομονώνει τον άνθρωπο, ενώ ο Λόγος τον καθιστά κοινωνικό<sup>5</sup>.

Ο Husserl επίσης βλέπει στη φύση ένα προσδιορισμένο Είναι, του οποίου η αισθητή δημιουργία μόνο από το υποκείμενο μπορεί να προέλθει. Η ορμή είναι η ζωή του ενόργανου στον άνθρωπο. Για τη ζώσα συνείδηση το ενόργανο είναι μόνο ύλη (η υλική φάση κατά τον Husserl), η οποία πρέπει να λάβει αισθητή μορφή. Αυτή η αισθητά παραγόμενη ζωή ασφαλώς προηγείται της έλλογης σύλληψης (Einsicht), λειτουργεί πριν από κάθε αναστοχασμό. Επομένως το υποκείμενο δεν αντλεί πια το νόημα του αποκλειστικά από το Λόγο, αλλά οφείλει να προϋποθέτει (voraussetzen) τη ζωή του ως πηγή νοήματος και ως εκ τούτου δυνάμει έλλογη. Το αποτέλεσμα του πρώτου άξονα του προβλήματος μας κατά τον Husserl σημαίνει ότι, όπως η ζώσα συνείδηση προσκρούει στα σύνορά της με τον άλλο της ορμής, ο Λόγος πληροφορείται τον περιορισμό του στο προσδιορισμένο (Vorgegebenheit) της ζωής. Το υποκείμενο δεν έχει να κάνει πια με την καθαρή έλλογη δραστηριότητα, αλλά πρέπει αυτό το ίδιο να προϋποτίθεται<sup>6</sup>. Στην προκειμένη περίπτωση το υποκείμενο θεωρείται παρ' εαυτό και

ελεύθερο. Ωστόσο κατά τον Husserl το προβάδισμα της ζώσας συνείδησης και η ιδιαιτερότητα της απέναντι στον άλλο της αισθητής φύσης εμπεριέχει επίσης το υποκείμενο εντός εαυτού (in sich). Αφού κάθε διατήρηση του άλλου (με την έννοια του συνανθρώπου) είναι υποταγμένη στο προνόμιο της μοναδικής ζωής. Ο συνάνθρωπος αποδεικνύεται αντίγραφο της ίδιας της ζωής μου<sup>7</sup>. Πώς αυτός είναι ανεξάρτητος από εμένα, παραμένει άγνωστο. Επομένως το τελικό συμπέρασμα για το δεύτερο άξονα του προβλήματος σύμφωνα με τον Husserl σημαίνει πως το υποκείμενο στην ιδιαίτερη ζωή του είναι ένα μοναχικό άτομο, το οποίο προσπαθεί να συναισθανθεί (einfühlen) τον άλλο, δίχως να το κατορθώνει.

2. Το έργο του J. Lacan αντιπροσωπεύει εν προκειμένω μια εναλλακτική άποψη. Σ' αυτόν αναφέρονται τρεις επιστημονικοί προσανατολισμοί. Η διδακτορική του διατριβή τοποθετείται εξ ολοκλήρου στην ψυχιατρική παράδοση, η οποία σημαδεύει την αφετηρία του. Αυτή πρώτα δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, suivi de Premiers Écrits sur la paranoïa*. Παρίσι 1932 και επανεκδόθηκε το 1975. Ωστόσο η μελέτη για το στάδιο του καθρέφτη, η οποία παρουσιάστηκε ως σχεδιάσμα το 1936 στο Marienband και ως διάλεξη στη Ζυρίχη το 1949, δείχνει σαφείς τάσεις προς τη μορφοκρατική ψυχολογική σκέψη, διά μέσου της οποίας αυτός προσέρχεται με πρωτότυπο τρόπο στην ψυχαναλυτική θεωρία της εξέλιξης. Ήδη η εισήγησή του στη Ρώμη από το 1953 επικυρώνει προγραμματικά τη στροφή προς τη γλωσσολογία και το δομισμό που στο εξής σημαδεύουν την επιστημονική κατανόηση του εαυτού από τον Lacan.

Η έκθεση της λακανικής άποψης αρχίζει με μια κριτική του υποκειμένου, το οποίο υπάρχει καθ' εαυτό, είτε στην πρακτική ύπαρξη του Λόγου είτε στη ζωή καθ' εαυτή. Αφού και για τις δύο απόψεις ισχύει ότι το υποκείμενο αντλεί το νόημά του από τον εαυτό του, ότι αυτό το ίδιο δημιουργεί την πραγματικότητά του. Αυτή η υπερβασιακή λειτουργία του υποκειμένου επιτρέπει την επιχείρηση της ανατροπής, την οποία επαγγέλλεται ο Lacan<sup>8</sup>. Αυτός στηριζόμενος στις επιστημονικές γνώσεις του S. Freud μπορεί να διατυπώνει ως ψυχαναλυτής: «Ακριβώς η ιδιαίτερη εμπειρία μας μάς θέτει αντιμέτωπους σε κάθε φιλοσοφία η οποία πηγάζει άμεσα από το cogito»<sup>9</sup>. Ποιο είναι το αποφασιστικό επιχείρημα το οποίο παρεισφύει στο αυταπόδεικτο της συνείδησης,

που έχει τεθεί βασικά από τον Descartes; Με τον Freud αποδεικνύεται, ότι μόνο τα ταυτόσημα προς το υποκείμενο περιεχόμενα της συνείδησης είναι δυνατόν να εμφανίζονται και τα ξένα προς αυτό και διαφορετικού είδους ν' απορρίπτονται. Έτσι γίνεται εμφανής η ψυχαναλυτική διάκριση των συνειδητών από τα ασυνείδητα μέρη του Εγώ. Γι' αυτό ο Lacan διακρίνει το Εγώ της συνειδητής κατοχής του εαυτού (moi) από τις ασυνείδητες πλευρές του «Εγώ» (je)<sup>10</sup>. Γιατί όμως ισχύει να επιδιώκεται φιλοσοφικά μια προσφυγή από το υποκείμενο (με την έννοια του moi) προς το υποκείμενο (με την έννοια του je)<sup>11</sup>; Στο πρώιμο κείμενό του, για το στάδιο του καθρέφτη, ο Lacan δείχνει ότι το Εγώ της συνειδητής εαυτότητας απορρίπτει μια ψευδαισθητική εικόνα του εαυτού του, με την οποία κρύβει το πρωταρχικό του Είναι. Άλλωστε ο ίδιος συνδέει επίσης το γνωστό ψυχολογικό φαινόμενο της ανάπτυξης με το γεγονός ότι το παιδί στην ηλικία μεταξύ των έξι και δεκαοκτώ μηνών συλλαμβάνει τη δική του εικόνα στον καθρέφτη και δέχεται αυτή την εντύπωση με αγάλλιση<sup>12</sup>.

Ο Lacan επεξηγεί αυτή την ευχαρίστηση παραβλέποντας ότι το παιδί μ' αυτή τη θέαση είναι δυνατόν να υπερβεί την αρχέγονη Ανάγκη της ανθρώπινης ύπαρξής του<sup>13</sup>. Από τη μέχρι τούδε αποσπασματική εμπειρία των οργανικών του ικανοτήτων αυτό έμελλε ν' αποκτήσει την εικόνα ενός «διαμελισμένου σώματος» (*corps morcelé*)<sup>14</sup>. Τώρα πια ο καθρέφτης μεταβιβάζει στο παιδί ξαφνικά την αναπαράσταση της ολότητας και της ακεραιότητάς του. Αυτή η εικόνα ενός ακεραίου σώματος είναι αρκετή για να τον κάνει να ξεχάσει την εικόνα της έλλειψης και του διαμελισμού. Το παιδί διακρίνει δηλαδή στον καθρέφτη μια εξιδανικευμένη εικόνα του εαυτού του, την οποία η εικόνα του διαμελισμένου σώματος καλύπτει. Έτσι τα περιεχόμενα της εμπειρίας του καθρέφτη γίνονται αποδεκτά από το υποκείμενο ως ταυτισμένο μ' αυτό Εγώ (moi). Το Εγώ του καθρέφτη όμως είναι μόνο μια εικόνα (φαντασιακή) και μάλιστα ψευδαισθητική, διότι στηρίζεται στη λήθη του ανολοκλήρωτου μέρους του Εγώ. Πρόκειται για το ναρκισσικό Εγώ το οποίο θεάται την εξιδανικευμένη εικόνα του στην επιφάνεια του νερού και την ερωτεύεται. Ο Lacan εξαγγέλλει στην προκειμένη περίπτωση το καρτεσιανό *cogito* ως μια κατανόηση του υποκειμένου αυτού του είδους. Μόνο για χάρη του λησμονημένου μέρους του άλλου εαυτού του, δηλαδή της εσώτερης φύσης του και της έλλειψής του είναι αυτό το ίδιο (το Εγώ) παρ' εαυτό και ασφαλές. Στην αντανάκλαση μέσω του εξω-

τερικού κόσμου (Umwelt) το Εγώ θεάται τον εαυτό του στον καθρέφτη, στην αντανάκλαση του ίδιου του εαυτού του διπλασιάζεται η εικόνα του με τη μορφή ενός καθρέφτη από καθρέφτες. Μια τέτοια αναστροφή από καθρέφτες ενδέχεται εν τούτοις ν' αντανakλά μόνο μια άδεια εικόνα, η οποία διασπάται εντός εαυτής σε πολλά κομμάτια. Σύμφωνα με το Heidegger το υποκείμενο ως μη μοναδικό πληροφορείται τη μάταιη προσπάθεια για τη «μοναδικότητά» του<sup>15</sup>.

3. Πώς όμως είναι δυνατόν το νεογέννητο να συνεισφέρει στον ανθρώπινο πολιτισμό τη δική του βιολογική μορφή ύπαρξης; Πώς μπορεί να συλλάβει φιλοσοφικά το ανθρώπινο γίγνεσθαι; Ο Lacan πραγματεύεται τη βιολογική προοπτική της ανθρώπινης ύπαρξης υπό το σήμα της ανάγκης (besoin) και μέσω αυτής χαρακτηρίζει όλες τις απαιτήσεις, τις οποίες το μικρό σώμα προβάλλει στο περιβάλλον (Umwelt), προκειμένου να επιβιώσει. Βέβαια, σε αντιδιαστολή προς το ζώο, η επιβίωση δεν έχει εξασφαλιστεί με βάση τις ενστικτώδεις διασταυρώσεις μεταξύ οργανισμού και εξωτερικού κόσμου. Το βρέφος δεν παίρνει μέσω της φροντίδας της φύσης ό,τι χρειάζεται για να ζήσει. Ο Lacan μπορεί στο σημείο αυτό να επαναλαμβάνει τις απόψεις του Freud σχετικά με τη Hilflosigkeit<sup>16</sup>, δηλαδή την πρωταρχική αδυναμία του μικρού παιδιού για αυτοεξυπηρέτηση, καθώς και τις απόψεις της Ηθολογίας. Αν όμως η ανθρωπολογική θέση της μετατροπής των ενστίκτων είναι σωστή, τότε αυτή κατ' ανάγκη οδηγεί στην υπόθεση ότι οι βασικές ανάγκες πρέπει να εκφράζονται στους συνανθρώπους υπό τη μορφή μιας έγκλησης ή ενός αιτήματος (demande). Αυτό όμως σημαίνει, ότι η έγκληση του βρέφους δεν αποβλέπει μόνο στην ικανοποίηση των αναγκών του μέσω της τροφής, αλλά ότι αυτό εγείρει αξιώσεις στην προσφορά και στην αγάπη του προσώπου που το φροντίζει. Επομένως, το μικρό παιδί στην πρωταρχική του αδυναμία για αυτοεξυπηρέτηση (Hilflosigkeit), αισθάνεται ότι οι ανάγκες του είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν μόνο όταν κερδίσει τους συνανθρώπους του.

Ο πρώιμος Freud το διατυπώνει στο «Σχεδιάσμά» (Entwurf) του ως εξής: «Ο ανθρώπινος οργανισμός είναι σχεδόν ανίκανος να επιτελέσει την ειδική δράση. Αυτή επιτυγχάνεται μέσω ξένης βοήθειας, αφού δια της μεταφοράς στο δρόμο της εσωτερικής αλλαγής ένα έμπειρο άτομο θα καταστεί υπεύθυνο για την κατάσταση του παιδιού. Αυτός ο δρόμος της μεταφοράς αποκτά έτσι την άκρως σημαντική δευτερεύουσα

λειτουργία της *επικοινωνίας* (Verständigung) και η αρχική αδυναμία του ανθρώπου για αυτοεξυπηρέτηση είναι η πρωταρχική πηγή όλων των ηθικών κινήτρων»<sup>17</sup>. Γι' αυτό, η ικανοποίηση των αναγκών, κατά τον Lacan, συνδέεται από τον άνθρωπο με το ζήτημα της αναγνώρισης μέσω των συνανθρώπων. Αυτή είναι δυνατόν να επιτύχει μόνο όταν διαμεσολαβείται διϋποκειμενικά. Βέβαια, όσο κι αν η προσφορά της μητέρας ικανοποιεί τις ανάγκες, ώστε να εξορκίζει την αρχέγονη Ανάγκη, στην οποία βρίσκεται ο παιδικός οργανισμός, ελλείπει ενστικτώδους ασφάλειας για την επιβίωσή του, η αξίωση του παιδιού γι' αγάπη δεν είναι δυνατόν να εκπληρωθεί με την κάλυψη των αναγκών. Και τα δύο δεν επαρκούν για εξασφάλιση, εκτός αν είναι με τη μορφή εκείνης της πρωταρχικής ψευδαίσθησης, την οποία ο Freud ονόμασε υπό την επίδραση του Romain Rolland «ωκεάνειο συναίσθημα»<sup>18</sup> και ο Winnicott τη θεώρησε ως απαραίτητη αφετηρία της εξέλιξης<sup>19</sup>. Αν, όμως, τελικά κάθε ικανοποίηση μένει πίσω από την «απόλυτη αξίωση» για προσφορά αγάπης, αυτό σημαίνει ότι στην εμπειρία του παιδιού για το Είναι, εγγράφεται το χάσμα του μη-Είναι<sup>20</sup>. Αυτή η εμπειρία της Έλλειψης, της στέρησης του Είναι καθορίζει κατά τον Lacan θεμελιακά την «ανθρώπινη κατάσταση». Αν όμως αληθεύει, ότι κάθε εμπειρία έλλειψης ανανεωμένη μπορεί ν' αναζητά ένα αντικείμενο που να εκπληρώνει την αξίωση για αγάπη, τότε προσκρούουμε σ' εκείνη τη θεμελιακή σ' όλες τις ανθρώπινες προσπάθειες ενυπάρχουσα απαίτηση, την οποία ο Lacan αποκαλεί επιθυμία (desir)<sup>21</sup>. Αυτή θεωρείται ως η θεμελιώδης κινητήρια δύναμη, η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο σε κάθε αντικείμενο εκπλήρωσης ν' αποκτά την εμπειρία της έλλειψης και να επιδιώκει συνεχώς την πλήρωσή της. Αυτό είναι δυνατόν μόνο όταν η επιθυμία απλώνεται παροδικά σε ευρύτερα βιώματα εκπλήρωσης.

Η δομή του ανθρώπου, όσον αφορά τη διαφορά και την έλλειψη πέρα από το να επιδιώκει την ταυτότητα και την εκπλήρωση, είναι η αιτία της παροδικής σύστασης της ύπαρξής του. Ο Lacan, στο σημείο αυτό, προσεγγίζει τις θεωρίες του Heidegger σχετικά με τη χρονικότητα (Zeitlichkeit) του εδωνά-Είναι (Dasein)<sup>22</sup>. Το τόξο της επιθυμίας εκτείνεται πάνω σ' ολόκληρη την ανθρώπινη ύπαρξη. Η επιθυμία προλαμβάνει την προσδοκία για ένα γεγονός το οποίο οφείλει να καταστήσει δυνατή την πλήρη εκπλήρωση. Η πραγματοποίηση στο παρόν δείχνει, ότι το επιθυμητό αντικείμενο δεν είναι δυνατόν να παράσχει πλήρως

αυτή την ικανοποίηση. Γι' αυτό παραδίδεται στην ανάμνηση ως κάτι που έχει κάνει αισθητή την έλλειψη. Όσο το αντικείμενο είναι μελλοντικό, δεν είναι ακόμη. Ευθύς ως αυτό γίνει παρόν, είναι στιγμιαίο, δηλαδή είναι μερικώς παροδικό. Μόλις παρέλθει δεν είναι πια. Η επιθυμία δομεί την εμπειρία ως πρόσκαιρη μετάβαση από το μη-Είναι στο μη-Είναι<sup>23</sup>.

4. Μ' αυτή την προοπτική είναι δυνατόν να κατανοήσουμε τη θεωρία του Lacan από τους τρεις τρόπους (modi) σύμφωνα με τους οποίους η ανθρώπινη ύπαρξη μετέχει στο Είναι. Πρόκειται για τη γνωστή τριμερή διάκριση μεταξύ Πραγματικού, Φαντασιακού και Συμβολικού<sup>24</sup>. Αναμφίβολα η έννοια του Πραγματικού είναι η δυσκολότερη σε σύλληψη. Αφού αυτή εκφράζει την εμπειρία του Είναι στην αρχέγονη μη-διαφοροποίησή της και στη θετικότητα της, όπως αυτή χαρακτηρίζει τις αρχές της ανθρώπινης εμπειρίας (στην οποία ο Freud κατατάσσει το αρχέγονο πραγματικό-Εγώ). Μέσω της εμπειρίας της απουσίας και της έλλειψης έχει διεισδύσει στην εμπειρία του Είναι η αρνητικότητα, η οποία περιγράφεται από τον Αυγουστίνο ως ον μη-ον ή ως Είναι (esse) μη-Είναι (non esse). Το Πραγματικό, ως Είναι στην πλήρη θετικότητά του αναδύεται μόνο σε οριακές καταστάσεις, όπως στην καθυποταγή της ψυχής από το τραύμα, στην ψυχωτική απώθηση και στο θάνατο. Η άμεση απαίτηση για απόλαυση εκτίθεται στην προκειμένη περίπτωση εντελώς απροστάτευτη στην εξουσία του Πραγματικού και μεταβάλλεται σε ψυχικό θάνατο. (Στο σημείο αυτό ο Lacan συγγενεύει με τη Λογική του Hegel, σύμφωνα προς την οποία το αδιαφοροποίητο Είναι μεταβάλλεται σε μηδέν)<sup>25</sup>. Η επιθυμία λοιπόν πρέπει ν' αντιπαράθεται στην πραγματικότητα, η οποία παρέχει ηδονή μόνο διαμέσου της πορείας προς τη δυσαρέσκεια, δηλαδή εκπλήρωση διαμεσολαβημένη από την άρνηση.

Όμως στην περίπτωση αυτή προσφέρεται η διέξοδος του Φαντασιακού για να παράσχει στην επιθυμία μια εκπλήρωση υπό τη μορφή μιας φαντασίωσης (rêve). Σε σχέση με τη διάκριση σε Πραγματικό, Φαντασιακό και Συμβολικό αντιλαμβανόμαστε τώρα τη σημασία του σταδίου του καθρέφτη ως άνοιγμα στον κόσμο του Φαντασιακού. Στην πορεία του ανθρώπινου γίγνεσθαι εμφανίζεται μια βαθμίδα, η οποία περιέχει συνάμα έναν όρο για το γίγνεσθαι του υποκειμένου ως δομικής αλλοτρίωσης. Το μικρό παιδί μπορεί για πρώτη φορά να συλλάβει

την εικόνα του στον άλλο (l' autre). Σ' αντίθεση με την μέχρι τούδε αποσπασματική εμπειρία της κοιλιόδέσμιας επιθυμίας του (ο Freud μιλάει για μερικές ορμές) αυτό μπορεί τώρα να κατευθύνει την επιθυμία του για μια τέλεια εικόνα (imago) του σώματός του. Η ψυχολογία της μορφής (Gestalt) αποκαλεί αυτή την εικόνα πρότυπο του σώματος. Αυτή αντικατοπτρίζει μιαν ενότητα, την οποία το παιδί μη έχοντάς την επιθυμεί να είναι: ολότητα, ακεραιότητα της μορφής του. Ταυτόχρονα αυτή αποσπά το υποκείμενο από τον επιμερισμό του, τη διάσπασή του. Αυτή η εικόνα του καθρέφτη, το θεωρητικό Εγώ (moi ή je speculaire), διαμεσολαβεί στο μικρό παιδί την ψευδαίσθηση, για να μπορέσει να εκπληρώσει την επιθυμία του στο μέλλον. Είναι, εν τούτοις, μόνο μια εικόνα. Ταυτόχρονα αυτή (η imago) δομεί τη μετάβαση στην κοινωνική σχέση στο κοινωνικό Εγώ (je social)<sup>26</sup>. Αφού το παιδί βλέπει τη δυνατότητα να ξαναβρεί αυτή την εικόνα στον άλλο. Αυτό φαίνεται να συμβαίνει τότε μόνο, όταν θα βρεθεί ο συνάνθρωπος, ο οποίος θ' αποδειχθεί η πραγματοποίηση αυτής της εικόνας, δηλαδή πλήρως ικανοποιητικός. Η επιθυμία επιδιώκει να ικανοποιήσει τη ναρκισσιστική αξίωση στην εικόνα (phantasme) του άλλου.

Όμως, ακριβώς αυτή η αξίωση εμπλέκει το μικρό παιδί στη διαλεκτική της επιθυμίας, την οποία ο Lacan εξηγεί με μια επαναστροφή στο θεώρημα που ο Hegel διατυπώνει στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, στο κεφάλαιο για την αυτοσυνείδηση<sup>27</sup>. Η επιθυμία θ' αναγνωριστεί. Ανακαλούμε στη μνήμη μας τις βαθμίδες στις οποίες αυτή η αναγνώριση επιτυγχάνεται. Η πρώτη βαθμίδα χαρακτηρίζεται από το ότι η επιθυμία θεάται την πραγματικότητα φαντασιακά, απλώς και μόνο από την προοπτική της χρησιμότητάς της για την ικανοποίησή της και της ικανότητάς της για ανάλωση. Εν τούτοις η πραγματικότητα δεν ανάγεται σ' αυτό. Αυτή αποδεικνύεται απέναντι σ' αυτή την αρνητική κίνηση του ξοδέματος ως μη αναλώσιμη, ως αντιστεκόμενη· συμπεριφέρεται αρνητικά στο αντικείμενο της επιθυμίας και η ίδια είναι μια άλλη επιθυμία. Η δεύτερη βαθμίδα συνίσταται στο να διαμεσολαβεί την επιθυμία της μέσω της επιθυμίας του Άλλου. Στη γλώσσα του Lacan αυτό σημαίνει ότι «η επιθυμία... βρίσκει το νόημά της στην επιθυμία του Άλλου»<sup>28</sup>. Πώς όμως είναι δυνατόν να πετύχει, ώστε ο Άλλος να επιθυμεί έτσι, όπως εγώ επιθυμώ; Ο Hegel δείχνει, ότι αυτή η δομή οδηγεί είτε στη διαλεκτική του αγώνα για ζωή και για θάνατο είτε στη διαλεκτική κυριαρχίας και δουλείας: δηλαδή είτε θέτω την επιθυμία μου



απόλυτα, είτε μόνο στην περίπτωση της εξάλειψης του Άλλου. Ωστόσο με την εξόντωσή του καταστρέφεται και η δυνατότητα της αναγνώρισης μέσω αυτού. Η δεύτερη δυνατότητα σημαίνει, του επιτρέπω να ζηήσει και τον αναγκάζω ν' αναγνωρίσει την επιθυμία μου: δηλαδή να προσχωρήσει σε μια σχέση κυριαρχίας - δουλείας. Όμως το πρόβλημα της αναγνώρισης της επιθυμίας δεν είναι δυνατόν να λυθεί πάνω σ' αυτή τη βάση, αφού αυτή επέρχεται μόνο μέσω μιας άλλης μη αυθύπαρκτης επιθυμίας και συνεπεία καταναγκασμών. Ο Lacan ερμηνεύει τον κόσμο της διττής φαντασιακής σχέσης με τη βοήθεια της εγελιανής διαλεκτικής. Η σχέση αυτή είναι εξοντωτικά αναλωτική και συνιστά εν προκειμένω μια θανάσιμη απειλή και αγώνες υποταγής.

5. Το πρόβλημα της αναγνώρισης δεν θα λυθεί, αν η τάξη του Συμβολικού δεν αντιληφθεί τους φαντασιακούς τρόπους εμφάνισης της επιθυμίας. Αυτό δίνει την ευκαιρία στην επιθυμία να διεισδύει στη γλώσσα. Το βήμα αυτό αποτελεί την προϋπόθεση, για να μπορέσει η επιθυμία να εντοπιστεί και ν' αναγνωριστεί ως ομιλούν υποκείμενο. Πώς όμως ο Lacan αντιλαμβάνεται τη γλώσσα<sup>29</sup> και την «τάξη του Συμβολικού»; Οι σχέσεις του σταδίου του καθρέφτη στο χώρο της φαντασιακής εμπειρίας είναι διπολικές, διττές. Σ' αυτές τις σχέσεις η επιθυμία στρέφεται προς τον Άλλο με αρνητικό τρόπο· είναι δυνατόν ν' αγωνίζεται για αναγνώριση μόνο προς ζημία του Άλλου. Με τη γλώσσα συμβαίνει κάτι ακόμη, η επιθυμία του ενός διαμεσολαβείται στο παιχνίδι μέσω της επιθυμίας του άλλου, πράγμα που αναγνωρίζει και στους δύο τρόπους της επιθυμίας την ιδιαιτερότητά τους, ενώ ταυτόχρονα τους συνδέει μεταξύ τους σ' ένα γενικό. Η γλώσσα θεωρημένη στη γενικότητά της παρουσιάζει μια σχέση των σημαινόντων ( $S_2 \rightarrow S_1$ ) αποκαλούμενη αλυσίδα των σημαινόντων<sup>30</sup>, η οποία είναι κατάλληλη μέσω του συστήματος των παραπομπών της ν' αναφέρεται σ' ένα αντικείμενο της επιθυμίας (ως σημαινόμενο  $s$ ). Το προτέρημα της γλώσσας συνίσταται ακριβώς στο ότι η παρουσία του αντικειμένου της επιθυμίας διαμεσολαβείται συμβολικά, αν αυτό είναι απόν. Εξάλλου δεν χρειάζεται να το έχει κανείς στη διάθεσή του στο άμεσο παρόν, όπως στην ψυχωτική εμπειρία του Πραγματικού, οπότε επίσης χρειάζεται ν' αναπαριστάται διαρκώς με τη μορφή μιας εικόνας (*imago*), όπως στο χώρο της εμπειρίας του Φαντασιακού. Αρκεί να διατηρείται η σχέση μ' αυτό μέσω συμβολικών παραπομπών. Άλλωστε ο Lacan αποκαλεί «Νόμο»

την ανεξάρτητη από την ιδιαίτερη επιθυμία, γενική ισχύ της γλώσσας (ως μη κυριαρχικού λόγου).

Στην προκειμένη περίπτωση αυτός επανέρχεται στις απόψεις της «Δομικής Ανθρωπολογίας» του Levi Strauss, σύμφωνα με τις οποίες η γλώσσα στη βαθύτερη δομή της συνδέεται με τους κανόνες της έκφρασης και με τους κανόνες των συγγενικών σχέσεων. «Η συγγένεια είναι ένα σύστημα προκαθορισμένων προτιμήσεων το οποίο ως νόμος ορίζει τα ονόματα συγγένειας. Για την ομάδα αυτό είναι, όπως η γλώσσα, στη μορφή της υποχρεωτική, αλλά στη δομή της ασυνείδητη»<sup>31</sup>. Η γλώσσα θεωρείται ως η δύναμη που καθορίζει και θεσμοθετεί τις συγγενικές σχέσεις. Αυτή τη δομική ερμηνεία σχετικά με τις ισχύουσες γλωσσικές σχέσεις, οι οποίες περιλαμβάνουν επίσης τις ισχύουσες κοινωνικές σχέσεις, εφαρμόζει ο Lacan στη θεωρία του Freud για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Αυτό εν γένει εμφανίζεται ως το δράμα του ανθρώπου το προερχόμενο από τον πολιτισμό. Εν τούτοις, έτσι επικυρώνεται όχι μόνο η κατάταξη του ανθρώπου στο γένος του ως άνδρα ή γυναίκας, αλλά επίσης η ένταξη του στη γενολογική και γενεαλογική σειρά. Αυτό συμβαίνει επειδή ο πατέρας παρεμβάλλεται ως τρίτο πρόσωπο στη σχέση μεταξύ μητέρας και γιού και διαλύει τη διττή φαντασιακή σχέση μεταξύ αυτών των δύο. Άλλωστε το οιδιπόδειο εκπροσωπεί την απαγόρευση της αιμομιξίας, η οποία εμποδίζει τη γενετήσια ένωση του γιού με τη μητέρα και το θάνατο του πατέρα ως αντεραστή καθώς και το θάνατο της ίδιας της επιθυμίας. Ο συμβολικός πατέρας λοιπόν ενσαρκώνει το Νόμο σε κάθε πολιτισμό. Το σύμβολό του συνίσταται στο ότι αυτός έχει το φαλλό για τη μητέρα. Αυτός σχετικοποιεί τη φαντασιακή ψευδαίσθηση του παιδιού, ότι αυτό είναι ο φαλλός για τη μητέρα<sup>32</sup>. Κάθε πραγματικός πατέρας μιλάει τρόπον τινά στο όνομα αυτής της γενικής λειτουργίας του συμβολικού πατέρα. «Στο Όνομα-του-Πατέρα πρέπει ν' αναγνωρίσουμε τη θεμελίωση της συμβολικής λειτουργίας, η οποία από την έναρξη του ιστορικού χρόνου ταυτίζει το πρόσωπό του με τη μορφή του Νόμου»<sup>33</sup>. Ως εκ τούτου το σύμβολο του φαλλού είναι δυνατόν να χαρακτηρίζεται από τον Lacan ως το θεμελιώδες γλωσσικό και πολιτισμικό σημαίνον, δηλαδή ως το σημαίνον του σημαίνοντος. Εφόσον η ισχύς αυτής της λειτουργίας του Νόμου καθορίζει την ιστορία της ανθρωπότητας από παλιά, μπορεί ο πατέρας, για το όνομα του οποίου γίνεται λόγος, να παρασταθεί ως ο «πατέρας της προϊστορίας», ο οποίος σ' ένα δράμα φόνου, ενοχής και μετάνοιας έχει

βρει τη θέση του στη συνείδηση των γιών ως ο «νεκρός πατέρας». Γι' αυτό ο Lacan μπορεί να λέει για το σημαίνον του σημαίνοντος, ότι είναι «ο απαλεσθείς φαλλός του βαλσαμωμένου Οσίριδος»<sup>34</sup>.

6. Το γεγονός ότι η επιθυμία αρθρώνεται στη γλώσσα, σημαίνει λοιπόν ότι η λειτουργία του πατέρα υποτάσσεται στο Νόμο της γλώσσας και του πολιτισμού – με το ν' αποδέχεται την ιδιαίτερη σεξουαλικότητα και τη συμμετοχή σε κάθε γενιά. Πώς όμως αρθρώνεται η επιθυμία στη γλώσσα; Ο Lacan παρατηρεί σχετικά μ' αυτό, ότι εγκαθίσταται στην ίδια τη γλώσσα μια διαφορά, μεταξύ του υποκειμένου της εκφοράς (*sujet de l' énonciation*) και του υποκειμένου του εκφερόμενου (*sujet de l' énoncé*)<sup>35</sup>. Το εκφερόμενο, συναντώμενο καμιά φορά στη γλώσσα, υπάρχει σε μια σχετικά σαφή κατάσταση, στην οποία το υποκείμενο καταλαμβάνει μian εξίσου οριστική θέση. Το υποκείμενο είναι δυνατόν να υποταχτεί στη σκέψη αυτού του εκφερόμενου και να την αντανακλά ως ταυτόσημη προς τον εαυτό του ή ν' αντανακλά τον ίδιο τον εαυτό του. Βέβαια με την εξαντικειμενίση της γλώσσας έχει υποχωρήσει η θεμελιώδης δραστηριότητα της εκφοράς. Η εντός εαυτής αρθρωμένη επιθυμία είναι κάτι άλλο από την εξαντικειμενισμένη στο εκφερόμενο επιθυμία. Ο Lacan συσχετίζει αυτή τη διαφορά μεταξύ της εαυτότητας του εκφερόμενου και της ετερότητας της εκφοράς με τη φροϋδική διάκριση του έκδηλου και του λανθάνοντος στη γλώσσα του ονείρου, του συμπτώματος, των παραδρομών και των παραπραξιών. Μια ακρόαση ολόκληρης της γλώσσας θα πρέπει ν' απηχεί αυτή τη ζωντανή διάσταση της εγκοσμιωμένης και επικαιροποιημένης επιθυμίας.

Πώς όμως να γίνει κατανοητός ο λόγος που διαφεύγει κατ' ευθείαν στη γλώσσα; Πώς είναι δυνατόν να διαφανεί το λανθάνον; Ως προς αυτό ο Lacan μπορεί να στηριχτεί στις γλωσσολογικές έρευνες του Roman Jakobson. Στα πλαίσια της γενικής γλωσσολογίας του F. de Saussure, ο Jakobson συλλαμβάνει τη θεμελιώδη διάκριση της συνταγματικής και παραδειγματικής διάστασης της γλώσσας<sup>36</sup>. Η συνταγματική διάσταση αναφέρεται στην παράλληλη διάταξη των λέξεων στις προτάσεις, δηλαδή στην πλευρά του γραμματικού τους συνδυασμού. Η παραδειγματική διάσταση σημαίνει την εκλογή μιας λέξης από ένα πλήθος συγγενών λέξεων με βάση την τυπική ομοιότητά της, δηλαδή τη σημαντική (*semantique*) πλευρά<sup>37</sup>. Ο Jakobson αποδεικνύει ότι και στις δύο αυτές πλευρές ιδιαίτερη σημασία έχουν οι δύο «τρόποι» (*modi*) της

γλώσσας και του λόγου, η μεταφορά και η μετωνυμία, τους κανόνες σχηματισμού των οποίων ανέλυσε ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική* και στη *Ρητορική* του. Ο Jakobson τοποθετεί στην παραδειγματική πλευρά τη μεταφορά<sup>38</sup> και στη συνταγματική τη μετωνυμία<sup>39</sup>. Ως παράδειγμα για μια σχέση βασισμένη στην έννοια της ομοιότητας μπορούμε ν' αντιπαραθέσουμε τις λέξεις «λουλούδι» και «κορίτσι». Η σχέση αυτής της έννοιας δημιουργείται μέσω κοινών δευτερεύουσας σημασίας εννοιών, όπως «αθώς», «ωραίος», «φυσικός» κ.λπ. Αυτές οι δευτερεύουσες σημασίες καθιστούν επίσης δυνατόν στην ποιητική γλώσσα να υμνείται λ.χ. ένα λουλούδι σ' αντικατάσταση ενός κοριτσιού. Η λέξη λουλούδι χρησιμοποιείται μεταφορικά. Ως παράδειγμα για μια σχέση βασισμένη στη συνάφεια των λέξεων μπορούμε ν' αντιπαραθέσουμε την ημιτελή πρόταση: «αυτός είναι έγκλειστος» και βάσει των γραμματικών κανόνων μπορούμε να διακρίνουμε ότι αυτή είναι μια πρόταση, στην οποία ένα μέρος εγγυάται για το όλον, δηλαδή: «αυτός είναι έγκλειστος στη φυλακή». Στην ποιητική γλώσσα είναι δυνατόν μέρος της πρότασης ν' αντιπροσωπεύει το όλο. Στην περίπτωση αυτή μιλάμε για τη μετωνυμική χρησιμοποίηση μιας σειράς λέξεων.

Βέβαια διεξάγεται μια γλωσσολογική ανάλυση του Εγώ του εκφερόμενου (*sujet de l' énoncé*) με τη λακανική έννοια. Όμως το ίδιο ισχύει επίσης για το αφηρημένο ασυνείδητο Εγώ της εκφοράς (*sujet de l' énonciation*); Ο Lacan διατυπώνει σύμφωνα μ' αυτό την κεντρική του θέση: το ασυνείδητο δομείται όπως μια γλώσσα<sup>40</sup>. Αν σύμφωνα προς την άποψη της συνειδητής πλευράς της γλώσσας ισχύει η θέση, ότι και οι ασυνείδητες εκφράσεις δομούνται γλωσσικά, τότε πρέπει οι δυνατότητες γλωσσολογικής ανάλυσης να καταστούν επίσης γόνιμες. Στην περίπτωση αυτή είναι δυνατόν να δοθεί στην ψυχανάλυση – με τη βοήθεια της γλωσσολογίας – η μορφή μιας επιστήμης. «Ανακαλώ στη μνήμη μου τον αυτοματισμό του Νόμου σύμφωνα προς τον οποίο αρθρώνονται στην αλυσίδα των σημαινόντων: α) η αντικατάσταση ενός όρου από έναν άλλο, για να παραχθεί το αποτέλεσμα της μεταφοράς, β) ο συνδυασμός ενός όρου μ' έναν άλλο για να παραχθεί το αποτέλεσμα της μετωνυμίας»<sup>41</sup>. Ο Lacan ερμηνεύει με το θεώρημα του Jakobson για τη δομική έννοια της μεταφοράς και της μετωνυμίας τη φροϋδική θεωρία σχετικά με τους μηχανισμούς της λειτουργίας του ονείρου. Ότι ο Freud αποκαλεί συμπύκνωση (*Verdichtung*)<sup>42</sup>, ερμηνεύεται με το αποτέλεσμα της μεταφοράς, ό,τι αποκαλεί μετάθεση (*Verschiebung*)<sup>43</sup> με το αποτέ-

λεσμα της μετωνυμίας. Επειδή σ' αυτό υπολανθάνει ο συλλογισμός του ονείρου, ο οποίος εμπεριέχει την κρυφή επιθυμία του ονειρευόμενου, είναι δυνατόν μέσω της ανασύνθεσης της αλυσίδας των σημαινόντων να καταστεί προσιτή η βαθύτερη διάσταση της γλώσσας.

Πώς όμως τίθεται στην προκειμένη περίπτωση η γλώσσα ή η συμβολική διευθέτηση του χώρου όπου επιτελείται το γίγνεσθαι του υποκειμένου; Τι εννοεί ο Lacan με το Είναι του υποκειμένου στην πρωταρχική του έννοια; Η γλώσσα είναι για το Lacan ο προϋποτιθέμενος – ως όρος του ανθρώπινου πολιτισμού– ισχύων θεσμός, ο Νόμος, ο οποίος ρυθμίζει κάθε γλωσσική συναλλαγή και διαπραγμάτευση μεταξύ των ανθρώπων. Το πρόβλημα για το γίγνεσθαι του ανθρώπου συνίσταται στο ότι αυτός με την επιθυμία του, για την οποία η έλλειψη του Είναι αποτελεί συστατικό στοιχείο, παρεμβάλλεται σ' αυτή τη διευθέτηση. Έχουμε δύο δυνατότητες για ν' αποφύγουμε αυτό το πρόβλημα: αφ' ενός απορρίπτοντας την άμεση έλλειψη να εμμείνουμε στο επιθυμητό Είναι, το οποίο τότε ως ισχύς του Πραγματικού εισβάλλει στην ψύχωση· αφ' ετέρου αρνούμενοι την έλλειψη να βεβαιωθούμε μέσω αυτής για τη φαντασιακή παρουσία του επιθυμητού Είναι. Αυτά τα «αδιέξοδα της επιθυμίας» εμφανίζονται επίσης στη γλώσσα, η οποία είναι από τη μια πλευρά ο χώρος της «αποτυχίας του Είναι», όπως αναφέρει ο Lacan. Στο Εγώ του εκφερόμενου αρθρώνει δηλαδή το άτομο την έκδηλη γνώση και θέλησή του. Συγχρόνως αποκρύβει και μεταμφιέζει μέσα σ' αυτό τη δική του επιθυμία. Έναν λόγο, ο οποίος εξαντλείται σ' αυτή τη λειτουργία, ο Lacan τον αποκαλεί «άδειο λόγο»<sup>44</sup>. Από την άλλη πλευρά, όμως, η γλώσσα είναι επίσης ο χώρος στον οποίο η πρωταρχική επιθυμία είναι δυνατόν να φανερωθεί. Το ζωντανό Εγώ της εκφοράς εμφανίζεται με μεταφορική και μετωνυμική αμφίεση, λέει κάτι που δεν εννοεί τίποτε και τίποτε που εννοεί κάτι. Ως εκ τούτου ο Lacan μπορεί να χαρακτηρίζει τη γλώσσα ως το χώρο του Άλλου, απ' όπου το άλλο ιδιαίτερο υποκείμενο φτάνει στη γλώσσα. Όπου ηχεί αυτή η διάσταση, ο Lacan μιλάει για «πλήρη λόγο»<sup>45</sup>. Η γλώσσα καθιστά δυνατό στον άνθρωπο κάτι, που στο Πραγματικό και στο Φαντασιακό δεν είναι δυνατόν: να παραδεχτεί την έλλειψη του Είναι. Αφού, ακόμη κι αν το Είναι απουσιάζει, η γλώσσα μπορεί συμβολικά να παραπέμπει στην παρουσία του και να την εγγυάται. Γι' αυτό η γλώσσα καθιστά δυνατό ν' αναγνωρίζουμε και να υπομένουμε την «ανθρώπινη κατάσταση». Ο άνθρωπος είναι κατά τον Lacan ένα ον το οποίο με την επιθυμία του εμπλέκε-

ται στο δίκτυ των σημαινόντων. Αυτός είναι υπο-κείμενον, πράγμα που σημαίνει υποταγμένος στη γλώσσα<sup>46</sup>.

7. Μ' αυτόν τον ορισμό του υποκειμένου φτάνουμε στο τέλος της ανασκόπησής μας. Έχουμε ξεκινήσει από την κατανόηση του υποκειμένου που αυτοκαθορίζεται με τη λογική του δραστηριότητα ή που ζώντας διαγράφει το νόημα του προσδιορισμένου Είναι (Dasein) του. Έχουμε δει ότι, αυτός ο υπερβασιακός ορισμός του υποκειμένου αρνείται την εξάρτησή του από την εσωτερική και εξωτερική φύση και την ανάγκη της ζωής του και επιθυμεί να τη δαμάσει δρώντας. Αυτό όμως, είναι δυνατόν μόνο στην περίπτωση όπου το υποκείμενο θα ξαναβρεί στον άλλο της φύσης και του συνανθρώπου το δικό του φαντασιακό έργο. Το μη ταυτιζόμενο Άλλο της πραγματικότητας παραμένει βουβό σ' αυτή την κατανόηση του υποκειμένου, ο λόγος του στερείται περιεχομένου. Μόνο η αναγνώριση της διαφοράς και της στέρησης ανοίγει στο υποκείμενο την πρόσβαση για το Είναι. Γι' αυτό ακριβώς πρέπει να υποτάσσεται στο νόμο της γλώσσας, ότι το Είναι παρουσιάζει ως στέρηση ή ως απουσία. Από το διαγραφόμενο υποκείμενο γεννιέται τότε ασφαλώς ένα υποκείμενο υποταγμένο στη γλώσσα. Ο ορισμός του Lacan για το υποκείμενο πρέπει επομένως να νοείται ως αντίθεση στον υπερβασιακό ορισμό του.

Βέβαια για να καταστεί δυνατόν ν' αναγνωριστεί στη γλώσσα το έργο της πρόσβασης στο Είναι, δηλαδή της εκπροσώπησης του Άλλου, πρέπει αυτή κατ' αρχήν ν' αποστασιοποιηθεί από τη θεσμοθετημένη λειτουργία της όσον αφορά την ιδεατή σημασία που έχει αποκτήσει, δηλαδή απ' όλους τους συγκεκριμένους ιστορικούς λόγους και από κάθε πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου. Η σωσσυριανή διάκριση του λόγου (parole) ως συγκεκριμένης καθορισμένης δραστηριότητας της ομιλίας και της γλώσσας (langue) ως δίκτυου των ιδεατών σχέσεων που ισχύουν σ' αυτήν πρέπει να γίνει με ακρίβεια και αυστηρότητα<sup>47</sup>. Αυτή η ριζική εξαντικειμενίση της γλώσσας θεωρείται γενικά ως ο θεσμός του ανθρώπινου πολιτισμού ή ως ο Νόμος που εγκαθιδρύει το ανθρώπινο Είναι. Βέβαια το αποτέλεσμα μιας τέτοιας αφαίρεσης από τη συγκεκριμένη ιστορική δραστηριότητα του ανθρώπου παραμένει μολαταύτα συνδεδεμένο μ' αυτήν. Εν τούτοις ο Lacan δεν αναγνωρίζει αυτόν το σύνδεσμο, επειδή αυτός θα εμποδίσει ριζικά κάθε διείσδυση υπερβασιακών ορισμών του υποκειμένου στην κατανόησή του από τη

γλώσσα. Το τίμημα γι' αυτό είναι η αποκοπή της γλώσσας από τις εξωτερικεύσεις της ζωής του υποκειμένου και η αναγωγή της σ' ένα ιδεατό σχήμα, μέσω του οποίου θα υποστηριχθεί μια επιχειρηματολογία ανάλογη με την ανθρωπολογική κανονιστική.

Το υποκείμενο, το οποίο έχει μεθοδολογικά και ανθρωπολογικά αποκοπεί από τη γλώσσα, στηρίζει, κατά τον Lacan, τη φυσική του θεμελίωση στις ανάγκες, τις οποίες αυτό εκφράζει –λόγω της αδυναμίας του ν' αυτοεξηγητηθεί– ως αξίωση αγάπης προς τους συνανθρώπους. Ο Lacan προσθέτει ότι μια εκπλήρωση της αξίωσης για αγάπη με τη μορφή της άμεσης πραγματοποίησης εμφανίζεται ίσως ως ψευδαίσθηση (το «ωκεάνειο συναίσθημα» του Freud) στην αρχή της ζωής του ανθρώπου. Ο Lacan ορμάται από το γεγονός ότι το ανθρώπινο είδος από τη δομή του, αναπόφευκτα βρίσκεται αντιμέτωπο με την εμπειρία της έλλειψης. Αυτά τα δύο στάδια, αν ληφθούν μαζί, δικαιολογούν την έννοια της επιθυμίας. Ο πόθος για την τέλεια ικανοποίηση εμπεριέχει την αναπαράσταση μιας ασίγαστης έλλειψης. Κατά συνέπεια ο Lacan πρέπει να προσδιορίσει τον άνθρωπο μέσω της διαρκούς αναζήτησης για το ανάλογο αντικείμενο της επιθυμίας, το οποίο τον ωθεί ως την πλήρη αποσύνθεση, στο θάνατο. Αυτή την όψη έχει η δομή της εμπειρίας την οποία ο Hegel αποκαλεί «ατυχή συνείδηση». Αυτή αντιστοιχεί μ' εκείνη τη βαθμίδα του πρακτικού αυτοκαθορισμού της ορμής, την οποία ο Fichte ονομάζει στην *Επιστημολογία* του (1794) «ατέλειωτη λαχτάρα». Συνεπώς, όσον αφορά τη λακανική τοποθέτηση μπορούμε να εμμείνουμε στο εξής: Επειδή κατά τον Lacan η ανθρώπινη αξίωση γι' αγάπη τίθεται κατά τρόπο απόλυτα μεταφυσικό, η εμπειρία μας για το Είναι, κατ' ανάγκη, χαρακτηρίζεται από την αέναη «έλλειψη του Είναι», που βρίσκει μέσα στην ιστορία του υποκειμένου μερικές ικανοποιήσεις.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, Écrits, Seuil*. Παρίσι 1966, σ. 100.
2. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Μέρος. I, βιβλ. 1, τ. 1, §§ 5 και 8. Akademieausgabe, Βερολίνο 1913, τ. 5, ό.π..., σ. 28 και 33.
3. Σχετικά με την έννοια αυτή βλ. Γκ. Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*. μτφ. Γ. Τζαβάρια, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1991, σ. 341, σημ. 1: «Η γενικότητα δεν είναι μια αφαίρεση, ένα κοινό στοιχείο που περιέχεται σε όλα (όπως θα μπορούσε να προκύψει ετυμολογικά από τη γερμανική Allgemeines = γενικότητα)... Είναι εξαιρετικά σημαντικό τόσο για τη γνώση όσο και για την πρακτική της συμπεριφορά να μη συγχέεται το αληθινά γενικό, δηλαδή το καθολικό [Universelles], με αυτό που είναι κοινό σε όλα... Το γενικό μέσα στην αληθινή και περιεκτική του σημασία είναι μια σκέψη, για την οποία χρειάστηκαν χιλιετίες ώσπου να συνειδητοποιηθεί από τους ανθρώπους».
4. Βλ. Θ. Λίποβατς, *Η Ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, Οδυσσεύς, Αθήνα 1990, σ. 158.
5. I. Kant, *Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, zweiter - sechster Satz, Akademieausg., Βερολίνο 1923, τ.8, σ. 18-23.
6. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Husserliana, τ. 4, Den Haag, 1952, σ. 251 κ.εξ.
7. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, τ. 1, Den Haag 1963, σ. 138 κ.εξ.
8. Βλ. J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l' inconscient freudien, Écrits, ό.π...*, σ. 793 κ.εξ.
9. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, Écrits, ό.π...*, σ. 93.
10. Σύμφωνα με τον Κ. Δοξιάδη, *Υποκειμενικότητα και εξουσία*, Πλέθρον, Αθήνα, 1993, σ.48, σημ. 36, το φροϋδικό Εγώ προφέρεται γερμ. Ich, γαλλ. moi, αγγλ. ego. Στα ελληνικά δεν υπάρχει διαφορά ονομασίας μεταξύ αυτού του Εγώ και του «Εγώ» με τη φιλοσοφική (και ψυχαναλυτική) σημασία του ανθρώπινου υποκειμένου, για το οποίο ο Lacan χρησιμοποιεί την ονομαστική της προσωπικής αντωνυμίας στο πρώτο ενικό πρόσωπο (γαλλ. je, αγγλ. I) για τον Lacan, το φροϋδικό Εγώ (moi), αντίθετα είναι αντικείμενο (βλ. J. Lacan, *Écrits, ό.π...*, σ. 67-71), γι' αυτό και τον εξυπηρετεί το γεγονός ότι στα γαλλικά αποδίδεται με την αιτιατική της ίδιας αντωνυμίας.
11. Βλ. J. Lacan, *Le stade du miroir...*, *Écrits, ό.π...*, σ. 100.



12. Βλ. *ό.π.*, σ. 93 κ.εξ.
13. Βλ. *ό.π.*, σ. 96.
14. *Ο.π.*, σ. 97.
15. Βλ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957<sup>η</sup>, σ. 295 κ.εξ.
16. Βλ. σχετικά J. Laplanche, *Σημειώσεις για τον Marcuse και την ψυχανάλυση*, ελλ. μτφ. Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, Εξάντας, Αθήνα 1993, σ. 36, επίσης J. Laplanche - J.B. Pontalis, «Principe de réalité» στο *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., Παρίσι 1967, και άρθρο του Θ. Λίποβατς, *Η Ψυχοπαθολογία του Πολιτικού, ό.π...*, σ. 169.
17. S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess. Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, 1887-1902. Frankfurt / M., 1962, σ. 326. Βλ. επίσης, J. Laplanche, *ό.π.*, σ. 36 κ.εξ.
18. Βλ. S. Freud, Das Unbehagen der Kultur, *Werke aus den Jahren 1925-1931*, G.W., τ. 14, S. Fischer Verlag, Frankfurt / M., 1976, σ. 422 κ.εξ.
19. Βλ. D.W. Winnicott, *Vom Spiel zur Kreativität*, Στουτγάρδη 1971, σ. 20 κ.εξ.
20. Βλ. J. Lacan, La direction de la cure et les principes de son pouvoír, *Écrits, ό.π...*, σ. 594 και S. Freud, Jenseits des Lustprinzips (1920), *G.W.*, τ. 13, κεφ. 2, σ. 11-14.
21. Βλ. J. Lacan, *ό.π.*, σ. 627 κ.εξ. Πβ. H. Lang, *Die Sprache und das Unbewusste*, σσ. 226 κ.εξ.
22. Σχετικά με την απόδοση του όρου Βλ. Γκ. Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, σ. 216 κ.εξ., σημ. του μτφ.1: «Η λέξη Dasein χρησιμοποιήθηκε από πολλούς γερμανούς στοχαστές, και σε κάθε στοχαστή αποκτά διαφορετικό νόημα. Στην καθημερινή χρήση σημαίνει: ύπαρξη, παρουσία (οποιοδήποτε όντος συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου). Στον 20ό αιώνα ο Μ. Χάιντεγκερ κατέστησε αυτή τη λέξη κεντρικό όρο του πρώιμου στοχασμού του, δηλώνοντας τον άνθρωπο ιδωμένο ως προς το Είναι του, βιολογικό χαρακτηριστικό του οποίου είναι η κατανόηση του Είναι, ως ένας «φωτισμός» που τον αποκαλύπτει τόσο το δικό του Είναι όσο και το Είναι εν γένει: εκφράζοντας αυτή την αποκάλυψη ο Χάιντεγκερ γράφει Da-sein (θα μπορούσε να περιγραφεί ως «ιδιού το Είναι» μεταφράζω) τον όρο του Χάιντεγκερ: 'εδωικά-Είναι')». Βλ. επίσης Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, *Η φιλοσοφική ιδιοτυπία του Herbert Marcuse*, Αθήνα, Εξάντας, 1993, σ. 41 της ίδιας, «Η κριτική της εγελιανής οντολογίας και κοινωνικής θεωρίας στο έργο του Herbert Marcuse», *Φιλοσοφία*, τεύχ. 23-24, Αθήνα, 1993-94, σ. 227, σημ. 54.
23. Βλ. Heidegger, *ό.π.*, σσ. 406 κ.εξ. και A. Augustinus, *Confessiones*, βιβλ. 11, 14, 17.
24. J. Lacan, Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, *Écrits*, σ. 309.
25. Βλ. Γκ. Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, §87, σ. 206: «Αυτό το καθαρό Είναι είναι η καθαρή αφαίρεση και άρα το απόλυτα αρνητικό. Πράγμα που, λαμβανόμενο επίσης άμεσα, είναι το μηδέν».
26. Βλ. J. Lacan, Le stade du miroir, *Écrits*, σ. 98.
27. Βλ. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke*, τ.2, Jubiläumsausgabe, εκδ. υπό H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, σσ. 139 κ.εξ.
28. Βλ. J. Lacan, *Écrits*, σσ. 268 και 628. Πβ. G.W. Hegel, *ό.π.*, σσ. 146 κ.εξ. και A. Kojève, *Hegel*, εκδ. υπό I. Fetscher, Stuttgart, 1958.
29. Η λέξη *γλώσσα* εδώ αντιστοιχεί με το λόγο (discours). Πρέπει όμως να ληφθεί υπόψη ότι υπάρχει *κυριαρχικός* και *μη κυριαρχικός* λόγος.

30. J. Lacan, *Fonction et champ de la parole*, *Écrits*, σ. 274.
31. J. Lacan, *ό.π.*, σ. 276. Πβ. C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, (1958) 1974, σσ. 67 κ.εξ.
32. Βλ. J. Lacan, *La signification du phallus*, *Écrits*, σ. 693.
33. J. Lacan, *Fonction et champ de la parole*, *Écrits*, σ. 278.
34. J. Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, *Écrits*, σ. 630.
35. Βλ. J. Lacan, *Le Seminaire XI: Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, σ. 127. Πβ. την παράλληλη διάκριση υποκειμένου και ατόμου στο J. Lacan, *Fonction et champ de la parole*, σ. 271.
36. Βλ. F. de Saussure, *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1967, σσ. 147 κ.εξ. και R. Jakobson, *Linguistik und Poesie*, στο *Poetik*, εκδ. υπό E. Holenstein & T. Schelbert, Frankfurt/M., 1979, σ. 94, του ίδιου, *Zwei Seiten der Sprache und Zwei Typen arphatischer Störungen*, στο *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, εκδ. W. Raible, Frankfurt / M. - Berlin - Wien, 1979, σσ. 121 κ.εξ. Πβ. X. Γιανναρά, *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα, Δόμος, 1984<sup>1</sup>, σσ. 150 κ. εξ.
37. Πβ. Θ. Λίποβατς, «Στοιχεία μεθόδου και Σημειολογίας», στο *Η Ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, σ. 32: «Το σύνολο όλων των 'όμοιων' ('ανάλογων') γλωσσικών σχημάτων ονομάζεται *παράδειγμα* (paradigme), ενώ μια φράση με κάποιο νόημα *σύνταγμα* (syntagme). Έτσι οι δύο άξονες ονομάζονται ο παραδειγματικός (κάθετος) άξονας και ο συνταγματικός άξονας, ώστε όλη η γλώσσα μπορεί ν' αναλυθεί σύμφωνα μ' αυτούς (το ίδιο μοντέλο ισχύει στις παρτιτούρες ορχήστρας)».
38. Βλ. U. Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München, 1985, σ. 143 (αναφ. στο Θ. Λίποβατς, *ό.π.*, σ. 34, σημ. 26) όπου αναφέρεται ότι η μεταφορά είναι «η υποκατάσταση δύο όρων που συνδέονται μεταξύ τους με μια ορισμένη σχέση, από δύο άλλους όρους των οποίων η σχέση είναι όμοια με την πρώτη σχέση».
39. Βλ. U. Eco, *ό.π.*, σ. 137 (αναφ. στο Θ. Λίποβατς, *ό.π.*, σσ. 33 κ.εξ.) όπου η μετωνυμία ορίζεται ως «η αντικατάσταση ενός όρου από έναν άλλο σύμφωνα με μια σχέση γειτονίας (όπου «όρος» μπορεί να είναι το καθετί όχι μόνο μια λέξη. Έτσι «γειτονία» αποτελούν μεταξύ τους οι σχέσεις αιτίας / αποτελέσματος, μέσου / σκοπού, μέρους / λόγου, περιέχοντος / περιεχομένου, εργαλείου / πράξης κλπ. Στις σχέσεις αυτές δεν εμφανίζεται αναγκαστικά μια «ομοιότητα» ανάμεσα στις δύο πλευρές.
40. J. Lacan, *La dicrection de la cure*, *Écrits*, σ. 594.
41. *Ό.π.*, σ. 622.
42. Βλ. S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1904) G.W., τ. 4, σσ. 66 κ.εξ., 86. Ωστόσο αναφέρει ο Θ. Λίποβατς, «Στοιχεία Ψυχανάλυσης», στο *Η Ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, σσ. 50 κ.εξ.: «Η συμπύκνωση είναι μια μισοπετυχημένη μεταφορά, στην οποία μισοκρύβεται ένας όρος, δημιουργώντας ασυνείδητα ένα νέο νόημα που προσδίδει απωθημένες επιθυμίες. Αλλά πίσω από τη συμπύκνωση κρύβεται το ίδιο το υποκείμενο, που δεν τολμάει ανοιχτά να ομολογήσει το αντικείμενο της επιθυμίας του και το τροφουλάσσει έτσι εμπρός στην *αδιακρίσία* του άλλου»... και περαιτέρω, *ό.π.*, σ. 61. «Συμπύκνωση αποτελεί κάθε αμφίρροπη σχέση με κάτι, όταν δηλαδή ένα υποκείμενο συγχρόνως αγαπάει και μισεί κάτι, ή το δέχεται και το αρνείται συγχρόνως».
43. Βλ σχετικά το παράδειγμα Signorelli, S. Freud, *ό.π.*, τ.4, σσ. 6 κ.εξ.

44. J. Lacan, *Fonction et champ de la parole*, σ. 254.

45. Ό.π.

46. Βλ. Θ. Λίποβατς, *Η Ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, σ. 72. όπου αναφέρεται: «το υποκείμενο είναι προϊόν της γλώσσας που την προ-υποθέτει» και J. Lacan, *La position de l'inconscient, Écrits*, σσ. 834-835. Κατά τον Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής*, §146 και σημ. 1, προϋποτιθέμενο είναι ό,τι δεν έχει απλώς τεθεί, αλλά έχει προ-υποτεθεί (*vorgausgesetzt*), με την έννοια ότι αυτό το «πρωτύτερο» απαλλάχθηκε από το τεθειμένο Είναι και αναιρέθηκε. Μ' άλλα λόγια το άμεσα προσδιορισμένο αποτελεί ταυτόχρονα μια δυνατότητα που έχει προσορισμό ν' αναιρεϊται, άρα να καθιστά δυνατό κάτι άλλο από τον εαυτό του, να αποτελεί δηλαδή προϋπόθεση για τη δυνατότητα ενός άλλου.

47. F. de Saussure, *ό.π.*, σσ. 16 κ.εξ.