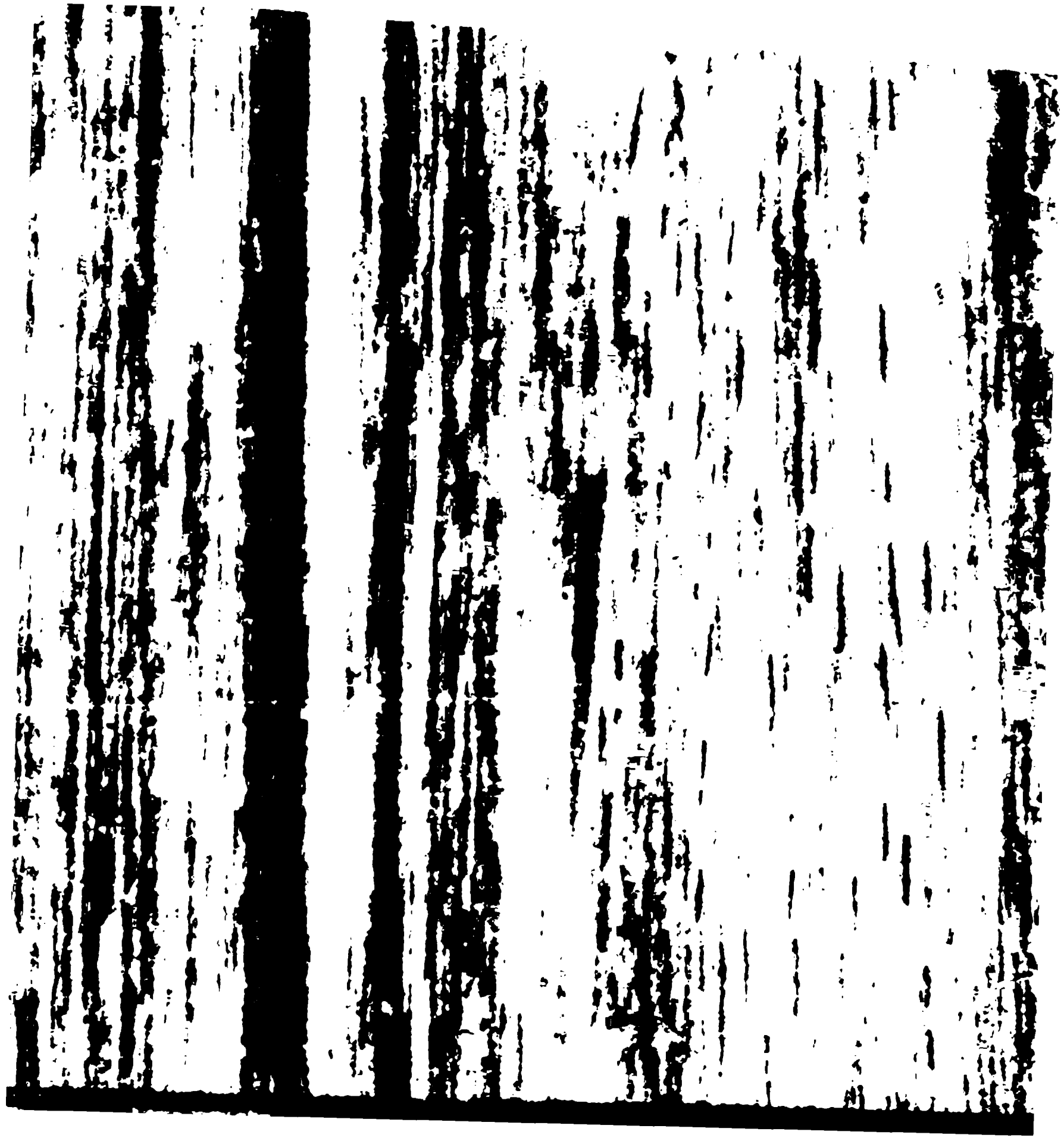
ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ

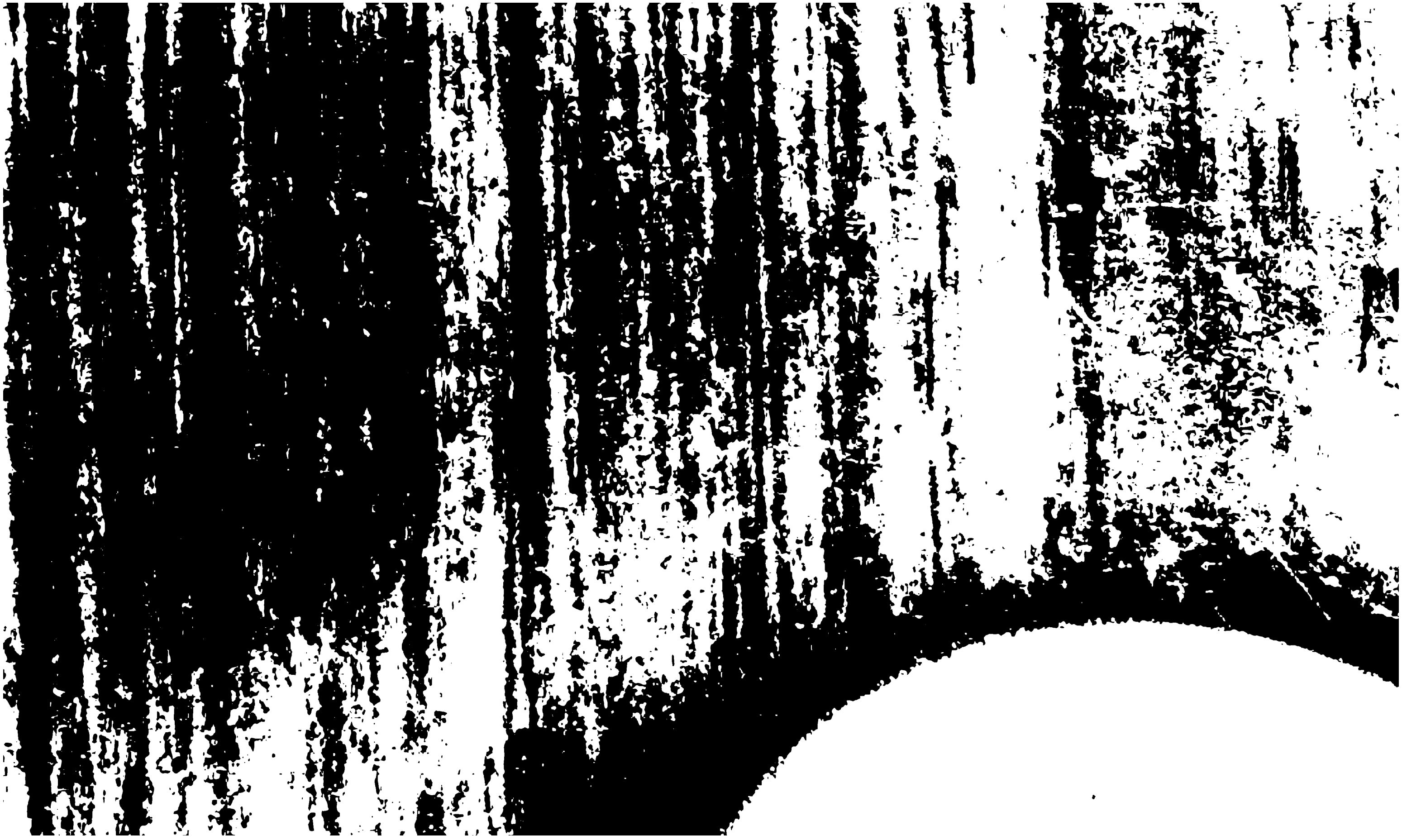
ΛΕΞΙΚΟ ΤΗΣ ΛΑΚΑΝΙΚΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ

μετάφραση

Γιάννης Σταυρακάκης



Εισαγωγικό λεξικό
της λακανικής ψυχανάλυσης



Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης

Dylan Evans

Μετάφραση: Γιάννης Σταυρακάκης

ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ
ΑΘΗΝΑ 2005

Τίτλος πρωτοτύπου: An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis

Διόρθωση: Παναγιώτης Τσιαμούρας
Σελιδοποίηση: Παναγιώτα Δημοπούλου
Εξώφυλλο: Μαρίνα Μπίτσικα

Εκδόσεις ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ Α.Ε.
Εμμ. Μπενάκη 59, 106 81 Αθήνα. Τηλ.: 210 3891800 - Fax: 210 3836658
www.ellinikagrammata.gr

Βιβλιοπωλεία
- Γ. Γενναδίου 6, 106 78 Αθήνα. Τηλ.-Fax: 210 3817826
- Χρ. Λαδά 9Α, 105 61 Αθήνα. Τηλ.210 3233628 - Fax: 210 3234797,
- Στοά Ορφέως, Στοά Βιβλίου, Πεσμαζόγλου 5, 105 59 Αθήνα.
  Τηλ.: 210 3211246

Κεντρική διάθεση
- Ζωοδ. Πηγής 21 & Τζαβέλλα 1, 106 81 Αθήνα.
  Τηλ.: 210 3302033 - Fax: 210 3817001
- Μοναστηρίου 183, 546 27 Θεσσαλονίκη.
  Τηλ.: 2310 500035 - Fax: 2310 500034
- Μαιζώνος 1 & Καρόλου 32, 262 23 Πάτρα.
  Τηλ.: 2610 620384 - Fax: 2610 272072

ISBN 960-442-028-3

Περιεχόμενα

Ευρετήριο σχημάτων 9
Σημείωμα του μεταφραστή 11
Πρόλογος του συγγραφέα για την ελληνική έκδοση 19
Ευχαριστίες 20
Εισαγωγή 21
Η μορφή του λεξικού 29
Χρονολόγιο 31
Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης 35
Παράρτημα: Βιβλιογραφικές αναφορές στα *Écrits* του Lacan 333
Βιβλιογραφία 335
Ευρετήριο όρων 347

Ευρετήριο σχημάτων

σχήμα 1 Το γράφημα της επιθυμίας - στοιχειώδες κύτταρο 93
σχήμα 2 Το γράφημα της επιθυμίας - ολοκληρωμένη μορφή 94
σχήμα 3 Το διάγραμμα της διαφοράς των φύλων 108
σχήμα 4 Πίνακας των τριών τύπων έλλειψης αντικειμένου 123
σχήμα 5 Η ζώνη του Möbius 142
σχήμα 6 Ο κόμβος των Borromeo 163
σχήμα 7 Η δομή των τεσσάρων λόγων 168
σχήμα 8 Οι τέσσερις λόγοι 169
σχήμα 9 Πρώτος τύπος της μεταφοράς 184
σχήμα 10 Δεύτερος τύπος της μεταφοράς 185
σχήμα 11 Τύπος της μετωνυμίας 188
σχήμα 12 Το οπτικό μοντέλο 206
σχήμα 13 Πίνακας των μερικών ορμών 209
σχήμα 14 Η πατρική μεταφορά 220
σχήμα 15 Το σοσιριανό σημείο 242
σχήμα 16 Ο σοσιριανός αλγόριθμος 243
σχήμα 17 Το σχήμα L 268
σχήμα 18 Σχήμα L - απλουστευμένη μορφή 269
σχήμα 19 Ο τόρος 286

Σημείωμα του μεταφραστή[1]

Η ψυχανάλυση συμπλήρωσε πρόσφατα εκατό χρόνια ζωής. Σε όλο αυτό το χρονικό διάστημα ο ίδιος ο Freud δεν έπαψε να δέχεται επιθέσεις για το έργο και την κλινική του πράξη. Οι αμφισβητήσεις προήλθαν από ποικίλους θεωρητικούς, επιστημονικούς και ιδεολογικούς χώρους και χαρακτηρίστηκαν όλες από σπάνια σφοδρότητα. Αρχικά η αντίδραση εκπορεύτηκε από το ιατρικό κατεστημένο. Έπειτα, όταν πολλές φροϋδικές ιδέες υιοθετήθηκαν από τον ψυχοθεραπευτικό κόσμο, τη σκυτάλη πήραν οι φεμινίστριες που κατηγόρησαν την ψυχαναλυτική θεωρία για μισογυνισμό. Επιπλέον, η ίδια η επιστημονικότητα της ψυχανάλυσης, η μεθοδολογία και η εμπειρική βάση της ψυχαναλυτικής θεωρίας αμφισβητήθηκαν από μια σειρά επιφανείς φιλοσόφους της επιστήμης, μεταξύ των οποίων ο Karl Popper, ο Ludwig Wittgenstein και άλλοι.[2]

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το έργο του Freud πέρα από τις ιδιοφυείς και πρωτοπόρες στιγμές του φέρει τα ίχνη της ίδιας της ιστορικότητάς του, τα σημάδια της εποχής στην οποία αρθρώθηκε. Δεν μπορεί λοιπόν παρά να είναι ανοιχτό στην κριτική. Πολύ περισσότερο που συχνά οι «κληρονόμοι» της φροϋδικής σκέψης δεν επιχείρησαν παρά να προσαρμόσουν μια «επαναστατική» πρακτική στους πρόσκαιρους κοινωνικούς καταναγκασμούς, να εξουδετερώσουν με τον συντηρητισμό τους μια θεωρία που κλόνιζε τα ναρκισσιστικά θεμέλια της εικόνας στην οποία εξακολουθεί να αναγνωρίζει τον εαυτό του ο σύγχρονος άνθρωπος. Η ψυχανάλυση, στον 20ό αιώνα, κινδύνευσε να χάσει κάθε ζωντάνια και δυναμισμό. Λίγο έλειψε οι επικριτές της να εορτάσουν την ίδια της την εξαφάνιση, όχι τόσο εξαιτίας της δικής τους αποτελεσματικότητας όσο από τον κομφορμισμό και την ανικανότητα των ψυχαναλυτικών κοινοτήτων. Παρ' όλα αυτά όμως η ψυχανάλυση παραμένει ζωντανή. Οι συνεχείς επιθέσεις εναντίον της δεν πιστοποιούν παρά τον επίκαιρο χαρακτήρα του μηνύματός της.

---

1. Ένα μικρό τμήμα τούτου του κειμένου βασίζεται σε άρθρο του γράφοντος με τίτλο «Ανανέωση ή θάνατος της ψυχανάλυσης;» που δημοσιεύθηκε στην εφημερίδα *Καθημερινή* (Πέμπτη 13 Νοεμβρίου 1997). Βλ. σχετικώς και την απάντηση του Σάββα Σαββόπουλου με τίτλο «Οι συνεχιστές του φροϋδικού έργου» (*Καθημερινή*, Πέμπτη 18 Δεκεμβρίου 1997) όπου αρθρώνεται η οπτική της Ελληνικής και της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρείας για μερικά από τα ζητήματα που θίγονται εδώ.

2. Για το ζήτημα της επιστημονικότητας της ψυχανάλυσης από μια λακανική σκοπιά βλ. Glynos, Jason και Stavrakakis, Yannis (επιμ.), *Lacan & Science*, Λονδίνο: Karnac, 2002.

Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηριχθεί ότι σήμερα γινόμαστε μάρτυρες μιας ανανέωσης της ψυχαναλυτικής θεωρίας και πρακτικής. Υπεύθυνος για αυτή την ανανέωση δεν είναι άλλος από τον Jacques Lacan. Το εγχείρημά του, το οποίο ο ίδιος ονόμασε «επιστροφή στον Freud», διασώζει και αναπτύσσει σε νέες ανέλπιστες κατευθύνσεις το ριζοσπαστικό έργο του Freud. Επιπλέον εισάγει μια σειρά από σημαντικούς θεωρητικούς και κλινικούς νεωτερισμούς που αναβαπτίζουν την αναλυτική θεωρία και πρακτική και εγκαινιάζουν έναν ζωντανό και καρποφόρο διάλογο με άλλα ρεύματα της σύγχρονης σκέψης.

Το τοπίο λοιπόν της σημερινής παγκόσμιας ψυχαναλυτικής σκηνής είναι ένα τοπίο αντιφατικό. Κατ' αρχάς, όσον αφορά το κλινικό επίπεδο, η απαξίωση της αμερικανικής ψυχανάλυσης –αναφέρομαι κυρίως στη σχολή της ψυχολογίας του εγώ και στους επιγόνους της– είναι ένα αναμφισβήτητο γεγονός: όπως παρατηρεί κάπου ο Bruce Fink, το αμερικανικό κοινό θέτει συχνά την ψυχανάλυση στην ίδια κατηγορία με την αστρολογία, και εναποθέτει τις ελπίδες του για την οριστική επίλυση των ψυχολογικών προβλημάτων στη φαρμακολογία, τη μοριακή βιολογία και τις νευροεπιστήμες. Η κατάσταση όμως φαίνεται πως είναι αρκετά διαφορετική στη Γαλλία. Η ψυχανάλυση, παρά τις όποιες ακρότητες –για τις οποίες συχνά είναι υπεύθυνοι και λακανικοί αναλυτές– απολαμβάνει ευρύτερης αποδοχής: συνιστά θέμα συζήτησης στα μέσα ενημέρωσης, εισάγεται στα σχολικά μαθήματα φιλοσοφίας και αποτελεί συνήθη κλινική επιλογή, όπως αποδεικνύουν και οι αριθμοί των αναλυτών, ιδίως των λακανικών. Δεν θα ήταν υπερβολή να ειπωθεί ότι στη Γαλλία και τις λατινογενείς χώρες –στην Ισπανία βεβαίως αλλά και στη Λατινική Αμερική, ιδίως στην Αργεντινή– η επιρροή της λακανικής θεωρίας οδήγησε σε ένα ψυχαναλυτικό «μπουμ». Απόδειξη ο πολλαπλασιασμός των λακανικών σχολών, κύκλων, ενώσεων, σεμιναρίων και εκδόσεων, τον οποίο εντείνει πάντως και ο σεκταρισμός των ίδιων των ψυχαναλυτών.

Ο δυναμισμός της λακανικής ανανέωσης της ψυχανάλυσης γίνεται εμφανής και στην ευρύτερη επιρροή του έργου του Lacan στην πνευματική ζωή ενός τόπου. Δεν υπάρχει βεβαίως αμφιβολία ότι, στη Γαλλία, το επίκεντρο του ενδιαφέροντος εξακολουθεί να εντοπίζεται κυρίως στην κλινική διάσταση της ψυχανάλυσης. Στον αγγλοσαξονικό χώρο όμως –τον οποίο ο γράφων γνωρίζει και καλύτερα– τα πράγματα εξελίσσονται κάπως διαφορετικά. Και εκεί, παρά τις αρχικές αντιστάσεις, το έργο του Lacan μεταφράζεται όλο και περισσότερο από τη δεκαετία του 1970 μέχρι σήμερα. Εκείνο όμως που φάνηκε στην αρχή να ενδιαφέρει περισσότερο δεν ήταν η κλινική του διάσταση αλλά η σημασία του για τη θεωρία του κινηματογράφου, τη φεμινιστική θεωρία και την κριτική της λογοτεχνίας. Με την εμφάνιση της πολύ σημαντικής σλοβενικής λακανικής ομάδας

(κυριότερος εκπρόσωπος της οποίας είναι ο Slavoj Žižek[3]) και τη δημοσίευση πληθώρας αγγλικών μεταφράσεων του έργου της, από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 έως σήμερα, αναγνωρίζεται σιγά σιγά και η σημασία της λακανικής θεωρίας για την κοινωνικοπολιτική ανάλυση και τη φιλοσοφία.[4]

Όσο για την Ελλάδα δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι υστερεί και πάρα πολύ σε σχέση με αυτές τις εξελίξεις.[5] Παρά το δύσκολο και μάλλον καθυστερημένο ξεκίνημα, και σε πείσμα των εξωγενών δυσκολιών αλλά και της αρχικής οργανωτικής και εκδοτικής καχεξίας της λακανικής ψυχαναλυτικής κοινότητας, θα ήταν δυνατόν να υποστηριχτεί ότι επιτύγχάνεται σταδιακά μια ισορροπία ανάμεσα στην κλινική διάσταση (οι λακανικοί ψυχαναλυτές όλο και πληθαίνουν, το ίδιο και οι ενώσεις, τα συνέδρια, τα σεμινάρια και οι εκδόσεις τους[6]) και την

3. Βλ. ιδίως τα έργα του *The Sublime Object of Ideology*, Λονδίνο: Verso, 1989 (υπό έκδοση στα ελληνικά από τις εκδόσεις Scripta)· *Looking Awry*, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT Press, 1991· *For They Know Not What They Do*, Λονδίνο: Verso, 1991· *Enjoy your Symptom!*, Νέα Υόρκη: Routledge, 1992· *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke Univ. Press, 1993· *The Metastases of Enjoyment*, Λονδίνο: Verso, 1994· *The Plague of Fantasies*, Λονδίνο: Verso, 1997· *The Ticklish Subject*, Λονδίνο: Verso, 2000. Στα ελληνικά κυκλοφορούν ήδη τα βιβλία του *Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; Πέντε παρεμβάσεις σχετικά με την (κατά)χρηση μιας ιδέας*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, επιμ.-προλεγόμενα Γιάννης Σταυρακάκης (Αθήνα: Scripta, 2002) και *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού! Πέντε δοκίμια για την 11η Σεπτεμβρίου και για άλλες συναφείς ημερομηνίες*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου (Αθήνα: Scripta, 2003), ενώ πρόσφατα δημοσιεύθηκε εκτενής συνέντευξή του στο περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα* (τεύχος 87, Δεκέμβριος 2004).

4. Σταθμός στην ανάδειξη της συμβολής της λακανικής θεωρίας στους τομείς αυτούς αποτέλεσε η ίδρυση, πριν από μερικά χρόνια, της *Ένωσης για την Ψυχανάλυση στην Κουλτούρα και την Κοινωνία* (Association for the Psychoanalysis of Culture and Society - APCS), με έδρα τις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής. Η Ένωση εκδίδει επιστημονικό περιοδικό, πραγματοποιεί ετήσιο συνέδριο και διαθέτει ανταποκριτές σε όλον τον κόσμο, συμπεριλαμβανομένης και της Ελλάδος.

Τα τελευταία χρόνια αναπτύσσεται όμως και στον αγγλοσαξονικό χώρο έντονο ενδιαφέρον και για την λακανική ψυχανάλυση ως κλινική πρακτική, και δεν είναι αμελητέο το γεγονός ότι μια σειρά από αξιόπιστους εκδοτικούς οίκους εκδίδουν σημαντικές μελέτες σε αυτό το πεδίο. Βλ. για παράδειγμα, Fink, Bruce, *The Lacanian Subject*, Princeton: Princeton University Press, 1995· Fink, Bruce, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997· Nobus, Dany, *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis*, Λονδίνο: Routledge, 2000.

Αποκαλυπτικός είναι επίσης και ο πολλαπλασιασμός των αγγλόφωνων λακανικών περιοδικών όπου προεξάρχουν τα εξής: *Analysis* (Αυστραλία), *Anamorphosis*, *Clinical Studies*, *Lacanian Ink*, *Return, a*, και *UMBR(a)* (ΗΠΑ), *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, *Psychoanalytical Notebooks* και *Journal for Lacanian Studies* (Βρετανία) και *The Letter* (Ιρλανδία).

5. Για μια γενική προσέγγιση των σχέσεων της ψυχανάλυσης με την Ελλάδα και των απαρχών της ελληνικής ψυχανάλυσης, βλ. τον συλλογικό τόμο σε επιμέλεια Θανάση Τζαβάρα, *Ψυχανάλυση και Ελλάδα*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη, 1984, όπως και την πρόσφατη μελέτη της Λένας Ατζινά, *Η μακρά εισαγωγή της ψυχανάλυσης στην Ελλάδα*, Αθήνα: Εξάντας, 2001.

6. Ενδεικτικά σημειώνουμε την πολυσύνθετη δράση της ελληνικής εταιρείας της Νέας Λακανικής Σχολής (μετασχηματισμού των ελληνικών κυκλών της Ευρωπαϊκής Σχολής Ψυχανάλυσης)

ευρύτερη επιρροή της λακανικής θεωρίας (στον πανεπιστημιακό χώρο και στο πεδίο των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών και της ευρύτερης δημοσιότητας[7]).

Όσα αναφέρθηκαν έως τώρα δεν σημαίνουν όμως ότι η διασπορά της λακανικής θεωρίας στην Ελλάδα δεν συναντά εμπόδια, ότι ο δρόμος της είναι σπαρμένος με ροδοπέταλα. Το αντίθετο μάλιστα. Πρόκειται για μονοπάτι δύσβατο και απόκρημνο. Συνοπτικά θα λέγαμε ότι οι κυριότερες δυσκολίες είναι δύο μορφών. Κατ' αρχάς το έργο του Lacan είναι συχνά δυσνόητο, σχεδόν ερμητικό. Επιπλέον, δεν είναι ακόμη εύκολα προσβάσιμο στο σύνολό του. Αν η πρώτη αυτή κατηγορία δυσκολιών αφορά γενικά το λακανικό corpus, η δεύτερη κατηγορία δυσκολιών σχετίζεται με την απουσία ελληνικών μεταφράσεων του Lacan, όπως και επαρκούς αριθμού εισαγωγικών ή ερμηνευτικών κειμένων, συνδέεται δηλαδή με τις ιδιαιτερότητες της ελληνικής πραγματικότητας.[8] Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι

και ιδίως του νεοσυσταθέντος Αθηναϊκού Παραρτήματος Κλινικών Σπουδών, της Φροϋδικής Πράξης, του Αθηναϊκού Κέντρου Ψυχαναλυτικής Κλινικής (συνδεδεμένου με τον Επιστημονικό Σύλλογο για την Ψυχαναλυτική Κλινική Jacques Lacan), αλλά και άλλων ομάδων όπως και μεμονωμένων ψυχαναλυτών. Η δράση αυτή περιλαμβάνει την διοργάνωση θεωρητικών και κλινικών σεμιναρίων, ημερίδων, συνεδρίων και καρτέλ, αλλά και την δημοσίευση λακανικών κειμένων και περιοδικών εκδόσεων. Οι σημαντικότερες από αυτές είναι οι ακόλουθες: *Η Ψυχανάλυση* (έκδοση της Νέας Λακανικής Σχολής στην Ελλάδα), ο *Τειρεσίας* (περιοδικό του Αθηναϊκού Παραρτήματος Κλινικών Σπουδών) και το *Φυλλάδιο* (έκδοση του Σεμιναρίου Μελέτης Φροϋδικών και Λακανικών Κειμένων και της Φροϋδικής Πράξης). Κείμενα λακανικού ενδιαφέροντος δημοσιεύονται περιστασιακά και στα περιοδικά *Εκ των Υστέρων*, *Τετράδια Ψυχιατρικής*, *Σύγχρονα Θέματα*, *Διαβάζω* κλπ. Σήμερα διαθέτουν ψυχαναλυτικές σειρές που δημοσιεύουν και λακανικές μελέτες οι εκδοτικοί οίκοι *Εξάντας* («Τρίαψις λόγος», υπό τη διεύθυνση του Θανάση Τζαβάρα και του Θανάση Καράβατου· βλ. ιδίως Μπούρα, Μίνα, *Τρώει τίποτα: ψυχανάλυση – ανορεξία*, 2004 και Ρουμελιώτου-Καλεώδη, Μαρία, *Σέλεξ. Περί παιδικής ψυχώσεως*, 2004), *Μεταίχμιο* («Ψυχαναλυτικοί συνειρμοί», υπό τη διεύθυνση του Θανάση Χατζόπουλου· βλ. ιδίως Granoff, Vladimir και Perrier, François, *Η επιθυμία και το θήλυ*, μτφρ. Κωνστάνς Αθανασιάδου, επιμ.-εισαγωγή Θανάσης Χατζόπουλος, 2004) και *Ψυχογιός* («Ψυχαναλυτικός λόγος», υπό τη διεύθυνση του Βλάση Σκολίδη· βλ. ιδίως Miller, Jacques-Alain, *Λακανική βιολογία*, μτφρ. Νινέττα Δυοβουνιώτου – Βλάσης Σκολίδης, επιμ.-εισαγωγή Βλάσης Σκολίδης, 2003).

7. Βλ. π.χ. το έργο του Θάνου Λίποβατς και κυρίως τα βιβλία του *Η απάρνηση του πολιτικού*, Αθήνα: Οδυσσέας, 1988· *Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού*, Αθήνα: Οδυσσέας, 1990· *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα: Εξάντας, 1991· (με τον Νίκο Δεμερτζή) *Δοκίμιο για την ιδεολογία*, Αθήνα: Οδυσσέας, 1994· *Ενάντια στο ρεύμα: για μια κοινωνία πολιτών*, Αθήνα: Πλέθρον, 1995· *Ψυχανάλυση-φιλοσοφία-πολιτική-κουλτούρα: διαπλεκόμενα κείμενα*, Αθήνα: Πλέθρον, 1996· *Δημοκρατικός λόγος, ψυχανάλυση, μονοθεϊσμός*, Αθήνα: Πλέθρον, 2001.

8. Από τα σεμινάρια του Lacan έχει μεταφραστεί μόνον το ενδέκατο (*Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Ανδρομάχη Σκαρπαλέξου, Αθήνα: Ράππας, 1982) και ορισμένα αποσπάσματα από το τρίτο σεμινάριο για τις ψυχώσεις, που έχουν δημοσιευτεί σε διάφορα τεύχη του περιοδικού *Τετράδια Ψυχιατρικής* (μτφρ. Βλάσης Σκολίδης). Αναμένεται πάντως πολύ σύντομα η έκδοση ολόκληρου του σεμιναρίου για τις ψυχώσεις στη σειρά «Ψυχαναλυτικός λόγος» των εκδόσεων Ψυχογιός.

για την υπερπήδηση των δυσκολιών αυτών απαιτείται μια συντονισμένη εκδοτική προσπάθεια που θα επιτρέψει τη γνωριμία με το έργο του Lacan και θα συμβάλει στη συστηματική καλλιέργεια ψυχαναλυτικής παιδείας και στη χώρα μας.[9] Αυτόν ακριβώς τον σκοπό εξυπηρετεί η έκδοση στα ελληνικά του *Εισαγωγικού λεξικού της λακανικής ψυχανάλυσης*.

Δεν θα αναλωθούμε εδώ σε ένα λιβάνισμα του βιβλίου ή του συγγραφέα. Ο αναγνώστης θα κρίνει μόνος του. Εξάλλου ο Dylan Evans εκθέτει στην εισαγωγή του με σαφήνεια τις παραμέτρους και τους επί μέρους στόχους του εγχειρήματός του. Αξίζει πάντως να επισημανθεί ότι η πρώτη αγγλική έκδοση του λεξικού δεν πέρασε απαρατήρητη και στον ελληνικό χώρο. Σε σχετικό άρθρο της η Ελένη Τζαβάρα καταλήγει πως πρόκειται για έναν «εξαιρετικά χρήσιμο σύντροφο στην ανάγνωση και προσέγγιση του λακανικού έργου», που «επιχειρεί τη σαφήνεια αλ-

---

Από τα κείμενα των *Écrits* υπάρχουν στα ελληνικά τα εξής: «Η σημασία του φαλλού», μτφρ. Φώτης Καλλίας, *Εποπτεία*, τ. 55, 1981 (το ίδιο κείμενο σε μετάφραση Βλάση Σκολίδη περιλαμβάνεται στο 4ο τεύχος του περιοδικού *Η Ψυχανάλυση*, 1999)· «Το στάδιο του καθρέφτη σαν διαμορφωτής της λειτουργίας του εγώ», μτφρ. Φώτης Καλλίας, *Εποπτεία*, τ. 69, 1982 (το κείμενο έχει δημοσιευτεί και στο περιοδικό *Ο Πολίτης* σε μετάφραση Ανδρομάχης Σκαρπαλέζου)· «Η καθοδήγηση της θεραπείας και οι αρχές της εξουσίας της», μτφρ. Βλάσης Σκολίδης, document de travail de la Coordination Hellenique de l'École Europeenne de Psychanalyse, Αθήνα, 1994· «Παρέμβαση για τη μεταβίβαση», μτφρ. Επαμεινώνδας Θεοδωρίδης, *Η Ψυχανάλυση*, τ. 1, 1995· «Η ψυχανάλυση και η διδασκαλία της», μτφρ. Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ, *Η Ψυχανάλυση*, τ. 5, 2002. Κυκλοφορεί δε προσεχώς από τις εκδόσεις Εκκρεμές και το γραπτό του Lacan, «Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση».

Άλλα κείμενα ή συλλογές κειμένων του Lacan που έχουν εκδοθεί και κυκλοφορούν στα ελληνικά είναι τα εξής: *Απαντήσεις*, μτφρ. Φώτης Καλλίας, Αθήνα: Έρασμος, 1978· *Η αγγλική ψυχιατρική και ο πόλεμος*, μτφρ. Γ. Δ. Οικονόμου, Αθήνα: Ψυχαναλυτική βιβλιοθήκη, 1985· *Η οικογένεια*, μτφρ. Δημήτρις Βεργέτης, Αθήνα: Καστανιώτης, 1987· «Ο ατομικός μύθος του νευρωτικού», μτφρ. Ελένη Ζησοπούλου-Τσακυράκη, *Η Ψυχανάλυση*, τ. 2, 1996· «Ιδρυτική πράξη 1964», μτφρ. Νασία Λινάρδου-Blanchet, Δημήτρις Βεργέτης, Επαμεινώνδας Θεοδωρίδης, Βλάσης Σκολίδης, *Η Ψυχανάλυση*, τ. 3, 1998· «Για την εμπειρία της πέρασης», μτφρ. Χρύσα Λάγιου-Σκολίδη, Βλάσης Σκολίδης, *Η Ψυχανάλυση*, τ. 3, 1998.

Στο πεδίο των εισαγωγικών κειμένων, μπορεί κανείς να ανατρέξει στα εξής: Μιλέρ, Ζακ-Αλέν, *Ο Λακάν και η ψυχανάλυση*, μτφρ. Ευγενία Γεωργακά, Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ, Ελένη Μόλαρη, Νίκος Οικονομίδης, Άννα Πίγκου, Άννα Σακέλλη, επιμ. Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ, πρόλογος Ρεζινάλντ Μπλανσέ, Αθήνα: Εκκρεμές, 2003· Dor, Joël, *Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan: 1. Το ασυνείδητο δομημένο σαν γλώσσα* και *Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan: 2. Η δομή του υποκειμένου*, μτφρ. Ιφιγένεια Μποτουροπούλου, επιμέλεια Δημήτρης Παπευθυμίου, Αθήνα: Πλέθρον, 1994 και 1996· Βανιέ, Αλέν, *Λακάν, όσο πιο απλά γίνεται ...*, μτφρ. Γιάννης Οικονόμου, Αθήνα: Κέδρος, 2000· Nasio, J.-D., *Διδασκαλία επτά βασικών εννοιών της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Παναγιώτης Κολόκας, Γιώργος Μπούρας, Παναγιώτα Σφυρίδου, επιμέλεια-πρόλογος Βασιλική Κανελλοπούλου, Αθήνα: Πατάκης, 2004· και Leader, Darian, *Ο Λακάν με εικόνες*, μτφρ. Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα: Δίαυλος, 1999.

9. Με αυτά ακριβώς τα λόγια εκφράζεται ο Δημήτρης Παπαευθυμίου στο εισαγωγικό του σημείωμα για το βιβλίο του Dor, στο οποίο αναφερθήκαμε. Δεν μπορούμε παρά να τα προσυπογράψουμε.

λά όχι την απλούστευση» και «επιτυγχάνει τη δύσκολη ισορροπία μεταξύ της συγχρονικής και διαχρονικής διάστασης, της "τοπολογικής σχέσης" μεταξύ των εννοιών και της ιστορικότητάς τους».[10]

Είναι τώρα υποχρέωσή μας να επισημάνουμε ορισμένα σημεία που σχετίζονται με την ελληνική μετάφραση του έργου. Όπως θα διαπιστώσει ο αναγνώστης, το βιβλίο είναι στην πραγματικότητα μια εισαγωγή στο έργο του Lacan οργανωμένη με τη μορφή λεξικού (ή και αντίστροφα, ένα συνοπτικό λεξικό που αρθρώνεται σε ένα εισαγωγικό επίπεδο δυσκολίας). Είναι δηλαδή οργανωμένο σε λήμματα που επεξηγούν μια σειρά από όρους. Κάθε όρος παρατίθεται –στην αρχή του αντίστοιχου λήμματος– πρώτα στα ελληνικά ενώ ακολουθούν σε παρένθεση η γαλλική και η αγγλική του μορφή. Όταν παρατίθεται μία μόνο λέξη –χωρίς παρένθεση– αυτό σημαίνει ότι ο ίδιος ο Lacan επέμενε στη χρήση της λέξης αυτής (είτε είναι ελληνική, π.χ. «αφάνισις», είτε αγγλική, π.χ. «shifter») στην αρχική της μορφή – έτσι δεν τίθεται θέμα μετάφρασης της εν λόγω έννοιας.

Στην περίπτωση που η απόδοση στα ελληνικά ενός όρου που περιέχεται στο κείμενο των λημμάτων είναι παρακινδυνευμένη ή επισφαλής επιλέξαμε να παραθέσουμε και τον αρχικό αγγλικό ή γαλλικό όρο σε παρένθεση. Αυτό συμβαίνει συνήθως την πρώτη φορά που εμφανίζεται ο όρος στο κείμενο, ή στο πλαίσιο των λημμάτων εκείνων όπου η χρήση του είναι καθοριστική. Μερικές φορές όμως, όπου κρίθηκε αναγκαίο για τη διευκόλυνση του αναγνώστη, η παράθεση του αρχικού τύπου επαναλαμβάνεται, όταν ο όρος ξαναεμφανίζεται σε κάποιο άλλο σημείο του κειμένου. Υπάρχουν ακόμη έννοιες που αποδίδονται στα ελληνικά με δύο διαφορετικές λέξεις (π.χ. formula που αποδίδεται τόσο ως «φόρμουλα» όσο και ως «τύπος»· speech που αποδίδεται ως «ομιλία», αλλά και ως «λόγος» κλπ.), αναλόγως των συμφραζομένων, ή και το αντίστροφο, δηλαδή δύο αγγλικοί ή γαλλικοί όροι που μεταφράζονται με την ίδια ελληνική λέξη (π.χ. *savoir* και *connaissance* που αποδίδονται και οι δύο με τη λέξη «γνώση»). Στις περιπτώσεις αυτές –που προκρίθηκαν αφού εξαντλήθηκαν όλες οι άλλες μεταφραστικές επιλογές– καταβλήθηκε ιδιαίτερη προσπάθεια για την αποφυγή σύγχυσης. Τον ίδιο σκοπό εξυπηρετεί και μια σειρά από σημειώσεις που προστέθηκαν στο ελληνικό κείμενο κυρίως στα σημεία όπου κρίθηκε απαραίτητη η διασαφήνιση ζητημάτων που αφορούν την ελληνική μετάφραση συγκεκριμένων εννοιών.

Οι μεταφράσεις των παραθεμάτων –είτε πρόκειται για έργα του Freud είτε πρόκειται για έργα του Lacan ή άλλων συγγραφέων– που περιλαμβάνονται στο κείμενο έγιναν από τον μεταφραστή. Ασφαλώς έγινε παραβολή με τις υπάρχου-

10. Βλ. Ελένη Τζαβάρα, «Η ιστορικοποίηση του λακανικού έργου (μια ευτυχής διεθνής εκδοτική συγκυρία)», *Εκ των υστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος 1998, σελ. 335.

σες ελληνικές μεταφράσεις – όπου αυτές ήταν διαθέσιμες.[11] Σε πολλές περιπτώσεις ο λόγος για τον οποίο δεν κατέστη δυνατή η χρήση αυτούσιων των υπαρχουσών μεταφράσεων συνδέεται με το γεγονός ότι, ακόμα και όταν κρίθηκαν ικανοποιητικές, η παράθεση από τον συγγραφέα μικρών συνήθως αποσπασμάτων που διαπλέκονται στενά με τον λόγο του, προϋποθέτει μια σύνθετη αλλά ομοιογενή μεταφραστική στρατηγική που επιβάλλει την εκ νέου μετάφραση των παραθεμάτων. Το ίδιο ισχύει φυσικά και για τα παραθέματα από έργα του Lacan. Αν και όπου χρειάστηκε έγινε παραβολή με το πρωτότυπο γαλλικό κείμενο, όλες οι μεταφράσεις έγιναν και πάλι από τα αγγλικά. Λόγω του στυλ γραφής του Evans, τα παραθέματα του Lacan διαπλέκονται και αυτά πολύ στενά με τη δική του πρόζα. Η μεταφραστική τακτική που ακολουθήθηκε μπροστά σε αυτό το πρόβλημα είναι η ακόλουθη. Προφανώς προσπαθήσαμε να είμαστε συνεπείς με το κείμενο του συγγραφέα και να αποδώσουμε τη δική του ερμηνεία ή ανάγνωση του Lacan – ερμηνεία που διαποτίζει και τα παραθέματα που χρησιμοποιεί στην αγγλική τους μετάφραση. Συγχρόνως προσπαθήσαμε να διαφυλάξουμε, κατά το δυνατόν, την «ακεραιότητα» του λακανικού λόγου. Πάντως, σε καμιά περίπτωση το ανά χείρας βιβλίο δεν αντικαθιστά την ανάγνωση του λακανικού κειμένου per se. Σκοπός του είναι μάλλον να αναδείξει τη σημασία της –να κινητοποιήσει δηλαδή την επιθυμία μας να το προσεγγίσουμε– και να κάνει την πρόσβασή μας σε αυτό λίγο –ή και πολύ, αυτό θα το κρίνετε εσείς– ευκολότερη.

Ο μεταφραστής θα ήθελε να ευχαριστήσει τους Νίκο Δεμερτζή, Βίκυ Ιακώβου, Δημήτρη Ιακώβου, Κική Καψαμπέλη, Μαριάννα Κονδύλη, Νασία Λινάρδου, Θάνο Λίποβατς και Πάνο Παπαθεοδώρου. Όλοι τους βοήθησαν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στην περάτωση της μεταφραστικής εργασίας.

Γιάννης Σταυρακάκης
Αθήνα, Αύγουστος 1998 – Μάρτιος 2005

11. Από τη σκοπιά αυτή ευτυχής υπήρξε η συγκυρία της έκδοσης στα ελληνικά, πριν από μερικά χρόνια, του κλασικού πια *Λεξιλογίου της ψυχανάλυσης* των Laplanche και Pontalis (μτφρ. Β. Καψαμπέλης, Λ. Χαλκούση, Α. Σκούλικα, Π. Αλούπης, Αθήνα: Κέδρος, 1996), ενός κειμένου στο οποίο παραπέμπει συχνά ο Evans, και του οποίου την ελληνική μετάφραση συμβουλευτήκαμε και παραθέτουμε σε αρκετά σημεία. Γενικότερα, είναι ιδιαίτερα δόκιμο τα δύο λεξικά να χρησιμοποιούνται και από κοινού, παρά το γεγονός ότι το εύρος των δύο εγχειρημάτων είναι σαφώς διαφορετικό.

Πρόλογος του συγγραφέα για την ελληνική έκδοση

Υπάρχει κάτι που συνδέει ιδιαιτέρως την Ελλάδα με τη σκέψη του Lacan; Είναι βέβαιο ότι το έργο του οφείλει περισσότερα στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση από εκείνο του Freud. Ενώ στον Freud αρκούσαν οι περιστασιακές αναφορές στον Ηράκλειτο, μεγάλα κομμάτια των σεμιναρίων του Lacan αφιερώνονται στον επίμονο στοχασμό πάνω στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Επιπλέον, στην περίπτωση του Lacan, οι αναφορές στην ελληνική σκέψη δεν εξαντλούνται στην επισήμανση της συμπτωματικής ομοιότητας ανάμεσα σε μια σύγχρονη και σε μια αρχαία άποψη, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, με τα σχόλια του Freud σχετικά με τον έρωτα και τον θάνατο, αλλά ενέχουν την εξαντλητική λογική κριτική των πλατωνικών και αριστοτελικών εννοιών.

Ο Lacan δεν επιστρέφει όμως στην αρχαία Ελλάδα μόνο για τους φιλοσόφους της, αλλά και για τους ποιητές και τους δραματουργούς της. Όπως ο Freud, έτσι και ο Lacan διαβάζει τις τραγωδίες του Σοφοκλή διερευνώντας τη φύση του ανθρώπινου πόνου, αν και ο χαρακτήρας που διεγείρει τη φαντασία του δεν είναι ο Οιδίπους αλλά η Αντιγόνη. Μέσα από τη δημιουργική ανάλυσή του, η Αντιγόνη αποκαλύπτει την ηθική προσταγή που ο ίδιος τοποθετεί στην καρδιά της αναλυτικής εμπειρίας: να είναι κανείς συνεπής με την επιθυμία του. Όπως δείχνει όμως το δίλημμα της Αντιγόνης η προσταγή αυτή δεν είναι ποτέ δυνατόν να ακολουθείται απόλυτα ή χωρίς ενδοιασμούς, αφού όλοι μας έχουμε αντιτιθέμενες επιθυμίες. Για να παραμείνουμε συνεπείς σε μια επιθυμία, οφείλουμε να αποκηρύξουμε μια άλλη. Στο σημείο αυτό έγκειται και η τραγωδία της ανθρώπινης ύπαρξης. Αυτό όμως είναι και το κλειδί για τον *θησαυρό*, για το *άγαλμα*, της αναλυτικής θεραπείας: η ευκαιρία να αναλάβουμε την ευθύνη αυτής της τραγικής επιλογής.

Εκτός όλων των άλλων λοιπόν το ελληνικό κοινό θα ανακαλύψει στον στοχασμό του Lacan και μια νέα σκοπιά προσέγγισης των μεγάλων ελλήνων συγγραφέων της αρχαιότητας. Κι αυτό ίσως είναι μια καλή γέφυρα για να περάσει κανείς και στις υπόλοιπες πτυχές του πολυδιάστατου έργου του. Σε αυτήν την επαφή με το έργο του Lacan ένας διακριτικός σχολιασμός συχνά αποδεικνύεται χρήσιμος, και τούτο το λεξικό εξυπηρετεί αυτόν ακριβώς τον σκοπό. Αν κατορθώσει να διευκολύνει το δύσκολο έργο της ανάγνωσης των σεμιναρίων και των *Écrits* του Lacan τότε θα έχει εκπληρώσει την αποστολή του.

Το βοήθημα αυτό δεν θα ήταν διαθέσιμο στο ελληνικό κοινό χωρίς τις προ-

σπάθειες του Γιάννη Σταυρακάκη στον οποίον παραμένω υπόχρεος για τη μετάφραση και την επιμέλεια του λεξικού, έργο στο οποίο επένδυσε πολύ ενθουσιασμό και γνώση. Εκείνο που είναι καθοριστικό στη μετάφραση τέτοιου είδους εξειδικευμένων μελετών είναι ασφαλώς ο έλεγχος του αντικειμένου από τον μεταφραστή. Ο Γιάννης είναι και ο ίδιος ένας εμβριθής μελετητής και σχολιαστής του Lacan και έτσι είμαι ευτυχής για τη συνεργασία μας. Εύχομαι σε όλους τους έλληνες αναγνώστες του βιβλίου να απολαύσουν τα πνευματικά τους ταξίδια στον λαβύρινθο της λακανικής σκέψης.

Dylan Evans
Λονδίνο, Ιούλιος 1998

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ τις εκδόσεις Norton και Cambridge University Press για την άδεια χρησιμοποίησης παραθεμάτων και αναπαραγωγής σχημάτων από τις αγγλικές εκδόσεις των σεμιναρίων και των *Écrits* του Jacques Lacan.

Ευχαριστώ επίσης όλους εκείνους που βοήθησαν, ο καθένας με τον τρόπο του, στη συγγραφή τούτου του λεξικού. Οι Julia Borossa, Christine Bousfield, Vincent Dachy, Alison Hall, Eric Harper, Michele Julien, Michael Kennedy, Richard Klein, Darian Leader, David Macey, Alan Rowan, Gerry Sullivan, Fernando S. Teixeira Filho και Luke Thurston διάβασαν τμήματα του χειρογράφου και πρότειναν ορισμένες βελτιώσεις, όπως έγινε και με έναν ανώνυμο επιμελητή των εκδόσεων Routledge. Όπως είναι φυσικό, η ευθύνη για κάθε λάθος παραμένει δική μου. Είμαι ευγνώμων στον Luke Thurston για τη συγγραφή του λήμματος για το *sinthome*. Η Edwina Welham και η Patricia Stankiewicz των εκδόσεων Routledge επέβλεψαν τη μετάβαση από χειρόγραφο σε τυπωμένο βιβλίο.

Δεν απομένει παρά να ευχαριστήσω τη σύντροφό μου, Marcela Olmedo, για την υπομονετική υποστήριξή της κατά τη συγγραφή τούτου του λεξικού, και για τη σχεδιαστική της βοήθεια.

D. E.

Εισαγωγή

> Ο λόγος μου εξελίσσεται με τον ακόλουθο τρόπο: κάθε όρος υφίσταται μόνο στην τοπολογική του σχέση με τους άλλους.
>
> Jacques Lacan (Σ11, 89)

Οι ψυχαναλυτικές θεωρίες δεν είναι παρά γλώσσες στις οποίες αναλύεται και συζητείται η ψυχαναλυτική θεραπεία. Σήμερα υπάρχουν πολλές γλώσσες αυτού του είδους, καθεμιά από τις οποίες διαθέτει ιδιαίτερη ορολογία και συντακτικό. Το γεγονός ότι οι γλώσσες αυτές χρησιμοποιούν πολλούς κοινούς όρους, τους οποίους έχουν κληρονομήσει από τον Freud, είναι δυνατόν να δημιουργήσει την εντύπωση ότι στην πραγματικότητα δεν αποτελούν παρά διαλέκτους ή παραλλαγές της ίδιας μοναδικής γλώσσας. Αυτή η εντύπωση είναι, εντούτοις, παραπλανητική. Κάθε ψυχαναλυτική θεωρία συναρθρώνει τους όρους αυτούς κατά μοναδικό τρόπο, εισάγοντας παράλληλα νέους δικούς της όρους. Συγκροτεί έτσι μια μοναδική γλώσσα που είναι σε τελική ανάλυση μη μεταφράσιμη. Μια από τις πιο σημαντικές ψυχαναλυτικές γλώσσες που χρησιμοποιούνται σήμερα είναι εκείνη που ανέπτυξε ο γάλλος ψυχαναλυτής Jacques Lacan (1901-1981). Τούτο το λεξικό συνιστά μια προσπάθεια διερεύνησης και φωτισμού αυτής της γλώσσας, η οποία έχει επανειλημμένως κατηγορηθεί ως εξοργιστικά σκοτεινή και, συχνά, ως μια γλώσσα που συνθέτει ένα εντελώς ακατανόητο «ψυχωτικό» σύστημα. Το δυσνόητο της λακανικής γλώσσας έχει ακόμη περιγραφεί ως μια επιτηδευμένη προσπάθεια περιορισμού της αποκλειστικής «ιδιοκτησίας» του λακανικού λόγου σε μια μικρή ελίτ της διανόησης, και προστασίας της από την εξωτερική κριτική. Αν αυτή η άποψη έχει έστω και την παραμικρή δόση αλήθειας, τούτο το λεξικό συνιστά μια κίνηση στην αντίθετη κατεύθυνση, μια προσπάθεια ανοίγματος του λακανικού λόγου στην ευρύτερη έρευνα και στην κριτική ανάλυση.

Κάθε λεξικό αποτελεί ιδανικό τρόπο διερεύνησης μιας γλώσσας, αφού έχει τη δομή μιας γλώσσας: πρόκειται για ένα συγχρονικό σύστημα στο οποίο οι όροι δεν διαθέτουν θετική ύπαρξη, από τη στιγμή που καθένας τους ορίζεται από την αμοιβαία του διαφορά από τους άλλους. Έχουμε να κάνουμε δηλαδή με μια κλειστή, αυτοαναφορική δομή στην οποία το νόημα δεν είναι πουθενά ολοκληρωτικά παρόν, αλλά «καθυστερεί» πάντοτε εμπλεκόμενο σε μια συνεχή μετωνυμία.

Πολλοί άλλοι έχουν ήδη συνειδητοποιήσει την αξία ενός λεξικού ως εργαλείου στη διερεύνηση της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Το πιο γνωστό παράδειγμα είναι το κλασικό λεξικό της ψυχανάλυσης των Laplanche και Pontalis (1967). Υπάρχει

ακόμη το σύντομο λεξικό του Rycroft (1968), το οποίο είναι εξαιρετικά χρήσιμο. Επιπλέον των δύο αυτών λεξικών που επικεντρώνονται κυρίως στο έργο του Freud, υπάρχουν και λεξικά της κλαϊνικής ψυχανάλυσης (Hinshelwood, 1989), της γιουνγκιανής ψυχανάλυσης (Samuels και άλλοι, 1986) και της διαπλοκής της ψυχανάλυσης με τον φεμινισμό (Wright, 1992).

Εκείνο που λάμπει διά της απουσίας του από την παραπάνω λίστα είναι ένα λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης. Δεν εννοώ ότι τέτοια λεξικά δεν έχουν ακόμη γραφτεί: υπάρχει, μάλιστα, ένας αριθμός λεξικών στα γαλλικά που επικεντρώνονται αποκλειστικά σε λακανικούς όρους (Chemama, 1993· Kauftman, 1994) . Κυκλοφορεί ακόμα και ένα χιουμοριστικό λακανικό λεξικό (Saint-Drôme, 1994). Ωστόσο, κανένα από αυτά δεν έχει ακόμη μεταφραστεί, και έτσι ο αγγλόφωνος μελετητής του Lacan δεν έχει στη διάθεσή του κανένα εύχρηστο εργαλείο αναφοράς.[12] Τα λεξικά των Laplanche και Pontalis (1967) και Wright (1992) καταπιάνονται με μερικούς λακανικούς όρους, αλλά όχι με πολλούς. Μερικές αγγλόφωνες εκδόσεις εμπεριέχουν γλωσσάρια που προσανατολίζουν τον αναγνώστη αναφορικά με μια σειρά λακανικών όρων (βλ. Sheridan, 1977· Roustang, 1986), αλλά και αυτά τα γλωσσάρια καταπιάνονται με έναν αρκετά περιορισμένο αριθμό όρων, παραθέτοντας έναν πολύ σύντομο σχολιασμό κάθε όρου. Το ανά χείρας έργο επιχειρεί επομένως να καλύψει, σε κάποιο βαθμό, αυτό το προφανές κενό στο υλικό αναφοράς της ψυχανάλυσης.

Αν και πολλοί αναγνωρίζουν τη σημασία ενός λεξικού ως εργαλείου διερεύνησης των ψυχαναλυτικών γλωσσών, πολλοί λίγοι συνειδητοποιούν τους κινδύνους που ενέχει ένα εγχείρημα αυτού του είδους. Σημαντικός είναι, για παράδειγμα, ο κίνδυνος να συσκοτιστεί, εξαιτίας της έμφασης στη συγχρονική δομή της γλώσσας, η διαχρονική διάσταση. Όλες οι γλώσσες, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που είναι γνωστές ως ψυχαναλυτικές θεωρίες, βρίσκονται σε διαρκή ροή, αφού μεταβάλλονται με τη χρήση. Παραβλέποντας αυτή τη διάσταση, ένα λεξικό είναι δυνατόν να δημιουργήσει την εσφαλμένη εντύπωση ότι οι γλώσσες αποτελούν σταθερές και αμετάβλητες οντότητες.

Τούτο το λεξικό επιχειρεί να αποφύγει τον κίνδυνο αυτόν ενσωματώνοντας ετυμολογικές πληροφορίες όπου αυτό είναι σκόπιμο και επισημαίνοντας τον τρόπο με τον οποίο ο λόγος του Lacan μετασχηματίζεται στην πορεία της διδασκαλίας του. Η ενασχόληση του Lacan με την ψυχαναλυτική θεωρία καλύπτει μια χρονική περίοδο πενήντα ετών, και, ως εκ τούτου, δεν είναι περίεργο ότι ο λόγος του υπέστη σημαντικές αλλαγές σε αυτό το διάστημα. Εντούτοις, οι αλλαγές αυτές δεν γίνονται πολλές φορές ορθά κατανοητές. Γενικά, υπάρχουν δύο βασικοί τρόποι πα-

12. Το ίδιο ισχύει και για τον έλληνα αναγνώστη (Σ.τ.Μ.).

ρανόησής τους. Από τη μια, ορισμένοι σχολιαστές παρουσιάζουν την ανάπτυξη της σκέψης του Lacan ως μια διαδοχή δραματικών και ξαφνικών «επιστημολογικών τομών»: το 1953, για παράδειγμα, παρουσιάζεται μερικές φορές ως η στιγμή μιας ριζικά νέας «γλωσσολογικής στροφής» στο έργο του Lacan. Από την άλλη μεριά, κάποιοι άλλοι συγγραφείς οδηγούνται στο άλλο άκρο και παρουσιάζουν το έργο του Lacan ως μια και μοναδική εκδιπλούμενη αφήγηση χωρίς αλλαγές πορείας, ως εάν όλες οι έννοιες να υπήρχαν, και μάλιστα στην τελική τους κατάσταση, από την αρχή.

Στην παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο οι διάφοροι όροι του λακανικού λόγου υφίστανται σημασιολογικές αλλαγές στην πορεία του έργου του Lacan, προσπάθησα να αποφύγω και τα δύο αυτά λάθη. Επισημαίνοντας ότι οι αλλαγές αυτές είναι συχνά σταδιακές και διστακτικές, επιχειρώ να αμφισβητήσω τις απλοϊκές ιδέες περί επιστημολογικών τομών. Ένα σημαντικό σημείο που παραβλέπουν αυτές οι απόψεις είναι ότι ακόμα και όταν οι έννοιες του Lacan αποκτούν καινούργιο νόημα, πότε δεν χάνουν το παλαιότερο νόημά τους: το θεωρητικό του λεξιλόγιο εξελίσσεται αυξητικά και όχι μεταλλακτικά. Από την άλλη μεριά, με την επισήμανση των αλλαγών και των σημασιολογικών μετασχηματισμών, επιχειρώ να πλήξω την αυταπάτη ότι όλες οι λακανικές έννοιες βρίσκονταν ανέκαθεν στη θέση τους (μια αυταπάτη την οποία καταδικάζει και ο ίδιος ο Lacan, βλ. Lacan, 1966c: 67). Με τον τρόπο αυτόν καθίσταται δυνατή η εκτίμηση τόσο των στοιχείων που παραμένουν αμετάβλητα στη διδασκαλία του όσο και εκείνων που αλλάζουν και εξελίσσονται.

Το λεξικό εμπεριέχει λήμματα για διακόσιους περίπου όρους που χρησιμοποιούνται από τον Lacan στην πορεία του έργου του. Πολλοί ακόμη όροι θα μπορούσαν να έχουν περιληφθεί, και το κυριότερο κριτήριο για την επιλογή εκείνων που τελικά συμπεριλήφθηκαν ήταν εκείνο της συχνότητας. Ο αναγνώστης θα συναντήσει έτσι λήμματα για όρους όπως το «συμβολικό» ή η «νεύρωση» και άλλους, που κατέχουν προνομιακή θέση στο έργο του Lacan, αλλά όχι για όρους όπως η «ολόφραση», τους οποίους ο Lacan αναφέρει σε τρεις ή τέσσερις περιστάσεις.

Επιπλέον των όρων που χρησιμοποιούνται συχνά από τον Lacan, έχουν περιληφθεί και μερικοί ακόμη όροι τους οποίους ο Lacan χρησιμοποιεί σπάνια ή ακόμα και καθόλου. Στην ομάδα αυτή περιλαμβάνονται όροι που χρησιμεύουν στην κατανόηση του ιστορικού και θεωρητικού πλαισίου μέσα στο οποίο αναδύονται οι έννοιες του ίδιου του Lacan (βλ. για παράδειγμα, «κλαϊνική ψυχανάλυση»), και όροι που συνοψίζουν μια σημαντική ομάδα συνδεδεμένων θεματικών στο έργο του, θεματικών οι οποίες διαφορετικά θα διασπείρονταν σε πολλά ξεχωριστά λήμματα (βλ. για παράδειγμα, «διαφορά των φύλων»).

Εκτός των κριτηρίων της συχνότητας και της πλαισίωσης, η επιλογή των όρων επηρεάστηκε, αναπόφευκτα, από τη δική μου ιδιαίτερη ανάγνωση του Lacan. Ένας άλλος συγγραφέας, που κατανοεί διαφορετικά το έργο του Lacan, είναι βέβαιον ότι θα επέλεγε διαφορετικούς όρους. Δεν έχω την ψευδαίσθηση ότι η ανάγνωση που υποφώσκει στη δική μου επιλογή όρων είναι η μόνη ή η καλύτερη δυνατή ανάγνωση του Lacan. Είναι μία μόνον μεταξύ άλλων, το ίδιο μερική και επιλεκτική όσο και οι υπόλοιπες.

Η μερικότητα και οι περιορισμοί του λεξικού αυτού δεν αφορούν μόνο την επιλογή των όρων, αλλά και την προέλευση των πηγών. Ειδικότερα, το λεξικό δεν βασίζεται σε ολόκληρο το έργο του Lacan, το οποίο δεν έχει ακόμη εκδοθεί στην ολότητά του, παρά μόνο σε μια επιλογή από το έργο του (κυρίως στα δημοσιευμένα έργα με την προσθήκη ορισμένων αδημοσίευτων). Αυτή η σχεδόν καθολική προσήλωση στο δημοσιευμένο υλικό συνεπάγεται την ύπαρξη αναπόδραστων χασμάτων. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Lacan, «συνθήκη κάθε ανάγνωσης είναι φυσικά ότι επιβάλλει όρια στο πραγματικό» (Σ20, 62).

Στόχος μου δεν υπήρξε λοιπόν να συνθέσω ένα έργο της πνοής και της πολυπλοκότητας του κλασικού λεξικού των Laplanche και Pontalis, αλλά απλώς να παρουσιάσω το ευρύ περίγραμμα, να σκιαγραφήσω δηλαδή τους προεξάρχοντες όρους του λακανικού λόγου: εξού και το επίθετο «εισαγωγικό» στον τίτλο. Στο μέλλον ίσως καταστεί δυνατόν να κυκλοφορήσει μια περισσότερο πλήρης και λεπτομερής έκδοση του λεξικού, βασισμένη σε ολόκληρο το έργο του Lacan. Πάντως η απουσία ενός αγγλόφωνου λεξικού της λακανικής σκέψης αποτελεί ίσως επαρκή εξήγηση της έκδοσης του λεξικού στην παρούσα ατελή και στοιχειώδη μορφή. Τούτο το λεξικό θα μπορούσε επομένως να γίνει αντιληπτό ως μια αντίσταση, με τη σημασία που αποδίδει στον όρο ο Lacan, ως την «παρούσα κατάσταση μιας ερμηνείας» (Σ2, 228).

Στον εαυτό μου επέβαλα έναν ακόμη περιορισμό: να κρατήσω τις αναφορές στη δευτερογενή βιβλιογραφία στο ελάχιστο εφικτό επίπεδο. Έτσι ο αναγνώστης θα συναντήσει ελάχιστες αναφορές στους σχολιαστές του Lacan και στους πνευματικούς του κληρονόμους. Ο αποκλεισμός αναφορών στο έργο σύγχρονων λακανικών αναλυτών δεν συνιστά ιδιαίτερα σοβαρή παράλειψη μια και το έργο αυτό απαρτίζεται κυρίως από σχόλια πάνω στον Lacan παρά από ριζικά πρωτότυπες συνεισφορές (το έργο του Jacques-Alain Miller αποτελεί την εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα). Αυτό το προφίλ της λακανικής σκηνής είναι πολύ διαφορετικό από εκείνο της κλαϊνικής ψυχανάλυσης, που αναπτύχθηκε με ιδιαίτερα πρωτότυπο τρόπο από μαθητές της Klein, όπως η Paula Heimann, ο Wilfred Bion, ο Donald Meltzer και άλλοι.

Αντιθέτως, ο αποκλεισμός αναφορών στο έργο των πιο ριζικών επικριτών του

Lacan, όπως ο Jacques Derrida, η Helene Cixous και η Luce Irigaray, ή εκείνων που χρησιμοποίησαν το έργο του στα πεδία της λογοτεχνικής κριτικής και της θεωρίας του κινηματογράφου, ίσως να μην είναι τόσο αυτονόητος. Υπάρχουν όμως δύο, επαρκείς νομίζω, λόγοι που τον δικαιολογούν. Κατ' αρχάς, υπάρχει κάτι που συνήθως αποσιωπάται στις αγγλόφωνες συζητήσεις γύρω από το έργο του Lacan: το γεγονός ότι ο βασικότερος σκοπός του ήταν να προσφέρει στους αναλυτές βοήθεια στην άσκηση της αναλυτικής θεραπείας. Αποκλείοντας τις αναφορές στην επιρροή του έργου του Lacan στους χώρους της λογοτεχνικής κριτικής, της θεωρίας του κινηματογράφου και του φεμινισμού, προσπαθώ να τονίσω το στοιχείο αυτό και να αντιμετωπίσω την αγνόηση της κλινικής βάσης του λακανικού έργου στον αγγλόφωνο κόσμο. Κατά δεύτερο λόγο, επιθυμώ επίσης να ενθαρρύνω τον αναγνώστη να επικεντρώσει την προσοχή του στον ίδιο τον Lacan, υπό τους όρους του ίδιου του Lacan, χωρίς να επηρεάζεται από τις προκαταλήψεις των θαυμαστών ή των επικριτών του. Εντούτοις, υπάρχουν και μερικές εξαιρέσεις στον κανόνα αυτόν, ιδίως όταν η μεταγενέστερη συζήτηση γύρω από έναν συγκεκριμένο όρο μοιάζει τόσο σημαντική που θα ήταν παραπλανητικό να παραλείψουμε κάθε αναφορά σε αυτήν (βλ. «φαλλός», «βλέμμα»).

Η απόφασή μου να τονίσω την κλινική βάση του έργου του δεν στοχεύει στον αποκλεισμό των μη αναλυτών από την ενασχόληση με τον Lacan. Το αντίθετο μάλιστα: το λεξικό δεν απευθύνεται μόνο σε ψυχαναλυτές, αλλά και σε αναγνώστες που προσεγγίζουν το έργο του Lacan από άλλες σκοπιές και από άλλους επιστημονικούς χώρους. Ο ίδιος ο Lacan ενθάρρυνε τον διάλογο ανάμεσα στους ψυχαναλυτές και σε φιλοσόφους, γλωσσολόγους, μαθηματικούς, ανθρωπολόγους και άλλους, και σήμερα αναπτύσσεται τεράστιο ενδιαφέρον για τη λακανική ψυχανάλυση σε πολλά επιπρόσθετα πεδία, όπως η θεωρία του κινηματογράφου, ο φεμινισμός και η λογοτεχνική κριτική. Για όσους εκκινούν από αυτά τα πεδία οι δυσκολίες της ανάγνωσης του Lacan μπορεί να είναι πολύ μεγάλες εξαιτίας της μη εξοικείωσής τους με τη δυναμική της ψυχαναλυτικής θεραπείας. Τονίζοντας την κλινική θεμελίωση του έργου του Lacan, επιχειρώ να θέσω τους όρους που χρησιμοποιεί σε ένα κατάλληλο πλαίσιο που θα τους καταστήσει πιο προσιτούς για τους αναγνώστες που δεν είναι ψυχαναλυτές. Θεωρώ ότι αυτό είναι πολύ σημαντικό ιδίως για εκείνους τους αναγνώστες που επιθυμούν να χρησιμοποιήσουν τη δουλειά του Lacan σε άλλους χώρους όπως η θεωρία της κουλτούρας.

Ένα άλλο πρόβλημα για τους αναγνώστες που προσεγγίζουν το έργο του Lacan από ένα μη ψυχαναλυτικό σημείο εκκίνησης είναι ίσως η μη εξοικείωσή τους με τη φροϋδική παράδοση μέσα στην οποία αρθρώνεται το έργο αυτό. Το λεξικό λαμβάνει υπόψη αυτόν τον περιορισμό και παραθέτει, σε πολλές περιπτώσεις, μια σύντομη περίληψη του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιούσε κάθε όρο ο Freud, πριν

παρουσιάσει την ιδιαίτερη λακανική χρήση του. Εξαιτίας της συντομίας τους οι περιλήψεις αυτές ενέχουν τον κίνδυνο της υπεραπλούστευσης σύνθετων εννοιών, και είναι βέβαιο ότι σε όσους είναι εξοικειωμένοι με το έργο του Freud θα φανούν κάπως ατελείς. Παρ' όλα αυτά ελπίδα μου είναι ότι θα φανούν χρήσιμες σε όσους αναγνώστες δεν γνωρίζουν επαρκώς το έργο του Freud.

Δεδομένης της ευρείας γκάμας αναγνωστών στους οποίους απευθύνεται το λεξικό αυτό, βασικό πρόβλημα αποτέλεσε η επιλογή του επιπέδου συνθετότητας στην οποία θα έπρεπε να αρθρωθούν τα λήμματα. Η λύση που προκρίθηκε είναι η άρθρωση διαφορετικών λημμάτων σε διαφορετικά επίπεδα. Υπάρχει ένας βασικός πυρήνας λημμάτων που αρθρώνονται σε ένα χαμηλό επίπεδο συνθετότητας· μερικά από αυτά αφορούν τις πιο θεμελιακές έννοιες στον λόγο του Lacan (βλ. «ψυχανάλυση», «στάδιο του καθρέφτη», «γλώσσα»), ενώ άλλα σκιαγραφούν το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύχθηκαν οι πρώτες (βλ. «Freud, επιστροφή στον)», «Διεθνής Ψυχαναλυτική Εταιρεία», «σχολή», «σεμινάριο», «ψυχολογία του εγώ»). Τα λήμματα αυτά παραπέμπουν τον αναγνώστη σε πιο σύνθετους όρους, οι οποίοι αρθρώνονται σε ένα υψηλότερο επίπεδο και οι οποίοι δεν είναι εύκολο να γίνουν αμέσως κατανοητοί από τον αρχάριο. Ελπίζω πως έτσι ο αναγνώστης θα μπορέσει να προσανατολιστεί πιο εύκολα στην πορεία του εντός του λεξικού. Εντούτοις, το λεξικό δεν αποτελεί μια «εισαγωγή στον Lacan»: υπάρχουν ήδη αρκετές εισαγωγές στο έργο του Lacan που είναι διαθέσιμες στην αγγλική γλώσσα (βλ. Benvenuto και Kennedy, 1986· Bowie, 1991· Grosz, 1990· Lemaire, 1970· Sarup, 1992), συμπεριλαμβανομένων και μερικών εξαιρετικών έργων (Žižek, 1991· Leader, 1995).[13] Το λεξικό είναι μάλλον ένα *εισαγωγικό βιβλίο αναφοράς*, ένας οδηγός στον οποίο μπορεί να καταφεύγει ο αναγνώστης για να απαντήσει ένα συγκεκριμένο ερώτημα ή για να ακολουθήσει μια συγκεκριμένη γραμμή έρευνας. Δεν πρέπει να θεωρηθεί σε καμιά περίπτωση ότι υποκαθιστά την ανάγνωση του ίδιου του Lacan, αλλά μόνον ότι μπορεί να την υποβοηθήσει. Για τον λόγο αυτόν έχω συμπεριλάβει σε ολόκληρο το λεξικό κοπιώδεις βιβλιογραφικές αναφορές με σκοπό να επιτρέψω στον αναγνώστη να επιστρέψει τελικά στο λακανικό κείμενο.

Ένα άλλο πρόβλημα αφορά το ζήτημα της μετάφρασης. Διαφορετικοί μεταφραστές έχουν χρησιμοποιήσει διαφορετικές λέξεις για να αποδώσουν τη λακανική ορολογία. Για παράδειγμα ο Alan Sheridan και ο John Forrester αποδίδουν τη λακανική διάκριση ανάμεσα σε *sens* και *signification* ως «νόημα» (meaning) και «σημασία» (signification), ενώ ο Stuart Schneiderman προκρίνει τις λέξεις «σημασία» (sense) και «νόημα» (signification) αντίστοιχα. Ο Anthony Wilden απο-

13. Για το αντίστοιχο τοπίο στην ελληνική γλώσσα, βλ. σημείωση 8 παραπάνω (Σ.τ.Μ.).

δίδει τον γαλλικό όρο *parole* ως «λέξη», ενώ ο Sheridan προτιμά τον όρο «ομιλία». Σε όλες τις περιπτώσεις, ακολούθησα τις προτάσεις του Sheridan με το σκεπτικό ότι οι δικές του μεταφράσεις των *Écrits* και του σεμιναρίου XI (*Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*) αποτελούν ακόμη τα κυριότερα κείμενα του Lacan που έχουν εκδοθεί στα αγγλικά. Για να αποφύγω οποιαδήποτε σύγχυση παραθέτω μαζί με τους αγγλικούς όρους και τους πρωτότυπους γαλλικούς όρους που χρησιμοποιούσε ο Lacan. Ακολούθησα επίσης την πρακτική του Sheridan που αφήνει ορισμένους όρους αμετάφραστους (π.χ. τον όρο *jouissance*), και πάλι με το σκεπτικό ότι η πρακτική αυτή έχει εδραιωθεί στον αγγλόφωνο λακανικό λόγο (αν και προσωπικά συμφωνώ με την κριτική που ασκεί ο Forrester στην πρακτική αυτή, βλ. Forrester, 1990: 99-101).

Το μόνο ζήτημα στο οποίο διαφοροποιούμαι από τον Sheridan είναι η απόφασή μου να αφήσω τα αλγεβρικά σύμβολα στην αρχική τους μορφή. Για παράδειγμα άφησα τα σύμβολα A και *a* στην αρχική τους μορφή, αντί να τα μεταφράσω ως O και ο όπως κάνει ο Sheridan. Το έκανα όχι μόνο επειδή αυτό αποτελεί κοινή πρακτική στη μετάφραση του Lacan σε πολλές άλλες γλώσσες (όπως στα ισπανικά ή τα πορτογαλικά), αλλά και επειδή ο ίδιος ο Lacan προτιμούσε να μένουν αμετάφραστα «τα μικρά του γράμματα». Επιπλέον, όπως έχει αποδειχθεί στα διάφορα διεθνή συνέδρια της λακανικής ψυχανάλυσης, είναι πολύ χρήσιμο για αναλυτές που μιλούν διαφορετικές μητρικές γλώσσες να χρησιμοποιούν ορισμένα κοινά βασικά σύμβολα που μπορούν να επιβοηθήσουν τις συζητήσεις τους πάνω στον Lacan.

Αναφορικά με τις αγγλικές λέξεις που χρησιμοποιούνται στη μετάφραση των φροϋδικών γερμανικών όρων, υιοθέτησα σε γενικές γραμμές εκείνες που χρησιμοποιεί ο James Strachey στη *Standard Edition*, αν εξαιρέσει κανείς την απόδοση του όρου *Trieb* με τη χρήση της λέξης «ορμή» αντί της λέξης «ένστικτο», κάτι που συνιστά πλέον κοινή πρακτική.

Ένα άλλο, περισσότερο θεμελιακό πρόβλημα είναι το παράδοξο που ενέχεται στην ίδια την πράξη της συγγραφής ενός λεξικού λακανικών όρων. Τα λεξικά επιχειρούν συνήθως να καθηλώσουν το νόημα, ή τα νοήματα, κάθε όρου και να απαλείψουν οποιαδήποτε αμφισημία. Ολόκληρη όμως η δυναμική του λόγου του Lacan ανατρέπει κάθε προσπάθεια ανακοπής της συνεχούς ολίσθησης του σημαινομένου κάτω από το σημαίνον. Το στυλ του, πασίγνωστο για τη δυσκολία και την πολυπλοκότητά του, ήταν, όπως υποστηρίζει ο Derrida, επί τούτου συγκροτημένο, «έτσι ώστε να ελέγχει σχεδόν μόνιμα οποιαδήποτε πρόσβαση σε ένα απομονώσιμο περιεχόμενο, σε ένα αναμφισβήτητο, καθορισμένο νόημα πέρα από τη γραφή» (Derrida, 1975: 420). Κάθε προσπάθεια να φθάσουμε σε «επαρκείς ορισμούς» των όρων που χρησιμοποιεί ο Lacan θα ήταν επομένως εντελώς αντίθετη με το πνεύ-

μα του ίδιου του έργου του, όπως εξάλλου παρατηρεί και ο Alan Sheridan στο σημείωμα του μεταφραστή που παραθέτει στα *Écrits* (Sheridan, 1977: vii). Στο σύντομο γλωσσάρι λακανικών όρων του Sheridan, που περιλαμβάνεται στο ίδιο σημείωμα του μεταφραστή, ο ίδιος επισημαίνει ότι ο Lacan προτιμούσε να μένουν ορισμένοι όροι χωρίς κανέναν σχολιασμό, «με το σκεπτικό ότι και το παραμικρό σχόλιο θα προκαταλάμβανε την αποτελεσματική τους χρήση» (Sheridan, 1977: vii). Στις περιπτώσεις αυτές, ο Lacan προτιμά να αφήνει «τον αναγνώστη να αξιολογήσει τους όρους στην πορεία της χρήσης τους» (Sheridan, 1977: xi).

Στην βάση αυτών των παρατηρήσεων φαίνεται ότι, σε αντίθεση με την αρχική μου θέση ότι ένα λεξικό αποτελεί ιδανικό τρόπο διερεύνησης του έργου του Lacan, τίποτε δεν θα μπορούσε να βρίσκεται πιο μακριά από το πνεύμα του έργου αυτού από τη σύνοψή του σε ένα λεξικό. Ίσως να είναι αλήθεια. Είναι σίγουρα αλήθεια ότι κανένας δεν έμαθε ποτέ μια γλώσσα διαβάζοντας ένα λεξικό. Εντούτοις, δεν προσπάθησα να καταλήξω σε «επαρκείς ορισμούς» για όλους τους όρους, αλλά απλώς να ζωντανέψω ένα μέρος του σύνθετου φορτίου τους, να καταδείξω κάτι από τον τρόπο με τον οποίον μετασχηματίζονται στην πορεία του έργου του Lacan, και να δώσω μια ιδέα της γενικής αρχιτεκτονικής του λόγου του. Καθώς τα λήμματα έχουν οργανωθεί με αλφαβητική σειρά, αντί να παρατεθούν σύμφωνα με μια συγκεκριμένη προκατασκευή, οι αναγνώστες μπορούν να ξεκινήσουν από όποιο σημείο επιθυμούν οι ίδιοι, και έπειτα να ανατρέξουν στα κείμενα του Lacan ή/και να ακολουθήσουν τις παραπομπές σε άλλους όρους του λεξικού. Με αυτόν τον τρόπο κάθε αναγνώστης χωριστά θα βρει τον δικό του τρόπο ανάγνωσης και χρήσης του λεξικού, καθοδηγούμενος, όπως θα έλεγε ο Lacan, από τη δική του επιθυμία να γνωρίσει.

Dylan Evans
Λονδίνο, Ιούνιος 1995

Με εξαίρεση λέξεις που χρησιμοποιούνται πάντοτε όπως αρθρώθηκαν αρχικά (π.χ. *objet petit a*, *αφάνισις*), η επικεφαλίδα κάθε λήμματος είναι στα ελληνικά. Όπου κρίθηκε σκόπιμο ο ελληνικός όρος ακολουθείται αμέσως από τον αρχικό τύπο του όρου στα γαλλικά, καθώς και από την αγγλική του μετάφραση, που τίθενται σε παρένθεση.

Η χρήση της αρσενικής προσωπικής αντωνυμίας δεν θα πρέπει να θεωρείται ότι παραπέμπει αποκλειστικά στο αρσενικό φύλο.

Παραπομπές σε άλλα λήμματα του λεξικού υποδεικνύονται με κεφαλαία γράμματα.

Οι βιβλιογραφικές παραπομπές γίνονται στις αγγλικές μεταφράσεις όπου αυτές υπάρχουν και στα γαλλικά πρωτότυπα στην περίπτωση έργων που δεν έχουν ακόμη μεταφραστεί και εκδοθεί στα αγγλικά. Στην περίπτωση των έργων που αναφέρονται με μεγαλύτερη συχνότητα, χρησιμοποιούνται οι παρακάτω συντομογραφίες:

E Jacques Lacan, *Écrits, A Selection*, μτφρ. Alan Sheridan, Λονδίνο: Tavistock Publications, 1977 (βλ. παράρτημα).

Ec Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966 (βλ. παράρτημα).

Σ1 Jacques Lacan, *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-4*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. με σχόλια John Forrester, Νέα Υόρκη: Norton, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1988.

Σ2 Jacques Lacan, *The Seminar, Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-5*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. Sylvana Tomaselli, σχόλια John Forrester, Νέα Υόρκη: Norton, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Σ3 Jacques Lacan, *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-6*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. Russell Grigg, Λονδίνο: Routledge, 1993.

Σ4 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet, 1956-7*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1994.

Σ7 Jacques Lacan, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. με σχόλια Dennis Porter, Λονδίνο: Routledge, 1992.

Σ8 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert, 1960-1*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1991.

Σ11 Jacques Lacan, *The Seminar, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. Alan Sheridan, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977.

Σ17 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-70*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1991.

Σ20 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972-3*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1975.

SE Sigmund Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 τόμοι), μτφρ. και επιμ. James Strachey σε συνεργασία με την Anna Freud και τη βοήθεια των Alix Strachey και Alan Tyson, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Νέα Υόρκη: Norton, 1953-74.

Χρονολόγιο

Ακολουθεί ένα σύντομο χρονολόγιο που επισημαίνει ορισμένα από τα σημαντικότερα γεγονότα στη ζωή του Lacan. Το χρονολόγιο βασίζεται στις πληροφορίες που παρατίθενται από τους Bowie (1991: 204-13), Macey (1988: κεφ. 7) και, πάνω απ' όλα, από τη Roudinesco (1986, 1993). Όσοι ενδιαφέρονται για περισσότερες λεπτομέρειες θα πρέπει να καταφύγουν στις τρεις αυτές πηγές, όπως και στα σχετικά έργα των Forrester (1990: κεφ. 6), Miller (1981) και Turkle (1978). Για περισσότερο ανεκδοτολογικές αναφορές βλ. Clement (1981) και Schneiderman (1983).[14]

1901 Γέννηση του Jacques-Marie Émile Lacan τη 13η Απριλίου στο Παρίσι. Είναι το πρώτο παιδί του Alfred Lacan και της Émilie Baudry.

1903 Γέννηση της Madeleine, αδελφής του Lacan (25 Δεκεμβρίου).

1908 Γέννηση του Marc-François, αδελφού του Lacan (25 Δεκεμβρίου).

1910 Ο Freud ιδρύει τη Διεθνή Ψυχαναλυτική Εταιρεία (IPA).

1919 Ο Lacan ολοκληρώνει τη δευτεροβάθμια εκπαίδευσή του στο *Collège Stanislas*.

1921 Απαλλάσσεται από τη στρατιωτική του θητεία εξαιτίας του μικρού του βάρους. Τα επόμενα χρόνια σπουδάζει ιατρική στο Παρίσι.

1926 Η πρώτη συλλογική δημοσίευση του Lacan εμφανίζεται στην επιθεώρηση *Revue Neurologique*. Ιδρύεται η *Société Psychanalytique de Paris* (SPP).

1927 Ο Lacan ξεκινά την κλινική του εκπαίδευση στην ψυχιατρική.

1928 Σπουδάζει υπό την επίβλεψη του Gaëtan Gatian de Clérambault στο ειδικό νοσοκομείο για τους φρενοβλαβείς που συνδεόταν με την αστυνομική *Préfecture*.

1929 Ο αδελφός του Lacan, Marc-François, γίνεται μοναχός και εντάσσεται στους Βενεδικτίνους.

1930 Ο Lacan δημοσιεύει το πρώτο προσωπικό άρθρο του στα *Annales Médico-Psychologiques*.

1931 Εκδηλώνει αυξανόμενο ενδιαφέρον για τον σουρεαλισμό και συναντά τον Salvador Dali.

14. Το μόνο από τα έργα αυτά που είναι διαθέσιμο στα ελληνικά είναι εκείνο της Catherine Clement, *ΖΑΚ ΛΑΚΑΝ. Βίος και πολιτεία*, Αθήνα: Θυμάρι, 1986 (Σ.τ.Μ.).

1932 Δημοσιεύει την διδακτορική του διατριβή (*Περί της παρανοϊκής ψύχωσης στις σχέσεις της με την προσωπικότητα*) και αποστέλλει ένα αντίτυπο στον Freud. Ο Freud αναγνωρίζει την παραλαβή του τόμου αποστέλλοντας στον Lacan μια κάρτα.

1933 Δύο άρθρα του Lacan εκδίδονται στο σουρεαλιστικό περιοδικό *Minotaure*. Ο Alexandre Kojève ξεκινά τα σεμινάριά του για τη *Φαινομενολογία του πνεύματος* του Hegel στην *École des Hautes Études*. Ο Lacan παρακολουθεί τις ομιλίες αυτές για μια περίοδο αρκετών ετών.

1934 Ο Lacan, που βρίσκεται ήδη σε ανάλυση με τον Rudolph Loewenstein, γίνεται δόκιμο μέλος της SPP. Παντρεύεται τη Marie-Louise Blondin τον Ιανουάριο, και αποκτά τον ίδιο μήνα το πρώτο του παιδί, την Caroline.

1935 Ο Marc-François Lacan χειροτονείται ιερέας.

1936 Ο Lacan παρουσιάζει την εισήγησή του για το στάδιο του καθρέφτη στο δέκατο τέταρτο συνέδριο της IPA στο Marienbad, στις 3 Αυγούστου. Αρχίζει να εργάζεται ως ψυχαναλυτής.

1938 Γίνεται πλήρες μέλος της SPP, και το άρθρο του για την οικογένεια εκδίδεται στην *Encyclopédie Française*. Μετά την προσάρτηση της Αυστρίας από τον Hitler, ο Freud εγκαταλείπει τη Βιέννη και εγκαθίσταται στο Λονδίνο. Κατευθυνόμενος στο Λονδίνο, σταματά στο Παρίσι, αλλά ο Lacan επιλέγει να μην μετάσχει στη μικρή συγκέντρωση που οργανώνεται προς τιμήν του Freud.

1939 Ο Thibaut, το δεύτερο παιδί του Lacan και της Marie-Louise, γεννιέται τον Αύγουστο. Στις 23 Σεπτεμβρίου ο Freud πεθαίνει στο Λονδίνο σε ηλικία ογδόντα τριών ετών. Μετά τη γερμανική εισβολή στη Γαλλία η SPP αναστέλλει τη λειτουργία της.

1940 Τον Αύγουστο γεννιέται η Sibylle, τρίτο παιδί του Lacan και της Marie-Louise.

1941 Η Sylvia Bataille, εν διαστάσει σύζυγος του Georges Bataille, αποκτά μια κόρη, τη Judith. Αν και η Judith είναι κόρη του Lacan φέρει το επίθετο Bataille, επειδή ο Lacan είναι ακόμη παντρεμένος με τη Marie-Louise. Η Marie-Louise καταθέτει αίτηση διαζυγίου.

1945 Μετά την απελευθέρωση της Γαλλίας, η SPP ξεκινά και πάλι τις συναντήσεις της. Ο Lacan ταξιδεύει στην Αγγλία όπου περνά πέντε εβδομάδες μελετώντας την κατάσταση της ψυχιατρικής κατά τη διάρκεια των ετών του πολέμου. Επικυρώνεται το διαζύγιό του από τη Marie-Louise.

1947 Δημοσιεύει μια καταγραφή της επίσκεψής του στην Αγγλία.

1949 Παρουσιάζει μια ακόμη εργασία για το στάδιο του καθρέφτη στο δέκατο έκτο συνέδριο της IPA στη Ζυρίχη, στις 17 Ιουλίου.

1951 Ο Lacan ξεκινά τα εβδομαδιαία σεμινάριά του στο διαμέρισμα της Sylvia Bataille, στο νούμερο 3 της *Rue de Lille*. Την ίδια περίοδο διατελεί αντιπρόεδρος της SPP. Αντιδρώντας στην πρακτική του Lacan να χρησιμοποιεί συνεδρίες κυμαινόμενης διάρκειας, η εκπαιδευτική επιτροπή της SPP τον καλεί να «ομαλοποιήσει» την πρακτική του. Ο Lacan υπόσχεται να το κάνει, αλλά συνεχίζει να μεταβάλλει τη διάρκεια των συνεδριών.

1953 Παντρεύεται τη Sylvia Bataille και, την ίδια χρονιά, γίνεται πρόεδρος της SPP. Τον Ιούνιο, οι Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier και η Françoise Dolto παραιτούνται από τη SPP για να ιδρύσουν τη *Société Française de Psychanalyse* (SFP). Πολύ σύντομα ο Lacan παραιτείται από τη SPP και εντάσσεται στη SFP. Ανοίγει την εναρκτήρια συνάντηση της SFP στις 8 Ιουλίου, όπου παρουσιάζει μια εισήγηση για «το συμβολικό, το φαντασιακό και το πραγματικό». Πληροφορείται γραπτώς ότι η ιδιότητά του του μέλους της IPA έληξε εξαιτίας της παραίτησής του από τη SPP. Τον Σεπτέμβριο ο Lacan παρακολουθεί το δέκατο έκτο Συνέδριο Ψυχαναλυτών των Ρομανικών Γλωσσών στη Ρώμη. Η εισήγηση που γράφει για την περίσταση («Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση») είναι μακροσκελής και έτσι δεν διαβάζεται, αλλά διανέμεται στους συμμετέχοντες. Τον Νοέμβριο ξεκινά το πρώτο του δημόσιο σεμινάριο στο *Hôpital Saint-Anne*.

1954 Η IPA αρνείται την αίτηση σύνδεσης που υποβάλλει η SFP. Ο Heinz Hartmann αποκαλύπτει σε ένα γράμμα του στον Daniel Lagache ότι ο κυριότερος λόγος για αυτήν την απόφαση είναι η παρουσία του Lacan στη SFP.

1956 Η SFP ανανεώνει την αίτησή της για σύνδεση με την IPA, η οποία και πάλι απορρίπτεται. Ως κυριότερος λόγος προβάλλεται και πάλι η παρουσία του Lacan.

1959 Η SFP ανανεώνει την αίτησή της για τρίτη φορά. Αυτή τη φορά η IPA συστήνει μια επιτροπή για την αξιολόγηση της αίτησης της SFP.

1961 Η επιτροπή της IPA φθάνει στο Παρίσι για να συναντήσει μέλη της SFP και να συντάξει την έκθεσή της. Μετά την εξέταση της έκθεσης αυτής η IPA απορρίπτει την αίτηση σύνδεσης της SFP με το status της ένωσης-μέλους και της αναγνωρίζει το status «ομάδας εργασίας» εν αναμονή περαιτέρω διερεύνησης.

1963 Η επιτροπή της IPA συναντά και άλλα μέλη της SFP και συντάσσει μια νέα έκθεση στην οποία εισηγείται την αναγνώριση της SFP ως ένωσης-μέλους υπό την προϋπόθεση ότι θα αποκλειστούν από τη λίστα των διδακτικών

αναλυτών ο Lacan και δύο ακόμη αναλυτές. Η έκθεση προβλέπει τη διά παντός απαγόρευση της διδακτικής δραστηριότητας του Lacan και την αποτροπή της παρακολούθησης του σεμιναρίου του από τους εκπαιδευόμενους αναλυτές. Ο Lacan θα αποκαλέσει αργότερα αυτήν την εξέλιξη ως τον «αφορισμό» του. Κατόπιν όλων αυτών παραιτείται από τη SFP.

1964 Τον Ιανουάριο ο Lacan μεταφέρει το σεμινάριό του στην *École Normale Supérieure*, και τον Ιούνιο ιδρύει τον δικό του οργανισμό, την *École Freudienne de Paris* (EFP).

1965 Η SFP διαλύεται.

1966 Μια συλλογή των εργασιών του Lacan εκδίδεται υπό τον τίτλο *Écrits*. Μιλά σε ένα συνέδριο στο πανεπιστήμιο Johns Hopkins στη Βαλτιμόρη των ΗΠΑ.

1967 Εισηγείται την υιοθέτηση από την EFP ενός νέου θεσμού ή διαδικασίας που ονομάζεται «πέρασμα», μέσω του οποίου τα μέλη είναι δυνατόν να πιστοποιήσουν το τέλος της ανάλυσής τους.

1968 Ο Lacan εκφράζει τη συμπάθειά του για τις φοιτητικές κινητοποιήσεις του Μάη. Ένα τμήμα ψυχανάλυσης ιδρύεται από μαθητές του στο πανεπιστήμιο της Vincennes (Παρίσι VIII) και ανοίγει τις πόρτες του τον Δεκέμβριο εν μέσω συνεχιζόμενων φοιτητικών διαδηλώσεων. 1969 Το δημόσιο σεμινάριο του Lacan μεταφέρεται στη *Faculté de Droit*.

1973 Μια επιμελημένη μεταγραφή του σεμιναρίου του Lacan του 1964 (*Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*) εκδίδεται από τις Éditions du Seuil. Πρόκειται για το πρώτο σεμινάριό του που λαμβάνει τη μορφή βιβλίου.

1975 Επισκέπτεται τις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου κάνει διαλέξεις στο πανεπιστήμιο του Yale και στο MIT, και συναντά τον Noam Chomsky.

1980 Μετά από έντονους εσωτερικούς διαξιφισμούς εντός της EFP, η σχολή διαλύεται από τον Lacan, ο οποίος δημιουργεί στη θέση της τον οργανισμό του *Cause Freudienne*. Παρίσταται σε ένα διεθνές συνέδριο λακανικών ψυχαναλυτών στο Καράκας της Βενεζουέλας.

1981 Το *Cause Freudienne* διαλύεται και ιδρύεται σε αντικατάστασή του η *École de la Cause Freudienne*. Ο Lacan πεθαίνει στο Παρίσι, στις 9 Σεπτεμβρίου, σε ηλικία ογδόντα ετών.

Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης

Dylan Evans

αγάπη (γ.: amour - α.: love) Ο Lacan ισχυρίζεται ότι είναι αδύνατον να ειπωθεί οτιδήποτε λογικό, οτιδήποτε με νόημα, για την αγάπη (Σ8, 57). Πράγματι, τη στιγμή που κανείς αρχίζει να μιλά για την αγάπη, διολισθαίνει στη βλακεία (Σ20, 17). Δεδομένων των απόψεων αυτών, ίσως να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο ίδιος αφιερώνει μεγάλο μέρος του σεμιναρίου του ακριβώς σε αυτήν την έννοια. Εντούτοις, με αυτόν τον τρόπο ο Lacan απλώς δείχνει εκείνο που κάνει ο αναλυόμενος στην ψυχαναλυτική θεραπεία, μια και «το μόνο πράγμα που κάνουμε στον αναλυτικό λόγο είναι να μιλούμε για την αγάπη» (Σ20, 77).

Η αγάπη ανακύπτει στην αναλυτική θεραπεία ως συνέπεια της ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗΣ, και το ερώτημα του πως μια τεχνητή κατάσταση είναι δυνατόν να παραγάγει ένα τέτοιο αποτέλεσμα είναι ένα ερώτημα που δεν παύει να γοητεύει τον Lacan σε όλη τη διάρκεια του έργου του. Η σχέση αυτή ανάμεσα στην αγάπη και τη μεταβίβαση αποτελεί απόδειξη, όπως ισχυρίζεται ο Lacan, του ουσιώδους ρόλου του τεχνάσματος (artifice) σε ολόκληρη την αγάπη. Ο Lacan αποδίδει επίσης μεγάλη έμφαση στη στενή σύνδεση μεταξύ αγάπης και ΕΠΙΘΕΤΙΚΟΤΗΤΑΣ: η παρουσία της μίας ενέχει κατ' ανάγκην και την παρουσία της άλλης. Το φαινόμενο αυτό, το οποίο ο Freud ονομάζει «αμφιθυμία», αναγνωρίζεται από τον Lacan ως μια από τις μεγάλες ανακαλύψεις της ψυχανάλυσης.

Η αγάπη περιγράφεται από τον Lacan ως ένα καθαρά φαντασιακό φαινόμενο, αν και επηρεάζει και τη συμβολική τάξη (μια από τις συνέπειές της στο συμβολικό είναι η παραγωγή «μιας αληθούς καταστολής του συμβολικού» – Σ1, 142). Η αγάπη είναι αυτοερωτική και η δομή της είναι θεμελιωδώς ναρκισσιστική (Σ11, 186), από τη στιγμή που «εκείνο που αγαπά κανείς στην αγάπη είναι το ίδιο του το εγώ, το ίδιο του το εγώ που γίνεται πραγματικό στο φαντασιακό επίπεδο» (Σ1, 142· βλ. ΝΑΡΚΙΣΣΙΣΜΟΣ). Η φαντασιακή φύση της αγάπης οδηγεί τον Lacan να αντιτεθεί σε όλους εκείνους τους ψυχαναλυτές (όπως ο Balint) που θέτουν την αγάπη στη θέση ενός ιδανικού της ψυχαναλυτικής θεραπείας (Σ7, 8· βλ. ΓΕΝΕΤΗΣΙΟ).

Η αγάπη ενέχει μια φαντασιακή αμοιβαιότητα, αφού «να αγαπάς σημαίνει, κατ' ουσίαν, να θέλεις να αγαπηθείς» (Σ11, 253). Αυτή ακριβώς η αμοιβαιότητα μεταξύ του «να αγαπάς» και του «να αγαπιέσαι» συνιστά τον απατηλό χαρακτήρα της αγάπης, και αυτό είναι που τη διακρίνει από την τάξη των ορμών, στην οποία δεν υπάρχει αμοιβαιότητα, παρά μόνο καθαρή δραστηριότητα (Σ11, 200).

Η αγάπη είναι μια απατηλή φαντασίωση ένωσης με τον αγαπημένο, που απο-

ζημιώνει για την απουσία οποιασδήποτε ΣΧΕΣΗΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ (Σ20, 44): αυτό γίνεται ιδιαίτερα καθαρό στην α-σεξουαλική έννοια της αυλικής αγάπης (Σ20, 65).

Η αγάπη εξαπατά: «Ως αντικατοπτρισμός η αγάπη είναι ουσιωδώς εξαπάτηση» (Σ11, 268). Εξαπατά επειδή προϋποθέτει να δίνει κανείς εκείνο που δεν έχει (δηλαδή τον φαλλό). Να αγαπά κανείς σημαίνει να «δίνει εκείνο που δεν έχει» (Σ8, 147). Η αγάπη δεν στοχεύει εκείνο που διαθέτει το αντικείμενο της αγάπης, αλλά εκείνο που του λείπει, το τίποτε πέρα από αυτόν. Το αντικείμενο αποκτά αξία στον βαθμό που καταλαμβάνει τη θέση αυτής της έλλειψης (βλ. το σχήμα του πέπλου στο Σ4, 156).

Μια από τις πλέον περίπλοκες περιοχές του έργου του Lacan αφορά τη σχέση ανάμεσα στην αγάπη και την ΕΠΙΘΥΜΙΑ. Από τη μια μεριά, οι δύο όροι είναι διαμετρικά αντίθετοι. Από την άλλη όμως, η αντίθεση αυτή αμφισβητείται από ορισμένες ομοιότητες μεταξύ των δύο:

1. Ως φαντασιακό φαινόμενο που ανήκει στο πεδίο του εγώ, η αγάπη αντιτίθεται καθαρά στην επιθυμία, η οποία εγγράφεται στη συμβολική τάξη, στο πεδίο του Άλλου (Σ11, 189-91). Η αγάπη είναι μια μεταφορά (Σ8, 53), ενώ η επιθυμία είναι μια μετωνυμία. Θα ήταν ακόμη δυνατόν να ειπωθεί ότι η αγάπη σκοτώνει την επιθυμία, αφού η αγάπη βασίζεται σε μια φαντασίωση ένωσης με τον αγαπημένο (Σ20, 46) και αυτό ακυρώνει τη διαφορά που προκαλεί την επιθυμία.

2. Από την άλλη μεριά, υπάρχουν στοιχεία στο έργο του Lacan που αποσταθεροποιούν την υποτιθέμενη απόλυτη αντίθεση αγάπης/επιθυμίας. Κατ' αρχάς, και οι δύο δεν ικανοποιούνται ποτέ. Κατά δεύτερο λόγο, η δομή της αγάπης ως «να θέλεις να αγαπηθείς» είναι ταυτόσημη με τη δομή της επιθυμίας, στην οποία το υποκείμενο επιθυμεί να γίνει το αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου (όντως, στην ανάγνωση του Hegel από τον Kojève, στην οποία και βασίζεται αυτή η περιγραφή της επιθυμίας, υπάρχει ένας βαθμός σημασιακής αμφισημίας ανάμεσα στην «αγάπη» και την «επιθυμία»· βλ. Kojève, 1947: 6). Τρίτον, στη διαλεκτική μεταξύ ανάγκης, αιτήματος και επιθυμίας, η επιθυμία γεννιέται ακριβώς από το ανικανοποίητο κομμάτι του ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ, δηλαδή από το αίτημα για αγάπη. Ο λόγος του ίδιου του Lacan, όταν αναφέρεται στην αγάπη, περιπλέκεται συχνά από την αντικατάσταση της «αγάπης» από την «επιθυμία», την οποία ο ίδιος επισημαίνει στο πλατωνικό *Συμπόσιο* (Σ8, 141).

άγχος (γ.: angoisse - α.: anxiety) Το άγχος έχει από καιρό αναγνωριστεί στην ψυχιατρική ως ένα από τα συνηθέστερα συμπτώματα ψυχικής διαταραχής. Οι ψυχιατρικές περιγραφές του άγχους αναφέρονται γενικά τόσο σε ψυχονοητικά φαινόμενα (ανησυχία, στενοχώρια) όσο και σε σωματικά φαινόμενα (αναπνευστικές δυσκολίες, ταχυπαλμία, μυϊκή ένταση, εξάντληση, ζάλη, εφίδρωση και τρόμο). Οι

ψυχίατροι διαχωρίζουν επίσης τις καταστάσεις γενικευμένου άγχους, στις οποίες ένα «περιπλανώμενο άγχος» είναι παρόν τον περισσότερο καιρό, από τις «επιθέσεις ή κρίσεις πανικού», που συνιστούν «περιοδικά επεισόδια έντονου άγχους» (Hughes, 1981: 48-9).

Ο γερμανικός όρος που χρησιμοποιείται από τον Freud (*Angst*) διαθέτει το ψυχιατρικό νόημα που περιγράφηκε παραπάνω, αλλά σε καμία περίπτωση δεν συνιστά αποκλειστικά τεχνικό όρο, μια και χρησιμοποιείται συχνά και στην καθομιλουμένη γλώσσα. Ο Freud ανέπτυξε δύο θεωρίες για το άγχος κατά τη διάρκεια του έργου του. Από το 1884 έως το 1925 υποστήριζε ότι το νευρωτικό άγχος δεν είναι παρά μετασχηματισμός της σεξουαλικής libido που δεν έχει εκφορτιστεί κατάλληλα. Το 1926 όμως εγκατέλειψε αυτή τη θεωρία και ισχυρίστηκε αντίθετα ότι το άγχος αποτελεί αντίδραση σε μια «τραυματική κατάσταση» – μια εμπειρία ΑΝΗΜΠΟΡΙΑΣ μπροστά σε μια συσσώρευση διέγερσης η οποία δεν μπορεί να εκφορτιστεί. Οι τραυματικές καταστάσεις προκαλούνται από «καταστάσεις κινδύνου» όπως η γέννηση, η απώλεια της μητέρας ως αντικειμένου, η απώλεια της αγάπης της μητέρας και, πάνω απ' όλα, ο ευνουχισμός. Ο Freud διακρίνει το «αυτόματο άγχος», όπου το άγχος ανακύπτει ως απευθείας αποτέλεσμα μιας τραυματικής κατάστασης, από το «άγχος ως σήμα», όπου το άγχος αναπαράγεται ενεργά από το εγώ ως προειδοποίηση για μια αναμενόμενη κατάσταση κινδύνου.

Ο Lacan, στα προπολεμικά γραπτά του, συνδέει το άγχος πρωτίστως με την απειλή κατακερματισμού με την οποία έρχεται αντιμέτωπο το υποκείμενο στο στάδιο του καθρέφτη (βλ. ΚΟΜΜΑΤΙΑΣΜΕΝΟ ΣΩΜΑ). Μόνον πολύ μετά το στάδιο του καθρέφτη αυτές οι φαντασιώσεις σωματικού ακρωτηριασμού συγκλίνουν γύρω από το πέος, δημιουργώντας το άγχος ευνουχισμού (Lacan, 1938: 44). Συνδέει επίσης το άγχος με τον φόβο της καταβρόχθισης από τη μητέρα. Η θεματική αυτή (με τον χαρακτηριστικό κλαϊνικό τόνο της) παραμένει και αργότερα σημαντικό χαρακτηριστικό της λακανικής προσέγγισης του άγχους και σηματοδοτεί μια προφανή διαφοροποίηση του Lacan από τον Freud: ενώ ο Freud υποθέτει ότι μια από τις αιτίες του άγχους είναι ο χωρισμός από τη μητέρα, ο Lacan ισχυρίζεται ότι είναι ακριβώς η έλλειψη του χωρισμού αυτού που προκαλεί το άγχος.

Μετά το 1953, ο Lacan όλο και περισσότερο συνδέει το άγχος με την έννοια του πραγματικού, του τραυματικού στοιχείου που παραμένει εξωτερικό ως προς τη συμβολοποίηση, και από το οποίο λείπει συνεπώς κάθε δυνατή διαμεσολάβηση. Αυτό το πραγματικό είναι «το ουσιώδες αντικείμενο που δεν είναι πια αντικείμενο, αλλά αυτό το κάτι μπροστά στο οποίο κάθε λέξη σταματά και κάθε κατηγορία αποτυγχάνει, το αντικείμενο του άγχους *par excellence*» (Σ2, 164).

Επιπλέον της σύνδεσής του με το πραγματικό, ο Lacan εντοπίζει το άγχος και στη φαντασιακή τάξη και το αντιπαραθέτει στην ενοχή, την οποία τοποθετεί στο συμβολικό (Lacan, 1956b: 272-3). «Το άγχος, όπως γνωρίζουμε, συνδέεται πάντοτε με μια απώλεια... με μια διττή σχέση στη φάση της αφάνισης και της υπέρβασής της από κάτι άλλο, κάτι το οποίο ο ασθενής δεν μπορεί να αντιμετωπίσει χωρίς ίλιγγο» (Lacan, 1956b: 273).

Στο σεμινάριο του 1956-7 ο Lacan αναπτύσσει περαιτέρω τη θεωρία του για το άγχος, στο πλαίσιο της εξέτασης της ΦΟΒΙΑΣ. Υποστηρίζει ότι το άγχος αποτελεί τον ριζικό κίνδυνο τον οποίο το υποκείμενο επιχειρεί να αποφύγει πάση θυσία, και ότι τα διάφορα υποκειμενικά μορφώματα που συναντά κανείς στην ψυχανάλυση, από τις φοβίες έως τον φετιχισμό, αποτελούν μέσα προστασίας κατά του άγχους (Σ4, 23). Το άγχος είναι επομένως παρόν σε όλες τις νευρωτικές δομές, αλλά ιδιαίτερα εμφανές στη φοβία (Ε, 321). Ακόμα και μια φοβία είναι προτιμότερη από το άγχος (Σ4, 345). Στη φοβία, τουλάχιστον, το άγχος (που είναι φοβερό ακριβώς επειδή δεν επικεντρώνεται σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο αλλά περιστρέφεται γύρω από μια απουσία) αντικαθίσταται από τον φόβο (που επικεντρώνεται σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο και έτσι μπορεί να υποστεί συμβολική επεξεργασία) (Σ4, 243-6).

Στην ανάλυσή του για την περίπτωση του μικρού Χανς (Freud, 1909b), ο Lacan υποστηρίζει ότι το άγχος εμφανίζεται τη στιγμή που το υποκείμενο βρίσκεται στο μεταίχμιο του φαντασιακού προοιδιποδείου τριγώνου και του οιδιποδείου τετραμερούς. Σε αυτόν ακριβώς τον κόμβο κάνει εμφανή την παρουσία του, μέσα από τον παιδικό αυνανισμό, το πραγματικό πέος του Χανς. Το άγχος παράγεται γιατί ο Χανς είναι πλέον σε θέση να καταλάβει τη διαφορά ανάμεσα σε αυτό για το οποίο τον αγαπά η μητέρα του (τη θέση του ως φαντασιακού φαλλού) και σε εκείνο που πρέπει πραγματικά να δώσει (το ασήμαντο πραγματικό όργανό του) (Σ4, 243). Το άγχος είναι αυτό το σημείο στο οποίο το υποκείμενο αναιρείται μεταξύ μιας στιγμής στην οποία δεν γνωρίζει πια πού βρίσκεται, και ενός μέλλοντος στο οποίο δεν θα είναι ποτέ ξανά σε θέση να ξαναβρεί τον εαυτό του (Σ4, 226). Ο Χανς θα σωζόταν από το άγχος αυτό από την ευνουχιστική παρέμβαση του πραγματικού πατέρα, αυτό όμως δεν συμβαίνει. Ο πατέρας αποτυγχάνει να παρέμβει και να χωρίσει τον Χανς από τη μητέρα, κι έτσι ο Χανς αναπτύσσει μια φοβία σε αντικατάσταση αυτής της παρέμβασης. Για μιαν ακόμη φορά, εκείνο που προκύπτει από την προσέγγιση του Lacan στην περίπτωση του μικρού Χανς είναι ότι το άγχος δεν προκαλείται από τον χωρισμό από τη μητέρα αλλά από την αποτυχία του χωρισμού από αυτήν (Σ4, 319). Συνεπώς, ο ευνουχισμός, αντί να συνιστά την κύρια πηγή άγχους, συνιστά, στην πραγματικότητα, εκείνο που γλιτώνει το υποκείμενο από το άγχος.

Στο σεμινάριο του 1960-1 ο Lacan επισημαίνει τη σχέση ανάμεσα στο άγχος και την επιθυμία. Το άγχος είναι ένας τρόπος διατήρησης της επιθυμίας όταν απουσιάζει το αντικείμενο· και αντιστρόφως, η επιθυμία θεραπεύει το άγχος, αποτελεί κάτι που υπομένει κανείς καλύτερα από το ίδιο το άγχος (Σ8, 427). Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ο αναλυτής δεν πρέπει να επιτρέπει στο δικό του άγχος να εμπλέκεται στη θεραπεία, προαπαιτούμενο που είναι σε θέση να τηρήσει μόνο επειδή διατηρεί μια δική του επιθυμία, την επιθυμία του αναλυτή (Σ8, 430).

Στο σεμινάριο του 1962-3, που τιτλοφορείται απλά «Το Άγχος», ο Lacan υποστηρίζει ότι το άγχος αποτελεί συναίσθημα (affect) και όχι συγκίνηση (emotion), και επιπλέον ότι είναι το μόνο συναίσθημα που τοποθετείται πέραν κάθε αμφιβολίας, το μόνο συναίσθημα που δεν ξεγελά (βλ. επίσης Σ11, 41). Ενώ ο Freud διέκρινε τον φόβο (ο οποίος επικεντρώνεται σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο) από το άγχος (για το οποίο δεν ισχύει το ίδιο), ο Lacan ισχυρίζεται τώρα ότι το άγχος δεν είναι χωρίς αντικείμενο (*n'est pas sans objet*). Συνδέεται απλώς με ένα αντικείμενο διαφορετικής μορφής, ένα αντικείμενο που δεν μπορεί να συμβολοποιηθεί όπως όλα τα άλλα αντικείμενα. Το αντικείμενο αυτό είναι το *objet petit a*, το αντικείμενο-αίτιο της επιθυμίας. Το άγχος κάνει την εμφάνισή του όταν κάτι εμφανίζεται στη θέση αυτού του αντικειμένου. Προκύπτει όταν το υποκείμενο έρχεται αντιμέτωπο με την επιθυμία του Άλλου και δεν γνωρίζει τι αντικείμενο συνιστά για αυτήν την επιθυμία.

Σε αυτό ακριβώς το σεμινάριο ο Lacan συνδέει το άγχος με την έννοια της έλλειψης. Κάθε επιθυμία προκύπτει από την έλλειψη, και το άγχος εμφανίζεται όταν η ίδια αυτή η έλλειψη λείπει. Άγχος είναι η έλλειψη της έλλειψης. Το άγχος δεν είναι η απουσία του στήθους, αλλά η επικαλυπτική παρουσία του. Στην πραγματικότητα είναι η πιθανότητα απουσίας του που μας γλιτώνει από το άγχος. Το acting out και το πέρασμα στην πράξη αποτελούν τις έσχατες άμυνες κατά του άγχους.

Το άγχος συνδέεται επίσης με το στάδιο του καθρέφτη. Ακόμα και όταν βλέπουμε το είδωλό μας στον καθρέφτη, μια εμπειρία συνήθως ευχάριστη, μπορεί να συμβεί μια στιγμιαία μεταβολή της κατοπτρικής εικόνας η οποία μας φαίνεται ξαφνικά παράξενη. Με αυτόν τον τρόπο ο Lacan συνδέει το άγχος με τη φροϋδική έννοια του ανοίκειου (Freud, 1919h).

Ενώ το σεμινάριο του 1962-3 είναι αφιερωμένο, κατά το μεγαλύτερο μέρος του, στη δεύτερη θεωρία του Freud για το άγχος (το άγχος ως σήμα), στο σεμινάριο του 1974-5 ο Lacan φαίνεται να επιστρέφει στην πρώτη φροϋδική θεωρία για το άγχος (το άγχος ως μετασχηματισμένη libido). Σχετικό είναι το σχόλιό του ότι το άγχος είναι εκείνο που υπάρχει στο εσωτερικό του σώματος, όταν το σώ-

μα κατακλύζεται από φαλλική *jouissance* (Lacan, 1974-5: σεμινάριο της 17ης Δεκεμβρίου 1974).

αίτημα (γ.: demande - α.: demand) Παρά το γεγονός ότι ο όρος «αίτημα» αρχίζει να αποκτά εξέχουσα θέση στο έργο του Lacan από το 1958 και μετά, σχετικές θεματικές είναι ήδη παρούσες από το σεμινάριο του 1956-7. Σε αυτό ακριβώς το σεμινάριο ο Lacan προσεγγίζει το κάλεσμα (*l'appel*), την κραυγή του μωρού προς τη μητέρα (Σ4, 182). Ο Lacan υποστηρίζει ότι αυτή η κραυγή (*cri*) δεν συνιστά απλώς ένα ενστικτώδες σήμα, αλλά «εισάγεται σε έναν συγχρονικό κόσμο κραυγών που οργανώνονται σε ένα συμβολικό σύστημα» (Σ4, 188). Με άλλα λόγια, οι κραυγές του μωρού οργανώνονται σε μια γλωσσική δομή πολύ πριν αποκτήσει το παιδί την ικανότητα να αρθρώνει αναγνωρίσιμες λέξεις.

Αυτή ακριβώς η συμβολική φύση των κραυγών του μωρού σχηματίζει τον πυρήνα της λακανικής έννοιας του αιτήματος, την οποία εισάγει ο Lacan το 1958 στο πλαίσιο της διάκρισης μεταξύ της ΑΝΑΓΚΗΣ, του αιτήματος και της ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ. Ο Lacan υποστηρίζει ότι από τη στιγμή που το μωρό είναι ανίκανο να εκτελέσει τις συγκεκριμένες πράξεις που θα ικανοποιούσαν τις βιολογικές του ανάγκες, είναι αναγκασμένο να αρθρώνει τις ανάγκες αυτές σε φωνητική μορφή (αιτήματα) έτσι ώστε κάποιος άλλος (η μητέρα) να τις εκτελέσει για λογαριασμό του. Το απλούστερο παράδειγμα μιας βιολογικής ανάγκης αυτού του είδους είναι η πείνα, την οποία το παιδί αρθρώνει σε μια κραυγή (σε ένα αίτημα) έτσι ώστε η μητέρα να το ταΐσει.

Εντούτοις, επειδή το αντικείμενο που ικανοποιεί την ανάγκη του παιδιού προσφέρεται από κάποιον άλλο, αποκτά και την επιπρόσθετη σημασία της απόδειξης της αγάπης του Άλλου. Ως εκ τούτου και το αίτημα αποκτά διττή λειτουργία: επιπλέον της άρθρωσης μιας ανάγκης, καθίσταται και αίτημα για αγάπη. Και όπως ακριβώς η συμβολική λειτουργία του αντικειμένου ως απόδειξης αγάπης επισκιάζει την πραγματική λειτουργία του ως εκείνου που ικανοποιεί μια ανάγκη, έτσι και η συμβολική διάσταση του αιτήματος (ως αιτήματος για αγάπη) σκιάζει την πραγματική λειτουργία του (ως άρθρωση ανάγκης). Αυτή ακριβώς η διττή λειτουργία γεννά την επιθυμία, από τη στιγμή που, ενώ οι ανάγκες που αρθρώνονται μέσα από το αίτημα μπορούν να ικανοποιηθούν, η δίψα για αγάπη είναι απεριόριστη και ακόρεστη, κι έτσι επιμένει ως υπόλοιπο ακόμα και μετά την ικανοποίηση των αναγκών. Το υπόλοιπο αυτό συνιστά την επιθυμία.

Το αίτημα συνδέεται επομένως άρρηκτα με την αρχική ΑΝΗΜΠΟΡΙΑ του ανθρώπινου υποκειμένου. Με το να πιέζει τον αναλυόμενο να εκφραστεί αποκλειστικά με λόγια, η ψυχαναλυτική περίσταση τον οδηγεί πίσω στη θέση του ανήμπορου μωρού, ενισχύοντας την ΠΑΛΙΝΔΡΟΜΗΣΗ.

> Μέσα από τη μεσολάβηση του αιτήματος, ολόκληρο το παρελθόν ανοίγεται μέχρι και την πρώτη βρεφική ηλικία. Το υποκείμενο δεν έκανε ποτέ τίποτε άλλο από το να ζητά, δεν θα μπορούσε να επιβιώσει αλλιώς, και εμείς απλώς συνεχίζουμε από εκεί. (Ε, 254)

Παρ' όλα αυτά, ενώ ο λόγος του αναλυόμενου συνιστά και ο ίδιος ήδη ένα αίτημα (για μια απάντηση), το αίτημα αυτό κρύβει βαθύτερα αιτήματα (ίασης, αυτογνωσίας ή και το αίτημα να γίνει κανείς αναλυτής) (Ε, 254). Το ζήτημα της αντιμετώπισης των αιτημάτων αυτών από τον αναλυτή είναι κομβικό. Ασφαλώς ο αναλυτής δεν επιχειρεί να ικανοποιήσει τα αιτήματα του αναλυόμενου, αλλά ούτε και πρέπει απλώς να τα ματαιώσει (βλ. ΜΑΤΑΙΩΣΗ).

Το 1961, ο Lacan συλλαμβάνει εκ νέου τα διάφορα στάδια της λιμπιντικής οργάνωσης ως μορφές αιτήματος. Το στοματικό στάδιο συγκροτείται από ένα αίτημα τροφής, αίτημα που αρθρώνεται από το υποκείμενο. Στο πρωκτικό στάδιο, από την άλλη, το θέμα δεν είναι το αίτημα του υποκειμένου, αλλά το αίτημα του Άλλου (του γονιού που εκπαιδεύει το παιδί να ελέγχει τα κόπρανά του) (Σ8, 238-46, 269). Και στα δύο αυτά προγενετήσια στάδια η ικανοποίηση του αιτήματος επισκιάζει την επιθυμία. Μόνο στο γενετήσιο στάδιο συγκροτείται πλήρως η επιθυμία (Σ8, 270).

αίτιο (γ.: cause - α.: cause) Η έννοια της αιτιότητας αποτελεί ένα σημαντικό νήμα που διατρέχει ολόκληρο το έργο του Lacan. Εμφανίζεται για πρώτη φορά στο πλαίσιο της αναζήτησης του αιτίου της ψύχωσης, αναζήτησης που συνιστά ένα από τα κομβικά σημεία της διδακτορικής διατριβής του (Lacan, 1932). Ο Lacan επιστρέφει στο ζήτημα αυτό το 1946, οπότε το αίτιο της τρέλας αναδεικνύεται στην ίδια την ουσία κάθε ψυχικής αιτιότητας. Στη μελέτη του 1946 επαναλαμβάνει την προγενέστερη άποψή του ότι για την ερμηνεία της ψύχωσης είναι απαραίτητος ο εντοπισμός ενός αποκλειστικά ψυχικού αιτίου. Εντούτοις, αμφισβητεί συγχρόνως τη δυνατότητα ορισμού του «ψυχικού» σε πλήρη αντίθεση με την έννοια της ύλης, και οδηγείται έτσι, το 1955, στην απόρριψη της απλουστευτικής έννοιας της «ψυχογένεσης» (Σ3, 7).

Τη δεκαετία του 1950 ο Lacan αρχίζει να επικεντρώνει την προσοχή του στην ίδια την έννοια της αιτιότητας καθεαυτήν, υποστηρίζοντας ότι πρέπει να τεθεί στο σύνορο ανάμεσα στο συμβολικό και το πραγματικό: ενέχει «μια διαμεσολάβηση ανάμεσα στην αλυσίδα των συμβόλων και το πραγματικό» (Σ2, 192). Ισχυρίζεται ότι η έννοια της αιτιότητας, που υποφώσκει σε ολόκληρη την επιστήμη, δεν συνιστά καθεαυτήν επιστημονική έννοια: «η ίδια η ιδέα του αιτίου ... εδραιώνεται στη βάση ενός πρωταρχικού στοιχήματος» (Σ2, 192).

Στο σεμινάριο του 1962-3, ο Lacan υποστηρίζει ότι το αληθινό νόημα της αιτιότητας θα πρέπει να αναζητηθεί στο φαινόμενο του άγχους, γιατί το άγχος είναι

η αιτία της αμφιβολίας. Συνδέει έπειτα τη θέση αυτή με την έννοια του OBJET PETIT A, που ορίζεται τώρα ως *αίτιο* της επιθυμίας, αντί για εκείνο προς το οποίο τείνει η επιθυμία.

Ο Lacan επιστρέφει στο ζήτημα της αιτιότητας στο σεμινάριο του 1965-6, όπου εισάγει μια διάκριση ανάμεσα στη μαγεία, τη θρησκεία, την επιστήμη και την ψυχανάλυση στη βάση της σχέσης της καθεμιάς από αυτές με την αλήθεια ως αίτιο (βλ. Lacan, 1965a).

Ο Lacan πειραματίζεται επίσης με την αμφισημία του όρου, ο οποίος εκτός «εκείνου που προκαλεί ένα αποτέλεσμα» σημαίνει και «εκείνο για το οποίο αγωνίζεται κανείς, εκείνο που κανείς υπερασπίζεται». Είναι ξεκάθαρο ότι ο Lacan αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως μαχητή του «φροϋδικού αιτίου» (αυτό είναι και το όνομα που έδωσε στη σχολή που ίδρυσε το 1980), αν και η μάχη αυτή είναι δυνατόν να κερδηθεί μόνον όταν συνειδητοποιήσει κανείς ότι το αίτιο του ασυνειδήτου είναι πάντοτε «ένα χαμένο αίτιο» (Σ11, 128).

αιχμαλωσία (γ.: captation - α.: captation) Το γαλλικό ουσιαστικό *captation* συνιστά νεολογισμό, τον οποίον παρήγαγαν οι γάλλοι ψυχαναλυτές Édouard Pichon και Odile Codet από το ρήμα *capter* (το οποίο ο Forrester μεταφράζει ως «to captate», αναβιώνοντας ένα απαρχαιωμένο ρήμα και προσδίδοντάς του οιονεί τεχνική σημασία – βλ. Σ1, 146 και σημείωση). Υιοθετήθηκε από τον Lacan το 1948 για την περιγραφή των φαντασιακών συνεπειών της ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ (βλ. Ε, 18), και εμφανίζεται συχνά στο έργο του από τότε. Η διττή σημασία του γαλλικού όρου καταδεικνύει εύστοχα την αμφίσημη φύση της δύναμης της κατοπτρικής εικόνας. Από τη μια μεριά, έχει το νόημα της «σαγήνευσης» (captivation), εκφράζοντας έτσι τη συναρπαστική, γοητευτική δύναμη της εικόνας. Από την άλλη μεριά, ο όρος ενέχει την ιδέα της «αιχμαλώτισης» (capture), που φέρνει στον νου την περισσότερο δόλια δύναμη της εικόνας να φυλακίζει το υποκείμενο σε μια καθήλωση που το σακατεύει.

άλγεβρα (γ.: algèbre - α.: algebra) Η άλγεβρα αποτελεί κλάδο των ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ο οποίος ανάγει την επίλυση προβλημάτων στον χειρισμό συμβολικών εκφράσεων. Ο Lacan ξεκίνησε να χρησιμοποιεί αλγεβρικά σύμβολα στο έργο του το 1955 (βλ. ΣΧΗΜΑ L), σε μια προσπάθεια να τύπο-ποιήσει την ψυχανάλυση. Τρεις είναι οι κυριότεροι λόγοι που βρίσκονται πίσω από αυτήν την προσπάθεια τυποποίησης:

1. Η τυποποίηση είναι αναγκαία για να αποκτήσει η ψυχανάλυση επιστημονικό status (βλ. ΕΠΙΣΤΗΜΗ). Όπως ακριβώς ο Claude Lévi-Strauss χρησιμοποιεί οιονεί-μαθηματικούς τύπους σε μια προσπάθεια να θέσει την ανθρωπολογία σε

μια περισσότερο επιστημονική βάση, έτσι και ο Lacan προσπαθεί να κάνει και για την ψυχανάλυση.

2. Η τυποποίηση είναι δυνατόν να συγκροτήσει έναν πυρήνα ψυχαναλυτικής θεωρίας που μπορεί να μεταδοθεί ακέραιος ακόμα και σε εκείνους που δεν είχαν ποτέ την εμπειρία της ψυχαναλυτικής θεραπείας. Οι τύποι και οι φόρμουλες καθίστανται επομένως ουσιώδες τμήμα της μόρφωσης των ψυχαναλυτών και αποκτούν θέση δίπλα στη διδακτική ανάλυση ως μέσον διάδοσης της ψυχαναλυτικής γνώσης.

3. Η τυποποίηση της ψυχαναλυτικής θεωρίας με βάση αλγεβρικά σύμβολα αποτελεί μέσον αποτροπής της ενορατικής κατανόησης, την οποία ο Lacan θεωρεί φαντασιακό δόλωμα που εμποδίζει την πρόσβαση στο συμβολικό. Αντί να γίνονται κατανοητά με ενορατικό τρόπο, τα αλγεβρικά σύμβολα προορίζονται να χρησιμοποιηθούν, να γίνουν αντικείμενα χειρισμού και ανάγνωσης, με πολλούς διαφορετικούς τρόπους (βλ. E, 313).

Οι περισσότερες αγγλικές μεταφράσεις του Lacan μεταφράζουν και τα αλγεβρικά σύμβολα που εμφανίζονται στο έργο του. Ο Alan Sheridan, για παράδειγμα, στη μετάφραση των *Écrits*, αποδίδει το σύμβολο του μεγάλου Άλλου, A (*Autre*) ως O (Other). Παρ' όλα αυτά ο Lacan ήταν αντίθετος σε μια τέτοια πρακτική, όπως ομολογεί ο ίδιος ο Sheridan (Sheridan, 1977: xi). Σε τούτο το λεξικό, σε συμφωνία και με την προτίμηση του ίδιου του Lacan, τα αλγεβρικά σύμβολα παραμένουν όπως εμφανίζονται στα πρωτότυπα γαλλικά κείμενα.

Τα αλγεβρικά σύμβολα που χρησιμοποιεί ο Lacan, και τα οποία εμφανίζονται πρωτίστως στα ΜΑΘΗΜΙΑ (*MATHEMES*), στο ΣΧΗΜΑ L και στο ΓΡΑΦΗΜΑ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ, περιλαμβάνονται στον κατάλογο που ακολουθεί, μαζί με το πιο σύνηθες νόημά τους. Εντούτοις, δεν θα πρέπει να ξεχνά κανείς ότι τα σύμβολα αυτά δεν αναφέρονται πάντοτε στην ίδια έννοια σε ολόκληρο το έργο του Lacan, αλλά χρησιμοποιούνται με διαφορετικούς τρόπους καθώς το έργο του εξελίσσεται. Το πιο σημαντικό παράδειγμα μιας αλλαγής νοήματος αυτής της μορφής είναι η χρήση του συμβόλου *a*, το οποίο χρησιμοποιείται με ριζικά διαφορετικούς τρόπους κατά τη δεκαετία του 1950 και του 1960. Παρ' όλα αυτά ακόμα και άλλα σύμβολα, των οποίων το νόημα παραμένει σχετικά σταθερό, χρησιμοποιούνται περιστασιακά με πολύ διαφορετικούς τρόπους. Το σύμβολο *s*, για παράδειγμα, σχεδόν πάντοτε αντιστοιχεί στο σημαινόμενο, αλλά χρησιμοποιείται σε έναν από τους αλγορίθμους του Lacan για να δηλώσει το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει (βλ. Lacan, 1967). Ως εκ τούτου θα πρέπει να επιδεικνύεται κάποια προσοχή όταν χρησιμοποιεί κανείς τη λίστα αντιστοιχιών που ακολουθεί:

A = ο μεγάλος Άλλος
Ⱥ = ο διαγραμμένος Άλλος
a = (βλ. *objet petit a*)

a' = (βλ. *objet petit a*)
S = 1. (πριν από το 1957) το υποκείμενο
2. (από το 1957 και μετά) το σημαίνον
3. (στα σχήματα για τον Sade) το ωμό υποκείμενο της ηδονής
$ = το διχασμένο υποκείμενο
S_1 = το κύριο σημαίνον
S_2 = η σημαίνουσα αλυσίδα/γνώση
s = το σημαινόμενο (στον σοσιριανό αλγόριθμο)
S(Ⱥ) = το σημαίνον της έλλειψης στον Άλλο
s(A) = η σημασία του Άλλου (το μήνυμα/σύμπτωμα)
D = το αίτημα
d = η επιθυμία
m = το εγώ (*moi*)
i = η κατοπτρική εικόνα (σχήμα R)
i(a) = 1. η κατοπτρική εικόνα (γράφημα της επιθυμίας)
2. το ιδεώδες εγώ (οπτικό μοντέλο)
I = το ιδεώδες του εγώ (σχήμα R)
I(A) = το ιδεώδες του εγώ (γράφημα της επιθυμίας)
Π = ο πραγματικός φαλλός
Φ = ο συμβολικός φαλλός
φ = ο φαντασιακός φαλλός
(−φ) = ο ευνουχισμός
S = η συμβολική τάξη (σχήμα R)
R = 1. το πραγματικό
2. το πεδίο της πραγματικότητας (σχήμα R)
I = η φαντασιακή τάξη (σχήμα R)
P = ο συμβολικός πατέρας/Όνομα-του-Πατέρα
p = ο φαντασιακός πατέρας
M = η συμβολική μητέρα
J = η *jouissance*
Jφ = η φαλλική *jouissance*
JA = η *jouissance* του Άλλου
V = η θέληση για απόλαυση (*volonté de jouissance*)

Οι τυπογραφικές λεπτομέρειες και τα διακριτικά έχουν ιδιαίτερη σημασία στη λακανική άλγεβρα. Η διαφορά ανάμεσα στα σύμβολα που αποδίδονται με πεζά και σε εκείνα που αποδίδονται με κεφαλαία, η διαφορά ανάμεσα στα πλάγια και στα μη πλάγια σύμβολα, το σήμα του πλην και οι δείκτες, όλες αυτές οι λεπτομέρειες παίζουν τον ρόλο τους στο αλγεβρικό σύστημα. Για παράδειγμα, τα κε-

φαλαία γράμματα παραπέμπουν συνήθως στη συμβολική τάξη, ενώ τα πεζά γράμματα στο φαντασιακό. Η χρήση της μπάρας είναι επίσης σημαντική και ποικίλλει ακόμα και εντός του πλαισίου του ίδιου τύπου.

αλήθεια (γ.: vérité - α.: truth) Η αλήθεια είναι μια από τις πιο κεντρικές, αλλά και πιο σύνθετες έννοιες στον λόγο του Lacan. Ορισμένα σημεία είναι ξεκάθαρα και παραμένουν σταθερά στη λακανική έννοια της αλήθειας: η αλήθεια αναφέρεται πάντοτε στην αλήθεια σχετικά με την επιθυμία, και στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι να κάνει τον αναλυόμενο να αρθρώσει την αλήθεια του. Η αλήθεια δεν περιμένει, σε κάποια προσχηματισμένη κατάσταση πληρότητας, την αποκάλυψή της στον αναλυόμενο από τον αναλυτή: αντιθέτως, συγκροτείται στη διαλεκτική κίνηση της ίδιας της θεραπείας (Ec, 144). Ο Lacan ισχυρίζεται, σε αντίθεση με τις παραδόσεις της κλασικής φιλοσοφίας, ότι η αλήθεια δεν είναι όμορφη (Σ7, 217) και ότι δεν είναι οπωσδήποτε ευεργετικό να μαθαίνει κανείς την αλήθεια (Σ17, 122). Αν και ο Lacan μιλά πάντοτε για την «αλήθεια» στον ενικό, δεν πρόκειται για μια μοναδική καθολική αλήθεια, αλλά για μια εντελώς ιδιαίτερη αλήθεια, διαφορετική για κάθε επί μέρους υποκείμενο (βλ. Σ7, 24). Εντούτοις, πέρα από αυτά τα λίγα απλά σημεία, είναι αδύνατο να δοθεί ένας μονοσήμαντος ορισμός του τρόπου με τον οποίο ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο, αφού λειτουργεί συγχρόνως σε πολλαπλά πλαίσια, σε αντίθεση με μια ευρεία ποικιλία όρων. Εκείνο που θα προσπαθήσουμε εδώ, επομένως, είναι μια γενική επισήμανση ορισμένων από τα πλαίσια εντός των οποίων λειτουργεί.

• **Αλήθεια εναντίον ακρίβειας** Η ακρίβεια είναι ένα ζήτημα «εισαγωγής μετρήσεων στο πραγματικό» (Ε, 74), και συνιστά τον στόχο των θετικών επιστημών. Η αλήθεια, ωστόσο, αφορά την επιθυμία, η οποία δεν είναι αντικείμενο των θετικών επιστημών αλλά των επιστημών της υποκειμενικότητας. Η αλήθεια επομένως αποκτά νόημα μόνον στο πλαίσιο της γλώσσας: «Η διάσταση της αλήθειας ανακύπτει με την εμφάνιση της γλώσσας» (Ε, 172). Η ψυχαναλυτική θεραπεία βασίζεται στη θεμελιακή θέση ότι η ομιλία αποτελεί το μοναδικό μέσο αποκάλυψης της αλήθειας περί την επιθυμία. «Η αλήθεια βρίσκει τον δρόμο της στο πραγματικό χάριν της διάστασης της ομιλίας. Δεν υπάρχει ούτε αληθές ούτε ψευδές πριν την ομιλία» (Σ1, 228).

• **Αλήθεια και ΕΠΙΣΤΗΜΗ** Από τα πρώτα έργα του Lacan, ο όρος «αλήθεια» έχει μεταφυσικές, ακόμα και μυστικιστικές αποχρώσεις, πράγμα που καθιστά προβληματική κάθε άρθρωση της αλήθειας με την επιστήμη. Δεν είναι ότι ο Lacan αρνείται πως η επιστήμη αποσκοπεί στη γνώση της αλήθειας· απλά θεωρεί πως η επιστήμη δεν μπορεί να διεκδικεί τη μονοπώληση της αλήθειας ως αποκλειστική της ιδιο-

κτησία (Ec, 79). Ο Lacan ισχυρίζεται αργότερα ότι η επιστήμη τελικά βασίζεται στον αποκλεισμό της έννοιας της αλήθειας ως αιτίου (Ec, 874). Η έννοια της αλήθειας είναι ουσιώδης για την κατανόηση της τρέλας, και η σύγχρονη επιστήμη καθιστά την τρέλα α-νόητη αγνοώντας την έννοια της αλήθειας (Ec, 153-4).

• **Αλήθεια, ψέματα και παραπλάνηση** Η αλήθεια συνδέεται στενά με την παραπλάνηση, αφού τα ψέματα αποκαλύπτουν συχνά την αλήθεια για την επιθυμία περισσότερο εύγλωττα από τις ειλικρινείς δηλώσεις. Η παραπλάνηση και τα ψέματα δεν αποτελούν το αντίθετο της αλήθειας: αντιθέτως, εγγράφονται στο κείμενο της αλήθειας. Ο ρόλος του αναλυτή είναι να αποκαλύπτει την αλήθεια που είναι εγγεγραμμένη στην παραπλάνηση του λόγου του αναλυόμενου. Αν και ο αναλυόμενος μπορεί κατά βάθος να λέει στον αναλυτή «Σε παραπλανώ», ο αναλυτής απαντά στον αναλυόμενο με τη φράση «Με αυτό το *Σε παραπλανώ*, εκείνο που στέλνεις ως μήνυμα είναι ό,τι εκφράζω για σένα, και κάνοντάς το, λες την αλήθεια» (Σ11, 139-40· βλ. Σ4, 107-8).

• **Αλήθεια εναντίον φαινομένων που απατούν** Τα φαινόμενα που απατούν και τα οποία παρουσιάζει ο αναλυόμενος δεν αποτελούν απλώς εμπόδια που ο αναλυτής οφείλει να εκθέσει και να απορρίψει για να ανακαλύψει την αλήθεια: αντιθέτως, ο αναλυτής οφείλει να τα λάβει υπόψη του (βλ. ΟΜΟΙΩΜΑ).

• **Αλήθεια, σφάλμα και λάθη** Η ψυχανάλυση έχει δείξει ότι η αλήθεια για την επιθυμία αποκαλύπτεται συχνά μέσα από λάθη (παραπραξίες, βλ. ΠΡΑΞΗ). Οι σύνθετες σχέσεις ανάμεσα στην αλήθεια, τα λάθη, το σφάλμα και την παραπλάνηση γίνονται αντικείμενο επίκλησης από τον Lacan σε μια χαρακτηριστικά ακαθόριστη φράση, όταν περιγράφει «τη δόμηση της ομιλίας στην αναζήτηση της αλήθειας» ως «σφάλμα που καταφεύγει στην παραπλάνηση και συλλαμβάνεται και πάλι κατά λάθος» (Σ1, 273).

• **Αλήθεια και μυθοπλασία (fiction)** Ο Lacan δεν χρησιμοποιεί τον όρο «μυθοπλασία» υπό την έννοια ενός «ψεύδους», αλλά υπό την έννοια μιας επιστημονικής κατασκευής (στο σημείο αυτό ο Lacan βαδίζει στα χνάρια του Bentham – βλ. Σ7, 12). Έτσι ο λακανικός όρος «μυθοπλασία» αντιστοιχεί στον φροϋδικό όρο *Konvention*, σύμβαση (βλ. Σ11, 163), και παρουσιάζει περισσότερα κοινά στοιχεία με την αλήθεια παρά με το ψεύδος. Πράγματι, ο Lacan δηλώνει ότι η αλήθεια δομείται σαν μια μυθοπλασία (E, 306, Ec, 808).

• **Η αλήθεια και το ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟ** Η διάκριση που εισάγει ο Lacan ανάμεσα στην αλήθεια και το πραγματικό χρονολογείται ήδη από τα προπολεμικά γραπτά του (βλ. Ec, 75), και επικαιροποιείται σε διάφορα σημεία: «Είμαστε συνηθισμένοι στο πραγματικό. Την αλήθεια την απωθούμε» (E, 169). Εντούτοις, ο Lacan επισημαί-

νει ακόμη ότι η αλήθεια μοιάζει με το πραγματικό: είναι αδύνατη η άρθρωση ολόκληρης της αλήθειας και «εξαιτίας αυτής ακριβώς της αδυνατότητας, η αλήθεια υψώνεται στο πραγματικό» (Lacan, 1973a: 83).

άλλος/Άλλος (γ.: autre/Autre - α.: other/Other) Ο «άλλος» αποτελεί ίσως τον πιο σύνθετο όρο στο έργο του Lacan. Όταν ο Lacan χρησιμοποιεί για πρώτη φορά τον όρο, κατά τη δεκαετία του 1930, δεν του αποδίδει εξέχουσα θέση, τον χειρίζεται δε για να αναφερθεί απλώς στους «άλλους ανθρώπους». Από τη στιγμή που ο Freud δεν χρησιμοποιεί τον όρο «άλλος», αλλά τις εκφράσεις *der Andere* (ο άλλος άνθρωπος) και *das Andere* (η ετερότητα), ο Lacan μοιάζει να δανείζεται τον όρο από τον Hegel, με το έργο του οποίου ήρθε σε επαφή σε μια σειρά διαλέξεων που πραγματοποίησε ο Alexandre Kojève στην *École des Hautes Études* την περίοδο 1933-9 (βλ. Kojève, 1947).

Το 1955, ο Lacan εισάγει τη διάκριση ανάμεσα στον «μικρό άλλο» (τον «άλλο») και τον «μεγάλο Άλλο» (τον «Άλλο») (Σ2, κεφ. 19), μια διάκριση που παραμένει κομβική στο υπόλοιπο του έργου του. Εφεξής, στη λακανική άλγεβρα, ο μεγάλος Άλλος γράφεται ως A (με αρχικό γράμμα κεφαλαίο, από το γαλλικό *Autre*) και ο μικρός άλλος γράφεται ως *a* (με πεζά και πλάγια γράμματα, από το γαλλικό *autre*). Ο Lacan θεωρεί ότι η αναγνώριση αυτής της διάκρισης είναι θεμελιώδης για την αναλυτική πρακτική: ο αναλυτής οφείλει να «εμποτιστεί επαρκώς» από τη διαφορά ανάμεσα στο A και το *a* (E, 140), έτσι ώστε να θέσει τον εαυτό του στον τόπο του Άλλου και όχι του άλλου (Ec, 454).

1. Ο μικρός άλλος είναι ο άλλος που δεν είναι πράγματι άλλος, αλλά μια αντανάκλαση και προβολή του ΕΓΩ (πράγμα που εξηγεί γιατί το σύμβολο *a* μπορεί να αντιπροσωπεύει εναλλάξ τον μικρό άλλο και το εγώ στο ΣΧΗΜΑ L). Είναι συγχρόνως ο ΟΜΟΙΟΣ και η ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ. Ο μικρός άλλος είναι επομένως εγγεγραμμένος στη φαντασιακή τάξη. Για μια περισσότερο λεπτομερή ανάλυση της ανάπτυξης του συμβόλου *a* στο έργο του Lacan, βλ. *OBJET PETIT A*.

2. Ο μεγάλος Άλλος αναφέρεται στη ριζική ετερότητα, μια ετερότητα που υπερβαίνει την απατηλή ετερότητα του φαντασιακού, επειδή δεν μπορεί να ενσωματωθεί μέσω ταύτισης. Ο Lacan εξισώνει τη ριζική αυτή ετερότητα με τη γλώσσα και τον νόμο, κι έτσι ο μεγάλος Άλλος εγγράφεται στην τάξη του συμβολικού. Πράγματι, ο μεγάλος Άλλος *είναι* το συμβολικό στον βαθμό που λαμβάνει ιδιαίτερη μορφή για κάθε υποκείμενο. Ο Άλλος είναι λοιπόν τόσο ένα άλλο υποκείμενο, στη ριζική του ετερότητα και τη μη ενσωματώσιμη μοναδικότητά του, όσο και η συμβολική τάξη που διαμεσολαβεί τη σχέση με αυτό το άλλο υποκείμενο.

Εντούτοις, το νόημα του «Άλλου ως ενός άλλου υποκειμένου» είναι αυστηρά δευτερεύον σε σχέση με το νόημα του «Άλλου ως συμβολικής τάξης»: «ο Άλλος

θα πρέπει πρώτα απ' όλα να αντιμετωπίζεται ως τόπος, ο τόπος στον οποίο συγκροτείται ο λόγος» (Σ3, 274). Επομένως είναι εφικτό να μιλάμε για τον Άλλο *ως ένα υποκείμενο* μόνο υπό μια έννοια δευτερεύουσα, υπό την έννοια δηλαδή ότι το υποκείμενο μπορεί να καταλάβει τη θέση αυτή και να «ενσαρκώσει» τον Άλλο για ένα άλλο υποκείμενο (Σ8, 202).

Ισχυριζόμενος ότι η ομιλία δεν ανάγεται στο εγώ, ούτε καν στο υποκείμενο, αλλά στον Άλλο, ο Lacan επισημαίνει ότι η ομιλία και η γλώσσα βρίσκονται πέρα από τον συνειδητό έλεγχο του καθενός. Έρχονται από έναν άλλο τόπο, εκτός της συνείδησης, και έτσι «το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Άλλου» (Ec, 16). Συλλαμβάνοντας τον Άλλο ως τόπο, ο Lacan παραπέμπει στη φροϋδική έννοια της ψυχικής τοπικότητας, στην οποία το ασυνείδητο περιγράφεται ως «η άλλη σκηνή» (βλ. ΣΚΗΝΗ).

Η μητέρα είναι εκείνη που καταλαμβάνει την θέση του μεγάλου Άλλου για το παιδί, επειδή εκείνη δέχεται τις πρωτόγονες κραυγές του και τις επικυρώνει εκ των υστέρων αποδίδοντάς τους συγκεκριμένο νόημα (βλ. ΣΤΙΞΗ). Το σύμπλεγμα ευνουχισμού διαμορφώνεται όταν το παιδί ανακαλύπτει ότι ο Άλλος αυτός δεν είναι πλήρης, ότι υπάρχει μια ΕΛΛΕΙΨΗ στον Άλλο. Με άλλα λόγια, πάντοτε λείπει ένα σημαίνον από τον θησαυρό των σημαινόντων που συγκροτεί ο Άλλος. Ο μυθικός πλήρης Άλλος (που γράφεται A στη λακανική άλγεβρα) δεν υπάρχει. Το 1957 ο Lacan παρουσιάζει γραφικά τον ατελή Άλλο διαγράφοντας το σύμβολο A, και παράγοντας το Ⱥ: έτσι μια άλλη ονομασία για τον ευνουχισμένο, ατελή Άλλο είναι *διαγραμμένος Άλλος*.

Ο Άλλος είναι επίσης «το Άλλο φύλο» (Σ20, 40). Το Άλλο φύλο είναι πάντοτε η ΓΥΝΑΙΚΑ, κάτι που ισχύει τόσο για τα θηλυκά όσο και για τα αρσενικά υποκείμενα: «Ο άνδρας δρα εδώ ως μετασχηματιστής [relay] μέσω του οποίου η γυναίκα καθίσταται αυτός ο Άλλος για τον εαυτό της όπως είναι αυτός ο Άλλος και για εκείνον» (Ec, 732).

αλλοτρίωση (γ.: aliénation - α.: alienation) Ο όρος «αλλοτρίωση» δεν προέρχεται από το θεωρητικό λεξιλόγιο του Freud. Στο έργο του Lacan διαθέτει τόσο ψυχιατρικό όσο και φιλοσοφικό νόημα:

• **Ψυχιατρική** Η γαλλική ψυχιατρική κατά τον 19ο αιώνα (Pinel) αντιλαμβανόταν την ψυχική ασθένεια ως *aliénation mentale*, ενώ στα γαλλικά ο όρος *aliéné* χρησιμοποιείται συχνά ως συνώνυμος του «τρελός» (τον όρο αυτό χρησιμοποιεί και ο ίδιος ο Lacan, Ec, 154).

• **Φιλοσοφία** Ο όρος «αλλοτρίωση» αποτελεί τη συνήθη μετάφραση του γερμανικού όρου *Entfremdung* που συναντά κανείς στη φιλοσοφία του Hegel και του

Marx. Παρ' όλα αυτά η λακανική έννοια της αλλοτρίωσης διαφέρει σημαντικά από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται ο όρος στην εγελιανή και τη μαρξιστική παράδοση (όπως άλλωστε επισημαίνει και ο Jacques-Alain Miller, Σ11, 215). Για τον Lacan η αλλοτρίωση δεν είναι ένα ατύχημα που συμβαίνει στο υποκείμενο και το οποίο μπορεί να ξεπεραστεί, αλλά ένα ουσιώδες καταστατικό γνώρισμα του υποκειμένου. Το υποκείμενο είναι θεμελιωδώς ΔΙΧΑΣΜΕΝΟ, αλλοτριωμένο από τον εαυτό του, και δεν υπάρχει διέξοδος από αυτή τη διαίρεση, δεν υπάρχει καμιά πιθανότητα επίτευξης κάποιας «ολότητας» ή σύνθεσης.

Η αλλοτρίωση αποτελεί αναπόδραστη συνέπεια της διαδικασίας διά της οποίας συγκροτείται το εγώ μέσα από την ταύτιση με τον όμοιο: «η αρχική σύνθεση του εγώ είναι στην ουσία ένα alter ego, είναι αλλοτριωμένη» (Σ3, 39). Όπως γράφει ο Rimbaud «Εγώ είναι ένας άλλος» (Ε, 23). Η αλλοτρίωση ανήκει επομένως στη φαντασιακή τάξη: «Η αλλοτρίωση είναι καταστατική της φαντασιακής τάξης. Η αλλοτρίωση είναι το φαντασιακό καθεαυτό» (Σ3, 146). Αν και η αλλοτρίωση συνιστά ουσιώδες χαρακτηριστικό της υποκειμενικότητας γενικά, η ψύχωση αντιπροσωπεύει μια περισσότερο ακραία μορφή αλλοτρίωσης.

Ο Lacan εισήγαγε τον όρο ΕΚ-ΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ για να οριοθετήσει τη φύση αυτής της αλλοτρίωσης, στην οποία η ετερότητα καταλαμβάνει τον εσώτερο πυρήνα του υποκειμένου. Ο Lacan αφιερώνει ολόκληρο το 16ο κεφάλαιο του σεμιναρίου του για τις *Τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης* (1964a) σε μια συζήτηση της αλλοτρίωσης και της έννοιας του χωρισμού που συνδέεται με αυτήν.

άμυνα (γ.: défense - α.: defence) Από τα πρώτα έργα του, ο Freud έθεσε την έννοια της άμυνας στην καρδιά της θεωρίας του για τις νευρώσεις. Η άμυνα αναφέρεται στην αντίδραση του εγώ σε ορισμένα εσωτερικά ερεθίσματα τα οποία εκλαμβάνει ως επικίνδυνα. Αν και ο Freud υποστήριξε αργότερα ότι υπήρχαν διαφορετικοί «μηχανισμοί άμυνας» επιπλέον της ΑΠΩΘΗΣΗΣ (βλ. Freud, 1926d), διευκρινίζει πάντως ότι η απώθηση είναι μοναδική υπό την έννοια ότι είναι καταστατική του ασυνειδήτου. Η Anna Freud προσπάθησε να ταξινομήσει μερικούς από τους μηχανισμούς αυτούς στο βιβλίο της *Το Εγώ και οι μηχανισμοί άμυνας* (1936).

Ο Lacan είναι ιδιαίτερα επικριτικός όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουν την έννοια της άμυνας η Anna Freud και η ψυχολογία του εγώ. Ισχυρίζεται ότι συγχέουν την έννοια της άμυνας με εκείνη της ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ (Ec, 335). Για τον λόγο αυτόν ο Lacan συνιστά προσοχή κατά τη συζήτηση της έννοιας της άμυνας, και προτιμά να μην επικεντρώσει τη θεωρία του για την ψυχαναλυτική θεραπεία γύρω από αυτήν. Όταν πάντως προσεγγίζει το ζήτημα της άμυνας, τότε τη διακρίνει από την αντίσταση. Ενώ οι αντιστάσεις συνιστούν προσωρινές φα-

ντασιακές αντιδράσεις στις παρεισδύσεις του συμβολικού και τοποθετούνται από την πλευρά του αντικειμένου, οι άμυνες αποτελούν μονιμότερες συμβολικές δομές της υποκειμενικότητας (τις οποίες ο Lacan ονομάζει συνήθως ΦΑΝΤΑΣΙΩΣΕΙΣ και όχι άμυνες). Αυτός ο τρόπος διάκρισης της αντίστασης από την άμυνα είναι αρκετά διαφορετικός από εκείνους που συναντά κανείς σε άλλες σχολές της ψυχανάλυσης, οι οποίες, όταν όντως διακρίνουν την αντίσταση από την άμυνα, τείνουν γενικά να θεωρούν τις άμυνες παροδικά φαινόμενα και τις αντιστάσεις περισσότερο σταθερές.

Η αντίθεση ανάμεσα στην επιθυμία και την άμυνα είναι, για τον Lacan, διαλεκτικής μορφής. Έτσι, το 1960 υποστηρίζει ότι, όπως ο νευρωτικός, έτσι και ο διαστροφικός «αμύνεται μέσα από την επιθυμία του», αφού «η επιθυμία είναι μια άμυνα (*défense*), μια απαγόρευση (*défense*) υπέρβασης ενός ορισμένου ορίου στη *jouissance*» (E, 322). Το 1964 προχωρεί στην ακόλουθη διατύπωση: «Το επιθυμείν ενέχει μια αμυντική φάση που το καθιστά ταυτόσημο με το να μη θέλουμε να επιθυμούμε» (Σ11, 235).

ανάγκη (γ.: besoin - α.: need) Γύρω στα 1958, ο Lacan αναπτύσσει μια σημαντική διάκριση μεταξύ τριών όρων: της ανάγκης, του ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ και της ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ. Στο πλαίσιο της διάκρισης αυτής, η «ανάγκη» πλησιάζει εννοιολογικά εκείνο στο οποίο ο Freud αναφερόταν με τον όρο ΕΝΣΤΙΚΤΟ (*Instinkt*), δηλαδή σε μια καθαρά βιολογική έννοια που αντιπαρατίθεται στο πεδίο της ορμής (*Trieb*).

Ο Lacan βασίζει τη διάκριση αυτή στο γεγονός ότι, για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, το μωρό είναι αναγκασμένο να τις αρθρώσει στη γλώσσα. Με άλλα λόγια, το μωρό πρέπει να αρθρώσει τις ανάγκες του σε «αίτημα». Εντούτοις, στη διαδικασία αυτή, κάτι άλλο εισάγεται· κάτι που προκαλεί τη διαίρεση μεταξύ ανάγκης και αιτήματος. Πρόκειται για το γεγονός ότι κάθε αίτημα δεν αποτελεί μόνο μια άρθρωση της ανάγκης αλλά και ένα (απροϋπόθετο) αίτημα για αγάπη. Τώρα, άν και ο άλλος στον οποίο απευθύνεται το αίτημα (αρχικά η μητέρα) μπορεί και ίσως προσφέρει το αντικείμενο που ικανοποιεί την ανάγκη του μωρού, δεν είναι ποτέ σε θέση να απαντήσει απροϋπόθετα στο αίτημα του μωρού για αγάπη, κι αυτό γιατί είναι και εκείνος διχασμένος. Προϊόν του διχασμού αυτού μεταξύ της ανάγκης και του αιτήματος είναι ένα ακόρεστο υπόλοιπο, που δεν είναι παρά η ίδια η επιθυμία. Η ανάγκη είναι επομένως μια ενδιάμεση ένταση η οποία ανακύπτει για καθαρά οργανικούς λόγους και η οποία εκτονώνεται καθ' ολοκληρίαν από τη συγκεκριμένη πράξη που αντιστοιχεί στην ικανοποίησή της. Η επιθυμία, από την άλλη μεριά, είναι μια αδιάλειπτη δύναμη που δεν μπορεί ποτέ να ικανοποιηθεί, είναι η συνεχής «ώθηση» που υποφώσκει στις ορμές.

Η θεώρηση αυτή παρουσιάζει με χρονολογικούς όρους κάτι που συνιστά στην πραγματικότητα ένα ζήτημα δομής. Πράγματι, δεν είναι αλήθεια ότι πρώτα υπάρχει ένα υποκείμενο της καθαρής ανάγκης το οποίο προσπαθεί εκ των υστέρων να αρθρώσει την ανάγκη αυτή στη γλώσσα, αφού η διάκριση μεταξύ καθαρής ανάγκης και της άρθρωσής της σε αίτημα υπάρχει μόνο από τη στιγμή της άρθρωσής της και μετά. Τότε είναι πια αδύνατο να προσδιορίσει κανείς τι θα μπορούσε να είναι αυτή η καθαρή ανάγκη. Η έννοια της προγλωσσικής ανάγκης δεν είναι επομένως παρά μια υπόθεση, και το υποκείμενο της μυθικής αυτής ανάγκης δεν είναι παρά ένα υποκείμενο μυθικό. Ακόμα και η παραδειγματική ανάγκη της πείνας δεν υπάρχει ποτέ με τη μορφή ενός καθαρού βιολογικού δεδομένου, αλλά σημαδεύεται από τη δομή της επιθυμίας. Η υπόθεση αυτή είναι χρήσιμη για τον Lacan όσον αφορά την υποστήριξη της θέσης του περί της ριζικής απόκλισης της ανθρώπινης επιθυμίας από κάθε φυσική ή βιολογική κατηγορία (βλ. ΦΥΣΗ).

αναλυόμενος/ψυχαναλυόμενος (γ.: analysant/psychanalysant - α.: analysand/psychoanalysand) Πριν από το 1967, όταν ο Lacan θέλει να αναφερθεί σε εκείνον που βρίσκεται «σε» ψυχαναλυτική θεραπεία χρησιμοποιεί τον όρο «ασθενής» (γαλλικά *patient*) ή «υποκείμενο» καθώς και τον τεχνικό όρο *(psych)analysé*. Το 1967 όμως εισάγει τον όρο *(psych)analysant*, που βασίζεται στον αγγλικό όρο «(psycho)analysand» (Lacan, 1967: 18). Ο Lacan προτιμά αυτόν τον όρο επειδή, λόγω της προέλευσής του από το γερούνδιο, επισημαίνει ότι αυτός που κάνει την περισσότερη δουλειά είναι εκείνος που βρίσκεται ξαπλωμένος στο ντιβάνι. Αντιδιαστέλλεται έτσι από τον παλαιότερο όρο *(psych)analysé* ο οποίος, εξαιτίας της προέλευσής του από την παθητική φωνή, υποδηλώνει είτε λιγότερο ενεργητική συμμετοχή στην αναλυτική διαδικασία, είτε ότι η αναλυτική διαδικασία έχει περατωθεί.[15] Σύμφωνα με την άποψη του Lacan ο αναλυόμενος δεν «αναλύεται» από τον αναλυτή. Ο αναλυόμενος είναι εκείνος που αναλύει, και αποστολή του αναλυτή είναι να τον βοηθήσει να αναλύει σωστά.

αναμνημόνευση (γ.: remémoration - α.: recollection) Η αναμνημόνευση (*remémoration*) και η μνημόνευση (*memoration*) συνιστούν συμβολικές διαδικασίες τις οποίες ο Lacan αντιπαραβάλει στην ανάμνηση (*réminiscence*), που αποτελεί φαντασιακό φαινόμενο. Ενώ μνημόνευση ονομάζεται η πράξη μέσω της οποίας κάποιο συμβάν ή σημαίνον εγγράφεται για πρώτη φορά στη συμβολική ΜΝΗ-

15. Στην ανα χείρας μετάφραση προτιμήθηκε η ελληνική απόδοση «αναλυόμενος/ψυχαναλυόμενος» αντί του τύπου «αναλύων/ψυχαναλύων» που έχει επίσης προταθεί γιατί, χωρίς να αποτελεί νεολογισμό, αποφεύγει, στο μέτρο του δυνατού, τις δύο αυτές παρανοήσεις (Σ.τ.Μ.).

ΜΗ, αναμνημόνευση είναι η πράξη μέσω της οποίας το εν λόγω συμβάν ή σημαίνον ανακαλείται.

Η ανάμνηση ενέχει το ξαναζωντάνεμα μιας εμπειρίας του παρελθόντος και τη βίωση και πάλι των συναισθημάτων που συνδέονται με αυτήν. Ο Lacan επισημαίνει ότι η αναλυτική διαδικασία δεν στοχεύει στην ανάμνηση αλλά στην αναμνημόνευση. Υπό αυτήν την έννοια, διαφέρει από την «καθαρτική μέθοδο» που εφηύρε ο Josef Breuer, και στην οποία η έμφαση αποδίδεται σε μια εκφόρτιση των παθογενών συναισθημάτων μέσω του ξαναζωντανέματος συγκεκριμένων τραυματικών γεγονότων. Ενώ είναι αληθές ότι ισχυρές μνήμες (memories) ανακαλούνται στην ψυχαναλυτική θεραπεία, με τη συνακόλουθη συναισθηματική εκφόρτιση, αυτό δεν συνιστά σε καμία περίπτωση τη βάση της αναλυτικής διαδικασίας. Ο Lacan συνδέει την ανάμνηση και με την πλατωνική θεωρία της γνώσης.

Η αναμνημόνευση στη θεραπεία αφορά τον εντοπισμό από τον ασθενή των κυρίων σημαινόντων της ζωής του, ή, με άλλα λόγια, «την αναγνώριση από το υποκείμενο της ιστορίας του στη σχέση του με ένα μέλλον» (Ε, 88). Μέσω αυτής της αναμνημόνευσης η θεραπεία στοχεύει στην «πλήρη ανασυγκρότηση της ιστορίας του υποκειμένου» (Σ1, 12) και στην «ανάληψη της ιστορίας του από το υποκείμενο» (Ε, 48). Εκείνο που έχει σημασία δεν είναι το «ξαναζωντάνεμα» των διαπλαστικών συμβάντων του παρελθόντος κατά οποιονδήποτε ενοματικό ή βιωματικό τρόπο (πράγμα που θα αποτελούσε απλή ανάμνηση, ή –ακόμα χειρότερα– ACTING OUT). Αντιθέτως, αυτό που έχει σημασία είναι εκείνο που ο αναλυόμενος ανασυγκροτεί για το παρελθόν του (Σ1, 13), με τη λέξη κλειδί να είναι το «ανασυγκροτεί». Ο αναλυόμενος καλείται μάλλον να ξαναγράψει παρά να θυμηθεί και πάλι την ιστορία του (Σ1, 14).

ανάπτυξη (γ.: développement - α.: development) Η ψυχανάλυση παρουσιάζεται από την ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΓΩ ως μια μορφή αναπτυξιακής ψυχολογίας, με τη συνακόλουθη απόδοση ιδιαίτερης έμφασης στη χρονική ανάπτυξη της παιδικής σεξουαλικότητας. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, ο Freud μάς δείχνει τον τρόπο με τον οποίο το παιδί προχωρεί μέσα από τα διάφορα προγενετήσια στάδια (το στοματικό και το πρωκτικό) προς την ωριμότητα του ΓΕΝΕΤΗΣΙΟΥ σταδίου.

Στο πρώιμο έργο του ο Lacan μοιάζει να αποδέχεται αυτήν την αναπτυξιακή ανάγνωση του Freud (την οποία ονομάζει γενετισμό), τουλάχιστον όσον αφορά τη γενετική ακολουθία των τριών «οικογενειακών συμπλεγμάτων» (Lacan, 1938) και τις άμυνες του εγώ (Ε, 5). Μέχρι και το τέλος της δεκαετίας του 1950 εξακολουθεί να αντιμετωπίζει σοβαρά γενετικές έννοιες όπως η «αντικειμενοτρόπος κα-

θήλωση» (objectal fixation) και η «τελμάτωση της ανάπτυξης» (stagnation of development) (Ec, 148). Εντούτοις, από τις αρχές της δεκαετίας του 1950 αρχίζει να γίνεται ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι στον γενετισμό, για μια σειρά από λόγους. Κατ' αρχάς, επειδή προϋποθέτει μια φυσική τάξη στη σεξουαλική ανάπτυξη και δεν λαμβάνει υπόψη του τη συμβολική άρθρωση της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, αγνοώντας έτσι τις θεμελιακές διαφορές ανάμεσα στις ορμές και τα ένστικτα. Κατά δεύτερο λόγο, επειδή βασίζεται σε μια γραμμική έννοια του χρόνου η οποία δεν είναι συμβατή με την ψυχαναλυτική θεωρία του ΧΡΟΝΟΥ. Τέλος, επειδή υποθέτει ότι μια τελική σύνθεση της σεξουαλικότητας είναι όχι μόνο δυνατή αλλά και φυσική, ενώ για τον Lacan τέτοια σύνθεση δεν υφίσταται. Έτσι, ενώ τόσο η ψυχολογία του εγώ όσο και η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ προτάσσουν την έννοια ενός τελικού σταδίου ψυχοσεξουαλικής ανάπτυξης, στο οποίο το υποκείμενο επιτυγχάνει μια «ώριμη» σχέση με το αντικείμενο, σχέση που ορίζεται ως γενετήσια σχέση, κάτι τέτοιο απορρίπτεται από τον Lacan. Ο Lacan υποστηρίζει ότι ένα τέτοιο στάδιο τελικής ολότητας και ωρίμανσης δεν είναι εφικτό, επειδή το υποκείμενο είναι αμετάκλητα διχασμένο, και η μετωνυμία της επιθυμίας ανεμπόδιστη. Επιπλέον, ο Lacan παρατηρεί ότι «το αντικείμενο που αντιστοιχεί σε ένα ανώτερο στάδιο ενστικτικής ωρίμανσης είναι ένα αντικείμενο που ανακαλύπτεται και πάλι» (Σ4, 15)· το λεγόμενο τελικό στάδιο της ωρίμανσης δεν είναι παρά η επαφή με το αντικείμενο των πρώτων ικανοποιήσεων του παιδιού.

Ο Lacan αμφισβητεί τη γενετιστική ανάγνωση του Freud, περιγράφοντάς την ως μια «μυθολογία ενστικτικής ωρίμανσης» (Ε, 54). Υποστηρίζει ότι τα διάφορα «στάδια» που αναλύει ο Freud (στοματικό, πρωκτικό και γενετήσιο) δεν αποτελούν παρατηρήσιμα βιολογικά φαινόμενα που αναπτύσσονται φυσικά, όπως τα στάδια της αισθητηριοκινητικής ανάπτυξης, αλλά «προφανώς περισσότερο σύνθετες δομές» (Ε, 242). Τα προγενετήσια στάδια δεν είναι χρονολογικά δομημένες στιγμές της ανάπτυξης ενός παιδιού, αλλά κατ' ουσίαν άχρονες δομές που προβάλλονται εκ των υστέρων στο παρελθόν και «οργανώνονται μέσα από την αναδρομικότητα του συμπλέγματος του Οιδίποδα» (Ε, 197). Ο Lacan απορρίπτει επομένως κάθε προσπάθεια συλλογής εμπειρικών αποδείξεων σχετικά με την ακολουθία των ψυχοσεξουαλικών σταδίων μέσα από τη «λεγόμενη άμεση παρατήρηση του παιδιού» (Ε, 242), και θέτει την έμφαση στην ανασυγκρότηση των σταδίων αυτών κατά την ανάλυση των ενηλίκων: «ξεκινώντας από την εμπειρία του ενηλίκου πρέπει να καταπιαστούμε, αναδρομικά, *nachträglich*, με τις υποτιθέμενες πρωταρχικές εμπειρίες» (Σ1, 217). Το 1961, τα προγενετήσια στάδια συλλαμβάνονται από τον Lacan ως μορφές ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ.

Οι σύνθετες σχέσεις ανάμεσα στη χρονολογική εμφάνιση των φαινομένων και τη λογική ακολουθία των δομών προσεγγίζεται επίσης με αναφορά και στο πα-

ράδειγμα της γλωσσικής πρόσκτησης. Από την άλλη μεριά, η ψυχογλωσσολογία έχει ανακαλύψει μια φυσική πορεία ανάπτυξης, στην οποία το βρέφος προοδεύει μέσα από μια ακολουθία βιολογικά προκαθορισμένων σταδίων (babbling[16], ακολουθούμενο από την πρόσκτηση φωνημάτων, έπειτα από μεμονωμένες λέξεις, και μετά από προτάσεις αυξανόμενης πολυπλοκότητας). Ο Lacan, εντούτοις, δεν ενδιαφέρεται για αυτή τη χρονολογική ακολουθία, αφού δεν αφορά παρά «την εμφάνιση, αν θέλουμε να ακριβολογούμε, ενός φαινομένου» (Σ1, 179). Εκείνο που ενδιαφέρει τον Lacan δεν είναι τα φαινόμενα (η εξωτερική εμφάνιση) της γλώσσας αλλά ο τρόπος με τον οποίο η γλώσσα θέτει το υποκείμενο σε μια συμβολική δομή. Αναφορικά με την τελευταία, ο Lacan επισημαίνει ότι «το παιδί διαθέτει ήδη μια αρχική εκτίμηση του συμβολισμού της γλώσσας» πολύ πριν κατορθώσει να μιλήσει, «πολύ πριν την εξωτερικευμένη εμφάνιση της γλώσσας» (Σ1, 179· βλ. Σ1, 54). Παρ' όλα αυτά, το ερώτημα του τρόπου με τον οποίο εμφανίζεται αυτή η «αρχική εκτίμηση» του συμβολικού είναι αδύνατον να αρθρωθεί θεωρητικά, αφού δεν πρόκειται για μια σταδιακή πρόσκτηση του ενός σημαίνοντος μετά το άλλο, αλλά για μια είσοδο του τύπου «όλα ή τίποτα» σε ένα σύμπαν σημαινόντων. Το σημαίνον καθίσταται σημαίνον εξαιτίας της σχέσης του με τα άλλα σημαίνοντα, και για αυτόν τον λόγο δεν είναι δυνατόν να υιοθετηθούν τα σημαίνοντα ένα ένα. Έτσι η μετάβαση στο συμβολικό είναι πάντοτε ένα ζήτημα δημιουργίας *ex nihilo*, μιας ριζικής ασυνέχειας μεταξύ μιας τάξης και μιας άλλης, και ποτέ μιας σταδιακής εξέλιξης. Ο Lacan αντιπαθούσε ιδιαίτερα τον τελευταίο αυτόν όρο, και προειδοποιούσε τους μαθητές του «να φυλάγονται από την τάση της σκέψης που είναι γνωστή ως εξελικτισμός» (Σ7, 213). Προτιμούσε δε να περιγράφει την ψυχική αλλαγή με τη χρήση μεταφορών της δημιουργίας *ex nihilo*.

Η αντίθεση του Lacan στις ιδέες της ανάπτυξης και της εξέλιξης δεν βασίζεται σε μια αντίθεση προς την ιδέα της ψυχικής αλλαγής καθεαυτήν. Αντιθέτως, ο Lacan επιμένει στην ιστορικότητα του ψυχισμού και θεωρεί την αποκατάσταση της ρευστότητας και της κίνησης στον ψυχισμό βασικούς στόχους της αναλυτικής θεραπείας. Η αντίθεσή του στην έννοια της ανάπτυξης αντικατοπτρίζει απλώς την καχυποψία του απέναντι σε κάθε κανονιστικό μοντέλο ψυχικής αλλαγής: το υποκείμενο ενέχεται σε μια συνεχή διαδικασία «γίγνεσθαι», η διαδικασία όμως αυτή απειλείται, και δεν επιβοηθείται, από την επιβολή ενός ξύλινου «προνοιακού» μοντέλου γενετικής ανάπτυξης. Ο Lacan υποστηρίζει επομένως ότι «στην ψυχανάλυση, η ιστορία είναι μια διάσταση που διαφέρει από εκείνη της

16. Ο αγγλικός όρος «babble» έχει υιοθετηθεί αυτούσιος και στα ελληνικά. Ενίοτε λέγεται και ότι ένα μωρό «μπαμπιλίζει». Χρησιμοποιείται επίσης και ο όρος «βάβισμα», ο οποίος όμως σημαίνει και γαύγισμα (Σ.τ.Μ.).

ανάπτυξης, και ότι συνιστά παρέκκλιση να προσπαθούμε να την αναγάγουμε σε αυτήν. Η ιστορία προχωρεί μόνο ενάντια στην ανάπτυξη» (Ec, 875).

Τι συμβαίνει τότε με τα δύο μεγάλα «στάδια» που κυριαρχούν στη διδασκαλία του Lacan, το στάδιο του καθρέφτη και το σύμπλεγμα του Οιδίποδα; Το στάδιο του καθρέφτη συνδέεται ξεκάθαρα με ένα συμβάν που μπορεί να εντοπισθεί σε έναν συγκεκριμένο χρονικό διάστημα στη ζωή του παιδιού (μεταξύ των έξι και των δεκαοκτώ μηνών), αλλά το συμβάν αυτό ενδιαφέρει τον Lacan μόνο στον βαθμό που εικονογραφεί την ουσιαστικά άχρονη δομή της δυαδικής σχέσης, είναι δε αυτή ακριβώς η δομή που συνιστά την καρδιά του σταδίου του καθρέφτη. (Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ο γαλλικός όρος *stade* μπορεί να γίνει κατανοητός τόσο με χρονικούς όσο και με χωρικούς όρους[17].) Παρομοίως, ενώ ο Freud τοποθετεί το σύμπλεγμα του Οιδίποδα σε μια ορισμένη ηλικία (από το τρίτο έως το πέμπτο έτος της ζωής), ο Lacan αντιλαμβάνεται το σύμπλεγμα του Οιδίποδα ως την άχρονη τριαδική δομή της υποκειμενικότητας. Συνεπάγεται ότι τα ερωτήματα του *πότε* ακριβώς συγκροτείται το εγώ, ή του *πότε* εισέρχεται το παιδί στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα, ερωτήματα που οδήγησαν σε τόσες διαμάχες ανάμεσα σε άλλες σχολές της ψυχανάλυσης, ελάχιστα ενδιαφέρουν τον Lacan. Ενώ ο Lacan ομολογεί ότι το «εγώ συγκροτείται σε μια συγκεκριμένη στιγμή στην ιστορία του υποκειμένου» (Σ1, 115), και ότι υπάρχει μια στιγμή κατά την οποία σχηματίζεται το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, δεν τον απασχολεί το ζήτημα της επακριβούς οροθέτησης των στιγμών αυτών. Το ερώτημα του πότε λαμβάνει χώρα η είσοδος του παιδιού στη συμβολική τάξη είναι αδιάφορο για την ψυχανάλυση. Το μόνο που έχει σημασία είναι ότι πριν την πραγματοποιήσει είναι ανίκανο να μιλήσει και, ως εκ τούτου, μη προσβάσιμο στην ψυχανάλυση, και ότι μετά την πραγματοποίησή της καθετί που προηγήθηκε της στιγμής αυτής μετασχηματίζεται αναδρομικά από το συμβολικό σύστημα.

ανημπόρια (γ.: détresse - α.: helplessness) Ο όρος «ανημπόρια» (γερμανικά *Hilflosigkeit*) λαμβάνει ένα συγκεκριμένο νόημα στο έργο του Freud στο οποίο και αναφέρεται στην κατάσταση του νεογέννητου μωρού, το οποίο είναι ανίκανο να διεκπεραιώσει τις συγκεκριμένες δραστηριότητες που απαιτούνται για την ικανοποίηση των δικών του ΑΝΑΓΚΩΝ, κι έτσι παραμένει ολοκληρωτικά εξαρτημένο από άλλους ανθρώπους (ιδίως από τη ΜΗΤΕΡΑ).

Η ανημπόρια του ανθρώπινου νεογνού θεμελιώνεται στον πρόωρο χαρακτήρα της γέννησής του, κάτι που είχε επισημάνει ο Freud και στο οποίο επιστρέφει ο Lacan στα πρώτα γραπτά του. Συγκρινόμενο με άλλα ζώα όπως οι πίθηκοι,

17. Το ίδιο συμβαίνει και με τον ελληνικό όρο «στάδιο»: βλ. «αθλητικό στάδιο» (Σ.τ.Μ.).

το ανθρώπινο νεογνό είναι σχετικά ασχημάτιστο κατά τη στιγμή της γέννησής του, ιδίως αναφορικά με τον κινητικό του συντονισμό. Αυτό σημαίνει ότι είναι περισσότερο εξαρτημένο από τους γονείς του από ό,τι τα άλλα ζώα, και για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα.

Ο Lacan ακολουθεί τον Freud στην τακτική του να επισημαίνει τη σημασία της πρωταρχικής εξάρτησης του μωρού από τη μητέρα του. Η πρωτοτυπία της στάσης του Lacan εντοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο εφιστά την προσοχή μας στο «γεγονός ότι η εξάρτηση αυτή συντηρείται από τον κόσμο της γλώσσας» (Ε, 309). Η μητέρα ερμηνεύει τις κραυγές του μωρού ως ενδείξεις πείνας, κούρασης, μοναξιάς κλπ. και καθορίζει εκ των υστέρων το νόημά τους (βλ. ΣΤΙΞΗ). Η ανημπόρια του παιδιού αντιδιαστέλλεται από την παντοδυναμία της μητέρας, η οποία είναι σε θέση να αποφασίζει αν θα ικανοποιήσει τις ανάγκες του παιδιού (Σ4, 69, 185). Η αναγνώριση της αντιδιαστολής αυτής δημιουργεί στο παιδί ένα καταθλιπτικό αποτέλεσμα (Σ4, 186).

Ο Lacan χρησιμοποιεί επίσης την έννοια της ανημπόριας για να δείξει την αίσθηση εγκατάλειψης και υποκειμενικής καθαίρεσης που αισθάνεται ο αναλυόμενος στο ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ. «Στο τέλος μιας διδακτικής ανάλυσης το υποκείμενο θα πρέπει να φθάσει και να γνωρίσει το πεδίο και το επίπεδο της εμπειρίας της απόλυτης αταξίας» (Σ7, 304). Ο Lacan δεν αντιλαμβάνεται το τέλος της ανάλυσης ως την πραγμάτωση μιας μακάριας πληρότητας, αλλά ως ακριβώς το αντίθετο: ως μια στιγμή κατά την οποία το υποκείμενο έρχεται αντιμέτωπο με την απώτερη μοναξιά του. Εντούτοις, ενώ το νεογέννητο είναι σε θέση να βασιστεί στη βοήθεια της μητέρας του, ο αναλυόμενος στο τέλος της ανάλυσης «δεν μπορεί να περιμένει βοήθεια από κανέναν» (Σ7, 304). Αν αυτό μοιάζει με μια ιδιαίτερα ασκητική σύλληψη της ψυχαναλυτικής θεραπείας, αυτή ακριβώς ήταν και η πρόθεση του Lacan. Η ψυχανάλυση είναι, σύμφωνα με τον Lacan, μια «μακρά υποκειμενική άσκηση» (Ε, 105).

αντιμεταβίβαση (γ.: contre-transfert - α.: countertransference)

Ο Freud εισήγαγε τον όρο «αντιμεταβίβαση» για να αναφερθεί στα «ασυνείδητα συναισθήματα» του αναλυτή για τον ασθενή του. Αν και ο Freud χρησιμοποιούσε τον όρο πάρα πολύ σπάνια, μετά τον θάνατό του άρχισε να χρησιμοποιείται όλο και περισσότερο στην ψυχαναλυτική θεωρία. Ειδικότερα, οι αναλυτές σύντομα διχάστηκαν πάνω στο ζήτημα του ρόλου που θα πρέπει να αποδοθεί στην αντιμεταβίβαση κατά τη συζήτηση των προβλημάτων της αναλυτικής τεχνικής. Από τη μια μεριά, πολλοί αναλυτές ισχυρίστηκαν ότι οι εκδηλώσεις της αντιμεταβίβασης ήταν αποτέλεσμα στοιχείων του αναλυτή που δεν είχαν αναλυθεί επαρκώς, και ότι τέτοιου είδους εκδηλώσεις θα έπρεπε να περιορίζονται στο ελάχιστο από μια

πληρέστερη διδακτική ανάλυση. Από την άλλη μεριά, μερικοί αναλυτές της σχολής της Melanie Klein, με πρώτη την Paula Heimann, υποστήριξαν ότι ο αναλυτής έπρεπε να καθοδηγείται στις ερμηνείες του από τις ίδιες τις αντιδράσεις της αντιμεταβίβασής του, διακρίνοντας στα δικά του συναισθήματα έναν δείκτη της ψυχικής κατάστασης του ασθενούς (Heimann, 1950). Ενώ η πρώτη ομάδα στην οποία αναφερθήκαμε θεωρούσε την αντιμεταβίβαση εμπόδιο στην ανάλυση, η δεύτερη ομάδα διέκρινε σε αυτήν ένα χρήσιμο εργαλείο.

Κατά τη δεκαετία του 1950, ο Lacan παρουσιάζει την αντιμεταβίβαση ως ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ, ως ένα εμπόδιο που δυσκολεύει την πρόοδο της ψυχαναλυτικής θεραπείας. Όπως όλες οι αντιστάσεις στη θεραπεία, έτσι και η αντιμεταβίβαση αποτελεί, εντέλει, αντίσταση του αναλυτή. Έτσι, ο Lacan ορίζει την αντιμεταβίβαση ως «το σύνολο των προκαταλήψεων, των παθών, της αβεβαιότητας, ακόμα και της ελλιπούς πληροφόρησης του αναλυτή σε μια συγκεκριμένη στιγμή της διαλεκτικής διαδικασίας» της θεραπείας (Ec, 225).

Ο Lacan αναφέρεται σε δύο περιπτώσεις του Freud για να διευκρινίσει αυτό που εννοεί. Το 1951, αναφέρεται στην περίπτωση της Ντόρα (Freud, 1905e), και ισχυρίζεται ότι στη ρίζα της αντιμεταβίβασης του Freud βρίσκεται η πίστη του ότι η ετεροφυλοφιλία είναι φυσική και όχι κανονιστική, και η ταύτισή του με τον Herr K. Ο Lacan υποστηρίζει ότι οι δύο αυτοί παράγοντες έκαναν τον Freud να χειριστεί άσχημα τη θεραπεία και να προκαλέσει την «αρνητική μεταβίβαση» που οδήγησε την Ντόρα να τη διακόψει (Lacan, 1951a).

Το 1957 ο Lacan παρουσιάζει μια παρόμοια ανάλυση της θεραπείας από τον Freud της νεαρής ομοφυλόφιλης γυναίκας (Freud, 1920a). Ισχυρίζεται ότι όταν ο Freud ερμήνευσε το όνειρο της γυναίκας ως κάτι που εξέφραζε μια ευχή να τον εξαπατήσει, επικέντρωνε την προσοχή του μάλλον στη φαντασιακή διάσταση της μεταβίβασης της γυναίκας παρά στη συμβολική της διάσταση (Σ4, 135). Με άλλα λόγια, ο Freud ερμήνευσε το όνειρο ως κάτι που απευθυνόταν σε εκείνον προσωπικά και όχι ως κάτι που απευθυνόταν στον Άλλο. Ο Lacan υποστηρίζει ότι η στάση αυτή του Freud οφείλεται στην έλξη που αισθανόταν για τη γυναίκα και στην ταύτισή του με τον πατέρα της (Σ4, 106-9). Για μια ακόμα φορά η αντιμεταβίβαση του Freud οδήγησε τη θεραπεία σε πρόωρο τέλος, αν και τη φορά αυτή ήταν ο ίδιος ο Freud που αποφάσισε τον τερματισμό της.

Τα παραδείγματα που προηγήθηκαν φαίνεται ίσως να υποδεικνύουν ότι ο Lacan ευθυγραμμίζεται με τους αναλυτές εκείνους που υποστηρίζουν ότι η διδακτική ανάλυση οφείλει να προσφέρει στον αναλυτή την ικανότητα να υπερβαίνει κάθε συναισθηματική αντίδραση απέναντι στον ασθενή. Εντούτοις ο Lacan αρνείται κατηγορηματικά την άποψη αυτή, την οποία απορρίπτει ως «στωικό ιδεώδες» (Σ8, 219). Η διδακτική ανάλυση δεν θέτει τον αναλυτή επέκεινα του πάθους,

και κάθε αντίθετη άποψη προϋποθέτει την αποδοχή της θέσης ότι όλα τα πάθη πηγάζουν από το ασυνείδητο, θέση που απορρίπτει ο Lacan. Αν μη τι άλλο, όσο καλύτερα αναλυμένος είναι ο αναλυτής, τόσο πιθανότερο είναι να αγαπά ειλικρινά ή να αποστρέφεται τον αναλυόμενό του (Σ8, 220). Αν λοιπόν ο αναλυτής δεν δρα με βάση τα συναισθήματα αυτά, αυτό δεν συμβαίνει επειδή η διδακτική του ανάλυση έχει αποστραγγίσει τα πάθη του, αλλά επειδή του έχει προσφέρει μια επιθυμία που είναι ισχυρότερη ακόμα και από τα πάθη αυτά, μια επιθυμία την οποία ο Lacan ονομάζει ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΤΟΥ ΑΝΑΛΥΤΗ (Σ8, 220-1).

Έτσι ο Lacan δεν απορρίπτει τελείως τη θέση της Paula Heimann. Δέχεται ότι οι αναλυτές διαθέτουν συναισθήματα απέναντι στους ασθενείς τους και ότι μερικές φορές είναι σε θέση να κατευθύνουν καλύτερα τη θεραπεία σκεπτόμενοι τα συναισθήματα αυτά. Αν, για παράδειγμα, ο Freud είχε στοχαστεί λίγο περισσότερο πάνω στα συναισθήματά του απέναντι στη νεαρή ομοφυλόφιλη γυναίκα, θα είχε ίσως αποφύγει να ερμηνεύσει το όνειρό της ως μήνυμα που απευθυνόταν κατευθείαν σε εκείνον (Σ4, 108).

> Κανείς δεν είπε ποτέ ότι ο αναλυτής δεν πρέπει ποτέ να έχει συναισθήματα απέναντι στον ασθενή του. Πρέπει να γνωρίζει όμως όχι μόνο πώς να μην υποκύπτει σε αυτά, πώς να τα κρατά στη θέση τους, αλλά και πώς να τα χρησιμοποιεί κατάλληλα στην τεχνική του. (Σ1, 32)

Ο λόγος, επομένως, για τον οποίο ο Lacan καταδικάζει την αντιμεταβίβαση δεν είναι επειδή την ορίζει με βάση τα συναισθήματα που αισθάνεται ο αναλυτής, αλλά επειδή την ερμηνεύει ως μια αποτυχία του αναλυτή να χρησιμοποιήσει κατάλληλα τα συναισθήματα αυτά.

Κατά τη δεκαετία του 1960 ο Lacan γίνεται ιδιαίτερα επικριτικός για την έννοια της αντιμεταβίβασης. Υποστηρίζει ότι παραπέμπει σε μια συμμετρική σχέση ανάμεσα στον αναλυτή και τον αναλυόμενο, ενώ η μεταβίβαση είναι οτιδήποτε εκτός από συμμετρική σχέση. Όταν αναφερόμαστε στη θέση του αναλυτή είναι τόσο παραπλανητικό όσο και ανώφελο να χρησιμοποιούμε τον όρο αντιμεταβίβαση: αρκεί να μιλάμε για τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους εμπλέκονται στην μεταβίβαση αναλυτής και αναλυόμενος (Σ8, 233). «Η μεταβίβαση είναι ένα φαινόμενο στο οποίο εμπεριέχονται τόσο το υποκείμενο όσο και ο ψυχαναλυτής. Ο διαχωρισμός της σε μεταβίβαση και αντιμεταβίβαση ... δεν είναι παρά ένας τρόπος αποφυγής της ουσίας του ζητήματος» (Σ11, 231).

αντίσταση (γ.: résistance - α.: resistance) Ο Freud χρησιμοποίησε για πρώτη φορά τον όρο «αντίσταση» για να περιγράψει την απροθυμία ανάκλησης απωθημένων αναμνήσεων στη συνείδηση. Από τη στιγμή που η ψυχαναλυτική θε-

ραπεία ενέχει ακριβώς αυτήν την ανάκληση, ο όρος γρήγορα άρχισε να αποδίδεται σε όλα εκείνα τα εμπόδια που ανακύπτουν κατά τη διάρκεια της θεραπείας και διακόπτουν την πρόοδό της: «Οτιδήποτε διαταράσσει την πρόοδο του αναλυτικού έργου αποτελεί αντίσταση» (Freud, 1900a: SE V, 517). Η αντίσταση εκδηλώνεται σε όλους τους τρόπους με τους οποίους το υποκείμενο παραβαίνει τον «θεμελιώδη κανόνα» να λέει οτιδήποτε του έρχεται στο μυαλό.

Αν και παρούσα στο έργο του Freud από την αρχή, η έννοια της αντίστασης άρχισε να παίζει όλο και πιο σημαντικό ρόλο στην ψυχαναλυτική θεωρία ως συνέπεια της μειούμενης αποτελεσματικότητας της αναλυτικής θεραπείας κατά τη δεκαετία 1910-20 (βλ. ΕΡΜΗΝΕΙΑ). Ως εκ τούτου, η ψυχολογία του εγώ απέδωσε αυξανόμενη σημασία στην κάμψη των αντιστάσεων του ασθενούς. Ο Lacan είναι ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι σε αυτή τη στροφή του ενδιαφέροντος, ισχυριζόμενος ότι πολύ εύκολα οδηγεί σε μια «ανακριτική» μορφή ψυχανάλυσης που διακρίνει τη βάση της αντίστασης στη «θεμελιακή κακή θέληση» (Σ1, 30) του ασθενούς. Ο Lacan υποστηρίζει ότι αυτή η θέση αγνοεί τη δομική φύση της αντίστασης και ανάγει την ανάλυση σε μια φαντασιακή δυαδική σχέση (βλ. Ε, 78· Ec, 333). Ο Lacan αποδέχεται βεβαίως ότι η ψυχαναλυτική θεραπεία ενέχει την «ανάλυση των αντιστάσεων», αλλά μόνο υπό την προϋπόθεση ότι η φράση αυτή κατανοείται ορθώς, υπό την έννοια δηλαδή ότι «γνωρίζουμε σε ποιο επίπεδο θα πρέπει να δοθεί η απάντηση» (Σ2, 43). Με άλλα λόγια, το κρίσιμο σημείο είναι ότι ο αναλυτής θα πρέπει να είναι ικανός να ξεχωρίζει τις παρεμβάσεις που κατευθύνονται κυρίως στο φαντασιακό από εκείνες που προσανατολίζονται στο συμβολικό, και να γνωρίζει ποιες είναι κατάλληλες σε κάθε στιγμή της θεραπείας.

Σύμφωνα με τον Lacan, η αντίσταση δεν είναι ένα ζήτημα κακής θέλησης του αναλυόμενου. Η αντίσταση είναι δομική, και είναι εγγενής στην αναλυτική διαδικασία. Αυτό οφείλεται, εντέλει, σε μια δομική «ασυμβατότητα ανάμεσα στην επιθυμία και τον λόγο» (Ε, 275). Κατά συνέπεια υπάρχει ένα μη αναγώγιμο επίπεδο αντίστασης που δεν είναι ποτέ δυνατόν να «καμφθεί»: «μετά τη μείωση των αντιστάσεων, παραμένει ένα υπόλοιπο που μπορεί να είναι αυτό που έχει ουσία» (Σ2, 321). Αυτό το μη αναγώγιμο «υπόλοιπο» της αντίστασης είναι «ουσιαστικό», επειδή ο σεβασμός αυτού του υπολοίπου διακρίνει τελικά την ψυχανάλυση από την ΥΠΟΒΟΛΗ. Η ψυχανάλυση σέβεται το δικαίωμα του υποκειμένου να αντιστέκεται στην υποβολή και μάλιστα αξιολογεί θετικά αυτήν την αντίσταση: «Όταν η αντίσταση του υποκειμένου αντιτίθεται στην υποβολή, δεν πρόκειται παρά για μια επιθυμία να διατηρηθεί η επιθυμία του υποκειμένου. Ως τέτοια θα έπρεπε να τεθεί στις τάξεις της θετικής μεταβίβασης» (Ε, 271).

Εντούτοις, ο Lacan επισημαίνει πως ο αναλυτής, ενώ δεν μπορεί και δεν θα πρέπει να προσπαθεί να υπερβεί κάθε αντίσταση (Σ2, 228), είναι σε θέση να την

ελαχιστοποιήσει, ή τουλάχιστον να αποφύγει να την επιδεινώσει. Μπορεί να επιτύχει κάτι τέτοιο αν αναγνωρίσει το δικό του μερίδιο στην αντίσταση του αναλυόμενου, γιατί τελικά «δεν υπάρχει άλλη αντίσταση στην ανάλυση εκτός από εκείνη του ίδιου του αναλυτή» (Ε, 235). Αυτό σημαίνει δύο κυρίως πράγματα:

1. Η αντίσταση του αναλυόμενου μπορεί να φθάσει σε σημείο να εμποδίζει τη θεραπεία, όταν αποκρίνεται σε (και/ή προκαλεί) μια αντίσταση από μέρους του αναλυτή, δηλαδή όταν ο αναλυτής σαγηνεύεται από το δόλωμα της αντίστασης (όπως ο Freud σαγηνεύτηκε από το δόλωμα της αντίστασης της Ντόρα). «Η αντίσταση του ασθενούς είναι πάντοτε δική σας, και όταν μια αντίσταση επιτυγχάνει είναι επειδή εσείς [ο αναλυτής] είστε χωμένοι σε αυτήν μέχρι το λαιμό, επειδή καταλαβαίνετε» (Σ3, 48). Γι' αυτό ο αναλυτής οφείλει να ακολουθεί τον κανόνα της ουδετερότητας και να μη σαγηνεύεται από τις παγίδες που του στήνει ο ασθενής.

2. Ο αναλυτής είναι εκείνος που προκαλεί την αντίσταση πιέζοντας τον αναλυόμενο: «Δεν υπάρχει αντίσταση από την πλευρά του υποκειμένου» (Σ2, 228). «Η αντίσταση είναι η παρούσα κατάσταση μιας ερμηνείας του υποκειμένου. Είναι ο τρόπος με τον οποίο, την ίδια στιγμή, το υποκείμενο ερμηνεύει το σημείο που πρέπει να ... Απλώς σημαίνει ότι [ο ασθενής] δεν μπορεί να προχωρήσει πιο γρήγορα» (Σ2, 228). Η ψυχαναλυτική θεραπεία λειτουργεί με βάση την αρχή ότι, όταν δεν ασκείται πίεση στον ασθενή, η αντίσταση μειώνεται στο μη αναγώγιμο minimum. Γι' αυτό ο αναλυτής οφείλει να αποφεύγει κάθε μορφή υποβολής.

Η πηγή της αντίστασης βρίσκεται στο εγώ: «Με την πιο αυστηρή έννοια, η αντίσταση του υποκειμένου συνδέεται με την τάξη του εγώ, πρόκειται για μια συνέπεια του εγώ» (Σ2, 127). Επομένως η αντίσταση ανήκει στο φαντασιακό, και όχι στο επίπεδο του υποκειμένου: «στην πλευρά εκείνου που απωθείται, στην ασυνείδητη πλευρά των πραγμάτων, δεν υπάρχει αντίσταση, υπάρχει μόνο μια τάση για επανάληψη» (Σ2, 321). Αυτό είναι ευδιάκριτο και στο ΣΧΗΜΑ L. Η αντίσταση είναι ο φαντασιακός άξονας *a-á* που παρακωλύει τον επίμονο λόγο του Άλλου (που είναι ο άξονας A-S). Οι αντιστάσεις του εγώ δεν είναι παρά φαντασιακά δολώματα, και ο αναλυτής θα πρέπει να προσέχει να μην ξεγελαστεί από αυτά (βλ. Ε, 168). Συνεπώς, σκοπός της ανάλυσης δεν μπορεί ποτέ να είναι η «ενίσχυση του εγώ», όπως κηρύσσει η ψυχολογία του εγώ, αφού αυτό δεν θα οδηγούσε παρά στην αύξηση των αντιστάσεων.

Ο Lacan επικρίνει επίσης την ψυχολογία του εγώ ότι συγχέει την έννοια της αντίστασης με εκείνην της ΑΜΥΝΑΣ. Η διάκριση που εισάγει ο Lacan μεταξύ των δύο όρων είναι μάλλον διαφορετική από εκείνην που τους διαφοροποιεί στην αγγλοαμερικανική ψυχανάλυση. Ο Lacan υποστηρίζει ότι η άμυνα βρίσκεται από τη μεριά του υποκειμένου, ενώ η αντίσταση από τη μεριά του αντικειμένου. Με άλλα λόγια, ενώ οι άμυνες συνιστούν σχετικά σταθερές συμβολικές δομές της υποκειμε-

νικότητας, οι αντιστάσεις είναι πιο ευμετάβλητες και εφήμερες δυνάμεις που εμποδίζουν την ενσωμάτωση του αντικειμένου στη σημαίνουσα αλυσίδα.

αντιστροφή (γ.: inversion - α.: inversion) Ο Freud χρησιμοποιεί τον όρο «αντιστροφή» για να αναφερθεί στην ομοφυλοφιλία, θεωρώντας ότι η ομοφυλοφιλία είναι το αντίστροφο της ετεροφυλοφιλίας. Και ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο με αυτήν την έννοια, αλλά μόνον στα πρώιμα έργα του (Lacan, 1938: 109).

Στα μεταπολεμικά μάλιστα έργα του Lacan ο όρος χρησιμοποιείται με τελείως διαφορετικό νόημα. Η αντιστροφή παραπέμπει συνήθως σε ένα χαρακτηριστικό της ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ. Εκείνο που εμφανίζεται στη μια πλευρά του πραγματικού σώματος εμφανίζεται από την άλλη μεριά της εικόνας του σώματος όπως αντικατοπτρίζεται στον καθρέφτη (βλ. Lacan, 1951b: 15). Κατ' επέκταση, η αντιστροφή αναδεικνύεται σε μια ποιότητα κάθε φαντασιακού φαινομένου, όπως, για παράδειγμα, ο ΜΕΤΑΒΑΤΙΣΜΟΣ. Έτσι, στο σχήμα L, το φαντασιακό αναπαρίσταται ως ένα φράγμα που εμποδίζει τον λόγο του Άλλου, προκαλώντας την κατάληξη αυτού του λόγου στο υποκείμενο με μια αντεστραμμένη μορφή. Εξού και ο ορισμός της αναλυτικής επικοινωνίας από τον Lacan σύμφωνα με τον οποίο ο πομπός δέχεται το ίδιο του το μήνυμα με μια αντεστραμμένη μορφή.

Το 1957 και οι δύο σημασίες του όρου συσχετίζονται στην ανάλυση του Lacan για τον Leonardo da Vinci. Ξεκινώντας από το επιχείρημα του Freud σχετικά με την ομοφυλοφιλία του Leonardo (Freud, 1910c), ο Lacan καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η κατοπτρική ταύτιση του Leonardo ήταν εξαιρετικά ασυνήθιστη στον βαθμό που κατέληξε σε μια αντιστροφή των θέσεων (στο σχήμα L) του εγώ και του μικρού άλλου (Σ4, 433-4).

απάρνηση (γ.: déni - α.: disavowal) Ο Freud χρησιμοποιεί τον όρο *Verleugnung*, για να αναφερθεί σε «έναν συγκεκριμένο μηχανισμό άμυνας που συνίσταται στην άρνηση του υποκειμένου να αναγνωρίσει και να δεχθεί την πραγματικότητα τραυματικών αντιληπτικών δεδομένων» (Laplanche και Pontalis, 1967: 118). Εισάγει τον όρο το 1923 σε σχέση με το σύμπλεγμα ευνουχισμού, στο πλαίσιο του οποίου η τραυματική αντίληψη αντιπροσωπεύεται από τη θέα των θηλυκών γεννητικών οργάνων. Όταν τα παιδιά ανακαλύπτουν για πρώτη φορά την απουσία του πέους στο κορίτσι, «απαρνούνται το γεγονός και πιστεύουν ότι, παρ' όλα αυτά, βλέπουν μπροστά τους το πέος» (Freud, 1923e: SE XIX, 143-4). Ο Freud συνεχίζει να χρησιμοποιεί την έννοια στο υπόλοιπο έργο του, συνδέοντάς την ειδικότερα τόσο με την ψύχωση όσο και με τον ΦΕΤΙΧΙΣΜΟ. Σε αυτές τις κλινικές συνθήκες, η απάρνηση συνοδεύεται πάντοτε από την αντίθετη στάση (την αποδοχή της πραγματικότητας), αφού είναι σπάνιο αν όχι αδύνατο να «πραγμα-

τωθεί πλήρως η απόσχιση του εγώ από την πραγματικότητα» (Freud, 1940a: SE XXIII, 201). Η συνύπαρξη στο εγώ των δύο αυτών αντιφατικών στάσεων απέναντι στην πραγματικότητα οδηγεί σε εκείνο που ο Freud ονομάζει «διχασμό του υποκειμένου» (βλ. ΔΙΧΑΣΜΟ).

Αν και η χρήση της έννοιας από τον Freud είναι αρκετά συνεπής, ο Freud δεν διαχωρίζει τον όρο επακριβώς από άλλες σχετικές διαδικασίες. Ο Lacan, όμως, μεταπλάθει τον όρο σε μια οροθετημένη θεωρία, συνδέοντάς τον αλλά και διαφοροποιώντας τον από τις διαδικασίες της ΑΠΩΘΗΣΗΣ και του ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΥ. Ενώ ο Freud είχε συνδέσει την απάρνηση μόνο με μια μορφή ΔΙΑΣΤΡΟΦΗΣ, ο Lacan την καθιστά θεμελιακή διαδικασία κάθε μορφής διαστροφής. Και ενώ ο Freud είχε συνδέσει την απάρνηση και με την ψύχωση, ο Lacan περιορίζει την απάρνηση αποκλειστικά στη δομή της διαστροφής. Η απάρνηση αποτελεί τον θεμελιακό μηχανισμό της διαστροφής, όπως ακριβώς η απώθηση και ο αποκλεισμός συνιστούν τους θεμελιακούς μηχανισμούς στη νεύρωση και την ψύχωση αντίστοιχα. Έτσι, στη θεώρηση του Lacan, η απάρνηση είναι ένας τρόπος απόκρισης στον ευνουχισμό του Άλλου: ενώ ο νευρωτικός απωθεί την αναγνώριση του ευνουχισμού, ο διαστροφικός την απαρνείται.

Όπως και ο Freud έτσι και ο Lacan υποστηρίζει ότι η απάρνηση συνοδεύεται πάντοτε από μια αναγνώριση εκείνου που γίνεται αντικείμενο απάρνησης. Έτσι ο διαστροφικός δεν αγνοεί απλώς τον ευνουχισμό. Την ίδια στιγμή τον αναγνωρίζει αλλά και τον αρνείται. Αν και ο όρος απάρνηση αναφέρεται αρχικά, στο έργο του Freud, σε μια μόνο πλευρά αυτής της διαδικασίας (στην πλευρά της άρνησης), για τον Lacan ο όρος αντιστοιχεί και στις δύο πλευρές, στην ταυτόχρονη άρνηση αλλά και αναγνώριση του ευνουχισμού.

Ενώ ο Freud συνδέει την απάρνηση με την αντίληψη της απουσίας του πέους στις γυναίκες, ο Lacan τη συνδέει με τη συνειδητοποίηση της απουσίας του ΦΑΛΛΟΥ στον Άλλο. Η τραυματική αντίληψη είναι, για τον Lacan, η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι το αίτιο της επιθυμίας είναι πάντοτε μια έλλειψη. Η απάρνηση αφορά αυτήν ακριβώς τη συνειδητοποίηση: απάρνηση είναι η αποτυχία αποδοχής του γεγονότος ότι η επιθυμία προκαλείται από την έλλειψη, η πεποίθηση ότι η επιθυμία προκαλείται από μια παρουσία (για παράδειγμα από το φετίχ).

αποκλεισμός (γ.: forclusion - α.: foreclosure) Από τη δημοσίευση της διδακτορικής του διατριβής (1932) και μετά μια από τις κομβικές αναζητήσεις που ζωογονούν το έργο του Lacan είναι η προσπάθεια εντοπισμού του συγκεκριμένου ψυχικού αιτίου της ΨΥΧΩΣΗΣ. Στην πορεία διερεύνησης αυτού του ζητήματος, δύο θεματικές προεξάρχουν.

• **Η εξαίρεση του ΠΑΤΕΡΑ** Ήδη από το 1938 ο Lacan συνδέει τις απαρχές της

ψύχωσης με την εξαίρεση του πατέρα από την οικογενειακή δομή, και τη συνακόλουθη αναγωγή της δομής αυτής στις σχέσεις μητέρας-παιδιού (Lacan, 1938: 49). Αργότερα στην πορεία του έργου του, όταν ο Lacan διακρίνει μεταξύ του πραγματικού, του φαντασιακού και του συμβολικού πατέρα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι εκείνο που συνδέεται με την ψύχωση είναι η απουσία του συμβολικού πατέρα.

• **Η φροϋδική έννοια της *Verwerfung*** Ο Freud χρησιμοποιεί τον όρο *Verwerfung* (ο οποίος μεταφράζεται στη *Standard Edition* ως «απόρριψη»-repudiation) με πολλούς διαφορετικούς τρόπους (βλ. Laplanche και Pontalis, 1967: 166), αλλά ο Lacan επικεντρώνει την προσοχή του σε έναν κυρίως από αυτούς: τον ενδιαφέρει η απόδοση σε αυτόν του νοήματος ενός συγκεκριμένου μηχανισμού άμυνας που διαφέρει από την απώθηση (*Verdrängung*), και στον οποίο «το εγώ απορρίπτει την ασύμβατη ιδέα μαζί με το συναίσθημά της και συμπεριφέρεται ως εάν η ιδέα αυτή να μην είχε απασχολήσει ποτέ το εγώ» (Freud, 1989a: SE III, 58). Το 1954, βασιζόμενος σε μια ανάγνωση του ιστορικού της κλινικής περίπτωσης του ανθρώπου με τα ποντίκια (βλ. Freud, 1894a: SE III, 58), ο Lacan ταυτίζει την *Verwerfung* με τον συγκεκριμένο μηχανισμό που χαρακτηρίζει την ψύχωση, και στον οποίο ένα στοιχείο απορρίπτεται από τη συμβολική τάξη ως εάν να μην είχε υπάρξει ποτέ (Ec, 386-7· Σ1, 57-9). Στο σημείο αυτό ο Lacan προτείνει διάφορους τρόπους απόδοσης του όρου *Verwerfung* στα γαλλικά, μεταφράζοντάς τον ως *rejet, refus* (Σ1, 43) και *retranchement* (Ec, 386). Μόνο από το 1956 και μετά καταλήγει στον όρο *forclusion* (όρο που χρησιμοποιείται στο γαλλικό νομικό σύστημα, «foreclosure» στα αγγλικά[18]) ως την καλύτερη επιλογή για την απόδοση της *Verwerfung* στα γαλλικά (Σ3, 321). Ο Lacan συνέχισε να χρησιμοποιεί τον όρο αυτόν στο υπόλοιπο του έργου του.

Το 1954, όταν ο Lacan στρέφεται για πρώτη φορά στη φροϋδική έννοια της *Verwerfung*, στο πλαίσιο πάντοτε της αναζήτησής του για τον χαρακτηριστικό μηχανισμό της ψύχωσης, δεν είναι ακόμα ξεκάθαρο τι είναι εκείνο που απορρίπτεται: ίσως να είναι ο ευνουχισμός ή και ο ίδιος ο λόγος (Σ1, 53), ή ακόμα «το γενετήσιο επίπεδο» (Σ1, 58). Ο Lacan καταλήγει σε μια λύση του προβλήματος αυτού στο τέλος του 1957, όταν προτείνει την ιδέα ότι αντικείμενο του αποκλεισμού δεν είναι παρά το ΟΝΟΜΑ-ΤΟΥ-ΠΑΤΕΡΑ (ένα θεμελιακό σημαίνον) (Ε, 217). Με τον τρόπο αυτόν ο Lacan είναι σε θέση να συγκεράσει στην ίδια φόρμουλα τις δύο θεματικές που κυριαρχούσαν μέχρι τότε στον στοχασμό του πάνω στην αιτιολογία της ψύχωσης (την απουσία του πατέρα και την έννοια της *Verwerfung*). Η φόρ-

18. Στα ελληνικά επικρατεί η απόδοση «αποκλεισμός», ενώ χρησιμοποιείται και ο όρος «διάκλειση» (Σ.τ.Μ.).

μουλα αυτή παρέμεινε στην καρδιά της σκέψης του Lacan όσον αφορά την ψύχωση σε όλο το μεταγενέστερο έργο του.

Όταν το Όνομα-του-Πατέρα αποκλείεται για ένα συγκεκριμένο υποκείμενο, αφήνει μια τρύπα στη συμβολική τάξη, η οποία δεν είναι ποτέ δυνατόν να καλυφθεί. Στην περίπτωση αυτήν μπορούμε να συμπεράνουμε πως το υποκείμενο έχει ψυχωτική δομή, ακόμα και αν δεν εμφανίζει κανένα από τα κλασικά γνωρίσματα της ψύχωσης. Αργά ή γρήγορα, όταν το αποκλεισμένο Όνομα-του-Πατέρα επανεμφανιστεί στο πραγματικό, το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να το αφομοιώσει, και το αποτέλεσμα αυτής της «σύγκρουσης με το μη αφομοιώσιμο σημαίνον» (Σ3, 321) συνιστά την τυπική «είσοδο στην ψύχωση», η οποία συνοδεύεται συνήθως από την εμφάνιση ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΕΩΝ και/ή ΠΑΡΑΛΗΡΗΜΑΤΩΝ.

Ο αποκλεισμός δεν θα πρέπει να συγχέεται με τους μηχανισμούς της ΑΠΩΘΗΣΗΣ, της ΑΡΝΗΣΗΣ ή της ΠΡΟΒΟΛΗΣ.

• **Απώθηση** Ο αποκλεισμός διαφέρει από την απώθηση στον βαθμό που το αποκλεισμένο στοιχείο δεν θάβεται στο ασυνείδητο, αλλά αποβάλλεται από το ασυνείδητο. Η απώθηση αποτελεί τον καταστατικό μηχανισμό της νεύρωσης, ενώ ο αποκλεισμός συνιστά τον καταστατικό μηχανισμό της ψύχωσης.

• **Άρνηση** Ο αποκλεισμός διαφέρει από την άρνηση στον βαθμό που δεν ενέχει κάποια αρχική κατάφαση ύπαρξης (βλ. *BEJAHUNG*). Ενώ η άρνηση αφορά ένα στοιχείο του οποίου η ύπαρξη έχει προηγουμένως εγγραφεί, στην περίπτωση του αποκλεισμού είναι ως εάν το αποκλεισμένο στοιχείο να μην είχε υπάρξει ποτέ.

• **Προβολή** Ο αποκλεισμός είναι ένας μηχανισμός που χαρακτηρίζει ειδικά την ψύχωση, ενώ, για τον Lacan, η προβολή είναι ένας καθαρά νευρωτικός μηχανισμός. Και ενώ στην περίπτωση της προβολής η κατεύθυνση της διαδικασίας είναι από μέσα προς τα έξω, στην περίπτωση του αποκλεισμού το αποκλεισμένο στοιχείο επιστρέφει από έξω. Ο Freud είχε εντοπίσει αυτή τη διαφορά στο κείμενό του «Ψυχαναλυτικές παρατηρήσεις για μια αυτοβιογραφικά καταγραμμένη περίπτωση παράνοιας» (1911c), όπου γράφει για τις ψευδαισθήσεις του Schreber: «Ήταν σφάλμα η άποψη ότι η αντίληψη που καταπιέστηκε εσωτερικά προβάλλεται προς τα έξω. Η αλήθεια είναι μάλλον ότι, όπως διαπιστώνουμε τώρα, εκείνο που απορρίφθηκε εσωτερικά επιστρέφει από έξω» (SE XII, 71). Ο Lacan, εκτός του ότι παραθέτει την πρόταση αυτή του Freud, την παραφράζει και με τον δικό του τρόπο: «οτιδήποτε αποκλείεται στη συμβολική τάξη... επανεμφανίζεται στο πραγματικό» (Σ3, 13).

Το 1957 ο Lacan συνδέει για λίγο τον όρο Verwerfung με τον μηχανισμό μέσα από τον οποίο παράγεται το υπερεγώ κατά την ταύτιση με τον πατέρα, στη λύση του οιδιποδείου συμπλέγματος (Σ4, 415). Είναι ξεκάθαρο ότι δεν πρόκειται για τον

ψυχωτικό μηχανισμό του αποκλεισμού, αλλά για μια φυσιολογική/νευρωτική διαδικασία.

απουσία (γ.: absence - α.: absence) Η συμβολική τάξη χαρακτηρίζεται από τη θεμελιακή αντίθεση ανάμεσα στην απουσία και την παρουσία (Σ4, 67-8).

Στην συμβολική τάξη «δεν υπάρχει τίποτε εκτός από ό,τι συναντά το καθ' υπόθεσιν θεμέλιό του στην απουσία» (Ec, 392). Πρόκειται για κάτι που διαφοροποιεί σημαντικά το συμβολικό από το πραγματικό: «Δεν υπάρχει απουσία στο πραγματικό. Απουσία υπάρχει μόνο αν υποθέσει κανείς ότι υπάρχει παρουσία εκεί ακριβώς όπου δεν υπάρχει» (Σ2, 313) (Βλ. ΣΤΕΡΗΣΗ).

Όπως απέδειξε ο Roman Jakobson μέσα από την ανάλυση των φωνημάτων, όλα τα γλωσσικά φαινόμενα είναι δυνατόν να γίνουν απολύτως αντιληπτά μέσα από την παρουσία ή την απουσία ορισμένων «διακριτικών γνωρισμάτων». Ο Lacan διαβλέπει στο παιχνίδι του fort!/da!, το οποίο περιγράφει ο Freud στο έργο του *Πέρα από την αρχή της ηδονής* (Freud, 1920g), την πρωτόγονη φωνημική (phonemic) αντίθεση που αντιπροσωπεύει την είσοδο του παιδιού στη συμβολική τάξη. Οι δύο ήχοι που παράγει το παιδί, O/A, συνιστούν «ένα ζεύγος ήχων διαμορφωμένων με βάση το μοντέλο της παρουσίας και της απουσίας» (E, 65), και συνδέονται «με την παρουσία ή την απουσία προσώπων και πραγμάτων» (E, 109).

Ο Lacan σημειώνει ότι κάθε λέξη είναι «μια παρουσία φτιαγμένη από απουσία» (E, 65), γιατί, πρώτον, το σύμβολο χρησιμοποιείται εν τη απουσία του πράγματος και, δεύτερον, τα σημαίνοντα υπάρχουν μόνο στον βαθμό που αντιτίθενται σε άλλα σημαίνοντα.

Εξαιτίας της αμοιβαίας εμπλοκής της απουσίας και της παρουσίας στη συμβολική τάξη, είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι η απουσία διαθέτει μια εξίσου θετική ύπαρξη εντός του συμβολικού, με την παρουσία. Αυτό ακριβώς επιτρέπει στον Lacan να ισχυριστεί ότι «το τίποτε» (*le rien*) καθεαυτό είναι ένα αντικείμενο (ένα μερικό αντικείμενο) (Σ4, 184-5).

απώθηση (γ.: refoulement - α.: repression) Η έννοια της απώθησης είναι μια από τις βασικότερες έννοιες της ψυχαναλυτικής θεωρίας, και αναφέρεται στη διαδικασία μέσω της οποίας ορισμένες σκέψεις και μνήμες αποβάλλονται από τη συνείδηση και περιορίζονται στο ασυνείδητο. Ο Freud οδηγήθηκε αρχικά να υποθέσει την ύπαρξη της απώθησης μέσα από τη διερεύνηση της αμνησίας των υστερικών ασθενών. Αργότερα διέκρινε την πρωταρχική απώθηση (μια «μυθική» λησμονιά ενός στοιχείου που δεν υπήρξε κατ' αρχήν ποτέ συνειδητό, μια ιδρυτική «ψυχική πράξη» μέσω της οποίας συγκροτείται για πρώτη φορά το ασυνείδητο) από τη δευτερογενή απώθηση (συγκεκριμένες πράξεις απώθησης διά των

οποίων κάποια ιδέα ή αντίληψη που υπήρξε κάποτε συνειδητή αποβάλλεται από το συνειδητό). Αφού η απώθηση δεν καταστρέφει τις ιδέες ή τις αναμνήσεις που αποτελούν τον στόχο της, αλλά απλώς τις περιορίζει στο ασυνείδητο, το απωθημένο υλικό μπορεί πάντοτε να επιστρέψει λαμβάνοντας μια διαστρεβλωμένη μορφή, μέσα δηλαδή από συμπτώματα, όνειρα, παραδρομές κλπ. (στις περιπτώσεις αυτές έχουμε να κάνουμε με την επιστροφή του απωθημένου).

Για τον Lacan, η απώθηση αποτελεί τη θεμελιακή λειτουργία που ξεχωρίζει τη νεύρωση από τις υπόλοιπες κλινικές δομές. Ενώ οι ψυχωτικοί *αποκλείουν* και οι διαστροφικοί *απαρνούνται*, μόνον οι νευρωτικοί *απωθούν*.

Τι είναι αυτό που απωθείται; Κάποια στιγμή ο Lacan μιλά για το σημαινόμενο ως αντικείμενο της απώθησης (E, 55), αλλά γρήγορα εγκαταλείπει την άποψη αυτή και υποστηρίζει στη θέση της πως εκείνο που απωθείται είναι πάντοτε ένα σημαίνον και όχι ένα σημαινόμενο (Σ11, 218). Αυτή η μεταγενέστερη άποψη μοιάζει να προσεγγίζει περισσότερο τη θέση του Freud ότι εκείνο που απωθείται δεν είναι το «συναίσθημα» (το οποίο μπορεί μόνο να μετατεθεί ή να μετασχηματιστεί), αλλά η «αναπαράσταση-εκπρόσωπος» της ορμής.

Ο Lacan υιοθετεί επίσης τη φροϋδική διάκριση της πρωταρχικής απώθησης από τη δευτερογενή απώθηση:

1. Η πρωταρχική απώθηση (γερμανικά *Urverdrängung*) είναι η αλλοτρίωση της επιθυμίας κατά την άρθρωση της ανάγκης σε αίτημα (E, 286). Ταυτίζεται επίσης με την ασυνείδητη σημαίνουσα αλυσίδα (E, 314). Η πρωταρχική απώθηση είναι η απώθηση του πρώτου σημαίνοντος. «Από τη στιγμή που μιλά, από αυτή τη συγκεκριμένη στιγμή και όχι πριν από αυτήν, θεωρώ ότι υπάρχει απώθηση» (Σ20, 53). Ο Lacan δεν αντιλαμβάνεται την πρωταρχική απώθηση ως μια ιδιαίτερη ψυχική πράξη, που μπορεί να απομονωθεί στον χρόνο, αλλά ως ένα δομικό χαρακτηριστικό γνώρισμα της ίδιας της γλώσσας – συγκεκριμένα, ως την αναγκαστική ατέλειά της, την αδυνατότητα να ειπωθεί ποτέ «η αλήθεια γύρω από την αλήθεια» (Ec, 868).

2. Η δευτερογενής απώθηση (γερμανικά *Verdrängung*) είναι μια συγκεκριμένη ψυχική πράξη διά της οποίας ένα σημαίνον παραλείπεται από τη σημαίνουσα αλυσίδα. Η δευτερογενής απώθηση δομείται όπως μια μεταφορά, και πάντοτε ενέχει «την επιστροφή του απωθημένου», διά της οποίας το απωθημένο σημαίνον επανεμφανίζεται υπό τη μορφή των διαφόρων μορφωμάτων του ασυνειδήτου (δηλαδή συμπτωμάτων, ονείρων, παραπράξεων, ευφυολογημάτων κλπ.). Στη δευτερογενή απώθηση, η απώθηση και η επιστροφή του απωθημένου «είναι το ίδιο πράγμα».

άρνηση (γ.: dénégation - α.: negation) Για τον Freud ο όρος άρνηση (*Verneinung*) σήμαινε τόσο τη λογική άρνηση όσο και την πράξη της άρνησης (βλ.

Freud, 1925h). Ο Lacan ασχολείται με τη φροϋδική έννοια της άρνησης στο σεμινάριο του 1953-4 (βλ. επίσης Lacan, 1954a και 1954b) καθώς και στο σεμινάριο του 1955-6. Ισχυρίζεται ότι η άρνηση συνιστά νευρωτική διαδικασία που μπορεί να συμβεί μόνο μετά από μια θεμελιακή πράξη κατάφασης που ονομάζεται BEJAHUNG. Η άρνηση θα πρέπει να διακρίνεται από τον ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟ, που αποτελεί ένα είδος πρωταρχικής άρνησης πριν από οποιαδήποτε δυνατή *Verneinung* (Σ3, 46), μια άρνηση της ίδιας της *Bejahung*.

αρχή της ηδονής (γ.: principe de plaisir - α.: pleasure principle) Ακόμα και όταν ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «ηδονή» μόνο του, πάντοτε αναφέρεται στην *αρχή* της ηδονής, και ποτέ σε μια αίσθηση.

Η αρχή της ηδονής είναι η μια από τις «δύο αρχές της ψυχικής λειτουργίας» που αναγνωρίζονται από τον Freud στα μεταψυχολογικά γραπτά του (η άλλη είναι η ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ). Η αρχή της ηδονής στοχεύει αποκλειστικά στην αποφυγή της δυσαρέσκειας και την επίτευξη της ηδονής.

Ο Lacan εξετάζει για πρώτη φορά αναλυτικά την αρχή της ηδονής στο σεμινάριο των ετών 1954-5. Εδώ ο Lacan συγκρίνει την αρχή της ηδονής με έναν ομοιοστατικό μηχανισμό που στοχεύει στη συγκράτηση της διέγερσης στο κατώτερο δυνατό λειτουργικό επίπεδο (Σ2, 79-80). Η άποψη αυτή είναι συνεπής με τη θέση του Freud ότι η δυσαρέσκεια σχετίζεται με την αύξηση στις ποσότητες διέγερσης ενώ η ηδονή με τη μείωσή τους. Ο Lacan αντιπαραβάλει την αρχή της ηδονής, την οποία αποκαλεί «επανορθωτική τάση», στην ορμή του θανάτου (την «επαναληπτική τάση»), σε συμφωνία με την άποψη του Freud ότι η ορμή του θανάτου είναι «πέρα από την αρχή της ηδονής» (Σ2, 79-80).

Το 1960, ο Lacan αναπτύσσει εκείνο που πολύ γρήγορα θα αναδεικνυόταν σε μια σημαντική έννοια στο έργο του: την ιδέα μιας αντίθεσης ανάμεσα στην ηδονή και τη JOUISSANCE. Η *jouissance* ορίζεται τώρα ως μια περισσή ποσότητα διέγερσης την οποία επιχειρεί να εμποδίσει η αρχή της ηδονής. Η αρχή της ηδονής γίνεται λοιπόν αντιληπτή ως ένας συμβολικός νόμος, μια προσταγή που είναι δυνατόν να διατυπωθεί ως εξής: «Απόλαυσε όσο λιγότερο είναι δυνατόν» (πράγμα που εξηγεί γιατί ο Freud την είχε αποκαλέσει αρχικά αρχή της *δυσαρέσκειας*, βλ. Freud, 1900a: SE V, 574). Η ηδονή αποτελεί τη δικλείδα ασφαλείας μιας κατάστασης ομοιοστασίας και σταθερότητας, την οποία η *jouissance* απειλεί συνεχώς να διαταράξει και να τραυματίσει.

> Η λειτουργία της αρχής της ηδονής είναι, τελικά, να οδηγεί το υποκείμενο από σημαίνον σε σημαίνον, δημιουργώντας όσα σημαίνοντα είναι αναγκαία για τη διατήρηση στο κατώτερο δυνατό επίπεδο της έντασης που ρυθμίζει την όλη λειτουργία του ψυχικού οργάνου. (Σ7, 119)

Με άλλα λόγια, η αρχή της ηδονής είναι η απαγόρευση της αιμομιξίας, «εκείνο που ρυθμίζει την απόσταση ανάμεσα στο υποκείμενο και το *das Ding*» (Σ7, 69, βλ. ΠΡΑΓΜΑ). Όταν το υποκείμενο παραβαίνει αυτήν την απαγόρευση, και πλησιάζει πολύ κοντά στο Πράγμα, τότε υποφέρει. Από τη στιγμή που εκείνες που επιτρέπουν στο υποκείμενο να υπερβεί την αρχή της ικανοποίησης είναι οι ορμές, συνεπάγεται ότι κάθε ορμή είναι και ΟΡΜΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ.

Αφού η αρχή της ηδονής συνδέεται με την απαγόρευση, με τον νόμο, και με τη ρύθμιση, τίθεται ξεκάθαρα από την πλευρά του συμβολικού, ενώ η *jouissance* εντοπίζεται στην πλευρά του πραγματικού. Η αρχή της ηδονής δεν είναι επομένως «τίποτε άλλο παρά η κυριαρχία του σημαίνοντος» (Σ7, 134). Αυτό εμπλέκει τον Lacan σε ένα παράδοξο, αφού το συμβολικό αποτελεί επίσης και το πεδίο του ψυχαναγκασμού της ΕΠΑΝΑΛΗΨΗΣ, που συνιστά, στο φροϋδικό πλαίσιο, εκείνο ακριβώς που κινείται *πέρα* από την αρχή της ηδονής. Πράγματι, μερικές από τις περιγραφές του Lacan για την αρχή της ηδονής ακούγονται σχεδόν ταυτόσημες με τις περιγραφές του ψυχαναγκασμού της επανάληψης: «Η λειτουργία της αρχής της ηδονής είναι να κάνει τον άνθρωπο να ψάχνει συνέχεια για αυτό που πρέπει να ξαναβρεί, το οποίο όμως δεν πρόκειται ποτέ να αποκτήσει» (Σ7, 68).

αρχή της πραγματικότητας (γ.: principe de réalité - α.: reality principle) Σύμφωνα με τον Freud, αρχικά ο ψυχισμός φαίνεται να ρυθμίζεται ολοκληρωτικά από την ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ, η οποία επιδιώκει την ικανοποίηση μέσω της ψευδαισθητικής κάθεξης της μνήμης μιας παρελθούσας ικανοποίησης. Εντούτοις, το υποκείμενο ανακαλύπτει γρήγορα πως οι ψευδαισθήσεις δεν ανακουφίζουν τις ανάγκες του, και έτσι υποχρεώνεται «να σχηματίσει μια αντίληψη των πραγματικών συνθηκών που επικρατούν στον εξωτερικό κόσμο» (Freud, 1911b: SE XII, 219). Κατ' αυτόν τον τρόπο γίνεται η εισαγωγή μιας νέας «αρχής της ψυχικής λειτουργίας» (της «αρχής της πραγματικότητας»), η οποία μεταλλάσσει την αρχή της ηδονής και υποχρεώνει το υποκείμενο να επιδιώξει την ικανοποίηση με πιο πλάγιους τρόπους. Από τη στιγμή βεβαίως που απώτερος στόχος της αρχής της πραγματικότητας παραμένει η ικανοποίηση των ορμών, είναι δυνατόν να υποστηριχθεί πως «η αντικατάσταση της αρχής της ηδονής από την αρχή της πραγματικότητας δεν συνεπάγεται την εκθρόνιση της αρχής της ηδονής, παρά μόνο μια περιφρούρησή της» (Freud, 1911b: SE XII, 223).

Από πολύ νωρίς ο Lacan αντιτίθεται σε αυτό που ονομάζει «απλοϊκή σύλληψη της αρχής της πραγματικότητας» (1951: 11). Απορρίπτει δηλαδή κάθε περιγραφή της ανθρώπινης ανάπτυξης που βασίζεται σε μια απλοϊκή ιδέα της πραγματικότητας ως αντικειμενικού και προφανούς δεδομένου. Επισημαίνει τη θέση του Freud ότι η αρχή της πραγματικότητας βρίσκεται εντέλει ακόμα στην υπη-

ρεσία της αρχής της ηδονής: «η αρχή της πραγματικότητας είναι μια βραδείας δράσεως αρχή της ηδονής» (Σ2, 60). Ο Lacan αμφισβητεί επομένως την ιδέα πως το υποκείμενο διαθέτει πρόσβαση σε μια αλάνθαστη διαδικασία που ξεχωρίζει την πραγματικότητα από τη ΦΑΝΤΑΣΙΩΣΗ. «Η πραγματικότητα δεν βρίσκεται απλώς εκεί, έτσι ώστε να χτυπάμε τα κεφάλια μας πάνω στα απατηλά μονοπάτια στα οποία μας οδηγεί η λειτουργία της αρχής της ηδονής. Στ' αλήθεια, φτιάχνουμε την πραγματικότητα από την ηδονή» (Σ7, 225).

ασυνείδητο (γ.: inconscient - α.: unconscious) Αν και ο όρος «ασυνείδητο» έχει χρησιμοποιηθεί και από συγγραφείς προγενέστερους του Freud, αποκτά ένα εντελώς πρωτόγνωρο νόημα στο έργο του, εντός του οποίου συνιστά την πιο σημαντική έννοια.

Στο έργο του Freud συναντά κανείς δύο διακριτές χρήσεις του όρου «ασυνείδητο» (Freud, 1915e). Ως επίθετο αναφέρεται απλώς σε εκείνες τις ψυχικές διαδικασίες που δεν είναι αντικείμενο συνειδητής προσοχής σε μια δεδομένη στιγμή. Ως ουσιαστικό (το ασυνείδητο: *das Unbewußte*), αντιστοιχεί σε ένα από τα ψυχικά συστήματα που περιγράφει ο Freud στην πρώτη θεωρία της ψυχικής δομής (στο «τοπογραφικό μοντέλο»). Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, ο νους χωρίζεται σε τρία συστήματα ή «ψυχικούς τόπους»: το συνειδητό, το προσυνειδητό και το ασυνείδητο. Το ασυνείδητο σύστημα δεν είναι απλώς εκείνο που βρίσκεται εκτός του πεδίου της συνείδησης σε μια δεδομένη στιγμή, αλλά εκείνο που έχει διαχωριστεί ριζικά από τη συνείδηση μέσω της απώθησης και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να εισέλθει στο σύστημα συνειδητού-προσυνειδητού χωρίς διαστρέβλωση.

Στην δεύτερη φροϋδική θεωρία της ψυχικής δομής (στην «δομική θεωρία»), ο νους χωρίζεται ανάμεσα στο εγώ, το υπερεγώ και το αυτό. Στο μοντέλο αυτό καμιά από τις τρεις αυτές τάξεις δεν ταυτίζεται με το ασυνείδητο, αφού τόσο το εγώ όσο και το υπερεγώ έχουν ασυνείδητα τμήματα.

Ο Lacan, πριν το 1950, χρησιμοποιεί τον όρο «ασυνείδητο» κυρίως με τη μορφή του επιθετικού προσδιορισμού, πράγμα που προσδίδει στον λόγο του μια παράξενη διάσταση ειδικά για όσους είναι περισσότερο εξοικειωμένοι με τα γραπτά του Freud. Τη δεκαετία του 1950 όμως, καθώς ο Lacan ξεκινά την *επιστροφή του στον Freud*, ο όρος αρχίζει να εμφανίζεται όλο και περισσότερο με τη μορφή ουσιαστικού, και ο Lacan όλο και περισσότερο επισημαίνει την πρωτοτυπία της φροϋδικής έννοιας του ασυνειδήτου, αποδίδοντας έμφαση στο γεγονός ότι δεν αποτελεί απλώς το αντίθετο της συνείδησης: «ένας μεγάλος αριθμός ψυχικών συνεπειών που περιγράφονται αρκετά δόκιμα ως ασυνείδητες, υπό την έννοια της εξαίρεσης των χαρακτηριστικών της συνείδησης, δεν έχουν, παρ' όλα αυτά, καμιά απολύτως σχέση με το ασυνείδητο στη φροϋδική του έννοια» (Ε, 163). Επι-

μένει ακόμη ότι το ασυνείδητο δεν είναι δυνατόν να εξισωθεί με «εκείνο που απωθείται».

Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η έννοια του ασυνειδήτου παρανοήθηκε βάναυσα από τους περισσότερους μαθητές του Freud, οι οποίοι την ανήγαγαν «απλώς στην έδρα των ενστίκτων» (Ε, 147). Ενάντια σε αυτόν τον βιολογιστικό τρόπο σκέψης, ο Lacan υποστηρίζει ότι «το ασυνείδητο δεν είναι ούτε πρωταρχικό ούτε ενστικτικό» (Ε, 170), αλλά κατά κύριο λόγο γλωσσικό. Επιτομή αυτής της θέσης συνιστά η περίφημη φράση του Lacan «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα» (Σ3, 167· βλ. ΓΛΩΣΣΑ, ΔΟΜΗ). Η λακανική ανάλυση του ασυνειδήτου στη βάση της συγχρονικής δομής συμπληρώνεται από την ιδέα του σχετικά με το άνοιγμα και το κλείσιμο του ασυνειδήτου στο πλαίσιο ενός χρονικού παλμού (Σ11, 143, 204).

Μερικοί ψυχαναλυτές αμφισβήτησαν τη γλωσσολογική προσέγγιση του ασυνειδήτου από τον Lacan με το σκεπτικό ότι είναι υπερβολικά αυστηρή, και ότι ο ίδιος ο Freud απέκλειε από το ασυνείδητο τις αναπαραστάσεις λέξεων (Σ7, 44, για τις ανασκευές αυτών των επικρίσεων από τον Lacan, βλ. ΠΡΑΓΜΑ). Ο ίδιος ο Lacan συγκεκριμενοποιεί τη γλωσσολογική του προσέγγιση ισχυριζόμενος ότι ο λόγος για τον οποίο το ασυνείδητο δομείται σαν γλώσσα είναι ότι «συλλαμβάνουμε τελικά το ασυνείδητο όταν αναλύεται, στο τμήμα του που αρθρώνεται περνώντας σε λέξεις» (Σ7, 32).

Ο Lacan περιγράφει επίσης το ασυνείδητο ως έναν λόγο: «Το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Άλλου» (Ec, 16· βλ. ΑΛΛΟΣ). Η αινιγματική αυτή διατύπωση, που έχει καταστεί μια από τις πιο γνωστές ρήσεις του Lacan, είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή με πολλούς τρόπους. Το πιο σημαντικό νόημά της ίσως να είναι ότι «κανείς θα πρέπει να διακρίνει στο ασυνείδητο τις συνέπειες της ομιλίας πάνω στο υποκείμενο» (Σ11, 126). Ακριβέστερα, το ασυνείδητο είναι οι συνέπειες του ΣΗΜΑΙΝΟΝΤΟΣ πάνω στο υποκείμενο, υπό την έννοια ότι το σημαίνον είναι εκείνο που απωθείται και επιστρέφει στα μορφώματα του ασυνειδήτου (συμπτώματα, ευφυολογήματα, παραπραξίες, όνειρα κλπ.).

Όλες οι αναφορές στη γλώσσα, την ομιλία, τον λόγο και τα σημαίνοντα θέτουν ξεκάθαρα το ασυνείδητο στην τάξη το ΣΥΜΒΟΛΙΚΟΥ. Πράγματι, «το ασυνείδητο δομείται ως μια λειτουργία του συμβολικού» (Σ7, 12). Το ασυνείδητο είναι ο καθορισμός του υποκειμένου από τη συμβολική τάξη.

Το ασυνείδητο δεν είναι εσωτερικό: αντιθέτως, δεδομένου ότι ομιλία και γλώσσα αποτελούν διυποκειμενικά φαινόμενα, το ασυνείδητο είναι «διατομικό» (Ε, 49), το ασυνείδητο είναι, ούτως ειπείν, «έξω». «Η εξωτερικότητα αυτή του συμβολικού σε σχέση με τον άνθρωπο είναι η ίδια η έννοια του ασυνειδήτου» (Ec, 469). Αν το ασυνείδητο μοιάζει εσωτερικό, αυτό οφείλεται στη δράση του φαντασιακού, το

οποίο μπλοκάρει τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και τον Άλλο και αντιστρέφει το μήνυμα του Άλλου.

Αν και γίνεται ιδιαιτέρως ορατό στα μορφώματα του ασυνειδήτου, «το ασυνείδητο δεν αφήνει καμιά από τις πράξεις μας εκτός του πεδίου του» (E, 163). Οι νόμοι του ασυνειδήτου, που είναι εκείνοι της επανάληψης και της επιθυμίας, είναι τόσο πανταχού παρόντες όσο και η ίδια η δομή. Το ασυνείδητο είναι μη αναγώγιμο και επομένως σκοπός της ανάλυσης δεν μπορεί να είναι η μετατροπή του ασυνειδήτου σε συνειδητό.

Επιπλέον των διαφόρων γλωσσολογικών μεταφορών από τις οποίες αντλεί ο Lacan για να προσεγγίσει θεωρητικά το ασυνείδητο (λόγος, γλώσσα, ομιλία), αντιλαμβάνεται το ασυνείδητο και με άλλους τρόπους.

• **ΜΝΗΜΗ** Το ασυνείδητο αποτελεί επίσης μια μορφή μνήμης, υπό την έννοια της συμβολικής ιστορίας των σημαινόντων που έχουν καθορίσει το υποκείμενο στην πορεία της ζωής του: «εκείνο που μαθαίνουμε στο υποκείμενο να αναγνωρίζει ως το ασυνείδητό του είναι η ιστορία του» (E, 52).

• **ΓΝΩΣΗ** Αφού αποτελεί μια συνάρθρωση σημαινόντων σε μια σημαίνουσα αλυσίδα, το ασυνείδητο συνιστά μια μορφή γνώσης (συμβολικής γνώσης, ή *savoir*). Ακριβέστερα, πρόκειται για μια «άγνωστη γνώση».

αυτό (γ.: ça - α.: id) Ο Freud δανείζεται τον όρο *das Es* (ο οποίος στη *Standard Edition* μεταφράζεται ως «the Id») από τον Georg Groddeck, έναν από τους πρώτους γερμανούς ψυχιάτρους που υποστήριξαν την ψυχανάλυση, αν και ο Freud έχει ακόμη επισημάνει ότι ο ίδιος ο Groddeck φαίνεται πως είχε υιοθετήσει τον όρο από τον Nietzsche (Freud, 1923b: SE XIX, 23, βλ. Nietzsche, 1886: 47). Ο Groddeck υποστήριζε ότι «εκείνο που ονομάζουμε εγώ συμπεριφέρεται κατ' ουσίαν παθητικά στη ζωή, και ... εμείς "ζούμε" [we are "lived"] μέσα από άγνωστες και ανεξέλεγκτες δυνάμεις» (Freud, 1923b: SE XIX, 23), και χρησιμοποίησε τον όρο *das Es* για να αναφερθεί στις δυνάμεις αυτές. Ο όρος εμφανίζεται για πρώτη φορά στο έργο του Freud στις αρχές της δεκαετίας του 1920, στο πλαίσιο του δεύτερου μοντέλου του ψυχισμού, της δεύτερης τοπικής: στο μοντέλο αυτό ο ψυχισμός διαιρείται σε τρεις οργανώσεις: το αυτό, το ΕΓΩ και το ΥΠΕΡΕΓΩ. Το αυτό αντιστοιχεί χονδρικά σε εκείνο που ο Freud είχε ονομάσει ασυνείδητο σύστημα στο πρώτο μοντέλο του ψυχισμού, υπάρχουν όμως και σημαντικές διαφορές ανάμεσα στις δύο αυτές έννοιες (βλ. Laplanche και Pontalis, 1967: 197-9).

Η κυριότερη συνεισφορά του Lacan στη θεωρία για το αυτό είναι η επισήμανση ότι οι «άγνωστες και ανεξέλεγκτες δυνάμεις», στις οποίες αναφερθήκα-

με, δεν συνιστούν πρωτόγονες βιολογικές ανάγκες ή άγριες ενστικτικές δυνάμεις της φύσεως, αλλά θα πρέπει να γίνονται αντιληπτές στο πλαίσιο της γλώσσας:

> Το *Es* που ενδιαφέρει την ανάλυση φτιάχνεται από το σημαίνον το οποίο ήδη υπάρχει στο πραγματικό, από το ακατανόητο σημαίνον. Βρίσκεται ήδη εκεί, αλλά φτιάχνεται από το σημαίνον, δεν είναι κάποιο είδος πρωτόγονης και συγκεχυμένης ιδιότητας σχετικής με κάποιο είδος προϋπάρχουσας αρμονίας ... (Σ4, 49).

Ο Lacan αντιλαμβάνεται το αυτό ως την ασυνείδητη καταγωγή του λόγου, της ομιλίας, ως το συμβολικό «αυτό» πέρα από το φαντασιακό εγώ (ο γαλλικός όρος *ça* που χρησιμοποιείται από τον Lacan βρίσκεται πολύ πιο κοντά στον φροϋδικό *Es*, αφού και οι δύο προέρχονται από την καθομιλουμένη γλώσσα, εν αντιθέσει προς το λατινικό *id* που χρησιμοποιείται στη *Standard Edition*). Έτσι, ενώ ο Groddeck θεωρεί ότι «η κατάφαση "ζω"» είναι μόνο υπό όρους ορθή, ότι εκφράζει ένα μικρό μόνο και επιφανειακό τμήμα της θεμελιακής αρχής «Ο άνθρωπος ζείται [is lived] μέσα από το αυτό» (Groddeck, 1923: 5), η θέση του Lacan θα μπορούσε να αρθρωθεί με παρόμοιους όρους, μόνο που το ρήμα «ζω» θα έπρεπε να αντικατασταθεί από το ρήμα «μιλώ»: η κατάφαση «μιλώ» συνιστά επιφανειακό μόνο τμήμα της θεμελιακής αρχής «Ο άνθρωπος ομιλείται (is spoken) από αυτό». Εξού και η φράση που χρησιμοποιείται συχνά από τον Lacan όταν αναλύει το αυτό: «το αυτό μιλά» (*le ça parle*) (βλ. Σ7, 206). Η συμβολική φύση του, πέρα από τη φαντασιακή αίσθηση του εαυτού που συγκροτείται από το εγώ, είναι εκείνο που οδηγεί τον Lacan να το θεωρεί ισοδύναμο με τον όρο «υποκείμενο». Η ισοδυναμία αυτή ενδυναμώνεται από την ομοηχία ανάμεσα στον γερμανικό όρο *Es* και το γράμμα S, το οποίο για τον Lacan συμβολίζει το υποκείμενο (Ε, 129, βλ. ΣΧΗΜΑ L).

Μια από τις πλέον γνωστές ρήσεις του Freud αφορά το αυτό και τη σχέση του με την ψυχαναλυτική θεραπεία: *Wo Es war, soll Ich werden* (το οποίο αποδίδεται στη *Standard Edition* ως «Εκεί που ήταν το αυτό, εκεί πρέπει να υπάρξει το εγώ» Freud, 1933a: SE XXII, 80). Μια συνήθης ανάγνωση αυτής της κρυπτικής ρήσης τής αποδίδει το νόημα ότι αποστολή της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι να διευρύνει το πεδίο της συνείδησης. Αυτή ακριβώς η ανάγνωση αποκρυσταλλώνεται στην αρχική γαλλική μετάφραση της ρήσης του Freud – *le moi doit déloger le ça* (το εγώ πρέπει να εκτοπίσει το αυτό). Ο Lacan είναι απόλυτα αντίθετος σε μια ανάγνωση αυτού του είδους (Σ1, 195) και υποστηρίζει ότι η λέξη *soll* θα πρέπει να γίνεται κατανοητή ως ηθική προτροπή, έτσι ώστε σκοπός της ανάλυσης να καθίσταται η υποταγή του εγώ στην αυτονομία της συμβολικής τάξης. Έτσι ο Lacan προτιμά να μεταφράζει τη ρήση του Freud με την εξής μορφή «Εκεί όπου αυτό ήταν,

ή μπορούμε να πούμε, εκεί όπου ήταν κανείς ... είναι καθήκον μου να κατορθώσω να είμαι [*Là où c'était, peut-on dire, là où s'était ... c'est mon devoir que je vienne à être*]» (Ε, 129, τροποποιημένη μετάφραση· Ec, 417-8· βλ. επίσης Ε, 299-300· Σ11, 44). Το τέλος της ανάλυσης, σύμφωνα με την άποψη αυτή, είναι επομένως ένα είδος «υπαρκτικής αναγνώρισης» των συμβολικών καθορισμών του είναι καθενός μας – μια αναγνώριση του γεγονότος ότι «Είσαι αυτό» (Είσαι αυτή η συμβολική αλυσίδα, και τίποτε παραπάνω) (Σ1, 3).

αυτόνομο εγώ (autonomous ego) Ο όρος «αυτόνομο εγώ» αποτελεί δημιούργημα των υποστηρικτών της ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΕΓΩ. Σύμφωνα με την άποψή τους, το ΕΓΩ καθίσταται αυτόνομο μέσα από την επίτευξη μιας αρμονικής ισορροπίας ανάμεσα στις πρωτόγονες ορμές του και στις επιταγές της πραγματικότητας. Το αυτόνομο εγώ είναι επομένως συνώνυμο με το «ισχυρό εγώ», «το καλά προσαρμοσμένο εγώ», «το υγιές εγώ». Οι υποστηρικτές της ψυχολογίας του εγώ αντιλαμβάνονταν την ψυχανάλυση ως μια διαδικασία η οποία βοηθά το εγώ του αναλυόμενου να γίνει αυτόνομο: κάτι που υποτίθεται ότι μπορούσε να πραγματοποιηθεί μέσα από την ταύτιση του αναλυόμενου με το ισχυρό εγώ του αναλυτή.

Ο Lacan είναι ιδιαίτερα επικριτικός για την έννοια του αυτόνομου εγώ (βλ. Ε, 306-7). Υποστηρίζει ότι το εγώ δεν είναι ελεύθερο, αλλά ότι καθορίζεται από τη συμβολική τάξη. Η αυτονομία του εγώ δεν είναι παρά μια ναρκισσιστική αυταπάτη κυριαρχίας. Αυτονομία απολαμβάνει μόνο η συμβολική τάξη και όχι το εγώ.

αφάνισις Το κυριολεκτικό νόημα του ελληνικού αυτού όρου είναι «εξαφάνιση». Ο πρώτος που τον εισήγαγε στην ψυχανάλυση ήταν ο Ernest Jones, ο οποίος του αποδίδει το νόημα της «εξαφάνισης της σεξουαλικής επιθυμίας» (Jones, 1927). Για τον Jones ο φόβος της αφάνισης χαρακτηρίζει και τα δύο φύλα, οδηγώντας στο σύμπλεγμα του ευνουχισμού στα αγόρια και στον φθόνο του πέους στα κορίτσια.

Ο Lacan υιοθετεί τον όρο από τον Jones, αλλά τον μετασχηματίζει σημαντικά. Για τον Lacan, η αφάνιση δεν σημαίνει την εξαφάνιση της επιθυμίας, αλλά την εξαφάνιση του υποκειμένου (βλ. Σ11, 208). Η αφάνιση του υποκειμένου είναι το fading, η απόσβεση του υποκειμένου, η θεμελιώδης διαίρεση του υποκειμένου (βλ. ΔΙΧΑΣΜΟΣ) που εδραιώνει τη διαλεκτική της επιθυμίας (βλ. Σ11, 221). Η εξαφάνιση της επιθυμίας, αντί να είναι αντικείμενο φόβου, συνιστά αυτό ακριβώς στο οποίο στοχεύει ο νευρωτικός. Ο νευρωτικός προσπαθεί να προστατέψει τον εαυτό του από την επιθυμία, να την παραμερίσει (Σ8, 271).

Ο Lacan χρησιμοποιεί επίσης μια άλλη έννοια, την έννοια του fading, με τρόπο που την καθιστά συνώνυμη με τον όρο «αφάνισις». Το fading (ένας όρος τον οποίο ο Lacan χρησιμοποιεί κατευθείαν στα αγγλικά) αναφέρεται στην εξαφάνιση του υποκειμένου κατά τη διαδικασία της αλλοτρίωσης. Ο όρος χρησιμοποιείται από τον Lacan στην περιγραφή των ΜΑΘΗΜΙΩΝ της ορμής και της φανταστίωσης: το υποκείμενο «αποσβήνεται» ή «εξαφανίζεται» μπροστά στο αίτημα και μπροστά στο αντικείμενο, όπως προκύπτει και από το γεγονός ότι το υποκείμενο παρουσιάζεται διαγραμμένο στα μαθήμια αυτά.

acting out «Acting out» είναι ο όρος που χρησιμοποιείται στη *Standard Edition* για τη μετάφραση του γερμανικού όρου *Agieren* τον οποίο χρησιμοποιεί ο Freud. Ο Lacan, ακολουθώντας την πεπατημένη παράδοση στην ψυχαναλυτική βιβλιογραφία, χρησιμοποιεί τον όρο αυτόν στα αγγλικά.

Μια από τις πιο σημαντικές θεματικές που διατρέχουν το έργο του Freud είναι η αντίθεση ανάμεσα στο επαναλαμβάνειν και το μνημονεύειν. Πρόκειται, κατά κάποιον τρόπο, για δύο «αντιθετικούς τρόπους επαναφοράς του παρελθόντος στο παρόν» (Laplanche και Pontalis, 1967: 4). Όταν συμβάντα του παρελθόντος απωθούνται από τη μνήμη, επιστρέφουν κάνοντας αισθητή την παρουσία τους μέσα από πράξεις. Όταν, επομένως, το υποκείμενο δεν θυμάται το παρελθόν, είναι καταδικασμένο να το επαναλαμβάνει μέσα από το acting out. Η ψυχαναλυτική θεραπεία επιχειρεί να σπάσει τον κύκλο της επανάληψης, βοηθώντας τον ασθενή να θυμηθεί.

Αν και στοιχεία επανάληψης είναι δυνατόν να εντοπιστούν σχεδόν σε κάθε ανθρώπινη πράξη, ο όρος «acting out» αποδίδεται συνήθως στις πράξεις εκείνες που επιδεικνύουν «παρορμητικό συνήθως χαρακτήρα, σε σχετική δυσαρμονία με τα συνήθη συστήματα κινήτρων του υποκειμένου» και οι οποίες είναι δυνατόν «να απομονωθούν μέσα στο πλαίσιο των δραστηριοτήτων του» (Laplanche και Pontalis, 1967: 4). Το ίδιο το υποκείμενο δεν κατορθώνει να κατανοήσει τα κίνητρα που το οδήγησαν στην πράξη.

Από λακανική σκοπιά, ο βασικός αυτός ορισμός του acting out είναι αληθής, αλλά ατελής. Αγνοεί τη διάσταση του Άλλου. Έτσι, ενώ ο Lacan υποστηρίζει ότι το acting out οφείλεται σε μια αποτυχία αναμνημόνευσης (recollection) του παρελθόντος, αποδίδει έμφαση στη διυποκειμενική διάσταση της αναμνημόνευσης. Με άλλα λόγια, η αναμνημόνευση δεν ενέχει απλώς την ανάκληση ενός στοιχείου στη συνείδηση, αλλά και την κοινωνία αυτού του γεγονότος με έναν Άλλο μέσα από τον λόγο. Επομένως το acting out λαμβάνει χώρα όταν η αναμνημόνευση καθίσταται αδύνατη εξαιτίας της άρνησης του Άλλου να ακούσει. Όταν ο Άλλος «κουφαίνεται», το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να του μεταδώσει λεκτικά μηνύματα, και αναγκάζεται να εκφράσει το μήνυμα μέσα από πράξεις. Το acting out αποτελεί επομένως ένα κωδικοποιημένο μήνυμα που το υποκείμενο απευθύνει σε έναν Άλλο, παρά το γεγονός ότι το ίδιο το υποκείμενο δεν έχει συνείδηση ούτε του περιεχομένου του μηνύματος αυτού ούτε καν του γεγονότος ότι οι πράξεις του εκφράζουν ένα μήνυμα. Εναπόκειται στον Άλλο να αποκωδικοποιήσει το μήνυμα· αδυνατεί όμως να το κάνει.

Για να διευκρινίσει με ένα παράδειγμα τις παρατηρήσεις του πάνω στο acting out, ο Lacan αναφέρεται στην περίπτωση της νεαρής ομοφυλόφιλης γυναίκας την οποία παρακολουθούσε ο Freud (Freud, 1920a). Ο Freud παρατηρεί ότι η νεαρή γυναίκα συνήθιζε να εμφανίζεται με τη συνοδεία της γυναίκας που αγαπούσε στους πλέον πολυσύχναστους δρόμους της Βιέννης, ιδίως σε δρόμους που βρίσκονταν κοντά στον τόπο εργασίας του πατέρα της. Ο Lacan υποστηρίζει ότι επρόκειτο για acting out επειδή ήταν ένα μήνυμα το οποίο η νεαρή γυναίκα απηύθυνε στον πατέρα της που δεν την άκουγε (Lacan, 1962-3: σεμινάριο της 23ης Ιανουαρίου 1963).

Στο παράδειγμα της νεαρής ομοφυλόφιλης γυναίκας, το acting out λαμβάνει χώρα πριν αυτή ξεκινήσει την ψυχαναλυτική θεραπεία με τον Freud. Το acting out αυτού του είδους είναι δυνατόν να περιγραφεί ως «μεταβίβαση χωρίς ανάλυση» ή «άγρια μεταβίβαση» (Lacan, 1962-3: σεμινάριο της 23ης Ιανουαρίου 1963). Εντούτοις οι περισσότεροι αναλυτές υποστηρίζουν ότι «όταν συμβαίνει κατά την πορεία της ανάλυσης –εντός ή εκτός της αναλυτικής συνεδρίας – το acting out πρέπει να κατανοείται στη σχέση του με τη μεταβίβαση» (Laplanche και Pontalis, 1967: 4). Η άποψη του Freud ήταν ότι βασική αρχή της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι «να οδηγεί όσο περισσότερα πράγματα είναι δυνατόν στο κανάλι της μνήμης και να αφήνει όσο το δυνατόν λιγότερα να εμφανίζονται ως επανάληψη» (Freud, 1920g: SE XVIII, 19). Έτσι, όταν ένας αναλυόμενος εκδραματίζει μια ασυνείδητη ευχή, που ανέκυψε κατά τη διάρκεια μιας πρόσφατης αναλυτικής συνεδρίας, έξω από το γραφείο του αναλυτή, αυτή η πράξη θα πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως αντίσταση στη θεραπεία. Παρ' όλα αυτά, από τη στιγμή που κάθε αντίσταση στην ανάλυση αποτελεί αντίσταση του ίδιου του αναλυτή (Ε, 235), όταν το acting out λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια της θεραπείας, οφείλεται συχνά σε λάθος του αναλυτή. Το λάθος του συνίσταται συνήθως στην άρθρωση μιας ακατάλληλης ερμηνείας που αποκαλύπτει μια στιγμιαία «κώφωση» σε σχέση με τον λόγο του αναλυόμενου. Ο Lacan παραθέτει ως παράδειγμα μια κλινική περίπτωση που περιγράφεται από τον εκπρόσωπο της ψυχολογίας του εγώ Ernst Kris (Kris, 1951). Υποστηρίζει ότι η ερμηνεία που δόθηκε από τον Kris στο πλαίσιο μιας αναλυτικής συνεδρίας ήταν ακριβής από μια σκοπιά, αλλά δεν αφορούσε την καρδιά του ζητήματος, και έτσι προκάλεσε ένα acting out: μετά τη συνεδρία ο αναλυόμενος πήγε να φάει «φρέσκα μυαλά» σε ένα κοντινό εστιατόριο. Η πράξη αυτή, ισχυρίζεται ο Lacan, ήταν ένα κωδικοποιημένο μήνυμα που απευθυνόταν στον αναλυτή, δείχνοντας ότι η ερμηνεία απέτυχε να αγγίξει την πιο θεμελιακή πλευρά του συμπτώματος του ασθενούς (Lacan, 1962-3: σεμινάριο της 23ης Ιανουαρίου 1963· βλ. επίσης Ε, 238-9 και Σ1, 59-61).

Ο Lacan αφιερώνει αρκετές συνεδρίες του σεμιναρίου του 1962-3 στην εδραίωση της διάκρισης ανάμεσα στο acting out και το ΠΕΡΑΣΜΑ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ.

βιολογία (γ.: biologie - α.: biology) Το έργο του Freud είναι γεμάτο από αναφορές στη βιολογία. Ο Freud διέκρινε στη βιολογία το μοντέλο επιστημονικής ακρίβειας στο οποίο θα έπρεπε να βασιστεί η επιστήμη της ψυχανάλυσης. Ο Lacan, εντούτοις, είναι σφόδρα αντίθετος σε κάθε προσπάθεια συγκρότησης της ψυχανάλυσης πάνω σε ένα βιολογικό μοντέλο, υποστηρίζοντας ότι η άμεση εφαρμογή βιολογικών (ή ηθολογικών/ψυχολογικών) εννοιών (όπως η ΠΡΟΣΑΡΜΟΓΗ) στην ψυχανάλυση είναι αναπόφευκτα αποπροσανατολιστική και απαλείφει την ουσιώδη διάκριση ανάμεσα σε ΦΥΣΗ και κουλτούρα. Τέτοιου είδους βιολογίζουσες εξηγήσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς αγνοούν, σύμφωνα με τον Lacan, την προτεραιότητα της συμβολικής τάξης στην ανθρώπινη ύπαρξη. Ο Lacan εντοπίζει αυτόν τον «βιολογισμό» στο έργο των ψυχαναλυτών εκείνων που συγχέουν την επιθυμία με την ανάγκη και τις ορμές με τα ένστικτα, έννοιες που επιμένει να διαχωρίζει.

Τα επιχειρήματα αυτά βρίσκονται στην πρώτη γραμμή ήδη από τα πρώτα ψυχαναλυτικά γραπτά του Lacan. Στην εργασία του για την οικογένεια, το 1938, για παράδειγμα, απορρίπτει κάθε προσπάθεια εξήγησης των οικογενειακών δομών στη βάση καθαρά βιολογικών στοιχείων, και υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη ψυχολογία ρυθμίζεται μάλλον από συμπλέγματα παρά από ένστικτα (Lacan, 1938: 23-4).

Ο Lacan ισχυρίζεται ότι αυτή η άρνηση του βιολογικού αναγωγισμού δεν αντιτίθεται στην στάση του Freud, αλλά συνιστά μάλιστα επιστροφή στην ουσία του έργου του. Όταν ο Freud χρησιμοποιεί βιολογικά μοντέλα, το κάνει απλώς και μόνο επειδή η βιολογία αποτελούσε την εποχή εκείνη ένα γενικά αποδεκτό μοντέλο επιστημονικής ακρίβειας, και επειδή οι υποθετικές (conjectural) επιστήμες δεν είχαν επιτύχει ακόμη τον ίδιο βαθμό ακρίβειας. Είναι βέβαιο ότι ο Freud δεν μπέρδευε την ψυχανάλυση με τη βιολογία ή με οποιαδήποτε άλλη θετική επιστήμη, και όταν δανειζόταν έννοιες από τη βιολογία (όπως η έννοια της ορμής) τις ξαναδούλευε με τόσο ριζικό τρόπο ώστε μετατρέπονταν σε έννοιες εντελώς καινούργιες. Για παράδειγμα, η έννοια της ορμής του θανάτου «δεν είναι βιολογικό ζήτημα» (Ε, 102). Ο Lacan εκφράζει τη θέση του με ένα παράδοξο: «η φροϋδική βιολογία δεν έχει καμιά σχέση με τη βιολογία» (Σ2, 75).

Ο Lacan, όπως και ο Freud, χρησιμοποιεί έννοιες που δανείζεται από τη βιολογία (π.χ. imago, χάσμα), και έπειτα τις ξαναδουλεύει στο πλαίσιο ενός εντελώς διαφορετικού συμβολικού σύμπαντος. Το σημαντικότερο παράδειγμα αυτής της στάσης ίσως να είναι η έννοια του ΦΑΛΛΟΥ, τον οποίο ο Lacan αντιλαμβάνε-

ται ως σημαίνον και όχι ως σωματικό όργανο. Έτσι, ενώ ο Freud κατανοεί το σύμπλεγμα ευνουχισμού και τη διαφορά των φύλων με αναφορά στην παρουσία και την απουσία του πέους, ο Lacan τα συλλαμβάνει με μη βιολογικό, μη ανατομικό τρόπο (με αναφορά στην παρουσία και την απουσία του φαλλού). Αυτό υπήρξε και ένα από τα στοιχεία που προσέλκυσαν ορισμένες φεμινίστριες συγγραφείς στη λακανική θεωρία: διέκριναν σε αυτήν έναν τρόπο άρθρωσης μιας μη ουσιοκρατικής θεώρησης της υποκειμενικότητας του φύλου.

Εντούτοις, ενώ ο Lacan απορρίπτει με συνέπεια κάθε μορφή βιολογικού αναγωγισμού, απορρίπτει επίσης και την «κουλτουραλιστική» θέση που αγνοεί τελείως τη σημασία της βιολογίας (Ec, 723). Αν η «βιολογικοποίηση» κατανοηθεί σωστά (δηλαδή όχι ως αναγωγή των ψυχικών φαινομένων σε χυδαίους βιολογικούς καθορισμούς, αλλά ως διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο τα βιολογικά στοιχεία επηρεάζουν το ψυχικό πεδίο), τότε ο Lacan είναι ξεκάθαρα υπέρ της στάσης αυτής (Ec, 723). Τις πιο ξεκάθαρες ενδείξεις αποτελούν οι αναφορές του Lacan σε παραδείγματα από τη ζωική ηθολογία για την κατάδειξη της ικανότητας των εικόνων να δρουν ως πυροδοτικοί μηχανισμοί. Εξού και οι αναφορές του Lacan σε περιστέρια και ακρίδες κατά την ανάλυση του σταδίου του καθρέφτη (E, 3), και στα καρκινοειδή στην ανάλυση του μιμητισμού (Σ11, 99) (βλ. GESTALT).

Έτσι και στη θεώρηση της διαφοράς των φύλων, ο Lacan ακολουθεί τη φρουδική απόρριψη της ψευδούς διχοτομίας ανάμεσα σε «ανατομία και σύμβαση» (Freud, 1933a: SE XXII, 114). Η έγνοια του Lacan είναι να μη δώσει προτεραιότητα σε κανέναν από τους δύο όρους, αλλά να δείξει πώς αλληλεπιδρούν μεταξύ τους με σύνθετους τρόπους κατά τη διαδικασία ανάληψης μιας σεξουαλικής θέσης.

βλέμμα (γ.: regard - α.: gaze) Οι πρώτες παρατηρήσεις του Lacan σχετικά με το βλέμμα εμφανίζονται κατά τον πρώτο χρόνο του σεμιναρίου του (Lacan, 1953-4), με αναφορά στη φαινομενολογική ανάλυση «του βλέμματος» από τον Jean-Paul Sartre (το γεγονός ότι στις αγγλικές μεταφράσεις του Sartre και του Lacan χρησιμοποιούνται διαφορετικοί όροι συσκοτίζει το γεγονός ότι και οι δύο χρησιμοποιούν τον ίδιο όρο στα γαλλικά – *le regard*). Για τον Sartre, το βλέμμα είναι εκείνο που επιτρέπει στο υποκείμενο να αναγνωρίσει ότι και ο Άλλος είναι υποκείμενο: «η θεμελιακή μου σύνδεση με τον Άλλο-ως-υποκείμενο πρέπει να είναι σε θέση να συσχετισθεί με τη μόνιμη δυνατότητά μου να *γίνομαι ορατός* από τον Άλλο» (Sartre, 1943: 256 – η έμφαση από το πρωτότυπο). Όταν ξαφνιάζεται από το βλέμμα του Άλλου, το υποκείμενο αισθάνεται ντροπή (Sartre, 1943: 261). Σε αυτή τη φάση ο Lacan δεν αναπτύσσει τη δική του έννοια του βλέμματος, και μοιάζει να συμφωνεί γενικά με τις απόψεις του Sartre πάνω στο θέμα αυτό (Σ1,

215). Βρίσκει ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα την άποψη του Sartre ότι το βλέμμα δεν αφορά κατ' ανάγκη το όργανο της όρασης:

> Εκείνο φυσικά που τις περισσότερες φορές φανερώνει ένα βλέμμα είναι η σύγκλιση δύο οφθαλμικών βολβών στην κατεύθυνσή μου. Το βλέμμα όμως εμφανίζεται το ίδιο καλά και όταν υπάρχει ένα θρόισμα των κλαδιών, ή ο ήχος ενός βήματος ακολουθούμενος από σιωπή, ή το ελαφρύ άνοιγμα ενός πατζουριού, ή η ανάλαφρη κίνηση μιας κουρτίνας. (Sartre, 1943: 257)

Μόνο το 1964, με την ανάπτυξη της έννοιας του *OBJET PETIT A* ως αιτίου της επιθυμίας, αρθρώνει ο Lacan τη δική του θεωρία για το βλέμμα, μια θεωρία που διαφέρει αισθητά από εκείνην του Sartre (Lacan, 1964a). Ενώ ο Sartre δεν διαχώριζε το βλέμμα από την πράξη του κοιτάγματος, ο Lacan τώρα τα ξεχωρίζει: το βλέμμα καθίσταται αντικείμενο της πράξης του κοιτάγματος, ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, αντικείμενο της σκοπικής ορμής. Το βλέμμα επομένως, για τον Lacan, δεν εντοπίζεται στην πλευρά του υποκειμένου: πρόκειται για το βλέμμα του Άλλου. Και ενώ ο Sartre είχε συλλάβει μια ουσιώδη αμοιβαιότητα ανάμεσα στο να βλέπει κανείς τον Άλλο και να βλέπεται-από-αυτόν, ο Lacan συλλαμβάνει την αντινομική σχέση μεταξύ βλέμματος και ματιού: το μάτι που βλέπει είναι εκείνο του υποκειμένου, ενώ το βλέμμα βρίσκεται από την πλευρά του αντικειμένου, και δεν υπάρχει σύμπτωση ανάμεσα στα δύο, από τη στιγμή που «Δεν με κοιτάς ποτέ από τον τόπο στον οποίο σε βλέπω» (Σ11, 103). Όταν το υποκείμενο κοιτάζει ένα αντικείμενο, το αντικείμενο ήδη ανταποδίδει το βλέμμα πίσω στο υποκείμενο, αλλά από ένα σημείο στο οποίο το υποκείμενο δεν μπορεί να το δει. Ο διχασμός αυτός ανάμεσα στο μάτι και το βλέμμα δεν είναι παρά ο ίδιος ο υποκειμενικός διχασμός, όπως εκφράζεται στο πεδίο της όρασης.

Η έννοια του βλέμματος υιοθετήθηκε από την ψυχαναλυτική κριτική του κινηματογράφου κατά τη δεκαετία του 1970 (βλ. σχετικά Metz, 1975)· ιδίως δε από φεμινίστριες κριτικούς (βλ. Mulvey, 1975· Rose, 1986). Εντούτοις, πολλοί σχολιαστές συγχώνευσαν τη λακανική έννοια του βλέμματος με την ιδέα του βλέμματος όπως αναπτύσσεται από τον Sartre, αλλά και με άλλες ιδέες πάνω στο ζήτημα της όρασης, όπως οι θέσεις του Foucault για τον πανοπτικισμό. Επομένως μεγάλο μέρος της λεγόμενης «λακανικής θεωρίας του κινηματογράφου» έχει πέσει θύμα εννοιολογικής σύγχυσης (βλ. Joan Copjec, 1989). Βλ. επίσης Jay (1993).

B/b

Bejahung Στην «Απάντηση στον σχολιασμό της *Άρνησης* του Freud από τον Jean Hyppolite» (Lacan, 1954b), ο Lacan περιγράφει μια πρωταρχική πράξη κατάφασης που προηγείται λογικά οποιασδήποτε πράξης ΑΡΝΗΣΗΣ. Χρησιμοποιεί δε τον γερμανικό όρο του Freud *Bejahung* (κατάφαση) για να αποδώσει αυτήν την πρωταρχική κατάφαση (Ec, 387· βλ. Freud, 1925h). Ενώ η άρνηση αφορά εκείνο που ο Freud ονομάζει «κρίση της ύπαρξης», η *Bejahung* αντιστοιχεί σε κάτι πιο θεμελιακό, στην πρωταρχική πράξη της ίδιας της συμβολοποίησης, στη συμπερίληψη ενός στοιχείου στο συμβολικό σύμπαν. Μόνο αφού κάτι έχει συμβολοποιηθεί (στο επίπεδο της *Bejahung*) μπορούμε να αποδώσουμε σε αυτό την αξία της ύπαρξης ή όχι (άρνηση).

Ο Lacan εισάγει μια βασική διάκριση ανάμεσα στην *Bejahung* και στον ψυχωτικό μηχανισμό που αργότερα θα αποκαλέσει ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟ. Η *Bejahung* αντιστοιχεί στην πρωταρχική συμπερίληψη ενός στοιχείου στο συμβολικό, ενώ ο αποκλεισμός συνιστά την πρωταρχική άρνηση να συμπεριληφθεί κάτι (το Όνομα-του-Πατέρα) στο συμβολικό (Σ3, 82).

γενετήσιο (γ.: génital - α.: genital) Στα στάδια της ψυχοσεξουαλικής ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ τα οποία εισήγαγε ο Freud, το γενετήσιο στάδιο είναι τελευταίο στη σειρά, ακολουθεί δε τα δύο προγενετήσια στάδια (το στοματικό και το πρωκτικό στάδιο). Το γενετήσιο στάδιο εμφανίζεται για πρώτη φορά ανάμεσα στην ηλικία των τριών και πέντε ετών (με την παιδική γενετήσια οργάνωση, ή φαλλική φάση) και διακόπτεται ακολούθως από τη λανθάνουσα περίοδο για να επανέλθει στην εφηβεία (με το καθεαυτό γενετήσιο στάδιο). Ο Freud όρισε το στάδιο αυτό ως την τελική «πλήρη οργάνωση» της libido, μια σύνθεση της προηγούμενης αναρχικής «πολύμορφης διαστροφικότητας» των προγενετήσιων σταδίων (βλ. Freud, 1940a: SE XXIII, 155). Εξαιτίας αυτού του γεγονότος, η έννοια της «γεννητικότητας» απέκτησε προνομιακή θέση στην ψυχαναλυτική θεωρία μετά τον Freud, ως κάτι που αντιπροσωπεύει ένα στάδιο πλήρους ψυχοσεξουαλικής ωρίμανσης (την «γενετήσια αγάπη» του Balint).

Ο Lacan απορρίπτει το μεγαλύτερο μέρος της ψυχαναλυτικής θεωρίας που αφορά το γενετήσιο στάδιο, τη γενετήσια αγάπη κλπ., αποκαλώντας τις θεωρίες αυτές «ανόητο ύμνο στην αρμονία του γενετήσιου» (Ε, 245). Σύμφωνα με τον Lacan, δεν υπάρχει τίποτε αρμονικό στη γεννητικότητα.

• **Γενετήσιο στάδιο** Τα στάδια της ψυχοσεξουαλικής ανάπτυξης συλλαμβάνονται από τον Lacan όχι ως φυσικές φάσεις βιολογικής ωρίμανσης αλλά ως μορφές ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ που δομούνται εκ των υστέρων (Σ8, 238-46). Στο στοματικό και το πρωκτικό στάδιο η επιθυμία επισκιάζεται από το αίτημα, και συγκροτείται πλήρως μόνο στο γενετήσιο στάδιο (Σ8, 270). Επομένως ο Lacan ακολουθεί πράγματι το παράδειγμα του Freud και περιγράφει το γενετήσιο στάδιο ως μια τρίτη στιγμή που ακολουθεί το στοματικό και το πρωκτικό στάδιο (Σ8, 268). Εντούτοις, όταν ο Lacan εξετάζει το στάδιο αυτό επικεντρώνει την προσοχή του σε εκείνο που ο Freud είχε ονομάσει *παιδική* γενετήσια οργάνωση (επίσης γνωστή και ως φαλλική φάση), το στάδιο δηλαδή στο οποίο το παιδί γνωρίζει μόνο ένα σεξουαλικό όργανο (το αρσενικό) και περνά από το σύμπλεγμα του ευνουχισμού. Έτσι η γενετήσια φάση είναι νοητή, όπως επισημαίνει ο Lacan, στον βαθμό που σημαδεύεται από τον ευνουχισμό: η «γενετήσια πραγμάτωση» είναι δυνατόν να επιτευχθεί υπό τον όρο ότι το υποκείμενο αναλαμβάνει πρώτα τον δικό του ευνουχισμό (Σ4, 219). Επιπλέον, ο Lacan επιμένει ότι, ακόμα και όταν η πολύμορφα διαστροφική σεξουαλικότητα των προγενετήσιων σταδίων υποτάσσεται στην κυριαρχία της γενετήσιας οργάνωσης, αυτό δεν σημαίνει ότι η προγενετήσια σε-

ξουαλικότητα απορρίπτεται: «Οι πιο αρχαϊκές επιδιώξεις του παιδιού αποτελούν ... έναν πυρήνα που δεν αποσυντίθεται ποτέ από την υποτιθέμενη πρωταρχία της γεννητικότητας» (Σ7, 93). Απορρίπτει επομένως την έννοια ενός τελικού σταδίου σύνθεσης: η σύνθεση δεν είναι δυνατή για το ανθρώπινο ον αφού, όπως υποστηρίζει ο Lacan, η ανθρώπινη υποκειμενικότητα είναι κατ' ουσίαν και αναπότρεπτα διαιρεμένη.

• **Γενετήσια ορμή** Η γενετήσια ορμή δεν αναγνωρίζεται από τον Lacan ως μια από τις μερικές ορμές. Δεδομένου ότι ο Lacan ισχυρίζεται ότι κάθε ορμή είναι ορμή μερική, η άρνησή του να συμπεριλάβει τη γενετήσια ορμή στις μερικές ορμές ισοδυναμεί με αμφισβήτηση της ύπαρξής της. Το 1964, ο Lacan ξεκαθαρίζει αυτό το σημείο. Γράφει το εξής: «η γενετήσια ορμή, αν υπάρχει, δεν αρθρώνεται καθόλου όπως οι άλλες ορμές» (Σ11, 189). Σε αντίθεση προς τις άλλες ορμές, η γενετήσια ορμή (αν υπάρχει) «αποκτά μορφή» στην πλευρά του Άλλου (Σ11, 189). Επιπλέον, δεν υπάρχει «γενετήσιο αντικείμενο» που θα αντιστοιχούσε σε μια υποτιθέμενη γενετήσια ορμή.

• **Γενετήσια αγάπη** Ο Lacan απορρίπτει την έννοια της «γενετήσιας αγάπης» την οποία εισήγαγε ο Michael Balint (Balint, 1947). Ο όρος υποδεικνύει μια ψυχοσεξουαλική ωριμότητα στην οποία τα δύο στοιχεία του αισθησιασμού και του συναισθήματος ενσωματώνονται πλήρως και εναρμονίζονται. Ο Freud, εντούτοις, δεν χρησιμοποίησε ποτέ την έννοια, και ο Lacan την απορρίπτει ως εντελώς ξένη προς την ψυχαναλυτική θεωρία. Για τον Lacan, η ιδέα μιας τελικής ψυχοσεξουαλικής ωριμότητας και σύνθεσης που λανθάνει στην έννοια της «γενετήσιας αγάπης» είναι μια αυταπάτη που αγνοεί εντελώς τα εμπόδια και τις αναταράξεις που είναι τόσο συνήθεις «ακόμα και στην πιο ολοκληρωμένη σχέση αγάπης» (Ε, 245). Δεν υπάρχει μετα-αμφιθυμική σχέση αντικειμένου.

Η έννοια της γενετήσιας αγάπης συνδέεται στενά με εκείνην της «δοτικότητας», που χρησιμοποιείται από ορισμένους ψυχαναλυτές για να περιγράψει μια ώριμη μορφή αγάπης στην οποία κανείς αγαπά το άλλο πρόσωπο για αυτό που είναι παρά για εκείνο που μπορεί να δώσει. Ο Lacan είναι τόσο αρνητικός απέναντι στην έννοια της δοτικότητας όσο ήταν και απέναντι στην έννοια της γενετήσιας αγάπης, αφού τη θεωρεί μια μορφή ηθικολογίας που προδίδει την αναλυτική ανακάλυψη του μερικού αντικειμένου (Σ8, 173-4). Ισχυρίζεται δε ότι η έννοια της δοτικότητας λίγο έχει να κάνει με τη γεννητικότητα και συνδέεται πολύ περισσότερο με τον πρωκτικό ερωτισμό. Στα χνάρια της φροϋδικής εξομοίωσης των κοπράνων με δώρα, ο Lacan θεωρεί ότι η φόρμουλα της δοτικότητας –«όλα για τον άλλο»– δείχνει ότι δεν πρόκειται παρά για μια φαντασίωση του ψυχαναγκαστικού νευρωτικού (Σ8, 241).

γλώσσα (γ.: langue/langage - α.: language) Έχει σημασία να σημειωθεί ότι η αγγλική λέξη «language» αντιστοιχεί σε δύο γαλλικές λέξεις, *langue* και *langage*.[19] Οι δύο αυτές λέξεις έχουν τελείως διαφορετικό νόημα στο έργο του Lacan: η *langue* αντιστοιχεί συνήθως σε μια συγκεκριμένη γλώσσα, όπως τα γαλλικά ή τα αγγλικά, ενώ η *langage* αναφέρεται στο σύστημα της γλώσσας εν γένει, σε αφαίρεση από όλες τις επί μέρους γλώσσες. Εκείνο πάντως που ενδιαφέρει περισσότερο τον Lacan είναι φυσικά η γενική δομή της γλώσσας (*langage*) παρά οι διαφορές ανάμεσα στις επί μέρους γλώσσες (*langues*). Όταν επομένως διαβάζει κανείς τον Lacan σε μετάφραση είναι σημαντικό να γνωρίζει ποιος όρος χρησιμοποιείται στο πρωτότυπο γαλλικό κείμενο (ο γαλλικός όρος συνήθως θα είναι *langage*).

Το ενδιαφέρον του Lacan για τα γλωσσικά φαινόμενα ανάγεται στο πρώιμο ενδιαφέρον του για τη σουρεαλιστική ποίηση και στην «καταγοήτευσή» του από την ψυχωτική γλώσσα της Aimée, μιας παρανοϊκής γυναίκας της οποίας τα γραπτά αναλύει στη διδακτορική του διατριβή (Lacan, 1932). Ακολούθως, ο στοχασμός του Lacan πάνω στη φύση της γλώσσας περνά μέσα από μια μακρά διεργασία εξέλιξης, στην οποία είναι δυνατόν να διακρίνουμε τέσσερις ευρείες φάσεις (βλ. Macey, 1988: 121-76):

1. Ανάμεσα στο 1936 και το 1949 οι αναφορές στη γλώσσα είναι λιγοστές, αλλά έχουν ιδιαίτερη σημασία. Ήδη από το 1936, για παράδειγμα, ο Lacan επισημαίνει ότι η γλώσσα είναι συστατική της ψυχαναλυτικής εμπειρίας (Ec, 82), και το 1946 υποστηρίζει ότι είναι αδύνατον να κατανοήσουμε την τρέλα χωρίς να προσεγγίσουμε το ζήτημα της γλώσσας (Ec, 166). Αυτήν την περίοδο, τα σχόλια του Lacan για τη γλώσσα δεν εμπεριέχουν αναφορές σε οποιαδήποτε επί μέρους γλωσσολογική θεωρία, αλλά κυριαρχούνται από φιλοσοφικές αναφορές, ιδίως στο έργο του Hegel. Επομένως η γλώσσα αντιμετωπίζεται κυρίως ως ένα διαμεσολαβητικό στοιχείο που επιτρέπει στο υποκείμενο να επιτύχει την αναγνώριση από τον άλλο (βλ. E, 9). Πάνω και πέρα από τη χρήση της για τη μετάδοση πληροφοριών, η γλώσσα είναι πρώτα απ' όλα μια έκκληση σε έναν συνομιλητή: αναφορικά με την θεώρηση του Jakobson, θα λέγαμε ότι ο Lacan αποδίδει μεγαλύτερο βάρος στη βουλητική (connative) λειτουργία παρά στην αναφορική (referential). Επιμένει έτσι ότι η γλώσσα δεν είναι μια νομενκλατούρα (Ec, 166).

2. Από το 1950 ως το 1954 η γλώσσα αρχίζει να καταλαμβάνει την κεντρική θέση που θα διατηρήσει και αργότερα στο έργο του. Την περίοδο αυτή, η ανάλυση της γλώσσας από τον Lacan κυριαρχείται από αναφορές στη χαϊντεγγεριανή

19. Το ίδιο συμβαίνει και με την ελληνική λέξη «γλώσσα» (Σ.τ.Μ.).

φαινομενολογία και, το σημαντικότερο, στην ανθρωπολογία της γλώσσας (Mauss, Malinowski και Lévi-Strauss). Η γλώσσα γίνεται λοιπόν αντιληπτή ως δομούσα τους κοινωνικούς νόμους της ανταλλαγής, ως μια συμβολική συμφωνία κλπ. Υπάρχουν επίσης περιστασιακές αναφορές στη ρητορική, αλλά αυτές δεν αναπτύσσονται περαιτέρω (βλ. Ε, 169). Επιπλέον, αν και εμφανίζονται και μερικές αναφορές στον Saussure (βλ. Σ1, 248), στον περίφημο «λόγο της Ρώμης» ο Lacan εισάγει τη διάκριση ανάμεσα σε *parole* και *langage* (και όχι, όπως κάνει ο Saussure, ανάμεσα σε *parole* και *langue*· βλ. Lacan, 1953a) (βλ. ΟΜΙΛΙΑ).

3. Μεταξύ 1955 και 1970 η γλώσσα καταλαμβάνει κεντρική θέση και ο Lacan αναπτύσσει την κλασική θέση του ότι «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα» (Σ11, 20). Σε αυτήν ακριβώς την περίοδο τα ονόματα του Ferdinand de Saussure και του Roman Jakobson έρχονται δυναμικά στο προσκήνιο στο έργο του.

Ο Lacan ξεκινά από τη θεωρία του Saussure ότι η γλώσσα είναι μια δομή που απαρτίζεται από διαφορικά στοιχεία· ενώ όμως ο Saussure περιγράφει έτσι τη *langue*, ο Lacan αναφέρεται στη *langage*. Η *langage* καθίσταται, για τον Lacan, το πρωτότυπο υπόδειγμα κάθε δομής. Προχωρεί έπειτα σε μια κριτική της σοσιριανής έννοιας της γλώσσας, υποστηρίζοντας ότι βασική μονάδα της γλώσσας δεν είναι το σημείο αλλά το ΣΗΜΑΙΝΟΝ. Ισχυρίζεται δε ότι το ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟ, όπως και η γλώσσα, είναι μια δομή σημαινόντων, κάτι που του επιτρέπει να πλάσει την κατηγορία του συμβολικού με μεγαλύτερη ακρίβεια. Το 1969 ο Lacan αναπτύσσει την έννοια του ΛΟΓΟΥ ως ενός είδους κοινωνικού δεσμού.

4. Από το 1971 και μετά το πέρασμα από τη ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑ στα μαθηματικά ως υπόδειγμα επιστημονικότητας συνοδεύεται από μια τάση τονισμού της ποιητικής διάστασης και της αμφισημίας της γλώσσας, όπως γίνεται εμφανές από το αυξανόμενο ενδιαφέρον του Lacan για την «ψυχωτική γλώσσα» του James Joyce (βλ. Lacan, 1975a, 1975-6). Το ίδιο το στυλ του Lacan αντικατοπτρίζει την αλλαγή αυτή, αφού πληθαίνουν στον λόγο του οι νεολογισμοί και τα λογοπαίγνια. Πλάθει τον νεολογισμό *lalangue*[20] (από το οριστικό άρθρο *la* και το ουσιαστικό *langue*) για να αναφερθεί σε αυτές τις μη επικοινωνήσιμες διαστάσεις της γλώσσας οι οποίες, παίζοντας με την αμφισημία και την ομοηχία, παράγουν ένα είδος *jouissance* (Σ20, 126). Ο όρος «γλώσσα» αντιπαρατίθεται τώρα στον όρο *lalangue*. Η *lalangue* μοιάζει με το πρωταρχικό χαοτικό υπόστρωμα της πολυσημίας μέσα από το οποίο συγκροτείται η γλώσσα, σχεδόν ως εάν η γλώσσα να είναι κάποια τακτοποιημένη υπερδομή που επικάθεται σε αυτό το υπόστρωμα: «η γλώσσα είναι, χωρίς αμφιβολία, φτιαγμένη από *lalangue*» (Σ20, 127).

20. Ο όρος *lalangue* αποδίδεται συνήθως στα ελληνικά είτε ως «γλωγλώσσα» είτε ως «ηγλώσσα» (Σ.τ.Μ.).

Η έμφαση που αποδίδει η λακανική ψυχανάλυση στη γλώσσα αναγνωρίζεται συνήθως ως το χαρακτηριστικό που τη διακρίνει περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο. Ο Lacan επικρίνει τον τρόπο με τον οποίο άλλες μορφές ψυχανάλυσης, όπως η κλαϊνική ψυχανάλυση και η θεωρία των σχέσεων αντικειμένου, τείνουν να υποβαθμίζουν τη σημασία της γλώσσας και να υπερτονίζουν τη «μη λεκτική επικοινωνία» του αναλυόμενου (τη «γλώσσα του σώματος» κλπ.) εις βάρος του λόγου του. Αυτό είναι ένα θεμελιώδες λάθος, σύμφωνα με τον Lacan, για τρεις επί μέρους λόγους.

Κατ' αρχάς, ολόκληρη η ανθρώπινη επικοινωνία εγγράφεται σε μια γλωσσική δομή: ακόμα και η «γλώσσα του σώματος», όπως δηλώνει και ο ίδιος ο όρος, δεν είναι στη βάση της παρά μια μορφή *γλώσσας*, με τα ίδια δομικά γνωρίσματα.

Κατά δεύτερο λόγο, στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι να αρθρώσει την αλήθεια της επιθυμίας στον λόγο αντί σε οποιοδήποτε άλλο μέσο: ο θεμελιώδης κανόνας της ψυχανάλυσης βασίζεται στην αρχή ότι η ομιλία συνιστά τη μόνη οδό προς αυτή την αλήθεια.

Και, τρίτον, ο λόγος αποτελεί το μοναδικό εργαλείο που διαθέτει ο αναλυτής. Ως εκ τούτου, κάθε αναλυτής που δεν κατανοεί τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν ο λόγος και η γλώσσα δεν κατανοεί και την ίδια την ψυχανάλυση (βλ. Ε, 40).

Συνέπεια της έμφασης που αποδίδει ο Lacan στη γλώσσα αποτελεί η προτροπή του προς τον αναλυτή να προσέχει τα τυπικά ή τυπολογικά χαρακτηριστικά του λόγου του αναλυόμενου (τα σημαίνοντα), και να μην παρασύρεται σε μια εμβιωτική στάση βασισμένη σε μια φαντασιακή κατανόηση του περιεχομένου (του σημαινομένου).

Μια συχνή παρανόηση της λακανικής διδασκαλίας αποτελεί η άποψη ότι η γλώσσα είναι συνώνυμη με τη συμβολική τάξη. Αυτό, πάντως, δεν είναι σωστό. Ο Lacan υποστηρίζει ότι η γλώσσα διαθέτει εκτός από τη συμβολική και μια φαντασιακή διάσταση: «υπάρχει κάτι στη συμβολική λειτουργία της ανθρώπινης ομιλίας που δεν μπορεί να απαλειφθεί, και αυτό είναι ο ρόλος που παίζει σε αυτήν το φαντασιακό» (Σ2, 306). Η συμβολική διάσταση της γλώσσας είναι αυτή του σημαίνοντος και του αληθινού λόγου. Η φαντασιακή διάσταση της γλώσσας είναι εκείνη του σημαινομένου, της σημασίας και του κενού λόγου. Το ΣΧΗΜΑ L αντιπροσωπεύει τις δύο αυτές διαστάσεις της γλώσσας μέσα από δύο άξονες που τέμνονται. Ο άξονας A-S είναι η γλώσσα στη συμβολική της διάσταση, ο λόγος του Άλλου, το ασυνείδητο. Ο φαντασιακός άξονας *a'-a* είναι η γλώσσα στη φαντασιακή της διάσταση, ο τοίχος της γλώσσας που διακόπτει, διαστρεβλώνει και ανατρέπει τον λόγο του Άλλου. Σύμφωνα με τα λόγια του Lacan, «η γλώσσα βρίσκεται εκεί τόσο για να μας θεμελιώσει στον Άλλο όσο και για να μας εμποδίσει δραστικά να τον κατανοήσουμε» (Σ2, 244).

Ο Lacan διακρίνει τις γλώσσες από τους ΚΩΔΙΚΕΣ. Εν αντιθέσει προς τους κώδικες, στη γλώσσα δεν υπάρχει σταθερή ένα-προς-ένα αντιστοιχία ανάμεσα σε σημείο και αναφερόμενο, ούτε ανάμεσα σε σημαίνον και σημαινόμενο. Σε αυτήν ακριβώς την ιδιότητα της γλώσσας οφείλεται η εγγενής αμφισημία όλου του λόγου. Η αμφισημία αυτή είναι προφανής στα μορφώματα του ασυνειδήτου, τα οποία είναι δυνατόν να ερμηνευθούν μέσα από την έμφαση στην ομοηχία και τις άλλες μορφές του διφορούμενου (*l'équivoque*) (βλ. ΕΡΜΗΝΕΙΑ).

γλωσσολογία (γ.: linguistique - α.: linguistics) Ενώ το ενδιαφέρον του Lacan για τη ΓΛΩΣΣΑ ανάγεται στις αρχές της δεκαετίας του 1930, όταν ανέλυσε τα γραπτά μιας ψυχωτικής γυναίκας στο πλαίσιο της διδακτορικής του διατριβής (Lacan, 1932), μόνο στις αρχές της δεκαετίας του 1950 αρχίζει να συνθέτει τις απόψεις του για τη γλώσσα χρησιμοποιώντας όρους από μια συγκεκριμένη γλωσσολογική θεωρία, και μόνο μετά το 1957 αρχίζει να ασχολείται λεπτομερώς με τη γλωσσολογία.

Η «γλωσσολογική στροφή» του Lacan εμπνεύστηκε από το ανθρωπολογικό έργο του Claude Lévi-Strauss ο οποίος, τη δεκαετία του 1940, είχε αρχίσει να εφαρμόζει τις μεθόδους της δομικής γλωσσολογίας σε μη γλωσσικά πολιτισμικά δεδομένα (μύθους, σχέσεις συγγενείας κλπ.), δημιουργώντας τη «δομική ανθρωπολογία». Ο Lévi-Strauss ξεκίνησε έτσι ένα φιλόδοξο πρόγραμμα, σύμφωνα με το οποίο η γλωσσολογία θα προσέφερε ένα υπόδειγμα επιστημονικότητας για όλες τις κοινωνικές ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ: «Η δομική γλωσσολογία είναι βέβαιο ότι θα παίξει τον ίδιο αναγεννητικό ρόλο, σε σχέση με τις κοινωνικές επιστήμες, τον οποίο έπαιξε, για παράδειγμα, η πυρηνική φυσική για τις φυσικές επιστήμες» (Lévi-Strauss 1945: 33).

Ακολουθώντας τις επισημάνσεις του Lévi-Strauss, ο Lacan στρέφεται στη γλωσσολογία για να προσφέρει στην ψυχαναλυτική θεωρία το εννοιολογικό σφρίγος που της είχε λείψει στο παρελθόν. Ο λόγος της έλλειψης αυτής, σύμφωνα με τον Lacan, δεν ήταν παρά το γεγονός ότι η δομική γλωσσολογία εμφανίστηκε πολύ αργά για να τη χρησιμοποιήσει ο Freud: «Γενεύη 1910» και «Πετρούπολη 1920» αρκούν να εξηγήσουν γιατί ο Freud δεν χρησιμοποίησε το συγκεκριμένο αυτό εργαλείο (Ε, 298). Εντούτοις, ο Lacan ισχυρίζεται ότι, όταν ο Freud διαβαστεί και πάλι υπό το φως της γλωσσολογικής θεωρίας, αποκαλύπτεται μια συνεκτική λογική που δεν είναι υπό άλλες συνθήκες διακριτή: πράγματι, είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι ο Freud είχε συλλάβει από πριν ορισμένα στοιχεία της σύγχρονης γλωσσολογικής θεωρίας (Ε, 162).

Όπως δείχνουν οι παραπομπές που προαναφέρθηκαν («Γενεύη 1910» και «Πετρούπολη 1920»), η ενασχόληση του Lacan με τη γλωσσολογία επικεντρώνεται σχεδόν αποκλειστικά στο έργο του Ferdinand de Saussure (1857-1913) και του

Roman Jakobson (1896-1982). Οι αναφορές στο έργο άλλων σημαντικών γλωσσολόγων όπως ο Noam Chomsky, ο Leonard Bloomfield και ο Edward Sapir απουσιάζουν σχεδόν εντελώς από το έργο του Lacan. Υπάρχει λοιπόν και μια αντίστοιχη έμφαση στο σημείο, τις ρητορικές τροπές (tropes) και την ανάλυση των φωνημάτων, εις βάρος μιας σχεδόν καθολικής παραμέλησης άλλων περιοχών της γλωσσολογίας όπως το συντακτικό, η σημασιολογία (semantics), η πραγματολογία, η κοινωνιογλωσσολογία και η γλωσσική πρόσκτηση (βλ. όμως και ΑΝΑΠΤΥΞΗ) (βλ. Macey, 1988: 121-2).

Ο Saussure ήταν ο ιδρυτής της «δομικής γλωσσολογίας». Αντίθετα με τη μελέτη της γλώσσας τον 19ο αιώνα, η οποία ήταν αποκλειστικά *διαχρονική* (επικεντρωνόταν δηλαδή αποκλειστικά στους τρόπους με τους οποίους η γλώσσες άλλαζαν στην πορεία του χρόνου), ο Saussure ισχυρίστηκε ότι η γλωσσολογία έπρεπε να είναι και *συγχρονική* (να εξετάζει δηλαδή την κατάσταση μιας γλώσσας σε μια δεδομένη χρονική στιγμή). Αυτό τον οδήγησε να αναπτύξει την περίφημη διάκριση ανάμεσα στη *langue* και την *parole*, και την έννοια του ΣΗΜΕΙΟΥ ως κάτι που αποτελείται από δύο στοιχεία: το σημαίνον και το σημαινόμενο. Όλες αυτές οι ιδέες αναπτύχθηκαν από τον Saussure στο περίφημο έργο του *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, που συνέθεσαν οι μαθητές του από τις σημειώσεις που είχαν κρατήσει στις διαλέξεις του Saussure στο πανεπιστήμιο της Γενεύης και το οποίο δημοσιεύτηκε τρία χρόνια μετά τον θάνατό του (Saussure, 1916). Ο Jakobson ανέπτυξε περαιτέρω τις θεωρήσεις του Saussure, εξελίσσοντας πρωτοποριακά τη φωνολογία, όπως συνέβη και με τις σημαντικές συμβολές του στα πεδία της γραμματικής σημασιολογίας, της πραγματολογίας και της ποιητικής (βλ. Caton, 1987).

Από τον Saussure, ο Lacan δανείζεται την έννοια της γλώσσας ως ΔΟΜΗΣ, παρά το γεγονός ότι ενώ ο Saussure την είχε συλλάβει ως ένα σύστημα σημείων, ο Lacan την αντιλαμβάνεται ως ένα σύστημα σημαινόντων. Από τον Jakobson, ο Lacan δανείζεται τις έννοιες της ΜΕΤΑΦΟΡΑΣ και της ΜΕΤΩΝΥΜΙΑΣ –ως δύο άξονες (τον συγχρονικό και τον διαχρονικό) στους οποίους αρθρώνονται όλα τα γλωσσικά φαινόμενα– τις οποίες και χρησιμοποιεί για να κατανοήσει τις φροϋδικές έννοιες της συμπύκνωσης και της μετάθεσης. Άλλες έννοιες που παραλαμβάνει ο Lacan από τη γλωσσολογία είναι εκείνες του SHIFTER, όπως και η διάκριση ανάμεσα στο εκφερόμενο και την ΕΚΦΟΡΑ.

Όσον αφορά τα δάνειά του από τις γλωσσολογικές έννοιες, ο Lacan κατηγορήθηκε ότι τις διαστρέφει σημαντικά. Απαντά στις επικρίσεις αυτές ισχυριζόμενος ότι δεν κάνει γλωσσολογία αλλά ψυχανάλυση, και αυτό προϋποθέτει μια ορισμένη τροποποίηση των εννοιών που δανείζεται από τη γλωσσολογία. Στο τέλος της γραφής, ο Lacan δεν ενδιαφέρεται πραγματικά για τη γλωσσολογική θεωρία καθεαυτήν, αλλά μόνο για τους τρόπους με τους οποίους αυτή μπορεί να χρησι-

μοποιηθεί, ώστε να αναπτύσσει την ψυχαναλυτική θεωρία (βλ. Lacan, 1970-1: σεμινάριο της 27ης Ιανουαρίου 1971). Αυτό ακριβώς οδήγησε τον Lacan να εισαγάγει τον νεολογισμό *linguistérie* (από τις λέξεις *linguistique* και *hystérie*) για να αναφερθεί στην ψυχαναλυτική χρήση των γλωσσολογικών εννοιών (Σ20, 20).

γνώση (γ.: connaissance/savoir - α.: knowledge) Ο Lacan διακρίνει μεταξύ δύο ειδών γνώσης: της φαντασιακής γνώσης (*connaissance*), που είναι γνώση του εγώ, και της συμβολικής γνώσης (*savoir*), που είναι γνώση του υποκειμένου. Από τη στιγμή που και οι δύο αυτοί γαλλικοί όροι μεταφράζονται με την ίδια αγγλική λέξη («knowledge»), είναι σημαντικό, όταν διαβάζουμε μεταφράσεις του Lacan, να γνωρίζουμε ποια από τις δύο γαλλικές λέξεις χρησιμοποιεί ο Lacan στο πρωτότυπο κείμενο.[21]

1. *Savoir* είναι το είδος γνώσης στο οποίο στοχεύει η ψυχαναλυτική θεραπεία. Αποτελεί συγχρόνως γνώση της σχέσης του υποκειμένου με τη συμβολική τάξη, αλλά και την ίδια αυτή τη σχέση. Η γνώση αυτή δεν είναι παρά η συνάρθρωση σημαινόντων στο συμβολικό σύμπαν του υποκειμένου, η σημαίνουσα αλυσίδα (S2). Το ασυνείδητο δεν είναι παρά ένα ακόμη όνομα για τη συμβολική γνώση στον βαθμό που αποτελεί μια «άγνωστη γνώση», μια γνώση την οποία το υποκείμενο δεν γνωρίζει ότι γνωρίζει. Η ψυχαναλυτική θεραπεία στοχεύει σε μια προοδευτική αποκάλυψη αυτής της γνώσης στο υποκείμενο, και βασίζεται στην υπόθεση ότι πρόσβαση στη γνώση αυτή μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω μιας ιδιαίτερης μορφής ομιλίας που ονομάζεται ελεύθερος συνειρμός. Εντούτοις, η ψυχαναλυτική θεραπεία δεν στοχεύει σε μια εγελιανή «απόλυτη γνώση», επειδή το ασυνείδητο είναι μη αναγώγιμο: ανάμεσα στο υποκείμενο και τη γνώση υπάρχει ένας αναπόδραστος διχασμός. Η συμβολική γνώση είναι γνώση της αλήθειας γύρω από την ασυνείδητη επιθυμία του καθενός μας. Η γνώση, υπό αυτήν την έννοια, συνιστά μια μορφή *jouissance*: «γνώση είναι η *jouissance* του Άλλου» (Σ17, 13). Η συμβολική γνώση δεν ενυπάρχει σε κάποιο συγκεκριμένο υποκείμενο, ούτε και στον Άλλο (που δεν είναι υποκείμενο αλλά τόπος), αλλά είναι διυποκειμενική. Εντούτοις, αυτό δεν μας εμποδίζει να *υποθέτουμε* ότι κάπου υπάρχει ένα υποκείμενο που κατέχει αυτή τη συμβολική γνώση (βλ. ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΠΟΥ ΥΠΟΤΙΘΕΤΑΙ ΟΤΙ ΓΝΩΡΙΖΕΙ).

2. *Connaissance* (όπως και το απαραίτητο σύστοιχό της, η *méconnaissance*) είναι το είδος της αυτογνωσίας που προσιδιάζει στη φαντασιακή τάξη. Μέσω ακριβώς της παρεξήγησης και της παραγνώρισης (*méconnaissance*) φθάνει το υποκείμενο στη φαντασιακή γνώση του εαυτού του (*me-connaissance*) που είναι καταστατική του εγώ (Ε, 306). Το εγώ είναι επομένως ένα απατηλό είδος αυτογνωσίας βασι-

21. Το ίδιο ισχύει και για τα ελληνικά (Σ.τ.Μ.).

σμένο σε μια φαντασίωση αυτοελέγχου και ενότητας. Υπάρχει ακόμη μια συν-γέννηση (*co-naissance*) του εγώ και του άλλου (πρόκειται για αναφορά στη ρήση του Claudel «*Toute naissance est une co-naissance*»). Η φαντασιακή γνώση ονομάζεται από τον Lacan «παρανοϊκή γνώση» (E, 2), επειδή χαρακτηρίζεται από την ίδια δομή με την παράνοια (μια ψευδαίσθηση απόλυτης γνώσης και ελέγχου), και επειδή μια από τις προϋποθέσεις κάθε ανθρώπινης γνώσης είναι η «παρανοϊκή αλλοτρίωση του εγώ» (Lacan, 1951b: 12). Η φαντασιακή γνώση αποτελεί εμπόδιο που δυσχεραίνει την πρόσβαση του υποκειμένου στη συμβολική γνώση. Η ψυχαναλυτική θεραπεία οφείλει επομένως να ανατρέπει συνεχώς τη φαντασιακή αυτογνωσία του υποκειμένου, έτσι ώστε να αποκαλύπτεται η συμβολική αυτογνωσία την οποία αυτή εμποδίζει.

γράμμα (γ.: lettre - α.: letter) Οι συχνές αναφορές του Lacan στο «γράμμα» θα πρέπει να ιδωθούν εντός του πλαισίου της ανάλυσης της γλώσσας από τον Saussure. Στα *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, ο Saussure αποδίδει μεγαλύτερο βάρος στην ομιλούμενη γλώσσα απ' ό,τι στον γραπτό λόγο, θεωρώντας ότι η πρώτη εμφανίζεται πριν από τον δεύτερο τόσο στην ιστορία της ανθρωπότητας όσο και στη ζωή του ατόμου. Η γραφή γίνεται αντιληπτή ως μια δευτερεύουσα αναπαράσταση της ομιλούμενης γλώσσας, και το ΣΗΜΑΙΝΟΝ ως μια καθαρά ακουστική και όχι γραφηματική (graphic) εικόνα (Saussure, 1916).

Όταν ο Lacan ασχολείται με το έργο του Saussure, τη δεκαετία του 1950, το προσαρμόζει ελεύθερα στις δικές του ανάγκες. Αντιλαμβάνεται λοιπόν το γράμμα όχι ως μια απλή γραφική αναπαράσταση ενός ήχου, αλλά ως την υλική βάση της ίδιας της γλώσσας: «λέγοντας *γράμμα* αναφέρομαι στο υλικό στήριγμα που δανείζεται ο εκφερόμενος λόγος από τη γλώσσα» (E, 147). Το γράμμα συνδέεται επομένως με το πραγματικό, με το υλικό υπόστρωμα που υποφώσκει στη συμβολική τάξη. Η έννοια της υλικότητας ενέχει, σύμφωνα με τον Lacan, τόσο την ιδέα της αδιαιρετότητας όσο και εκείνην της τοπικότητας (locality): το γράμμα δεν είναι επομένως παρά «η ουσιωδώς τοπική δομή του σημαίνοντος» (E, 153· βλ. Σ20, 30) (βλ. ΥΛΙΣΜΟΣ).

Ως στοιχείο του πραγματικού, το γράμμα δεν έχει νόημα καθεαυτό. Ο Lacan το αποδεικνύει αναφερόμενος (όπως και ο Freud, βλ. Freud, 1913b: SE XIII, 177) στα αρχαία αιγυπτιακά ιερογλυφικά, τα οποία δεν κατέστη δυνατόν να αποκρυπτογραφηθούν από τους Ευρωπαίους για μεγάλο διάστημα. Μέχρι να κατορθώσει ο Champollion να τα αποκρυπτογραφήσει στη βάση της επιγραφής της Ροζέτας, κανείς δεν γνώριζε πώς να κατανοήσει αυτές τις αινιγματικές γραφές. Ήταν εντούτοις ξεκάθαρο ότι τα ιερογλυφικά αποτελούσαν ένα οργανωμένο σημασιοδοτικό σύστημα (Σ1, 244-5· βλ. E, 160). Με τον ίδιο τρόπο, το σημαίνον επιμέ-

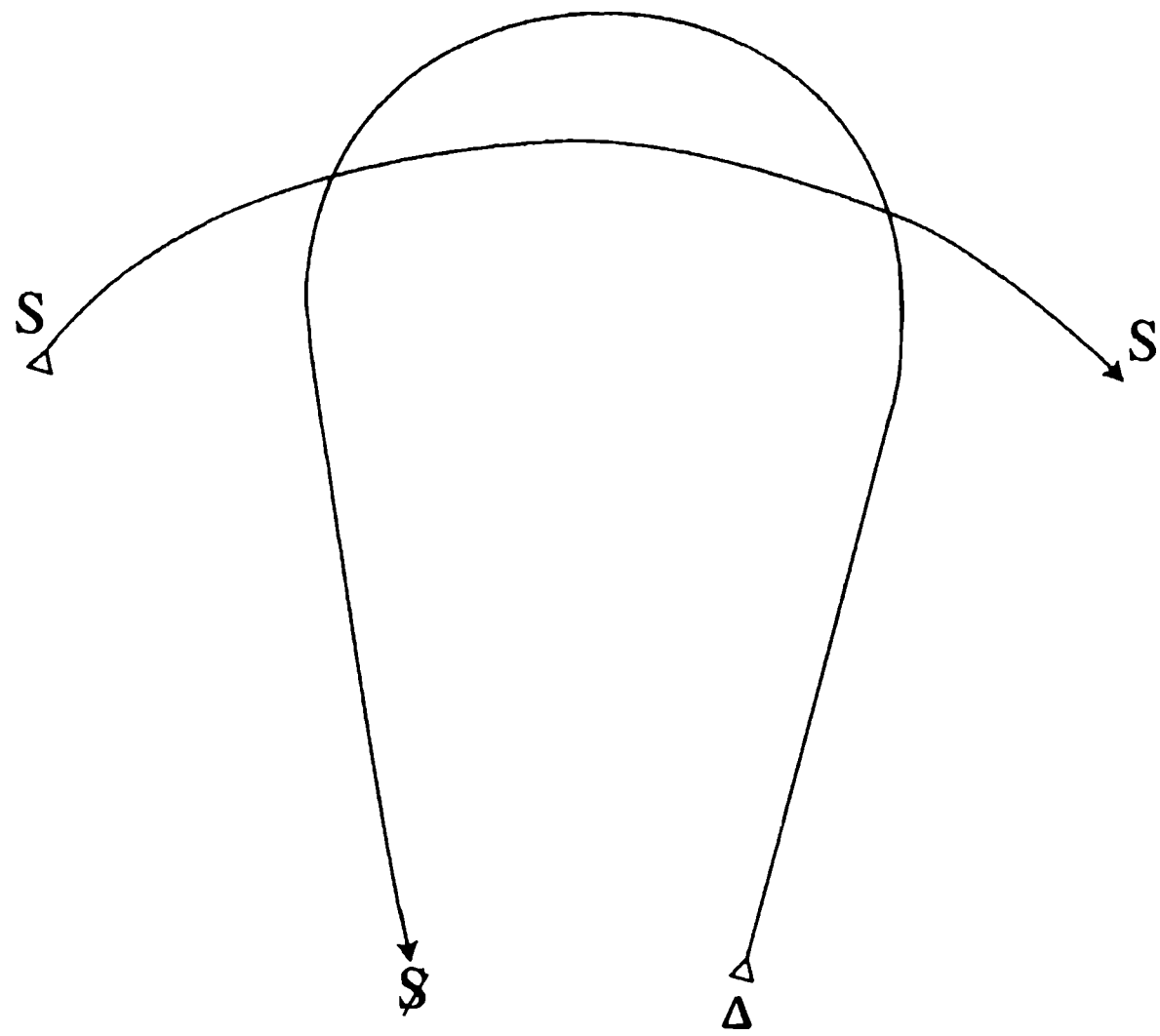
νει ως ένα α-νόητο γράμμα που σημαδεύει το πεπρωμένο του υποκειμένου και το οποίο θα πρέπει εκείνο να αποκρυπτογραφήσει. Καλό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση του ανθρώπου με τους λύκους, σε σχέση με την οποία ο Freud επισήμανε ότι το α-νόητο γράμμα V επανεμφανιζόταν με διαφορετικές μορφές στη ζωή του ανθρώπου με τους λύκους (Freud, 1918b).

Όπως φανερώνει το παράδειγμα του ανθρώπου με τους λύκους, το γράμμα είναι κατ' ουσίαν εκείνο που επιστρέφει και επαναλαμβάνεται. Επιμένει συνεχώς να εγγράφεται στη ζωή του υποκειμένου. Ο Lacan παρουσιάζει αυτήν την ΕΠΑΝΑΛΗΨΗ αναφερόμενος στην ιστορία του Edgar Alan Poe *Το κλεμμένο γράμμα* (Poe, 1844). Παίζοντας με το διττό νόημα της λέξης «γράμμα», ο Lacan παρουσιάζει την περιγραφή από τον Poe ενός γραπτού κειμένου (ενός γράμματος) που περνά από διάφορα χέρια ως μια μεταφορά του σημαίνοντος που κινείται μεταξύ διαφόρων υποκειμένων, αποδίδοντας και μια ξεχωριστή θέση στον καθένα που κυριαρχείται από αυτό (Lacan, 1955a). Στην εργασία του αυτή ο Lacan ισχυρίζεται ότι «ένα γράμμα φθάνει πάντοτε στον προορισμό του» (Ec, 41).

Εξαιτίας του ρόλου που παίζει το γράμμα στο ασυνείδητο ο αναλυτής οφείλει να επικεντρώνει την προσοχή του όχι στο νόημα ή τη σημασία του λόγου του αναλυόμενου, αλλά στις καθαρά τυπολογικές του ιδιότητες. Ο αναλυτής πρέπει να διαβάζει την ομιλία του αναλυόμενου ως εάν να ήταν κείμενο, «να τη λαμβάνει υπόψη κατά γράμμα» (*prendre à la lettre*). Υπάρχει επομένως στενός δεσμός ανάμεσα στο γράμμα και τη γραφή, ένας δεσμός τον οποίο ο Lacan διερευνά στο σεμινάριό του το 1972-3 (Σ20, 29-38). Αν και τόσο το γράμμα όσο και η γραφή εντοπίζονται στην τάξη του πραγματικού, κι έτσι μετέχουν σε μια α-νόητη ποιότητα, ο Lacan ισχυρίζεται ότι το γράμμα είναι εκείνο που διαβάζει κανείς, εν αντιθέσει προς τη γραφή, που δεν προορίζεται για ανάγνωση (Σ20, 29). Η γραφή συνδέεται επίσης με την ιδέα της τυποποίησης και των μαθημίων (*mathèmes*): ο Lacan αντιμετωπίζει τα αλγεβρικά σύμβολα ως «γράμματα» (Σ20, 30).

Η λακανική έννοια του γράμματος γίνεται αντικείμενο κριτικής από τον Jacques Derrida (1975) και από δύο οπαδούς του Derrida (Lacoue-Labarthe και Nancy, 1973). Ο Lacan αναφέρεται στο έργο των τελευταίων στο σεμινάριο του 1972-3 (Σ20, 62-6).

γράφημα της επιθυμίας (γ.: graphe du désir - α.: graph of desire) Το γράφημα της επιθυμίας είναι μια τοπογραφική αναπαράσταση της δομής της επιθυμίας. Ο Lacan αναπτύσσει για πρώτη φορά το γράφημα της επιθυμίας στο *Σεμινάριο, Βιβλίο V* (Lacan, 1957-8) για να αποσαφηνίσει την ψυχαναλυτική θεωρία του ευφυολογήματος (βλ. Freud, 1905c). Το γράφημα επανεμφανίζεται σε μερικά από τα σεμινάρια που ακολουθούν (βλ. Lacan, 1958-9 και 1960-61)· μετά όμως

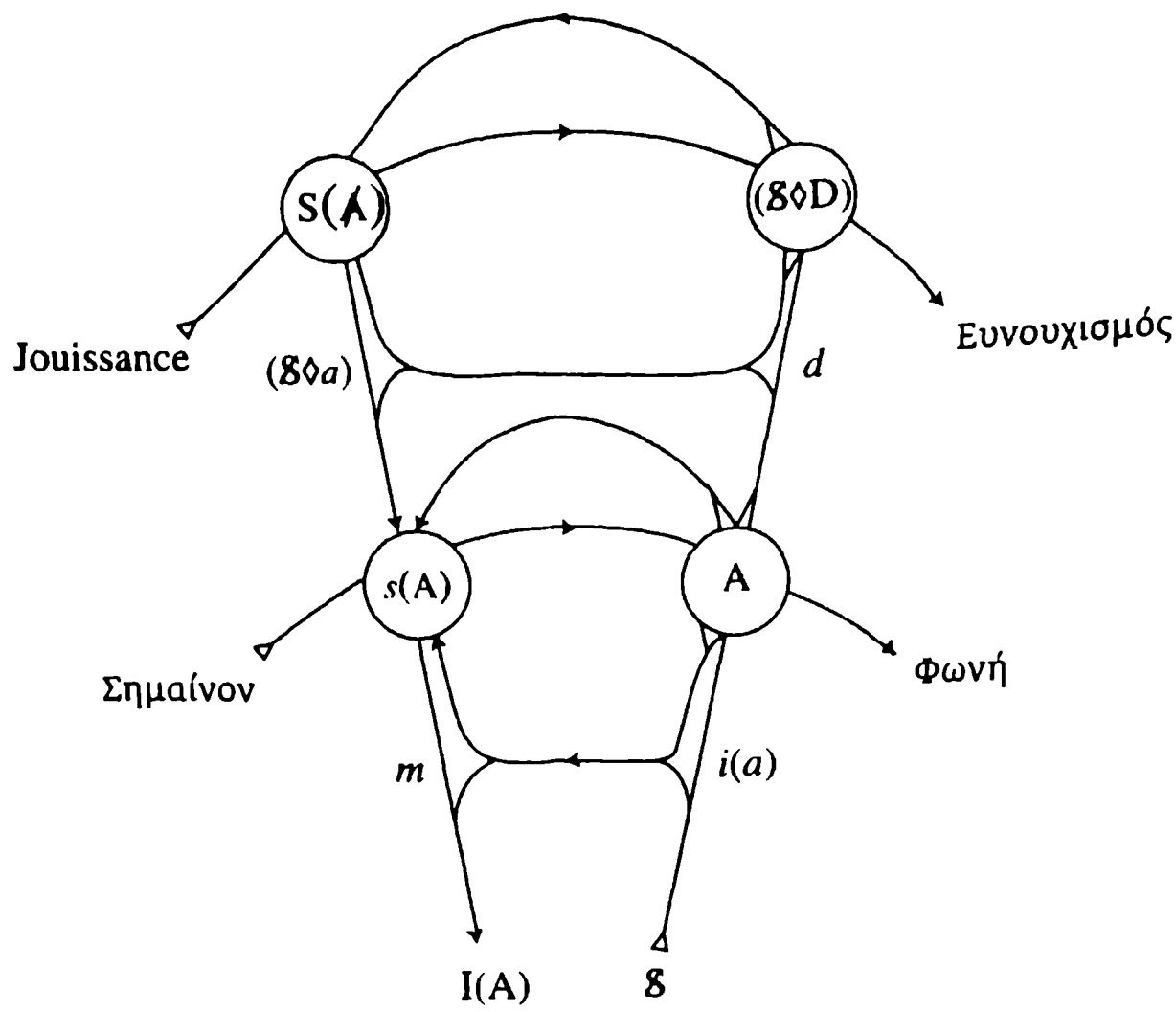


Σχήμα 1 Το γράφημα της επιθυμίας - στοιχειώδες κύτταρο
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

σχεδόν εξαφανίζεται από το έργο του Lacan. Το γράφημα εμφανίζεται σε διάφορες μορφές, αν και η πλέον γνωστή μορφή του εμπεριέχεται στο κείμενο «Ανατροπή του υποκειμένου και διαλεκτική της επιθυμίας» (Lacan, 1960α). Στην εργασία αυτή ο Lacan οικοδομεί το γράφημα της επιθυμίας σε τέσσερα στάδια. Το πρώτο από τα στάδια αυτά είναι το «στοιχειώδες κύτταρο» του γραφήματος (σχήμα 1· βλ. E, 303).

Η οριζόντια γραμμή αντιπροσωπεύει τη διαχρονική ΣΗΜΑΙΝΟΥΣΑ ΑΛΥΣΙΔΑ ενώ η άλλη γραμμή αντιπροσωπεύει τον φορέα της προθετικότητας του υποκειμένου. Η διπλή διασταύρωση των δύο αυτών γραμμών αποκαλύπτει τη φύση της αναδρομικής ή εκ των υστέρων δράσης (retroaction): το μήνυμα, στο σημείο *s*(A) στο πλήρες γράφημα, είναι το *POINT DE CAPITON* που καθορίζεται εκ των υστέρων από τη συγκεκριμένη στίξη που του αποδίδεται από τον Άλλο, A. Το προγλωσσικό μυθικό υποκείμενο της καθαρής ανάγκης, που αντιπροσωπεύεται από το τρίγωνο, πρέπει να περάσει μέσα από τις στενωπούς του σημαίνοντος που παράγει το διαιρεμένο υποκείμενο, $.

Τα ενδιάμεσα στάδια του γραφήματος της επιθυμίας δεν στοιχειοθετούν κάποια εξέλιξη ή χρονική ανάπτυξη, αφού το γράφημα υφίσταται ανά πάσα στιγμή ως όλον: δεν είναι παρά παιδαγωγικοί μηχανισμοί τους οποίους χρησιμοποιεί ο Lacan για να κάνει περισσότερο προσιτή και κατανοητή τη δομή του πλήρους γραφήματος (σχήμα 2· βλ. E, 315, και Ec, 817).



Σχήμα 2 Το γράφημα της επιθυμίας - ολοκληρωμένη μορφή
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

Στο πλήρες γράφημα δεν υπάρχει μια, αλλά δύο σημαίνουσες αλυσίδες. Εκείνη που βρίσκεται στο κάτω μέρος (από το σημαίνον στη φωνή) είναι η συνειδητή σημαίνουσα αλυσίδα, το επίπεδο του εκφερομένου. Εκείνη που βρίσκεται στο πάνω μέρος (από τη *jouissance* στον ευνουχισμό) είναι η σημαίνουσα αλυσίδα στο ασυνείδητο, το επίπεδο της ΕΚΦΟΡΑΣ. Η δομή επομένως διπλασιάζεται: το πάνω μέρος του γραφήματος δομείται ακριβώς όπως και το κάτω μέρος.

γυναίκα (γ.: femme - α.: woman) Η φροϋδική προσέγγιση της ΔΙΑΦΟΡΑΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ βασίζεται στην άποψη ότι υπάρχουν ορισμένα ψυχικά χαρακτηριστικά που είναι δυνατόν να αποκληθούν «αρσενικά» και άλλα που μπορούν να ονομασθούν «θηλυκά», και στη θέση ότι διαφέρουν ουσιωδώς μεταξύ τους. Εντούτοις, ο Freud αρνείται σταθερά να δώσει οποιονδήποτε ορισμό των εννοιών «αρσενικό» και «θηλυκό», ισχυριζόμενος ότι αποτελούν θεμελιακές έννοιες οι οποίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν, αλλά όχι και να φωτιστούν από την ψυχαναλυτική θεωρία (Freud, 1920a: SE XVIII, 171).

Χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτής της αντίθεσης είναι ότι ο δύο όροι δεν λειτουργούν με εντελώς συμμετρικό τρόπο. Η αρρενωπότητα αντιμετωπίζεται από τον Freud ως το πρότυπο: υποστηρίζει ότι υπάρχει μόνο μια libido, που είναι αρσενική, και ότι η ψυχική ανάπτυξη του κοριτσιού είναι αρχικά ταυτόσημη με εκεί-

νη του αγοριού, και αποκλίνει αργότερα. Η θηλυκότητα είναι επομένως εκείνο που αποκλίνει από το αρσενικό πρότυπο, και ο Freud τη θεωρεί μια μυστηριώδη, ανεξερεύνητη περιοχή, μια «σκοτεινή ήπειρο» (Freud, 1926e: SE XX, 212). Ο «γρίφος της φύσης της θηλυκότητας» (Freud, 1933a: SE XXII, 113) δεσπόζει στα ύστερα γραπτά του Freud, και τον κάνει να αρθρώσει την περίφημη ερώτηση: «Τι θέλει η γυναίκα;» (βλ. Jones, 1953-7: τόμ. 2, 468). Η αρρενωπότητα αποτελεί αυτονόητο δεδομένο, η θηλυκότητα μια ζώνη μυστηρίου:

> Η ψυχανάλυση δεν προσπαθεί να περιγράψει τι είναι η γυναίκα –κάτι τέτοιο δύσκολα θα μπορούσε να το κάνει– αλλά επιχειρεί να διερευνήσει τον τρόπο με τον οποίο παράγεται, τον τρόπο με τον οποίο μια γυναίκα αναπτύσσεται μέσα από ένα παιδί με αμφιφυλική προδιάθεση. (Freud, 1933a: SE XXII, 116)

Εκτός των λιγοστών σχολίων αναφορικά με τη λειτουργία της ΜΗΤΕΡΑΣ στα οικογενειακά συμπλέγματα (Lacan, 1938), τα προπολεμικά γραπτά του Lacan δεν περιλαμβάνουν αναφορές στη συζήτηση περί θηλυκότητας. Τα περιστασιακά σχόλια για το θέμα που χαρακτηρίζουν το έργο του Lacan στις αρχές της δεκαετίας του 1950 αρθρώνονται σε ένα πλαίσιο που προέρχεται από τον Claude Lévi-Strauss: οι γυναίκες γίνονται αντιληπτές ως αντικείμενα ανταλλαγής που διακινούνται ως σημεία μεταξύ ομάδων συγγένειας (βλ. Lévi-Strauss, 1949b). «Οι γυναίκες στην πραγματική τάξη λειτουργούν ... ως αντικείμενα για τις ανταλλαγές που απαιτούνται από τις στοιχειώδεις δομές της συγγένειας» (Ε, 207). Ο Lacan υποστηρίζει ότι το γεγονός πως η γυναίκα οδηγείται στην θέση ενός αντικειμένου ανταλλαγής είναι ακριβώς το στοιχείο που συνιστά την δυσκολία της θηλυκής θέσης:

> Για εκείνην, υπάρχει κάτι ανυπέρβλητο, ας πούμε απαράδεκτο, στο γεγονός ότι τίθεται στη θέση ενός αντικειμένου στη συμβολική τάξη, στην οποία, από την άλλη μεριά, δεν υπόκειται λιγότερο από όσο και ο άνδρας. (Σ2, 262)

Η λακανική ανάλυση της περίπτωσης της Ντόρα αποκαλύπτει την ίδια θέση: εκείνο που είναι απαράδεκτο για την Ντόρα είναι η θέση της ως αντικείμενο ανταλλαγής ανάμεσα στον πατέρα της και τον Herr K (βλ. Lacan, 1951a). Ευρισκόμενη στη θέση του αντικειμένου ανταλλαγής, η γυναίκα αποκτά «μια σχέση δευτέρου βαθμού με τη συμβολική τάξη» (Σ2, 262· βλ. Σ4, 95-6).

Το 1956, ο Lacan υιοθετεί την παραδοσιακή συσχέτιση της ΥΣΤΕΡΙΑΣ με τη θηλυκότητα, ισχυριζόμενος ότι η υστερία δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε άλλο παρά το ερώτημα της ίδιας της θηλυκότητας, ένα ερώτημα που λαμβάνει τη μορφή «Τι είναι μια γυναίκα;». Αυτό ισχύει για κάθε υστερικό υποκείμενο, άνδρα ή γυναίκα (Σ3, 178). Ο όρος «γυναίκα» δεν αναφέρεται εδώ σε κάποια βιο-

λογική ουσία αλλά σε μια θέση στη συμβολική τάξη: είναι συνώνυμος με τον όρο «γυναικεία θέση». Ο Lacan ισχυρίζεται επίσης ότι «δεν υπάρχει συμβολοποίηση του γυναικείου φύλου καθεαυτό», αφού δεν υπάρχει θηλυκό ισοδύναμο του «ιδιαίτερα προεξάρχοντος συμβόλου» που συνιστά ο φαλλός (Σ3, 176). Αυτή η συμβολική ασυμμετρία αναγκάζει τη γυναίκα να ακολουθήσει την ίδια διαδρομή διαμέσου του οιδιποδείου συμπλέγματος με το αγόρι, δηλαδή να ταυτιστεί με τον πατέρα. Εντούτοις, η κατάσταση είναι περισσότερο σύνθετη για τη γυναίκα, αφού καλείται να υιοθετήσει την εικόνα ενός μέλους του αντίθετου φύλου ως βάση της ταύτισής της (Σ3, 176).

Ο Lacan επιστρέφει στο ζήτημα της θηλυκότητας το 1958, με μια εισήγηση που τιτλοφορείται «Κατευθυντήρια σχόλια για ένα συνέδριο πάνω στη γυναικεία σεξουαλικότητα» (Lacan, 1958b). Στην εργασία αυτή επισημαίνει τα αδιέξοδα που έχουν ταλανίσει τις ψυχαναλυτικές αναλύσεις της γυναικείας σεξουαλικότητας, και υποστηρίζει ότι η γυναίκα είναι ο Άλλος τόσο για τους άνδρες όσο και για τις γυναίκες: «Ο άνδρας δρα εδώ ως μετασχηματιστής [relay] μέσω του οποίου η γυναίκα καθίσταται αυτός ο Άλλος για τον εαυτό της, όπως είναι αυτός ο Άλλος και για εκείνον» (Ec, 732).

Οι πιο σημαντικές συμβολές του Lacan στη συζήτηση περί θηλυκότητας λαμβάνουν χώρα, όπως και στην περίπτωση του Freud, αργά στην πορεία του έργου του. Στο σεμινάριο του 1972-3, ο Lacan εισάγει την έννοια μιας ιδιαίτερης γυναικείας *JOUISSANCE* η οποία κινείται «πέρα από τον φαλλό» (Σ20, 69). Η *jouissance* αυτή είναι «της τάξεως του απείρου», όπως και η μυστική έκσταση (Σ20, 44). Οι γυναίκες είναι σε θέση να βιώσουν αυτή τη *jouissance*, αλλά δεν γνωρίζουν τίποτε για αυτήν (Σ20, 71). Σε αυτό ακριβώς το σεμινάριο ο Lacan παρουσιάζει και πάλι την περιβόητη φόρμουλα που είχε εισαγάγει για πρώτη φορά στο σεμινάριο του 1970-1: «Η γυναίκα δεν υπάρχει» (*la femme n'existe pas* – Lacan, 1973a: 60), την οποία αναδιατυπώνει στη συνέχεια ως εξής: «*δεν υπάρχει Η γυναίκα*» (*il n'y a pas La femme* – Σ20, 68). Όπως γίνεται ξεκάθαρο στο γαλλικό πρωτότυπο, εκείνο που ο Lacan αμφισβητεί δεν είναι το ουσιαστικό «γυναίκα», αλλά το οριστικό άρθρο που προηγείται. Στα γαλλικά το οριστικό άρθρο καταδεικνύει καθολικότητα, και αυτό ακριβώς είναι το χαρακτηριστικό που λείπει από τις γυναίκες: οι γυναίκες «δεν υπόκεινται σε γενίκευση, ούτε καν σε μια φαλλοκεντρική γενίκευση» (Lacan, 1975b). Έτσι ο Lacan διαγράφει το οριστικό άρθρο όποτε προηγείται του όρου *femme* με τον ίδιο σχεδόν τρόπο με τον οποίο διαγράφει το γράμμα Α για να παραγάγει το σύμβολο του διαγραμμένου Άλλου, αφού, όπως και η γυναίκα, έτσι και ο Άλλος δεν υπάρχει (βλ. ΜΠΑΡΑ). Για να ολοκληρώσει αυτή τη γραμμή επιχειρηματολογίας ο Lacan περιγράφει τη γυναίκα ως «μη όλον» (*pas-toute*, Σ20, 13): εν αντιθέσει προς την αρρενωπότητα, η οποία συνιστά καθολική λειτουργία που εδρά-

ζεται στη φαλλική εξαίρεση (ευνουχισμός), η γυναίκα είναι κάτι μη καθολικό που δεν επιδέχεται εξαίρεση. Η γυναίκα μπορεί να συγκριθεί με την αλήθεια, αφού και οι δύο τους μετέχουν στη λογική του μη όλου (δεν υπάρχει κάτι σαν όλες τις γυναίκες, είναι αδύνατον να ειπωθεί «ολόκληρη η αλήθεια») (Lacan, 1973a: 64).

Ο Lacan καταλήγει το 1975 στην παρατήρηση ότι «μια γυναίκα είναι ένα σύμπτωμα» (Lacan, 1974-5: σεμινάριο της 21ης Ιανουαρίου 1975). Ακριβέστερα, μια γυναίκα είναι ένα σύμπτωμα *ενός άνδρα*, υπό την έννοια ότι μια γυναίκα μπορεί να εισέλθει στην ψυχική οικονομία των ανδρών μόνον ως αντικείμενο της φαντασίωσης (*a*), ως αίτιο της επιθυμίας.

Τα σχόλια του Lacan αναφορικά με τη γυναίκα και τη γυναικεία σεξουαλικότητα έχουν καταστεί επίκεντρο διαλόγου, αλλά και διαμάχης στη φεμινιστική θεωρία. Οι φεμινίστριες έχουν διχαστεί όσον αφορά το ζήτημα της αξιολόγησης του Lacan ως συμμάχου ή εχθρού του φεμινισμού. Μερικές διακρίνουν στις θεωρίες του μια εναργή περιγραφή της πατριαρχίας και έναν τρόπο αμφισβήτησης των κατεστημένων εννοιών της ταυτότητας του φύλου (βλ. Mitchell και Rose, 1982). Άλλες έχουν υποστηρίξει την άποψη ότι η έννοια της συμβολικής τάξης προϋποθέτει την πατριαρχία ως διιστορικό δεδομένο, και ότι η προνομιακή αντιμετώπιση του φαλλού απλώς επαναλαμβάνει τον υποτιθέμενο μισογυνισμό του ίδιου του Freud (βλ. Gallop, 1982· Grosz, 1990). Για μερικά αντιπροσωπευτικά δείγματα της διαμάχης, βλ. Adams και Cowie (1990) και Brennan (1989). Για μια λακανική προσέγγιση της γυναικείας σεξουαλικότητας, βλ. Leader (1996).

C/c

cogito Στο έργο του Lacan υπάρχουν πάρα πολλές αναφορές στην περίφημη φράση του Descartes, *cogito ergo sum* («σκέπτομαι, άρα υπάρχω» – βλ. Descartes, 1637: 54). Η φράση αυτή (στην οποία ο Lacan αναφέρεται συχνά ως «το *cogito*») αντιπροσωπεύει, στο έργο του Lacan, ολόκληρη τη φιλοσοφία του Descartes. Η στάση του Lacan απέναντι στον καρτεσιανισμό είναι ιδιαίτερα σύνθετη, θα αναφερθούμε όμως, αν και περιληπτικά, στα κυριότερα σημεία της.

1. Σε ένα πρώτο επίπεδο, το *cogito* αντιπροσωπεύει τη νεωτερική δυτική σύλληψη του ΕΓΩ, που βασίζεται στις ιδέες της αυτάρκειας και της αυτοδιαφάνειας της ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ, όπως και της αυτονομίας του εγώ (βλ. Ε, 6). Παρότι ο Lacan δεν πιστεύει ότι η νεωτερική δυτική έννοια του εγώ εφευρέθηκε από τον Descartes ή από οποιοδήποτε άλλο άτομο, υποστηρίζει ότι γεννήθηκε την εποχή που έγραφε ο Descartes (μέσα 16ου προς αρχές 17ου αιώνα), και εκφράζεται πολύ καθαρά από τον Descartes (βλ. Σ2, 6-7). Έτσι, ενώ αυτή η έννοια του εγώ μοιάζει σήμερα τόσο φυσική και αιώνια στον δυτικό άνθρωπο, στην πραγματικότητα πρόκειται για μια σχετικά πρόσφατη κατασκευή του πολιτισμού. Η αιώνια-φυσική εμφάνισή της δεν είναι παρά μια αυταπάτη που έχει παραχθεί εκ των υστέρων (Σ2, 3-4).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι η εμπειρία της ψυχαναλυτικής θεραπείας «είναι μια εμπειρία που μας κάνει να είμαστε αντίθετοι σε κάθε φιλοσοφία που εκπορεύεται κατευθείαν από το *cogito*» (Ε, 1, βλ. Σ2, 4). Η φροϋδική ανακάλυψη του ασυνειδήτου ανατρέπει την καρτεσιανή έννοια της υποκειμενικότητας, επειδή αμφισβητεί την καρτεσιανή εξίσωση υποκείμενο=εγώ=συνείδηση. Μια από τις σημαντικότερες κριτικές που απηύθυνε ο Lacan στις θεωρίες της ψυχολογίας του εγώ και των σχέσεων αντικειμένου ήταν ότι οι σχολές αυτές πρόδωσαν την ανακάλυψη του Freud επιστρέφοντας στην προφροϋδική έννοια του υποκειμένου ως αυτόνομου εγώ (Σ2, 11).

2. Σε ένα άλλο επίπεδο, οι απόψεις του Lacan είναι δυνατόν τελικά να ιδωθούν όχι ως ανατροπή του *cogito*, αλλά ως επέκτασή του, αφού το *cogito* δεν εμπεριέχει μόνο την ψευδή εξίσωση υποκείμενο=εγώ=συνείδηση, στην οποία ο Lacan είναι αντίθετος, αλλά και επικεντρώνει την προσοχή μας στην έννοια του ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ, κάτι που ο Lacan επιθυμεί να διατηρήσει. Έτσι το *cogito* εμπεριέχει το σπέρμα της ίδιας της ανατροπής του, φέρνοντας στο προσκήνιο μια έννοια της υποκειμενικότητας που υπονομεύει τη νεωτερική σύλληψη του εγώ. Αυτή η έννοια της υποκειμενικότητας αφορά εκείνο που ο Lacan ονομάζει «υποκείμενο της επιστήμης»: ένα υποκείμενο που δεν διαθέτει καμιά ενορατική πρόσβαση στη γνώση

και έτσι δεν του απομένει παρά ο λόγος ως μοναδικό μονοπάτι προς αυτήν (Ec, 831, βλ. Ec, 858).

Αντιπαραβάλλοντας το υποκείμενο στο εγώ, ο Lacan εισάγει την άποψη ότι το υποκείμενο του καρτεσιανού *cogito* είναι στην πραγματικότητα ένα και το αυτό με το υποκείμενο του ασυνειδήτου. Η ψυχανάλυση επομένως είναι δυνατόν να λειτουργήσει με μια καρτεσιανή μέθοδο, προχωρώντας από την αμφιβολία στη βεβαιότητα, με τη βασική διαφορά ότι δεν ξεκινά από τη θέση «σκέπτομαι», αλλά από την κατάφαση «αυτό σκέπτεται» (*ça pense*) (Σ11, 35-6). Ο Lacan ξαναγράφει τη φράση του Descartes με διάφορους τρόπους, μεταξύ των οποίων και ο εξής: «Σκέπτομαι εκεί όπου δεν είμαι, άρα είμαι εκεί όπου δεν σκέπτομαι» (E, 166). Χρησιμοποιεί επίσης το *cogito* για να διακρίνει το υποκείμενο του εκφερομένου από το υποκείμενο της ΕΚΦΟΡΑΣ (βλ. Σ11, 138-42· Σ17, 180-4).

δείκτης (γ.: indice - α.: index) Στην τυπολογία των ΣΗΜΕΙΩΝ που ανέπτυξε ο βορειοαμερικανός σημειολόγος Charles S. Peirce, ο δείκτης είναι ένα σημείο που συνδέεται με μια «υπαρκτική σχέση» με το αντικείμενο που αντιπροσωπεύει (με άλλα λόγια ο δείκτης είναι πάντοτε χωρικά ή χρονικά συναφής με το αντικείμενο). Ο Peirce αντιδιαστέλλει τον δείκτη από το *σύμβολο*, το οποίο, όπως και η έννοια του σημείου στον Saussure, χαρακτηρίζεται από την απουσία κάθε αναγκαίας σύνδεσης μεταξύ του σημείου και του αντικειμένου του. Για παράδειγμα, ο καπνός είναι δείκτης φωτιάς, και το εξάνθημα είναι δείκτης διαφόρων ασθενειών όπως η ιλαρά (Peirce, 1932).

Στον λόγο του Lacan, ο όρος «δείκτης» λειτουργεί σε αντίθεση με τον όρο «ΣΗΜΑΙΝΟΝ» (και όχι, όπως στη φιλοσοφία του Peirce, σε αντίθεση με τον όρο σύμβολο). Ο Lacan επομένως αντιλαμβάνεται τον δείκτη ως ένα «φυσικό σημείο», ένα σημείο που χαρακτηρίζεται από μια καθηλωμένη, αμφίδρομη σχέση μεταξύ σημείου και αντικειμένου (εν αντιθέσει προς το σημαίνον, το οποίο δεν διαθέτει σταθερή σύνδεση με οποιοδήποτε σημαινόμενο). Η αντίθεση αυτή ανάμεσα σε δείκτη και σημαίνον υποφώσκει στις ακόλουθες διακρίσεις που εισάγει ο Lacan:

• **Η ψυχαναλυτική και η ιατρική έννοια του ΣΥΜΠΤΩΜΑΤΟΣ** Ενώ στην ιατρική, το σύμπτωμα γίνεται κατανοητό ως ένας δείκτης της ασθένειας, στην ψυχανάλυση το σύμπτωμα δεν συνιστά δείκτη αλλά σημαίνον (Ε, 129). Έτσι στην ψυχανάλυση δεν υφίσταται ένα-προς-ένα καθηλωμένη σύνδεση ανάμεσα σε παθολογικά φαινόμενα και την υποφώσκουσα δομή.

• **ΚΩΔΙΚΕΣ (ζώα) και γλώσσα (άνθρωποι)** Οι κώδικες συντίθενται από δείκτες, ενώ η γλώσσα απαρτίζεται από σημαίνοντα. Αυτό εξηγεί γιατί οι κώδικες δεν διαθέτουν το πιο σημαντικό χαρακτηριστικό της γλώσσας: τη δυνατότητα της αμφισημίας και του διφορούμενου.

Η αντίθεση ανάμεσα στο σημαίνον και τον δείκτη περιπλέκεται από την ύπαρξη ορισμένων σημαινόντων τα οποία λειτουργούν και ως δείκτες. Τα σημαίνοντα αυτά ονομάζονται SHIFTERS.

διαλεκτική (γ.: dialectique - α.: dialectic) Ο όρος «διαλεκτική» εμφανίστηκε με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, για την οποία είχε (μεταξύ άλλων) το νόημα της ρηματικής διαδικασίας στην οποία ο αντίπαλος σε έναν διάλογο ερωτάται με τρόπο που αναδεικνύει τις αντιφάσεις του λόγου του. Αυτή είναι η τα-

κτική που αποδίδει ο Πλάτων στον Σωκράτη, ο οποίος εμφανίζεται να ξεκινά τους περισσότερους διαλόγους οδηγώντας αρχικά τον συνομιλητή του σε μια κατάσταση σύγχυσης και ανημπόριας. Ο Lacan συγκρίνει την τακτική αυτή με το πρώτο στάδιο της ψυχαναλυτικής θεραπείας, όταν ο αναλυτής πιέζει τον αναλυόμενο να αντιμετωπίσει τις αντιφάσεις και τα χάσματα στην αφήγησή του. Εντούτοις, όπως ακριβώς ο Σωκράτης προχωρά έπειτα στην εξαγωγή της αλήθειας από τις συγχυσμένες προτάσεις του συνομιλητή του, έτσι και ο αναλυτής επιχειρεί να εξάγει την αλήθεια από τον ελεύθερο συνειρμό του αναλυόμενου (βλ. Σ8, 140). Έτσι, ο Lacan υποστηρίζει ότι «η ψυχανάλυση αποτελεί διαλεκτική εμπειρία» (Ec, 216), αφού ο αναλυτής πρέπει να εμπλέξει τον αναλυόμενο σε «μια διαλεκτική διαδικασία» (Σ1, 278). Μόνο μέσα από «μια ατέλειωτη διαλεκτική διαδικασία» μπορεί ο αναλυτής να ανατρέψει τις αυταπάτες μονιμότητας και σταθερότητας του εγώ που σακατεύουν το υποκείμενο. Οφείλει δηλαδή να δρα με τρόπο ταυτόσημο με εκείνον του Σωκρατικού Διαλόγου (Lacan, 1951b: 12).

Αν και η καταγωγή της διαλεκτικής ανάγεται στους έλληνες φιλοσόφους, η κυριαρχία της στη νεότερη φιλοσοφία οφείλεται στην αναγέννηση της έννοιας κατά τον 18ο αιώνα από τους μετακαντιανούς φιλοσόφους Fichte και Hegel, οι οποίοι συνέλαβαν τη διαλεκτική ως μια τριάδα που αποτελείται από τη θέση, την αντίθεση και τη σύνθεση. Για τον Hegel, η διαλεκτική εκτός από μέθοδος επιχειρηματολογίας αποτελεί και τη δομή της ίδιας της ιστορικής προόδου. Έτσι στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807), ο Hegel δείχνει τον τρόπο με τον οποίο η συνείδηση προοδεύει στην κατεύθυνση της απόλυτης γνώσης μέσα από μια σειρά αντιπαλοτήτων ανάμεσα σε αντιτιθέμενα στοιχεία. Κάθε αντιπαλότητα επιλύεται μέσα από μια διαδικασία που ονομάζεται *Aufhebung*, στην οποία μια νέα ιδέα (η σύνθεση) γεννιέται μέσα από την αντιπαλότητα ανάμεσα στη θέση και την αντίθεση. Η σύνθεση συγχρόνως μηδενίζει, διατηρεί, αλλά και αναδεικνύει την αντιπαλότητα σε ένα υψηλότερο επίπεδο.

Ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο υιοθετείται από τον Lacan η εγελιανή διαλεκτική οφείλει πολλά στον Alexandre Kojève, τις διαλέξεις του οποίου για τον Hegel παρακολούθησε ο Lacan στο Παρίσι κατά τη δεκαετία του 1930 (βλ. Kojève, 1947). Ακολουθώντας το παράδειγμα του Kojève, ο Lacan αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στο συγκεκριμένο στάδιο της διαλεκτικής, στο οποίο ο ΚΥΡΙΟΣ αντιμετωπίζει τον σκλάβο, και στον τρόπο με τον οποίο η ΕΠΙΘΥΜΙΑ συγκροτείται διαλεκτικά μέσα από τη σχέση με την επιθυμία του Άλλου. Αναφερόμενος στο παράδειγμα της Ντόρα, ο Lacan δείχνει τον τρόπο με τον οποίο η ψυχαναλυτική θεραπεία προχωρά προς την αλήθεια μέσα από μια σειρά διαλεκτικών ανατροπών (Lacan, 1951a). Ο Lacan χρησιμοποιεί επίσης την έννοια του *Aufhebung* για να δείξει πως η συμβολική τάξη είναι δυνατόν συγχρόνως να μηδενίζει, να διατηρεί και

να αναδεικνύει ένα φαντασιακό αντικείμενο (τον φαντασιακό φαλλό) στο status ενός σημαίνοντος (του συμβολικού φαλλού): ο φαλλός καθίσταται έτσι «το σημαίνον αυτού του *Aufhebung* καθεαυτόν, το οποίο εγκαινιάζει με την εξαφάνισή του» (E, 288).

Εντούτοις, υφίστανται και σημαντικές διαφορές ανάμεσα στη λακανική και την εγελιανή διαλεκτική. Για τον Lacan, δεν υπάρχει τελική σύνθεση, όπως, για παράδειγμα, αυτή που αντιπροσωπεύει η εγελιανή έννοια της απόλυτης γνώσης: το μη αναγώγιμο του ασυνειδήτου καθιστά αδύνατη οποιαδήποτε απόλυτη γνώση αυτού του είδους. Για τον Lacan, επομένως, «το *Aufhebung* δεν είναι παρά ένα από εκείνα τα γλυκά όνειρα της φιλοσοφίας» (Σ20, 79). Η άρνηση της δυνατότητας τελικής σύνθεσης ανατρέπει την ίδια την έννοια της προόδου. Έτσι ο Lacan αντιδιαστέλλει τη δική του ερμηνεία του *Aufhebung* από εκείνη του Hegel, υποστηρίζοντας ότι αντικαθιστά την εγελιανή ιδέα της προόδου με «τα πρόσωπα μιας έλλειψης» (Ec, 837).

διαστροφή (γ.: perversion - α. perversion) Ως διαστροφή έχει οριστεί από τον Freud κάθε μορφή σεξουαλικής συμπεριφοράς που παρεκκλίνει από τον κανόνα της ετεροσεξουαλικής γενετήσιας συνουσίας (Freud, 1905d). Ωστόσο, ο ορισμός αυτός πλήττεται από τη φροϋδική και πάλι σύλληψη της πολύμορφης διαστροφικότητας ολόκληρης της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, που χαρακτηρίζεται από την απουσία οποιασδήποτε από τα πριν δεδομένης φυσικής τάξης.

Ο Lacan υπερβαίνει το αδιέξοδο αυτό της φροϋδικής θεωρίας ορίζοντας τη διαστροφή όχι ως μια μορφή συμπεριφοράς αλλά ως κλινική ΔΟΜΗ.

> Τι είναι η διαστροφή; Δεν πρόκειται απλώς για μια παρέκκλιση αναφορικά με κριτήρια κοινωνικά, μια ανωμαλία αντίθετη στην αποδεκτή ηθικότητα, αν και η διάσταση αυτή δεν είναι απούσα, ούτε πρόκειται για κάτι άτυπο σύμφωνα με φυσικά κριτήρια, δηλαδή για κάτι που λίγο πολύ εκπίπτει από την αναπαραγωγική τελεολογία της σεξουαλικής ένωσης. Πρόκειται για κάτι άλλο όσον αφορά την ίδια του τη δομή. (Σ1, 221)

Η διάκριση ανάμεσα στις διαστροφικές πράξεις και τη διαστροφική δομή προϋποθέτει ότι, ενώ υπάρχουν συγκεκριμένες σεξουαλικές πράξεις που συνδέονται στενά με διαστροφικές δομές, είναι επίσης δυνατόν σε τέτοιου είδους πράξεις να επιδίδονται και μη διαστροφικά υποκείμενα, και είναι εξίσου δυνατόν για ένα διαστροφικό υποκείμενο να μην επιδοθεί ποτέ στις πράξεις αυτές. Προϋποθέτει επίσης μια καθολική θέση: μπορεί βεβαίως η κοινωνική αποδοκιμασία και η καταπάτηση της «αποδεκτής ηθικότητας» να προσδιορίζουν κατά πόσο μια συγκεκριμένη πράξη είναι διαστροφική ή όχι, αυτό όμως δεν έχει να κάνει καθόλου

με την ουσία της διαστροφικής δομής. Μια διαστροφική δομή παραμένει διαστροφική ακόμα και όταν οι πράξεις που συνδέονται με αυτήν τυγχάνουν κοινωνικής αποδοχής. Έτσι ο Lacan θεωρεί την ομοφυλοφιλία διαστροφή ακόμα και όταν λαμβάνει χώρα στην αρχαία Ελλάδα, όπου ήταν σε μεγάλο βαθμό ανεκτή (Σ8, 43). (Αυτό δεν συμβαίνει επειδή η ομοφυλοφιλία ή οποιαδήποτε άλλη μορφή σεξουαλικότητας είναι *από τη φύση της* διαστροφική, αλλά, αντιθέτως, επειδή η διαστροφική φύση της ομοφυλοφιλίας είναι καθ' ολοκληρίαν ζήτημα της παραβίασης των κανονιστικών προαπαιτουμένων του οιδιποδείου συμπλέγματος [Σ4, 201]. Έτσι ο Lacan επικρίνει τον Freud ότι ξεχνά κατά καιρούς το γεγονός ότι η σημασία της ετεροσεξουαλικότητας στον μύθο του Οιδίποδα είναι ζήτημα κανόνων και όχι φύσεως [Ec, 223]. Η ουδετερότητα του αναλυτή τού απαγορεύει να παίρνει θέση αναφορικά με αυτούς τους κανόνες. Αντί να τους υπερασπίζεται ή να τους επιτίθεται, ο αναλυτής επιδιώκει απλώς να αποκαλύψει τον ρόλο τους στην ιστορία του υποκειμένου.)

Υπάρχουν δύο κυρίως τρόποι με βάση τους οποίους χαρακτηρίζει ο Lacan τη δομή της διαστροφής.

• **Ο ΦΑΛΛΟΣ και η ΑΠΑΡΝΗΣΗ** Η διαστροφή διακρίνεται από τις άλλες κλινικές δομές εξαιτίας του μηχανισμού της απάρνησης. Ο διαστροφικός απαρνείται τον ευνουχισμό. Ενώ αντιλαμβάνεται ότι ο φαλλός λείπει από τη μητέρα, την ίδια στιγμή αρνείται να δεχθεί την πραγματικότητα αυτής της τραυματικής αντίληψης. Αυτό γίνεται περισσότερο εμφανές στον ΦΕΤΙΧΙΣΜΟ (τη «διαστροφή των διαστροφών», Σ4, 194), όπου το φετίχ παίζει τον ρόλο ενός συμβολικού υποκατάστατου του φαλλού που λείπει από τη μητέρα. Εντούτοις, αυτή η προβληματική σχέση με τον φαλλό δεν περιορίζεται στον φετιχισμό, αλλά επεκτείνεται σε όλες τις διαστροφές (Σ4, 192-3). «Ολόκληρο το πρόβλημα των διαστροφών συνίσταται στη σύλληψη του τρόπου με τον οποίο το παιδί, στη σχέση του με τη μητέρα... ταυτίζει τον εαυτό του με το φαντασιακό αντικείμενο της επιθυμίας [της] [δηλαδή με τον φαλλό]» (Ε, 197-8). Αυτός είναι και ο λόγος που το προοιδιπόδειο φαντασιακό τρίγωνο παίζει έναν τόσο σημαντικό ρόλο στη διαστροφική δομή. Στις διαστροφές, ο φαλλός μπορεί να λειτουργήσει μόνο υπό το κάλυμμα ενός πέπλου (βλ. την ανάλυση του Lacan αναφορικά με τον ρόλο του πέπλου στον φετιχισμό, την παρενδυσία, την ομοφυλοφιλία και την επιδειξιομανία, Σ4, 159-63).

• **Η ΟΡΜΗ** Η διαστροφή συνιστά επίσης και έναν από τους τρόπους με τους οποίους το υποκείμενο θέτει τον εαυτό του σε σχέση με την ορμή. Στη διαστροφή, το υποκείμενο θέτει τον εαυτό του ως αντικείμενο της ορμής, ως το μέσον της *jouissance* του άλλου (Σ11, 185). Αυτό συνεπάγεται την αντιστροφή της φόρμουλας της ΦΑΝΤΑΣΙΩΣΗΣ, πράγμα που εξηγεί και γιατί ο τύπος της διαστροφής εμφανί-

ζεται με τη μορφή *a◊$* στο πρώτο σχήμα του κείμενο του Lacan «Ο Kant με τον Sade» (Ec, 774), ως η αντιστροφή δηλαδή του μαθημίου της φαντασίωσης. Ο διαστροφικός καταλαμβάνει τη θέση του αντικειμένου/εργαλείου της «θέλησης-για-απόλαυση» (*volonté-de-jouissance*), θέλησης που δεν είναι δική του αλλά του μεγάλου Άλλου. Ο διαστροφικός δεν επιδιώκει τη δραστηριότητα αυτή για τη δική του ικανοποίηση, αλλά για την απόλαυση του μεγάλου Άλλου. Βρίσκει απόλαυση σε αυτή την εργαλειοποίηση, στο γεγονός ότι δουλεύει για την απόλαυση του Άλλου: «το υποκείμενο καθιστά εδώ τον εαυτό του εργαλείο της *jouissance* του Άλλου» (E, 320). Έτσι στη σκοποφιλία, που περιλαμβάνει την επιδειξιομανία και την ηδονοβλεψία, ο διαστροφικός θέτει τον εαυτό του στη θέση του αντικειμένου της σκοπικής ορμής. Στον ΣΑΔΙΣΜΟ/ΜΑΖΟΧΙΣΜΟ το υποκείμενο θέτει τον εαυτό του στη θέση του αντικειμένου της επικλητικής ορμής (Σ11, 182-5). Ο διαστροφικός αποτελεί το πρόσωπο στο οποίο η δομή της ορμής αποκαλύπτεται με τη μεγαλύτερη καθαρότητα, και ακόμη το πρόσωπο που οδηγεί στα άκρα την προσπάθεια υπέρβασης της αρχής της ηδονής. Είναι, με άλλα λόγια, «αυτός που προχωρά όσο μακρύτερα του είναι δυνατόν στο μονοπάτι της *jouissance*» (E, 323).

Το σχόλιο του Freud ότι «οι νευρώσεις είναι το αρνητικό των διαστροφών» έχει πολλές φορές ερμηνευθεί ότι σημαίνει πως οι διαστροφές δεν συνιστούν παρά την άμεση έκφραση ενός φυσικού ενστίκτου το οποίο απωθείται στη ΝΕΥΡΩΣΗ (Freud, 1905d: SE VII, 165). Εντούτοις, ο Lacan απορρίπτει εξ ολοκλήρου αυτή την ερμηνεία (Σ4, 113, 250). Κατ' αρχάς, η ορμή δεν θα πρέπει να συγχέεται με κάποιο υποτιθέμενο φυσικό ένστικτο το οποίο θα μπορούσε να εκτονωθεί με έναν άμεσο τρόπο: η ικανοποίησή της δεν διαθέτει βαθμό μηδέν. Κατά δεύτερο λόγο, όπως γίνεται φανερό από όσα προηγήθηκαν, η σχέση του διαστροφικού με την ορμή είναι εξίσου σύνθετη και περιπεπλεγμένη με εκείνη του νευρωτικού. Από τη σκοπιά της γενετικής ανάπτυξης, η διαστροφή βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με τη νεύρωση. Και οι δύο έχουν φθάσει στον τρίτο «χρόνο» του οιδιποδείου συμπλέγματος (Σ4, 251). Η διαστροφή επομένως «παρουσιάζει τον ίδιο πλούτο όσον αφορά τις διαστάσεις της με [τη νεύρωση], την ίδια αφθονία, τους ίδιους ρυθμούς, τα ίδια στάδια» (Σ4, 113). Είναι επομένως αναγκαίο να ερμηνεύσουμε το σχόλιο του Freud με διαφορετικό τρόπο: η διαστροφή δομείται με έναν τρόπο αντίστροφο από εκείνον της νεύρωσης, αλλά δεν παύει να είναι εξίσου δομημένη (Σ4, 251).

Ενώ η νεύρωση χαρακτηρίζεται από ένα ερώτημα, η διαστροφή χαρακτηρίζεται από την έλλειψη ερωτήματος. Ο διαστροφικός δεν αμφιβάλλει ότι οι πράξεις του εξυπηρετούν τη *jouissance* του Άλλου. Καθίσταται λοιπόν εξαιρετικά σπάνιο για ένα διαστροφικό υποκείμενο να αρθρώσει αίτημα για ανάλυση, και στις σπάνιες περιπτώσεις που το κάνει, ο λόγος δεν είναι ότι επιδιώκει να αλλάξει τον τρόπο ·uissance του. Αυτό εξηγεί ίσως γιατί πολλοί ψυχαναλυτές έχουν υποστηρίξει

ότι η ψυχαναλυτική θεραπεία δεν είναι κατάλληλη για τα διαστροφικά υποκείμενα, γραμμή που υιοθέτησαν και μερικοί λακανικοί ψυχαναλυτές, συγκρίνοντας τη βεβαιότητα του διαστροφικού με εκείνην του ψυχωτικού, και υποστηρίζοντας ότι οι διαστροφικοί δεν είναι σε θέση να καταλάβουν τη θέση «εκείνου που δεν γνωρίζει» μπροστά σε ένα «υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει» (Clavreul, 1967). Εντούτοις, οι περισσότεροι λακανικοί αναλυτές δεν συμφωνούν με αυτή την άποψη, αφού μάλιστα έρχεται και σε πλήρη αντίθεση με τη θέση του ίδιου του Lacan. Παραδείγματος χάρη, στο σεμινάριο του 1956-7, ο Lacan αναφέρεται στο όνειρο μιας νεαρής διαστροφικής γυναίκας την οποία παρακολουθούσε ο Freud, ως παράδειγμα μιας ξεκάθαρης εκδήλωσης μεταβίβασης από ένα διαστροφικό υποκείμενο (Σ4, 106-7· βλ. Freud, 1920a). Επίσης, στο σεμινάριο του 1960-1, το κυριότερο παράδειγμα μεταβίβασης που παρουσιάζει ο Lacan δεν είναι παρά ο Αλκιβιάδης, τον οποίο θεωρούσε ξεκάθαρα διαστροφικό (βλ. Ε, 323, «Ο Αλκιβιάδης δεν είναι βεβαίως νευρωτικός»). Έτσι ο Lacan ισχυρίζεται ότι τα διαστροφικά υποκείμενα είναι δυνατόν να αντιμετωπιστούν κλινικά όπως και οι νευρωτικοί, αν και θα υπάρχουν φυσικά διαφορετικά προβλήματα στην καθοδήγηση της θεραπείας. Αυτό συνεπάγεται ότι η ψυχαναλυτική θεραπεία ενός διαστροφικού υποκειμένου δεν θέτει ως αντικειμενικό της στόχο την απάλειψη της διαστροφικής του συμπεριφοράς.

διαφορά των φύλων (α.: sexual difference) Η φράση «διαφορά των φύλων» που ήρθε δυναμικά στο προσκήνιο στο πλαίσιο της συζήτησης ανάμεσα στην ψυχανάλυση και τον φεμινισμό, δεν αποτελεί τμήμα του θεωρητικού λεξιλογίου ούτε του Freud ούτε και του Lacan. Ο Freud μιλά μόνο για την ανατομική *διάκριση* μεταξύ των φύλων και τις ψυχικές της συνέπειες (Freud, 1925d). Ο Lacan μιλά για τη *θέση* φύλου και τη *σχέση* μεταξύ των φύλων ή διάφυλη σχέση, και πότε πότε για τη *διαφοροποίηση* των φύλων (Σ4, 153). Εντούτοις, τόσο ο Freud όσο και ο Lacan ασχολούνται με το ζήτημα της διαφοράς των φύλων. Αποφασίσαμε να συμπεριλάβουμε ένα λήμμα για τον όρο αυτόν, επειδή γύρω του συγκλίνει μια σειρά από σχετιζόμενες θεματικές ιδιαίτερης σημασίας στο έργο του Lacan, και επειδή συνιστά σημαντικό σημείο αναφοράς για τις φεμινιστικές προσεγγίσεις στο έργο του (βλ. Brennan, 1989· Gallop, 1982· Grosz, 1990· Mitchell και Rose, 1982).

Μια από τις βασικές προκείμενες στις οποίες βασίζεται το έργο του Freud είναι ότι, όπως ακριβώς υπάρχουν ορισμένες φυσικές διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών, έτσι υπάρχουν και ψυχικές διαφορές. Με άλλα λόγια, υφίστανται συγκεκριμένα ψυχικά χαρακτηριστικά που είναι δυνατόν να ονομαστούν «αρσενικά» και άλλα που μπορούν να ονομαστούν «θηλυκά». Αντί να προσπαθήσει να αρθρώσει κάποιον τυπικό ορισμό των όρων αυτών (έργο αδύνατο – Freud, 1920a:

SE XVIII, 171), ο Freud περιορίζεται στην περιγραφή του τρόπου με τον οποίο ένα ανθρώπινο υποκείμενο αποκτά ανδρικά ή γυναικεία ψυχικά χαρακτηριστικά. Δεν πρόκειται για μια ενστικτική ή φυσική διαδικασία, αλλά για μια διαδικασία σύνθετη στην οποία οι ανατομικές διαφορές αλληλεπιδρούν με κοινωνικούς και ψυχικούς παράγοντες. Ολόκληρη η διαδικασία εκδιπλώνεται γύρω από το ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ, στο πλαίσιο του οποίου το αγόρι φοβάται ότι θα του αφαιρέσουν το πέος και το κορίτσι, υποθέτοντας ότι του έχουν ήδη αφαιρέσει το δικό του, αναπτύσσει τον φθόνο του πέους.

Στα χνάρια του Freud, και ο Lacan καταπιάνεται με το πρόβλημα του τρόπου με τον οποίο το ανθρώπινο βρέφος καθίσταται υποκείμενο με φύλο. Για τον Lacan, ανδρισμός και θηλυκότητα δεν συνιστούν βιολογικές ουσίες, αλλά συμβολικές θέσεις, και η ανάληψη μιας από τις δύο αυτές θέσεις είναι θεμελιακή για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας: το υποκείμενο είναι κατ' ουσίαν ένα υποκείμενο με φύλο. «Άνδρας» και «γυναίκα» είναι τα σημαίνοντα που αντιπροσωπεύουν τις δύο αυτές υποκειμενικές θέσεις (Σ20, 34).

Τόσο για τον Freud όσο και για τον Lacan, το παιδί αγνοεί αρχικά τη διαφορά των φύλων και έτσι δεν είναι σε θέση να καταλάβει μια σεξουαλική θέση. Μόνον όταν το παιδί ανακαλύπτει τη διαφορά των φύλων, στο σύμπλεγμα του ευνουχισμού, μπορεί να ξεκινήσει την ανάληψη μιας θέσης φύλου. Τόσο ο Freud όσο και ο Lacan αντιλαμβάνονται τη διαδικασία ανάληψης μιας σεξουαλικής θέσης ως στενά συνδεδεμένη με το ΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟ ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ, αλλά διαφέρουν όσον αφορά την ακριβή φύση αυτής της σύνδεσης. Για τον Freud, η σεξουαλική θέση του υποκειμένου καθορίζεται από το φύλο του γονέα με τον οποίο το υποκείμενο ταυτίζεται στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα (όταν το υποκείμενο ταυτίζεται με τον πατέρα, καταλαμβάνει μια αρσενική θέση, ενώ η ταύτιση με τη μητέρα ενέχει την ανάληψη μιας θηλυκής θέσης). Για τον Lacan όμως το οιδιπόδειο σύμπλεγμα ενέχει πάντοτε τη συμβολική ταύτιση με τον Πατέρα, και ως εκ τούτου η οιδιπόδειος ταύτιση δεν είναι δυνατόν να καθορίσει τη θέση φύλου. Σύμφωνα λοιπόν με τον Lacan δεν είναι η ταύτιση αλλά η σχέση του υποκειμένου με τον ΦΑΛΛΟ που καθορίζει τη θέση φύλου.

Η σχέση αυτή μπορεί να βασίζεται είτε στο «έχειν» είτε στο «μη έχειν»: οι άνδρες έχουν τον συμβολικό φαλλό, ενώ οι γυναίκες όχι (ή μάλλον, για να είμαστε περισσότερο ακριβείς, οι άνδρες «δεν είναι χωρίς να τον έχουν» [*ils ne sont pas sans l'avoir*]). Η ανάληψη μιας θέσης φύλου αποτελεί θεμελιακά μια συμβολική πράξη, και η διαφορά μεταξύ των φύλων είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτή μόνο στο συμβολικό επίπεδο (Σ4, 153):

> Μόνο στον βαθμό που η λειτουργία του άνδρα και της γυναίκας συμβολοποιείται, στον βαθμό που κυριολεκτικά ξεριζώνεται από το πεδίο του φαντασια-

κού και τίθεται στο πεδίο του συμβολικού, είναι δυνατόν να πραγματωθεί μια φυσιολογική, ολοκληρωμένη θέση φύλου. (Σ3, 177)

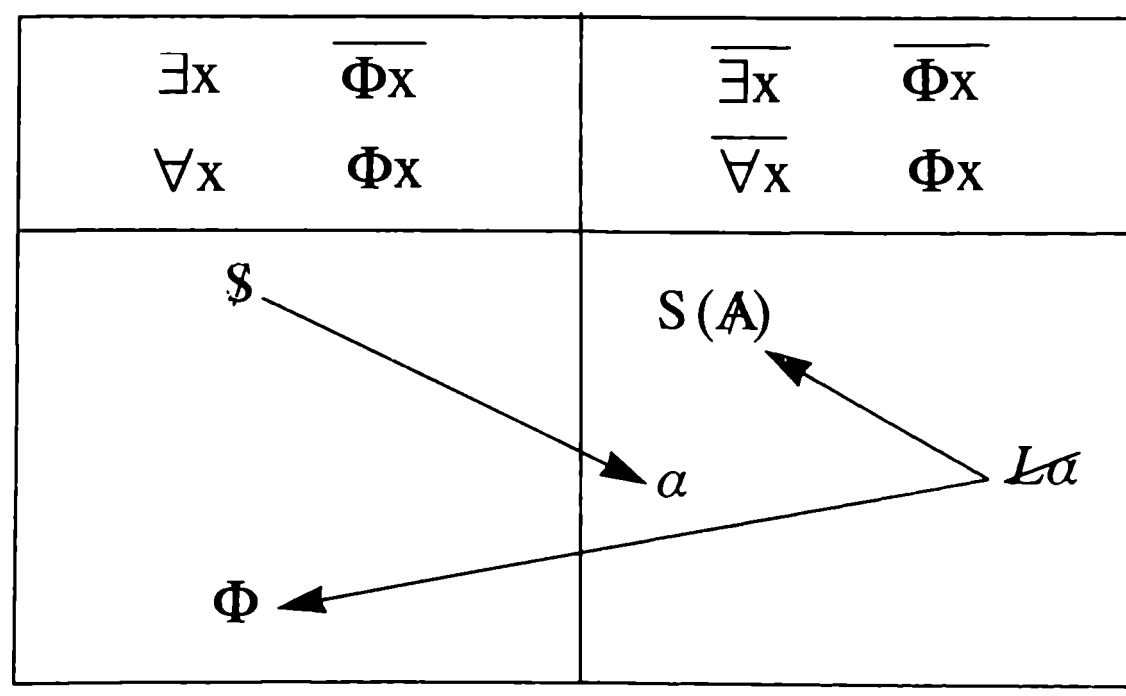
Εντούτοις, δεν υπάρχει σημαίνον της διαφοράς των φύλων καθεαυτήν που θα επέτρεπε στο υποκείμενο να συμβολοποιήσει πλήρως τη λειτουργία του άνδρα και της γυναίκας, και ως εκ τούτου είναι αδύνατον να επιτευχθεί μια πλήρως «φυσική, ολοκληρωμένη θέση φύλου». Η σεξουαλική ταυτότητα του υποκειμένου είναι επομένως πάντοτε ένα μάλλον ασταθές ζήτημα, μια πηγή συνεχούς αυτοδιερώτησης. Το ερώτημα του φύλου του καθενός («Είμαι άνδρας ή γυναίκα;») είναι το ερώτημα που ορίζει την ΥΣΤΕΡΙΑ. Το μυστηριώδες «άλλο φύλο» είναι πάντοτε η γυναίκα, κάτι που ισχύει και για τα δύο φύλα, και επομένως το υστερικό ερώτημα («Τι είναι μια γυναίκα;») παραμένει ταυτόσημο για κάθε υστερικό υποκείμενο, άνδρα ή γυναίκα (Σ3, 178).

Αν και η ανατομία/ΒΙΟΛΟΓΙΑ του υποκειμένου παίζει κάποιο ρόλο στο ζήτημα της θέσης φύλου που θα επιλέξει, αποτελεί θεμελιακό αξίωμα της ψυχαναλυτικής θεωρίας ότι η ανατομία δεν καθορίζει τη θέση φύλου. Χάσμα χωρίζει τη βιολογική διάσταση της διαφοράς των φύλων (στο επίπεδο των χρωμοσωμάτων για παράδειγμα), που συνδέεται με την αναπαραγωγική λειτουργία της σεξουαλικότητας, και το ασυνείδητο, στο οποίο η αναπαραγωγική αυτή λειτουργία δεν αντιπροσωπεύεται. Δεδομένης της μη αναπαραστασιμότητας της αναπαραγωγικής λειτουργίας της σεξουαλικότητας στο ασυνείδητο, «στον ψυχισμό δεν υπάρχει τίποτε μέσω του οποίου το υποκείμενο θα μπορούσε να θέσει τον εαυτό του ως ον αρσενικό ή θηλυκό» (Σ11, 204). Δεν υπάρχει σημαίνον της διαφοράς των φύλων στη συμβολική τάξη. Το μόνο σεξουαλικό σημαίνον είναι ο φαλλός, και δεν υπάρχει «θηλυκό» ισοδύναμο του σημαίνοντος αυτού: «για να ακριβολογήσουμε δεν υπάρχει συμβολοποίηση του γυναικείου φύλου καθεαυτό ... ο φαλλός είναι ένα σύμβολο προς το οποίο δεν υπάρχει αντιστοιχία, ούτε ισοδύναμο. Πρόκειται για ένα ζήτημα ασυμμετρίας στο σημαίνον» (Σ3, 176). Γι' αυτό και ο φαλλός είναι «ο άξονας που ολοκληρώνει *και στα δύο φύλα* τη διερώτηση του φύλου τους από το σύμπλεγμα του ευνουχισμού» (Ε, 198).

Αυτή ακριβώς η θεμελιακή ασυμμετρία στο σημαίνον οδηγεί στην ασυμμετρία ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Ενώ το αρσενικό υποκείμενο επιθυμεί τον γονέα του άλλου φύλου και ταυτίζεται με τον γονέα του φύλου του, το θηλυκό υποκείμενο επιθυμεί τον γονέα του ίδιου φύλου και «είναι υποχρεωμένο να αποδεχθεί την εικόνα του άλλου φύλου ως βάση της ταύτισής του» (Σ3, 176). «Για μια γυναίκα η πραγμάτωση του φύλου της δεν επιτυγχάνεται στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα με τρόπο συμμετρικό προς εκείνον του άνδρα, μέσα από μια ταύτιση με τη μητέρα, αλλά αντιθέτως μέσα από την ταύτιση με το πατρικό αντικείμενο, πράγμα που την υποχρεώνει σε μια επιπλέον παράκαμψη» (Σ3, 172). «Αυ-

τή η σημαίνουσα ασυμμετρία καθορίζει τα μονοπάτια από τα οποία θα περάσει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Τα δύο μονοπάτια κάνουν και τους δύο να περάσουν από την ίδια ατραπό – την ατραπό του ευνουχισμού» (Σ3, 176).

Αν λοιπόν δεν υπάρχει σύμβολο για την αντίθεση αρσενικό-θηλυκό καθεαυτήν, ο μόνος τρόπος για να κατανοήσουμε τη διαφορά των φύλων είναι στο πλαίσιο της αντίθεσης ενεργητικότητα-παθητικότητα (Σ11, 192). Αυτή η πόλωση είναι ο μόνος τρόπος με τον οποίο η αντίθεση αρσενικό-θηλυκό αντιπροσωπεύεται στον ψυχισμό, αφού η βιολογική λειτουργία της σεξουαλικότητας (αναπαραγωγή) δεν αντιπροσωπεύεται (Σ11, 204). Έτσι εξηγείται και γιατί το ερώτημα του τι πρέπει να κάνει κανείς ως άνδρας ή ως γυναίκα είναι ένα δράμα που εντοπίζεται ολοκληρωτικά στο πεδίο του Άλλου (Σ11, 204), πράγμα που σημαίνει ότι το υποκείμενο είναι σε θέση να πραγματώσει τη σεξουαλικότητά του μόνο στο συμβολικό επίπεδο (Σ3, 170).



Σχήμα 3 Το διάγραμμα της διαφοράς των φύλων

Πηγή: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1975.

Στο σεμινάριο του 1970-1 ο Lacan επιχειρεί να τυποποιήσει τη θεωρία του σχετικά με τη διαφορά των φύλων μέσα από την επεξεργασία τύπων που προέρχονται από τη συμβολική λογική. Οι τύποι αυτοί επανεμφανίζονται στο διάγραμμα της διαφοράς των φύλων που εμπεριέχεται στο σεμινάριο του 1972-3 (σχήμα 3, παρμένο από Σ20, 73). Το διάγραμμα χωρίζεται σε δύο πλευρές: στην αριστερή, την αρσενική πλευρά, και τη δεξιά, τη θηλυκή πλευρά. Οι τύποι της ανάληψης φύλου εμφανίζονται στο επάνω μέρος του διαγράμματος. Έτσι οι τύποι που αντιστοιχούν στην αρσενική πλευρά είναι $\exists x\overline{\Phi x}$ (=υπάρχει τουλάχιστον ένα x που δεν υπόκειται στη φαλλική λειτουργία) και $\forall x\Phi x$ (=για κάθε x ισχύει η φαλλική λειτουργία). Οι τύποι που αντιστοιχούν στη θηλυκή πλευρά είναι $\overline{\exists x}\overline{\Phi x}$ (=δεν υπάρ-

χει x που να μην υπόκειται στη φαλλική λειτουργία) και $\overline{\forall}x\Phi x$ (=η φαλλική λειτουργία δεν ισχύει για όλα τα x). Ο τελευταίος τύπος καταδεικνύει τη σχέση της ΓΥΝΑΙΚΑΣ με τη λογική του μη όλου. Εκείνο που είναι περισσότερο ενδιαφέρον είναι πως οι δύο αποφάνσεις σε κάθε πλευρά του διαγράμματος μοιάζουν να αντιφάσκουν μεταξύ τους: «κάθε πλευρά ορίζεται τόσο από μια κατάφαση όσο και από μια άρνηση της φαλλικής λειτουργίας, από μια συμπερίληψη και έναν αποκλεισμό της απόλυτης (μη φαλλικής) *jouissance*» (Copjec, 1994: 27). Εντούτοις, δεν υπάρχει συμμετρία ανάμεσα στις δύο πλευρές (δεν υπάρχει σχέση των φύλων). Κάθε πλευρά αντιπροσωπεύει έναν ριζικά διαφορετικό τρόπο με τον οποίο η ΣΧΕΣΗ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ μπορεί να αστοχήσει (Σ20, 53-4).

Διεθνής Ψυχαναλυτική Εταιρεία (α.: International Psycho-Analytical Association) Η Διεθνής Ψυχαναλυτική Εταιρεία ή Ένωση (IPA) ιδρύθηκε από τον Freud το 1910 ως μια θεσμική ομπρέλα που θα κάλυπτε τις διάφορες ψυχαναλυτικές ενώσεις που είχαν αρχίσει να εμφανίζονται την περίοδο εκείνη σε πολλές περιοχές του κόσμου. Η πρώτη έδρα της ήταν στη Ζυρίχη, ενώ αμέσως μετά μεταφέρθηκε στο Λονδίνο. Η Εταιρεία πάντως κυριαρχήθηκε από τα εξ Αμερικής μέλη της ήδη από τη δεκαετία του 1930, όταν οι περισσότεροι από τους βιεννέζους ψυχαναλυτές μετανάστευσαν στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Μετά την αποχώρησή του από τη συνδεδεμένη με την IPA, *Société Psychanalytique de Paris* (SPP) το 1953 και την προσχώρησή του στη νεοϊδρυθείσα *Société Française de Psychanalyse* (SFP), ο Lacan πληροφορήθηκε γραπτώς ότι αυτό σήμαινε πως δεν ήταν πλέον μέλος της IPA. Από τη στιγμή αυτή και μέχρι τον θάνατό του, ο Lacan και η IPA ήταν στα μαχαίρια. Κατά τη διάρκεια της προσπάθειας της SFP να αποκτήσει την ιδιότητα της ένωσης-μέλους της IPA που ακολούθησε (και την οποία φαίνεται πως ο Lacan υποστήριξε), ο ίδιος θεωρήθηκε από την IPA ως το κυριότερο εμπόδιο στις διαπραγματεύσεις. Το σημαντικότερο σημείο τριβής υπήρξε η χρήση από μέρους του Lacan των συνεδριών κυμαινόμενης διάρκειας, τις οποίες συνέχισε να εξασκεί παρά τις συνεχείς επιπλήξεις της IPA. Τελικά, το 1963, η IPA συμφώνησε να αναγνωρίσει την SFP υπό τον όρο της αφαίρεσης από τον Lacan της ιδιότητας του διδακτικού αναλυτή. Πολλοί από τους επιφανείς αναλυτές της SFP συμφώνησαν, αλλά για πολλούς άλλους, συμπεριλαμβανομένου του ίδιου του Lacan, αυτό θεωρήθηκε απαράδεκτο. Ο Lacan παραιτήθηκε από τη SFP, και ακολουθούμενος από έναν αριθμό άλλων αναλυτών και εκπαιδευόμενων, ίδρυσε τη δική του ΣΧΟΛΗ το 1964. Από τη στιγμή αυτή και μετά ο Lacan άρχισε να αρθρώνει μεγαλόφωνα τις επικρίσεις του για την IPA, κατηγορώντας την ότι έχει αποκτήσει τον χαρακτήρα εκκλησίας και συγκρίνοντας τη μοίρα του με τη μοίρα του Spinoza που είχε «αφοριστεί» από τη συναγωγή (Σ11, 3-4).

Ο Lacan επέκρινε τόσο τη θεσμική δομή όσο και τις επικρατούσες θεωρητικές τάσεις της Διεθνούς. Όσον αφορά τη θεσμική δομή, καυτηρίασε τις γραφειοκρατικές της διαδικασίες που δεν παρήγαγαν παρά μετριότητες και γελοιοποίησε τις φανφαρόνικες ιεραρχίες της (Ec, 474-86). Ο Lacan ισχυρίστηκε ότι ο Freud είχε οργανώσει την IPA με τέτοιο τρόπο, επειδή αυτός ήταν ο μόνος τρόπος να εξασφαλίσει ότι οι θεωρίες του, που παρερμηνεύθηκαν από ολόκληρη την πρώτη γενιά των μαθητών του, θα έμεναν ανέπαφες, έτσι ώστε κάποιος άλλος (ο Lacan) να τις φέρει αργότερα στο φως και να τις αναζωογονήσει. Η IPA, με άλλα λόγια, έμοιαζε με έναν τάφο του οποίου η μόνη χρησιμότητα ήταν να διατηρήσει τη φροϋδική θεωρία παρά την άγνοια των μελών της Εταιρείας, πράγμα που συνεπαγόταν ότι, από τη στιγμή που ο Lacan θα έδινε νέα πνοή στη θεωρία αυτή, η λειτουργία της IPA δεν θα είχε πλέον καμιά χρησιμότητα (βλ. Lacan, 1956a). Ακόμα πιο μεγάλη σημασία είχαν οι επικρίσεις του Lacan όσον αφορά το ΔΙΔΑΚΤΙΚΟ πρόγραμμα της IPA, το οποίο κατηγόρησε για αγνόηση της έμφασης που απέδιδε ο Freud στην ανάγκη επαφής με τις φιλολογικές και πολιτισμικές σπουδές (Ec, 473), και για αναγωγή της διδακτικής ανάλυσης σε ένα απλό τυπικό. Οι συγκεκριμένες οργανωτικές αρχές, με βάση τις οποίες ο Lacan οργάνωσε τη δική του σχολή, όπως το καρτέλ και το πέρασμα, στόχευαν στην αποφυγή της επανάληψης των λαθών της IPA.

Στο θεωρητικό επίπεδο. ο Lacan εξαπέλυσε διάφορες επικρίσεις προς όλες τις κυρίαρχες θεωρητικές τάσεις της IPA, συμπεριλαμβανομένης της κλαϊνικής ψυχανάλυσης και της θεωρίας των σχέσεων αντικειμένου, αλλά οι πλέον επίμονες και κατηγορηματικές επικρίσεις του απευθύνθηκαν στη σχολή της ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΕΓΩ η οποία είχε κατορθώσει να ηγεμονεύσει στην IPA μέχρι τη δεκαετία του 1950. Κατηγόρησε την IPA ότι είχε προδώσει τις πλέον θεμελιώδεις ιδέες του Freud, αποδίδοντάς της παράλληλα το παρατσούκλι SAMCDA (*société d'assistance mutuelle contre le discours analytique*, ή ένωση αλληλοβοηθείας ενάντια στον αναλυτικό λόγο – Lacan, 1973a: 27), και απέδωσε την προδοσία αυτή κυρίως στο γεγονός ότι η IPA κυριαρχούνταν από τις ΗΠΑ (βλ. ΠΑΡΑΓΩΝ C). Ο Lacan θεωρούσε τη δική του διδασκαλία επιστροφή στις αρχές που είχε προδώσει η IPA (βλ. FREUD, ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΟΝ).

διυποκειμενικότητα (γ.: intersubjectivité - α.: intersubjectivity) Όταν ο Lacan ξεκινά για πρώτη φορά (το 1953) να αναλύει με λεπτομέρεια τη λειτουργία της ΟΜΙΛΙΑΣ στην ψυχανάλυση, αποδίδει έμφαση στο γεγονός ότι η ομιλία αποτελεί κατ' ουσίαν μια διαδικασία διυποκειμενική: τα ομιλιακά ενεργήματα του υποκειμένου προϋποθέτουν κάποιον στον οποίο απευθύνονται, επομένως ο ομιλητής συγκροτείται σε αυτά ως διυποκειμενικότητα (E, 49). Ο όρος «διυποκειμε-

νικότητα» διαθέτει επομένως, σε αυτό το στάδιο του έργου του Lacan, θετικό πρόσημο, αφού εφιστά την προσοχή μας στη σημασία της γλώσσας στην ψυχανάλυση και αποδίδει έμφαση στο γεγονός ότι το ασυνείδητο είναι «διατομικό». Η ψυχανάλυση θα πρέπει επομένως να γίνεται αντιληπτή κατά τρόπο διυποκειμενικό και όχι ενδοϋποκειμενικό.

Εντούτοις, μέχρι τη δεκαετία του 1960, ο όρος είχε αρχίσει να αποκτά αρνητικές συνδηλώσεις για τον Lacan. Δεν συνδέεται πλέον με την ομιλία καθεαυτή, αλλά με την αμοιβαιότητα και τη συμμετρία που χαρακτηρίζουν τη ΔΥΑΔΙΚΗ σχέση (Σ8, 11), συσχετίζεται δηλαδή με το φαντασιακό μάλλον παρά με το συμβολικό. Η ψυχανάλυση παύει λοιπόν να γίνεται αντιληπτή σε ένα πλαίσιο διυποκειμενικό (Σ8, 20). Εκείνο μάλιστα που υπονομεύει την έννοια της διυποκειμενικότητας είναι ακριβώς η εμπειρία της μεταβίβασης (βλ. Lacan, 1967).

διχασμός (γ.: refente - α.: split) Ο Freud μιλά για τον «διχασμό του εγώ» (γερμανικά *Ich-spaltung*, γαλλικά *clivage de moi*), για μια διαδικασία που παρατηρείται στον φετιχισμό και την ψύχωση και στην οποία δύο αντιφατικές στάσεις απέναντι στην πραγματικότητα συνυπάρχουν δίπλα δίπλα στο εγώ. Οι δύο αυτές στάσεις είναι η αποδοχή και η ΑΠΑΡΝΗΣΗ (βλ. Freud, 1940b). Ο Lacan αμβλύνει την έννοια του *Spaltung* (την οποία προτιμά να αποδίδει στα γαλλικά με τη λέξη *refente*, βλ. Σ8, 144) για να αναφερθεί όχι σε μια διαδικασία που περιορίζεται στον φετιχισμό και την ψύχωση αλλά σε ένα γενικό χαρακτηριστικό της ίδιας της υποκειμενικότητας: το ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ δεν μπορεί παρά να είναι διαιρεμένο, διχασμένο, αλλοτριωμένο από τον εαυτό του (βλ. ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗ). Ο διχασμός αυτός είναι αναπόδραστος, δεν είναι δυνατόν να επουλωθεί. Δεν υπάρχει καμία πιθανότητα σύνθεσης.

Το διχασμένο ή διαιρεμένο υποκείμενο συμβολίζεται από την ΜΠΑΡΑ που διασχίζει το S για να παραγάγει το διαγραμμένο υποκείμενο, $ (βλ. Ε, 288). Ο διχασμός καταδηλώνει την αδυνατότητα του ιδανικού μιας εντελώς παρούσας αυτοσυνείδησης: το υποκείμενο δεν θα γνωρίσει ποτέ τον εαυτό του πλήρως, αλλά θα αποκόπτεται πάντοτε από την ίδια του τη γνώση. Καταδεικνύει έτσι την παρουσία του ασυνειδήτου, και συνιστά συνέπεια του σημαίνοντος. Το υποκείμενο διχάζεται από το ίδιο το γεγονός ότι είναι ένα ομιλούν υποκείμενο (Ε, 269), αφού η ομιλία διαχωρίζει το υποκείμενο της ΕΚΦΟΡΑΣ από το υποκείμενο του εκφερομένου. Στο σεμινάριο του 1964-5 ο Lacan προσεγγίζει θεωρητικά το διχασμένο υποκείμενο αναφορικά με τη διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια και τη γνώση (*savoir*) (βλ. Ec, 856).

δόλωμα (γ.: leurre - α. lure) Τα δολώματα αποτελούν τμήμα της φαντασια-

κής τάξης. Για παράδειγμα, οι σαγηνευτικές μανούβρες των παιδιών στο προοιδιπόδειο τρίγωνο (όταν το παιδί προσπαθεί να γίνει ο φαλλός για τη μητέρα) περιγράφονται ως δολώματα (Σ4, 201). Αναφορικά με την ψυχαναλυτική θεραπεία, οι ΑΝΤΙΣΤΑΣΕΙΣ που εμφανίζονται στην αναλυτική θεραπεία αποτελούν δέλεαρ το οποίο ο αναλυτής οφείλει να αποφύγει χρησιμοποιώντας όλη του την πονηριά (βλ. Ε, 168).

Τα ανθρώπινα όντα δεν είναι τα μόνα ζώα που διαθέτουν την ικανότητα να βάζουν δολώματα, και το γεγονός αυτό χρησιμοποιείται πολλές φορές για να στηρίξει το επιχείρημα ότι τα ζώα διαθέτουν συνείδηση. Ωστόσο, ο Lacan υποστηρίζει ότι είναι σημαντικό να διακρίνουμε τα ανθρώπινα δολώματα από τα δολώματα των ζώων:

• **Δολώματα των ζώων** Τα ζώα μπορούν να παραπλανήσουν με το καμουφλάζ τους ή με «την προσποίηση με την οποία ένας φαινομενικά βραδυπορών οδηγεί το αρπακτικό ζώο μακριά από το κοπάδι», αλλά «δεν υπάρχει τίποτε, ακόμα και εκεί, που να υπερβαίνει τη λειτουργία του δολώματος στην υπηρεσία της ανάγκης» (Ε, 172). Τα ζωικά δολώματα έχουν ιδιαίτερη σημασία στις τελετουργίες ζευγαρώματος όπου ένα ζώο πρέπει να ελκύσει ένα άλλο στη συνουσία, και αυτό ακριβώς είναι που προσδίδει στην ανθρώπινη σεξουαλικότητα το ισχυρό φαντασιακό της στοιχείο: «η σεξουαλική συμπεριφορά είναι ιδιαίτερα επιρρεπής στο δόλωμα» (Σ1, 123).

• **Ανθρώπινα δολώματα** Ενώ τα δολώματα των ζώων είναι ξεκάθαρα, το ανθρώπινο ον είναι το μόνο ικανό για μια ειδική κατηγορία δολωμάτων που ενέχουν μια «διπλή εξαπάτηση». Πρόκειται για ένα είδος δολώματος που ενέχει την εξαπάτηση μέσα από την προσποίηση της εξαπάτησης (αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν λέγω μια αλήθεια που περιμένω ότι θα εκληφθεί ως ψέμα) (βλ. Ε, 305). Κλασικό παράδειγμα αυτού του αποκλειστικά ανθρώπινου δολώματος είναι το ευφυολόγημα που αναφέρει ο Freud (και στο οποίο παραπέμπει συχνά ο Lacan) σχετικά με δύο Πολωνοεβραίους: «Γιατί μου λες ότι πηγαίνεις στην Κρακοβία ώστε να πιστέψω πως πηγαίνεις στο Λβοβ, αφού στην πραγματικότητα πηγαίνεις στην Κρακοβία;» (Ε, 173). Άλλα ζώα είναι ανίκανα να δράσουν με τέτοιο τρόπο, χρησιμοποιώντας αυτό το είδος δολώματος, εξαιτίας του γεγονότος ότι δεν κατέχουν τη γλώσσα.

δομή (γ.: structure - α. structure) Όταν ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «δομή» στο πρώιμο έργο του της δεκαετίας του 1930, αναφέρεται στις «κοινωνικές δομές», και εννοεί ένα συγκεκριμένο σύνολο συναισθηματικών σχέσεων μεταξύ των μελών μιας οικογένειας. Το παιδί αντιλαμβάνεται τις σχέσεις αυτές πολύ πιο

έντονα από ό,τι ο ενήλικος, και τις εσωτερικεύει στο ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ (Ec, 89). Ο όρος χρησιμεύει ως μια «κρεμάστρα» πάνω στην οποία ο Lacan κρεμά τις δικές του απόψεις για τη «σχεσιακή» φύση του ψυχισμού, σε αντίθεση με τις ατομιστικές θεωρίες που επικρατούσαν τότε στην ψυχολογία (Lacan, 1936). Από το σημείο αυτό και μετά ο όρος «δομή» διατηρεί το νόημα μιας οντότητας που είναι τόσο διυποκειμενική όσο και ενδοϋποκειμενική, το νόημα της εσωτερικής αναπαράστασης των διαπροσωπικών σχέσεων. Αυτό παραμένει ένα σημείο κλειδί σε ολόκληρο το έργο του, στο οποίο η έμφαση στη δομή μάς υπενθυμίζει συνεχώς ότι εκείνο που καθορίζει το υποκείμενο δεν είναι κάποια υποτιθέμενη «ουσία», αλλά απλώς η θέση του σε σχέση με άλλα υποκείμενα και σημαίνοντα. Ήδη από το 1938 συναντούμε τον Lacan να ισχυρίζεται ότι «το πλέον εμφανές μειονέκτημα του αναλυτικού δόγματος» εκείνη την εποχή ήταν ότι έτεινε «να αγνοεί τη δομή προς όφελος μιας δυναμικής προσέγγισης» (Lacan, 1938: 58). Αυτό μας προϊδεάζει για τη μετέπειτα έμφαση στη συμβολική τάξη ως το πεδίο της δομής, το οποίο οι αναλυτές είχαν αγνοήσει προς όφελος του φαντασιακού: «οι κοινωνικές δομές είναι συμβολικές» (Ec, 132).

Στα μέσα της δεκαετίας του 1950, όταν ο Lacan αρχίζει να επαναδιατυπώνει τις ιδέες του με όρους δανεισμένους από τη δομική γλωσσολογία του Saussure, ο όρος «δομή» καταλήγει να συνδέεται όλο και περισσότερο με το σοσιριανό μοντέλο της ΓΛΩΣΣΑΣ. Ο Saussure ανέλυσε τη γλώσσα (*la langue*) ως ένα σύστημα στο οποίο δεν υπάρχουν θετικοί όροι, παρά μόνο διαφορές (Saussure, 1916: 120). Αυτή ακριβώς η έννοια ενός συστήματος στο οποίο κάθε μονάδα συγκροτείται καθαρά μέσα από τη διαφορά της από τις άλλες μονάδες συνιστά το κεντρικό νόημα του όρου «δομή» στο έργο του Lacan από το σημείο αυτό και μετά. Η γλώσσα είναι η παραδειγματική δομή, και το περίφημο dictum του Lacan «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα» αποτελεί επομένως ταυτολογία, αφού το να είναι κάτι «δομημένο» και να είναι «σαν γλώσσα» σημαίνει το ίδιο πράγμα.

Η σοσιριανή δομική προσέγγιση στη γλωσσολογία διαμορφώθηκε περαιτέρω από τον Roman Jakobson, ο οποίος ανέπτυξε τη θεωρία των φωνημάτων. Το έργο του Jakobson, υιοθετήθηκε έπειτα από τον Claude Lévi-Strauss ο οποίος χρησιμοποίησε το δομικό φωνημικό (phonemic) μοντέλο για να αναλύσει μη γλωσσικά πολιτισμικά δεδομένα, όπως οι σχέσεις συγγενείας και ο μύθος. Αυτή η εφαρμογή της δομικής ανάλυσης στην ανθρωπολογία λάνσαρε το στρουκτουραλιστικό κίνημα δείχνοντας τον τρόπο με τον οποίο η σοσιριανή έννοια της δομής μπορούσε να εφαρμοσθεί σε ένα αντικείμενο έρευνας διαφορετικό από εκείνο της γλώσσας. Ο Lacan επηρεάστηκε πάρα πολύ και από τους τρεις αυτούς στοχαστές και υπό αυτήν την έννοια το έργο του είναι δυνατόν να θεωρηθεί τμήμα του στρουκτουραλιστικού κινήματος. Εντούτοις, ο Lacan προτιμά να αποστασιοποιεί τον εαυτό του

από το κίνημα αυτό, ισχυριζόμενος ότι η προσέγγισή του διαφέρει σε σημαντικά σημεία από τη στρουκτουραλιστική προσέγγιση (Σ20, 93).

Παράλληλα με τις αναφορές στη γλώσσα, ο Lacan συνδέει επίσης την έννοια της δομής με τα ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ, ιδίως με τη θεωρία των συνόλων και την ΤΟΠΟΛΟΓΙΑ. Το 1956 για παράδειγμα υποστηρίζει ότι μια δομή είναι κατ' αρχήν μια ομάδα στοιχείων που σχηματίζουν ένα σύνολο (Σ3, 183). Δύο χρόνια μετά συνδέει και πάλι την έννοια της δομής με τη μαθηματική θεωρία των συνόλων, και προσθέτει μια αναφορά στην τοπολογία (Ec, 648-9). Τη δεκαετία του 1970 η τοπολογία έχει πια αντικαταστήσει τη γλώσσα ως το κύριο υπόδειγμα δομής για τον Lacan. Τώρα δεν ισχυρίζεται απλώς ότι η τοπολογία αποτελεί μια απλή μεταφορά για τη δομή, αλλά ότι είναι η ίδια η δομή (Lacan, 1973b).

Θεωρείται συχνά ότι η έννοια της δομής προϋποθέτει μια αντίθεση μεταξύ επιφάνειας και βάθους, μεταξύ άμεσα παρατηρήσιμων φαινομένων και «βαθιών δομών» που δεν συνιστούν αντικείμενο άμεσης εμπειρίας. Τέτοιου είδους φαίνεται να είναι αρχικά η αντίθεση που προϋποθέτει η διάκριση που εισάγει ο Lacan ανάμεσα στα ΣΥΜΠΤΩΜΑΤΑ (επιφάνεια) και τις δομές (βάθος). Ωστόσο, ο Lacan δεν συμφωνεί τελικά ότι μια αντίθεση αυτού του είδους είναι εγγενής στην έννοια της δομής (Ec, 649). Από τη μια μεριά απορρίπτει την έννοια των «άμεσα παρατηρήσιμων φαινομένων», ισχυριζόμενος ότι η παρατήρηση είναι πάντοτε ήδη θεωρητική. Από την άλλη μεριά, απορρίπτει επίσης την ιδέα ότι οι δομές είναι κατά κάποιον τρόπο «βαθιές» ή μακριά από την εμπειρία, ισχυριζόμενος ότι είναι παρούσες στο πεδίο της ίδιας της εμπειρίας: το ασυνείδητο βρίσκεται στην επιφάνεια. Όσο για την αναζήτησή του στα «βάθη» δεν έχει ως αποτέλεσμα παρά την απώλειά του. Όπως και με πολλές άλλες δυαδικές αντιθετικές διακρίσεις, το μοντέλο που προτιμά ο Lacan είναι εκείνο της ζώνης του Möbius: όπως ακριβώς οι δύο πλευρές της ζώνης συνιστούν στην πραγματικότητα ένα συνεχές, έτσι και η δομή είναι συνεχής με τα φαινόμενα.

Το πιο σημαντικό διακριτικό γνώρισμα της στρουκτουραλιστικής ανάλυσης δεν είναι επομένως κάποια υποτιθέμενη διάκριση ανάμεσα στην επιφάνεια και το βάθος, αλλά, όπως δείχνει ο Lévi-Strauss στη στρουκτουραλιστική ανάλυση του μύθου, η ανακάλυψη σταθερών σχέσεων ανάμεσα σε τόπους που είναι καθαυτό κενοί (Lévi-Strauss, 1955). Με άλλα λόγια, όποια στοιχεία και αν τίθενται στις θέσεις που καθορίζονται από μια δεδομένη δομή, οι σχέσεις ανάμεσα στις θέσεις παραμένουν οι ίδιες. Έτσι τα στοιχεία δεν αλληλεπιδρούν στη βάση οποιωνδήποτε ενδογενών ή εγγενών ιδιοτήτων που διαθέτουν, αλλά απλώς στη βάση των θέσεων που καταλαμβάνουν στη δομή.

Σε συμφωνία με πολλούς άλλους ψυχαναλυτές, ο Lacan διακρίνει τρεις βασικές νοσογραφικές κατηγορίες: τη ΝΕΥΡΩΣΗ, την ΨΥΧΩΣΗ και τη ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ. Η

πρωτοτυπία του έγκειται στο γεγονός ότι κατανοεί τις κατηγορίες αυτές ως δομές και όχι ως απλές ομαδοποιήσεις συμπτωμάτων. (Ο Lacan προτιμά να αναφέρεται σε «φροϋδικές δομές» παρά σε «κλινικές δομές», αλλά ο δεύτερος αυτός όρος είναι εκείνος που κυριαρχεί σήμερα στα γραπτά των λακανικών ψυχαναλυτών.)

Η λακανική νοσογραφία αποτελεί ένα κατηγορικό ταξινομικό σύστημα που βασίζεται σε μια ασυνεχή σειρά, παρά ένα σύστημα που θα βασιζόταν σε ένα continuum. Οι τρεις κύριες κλινικές δομές είναι επομένως αμοιβαία αποκλειόμενες: ένα υποκείμενο δεν μπορεί να είναι, επί παραδείγματι, νευρωτικό *και* ψυχωτικό συγχρόνως. Οι τρεις κύριες κλινικές δομές συνιστούν τις τρεις δυνατές θέσεις του υποκειμένου σε σχέση με τον Άλλο: κάθε υποκείμενο που εμπλέκεται στην ψυχαναλυτική θεραπεία μπορεί επομένως να διαγνωσθεί ως νευρωτικό, ψυχωτικό ή διαστροφικό. Κάθε δομή διακρίνεται από έναν διαφορετικό μηχανισμό: η νεύρωση από τον μηχανισμό της απώθησης, η διαστροφή από τον μηχανισμό της απάρνησης και η ψύχωση από τον μηχανισμό του αποκλεισμού. Ο Lacan ισχυρίζεται, ακολουθώντας τον Freud, ότι η κλασική μέθοδος της ψυχαναλυτικής θεραπείας (που ενέχει τον ελεύθερο συνειρμό και τη χρήση του ντιβανιού) είναι κατάλληλη μόνον για τα νευρωτικά και τα διαστροφικά υποκείμενα, και όχι για τους ψυχωτικούς. Έτσι όταν οι λακανικοί αναλυτές εργάζονται με ψυχωτικούς ασθενείς χρησιμοποιούν μια σημαντικά τροποποιημένη μέθοδο θεραπείας.

Ένα από τα θεμελιακά αξιώματα της ψυχανάλυσης είναι ότι η κλινική δομή του υποκειμένου καθορίζεται από την εμπειρία των πρώτων ετών της ζωής του. Υπό αυτή την έννοια, η ψυχανάλυση βασίζεται στην «υπόθεση μιας κρίσιμης περιόδου». Τα πρώτα χρόνια της ζωής αποτελούν την κρίσιμη περίοδο στην οποία καθορίζεται η δομή του υποκειμένου. Αν και δεν είναι ξεκάθαρο πόσο διαρκεί η κρίσιμη αυτή περίοδος, πιστεύεται ότι μετά την παρέλευσή της η κλινική δομή καθηλώνεται για πάντα και δεν είναι δυνατόν να αλλάξει. Ούτε η ψυχαναλυτική θεραπεία ούτε και οτιδήποτε άλλο μπορεί, για παράδειγμα, να μετατρέψει έναν ψυχωτικό σε νευρωτικό. Εντός καθεμιάς από αυτές τις τρεις κύριες κλινικές δομές ο Lacan διακρίνει διάφορες υποδιαιρέσεις. Για παράδειγμα, εντός της κλινικής δομής της νεύρωσης διακρίνει δύο είδη νεύρωσης (την ψυχαναγκαστική νεύρωση και την υστερία), και εντός της κλινικής δομής της ψύχωσης διακρίνει την παράνοια από τη σχιζοφρένεια και τη μανιοκαταθλιπτική ψύχωση.

δυαδική σχέση (γ.: relation duelle - α.: dual relation) Η δυαδικότητα και οι δυαδικές σχέσεις συνιστούν ουσιαστικά χαρακτηριστικά της φαντασιακής τάξης. Υπόδειγμα δυαδικής σχέσης αποτελεί η σχέση ανάμεσα στο ΕΓΩ και την ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ (*a* και *a'*) η οποία εμπεριέχεται και αναλύεται στη λακανική

σύλληψη του ΣΤΑΔΙΟΥ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ. Η δυαδική σχέση χαρακτηρίζεται πάντοτε από αυταπάτες ομοιότητας, συμμετρίας και αμοιβαιότητας.

Σε αντίθεση με τη δυαδικότητα της φαντασιακής τάξης, η συμβολική τάξη χαρακτηρίζεται από τριάδες. Στη συμβολική τάξη όλες οι σχέσεις ενέχουν τρεις και όχι δύο όρους. Ο τρίτος όρος είναι ο μεγάλος Άλλος, ο οποίος διαμεσολαβεί κάθε φαντασιακή δυαδική σχέση. Η αυταπάτη της αμοιβαιότητας στη φαντασιακή δυαδική σχέση τη διακρίνει από το συμβολικό, που αποτελεί τον τόπο της «απόλυτης μη αμοιβαιότητας» (Ec, 774). Το σύμπλεγμα του Οιδίποδα συνιστά υπόδειγμα τριαδικής δομής, αφού ο Πατέρας εισάγεται στη δυαδική σχέση ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί ως τρίτος όρος. Το οιδιπόδειο πέρασμα από τη δυαδική σχέση στην τριαδική δομή δεν είναι παρά το πέρασμα από τη φαντασιακή στη συμβολική τάξη. Πράγματι, η ίδια η έννοια της δομής προϋποθέτει το λιγότερο τρεις όρους: «υπάρχουν πάντοτε τρεις όροι στη δομή» (Σ1, 218).

Η αντίθεση μεταξύ φαντασιακών δυάδων και συμβολικών τριάδων περιπλέκεται όταν ο Lacan αναφέρεται στη «φαντασιακή τριάδα» (E, 197· Σ4, 29). Η φαντασιακή τριάδα συνιστά την προσπάθεια του Lacan να προσεγγίσει θεωρητικά το ΠΡΟΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟ ΣΤΑΔΙΟ με τρόπο διαφορετικό από εκείνον της απλής δυαδικής σχέσης, και αφορά τη στιγμή που προηγείται του οιδιπόδειου συμπλέγματος, όταν ένα τρίτο στοιχείο (ο φαντασιακός φαλλός) κυκλοφορεί ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί. Όταν παρεμβαίνει ο πατέρας στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα είναι επομένως δυνατόν να ιδωθεί είτε ως τρίτο στοιχείο (ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί) είτε ως τέταρτο στοιχείο (επιπλέον της μητέρας, του παιδιού και του φαλλού). Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Lacan γράφει ότι στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα «δεν έχουμε να κάνουμε με ένα τρίγωνο πατέρα-μητέρας-παιδιού, αλλά με ένα τρίγωνο (πατέρα)-φαλλού-μητέρας-παιδιού» (Σ3, 319).

Μια από τις συνηθέστερες επικρίσεις που απηύθυνε ο Lacan στην ψυχαναλυτική θεωρία της εποχής του ήταν ότι αποτύγχανε συνεχώς να προσεγγίσει θεωρητικά τον ρόλο του συμβολικού, και έτσι ανήγαγε την ψυχαναλυτική επαφή σε μια φαντασιακή δυαδική σχέση ανάμεσα στον αναλυτή και τον αναλυόμενο. Ο Lacan υποστηρίζει ότι το λάθος της έγκειται σε μια σειρά από παρανοήσεις της ψυχαναλυτικής θεωρίας (βλ. E, 246). Ειδικότερα, στην αναγωγή της αναλυτικής θεραπείας σε μια επαφή ανάμεσα σε εγώ η οποία, εξαιτίας της επιθετικότητας που είναι εγγενής σε κάθε φαντασιακή δυαδική σχέση, εκφυλίζεται συχνά σε έναν «αγώνα μέχρι θανάτου» ανάμεσα στον αναλυτή και τον αναλυόμενο, έναν αγώνα εξουσίας στον οποίο «βγαίνουν μαχαίρια» (βλ. ΚΥΡΙΟΣ).

Ενάντια σε αυτή την παρανόηση, ο Lacan επιμένει στη λειτουργία του συμβολικού στην αναλυτική διαδικασία, το οποίο εισάγει τον Άλλο ως τρίτο όρο στην αναλυτική επαφή. «Οφείλουμε να διατυπώσουμε την αναλυτική εμπειρία στο

πλαίσιο μιας σχέσης με τρεις, παρά με δύο όρους» (Σ1, 11). Αντί να αντιλαμβάνεται τη θεραπεία ως έναν αγώνα εξουσίας στον οποίο ο αναλυτής πρέπει να υπερβεί τις αντιστάσεις του αναλυόμενου –κάτι που δεν συνιστά ψυχανάλυση, αλλά υποβολή– ο αναλυτής οφείλει να αναγνωρίσει ότι τόσο εκείνος όσο και ο ασθενής υπόκεινται εξίσου στη δύναμη ενός τρίτου στοιχείου: της ίδιας της γλώσσας.

Η απόρριψη της δυαδικότητας από τον Lacan είναι προφανής και στη γενική απόρριψη από μέρους του κάθε δυαδικού μοντέλου σκέψης προς όφελος των τριαδικών μοντέλων: «κάθε σχέση με δύο πλευρές σημαδεύεται πάντοτε από τη μορφή του φαντασιακού» (Lacan, 1956b: 274). Αντί να αρκείται, για παράδειγμα, στην παραδοσιακή δυαδική αντίθεση ανάμεσα σε ό,τι είναι πραγματικό και ό,τι είναι φαντασιακό, ο Lacan εισάγει το τριμερές μοντέλο του πραγματικού, του φαντασιακού και του συμβολικού. Άλλα παρόμοια τριαδικά σχήματα είναι οι τρεις κλινικές δομές της νεύρωσης, της ψύχωσης και της διαστροφής, τα τρία μορφώματα του εγώ (ιδεώδες εγώ, ιδεώδες του εγώ και υπερεγώ), η τριάδα φύση-κουλτούρα-κοινωνία κ.λπ. Εντούτοις, ως εάν να ήθελε να ισοσταθμίσει αυτή την τάση, ο Lacan επισημαίνει ακόμα τη σημασία μοντέλων που απαρτίζονται από τέσσερα στοιχεία (βλ. ΤΕΤΡΑΜΕΡΕΣ).

εγώ (γ.: moi - α.: ego) Από πολύ νωρίς στο έργο του ο Lacan λαμβάνει υπόψη του το γεγονός ότι ο γερμανικός όρος που χρησιμοποιείται από τον Freud (*Ich*) μπορεί να αποδοθεί στα γαλλικά με δύο διαφορετικούς τρόπους: ως *moi* (όρο που χρησιμοποιούν συνήθως οι γάλλοι ψυχαναλυτές όταν αναφέρονται στο φροϋδικό *Ich*) και ως *je*. Ο πρώτος που εντόπισε το γεγονός αυτό ήταν ο γάλλος φιλόλογος Édouard Pichon (βλ. Roudinesco, 1986: 301). Έτσι, για παράδειγμα, στην εργασία του για το στάδιο του καθρέφτη, ο Lacan ταλαντεύεται ανάμεσα στους δύο όρους (Lacan, 1949). Ενώ είναι δύσκολο να εντοπιστεί οποιαδήποτε συστηματική διαφοροποίηση μεταξύ των δύο όρων στην εργασία αυτή, είναι ξεκάθαρο ότι δεν χρησιμοποιούνται απλώς εναλλακτικά. Το 1956 ο Lacan εξακολουθεί να αναζητά έναν τρόπο για να τους διακρίνει οριστικά (Σ3, 261). Εκείνο που τελικά επέτρεψε στον Lacan να προσεγγίσει θεωρητικά τη διάκριση περισσότερο ξεκάθαρα ήταν η δημοσίευση, το 1957, του άρθρου του Jakobson για τους SHIFTERS. Έτσι το 1960 ο Lacan αναφέρεται στο *je* ως shifter, ως «συμπλέκτη», ο οποίος οροθετεί αλλά δεν σηματοδοτεί το υποκείμενο της εκφοράς (Ε, 298). Οι περισσότερες αγγλικές μεταφράσεις αποδίδουν με ακρίβεια τις επιλογές του Lacan μεταφράζοντας το *moi* ως «ego» και το *je* ως «I».[22]

Όταν ο Lacan χρησιμοποιεί τον λατινικό όρο *ego* (που χρησιμοποιείται για τη μετάφραση του φροϋδικού *Ich* στη *Standard Edition*), του αποδίδει την έννοια που έχει και ο όρος *moi*. Τον χρησιμοποιεί όμως και για να παραπέμψει στις αγγλοαμερικανικές σχολές της ψυχανάλυσης, ιδίως στην ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΓΩ.

Η χρήση του όρου *Ich* (εγώ) από τον Freud είναι εξαιρετικά περίπλοκη και γνώρισε πολλούς μετασχηματισμούς κατά τη διάρκεια της πορείας του έργου του, πριν αποκρυσταλλωθεί ως όρος που αναφέρεται στον έναν από τους τρεις πόλους του λεγόμενου «δομικού μοντέλου» (οι άλλοι δύο είναι το αυτό και το υπερεγώ). Παρά την πολυπλοκότητα των διατυπώσεων του Freud σχετικά με το εγώ, ο Lacan διακρίνει δύο κυρίαρχες προσεγγίσεις του εγώ στο έργο του Freud, και επισημαίνει ότι είναι φαινομενικά αντιφατικές. Από τη μια μεριά, στο πλαίσιο της θεωρίας του ναρκισσισμού, «το εγώ παίρνει θέση απέναντι στο αντικείμενο», ενώ, από την άλλη, στο πλαίσιο του λεγόμενου «δομικού μοντέλου», «το εγώ παίρνει θέση μαζί με το αντικείμενο» (Lacan, 1951b: 11). Η πρώτη προσέγγιση θέτει το εγώ

22. Στα ελληνικά το πρόβλημα παραμένει. Η πιο συνήθης λύση είναι η παράθεση εντός παρενθέσεως του αρχικού γαλλικού όρου (Σ.τ.Μ.).

σταθερά εντός της λιμπιντικής οικονομίας και το συνδέει με την αρχή της ηδονής, ενώ η δεύτερη προσέγγιση συνδέει το εγώ με το σύστημα αντίληψης-συνείδησης και το αντιπαραθέτει στην αρχή της ηδονής. Ο Lacan υποστηρίζει επίσης ότι η φαινομενική αντίφαση μεταξύ των δύο αυτών προσεγγίσεων «εξαφανίζεται, όταν απελευθερωνόμαστε από μια απλοϊκή σύλληψη της αρχής της πραγματικότητας» (Lacan, 1951b:11· βλ. ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ). Έτσι, η πραγματικότητα την οποία διαμεσολαβεί το εγώ, στη δεύτερη προσέγγιση, συγκροτείται από την αρχή της ηδονής που αντιπροσωπεύει το εγώ στην πρώτη προσέγγιση. Εντούτοις, είναι αμφίβολο κατά πόσον αυτό το επιχείρημα επιλύει πραγματικά την αντίφαση. Ίσως, τελικά, να πριμοδοτεί απλώς την πρώτη προσέγγιση σε βάρος της δεύτερης (βλ. Σ20, 53, όπου το εγώ παρουσιάζεται ως κάτι που μεγαλώνει «στη γλάστρα της αρχής της ηδονής»).

Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η ανακάλυψη του ασυνειδήτου από τον Freud μετατόπισε το εγώ από την κεντρική θέση στην οποία το τοποθετούσε παραδοσιακά η δυτική φιλοσοφία, τουλάχιστον από τον Descartes και μετά. Ισχυρίζεται επίσης ότι οι υποστηρικτές της ψυχολογίας του εγώ πρόδωσαν τη ριζοσπαστική ανακάλυψη του Freud τοποθετώντας και πάλι το εγώ στο επίκεντρο του υποκειμένου (βλ. ΑΥΤΟΝΟΜΟ ΕΓΩ). Κόντρα σε αυτή τη σχολή σκέψης, ο Lacan υποστηρίζει ότι το εγώ δεν βρίσκεται στο κέντρο, ότι το εγώ είναι στην πραγματικότητα ένα αντικείμενο.

Το εγώ είναι μια κατασκευή που συγκροτείται μέσα από την ταύτιση με την κατοπτρική εικόνα στο ΣΤΑΔΙΟ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ. Πρόκειται επομένως για τον τόπο όπου το υποκείμενο αλλοτριώνεται από τον εαυτό του, μετασχηματίζοντας τον εαυτό του σε όμοιο. Η αλλοτρίωση αυτή πάνω στην οποία βασίζεται το εγώ είναι δομικά ομόλογη με την παράνοια, πράγμα που εξηγεί γιατί ο Lacan γράφει πως η δομή του εγώ είναι παρανοϊκή (Ε, 20). Το εγώ είναι επομένως ένα φαντασιακό μόρφωμα, εν αντιθέσει προς το ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ, το οποίο αποτελεί προϊόν του συμβολικού (βλ. Ε, 128). Όντως, το εγώ δεν είναι παρά μια *méconnaissance* της συμβολικής τάξης, η έδρα της άμυνας. Το εγώ δομείται σαν σύμπτωμα: «Το εγώ δομείται ακριβώς σαν σύμπτωμα. Στην καρδιά του υποκειμένου, υπάρχει μόνο ένα προνομιακό σύμπτωμα, το ανθρώπινο σύμπτωμα *par excellence*, η ψυχική ασθένεια του ανθρώπου» (Σ1, 16).

Ο Lacan αντιτίθεται επομένως στην ιδέα, που συναντά κανείς στην ψυχολογία του εγώ, ότι στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι η ενίσχυση του εγώ. Από τη στιγμή που το εγώ είναι «η έδρα της αυταπάτης» (Σ1, 62), η ενίσχυσή του δεν θα επιτύγχανε παρά την αύξηση της αλλοτρίωσης του υποκειμένου. Το εγώ αποτελεί επίσης την πηγή της αντίστασης στην ψυχαναλυτική θεραπεία, επομένως η ενίσχυσή του θα μεγάλωνε και τις αντιστάσεις. Εξαιτίας της φαντασιακής καθήλωσής του, το εγώ αμύνεται σε κάθε ανάπτυξη και αλλαγή του υπο-

κειμένου, όπως και στη διαλεκτική κίνηση της επιθυμίας. Υπονομεύοντας την καθήλωση του εγώ, η ψυχαναλυτική θεραπεία επιχειρεί να αποκαταστήσει τη διαλεκτική της επιθυμίας και να κινητοποιήσει και πάλι την ανάδυση του υποκειμένου.

Ο Lacan αντιτίθεται στην άποψη της ψυχολογίας του εγώ, σύμφωνα με την οποία το εγώ του αναλυόμενου είναι σύμμαχος του αναλυτή κατά τη θεραπεία. Απορρίπτει επίσης την άποψη ότι στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι η προαγωγή της ΠΡΟΣΑΡΜΟΓΗΣ του εγώ στην πραγματικότητα.

είναι (γ.: être - α.: being) Η χρήση του όρου «είναι» εισάγει μια μεταφυσική νότα στον λόγο του Lacan που τον διαφοροποιεί από τις περισσότερες σχολές ψυχαναλυτικής θεωρίας, οι οποίες αρνούνται να αναγνωρίσουν τα μεταφυσικά και φιλοσοφικά τους θεμέλια (βλ. E, 228). Ο Lacan υποστηρίζει ότι είναι αναγκαίο για τους ψυχαναλυτές να αναπτύσσουν ενδιαφέροντα τέτοιου είδους, γιατί όταν ο αναλυτής παρεμβαίνει, η πράξη του «φτάνει στην καρδιά του είναι [του αναλυόμενου]», κι αυτό επηρεάζει και το δικό του είναι, από τη στιγμή που δεν μπορεί «να παραμείνει μόνος εκτός του πεδίου αυτού του παιχνιδιού» (E, 228). Έτσι «είναι ακριβώς σε σχέση με το είναι που ο αναλυτής οφείλει να αναζητήσει το επίπεδο λειτουργίας του» (E, 252). Ο Lacan υποστηρίζει επίσης ότι κατά τη διάρκεια της θεραπείας ο αναλυτής υπόκειται σε μια προοδευτική απώλεια του είναι (στα γαλλικά *désêtre*), καθώς ανάγεται προοδευτικά σε ένα αντικείμενο για τον αναλυόμενο.

Η ανάλυση του είναι από τον Lacan είναι σαφώς επηρεασμένη από τις ιδέες του Martin Heidegger (βλ. Heidegger, 1927). Το είναι ανήκει στη συμβολική τάξη, από τη στιγμή που «το είναι ανακαλύπτει το status του στη σχέση του με τον Άλλο» (E, 251). Η σχέση αυτή, όπως άλλωστε και ο ίδιος ο Άλλος, σημαδεύεται από μια έλλειψη (*manque*), και το υποκείμενο συγκροτείται από αυτή την έλλειψη του είναι, η οποία προκαλεί την επιθυμία, μια θέληση-για-είναι. Η επιθυμία είναι επομένως στην ουσία της επιθυμία για είναι.

Οποτεδήποτε ο Lacan αντιπαραθέτει το είναι στην ΥΠΑΡΞΗ, πρόκειται για την ύπαρξη στο πραγματικό, η οποία διαφέρει από τη συμβολική λειτουργία του είναι. Κάτι μπορεί να είναι επομένως χωρίς να υπάρχει, όταν συγκροτείται από τον λόγο, αλλά δεν βρίσκει αντιστοιχία στο πραγματικό (π.χ. ο πλήρης Άλλος). Αλλά και αντιστρόφως, κάτι μπορεί να υπάρχει χωρίς να είναι, όπως η «απερίγραπτη, ηλίθια ύπαρξη» του υποκειμένου, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί πλήρως σε μια σημαίνουσα συνάρθρωση (E, 194).

Ο Lacan εισάγει τον νεολογισμό *parlêtre*, από το ρηματικό ουσιαστικό *être* (ον) και το ρήμα *parler* (ομιλείν), για να δώσει έμφαση στη θέση του ότι το είναι συ-

γκροτείται διά και μέσω της γλώσσας. Το ανθρώπινο ον είναι πάνω απ' όλα ομιλούν ον (ομιλ-ον).

εκ-σωτερικότητα (γ.: extimité - α.: extimacy) Ο Lacan εισάγει τον όρο *extimité* προσθέτοντας το πρόθεμα ex (από το *exterieur*, «εξωτερικό») στη γαλλική λέξη *intimité* («εσωτερικότητα/οικειότητα»). Ο νεολογισμός που προκύπτει, και ο οποίος μπορεί ίσως να αποδοθεί στα αγγλικά ως «extimacy»[23], εκφράζει εύστοχα τον τρόπο με τον οποίο η ψυχανάλυση αμφισβητεί την αντίθεση ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό, ανάμεσα στο περιέχον και το περιεχόμενο (βλ. Σ7, 139). Για παράδειγμα, το πραγματικό είναι τόσο εσωτερικό όσο και εξωτερικό, και το ασυνείδητο δεν είναι ένα καθαρά εσωτερικό ψυχικό σύστημα αλλά μια διυποκειμενική δομή («το ασυνείδητο είναι έξω»). Αντιστοίχως, ο Άλλος είναι «κάτι ξένο προς εμένα, αν και βρίσκεται στην καρδιά μου» (Σ7, 71). Επιπλέον, το κέντρο του υποκειμένου είναι έξω, το υποκείμενο είναι εκ-κεντρικό ή έκ-κεντρο (βλ. Ε, 165, 171). Η δομή της εκ-σωτερικότητας εκφράζεται τέλεια στην τοπολογία του ΤΟΡΟΥ και της ΖΩΝΗΣ ΤΟΥ MÖBIUS.

Η έννοια της εκ-σωτερικότητας αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον Jacques-Alain Miller στο σεμινάριό του της χρονιάς 1985-6 (βλ. την περίληψη του σεμιναρίου αυτού και άλλα σχετικά άρθρα στο Bracher και άλλοι, 1994).

εκφορά (γ.: énonciation - α.: enunciation) Στην ευρωπαϊκή γλωσσολογική θεωρία υφίσταται μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στην εκφορά και το εκφερόμενο (γαλλικά *énoncé*). Η διάκριση αφορά δύο τρόπους προσέγγισης της γλωσσικής παραγωγής. Όταν η γλωσσική παραγωγή αναλύεται από την άποψη των αφηρημένων γραμματικών μονάδων (όπως οι προτάσεις), ανεξάρτητα από τις συγκεκριμένες περιστάσεις ενός συμβάντος, τότε αναφερόμαστε σε εκφερόμενα. Από την άλλη μεριά, όταν η γλωσσική παραγωγή αναλύεται ως ξεχωριστή πράξη, που εκτελείται από έναν συγκεκριμένο ομιλητή σε έναν συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, και σε συγκεκριμένες περιστάσεις, μιλάμε για εκφορά (Ducrot και Todorov, 1972: 405-10).

Πολύ πριν υιοθετηθούν οι όροι αυτοί από τον Lacan, ο ίδιος προβαίνει σε μια παρόμοια διάκριση. Το 1936, για παράδειγμα, επισημαίνει ότι η πράξη του ομιλείν εμπεριέχει ένα νόημα καθεαυτήν, ακόμα και όταν τα ίδια τα λόγια «δεν έχουν νόημα» (Ec, 83). Πριν από οποιαδήποτε λειτουργία «μετάδοσης μηνυμάτων», ο λόγος συνιστά μια κλήση προς τον άλλο. Η έμφαση αυτή στην πράξη του ομιλείν κα-

23. Στα ελληνικά έχει προταθεί η απόδοση «εκ-σωτερικότητα» που κρίνεται ικανοποιητική (Σ.τ.Μ.).

θεαυτήν, ανεξαρτήτως του περιεχομένου μιας φράσης, αποτελεί προάγγελο της προσοχής που ο Lacan θα επιδείκνυε αργότερα στη διάσταση της εκφοράς.

Όταν ο Lacan χρησιμοποιεί πλέον τον όρο «εκφορά», το 1946, το κάνει πρώτ' απ' όλα για να περιγράψει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ψυχωτικής γλώσσας, με τη «διπλοπροσωπία της εκφοράς» της (Ec, 167). Αργότερα, κατά τη δεκαετία του 1950, ο όρος χρησιμοποιείται στον εντοπισμό του υποκειμένου του ασυνειδήτου. Στο γράφημα της επιθυμίας, η κατώτερη αλυσίδα συνιστά το εκφερόμενο, που είναι ο λόγος στη συνειδητή του διάσταση, ενώ η ανώτερη αλυσίδα είναι «η ασυνείδητη εκφορά» (E, 316). Ορίζοντας την εκφορά ως ασυνείδητη, ο Lacan επιβεβαιώνει ότι πηγή του λόγου δεν είναι το εγώ, ούτε η συνείδηση, αλλά το ασυνείδητο. Η γλώσσα έρχεται από τον Άλλο, και η ιδέα ότι «Εγώ» είμαι κύριος του λόγου μου δεν αποτελεί παρά αυταπάτη. Η ίδια η λέξη «Εγώ» (*Je*) είναι αμφίσημη: ως SHIFTER αποτελεί τόσο σημαίνον που δρα ως υποκείμενο του εκφερομένου, όσο και δείκτη που προσδιορίζει, αλλά δεν σημαίνει, το υποκείμενο της εκφοράς (E, 298). Το υποκείμενο είναι επομένως διχασμένο ανάμεσα στα δύο αυτά επίπεδα, διχασμένο στην ίδια την πράξη άρθρωσης του Εγώ που αντιπροσωπεύει την αυταπάτη της ενότητας (βλ. Σ11, 139).

έλλειψη (γ.: manque - α.: lack) Ο όρος «έλλειψη» συνδέεται πάντοτε, στη διδασκαλία του Lacan, με την ΕΠΙΘΥΜΙΑ. Πρόκειται για μια έλλειψη που προκαλεί την εμφάνιση της επιθυμίας (βλ. Σ8, 139). Εντούτοις, η ακριβής φύση εκείνου που λείπει ποικίλλει στο έργο του Lacan.

Όταν πρωτοεμφανίζεται ο όρος, το 1955, η έλλειψη αφορά κυρίως μια έλλειψη του ΕΙΝΑΙ (στο σημείο αυτό υπάρχουν στενοί παραλληλισμοί με τον Sartre, βλ. Sartre, 1943).[24] Εκείνο που είναι επιθυμητό είναι το ίδιο το είναι. «Η επιθυμία αποτελεί μια σχέση του είναι με την έλλειψη. Η έλλειψη αποτελεί, για να ακριβολογούμε, έλλειψη του είναι. Δεν είναι η έλλειψη εκείνου ή του άλλου αλλά έλλειψη του είναι μέσω της οποίας το είναι υπάρχει» (Σ2, 223). Ο Lacan επιστρέφει στη θεματική αυτή το 1958, όταν υποστηρίζει ότι επιθυμία είναι η μετωνυμία της έλλειψης του είναι (*manque à être*· βλ. E, 259). Η έλλειψη του είναι που χαρακτηρίζει το υποκείμενο συνιστά την «καρδιά της αναλυτικής εμπειρίας» και «το πεδίο ακριβώς στο οποίο αναπτύσσεται το πάθος του νευρωτικού» (E, 251). Ο Lacan αντιδιαστέλλει την έλλειψη του είναι, που συνδέεται με την επιθυμία, από την έλλειψη του έχειν (*manque à avoir*), που συνδέεται με το αίτημα (Ec, 730).

24. Έχει ακόμη προταθεί, μεταξύ άλλων, η απόδοση «έλλειψη *για* είναι». Ο Evans προτιμά στα αγγλικά τον τύπο «want of being», αντί των «want-to-be» και «want for being», επιλογή που καθοδηγεί και την ελληνική μετάφραση (Σ.τ.Μ.).

ΦΟΡΕΑΣ	ΕΛΛΕΙΨΗ	ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ
Πραγματικός πατέρας	Συμβολικός ευνουχισμός	Φαντασιακός φαλλός
Συμβολική μητέρα	Φαντασιακή ματαίωση	Πραγματικό στήθος
Φαντασιακός πατέρας	Πραγματική στέρηση	Συμβολικός φαλλός

Σχήμα 4 Πίνακας των τριών τύπων έλλειψης αντικειμένου.

Πηγή: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1994.

Το 1956, η έλλειψη αναδεικνύεται σε έλλειψη ενός αντικειμένου. Ο Lacan διακρίνει τρία είδη έλλειψης, ανάλογα με τη φύση του αντικειμένου που λείπει, όπως φαίνεται στο σχήμα 4 (παρμένο από το Σ4, 269).

Από τις τρεις αυτές μορφές έλλειψης, ο ευνουχισμός είναι ο πιο σημαντικός από τη σκοπιά της αναλυτικής εμπειρίας, και ο όρος «έλλειψη» τείνει να γίνει συνώνυμος με τον ευνουχισμό (βλ. ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ).

Το 1957, όταν ο Lacan εισάγει το αλγεβρικό σύμβολο που αντιστοιχεί στον διαγραμμένο Άλλο (Ⱥ), η έλλειψη αρχίζει να αντιστοιχεί στην έλλειψη ενός σημαίνοντος στον Άλλο. Ο Lacan εισάγει το σύμβολο S(Ⱥ) για να αναφερθεί «στο σημαίνον μιας έλλειψης στον Άλλο». Όσα σημαίνοντα κι αν προσθέσει κανείς στη σημαίνουσα αλυσίδα, η αλυσίδα είναι πάντοτε ελλιπής· λείπει πάντοτε το σημαίνον που θα την ολοκλήρωνε. Το «ελλείπον σημαίνον» (που αποδίδεται με το σύμβολο –1 στη λακανική άλγεβρα) είναι καταστατικό του υποκειμένου.

ενδοβολή (γ.: introjection - α.: introjection) Ο όρος «ενδοβολή» εισήχθη από τον Sandor Ferenczi το 1909, με σκοπό να οροθετήσει το αντίθετο της προβολής (Ferenczi, 1909). Ο Freud υιοθέτησε τον όρο αμέσως μετά, υποστηρίζοντας ότι το «αποκαθαρμένο εγώ της ηδονής» συγκροτείται μέσα από την ενδοβολή όλων των στοιχείων που αποτελούν πηγές ικανοποίησης (Freud, 1915c). Η Melanie Klein χρησιμοποιεί αρκετά τον όρο, αλλά περιορίζει την εφαρμογή του στην ενδοβολή των *αντικειμένων*.

Ο Lacan επικρίνει τον τρόπο με τον οποίο οι ψυχαναλυτές έτειναν να υιοθετούν «μαγικές» απόψεις για την ενδοβολή, συγχέοντάς τη με την ενσωμάτωση, και μπλέκοντας έτσι τις τάξεις της φαντασίωσης και της δομής (Σ1, 169). Έτσι ο Lacan απορρίπτει την κλαϊνική οπτική στην οποία τα ενδοβαλλόμενα είναι εσωτερικά αντικείμενα τα οποία περνούν στον αναλυτή μέσω μιας κάποιου είδους φανταστικής ενσωμάτωσης. Υποστηρίζει, αντίθετα, ότι εκείνο που ενδοβάλλεται είναι πάντοτε ένα σημαίνον: «η ενδοβολή είναι πάντοτε ενδοβολή της ομιλίας του

άλλου» (Σ1, 83). Η ενδοβολή παραπέμπει επομένως σε μια διαδικασία συμβολικής ταύτισης, στη διαδικασία μέσω της οποίας συγκροτείται το ΙΔΕΩΔΕΣ ΤΟΥ ΕΓΩ στο τέλος του οιδιποδείου συμπλέγματος (βλ. Ε, 22).

Ο Lacan είναι επίσης αντίθετος στην άποψη ότι η ενδοβολή συνιστά το αντίθετο της ΠΡΟΒΟΛΗΣ. Έτσι, ενώ στο κλαϊνικό μοντέλο ένα αντικείμενο μπορεί να γίνει αντικείμενο ενδοβολής και μετά να επαναπροβληθεί *ad infinitum*, ο Lacan υποστηρίζει ότι οι δύο αυτές διαδικασίες εντοπίζονται σε τελείως διαφορετικά επίπεδα και έτσι δεν είναι δυνατόν να συλληφθούν ως μια και μοναδική διαδικασία. Ισχυρίζεται ότι η προβολή είναι ένα φαντασιακό φαινόμενο το οποίο αφορά εικόνες, ενώ η ενδοβολή συνιστά συμβολική διαδικασία η οποία αναφέρεται σε σημαίνοντα (Ec, 655).

ένστικτο (γ.: instinct - α.: instinct) Ο Lacan ακολουθεί το παράδειγμα του Freud και διακρίνει τα ένστικτα από τις ΟΡΜΕΣ, ασκώντας κριτική σε όσους, ακολουθώντας την τακτική του Strachey, συσκοτίζουν τη διάκριση αυτή χρησιμοποιώντας την ίδια αγγλική λέξη («instinct») για να μεταφράσουν και τους δύο φροϋδικούς όρους (*Instinkt* και *Trieb*) (Ε, 301).

Το «ένστικτο» είναι μια καθαρά βιολογική έννοια (βλ. ΒΙΟΛΟΓΙΑ) και ανήκει στο ερευνητικό πεδίο της ηθολογίας των ζώων. Ενώ τα ζώα κινητοποιούνται από ένστικτα, που είναι σχετικά άκαμπτα και απαράλλακτα και συνδέονται άμεσα με κάποιο αντικείμενο, η ανθρώπινη σεξουαλικότητα έχει να κάνει με τις ορμές, που ποικίλλουν και δεν επιτυγχάνουν ποτέ το αντικείμενό τους. Αν και ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «ένστικτο» συχνά στο πρώιμο έργο του, μετά το 1950 ο όρος εμφανίζεται όλο και λιγότερο, και θίγεται και πάλι μόνο στο πλαίσιο της ΑΝΑΓΚΗΣ.

Από τα πρώτα έργα του, ο Lacan ασκεί κριτική σε εκείνους που επιχειρούν να κατανοήσουν την ανθρώπινη συμπεριφορά καθαρά με βάση τα ένστικτα, ισχυριζόμενος ότι αυτό προϋποθέτει την ύπαρξη μιας αρμονικής σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο, η οποία δεν υφίσταται στην πραγματικότητα (Ec, 88). Η έννοια του ενστίκτου προϋποθέτει κάποιο είδος άμεσης ενυπάρχουσας γνώσης του αντικειμένου που είναι σχεδόν ηθικού χαρακτήρα (Ec, 851). Ενάντια σε τέτοιου είδους ιδέες, ο Lacan επιμένει ότι υπάρχει κάτι ανεπαρκές στην ανθρώπινη βιολογία, ένα στοιχείο στο οποίο παραπέμπουν οι φράσεις του «ζωτική ανεπάρκεια» (*insuffisance vitale*) (Ec, 90) και «συγγενής ανεπάρκεια». Η ανεπάρκεια αυτή, εμφανής στην ανημπόρια του ανθρώπινου νεογέννητου, γίνεται αντικείμενο αποζημίωσης μέσα από τα ΣΥΜΠΛΕΓΜΑΤΑ. Το γεγονός ότι η ανθρώπινη ψυχολογία κυριαρχείται από συμπλέγματα (τα οποία καθορίζονται ολοκληρωτικά από πολιτισμικούς και κοινωνικούς παράγοντες) παρά από ένστικτα, σημαίνει ότι οποι-

αδήποτε εξήγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς που δεν λαμβάνει υπόψη τους κοινωνικούς παράγοντες είναι μάταιη.

επανάληψη (γ.: répétition - α.: repetition) Η πιο σημαντική ανάλυση του Freud για τον ψυχαναγκασμό επανάληψης (*Wiederholungszwang*) λαμβάνει χώρα στο έργο του *Πέρα από την αρχή της ηδονής* (1920g) όπου τον συνδέει με την έννοια της ΟΡΜΗΣ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ. Ο Freud υπέθεσε την ύπαρξη ενός βασικού ψυχαναγκασμού επανάληψης για να εξηγήσει ορισμένα κλινικά δεδομένα: συγκεκριμένα, την τάση του υποκειμένου να εκθέτει τον εαυτό του ξανά και ξανά σε αγχογόνες καταστάσεις. Αποτελεί βασική αρχή της ψυχανάλυσης ότι ένα πρόσωπο είναι καταδικασμένο να επαναλαμβάνει κάτι μόνο όταν έχει ξεχάσει τις απαρχές του ψυχαναγκασμού, και ότι η ψυχαναλυτική θεραπεία είναι σε θέση να σπάσει τον κύκλο της επανάληψης βοηθώντας τον ασθενή να θυμηθεί (βλ. ACTING OUT).

Στο έργο του Lacan που προηγήθηκε της δεκαετίας του 1950, η έννοια της επανάληψης συνδέεται με εκείνη του ΣΥΜΠΛΕΓΜΑΤΟΣ – μιας εσωτερικευμένης κοινωνικής δομής την οποία το υποκείμενο εκτελεί και πάλι επανειλημμένα και ψυχαναγκαστικά. Την περίοδο αυτή ο Lacan μεταφράζει συχνά τη φροϋδική έννοια *Wiederholungszwang* ως *automatisme de répétition*, έναν όρο που δανείζεται από τη γαλλική ψυχιατρική (Pierre Janet, Gaëtan Gatian de Clérambault).

Αν και ο Lacan ποτέ δεν εγκαταλείπει τελείως τον όρο *automatisme de répétition*, τη δεκαετία του 1950 αρχίζει να χρησιμοποιεί όλο και περισσότερο τον όρο «επιμονή» (γαλλικά *instance*) για να αναφερθεί στον ψυχαναγκασμό επανάληψης. Έτσι η επανάληψη ορίζεται τώρα ως η επιμονή του σημαίνοντος, ή η επιμονή της σημαίνουσας αλυσίδας, ή ακόμη και ως η επιμονή του γράμματος (*l'instance de la lettre*): «η επανάληψη είναι κατά βάση η επιμονή του λόγου» (Σ3, 242). Ορισμένα σημαίνοντα επιμένουν να επιστρέφουν στη ζωή του υποκειμένου, παρά τις αντιστάσεις που τα εμποδίζουν. Στο ΣΧΗΜΑ L η επανάληψη/επιμονή αντιπροσωπεύεται από τον άξονα A-S, ενώ ο άξονας *a-a'* αντιπροσωπεύει την αντίσταση (ή «αδράνεια») που αντιτίθεται στην επανάληψη.

Τη δεκαετία του 1960 η επανάληψη αναπροσδιορίζεται ως η επιστροφή της *jouissance*, μιας περίσσειας απόλαυσης που επιστρέφει ξανά και ξανά για να ανατρέψει τα όρια της ΑΡΧΗΣ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ και να επιζητήσει τον θάνατο (Σ17, 51).

Ο ψυχαναγκασμός επανάληψης εκδηλώνεται στην αναλυτική θεραπεία με τη μορφή της ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗΣ, όταν ο αναλυόμενος επαναλαμβάνει στη σχέση του με τον αναλυτή συγκεκριμένες συμπεριφορές και στάσεις που χαρακτήριζαν τις προγενέστερες σχέσεις του με τους γονείς του και άλλους. Ο Lacan αποδίδει μεγάλη έμφαση σε αυτή τη συμβολική διάσταση της μεταβίβασης, διακρίνοντάς την από τη φαντασιακή της διάσταση (τα συναισθήματα αγάπης και μίσους) (Σ8, 204).

Εντούτοις, ο Lacan επισημαίνει ότι αν και ο ψυχαναγκασμός επανάληψης εκδηλώνεται ίσως με τη μεγαλύτερη σαφήνεια στη μεταβίβαση, δεν περιορίζεται αποκλειστικά στη μεταβίβαση. Ως τέτοια «η έννοια της επανάληψης δεν έχει καθόλου να κάνει με την έννοια της μεταβίβασης» (Σ11, 33). Η επανάληψη συνιστά το γενικό χαρακτηριστικό της σημαίνουσας αλυσίδας, την εκδήλωση του ασυνειδήτου σε κάθε υποκείμενο, ενώ η μεταβίβαση αποτελεί μια πολύ ειδική μορφή επανάληψης (πρόκειται δηλαδή για τη μορφή που λαμβάνει η επανάληψη *εντός της ψυχαναλυτικής θεραπείας*) που δεν μπορεί να εξισώνεται με τον ίδιο τον ψυχαναγκασμό επανάληψης (Σ8, 208).

επιθετικότητα (γ.: agressivité - α.: aggressivity) Η επιθετικότητα είναι από τα κυριότερα ζητήματα με τα οποία ασχολείται ο Lacan στα κείμενά του της περιόδου από το 1936 ως τις αρχές της δεκαετίας του 1950. Το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι ο Lacan εισάγει μια διάκριση ανάμεσα στην επιθετικότητα και στην επιθετική συμπεριφορά (agression), στον βαθμό που η τελευταία αντιστοιχεί μόνο σε επιθετικές πράξεις ενώ η επιθετικότητα αποτελεί θεμελιώδη σχέση η οποία υποφώσκει όχι μόνο σε τέτοιες πράξεις αλλά και σε πολλά άλλα φαινόμενα (βλ. Σ1, 177). Έτσι η επιθετικότητα είναι το ίδιο παρούσα, όπως υποστηρίζει ο Lacan, σε φαινομενικές πράξεις αγάπης όσο και σε επιθετικές πράξεις. «Υποβόσκει στη δραστηριότητα του φιλάνθρωπου, του ιδεαλιστή, του παιδαγωγού, ακόμα και του μεταρρυθμιστή» (Ε, 7). Η στάση αυτή του Lacan δεν απέχει πολύ από τη φροϋδική έννοια της αμφιθυμίας (της αλληλεξάρτησης αγάπης και μίσους), την οποία ο Lacan θεωρεί μια από τις σημαντικότερες ανακαλύψεις της ψυχανάλυσης.

Ο Lacan τοποθετεί την επιθετικότητα στη δυαδική σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον όμοιο. Στο ΣΤΑΔΙΟ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ το νεογέννητο βλέπει το είδωλό του στον καθρέφτη ως ολότητα, σε αντίθεση με την έλλειψη συντονισμού του πραγματικού σώματος: η αντίθεση αυτή βιώνεται ως μια επιθετική ένταση ανάμεσα στην κατοπτρική εικόνα και το πραγματικό σώμα, αφού η ολότητα της εικόνας μοιάζει να απειλεί το σώμα με αποσύνθεση και κατακερματισμό (βλ. ΚΟΜΜΑΤΙΑΣΜΕΝΟ ΣΩΜΑ).

Η ταύτιση με την κατοπτρική εικόνα που ακολουθεί συνεπάγεται επομένως μια αμφίθυμη σχέση με τον όμοιο, η οποία ενέχει τόσο ερωτισμό όσο και επιθετικές πράξεις. Αυτή η «ερωτική επιθετικότητα» επιβιώνει ως μια θεμελιώδης αμφιθυμία, που υποφώσκει σε κάθε μελλοντική μορφή ταύτισης, και συνιστά ουσιώδες χαρακτηριστικό του ναρκισσισμού. Ο ναρκισσισμός επομένως μπορεί εύκολα να κυμαίνεται από την ακραία αγάπη προς τον εαυτό μας ως το άλλο άκρο της «ναρκισσιστικής αυτοκτονικής επιθετικότητας» (*agression suicidaire narcissique*) (Ec, 187).

Συνδέοντας την επιθετικότητα με τη φαντασιακή τάξη του έρωτα, ο Lacan φαίνεται ότι διαφέρει σημαντικά από τον Freud, από τη στιγμή που ο Freud αντιλαμβάνεται την επιθετικότητα ως εξωστρεφή εκδήλωση της ορμής του θανάτου (η οποία, σύμφωνα με τη λακανική θεωρία, δεν εντάσσεται στη φαντασιακή αλλά στη συμβολική τάξη). Η επιθετικότητα συνδέεται επίσης από τον Lacan με την εγελιανή έννοια του αγώνα μέχρι θανάτου, που αποτελεί ένα στάδιο στη διαλεκτική κυρίου/σκλάβου.

Ο Lacan υποστηρίζει ότι έχει ιδιαίτερη σημασία να έρθει στο προσκήνιο η επιθετικότητα του αναλυόμενου νωρίς κατά τη διάρκεια της θεραπείας μέσω της πρόκλησής της να εμφανιστεί ως αρνητική μεταβίβαση. Αυτή η επιθετικότητα που κατευθύνεται στον αναλυτή καθίσταται έτσι «ο αρχικός κόμβος του αναλυτικού δράματος» (Ε, 14). Αυτή η φάση της θεραπείας είναι πολύ σημαντική, αφού όταν η επιθετικότητα γίνεται αντικείμενο επιτυχούς χειρισμού από τον αναλυτή συνοδεύεται από «μια σημαντική μείωση των βαθύτερων αντιστάσεων του ασθενούς» (Lacan, 1951b: 13).

επιθυμία (γ.: désir - α.: desire) Ο λακανικός όρος *désir* είναι ο όρος που χρησιμοποιείται στις γαλλικές μεταφράσεις του Freud για τη μετάφραση του φροϋδικού όρου *Wunsch*, που έχει αποδοθεί ως «ευχή» (wish) στην αγγλική μετάφραση της *Standard Edition* από τον Strachey. Γι' αυτόν τον λόγο οι αγγλόφωνοι μεταφραστές του Lacan αντιμετωπίζουν ένα δίλημμα: πώς θα πρέπει να μεταφράσουν τον όρο *désir*; Ως «ευχή» (wish), που βρίσκεται πιο κοντά στο φροϋδικό *Wunsch*, ή μήπως ως «επιθυμία» (desire), που βρίσκεται πιο κοντά στον γαλλικό όρο, αλλά δεν παραπέμπει στο φροϋδικό έργο; Όλοι οι μεταφραστές του Lacan προτίμησαν τη δεύτερη λύση, αφού ο αγγλικός όρος «επιθυμία» (desire) αποδίδει, όπως και ο γαλλικός όρος, το νόημα μιας συνεχούς δύναμης, κάτι που είναι ουσιώδες στην έννοια του Lacan. Ο αγγλικός όρος παραπέμπει επίσης, όπως και ο γαλλικός, στο εγελιανό *Begierde*, κι έτσι διασώζει τις φιλοσοφικές αποχρώσεις που είναι τόσο ουσιώδεις για τη λακανική έννοια *désir* και οι οποίες την καθιστούν «μια κατηγορία περισσότερο ευρεία και αφηρημένη από οποιαδήποτε έννοια χρησιμοποίησε ποτέ ο ίδιος ο Freud» (Macey, 1995: 80).

Αν υπάρχει μια έννοια που διεκδικεί τη θέση του επικέντρου της σκέψης του Lacan δεν είναι άλλη από την έννοια της επιθυμίας. Ο Lacan ακολουθεί τον Spinoza στη θέση του ότι «η επιθυμία είναι η ουσία του ανθρώπου» (Σ11, 275· βλ. Spinoza, 1677: 128). Η επιθυμία συνιστά συγχρόνως την καρδιά της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά και το κεντρικό ενδιαφέρον της ψυχανάλυσης. Όταν όμως ο Lacan αναφέρεται στην επιθυμία, δεν αναφέρεται σε οποιαδήποτε επιθυμία, αλλά πάντοτε στην ασυνείδητη επιθυμία. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή θεωρεί τη

συνειδητή επιθυμία ασήμαντη, αλλά απλώς επειδή η ασυνείδητη επιθυμία αποτελεί το κεντρικό ενδιαφέρον της ψυχανάλυσης. Η ασυνείδητη επιθυμία είναι αποκλειστικά σεξουαλική: «τα κίνητρα του ασυνειδήτου είναι περιορισμένα ... στη σεξουαλική επιθυμία ... Η άλλη μεγάλη γενική επιθυμία, η πείνα, δεν αναπαρίσταται» (Ε, 142).

Σκοπός της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι να οδηγήσει τον αναλυόμενο στην αναγνώριση της αλήθειας γύρω από την επιθυμία του. Εντούτοις, η αναγνώριση της επιθυμίας μας είναι δυνατή μόνο όταν αρθρώνεται στον λόγο: «μόνο όταν διατυπώνεται, όταν ονοματίζεται παρουσία του άλλου, η επιθυμία αυτή, οποιαδήποτε και αν είναι, αναγνωρίζεται με την πλήρη σημασία του όρου» (Σ1, 183).

Έτσι και στην ψυχανάλυση «εκείνο που έχει σημασία είναι να διδαχθεί το υποκείμενο να ονοματίσει, να αρθρώσει, να κάνει την επιθυμία του να υπάρξει» (Σ2, 228). Παρ' όλα αυτά το θέμα δεν είναι η αναζήτηση ενός νέου μέσου έκφρασης μιας δεδομένης επιθυμίας, αφού αυτό θα προϋπέθετε την αποδοχή μιας εκφραστικής θεωρίας της γλώσσας. Αντιθέτως, αρθρώνοντας την επιθυμία στον λόγο, ο αναλυόμενος την κάνει να υπάρχει:

> Να αναγνωρίσει και να ονοματίσει το υποκείμενο την επιθυμία του, αυτή είναι η αποτελεσματική δράση της ανάλυσης. Δεν πρόκειται όμως για ζήτημα αναγνώρισης ενός πράγματος καθ' ολοκληρίαν δεδομένου ... Ονομάζοντας την, το υποκείμενο δημιουργεί, φέρνει στο προσκήνιο, μια νέα παρουσία στον κόσμο. (Σ2, 228-9)

Ωστόσο, υπάρχει ένα όριο όσον αφορά τη συνάρθρωση της επιθυμίας στον λόγο εξαιτίας μιας θεμελιακής «ασυμβατότητας ανάμεσα στην επιθυμία και την ομιλία» (Ε, 275). Αυτή ακριβώς η ασυμβατότητα εξηγεί τη μη αναγωγιμότητα του ασυνειδήτου (δηλαδή το γεγονός ότι το ασυνείδητο δεν είναι εκείνο που *δεν γνωρίζουμε*, αλλά εκείνο που *δεν μπορούμε να γνωρίσουμε*). Αν και η αλήθεια γύρω από την επιθυμία είναι παρούσα, σε κάποιο βαθμό, σε ολόκληρο τον λόγο, δεν είναι δυνατόν να αρθρωθεί σε λόγο *όλη* η αλήθεια γύρω από την επιθυμία. Όποτε ο λόγος επιχειρεί να αρθρώσει την επιθυμία, παράγεται πάντοτε ένα υπόλοιπο, μια περίσσεια, που υπερβαίνει τον λόγο, το πεδίο της ομιλίας.

Μια από τις πιο σημαντικές επικρίσεις που απευθύνει ο Lacan στις ψυχαναλυτικές θεωρίες της εποχής του είναι ότι έτειναν να συγχέουν την έννοια της επιθυμίας με τις συναφείς έννοιες του ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ και της ΑΝΑΓΚΗΣ. Κόντρα σε αυτή την τάση, ο Lacan επιμένει να διαχωρίζει τις τρεις αυτές έννοιες. Η διάκριση αυτή αρχίζει να εμφανίζεται στο έργο του το 1957 (βλ. Σ4, 100-1, 125), αλλά αποκρυσταλλώνεται μόνο το 1958 (Lacan 1958c).

Η ανάγκη είναι ένα καθαρά βιολογικό ΕΝΣΤΙΚΤΟ, μια όρεξη που εμφανίζεται

σύμφωνα με τις απαιτήσεις του οργανισμού και η οποία υποχωρεί τελείως (έστω και προσωρινά), όταν ικανοποιείται. Το ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο γεννιέται σε μια κατάσταση ανημπόριας, είναι ανίκανο να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, και έτσι εξαρτάται από τη βοήθεια του Άλλου για να τις ικανοποιήσει. Για να λάβει τη βοήθεια του Άλλου, το βρέφος πρέπει να εκφράσει τις ανάγκες του φωνητικά· η ανάγκη πρέπει να αρθρωθεί σε αίτημα. Τα πρωταρχικά αιτήματα του βρέφους μπορεί να μην είναι παρά άναρθρες κραυγές, αλλά χρησιμεύουν στο να κάνουν τον Άλλο να φροντίσει τις ανάγκες του βρέφους. Παρ' όλα αυτά η παρουσία του Άλλου γρήγορα αποκτά σημασία καθεαυτήν, σημασία που υπερβαίνει την ικανοποίηση της ανάγκης, αφού η παρουσία αυτή συμβολίζει την αγάπη του Άλλου. Έτσι το αίτημα αποκτά γρήγορα διττή σημασία, λειτουργώντας τόσο ως άρθρωση της ανάγκης όσο και ως αίτημα για αγάπη. Εντούτοις, ενώ ο Άλλος είναι δυνατόν να προσφέρει τα αντικείμενα που απαιτεί το υποκείμενο για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, δεν είναι σε θέση να προσφέρει την απεριόριστη αγάπη για την οποία διψά το υποκείμενο. Έτσι, ακόμα και μετά την ικανοποίηση των αναγκών που έχουν αρθρωθεί σε αίτημα, η άλλη διάσταση του αιτήματος, η δίψα για αγάπη, παραμένει ανικανοποίητη. Το υπόλοιπο αυτό είναι η επιθυμία: «Η επιθυμία δεν είναι ούτε η όρεξη για ικανοποίηση, ούτε το αίτημα για αγάπη, αλλά η διαφορά που προκύπτει αν αφαιρέσουμε την πρώτη από το δεύτερο» (Ε, 287).

Η επιθυμία είναι επομένως το περίσσευμα που παράγεται από την άρθρωση της ανάγκης σε αίτημα: «Η επιθυμία αρχίζει να λαμβάνει μορφή στο περιθώριο στο οποίο το αίτημα διαχωρίζεται από την ανάγκη» (Ε, 311). Σε αντίθεση με την ανάγκη, η οποία μπορεί να ικανοποιηθεί και η οποία τότε παύει να κινητοποιεί το υποκείμενο μέχρις ότου ανακύψει μια άλλη ανάγκη, η επιθυμία δεν μπορεί ποτέ να ικανοποιηθεί, η πίεσή της είναι συνεχής και «αιώνια». Η πραγμάτωση της επιθυμίας δεν συνίσταται στην «ικανοποίησή» της, αλλά στην αναπαραγωγή της επιθυμίας καθεαυτήν.

Η λακανική διάκριση ανάμεσα στην ανάγκη και την επιθυμία, η οποία απομακρύνει εντελώς την έννοια της επιθυμίας από το πλαίσιο της βιολογίας, θυμίζει αρκετά έντονα τη διάκριση του Kojève ανάμεσα στην επιθυμία των ζώων και την ανθρώπινη επιθυμία. Η επιθυμία αποδεικνύεται διακριτά ανθρώπινη, όταν προσανατολίζεται στην κατεύθυνση είτε μιας άλλης επιθυμίας, είτε ενός αντικειμένου που είναι «εντελώς άχρηστο από βιολογική σκοπιά» (Kojève, 1947: 6).

Ιδιαίτερη σημασία έχει η διάκριση ανάμεσα στην επιθυμία και τις ορμές. Αν και ανήκουν και οι δύο στο πεδίο του Άλλου (εν αντιθέσει προς την αγάπη), η επιθυμία είναι μια ενώ οι ορμές είναι πολλές. Με άλλα λόγια, οι ορμές είναι οι συγκεκριμένες (μερικές) εκδηλώσεις μιας μοναδικής δύναμης που ονομάζεται επιθυμία (αν και μπορεί να υπάρχουν και επιθυμίες που δεν εκδηλώνονται στις ορ-

μές: βλ. Σ11, 243). Υπάρχει μόνο ένα αντικείμενο επιθυμίας, το *OBJET PETIT A*, και αυτό αντιπροσωπεύεται από μια ποικιλία μερικών αντικειμένων σε διαφορετικές μερικές ορμές. Το *OBJET PETIT A* δεν αποτελεί το αντικείμενο προς το οποίο τείνει η επιθυμία, αλλά το αίτιο της επιθυμίας. Η επιθυμία δεν αποτελεί σχέση προς ένα αντικείμενο, αλλά σχέση προς μια ΕΛΛΕΙΨΗ.

Μια από τις διατυπώσεις που επαναλαμβάνει συχνά ο Lacan είναι η εξής: «η επιθυμία του ανθρώπου είναι η επιθυμία του Άλλου» (Σ11, 235). Αυτή η φράση είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή με πολλούς συμπληρωματικούς τρόπους, από τους οποίους οι ακόλουθοι είναι οι πιο σημαντικοί.

1. Η επιθυμία είναι κατ' ουσίαν «η επιθυμία της επιθυμίας του Άλλου», πράγμα που σημαίνει ότι η επιθυμία είναι συγχρόνως επιθυμία να είναι κανείς το αντικείμενο της επιθυμίας κάποιου άλλου, και επιθυμία για αναγνώριση από κάποιον άλλο. Ο Lacan υιοθετεί την ιδέα αυτή από τον Hegel, μέσω του Kojève, ο οποίος δηλώνει:

> Η επιθυμία είναι ανθρώπινη, όταν κανείς δεν επιθυμεί το σώμα, αλλά την Επιθυμία του άλλου ... δηλαδή, όταν θέλει να «είναι επιθυμητός», να «αγαπιέται», ή μάλλον να «αναγνωρίζεται» στην ανθρώπινη αξία του ... Με άλλα λόγια, κάθε ανθρώπινη, ανθρωπογεννητική Επιθυμία ... είναι, εντέλει, μια λειτουργία της επιθυμίας για «αναγνώριση». (Kojève, 1947: 6)

Ο Kojève φτάνει στο σημείο να υποστηρίξει (στα χνάρια και πάλι του Hegel) ότι για την επίτευξη της επιθυμητής αναγνώρισης, το υποκείμενο πρέπει να διακινδυνεύσει την ίδια του τη ζωή σε έναν αγώνα για καθαρό γόητρο (βλ. ΚΥΡΙΟΣ). Η επιθυμία αυτή, που συνιστά κατ' ουσίαν επιθυμία να γίνει κανείς το αντικείμενο της επιθυμίας ενός άλλου, εικονογραφείται καθαρά στον πρώτο «χρόνο» του συμπλέγματος του Οιδίποδα, όταν το υποκείμενο επιθυμεί να είναι ο φαλλός για τη μητέρα.

2. Το υποκείμενο επιθυμεί *qua* Άλλος (Ε, 312): με άλλα λόγια, το υποκείμενο επιθυμεί από τη σκοπιά ενός άλλου. Η συνέπεια είναι ότι «το αντικείμενο της επιθυμίας του ανθρώπου ... είναι ουσιαστικά ένα αντικείμενο που επιθυμείται από κάποιον άλλο» (Lacan, 1951b: 12). Εκείνο που καθιστά επιθυμητό ένα αντικείμενο δεν είναι κάποια εγγενής ποιότητα του πράγματος καθεαυτό, αλλά απλώς το γεγονός ότι επιθυμείται από κάποιον άλλο. Η επιθυμία του Άλλου είναι επομένως εκείνο που κάνει τα αντικείμενα ισοδύναμα και εναλλάξιμα. Αυτό «τείνει να μειώνει την ιδιαίτερη σημασία οποιουδήποτε συγκεκριμένου αντικειμένου, αλλά την ίδια στιγμή φέρνει στο προσκήνιο την ύπαρξη αναρίθμητων αντικειμένων» (Lacan, 1951b: 12).

Η ιδέα αυτή προέρχεται επίσης από την κοζεβιανή ανάγνωση του Hegel. Ο

Kojève υποστηρίζει ότι «η Επιθυμία που κατευθύνεται προς ένα φυσικό αντικείμενο είναι ανθρώπινη μόνο στον βαθμό που "διαμεσολαβείται" από την Επιθυμία ενός άλλου που κατευθύνεται προς το ίδιο αντικείμενο: είναι ανθρώπινο να επιθυμεί κανείς ό,τι επιθυμούν και οι άλλοι, ακριβώς επειδή το επιθυμούν» (Kojève, 1947: 6). Ο λόγος που εξηγεί τα παραπάνω έχει να κάνει με όσα αναφέραμε προηγουμένως για την ανθρώπινη επιθυμία ως επιθυμία για αναγνώριση. Επιθυμώντας εκείνο που επιθυμεί κάποιος άλλος, μπορώ να κάνω τον άλλο να αναγνωρίσει το δικαίωμά μου να κατέχω το αντικείμενο αυτό, κι έτσι να κάνω τον άλλο να αναγνωρίσει την υπεροχή μου εις βάρος του (Kojève, 1947: 40).

Αυτό το καθολικό γνώρισμα της επιθυμίας είναι ιδιαίτερα προφανές στην υστερία. Υστερική είναι εκείνη που συντηρεί την επιθυμία ενός άλλου, που μετατρέπει την επιθυμία κάποιου άλλου σε δική της (η Ντόρα, για παράδειγμα, επιθυμεί τη Frau K, επειδή ταυτίζεται με τον Herr K, ιδιοποιούμενη την υποτιθέμενη επιθυμία του, Σ4, 138· βλ. Freud, 1905e). Εκείνο επομένως που έχει σημασία στην ανάλυση μιας υστερικής δεν είναι ο εντοπισμός του αντικειμένου της επιθυμίας της αλλά η ανακάλυψη του τόπου από τον οποίο επιθυμεί (του υποκειμένου με το οποίο ταυτίζεται).

3. Η επιθυμία είναι επιθυμία *για* τον Άλλο (η φράση αυτή βασίζεται στην αμφισημία του γαλλικού *de*). Η θεμελιακή επιθυμία είναι η αιμομικτική επιθυμία για τη μητέρα, τον πρωταρχικό Άλλο (Σ7, 67).

4. Η επιθυμία είναι πάντοτε «η επιθυμία για κάτι άλλο» (Ε, 167), αφού είναι αδύνατον να επιθυμεί κανείς κάτι που ήδη κατέχει. Το αντικείμενο της επιθυμίας μετατίθεται διαρκώς, πράγμα που εξηγεί γιατί η επιθυμία συνιστά ΜΕΤΩΝΥΜΙΑ (Ε, 175).

5. Η επιθυμία ανακύπτει αρχικά στο πεδίο του Άλλου, δηλαδή του ασυνειδήτου.

Το πιο σημαντικό σημείο που προκύπτει από τη φράση του Lacan είναι ότι η επιθυμία παράγεται κοινωνικά. Η επιθυμία δεν συνιστά, όπως φαίνεται αρχικά, ιδιωτική υπόθεση, γιατί συγκροτείται πάντοτε σε διαλεκτική σχέση με τις επιθυμίες των άλλων υποκειμένων όπως τις αντιλαμβανόμαστε.

Ο πρώτος άνθρωπος που καταλαμβάνει τον τόπο του Άλλου είναι η μητέρα, και στην αρχή το παιδί βρίσκεται στο έλεος της επιθυμίας της. Μόνο όταν ο πατέρας συναρθρώνει την επιθυμία με τον νόμο απελευθερώνεται το υποκείμενο από την υποταγή στα καπρίτσια της επιθυμίας της μητέρας (βλ. ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ).

επιθυμία του αναλυτή (γ.: désir de l'analyste - α.: desire of the analyst) Η φράση «επιθυμία του αναλυτή» εμφανίζεται με δύο διαφορετικά νοήματα στο έργο του Lacan:

• **Της επιθυμίας που αποδίδεται στον αναλυτή** Ο αναλυόμενος εκτός από γνώση αποδίδει στον αναλυτή και μια επιθυμία. Ο αναλυτής επομένως δεν είναι μόνο ένα ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΠΟΥ ΥΠΟΤΙΘΕΤΑΙ ΟΤΙ ΓΝΩΡΙΖΕΙ αλλά και «ένα υποκείμενο που υποτίθεται ότι επιθυμεί». Η φράση «επιθυμία του αναλυτή» δεν αναφέρεται στην πραγματική επιθυμία του ψυχισμού του αναλυτή, αλλά στην επιθυμία που του αποδίδει ο αναλυόμενος.

Το έργο του αναλυτή κατά τη διάρκεια της θεραπείας είναι να καταστήσει αδύνατη για τον αναλυόμενο τη βεβαιότητα ότι γνωρίζει τι θέλει από αυτόν ο αναλυτής. Ο αναλυτής πρέπει να εξασφαλίζει ότι η επιθυμία του παραμένει άγνωστος x για τον αναλυόμενο (Σ11, 274). Με τον τρόπο αυτόν η υποτιθέμενη επιθυμία του αναλυτή καθίσταται κινητήριος δύναμη της αναλυτικής διαδικασίας, αφού κρατά τον αναλυόμενο σε εγρήγορση, τον κάνει να προσπαθεί να ανακαλύψει τι θέλει ο αναλυτής του από αυτόν: «η επιθυμία του αναλυτή είναι τελικά εκείνο που δρα στην ψυχανάλυση» (Ec, 854). Φέρνοντας σε επαφή τον αναλυόμενο με μια αινιγματική επιθυμία, ο αναλυτής καταλαμβάνει τη θέση του Άλλου, στον οποίο το υποκείμενο απευθύνει το ερώτημα *Che vuoi?* («Τι θέλεις από μένα;»), με αποτέλεσμα την εμφάνιση της θεμελιακής φαντασίωσης του υποκειμένου στη μεταβίβαση.

• **Της επιθυμίας που χαρακτηρίζει τον αναλυτή** Το άλλο νόημα της φράσης «επιθυμία του αναλυτή» αναφέρεται στην επιθυμία που πρέπει να κινητοποιεί τον αναλυτή στον τρόπο που καθοδηγεί τη θεραπεία. Πρόκειται για κάτι που είναι δυνατόν να οριστεί ευκολότερα με αρνητικούς όρους παρά με θετικούς. Το βέβαιο είναι πως δεν πρόκειται για μια επιθυμία του αδύνατου (Σ7, 300). Ούτε έχουμε να κάνουμε με μια επιθυμία που επιχειρεί να πράξει «το καλό» ή «να θεραπεύσει» (Σ7, 218). Δεν είναι μια επιθυμία ταύτισης του αναλυόμενου με τον αναλυτή, «η επιθυμία του αναλυτή ... τείνει προς μια κατεύθυνση που αποτελεί το ακριβώς αντίθετο της ταύτισης» (Σ11, 274). Αντί της ταύτισης, ο αναλυτής επιθυμεί να εμφανιστεί στη θεραπεία η μοναδική αλήθεια του αναλυόμενου, μια αλήθεια που είναι εντελώς διαφορετική από αυτήν του αναλυτή. Η επιθυμία του αναλυτή είναι επομένως «μια επιθυμία επίτευξης της απόλυτης διαφοράς» (Σ11, 276). Είναι ακριβώς υπό την έννοια «μιας επιθυμίας που χαρακτηρίζει τον αναλυτή» που ο Lacan επιθυμεί να θέσει το ερώτημα της επιθυμίας του αναλυτή στην καρδιά της ηθικής της ψυχανάλυσης.

Πώς γίνεται και ο αναλυτής κατευθύνεται από την επιθυμία που χαρακτηρίζει τη λειτουργία του; Σύμφωνα με τον Lacan, αυτό μπορεί να συμβεί μόνο μέσα από μια διδακτική ανάλυση. Η ουσιαστική προϋπόθεση, η συνθήκη *sine qua non* για να γίνει κανείς αναλυτής είναι να περάσει ο ίδιος από την αναλυτική θεραπεία. Στην πορεία αυτής της θεραπείας πραγματοποιείται μια μετάλλαξη στην οικονο-

μία της επιθυμίας του μελλοντικού αναλυτή, η επιθυμία του ανασυγκροτείται, αναδιοργανώνεται (Σ8, 221-2). Μόνο όταν θα έχει συμβεί αυτό θα είναι σε θέση να λειτουργήσει σωστά ως αναλυτής.

επικοινωνία (γ.: communication - α.: communication) Οι περισσότερες θεωρίες επικοινωνίας στο πλαίσιο της σύγχρονης γλωσσολογίας διακρίνονται από δύο σημαντικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Κατ' αρχάς, εμπεριέχουν συνήθως αναφορές στην κατηγορία της προθετικότητας (ή αποβλεπτικότητας), νοούμενης ως ταυτόσημης με τη συνείδηση (βλ. Blakemore, 1992: 33). Κατά δεύτερο λόγο, παρουσιάζουν την επικοινωνία ως μια απλή διαδικασία στην οποία ένα μήνυμα αποστέλλεται από ένα πρόσωπο (τον πομπό) σε ένα άλλο (τον δέκτη) (βλ. Jakobson, 1960: 21).

Παρ' όλα αυτά, και τα δύο αυτά χαρακτηριστικά αμφισβητούνται από την ιδιαίτερη εμπειρία επικοινωνίας που ενέχει η ψυχαναλυτική θεραπεία. Πρώτ' απ' όλα αποκαλύπτεται ότι η ΟΜΙΛΙΑ διαθέτει μια προθετικότητα που ξεφεύγει σημαντικά από τις συνειδητές προθέσεις. Επιπλέον, το μήνυμα του ομιλητή γίνεται αντιληπτό ως κάτι που δεν απευθύνεται αποκλειστικά σε κάποιον άλλο, αλλά και στον ίδιο μας τον εαυτό: «Στην ανθρώπινη ομιλία ο πομπός είναι πάντοτε, την ίδια στιγμή, και δέκτης» (Σ3, 24). Αν συνδυάσουμε τις δύο αυτές θέσεις καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι το τμήμα του μηνύματος του ομιλητή που απευθύνεται στον εαυτό του είναι η ασυνείδητη πρόθεση που κρύβεται πίσω από το μήνυμα. Καθώς μιλάει στον αναλυτή, ο αναλυόμενος απευθύνει και ένα μήνυμα στον εαυτό του, αλλά χωρίς να το συνειδητοποιεί. Έργο του αναλυτή είναι να δώσει στον αναλυόμενο τη δυνατότητα να ακούσει το μήνυμα που απευθύνει ασυνείδητα στον εαυτό του. Ερμηνεύοντας τα λόγια του αναλυόμενου, ο αναλυτής επιτρέπει στο μήνυμα του αναλυόμενου να επιστρέψει σε αυτόν στην αληθινή, ασυνείδητη διάστασή του. Έτσι ο Lacan ορίζει την αναλυτική επικοινωνία ως την πράξη μέσω της οποίας «ο πομπός δέχεται το ίδιο του το μήνυμα από τον δέκτη με αντεστραμμένη μορφή» (Ec, 41).

επιστήμη (γ.: science - α.: science) Τόσο ο Freud όσο και ο Lacan χρησιμοποιούν τον όρο «επιστήμη» στον ενικό, υπονοώντας έτσι ότι υπάρχει ένα ιδιαίτερο, ενοποιημένο, ομοιογενές είδος λόγου που μπορεί να ονομαστεί «επιστημονικός λόγος». Ο λόγος αυτός εμφανίζεται, σύμφωνα με τον Lacan, τον 17ο αιώνα (Ec, 857), με την εμφάνιση της νεότερης φυσικής (Ec, 855).

Ο Freud θεωρούσε την επιστήμη (γερμανικά *Wissenschaft* – όρος που έχει αρκετά διαφορετικές συνδηλώσεις στα γερμανικά) ένα από τα μεγαλύτερα επιτεύγματα του πολιτισμού, και την αντιπαρέθετε σε αντιδραστικές δυνάμεις όπως η

ΘΡΗΣΚΕΙΑ. Η στάση του Lacan απέναντι στην επιστήμη είναι περισσότερο αμφίσημη. Από τη μια μεριά, επικρίνει τη νεότερη επιστήμη ότι αγνοεί τη συμβολική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης και έτσι ενθαρρύνει τον σύγχρονο άνθρωπο «να ξεχνά την υποκειμενικότητά του» (E, 70). Συγκρίνει ακόμα τη νεότερη επιστήμη με μια «πλήρως πραγματωμένη παράνοια», υπό την έννοια ότι οι ολοποιητικές της κατασκευές μοιάζουν με την αρχιτεκτονική μιας ψευδαίσθησης (Ec, 874).

Από την άλλη μεριά, οι επικρίσεις αυτές δεν κατευθύνονται στην επιστήμη per se αλλά στο θετικιστικό μοντέλο της επιστήμης. Ο Lacan θεωρεί ότι ο θετικισμός συνιστά στην πραγματικότητα παρέκκλιση από την «αληθινή επιστήμη», και το δικό του μοντέλο επιστήμης οφείλει περισσότερα στον ρασιοναλισμό του Koyré, του Bachelard και του Canguilhem παρά στον εμπειρισμό. Με άλλα λόγια, για τον Lacan, εκείνο που χαρακτηρίζει έναν λόγο ως επιστημονικό είναι το υψηλό επίπεδο μαθηματικής τυποποίησης. Αυτό βρίσκεται και πίσω από τις προσπάθειες του Lacan να τυποποιήσει την ψυχαναλυτική θεωρία στη βάση διαφόρων μαθηματικών τύπων (βλ. ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ, ΑΛΓΕΒΡΑ). Οι τύποι αυτοί εμπεριέχουν και ένα ακόμη χαρακτηριστικό του επιστημονικού λόγου (ίσως το πλέον θεμελιακό κατά την άποψη του Lacan): ότι θα πρέπει να είναι μεταδόσιμος (Lacan, 1973a: 60).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι η επιστήμη χαρακτηρίζεται από μια ιδιαίτερη σχέση με την ΑΛΗΘΕΙΑ. Από τη μια μεριά, επιχειρεί (χωρίς να νομιμοποιείται, κατά τον Lacan, να το κάνει) να μονοπωλήσει την αλήθεια ως εάν να αποτελούσε αποκλειστικό περιουσιακό της στοιχείο (Ec, 79). Από την άλλη μεριά (όπως θα ισχυριστεί αργότερα), η επιστήμη βασίζεται τελικά σε έναν αποκλεισμό της έννοιας της αλήθειας ως αιτίου (Ec, 874).

Η επιστήμη χαρακτηρίζεται επίσης από μια ιδιαίτερη σχέση με τη ΓΝΩΣΗ (*savoir*), στον βαθμό που βασίζεται στον αποκλεισμό κάθε πρόσβασης στη γνώση μέσω της ενόρασης και έτσι υποχρεώνει κάθε αναζήτηση της γνώσης να ακολουθεί το μονοπάτι του ορθού λόγου (Ec, 831). Το υποκείμενο της νεωτερικότητας είναι το «υποκείμενο της επιστήμης», υπό την έννοια ότι αυτή η αποκλειστικά ορθολογική οδός προς τη γνώση αποτελεί τώρα κοινό τόπο. Υποστηρίζοντας ότι η ψυχανάλυση λειτουργεί αναφορικά με το υποκείμενο της επιστήμης (Ec, 858) ο Lacan εννοεί ότι η ψυχανάλυση δεν βασίζεται στην επίκληση μιας ανείπωτης εμπειρίας ή ενός ενορατικού φωτισμού αλλά σε μια διαδικασία έλλογου διαλόγου, ακόμα και όταν ο λόγος (reason) συναντά τα όριά του στην τρέλα.

Αν και η διάκριση ανάμεσα στις επιστήμες του ανθρώπου και τις φυσικές επιστήμες είχε εδραιωθεί επαρκώς έως το τέλος του 19ου αιώνα (χάρη στο έργο του Dilthey), δεν φαίνεται πάντως να επηρεάζει το έργο του Freud. Ο Lacan, από την άλλη μεριά, αποδίδει ιδιαίτερη προσοχή σε αυτή τη διάκριση. Εντούτοις, αντί

να μιλά για τις «ανθρωπιστικές επιστήμες» (όρο τον οποίο αποστρέφεται – βλ. Ec, 859) και τις «φυσικές επιστήμες», προτιμά να αναφέρεται στις «υποθετικές (conjectural) επιστήμες» (ή επιστήμες της υποκειμενικότητας) και τις «θετικές επιστήμες». Ενώ οι θετικές επιστήμες αφορούν το πεδίο των φαινομένων στα οποία δεν εμπλέκεται κανείς που χρησιμοποιεί το σημαίνον (Σ3, 186), οι υποθετικές επιστήμες διαφέρουν ριζικά, επειδή αφορούν όντα που κατοικούν στη συμβολική τάξη. Το 1965 όμως ο Lacan αμφισβητεί τη διάκριση αυτή ανάμεσα στις υποθετικές και τις θετικές επιστήμες:

> Η αντίθεση ανάμεσα σε θετικές επιστήμες και υποθετικές επιστήμες δεν μπορεί πλέον να σταθεί από τη στιγμή που κάθε υπόθεση γίνεται επιδεκτική ακριβούς υπολογισμού (πιθανότητα) και η ακρίβεια βασίζεται αποκλειστικά σε έναν φορμαλισμό που διαχωρίζει τα αξιώματα από τους νόμους ομαδοποίησης συμβόλων. (Ec, 863)

Ενώ τον τελευταίο αιώνα η φυσική προσέφερε ένα πρότυπο ακρίβειας για τις θετικές επιστήμες, πράγμα που έκανε τις υποθετικές επιστήμες να μοιάζουν συγκριτικά άτσαλες, η εμφάνιση στο προσκήνιο της δομικής γλωσσολογίας επανόρθωσε την ανισορροπία συγκροτώντας ένα εξίσου ακριβές υπόδειγμα για τις υποθετικές επιστήμες. Όταν ο Freud δανειζόταν όρους από άλλες επιστήμες επέλεγε πάντοτε τις φυσικές επιστήμες, (κυρίως τη ΒΙΟΛΟΓΙΑ, την ιατρική και τη θερμοδυναμική), επειδή εκείνη την περίοδο ήταν οι μόνες επιστήμες που προσέφεραν ένα μοντέλο ακριβούς έρευνας και σκέψης. Ο Lacan διαφέρει από τον Freud, αφού εισάγει έννοιες κυρίως από τις «επιστήμες της υποκειμενικότητας» (συνήθως από τη ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑ), και συντάσσει την ψυχαναλυτική θεωρία στο πλευρό τους παρά στην πλευρά των φυσικών επιστημών. Ο Lacan υποστηρίζει ότι αυτή η αλλαγή παραδείγματος στην πραγματικότητα λανθάνει και στο έργο του Freud, όπως, για παράδειγμα, στην αναδιατύπωση από τον ίδιο των εννοιών που δανείστηκε από τις φυσικές επιστήμες. Με άλλα λόγια, όποτε ο Freud δανειζόταν έννοιες από τη βιολογία τις αναδιατύπωνε τόσο ριζικά που τελικά δημιουργούσε ένα νέο παράδειγμα εντελώς ξένο προς τις βιολογικές απαρχές του. Έτσι, σύμφωνα με τον Lacan, ο Freud είχε προσυλλάβει τα ευρήματα των σύγχρονων στρουκτουραλιστών γλωσσολόγων, όπως ο Saussure, και το έργο του γίνεται καλύτερα κατανοητό υπό το φως αυτών των γλωσσολογικών κατηγοριών.

Είναι η ψυχανάλυση επιστήμη; Ο Freud ήταν αρκετά ξεκάθαρος στη διακήρυξη του επιστημονικού status της ψυχανάλυσης: «Ενώ αρχικά αποτελούσε το όνομα μιας συγκεκριμένης θεραπευτικής μεθόδου», έγραφε το 1924, «έχει πλέον καταστεί και το όνομα μιας επιστήμης – της επιστήμης των ασυνείδητων ψυχικών διεργασιών» (Freud, 1925a: SE XX, 70). Εντούτοις, επέμενε επίσης στον μοναδι-

κό χαρακτήρα της ψυχανάλυσης που την ξεχωρίζει από όλες τις άλλες επιστήμες: «Κάθε επιστήμη βασίζεται σε παρατηρήσεις και εμπειρίες που διαμεσολαβούνται από τον ψυχικό μηχανισμό. Αφού όμως η επιστήμη μας έχει ως αντικείμενο αυτόν τον ίδιο μηχανισμό, η αναλογία σταματά εδώ» (Freud, 1940a: SE XXIII, 159). Το ερώτημα του status της ψυχανάλυσης και της σχέσης της με άλλες επιστήμες είναι ένα ερώτημα στο οποίο και ο Lacan αποδίδει ιδιαίτερη σημασία. Στα προπολεμικά γραπτά του η ψυχανάλυση γίνεται αντιληπτή σε ένα πλαίσιο αναμφισβήτητα επιστημονικό (βλ. Lacan, 1936). Ωστόσο, μετά το 1950, η στάση του Lacan καθίσταται περισσότερο σύνθετη.

Το 1953, ισχυρίζεται ότι στην αντίθεση «επιστήμη εναντίον ΤΕΧΝΗΣ» η ψυχανάλυση τάσσεται με την πλευρά της τέχνης, υπό την προϋπόθεση ότι ο όρος «τέχνη» γίνεται κατανοητός με τη σημασία που είχε κατά τον Μεσαίωνα, όταν οι «ελευθέριες τέχνες» περιλάμβαναν την αριθμητική, τη γεωμετρία, τη μουσική και τη γραμματική (Lacan: 1953b: 224). Εντούτοις, στην αντίθεση «επιστήμη εναντίον θρησκείας» ο Lacan ακολουθεί τον Freud και υποστηρίζει ότι η ψυχανάλυση έχει περισσότερα κοινά σημεία με τον επιστημονικό λόγο παρά με τον θρησκευτικό λόγο: «η ψυχανάλυση δεν είναι θρησκεία. Ξεκινά από ένα κοινό status με την *ίδια* την Επιστήμη» (Σ11, 265).

Αν, όπως υποστηρίζει ο Lacan, μια επιστήμη συγκροτείται ως τέτοια μόνον απομονώνοντας και ορίζοντας το ιδιαίτερο αντικείμενο του ενδιαφέροντός της (βλ. Lacan, 1946, όπου ισχυρίζεται ότι η ψυχανάλυση έθεσε την ψυχολογία σε μια επιστημονική βάση προσφέροντάς της ένα πραγματικό αντικείμενο έρευνας –την imago– Ec, 188), τότε, όταν το 1965 απομονώνει το *objet petit a* ως το αντικείμενο της ψυχανάλυσης, στην πραγματικότητα διεκδικεί ένα επιστημονικό status για την ψυχανάλυση (Ec, 863).

Εντούτοις, από το σημείο αυτό και μετά ο Lacan όλο και περισσότερο αμφισβητεί αυτή τη θεώρηση της ψυχανάλυσης ως επιστήμης. Τον ίδιο χρόνο δηλώνει ότι η ψυχανάλυση δεν είναι επιστήμη, αλλά μια «πρακτική» (*pratique*) με «επιστημονική κλίση» (Ec, 863), αν και την ίδια χρονιά αναφέρεται επίσης στην «ψυχαναλυτική επιστήμη» (Ec, 876). Το 1977 είναι περισσότερο κατηγορηματικός:

> Η ψυχανάλυση δεν είναι επιστήμη. Δεν έχει επιστημονικό status – απλώς περιμένει και ελπίζει να το αποκτήσει. Η ψυχανάλυση είναι ένα παραλήρημα – ένα παραλήρημα που κανείς αναμένει ότι θα παραγάγει μια επιστήμη ... Είναι ένα επιστημονικό παραλήρημα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η αναλυτική πρακτική θα παραγάγει κάποτε μια επιστήμη. (Lacan, 1976-7: σεμινάριο της 11ης Ιανουαρίου 1977· *Ornicar?*, 14: 4)

Ωστόσο, ακόμα και όταν ο Lacan καταλήγει σε τέτοιου είδους συμπεράσμα-

τα, ποτέ δεν εγκαταλείπει το εγχείρημα τυποποίησης της ψυχαναλυτικής θεωρίας σε γλωσσολογικά και μαθηματικά πλαίσια. Πράγματι, η ένταση μεταξύ του επιστημονικού φορμαλισμού του ΜΑΘΗΜΙΟΥ (*MATHEME*) και της σημασιακής (semantic) υπερβολής της *lalangue* συνιστά ένα από τα πιο συναρπαστικά στοιχεία του ύστερου έργου του Lacan.

ερμηνεία (γ.: interprétation - α.: interpretation) Ο ρόλος του αναλυτή στη θεραπεία είναι διττός. Πρώτα και κύρια, οφείλει να ακούει τον αναλυόμενο, αλλά πρέπει επιπλέον να παρεμβαίνει μιλώντας στον αναλυόμενο. Αν και ο λόγος του αναλυτή χαρακτηρίζεται από πολλά διαφορετικά είδη ομιλιακών ενεργημάτων (κάνει ερωτήσεις, δίνει οδηγίες κλπ.), τον πιο χαρακτηριστικό και κομβικό ρόλο στη θεραπεία κατέχει η άρθρωση ερμηνειών. Γενικά, θα έλεγε κανείς ότι ο αναλυτής προσφέρει μια ερμηνεία όταν λέει κάτι το οποίο ανατρέπει τον συνειδητό «καθημερινό» τρόπο με τον οποίο ο αναλυόμενος αντιλαμβάνεται κάτι.

Ο Freud ξεκίνησε να προσφέρει ερμηνείες στους ασθενείς του με σκοπό να τους βοηθήσει να θυμηθούν μια ιδέα που είχε απωθηθεί από τη μνήμη. Οι ερμηνείες αυτές δεν ήταν παρά προσεκτικές εικασίες σχετικά με εκείνο που οι ασθενείς είχαν παραλείψει από την περιγραφή των συμβάντων που οδήγησαν στον σχηματισμό των συμπτωμάτων τους. Για παράδειγμα, σε μια από τις πρώτες ερμηνείες που κατέγραψε, ο Freud παρατήρησε σε μια ασθενή του ότι δεν αποκάλυψε όλα τα κίνητρα της έντονης αγάπης που έδειχνε απέναντι στα παιδιά του εργοδότη της, και συνεχίζει ως εξής: «Πιστεύω ότι στην πραγματικότητα αγαπάτε τον εργοδότη σας, τον Διευθυντή, αν και ίσως χωρίς να το γνωρίζετε η ίδια» (Freud, 1895d: SE II, 117). Σκοπός της ερμηνείας ήταν να βοηθηθεί η ασθενής, έτσι ώστε να συνειδητοποιήσει τις ασυνείδητες σκέψεις της.

Το μοντέλο της ερμηνείας αρθρώθηκε από τον Freud στην *Ερμηνεία των ονείρων* (Freud, 1900a). Αν και, επιφανειακά, αφορούσαν μόνο τα όνειρα, τα σχόλια του Freud για την ερμηνεία σε αυτό του το έργο, ισχύουν εξίσου και για όλα τα υπόλοιπα μορφώματα του ασυνειδήτου (παραπραξίες, ευφυολογήματα, συμπτώματα κλπ.). Στο δεύτερο κεφάλαιο του έργου γίνεται κατανοητό ότι εκείνο που διακρίνει την ψυχαναλυτική μέθοδο ερμηνείας από την «αποκωδικοποιητική» μέθοδο ερμηνείας είναι η χρήση του ελεύθερου συνειρμού: μια ψυχαναλυτική ερμηνεία δεν συνίσταται στην απόδοση ενός νοήματος σε ένα όνειρο μέσα από την αναγωγή του σε ένα προϋπάρχον σύστημα ισοδυναμιών, αλλά στη σύνδεσή του με τους συνειρμούς του ίδιου του υποκειμένου που είδε το όνειρο. Συνεπάγεται λοιπόν ότι η ίδια εικόνα θα σημαίνει πολύ διαφορετικά πράγματα όταν την ονειρεύονται διαφορετικοί άνθρωποι. Ακόμα και όταν ο Freud αναγνώρισε, αργότερα, την ύπαρξη «συμβολισμού» στα όνειρα (δηλαδή το γεγονός ότι υπάρχουν μερι-

κές εικόνες που έχουν σταθερά καθολικά νοήματα εκτός από το μοναδικό νόημα που αφορά το κάθε υποκείμενο που τις ονειρεύεται), δεν σταμάτησε να υποστηρίζει ότι η ερμηνεία θα πρέπει να επικεντρώνεται κατά κύριο λόγο στο ιδιαίτερο νόημα, και επέσεισε τον κίνδυνο «υπερεκτίμησης της σημασίας των συμβόλων στην ερμηνεία των ονείρων» (Freud, 1900a: SE V, 359-60).

Από νωρίς στην εξέλιξη του ψυχαναλυτικού κινήματος, η ερμηνεία κατέλαβε αστραπιαία τη θέση του πιο σημαντικού εργαλείου του αναλυτή, του κυριότερου μέσου επίτευξης θεραπευτικών αποτελεσμάτων στον ασθενή. Από τη στιγμή που τα συμπτώματα θεωρούνταν έκφραση μιας απωθημένης ιδέας, η ερμηνεία θεωρήθηκε ικανή να θεραπεύσει το σύμπτωμα βοηθώντας τον ασθενή να συνειδητοποιήσει την ιδέα αυτή. Εντούτοις, μετά την αρχική περίοδο κατά την οποία η προσφορά ερμηνειών φάνηκε να επιτυγχάνει εντυπωσιακά αποτελέσματα, τη δεκαετία 1910-20 οι αναλυτές άρχισαν να παρατηρούν ότι οι ερμηνείες τους γίνονταν όλο και πιο αναποτελεσματικές. Συγκεκριμένα, το σύμπτωμα επέμενε ακόμα και μετά την άρθρωση από μέρους του αναλυτή εξαντλητικών ερμηνειών του.

Για να εξηγήσουν το φαινόμενο αυτό οι αναλυτές κατέφυγαν στην έννοια της ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ, υποστηρίζοντας ότι δεν αρκεί απλώς η προσφορά μιας ερμηνείας του ασυνείδητου νοήματος ενός συμπτώματος, αλλά ότι είναι εξίσου αναγκαία η κάμψη των αντιστάσεων που εμποδίζουν τον ασθενή να συνειδητοποιήσει πλήρως αυτό το νόημα (βλ. Strachey, 1934). Ο Lacan, εντούτοις, προτάσσει μια διαφορετική εξήγηση. Ισχυρίζεται ότι η μείωση της αποτελεσματικότητας των ερμηνειών μετά το 1920 οφειλόταν σε ένα «κλείσιμο» του ασυνειδήτου που είχε προκληθεί από τους ίδιους τους αναλυτές (Σ2, 10-11· Σ8, 390). Μεταξύ άλλων, ο Lacan ενοχοποιεί την αυξανόμενη τάση της πρώτης γενιάς αναλυτών να θεμελιώνουν τις ερμηνείες τους περισσότερο στον συμβολισμό (παρά τις προτροπές του Freud για το αντίθετο), επιστρέφοντας έτσι στην προψυχαναλυτική «αποκωδικοποιητική» μέθοδο ερμηνείας. Αυτή η τακτική δεν ανήγαγε απλώς τις ερμηνείες σε σταθερά μοντέλα, αλλά κατέστησε γρήγορα τους ασθενείς ικανούς να προβλέπουν ακριβώς τι θα έλεγε ο αναλυτής για κάποιο συγκεκριμένο σύμπτωμα ή συνειρμό που παρήγαγαν (το οποίο, όπως σχολιάζει ειρωνικά ο Lacan «είναι σίγουρα το πιο ενοχλητικό κόλπο που μπορεί να στήσει κανείς σε μια χαρτορίχτρα», Ec, 462). Εκείνο επομένως που έλειπε από τις ερμηνείες ήταν, από τη μια μεριά, η σχέση με την ιδιαιτερότητα του ασθενούς και, από την άλλη, η διάσταση του σοκ.

Και άλλοι αναλυτές πριν τον Lacan είχαν αναγνωρίσει τα προβλήματα που είχαν δημιουργηθεί από το γεγονός ότι οι ασθενείς αποκτούσαν όλο και περισσότερες γνώσεις ψυχαναλυτικής θεωρίας. Εντούτοις, η λύση του προβλήματος που πρότειναν ήταν ότι «η επιπλέον γνώση από μέρους του ασθενούς θα έπρεπε να αντικατασταθεί από περισσότερη γνώση από μέρους του αναλυτή» (Ferenczi και

Rank, 1925: 61). Με άλλα λόγια, προέτρεπαν τους αναλυτές να αναπτύσσουν όλο και πιο σύνθετες θεωρίες έτσι ώστε να προπορεύονται πάντοτε του ασθενούς. Ο Lacan πάντως προτάσσει μια διαφορετική λύση. Εκείνο που απαιτείται, για τον Lacan, δεν είναι ερμηνείες αυξανόμενης συνθετότητας, αλλά ένας διαφορετικός τρόπος προσέγγισης της ερμηνείας συνολικά. Έτσι ο Lacan επιζητά μια «ανανεωμένη τεχνική ερμηνείας» (Ε, 28), μια τεχνική που αμφισβητεί τις βασικές προκείμενες που υποφώσκουν στο κλασικό ψυχαναλυτικό μοντέλο ερμηνείας.

Οι κλασικές ερμηνείες λάμβαναν γενικά τη μορφή απόδοσης σε ένα όνειρο, σε ένα σύμπτωμα, σε μια παραπραξία ή σε έναν συνειρμό, ενός νοήματος που δεν του είχε δοθεί από τον ασθενή. Για παράδειγμα, η ερμηνεία μπορούσε να είναι της μορφής «Εκείνο που πραγματικά εννοείτε με αυτό το σύμπτωμα είναι ότι επιθυμείτε το *x*». Η θεμελιώδης παραδοχή ήταν ότι η ερμηνεία αποκαλύπτει ένα κρυμμένο νόημα, η αλήθεια του οποίου ήταν δυνατόν να επιβεβαιωθεί από την παραγωγή, από μέρους του ασθενούς, περισσότερων συνειρμών. Αυτήν ακριβώς την παραδοχή αμφισβητεί ο Lacan, ισχυριζόμενος ότι οι αναλυτικές ερμηνείες δεν θα έπρεπε να στοχεύουν πλέον στην ανακάλυψη ενός κρυμμένου νοήματος, αλλά μάλλον στην αποδιοργάνωση του νοήματος: «Η ερμηνεία δεν κατευθύνεται στην "κατανόηση" όσο στην αναγωγή των σημαινόντων στο "μη νόημά" τους, έτσι ώστε να εντοπίσει όσα καθορίζουν όλη τη συμπεριφορά του υποκειμένου» (Σ11, 212, δική μου μετάφραση). Η ερμηνεία επομένως ανατρέπει τη σχέση ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο: αντί της συνηθισμένης παραγωγής του νοήματος (το σημαίνον παράγει το σημαινόμενο), η ερμηνεία λειτουργεί στο επίπεδο του *s* για να δημιουργήσει το S: η ερμηνεία προκαλεί την εμφάνιση «μη αναγώγιμων σημαινόντων» που είναι «α-νόητα» (Σ11, 250). Έτσι, για τον Lacan, δεν έχουμε να κάνουμε με την προσαρμογή του λόγου του αναλυόμενου σε ένα προκατασκευασμένο ερμηνευτικό πλαίσιο ή θεωρία (όπως στην περίπτωση της «αποκωδικοποιητικής» μεθόδου), αλλά με την αποδιοργάνωση όλων αυτών των θεωριών. Η ερμηνεία όχι μόνο δεν προσφέρει στον αναλυόμενο ένα νέο νόημα, αλλά θα πρέπει απλώς να επιτρέπει στον αναλυόμενο να ακούσει το μήνυμα που απευθύνει ο ίδιος ασυνείδητα στον εαυτό του. Ο λόγος του αναλυόμενου εμπεριέχει πάντοτε περισσότερα νοήματα από όσα εκείνος επιχειρεί συνειδητά να μεταδώσει. Ο αναλυτής παίζει με την αμφισημία των λεγομένων του αναλυόμενου, φέρνοντας στην επιφάνεια τα πολλαπλά νοήματά τους. Συχνά ο πιο αποτελεσματικός τρόπος για να επιτύχει η ερμηνεία τον σκοπό αυτόν είναι να είναι αμφίσημη. Ερμηνεύοντας με τον τρόπο αυτόν, ο αναλυτής στέλνει το μήνυμα του αναλυόμενου πίσω σε αυτόν στην πραγματική, αντεστραμμένη μορφή του (βλ. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ).

Μια ερμηνεία δεν προσφέρεται επομένως για να κερδίσει τη συγκατάθεση του αναλυόμενου, αλλά αποτελεί μια κίνηση τακτικής που στοχεύει να επιτρέψει στον

αναλυόμενο να συνεχίσει να μιλά, όταν η ροή των συνειρμών συναντά εμπόδια. Η αξία μιας ερμηνείας δεν έγκειται στην αντιστοιχία της με την πραγματικότητα, αλλά απλώς στη δύναμή της να παραγάγει συγκεκριμένα αποτελέσματα: μια ερμηνεία μπορεί λοιπόν να είναι ανακριβής, υπό την έννοια της μη αντιστοιχίας με «τα γεγονότα», αλλά παρ' όλα αυτά αληθής, υπό την έννοια ότι προκαλεί ισχυρά συμβολικά αποτελέσματα (βλ. Ε, 237).

Ο Lacan ισχυρίζεται ότι, για να ερμηνεύσει με τον τρόπο αυτόν, ο αναλυτής θα πρέπει να παίρνει υπόψη του τον λόγο του αναλυόμενου απολύτως κατά γράμμα (*à la lettre*). Με άλλα λόγια, αποστολή του αναλυτή δεν είναι να επιτύχει κάποια φαντασιακή ενορατική εποπτεία του «κρυμμένου μηνύματος» του αναλυόμενου, αλλά απλώς να διαβάζει τον λόγο του αναλυόμενου ως εάν να ήταν κείμενο, δίνοντας προσοχή στα τυπικά χαρακτηριστικά του λόγου αυτού, στα σημαίνοντα που επαναλαμβάνονται (Σ2, 153). Εξού και οι συχνές προειδοποιήσεις του Lacan σχετικά με τους κινδύνους της «κατανόησης»: «όσο λιγότερο κατανοείτε τόσο καλύτερα ακούτε» (Σ2, 141). Η κατανόηση (*comprendre*) έχει για τον Lacan αρνητικές συνδηλώσεις, παραπέμποντας σε ένα είδος ακοής που το μόνο που επιδιώκει είναι να στριμώξει τον λόγο του άλλου στο καλούπι μιας προδιαμορφωμένης θεωρίας (βλ. Ε, 270· Σ2, 103· Σ8, 229-30). Για να αποφευχθεί αυτό, ο αναλυτής πρέπει, όταν ακούει, «να ξεχνά όσα γνωρίζει» (Ec, 349). Όταν δε προσφέρει ερμηνείες οφείλει να το κάνει «ακριβώς ως εάν να αγνοούσε απολύτως τη θεωρία» (Lacan, 1953b: 227).

Για το σύνθετο ερώτημα της προσέγγισης από τον Lacan της «ερμηνείας της μεταβίβασης», βλ. ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ.

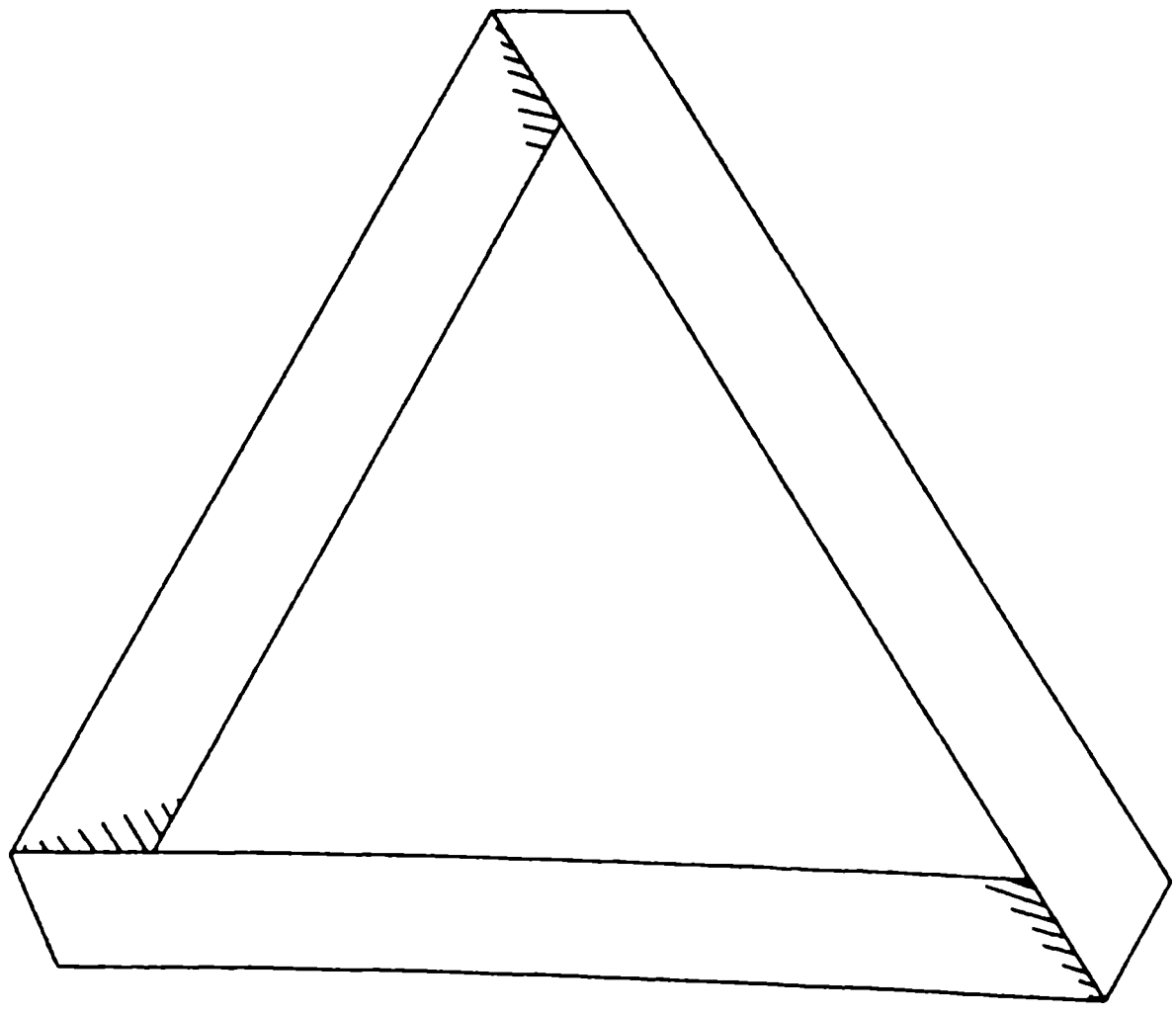
gestalt *Gestalt* είναι μια γερμανική λέξη που σημαίνει ένα οργανωμένο σχήμα ή όλον, το οποίο παρουσιάζει ιδιότητες διαφορετικές από εκείνες των επί μέρους τμημάτων που το αποτελούν. Η πειραματική μελέτη της *gestalt* ξεκίνησε το 1910 με τη διερεύνηση ορισμένων φαινομένων της αντίληψης, και οδήγησε στη δημιουργία μιας σχολής σκέψης που έγινε γνωστή ως «ψυχολογία *gestalt*» και η οποία βασίστηκε σε μια ολιστική σύλληψη του πνεύματος και του σώματος δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στην ψυχολογική σημασία της μορφής του σώματος. Οι ιδέες αυτές διαμόρφωσαν τη βάση της θεραπείας *Gestalt*, όπως αναπτύχθηκε από τους Paul Goodman, Fritz Perls και Ralph Hefferline.

Όταν ο Lacan αναφέρεται στη λέξη *gestalt*, αναφέρεται ειδικώς σε ένα είδος οργανωμένου σχήματος, δηλαδή στην οπτική εικόνα ενός άλλου ατόμου του ίδιου είδους, η οποία γίνεται αντιληπτή ως ενοποιημένο όλον. Κάθε εικόνα αυτού του είδους συνιστά *gestalt*, επειδή η ιδιότητά της δεν εντοπίζεται σε κανένα από τα τμήματα που την απαρτίζουν αν θεωρηθούν από μόνα τους. Η ιδιότητά της αυτή είναι ότι λειτουργεί ως «πυροδοτικός μηχανισμός» (γαλλικά *déclencheur*), ο οποίος προκαλεί ορισμένες ενστικτικές αντιδράσεις, όπως η αναπαραγωγική συμπεριφορά (Σ1, 121). Με άλλα λόγια, όταν ένα ζώο προσλαμβάνει την ενοποιημένη εικόνα ενός άλλου μέλους του είδους του, αντιδρά με βάση συγκεκριμένους ενστικτικούς τρόπους. Ο Lacan παραθέτει πολλά παραδείγματα παρόμοιων ενστικτικών αντιδράσεων απέναντι σε εικόνες, παρμένα από την ηθολογία (βλ. Ε, 3), αλλά εκείνο που τον ενδιαφέρει πρωτίστως είναι ο τρόπος με τον οποίο η *gestalt* λειτουργεί στα ανθρώπινα όντα. Για τους ανθρώπους η εικόνα του σώματος είναι επίσης μια *gestalt* που παράγει ενστικτικές αντιδράσεις, ιδίως σεξουαλικής μορφής. Από την άλλη μεριά, όμως, η δύναμη της εικόνας δεν ανάγεται μονάχα στο επίπεδο του ενστίκτου: συνιστά την ουσιώδη σαγηνευτική δύναμη της ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ (βλ. ΑΙΧΜΑΛΩΣΙΑ). Το εγώ δημιουργείται, κατά το στάδιο του καθρέφτη, μέσα από την ταύτιση με την ενοποιημένη *gestalt* της εικόνας του σώματος. Εντούτοις, η φαντασιακή ενότητα του εγώ απειλείται συνεχώς από τον φόβο της αποσύνθεσης, ο οποίος προβάλλει μέσα από τις εικόνες του ΚΟΜΜΑΤΙΑΣΜΕΝΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ. Οι εικόνες αυτές αντιπροσωπεύουν το αντίθετο της ενοποιημένης *gestalt* της εικόνας του σώματος.

Ζ/ζ

ζώνη του Möbius (γ.: bande de Möbius - α.: Möbius strip) Η ζώνη του Möbius είναι ένα από τα σχήματα που εξετάζει ο Lacan, όταν χρησιμοποιεί την ΤΟΠΟΛΟΓΙΑ. Πρόκειται για ένα τρισδιάστατο σχήμα που σχηματίζεται αν πάρουμε ένα μακρύ τριγωνικό κομμάτι χαρτί και το στρίψουμε μια φορά πριν ενώσουμε τις άκρες του (βλ. σχήμα 5). Αυτό που προκύπτει είναι ένα σχήμα που ανατρέπει τον κανονικό (ευκλείδειο) τρόπο αναπαράστασης του χώρου, αφού μοιάζει να διαθέτει δύο πλευρές ενώ στην πραγματικότητα έχει μόνο μία (και μόνο μια ακμή). Τοπικά, σε οποιοδήποτε σημείο, είναι δυνατόν να διακρίνουμε ξεκάθαρα δύο πλευρές, αλλά όταν διατρέξουμε ολόκληρη τη ζώνη γίνεται προφανές ότι οι δύο αυτές πλευρές είναι συνεχόμενες. Οι δύο πλευρές διακρίνονται μόνο από τη διάσταση του χρόνου, του χρόνου που διαρκεί η διάνυση ολόκληρης της ζώνης.

Το σχήμα εικονογραφεί τον τρόπο με τον οποίο η ψυχανάλυση αμφισβητεί μια σειρά από δυαδικές αντιθέσεις, όπως μέσα/έξω, αγάπη/μίσος, σημαίνον/σημαινόμενο, αλήθεια/φαινομενικότητα. Αν και οι δύο όροι σε τέτοιου είδους αντιπαραθέσεις παρουσιάζονται συχνά ως ριζικά διακριτοί, ο Lacan προτιμά να κατανοεί τις αντιθέσεις αυτές από τη σκοπιά της τοπολογίας της ζώνης του Möbius. Οι αντιπαραβαλλόμενοι όροι γίνονται επομένως αντιληπτοί όχι ως διακριτοί αλλά ως



Σχήμα 5 Η ζώνη του Möbius

συνεχόμενοι. Παρομοίως, ο λόγος του κυρίου βρίσκεται σε συνέχεια με τον λόγο του αναλυτή.

Η ζώνη του Möbius βοηθά επίσης να κατανοήσει κανείς πώς είναι δυνατόν να «διασχίσει τη φαντασίωση» (Σ11, 273). Μόνο επειδή οι δύο πλευρές συνιστούν συνεχές καθίσταται δυνατό το πέρασμα από το μέσα στο έξω. Πάντως, όταν κανείς διατρέχει με το δάχτυλό του την επιφάνεια της ζώνης του Möbius, είναι αδύνατον να εντοπίσει το ακριβές σημείο στο οποίο λαμβάνει χώρα το πέρασμα από το μέσα στο έξω (και τούμπαλιν).

Η/η

ηθική (γ.: éthique - α.: ethics) Ο Lacan υποστηρίζει ότι η ηθική σκέψη «βρίσκεται στο κέντρο του έργου μας ως αναλυτών» (Σ7, 38), και ένα ολόκληρο έτος του σεμιναρίου του αφιερώνεται στην προσέγγιση της συνάρθρωσης της ηθικής με την ψυχανάλυση (Lacan, 1959-60). Αν θέλαμε να απλοποιήσουμε λίγο τα πράγματα, θα λέγαμε ότι τα ηθικά προβλήματα εγγίζουν την ψυχαναλυτική θεραπεία από δύο πλευρές: από την πλευρά του αναλυόμενου και από την πλευρά του αναλυτή.

Από την πλευρά του αναλυόμενου συναντούμε το πρόβλημα της ενοχής και της παθογενούς φύσης της «πεπολιτισμένης ηθικότητας» (civilised morality). Στο πρώιμο έργο του ο Freud συλλαμβάνει την ύπαρξη μιας βασικής διαμάχης ανάμεσα στα αιτήματα της «πεπολιτισμένης ηθικότητας» και τις ουσιαστικά ανήθικες σεξουαλικές ορμές του υποκειμένου. Όταν η ηθικότητα αποκτά το πάνω χέρι στη διαμάχη αυτή, και οι ορμές είναι πολύ ισχυρές για να μετουσιωθούν, η σεξουαλικότητα ή εκφράζεται με διαστροφικές μορφές ή απωθείται, πράγμα που οδηγεί στη νεύρωση. Η άποψη του Freud είναι επομένως ότι η πεπολιτισμένη ηθικότητα βρίσκεται στη ρίζα της ψυχικής ασθένειας (Freud, 1908d). Ο Freud ανέπτυξε περαιτέρω τις ιδέες του για την παθογενή φύση της ηθικότητας στη θεωρία του για την ασυνείδητη αίσθηση ενοχής, και στη μεταγενέστερη έννοια του υπερεγώ, μιας εσωτερικής ηθικής οργάνωσης η οποία γίνεται όλο και περισσότερο βάναυση όσο περισσότερο το εγώ υποτάσσεται στα αιτήματά της (Freud, 1923b).

Από την πλευρά του αναλυτή συναντούμε το πρόβλημα της αντιμετώπισης της παθογενούς ηθικότητας και της ασυνείδητης ενοχής του αναλυόμενου, και ακόμα ολόκληρη την γκάμα των ηθικών προβλημάτων που είναι δυνατόν να ανακύψουν κατά τη διάρκεια της ψυχαναλυτικής θεραπείας.

Οι δύο αυτές πηγές ηθικών προβλημάτων θέτουν διαφορετικά ερωτήματα στον αναλυτή:

Κατ' αρχάς, πώς θα πρέπει να αποκριθεί ο αναλυτής στο αίσθημα ενοχής του αναλυόμενου; Όχι βέβαια λέγοντάς του ότι δεν είναι πραγματικά ένοχος, ούτε προσπαθώντας «να μαλακώσει, να αμβλύνει ή να μετριάσει» το αίσθημα ενοχής του (Σ7, 3), ούτε βέβαια αναλύοντάς το ως νευρωτική αυταπάτη. Αντιθέτως, ο Lacan υποστηρίζει ότι ο αναλυτής οφείλει να αντιμετωπίσει σοβαρά το αίσθημα ενοχής του αναλυόμενου, γιατί τελικά οποτεδήποτε αισθάνεται ένοχος είναι επειδή, σε κάποια δεδομένη στιγμή, έκανε πίσω στην επιθυμία του. «Από αναλυτική σκοπιά, το μόνο πράγμα για το οποίο μπορεί να είναι κανείς ένοχος εί-

ναι επειδή έχει υποχωρήσει όσον αφορά την επιθυμία του» (Σ7, 319). Γι' αυτό ακριβώς, όταν ο αναλυόμενος του παρουσιάζει ένα αίσθημα ενοχής, έργο του αναλυτή είναι να ανακαλύψει *πού* ακριβώς υποχώρησε ο αναλυόμενος αναφορικά με την επιθυμία του.

Δεύτερον, πώς οφείλει να αποκριθεί ο αναλυτής στην παθογενή ηθικότητα που δρα μέσω του υπερεγώ; Οι απόψεις του Freud για την ηθικότητα ως παθογενή δύναμη ίσως φαίνεται να υπονοούν ότι ο αναλυτής πρέπει απλώς να βοηθά τον αναλυόμενο να απελευθερώσει τον εαυτό του από ηθικούς περιορισμούς. Εντούτοις, ενώ ερμηνείες αυτού του είδους βρίσκουν βάση στο πρώιμο έργο του Freud (Freud, 1908d), ο Lacan αντιτίθεται σθεναρά σε αυτή την άποψη του Freud, προτιμώντας τον πιο απαισιόδοξο Freud της *Δυσφορίας μέσα στον πολιτισμό*[25] (Freud, 1930a), και κατηγορηματικά δηλώνει ότι «ο Freud δεν ήταν με κανένα τρόπο ένας προοδευτικός» (Σ7, 183). Η ψυχανάλυση, επομένως, δεν ανάγεται απλώς σε ένα ελευθεριάζον ήθος.

Έτσι ο αναλυτής φαίνεται να βρίσκεται προ ηθικού διλήμματος. Από τη μια μεριά, δεν μπορεί να ευθυγραμμιστεί απλώς με την πεπολιτισμένη ηθικότητα, αφού η ηθικότητα αυτή είναι παθογενής. Από την άλλη, ούτε μπορεί να υιοθετήσει απλώς μια αντίθετη ελευθεριάζουσα προσέγγιση, αφού έτσι θα έμενε και πάλι εντός των ορίων της ηθικότητας (βλ. Σ7, 3-4). Ο κανόνας της ουδετερότητας φαίνεται να προσφέρει στον αναλυτή διέξοδο από αυτό το δίλημμα, στην πραγματικότητα όμως αυτό δεν συμβαίνει, αφού, όπως επισημαίνει ο Lacan, δεν υπάρχει ηθικά ουδέτερη στάση. Ο αναλυτής δεν μπορεί λοιπόν να αποφύγει την αντιμετώπιση των ηθικών ζητημάτων.

Μια ηθική στάση λανθάνει σε κάθε τρόπο χειρισμού της ψυχαναλυτικής θεραπείας, είτε ο αναλυτής το αναγνωρίζει είτε όχι. Η ηθική στάση του αναλυτή αποκαλύπτεται καθαρά στον τρόπο με τον οποίο διατυπώνει τον στόχο της θεραπείας (Σ7, 207). Για παράδειγμα, οι διατυπώσεις της ψυχολογίας του εγώ γύρω από την προσαρμογή του εγώ στην πραγματικότητα προϋποθέτουν μια κανονιστική ηθική (Σ7, 302). Σε αντίθεση με αυτή την ηθική στάση ο Lacan επιχειρεί να αναπτύξει τη δική του αναλυτική ηθική.

Η αναλυτική ηθική που διατυπώνει ο Lacan είναι μια ηθική που συνδέει την πράξη με την επιθυμία (βλ. ΠΡΑΞΗ). Ο Lacan την εμπεριέχει στο ερώτημα «Έπραξες σύμφωνα με την επιθυμία που υπάρχει μέσα σου;» (Σ7, 314). Αντιδιαστέλλει την ηθική αυτή προς την «παραδοσιακή ηθική» (Σ7, 314) του Αριστοτέλη, του Kant και των άλλων ηθικών φιλοσόφων με βάση μια σειρά από κριτήρια.

25. Η συνήθης ελληνική απόδοση του τίτλου αυτού του έργου του Freud είναι *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, Αθήνα: Επίκουρος, 1974 (Σ.τ.Μ.).

Κατ' αρχάς, η παραδοσιακή ηθική περιστρέφεται γύρω από την έννοια του Αγαθού, προτάσσοντας διάφορα «αγαθά» τα οποία συναγωνίζονται για την κατάληψη της θέσης του Υπέρτατου Αγαθού. Η ψυχαναλυτική ηθική, όμως, διακρίνει στο αγαθό ένα εμπόδιο στο μονοπάτι της επιθυμίας. Έτσι στην ψυχανάλυση «είναι αναγκαία η ριζική απόρριψη μιας ορισμένης ιδέας του αγαθού» (Σ7, 230). Η ψυχαναλυτική ηθική απορρίπτει όλα τα ιδεώδη, συμπεριλαμβανομένων των ιδεωδών της «ευτυχίας» και της «υγείας». Το γεγονός δε ότι τα ιδεώδη αυτά υιοθετήθηκαν ασμένως από την ψυχολογία του εγώ τής αφαιρεί το δικαίωμα να ισχυρίζεται ότι συνιστά μορφή ψυχανάλυσης (Σ7, 219). Η επιθυμία του αναλυτή δεν μπορεί να είναι επομένως επιθυμία να «κάνει καλό» ή «να γιατρεύει» (Σ7, 218).

Κατά δεύτερο λόγο, η παραδοσιακή ηθική έτεινε πάντοτε να συνδέει το αγαθό με την ηδονή. Η ηθική σκέψη «αναπτύχθηκε στα χνάρια μιας ουσιαστικά ηδονιστικής προβληματικής» (Σ7, 221). Η ψυχαναλυτική ηθική, όμως, δεν μπορεί να ακολουθήσει μια τέτοια προσέγγιση, γιατί η ψυχαναλυτική εμπειρία έχει αποκαλύψει τη διπλοπροσωπία της ηδονής: υπάρχει ένα όριο στην ηδονή και, όταν αυτό υπερβαίνεται, η ηδονή μετατρέπεται σε πόνο (βλ. *JOUISSANCE*).

Τρίτον, η παραδοσιακή ηθική υπηρετεί τα αγαθά (Σ7, 314), τα οποία εισάγει, και δίνει προτεραιότητα σε μια ασφαλή, εύτακτη ύπαρξη αγνοώντας τα ερωτήματα της επιθυμίας. Λέει στους ανθρώπους να κάνουν την επιθυμία τους να περιμένει (Σ7, 315). Η ψυχαναλυτική ηθική, από την άλλη μεριά, επιβάλλει στο υποκείμενο να αντιμετωπίσει τη σχέση ανάμεσα στις πράξεις του και την επιθυμία στην αμεσότητα του παρόντος.

Μετά το σεμινάριο του 1959-60 για την ηθική, ο Lacan εξακολουθεί να θέτει τα ηθικά ερωτήματα στην καρδιά της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Ερμηνεύει τον όρο *soll*, στην περίφημη φράση του Freud *Wo es war, soll Ich Werden* («Εκεί που ήταν το αυτό, εκεί πρέπει να υπάρξει το εγώ», Freud, 1933a: SE XXII, 80), ως ηθικό καθήκον (E, 128) και υποστηρίζει ότι το status του ασυνειδήτου δεν είναι οντολογικό αλλά ηθικό (Σ11, 33). Στη δεκαετία του 1970 στρέφει την προσοχή του, στο πεδίο της ψυχαναλυτικής ηθικής, από το ερώτημα του πράττειν («*Έπραξες* σύμφωνα με την επιθυμία σου;») στο ζήτημα του λέγειν: η αναλυτική ηθική καθίσταται τώρα μια ηθική του «καλώς λέγειν» (*l'éthique du Bien-dire*) (Lacan, 1973a: 65). Εντούτοις, πρόκειται περισσότερο για διαφορά έμφασης παρά για μια αντίφαση, αφού ο Lacan θεωρεί το «λέγειν καλώς» πράξη.

Εκείνο που διαφοροποιεί την ψυχανάλυση από την ΥΠΟΒΟΛΗ είναι μια ηθική στάση. Η ψυχανάλυση βασίζεται σε έναν βασικό σεβασμό του δικαιώματος του αναλυόμενου να αντιστέκεται στην κυριάρχηση, ενώ η υποβολή αντιμετωπίζει την αντίσταση αυτή ως εμπόδιο που πρέπει να συντριβεί.

θάνατος (γ.: mort - α.: death) Ο όρος *θάνατος* εμφανίζεται με ποικίλους τρόπους στο έργο του Lacan.

1. Ο θάνατος είναι συστατικός της συμβολικής τάξης, επειδή το σύμβολο, λαμβάνοντας τη θέση του πράγματος που συμβολίζει, ισοδυναμεί με τον θάνατο του πράγματος: «το σύμβολο είναι ο φόνος του πράγματος» (Ε, 104). Επιπλέον, το «πρώτο σύμβολο» στην ανθρώπινη ιστορία είναι το μνήμα (Ε, 104). Μόνο μέσω του σημαίνοντος διαθέτει ο άνθρωπος πρόσβαση και δύναται να συλλάβει τον ίδιο του τον θάνατο: «Είναι μέσα από το σημαίνον και στον βαθμό που συναρθρώνει μια σημαίνουσα αλυσίδα, που το υποκείμενο έρχεται αντιμέτωπο με το γεγονός ότι μπορεί να εξαφανιστεί από την αλυσίδα εκείνου που είναι» (Σ7, 295). Το σημαίνον θέτει επίσης το υποκείμενο πέραν του θανάτου· επειδή «το σημαίνον τον θεωρεί ήδη νεκρό, από τη φύση του τον καθιστά αθάνατο» (Σ3, 180). Ο θάνατος στη συμβολική τάξη συνδέεται με τον θάνατο του Πατέρα (δηλαδή τον φόνο του πατέρα της ορδής στο *Τοτέμ και ταμπού*, Freud, 1912-13). Ο συμβολικός πατέρας είναι πάντοτε ένας νεκρός πατέρας.

2. Στο σεμινάριο του 1959-60, με τίτλο *Η ηθική της ψυχανάλυσης*, ο Lacan μιλά για τον «δεύτερο θάνατο» (μια φράση την οποία πλάθει αναφορικά με ένα απόσπασμα από την *Juliette* του Μαρκησίου de Sade, όπου ένας από τους χαρακτήρες μιλά για μια «δεύτερη ζωή»· βλ. Sade, 1797: 772, παρατίθεται στο Σ7, 211). Ο πρώτος θάνατος είναι ο βιολογικός θάνατος του σώματος, θάνατος που θέτει τέρμα σε μια ανθρώπινη ζωή αλλά δεν σταματά τους κύκλους της φθοράς και της αναγέννησης. Ο δεύτερος θάνατος είναι εκείνο που εμποδίζει την αναγέννηση του νεκρού σώματος, «το σημείο στο οποίο οι ίδιοι οι κύκλοι των μετασχηματισμών της φύσης εκμηδενίζονται» (Σ7, 248). Η έννοια του δεύτερου θανάτου χρησιμοποιείται από τον Lacan σε διάφορα θεματικά πλαίσια: αναφορικά με το ζήτημα της ομορφιάς (Σ7, 260· λειτουργία της ομορφιάς είναι να αποκαλύπτει τη σχέση του ανθρώπου με τον θάνατό του – Σ7, 295), της άμεσης σχέσης με το είναι (Σ7, 285) και της φαντασίωσης του σαδιστή ότι επιφέρει μόνιμο πόνο (Σ7, 295). Η φράση «ζώνη μεταξύ-δύο-θανάτων» (*l'espace de l'entre-deux-morts*), που εισήγαγε αρχικά ένας μαθητής του (βλ. Σ7, 320), υιοθετείται από τον Lacan για να οροθετήσει «τη ζώνη στην οποία εκτυλίσσεται η τραγωδία» (Σ8, 120).

3. Ο θάνατος παίζει σημαντικό ρόλο στα φιλοσοφικά συστήματα του Hegel και του Heidegger, και ο Lacan αντλεί και από τα δύο αυτά συστήματα για να αρθρώσει τη δική του θεώρηση αναφορικά με τον ρόλο του θανάτου στην ψυχανά-

λυση. Από τον Hegel (μέσω του Kojève), υιοθετεί την ιδέα ότι ο θάνατος είναι τόσο καταστατικός της ανθρώπινης ελευθερίας όσο και «ο απόλυτος Κύριος» (Kojève, 1947: 21). Ο θάνατος παίζει σημαντικό ρόλο στην εγελιανή διαλεκτική του ΚΥΡΙΟΥ και του σκλάβου στην οποία και συνδέεται στενά με την επιθυμία, αφού ο κύριος επιβεβαιώνει τον εαυτό του για τους άλλους μόνο μέσα από μια επιθυμία για θάνατο (Ε, 105). Από τον Heidegger, ο Lacan υιοθετεί την ιδέα ότι η ανθρώπινη ύπαρξη αποκτά νόημα μόνο εξαιτίας του πεπερασμένου ορίου που θέτει ο θάνατος, έτσι ώστε το ανθρώπινο υποκείμενο να συνιστά στην πραγματικότητα ένα «είναι-προς-θάνατον». Η άποψη αυτή αντιστοιχεί στη θέση του Lacan ότι ο αναλυόμενος οφείλει, μέσω της αναλυτικής διαδικασίας, να αναλάβει την ίδια του τη θνητότητα (Ε, 104-5).

4. Όταν συγκρίνει την ψυχαναλυτική θεραπεία με το παιχνίδι του μπριτζ, ο Lacan περιγράφει τον αναλυτή ως κάποιον που παίρνει τη θέση του «dummy», του βωβού προσώπου ή ετέρου (στα γαλλικά *le mort*, «ο νεκρός» στην κυριολεξία). «Ο αναλυτής παρεμβαίνει συγκεκριμένα στη διαλεκτική της ανάλυσης παριστάνοντας τον νεκρό ... καθιστά παρόντα τον θάνατο» (Ε, 140). Ο αναλυτής «πτωματοποιεί» τον εαυτό του (*se corpsifiat*).

5. Το ερώτημα που συνιστά την ΨΥΧΑΝΑΓΚΑΣΤΙΚΗ ΝΕΥΡΩΣΗ αφορά τον θάνατο. Είναι το ερώτημα «Είμαι ζωντανός ή νεκρός;» (Σ3, 179-80). .

θεραπεία (γ.: cure - α.: treatment) Ο όρος «θεραπεία» αναφέρεται στην πρακτική της ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ εν αντιθέσει προς την ψυχαναλυτική θεωρία. Αν και ο όρος κληρονομήθηκε στην ψυχανάλυση από την ιατρική, στη λακανική ψυχαναλυτική θεωρία απέκτησε συγκεκριμένο περιεχόμενο πολύ διαφορετικό από εκείνο που τον συνοδεύει εντός του πλαισίου της ιατρικής. Ειδικότερα, στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας δεν είναι, κατά την άποψη του Lacan, η «ίαση» ή η «αποθεραπεία» των ανθρώπων υπό την έννοια της παραγωγής ενός απολύτως υγιούς ψυχισμού. Οι κλινικές δομές της νεύρωσης, της ψύχωσης και της διαστροφής γίνονται αντιληπτές ως κατά βάση «αθεράπευτες», και σκοπός της αναλυτικής θεραπείας δεν είναι παρά να οδηγήσει τον αναλυόμενο στην άρθρωση της αλήθειας του.

Ο Lacan υποστηρίζει ότι η θεραπεία είναι μια διαδικασία με ξεκάθαρη κατεύθυνση, μια δομική εξέλιξη με αρχή, μέση και τέλος (βλ. ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ). Η αρχή, ή «το σημείο εισόδου στην αναλυτική κατάσταση», είναι ένα συμβόλαιο, ή «συμφωνία», ανάμεσα σε αναλυτή και αναλυόμενο που περιλαμβάνει την αποδοχή από πλευράς του αναλυόμενου του θεμελιώδους κανόνα. Μετά την πρώτη συνεδρία ακολουθούν μια σειρά πρόσωπο με πρόσωπο προκαταρκτικών συναντήσεων. Αυτές οι προκαταρκτικές συνεδρίες εξυπηρετούν ποικίλους σκοπούς.

Κατ' αρχάς, επιτρέπουν τη συγκρότηση ενός πραγματικού ψυχαναλυτικού συμπτώματος στη θέση μιας ασαφούς συλλογής παραπόνων που αρθρώνει συχνά ο ασθενής. Κατά δεύτερο λόγο, επιτρέπουν την ανάπτυξη της μεταβίβασης. Τρίτον, επιτρέπουν στον αναλυτή να μορφώσει άποψη σχετικά με το αν υπάρχει ή όχι αυθεντικό αίτημα για ψυχανάλυση και, επίσης, να υποθέσει την κλινική δομή του αναλυόμενου.

Μετά τις προκαταρκτικές συνεδρίες, η θεραπεία δεν διεξάγεται πλέον πρόσωπο με πρόσωπο, αλλά με τον αναλυόμενο να ξαπλώνει σε ένα ντιβάνι, ενώ ο αναλυτής κάθεται πίσω του, εκτός του οπτικού πεδίου του αναλυόμενου (το ντιβάνι δεν χρησιμοποιείται όμως στη θεραπεία ψυχωτικών ασθενών). Καθώς ανοίγεται στον ελεύθερο συνειρμό, ο αναλυόμενος διεργάζεται τα σημαίνοντα που τον καθόρισαν κατά τη διάρκεια της ιστορίας του, και οδηγείται από την ίδια τη διαδικασία της ομιλίας να αρθρώσει κάτι από την επιθυμία του. Πρόκειται για μια δυναμική διαδικασία που ενέχει έναν ανταγωνισμό ανάμεσα σε μια δύναμη που τραβά τη θεραπεία μπροστά (βλ. ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ, ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΤΟΥ ΑΝΑΛΥΤΗ) και σε μια άλλη αντίθετη δύναμη που της προβάλλει εμπόδια (βλ. ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ). Έργο του αναλυτή είναι η καθοδήγηση αυτής της διαδικασίας (και όχι του ασθενούς), και ο αναπροσανατολισμός της διαδικασίας, όταν αυτή καθηλώνεται.

θεωρία των σχέσεων αντικειμένου (γ.: théorie du relation d'objet - α.: object-relations theory)[26] Ο Freud όρισε το αντικείμενο ως εκείνο στο οποίο και μέσω του οποίου επιτυγχάνει τον στόχο της η ορμή. Στα χρόνια που ακολούθησαν τον θάνατο του Freud, οι δίδυμες έννοιες του «αντικειμένου» και της «σχέσης αντικειμένου» απέκτησαν αυξανόμενη σημασία στην ψυχαναλυτική θεωρία, και τελικά μια ολόκληρη σχολή ψυχαναλυτικής θεωρίας έγινε γνωστή ως «θεωρία των σχέσεων αντικειμένου». Κυριότεροι εκφραστές της θεωρίας των σχέσεων αντικειμένου υπήρξαν οι Ronald Fairbairn, D. W. Winnicott και Michael Balint, όλοι τους μέλη της Μεσαίας Ομάδας της Βρετανικής Ψυχαναλυτικής Εταιρείας. Οι αναλυτές αυτοί διέφεραν ο ένας από τον άλλον σημαντικά, κι έτσι η θεωρία των σχέσεων αντικειμένου καλύπτει μια ευρεία γκάμα θεωρητικών απόψεων. Εντούτοις, και παρά την έλλειψη επακριβούς ορισμού, η θεωρία των σχέσεων αντικειμένου αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στη διυποκειμενική συγκρότηση του ψυχισμού, σε αντίθεση με την περισσότερο ατομιστική προσέγγιση της ψυχολογίας του εγώ. Η διάκριση μεταξύ των δύο αυτών προσεγγίσεων έχει αμβλυνθεί εξαιτίας του έργου περισσότερο σύγχρονων αναλυτών, όπως ο Otto Kernberg,

26. Οι «σχέσεις αντικειμένου» αποδίδονται στα ελληνικά και ως «αντικειμενοτρόπες σχέσεις» (Σ.τ.Μ.).

που προσπάθησαν να ενσωματώσουν τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένου εντός ενός πλαισίου ψυχολογίας του εγώ.

Αν και η λακανική ψυχανάλυση έχει συγκριθεί με τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένου, στον βαθμό που και οι δύο σχολές σκέψης αποδίδουν περισσότερη έμφαση στη ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ, ο ίδιος ο Lacan επικρίνει επανειλημμένως τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένου. Οι επικρίσεις του αφορούν κυρίως τον τρόπο με τον οποίο η θεωρία των σχέσεων αντικειμένου συλλαμβάνει τη δυνατότητα μιας πλήρους και απόλυτα ικανοποιητικής σχέσης ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο. Ο Lacan αντιτίθεται σε κάθε άποψη αυτού του είδους, ισχυριζόμενος ότι για τα ανθρώπινα όντα δεν υπάρχει καμιά «εδραιωμένη από τα πριν αρμονία» ανάμεσα «σε μια ανάγκη και σε ένα αντικείμενο που την ικανοποιεί» (Σ1, 209). Ρίζα αυτού του λάθους είναι, όπως υποστηρίζει ο Lacan, το γεγονός ότι στη θεωρία των σχέσεων αντικειμένου, «το αντικείμενο είναι πρώτα και πάνω απ' όλα αντικείμενο ικανοποίησης» (Σ1, 209). Με άλλα λόγια, εντοπίζοντας το αντικείμενο στο πεδίο της ικανοποίησης και της ΑΝΑΓΚΗΣ, η θεωρία των σχέσεων αντικειμένου συγχέει το αντικείμενο της ψυχανάλυσης με το αντικείμενο της βιολογίας και αγνοεί τη συμβολική διάσταση της επιθυμίας. Άμεση συνέπεια των παραπάνω είναι ότι οι συγκεκριμένες δυσκολίες που ανακύπτουν από τη συμβολική συγκρότηση της επιθυμίας αγνοούνται, με αποτέλεσμα να προτείνονται οι «ώριμες σχέσεις αντικειμένου» και τα ιδεώδη «γενετήσιας αγάπης» ως σκοποί της θεραπείας. Έτσι η θεωρία των σχέσεων αντικειμένου καθίσταται τόπος μιας «παραληρηματικής ηθικολογίας» (Ec, 716, βλ. επίσης ΓΕΝΕΤΗΣΙΟ).

Μια στενά συνδεδεμένη πλευρά της θεωρίας των σχέσεων αντικειμένου που επίσης επικρίνει ο Lacan είναι η μετατόπιση της έμφασης από το οιδιπόδειο τρίγωνο στη σχέση μητέρας-παιδιού, που γίνεται αντιληπτή ως μια σχέση πλήρως συμμετρική και αμοιβαία. Μια από τις θεμελιακές προτεραιότητες του Lacan ήταν να αποκαταστήσει την κεντρική θέση του οιδιποδείου τριγώνου στην ψυχανάλυση αναδεικνύοντας και πάλι τη σημασία του πατέρα σε αντίθεση με την έμφαση που αποδίδει στη μητέρα η θεωρία των σχέσεων αντικειμένου. Η προτεραιότητα αυτή είναι εμφανής στην κριτική που ασκεί ο Lacan στη σχέση αντικειμένου ως μια συμμετρική ΔΥΑΔΙΚΗ ΣΧΕΣΗ, όπως και στην άποψή του ότι η σχέση αντικειμένου είναι μια διυποκειμενική σχέση που δεν ενέχει δύο αλλά τρεις όρους.

Η κριτική του Lacan στη βρετανική θεωρία των σχέσεων αντικειμένου, όπως την εκθέσαμε συνοπτικά, αποτελεί μια από τις κυριότερες θεματικές που αναδεικνύονται στα πρώτα χρόνια του δημοσίου σεμιναρίου του (1953-4). Τον τέταρτο χρόνο του σεμιναρίου του (σεμινάριο για τη «σχέση αντικειμένου», Lacan,

1956-7), ο Lacan δεν αναφέρεται στη βρετανική σχολή της θεωρίας των σχέσεων αντικειμένου (Balint, Fairbairn, Guntrip κλπ.), αλλά στη γαλλική σχολή της θεωρίας των σχέσεων αντικειμένου (Maurice Bouvet).

θρησκεία (γ.: religion - α.: religion) Ο Freud αποκήρυξε την εβραϊκή θρησκεία των γονέων του (αν και όχι την εβραϊκή του ταυτότητα) και θεωρούσε τον εαυτό του άθεο. Αν και αναγνώριζε στις μονοθεϊστικές μορφές θρησκείας ένα σημάδι υψηλής πολιτισμικής ανάπτυξης, παρ' όλα αυτά πίστευε ότι όλες οι θρησκείες αποτελούσαν εμπόδια στην πρόοδο του πολιτισμού, και ως εκ τούτου, υποστήριζε ότι θα έπρεπε να εγκαταλειφθούν προς όφελος της ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ. Ο Freud ισχυριζόταν πως οι θρησκείες δεν ήταν παρά μια προσπάθεια προστασίας από την οδύνη μέσω «μιας παραληρηματικής ανάπλασης της πραγματικότητας», και έτσι το συμπέρασμά του ήταν ότι «θα έπρεπε να καταταγούν στην κατηγορία των μαζικών παραληρημάτων» της ανθρωπότητας (Freud, 1930a: SE XXI, 81). Διέκρινε στην ιδέα του Θεού την έκφραση μιας παιδιάστικης επιθυμίας για έναν προστατευτικό πατέρα (Freud, 1927c: SE XXI, 22-4), και απέδιδε στη θρησκεία τον χαρακτήρα μιας «οικουμενικής ψυχαναγκαστικής νεύρωσης» (Freud, 1907b: SE IX, 126-7).

Και ο Lacan θεωρούσε τον εαυτό του άθεο, έχοντας αποκηρύξει την καθολική θρησκεία των γονέων του (ο αδελφός του Lacan, εντούτοις, πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του ως βενεδικτίνος μοναχός). Όπως και ο Freud, αντιπαραθέτει την επιστήμη στη θρησκεία, και στοιχίζει την ψυχανάλυση με την πλευρά της επιστήμης (Σ11, 265). Διακρίνοντας τη θρησκεία από τη μαγεία, την επιστήμη και την ψυχανάλυση στη βάση των διαφορετικών σχέσεών τους με την αλήθεια ως αίτιο, ο Lacan παρουσιάζει τη θρησκεία ως μια άρνηση της αλήθειας ως αίτιο του υποκειμένου (Ec, 872), και υποστηρίζει ότι η λειτουργία των θυσιαστικών τελετουργιών ήταν να αποπλανήσουν τον Θεό, να ερεθίσουν την επιθυμία του (Σ11, 113). Δηλώνει ότι η αληθινή φόρμουλα του αθεϊσμού δεν είναι *Ο Θεός είναι νεκρός*, αλλά *Ο Θεός είναι ασυνείδητος* (Σ11, 59) και φαίνεται να επικροτεί τα σχόλια του Freud σχετικά με τις ομοιότητες ανάμεσα στις θρησκευτικές πρακτικές και την ψυχαναγκαστική νεύρωση (Σ7, 130).

Πέρα από αυτές τις παρατηρήσεις πάνω στην έννοια της θρησκείας, ο λόγος του Lacan βρίθει από μεταφορές παρμένες από τη χριστιανική θεολογία. Το πλέον προφανές παράδειγμα είναι ασφαλώς η φράση ΟΝΟΜΑ-ΤΟΥ-ΠΑΤΕΡΑ, την οποία ο Lacan υιοθετεί για να αναφερθεί σε ένα θεμελιακό σημαίνον του οποίου ο αποκλεισμός οδηγεί στην ψύχωση. Εντούτοις, αυτό δεν είναι και το μοναδικό παράδειγμα. Οι αλλαγές που σφυρηλατεί το συμβολικό περιγράφονται μάλιστα με όρους που προσεγγίζουν τη θεολογία της δημιουργίας παρά με εξελικτικιστικούς

όρους, αν και, κατά παράδοξο τρόπο, ο Lacan υποστηρίζει ότι αυτή η αναφορά στη δημιουργία είναι τελικά η μόνο άποψη που «επιτρέπει να συλλάβουμε τη δυνατότητα μιας ριζικής εξάλειψης του Θεού» (Σ7, 213). Στο σεμινάριο του 1972-3 χρησιμοποιεί τον όρο «Θεός» ως μια μεταφορά για τον μεγάλο Άλλο, και συγκρίνει τη γυναικεία *jouissance* με την έκσταση που βιώνουν χριστιανοί μυστικοί, όπως η Αγία Τερέζα της Αβίλα (Σ20, 70-1).

ιδεώδες του εγώ (γ.: idéal du moi - α.: ego-ideal) Στα γραπτά του Freud είναι δύσκολο να εντοπίσει κανείς οποιαδήποτε συστηματική διάκριση ανάμεσα στις τρεις αλληλένδετες έννοιες «ιδεώδες του εγώ» (*Ich-ideal*), «ιδεώδες εγώ» (*Ideal Ich*), και «υπερεγώ» (*Über-Ich*), παρά το γεγονός ότι καμιά από αυτές δεν χρησιμοποιείται απλώς εναλλακτικά με τις υπόλοιπες. Ο Lacan όμως υποστηρίζει ότι τα τρία αυτά «μορφώματα του εγώ» αποτελούν διακριτές έννοιες που δεν πρέπει να συγχέονται μεταξύ τους.

Στα προπολεμικά γραπτά του εκείνο που απασχολεί κυρίως τον Lacan είναι η εδραίωση της διάκρισης ανάμεσα στο ιδεώδες του εγώ και το υπερεγώ, λείπουν επομένως οι αναφορές στο ιδεώδες εγώ. Παρά το γεγονός ότι τόσο το ιδεώδες του εγώ όσο και το ΥΠΕΡΕΓΩ συνδέονται με την κατάπτωση του οιδιποδείου συμπλέγματος, και συνιστούν προϊόντα της ταύτισης με τον πατέρα, ο Lacan ισχυρίζεται ότι αντιπροσωπεύουν διαφορετικές πλευρές του διττού ρόλου του πατέρα. Το υπερεγώ αποτελεί ασυνείδητη οργάνωση της οποίας η λειτουργία είναι να απωθεί τη σεξουαλική επιθυμία για τη μητέρα, ενώ το ιδεώδες του εγώ ασκεί συνειδητή πίεση στην κατεύθυνση της μετουσίωσης και προσφέρει τις συντεταγμένες που επιτρέπουν στο υποκείμενο να λάβει μια θέση φύλου, ως άνδρας ή γυναίκα (Lacan, 1938: 59-62).

Στα μεταπολεμικά γραπτά του ο Lacan αποδίδει μεγαλύτερη προσοχή στη διάκριση του ιδεώδους του εγώ από το ιδεώδες εγώ (γαλλικά *moi idéal*. Θα πρέπει να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι το 1949 ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο *je-idéal* για να αποδώσει τη φροϋδική έννοια *Ideal-Ich* [E, 2]. Παρ' όλα αυτά εγκαταλείπει γρήγορα την πρακτική αυτή και στο υπόλοιπο έργο του επιλέγει τον όρο *moi idéal*). Έτσι στο σεμινάριο του 1953-4 αναπτύσσει το ΟΠΤΙΚΟ ΜΟΝΤΕΛΟ για να διακρίνει τα δύο αυτά μορφώματα. Ισχυρίζεται ότι το ιδεώδες του εγώ είναι μια συμβολική ενδοβολή ενώ το ιδεώδες εγώ πηγή μιας φαντασιακής προβολής (βλ. Σ8, 414). Το ιδεώδες του εγώ είναι το σημαίνον που λειτουργεί ως ιδεώδες, η εσωτερικευμένη μορφή του νόμου, ο «οδηγός» που ρυθμίζει τη θέση του υποκειμένου στη συμβολική τάξη. Αποτελεί επομένως κάτι που προσυλλαμβάνει τη δευτερεύουσα (οιδιπόδεια) ταύτιση (Σ1, 141) ή που αποτελεί προϊόν της ταύτισης αυτής (Lacan, 1957-8). Το ιδεώδες εγώ, από την άλλη, έλκει την καταγωγή του από την κατοπτρική εικόνα του σταδίου του καθρέφτη. Πρόκειται για μια υπόσχεση μελλοντικής σύνθεσης προς την οποία τείνει το εγώ, για την αυταπάτη ενότητας πάνω στην οποία οικοδομείται. Το ιδεώδες εγώ συνοδεύει πάντοτε το εγώ, ως μια

πανταχού παρούσα προσπάθεια ανάκτησης της παντοδυναμίας της προοιδιποδείου δυαδικής σχέσης. Αν και δομείται κατά την πρωταρχική ταύτιση, το ιδεώδες εγώ συνεχίζει να παίζει ρόλο ως πηγή κάθε δευτερογενούς ταύτισης (Ε, 2). Το ιδεώδες εγώ στη λακανική άλγεβρα συμβολίζεται με το σύμβολο *i(a)*, ενώ το ιδεώδες του εγώ με το σύμβολο I(A).

ιδρυτικός λόγος (γ.: parole fondant - α.: founding speech) Ο όρος «ιδρυτικός λόγος» εμφανίζεται στο έργο του Lacan μαζί με την αυξανόμενη προσοχή που αποδίδει στη ΓΛΩΣΣΑ από τις αρχές της δεκαετίας του 1950 (βλ. Lacan, 1953a). Εκείνο που επισημαίνει ο Lacan με τη χρήση του όρου αυτού είναι ο τρόπος με τον οποίο η ΟΜΙΛΙΑ μπορεί να μετασχηματίσει ριζικά τόσο τον ομιλητή όσο και τον δέκτη μέσα από την πράξη της εκφοράς. Τα δύο παραδείγματα που προτιμά ο Lacan είναι οι φράσεις «Είσαι ο κύριος/δάσκαλός [*maître*] μου» και «Είσαι η σύζυγός μου», οι οποίες θέτουν τον ομιλητή στη θέση του «μαθητή» και του «συζύγου» αντίστοιχα. Με άλλα λόγια η κομβική διάσταση του ιδρυτικού λόγου είναι ότι όχι μόνο μετασχηματίζει τον άλλο αλλά ότι μετασχηματίζει και το υποκείμενο (βλ. Ε, 85). «Ο ιδρυτικός λόγος, ο οποίος εμπεριέχει το υποκείμενο, είναι όλα όσα το έχουν συγκροτήσει, οι γονείς του, οι γείτονές του, ολόκληρη η δομή της κοινότητάς του, που το έχουν συγκροτήσει όχι μόνο ως σύμβολο, αλλά στο είναι του» (Σ2, 20). Ο Lacan αναφέρεται στην αντίστοιχη λειτουργία της ομιλίας χρησιμοποιώντας την έκφραση «εκλεκτικός λόγος» (elective speech) στο σεμινάριο του 1955-6 και «αναθηματικός λόγος» (votive speech) στο σεμινάριο του 1956-7.

Ο Lacan παίζει με την ομοηχία ανάμεσα στη φράση *tu es ma mère* («είσαι η μητέρα μου») και *tuer ma mère* («σκοτώνω τη μητέρα μου») για να εικονογραφήσει τον τρόπο με τον οποίο ο ιδρυτικός λόγος που απευθύνεται στον άλλο είναι δυνατόν να αποκαλύπτει μια απωθημένη δολοφονική επιθυμία (Ε, 269).

imago Ο λατινικός όρος imago, ο οποίος εισήχθη στην ψυχαναλυτική θεωρία από τον Jung το 1911, είχε ήδη καθιερωθεί στην ψυχαναλυτική ορολογία όταν ο Lacan ξεκίνησε την ψυχαναλυτική του μόρφωση τη δεκαετία του 1930. Ο όρος συνδέεται καθαρά με τον όρο «εικόνα» (image), αλλά επιχειρεί να αποδώσει έμφαση στον υποκειμενικό καθορισμό της εικόνας. Με άλλα λόγια συμπεριλαμβάνει και συναισθήματα εκτός από οπτικές αναπαραστάσεις. Imago είναι συγκεκριμένα οι εικόνες άλλων ανθρώπων (ο Jung αναφέρει την πατρική, τη μητρική και την αδελφική imago). Εντούτοις, οι εικόνες αυτές δεν αποτελούν προϊόν μιας καθαρά προσωπικής εμπειρίας, αλλά καθολικά πρωτότυπα που μπορούν να «πραγματωθούν» στον ψυχισμό του καθενός. Οι imago λειτουργούν ως στερεότυπα που επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο σχετίζεται με τους άλλους ανθρώπους, ανθρώπους που γίνονται αντιληπτοί μέσα από το πρίσμα των διαφόρων αυτών imago.

Ο όρος «imago» καταλαμβάνει κομβική θέση στα γραπτά του Lacan πριν το 1950, όπου και συνδέεται στενά με τον όρο ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ. Το 1938 ο Lacan συνδέει καθένα από τα τρία οικογενειακά συμπλέγματα με μια συγκεκριμένη imago: το σύμπλεγμα αποθηλασμού συνδέεται με την imago του μητρικού στήθους, το σύμπλεγμα παρείσφρησης με την imago του ομοίου, και το οιδιπόδειο σύμπλεγμα με την imago του πατέρα (Lacan, 1938). Το 1946 ο Lacan ισχυρίζεται ότι με τη διαμόρφωση της έννοιας της imago, η ψυχανάλυση προσέφερε στην ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ένα κατάλληλο αντικείμενο μελέτης κι έτσι την έθεσε σε μια πραγματικά επιστημονική βάση: «είναι δυνατόν ... να συναντήσουμε στην imago το δόκιμο αντικείμενο της ψυχολογίας, ακριβώς στον ίδιο βαθμό που η γαλιλαιική έννοια του αδρανούς υλικού σημείου [inert material point] αποτέλεσε τη βάση της φυσικής» (Ec, 188).

Παρά το γεγονός ότι για τον Jung και την Klein οι imago έχουν εξίσου θετικά και αρνητικά επακόλουθα, στο έργο του Lacan επικρατούν κατά κράτος τα αρνητικά, που τις καθιστούν θεμελιωδώς απατηλά και διαλυτικά στοιχεία. Ο Lacan αναφέρεται, για παράδειγμα, στην imago του ΚΟΜΜΑΤΙΑΣΜΕΝΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ. Ακόμα και ενοποιημένες imago, όπως η κατοπτρική εικόνα δεν είναι παρά απλές *αυταπάτες* ολότητας που εισάγουν μια λανθάνουσα επιθετικότητα. «Η πρώτη συνέπεια της imago που εμφανίζεται στο ανθρώπινο ον είναι η υποκειμενική *αλλοτρίωση*» (Ec, 181; η έμφαση στο πρωτότυπο).

Μετά το 1950 ο όρος «imago» εξαφανίζεται σχεδόν ολοκληρωτικά από το θε-

ωρητικό λεξιλόγιο του Lacan. Εντούτοις οι βασικές ιδέες που αναπτύχθηκαν γύρω από τη χρήση του όρου στα γραπτά του Lacan, πριν τη δεκαετία του 1950, συνεχίζουν να παίζουν σημαντικό ρόλο στη σκέψη του, συναρθρωμένες γύρω από άλλους όρους, κυρίως γύρω από τον όρο «εικόνα».

jouissance Η γαλλική λέξη *jouissance* σημαίνει βασικά «απόλαυση», αλλά διαθέτει σεξουαλικές συνδηλώσεις (παραπέμπει, για παράδειγμα, στον «οργασμό») που λείπουν από την αγγλική λέξη «απόλαυση», γι' αυτό και αφήνεται αμετάφραστη στις περισσότερες μεταφράσεις του Lacan στα αγγλικά (αν και πρόσφατα έγινε γνωστό ότι η λέξη «jouissance» περιλαμβάνεται όντως στο *Shorter English Dictionary*, βλ. Macey, 1988: 288, σημείωση 129). Όπως παρατηρεί η Jane Gallop, ενώ ο οργασμός είναι ένα ουσιαστικό που έχει πληθυντικό αριθμό, ο όρος *jouissance* χρησιμοποιείται πάντοτε στον ενικό από τον Lacan, και ακολουθεί πάντοτε ένα οριστικό άρθρο (Gallop, 1982: 30).

Ο όρος δεν εμφανίζεται στο έργο του Lacan παρά μόνο μετά το 1953, αλλά και τότε δεν καταλαμβάνει περίοπτη θέση (Ε, 42, 87). Στα σεμινάρια του 1953-4 και του 1954-5 ο Lacan χρησιμοποιεί περιστασιακά τον όρο, συνήθως στο πλαίσιο της εγελιανής διαλεκτικής του ΚΥΡΙΟΥ και του σκλάβου: ο σκλάβος αναγκάζεται να δουλέψει για να προμηθεύσει τα αντικείμενα της απόλαυσης (*jouissance*) του κυρίου (Σ1, 223· Σ2, 269). Μέχρι το 1957 επομένως ο όρος δεν φαίνεται να σημαίνει τίποτε παραπάνω από την απολαυστική αίσθηση που συνοδεύει την ικανοποίηση μιας βιολογικής ανάγκης όπως η πείνα (Σ4, 125). Αμέσως μετά οι σεξουαλικές συνδηλώσεις άρχισαν να γίνονται πιο εμφανείς: το 1957 ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο για να αναφερθεί στην απόλαυση ενός σεξουαλικού αντικειμένου (Ec, 453) και στις ηδονές του αυνανισμού (Σ4, 241), ενώ το 1958 καθιστά ξεκάθαρη τη σημασία της *jouissance* ως οργασμού (Ec, 727). (Για μια πληρέστερη περιγραφή της εξέλιξης του όρου στο έργο του Lacan βλ. Macey, 1988: 200-5.)[27]

Μόνο το 1960 ο Lacan αναπτύσσει την κλασική αντίθεση που εισήγαγε ανάμεσα στη *jouissance* και την ηδονή – μια διάκριση που παραπέμπει στην εγελιανοκοζεβιανή διάκριση μεταξύ *Genub* (απόλαυσης) και *Lust* (ηδονής) (βλ. Kojève, 1947: 46). Η αρχή της ηδονής λειτουργεί ως όριο στην απόλαυση. Πρόκειται για έναν νόμο που προστάζει το υποκείμενο «να απολαμβάνει όσο το δυνατόν λιγότερο». Την

27. Επισημαίνουμε ότι ο συγγραφέας του λεξικού έχει δημοσιεύσει μια ενδιαφέρουσα εργασία για την έννοια της *jouissance* στην οποία επίσης θα μπορούσε να ανατρέξει ο αναγνώστης. Βλ. Evans, Dylan, «From Kantian Ethics to Mystical Experience: an Exploration of Jouissance» στο Nobus, Dany (επιμ.) *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, Λονδίνο: Rebus Press, 1998. Ελληνική απόδοση: Evans, Dylan, «Από την καντιανή ηθική στην μυστική εμπειρία: Μια ανίχνευση της *jouissance* και των κοινωνικών και πολιτισμικών συνεπειών της», μτφρ. Γιάννης Σταυρακάκης, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 73, 2000 (Σ.τ.Μ.).

ίδια στιγμή, το υποκείμενο προσπαθεί συνεχώς να υπερβεί τις απαγορεύσεις που επιβάλλονται στην απόλαυσή του, να προχωρήσει «πέρα από την αρχή της ηδονής». Εντούτοις, το αποτέλεσμα της υπέρβασης της αρχής της ηδονής δεν είναι περισσότερη ηδονή αλλά πόνος, αφού το υποκείμενο μπορεί να αντέξει μόνο μια συγκεκριμένη ποσότητα ηδονής. Πέρα από αυτό το όριο, η ηδονή γίνεται οδύνη. Αυτή ακριβώς η «οδυνηρή ηδονή» ονομάζεται από τον Lacan *jouissance*: «η *jouissance* είναι οδύνη» (Σ7, 184). Ο όρος *jouissance* εκφράζει επομένως με επιτυχία την παράδοξη ικανοποίηση που αποκομίζει το υποκείμενο από το σύμπτωμά του, ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, την οδύνη που αποκομίζει από την ίδια του την ικανοποίηση.

Η απαγόρευση της *jouissance* (η αρχή της ηδονής) είναι εγγενής στη συμβολική δομή της γλώσσας, κι αυτό εξηγεί γιατί «η *jouissance* είναι απαγορευμένη για εκείνον που μιλά, καθεαυτή» (Ε, 319). Η είσοδος του υποκειμένου στο συμβολικό εξαρτάται από μια ορισμένη αρχική αποκήρυξη της *jouissance* που λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο του συμπλέγματος ευνουχισμού, όταν το υποκείμενο παραιτείται από τις προσπάθειές του να γίνει ο φαντασιακός φαλλός για τη μητέρα: «ευνουχισμός σημαίνει ότι η *jouissance* πρέπει να γίνει αντικείμενο άρνησης για να γίνει προσιτή στην αντεστραμμένη κλίμακα (*l'échelle renversée*) του Νόμου της επιθυμίας» (Ε, 324). Η συμβολική απαγόρευση της απόλαυσης στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα (το ταμπού της αιμομιξίας) είναι επομένως, και κατά παράδοξο τρόπο, μια απαγόρευση για κάτι που είναι εκ των προτέρων αδύνατο: η λειτουργία της δεν είναι λοιπόν παρά να συντηρεί τη νευρωτική αυταπάτη ότι η απόλαυση θα ήταν δυνατή αν δεν ήταν απαγορευμένη. Η ίδια η απαγόρευση δημιουργεί την επιθυμία για την υπέρβαση ή την ανατροπή της, και η *jouissance* είναι, επομένως, θεμελιωδώς ανατρεπτική (βλ. Σ7, κεφ. 15).

ΟΡΜΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ είναι το όνομα που αποδίδεται σε αυτή την αδιάλειπτη επιθυμία του υποκειμένου να σπάσει το φράγμα της αρχής της ηδονής στην κατεύθυνση του ΠΡΑΓΜΑΤΟΣ και μιας ορισμένης περίσσειας *jouissance*. Επομένως η *jouissance* είναι «το μονοπάτι προς τον θάνατο» (Σ17, 17). Στον βαθμό που οι ορμές συνιστούν προσπάθειες υπέρβασης της αρχής της ηδονής στην κατεύθυνση ανεύρεσης της *jouissance*, κάθε ορμή είναι μια ορμή θανάτου.

Υπάρχουν ισχυρές συγγένειες ανάμεσα στη λακανική έννοια της *jouissance* και στη φροϋδική έννοια της LIBIDO, όπως γίνεται ξεκάθαρο από τον τρόπο με τον οποίο περιγράφει ο Lacan τη *jouissance*, δηλαδή ως μια «σωματική ουσία» (Σ20, 26). Σε συμφωνία με τη θέση του Freud ότι υπάρχει μία μόνο libido, που είναι ανδρική, ο Lacan ισχυρίζεται ότι η *jouissance* είναι κατ' ουσίαν φαλλική: «Η *jouissance*, στον βαθμό που είναι σεξουαλική, είναι φαλλική, κάτι που σημαίνει ότι δεν σχετίζεται με τον Άλλο καθεαυτόν» (Σ20, 14). Ωστόσο, το 1973 ο Lacan παραδέχε-

ται ότι υφίσταται και μια ιδιαίτερη γυναικεία *jouissance*, μια «συμπληρωμα *jouissance*» (Σ20, 58), η οποία βρίσκεται «πέρα από τον φαλλό» (Σ20, 69), μια *jouissance* του Άλλου. Αυτή η γυναικεία *jouissance* είναι ανείπωτη, μια και οι γυναίκες τη βιώνουν αλλά δεν γνωρίζουν τίποτε για αυτήν (Σ20, 71). Προκειμένου να διακρίνει τις δύο αυτές μορφές *jouissance* ο Lacan εισάγει διαφορετικά αλγεβρικά σύμβολα για την καθεμιά: Το σύμβολο Jφ αναφέρεται στη φαλλική *jouissance*, ενώ το σύμβολο JA αναφέρεται στην *jouissance* του Άλλου.

Κ/κ

καρτέλ (γ.: cartel - α.: cartel) Το καρτέλ είναι η βασική μονάδα εργασίας πάνω στην οποία βάσισε ο Lacan την οργάνωση της σχολής του, της *École Freudienne de Paris* (EFP). Οι περισσότερες λακανικές ομάδες εξακολουθούν μέχρι σήμερα να οργανώνουν το έργο τους σε καρτέλ.

Το καρτέλ αποτελεί κατ' ουσίαν μια ομάδα εργασίας που αποτελείται από τρεις έως πέντε ανθρώπους (αν και ο Lacan θεωρεί ως πλέον κατάλληλο τον αριθμό τέσσερα), συν έναν επιβλέποντα (που είναι γνωστός ως «συν-ένα», *plus-un* στα γαλλικά) ο οποίος και συντονίζει τη δουλειά της ομάδας. Ένα καρτέλ δημιουργείται από μια ομάδα ανθρώπων που αποφασίζουν να εργαστούν από κοινού πάνω σε μια συγκεκριμένη πλευρά της ψυχαναλυτικής θεωρίας η οποία τους ενδιαφέρει, και έπειτα εγγράφεται στον κατάλογο των καρτέλ της σχολής. Αν και η συμμετοχή σε καρτέλ παίζει σημαντικό ρόλο στη μόρφωση (formation-training) των λακανικών αναλυτών, μέλη σε καρτέλ μπορούν να γίνουν και όσοι δεν είναι μέλη της σχολής. Ο Lacan μάλιστα επιδίωκε την ανταλλαγή απόψεων ανάμεσα σε αναλυτές και σε εκείνους που προέρχονται από άλλες επιστήμες, και θεωρούσε ότι τα καρτέλ αποτελούσαν μια δομή που μπορούσε να ενθαρρύνει αυτή την ανταλλαγή.

Με την οργάνωση του ερευνητικού έργου σε μονάδες μικρής κλίμακας, όπως το καρτέλ, ο Lacan ήλπιζε να αποφύγει τις συνέπειες της μαζικοποίησης, την οποία θεωρούσε μερικώς υπεύθυνη για τη στειρότητα της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρείας (IPA).

κατοπτρική εικόνα (γ.: image spéculaire - α.: specular image) Όταν ο Lacan αναφέρεται *στην* κατοπτρική εικόνα, εννοεί το είδωλο του σώματος του καθενός μας στον καθρέφτη, την εικόνα του εαυτού που είναι συγχρόνως εαυτός και ΑΛΛΟΣ (ο «μικρός άλλος»). Ταυτιζόμενο με την κατοπτρική εικόνα, το ανθρώπινο βρέφος αρχίζει να συγκροτεί το ΕΓΩ του στο ΣΤΑΔΙΟ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ. Ακόμα και όταν δεν υπάρχει πραγματικός καθρέφτης, το μωρό βλέπει τη συμπεριφορά του να καθρεφτίζεται στις μιμητικές χειρονομίες ενός ενηλίκου ή ενός άλλου παιδιού: αυτές οι μιμητικές κινήσεις επιτρέπουν στο άλλο πρόσωπο να λειτουργήσει ως μια κατοπτρική εικόνα. Το ανθρώπινο ον αιχμαλωτίζεται εντελώς από την κατοπτρική εικόνα: αυτός είναι ο κυριότερος λόγος που εξηγεί τη δύναμη του φαντασιακού στο υποκείμενο καθώς και το γεγονός ότι ο άνθρωπος προβάλλει αυτή την εικόνα του σώματός του σε όλα τα άλλα αντικείμενα που τον περιβάλλουν στον κόσμο (βλ. Lacan, 1975b· βλ. ΑΙΧΜΑΛΩΣΙΑ).

Υπάρχουν συγκεκριμένα πράγματα που δεν διαθέτουν κατοπτρική εικόνα, τα οποία δεν μπορούν να «κατοπτρικοποιηθούν». Πρόκειται για τον φαλλό, τις ερωτογενείς ζώνες και το *objet petit a*.

κλαϊνική ψυχανάλυση (α.: Kleinian psychoanalysis) Κλαϊνική ψυχανάλυση είναι το όνομα που αποδίδεται στη σχολή της ψυχαναλυτικής θεωρίας που αναπτύχθηκε γύρω από το πρωτοποριακό έργο της αυστριακής ψυχαναλύτριας Melanie Klein (1882-1960). Γεννημένη στη Βιέννη, η Klein εγκαταστάθηκε στην Αγγλία το 1926 και παρέμεινε εκεί για το υπόλοιπο της ζωής της. Η κλαϊνική ψυχανάλυση άρχισε να εμφανίζεται ως μια διακριτή σχολή της ψυχαναλυτικής θεωρίας για πρώτη φορά κατά τη δεκαετία του 1940 σε αντίθεση με την ομάδα που αναπτύχθηκε γύρω από την Anna Freud μετά την μετεγκατάσταση της τελευταίας στο Λονδίνο. Εντούτοις, μόνο μετά τον πόλεμο μια σειρά από άλλους αναλυτές άρχισαν να γίνονται γνωστοί ως «κλαϊνικοί» και να αναπτύσσουν ένα ουσιαστικό σώμα κλαϊνικής σκέψης. Στους αναλυτές αυτούς περιλαμβάνονται οι Hanna Segal, Herbert Rosenfeld, Wilfred Bion και (αργότερα) ο Donald Meltzer.

Μαζί με τις δύο άλλες μη λακανικές σχολές της ψυχαναλυτικής θεωρίας (ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΓΩ και ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ) η κλαϊνική ψυχανάλυση συνιστά ένα μείζον σημείο αναφοράς απέναντι στο οποίο ο Lacan αρθρώνει τη δική του ιδιαίτερη ανάγνωση του Freud. Επομένως η κριτική που ασκεί ο Lacan στην Klein είναι σημαντική όσον αφορά την κατανόηση της πρωτοτυπίας της θέσης του. Αν και είναι αδύνατον να αναφερθούμε σε όλες αυτές τις επικρίσεις, μερικές από τις πιο σημαντικές από αυτές είναι δυνατόν να παρουσιαστούν ως εξής:

1. Ο Lacan θεωρεί πως η Klein αποδίδει πολύ μεγάλη έμφαση στον ρόλο της μητέρας παραμελώντας εκείνον του πατέρα (βλ. Ec, 728-9).

2. Επικρίνει επίσης την Klein επειδή εντοπίζει τη ΦΑΝΤΑΣΙΩΣΗ αποκλειστικά στην τάξη του φαντασιακού. Πρόκειται, όπως υποστηρίζει ο Lacan, για παρανόηση, αφού αποτυγχάνει να λάβει υπόψη της τη συμβολική δομή που υποφώσκει σε κάθε φαντασιακό μόρφωμα.

3. Ο Lacan διαφωνεί με τις απόψεις της Klein αναφορικά με την πρώιμη ανάπτυξη του οιδιποδείου συμπλέγματος. Για τον Lacan, κάθε συζήτηση γύρω από την επακριβή χρονική οροθέτηση του οιδιποδείου συμπλέγματος είναι μάταιη, από τη στιγμή που δεν αποτελεί κατά κύριο λόγο ένα στάδιο ανάπτυξης αλλά μια μόνιμη δομή της υποκειμενικότητας. (Στον βαθμό που το οιδιπόδειο σύμπλεγμα *είναι δυνατόν* να εντοπιστεί χρονικά, ο Lacan θα το τοποθετούσε αργότερα από ό,τι η Klein. Έτσι ενώ η Klein μοιάζει σχεδόν να αρνείται την ύπαρξη μιας προοιδιποδείου φάσης, ο Lacan υποστηρίζει την ύπαρξή της).

4. Στενά συνδεδεμένες με το προηγούμενο σημείο είναι οι διαφοροποιήσεις του Lacan σε σχέση με τις «διεισδύσεις της Melanie Klein στις προλεκτικές περιοχές του ασυνειδήτου» (Lacan, 1951: 11). Για τον Lacan, δεν υπάρχουν προλεκτικές περιοχές του ασυνειδήτου, από τη στιγμή που το ασυνείδητο *είναι* μια γλωσσική δομή.

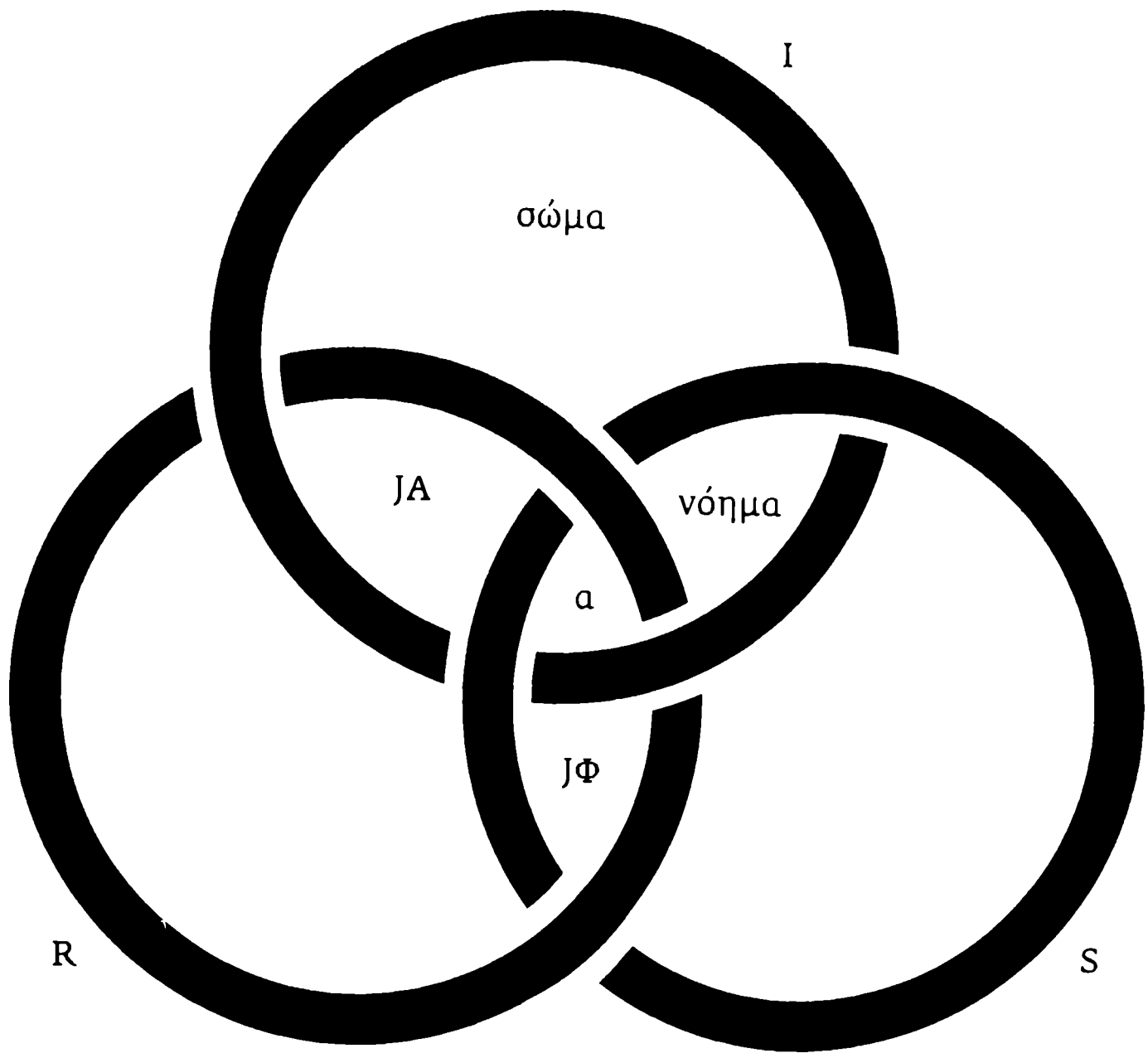
5. Ο Lacan επικρίνει το ερμηνευτικό στυλ της Melanie Klein ως ιδιαιτέρως βάρβαρο. Αναφορικά με τον νεαρό ασθενή (τον «Dick»), στον οποίο αναφέρεται η Klein στην εργασία της για τον σχηματισμό των συμβόλων (Klein, 1930), ο Lacan επισημαίνει ότι «του βροντοχτυπάει τον συμβολισμό με απόλυτη βαρβαρότητα» (Σ1, 68).

Εντούτοις, η παρουσίαση του Lacan ως κάποιου ολοκληρωτικά απορριπτικού της Klein θα αποτελούσε υπεραπλούστευση του ζητήματος. Γιατί αν και οι διαφωνίες του Lacan με την κλαϊνική ψυχανάλυση είναι τουλάχιστον εξίσου μεγάλες όσο και οι διαφωνίες του με την ψυχολογία του εγώ και τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένου, τα σχόλιά του για την Klein δεν χαρακτηρίζονται από τον απορριπτικό τόνο που είναι εμφανής στις στυφές επικρίσεις του για τους αναλυτές των δύο άλλων σχολών. Τη θεωρεί σίγουρα ανώτερη από την ψυχολογία του εγώ και επικροτεί την επιλογή του Ernest Jones να πάρει το μέρος της Melanie Klein στη διαμάχη της με την Anna Freud (Ec, 721-2). Επισημαίνει ακόμη ότι η Melanie Klein είναι σίγουρα περισσότερο πιστή στον Freud από την Anna Freud στο ζήτημα της θεωρίας της μεταβίβασης (Σ8, 369).

Στα προ του 1950 γραπτά του, υπάρχουν πολλές αναφορές στο έργο της Klein για τη σχέση μητέρας-παιδιού και τις διάφορες imago που λειτουργούν στη φαντασίωση. Μετά το 1950, ο Lacan επαινεί την Klein για την έμφαση που αποδίδει στη σημασία της ορμής του θανάτου στην ψυχαναλυτική θεωρία (αν και ο δικός του τρόπος προσέγγισης της ορμής του θανάτου διαφέρει αισθητά από εκείνον της Klein) και για την ανάπτυξη της έννοιας του ΜΕΡΙΚΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ (παρά το γεγονός ότι, για μια ακόμη φορά, η προσέγγιση της έννοιας από τον Lacan διαφέρει σημαντικά από εκείνη της Klein).

κόμβος των Borromeo (γ.: noeud borroméen - α.: borromean knot)

Αναφορές σε κόμβους εντοπίζονται στο έργο του Lacan ήδη από τη δεκαετία του 1950 (βλ. Ε, 281), αλλά μόνο από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 και μετά αρχίζει να εξετάζει τους κόμβους από τη σκοπιά των τοπολογικών τους ιδιοτήτων. Η μελέτη της θεωρίας των κόμβων σηματοδοτεί μια σημαντική εξέλιξη στην ΤΟΠΟΛΟΓΙΑ του Lacan. Από τη μελέτη των επιφανειών (ζώνη του Möbius, τόρος, κλπ.) προχωρεί στην πολύ πιο σύνθετη περιοχή της τοπολογίας των κόμβων. Η τοπολογία γίνεται λοιπόν όλο και περισσότερο αντιληπτή ως ένας ριζοσπαστικός μη



Σχήμα 6 Ο κόμβος των Borromeo

μεταφορικός τρόπος διερεύνησης της συμβολικής τάξης και των αλληλεπιδράσεών της με το πραγματικό (R) και το φαντασιακό. Αντί να *αναπαριστά* απλώς τη δομή, η τοπολογία *είναι* η δομή αυτή. Σε τούτη την ύστερη περίοδο του έργου του, ένα συγκεκριμένο είδος κόμβου μοιάζει να ενδιαφέρει τον Lacan περισσότερο από κάθε άλλο: ο κόμβος των Borromeo.

Ο κόμβος των Borromeo (βλ. σχ. 6), που ονομάζεται έτσι επειδή το σχήμα του εμπεριέχεται στο οικόσημο της οικογένειας Borromeo[28], απαρτίζεται από μια ομάδα τριών δαχτυλιδιών που συνδέονται με τρόπο, ώστε, στην περίπτωση που ένα από αυτά κοπεί, να αποσυνδεθούν και τα τρία (Σ20, 112). Αν θέλαμε να κυριολεκτήσουμε θα ήταν περισσότερο δόκιμο να συλλάβουμε το σχήμα αυτό ως αλυσίδα και όχι ως κόμβο, από τη στιγμή που ενέχει τη σύνδεση αρκετών διαφορετικών νημάτων, ενώ οι κόμβοι σχηματίζονται συνήθως από ένα μόνο νήμα. Αν και χρειάζονται το λιγότερο τρία νήματα ή δαχτυλίδια για να σχηματιστεί μια

28. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο επιλέξαμε την απόδοσή του ως «κόμβο *των* Borromeo» και όχι ως «κόμβο *του* Borromeo» (εξελληνισμένα «Βορρομαίου») ή «Βορρομαίο κόμβο» όπως γίνεται συνήθως (Σ.τ.Μ.).

αλυσίδα των Borromeo, δεν υπάρχει μέγιστος αριθμός: η αλυσίδα μπορεί να επεκτείνεται επ' άπειρον με την πρόσθεση κι άλλων δαχτυλιδιών, διατηρώντας συγχρόνως τη «βορρομαιακή» της ποιότητα (το γεγονός δηλαδή ότι, όταν οποιοδήποτε από τα δαχτυλίδια κοπεί, διαλύεται ολόκληρη η αλυσίδα).

Ο Lacan ασχολείται για πρώτη φορά με τον κόμβο των Borromeo στο σεμινάριο της χρονιάς 1972-3, αλλά η πιο λεπτομερής ανάλυση του κόμβου θα πρέπει να αναζητηθεί στο σεμινάριο του 1974-5. Σε αυτό ακριβώς το σεμινάριο ο Lacan χρησιμοποιεί τον κόμβο των Borromeo, μεταξύ άλλων, και ως τρόπο παρουσίασης της αλληλεξάρτησης των τριών τάξεων του πραγματικού (R), του συμβολικού (S) και του φαντασιακού (I), ως τρόπο διερεύνησης εκείνου που χαρακτηρίζει το ίδιο και τις τρεις τάξεις. Κάθε δαχτυλίδι αντιπροσωπεύει και μια τάξη, κι έτσι ορισμένα στοιχεία είναι δυνατόν να εντοπιστούν στις διασυνδέσεις των δαχτυλιδιών αυτών.

Στο σεμινάριο του 1975-6, ο Lacan περιγράφει την ψύχωση ως την αποσύνδεση του κόμβου των Borromeo, και υποστηρίζει ότι σε μερικές περιπτώσεις η εξέλιξη αυτή προλαμβάνεται με την πρόσθεση ενός τέταρτου δαχτυλιδιού, του SINTHOME, το οποίο συγκρατεί τα άλλα τρία στη μεταξύ τους σχέση.

κομματιασμένο σώμα (γ.: corps morcelé - α.: fragmented body) Η έννοια του κομματιασμένου σώματος είναι μια από τις πρώτες έννοιες που κάνουν την εμφάνισή τους με το έργο του Lacan, και συνδέεται στενά με την έννοια του ΣΤΑΔΙΟΥ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ. Στο στάδιο του καθρέφτη, το βρέφος βλέπει το είδωλό του στον καθρέφτη ως ένα όλον, ως μια σύνθεση, και η αντίληψη αυτή προκαλεί, εξ αντιθέσεως, την αντίληψη του ίδιου του σώματός του (από το οποίο λείπει σε αυτή τη φάση ο κινητικός συντονισμός) ως διχασμένου και κομματιασμένου. Το άγχος που προκαλείται από αυτή την αίσθηση κομματιάσματος κινητοποιεί την ταύτιση με την κατοπτρική εικόνα από την οποία συγκροτείται το εγώ. Εντούτοις, η προσμονή ενός συνθετικού εγώ απειλείται εφεξής συνεχώς από την ανάμνηση αυτής της αίσθησης κομματιάσματος, η οποία εκδηλώνεται στις «εικόνες ευνουχισμού, ακρωτηριασμού, διαμελισμού, εξάρθρωσης, ξεκοιλιάσματος, καταβρόχθισης, ξεσκίσματος του σώματος» που κατατρέχουν την ανθρώπινη φαντασία (E, 11). Οι εικόνες αυτές εμφανίζονται συνήθως στα όνειρα και τους συνειρμούς του αναλυόμενου σε μια ορισμένη φάση της θεραπείας – τη στιγμή δηλαδή κατά την οποία ανακύπτει η επιθετικότητα του αναλυόμενου μέσα από την αρνητική μεταβίβαση. Η στιγμή αυτή αποτελεί σημαντικό πρόωρο σημάδι ότι η θεραπεία εξελίσσεται στη σωστή κατεύθυνση, δηλαδή προς την αποδιάρθρωση της άκαμπτης ενότητας του εγώ (Lacan, 1951b: 13).

Υπό μια γενικότερη έννοια, το κομματιασμένο σώμα δεν αναφέρεται μόνο σε εικόνες του φυσικού σώματος, αλλά σε οποιαδήποτε αίσθηση κατακερματισμού

και αποσύνθεσης: το υποκείμενο «είναι αρχικά μια ανοργάνωτη συλλογή επιθυμιών – εδώ συναντά κανείς το αληθινό νόημα της έκφρασης *κομματιασμένο σώμα*» (Σ3, 39). Κάθε αίσθηση αποσύνθεσης αυτού του είδους απειλεί την αυταπάτη της σύνθεσης που συνιστά το εγώ.

Ο Lacan χρησιμοποιεί επίσης την ιδέα του κομματιασμένου σώματος για να εξηγήσει ορισμένα τυπικά συμπτώματα της υστερίας. Όταν μια υστερική παράλυση επηρεάζει ένα άκρο, δεν σέβεται τη φυσιολογική δομή του νευρικού συστήματος, αλλά, αντιθέτως, αντικατοπτρίζει τον τρόπο με τον οποίο το σώμα σημαδεύεται από μια «φαντασιακή ανατομία». Κατ' αυτόν τον τρόπο, το κομματιασμένο σώμα «αποκαλύπτεται στο οργανικό επίπεδο, στις γραμμές ευθραυστότητας που ορίζουν την ανατομία της φαντασίωσης, όπως διαφαίνεται στα σχιζοειδή και σπασμωδικά συμπτώματα της υστερίας» (Ε, 5).

κύριος (γ.: maître - α.: master) Στο έργο του κατά τη δεκαετία του 1950 ο Lacan αναφέρεται συχνά «στη διαλεκτική κυρίου και σκλάβου», την οποία εισάγει ο Hegel στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807). Όπως και σε όλες τις άλλες αναφορές του στον Hegel, ο Lacan οφείλει πολλά στην ανάγνωση του Hegel από τον Alexandre Kojève, με την οποία ήρθε σε επαφή μέσα από την παρακολούθηση των διαλέξεων του Kojève για τον Hegel τη δεκαετία του 1930 (βλ. Kojève, 1947).

Σύμφωνα με τον Kojève, η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ κυρίου και σκλάβου αποτελεί το αναπόφευκτο προϊόν του γεγονότος ότι η ανθρώπινη ΕΠΙΘΥΜΙΑ είναι μια επιθυμία για αναγνώριση. Για να επιτύχει αυτή την αναγνώριση, το υποκείμενο πρέπει να επιβάλει την ιδέα που έχει για τον εαυτό του σε κάποιον άλλον. Εντούτοις, από τη στιγμή που αυτός ο άλλος επιθυμεί επίσης την αναγνώριση, πρέπει να κάνει και αυτός το ίδιο, και έτσι το υποκείμενο είναι υποχρεωμένο να εμπλακεί σε έναν αγώνα με τον άλλο. Αυτή η πάλη για αναγνώριση, για «καθαρό γόητρο» (Kojève, 1947: 7· βλ. Σ1, 223) πρέπει να είναι ένας «αγώνας μέχρι θανάτου», αφού μόνο θέτοντας σε κίνδυνο τη ζωή του για χάρη της αναγνώρισης μπορεί κανείς να αποδείξει ότι ανήκει αληθινά στο ανθρώπινο είδος. Εντούτοις, η πάλη πρέπει τελικά να σταματήσει πριν σκοτωθεί κάποιος από τους συμμετέχοντες, αφού η αναγνώριση είναι δυνατόν να δοθεί μόνο από ένα ζωντανό ον. Έτσι ο αγώνας σταματά όταν ο ένας από τους δύο εγκαταλείπει την επιθυμία του για αναγνώριση και παραδίνεται στον άλλο: ο κατατροπωμένος αναγνωρίζει τον νικητή ως τον «κύριο» του και γίνεται «σκλάβος» του. Στην πραγματικότητα, η ανθρώπινη κοινωνία καθίσταται δυνατή μόνο επειδή ορισμένα ανθρώπινα όντα δέχονται να είναι σκλάβοι αντί να αγωνιστούν μέχρι θανάτου. Μια κοινότητα κυρίων θα ήταν αδύνατη.

Μετά την επίτευξη της νίκης, ο κύριος βάζει τον σκλάβο να δουλεύει για αυ-

τόν. Ο σκλάβος δουλεύει μετασχηματίζοντας τη φύση έτσι ώστε να μπορεί ο κύριος να την καταναλώνει και να την απολαμβάνει. Εντούτοις, η νίκη δεν είναι τόσο απόλυτη όσο φαίνεται: η σχέση ανάμεσα στον κύριο και τον σκλάβο είναι σχέση διαλεκτική, επειδή οδηγεί στην άρνηση των θέσεών τους αντιστοίχως. Από τη μια μεριά, η αναγνώριση που επιτυγχάνεται από τον κύριο δεν είναι ικανοποιητική, επειδή εκείνος που του προσφέρει την αναγνώριση αυτή δεν είναι ένας άλλος κύριος αλλά ένας σκλάβος, που δεν ισοδυναμεί για τον κύριο παρά με ένα ζώο ή πράγμα. Έτσι «ο άνδρας που συμπεριφέρεται ως Κύριος δεν θα ικανοποιηθεί ποτέ» (Kojève, 1947: 20). Από την άλλη μεριά, ο σκλάβος αποζημιώνεται μερικώς για την ήττα του από το γεγονός ότι, δουλεύοντας, αναβαθμίζει τον εαυτό του πάνω από το επίπεδο της φύσης μετασχηματίζοντάς την. Στη διαδικασία αλλαγής του κόσμου ο σκλάβος αλλάζει το εαυτό του και καθίσταται δημιουργός του πεπρωμένου του, εν αντιθέσει προς τον κύριο ο οποίος αλλάζει μόνο μέσα από την δουλειά του σκλάβου. Η ιστορική πρόοδος αποκαλύπτεται τώρα ως «παράγωγο του εργαζόμενου σκλάβου και όχι του πολεμοχαρούς Κυρίου» (Kojève, 1947: 52). Το προϊόν της διαλεκτικής αυτής είναι επομένως παράδοξο: ο κύριος καταλήγει σε ένα δυσάρεστο «υπαρξιακό αδιέξοδο», ενώ ο σκλάβος διατηρεί τη δυνατότητα επίτευξης αληθινής ικανοποίησης μέσω της «διαλεκτικής υπέρβασης» της σκλαβιάς του.

Ο Lacan αντλεί από τη διαλεκτική κυρίου και σκλάβου για να αρθρώσει μια ευρεία σειρά επισημάνσεων. Για παράδειγμα ο αγώνας για καθαρό γόητρο δείχνει τη διυποκειμενική φύση της επιθυμίας, στην οποία εκείνο που έχει σημασία είναι η αναγνώριση της επιθυμίας από κάποιον άλλο. Ο αγώνας μέχρι θανάτου αποδεικνύει επίσης την ΕΠΙΘΕΤΙΚΟΤΗΤΑ που είναι εγγενής στη δυαδική σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον όμοιο (Ε, 142). Επιπλέον, ο σκλάβος, που, παραιτούμενος, «αναμένει τον θάνατο του κυρίου» (Ε, 99), προσφέρει μια καλή αναλογία για την κατανόηση του ψυχαναγκαστικού νευρωτικού, ο οποίος χαρακτηρίζεται από αναποφασιστικότητα και αναβλητικότητα (βλ. Σ1, 286).

Ο Lacan αναφέρεται και πάλι στη διαλεκτική κυρίου και σκλάβου μέσα από την ανάλυση εκείνου που ονομάζει ΛΟΓΟ του κυρίου. Στη διατύπωση του λόγου αυτού, ο κύριος είναι το κύριο σημαίνον (S_1) που θέτει τον σκλάβο (S_2) σε δουλειά για την παραγωγή ενός πλεονάσματος (*a*) το οποίο μπορεί να ιδιοποιηθεί για τον εαυτό του. Το κύριο σημαίνον είναι εκείνο που αντιπροσωπεύει ένα υποκείμενο για όλα τα υπόλοιπα σημαίνοντα. Ο λόγος του κυρίου είναι επομένως μια προσπάθεια ολοποίησης (πράγμα που εξηγεί γιατί ο Lacan συνδέει τον λόγο του κυρίου με τη φιλοσοφία και την οντολογία, παίζοντας με την ομοηχία ανάμεσα στις λέξεις *maître* και *m' être*, Σ20, 33). Ωστόσο, η προσπάθεια αυτή αποτυγχάνει πάντοτε επειδή το κύριο σημαίνον δεν είναι ποτέ σε θέση να αντιπροσωπεύσει πλή-

ρως το υποκείμενο: πάντοτε υπάρχει ένα πλεόνασμα που ξεφεύγει από την αντιπροσώπευση.

κώδικας (γ.: code - α.: code) Ο Lacan δανείζεται τον όρο «κώδικας» από τη θεωρία της επικοινωνίας του Roman Jakobson. Ο Jakobson παρουσιάζει την αντίθεση «κώδικας εναντίον μηνύματος» ως ισοδύναμη της σοσιριανής «*langue* εναντίον *parole*». Εντούτοις ο Lacan εισάγει μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στις έννοιες της ΓΛΩΣΣΑΣ και του κώδικα (βλ. Ε, 84). Οι κώδικες συνιστούν το πεδίο της επικοινωνίας των ζώων, και όχι της διυποκειμενικής επικοινωνίας. Ενώ τα στοιχεία που απαρτίζουν τη γλώσσα είναι τα ΣΗΜΑΙΝΟΝΤΑ, στοιχεία ενός κώδικα είναι οι δείκτες (βλ. ΔΕΙΚΤΗΣ). Η θεμελιώδης διαφορά ανάμεσά τους είναι ότι υπάρχει μια σταθερή αμφιμονοσήμαντη (ένα προς ένα) σχέση ανάμεσα στον δείκτη και στο αναφερόμενο, ενώ δεν υπάρχει τέτοιου είδους σχέση ανάμεσα σε σημαίνον και αναφερόμενο ή ανάμεσα σε σημαίνον και σημαινόμενο. Εξαιτίας αυτής της αμφιμονοσήμαντης σχέσης δεικτών και αναφερομένων, λείπει από τους κώδικες εκείνο που ο Lacan θεωρεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό των ανθρώπινων γλωσσών: η δυνατότητα της αμφισημίας και του διφορούμενου (βλ. Lacan, 1973b).

Ο Lacan δεν εμφανίζεται πάντοτε συνεπής όσον αφορά τη διατήρηση της διάκρισης ανάμεσα σε κώδικα και γλώσσα. Στο σεμινάριο του 1958-9, για παράδειγμα, όταν παρουσιάζει τον βασικό πυρήνα του γραφήματος της επιθυμίας, τοποθετεί τον κώδικα σε ένα σημείο στο οποίο τοποθετεί επίσης τον Άλλο και τη συστοιχία των σημαινόντων. Στην περίπτωση αυτή, είναι ξεκάθαρο ότι στον όρο «κώδικας» αποδίδεται το ίδιο νόημα με εκείνο που αποδίδεται στον όρο «γλώσσα», χρησιμοποιούνται δηλαδή και οι δύο για να περιγράψουν το σύνολο των σημαινόντων που είναι διαθέσιμα στο υποκείμενο.

Λ/λ

λόγος (γ.: discours - α.: discourse) Οποτεδήποτε ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «λόγος» (αντί, π.χ., για την «ομιλία») το κάνει με σκοπό να τονίσει τη διατομική φύση της γλώσσας, το γεγονός ότι η ομιλία προϋποθέτει πάντοτε ένα άλλο υποκείμενο, έναν συνομιλητή. Επομένως η περίφημη λακανική ρήση «το ασυνείδητο είναι ο λόγος του άλλου» (που πρωτοεμφανίζεται το 1953, και αργότερα λαμβάνει τη μορφή «το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Άλλου»), οροθετεί το ασυνείδητο ως κάτι που συνδέεται με τις συνέπειες που έχει στο υποκείμενο η ομιλία που του απευθύνεται από κάπου αλλού, από ένα άλλο υποκείμενο που έχει ξεχαστεί, από μια άλλη ψυχική περιοχή (την άλλη σκηνή).

Το 1969 ο Lacan αρχίζει να χρησιμοποιεί τον όρο «λόγος» με έναν κάπως διαφορετικό τρόπο, αν και διατηρεί την έμφαση στη ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ. Από τη στιγμή αυτή και μετά ο όρος αναφέρεται σε «έναν κοινωνικό δεσμό, ο οποίος θεμελιώνεται στη γλώσσα» (Σ20, 21). Ο Lacan αναγνωρίζει τέσσερις δυνατούς τύπους κοινωνικού δεσμού, τέσσερις δυνατές αρθρώσεις του συμβολικού δικτύου που ρυθμίζει τις διυποκειμενικές σχέσεις. Αυτοί οι «τέσσερις λόγοι» είναι ο λόγος του κυρίου, ο λόγος του πανεπιστημίου, ο λόγος του υστερικού και ο λόγος του αναλυτή. Ο Lacan αναπαριστά καθέναν από τους τέσσερις λόγους με έναν αλγόριθμο: κάθε αλγόριθμος εμπεριέχει τα εξής αλγεβρικά σύμβολα:

S_1 = το κύριο σημαίνον
S_2 = η γνώση (*le savoir*) ή η άλλη σημαίνουσα
$ = το υποκείμενο
a = η υπερ-απόλαυση

Εκείνο που διακρίνει τον ένα λόγο από τον άλλο είναι οι θέσεις που καταλαμβάνουν τα τέσσερα αυτά σύμβολα. Υπάρχουν τέσσερις θέσεις στους αλγόριθμους των τεσσάρων λόγων, καθεμιά από τις οποίες έχει διαφορετικό όνομα. Τα ονόματα των τεσσάρων θέσεων παρουσιάζονται στο σχήμα 7. Ο Lacan δίνει διαφορετικά ονόματα στις θέσεις αυτές σε διαφορετικά σημεία του έργου του. Το σχήμα που παρουσιάζεται εδώ προέρχεται από το σεμινάριο του 1972-3 (Σ20, 21).

ο φορέας	ο άλλος
η αλήθεια	η παραγωγή

Σχήμα 7 Η δομή των τεσσάρων λόγων
Πηγή: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1975.

Κάθε λόγος προσδιορίζεται από την τοποθέτηση των τεσσάρων αλγεβρικών συμβόλων σε διαφορετικές θέσεις. Τα σύμβολα παραμένουν πάντοτε στην ίδια σειρά, έτσι ώστε κάθε λόγος δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της περιστροφής των συμβόλων κατά ένα τέταρτο. Η πάνω αριστερή θέση («ο φορέας») αποτελεί την κυρίαρχη θέση που καθορίζει τον λόγο. Επιπλέον των τεσσάρων συμβόλων, κάθε αλγόριθμος εμπεριέχει και ένα βέλος που κατευθύνεται από τον φορέα στον άλλο. Οι τέσσερις λόγοι παρουσιάζονται στο σχήμα 8 (το οποίο προέρχεται από το Σ17, 31).

Λόγος του κυρίου

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Λόγος του πανεπιστημίου

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Λόγος του υστερικού

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Λόγος του αναλυτή

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Σχήμα 8 Οι τέσσερις λόγοι

Πηγή: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1975.

Το 1971 ο Lacan υποστηρίζει ότι η θέση του φορέα είναι επίσης η θέση του ΟΜΟΙΩΜΑΤΟΣ. Το 1972, εγγράφει δύο βέλη στο σχήμα αντί για ένα: το πρώτο (το οποίο ο Lacan επιγράφει «αδυνατότητα») κατευθύνεται από τον φορέα στον άλλο, ενώ το δεύτερο (το οποίο επιγράφει «αδυναμία») κατευθύνεται από την παραγωγή στην αλήθεια (Σ20, 21).

Ο λόγος του ΚΥΡΙΟΥ είναι ο βασικός λόγος από τον οποίο προκύπτουν οι υπόλοιποι τρεις. Η κυρίαρχη θέση καταλαμβάνεται από το κύριο σημαίνον (S_1), που αντιπροσωπεύει το υποκείμενο (*$*) για ένα άλλο σημαίνον ή, αν θέλουμε να είμαστε περισσότερο ακριβείς, για όλα τα άλλα σημαίνοντα (S_2). Εντούτοις, σε αυτή τη σημασιοδοτική διαδικασία υπάρχει πάντοτε ένα πλεόνασμα, συγκεκριμένα το *objet petit a*. Το θέμα είναι ότι κάθε προσπάθεια ολοποίησης είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Ο λόγος του κυρίου «αποκρύπτει τη διαίρεση του υποκειμένου» (Σ17, 118). Στον λόγο διακρίνεται καθαρά και η δομή της διαλεκτικής του κυρίου και του σκλάβου. Ο κύριος (S_1) είναι ο φορέας που αναγκάζει τον σκλάβο (S_2) να εργαστεί. Το προϊόν της εργασίας αυτής είναι ένα πλεόνασμα (*a*) το οποίο προσπαθεί να ιδιοποιηθεί ο κύριος.

Ο λόγος του πανεπιστημίου παράγεται με τη στροφή ενός τετάρτου από τον

λόγο του κυρίου (σε κατεύθυνση αντίθετη της φοράς των δεικτών του ρολογιού). Η κυρίαρχη θέση καταλαμβάνεται από τη γνώση (*savoir*). Αυτό καταδεικνύει το γεγονός ότι πίσω από κάθε προσπάθεια μετάδοσης μιας φαινομενικά «ουδέτερης» γνώσης στον άλλο μπορεί να εντοπιστεί μια προσπάθεια κυριαρχίας (κυριαρχίας της γνώσης, και κυριαρχίας πάνω στον άλλο στον οποίο μεταδίδεται αυτή η γνώση). Ο λόγος του πανεπιστημίου αντιπροσωπεύει την ηγεμονία της γνώσης, κάτι ιδιαίτερα ορατό στη νεωτερικότητα με τη μορφή της ηγεμονίας της επιστήμης.

Ο λόγος του υστερικού υποκειμένου παράγεται επίσης με τη στροφή ενός τετάρτου από τον λόγο του κυρίου, αλλά, αυτή τη φορά, στην κατεύθυνση της φοράς των δεικτών του ρολογιού. Δεν είναι απλώς «εκείνο που εκφέρεται από την υστερική» αλλά ένα συγκεκριμένο είδος κοινωνικού δεσμού στον οποίο μπορεί να εγγραφεί οποιοδήποτε υποκείμενο. Η κυρίαρχη θέση καταλαμβάνεται από το διαιρεμένο υποκείμενο, από το σύμπτωμα. Ο λόγος αυτός είναι εκείνος που δείχνει τον δρόμο προς τη γνώση (Σ17, 23). Η ψυχαναλυτική θεραπεία ενέχει «τη δομική εισαγωγή του λόγου του υστερικού μέσω τεχνητών συνθηκών», με άλλα λόγια, ο αναλυτής «υστερικοποιεί» τον λόγο του ασθενούς (Σ17, 35).

Ο λόγος του αναλυτή παράγεται με τη στροφή ενός τετάρτου από τον λόγο του υστερικού (με τρόπο ταυτόσημο με εκείνον με τον οποίο ο Freud ανέπτυξε την ψυχανάλυση δίνοντας μια ερμηνευτική στροφή στον λόγο των υστερικών ασθενών του). Η θέση του φορέα, που είναι η θέση την οποία καταλαμβάνει ο αναλυτής στη θεραπεία, καταλαμβάνεται από το *objet petit a*. Κι αυτό γιατί ο αναλυτής, κατά τη διάρκεια της θεραπείας, οφείλει να καταστεί αίτιο της επιθυμίας του αναλυόμενου (Σ17, 41). Το γεγονός ότι ο λόγος αυτός είναι το αντίθετο του λόγου του κυρίου επισημαίνει ότι, για τον Lacan, η ψυχανάλυση αποτελεί κατ' ουσίαν ανατρεπτική πρακτική η οποία υπονομεύει κάθε προσπάθεια ελέγχου και κυριαρχίας. (Για περισσότερες πληροφορίες πάνω στους τέσσερις λόγους βλ. Bracher και άλλοι, 1994.)

libido Ο Freud συνέλαβε τη libido ως μια ποσοτική (ή «οικονομική») έννοια: είναι μια ενέργεια η οποία μπορεί να αυξηθεί ή να μειωθεί, και η οποία είναι επίσης δυνατόν να μετατεθεί (βλ. Freud, 1921c: SE XXVIII, 90). Ο Freud επέμενε στη σεξουαλική φύση της ενέργειας αυτής, και σε όλο του το έργο διατήρησε έναν δυϊσμό στον οποίο η libido αντιπαρατίθεται σε μια άλλη (μη σεξουαλική) μορφή ενέργειας. Ο Jung αντιτέθηκε στον δυϊσμό αυτόν, δεχόμενος μία μόνο μορφή ενέργειας-ζωής, ουδέτερης σε χαρακτήρα. Πρότεινε δε η ενέργεια αυτή να ονομαστεί «libido».

Ο Lacan απορρίπτει τον μονισμό του Jung και επιβεβαιώνει τον δυϊσμό του Freud (Σ1, 119-20). Υποστηρίζει, στα χνάρια του Freud, ότι η libido είναι αποκλειστικά σεξουαλική. Ο Lacan ακολουθεί επίσης τον Freud όσον αφορά τη θέση ότι η libido είναι αποκλειστικά αρσενική (E, 291). Τη δεκαετία του 1950 ο Lacan εντοπίζει τη libido στην τάξη του φαντασιακού: «Libido και εγώ βρίσκονται στην ίδια μεριά. Ο ναρκισσισμός είναι λιμπιντικός» (Σ2, 326). Από το 1964 και μετά όμως υπάρχει μια αλλαγή στον βαθμό που η libido συναρθρώνεται όλο και περισσότερο με το πραγματικό (βλ. Ec, 848-9). Εντούτοις, σε γενικές γραμμές ο Lacan δεν χρησιμοποιεί τον όρο «libido» τόσο συχνά όσο ο Freud, προτιμώντας να προσεγγίζει τη σεξουαλική ενέργεια μέσα από την έννοια της *JOUISSANCE*.

Μ/μ

μαθήμιο (γ.: mathème - α.: matheme) Ο όρος *mathème* αποτελεί νεολογισμό που σχηματίζει ο Lacan από τη λέξη «μαθηματικά», μάλλον κατ' αναλογίαν του όρου *mytheme* (ενός όρου που εισήγαγε ο Claude Lévi-Strauss για να περιγράψει τα βασικά συστατικά των μυθολογικών συστημάτων, βλ. Lévi-Strauss, 1955). Τα μαθήμια συνιστούν τμήμα της λακανικής ΑΛΓΕΒΡΑΣ.

Αν και ο όρος μαθήμιο δεν εισάγεται από τον Lacan παρά στις αρχές της δεκαετίας του 1970, οι δύο φόρμουλες που περιγράφονται συνήθως ως μαθήμια ανάγονται στο 1957. Οι τύποι αυτοί, που δημιουργήθηκαν αμφότεροι για να περιγράψουν σημεία του ΓΡΑΦΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ, είναι το μαθήμιο της ορμής, (*$$* ◊ D), και εκείνο της φαντασίωσης, (*$$* ◊ *a*). Ο δομικός παραλληλισμός ανάμεσα στα δύο μαθήμια είναι ξεκάθαρος: συντίθενται και τα δύο από δύο αλγεβρικά σύμβολα που συνδέονται με έναν ρόμβο (το σύμβολο ◊, το οποίο ο Lacan ονομάζει *poinçon*) και τίθενται εντός παρενθέσεως. Ο ρόμβος συμβολίζει την ύπαρξη μιας σχέσης ανάμεσα στα δύο σύμβολα, η οποία εμπεριέχει σχέσεις «περικύκλωσης-ανάπτυξης-σύνδεσης-αποσύνδεσης» (Ε, 280, σημείωση 26).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι τα μαθήμια «δεν είναι υπερβατικά σημαίνοντα, αποτελούν τους δείκτες μιας απόλυτης σημασιοδότησης» (Ε, 314). Δημιουργούνται «για να επιτρέψουν χίλιες και μία διαφορετικές αναγνώσεις, μια πολλαπλότητα που είναι αποδεκτή στον βαθμό που το ομιλούμενο παραμένει αγκιστρωμένο στην άλγεβρά τους» (Ε, 313). Κατασκευάζονται για την άμυνα απέναντι σε κάθε προσπάθεια αναγωγής τους σε μια μονοσήμαντη σημασία, και για να εμποδίσουν τον αναγνώστη να προβεί σε μια ενορατική ή φαντασιακή κατανόηση των ψυχαναλυτικών εννοιών. Τα μαθήμια δεν υπάρχουν για να κατανοούνται, αλλά για να χρησιμοποιούνται. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συνιστούν έναν τυπικό πυρήνα ψυχαναλυτικής θεωρίας που μπορεί να μεταδοθεί ακέραιος: «δεν γνωρίζουμε βεβαίως τι σημαίνουν, αλλά μεταδίδονται» (Σ20, 100).

μαθηματικά (γ.: mathématiques - α.: mathematics) Στην προσπάθειά του να προσεγγίσει θεωρητικά την κατηγορία του ΣΥΜΒΟΛΙΚΟΥ, ο Lacan υιοθετεί δύο βασικές στρατηγικές. Η πρώτη συνίσταται στην περιγραφή του με όρους παρμένους από τη ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑ, με τη χρήση δηλαδή ενός μοντέλου της γλώσσας ως συστήματος σημαινόντων, εμπνευσμένου από τον Saussure. Η δεύτερη στρατηγική συνίσταται στην περιγραφή του με όρους δανεισμένους από τα μαθηματικά. Οι δύο προσεγγίσεις είναι συμπληρωματικές, αφού συνιστούν αμφότερες

τρόπους περιγραφής τυπικών συστημάτων με επακριβείς κανόνες, και καταδεικνύουν και οι δύο τη δύναμη του σημαίνοντος. Παρά το γεγονός ότι, στο έργο του Lacan, παρουσιάζεται μια γενική στροφή από τη γλωσσολογική προσέγγιση που κυριαρχεί κατά τη δεκαετία του 1950 σε μια μαθηματική προσέγγιση που κυριαρχεί τη δεκαετία του 1970, ίχνη της μαθηματικής προσέγγισης εντοπίζονται ήδη από τη δεκαετία του 1940 (όπως όταν ο Lacan αναλύει μια λογική σπαζοκεφαλιά, στο Lacan, 1945· βλ. επίσης τον ισχυρισμό του, το 1956, ότι «οι νόμοι της διυποκειμενικότητας είναι μαθηματικοί» στα Ec, 472). Οι κλάδοι των μαθηματικών τους οποίους χρησιμοποιεί περισσότερο ο Lacan είναι η ΑΛΓΕΒΡΑ και η ΤΟΠΟΛΟΓΙΑ, αν και υπάρχουν στο έργο του αναφορές και στις θεωρίες των συνόλων και των αριθμών (βλ. E, 316-18).

Η χρήση των μαθηματικών από τον Lacan αντιπροσωπεύει μια προσπάθεια τυποποίησης (formalisation) της ψυχαναλυτικής θεωρίας, σε συμφωνία με τη θέση του ότι η ψυχαναλυτική θεωρία θα πρέπει να επιδιώκει την τυποποίηση που χαρακτηρίζει την επιστήμη: «η μαθηματική τυποποίηση συνιστά τον στόχο μας, το ιδανικό μας» (Σ20, 108). Τα μαθηματικά χρησιμεύουν στον Lacan ως το υπόδειγμα του σύγχρονου επιστημονικού λόγου, που «ανέκυψε από τα μικρά γράμματα των μαθηματικών» (Σ7, 236).

Εντούτοις, η χρήση αυτή των μαθηματικών δεν αποτελεί προσπάθεια άρθρωσης μιας ΜΕΤΑΓΛΩΣΣΑΣ, αφού «καμιά μεταγλώσσα δεν μπορεί να μιληθεί» (E, 311). «Η ρίζα της δυσκολίας είναι ότι η εισαγωγή συμβόλων, μαθηματικών ή άλλων, μπορεί να γίνει μόνο με τη χρήση απλής καθημερινής γλώσσας, αφού πρέπει κανείς τελικά να εξηγήσει τι θα κάνει με αυτά» (Σ1, 2). Έτσι, η χρήση των μαθηματικών από τον Lacan δεν συνιστά προσπάθεια αποφυγής της αμφισημίας της γλώσσας, αλλά, αντιθέτως, αναζήτησης ενός τρόπου τυποποίησης της ψυχανάλυσης που να παράγει πολλαπλά νοήματα χωρίς να είναι αναγώγιμος σε μια μονοσήμαντη σημασία. Επίσης, χρησιμοποιώντας τα μαθηματικά, ο Lacan επιχειρεί να προλάβει κάθε προσπάθεια φαντασιακής ενορατικής κατανόησης της ψυχανάλυσης.

ματαίωση (γ.: frustration - α.: frustration) Ο αγγλικός όρος «frustration» απέκτησε ιδιαίτερη σημασία σε ορισμένους κλάδους της ψυχαναλυτικής θεωρίας κατά τη δεκαετία του 1950, μαζί με μια μετατόπιση της έμφασης από το οιδιπόδειο τρίγωνο στη σχέση μητέρας-παιδιού. Στο πλαίσιο αυτό, η ματαίωση γινόταν γενικά αντιληπτή ως η πράξη μέσω της οποίας η ΜΗΤΕΡΑ αρνείται στο παιδί το αντικείμενο που θα του ικανοποιούσε τις βιολογικές ΑΝΑΓΚΕΣ. Η ματαίωση αυτή θεωρούνταν από μερικούς αναλυτές μείζων παράγοντας στην αιτιολογία της νεύρωσης.

Η «ματαίωση» είναι επίσης ο όρος με τον οποίον αποδίδεται η φροϋδική έννοια *Versagung* στην *Standard Edition*. Αν και ο όρος δεν αποκτά εξέχουσα θέση στο έργο του Freud, αποτελεί όντως μέρος του θεωρητικού του λεξιλογίου. Με μια πρώτη ματιά, αποκτά κανείς πράγματι την εντύπωση ότι ο Freud αντιλαμβάνεται τη ματαίωση με τον τρόπο που προαναφέρθηκε. Για παράδειγμα, είναι βέβαιο ότι αποδίδει στη ματαίωση σημαντικό ρόλο όσον αφορά την αιτιολογία των συμπτωμάτων, υποστηρίζοντας ότι «εκείνο που έκανε τον ασθενή να νοσήσει ήταν μια *ματαίωση*» (Freud, 1919a: SE XVII, 162). Έτσι, όταν ο Lacan ισχυρίζεται ότι ο όρος «ματαίωση» είναι «πολύ απλά απών από το έργο του Freud» (Σ3, 235), εκείνο που εννοεί είναι ότι η φροϋδική έννοια της *Versagung* δεν αντιστοιχεί στο εννοιολογικό περιεχόμενο της ματαίωσης, όπως περιγράφηκε στην παραπάνω παράγραφο. Ο Lacan υποστηρίζει ότι όσοι ανέπτυξαν θεωρητικά την έννοια της ματαίωσης κατ' αυτόν τον τρόπο παρεξέκκλιναν από το έργο του Freud και οδήγησαν την ψυχαναλυτική θεωρία σε μια σειρά από αδιέξοδα (Σ4, 180). Έτσι, στο σεμινάριο του 1956-7, επιζητά έναν τρόπο αναμόρφωσης της έννοιας σε συμφωνία με τη λογική της φροϋδικής θεωρίας.

Ο Lacan ξεκινά αναγνωρίζοντας στη ματαίωση έναν από τους τρεις τύπους «έλλειψης αντικειμένου», διακρίνοντάς τη δηλαδή τόσο από τον ευνουχισμό όσο και από τη στέρηση (βλ. ΕΛΛΕΙΨΗ). Αν και δέχεται ότι εντοπίζεται στην καρδιά των πρωταρχικών σχέσεων ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί (Σ4, 66), υποστηρίζει ότι η ματαίωση δεν αφορά βιολογικές ανάγκες, αλλά το ΑΙΤΗΜΑ για αγάπη. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ματαίωση δεν συνδέεται με ένα πραγματικό αντικείμενο ικανό να ικανοποιήσει μια ανάγκη (π.χ. το στήθος ή ένα μπιμπερό). Αντιθέτως, αντικείμενα αυτού του είδους εμπλέκονται μετά βεβαιότητας, τουλάχιστον αρχικά (Σ4, 66). Εντούτοις, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι η πραγματική λειτουργία του αντικειμένου (η ικανοποίηση μιας ανάγκης όπως η πείνα) πολύ γρήγορα επισκιάζεται ολοκληρωτικά από τη συμβολική του λειτουργία, δηλαδή από το γεγονός ότι λειτουργεί ως σύμβολο της αγάπης της μητέρας (Σ4, 180-2). Το αντικείμενο αξιολογείται περισσότερο ως συμβολικό δώρο παρά εξαιτίας της ικανότητάς του να ικανοποιήσει μια ανάγκη. Ως δώρο, εγγράφεται στο συμβολικό δίκτυο των νόμων που ρυθμίζουν το κύκλωμα των ανταλλαγών, και επομένως μπορεί να ιδωθεί ως κάτι πάνω στο οποίο το υποκείμενο αρθρώνει μια νόμιμη διεκδίκηση (Σ4, 101). Η ματαίωση, κατ' ακρίβειαν, είναι δυνατόν να λάβει χώρα στο πλαίσιο αυτής της νομικής τάξης: όταν δηλαδή το αντικείμενο το οποίο ζητά το μωρό στο αίτημά του δεν του προσφέρεται, και, επιπλέον, το μωρό αισθάνεται ότι αδικείται (Σ4, 101). Στην περίπτωση αυτή, όταν τελικά τού προσφέρεται το αντικείμενο, η αίσθηση της αδικίας (των υποσχέσεων που δεν τηρήθηκαν, της αγάπης που δεν δόθηκε) επιμένει στο παιδί, το οποίο τότε παρηγορεί τον εαυτό του

απολαμβάνοντας τις αισθήσεις που ακολουθούν την ικανοποίηση της αρχικής ανάγκης. Έτσι, όχι μόνο η ματαίωση δεν ενέχει την αποτυχία ικανοποίησης μιας βιολογικής ανάγκης, αλλά συχνά ενέχει ακριβώς το αντίθετο: μια βιολογική ανάγκη ικανοποιείται σε μια μάταιη προσπάθεια αποζημίωσης για την πραγματική ματαίωση, που συνίσταται στην άρνηση της αγάπης.

Η ματαίωση παίζει σημαντικό ρόλο στην ψυχαναλυτική θεραπεία. Ο Freud είχε παρατηρήσει ότι στον βαθμό που τα ενοχλητικά συμπτώματα εξαφανίζονται καθώς προοδεύει η θεραπεία, το κίνητρο του ασθενούς να συνεχίσει τη θεραπεία τείνει να μειώνεται αντιστοίχως. Με σκοπό λοιπόν να αποφύγει τον κίνδυνο να χάσει ο ασθενής τελείως το κίνητρό του και να σταματήσει πρόωρα τη θεραπεία, ο Freud ενθάρρυνε τους αναλυτές να «επανεισαγάγουν [την οδύνη του ασθενούς] αλλού με τη μορφή μιας αναγνωρίσιμης ματαίωσης» (Freud, 1919a: SE XVII, 163). Η τεχνική αυτή συμβουλή είναι γενικά γνωστή ως ο κανόνας της αποχής (abstinence) και σημαίνει ότι ο αναλυτής πρέπει συνεχώς να ματαιώνει τον ασθενή αρνούμενος να ικανοποιήσει τα αιτήματά του για αγάπη. Με αυτόν τον τρόπο, «η ανάγκη και η επιθυμία της ασθενούς αναγκάζονται να επιμείνουν, έτσι ώστε να χρησιμεύσουν ως δυνάμεις που την υποχρεώνουν να εργαστεί και να προβεί σε αλλαγές» (Freud, 1915a: SE XII, 165).

Ενώ ο Lacan συμφωνεί με τον Freud ότι ο αναλυτής δεν πρέπει να ικανοποιεί τα αιτήματα του αναλυόμενου για αγάπη, υποστηρίζει ότι αυτή η πράξη ματαίωσης δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ένα τέλος καθεαυτό. Η ματαίωση θα πρέπει μάλλον να γίνεται κατανοητή απλώς ως ένας τρόπος που επιτρέπει να εμφανιστούν τα σημαίνοντα προηγούμενων αιτημάτων. «Ο αναλυτής είναι εκείνος που υποστηρίζει το αίτημα, όχι, όπως έχει υποστηριχθεί, για να ματαιώσει το υποκείμενο, αλλά για να επιτρέψει στα σημαίνοντα, με τα οποία έχει δεθεί η ματαίωσή του, να επανεμφανιστούν» (E, 255). Ο σκοπός του αναλυτή είναι, υποστηρίζοντας τα αιτήματα του αναλυόμενου σε μια κατάσταση ματαίωσης, να προχωρήσει πέρα από το αίτημα και να προκαλέσει την εμφάνιση της επιθυμίας του αναλυόμενου (E, 276).

Ο Lacan διαφέρει από τον Freud στον τρόπο με τον οποίο θεωρητικοποιεί τον κανόνα της αποχής. Για τον Freud ο κανόνας της αποχής αφορούσε κυρίως την αποχή του αναλυόμενου από τη σεξουαλική δραστηριότητα: αν μια ασθενής ικετεύσει τον αναλυτή να της κάνει έρωτα, ο αναλυτής πρέπει να τη ματαιώσει αρνούμενος να το κάνει. Αν και ο Lacan συμφωνεί με αυτή τη συμβουλή, επισημαίνει ότι υπάρχει ένα πολύ περισσότερο κοινό αίτημα το οποίο ο αναλυτής είναι σε θέση να ματαιώσει – το αίτημα του αναλυόμενου για μια απάντηση. Ο αναλυόμενος περιμένει από τον αναλυτή να ακολουθεί τους κανόνες της καθημερινής συζήτησης. Αρνούμενος να ακολουθήσει τους κανόνες αυτούς –παραμέ-

νοντας σιωπηλός όταν ο αναλυόμενος αρθρώνει μια ερώτηση, ή λαμβάνοντας τα λόγια του αναλυόμενου με έναν τρόπο διαφορετικό από εκείνον που ο ίδιος θα επιθυμούσε– ο αναλυτής διαθέτει ένα ισχυρό μέσο ματαίωσης του αναλυόμενου.

Υπάρχει ένας επιπλέον τρόπος με τον οποίο ο αναλυτής ματαιώνει τον αναλυόμενο, στον οποίο αναφέρεται ο Lacan το 1961. Πρόκειται για την άρνηση του αναλυτή να προσφέρει το σήμα του άγχους στον αναλυόμενο – για τη συνεχή απουσία άγχους στον αναλυτή, ακόμα και όταν ο αναλυόμενος απαιτεί να βιώσει ο αναλυτής άγχος. Ο Lacan επισημαίνει ότι αυτή ίσως να είναι η πλέον καρποφόρα μορφή ματαίωσης στην ψυχαναλυτική θεραπεία (Σ8, 428).

μερικό αντικείμενο (γ.: objet partiel - α.: part-object) Σύμφωνα με τη Melanie Klein, η υπανάπτυκτη αντιληπτική ικανότητα του νεογέννητου, μαζί με το γεγονός ότι ενδιαφέρεται μόνο για την άμεση ικανοποίησή του, σημαίνει ότι το υποκείμενο αρχίζει να συγκροτείται σε σχέση με ένα μόνο μέρος ενός προσώπου αντί για το όλον. Το αρχέγονο μερικό αντικείμενο είναι, σύμφωνα με την Klein, το στήθος της μητέρας. Καθώς αναπτύσσεται ο οπτικός μηχανισμός του παιδιού, εξελίσσεται εξίσου και η ικανότητά του να συλλαμβάνει τους ανθρώπους ως ολόκληρα αντικείμενα και όχι ως σύνολα διακριτών μερών (βλ. Hinshelwood, 1989: 378-80).

Ενώ ο όρος «μερικό αντικείμενο» εισήχθη για πρώτη φορά από την κλαϊνική ψυχαναλυτική σχολή, οι απαρχές του όρου θα πρέπει να αναζητηθούν στο έργο του Karl Abraham και τελικά σε εκείνο του ίδιου του Freud. Για παράδειγμα, όταν ο Freud υποστηρίζει ότι οι μερικές ορμές προσανατολίζονται προς την κατεύθυνση αντικειμένων όπως το στήθος και τα κόπρανα, αυτά δεν είναι παρά μερικά αντικείμενα. Ο Freud υπονοεί επίσης ότι το πέος αποτελεί μερικό αντικείμενο, όταν αναλύει το ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ (στο οποίο φανταζόμαστε το πέος ως όργανο που μπορεί να διαχωριστεί από το σώμα), όπως επίσης και στην ανάλυσή του για τον φετιχισμό (βλ. Laplanche και Pontalis, 1967: 301).

Η έννοια του μερικού αντικειμένου παίζει από την αρχή σημαντικό ρόλο στο έργο του Lacan. Ο Lacan κρίνει την έννοια του μερικού αντικειμένου ιδιαίτερα χρήσιμη στην κριτική που ασκεί στη θεωρία των σχέσεων αντικειμένου, στην οποία προσάπτει τη μομφή ότι αποδίδει μια ψευδή αίσθηση πληρότητας στο αντικείμενο. Σε αντίθεση με αυτή την τάση, ισχυρίζεται ότι όπως ακριβώς όλες οι ΟΡΜΕΣ είναι μερικές ορμές, έτσι και όλα τα αντικείμενα δεν είναι παρά μερικά αντικείμενα.

Το ενδιαφέρον του Lacan για το μερικό αντικείμενο αποδεικνύει ξεκάθαρα τις σημαντικές κλαϊνικές επιρροές στο έργο του. Εντούτοις, ενώ η Klein προσδιορί-

ζει τα αντικείμενα αυτά ως μερικά, επειδή αποτελούν μέρος μόνο ενός ολόκληρου αντικειμένου, ο Lacan έχει διαφορετική άποψη. Υποστηρίζει πως είναι μερικά «όχι επειδή τα αντικείμενα αυτά αποτελούν μέρος ενός ολικού αντικειμένου, του σώματος, αλλά επειδή αντιπροσωπεύουν μερικά μόνο τη λειτουργία που τα παράγει» (Ε, 315). Με άλλα λόγια, μόνο οι λειτουργίες εκείνες των αντικειμένων αυτών που προσφέρουν ηδονή αντιπροσωπεύονται στο ασυνείδητο, ενώ η βιολογική τους λειτουργία δεν αντιπροσωπεύεται. Επίσης, ο Lacan ισχυρίζεται ότι εκείνο που απομονώνει συγκεκριμένα τμήματα του σώματος ως μερικά αντικείμενα δεν είναι κάποιο βιολογικό δεδομένο, αλλά το σημαίνον σύστημα της γλώσσας.

Επιπλέον των μερικών αντικειμένων που είχε εντοπίσει η ψυχαναλυτική θεωρία προ του Lacan (του στήθους, των κοπράνων, του ΦΑΛΛΟΥ ως φαντασιακού αντικειμένου, και της ροής των ούρων), ο Lacan προσθέτει (το 1960) αρκετά ακόμη: το φώνημα (phoneme), το ΒΛΕΜΜΑ, τη φωνή και το τίποτα (Ε, 315). Όλα αυτά τα αντικείμενα έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: «δεν διαθέτουν κατοπτρική εικόνα» (Ε, 315). Με άλλα λόγια, αποτελούν ακριβώς αυτό που δεν μπορεί να ενσωματωθεί στη ναρκισσιστική αυταπάτη πληρότητας του υποκειμένου.

Η θεώρηση του Lacan για το μερικό αντικείμενο μετασχηματίζεται με την ανάπτυξη, γύρω στα 1963-4, της έννοιας του *OBJET PETIT A* ως αιτίου της επιθυμίας. Τώρα κάθε μερικό αντικείμενο καθίσταται αντικείμενο εξαιτίας του γεγονότος ότι το υποκείμενο το μπερδεύει με το αντικείμενο της επιθυμίας, με το *objet petit a* (Σ11, 104). Από το σημείο αυτό του έργου του και μετά ο Lacan περιορίζει συνήθως την ανάλυση των μερικών αντικειμένων μόνο σε τέσσερα αντικείμενα: στη φωνή, το βλέμμα, το στήθος και τα κόπρανα.

μεταβατισμός (γ.: transitivisme - α.: transitivism) Ο μεταβατισμός, ένα φαινόμενο που περιγράφηκε για πρώτη φορά από την Charlotte Buhler (βλ. Ε, 5), αναφέρεται σε μια ιδιαίτερη μορφή ΤΑΥΤΙΣΗΣ που παρατηρείται συχνά στη συμπεριφορά μικρών παιδιών. Για παράδειγμα ένα παιδί είναι δυνατόν να χτυπήσει ένα άλλο παιδί της ίδιας ηλικίας στην αριστερή πλευρά του προσώπου του και έπειτα να αγγίξει τη δεξιά πλευρά του δικού του προσώπου και να κλάψει φαντασιώνοντας ότι πονά. Για τον Lacan, ο μεταβατισμός καταδεικνύει τη σύγχυση του εγώ με τον άλλο, που είναι εγγενής στη φαντασιακή ταύτιση. Η ΑΝΤΙΣΤΡΟΦΗ (από τα αριστερά στα δεξιά) αποδεικνύει περαιτέρω τη λειτουργία του καθρέφτη.

Ο μεταβατισμός παρατηρείται επίσης στην παράνοια, στην οποία επίθεση και αντεπίθεση δένονται μεταξύ τους «σε μια απόλυτη ισοδυναμία» (Lacan, 1951b: 16).

μεταβίβαση (γ.: transfert - α.: transference) Ο όρος «μεταβίβαση» εμ-

φανίστηκε για πρώτη φορά στο έργο του Freud ως ένας ακόμη όρος που αναφέρεται στη μετάθεση ενός συναισθήματος από μια ιδέα σε μια άλλη (βλ. Freud, 1900a: SE V, 562). Αργότερα, όμως, κατέληξε να αναφέρεται στη σχέση του ασθενούς με τον αναλυτή, όπως αναπτύσσεται κατά τη διάρκεια της θεραπείας. Αυτό ακριβώς κατέστη πολύ γρήγορα το κεντρικό νόημα της έννοιας, και αποδίδει το νόημα με το οποίο γίνεται συνήθως κατανοητή στη σύγχρονη ψυχαναλυτική θεωρία.

Η χρήση ενός ειδικού όρου για την περιγραφή της σχέσης του ασθενούς με τον αναλυτή δικαιολογείται από τον ιδιαίτερο χαρακτήρα αυτής της σχέσης. Εκείνο που έκανε αρχικά εντύπωση στον Freud ήταν η ένταση των συναισθηματικών αντιδράσεων του ασθενούς προς τον γιατρό κατά τη διάρκεια της θεραπείας της Άννα Ο από τον Breuer το 1882, την οποία απέδωσε στη μετάθεση ασυνειδήτων ιδεών από τον ασθενή στον γιατρό (Freud, 1895d). Κατά την ανάπτυξη της ψυχαναλυτικής μεθόδου, ο Freud αρχικά απέδωσε στη μεταβίβαση αποκλειστικά τον χαρακτήρα μιας ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ η οποία εμποδίζει την ανάκληση απωθημένων μνημών, και αποτελεί ένα εμπόδιο στη θεραπεία, το οποίο πρέπει να «καταστραφεί» (Freud, 1905e: SE VII, 116). Σταδιακά, εντούτοις, τροποποίησε την άποψη αυτή, αναγνωρίζοντας στη μεταβίβαση έναν θετικό παράγοντα που συντελεί στην πρόοδο της θεραπείας. Η θετική αξία της μεταβίβασης έγκειται στο γεγονός ότι συνιστά έναν τρόπο αντιμετώπισης της ιστορίας του αναλυόμενου μέσα από την τωρινή σχέση του με τον αναλυτή: στον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται με τον αναλυτή, ο αναλυόμενος αναπόφευκτα επαναλαμβάνει παλαιότερες σχέσεις με άλλα πρόσωπα (κυρίως με εκείνα των γονέων). Αυτή η παράδοξη φύση της μεταβίβασης, τόσο ως εμπόδιο στη θεραπεία όσο και ως το στοιχείο που οδηγεί τη θεραπεία μπροστά, εξηγεί ίσως γιατί υπάρχουν τόσες πολλές, διαφορετικές και αντικρουόμενες θεωρήσεις της μεταβίβασης στο πλαίσιο της σημερινής ψυχαναλυτικής θεωρίας.

Ο στοχασμός του Lacan αναφορικά με τη μεταβίβαση περνά από διάφορα στάδια. Το πρώτο του κείμενο στο οποίο ασχολείται εκτενώς με το ζήτημα είναι η «Παρέμβαση για τη μεταβίβαση» (Lacan, 1951), στο οποίο περιγράφει τη μεταβίβαση με διαλεκτικούς όρους τους οποίους δανείζεται από τον Hegel. Επικρίνει την ψυχολογία του εγώ, επειδή ορίζει τη μεταβίβαση σε σχέση με το ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ: «Η μεταβίβαση δεν αναφέρεται σε κάποια μυστηριώδη ιδιότητα του συναισθήματος, και ακόμη και όταν αποκαλύπτεται με τη μορφή ενός συναισθηματισμού, αποκτά νόημα μόνον εξαιτίας της διαλεκτικής στιγμής στην οποία παράγεται» (Ec, 225).

Με άλλα λόγια, ο Lacan ισχυρίζεται ότι αν και η μεταβίβαση εκδηλώνεται συχνά μεταμφιεσμένη σε ιδιαίτερα ισχυρά συναισθήματα, όπως η ΑΓΑΠΗ και το μί-

νος. δεν συνίσταται σε αυτά τα συναισθήματα αλλά στη δομή μιας διυποκειμενικής σχέσης. Αυτός ο δομικός ορισμός της μεταβίβασης παραμένει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος σε όλη τη διάρκεια του υπόλοιπου έργου του Lacan: η έννοια της μεταβίβασης εντοπίζεται σταθερά στο συμβολικό και όχι στο φαντασιακό, αν και είναι ξεκάθαρο ότι διαθέτει ισχυρά φαντασιακά αποτελέσματα. Αργότερα, ο Lacan θα παρατηρήσει ότι αν και η μεταβίβαση εκδηλώνεται συχνά με τη μορφή της αγάπης, αφορά πρωτίστως την αγάπη της γνώσης (*savoir*).

Ο Lacan επιστρέφει στο ζήτημα της μεταβίβασης στο σεμινάριο του 1953-4. Τη φορά αυτή την προσεγγίζει όχι σε εγελιανό διαλεκτικό πλαίσιο, αλλά σε ένα πλαίσιο δανεισμένο από την ανθρωπολογία της ανταλλαγής (Mauss, Lévi-Strauss). Η μεταβίβαση είναι εγγενής στο ομιλιακό ενέργημα, πράγμα που ενέχει μιαν ανταλλαγή σημείων που μετασχηματίζει τον ομιλητή και τον ακροατή:

> Στην ουσία της, η αποτελεσματική μεταβίβαση στην οποία αναφερόμαστε, είναι πολύ απλά το ομιλιακό ενέργημα. Κάθε φορά που ένας άνδρας μιλά σε κάποιον άλλο με αυθεντικό και πλήρη τρόπο, υπάρχει, υπό την πραγματική της έννοια, μεταβίβαση, συμβολική μεταβίβαση – κάτι που λαμβάνει χώρα και αλλάζει τη φύση των δύο όντων που είναι παρόντα. (Σ1, 109)

Στο σεμινάριο της επόμενης χρονιάς, συνεχίζει τη διερεύνηση της συμβολικής φύσης της μεταβίβασης, την οποία ταυτίζει με τον ψυχαναγκασμό της επανάληψης, με την επιμονή των συμβολικών καθορισμών του υποκειμένου (Σ2, 210-11). Αυτή η διάσταση θα πρέπει να διαχωρίζεται από τη φαντασιακή διάσταση της μεταβίβασης, δηλαδή από τις συναισθηματικές αντιδράσεις αγάπης και επιθετικότητας. Μέσα από την εισαγωγή αυτής της διάκρισης μεταξύ της συμβολικής και της φαντασιακής διάστασης της μεταβίβασης, ο Lacan συνεισφέρει έναν χρήσιμο τρόπο κατανόησης της παράδοξης λειτουργίας της μεταβίβασης στην ψυχαναλυτική θεραπεία: στη συμβολική της διάσταση (ΕΠΑΝΑΛΗΨΗ) βοηθά τη θεραπεία να προοδεύσει αποκαλύπτοντας τα σημαίνοντα της ιστορίας του υποκειμένου, ενώ στη φαντασιακή της διάσταση (αγάπη και μίσος) δρα ως αντίσταση (βλ. Σ4, 135· Σ8, 204).

Η επόμενη προσέγγιση του Lacan στο αντικείμενο της μεταβίβασης αναπτύσσεται τον όγδοο χρόνο του σεμιναρίου του (Lacan, 1960-1), που τιτλοφορείται απλά «Η μεταβίβαση». Εδώ χρησιμοποιεί το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα για να καταδείξει τη σχέση ανάμεσα στον αναλυόμενο και τον αναλυτή. Ο Αλκιβιάδης παρομοιάζει τον Σωκράτη με ένα κοινό κουτί που περιέχει ένα πολύτιμο αντικείμενο (στα ελληνικά, *άγαλμα*). Όπως ακριβώς ο Αλκιβιάδης αποδίδει έναν κρυμμένο θησαυρό στον Σωκράτη, έτσι και ο αναλυόμενος αναζητά το αντικείμενο της επιθυμίας του στον αναλυτή (βλ. OBJET PETIT A).

Το 1964, ο Lacan συναρθρώνει την έννοια της μεταβίβασης με την έννοια του ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΠΟΥ ΥΠΟΤΙΘΕΤΑΙ ΟΤΙ ΓΝΩΡΙΖΕΙ, η οποία στο εξής θα παραμείνει κομβική στο πλαίσιο της λακανικής θεώρησης της μεταβίβασης. Όντως, αυτή ακριβώς η θεώρηση της μεταβίβασης θεωρείται πλέον η πιο πλήρης προσπάθειά του να προσεγγίσει θεωρητικά το ζήτημα. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, η μεταβίβαση έχει να κάνει με την απόδοση γνώσης στον Άλλο, με την υπόθεση ότι ο Άλλος είναι ένα υποκείμενο που γνωρίζει: «Από τη στιγμή που κάπου υπάρχει το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει ... έχουμε να κάνουμε με μεταβίβαση» (Σ11, 232).

Αν και η ύπαρξη της μεταβίβασης συνιστά αναγκαία συνθήκη της ψυχαναλυτικής θεραπείας, δεν αρκεί από μόνη της. Είναι επίσης αναγκαίο ο αναλυτής να χειριστεί τη μεταβίβαση αυτή με έναν ιδιαίτερο τρόπο. Αυτό ακριβώς διαχωρίζει την ψυχανάλυση από την ΥΠΟΒΟΛΗ. Παρά το γεγονός ότι και οι δύο βασίζονται στη μεταβίβαση, η ψυχανάλυση διαφέρει από την υποβολή στον βαθμό που ο αναλυτής αρνείται να χρησιμοποιήσει τη δύναμη που του προσδίδει η μεταβίβαση (βλ. Ε, 236).

Από πολύ νωρίς στην ιστορία της ψυχανάλυσης άρχισε να επικρατεί η διάκριση ανάμεσα σε εκείνες τις διαστάσεις της σχέσης του ασθενούς με τον αναλυτή που «προσαρμόζονταν στην πραγματικότητα» και σε εκείνες που δεν «προσαρμόζονταν». Στη δεύτερη αυτή κατηγορία ανήκαν όλες εκείνες οι αντιδράσεις του ασθενούς που προκαλούνταν από τη «διαστρεβλωμένη αντίληψή του για τον αναλυτή». Μερικοί αναλυτές χρησιμοποίησαν τον όρο «μεταβίβαση» για να αναφερθούν σε όλες τις πτυχές της σχέσης του αναλυόμενου με τον αναλυτή, και έτσι αναγκάστηκαν να διαχωρίσουν τη διαστρεβλωμένη «νευρωτική μεταβίβαση» ή «νεύρωση μεταβίβασης» από την «αποδεκτή πτυχή της μεταβίβασης» ή «θεραπευτική συμμαχία» (Edward Bibring, Elizabeth Zeztel). Άλλοι αναλυτές ισχυρίστηκαν ότι ο όρος «μεταβίβαση» θα πρέπει να περιορίζεται στις «εξωπραγματικές» ή «ανορθολογικές» αντιδράσεις του αναλυόμενου (William Silverberg, Franz Alexander). Εντούτοις, η κοινή παραδοχή που υποφώσκει και στις δύο αυτές στάσεις ήταν ότι ο αναλυτής είναι σε θέση να κρίνει πότε ο ασθενής δεν αντιδρά σε αυτόν στη βάση εκείνου που πράγματι εκείνος είναι, αλλά στη βάση προηγουμένων σχέσεών του με άλλους ανθρώπους. Ο αναλυτής πιστωνόταν με την ικανότητα αυτή, επειδή θεωρούνταν ότι ήταν καλύτερα «προσαρμοσμένος στην πραγματικότητα» από τον ασθενή. Εκκινώντας από τη δική του ορθή αντίληψη της πραγματικότητας, ο αναλυτής μπορούσε να προσφέρει «ερμηνείες της μεταβίβασης»: με άλλα λόγια, ήταν σε θέση να επισημάνει την ανακολουθία ανάμεσα στην πραγματική κατάσταση και τον ανορθολογικό τρόπο με τον οποίο αντιδρά σε αυτήν ο ασθενής. Το επιχείρημα ήταν ότι τέτοιου είδους ερμηνείες της μετα-

βίβασης βοηθούσαν τον αναλυόμενο να «αντιληφθεί» την ίδια του τη νευρωτική μεταβίβαση και έτσι να την επιλύσει ή να την «εκκαθαρίσει».

Μερικές από τις πλέον οξείες κριτικές του Lacan έχουν ως στόχο αυτή τη θεώρηση της ψυχαναλυτικής θεραπείας. Οι κριτικές αυτές βασίζονται στα ακόλουθα επιχειρήματα:

1. Η ιδέα της προσαρμογής στην πραγματικότητα βασίζεται σε μια απλοϊκή εμπειριστική επιστημολογία, η οποία εμπεριέχει την επίκληση μιας απροβλημάτιστης έννοιας της πραγματικότητας ως αντικειμενικού και αυτονόητου δεδομένου. Αυτή η θεώρηση αγνοεί παντελώς όλα όσα έχει ανακαλύψει η ψυχανάλυση σχετικά με την κατασκευή της πραγματικότητας από το εγώ στη βάση της ίδιας του της *méconnaissance*. Έτσι, όταν ο αναλυτής δέχεται ότι είναι καλύτερα προσαρμοσμένος στην πραγματικότητα από τον ασθενή δεν του μένει άλλη επιλογή από το να «αναδιπλωθεί στο δικό του εγώ», αφού αυτό είναι το μοναδικό «κομμάτι πραγματικότητας που γνωρίζει» (Ε, 231). Το υγιές τμήμα του εγώ του ασθενούς περιγράφεται έτσι απλά ως «το τμήμα που σκέφτεται όπως εμείς» (Ε, 232). Έτσι η ψυχαναλυτική θεραπεία ανάγεται σε μια μορφή υποβολής στην οποία ο αναλυτής απλώς «επιβάλλει την αντίληψή του για την πραγματικότητα» στον αναλυόμενο (Ε, 232). Με άλλα λόγια, «η ανικανότητα [του αναλυτή] να πράττει κατά τρόπο αυθεντικό οδηγεί, όπως συμβαίνει συνήθως με τους ανθρώπους, στην άσκηση εξουσίας» (Ε, 226).

2. Η ιδέα ότι η «διαστρεβλωμένη αντίληψη για τον αναλυτή» που έχει ο αναλυόμενος θα μπορούσε να εκκαθαριστεί μέσα από την ερμηνεία αποτελεί λογική αντίφαση, αφού «η μεταβίβαση ερμηνεύεται στη βάση, και με τη βοήθεια, της ίδιας της μεταβίβασης» (Σ8, 206). Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει ΜΕΤΑΓΛΩΣΣΑ της μεταβίβασης, δεν υφίσταται κανένα σημείο αναφοράς εκτός εκείνου της μεταβίβασης από το οποίο ο αναλυτής θα μπορούσε να προσφέρει μια ερμηνεία, από τη στιγμή που κάθε ερμηνεία που προσφέρει «γίνεται δεκτή ως κάτι που προέρχεται από το πρόσωπο που τον καθιστά η μεταβίβαση» (Ε, 231). Είναι λοιπόν αντιφατικό να ισχυρίζεται κανείς ότι η μεταβίβαση είναι δυνατόν να λυθεί μέσα από μια ερμηνεία, όταν είναι η ίδια η μεταβίβαση που ρυθμίζει την αποδοχή από τον αναλυόμενο αυτής της ερμηνείας: «η έξοδος του υποκειμένου από τη μεταβίβαση μετατίθεται λοιπόν *ad infinitum*» (Ε, 231).

Μήπως όμως αυτό σημαίνει ότι οι λακανικοί αναλυτές δεν ερμηνεύουν ποτέ τη μεταβίβαση; Ασφαλώς όχι: ο Lacan επιβεβαιώνει ότι «είναι φυσικό να ερμηνεύεται η μεταβίβαση» (Ε, 271), αλλά την ίδια στιγμή δεν αυταπατάται όσον αφορά τη δύναμη τέτοιου είδους ερμηνειών να τη διαλύσουν. Όπως και για κάθε άλλη ερμηνεία, ο αναλυτής οφείλει να χρησιμοποιήσει όλη την τέχνη του για να αποφασίσει αν και πότε θα ερμηνεύσει τη μεταβίβαση, και κυρίως θα πρέπει να απο-

φεύγει την επικέντρωση των ερμηνευτικών του προσπαθειών αποκλειστικά στην ερμηνεία της μεταβίβασης. Θα πρέπει επίσης να γνωρίζει τι ακριβώς επιχειρεί να κατορθώσει με μια ερμηνεία αυτού του είδους: δεν επιχειρεί να επιδιορθώσει τη σχέση του ασθενούς με την πραγματικότητα, αλλά να συντηρήσει τον αναλυτικό διάλογο. «Τι σημαίνει η ερμηνεία της μεταβίβασης; Τίποτε παραπάνω από την πλήρωση του κενού αυτού του αδιεξόδου με ένα δόλωμα. Αλλά ενώ μπορεί να είναι παραπλανητικό, αυτό το δόλωμα εξυπηρετεί έναν σκοπό κινητοποιώντας και πάλι την όλη διαδικασία» (Ec, 225).

Καθώς περιγράφει τη μεταβίβαση ως «θετική» ή «αρνητική» ο Lacan ακολουθεί δύο διαφορετικές προσεγγίσεις. Στα χνάρια του Freud, χρησιμοποιεί συχνά τα επίθετα αυτά για να αναφερθεί στη φύση των συναισθημάτων, με τη «θετική μεταβίβαση» να παραπέμπει σε συναισθήματα αγάπης, και την «αρνητική μεταβίβαση» να αφορά επιθετικά συναισθήματα (Ec, 222). Μερικές φορές όμως ο Lacan χρησιμοποιεί τα επίθετα «θετική» και «αρνητική» για να αναφερθεί στις ευνοϊκές ή αρνητικές συνέπειες της μεταβίβασης πάνω στη θεραπεία (βλ. E, 271, όπου ο Lacan υποστηρίζει ότι όταν η αντίσταση του αναλυόμενου αποκρούει την υποβολή, τότε η αντίσταση θα πρέπει να «τίθεται στις τάξεις της θετικής μεταβίβασης» με το σκεπτικό ότι διαφυλάσσει τον προσανατολισμό της ανάλυσης).

Αν και ο Lacan μιλά περιστασιακά για ΑΝΤΙΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ, γενικά προτιμά να μη χρησιμοποιεί τον όρο αυτόν.

μεταγλώσσα (γ.: métalangage - α.: metalanguage) «Μεταγλώσσα» είναι ο τεχνικός όρος της γλωσσολογίας που αναφέρεται σε οποιαδήποτε μορφή γλώσσας χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις ιδιότητες της γλώσσας. Ο Roman Jakobson εντάσσει τη μεταγλωσσική λειτουργία στον κατάλογο των γλωσσικών λειτουργιών (Jakobson, 1960: 25).

Ο Lacan αναφέρεται για πρώτη φορά στην έννοια της μεταγλώσσας το 1956, όταν αντηχεί την άποψη του Jakobson για τη μεταγλωσσική λειτουργία της γλώσσας: «ολόκληρη η γλώσσα ενέχει μια μεταγλώσσα, είναι ήδη μια μεταγλώσσα της ίδιας της της τάξης» (Σ3, 226).

Λίγα χρόνια μετά, το 1960, λέει ακριβώς το αντίθετο, ισχυριζόμενος ότι «καμιά μεταγλώσσα δεν μπορεί να μιληθεί» (E, 311). Εκείνο που φαίνεται να εννοεί ο Lacan με αυτόν τον ισχυρισμό είναι ότι, από τη στιγμή που κάθε προσπάθεια καθήλωσης του νοήματος της γλώσσας λαμβάνει χώρα εντός της γλώσσας, δεν μπορεί να υπάρξει απόδραση από τη γλώσσα, δεν υπάρχει «έξωθεν». Η στάση αυτή μοιάζει με τις απόψεις του Heidegger όσον αφορά την αδυνατότητα εξόδου «από το σπίτι της γλώσσας». Ομοιάζει επίσης με τη στρουκτουραλιστική αρχή *il n'y a rien hors du texte* («δεν υπάρχει τίποτε εκτός του κειμένου»), χωρίς πάντως

να ταυτίζεται μαζί της: Ο Lacan δεν αρνείται ότι υπάρχει κάτι πέρα από τη γλώσσα (αυτό το πέρα δεν είναι παρά το πραγματικό), υποστηρίζει όμως ότι αυτό το πέρα δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να καθηλώσει τελικά το νόημα. Δεν υπάρχει, με άλλα λόγια, υπερβατολογικό σημαινόμενο, ούτε τρόπος για να πει η γλώσσα «την αλήθεια για την αλήθεια» (Ec, 867-8). Η ίδια θέση εκφράζεται και στην ακόλουθη φράση: «δεν υπάρχει Άλλος του Άλλου» (E, 311). Αν ο Άλλος αποτελεί τον εγγυητή της συνοχής του λόγου του υποκειμένου, τότε το ψεύδος της εγγύησης αυτής αποκαλύπτεται από το γεγονός ότι ο ίδιος ο εγγυητής δεν διαθέτει τέτοια εγγύηση. Εντός του κλινικού πλαισίου, αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει μεταγλώσσα της μεταβίβασης, δεν υπάρχει κάποιο σημείο εκτός της μεταβίβασης από το οποίο θα ήταν δυνατή η τελική ερμηνεία και «εκκαθάρισή» της.

μεταφορά (γ.: métaphore - α.: metaphor) Η μεταφορά ορίζεται συνήθως ως η τροπή (trope) εκείνη στην οποία ένα πράγμα περιγράφεται μέσα από τη σύγκρισή του με ένα άλλο, αλλά χωρίς να λαμβάνει χώρα άμεσα μια σύγκριση. Κλασικό παράδειγμα είναι η φράση «Η Ιουλιέτα είναι ο ήλιος», με την οποία ο Shakespeare περιγράφει την απαστράπτουσα ομορφιά της Ιουλιέτας συγκρίνοντάς τη με τον ήλιο, χωρίς όμως να επισημαίνει τη σύγκριση με τη χρήση της λέξης «όπως».

Εντούτοις, η χρήση του όρου από τον Lacan οφείλει πολύ λίγα σε αυτόν τον ορισμό και πολύ περισσότερα στο έργο του Roman Jakobson, ο οποίος, σε ένα σημαντικό άρθρο του, που δημοσιεύτηκε το 1956, εδραίωσε τη διάκριση ανάμεσα στη μεταφορά και τη ΜΕΤΩΝΥΜΙΑ. Στη βάση της διαφοροποίησης δύο ειδών αφασίας, ο Jakobson διέκρινε τους δύο θεμελιακά αντίθετους άξονες της γλώσσας: τον μεταφορικό άξονα, που αφορά την επιλογή των γλωσσικών μονάδων και επιτρέπει την αντικατάστασή τους, και τον μετωνυμικό άξονα, που αφορά τον συνδυασμό των γλωσσικών μονάδων (τόσο διαδοχικά όσο και συγχρονικά). Η μεταφορά αντιστοιχεί επομένως στις παραδειγματικές σχέσεις του Saussure (που ισχύουν *in absentia*) ενώ η μετωνυμία στις συνταγματικές σχέσεις (οι οποίες ισχύουν *in praesentia*) (Jakobson, 1956).

Ο Lacan, όπως και πολλοί άλλοι γάλλοι διανοούμενοι της εποχής (όπως για παράδειγμα ο Lévi-Strauss και ο Roland Barthes), υιοθέτησε γρήγορα την επανερμηνεία της μεταφοράς και της μετωνυμίας από τον Jakobson. Το ίδιο ακριβώς έτος που δημοσιεύτηκε το σημαντικό άρθρο του Jakobson, ο Lacan αναφέρεται σε αυτό στο σεμινάριό του και αρχίζει να ενσωματώνει τη διάκριση στη γλωσσολογική του επανανάγνωση του Freud (βλ. Σ3, 218-20, 222-30). Έναν χρόνο μετά, αφιερώνει ένα ολόκληρο άρθρο σε μια περισσότερο λεπτομερή ανάλυση της αντιθετικής αυτής διάκρισης (Lacan, 1957b).

Στα χνάρια της ταύτισης της μεταφοράς με τον γλωσσικό άξονα της αντικατάστασης από τον Jakobson, ο Lacan ορίζει τη μεταφορά ως την αντικατάσταση ενός σημαίνοντος από ένα άλλο (E, 164), και αρθρώνει τον πρώτο τύπο της μεταφοράς (E, 164, σχήμα 9).

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S\,(+)\,s$$

Σχήμα 9 Πρώτος τύπος της μεταφοράς
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

Ο τύπος αυτός διαβάζεται ως εξής: στην αριστερή πλευρά της εξίσωσης, εκτός των παρενθέσεων, ο Lacan γράφει *f* S, τη σημαίνουσα λειτουργία, δηλαδή τη ΣΗΜΑΣΙΑ. Εντός των παρενθέσεων, γράφει S′/S, που σημαίνει «την αντικατάσταση ενός σημαίνοντος από ένα άλλο». Στη δεξιά πλευρά της εξίσωσης υπάρχει το S, το σημαίνον, και το *s*, το σημαινόμενο. Ανάμεσα στα δύο αυτά σύμβολα υπάρχει το σύμβολο (+) που αντιπροσωπεύει τη διάβαση του φράγματος που συνιστά η ΜΠΑΡΑ (–) του σοσιριανού αλγόριθμου, και η οποία αντιπροσωπεύει «την εμφάνιση της σημασίας». Το σημείο ≅ θα πρέπει να διαβάζεται ως εξής: «αντιστοιχεί με». Έτσι η φόρμουλα στο σύνολό της διαβάζεται: η σημαίνουσα λειτουργία της αντικατάστασης ενός σημαίνοντος από ένα άλλο αντιστοιχεί στη διάβαση του φράγματος της μπάρας.

Η ιδέα πίσω από αυτή τη μάλλον σκοτεινή διατύπωση είναι ότι υπάρχει μια εγγενής αντίσταση απέναντι στη σημασία μέσα στη γλώσσα (μια αντίσταση που συμβολίζεται από την μπάρα στον σοσιριανό αλγόριθμο). Το νόημα δεν εμφανίζεται απλώς αυθόρμητα, αλλά συνιστά προϊόν μιας ιδιαίτερης λειτουργίας που διαβαίνει, που διασχίζει την μπάρα. Ο τύπος επιχειρεί να αποσαφηνίσει τη θέση του Lacan ότι η λειτουργία αυτή, η παραγωγή του νοήματος, την οποία ο Lacan ονομάζει «σημασιοδότηση», καθίσταται δυνατή εξαιτίας της μεταφοράς.[29] Η μεταφορά δεν είναι επομένως παρά το πέρασμα του σημαίνοντος στο σημαινόμενο, η δημιουργία ενός νέου σημαινομένου.

Ο Lacan παρουσιάζει άλλη μια φόρμουλα για τη μεταφορά σε μια εργασία που γράφτηκε λίγους μήνες μετά (E, 200, σχήμα 10).

29. Όταν χρησιμοποιείται για να περιγράψει μια διαδικασία (τη διαδικασία παραγωγής νοήματος) ο όρος «signification» μεταφράζεται ως «σημασιοδότηση», ενώ όταν αναφέρεται στο προϊόν της διαδικασίας αυτής αποδίδεται ως «σημασία» (Σ.τ.Μ.).

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s}\right)$$

Σχήμα 10 Δεύτερος τύπος της μεταφοράς
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

Η εξήγηση που δίνει ο ίδιος ο Lacan για τον δεύτερο τύπο είναι η εξής:

> τα κεφαλαία S είναι σημαίνοντα, *x* η άγνωστη σημασιοδότηση και *s* το σημαινόμενο που δημιουργείται από τη μεταφορά, η οποία συνίσταται στην αντικατάσταση του S από το S′ στη σημαίνουσα αλυσίδα. Η έκθλιψη του S′, που αντιπροσωπεύεται εδώ από την μπάρα που το διαπερνά, συνιστά την προϋπόθεση επιτυχίας της μεταφοράς. (E, 200)

Ο Lacan θέτει σε χρήση την έννοια της μεταφοράς αναφορικά με μια σειρά από περιστάσεις.

• **Οιδιπόδειο σύμπλεγμα** Ο Lacan αναλύει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα σε σχέση με τη μεταφορά, επειδή ενέχει την κρίσιμη έννοια της αντικατάστασης, στην περίπτωση αυτή της αντικατάστασης της επιθυμίας της μητέρας από το Όνομα-του-Πατέρα. Αυτή η θεμελιακή μεταφορά, που θεμελιώνει τη δυνατότητα κάθε άλλης μεταφοράς, περιγράφεται από τον Lacan ως η ΠΑΤΡΙΚΗ ΜΕΤΑΦΟΡΑ.

• **ΑΠΩΘΗΣΗ και νευρωτικά συμπτώματα** Ο Lacan υποστηρίζει ότι η απώθηση (η δευτερογενής απώθηση) εμφανίζει τη δομή μεταφοράς. Το «μετωνυμικό αντικείμενο» (το σημαίνον που εκθλίβεται, το S′ στην προηγούμενη φόρμουλα) απωθείται, αλλά επιστρέφει στο πλεόνασμα νοήματος (+) που παράγεται μέσα από τη μεταφορά. Η επιστροφή του απωθημένου (το σύμπτωμα) έχει επομένως και αυτή τη δομή μεταφοράς. Όντως ο Lacan υποστηρίζει ότι «το σύμπτωμα *είναι* μεταφορά» (E, 175, η έμφαση στο πρωτότυπο).

• **Συμπύκνωση** Ο Lacan ακολουθεί επίσης τον Jakobson στη σύνδεση της διάκρισης της μεταφοράς από τη μετωνυμία με τους θεμελιακούς μηχανισμούς στο έργο του ονείρου, όπως περιγράφονται από τον Freud. Εντούτοις, διαφοροποιείται από τον Jakobson στο ζήτημα της επακριβούς φύσης αυτού του παραλληλισμού. Ενώ για τον Jakobson η μετωνυμία συνδέεται τόσο με τη συμπύκνωση όσο και με τη μετάθεση, και η μεταφορά με την ταύτιση και τον συμβολισμό, ο Lacan συνδέει τη μεταφορά με τη συμπύκνωση και τη μετωνυμία με τη μετάθεση (βλ. Jakobson, 1956: 258). Ο Lacan ισχυρίζεται αμέσως μετά ότι όπως ακριβώς η μετάθεση προηγείται λογικά της συμπύκνωσης, έτσι και η μετωνυμία αποτελεί προϋπόθεση της μεταφοράς.

• **Η πρωκτική ορμή** Στο κείμενό του «Για τους μετασχηματισμούς του ενστίκτου όπως εκφράζονται στον πρωκτικό ερωτισμό», ο Freud δείχνει τη στενή σύνδεση του πρωκτικού ερωτισμού με τη δυνατότητα αντικατάστασης – για παράδειγμα της αντικατάστασης των κοπράνων από χρήματα (Freud, 1917c). Ο Lacan θεωρεί τη σύνδεση αυτή επαρκή βάση για τη συσχέτιση του πρωκτικού ερωτισμού με τη μεταφορά: «το πρωκτικό επίπεδο είναι ο τόπος της μεταφοράς – ένα αντικείμενο για ένα άλλο, δώσε τα κόπρανα στη θέση του φαλλού» (Σ11, 104).

• **ΤΑΥΤΙΣΗ** Η μεταφορά αποτελεί επίσης τη δομή της ταύτισης, αφού η ταύτιση συνίσταται στην αντικατάσταση του εαυτού μας από κάποιον άλλο (βλ. Σ3, 218).

• **ΑΓΑΠΗ** Η αγάπη δομείται ως μεταφορά από τη στιγμή που ενέχει τη λειτουργία της αντικατάστασης. «Η σημασία της αγάπης παράγεται στον βαθμό ακριβώς που η λειτουργία του *εραστή*, ο οποίος είναι το υποκείμενο της έλλειψης, καταλαμβάνει τη θέση, αντικαθιστά με τον εαυτό του, τη λειτουργία του *ερώμενου*, του αγαπημένου αντικειμένου» (Σ8, 53).

μετουσίωση (γ.: sublimation - α.: sublimation) Στο έργο του Freud, η μετουσίωση είναι μια διαδικασία στην οποία η libido εκτρέπεται σε φαινομενικά μη σεξουαλικές δραστηριότητες όπως η καλλιτεχνική έκφραση και η πνευματική εργασία. Η μετουσίωση λειτουργεί επομένως ως μια κοινωνικά αποδεκτή βαλβίδα ασφαλείας για το περίσσευμα της σεξουαλικής ενέργειας που υπό άλλες συνθήκες θα έπρεπε να εκτονωθεί μέσα από κοινωνικά μη αποδεκτές μορφές (διαστροφική συμπεριφορά) ή νευρωτικά συμπτώματα. Το λογικό συμπέρασμα της άποψης αυτής είναι ότι η πλήρης μετουσίωση θα σήμαινε το τέλος κάθε διαστροφής και κάθε νεύρωσης. Εντούτοις, πολλά σημεία παραμένουν ασαφή στη φροϋδική θεώρηση της μετουσίωσης.

Ο Lacan αναφέρεται στην έννοια στο σεμινάριο του 1959-60. Ακολουθώντας τον Freud αποδίδει έμφαση στο γεγονός ότι το στοιχείο της κοινωνικής αποδοχής είναι κομβικό για την έννοια αυτή, αφού μόνο στον βαθμό που οι ορμές εκτρέπονται σε κοινωνικά καταξιωμένα αντικείμενα μπορούμε να θεωρήσουμε ότι μετουσιώνονται (Σ7, 107). Αυτή ακριβώς η διάσταση των κοινών κοινωνικών αξιών επιτρέπει στον Lacan να συναρθρώσει την έννοια της μετουσίωσης στην ανάλυση της ηθικής (βλ. Σ7, 144). Ωστόσο, η λακανική προσέγγιση της μετουσίωσης διαφέρει από τη φροϋδική σε αρκετά σημεία.

1. Η ανάλυση του Freud προϋποθέτει ότι η διαστροφική σεξουαλικότητα ως μορφή άμεσης ικανοποίησης της ορμής είναι δυνατή, και ότι η μετουσίωση είναι αναγκαία μόνο και μόνο επειδή αυτή η άμεση μορφή δεν είναι επιτρεπτή από την κοινωνία. Ο Lacan όμως απορρίπτει την ιδέα ενός βαθμού μηδέν της ικανο-

ποίησης (βλ. Žižek, 1991: 83-4), ισχυριζόμενος ότι η διαστροφή δεν είναι απλώς μια άγρια φυσική μορφή εκτόνωσης της libido, αλλά μια ιδιαίτερα δομημένη σχέση προς τις ορμές οι οποίες αποτελούν ήδη, καθεαυτές, γλωσσικές μάλλον παρά βιολογικές δυνάμεις.

2. Ενώ ο Freud πίστευε ότι η πλήρης μετουσίωση ήταν ίσως δυνατή για ορισμένους ιδιαίτερα εκλεπτυσμένους και καλλιεργημένους ανθρώπους, ο Lacan υποστηρίζει ότι «η πλήρης μετουσίωση δεν είναι δυνατή για το άτομο» (Σ7, 91).

3. Στην ανάλυση του Freud, η μετουσίωση ενέχει την αναδιευθέτηση της κατεύθυνσης της ορμής προς ένα διαφορετικό (μη σεξουαλικό) αντικείμενο. Στην προσέγγιση του Lacan όμως εκείνο που αλλάζει δεν είναι το αντικείμενο αλλά η θέση του στη δομή της φαντασίωσης. Με άλλα λόγια, η μετουσίωση δεν έχει να κάνει με τον προσανατολισμό της ορμής σε ένα διαφορετικό αντικείμενο, αλλά μάλλον με την αλλαγή της φύσης του αντικειμένου προς το οποίο κατευθυνόταν η ορμή από την αρχή, με μια «αλλαγή του αντικειμένου καθεαυτό», κάτι που καθίσταται δυνατόν επειδή η ορμή είναι «ήδη βαθιά σημαδεμένη από την άρθρωση του σημαίνοντος» (Σ7, 293). Η μετουσιωτική (sublime) ποιότητα ενός αντικειμένου δεν εξαρτάται επομένως από κάποια εγγενή ιδιότητα του ίδιου του αντικειμένου, αλλά συνιστά απλώς συνέπεια της θέσης του αντικειμένου στη συμβολική δομή της φαντασίωσης. Για να ακριβολογήσουμε, η μετουσίωση μετεγκαθιστά ένα αντικείμενο στη θέση του ΠΡΑΓΜΑΤΟΣ. Η λακανική φόρμουλα της μετουσίωσης είναι επομένως ότι «εγείρει ένα αντικείμενο ... στη θέση του Πράγματος» (Σ7, 112).

4. Ενώ ο Lacan ακολουθεί τον Freud στη σύνδεση της μετουσίωσης με τη δημιουργικότητα και την ΤΕΧΝΗ, περιπλέκει τα πράγματα συνδέοντάς την και με την ΟΡΜΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ (Σ4, 431). Πολλούς παράγοντες είναι δυνατόν να επικαλεστεί κανείς για να εξηγήσει αυτή τη σύνδεση. Κατ' αρχάς, η ίδια η έννοια της ορμής του θανάτου μπορεί να ιδωθεί ως προϊόν της μετουσίωσης του Freud (Σ7, 212). Κατά δεύτερο λόγο, η ορμή του θανάτου δεν αποτελεί απλώς μια «καταστροφική ορμή» αλλά και «μια θέληση για δημιουργία εκ του μηδενός» (Σ7, 212-13). Τρίτον, το μετουσιωτικό αντικείμενο, μέσω της έγερσής του στη θέση του Πράγματος, εκπέμπει μια δύναμη γοητείας η οποία οδηγεί εντέλει στον θάνατο και την καταστροφή.

μετωνυμία (γ.: métonymie - α.: metonymy) Η μετωνυμία ορίζεται συνήθως ως μια τροπή (trope) στην οποία ένας όρος χρησιμοποιείται για να καταδηλώσει ένα αντικείμενο στο οποίο δεν αναφέρεται κυριολεκτικά, αλλά με το οποίο συνδέεται στενά. Η σύνδεση αυτή μπορεί να είναι μια σύνδεση φυσικής συνάφειας (όπως όταν η φράση «τριάντα πανιά» σημαίνει «τριάντα πλοία»), κάτι που

πάντως δεν ισχύει πάντοτε (όπως όταν η φράση «δεν έχω διαβάσει Shakespeare» σημαίνει «δεν έχω διαβάσει τίποτε γραμμένο από τον Shakespeare»).

Εντούτοις, η χρήση του όρου από τον Lacan οφείλει λίγα στον ορισμό αυτόν αν εξαιρέσουμε την έννοια της συνάφειας, αφού εμπνέεται περισσότερο από το έργο του Roman Jakobson, ο οποίος εδραίωσε τη διάκριση ανάμεσα στη μετωνυμία και τη ΜΕΤΑΦΟΡΑ (Jakobson, 1956). Στα χνάρια του Jakobson, ο Lacan συνδέει τη μετωνυμία με τον συνδυαστικό άξονα της γλώσσας, σε αντίθεση με τον άξονα της αντικατάστασης. Για παράδειγμα, στην πρόταση «Εγώ είμαι ευτυχισμένος», η σχέση μεταξύ των λέξεων «Εγώ» και «είμαι» είναι σχέση μετωνυμική, ενώ η δυνατότητα αντικατάστασης του «ευτυχισμένος» από τη λέξη «δυστυχισμένος» εξαρτάται από τη μεταφορική σχέση των δύο όρων.

Στην πιο λεπτομερή εργασία του πάνω στο αντικείμενο (Lacan, 1957b), ο Lacan ορίζει τη μετωνυμία ως τη διαχρονική σχέση ανάμεσα σε ένα σημαίνον και σε ένα άλλο στη ΣΗΜΑΙΝΟΥΣΑ ΑΛΥΣΙΔΑ. Η μετωνυμία αφορά επομένως τους τρόπους με τους οποίους συνδυάζονται/συνδέονται τα σημαίνοντα μεταξύ τους στην ίδια σημαίνουσα αλυσίδα («οριζόντιες» σχέσεις), ενώ η μεταφορά αφορά τους τρόπους με τους οποίους ένα σημαίνον σε μια σημαίνουσα αλυσίδα μπορεί να αντικαταστήσει ένα άλλο σημαίνον από μια άλλη αλυσίδα («κάθετες» σχέσεις). Ιδωμένες μαζί, μεταφορά και μετωνυμία συνιστούν τον τρόπο με τον οποίο παράγεται η σημασία.

Ο Lacan μάς προσφέρει έναν τύπο της μετωνυμίας (E, 164, σχήμα 11).

$$f\ (S \ldots S')\ S \cong S\ (-)\ s$$

Σχήμα 11 Τύπος της μετωνυμίας
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

Ο τύπος αυτός θα πρέπει να διαβάζεται ως εξής: στην αριστερή πλευρά της εξίσωσης, εκτός παρενθέσεως, ο Lacan γράφει *f* S, τη σημαίνουσα λειτουργία, δηλαδή το αποτέλεσμα της σημασίας. Εντός παρενθέσεως γράφει S . . . S′, τον δεσμό ανάμεσα σε ένα σημαίνον και ένα άλλο σε μια σημαίνουσα αλυσίδα. Στη δεξιά πλευρά της εξίσωσης συναντούμε τα σύμβολα S, δηλαδή το σημαίνον, *s*, το σημαινόμενο, και (–), την ΜΠΑΡΑ του σοσιριανού αλγόριθμου. Το σημείο ≅ διαβάζεται «αντιστοιχεί σε». Έτσι ολόκληρη η φόρμουλα διαβάζεται ως εξής: «η σημαίνουσα λειτουργία της σύνδεσης του σημαίνοντος με το σημαίνον αντιστοιχεί στη διατήρηση της μπάρας». Ο τύπος αποσκοπεί στη διασαφήνιση της θέσης του Lacan ότι στη μετωνυμία διατηρείται η αντίσταση της σημασίας, η μπάρα δεν διασχίζεται, δεν παράγεται κανένα καινούργιο σημαινόμενο.

Ο Lacan θέτει σε χρήση την έννοια της μετωνυμίας σε μια σειρά από περιστάσεις.

• **ΕΠΙΘΥΜΙΑ** Παρουσιάζει τη μετωνυμία ως διαχρονική κίνηση από ένα σημαίνον σε ένα άλλο κατά μήκος της σημαίνουσας αλυσίδας, καθώς κάθε σημαίνον παραπέμπει συνεχώς σε κάποιο άλλο σε μια αέναη αναβολή του νοήματος. Η επιθυμία χαρακτηρίζεται επίσης από την ίδια ακριβώς ασταμάτητη διαδικασία διαρκούς αναβολής, αφού η επιθυμία είναι πάντοτε «επιθυμία για κάτι άλλο» (Ε, 167). Από τη στιγμή που αποκτάται το αντικείμενο της επιθυμίας, παύει να είναι επιθυμητό, και η επιθυμία του υποκειμένου καθηλώνεται σε ένα άλλο αντικείμενο. Γι' αυτό ο Lacan γράφει ότι «η επιθυμία *είναι* μετωνυμία» (Ε, 175, η έμφαση στο πρωτότυπο).

• **Μετάθεση** Ο Lacan ακολουθεί τον Jakobson όσον αφορά τη σύνδεση της διάκρισης μεταφοράς/μετωνυμίας με τους μηχανισμούς του έργου του ονείρου, όπως περιγράφεται από τον Freud. Εντούτοις, διαφοροποιείται από τον Jakobson στο ζήτημα της ακριβούς φύσης του δεσμού αυτού (βλ. ΜΕΤΑΦΟΡΑ). Όπως ακριβώς η μετάθεση προηγείται λογικά της συμπύκνωσης, έτσι και η μετωνυμία συνιστά την προϋπόθεση της μεταφοράς, επειδή «ο συντονισμός των σημαινόντων θα πρέπει να είναι δυνατός πριν μπορέσουν να λάβουν χώρα μεταβιβάσεις του σημαινομένου» (Σ3, 229).

μητέρα (γ.: mère - α.: mother) Στη φροϋδική περιγραφή του ΣΥΜΠΛΕΓΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ, η μητέρα αποτελεί το πρώτο αντικείμενο αγάπης του παιδιού. Μόνο η παρέμβαση του ΠΑΤΕΡΑ, μέσω της απειλής του ευνουχισμού, αναγκάζει το παιδί να παραιτηθεί από την επιθυμία του για τη μητέρα. Στο έργο της Melanie Klein, η έμφαση περνά από τον ρόλο του πατέρα στην προγενετήσια σχέση μητέρας-παιδιού. Η σχέση αυτή περιγράφεται ως σχέση σαδιστική στην οποία το παιδί φαντασιώνει ότι επιτίθεται λυσσαλέα στο σώμα της μητέρας και έπειτα φοβάται αντίποινα από εκείνην.

Στα προπολεμικά γραπτά του, ο Lacan αναφέρεται αρκετές φορές στο έργο της Melanie Klein, και περιγράφει τις κανιβαλικές φαντασιώσεις καταβρόχθισης της μητέρας αλλά και καταβρόχθισης από τη μητέρα. Ο Lacan ισχυρίζεται ότι το πρώτο από τα οικογενειακά συμπλέγματα είναι το σύμπλεγμα αποθηλασμού, στο οποίο η διακοπή της συμβιωτικής σχέσης με τη μητέρα αφήνει ένα μόνιμο ίχνος στον ψυχισμό του παιδιού. Περιγράφει επίσης την ορμή του θανάτου ως μια νοσταλγική λαχτάρα επιστροφής σε αυτή τη σχέση ένωσης με το στήθος της μητέρας (Lacan, 1938: 35).

Αυτή η περιγραφή της μητέρας ως μιας δύναμης που απειλεί να καταβροχθί-

σει το παιδί επανέρχεται τακτικά στο μεταγενέστερο έργο του Lacan (βλ. Σ4, 195· Σ17, 118). Ο Lacan υποστηρίζει ότι το παιδί οφείλει να απομακρυνθεί από τη φαντασιακή σχέση του με τη μητέρα για να εισέλθει στον κοινωνικό κόσμο. Αν αποτύχει στην προσπάθειά του αυτή είναι δυνατόν να οδηγηθεί σε οποιαδήποτε από μια σειρά ιδιαιτεροτήτων που κυμαίνονται από τη φοβία μέχρι και τη διαστροφή. Από τη στιγμή που ο φορέας που βοηθά το παιδί να ξεπεράσει την πρωταρχική προσκόλλησή του στη μητέρα είναι ο πατέρας, οι ιδιαιτερότητες αυτές είναι δυνατόν να χαρακτηριστούν ως συνέπειες της αποτυχίας της πατρικής λειτουργίας. Γι' αυτό μεγάλο μέρος του έργου του Lacan αποσκοπεί στη στροφή του ενδιαφέροντος της αναλυτικής θεωρίας από τη σχέση μητέρας-παιδιού (την προοιδιπόδειο φάση, υπόδειγμα του φαντασιακού) πίσω στον ρόλο του πατέρα (στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα, υπόδειγμα του συμβολικού).

• **Η επιθυμία της μητέρας** Σύμφωνα με τον Freud, η επιθυμία μιας γυναίκας να αποκτήσει παιδί ριζώνει στον φθόνο της για το πέος του άνδρα. Όταν ένα κορίτσι συνειδητοποιεί για πρώτη φορά ότι δεν έχει πέος, αισθάνεται ότι της έχει αφαιρεθεί κάτι σημαντικό, και επιδιώκει να αποζημιωθεί για αυτό αποκτώντας ένα παιδί ως συμβολικό υποκατάστατο του πέους που της έχουν αρνηθεί (Freud, 1924d). Ο Lacan ακολουθεί τον Freud, ισχυριζόμενος ότι το παιδί αντιπροσωπεύει πάντοτε για τη μητέρα ένα υποκατάστατο του συμβολικού φαλλού που της λείπει (βλ. ΣΤΕΡΗΣΗ). Ωστόσο, επισημαίνει ότι το υποκατάστατο αυτό δεν ικανοποιεί ποτέ πραγματικά τη μητέρα, η επιθυμία της για τον φαλλό επιμένει ακόμα και μετά την απόκτηση ενός παιδιού. Το παιδί συνειδητοποιεί γρήγορα ότι δεν ικανοποιεί πλήρως την επιθυμία της μητέρας, ότι η επιθυμία της προσανατολίζεται σε κάτι πέρα από αυτό, κι έτσι επιχειρεί να αποκωδικοποιήσει την αινιγματική αυτή επιθυμία. Καλείται να επεξεργαστεί μια απάντηση στο ερώτημα *Che vuoi?* («Τι θέλεις από μένα;»). Η απάντηση στην οποία καταλήγει το παιδί είναι ότι εκείνο που επιθυμεί η μητέρα είναι ο φαντασιακός φαλλός. Επιχειρεί λοιπόν να ικανοποιήσει την επιθυμία της μητέρας ταυτιζόμενο με τον φαντασιακό φαλλό (ή ταυτιζόμενο με τη φαλλική μητέρα, τη μητέρα την οποία φαντάζεται ότι κατέχει τον φαλλό). Στο παιχνίδι αυτό του «να είναι κανείς ή να μην είναι ο φαλλός;», το παιδί βρίσκεται ολοκληρωτικά στο έλεος της ιδιότροπης επιθυμίας της μητέρας, ανήμπορο μπροστά στην παντοδυναμία της (Σ4, 69, 187). Εντούτοις, αυτή η αίσθηση αδυναμίας είναι δυνατόν να μη δημιουργεί αρχικά ιδιαίτερο άγχος στο παιδί. Για ένα ορισμένο διάστημα, το παιδί βιώνει τις προσπάθειές του να γίνει ο φαλλός ως ένα σχετικά ικανοποιητικό παιχνίδι αποπλάνησης. Μόνο όταν αρχίζουν να διεγείρονται οι σεξουαλικές ορμές του παιδιού (παιδικός αυνανισμός), εισάγοντας ένα στοιχείο του πραγματικού στο φαντασιακό παιχνίδι, αρχίζει η παντοδυναμία της μητέρας να προκαλεί περισσότερο

άγχος στο παιδί. Το άγχος αυτό εκφράζεται μέσα από εικόνες καταβρόχθισης από τη μητέρα, και δεν επιλύεται παρά μόνο με την παρέμβαση του πραγματικού πατέρα που ευνουχίζει το παιδί στον τρίτο χρόνο (time) του οιδιπόδειου συμπλέγματος.

• **Η μητέρα: πραγματική, συμβολική και φαντασιακή** Ο Lacan ισχυρίζεται ότι έχει ιδιαίτερη σημασία να διακρίνουμε την πραγματική από τη συμβολική και αυτήν από τη φαντασιακή μητέρα.

Η μητέρα εκδηλώνεται στο πραγματικό ως πρωταρχικός υπηρέτης του μωρού. Το μωρό είναι ανίκανο να ικανοποιήσει τις ίδιες τις ανάγκες του και έτσι εξαρτάται καθ' ολοκληρίαν από κάποιον Άλλο που θα πρέπει να το φροντίζει (βλ. ΑΝΗΜΠΟΡΙΑ). Η μητέρα, που είναι πρώτ' απ' όλα συμβολική, γίνεται πραγματική όταν ματαιώνει το αίτημα του υποκειμένου (βλ. ΜΑΤΑΙΩΣΗ).

Όταν η μητέρα φροντίζει το μωρό, φέρνοντάς του τα αντικείμενα που θα ικανοποιήσουν τις ανάγκες του, τα αντικείμενα αυτά αποκτούν γρήγορα μια συμβολική λειτουργία που εξαφανίζει εντελώς την πραγματική τους λειτουργία: τα αντικείμενα γίνονται αντιληπτά ως δώρα, ως συμβολικές αποδείξεις της αγάπης της μητέρας. Τέλος, η παρουσία της ίδιας της μητέρας επιβεβαιώνει την αγάπη αυτή, ακόμα και όταν δεν ενέχει την προσφορά κανενός πραγματικού αντικειμένου. Συνεπώς, η απουσία της μητέρας βιώνεται ως τραυματική απόρριψη, ως απώλεια της αγάπης της. Ο Freud έχει δείξει τον τρόπο με τον οποίο το παιδί προσπαθεί να συμβιβαστεί με αυτή την απώλεια συμβολοποιώντας την παρουσία και την απουσία της μητέρας στα παιχνίδια του και στη γλώσσα (Freud, 1920g). Ο Lacan αναγνωρίζει στην πρωταρχική αυτή συμβολοποίηση τα πρώτα βήματα του παιδιού εντός της συμβολικής τάξης (Σ4, 67-8). Η μητέρα που ενδιαφέρει την ψυχαναλυτική θεωρία είναι επομένως πάνω απ' όλα η συμβολική μητέρα, η μητέρα στον ρόλο της ως πρωταρχικός Άλλος. Εκείνη είναι που εισάγει το παιδί στη γλώσσα ερμηνεύοντας τις κραυγές του και, ως εκ τούτου, καθορίζοντας εκ των υστέρων το νόημά τους (βλ. ΣΤΙΞΗ).

Η μητέρα εκδηλώνεται στη φαντασιακή τάξη σε μια σειρά από εικόνες. Μια σημαντική εικόνα στην οποία ήδη αναφερθήκαμε είναι εκείνη της μητέρας που καταβροχθίζει και η οποία εντοπίζεται στη ρίζα του άγχους. Μια άλλη σημαντική μητρική εικόνα είναι εκείνη της φαλλικής μητέρας, της μητέρας που φανταζόμαστε ότι κατέχει τον φαντασιακό φαλλό.

μνήμη (γ.: mémoire - α.: memory) Ο όρος «μνήμη» χρησιμοποιείται στο έργο του Lacan με δύο πολύ διαφορετικούς τρόπους.

1. Τη δεκαετία του 1950 η μνήμη γίνεται κατανοητή ως φαινόμενο της συμβολικής τάξης, συνδέεται δηλαδή με τη ΣΗΜΑΙΝΟΥΣΑ ΑΛΥΣΙΔΑ. Συνδέεται με τις

έννοιες της μνημόνευσης και της ΑΝΑΜΝΗΜΟΝΕΥΣΗΣ, και αντιπαρατίθεται στη φαντασιακή ανάμνηση.

Ο Lacan ξεκαθαρίζει ότι η δική του έννοια της μνήμης δεν έχει βιολογικό ή ψυχολογικό χαρακτήρα: «η μνήμη που ενδιαφέρει την ψυχανάλυση είναι αρκετά διαφορετική από αυτό για το οποίο μιλούν οι ψυχολόγοι όταν μας επιδεικνύουν τους μηχανισμούς της σε ένα έμβιο ον, στο πλαίσιο ενός πειράματος» (Σ3, 152). Για την ψυχανάλυση η μνήμη δεν είναι παρά η συμβολική ιστορία του υποκειμένου, μια αλυσίδα σημαινόντων που συνδέονται μεταξύ τους, μια «σημαίνουσα συνάρθρωση» (Σ7, 223). Κάτι καθίσταται αξιομνημόνευτο και απομνημονεύεται μόνο όταν «εγγράφεται στη σημαίνουσα αλυσίδα» (Σ7, 212). Υπ' αυτήν την έννοια, το ασυνείδητο αποτελεί ένα είδος μνήμης (Σ3, 155), αφού «εκείνο που διδάσκουμε στο υποκείμενο να αναγνωρίζει ως το ασυνείδητό του είναι η ιστορία του» (Ε, 52).

Από τα φαινόμενα που συνδέονται με τη μνήμη εκείνα που ενδιαφέρουν περισσότερο τον αναλυτή είναι οι στιγμές στις οποίες κάτι πάει στραβά με τη μνήμη, όταν δηλαδή το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να θυμηθεί ένα τμήμα της ιστορίας του. Το γεγονός ακριβώς ότι μπορεί να ξεχάσει, ότι ένα σημαίνον μπορεί να εξαιρεθεί από τη σημαίνουσα αλυσίδα, καθιστά ξεχωριστό το ψυχαναλυτικό υποκείμενο (Σ7, 224).

2. Τη δεκαετία του 1960 ο Lacan αποδίδει τον όρο «μνήμη» στη βιολογική ή φυσιολογική έννοια της μνήμης ως οργανικής ιδιότητας (Ec, 42). Δεν περιγράφει πλέον τη συμβολική ιστορία του υποκειμένου που ενδιαφέρει την ψυχανάλυση, αλλά κάτι που εντοπίζεται ολοκληρωτικά εκτός του πεδίου της ψυχανάλυσης.

μόρφωμα (γ.: formation - α.: formation) «Μορφώματα του ασυνειδήτου» είναι εκείνα τα φαινόμενα στα οποία οι νόμοι του ασυνειδήτου είναι πιο καθαρά ορατοί: το ευφυολόγημα, το όνειρο, το ΣΥΜΠΤΩΜΑ και η παραπραξία. Οι θεμελιακοί μηχανισμοί που ενέχονται στα μορφώματα του ασυνειδήτου αναφέρονται από τον Freud ως «νόμοι του ασυνειδήτου». Πρόκειται για τη συμπύκνωση και τη μετάθεση, τις οποίες ο Lacan ορίζει και πάλι ως μεταφορά και μετωνυμία.

Η «μόρφωση των αναλυτών» (*formation des analystes*) σημαίνει την εκπαίδευση των ψυχαναλυτών (βλ. Ε, 144-5).

«Μορφώματα του εγώ» ονομάζονται τα τρία στοιχεία που συνδέονται με το εγώ: το υπερεγώ, το ιδεώδες εγώ και το ιδεώδες του εγώ.

μόρφωση (γ.: formation, didactique - α.: training) Η λέξη «μόρφωση» χρησιμοποιείται για τη μετάφραση δύο γαλλικών όρων που χρησιμοποιεί ο Lacan: *analyse didactique* (που σημαίνει κυριολεκτικά «διδακτική ανάλυση») και *formation* (που σημαίνει κυριολεκτικά «επαγγελματική εκπαίδευση»).

• **«Διδακτική ανάλυση» (γ.: analyse didactique)** Πριν ακόμη «εκπαιδευτεί» ο Lacan ως αναλυτής, ήδη από τη δεκαετία του 1930, είχε επικρατήσει ως εδραιωμένη πρακτική της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρείας (IPA) να γίνεται μια διάκριση ανάμεσα στη «θεραπευτική ανάλυση» και τη «διδακτική ανάλυση» (η διάκριση αυτή εξακολουθεί και σήμερα να τηρείται από την IPA). Στο πλαίσιο της διάκρισης αυτής, ο όρος «θεραπευτική ανάλυση» αναφέρεται στο είδος αναλυτικής θεραπείας στην οποία καταλήγει ένας αναλυόμενος με σκοπό την αντιμετώπιση συγκεκριμένων συμπτωμάτων, ενώ ο όρος «διδακτική ανάλυση» αναφέρεται αποκλειστικά στο είδος αναλυτικής θεραπείας την οποία ξεκινά ένας αναλυόμενος με σκοπό να «εκπαιδευτεί» ως αναλυτής. Σύμφωνα με τους κανόνες που διέπουν όλες τις ενώσεις που συνδέονται με τη Διεθνή, όλα τα μέλη πρέπει πρώτα να περάσουν από μια διδακτική ανάλυση πριν τους επιτραπεί να εργαστούν ως ψυχαναλυτές. Εντούτοις, μια ανάλυση αναγνωρίζεται ως διδακτική ανάλυση από τις ενώσεις αυτές μόνο υπό την προϋπόθεση ότι έχει διεξαχθεί από έναν από τους λιγοστούς «πρεσβύτερους» αναλυτές που έχουν αναγνωριστεί ως «διδακτικοί αναλυτές», και όταν ξεκινά καθαρά με σκοπό την εκπαίδευση.

Η θεσμική διάκριση ανάμεσα στη διδακτική και τη θεραπευτική ανάλυση υπήρξε ένα από τα κυριότερα αντικείμενα της κριτικής του Lacan. Ενώ συμφωνεί με τη Διεθνή πως είναι απολύτως αναγκαίο να περνά κανείς από αναλυτική θεραπεία, εφόσον επιθυμεί να γίνει αναλυτής, διαφωνεί κάθετα με την τεχνητή διάκριση που γίνεται μεταξύ θεραπευτικής και διδακτικής ανάλυσης. Για τον Lacan υπάρχει μόνο μια μορφή αναλυτικής διαδικασίας, ανεξαρτήτως του λόγου για τον οποίο ο αναλυόμενος ξεκινά τη θεραπεία, και κατάληξη της διαδικασίας αυτής δεν είναι η απάλειψη των συμπτωμάτων αλλά το πέρασμα από τη θέση του αναλυόμενου σε εκείνη του αναλυτή (βλ. ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ).

Όλες οι αναλύσεις είναι επομένως ικανές να παραγάγουν έναν ψυχαναλυτή, και όλες οι διεκδικήσεις από ψυχαναλυτικούς θεσμούς του δικαιώματος να καθορίζουν ποιες αναλύσεις μετρούν ως διδακτικές και ποιες όχι είναι κίβδηλες, αφού «η εξουσιοδότηση [authorisation] ενός αναλυτή μπορεί να έρθει μόνο από τον εαυτό του» (Lacan, 1967: 14). Ο Lacan απορρίπτει επομένως τη διάκριση μεταξύ θεραπευτικής και διδακτικής ανάλυσης: όλες οι αναλύσεις είναι διδακτικές αναλύσεις, τουλάχιστον δυνητικά. «Μόνο ένα είδος ψυχανάλυσης υπάρχει, η διδακτική ανάλυση» (Σ11, 274). Σήμερα, πολλοί λακανικοί έχουν σταματήσει να χρησιμοποιούν τους όρους «θεραπευτική ανάλυση» και «διδακτική ανάλυση» και προτιμούν τη χρήση του όρου «προσωπική ανάλυση» (ενός όρου που χρησιμοποιεί περιστασιακά και ο ίδιος ο Lacan· βλ. Σ8, 222) για να περιγράψουν οποιαδήποτε πορεία αναλυτικής θεραπείας.

• **Η μόρφωση των αναλυτών (γ.: formation des analystes)** Ο όρος αυτός ανα-

φέρεται στη διαδικασία μέσω της οποίας οι άνθρωποι μαθαίνουν πώς να διεξάγουν την ψυχαναλυτική θεραπεία, πώς δηλαδή να είναι αναλυτές. Για τον Lacan, δεν πρόκειται απλώς για μια διαδικασία που περνούν οι αναλυτές στο ξεκίνημα της επαγγελματικής τους ζωής, αλλά για μια συνεχή προσπάθεια. Υπάρχουν δύο πηγές από τις οποίες οι αναλυτές μαθαίνουν πώς να διεξάγουν την ψυχαναλυτική θεραπεία: η δική τους εμπειρία από τη θεραπεία (αρχικά ως ασθενείς και έπειτα ως αναλυτές) και η εμπειρία των άλλων όπως μεταδίδεται σε αυτούς μέσα από την ψυχαναλυτική θεωρία. Ο Lacan επιμένει ότι η πιο θεμελιακή από αυτές τις πηγές είναι η ίδια η προσωπική εμπειρία του αναλυτή (ως ασθενούς) από την ψυχαναλυτική θεραπεία. Εντούτοις, αυτό δεν απαλλάσσει τον αναλυτή από το να χρειάζεται να μαθαίνει πολλά πράγματα πέρα από αυτό. Το λακανικό «πρόγραμμα» μόρφωσης των αναλυτών είναι ιδιαιτέρως ευρύ, και εμπεριέχει στοιχεία από τη λογοτεχνία, τη γλωσσολογία, τα μαθηματικά και την ιστορία (Ε, 144-5). Ο αναλυτής οφείλει να προσπαθεί να γίνει, όπως ήταν και ο Freud, «μια εγκυκλοπαίδεια των τεχνών και των μουσών» (Ε, 169). Αυτό το ευρύ πρόγραμμα γίνεται εμφανές στο δημόσιο σεμινάριο του Lacan το οποίο βρίθει από αναφορές στη φιλοσοφία, την τοπολογία, τη λογική, τη λογοτεχνία και τη γλωσσολογία – πεδία τα οποία ο Lacan θεωρεί ουσιώδη για τη μόρφωση των αναλυτών.

Αξίζει να επισημανθεί ότι ο αγγλικός όρος «training» έχει κάπως διαφορετικό νόημα από τον γαλλικό όρο *formation*. Ενώ ο αγγλικός όρος φέρει συνδηλώσεις ενός οργανωμένου προγράμματος, ή μιας γραφειοκρατικής δομής, ο γαλλικός όρος (ιδίως στο έργο του Lacan) παραπέμπει σε μια διαδικασία που μεταβάλλει το υποκείμενο όσον αφορά τον ίδιο τον πυρήνα του είναι του, και η οποία δεν είναι δυνατόν να ρυθμίζεται από μια σειρά τελετουργικών διαδικασιών ούτε και να οδηγεί σε κάποιο «χαρτί» αντίστοιχο ενός πανεπιστημιακού διπλώματος.

μπάρα (γ.: barre - α.: bar) Ο όρος «μπάρα» εμφανίζεται για πρώτη φορά στο έργο του Lacan το 1957, όταν εισάγεται στο πλαίσιο μιας ανάλυσης της έννοιας του ΣΗΜΕΙΟΥ που είχε αναπτύξει ο Saussure (Ε, 149). Στο πλαίσιο αυτό μπάρα ονομάζεται η γραμμή που διαχωρίζει το σημαίνον από το σημαινόμενο στον σοσιριανό αλγόριθμο (βλ. σχήμα 16), και η οποία αντιπροσωπεύει την αντίσταση που είναι εγγενής στη σημασιοδότηση και διαπερνάται μόνον στη μεταφορά. Ο Lacan απολαμβάνει το γεγονός ότι, στα γαλλικά, η λέξη *barre* αποτελεί αναγραμματισμό της λέξης *arbre* (δέντρο), μια και ο Saussure χρησιμοποιεί ακριβώς το παράδειγμα του δέντρου για να μεταδώσει τη δική του έννοια του σημείου (Ε, 154).

Λίγο μετά την εργασία του 1957 στην οποία πρωτοεμφανίζεται ο όρος, στο σεμινάριο του 1957-8, ο Lacan προχωρά στη χρήση της μπάρας για να διαγράψει τα αλγεβρικά σύμβολα S και A με τρόπο που θυμίζει την πρακτική του Heidegger

να διαγράφει τη λέξη «είναι» (βλ. Heidegger, 1956). Η μπάρα χρησιμοποιείται στη διαγραφή του S έτσι ώστε να παραχθεί το $, το «υποκείμενο με την μπάρα» ή «διαγραμμένο υποκείμενο». Η μπάρα αντιπροσωπεύει εδώ τη διαίρεση του υποκειμένου από τη γλώσσα, τον ΔΙΧΑΣΜΟ. Έτσι, ενώ πριν το 1957 το S αντιπροσωπεύει το υποκείμενο (βλ. το σχήμα L), από το 1957 και μετά αντιπροσωπεύει το σημαίνον και το (διαιρεμένο) υποκείμενο αντιπροσωπεύεται από το σύμβολο $. Η μπάρα χρησιμοποιείται επίσης στη διαγραφή του A(του μεγάλου Άλλου) έτσι ώστε να προκύψει η αλγεβρική μορφή του Ⱥ, του «Άλλου με την μπάρα» ή «διαγραμμένου Άλλου», του διχασμένου Άλλου. Εντούτοις, ο Lacan εξακολουθεί να χρησιμοποιεί και τα δύο σύμβολα στην άλγεβρά του (βλ. το γράφημα της επιθυμίας). Ο Άλλος με την μπάρα είναι ο Άλλος στον βαθμό που είναι ευνουχισμένος, ελλιπής, σημαδεμένος από μια έλλειψη, σε αντίθεση με τον πλήρη, συνεκτικό, μη ευνουχισμένο και μη διαγραμμένο Άλλο, τον A χωρίς μπάρα, ο οποίος δεν υπάρχει.

Το 1973 η μπάρα χρησιμοποιείται στη διαγραφή του οριστικού άρθρου *la* οπουδήποτε προηγείται του ουσιαστικού *femme* (γυναίκα), όπως στην περίπτωση της περίφημης φράσης του Lacan, *Ꝑá femme n'existe pas* («η γυναίκα δεν υπάρχει»). Στα γαλλικά το οριστικό άρθρο δεικνύει καθολικότητα, και διαγράφοντάς το ο Lacan είναι συνεπής με τη θέση του ότι η θηλυκότητα αντιστέκεται σε κάθε μορφή γενίκευσης (βλ. Σ20, 68).

Επιπλέον των λειτουργιών αυτών, η μπάρα είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή και ως ο συμβολικός φαλλός (ο οποίος δεν διαγράφεται ποτέ καθεαυτόν), ως το σύμβολο της άρνησης στους τύπους της ανάληψης του φύλου (βλ. ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ) και ως το *trait unaire* (βλ. ΤΑΥΤΙΣΗ).

M/m

méconnaissance Ο γαλλικός όρος *méconnaissance* αντιστοιχεί χονδρικά στις λέξεις «παρανόηση» και «παραγνώριση». Εντούτοις, ο γαλλικός όρος αφήνεται συνήθως αμετάφραστος με σκοπό την επισήμανση της στενής σχέσης του με τον όρο *connaissance* (ΓΝΩΣΗ). Έτσι, στη φαντασιακή τάξη, η αυτο-γνωσία (*me-connaissance*) είναι συνώνυμη με την παρανόηση (*méconnaissance*), επειδή η διαδικασία μέσω της οποίας σχηματίζεται το ΕΓΩ κατά το στάδιο του καθρέφτη αποτελεί συγχρόνως τη θέσμιση της αλλοτρίωσης από τον συμβολικό καθορισμό του είναι.

Εκτός του γεγονότος ότι συνιστά τη δομή της συνηθισμένης νευρωτικής αυτογνωσίας, η *méconnaissance* αποτελεί επίσης τη δομή των παρανοϊκών ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΕΩΝ, που περιγράφονται με όρους μιας *méconnaissance systématique de la réalité* (Lacan, 1951b: 12). Αυτή η δομική ομολογία ανάμεσα στη συνήθη συγκρότηση του εγώ και τις παρανοϊκές ψευδαισθήσεις είναι εκείνο που οδηγεί τον Lacan να περιγράψει τη γνώση γενικά (*connaissance*), όπως εμφανίζεται τόσο στη νεύρωση όσο και στην ψύχωση, ως «παρανοϊκή γνώση».

Η *méconnaissance* δεν θα πρέπει να συγχέεται με την άγνοια, που αποτελεί ένα από τα τρία πάθη (βλ. ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ). Ενώ η άγνοια συνιστά πάθος για την απουσία γνώσης, η *méconnaissance* δεν είναι παρά η φαντασιακή παραγνώριση μιας συμβολικής γνώσης (*savoir*) που το υποκείμενο κατέχει κάπου.

> Η παραγνώριση δεν είναι άγνοια. Η παραγνώριση αντιπροσωπεύει μια ορισμένη οργάνωση καταφάσεων και αρνήσεων, στις οποίες προσδένεται το υποκείμενο. Έτσι δεν μπορεί να συλληφθεί χωρίς την αντίστοιχη γνώση ... Θα πρέπει ασφαλώς να υφίσταται, πίσω από αυτή την παραγνώριση, ένα είδος γνώσης εκείνου που πρώτα υπάρχει για να μπορεί και να παραγνωριστεί. (Σ1, 167)

Και πάλι, αυτό ισχύει τόσο για τη συνήθη οργάνωση του εγώ όσο και για την παράνοια. Στην πρώτη περίπτωση, το εγώ συνιστά κατά βάση μια παραγνώριση των συμβολικών οριζουσών της υποκειμενικότητας (του λόγου του Άλλου, του ασυνειδήτου). Στη δεύτερη περίπτωση, οι παρανοϊκές ψευδαισθήσεις ενέχουν πάντοτε μια σκοτεινή πραγμάτωση της αλήθειας: «να παραγνωρίζεις [*méconnaître*] ενέχει μια αναγνώριση [*reconnaissance*], όπως γίνεται εμφανές στη συστηματική παρανόηση [*méconnaissance systématique*], όπου πρέπει ξεκάθαρα να γίνει αποδεκτό ότι εκείνο που γίνεται αντικείμενο άρνησης κατά κάποιο τρόπο αναγνωρίζεται [*reconnu*]» (Ec, 165).

ναρκισσισμός (γ.: narcissisme - α.: narcissism) Ο όρος «ναρκισσισμός» εμφανίζεται για πρώτη φορά στο έργο του Freud το 1910, αλλά αρχίζει να παίζει κεντρικό ρόλο στην ψυχαναλυτική θεωρία μόνο μετά την έκδοση του έργου του «Για τον ναρκισσισμό: μια εισαγωγή» (Freud, 1914c). Από τη στιγμή αυτή και μετά, ο Freud ορίζει τον ναρκισσισμό ως την επένδυση της libido στο ΕΓΩ, και τον αντιπαραθέτει στο αντικείμενο αγάπης, στο οποίο η libido επενδύεται σε αντικείμενα. Ο Lacan αποδίδει μεγάλη σημασία σε αυτή τη φάση του έργου του Freud, αφού εντάσσει ξεκάθαρα το εγώ στα αντικείμενα της λιμπιντικής οικονομίας, και συνδέει τη γέννηση του εγώ με το ναρκισσιστικό στάδιο της ανάπτυξης. Ο ναρκισσισμός διαφέρει από το προηγούμενο στάδιο του αυτοερωτισμού (στο οποίο το εγώ δεν υπάρχει ως ενότητα), και κάνει την εμφάνισή του όταν «μια νέα φυσική πράξη» γεννά το εγώ.

Ο Lacan αναπτύσσει τη φροϋδική έννοια του ναρκισσισμού συνδέοντάς τη με περισσότερο έκδηλο τρόπο με τον μύθο του Νάρκισσου, από τον οποίο πήρε και το όνομά της. Ορίζει λοιπόν τον ναρκισσισμό ως την ερωτική έλξη της ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ. Η ερωτική αυτή σχέση υποφώσκει στην πρωτογενή ταύτιση μέσα από την οποία δημιουργείται το εγώ στο στάδιο του καθρέφτη. Ο ναρκισσισμός διαθέτει τόσο ερωτικό όσο και επιθετικό χαρακτήρα (βλ. ΕΠΙΘΕΤΙΚΟΤΗΤΑ). Είναι ερωτικός, όπως δείχνει ο μύθος του Νάρκισσου, αφού το υποκείμενο σαγηνεύεται σε μεγάλο βαθμό από την gestalt που συνιστά η εικόνα του. Είναι όμως και επιθετικός, αφού η ολότητα της κατοπτρικής εικόνας ξεχωρίζει από την ασυντόνιστη μη ενότητα του πραγματικού σώματος του υποκειμένου, και μοιάζει έτσι να απειλεί το υποκείμενο με αποσύνθεση. Στο γραπτό του «Περί της ψυχικής αιτιότητας» (Lacan, 1946), ο Lacan εισάγει τον όρο «ναρκισσιστική αυτοκτονική επιθετικότητα» (*agression suicidaire narcissique*) για να εκφράσει το γεγονός ότι ο ερωτικός-επιθετικός χαρακτήρας της ναρκισσιστικής σαγήνευσης από την κατοπτρική εικόνα είναι δυνατόν να οδηγήσει το υποκείμενο στην αυτοκαταστροφή (όπως δείχνει εξάλλου και ο μύθος του Νάρκισσου) (Ec, 187· Ec, 174). Η ναρκισσιστική σχέση συνιστά τη φαντασιακή διάσταση των ανθρωπίνων σχέσεων (Σ3, 92).

νεύρωση (γ.: névrose - α.: neurosis) Η «νεύρωση» υπήρξε αρχικά έννοια ψυχιατρική η οποία δήλωνε, κατά τον 19ο αιώνα, μια πληθώρα νευρικών διαταραχών που αντιστοιχούσαν σε μεγάλη ποικιλία συμπτωμάτων. Ο Freud χρησιμο-

ποιεί τον όρο με μια σειρά διαφορετικούς τρόπους, πολλές φορές ως έναν γενικό όρο για όλες τις ψυχικές διαταραχές, ιδίως στα πρώτα έργα του, και άλλες φορές για να αναφερθεί σε μια συγκεκριμένη κατηγορία ψυχικών διαταραχών (αντιπαραθέτοντάς τες, για παράδειγμα, στην ΨΥΧΩΣΗ).

Στο έργο του Lacan, ο όρος νεύρωση εμφανίζεται πάντοτε σε αντίθεση με την ψύχωση και τη ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ, και δεν αναφέρεται σε μια ομάδα συμπτωμάτων αλλά σε μια συγκεκριμένη κλινική ΔΟΜΗ. Αυτή η χρήση του όρου για την περιγραφή μιας δομής πλήττει τη φροϋδική διάκριση μεταξύ νεύρωσης και φυσιολογικότητας. Ο Freud βασίζει τη διάκριση αυτή σε καθαρά ποσοτικούς παράγοντες («η ψυχαναλυτική έρευνα δεν αποκαλύπτει θεμελιακές παρά μόνο ποσοτικές διακρίσεις ανάμεσα στη φυσιολογική και τη νευρωτική ζωή», Freud 1900a: SE V, 373), κάτι που δεν συνιστά δομική διάκριση. Με δομικούς όρους, επομένως, δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ του φυσιολογικού υποκειμένου και του νευρωτικού. Έτσι η λακανική νοσολογία αναγνωρίζει τρεις κλινικές δομές: τη νεύρωση, τη ψύχωση και τη διαστροφή, χωρίς να αφήνει χώρο για οποιαδήποτε θέση «ψυχικής υγείας» που θα μπορούσε να ονομαστεί φυσιολογική (Σ8, 374-5· αλλά βλ. και Ε, 163). Η φυσιολογική δομή, υπό την έννοια εκείνου που συναντά κανείς στη στατιστική πλειοψηφία του πληθυσμού, είναι η νεύρωση, και η «ψυχική υγεία» δεν είναι παρά ένα απατηλό ιδεώδες ολότητας που δεν μπορεί να επιτευχθεί ποτέ εξαιτίας του ουσιώδους διχασμού του υποκειμένου. Έτσι, ενώ ο Freud αντιλαμβάνεται τη νεύρωση ως μια ιάσιμη ασθένεια, ο Lacan την αντιλαμβάνεται ως δομή η οποία δεν είναι εφικτό να μεταβληθεί. Σκοπός της ψυχαναλυτικής θεραπείας δεν είναι επομένως η εξάλειψη της νεύρωσης, αλλά η μετατροπή της θέσης του υποκειμένου απέναντί της (βλ. ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ).

Σύμφωνα με τον Lacan, «η δομή μιας νεύρωσης είναι κατ' ουσίαν ένα ερώτημα» (Σ3, 174). Η νεύρωση «είναι ένα ερώτημα που θέτει το είναι για το υποκείμενο» (Ε, 168). Οι δύο μορφές νεύρωσης (ΥΣΤΕΡΙΑ και ΨΥΧΑΝΑΓΚΑΣΤΙΚΗ ΝΕΥΡΩΣΗ) διακρίνονται από το διαφορετικό περιεχόμενο του ερωτήματος αυτού. Το ερώτημα της υστερικής («Είμαι άνδρας ή γυναίκα;») σχετίζεται με το φύλο, ενώ το ερώτημα του ψυχαναγκαστικού νευρωτικού («Να ζει κανείς ή να μη ζει;») σχετίζεται με την ενδεχομενικότητα της ύπαρξης. Τα δύο αυτά ερωτήματα (το υστερικό ερώτημα, σχετικά με τη σεξουαλική ταυτότητα, και το ψυχαναγκαστικό ερώτημα, σχετικά με τον θάνατο και την ύπαρξη) «είναι τελικά τα δύο απώτερα ερωτήματα που δεν βρίσκουν καμιά απολύτως απάντηση στο σημαίνον. Αυτό ακριβώς προσδίδει στους νευρωτικούς την υπαρξιακή τους αξία» (Σ3, 190).

Κατά διαστήματα ο Lacan εντάσσει τη ΦΟΒΙΑ στις νευρώσεις μαζί με την υστερία και την ψυχαναγκαστική νεύρωση, θέτοντας το ερώτημα κατά πόσον υπάρχουν τελικά τρεις και όχι μόνο δύο μορφές νεύρωσης (βλ. Ε, 168).

νόμος (γ.: loi - α.: law) Η ανάλυση «του Νόμου» (που ο Lacan γράφει συχνά με κεφαλαίο «Ν») οφείλει πολλά στο έργο του Claude Lévi-Strauss (βλ. ιδίως Lévi-Strauss, 1951). Ο νόμος στο έργο του Lacan, όπως και σε εκείνο του Lévi-Strauss, δεν παραπέμπει σε ένα συγκεκριμένο τμήμα της νομοθεσίας, αλλά στις θεμελιώδεις αρχές που υποφώσκουν σε κάθε κοινωνική σχέση. Νόμος είναι το σύνολο των καθολικών αρχών που καθιστούν δυνατή την κοινωνική ύπαρξη, των δομών που καθορίζουν κάθε μορφή κοινωνικής ανταλλαγής, από την προσφορά δώρων και τις συγγενικές σχέσεις μέχρι τη σύναψη συμφωνιών και συμβολαίων. Αφού η πιο βασική μορφή ανταλλαγής είναι η ίδια η επικοινωνία, ο νόμος είναι κατά βάση μια γλωσσική οντότητα, δεν είναι παρά ο νόμος του σημαίνοντος:

> αυτός ο νόμος, λοιπόν, αποκαλύπτεται αρκετά καθαρά ως ταυτόσημος με μια τάξη της γλώσσας. Γιατί χωρίς αναγορεύσεις συγγένειας καμιά δύναμη δεν είναι ικανή να θεσμίσει την τάξη των προτιμήσεων και των ταμπού που δένουν και υφαίνουν το νήμα της γενεαλογικής γραμμής μέσα από την εναλλαγή των γενεών. (Ε, 66)

Αυτή η νομική-γλωσσική δομή δεν αποτελεί στην πραγματικότητα τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από την ίδια την τάξη του συμβολικού.

Ακολουθώντας το παράδειγμα του Lévi-Strauss, ο Lacan ισχυρίζεται ότι ο νόμος είναι ουσιωδώς ανθρώπινος, είναι ο νόμος που διαχωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα, ρυθμίζοντας τις σεξουαλικές σχέσεις που, στα ζώα, παραμένουν αρρύθμιστες. Ο ανθρώπινος νόμος είναι «ο αρχέγονος Νόμος ... που ρυθμίζοντας τους δεσμούς του γάμου επιβάλλει το βασίλειο της κουλτούρας πάνω σε εκείνο μιας φύσης εγκαταλειμμένης στον νόμο του ζευγαρώματος. Η απαγόρευση της αιμομιξίας δεν είναι παρά ο υποκειμενικός του άξονας» (Ε, 66).

Ο ΠΑΤΕΡΑΣ είναι εκείνος που επιβάλλει αυτόν τον νόμο στο υποκείμενο μέσα στο ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ: η πατρική δράση (ή πατρική λειτουργία) δεν είναι παρά το όνομα αυτού του απαγορευτικού και νομοθετικού ρόλου. Στον δεύτερο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος ο πατέρας εμφανίζεται ως ο παντοδύναμος «πατέρας της πρωτόγονης ορδής» του *Τοτέμ και ταμπού* (Freud, 1912-13): αυτός είναι ο νομοθέτης που δεν υπόκειται στον ίδιο του τον νόμο, επειδή *είναι* ο Νόμος. Αρνείται στους άλλους την πρόσβαση στις γυναίκες της ορδής, τη στιγμή που ο ίδιος διαθέτει πρόσβαση σε όλες τους. Στον τρίτο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος ο πατέρας υπόκειται στον ίδιο του τον νόμο, ο νόμος αποκαλύπτεται μάλλον ως μια σύμβαση παρά ως προσταγή. Το οιδιπόδειο σύμπλεγμα αντιπροσωπεύει τη ρύθμιση της επιθυμίας από τον νόμο. Πρόκειται για τον νόμο της ΑΡΧΗΣ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ, η οποία προστάζει το υποκείμενο να «Απολαμβάνει όσο λιγότερο γίνεται!», και έτσι το διατηρεί σε μια ασφαλή απόσταση από το Πράγμα.

νόμος

Η σχέση ανάμεσα στον νόμο και την επιθυμία είναι, εντούτοις, σχέση διαλεκτική: «η επιθυμία είναι το αντίστροφο του νόμου» (Ec, 787). Αν, τελικά, ο νόμος επιβάλλει όρια στην επιθυμία, είναι επίσης αλήθεια ότι ο νόμος δημιουργεί την επιθυμία ήδη από την αρχή, θέτοντας την απαγόρευση. Η επιθυμία είναι κατ' ουσίαν μια επιθυμία για υπέρβαση, και για να υπάρξει υπέρβαση είναι ανάγκη να υπάρξει πρώτα απαγόρευση (Σ7, 83-4). Δεν είναι λοιπόν ακριβές ότι υπάρχει μια από τα πριν δεδομένη επιθυμία την οποία ρυθμίζει ο νόμος εκ των υστέρων. Η επιθυμία γεννιέται από τη διαδικασία ρύθμισης: «εκείνο που παρατηρούμε εδώ είναι ο στενός δεσμός ανάμεσα στην επιθυμία και τον Νόμο» (Σ7, 177).

Αν ο νόμος είναι στενά συνδεδεμένος με τον πατέρα, αυτό δεν συμβαίνει μόνο επειδή ο πατέρας είναι εκείνος που επιβάλλει τον νόμο, αλλά και επειδή ο νόμος γεννιέται από τον φόνο του πατέρα. Αυτό διαφαίνεται καθαρά στον μύθο του πατέρα της πρωτόγονης ορδής, τον οποίο αφηγείται ο Freud στο *Τοτέμ και ταμπού*. Στον μύθο αυτόν, ο φόνος του πατέρα, όχι μόνο δεν απελευθερώνει τους γιους του από τον νόμο, αλλά ενδυναμώνει τον νόμο που απαγορεύει την αιμομιξία.

ολισθαίνω/ολίσθηση (γ.: glisser/glissement - α.: slip) Ο Lacan χρησιμοποιεί το ρήμα «ολισθαίνω» (και το αντίστοιχο ουσιαστικό «ολίσθηση») για να περιγράψει την ασταθή σχέση ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο. Ο όρος τονίζει επομένως τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουν τη ΣΗΜΑΣΙΑ ο Saussure και ο Lacan: ενώ για τον Saussure η σημασία συνιστά έναν σταθερό δεσμό ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο, για τον Lacan δεν είναι παρά μια ασταθής, ρευστή σχέση. Είναι αδύνατον να εδραιωθεί ένας σταθερός ένα-προς-ένα δεσμός μεταξύ σημαινόντων και σημαινομένων, και ο Lacan δίνει έμφαση σε αυτή την αδυνατότητα εγγράφοντας μια μπάρα ανάμεσά τους στον σοσιριανό αλγόριθμο (βλ. σχήμα 16). Το σημαινόμενο ολισθαίνει και γλιστρά κάτω από την μπάρα του σοσιριανού αλγόριθμου σε μια αδιάκοπη κίνηση (Ε, 154), κίνηση που μόνον προσωρινά συγκρατείται από τα *POINTS DE CAPITON*. Όταν δεν υπάρχουν αρκετά *points de capiton*, όπως στην περίπτωση της ΨΥΧΩΣΗΣ, η ολισθηρή κίνηση της σημασίας είναι ασταμάτητη, και οποιοδήποτε σταθερό νόημα αποσυντίθεται εντελώς.

ομιλία/λόγος (γ.: parole - α.: speech) Ο γαλλικός όρος *parole* παρουσιάζει πολλές μεταφραστικές δυσκολίες. Συχνά αντιστοιχεί στη λέξη «ομιλία», ενώ άλλοτε πιο επιτυχής είναι η απόδοσή του με τον όρο «λόγος».

Η λέξη *parole* αναδεικνύεται από τις αρχές της δεκαετίας του 1950 σε έναν από τους κυριότερους όρους στο έργο του Lacan. Στον περίφημο «λόγο της Ρώμης», ο Lacan αποκηρύσσει τον τρόπο με τον οποίο η σύγχρονη ψυχαναλυτική θεωρία κατέληξε να αγνοεί τον ρόλο της ομιλίας στην ψυχανάλυση, και επιχειρηματολογεί υπέρ μιας ανανέωσης του ενδιαφέροντος για την ομιλία και τη ΓΛΩΣΣΑ (Lacan, 1953α). Η χρήση του όρου *parole* από τον Lacan οφείλει πολύ λίγα στον Saussure (του οποίου το δίπολο *parole* και *langue* αντικαθίσταται στο έργο του Lacan από το δίπολο *parole* και *langage*) και έχει επηρεαστεί πολύ περισσότερο από ανθρωπολογικές, θεολογικές και μεταφυσικές αναφορές.

• **Ανθρωπολογία** Η λακανική έννοια της ομιλίας ως «συμβολικής ανταλλαγής» που «συνδέει τα ανθρώπινα όντα μεταξύ τους» (Σ1, 142) είναι ξεκάθαρα επηρεασμένη από το έργο των Mauss και Lévi-Strauss, ιδίως από την ανάλυσή τους για την ανταλλαγή δώρων. Περιγράφει λοιπόν τις ερμηνείες του Freud ως «ένα συμβολικό δώρο που κρύβει μια μυστική συνθήκη» (Ε, 79). Η έννοια της ομιλίας ως συνθήκης που αποδίδει ρόλους τόσο στον δέκτη όσο και στον πομπό αποτυπώνεται και στη λακανική έννοια του ΙΔΡΥΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ.

• **Θεολογία** Στο έργο του Lacan η ομιλία αποκτά και θεολογικές συνδηλώσεις, που πηγάζουν είτε από τις ανατολικές θρησκείες είτε από την ιουδαιοχριστιανική παράδοση (Ε, 106). Το 1954, ο Lacan προσεγγίζει το ζήτημα της ομιλίας αναφερόμενος στο *De locutionis significatione* του Ιερού Αυγουστίνου (Σ1, 247-60). Όπως οι λέξεις που εκφέρονται από τον Θεό στη *Γένεση*, έτσι και η ομιλία είναι μια «συμβολική επίκληση» που δημιουργεί *ex nihilo* «μια νέα τάξη του είναι στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων» (Σ1, 239).

• **Μεταφυσική** Ο Lacan αντλεί από τη διάκριση που εισάγει ο Heidegger μεταξύ *Rede* (λόγος) και *Gerede* (φλυαρία) για να διατυπώσει τη δική του διάκριση μεταξύ «πλήρους λόγου» (*parole pleine*) και «κενού λόγου» (*parole vide*) (βλ. Ε, 40 κ.ε.). Το 1953, ο Lacan εισάγει για πρώτη φορά τη διάκριση αυτή, η οποία αν και δεν διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στο έργο του μετά το 1955, ποτέ δεν εξαφανίζεται εντελώς. Στον πλήρη λόγο αρθρώνεται η συμβολική διάσταση της γλώσσας, ενώ στον κενό λόγο αρθρώνεται η φαντασιακή διάσταση της γλώσσας, η ομιλία από το εγώ στο ομοίωμα. «Ο πλήρης λόγος είναι ένας λόγος πλήρης νοήματος [*sens*]. Ο κενός λόγος είναι ένας λόγος που διαθέτει μόνον σημασία» (Lacan, 1976-7· *Ornicar?*, αρ. 17/18: 11).

Ο πλήρης λόγος ονομάζεται επίσης και «αληθινός λόγος», αφού εντοπίζεται πιο κοντά στην αινιγματική αλήθεια της επιθυμίας του υποκειμένου: «Ο πλήρης λόγος είναι λόγος που στοχεύει, που διαμορφώνει, την αλήθεια όπως ακριβώς εδραιώνεται στην αναγνώριση ενός προσώπου από ένα άλλο. Ο πλήρης λόγος είναι λόγος που δρα [*qui fait acte*]» (Σ1, 107). «Ο πλήρης λόγος, στην πραγματικότητα, ορίζεται από την ταυτότητά του με εκείνο για το οποίο μιλά» (Ec, 381).

Στον κενό λόγο, από την άλλη μεριά, το υποκείμενο αλλοτριώνεται από την επιθυμία του: στον κενό λόγο «το υποκείμενο μοιάζει να μιλά ματαίως για κάποιον που ... δεν μπορεί ποτέ να γίνει ένα με την ανάληψη της επιθυμίας του» (Ε, 45).

Μια από τις μέριμνες του αναλυτή, όταν ακούει τον αναλυόμενο, είναι να διακρίνει τις στιγμές στις οποίες αναδύεται ο πλήρης λόγος. Πλήρης και κενός λόγος συνιστούν τα ακρότατα σημεία σε ένα συνεχές, και «μεταξύ των δύο αυτών άκρων εκδιπλώνεται μια ολόκληρη γκάμα μορφών πραγμάτωσης του λόγου» (Σ1, 50). Στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι η άρθρωση πλήρους λόγου, πράγμα που απαιτεί σκληρή δουλειά: η άρθρωση του πλήρους λόγου αποτελεί μια αρκετά επίπονη (*pénible*) προσπάθεια (Ε, 253).

Ο κενός λόγος δεν ταυτίζεται με το ψέμα. Αντιθέτως, τα ψέματα συχνά αποκαλύπτουν την ΑΛΗΘΕΙΑ γύρω από την επιθυμία πολύ περισσότερο από ό,τι πολλά ειλικρινή εκφερόμενα (βλ. Σ11, 139-40). Δεν είναι ποτέ δυνατή η άρθρωση

στον λόγο *ολόκληρης* της αλήθειας για την επιθυμία μας, εξαιτίας μιας θεμελιακής «ασυμβατότητας ανάμεσα στην επιθυμία και τον λόγο» (E, 275): «Πάντοτε λέω την αλήθεια. Όχι ολόκληρη την αλήθεια γιατί δεν είμαστε σε θέση να την πούμε ολόκληρη. Αυτό είναι υλικά αδύνατο» (Lacan, 1973a: 9). Ο πλήρης λόγος επομένως δεν είναι η άρθρωση ολόκληρης της αλήθειας γύρω από την επιθυμία του υποκειμένου, αλλά ο λόγος που αρθρώνει όσο το δυνατόν πληρέστερα την αλήθεια αυτή σε μια δεδομένη στιγμή.

Η ομιλία συνιστά τον μοναδικό τρόπο πρόσβασης στην αλήθεια της επιθυμίας: «μόνη της η ομιλία αποτελεί το κλειδί για αυτή την αλήθεια» (E, 172). Επιπλέον, η ψυχαναλυτική θεωρία ισχυρίζεται ότι μόνο ένα ιδιαίτερο είδος ομιλίας οδηγεί στην αλήθεια αυτή: ένας λόγος πέρα από συνειδητό έλεγχο που ονομάζεται ελεύθερος συνειρμός.

όμοιος (γ.: semblable - α.: counterpart) Ο όρος «όμοιος» παίζει σημαντικό ρόλο στο έργο του Lacan από το 1930 και μετά, και αφορά άλλους ανθρώπους στους οποίους το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι υπάρχει μια ομοιότητα προς τον εαυτό του (κυρίως οπτική ομοιότητα). Ο ρόλος του ομοίου είναι σημαντικός στο σύμπλεγμα παρείσφρησης και στο ΣΤΑΔΙΟ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ (που καθεαυτά συνδέονται στενά).

Το σύμπλεγμα παρείσφρησης είναι ένα από τα τρία «οικογενειακά συμπλέγματα» στα οποία αναφέρεται ο Lacan το 1938 στο άρθρο του για την οικογένεια, και ανακύπτει όταν το παιδί συνειδητοποιεί για πρώτη φορά ότι έχει αδέλφια, ότι και άλλα υποκείμενα *σαν κι αυτό* συμμετέχουν στην οικογενειακή δομή. Η έμφαση στο σημείο αυτό αποδίδεται στην ομοιότητα: το παιδί ταυτίζεται με τα αδέλφια του στη βάση της αναγνώρισης της σωματικής ομοιότητας (κάτι που εξαρτάται φυσικά από την ύπαρξη μικρής διαφοράς ηλικίας ανάμεσα στο υποκείμενο και τα αδέλφια του). Αυτή ακριβώς η ταύτιση παράγει την «imago του ομοίου» (Lacan, 1938: 35-9).

Η imago του ομοίου εναλλάσσεται με την εικόνα του ίδιου του σώματος του υποκειμένου, την ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ με την οποία ταυτίζεται το υποκείμενο στο στάδιο του καθρέφτη, και οδηγεί στον σχηματισμό του εγώ. Αυτή η εναλλαξιμότητα είναι προφανής σε φαινόμενα όπως ο μεταβατισμός (transitivism), και προσφέρει ένα παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο το υποκείμενο συγκροτεί τα αντικείμενά του στη βάση του εγώ. Η εικόνα του σώματος ενός άλλου ανθρώπου μπορεί να γίνει αντικείμενο ταύτισης μόνο στον βαθμό που γίνεται αντιληπτό ως όμοιο με το δικό μας. Αλλά και αντιστρόφως, ο όμοιος αναγνωρίζεται ως ξεχωριστό εγώ μόνο μέσα από την προβολή του δικού μας εγώ σε αυτόν.

Το 1955 ο Lacan εισάγει τη διάκριση ανάμεσα στον «μεγάλο Άλλο» και στον

«μικρό άλλο» (ή και «φαντασιακό άλλο»), με τον δεύτερο όρο να αναφέρεται στον όμοιο και/ή στην κατοπτρική εικόνα. Ο όμοιος είναι ο μικρός άλλος, επειδή τελικά δεν είναι καθόλου άλλος. Δεν πρόκειται για τη ριζική ετερότητα την οποία αντιπροσωπεύει ο Άλλος, αλλά για τον άλλο στον βαθμό που μοιάζει στο εγώ (εξού και η εναλλαξιμότητα του *a* και του *a'* στο σχήμα L).

ομοίωμα (γ.: semblant - α.: semblance) Κάτι που διατρέχει ολόκληρο το έργο του Lacan είναι η ιδέα ότι τα φαινόμενα απατούν, μια ιδέα που συνδέεται στενά με την κλασική φιλοσοφική αντίθεση ανάμεσα στα φαινόμενα και την ουσία (βλ. Σ11, 103). Η ίδια η διάκριση του φαντασιακού από το συμβολικό προϋποθέτει την αντίθεση μεταξύ φαινομένων και ουσίας. Το φαντασιακό είναι το πεδίο των παρατηρήσιμων φαινομένων που λειτουργούν ως δολώματα, ενώ το συμβολικό είναι το πεδίο των δομών που υποφώσκουν, αλλά δεν είναι δυνατόν να γίνουν αντικείμενο παρατήρησης παρά μόνον να συναχθούν.

Η αντίθεση αυτή διαπερνά κάθε επιστημονική έρευνα, βασική προϋπόθεση της οποίας είναι ότι ο επιστήμονας οφείλει να προσπαθήσει να διαπεράσει την ψευδή φαινομενικότητα και να προσεγγίσει την κρυμμένη πραγματικότητα. Παρομοίως, στην ψυχανάλυση, όπως και στην επιστήμη, «μόνον εκείνος που ξεφεύγει από τα ψευδή φαινόμενα μπορεί να προσεγγίσει την αλήθεια» (Σ7, 310). Ωστόσο, η ψευδής φαινομενικότητα στην ψυχανάλυση διαφέρει από την ψευδή φαινομενικότητα στις φυσικές επιστήμες. Για τον φυσικό επιστήμονα, η ψευδής φαινομενικότητα (π.χ. ένα ίσιο κομμάτι ξύλου που φαίνεται κυρτό όταν βυθίζουμε το μισό στο νερό) δεν διαθέτει τη διάσταση της εμπρόθετης εξαπάτησης, πράγμα που εξηγεί τον ισχυρισμό του Lacan ότι το αξίωμα της φυσικής επιστήμης είναι η πίστη σε έναν τίμιο Θεό που δεν εξαπατά (Σ3, 64). Εντούτοις, στις υποθετικές επιστήμες, και στην ψυχανάλυση, υπάρχει πάντοτε το πρόβλημα πως το ψεύδος της φαινομενικότητας μπορεί να οφείλεται σε εξαπάτηση.

Ο Lacan χρησιμοποιεί δύο όρους για να αναφερθεί σε ψευδή φαινόμενα. Ο όρος *apparence* χρησιμοποιείται σε φιλοσοφικές αναλύσεις της διάκρισης ουσίας και φαινομένων. Ο όρος *semblant* είναι λιγότερο τεχνικός, αλλά αποκτά προοδευτικά αυξανόμενη σημασία στο έργο του Lacan. Εμφανίζεται νωρίς, το 1957 (βλ. Ec, 435· Σ4, 207), και χρησιμοποιείται αρκετές φορές στο σεμινάριο του 1964 (Σ11, 107). Μόνο όμως κατά τη δεκαετία του 1970 ο όρος καταλαμβάνει σημαντική θέση στο θεωρητικό λεξιλόγιό του. Αρχικά ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο για να αναφερθεί σε θέματα όπως η γυναικεία σεξουαλικότητα, που χαρακτηρίζεται από μια διάσταση μασκαράτας (βλ. Riviere, 1929). Αργότερα τον χρησιμοποιεί για να χαρακτηρίσει γενικά γνωρίσματα της συμβολικής τάξης και των σχέσεών της με το φαντασιακό και το πραγματικό. Αφιερώνει το σεμινάριο του 1970-1 σε

«έναν λόγο που δεν θα ήταν ομοίωμα», στο οποίο και ισχυρίζεται ότι η ΑΛΗΘΕΙΑ δεν είναι απλώς το αντίθετο της φαινομενικότητας, αλλά ότι είναι συνεχόμενη με αυτήν: αλήθεια και φαινομενικότητα είναι σαν τις δύο πλευρές της ζώνης του Möbius, που στην πραγματικότητα είναι μόνο μια πλευρά. Στο σεμινάριο του 1972-3, ο Lacan προχωρά στον ισχυρισμό ότι το *objet petit a* είναι ένα «ομοίωμα του είναι» (Σ20, 84), ότι η αγάπη απευθύνεται σε ένα ομοίωμα (Σ20, 85), και ότι μπορούμε να σκεφθούμε και να επεξεργαστούμε την *jouissance* μόνο στη βάση ενός ομοιώματος (Σ20, 85).

Όνομα-του-Πατέρα (γ.: Nom-du-Père - α.: Name-of-the-Father) Όταν η έκφραση «το όνομα του πατέρα» εμφανίζεται για πρώτη φορά στο έργο του Lacan, στην αρχή της δεκαετίας του 1950, παρατίθεται χωρίς κεφαλαία γράμματα και αναφέρεται γενικά στον απαγορευτικό ρόλο του ΠΑΤΕΡΑ ως εκείνου που επιβάλλει το ταμπού της αιμομιξίας στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα (δηλαδή στον συμβολικό πατέρα): «στο όνομα του πατέρα θα πρέπει ακριβώς να αναγνωρίσουμε το στήριγμα της συμβολικής λειτουργίας που, από την ανατολή της ιστορίας, έχει ταυτίσει το πρόσωπό του με τη φιγούρα του νόμου» (Ε, 67).

Από την αρχή ο Lacan παίζει με την ομοηχία ανάμεσα στην έκφραση *le nom du père* (το όνομα του πατέρα) και *le «non» du père* (το «όχι» του πατέρα), για να επισημάνει τη νομοθετική και απαγορευτική λειτουργία του συμβολικού πατέρα.

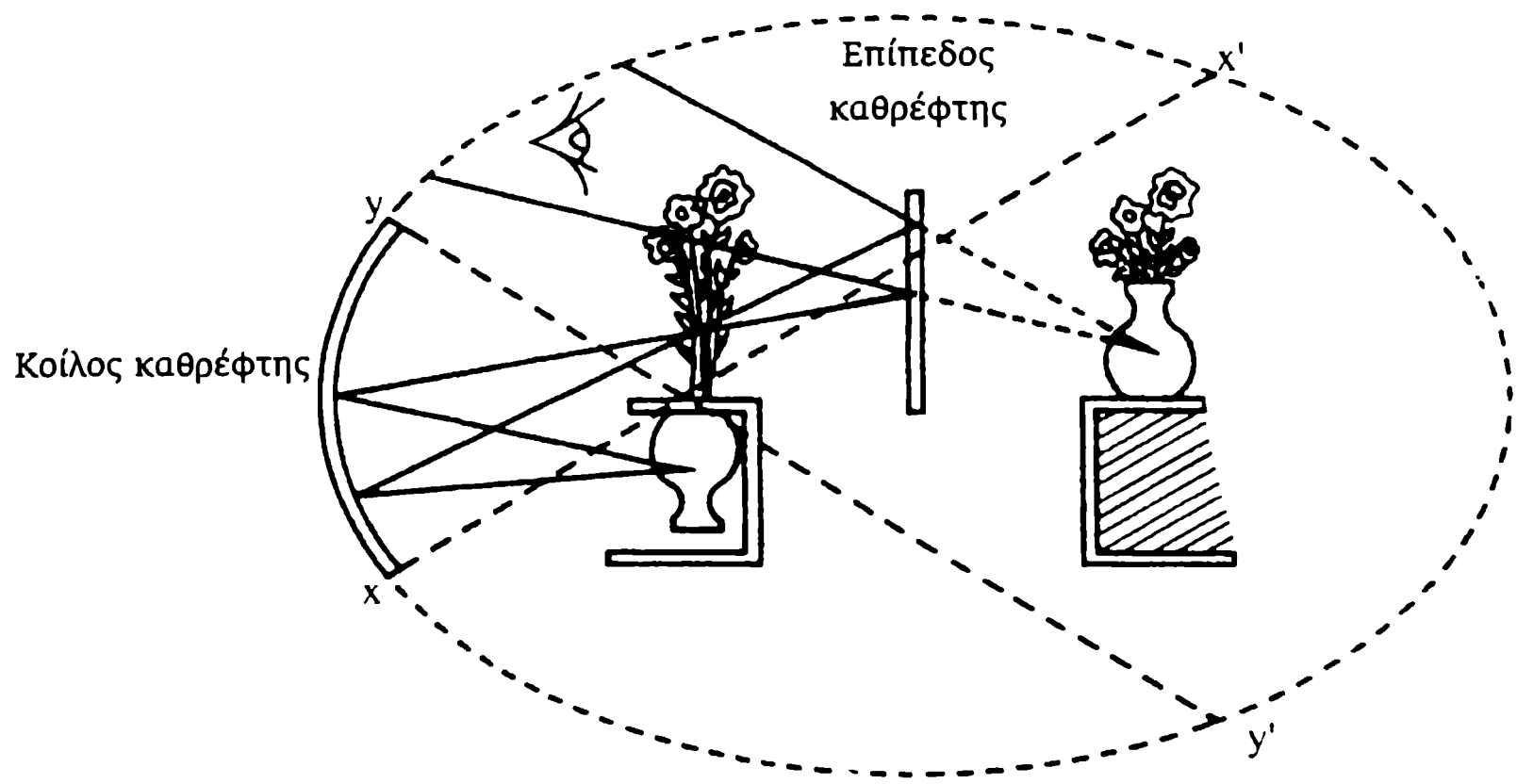
Λίγα χρόνια μετά, στο σεμινάριό του για τις ψυχώσεις (Lacan, 1955-6), η διατύπωση της έκφρασης αλλάζει με την προσθήκη των κεφαλαίων και των παυλών, αποκτώντας παράλληλα και πιο ακριβές νόημα: το Όνομα-του-Πατέρα καθίσταται τώρα το θεμελιακό σημαίνον που επιτρέπει την ομαλή ροή της σημασίας. Το θεμελιακό αυτό σημαίνον από τη μια προσδίδει μια ταυτότητα στο υποκείμενο (το ονομάζει, και το θέτει εντός της συμβολικής τάξης) ενώ, από την άλλη, σηματοδοτεί την οιδιπόδεια απαγόρευση, το «όχι» του ταμπού της αιμομιξίας. Όταν το σημαίνον αυτό αποκλείεται (όταν δηλαδή δεν εμπεριέχεται στη συμβολική τάξη), εκείνο που προκύπτει είναι η ψύχωση.

Σε ένα άλλο έργο του για την ψύχωση (Lacan, 1957-8b), ο Lacan παρουσιάζει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα ως μια μεταφορά (την ΠΑΤΡΙΚΗ ΜΕΤΑΦΟΡΑ), στην οποία ένα σημαίνον (το Όνομα-του-Πατέρα) αντικαθιστά ένα άλλο (την επιθυμία της μητέρας).

οπτικό μοντέλο (γ.: modèle optique - α.: optical model) Ο Freud, στην *Ερμηνεία των ονείρων*, συγκρίνει τον ψυχισμό με έναν οπτικό μηχανισμό όπως το μικροσκόπιο ή η κάμερα (Freud, 1900a: SE V, 536). Ο Lacan αναφέρεται επίσης σε οπτικούς μηχανισμούς σε αρκετά σημεία του έργου του: για παράδειγμα, μνη-

μονεύει την κάμερα για να φθάσει σε έναν «υλιστικό ορισμό του φαινομένου της συνείδησης» (Σ2, κεφ. 4).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι η οπτική συνιστά χρήσιμο τρόπο προσέγγισης της δομής του ψυχισμού, επειδή οι εικόνες παίζουν σημαντικό ρόλο στην ψυχική δομή (Σ1, 76). Εντούτοις, όπως ο Freud, έτσι και ο Lacan προειδοποιεί ότι μια προσέγγιση αυτού του είδους δεν μπορεί ποτέ να προσφέρει παρά αδρές αναλογίες, αφού οι οπτικές εικόνες δεν είναι ταυτόσημες με το είδος των εικόνων που αποτελούν αντικείμενο της ψυχαναλυτικής έρευνας. Για τον λόγο αυτόν, ο Lacan γρήγορα αντικαθιστά τις οπτικές εικόνες με τοπολογικά σχήματα μέσα από τα οποία επιχειρείται η αποφυγή της φαντασιακής παγίδας (βλ. ΤΟΠΟΛΟΓΙΑ). Ωστόσο, όπως είχε παρατηρήσει ο Freud για τα δικά του οπτικά μοντέλα, «χρειαζόμαστε τη βοήθεια προσωρινών ιδεών» (Freud, 1900: 536).



Σχήμα 12 Το οπτικό μοντέλο

Πηγή: Jacques Lacan, *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique*, μτφρ. με σχόλια John Forrester, Νέα Υόρκη: Norton, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1988.

Το οπτικό μοντέλο εμφανίζεται για πρώτη φορά το 1954 (στη μορφή που αναπαράγεται στο σχήμα 12, παρμένο από το Σ1, 124), και επανεμφανίζεται στο γραπτό «Σχόλιο για την εισήγηση του Daniel Lagache» (1958b), στο σεμινάριο για τη μεταβίβαση (1960-1), αλλά και αλλού. Πρόκειται βασικά για ένα οπτικό πείραμα που απαιτεί έναν επίπεδο και έναν κοίλο καθρέφτη. Ο κοίλος καθρέφτης παράγει μια πραγματική εικόνα ενός αντεστραμμένου βάζου λουλουδιών, το οποίο κρύβει από τη θέα μας ένα κουτί, το οποίο με τη σειρά του αντικατοπτρίζεται στον επίπεδο καθρέφτη για να παραγάγει μια «εικονική» (virtual) εικόνα. Η εικονική

αυτή εικόνα είναι ορατή μόνο από ένα υποκείμενο που θέτει τον εαυτό του σε ένα συγκεκριμένο οπτικό πεδίο.

Ο Lacan χρησιμοποιεί το μοντέλο για να δώσει έμφαση σε μια σειρά από σημεία. Δύο από τα σημαντικότερα είναι ο δομικός ρόλος της συμβολικής τάξης και η λειτουργία του ΙΔΕΩΔΟΥΣ ΤΟΥ ΕΓΩ.

1. Το οπτικό μοντέλο φωτίζει τον τρόπο με τον οποίο η θέση του υποκειμένου στη συμβολική τάξη (που αντιπροσωπεύεται από την οπτική γωνία του κανονικού καθρέφτη) καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο το φαντασιακό συναρθρώνεται με το πραγματικό. «Η θέση μου στο φαντασιακό ... είναι νοητή μόνο στον βαθμό που κανείς βρίσκει έναν οδηγό πέρα από το φαντασιακό, στο επίπεδο του συμβολικού πεδίου» (Σ1, 141). Το οπτικό μοντέλο δείχνει επομένως την πρωταρχική σημασία της συμβολικής τάξης στη δόμηση του φαντασιακού. Η πράξη της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι δυνατόν να συγκριθεί με την περιστροφή του κανονικού καθρέφτη, η οποία μεταβάλλει τη θέση του υποκειμένου στο συμβολικό.

2. Το οπτικό μοντέλο φωτίζει επίσης τη λειτουργία του ιδεώδους εγώ, που αντιπροσωπεύεται στο διάγραμμα ως η πραγματική εικόνα, σε αντίθεση με το ιδεώδες του εγώ, που είναι ο συμβολικός οδηγός που ρυθμίζει τη γωνία του καθρέφτη και έτσι και τη θέση του υποκειμένου (Σ1, 141).

ορμή (γ.: pulsion - α.: drive) Η φροϋδική έννοια της ορμής (*Trieb*) βρίσκεται στην καρδιά της θεωρίας του Freud για τη σεξουαλικότητα. Για τον Freud, το διακριτικό γνώρισμα της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, εν αντιθέσει προς τη σεξουαλική ζωή των άλλων ζώων, είναι ότι δεν ρυθμίζεται από οποιοδήποτε ΕΝΣΤΙΚΤΟ (έννοια που συνεπάγεται μια σχετικά σταθερή και εγγενή σχέση με ένα αντικείμενο), αλλά από τις ορμές, οι οποίες διαφέρουν από τα ένστικτα: είναι εξαιρετικά ευμετάβλητες, και αναπτύσσονται με τρόπους που εξαρτώνται από την προσωπική ιστορία κάθε υποκειμένου.

Ο Lacan επιμένει στη διατήρηση της φροϋδικής διάκρισης ανάμεσα σε *Trieb* («ορμή») και *Instinkt* («ένστικτο»), και επικρίνει τον James Strachey που απάλειψε τη διάκριση αυτή αποδίδοντας και τους δύο όρους ως «ένστικτο» στη μετάφραση της *Standard Edition* (Ε, 301). Ενώ το «ένστικτο» παραπέμπει σε μια μυθική προγλωσσική ΑΝΑΓΚΗ, η ορμή είναι εντελώς αποχωρισμένη από το πεδίο της ΒΙΟΛΟΓΙΑΣ. Οι ορμές διαφέρουν από τις βιολογικές ανάγκες επειδή δεν μπορούν ποτέ να ικανοποιηθούν, και δεν στοχεύουν σε ένα αντικείμενο αλλά μάλλον περιστρέφονται διαρκώς γύρω από αυτό. Ο Lacan ισχυρίζεται ότι επιδίωξη της ορμής (*Triebziel*) δεν είναι να φτάσει σε κάποιο *τέρμα* (έναν τελικό προορισμό), αλλά να ακολουθεί τον *στόχο* της (την ίδια την πορεία), ο οποίος είναι να περιστρέφεται γύρω από το αντικείμενο (Σ11, 168). Έτσι η πραγματική επιδίω-

ξη της ορμής δεν είναι κάποιος μυθικός σκοπός πλήρους ικανοποίησης, αλλά η επιστροφή στο κυκλικό μονοπάτι της, και η πραγματική πηγή απόλαυσης δεν είναι παρά η επαναληπτική κίνηση αυτού του κλειστού κυκλώματος.

Ο Lacan υπενθυμίζει στους αναγνώστες του ότι ο Freud ορίζει την ορμή ως μια σύνθεση που συντίθεται από τέσσερα ασυνεχή στοιχεία: την ώθηση, τον σκοπό, το αντικείμενο και την πηγή. Η ορμή δεν μπορεί επομένως να γίνεται αντιληπτή ως «κάτι εντέλει δεδομένο, κάτι αρχαϊκό, πρωταρχικό» (Σ11, 162). Πρόκειται για μια πέρα ως πέρα πολιτισμική και συμβολική κατασκευή. Ο Lacan εκκενώνει έτσι την έννοια της ορμής από τις συχνές αναφορές στην ενέργεια και την υδραυλική που τη χαρακτηρίζουν στο έργο του Freud.

Ο Lacan ενσωματώνει τα τέσσερα στοιχεία της ορμής στη θεωρία του για το «κύκλωμα» της ορμής. Στο κύκλωμα αυτό, η ορμή ξεκινά από μια ερωτογενή ζώνη, περιστρέφεται γύρω από το αντικείμενο, και έπειτα επιστρέφει στην ερωτογενή ζώνη. Το κύκλωμα αυτό δομείται από τις τρεις γραμματικές φωνές

1 Την ενεργητική φωνή (βλέπω)
2 Τη μέση φωνή (βλέπω τον εαυτό μου)
3 Την παθητική φωνή (βλέπομαι, υπό την έννοια ότι με βλέπουν)

Οι πρώτοι δύο χρόνοι (ενεργητική και μέση φωνή) είναι αυτοερωτικοί: το υποκείμενο λείπει. Μόνο στον τρίτο χρόνο (παθητική φωνή), όταν η ορμή ολοκληρώνει την κυκλωτική της κίνηση, εμφανίζεται «ένα νέο υποκείμενο» (το οποίο σημαίνει ότι πριν από αυτόν τον χρόνο δεν υπήρχε υποκείμενο: βλ. Σ11, 178). Αν και ο τρίτος χρόνος είναι η παθητική φωνή, η ορμή είναι πάντοτε κατ' ουσίαν ενεργητική, πράγμα που εξηγεί γιατί ο Lacan γράφει τον τρίτο χρόνο όχι ως «βλέπομαι» ή «με βλέπουν» αλλά «κάνω τον εαυτό μου ορατό». Ακόμα και υποτιθέμενες «παθητικές» φάσεις της ορμής, όπως ο μαζοχισμός, συνεπάγονται δράση (Σ11, 200). Το κύκλωμα της ορμής είναι ο μόνος τρόπος για να ξεπεράσει το υποκείμενο την αρχή της ηδονής.

Ο Freud υποστήριζε ότι η σεξουαλικότητα συντίθεται από έναν αριθμό μερικών ορμών (στα γερμανικά *Partieltrieb*), όπως η στοματική ορμή και η πρωκτική ορμή, καθεμιά από τις οποίες προσδιορίζεται από τη διαφορετική πηγή της (από μια διαφορετική ερωτογενή περιοχή). Αρχικά, αυτές οι συνιστώσες ορμές λειτουργούν αναρχικά και ανεξάρτητα (εξού και η «πολύμορφη διαστροφικότητα» των παιδιών), στην εφηβεία όμως οργανώνονται και συνενώνονται υπό την πρωτοκαθεδρία των γεννητικών οργάνων (Freud, 1905d). Ο Lacan επισημαίνει τη μερική φύση όλων των ορμών, αλλά διαφοροποιείται από τον Freud σε δύο σημεία.

1. Ο Lacan απορρίπτει την ιδέα ότι οι μερικές ορμές είναι δυνατόν ποτέ να επιτύχουν οποιαδήποτε πλήρη οργάνωση ή μίξη, ισχυριζόμενος ότι η πρωτοκαθεδρία

	ΜΕΡΙΚΗ ΟΡΜΗ	ΕΡΩΤΟΓΕΝΗΣ ΖΩΝΗ	ΜΕΡΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ	ΡΗΜΑ
D	στοματική ορμή	χείλη	στήθος	θηλάζω/πιπιλίζω
	πρωκτική ορμή	πρωκτός	κόπρανα	αφοδεύω
d	σκοπική ορμή	μάτια	βλέμμα	βλέπω
	επικλητική ορμή	αυτιά	φωνή	ακούω

Σχήμα 13 Πίνακας των μερικών ορμών

της γενετήσιας ζώνης, ακόμα και στις περιπτώσεις που επιτυγχάνεται, παραμένει πάντοτε επισφαλής. Αμφισβητεί έτσι την ιδέα, που εισήγαγαν μερικοί αναλυτές μετά τον Freud, μιας γενετήσιας ορμής στην οποία ενσωματώνονται οι μερικές ορμές ολοκληρωτικά και με αρμονικό τρόπο.

2. Ο Lacan υποστηρίζει ότι οι ορμές είναι μερικές, όχι υπό την έννοια ότι αποτελούν τμήματα ενός όλου (της «γενετήσιας ορμής»), αλλά υπό την έννοια ότι αντιπροσωπεύουν τη σεξουαλικότητα μόνο μερικά. Δεν αντιπροσωπεύουν την αναπαραγωγική λειτουργία της σεξουαλικότητας παρά μόνο τη διάσταση της απόλαυσης (Σ11, 204).

Ο Lacan αναγνωρίζει τέσσερις μερικές ορμές: τη στοματική ορμή, την πρωκτική ορμή, τη σκοπική (scopic) ορμή και την επικλητική (invocatory) ορμή. Καθεμία από τις ορμές αυτές προσδιορίζεται από ένα διαφορετικό μερικό αντικείμενο και από μια διαφορετική ερωτογενή ζώνη, όπως καταδεικνύεται στο σχήμα 13.

Οι πρώτες δύο ορμές συνδέονται με το αίτημα, ενώ το δεύτερο ζευγάρι συνδέεται με την επιθυμία.

Το 1957, στο πλαίσιο του γραφήματος της επιθυμίας, ο Lacan εισάγει τον τύπο ($◊D) ως το ΜΑΘΗΜΙΟ της ορμής. Ο τύπος αυτός διαβάζεται ως εξής: το διαγραμμένο υποκείμενο σε σχέση με το αίτημα, το fading του υποκειμένου μπροστά στην εμμονή ενός αιτήματος που επιμένει χωρίς τη στήριξη οποιασδήποτε συνειδητής πρόθεσης.

Σε όλες τις αναμορφώσεις της ορμικής θεωρίας στο έργο του Freud, ένα στοιχείο που παραμένει σταθερό είναι ο βασικός δυϊσμός της. Αρχικά ο δυϊσμός αυτός έχει τη μορφή της αντίθεσης ανάμεσα στις σεξουαλικές ορμές (*Sexualtriebe*) από τη μια μεριά, και τις ορμές του εγώ (*Ichtriebe*) ή ορμές αυτοσυντήρησης (*Selbsterhaltungstriebe*) από την άλλη. Η αντίθεση αυτή άρχισε να αμφισβητείται από τον Freud, την περίοδο 1914-20, εξαιτίας της αυξανόμενης συνειδητοποίησης του γεγονότος ότι οι ορμές του εγώ ήταν κι αυτές σεξουαλικές. Οδηγήθηκε έτσι στην

αναθεώρηση του δυϊσμού των ορμών στην κατεύθυνση μιας αντίθεσης ανάμεσα στις ορμές της ζωής (*Lebenstriebe*) και τις ορμές του θανάτου (*Todestriebe*).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι είναι ιδιαίτερα σημαντικό να διατηρήσουμε τον δυϊσμό του Freud, και απορρίπτει τον μονισμό του Jung, ο οποίος ισχυρίστηκε ότι όλες οι ψυχικές δυνάμεις ήταν δυνατόν να αναχθούν σε μια και μοναδική έννοια ψυχικής ενέργειας (Σ1, 118-20). Εντούτοις, ο Lacan προτιμά να αναθεωρεί αυτόν τον δυϊσμό στην κατεύθυνση μιας αντίθεσης ανάμεσα στο συμβολικό και το φαντασιακό, και όχι μιας αντίθεσης ανάμεσα σε διαφορετικά είδη ορμών. Έτσι, για τον Lacan, όλες οι ορμές είναι ορμές σεξουαλικές, και κάθε ορμή είναι ΟΡΜΗ ΘΑΝΑΤΟΥ από τη στιγμή που κάθε ορμή είναι άμετρη, επαναληπτική και τελικά καταστροφική (Ec, 848).

Οι ορμές συνδέονται στενά με την ΕΠΙΘΥΜΙΑ: και τα δύο αυτά στοιχεία έλκουν την καταγωγή τους από το πεδίο του υποκειμένου, εν αντιθέσει προς τη γενετήσια ορμή, η οποία (στην περίπτωση που υπάρχει) αποκτά μορφή στην πλευρά του Άλλου (Σ11, 189). Παρ' όλα αυτά, η ορμή δεν αποτελεί απλώς ένα συνώνυμο της επιθυμίας: οι ορμές αποτελούν τις μερικές πλευρές στις οποίες πραγματώνεται η επιθυμία. Η επιθυμία είναι μια και αδιαίρετη, ενώ οι ορμές αποτελούν μερικές εκδηλώσεις της επιθυμίας.

ορμή του θανάτου (γ.: pulsion de mort - α.: death drive) Αν και νύξεις σχετικές με την έννοια της ορμής του θανάτου (*Todestrieb*) είναι δυνατόν να εντοπιστούν πολύ νωρίς στο έργο του Freud, η έννοια αρθρώνεται πλήρως μόνο στο έργο του *Πέρα από την αρχή της ηδονής* (1920g). Στο έργο αυτό ο Freud εδραιώνει τη θεμελιακή διάκριση ανάμεσα στις ορμές της ζωής (έρως), τις οποίες αντιλαμβάνεται ως μια τάση για συνοχή και ενότητα, και τις ορμές του θανάτου, που δρουν προς την αντίθετη κατεύθυνση, αναιρώντας συνδέσεις και καταστρέφοντας. Εντούτοις, οι ορμές της ζωής και οι ορμές του θανάτου δεν εντοπίζονται ποτέ στην καθαρή τους κατάσταση, αλλά πάντοτε ανακατεμένες μεταξύ τους σε διαφορετικές δόσεις. Πράγματι, ο Freud υποστηρίζει ότι, αν δεν αναμιγνυόταν με τον ερωτισμό, η ορμή του θανάτου θα διέλαθε της αντιληπτικής προσοχής μας, αφού καθεαυτήν είναι σιωπηλή (Freud, 1930a: SE, XXI, 120).

Η έννοια της ορμής του θανάτου υπήρξε μια από τις πιο αμφιλεγόμενες έννοιες που εισήγαγε ο Freud, και πολλοί από τους μαθητές του την απέρριψαν (θεωρώντας την καθαρό ποιητικό οίστρο ή αδικαιολόγητη παραχώρηση στη μεταφυσική), αλλά ο Freud συνέχισε να την υποστηρίζει για το υπόλοιπο της ζωής του. Από τις μη λακανικές σχολές της ψυχαναλυτικής θεωρίας μόνο η κλαϊνική ψυχανάλυση αναγνωρίζει τη σημασία της έννοιας.

Ο Lacan ακολουθεί το παράδειγμα του Freud και αντιμετωπίζει την έννοια της

ορμής του θανάτου ως κεντρική για την ψυχανάλυση: «η αγνόηση του ενστίκτου του θανάτου όπως αναπτύσσεται στη θεωρία του [Freud] συνιστά πλήρη παρανόηση της θεωρίας αυτής» (E, 301).

Στις πρώτες του αναφορές στην ορμή του θανάτου, το 1938, ο Lacan την περιγράφει ως νοσταλγία για μια χαμένη αρμονία, ως επιθυμία για επιστροφή στην προοιδιπόδειο μίξη με το στήθος της μητέρας, η απώλεια του οποίου χαράσσεται στον ψυχισμό μέσα από το σύμπλεγμα αποθηλασμού (Lacan, 1938: 35). Το 1946 συνδέει την ορμή του θανάτου με την αυτοκτονική τάση του ναρκισσισμού (Ec, 186). Συνδέοντας την ορμή του θανάτου με την προοιδιπόδειο φάση και τον ναρκισσισμό, αυτές οι πρώτες αναφορές θέτουν την ορμή του θανάτου στο πλαίσιο εκείνου που ο Lacan αποκαλεί αργότερα τάξη του φαντασιακού.

Εντούτοις, όταν ο Lacan αρχίζει να αναπτύσσει την ιδέα των τριών τάξεων του φαντασιακού, του συμβολικού και του πραγματικού, στη δεκαετία του 1950, δεν τοποθετεί πλέον την ορμή του θανάτου στο φαντασιακό αλλά στο συμβολικό. Στο σεμινάριο του 1954-5, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η ορμή του θανάτου είναι απλώς η θεμελιακή τάση της συμβολικής τάξης να παράγει την ΕΠΑΝΑΛΗΨΗ: «Το ένστικτο του θανάτου δεν είναι παρά η μάσκα της συμβολικής τάξης» (Σ2, 326). Η αλλαγή αυτή σηματοδοτεί και μια διαφοροποίηση από τον Freud, για τον οποίο η ορμή του θανάτου ήταν στενά συνδεδεμένη με τη βιολογία, αντιπροσωπεύοντας τη θεμελιακή τάση κάθε ζωντανού οργανισμού να επιστρέψει σε μια ανόργανη κατάσταση. Τοποθετώντας την ορμή του θανάτου σταθερά στο συμβολικό, ο Lacan τη συναρθρώνει περισσότερο με την κουλτούρα παρά με τη φύση. Παρατηρεί ότι η ορμή του θανάτου «δεν αποτελεί ζήτημα της βιολογίας» (E, 102), και ότι θα πρέπει να διακρίνεται από το βιολογικό ένστικτο της επιστροφής στο άψυχο (Σ7, 211-12).

Μια ακόμη διάφορα ανάμεσα στη λακανική και τη φροϋδική έννοια της ορμής του θανάτου κάνει την εμφάνισή της το 1964. Ο Freud αντιπαρέθετε την ορμή του θανάτου στις σεξουαλικές ορμές, τώρα όμως ο Lacan υποστηρίζει ότι η ορμή του θανάτου δεν αποτελεί ξεχωριστή ορμή, αλλά ότι συνιστά, στην πραγματικότητα, διάσταση κάθε ΟΡΜΗΣ. «Η διάκριση ανάμεσα στην ορμή της ζωής και την ορμή του θανάτου είναι αληθής στον βαθμό που αποκαλύπτει δύο διαστάσεις της ορμής» (Σ11, 257). Γι' αυτό και ο Lacan γράφει ότι «κάθε ορμή είναι οιονεί ορμή θανάτου» (Ec, 848), αφού: πρώτον, κάθε ορμή επιδιώκει την ίδια της την εξαφάνιση· δεύτερον, κάθε ορμή εμπλέκει το υποκείμενο στην επανάληψη και, τρίτον, κάθε ορμή συνιστά μια προσπάθεια να προχωρήσουμε πέρα από την αρχή της ηδονής, στο πεδίο της υπερβάλλουσας *JOUISSANCE*, όπου η απόλαυση βιώνεται ως πόνος.

O/o

objet (petit) a Ο όρος αυτός έχει συχνά μεταφραστεί ως «αντικείμενο (μικρό) *a*», αλλά ο Lacan επέμενε ότι πρέπει να παραμένει αμετάφραστος, «αποκτώντας έτσι, ούτως ειπείν, το status ενός αλγεβρικού σημείου» (Sheridan, 1977: xi, βλ. ΑΛΓΕΒΡΑ).

Το σύμβολο *a* (το πρώτο γράμμα της λέξης *autre*, ή «άλλος») είναι ένα από τα πρώτα αλγεβρικά σημεία που εμφανίζονται στο έργο του Lacan, και εισάγεται για πρώτη φορά το 1955 μαζί με το ΣΧΗΜΑ L. Γράφεται πάντοτε με πεζά και πλάγια γράμματα για να τονιστεί το γεγονός ότι αφορά τον μικρό άλλο, σε αντίθεση με το κεφαλαίο «Α» του μεγάλου Άλλου. Αντίθετα με τον μεγάλο Άλλο, που αντιπροσωπεύει μια ριζική και μη αναγώγιμη ετερότητα, ο μικρός άλλος είναι «ο άλλος που δεν είναι καθόλου άλλος, αφού τον συμπληρώνει κατ' ουσίαν το εγώ, σε μια σχέση που είναι πάντοτε ανακλαστική, εναλλακτική» (Σ2, 321). Στο σχήμα L, λοιπόν, τα σύμβολα *a* και *a'* αντιστοιχούν αδιακρίτως στο ΕΓΩ και στον ΟΜΟΙΟ/ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ, και ανήκουν καθαρά στη φαντασιακή τάξη.

Το 1957, όταν ο Lacan εισάγει το μαθήμιο της φαντασίωσης (*$* ◇ *a*), το σύμβολο *a* αρχίζει να γίνεται αντιληπτό ως αντικείμενο της επιθυμίας. Πρόκειται για το φαντασιακό ΜΕΡΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ, ένα στοιχείο που φαντασιώνεται ως κάτι που μπορεί να χωριστεί από το υπόλοιπο του σώματος. Ο Lacan αρχίζει τώρα να διακρίνει το *a*, το αντικείμενο της επιθυμίας, από την κατοπτρική εικόνα, την οποία συμβολίζει πλέον ως *i(a)*.

Στο σεμινάριο του 1960-1, ο Lacan συναρθρώνει το *objet petit a* με τον ελληνικό όρο *άγαλμα* (που σημαίνει μια προσφορά στους Θεούς, ένα κόσμημα ή ένα μικρό γλυπτό που απεικονίζει έναν Θεό) τον οποίο υιοθετεί από το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα. Όπως ακριβώς το *άγαλμα* είναι ένα πολύτιμο αντικείμενο κρυμμένο μέσα σε ένα συγκριτικά ευτελές κουτί, έτσι και το *objet petit a* είναι το αντικείμενο της επιθυμίας που αναζητούμε στον άλλο (Σ8, 177).

Από το 1963 και μετά, το σύμβολο *a* έρχεται πιο κοντά στο πραγματικό, αν και δεν χάνει ποτέ τη φαντασιακή του διάσταση. Το 1973, για παράδειγμα, ο Lacan δηλώνει και πάλι ότι είναι φαντασιακό (Σ20, 77). Από το σημείο αυτό και μετά το *a* συμβολίζει το αντικείμενο που δεν μπορεί ποτέ να αποκτηθεί, που είναι στ' αλήθεια το ΑΙΤΙΟ της επιθυμίας, αντί για αυτό προς το οποίο τείνει η επιθυμία, γι' αυτό εξάλλου και ο Lacan το ονομάζει τώρα «αντικείμενο-αίτιο» της επιθυμίας. *Objet petit a* είναι κάθε αντικείμενο που θέτει σε κίνηση την επιθυμία, ιδίως τα μερικά αντικείμενα που καθορίζουν τις ορμές. Οι ορμές δεν επιδιώκουν την από-

κτηση του *objet petit a*, αλλά μάλλον περιστρέφονται γύρω από αυτό (Σ11, 179). Το *objet petit a* είναι το αντικείμενο του άγχους αλλά και το απώτερο μη αναγώγιμο απόθεμα της libido (Lacan, 1962-3, σεμινάριο της 16ης Ιανουαρίου 1963). Παίζει έναν αυξανόμενα σημαντικό ρόλο στη λακανική έννοια της θεραπείας, στην οποία ο αναλυτής πρέπει να θέσει τον εαυτό του στη θέση ενός ομοιώματος του *objet petit a*, του αιτίου της επιθυμίας του αναλυόμενου.

Στα σεμινάρια του 1962-3 και του 1964, το *objet petit a* ορίζεται ως το υπόλοιπο, το υπόλειμμα (γαλλικά *reste*), εκείνο που μένει μετά την εισαγωγή του συμβολικού στο πραγματικό. Οι απόψεις αυτές αναπτύσσονται περαιτέρω στο σεμινάριο του 1969-70, στο οποίο ο Lacan διατυπώνει τους τύπους των τεσσάρων ΛΟΓΩΝ. Στον λόγο του κυρίου, ένα σημαίνον προσπαθεί να αντιπροσωπεύσει το υποκείμενο για όλα τα άλλα σημαίνοντα, διαδικασία που παράγει αναπόφευκτα ένα περίσσευμα. Το πλεόνασμα αυτό είναι το *objet petit a*, ένα πλεόνασμα νοήματος, και ένα πλεόνασμα απόλαυσης (υπερ-απόλαυση ή υπερ-απολαμβάνειν [γαλλικά *plus-de-jouir*]). Η έννοια αυτή εμπνέεται από τη μαρξική έννοια της υπεραξίας: το *a* είναι το περίσσευμα της *jouissance* που δεν έχει «αξία χρήσης», αλλά επιμένει προς χάριν και μόνον της απόλαυσης.

Το 1973, ο Lacan συνδέει το *objet petit a* με την έννοια του ΟΜΟΙΩΜΑΤΟΣ, υποστηρίζοντας ότι το *a* είναι ένα «ομοίωμα του είναι» (Σ20: 87). Το 1974 το θέτει στο επίκεντρο του κόμβου των Borromeo, στον τόπο στον οποίο αλληλοδιασταυρώνονται οι τρεις τάξεις (πραγματικό, συμβολικό και φαντασιακό).

Π/π

παλινδρόμηση (γ.: régression - α.: regression) Ο Freud εισάγει την έννοια της παλινδρόμησης στην *Ερμηνεία των ονείρων* για να εξηγήσει την εικονική/οπτική φύση των ονείρων. Βασιζόμενος σε ένα τοπογραφικό μοντέλο στο οποίο ο ψυχισμός συλλαμβάνεται ως μια σειρά διακριτών συστημάτων, ο Freud ισχυρίστηκε ότι κατά τη διάρκεια του ύπνου η προοδευτική πρόσβαση στην κινητική δραστηριότητα μπλοκάρεται, αναγκάζοντας τις σκέψεις να ταξιδέψουν παλινδρομικά μέσα από αυτά τα συστήματα προς την κατεύθυνση του συστήματος της αντίληψης (Freud, 1900a: SE V, 538-55). Αργότερα πρόσθεσε μια ακόμη παράγραφο στο σημείο αυτό στην οποία διακρίνει αυτό το *τοπογραφικό* είδος παλινδρόμησης από εκείνο που ονομάζει *χρονική* παλινδρόμηση (στην οποία το υποκείμενο υποχωρεί σε προηγούμενες φάσεις ανάπτυξης) και από την *τυπολογική* παλινδρόμηση (τη χρήση τρόπων έκφρασης που είναι λιγότερο σύνθετοι από άλλους) (Freud, 1900a: SE V, 548 [η παράγραφος προστέθηκε το 1914]).

Ο Lacan υποστηρίζει πως η έννοια της παλινδρόμησης υπήρξε αντικείμενο παρανόησης όσο λίγες έννοιες στην ψυχαναλυτική θεωρία. Συγκεκριμένα, επικρίνει τη «μαγική» άποψη της παλινδρόμησης, σύμφωνα με την οποία η παλινδρόμηση γίνεται αντιληπτή ως ένα πραγματικό φαινόμενο, στο οποίο ενήλικοι «όντως παλινδρομούν, επιστρέφουν στην κατάσταση ενός μικρού παιδιού και αρχίζουν να στριγκλίζουν». Υπό αυτή την έννοια, «παλινδρόμηση δεν υπάρχει» (Σ2, 103). Στη θέση αυτής της παρανόησης, ο Lacan ισχυρίζεται πως η παλινδρόμηση θα πρέπει να γίνεται κατανοητή πρώτα και πάνω απ' όλα με μια τοπογραφική έννοια –πράγμα που συνάδει προς τον τρόπο με τον οποίο ο Freud αντιλαμβανόταν την έννοια, όταν την εισήγαγε το 1900– και όχι με μια χρονική έννοια (βλ. ΧΡΟΝΟΣ). Με άλλα λόγια, «παλινδρόμηση υπάρχει στο επίπεδο της σημασίας και όχι σε αυτό της πραγματικότητας» (Σ2, 103). Επομένως η παλινδρόμηση οφείλει να γίνεται αντιληπτή «όχι με την ενστικτική έννοια, ούτε με την έννοια της αναζωογόνησης ενός προηγηθέντος στοιχείου», αλλά με την έννοια «της αναγωγής του συμβολικού στο φαντασιακό» (Σ4, 355).

Στον βαθμό που η παλινδρόμηση είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι διαθέτει και χρονική σημασία, αυτή δεν συνδέεται με την «επιστροφή [του υποκειμένου] στο παρελθόν» , αλλά μάλλον με μια ανασυνάρθρωση ορισμένων ΑΙΤΗΜΑΤΩΝ: «η παλινδρόμηση δεν δείχνει τίποτε άλλο από μια επιστροφή στο παρόν των σημαινόντων που χρησιμοποιήθηκαν σε αιτήματα» που προϋπήρξαν (Ε, 255). Η παλινδρόμηση στο στοματικό στάδιο, για παράδειγμα, θα πρέπει να γίνεται κατανοητή στη βάση

της άρθρωσης στοματικών αιτημάτων (του αιτήματος να μας ταΐσουν, που γίνεται εμφανές στο αίτημα προς τον αναλυτή να μας προμηθεύει ερμηνείες). Όταν η παλινδρόμηση κατανοείται έτσι, ο Lacan αναγνωρίζει φυσικά τη σημασία της στην ψυχαναλυτική θεραπεία, ισχυριζόμενος μάλιστα ότι η παλινδρόμηση στο πρωκτικό στάδιο, για παράδειγμα, είναι τόσο σημαντική που μια ανάλυση που δεν έχει περάσει από το σημείο αυτό δεν είναι δυνατόν να ονομαστεί πλήρης (Σ8, 242).

παράγων c (γ.: facteur c - α.: factor c) Ο Lacan εισήγαγε τον όρο «παράγων c» σε ένα ψυχιατρικό συνέδριο το 1950. Παράγων c ονομάζεται «το σταθερό χαρακτηριστικό κάθε δεδομένου πολιτισμικού περιβάλλοντος» (E, 37): πρόκειται για μια προσπάθεια οροθέτησης του κομματιού εκείνου της συμβολικής τάξης που σημαδεύει τα επί μέρους χαρακτηριστικά μιας κουλτούρας σε αντίθεση με μια άλλη (το c παραπέμπει στην κουλτούρα-*culture*). Αν και θα ήταν ενδιαφέρον να στοχαστούμε πάνω στις πιθανές εφαρμογές της έννοιας αυτής όσον αφορά την ανάλυση της σχέσης της ψυχανάλυσης με διάφορα πολιτισμικά περιβάλλοντα, ο Lacan παραθέτει ένα μόνο παράδειγμα του παράγοντα c: ισχυρίζεται ότι παράγων c της κουλτούρας των Ηνωμένων Πολιτειών είναι ο α-ιστορικισμός (βλ. E, 37, και E, 115). Ο «αμερικανικός τρόπος ζωής» συναρθρώνεται γύρω από σημαίνοντα όπως η «ευτυχία», η «προσαρμογή», οι «ανθρώπινες σχέσεις» και η «ανθρώπινη μηχανική» (E, 38). Ο Lacan θεωρεί τον παράγοντα c της αμερικανικής κουλτούρας ιδιαιτέρως αντιθετικό προς την ψυχανάλυση, και υπεύθυνο, σε μεγάλο βαθμό, για τα σφάλματα της ψυχαναλυτικής θεωρίας όπως αναπτύχθηκε στις Η.Π.Α. (παράδειγμα η ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΓΩ).

παραλήρημα (γ.: délire - α.: delusion) Το παραλήρημα ορίζεται συνήθως στην ψυχιατρική ως μια εδραία και ανεπίδεκτη διόρθωσης λαθεμένη πεποίθηση, η οποία αντιφάσκει με τις πληροφορίες που είναι διαθέσιμες και με τις πεποιθήσεις της κοινωνικής ομάδας στην οποία ανήκει το υποκείμενο (βλ. Αμερικανική Ψυχιατρική Ένωση, 1987: 395· Hughes, 1981: 206). Το παραλήρημα αποτελεί κεντρικό κλινικό γνώρισμα της ΠΑΡΑΝΟΙΑΣ, και ποικίλλει από απλές ιδέες μέχρι σύνθετα δίκτυα πεποιθήσεων (τα οποία ονομάζονται *παραληρηματικά συστήματα*).

Στο λακανικό πλαίσιο, εκείνο που λείπει από τον παρανοϊκό είναι το ΟΝΟΜΑ-ΤΟΥ-ΠΑΤΕΡΑ, και το παραλήρημα αποτελεί την προσπάθειά του να καλύψει την τρύπα που αφήνει στο συμβολικό σύμπαν η απουσία αυτού του πρωταρχικού σημαίνοντος. Το παραλήρημα επομένως δεν ταυτίζεται με την ίδια την «ασθένεια» της παράνοιας. Αντιθέτως, πρόκειται για την προσπάθεια του παρανοϊκού να θεραπεύσει τον εαυτό του, να βγει από το αδιέξοδο της κατάρρευσης του συμβολι-

κού σύμπαντος μέσα από ένα μόρφωμα αντικατάστασης. Όπως παρατηρεί ο Freud στο έργο του για τον Schreber, «Εκείνο που μας φαίνεται αρχικά παράγωγο της παθολογίας, το παραληρηματικό μόρφωμα, είναι στην πραγματικότητα, η προσπάθεια αποκατάστασης, η ανασυγκρότηση» (Freud, 1911c: SE XII, 71).

Ο Lacan επιμένει στη σημασία του παραληρήματος και δίνει έμφαση στη χρησιμότητα της στενής παρακολούθησης της θεώρησης που αναπτύσσει ο ίδιος ο ψυχωτικός ασθενής για το παραλήρημά του. Το παραλήρημα είναι μια μορφή λόγου, και πρέπει, ως εκ τούτου, να γίνεται κατανοητό ως «ένα πεδίο σημασιοδότησης που έχει οργανώσει ένα συγκεκριμένο σημαίνον» (Σ3, 121). Για τον λόγο αυτόν όλα τα παραληρηματικά φαινόμενα «ξεκαθαρίζουν όταν συσχετίζονται με τις λειτουργίες και τη δομή του λόγου» (Σ3, 310).

Η παρανοϊκή παραληρηματική κατασκευή είναι δυνατόν να λάβει πολλές μορφές. Μια συνηθισμένη μορφή, η λεγόμενη «μανία καταδιώξεως», εκδιπλώνεται γύρω από τον Άλλο του Άλλου, ένα κρυμμένο υποκείμενο που κινεί τα νήματα του μεγάλου Άλλου (της συμβολικής τάξης), και ελέγχει τις σκέψεις μας, συνωμοτεί εναντίον μας, μας παρακολουθεί κλπ.

παράνοια (γ.: paranoïa - α.: paranoia) Η παράνοια αποτελεί μορφή ΨΥΧΩΣΗΣ που χαρακτηρίζεται πρωτίστως από την παρουσία ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΕΩΝ. Η εμπειρία του Freud στη θεραπευτική αντιμετώπιση παρανοϊκών ήταν περιορισμένη, και η εκτενέστερη εργασία του πάνω στο συγκεκριμένο θέμα δεν συνιστά την περιγραφή της πορείας μιας θεραπείας, αλλά την ανάλυση των γραπτών απομνημονευμάτων ενός παρανοϊκού άνδρα (ενός δικαστή που ονομαζόταν Daniel Paul Schreber) (Freud, 1911c). Στο έργο του αυτό ο Freud αναπτύσσει τη θεωρία του σύμφωνα με την οποία η παράνοια αποτελεί άμυνα απέναντι στην ομοφυλοφιλία, ισχυριζόμενος ότι οι διάφορες μορφές παρανοϊκών ψευδαισθήσεων βασίζονται σε διαφορετικούς τρόπους άρνησης της φράσης «εγώ (ένας άνδρας) τον αγαπώ».

Το ενδιαφέρον του Lacan για την παράνοια προηγείται χρονικά του ενδιαφέροντος του για την ψυχανάλυση, αφού αποτελεί το θέμα του πρώτου μεγάλου έργου του, της διδακτορικής του διατριβής (Lacan, 1932). Στο έργο αυτό, ο Lacan εξετάζει την περίπτωση μιας ψυχωτικής γυναίκας την οποία ονομάζει «Aimée,» και για την οποία η διάγνωσή του είναι ότι πάσχει από «παράνοια αυτοτιμωρίας» (*paranoïa d'autopunition*) – μια νέα κλινική κατηγορία την οποία εισήγαγε ο ίδιος. Επιστρέφει στο αντικείμενο της παράνοιας στο σεμινάριο των ετών 1955-6, το οποίο αφιερώνει σε έναν διεξοδικό σχολιασμό της περίπτωσης Schreber. Ο Lacan κρίνει ανεπαρκή τη θεωρία του Freud αναφορικά με τις ομοφυλοφιλικές ρίζες της παράνοιας και προτάσσει στη θέση της τη δική του θεω-

ρία που αποδίδει την ιδιότητα του ιδιαίτερου μηχανισμού της ψύχωσης στον ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟ.

Όπως όλες οι κλινικές δομές, έτσι και η παράνοια αποκαλύπτει με έναν ιδιαίτερα ανάγλυφο τρόπο ορισμένες βασικές ιδιότητες του ψυχισμού. Το εγώ διαθέτει παρανοϊκή δομή (Ε, 20), επειδή αποτελεί τον τόπο μιας παρανοϊκής αλλοτρίωσης (Ε, 5). Η ίδια η γνώση (*connaissance*) είναι παρανοϊκή (Ε, 2, 3, 17). Η διαδικασία της ψυχαναλυτικής θεραπείας προκαλεί μια ελεγχόμενη παράνοια στο ανθρώπινο υποκείμενο (Ε, 15).

πατέρας (γ.: père - α.: father) Από πολύ νωρίς στην πορεία του έργου του, ο Lacan αποδίδει μεγάλη σημασία στον ρόλο του πατέρα στην ψυχική δομή. Στο άρθρο του 1938 για την οικογένεια, αποδίδει τη σημασία του ΣΥΜΠΛΕΓΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ στο γεγονός ότι συνδυάζει στη φιγούρα του πατέρα δύο σχεδόν αντίπαλες λειτουργίες: την προστατευτική λειτουργία και την απαγορευτική λειτουργία. Εντοπίζει μάλιστα την αιτία των σύγχρονων ψυχοπαθολογικών ιδιομορφιών στην παρατηρούμενη κοινωνική υποχώρηση της πατρικής imago (που είναι ορατή στις εικόνες των απόντων, αλλά και των ταπεινωμένων πατεράδων) (Lacan, 1938: 73). Από τότε ο πατέρας εξακολούθησε να αποτελεί ένα από τα σταθερά ενδιαφέροντα στο έργο του Lacan.

Η έμφαση του Lacan στη σημασία του πατέρα είναι δυνατόν να ιδωθεί ως αντίδραση στην τάση της κλαϊνικής ψυχανάλυσης και της θεωρίας των σχέσεων αντικειμένου να θέτουν τη σχέση μητέρας-παιδιού στην καρδιά της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Αντίθετα με αυτή την τάση, ο Lacan επισημαίνει συνεχώς τον ρόλο του πατέρα ως τρίτου όρου ο οποίος, διαμεσολαβώντας τη ΔΥΑΔΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ανάμεσα στη ΜΗΤΕΡΑ και το παιδί, σώζει το παιδί από την ψύχωση και καθιστά δυνατή την είσοδο στην κοινωνική ύπαρξη. Ο πατέρας είναι επομένως κάτι περισσότερο από έναν αντίπαλο τον οποίο ανταγωνίζεται το υποκείμενο για την αγάπη της μητέρας: είναι ο αντιπρόσωπος της κοινωνικής τάξης καθεαυτήν, και μόνο ταυτιζόμενο με τον πατέρα στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα μπορεί το υποκείμενο να εισέλθει σε αυτή την τάξη. Η απουσία του πατέρα είναι επομένως σημαντικός παράγων στην αιτιολογία όλων των ψυχοπαθολογικών δομών.

Παρ' όλα αυτά, ο πατέρας δεν είναι μια απλή αλλά μια σύνθετη έννοια, πράγμα που θέτει επιτακτικά το ζήτημα της εξέτασης της σημασίας του όρου «πατέρας». Ο Lacan υποστηρίζει ότι η ερώτηση «Τι είναι ο πατέρας;» συνιστά το κεντρικό θέμα που διατρέχει ολόκληρο το έργο του Freud (Σ4, 204-5). Για να απαντήσει σε αυτήν ακριβώς την ερώτηση, από το 1953 και μετά, ο Lacan τονίζει τη σημασία της διάκρισης ανάμεσα στον συμβολικό, τον φαντασιακό και τον πραγματικό πατέρα:

• **Ο συμβολικός πατέρας** Ο συμβολικός πατέρας δεν είναι υπαρκτό πρόσωπο, αλλά μια θέση, μια λειτουργία· είναι επομένως συνώνυμος με τον όρο «πατρική λειτουργία». Η λειτουργία αυτή δεν είναι άλλη από την επιβολή του ΝΟΜΟΥ και τη ρύθμιση της επιθυμίας στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα, την παρέμβαση στη φαντασιακή δυαδική σχέση ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί με σκοπό την εισαγωγή μιας αναγκαίας «συμβολικής απόστασης» μεταξύ τους (Σ4, 161). «Η αληθινή λειτουργία του Πατέρα ... είναι κυρίως να ενώνει (και όχι να θέτει σε αντίθεση) μια επιθυμία και τον Νόμο» (Ε, 321). Αν και ο συμβολικός πατέρας δεν είναι ένα υπαρκτό υποκείμενο, αλλά μια θέση στη συμβολική τάξη, ένα υποκείμενο μπορεί να καταλάβει αυτή τη θέση αν ασκήσει την πατρική λειτουργία. Κανείς πάντως δεν είναι ποτέ σε θέση να καταλάβει τη θέση αυτή πλήρως (Σ4, 205, 210, 219). Εντούτοις, ο συμβολικός πατέρας δεν παρεμβαίνει συνήθως μέσα από κάποιον που ενσαρκώνει αυτή τη λειτουργία, αλλά με έναν καλυμμένο τρόπο, μέσα από τη μεσολάβηση, για παράδειγμα, του λόγου της μητέρας (βλ. Σ4, 276).

Ο συμβολικός πατέρας αποτελεί το θεμελιακό στοιχείο στη δομή της συμβολικής τάξης. Εκείνο που διαφοροποιεί τη συμβολική τάξη της κουλτούρας από τη φαντασιακή τάξη της φύσης είναι η εγγραφή μιας γραμμής αρσενικής καταγωγής. Δομώντας την καταγωγή σε μια σειρά γενεών, η πατρογραμμικότητα εισάγει μια τάξη «της οποίας η δομή διαφέρει από τη φυσική τάξη» (Σ3, 320). Ο συμβολικός πατέρας είναι επίσης ο νεκρός πατέρας, ο πατέρας της πρωτόγονης ορδής που δολοφονήθηκε από τους ίδιους τους γιους του (βλ. Freud, 1912-13). Ο συμβολικός πατέρας αναφέρεται και ως το ΟΝΟΜΑ-ΤΟΥ-ΠΑΤΕΡΑ (Σ1, 259).

Η παρουσία του φαντασιακού φαλλού ως τρίτου όρου στο προοιδιπόδειο φαντασιακό τρίγωνο καταδεικνύει ότι ο συμβολικός πατέρας λειτουργεί ήδη στο προοιδιπόδειο στάδιο: πίσω από τη συμβολική μητέρα, υπάρχει πάντοτε ο συμβολικός πατέρας. Ο ψυχωτικός, όμως, δεν φτάνει ποτέ τόσο μακριά. Πράγματι, εκείνο που χαρακτηρίζει την ουσία της ψυχωτικής δομής είναι η απουσία του συμβολικού πατέρα (βλ. ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΣ).

• **Ο φαντασιακός πατέρας** Ο φαντασιακός πατέρας είναι μια imago, η σύνθεση όλων των φαντασιακών κατασκευών που το υποκείμενο ενσωματώνει στη φαντασίωση γύρω από τη φιγούρα του πατέρα. Αυτή η φαντασιακή κατασκευή συχνά σχετίζεται ελάχιστα με τον πατέρα όπως είναι στην πραγματικότητα (Σ4, 220). Ο φαντασιακός πατέρας είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτός ως ένας ιδεώδης πατέρας (Σ1, 156· Ε, 321), ή το αντίθετο, ως ένας πατέρας «κακός» (Σ7, 308). Με την πρώτη του μορφή, ο φαντασιακός πατέρας αποτελεί το πρωτότυπο της φιγούρας του Θεού στις θρησκείες, έναν παντοδύναμο προστάτη. Με τον δεύτερο ρόλο του, ο φαντασιακός πατέρας είναι συγχρόνως ο τρομακτικός πατέρας της πρωτόγονης ορδής που επιβάλλει το ταμπού της αιμομιξίας στους γιους της (βλ. Freud,

1912-13), και ο φορέας της ΣΤΕΡΗΣΗΣ, ο πατέρας τον οποίο η κόρη κατηγορεί ότι της στέρησε τον συμβολικό φαλλό, ή το ισοδύναμό του, ένα παιδί (Σ4, 98· βλ. σχήμα 4 και Σ7, 307). Και με τις δύο μορφές του, πάντως, είτε ως ιδεώδης πατέρας είτε ως αμείλικτος φορέας της στέρησης, ο φαντασιακός πατέρας γίνεται αντιληπτός ως παντοδύναμος (Σ4, 275-6). Η ψύχωση και η διαστροφή ενέχουν και οι δύο, με διαφορετικούς τρόπους, την αναγωγή του συμβολικού στον φαντασιακό πατέρα.

• **Ο πραγματικός πατέρας** Ενώ ο Lacan είναι αρκετά σαφής όσον αφορά τον ορισμό που δίνει για τον φαντασιακό και τον συμβολικό πατέρα, οι αναφορές του στον πραγματικό πατέρα είναι αρκετά σκοτεινές (βλ. για παράδειγμα Σ4, 220). Η μόνη σαφής διατύπωση του Lacan είναι ότι ο πραγματικός πατέρας είναι ο φορέας του ευνουχισμού, εκείνος που πραγματώνει τη λειτουργία του συμβολικού ευνουχισμού (Σ17, 149· βλ. σχήμα 4 και Σ7, 307). Εκτός από αυτό ο Lacan δίνει ελάχιστα πρόσθετα στοιχεία γύρω από το νόημα αυτής της φράσης. Το 1960 περιγράφει τον πραγματικό πατέρα ως εκείνον που «πρακτικά καταλαμβάνει» τη μητέρα, τον «Μεγάλο Επιβήτορα» (Σ7, 307), και φτάνει στο σημείο να υποστηρίξει, το 1970, ότι ο πραγματικός πατέρας είναι το σπερματοζωάριο, αν και αμέσως προσθέτει την επεξήγηση ότι κανείς δεν σκέφτηκε ποτέ τον εαυτό του ως γιο ενός σπερματοζωαρίου (Σ17, 148). Στη βάση των σχολίων αυτών, μοιάζει πιθανό ο πραγματικός πατέρας να είναι ο βιολογικός πατέρας του υποκειμένου. Εντούτοις, από τη στιγμή που ένας βαθμός αβεβαιότητας υπάρχει πάντοτε όσον αφορά τη βιολογική πατρότητα («pater semper incertus est», ενώ η μητέρα είναι «certissima», Freud, 1909c: SE IX, 239), θα ήταν περισσότερο ακριβές να πούμε ότι ο πραγματικός πατέρας είναι ο άνδρας που *λέγεται πως είναι* ο βιολογικός πατέρας του υποκειμένου. Ο πραγματικός πατέρας είναι επομένως αποτέλεσμα της γλώσσας, είναι δε υπό μία τέτοια έννοια που το επίθετο «πραγματικό» πρέπει να γίνει κατανοητό στο σημείο αυτό: πρόκειται μάλλον για το πραγματικό της γλώσσας παρά για το πραγματικό της βιολογίας (Σ17, 147-8).

Ο πραγματικός πατέρας παίζει κομβικό ρόλο στο σύμπλεγμα του Οιδίποδα. Αυτός είναι που παρεμβαίνει στον τρίτο «χρόνο» του οιδιποδείου συμπλέγματος ως εκείνος που ευνουχίζει το παιδί (βλ. ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ). Η παρέμβαση αυτή σώζει το παιδί από το προηγούμενο άγχος. Χωρίς αυτήν το παιδί χρειάζεται ένα φοβικό αντικείμενο ως συμβολικό υποκατάστατο του απόντος πραγματικού πατέρα. Η παρέμβαση του πραγματικού πατέρα ως φορέα του ευνουχισμού δεν ισοδυναμεί απλώς με τη φυσική παρουσία του στην οικογένεια. Όπως αποκαλύπτει η περίπτωση του μικρού Χανς (Freud, 1909b), ο πραγματικός πατέρας μπορεί να είναι φυσικά παρών, αλλά παρ' όλα αυτά να αποτυγχάνει να παρέμβει ως φορέας του ευνουχισμού (Σ4, 212, 221). Αλλά και αντιστρόφως, η πα-

ρέμβαση του πραγματικού πατέρα είναι δυνατόν να γίνει αισθητή από το παιδί ακόμα και όταν ο πατέρας είναι, από φυσική άποψη, απών.

πατρική μεταφορά (γ.: métaphore paternelle - α.: paternal metaphor) Όταν, το 1956, ο Lacan αρχίζει να προσεγγίζει λεπτομερώς τις τροπές της ΜΕΤΑΦΟΡΑΣ και της μετωνυμίας, το παράδειγμα που χρησιμοποιεί για να εξηγήσει τη δομή της μεταφοράς είναι ένας στίχος από ένα ποίημα του Βίκτωρος Ουγκώ με τίτλο *Booz endormi* (Hugo, 1859-83: 97-9). Το ποίημα αυτό αφηγείται και πάλι τη βιβλική ιστορία της Ρουθ και του Βοόζ. Καθώς η Ρουθ κοιμάται στα πόδια του, ο Βοόζ ονειρεύεται ότι ένα δέντρο φυτρώνει στο στομάχι του, μια αποκάλυψη ότι θα γίνει ο ιδρυτής, ο γενάρχης μιας φυλής. Στον στίχο που παραθέτει ο Lacan η μεταφορική αντικατάσταση παράγει ένα ποιητικό αποτέλεσμα ΣΗΜΑΣΙΑΣ (Σ3, 218-25· βλ. Σ4, 377-8· Ε, 156-8, Σ8· 158-9). Η πατρότητα συνιστά επομένως τόσο το θέμα του ποιήματος (το περιεχόμενό του) όσο και κάτι που είναι εγγενές στην ίδια τη δομή της μεταφοράς. Κάθε πατρότητα ενέχει μια μεταφορική αντικατάσταση, αλλά και αντιστρόφως.

Η φράση «πατρική μεταφορά» εισάγεται από τον Lacan το 1957 (Σ4, 379). Το 1958, προχωρά στην ανάλυση της δομής αυτής της μεταφοράς: Ενέχει την αντικατάσταση ενός σημαίνοντος (της επιθυμίας της μητέρας) από ένα άλλο (το Όνομα-του-Πατέρα) (βλ. σχήμα 14, Ε, 200).

$$\frac{\text{Όνομα-του-Πατέρα}}{\text{Επιθυμία της Μητέρας}} \bullet \frac{\text{Επιθυμία της Μητέρας}}{\text{Σημαινόμενο για το υποκείμενο}} \rightarrow \text{Όνομα-του-Πατέρα} \left(\frac{\text{Α}}{\text{Φαλλός}}\right)$$

Σχήμα 14 Η πατρική μεταφορά
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

Η πατρική μεταφορά οροθετεί έτσι τον μεταφορικό χαρακτήρα του ίδιου του ΣΥΜΠΛΕΓΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ. Πρόκειται για τη θεμελιακή μεταφορά από την οποία εξαρτάται ολόκληρη η σημασία: για τον λόγο αυτόν, η σημασία δεν μπορεί παρά να είναι φαλλική. Στην περίπτωση αποκλεισμού του Ονόματος-του-Πατέρα (δηλαδή στην ψύχωση), δεν μπορεί να υπάρξει πατρική μεταφορά, και επομένως ούτε και φαλλική σημασία.

πέρασμα (γ.: passe - α.: pass) Το 1967, τρία χρόνια μετά την ίδρυση της ψυχαναλυτικής του ΣΧΟΛΗΣ (της *École Freudienne de Paris*, ή EFP), ο Lacan θέσμισε ένα νέο είδος διαδικασίας στη Σχολή (Lacan, 1967). Η διαδικασία ονομάστηκε «πέρα-

σμα» και ήταν κατ' ουσίαν ένα θεσμικό πλαίσιο σχεδιασμένο να επιτρέπει στους ανθρώπους να μαρτυρούν και να πιστοποιούν το τέλος της ανάλυσής τους.[30] Η βασική ιδέα πίσω από τη διαδικασία αυτή ήταν το επιχείρημα του Lacan ότι το ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ δεν είναι μια σχεδόν μυστική, άφατη εμπειρία, αλλά ότι οφείλει (σύμφωνα με τον βασικό κανόνα της ψυχανάλυσης) να αρθρώνεται στη γλώσσα.

Η διαδικασία είχε την ακόλουθη μορφή: το πρόσωπο που επιδιώκει το πέρασμα (*le passant*) μιλά σε δύο μάρτυρες (*les passeurs*), που πρέπει να βρίσκονται σε ανάλυση τη στιγμή εκείνη, για την ανάλυσή του και την κατάληξή της, και μετά οι δύο αυτοί μάρτυρες μεταφέρουν τη μαρτυρία αυτή (ξεχωριστά) σε μια επιτροπή που αποτελείται από επτά άτομα (μερικά από τα οποία έχουν κάνει επιτυχώς το πέρασμα για τον εαυτό τους). Η επιτροπή αυτή αποφασίζει, στη βάση των δύο μαρτυριών, αν θα «απονείμει» το πέρασμα στον υποψήφιο. Δεν υπήρχαν προκαθορισμένα κριτήρια για τη διευκόλυνση της επιτροπής, αφού το πέρασμα βασιζόταν στην αρχή ότι η ανάλυση του καθενός είναι μοναδική. Όταν η διαδικασία περατωνόταν επιτυχώς, αποδιδόταν στον υποψήφιο ο τίτλος του Αναλυτή της Σχολής (*Analyste de L'École*, ή Α.Ε.). Ανεπιτυχείς υποψήφιοι δεν έπρεπε να αποθαρρυνθούν να επιδιώξουν το πέρασμα, όταν θα το έκριναν και πάλι σκόπιμο.

Το πέρασμα ήταν σχεδιασμένο ως ο τρόπος μέσω του οποίου ένα πρόσωπο μπορούσε να ζητήσει από τη Σχολή την αναγνώριση του τέλους της ανάλυσής του. Δεν αποτελούσε υποχρεωτική διαδικασία. Η απόφαση του κάθε αναλυτή αναφορικά με το αν θα το επιδίωκε ήταν αυστηρά προσωπική. Δεν συνιστούσε προαπαιτούμενο για την άσκηση της ψυχαναλυτικής πρακτικής, αφού «η εξουσιοδότηση [authorisation] ενός αναλυτή μπορεί να έρθει μόνο από τον εαυτό του» (Lacan, 1967: 14) (βλ. ΜΟΡΦΩΣΗ). Ούτε επρόκειτο για μια αναγνώριση από τη Σχολή του status ενός μέλους της ως αναλυτή. Αυτή η αναγνώριση αποδιδόταν μέσα από μια άλλη, εντελώς διαφορετική διαδικασία στη Σχολή του Lacan, και αντιστοιχούσε στον τίτλο Α.Μ.Ε. (*Analyste Membre de L'École*). Δεν συνιστούσε επομένως παρά την αναγνώριση ότι η ανάλυση ενός προσώπου είχε φθάσει στη λογική της κατάληξη, και ότι το πρόσωπο αυτό μπορούσε να εξαγάγει από την εμπειρία αυτή μια αρθρωμένη γνώση (*savoir*). Το πέρασμα λοιπόν δεν εξυπηρετεί μια κλινική αλλά μια εκπαιδευτική λειτουργία. Σκοπός του είναι να πιστοποιήσει την ικανότητα του *passant* να θεωρητικοποιήσει τη δική του εμπειρία από την ψυχαναλυτική θεραπεία, και έτσι να συνεισφέρει στην ψυχαναλυτική γνώση.

Ο Jacques-Alain Miller παρατηρεί ότι έχει σημασία να διακρίνουμε ανάμεσα, κατά πρώτο λόγο, στο πέρασμα ως θεσμική διαδικασία (όπως περιγράφηκε παρα-

30. Η «passe» έχει αποδοθεί στα ελληνικά και ως «πέραση» (Σ.τ.Μ.).

πάνω) και, κατά δεύτερο, στο πέρασμα ως την προσωπική εμπειρία του τέλους της ανάλυσης του καθενός μας, στο πέρασμα από την ιδιότητα του αναλυόμενου σε αυτήν του αναλυτή, το οποίο είναι δυνατόν να πιστοποιηθεί με «το πέρασμα» υπό την πρώτη έννοια του όρου (Miller, 1977).

Τη δεκαετία του 1970 ο θεσμός του περάσματος έγινε αντικείμενο έντονης διαμάχης εντός της EFP. Ενώ μερικοί υποστήριζαν τις απόψεις του ίδιου του Lacan ότι το πέρασμα θα προκαλούσε σημαντικές συμβολές στη γνώση μας σχετικά με το τέλος της ανάλυσης, άλλοι το επέκριναν ως διχαστικό και ανεφάρμοστο. Οι διαμάχες αυτές εντάθηκαν στα τελευταία χρόνια της EFP, μέχρι και τη διάλυσή της από τον Lacan το 1980 (βλ. Roudinesco, 1986). Από τους διάφορους λακανικούς οργανισμούς που υπάρχουν σήμερα, μερικοί έχουν εγκαταλείψει την πρόταση του Lacan, ενώ πολλοί άλλοι διατηρούν τη διαδικασία του περάσματος ως κομβικό στοιχείο της δομής τους.

πέρασμα στην πράξη (γ.: passage à l'acte - α.: passage to the act) Η φράση «πέρασμα στην πράξη» προέρχεται από τη γαλλική κλινική ψυχιατρική, η οποία τη χρησιμοποιεί για να περιγράψει τις παρορμητικές πράξεις, ενός βίαιου ή εγκληματικού χαρακτήρα, που σημαδεύουν συχνά την εκδήλωση ενός οξέος ψυχωτικού επεισοδίου. Όπως δηλώνει και η ίδια η φράση, οι πράξεις αυτές υποτίθεται ότι σημαδεύουν το σημείο στο οποίο το υποκείμενο περνά από μια βίαιη ιδέα ή πρόθεση στην αντίστοιχη πράξη (βλ. Laplanche και Pontalis, 1967: 5). Ακριβώς επειδή οι πράξεις αυτές αποδίδονται στη δράση μιας ψύχωσης, ο γαλλικός νόμος απαλλάσσει εκείνον που προβαίνει σε αυτές από οποιαδήποτε αστική ευθύνη για τη διάπραξή τους (Chemama, 1993: 4).

Καθώς οι ψυχαναλυτικές ιδέες αποκτούσαν ευρύτερη διάδοση στη Γαλλία κατά το πρώτο μισό του 20ού αιώνα, έγινε κοινός τόπος για τους γάλλους αναλυτές να χρησιμοποιούν τον όρο *passage à l'acte* ως μετάφραση του γερμανικού *Agieren* που χρησιμοποιείται από τον Freud (ως συνώνυμο του ACTING OUT). Εντούτοις, στο σεμινάριο του 1962-3, ο Lacan εδραιώνει τη διάκριση μεταξύ των δύο αυτών όρων. Ενώ λοιπόν και οι δύο δεν αποτελούν παρά τις έσχατες διεξόδους ενάντια στο άγχος, το υποκείμενο που φθάνει στο acting out εξακολουθεί να παραμένει στη ΣΚΗΝΗ, ενώ το πέρασμα στην πράξη ενέχει την ολοκληρωτική έξοδο από τη σκηνή. Το acting out αποτελεί ένα συμβολικό μήνυμα που απευθύνεται στον μεγάλο Άλλο, ενώ ένα πέρασμα στην πράξη συνιστά απόδραση από τον Άλλο στην κατεύθυνση της διάστασης του πραγματικού. Το πέρασμα στην πράξη αποτελεί επομένως έξοδο από το συμβολικό δίκτυο, μια διάλυση του κοινωνικού δεσμού. Αν και, σύμφωνα με τον Lacan, το πέρασμα στην πράξη δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην την ύπαρξη μιας υφέρπουσας ψύχωσης, συνεπάγεται πάντως μια

διάλυση του υποκειμένου: για μια στιγμή το υποκείμενο καθίσταται ένα καθαρό αντικείμενο.

Για να επεξηγήσει αυτό που εννοεί, ο Lacan αναφέρεται στην περίπτωση μιας νεαρής ομοφυλόφιλης γυναίκας την οποία παρακολουθούσε ο Freud (Freud, 1920a). Ο Freud αναφέρει ότι η νεαρή γυναίκα περπατούσε στον δρόμο μαζί με τη γυναίκα που αγαπούσε όταν την αναγνώρισε ο πατέρας της, ο οποίος και την αγριοκοίταξε. Αμέσως μετά, η γυναίκα έτρεξε και πήδηξε από έναν τοίχο προς την πλευρά μιας σιδηροδρομικής γραμμής. Ο Lacan υποστηρίζει ότι αυτή η απόπειρα αυτοκτονίας δεν ήταν παρά ένα πέρασμα στην πράξη. Δεν επρόκειτο για ένα μήνυμα που απευθυνόταν κάπου, αφού η συμβολοποίηση είχε καταστεί αδύνατη για τη νεαρή γυναίκα. Αντιμέτωπη με την επιθυμία του πατέρα της, καταλήφθηκε από ένα ανεξέλεγκτο άγχος και αντέδρασε με έναν παρορμητικό τρόπο ταυτιζόμενη με το αντικείμενο. Έτσι έπεσε κάτω (γερμανικά *niederkommt*) όπως και το *objet petit a*, το υπόλοιπο της σημασίας (Lacan, 1962-3: σεμινάριο της 16ης Ιανουαρίου 1963).

Πράγμα (γ.: chose - α.: Thing) Η ανάλυση «του Πράγματος» συνιστά μια από τις κεντρικές θεματικές στο σεμινάριο του 1959-60, όπου ο Lacan χρησιμοποιεί τον γαλλικό όρο *la chose* εναλλακτικά με τον γερμανικό όρο *das Ding*. Υπάρχουν δύο κυρίως πλαίσια στα οποία λειτουργεί ο όρος.

1. Το πλαίσιο της φροϋδικής διάκρισης ανάμεσα σε «αναπαραστάσεις λέξεως» (*Wortvorstellungen*) και «αναπαραστάσεις πράγματος» (*Sachvorstellungen*). Η διάκριση αυτή καταλαμβάνει σημαντική θέση στα μεταψυχολογικά γραπτά του Freud, στα οποία υποστηρίζεται ότι οι δύο τύποι αναπαραστάσεων συνδέονται μεταξύ τους στο προσυνειδητό-συνειδητό σύστημα, ενώ στο ασυνείδητο σύστημα υπάρχουν μόνο αναπαραστάσεις πράγματος (Freud, 1915e). Αυτό φάνηκε σε ορισμένους από τους συνομήλικους του Lacan να αμφισβητεί τις λακανικές θεωρίες γύρω από τη γλωσσική φύση του ασυνειδήτου. Ο Lacan αντικρούει τέτοιου είδους αντιρρήσεις επισημαίνοντας ότι υπάρχουν δύο λέξεις στα γερμανικά που σημαίνουν «πράγμα»: *das Ding* και *die Sache* (βλ. Σ7, 62-3, 44-5). Ο Freud χρησιμοποιεί τον τελευταίο όρο για να αναφερθεί στις αναπαραστάσεις πράγματος στο ασυνείδητο, και ο Lacan ισχυρίζεται ότι αν και σε ένα επίπεδο *Sachvorstellungen* και *Wortvorstellungen* αντιτίθενται η μια στην άλλη, στο συμβολικό επίπεδο «πηγαίνουν μαζί». Έτσι το *die Sache* συνιστά την αναπαράσταση ενός πράγματος στη συμβολική τάξη, σε αντίθεση με το *das Ding*, που είναι το πράγμα στη «βουβή του πραγματικότητα» (Σ7, 55), το πράγμα στο πραγματικό, που είναι «το πέραν-του-σημαινομένου» (Σ7, 54). Οι αναπαραστάσεις πράγματος που εντοπίζονται στο ασυνείδητο δεν παύουν επομένως να αποτελούν γλωσσικά φαινόμενα, εν αντιθέσει προς το *das Ding*, που βρίσκεται ολοκληρωτικά εκτός γλώσσας, και εκτός του ασυ-

νειδήτου. «Το Πράγμα χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι μας είναι αδύνατον να το φανταστούμε» (Σ7, 125). Η λακανική έννοια του Πράγματος ως ενός αγνώστου x, πέραν της συμβολοποίησης, συγγενεύει στενά με το καντιανό «πράγμα καθεαυτό».

2. Το πλαίσιο της JOUISSANCE. Εκτός από αντικείμενο της γλώσσας το *das Ding* είναι και αντικείμενο της επιθυμίας. Είναι το χαμένο αντικείμενο που συνεχώς προσπαθούμε να ξαναβρούμε, είναι ο προϊστορικός, αξέχαστος Άλλος (Σ7, 53) – με άλλα λόγια, το απαγορευμένο αντικείμενο της αιμομικτικής επιθυμίας, η μητέρα (Σ7, 67). Η αρχή της ηδονής είναι ο νόμος που κρατά το υποκείμενο σε μια ορισμένη απόσταση από το Πράγμα (Σ7, 58, 63), κάνοντας το υποκείμενο να περιστρέφεται γύρω του χωρίς ποτέ να το αποκτά (Σ7, 95). Το Πράγμα παρουσιάζεται στο υποκείμενο ως το Υπέρτατο Αγαθό του, αλλά, αν το υποκείμενο υπερβεί την αρχή της ηδονής και αποκτήσει το Αγαθό αυτό, βιώνει μια εμπειρία πόνου/κακού (ο Lacan παίζει με την αμφισημία της γαλλικής λέξης *mal* που σημαίνει πόνος αλλά και κακό, βλ. Σ7, 179), επειδή το υποκείμενο «δεν μπορεί να ανεχθεί το ακραίο αγαθό που μπορεί να του φέρει το *das Ding*» (Σ7, 73). Είμαστε τυχεροί, επομένως, που το Πράγμα είναι συνήθως απροσπέλαστο (Σ7, 159).

Μετά το σεμινάριο του 1959-60 , ο όρος *das Ding* εξαφανίζεται σχεδόν ολοκληρωτικά από το έργο του Lacan. Ωστόσο, οι ιδέες που συνδέονται μαζί του προσφέρουν την κρίσιμη μάζα στις νέες κατευθύνσεις που λαμβάνει το *objet petit a*, όπως αναπτύσσεται από τον Lacan μετά το 1963. Για παράδειγμα, το *objet petit a* περικυκλώνεται από την ορμή (Σ11, 168), και γίνεται κατανοητό ως αίτιο της επιθυμίας, όπως ακριβώς το *das Ding* γίνεται αντιληπτό ως «το αίτιο του πλέον θεμελιακού ανθρώπινου πάθους» (Σ7, 97). Επίσης, το γεγονός ότι το Πράγμα δεν είναι το φαντασιακό αντικείμενο, αλλά κάτι που εντοπίζεται ξεκάθαρα στην τάξη του πραγματικού (Σ7, 112) και που, εντούτοις, είναι «εκείνο που στο πραγματικό υποφέρει από το σημαίνον» (Σ7, 125), μας προϊδεάζει για μια μετάβαση στη σκέψη του Lacan στην κατεύθυνση εντοπισμού του *objet petit a* όλο και περισσότερο στην τάξη του πραγματικού, όπως γίνεται από το 1963 και μετά.

πραγματικό (γ.: réel - α.: real) Η χρήση του όρου «πραγματικό» ως ουσιαστικό από τον Lacan χρονολογείται ήδη από μια πρώιμη μελέτη του που δημοσιεύτηκε το 1936. Ο όρος ήταν δημοφιλής ανάμεσα στους φιλοσόφους της εποχής και αποτέλεσε το θέμα ενός έργου του Émile Meyerson (στο οποίο ο Lacan παραπέμπει στη μελέτη του του 1936· βλ. Ec, 86). Ο Meyerson ορίζει το πραγματικό ως «ένα οντολογικό απόλυτο, ένα αληθινό είναι-καθ-εαυτό» (Meyerson, 1925: 79· παρατίθεται από τον Roustang, 1986: 61). Αναφερόμενος επομένως στο «πραγματικό» ο Lacan ακολουθεί μια πεπατημένη πρακτική που διαπερνά

ένα ρεύμα της φιλοσοφίας των αρχών του 20ού αιώνα. Εντούτοις, ενώ ίσως αυτή να είναι η αφετηρία του Lacan, ο όρος διέρχεται πολλές μεταλλαγές όσον αφορά το νόημα και τη χρήση του στην πορεία του έργου του.

Αρχικά το πραγματικό αντιπαρατίθεται απλώς στο πεδίο της εικόνας, πράγμα που το τοποθετεί στο επίπεδο του είναι, πέρα από τα φαινόμενα (Ec, 85). Ωστόσο, το γεγονός ότι ακόμα και σε αυτό το πρώιμο στάδιο ο Lacan διακρίνει το πραγματικό από «το αληθινό» δείχνει ότι το πραγματικό αποτελούσε ήδη τον τόπο μιας ορισμένης αμφισημίας (Ec, 75).

Αφού λοιπόν εμφανίζεται το 1936, ο όρος εξαφανίζεται από το έργο του Lacan μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1950, όταν ο Lacan επικαλείται την άποψη του Hegel σύμφωνα με την οποία «ό,τι είναι πραγματικό είναι ορθολογικό (και τούμπαλιν)» (Ec, 226). Μόνο όμως από το 1953 και μετά ο Lacan αναδεικνύει τον όρο σε θεμελιακή κατηγορία της ψυχαναλυτικής θεωρίας: το πραγματικό καθίσταται εφεξής, κοντά στο συμβολικό και το φαντασιακό, μια από τις τρεις ΤΑΞΕΙΣ με βάση τις οποίες είναι δυνατόν να περιγραφούν όλα τα ψυχικά φαινόμενα. Το πραγματικό δεν αντιπαρατίθεται πια απλώς στο φαντασιακό, αλλά εντοπίζεται και πέρα από το συμβολικό. Σε αντίθεση με το συμβολικό, που συγκροτείται στη βάση αντιθέσεων όπως η αντίθεση ανάμεσα στην παρουσία και την απουσία, «δεν υπάρχει απουσία στο πραγματικό» (Σ2, 313). Ενώ η συμβολική αντίθεση μεταξύ παρουσίας και απουσίας ενέχει τη μόνιμη δυνατότητα ότι κάτι ίσως να λείπει από τη συμβολική τάξη, το πραγματικό «είναι πάντοτε στον τόπο του: τον μεταφέρει κολλημένο στη φτέρνα του, αγνοώντας οτιδήποτε θα μπορούσε να το εξορίσει από εκεί» (Ec, 25· βλ. Σ11, 49).

Ενώ το συμβολικό αποτελεί ένα σύνολο διαφοροποιημένων, διακριτών στοιχείων που ονομάζονται σημαίνοντα, το πραγματικό είναι, καθεαυτό, αδιαφοροποίητο: «το πραγματικό δεν έχει καθόλου ρωγμές» (Σ2, 97). Το συμβολικό είναι εκείνο που εισάγει «μια τομή στο πραγματικό» μέσα από τη διαδικασία παραγωγής της σημασίας: «ο κόσμος των λέξεων δημιουργεί τον κόσμο των πραγμάτων – πράγματα που αρχικά συγχέονται στο *hic et nunc* των όλων κατά τη διαδικασία ερχομού-στο-είναι» (E, 65).

Σε αυτές τις διατυπώσεις της περιόδου 1953-4, το πραγματικό προβάλλει ως εκείνο που βρίσκεται εκτός της γλώσσας και παραμένει μη ενσωματώσιμο στη συμβολοποίηση. Είναι «εκείνο που αντιστέκεται στη συμβολοποίηση απολύτως» (Σ1, 66), ή πάλι, το πραγματικό είναι «το πεδίο εκείνου που υπάρχει εκτός της συμβολοποίησης» (Ec, 388). Η θεματική αυτή παραμένει σταθερά παρούσα στο υπόλοιπο έργο του Lacan, και τον οδηγεί να συνδέσει το πραγματικό με την έννοια της αδυνατότητας. Το πραγματικό είναι «το αδύνατο» (Σ11, 167), επειδή είναι αδύνατον να το φανταστούμε, αδύνατον να το ενσωματώσουμε στη συμβο-

λική τάξη, αδύνατον επομένως να το κατακτήσουμε με οποιονδήποτε τρόπο. Αυτός ακριβώς ο χαρακτήρας της αδυνατότητας και της αντίστασης στη συμβολοποίηση προσδίδει στο πραγματικό την κατ' ουσίαν τραυματική του ποιότητα. Έτσι στην ανάγνωση της περίπτωσης του μικρού Χανς (Freud, 1909b) στο σεμινάριο του 1956-7, ο Lacan διακρίνει δύο πραγματικά στοιχεία που εισβάλλουν και διαταράσσουν τη φαντασιακή προοιδιπόδειο αρμονία του παιδιού: το πραγματικό πέος, που αρχίζει να κάνει αισθητή την παρουσία του μέσω του παιδικού αυνανισμού, και τη νεογέννητη αδελφή του (Σ4, 308-9).

Το πραγματικό διαθέτει και υλικές συνδηλώσεις, παραπέμποντας σε ένα υλικό υπόστρωμα που υπόκειται του φαντασιακού και του συμβολικού (βλ. ΥΛΙΣΜΟΣ). Οι συνδηλώσεις της ύλης συνδέουν επίσης την έννοια του πραγματικού με τον χώρο της ΒΙΟΛΟΓΙΑΣ και με το σώμα στην αδρή φυσικότητά του (σε αντίθεση με τις φαντασιακές και συμβολικές λειτουργίες του σώματος). Για παράδειγμα, ο πραγματικός πατέρας είναι ο βιολογικός πατέρας, και ο πραγματικός φαλλός είναι το φυσικό πέος σε αντίθεση με τις συμβολικές και φαντασιακές λειτουργίες του οργάνου.

Σε όλο του το έργο, ο Lacan χρησιμοποιεί την έννοια του πραγματικού για να φωτίσει μια σειρά από κλινικά φαινόμενα:

• **ΑΓΧΟΣ και τραύμα** Το πραγματικό είναι το αντικείμενο του άγχους. Δεν διαθέτει καμιά δυνατή διαμεσολάβηση, και συνιστά επομένως «το ουσιαστικό αντικείμενο που δεν είναι πλέον αντικείμενο, αλλά αυτό το κάτι με το οποίο ερχόμαστε αντιμέτωποι και μπροστά στο οποίο όλες οι λέξεις σιωπούν και όλες οι κατηγορίες αποτυγχάνουν, το αντικείμενο του άγχους *par excellence*» (Σ2, 164). Η χαμένη επαφή με αυτό το αντικείμενο παρουσιάζεται με τη μορφή του τραύματος (Σ11, 55). Εκείνο που βρίσκεται «πέρα από το [συμβολικό] *αυτόματο*» δεν είναι παρά η *τύχη* (Σ11, 53) (βλ. ΤΥΧΗ).

• **ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΕΙΣ** Όταν κάτι δεν είναι δυνατόν να ενσωματωθεί στη συμβολική τάξη, όπως στην περίπτωση της ψύχωσης, μπορεί να επιστρέψει στο πραγματικό υπό την μορφή ψευδαισθήσεων (Σ3, 321).

Τα σχόλια που προηγήθηκαν ανιχνεύουν μερικές από τις κυριότερες χρήσεις στις οποίες υποβάλλει ο Lacan την κατηγορία του πραγματικού, απέχουν πολύ όμως από το να καλύψουν την πολυπλοκότητα της έννοιας. Στην πραγματικότητα ο Lacan προσπάθησε σκληρά να εξασφαλίσει ότι το πραγματικό θα παρέμενε η πιο ασύλληπτη, αδιόρατη και μυστηριώδης από τις τρεις τάξεις, αναφερόμενος σε αυτή λιγότερο από ό,τι στις άλλες δύο, και καθιστώντας την τον τόπο μιας ριζικής απροσδιοριστίας. Έτσι δεν είναι ποτέ εντελώς ξεκάθαρο αν το πραγματικό είναι εξωτερικό ή εσωτερικό, αν είναι ακατάληπτο ή επιδέχεται λογική ανάλυση.

• **Εξωτερικό/εσωτερικό** Από τη μια μεριά ο όρος «το πραγματικό» μοιάζει να υπονοεί την απλοϊκή ιδέα μιας αντικειμενικής, εξωτερικής πραγματικότητας, ενός υλικού υποστρώματος που υπάρχει καθεαυτό, ανεξάρτητα από οποιονδήποτε παρατηρητή. Από την άλλη μεριά, μια τέτοιου είδους «απλοϊκή» άποψη του πραγματικού ανατρέπεται από το γεγονός ότι το πραγματικό εμπεριέχει και στοιχεία όπως ψευδαισθήσεις και τραυματικά όνειρα. Το πραγματικό είναι επομένως τόσο εντός όσο και εκτός (Σ7, 118· βλ. ΕΚ-ΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ) (*extimité*). Η αμφισημία αυτή αντανακλά την αμφισημία που είναι εγγενής στη χρήση από τον Freud των δύο γερμανικών όρων που αναφέρονται στην *πραγματικότητα* (*Wirklichkeit* και *Realität*) και στη διάκριση που εισάγει ανάμεσα στην *υλική* πραγματικότητα και την *ψυχική* πραγματικότητα (Freud, 1900a: SE V, 620).

• **Ακατάληπτο/ορθολογικό** Από τη μια μεριά, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το πραγματικό, αφού εντοπίζεται επέκεινα τόσο του φαντασιακού όσο και του συμβολικού. Αποτελεί, όπως το καντιανό είναι-καθεαυτό, έναν άγνωστο x. Από την άλλη μεριά, ο Lacan παραπέμπει στη θέση του Hegel ότι το πραγματικό είναι ορθολογικό και το ορθολογικό πραγματικό, υπονοώντας έτσι ότι επιδέχεται υπολογισμό και λογική προσέγγιση.

Είναι δυνατόν να διακρίνουμε στο έργο του Lacan, από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 και μετά, μια προσπάθεια επίλυσης αυτής της απροσδιοριστίας, μέσω της διαφοροποίησης του πραγματικού από την «πραγματικότητα» (όπως όταν ο Lacan ορίζει την πραγματικότητα ως «την γκριμάτσα του πραγματικού» στο Lacan, 1973a: 17· βλ. επίσης Σ17, 148). Στην αντίθεση αυτή το πραγματικό τίθεται σταθερά στην πλευρά του ακατάληπτου και μη ενσωματώσιμου, ενώ η «πραγματικότητα» αντιστοιχίζεται με τις υποκειμενικές αναπαραστάσεις που συνιστούν προϊόντα συμβολικών και φαντασιακών συναρθρώσεων (με την «ψυχική πραγματικότητα» του Freud). Εντούτοις, ακόμα και μετά την εισαγωγή της διάκρισης αυτής, ο Lacan δεν εμμένει σε αυτή με τρόπο συνεπή και συστηματικό, αφού άλλοτε την επιβεβαιώνει ξεκάθαρα, και άλλες φορές επιστρέφει στην παλαιότερη συνήθειά του και χρησιμοποιεί τους όρους «πραγματικό» και «πραγματικότητα» εναλλακτικά.

πράξη (γ.: acte - α.: act) Ο Lacan εισάγει τη διάκριση ανάμεσα σε απλή «συμπεριφορά», την οποία συναντούμε σε όλα τα ζώα, και στις «πράξεις», που είναι συμβολικές και οι οποίες μπορούν να αποδοθούν μόνο σε ανθρώπινα υποκείμενα (Σ11, 50). Θεμελιακή ποιότητα της πράξης είναι το γεγονός ότι ο πράττων είναι δυνατόν να θεωρηθεί υπεύθυνος για αυτήν. Η έννοια της πράξης είναι επομένως έννοια ηθική (Βλ. ΗΘΙΚΗ).

Παρ' όλα αυτά η ψυχαναλυτική έννοια της υπευθυνότητας είναι πολύ διαφο-

ρετική από τη νομική έννοια. Κι αυτό γιατί η έννοια της υπευθυνότητας συνδέεται με το όλο ζήτημα της προθετικότητας (ή αποβλεπτικότητας), το οποίο στην ψυχανάλυση περιπλέκεται από την ανακάλυψη ότι, επιπλέον των συνειδητών του σχεδίων, το υποκείμενο διαθέτει και ασυνείδητες προθέσεις. Έτσι, είναι απολύτως δυνατόν να διαπράξει κανείς μια πράξη που παρουσιάζεται ως μη εσκεμμένη, την οποία όμως η ανάλυση αποκαλύπτει ως έκφραση μιας ασυνείδητης επιθυμίας. Ο Freud ονόμασε τις πράξεις αυτές «παραπραξίες», ή «ξαστοχημένες πράξεις» (γαλλικά *acte manqué*). Ξαστοχημένες, εντούτοις, μόνο από τη σκοπιά των συνειδητών προθέσεων, αφού, από την άλλη, επιτυγχάνουν να εκφράσουν μια ασυνείδητη επιθυμία (Βλ. Freud, 1910b). Ενώ στο δίκαιο, κανείς δεν είναι δυνατόν να καταδικαστεί, επί παραδείγματι για φόνο, αν δεν αποδειχθεί η πρόθεση διάπραξης του εγκλήματος, στην ψυχαναλυτική θεραπεία το υποκείμενο αντιμετωπίζει το ηθικό καθήκον της ανάληψης της ευθύνης ακόμα και για *ασυνείδητες* επιθυμίες οι οποίες εκφράζονται μέσα από τις πράξεις του (βλ. ΩΡΑΙΑ ΨΥΧΗ). Οφείλει να αναγνωρίσει ακόμα και φαινομενικά τυχαίες πράξεις ως πράξεις αληθείς οι οποίες εκφράζουν πρόθεση, έστω και ασυνείδητη, και να δεχθεί την πρόθεση αυτή ως δική του. Ούτε το ACTING OUT ούτε το ΠΕΡΑΣΜΑ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ συνιστούν αληθινές πράξεις, αφού σε αυτές το υποκείμενο δεν αναλαμβάνει την ευθύνη της επιθυμίας του.

Η ηθική της ψυχανάλυσης καλεί επίσης τον *αναλυτή* να αναλάβει την ευθύνη των πράξεών του, δηλαδή των παρεμβάσεών του κατά τη διάρκεια της θεραπείας. Στις παρεμβάσεις του αυτές ο αναλυτής πρέπει να καθοδηγείται από μια κατάλληλη επιθυμία, την οποία ο Lacan ονομάζει επιθυμία του αναλυτή. Μια παρέμβαση αποκτά τον χαρακτήρα αληθινής ψυχαναλυτικής πράξης όταν κατορθώνει να εκφράσει την επιθυμία του αναλυτή – με άλλα λόγια, όταν βοηθά τον αναλυόμενο να προχωρήσει προς το τέλος της ανάλυσης. Ο Lacan αφιερώνει έναν χρόνο του σεμιναρίου του στην περαιτέρω διερεύνηση της φύσης της ψυχαναλυτικής πράξης (Lacan, 1967-8).

Μια ξαστοχημένη πράξη, όπως είπαμε, είναι μια πράξη επιτυχής από τη σκοπιά του ασυνειδήτου. Παρ' όλα αυτά, η επιτυχία αυτή είναι μόνο μερική, επειδή η ασυνείδητη επιθυμία εκφράζεται με μια διαστρεβλωμένη μορφή. Συνεπάγεται ότι, στις περιπτώσεις που λαμβάνει χώρα εν πλήρη συνειδήσει, «η αυτοκτονία συνιστά τη μοναδική απόλυτα επιτυχή πράξη» (Lacan, 1973a: 66-7), αφού τότε εκφράζεται απόλυτα μια πρόθεση που είναι συγχρόνως συνειδητή αλλά και ασυνείδητη, η συνειδητή ανάληψη της ασυνείδητης ορμής του θανάτου (από την άλλη μεριά, μια ξαφνική, παρορμητική απόπειρα αυτοκτονίας δεν αποτελεί αληθινή πράξη, αλλά μάλλον ένα πέρασμα στην πράξη). Στη σκέψη του Lacan η ορμή του θανάτου είναι έτσι στενά συνδεδεμένη με το πεδίο της ηθικής (σχετικό είναι το πα-

ράδειγμα του Εμπεδοκλή, Ε, 104, και η ανάλυση της *Αντιγόνης* από τον Lacan στο Σ7, κεφ. 21).

προβολή (γ.: projection - α.: projection) Η προβολή αποτελεί μηχανισμό άμυνας στον οποίο μια εσωτερική επιθυμία, μια σκέψη ή ένα αίσθημα μετατίθενται και τοποθετούνται εκτός του υποκειμένου, σε ένα άλλο υποκείμενο. Για παράδειγμα, ένα πρόσωπο που διέπραξε (ή αισθάνεται ότι διέπραξε) μια απιστία στον σύντροφό του είναι δυνατόν να αμυνθεί απέναντι στα αισθήματα ενοχής κατηγορώντας τον για απιστία.

Ενώ ο Freud και πολλοί άλλοι ψυχαναλυτές χρησιμοποιούν τον όρο «προβολή» για να περιγράψουν έναν μηχανισμό ο οποίος είναι παρών (σε διαφορετικούς βαθμούς) τόσο στην ψύχωση όσο και στη νεύρωση, ο Lacan αντιλαμβάνεται την «προβολή» ως έναν σαφώς νευρωτικό μηχανισμό και τον διακρίνει καθαρά από το εκ πρώτης όψεως παρόμοιο φαινόμενο που παρατηρείται στην ψύχωση (και το οποίο ονομάζει ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟ). Ενώ η προβολή ριζώνει στη φαντασιακή δυαδική σχέση μεταξύ του εγώ και του ομοίου (Σ3, 145), ο αποκλεισμός ξεπερνά το φαντασιακό, αφού έχει να κάνει με ένα σημαίνον το οποίο δεν έχει ενσωματωθεί στο συμβολικό.

Ο Lacan απορρίπτει, εξάλλου, την άποψη ότι η ΕΝΔΟΒΟΛΗ αποτελεί το αντίστροφο της προβολής, ισχυριζόμενος ότι οι δύο αυτές διαδικασίες λαμβάνουν χώρα σε πολύ διαφορετικά επίπεδα. Ενώ η προβολή συνιστά φαντασιακό μηχανισμό, η ενδοβολή είναι μια συμβολική διαδικασία (Ec, 655).

πρόοδος (γ.: progrès - α.: progress) Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η ιδέα της προόδου, όπως και άλλες ουμανιστικές έννοιες, είναι ξένη προς τη διδασκαλία του: «Δεν υπάρχει ούτε η ελάχιστη ιδέα προόδου σε οτιδήποτε αρθρώνω, υπό την έννοια ότι ο όρος αυτός θα συνεπαγόταν μια ευτυχισμένη λύση» (Σ17, 122). Από την άποψη αυτή ο Lacan είναι κατά βάση ένας απαισιόδοξος στοχαστής, και στηρίζει τον πεσιμισμό του αυτόν στα πιο ζοφερά έργα του Freud όπως στη *Δυσφορία μέσα στον πολιτισμό* (Freud, 1930a). Τα κείμενα αυτά επιτρέπουν στον Lacan να ισχυριστεί ότι «ο Freud δεν ήταν με κανέναν τρόπο ένας προοδευτικός» (Σ7, 183).

Ο Lacan απορρίπτει την ιδέα της προόδου, επειδή βασίζεται σε μια γραμμική μονοσήμαντη έννοια του ΧΡΟΝΟΥ, αλλά και επειδή ενέχει τη δυνατότητα της σύνθεσης (βλ. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ). Μαζί με την ιδέα της προόδου, απορρίπτει και άλλες σχετικές έννοιες, όπως αυτήν της μονογραμμικής αλληλουχίας των φάσεων της ψυχοσεξουαλικής ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ.

Υπάρχει όμως μια εξαίρεση στην οποία ο Lacan μιλά για πρόοδο: η πρόοδος στην ψυχαναλυτική ΘΕΡΑΠΕΙΑ. Στον βαθμό που η θεραπεία είναι μια διαδικασία που έχει μια αρχή και ένα τέλος, όταν η θεραπεία αυτή προχωρά και δεν «σκα-

λώνει», τότε μπορούμε να μιλούμε για πρόοδο. Η θεραπεία προοδεύει όσο ανακύπτει νέο υλικό. Πράγματι, η ψυχαναλυτική θεραπεία είναι δυνατόν να περιγραφεί ως «μια πρόοδος στην κατεύθυνση της αλήθειας» (Ε, 253).

προοιδιπόδειος φάση (γ.: stade préœdipien - α.: preoedipal phase) Προοιδιπόδειος φάση ονομάζεται η περίοδος της ψυχοσεξουαλικής ανάπτυξης πριν από τον σχηματισμό του ΣΥΜΠΛΕΓΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ. Ο όρος εμφανίζεται πολύ αργά στο έργο του Freud, στο πλαίσιο της ανάλυσης της γυναικείας σεξουαλικότητας (Freud, 1931b).

Πριν τον Lacan η προοιδιπόδειος φάση παρουσιαζόταν συνήθως ως μια ΔΥΑΔΙΚΗ σχέση ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί που προϋπήρχε της διαμεσολάβησης οποιουδήποτε τρίτου όρου. Εντούτοις, ο Lacan ισχυρίζεται ότι αυτή η αντίληψη αχρηστεύει την έννοια από τη σκοπιά της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Η ψυχανάλυση έχει να κάνει ειδικά με δομές, και κάθε δομή προϋποθέτει τουλάχιστον τρεις όρους. Έτσι, μια προοιδιπόδειος φάση που γίνεται αντιληπτή ως μια καθαρά δυαδική σχέση «δεν είναι νοητή με αναλυτικούς όρους» (Ε, 197). Το παιδί δεν είναι ποτέ εντελώς μόνο με τη μητέρα, αφού υπάρχει πάντοτε και ένας τρίτος όρος (Σ4, 240-1).

Έτσι, όταν ο Lacan αναφέρεται στην προοιδιπόδειο φάση, την παρουσιάζει όχι ως δυαδική σχέση αλλά ως ένα τρίγωνο (Σ4, 81). Το τρίτο στοιχείο στο προοιδιπόδειο τρίγωνο, το οποίο διαμεσολαβεί τη δυαδική σχέση ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί, είναι ο ΦΑΛΛΟΣ, ένα φαντασιακό αντικείμενο που κινείται ανάμεσά τους σε μια σειρά από ανταλλαγές. Στο σεμινάριο του 1957-8 ο Lacan αναφέρεται στο φαντασιακό αυτό τρίγωνο όχι ως προοιδιπόδειο φάση, αλλά ως τον πρώτο «χρόνο» του οιδιποδείου συμπλέγματος.

Είτε περιγραφεί ως προοιδιπόδειο, είτε ως μια στιγμή του ίδιου του οιδιποδείου συμπλέγματος, το φαντασιακό τρίγωνο που απαρτίζουν η μητέρα, το παιδί και ο φαλλός ανακύπτει όταν το μωρό αντιλαμβάνεται μια έλλειψη στη μητέρα. Το βρέφος συνειδητοποιεί ότι η μητέρα δεν είναι απόλυτα ικανοποιημένη μόνο με την παρουσία του, αλλά ότι επιθυμεί κάτι άλλο (τον φαλλό). Προσπαθεί τότε να γίνει ο φαλλός για τη μητέρα, πράγμα που το εμπλέκει σε ένα σαγηνευτικό παιχνίδι δολωμάτων στο οποίο το παιδί «δεν βρίσκεται ποτέ πραγματικά εκεί όπου είναι, και δεν είναι ποτέ εντελώς απόν από το μέρος όπου δεν βρίσκεται» (Σ4, 193· βλ. επίσης Σ4, 223-4). Στο σεμινάριο του 1956-7, όπου αναλύει την περίπτωση του μικρού Χανς (Freud, 1909b), ο Lacan δείχνει ανάγλυφα τον τρόπο με τον οποίο, για ένα μικρό διάστημα, το παιχνίδι αυτό παραμένει ικανοποιητικό για τον Χανς, και ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει τίποτε σε αυτό που θα έβαζε τέλος σε αυτόν τον προοιδιπόδειο παράδεισο (Σ4, 226). Εντούτοις, κάποια στιγμή παρεμβαίνει και

κάτι ακόμα που εισάγει μια παράφωνη νότα άγχους στο παιχνίδι αυτό. Αυτό το «κάτι ακόμα» είναι το πρώτο σάλεμα της ορμής, που εκδηλώνεται μέσα από τον παιδικό αυνανισμό (Σ4, 225-6). Η παρέμβαση του πραγματικού οργάνου κατ' αυτόν τον τρόπο μετασχηματίζει το φαντασιακό τρίγωνο σε ένα θανάσιμο παιχνίδι, μια αδύνατη αποστολή, στην οποία το παιδί είναι εντελώς ευάλωτο στην αυθαίρετη επιθυμία της παντοδύναμης καταβροχθίζουσας μητέρας (Σ4, 69, 195). Το παιδί διασώζεται από αυτό το θανάσιμο παιχνίδι από την παρέμβαση του πατέρα ως τέταρτου όρου, του πατέρα που δικαίως διεκδικεί την κατοχή του φαλλού στη βάση του συμβολικού νόμου.

Για τον Lacan, εκείνο που παρουσιάζει ενδιαφέρον στην προοιδιπόδειο φάση δεν είναι μόνο η λειτουργία της που προλειαίνει το έδαφος για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, αλλά και το γεγονός ότι σε αυτήν ανάγονται όλες οι διαστροφές (Σ4, 193). Η ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ ενέχει πάντοτε κάποια μορφή ταύτισης με έναν από τους άλλους όρους του προοιδιποδείου τριγώνου, είτε αυτός είναι η μητέρα είτε είναι ο φαντασιακός φαλλός (είτε και οι δύο, όπως στην περίπτωση του φετιχισμού).

προσαρμογή (γ.: adaptation - α.: adaptation) Η έννοια της προσαρμογής είναι μια έννοια βιολογική (βλ. ΒΙΟΛΟΓΙΑ). Υποτίθεται ότι οι οργανισμοί αναγκάζονται να προσαρμόζουν τους εαυτούς τους έτσι ώστε να ταιριάζουν με το περιβάλλον. Η προσαρμογή προϋποθέτει μια αρμονική σχέση ανάμεσα στον *Innenwelt* (εσωτερικό κόσμο) και τον *Umwelt* (περιβάλλοντα κόσμο).

Η ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΓΩ εφαρμόζει αυτή τη βιολογική έννοια στην ψυχανάλυση, εξηγώντας τα νευρωτικά συμπτώματα με βάση την απροσάρμοστη συμπεριφορά (όπως η χρήση αρχαϊκών αμυντικών μηχανισμών σε πλαίσια όπου δεν είναι πια κατάλληλοι), και ισχυριζόμενη ότι σκοπός της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι να διευκολύνει την προσαρμογή του ασθενούς στην πραγματικότητα.

Από το πρώιμο έργο του, κατά τη δεκαετία του 1930, ο Lacan εκφράζει την αντίθεσή του σε κάθε προσπάθεια εξήγησης των ανθρώπινων φαινομένων με βάση την προσαρμογή (βλ. Lacan, 1938: 24· Ec, 158· Ec, 171-2). Πρόκειται για μια θεματική που επανέρχεται σταθερά στο έργο του Lacan. Το 1955, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι «η διάσταση που ανακαλύφθηκε από την ψυχανάλυση αντιτίθεται σε οτιδήποτε εξελίσσεται μέσα από την προσαρμογή» (Σ2, 86). Υιοθετεί την άποψη αυτή για μια σειρά από λόγους:

1. Η έμφαση στη λειτουργία προσαρμογής του εγώ αγνοεί την αλλοτριωτική λειτουργία του και βασίζεται σε μια απλουστευτική αντίληψη της «πραγματικότητας». Η πραγματικότητα δεν είναι μια απλή, αντικειμενική οντότητα στην οποία το υποκείμενο οφείλει να προσαρμοσθεί, αλλά συνιστά καθεαυτήν προϊόν των μυθοπλαστικών και προβολικών αναπαραστάσεων του εγώ. Άρα, «το ζήτημα δεν είναι να

προσαρμοστούμε σε αυτήν [στην πραγματικότητα], αλλά να δείξουμε ότι [το εγώ] παραείναι προσαρμοσμένο, αφού συμβάλλει στην κατασκευή αυτής της ίδιας της πραγματικότητας» (Ε, 236). Έργο της ψυχανάλυσης είναι μάλλον η ανατροπή αυτής της απατηλής αίσθησης προσαρμογής από τη στιγμή που εμποδίζει την πρόσβαση στο ασυνείδητο.

2. Η ανάδειξη της προσαρμογής σε σκοπό της θεραπείας ισοδυναμεί με τη μετατροπή του αναλυτή σε κριτή της προσαρμογής του ασθενούς. Με αυτόν τον τρόπο «η σχέση [του ίδιου του αναλυτή] με την πραγματικότητα δεν αμφισβητείται ούτε στο ελάχιστο» (Ε, 230), γίνεται δηλαδή αυτόματα αποδεκτό ότι ο αναλυτής είναι καλύτερα προσαρμοσμένος από τον ασθενή. Αυτό αναπόφευκτα μετατρέπει την ψυχανάλυση σε άσκηση εξουσίας, στην οποία ο αναλυτής επιβάλλει στον ασθενή την προσωπική αντίληψη που έχει για την πραγματικότητα. Δεν πρόκειται επομένως για ψυχανάλυση, αλλά για ΥΠΟΒΟΛΗ.

3. Η ιδέα της αρμονίας ανάμεσα στον οργανισμό και το περιβάλλον του που υποφώσκει στην έννοια της προσαρμογής δεν είναι εφαρμόσιμη στα ανθρώπινα όντα, επειδή η εγγραφή του ανθρώπου στη συμβολική τάξη τον αποφυσικοποιεί και συνεπάγεται ότι «στον άνθρωπο η φαντασιακή σχέση [με τη φύση] έχει εκτραπεί». Ενώ «όλες οι ζωικές μηχανές είναι αυστηρά προσηλωμένες στις συνθήκες του εξωτερικού περιβάλλοντος» (Σ2, 322), στο ανθρώπινο ον «υπάρχει ένα ορισμένο βιολογικό χάσμα» (Σ2, 323· βλ. ΧΑΣΜΑ). Κάθε προσπάθεια ανάκτησης της αρμονίας με τη φύση παραβλέπει το ουσιωδώς υπέρμετρο και πλεονάζον ορμικό δυναμικό που συσσωρεύεται στην ορμή του θανάτου. Τα ανθρώπινα όντα είναι κατ' ουσίαν δυσπροσάρμοστα.

Ο Lacan υποστηρίζει ότι η έμφαση που αποδίδει η ψυχολογία του εγώ στην προσαρμογή του ασθενούς στην πραγματικότητα ανάγει την ψυχανάλυση σε ένα όργανο κοινωνικού ελέγχου, συμμόρφωσης και υποταγής. Πρόκειται για μια προδοσία της ψυχανάλυσης, την οποία ο ίδιος θεωρεί ως μια κατ' ουσίαν ανατρεπτική πρακτική.

Ο Lacan αποδίδει σημασία στο γεγονός ότι η θεματική της προσαρμογής αναπτύχθηκε από ευρωπαίους ψυχαναλυτές οι οποίοι μετανάστευσαν στις ΗΠΑ στα τέλη της δεκαετίας του 1930. Οι αναλυτές αυτοί δεν αισθάνθηκαν απλώς ότι έπρεπε να προσαρμοσθούν στον αμερικανικό τρόπο ζωής, αλλά ότι έπρεπε να προσαρμόσουν και την ψυχανάλυση στα αμερικανικά γούστα (Ε, 115).

point de capiton Ο γαλλικός όρος *point de capiton* είναι δυνατόν να μεταφραστεί ως «σημείο διαρραφής», «κουμποβελονιά» ή «βελονιά του παπλωματά». Προς αποφυγή της σύγχυσης που απορρέει από την ποικιλία των πιθανών μεταφράσεων, ο όρος αφήνεται εδώ στην αρχική γαλλική του μορφή. Κατά κυριολεξία αναφέρεται στο κουμπί της ταπετσαρίας ενός επίπλου, και η αναλογία είναι ότι όπως ακριβώς τα κουμπιά αυτά αποτελούν τα σημεία όπου «η βελόνα του ταπετσιέρη έχει εργαστεί σκληρά για να αποτρέψει την ελεύθερη κίνηση μιας άμορφης μάζας υλικού γεμίσματος» (Bowie, 1991: 74), έτσι και τα *points de capiton* δεν αποτελούν παρά τα σημεία στα οποία «σημαινόμενο και σημαίνον δένονται μεταξύ τους» (Σ3, 268). Ο Lacan εισάγει την έννοια στο σεμινάριο του 1955-6 για τις ψυχώσεις για να εξηγήσει το γεγονός ότι παρά τη συνεχή ολίσθηση του σημαινομένου κάτω από το σημαίνον (βλ. ΟΛΙΣΘΗΣΗ), υπάρχουν εντούτοις, στο φυσιολογικό (νευρωτικό) υποκείμενο ορισμένα θεμελιακά «σημεία πρόσδεσης» ανάμεσα στο σημαινόμενο και το σημαίνον στα οποία η ολίσθηση προσωρινά σταματά. Ένας ελάχιστος αριθμός τέτοιων σημείων είναι «απαραίτητος για να λέγεται ένα άτομο φυσιολογικό», και, «όταν δεν έχουν εδραιωθεί ή όταν υποχωρούν», το αποτέλεσμα είναι η ΨΥΧΩΣΗ (Σ3, 268-9). Αυτό εξηγεί γιατί στην ψυχωτική εμπειρία «το σημαίνον και το σημαινόμενο παρουσιάζονται σε μια εντελώς διαιρεμένη μορφή» (Σ3, 268).

Το *point de capiton* αποτελεί επομένως το σημείο στη σημαίνουσα αλυσίδα στο οποίο «το σημαίνον σταματά τη διαφορετικά ασταμάτητη κίνηση της σημασίας» (Ε, 303) και παράγει την απαραίτητη αυταπάτη της καθήλωσης του νοήματος. Από τη στιγμή που η σημαίνουσα αλυσίδα διαθέτει μια διαχρονική αλλά και μια συγχρονική διάσταση, το ίδιο συμβαίνει και με το *point de capiton*:

1. Η διαχρονική διάσταση του *point de capiton* έγκειται στο γεγονός ότι η επικοινωνία αποτελεί πάντοτε ένα εκ των υστέρων αποτέλεσμα της ΣΤΙΞΗΣ. Μόνο όταν η πρόταση ολοκληρώνεται, καθορίζεται (εκ των υστέρων) και η σημασία των πρώτων λέξεων. Η λειτουργία αυτή απεικονίζεται στον βασικό πυρήνα του ΓΡΑΦΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ, στον οποίο το *point de capiton* είναι το πιο αριστερό σημείο στο οποίο τέμνονται τα βέλη S-S′ και Δ-$.

2. Η συγχρονική διάσταση είναι η ΜΕΤΑΦΟΡΑ, μέσω της οποίας το σημαίνον διασχίζει την μπάρα που το χωρίζει από το σημαινόμενο. «Η συγχρονική δομή [του *point de capiton*] είναι περισσότερο κρυμμένη, και είναι αυτή η δομή που μας οδηγεί στην πηγή. Είναι η μεταφορά» (Ε, 303).

Σ/σ

σαδισμός/μαζοχισμός (γ.: sadisme/masochisme - α.: sadism/masochism) Οι όροι «σαδισμός» και «μαζοχισμός» εισάγονται από τον Krafft-Ebing το 1893, και προέρχονται από τα ονόματα του Μαρκησίου de Sade και του Βαρόνου Sacher Von Masoch. Ο Krafft-Ebing χρησιμοποιούσε τους όρους υπό μια πολύ συγκεκριμένη έννοια, για να αναφερθεί σε μια σεξουαλική ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ στην οποία η σεξουαλική ικανοποίηση εξαρτάται από την πρόκληση πόνου σε άλλους (σαδισμός) ή στον εαυτό μας (μαζοχισμός). Όταν ο Freud υιοθέτησε τους όρους στις *Τρεις μελέτες για τη θεωρία της σεξουαλικότητας*, τους χρησιμοποίησε με την ίδια σημασία που τους είχε αποδώσει ο Krafft-Ebing (Freud, 1905d). Στα χνάρια του Krafft-Ebing, ο Freud υπέθεσε την ύπαρξη ενός δεσμού ανάμεσα στον σαδισμό και τον μαζοχισμό, υποστηρίζοντας ότι δεν αποτελούν παρά την ενεργητική και την παθητική πλευρά μιας και μοναδικής διαστροφής.

Και ο Lacan υποστηρίζει πως σαδισμός και μαζοχισμός είναι στενά συνδεδεμένοι, αφού και οι δύο συνδέονται με την επικλητική ορμή (την οποία αποκαλεί και «σαδομαζοχιστική ορμή»· Σ11, 183). Τόσο ο μαζοχιστής όσο και ο σαδιστής θέτουν τους εαυτούς τους ως αντικείμενα της επικλητικής ορμής, της φωνής. Εντούτοις, ενώ ο Freud ισχυρίζεται πως ο σαδισμός προηγείται, ο Lacan υποστηρίζει ότι ο μαζοχισμός προηγείται και ο σαδισμός απορρέει από αυτόν: «ο σαδισμός δεν είναι παρά η απάρνηση του μαζοχισμού» (Σ11, 186). Έτσι ενώ ο μαζοχιστής προτιμά να ζει τον πόνο της ύπαρξης στο σώμα του, ο σαδιστής απορρίπτει αυτόν τον πόνο και υποχρεώνει τον Άλλο να τον υποφέρει (Ec, 778).

Ο μαζοχισμός καταλαμβάνει ξεχωριστή θέση ανάμεσα στις διαστροφές ακριβώς όπως και η επικλητική ορμή καταλαμβάνει προνομιακή θέση ανάμεσα στις μερικές ορμές. Πρόκειται για μια «οριακή εμπειρία» στην προσπάθεια υπέρβασης της αρχής της ηδονής.

σεμινάριο (γ.: séminaire - α.: seminar) Το 1951 ο Lacan ξεκινά μια σειρά ιδιωτικών διαλέξεων στο διαμέρισμα της Sylvia Bataille, στο νούμερο 3 της rue de Lille. Ακροατήριο των διαλέξεων ήταν μια ομάδα εκπαιδευόμενων ψυχαναλυτών, και θέμα τους η ανάγνωση μερικών από τις περιπτώσεις που περιγράφει ο Freud: της Ντόρα, του ανθρώπου με τα ποντίκια και του ανθρώπου με τους λύκους. Το 1953, η έδρα των διαλέξεων μετακινήθηκε στο Hôpital Saint-Anne, όπου ήταν δυνατή η παρακολούθηση από ένα μεγαλύτερο ακροατήριο. Αν και ο Lacan περιγράφει μερικές φορές τις ιδιωτικές διαλέξεις που έδωσε μεταξύ του 1951 και του

1953 ως τα δύο πρώτα χρόνια του «σεμιναρίου» του, τώρα πια ο όρος χρησιμοποιείται συνήθως για τις δημόσιες διαλέξεις του που ξεκίνησαν το 1953. Από τη στιγμή αυτή και μέχρι τον θάνατό του, το 1981, ο Lacan επέλεγε ένα διαφορετικό θέμα κάθε ακαδημαϊκό έτος και παρέδιδε μια σειρά διαλέξεων πάνω σε αυτό. Αυτές οι είκοσι επτά ετήσιες σειρές διαλέξεων είναι πλέον γνωστές ως «το σεμινάριο» (στον ενικό).

Μετά από δέκα χρόνια στο Hôpital Saint-Anne, το σεμινάριο μετακινήθηκε, το 1964, στην École Normal Superieure, και, το 1973, στην Faculté de Droit. Αυτές οι αλλαγές στην έδρα του οφείλονταν σε μια σειρά από λόγους, μεταξύ των οποίων και η ανάγκη για αίθουσες κατάλληλες να χωρέσουν το συνεχώς αυξανόμενο ακροατήριο καθώς το σεμινάριο αναδεικνυόταν σε σημείο αναφοράς για την παρισινή πνευματική αναγέννηση των δεκαετιών του 1950 και 1960.

Δεδομένης της έμφασης που αποδίδει ο Lacan στην ομιλία ως το μοναδικό μέσο της ψυχανάλυσης (E, 40), δεν είναι ασφαλώς περίεργο που το πρωταρχικό μέσο που χρησιμοποίησε για να αναπτύξει και να μεταδώσει τις ιδέες του ήταν ο προφορικός λόγος. Πράγματι, όπως παρατηρεί ένας σχολιαστής: «Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι σχεδόν όλα τα *γραπτά* (*Écrits*) του Lacan ήταν αρχικά προφορικές εισηγήσεις, ότι από πολλές απόψεις το ανοιχτό Σεμινάριο αποτελούσε το τέλειο ενδιαίτημά του» (Macey, 1995: 77).

Καθώς τα σεμινάρια του Lacan γίνονταν όλο και περισσότερο δημοφιλή άρχισε να μεγαλώνει και η ζήτηση για γραπτές αποδόσεις του σεμιναρίου. Εντούτοις, αν εξαιρέσει κανείς λίγα σύντομα άρθρα που έγραψε στη βάση ορισμένων από τις εισηγήσεις που παρουσίασε στη διάρκειά του, ο Lacan δεν δημοσίευσε ποτέ κάποιο κείμενο που να αντιστοιχεί στα ίδια του τα σεμινάρια. Μεταξύ των ετών 1956-9 εξουσιοδότησε τον Jean-Bertrand Pontalis να δημοσιεύσει μερικές περιλήψεις τμημάτων του σεμιναρίου των ετών αυτών, αλλά αυτό δεν αρκούσε για να ικανοποιήσει την αυξανόμενη ζήτηση για γραπτές εκθέσεις της λακανικής διδασκαλίας. Έτσι όλο και περισσότερες ανεπίσημες μεταγραφές του σεμιναρίου του Lacan άρχισαν να κυκλοφορούν μεταξύ των οπαδών του και μάλιστα με τρόπο σχεδόν λαθραίο. Το 1973 ο Lacan επέτρεψε στον γαμπρό του, τον Jacques-Alain Miller, να δημοσιεύσει μια επιμελημένη μεταγραφή των διαλέξεων του 1964, του ενδέκατου χρόνου του σεμιναρίου. Από τότε, ο Miller συνέχισε να παρουσιάζει επιμελημένες μεταγραφές και άλλων ετών του σεμιναρίου, αν και ο αριθμός των σεμιναρίων που έχουν εκδοθεί παραμένει μικρός. Ο ρόλος του Miller όσον αφορά την επιμέλεια και έκδοση του σεμιναρίου οδήγησε σε μερικές ιδιαίτερα φορτισμένες διαμάχες, με τους αντιπάλους του να υποστηρίζουν ότι διαστρέφει το πρωτότυπο του Lacan. Εντούτοις, όπως ξεκαθαρίζει ο ίδιος ο Miller, η μετάβαση από ένα προφορικό σε ένα γραπτό μέσο, και η επιμέλεια που απαιτείται για το

έργο αυτό, συνεπάγεται ότι τα κείμενα του σεμιναρίου που εκδίδονται δεν θα μπορούσαν ποτέ να είναι απλές μεταγραφές των διαλέξεων που έδινε ο Lacan (βλ. Miller, 1985). Μέχρι στιγμής μόνο εννέα από τα ετήσια σεμινάρια –δηλαδή λιγότερα από τα μισά– έχουν εκδοθεί σε μορφή βιβλίου, ενώ ανεπίσημα αποσπάσματα από άλλα έχουν εμφανιστεί στο περιοδικό *Ornicar?* Ανεπίσημες μεταγραφές των ετών του σεμιναρίου που δεν έχουν ακόμη εκδοθεί συνεχίζουν να κυκλοφορούν και σήμερα, τόσο στη Γαλλία όσο και στο εξωτερικό.

Οι τίτλοι κάθε έτους (κάθε «βιβλίου») του σεμιναρίου παρατίθενται παρακάτω. Οι αυθεντικοί γαλλικοί τίτλοι και οι βιβλιογραφικές αναφορές παρατίθενται στη βιβλιογραφία, στο τέλος τούτου του λεξικού.

Βιβλίο	Έτος	Τίτλος
I	1953-4	Τα τεχνικά γραπτά του Freud
II	1954-5	Το εγώ στη φροϋδική θεωρία και στην τεχνική της ψυχανάλυσης
III	1955-6	Οι ψυχώσεις
IV	1956-7	Η σχέση αντικειμένου
V	1957-8	Τα μορφώματα του ασυνειδήτου
VI	1958-9	Η επιθυμία και η ερμηνεία της
VII	1959-60	Η ηθική της ψυχανάλυσης
VIII	1960-1	Η μεταβίβαση
IX	1961-2	Η ταύτιση
X	1962-3	Το άγχος
XI	1964	Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης
XII	1964-5	Κρίσιμα προβλήματα για την ψυχανάλυση
XIII	1965-6	Το αντικείμενο της ψυχανάλυσης
XIV	1966-7	Η λογική της φαντασίωσης
XV	1967-8	Η ψυχαναλυτική πράξη
XVI	1968-9	Από έναν Άλλο στον άλλο
XVII	1969-70	Η ανάποδη όψη της ψυχανάλυσης
XVIII	1970-1	Για έναν λόγο που δεν θα ήταν ομοίωμα
XIX	1971-2	... Ή χειρότερα
XX	1972-3	*Encore* [Ακόμη]
XXI	1973-4	*Les non-dupes errent/Les noms du père*
XXII	1974-5	RSI
XXIII	1975-6	Το *sinthome*
XXIV	1976-7	*L'insu que sait de l'une bèvue s'aile à mourre*
XXV	1977-8	Η στιγμή του συμπεράσματος
XXVI	1978-9	Η τοπολογία και ο χρόνος
XVII	1980	Διάλυση

σημαινόμενο (γ.: signifié - α.: signified) Σύμφωνα με τον Saussure, το σημαινόμενο είναι το εννοιολογικό στοιχείο του σημείου. Δεν είναι το πραγματικό αντικείμενο που καταδηλώνει το σημείο (το αναφερόμενο) αλλά μια ψυχολογική οντότητα που αντιστοιχεί στο αντικείμενο αυτό (Saussure, 1916: 66-7).

Για τον Saussure, το σημαινόμενο έχει το ίδιο status με το ΣΗΜΑΙΝΟΝ. Και τα δύο απαρτίζουν ισοδύναμες πλευρές του σημείου. Ο Lacan, από την άλλη, υποστηρίζει την κυριαρχία του σημαίνοντος και ισχυρίζεται ότι το σημαινόμενο δεν είναι παρά ένα απλό προϊόν του παιχνιδιού των σημαινόντων, ένα προϊόν της διαδικασίας της σημασίας που παράγεται από τη μεταφορά. Με άλλα λόγια, το σημαινόμενο δεν είναι δεδομένο, αλλά παραγόμενο.

Η άποψη του Lacan αντιτίθεται επομένως σε μια εκφραστική οπτική της γλώσσας, στην οποία οι έννοιες προϋπάρχουν σε ένα προλεκτικό επίπεδο πριν εκφραστούν στο υλικό μέσο της γλώσσας. Εν αντιθέσει προς αυτή την άποψη ο Lacan προτάσσει την προτεραιότητα (από λογική και όχι χρονολογική σκοπιά) του υλικού στοιχείου της γλώσσας.

σημαίνον (γ.: signifiant - α.: signifier) Ο Lacan υιοθετεί τον όρο «σημαίνον» από το έργο του ελβετού γλωσσολόγου Ferdinand de Saussure. Ο όρος δεν χρησιμοποιείται καθόλου από τον Freud, ο οποίος δεν είχε υπόψη του το έργο του Saussure. Σύμφωνα με τον Saussure, το σημαίνον είναι το φωνολογικό στοιχείο του ΣΗΜΕΙΟΥ: όχι ο ίδιος ο ήχος, αλλά η ψυχονοητική εικόνα αυτού του ήχου. Για τον Saussure, το σημαίνον είναι η «ακουστική εικόνα» που σημαίνει ένα ΣΗΜΑΙΝΟΜΕΝΟ (Saussure, 1916: 66-7).

Ενώ ο Saussure ισχυρίζεται ότι σημαίνον και σημαινόμενο βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίας αλληλεξάρτησης, ο Lacan υποστηρίζει ότι το σημαίνον είναι πρωταρχικό και ότι παράγει το σημαινόμενο. Το σημαίνον είναι πρώτ' από όλα ένα α-νόητο υλικό στοιχείο σε ένα κλειστό διαφορικό σύστημα: αυτό το «σημαίνον χωρίς σημαινόμενο» ονομάζεται από τον Lacan «καθαρό σημαίνον», αν και πρόκειται για μια περίπτωση λογικής και όχι χρονολογικής προτεραιότητας. «Κάθε πραγματικό σημαίνον είναι, καθεαυτό, ένα σημαίνον που δεν σημαίνει τίποτε. Όσο περισσότερο το σημαίνον δεν σημαίνει τίποτε, τόσο πιο ακατάλυτο είναι» (Σ3, 185). Αυτά ακριβώς τα α-νόητα ακατάλυτα σημαίνοντα καθορίζουν το υποκείμενο: τα αποτελέσματα του σημαίνοντος στο υποκείμενο συγκροτούν το ασυνείδητο, και επομένως αρθρώνουν επίσης το όλον πεδίο της ψυχανάλυσης.

Έτσι για τον Lacan η γλώσσα δεν είναι ένα σύστημα σημείων (όπως ήταν για τον Saussure), αλλά ένα σύστημα σημαινόντων. Τα σημαίνοντα είναι οι βασικές μονάδες της γλώσσας, και «υπόκεινται στη διττή συνθήκη της αναγωγής σε εντέ-

λει διαφορικά στοιχεία, και του συνδυασμού σύμφωνα με τους νόμους μιας κλειστής τάξης» (Ε, 152).

Η επισήμανση της «αναγωγής σε εντέλει διαφορικά στοιχεία» δείχνει ότι ο Lacan ακολουθεί τον Saussure στην αναγνώριση του θεμελιακά διαφορικού χαρακτήρα του σημαίνοντος. Ο Saussure δηλώνει ότι στη γλώσσα δεν υπάρχουν θετικοί όροι παρά μόνον διαφορές (Saussure, 1916: 120).

Με την επισήμανση του «συνδυασμού σύμφωνα με τους νόμους μιας κλειστής τάξης» ο Lacan αρθρώνει τη θέση ότι τα σημαίνοντα συνδυάζονται και συγκροτούν σημαίνουσες αλυσίδες σύμφωνα με τους νόμους της μετωνυμίας.

Το σημαίνον αποτελεί την καταστατική μονάδα της συμβολικής τάξης, επειδή συνδέεται αναπόσπαστα με την έννοια της ΔΟΜΗΣ: «η έννοια της δομής και εκείνη του σημαίνοντος εμφανίζονται αδιαχώριστες» (Σ3, 184). Το πεδίο του σημαίνοντος είναι το πεδίο του Άλλου, τον οποίο ο Lacan αποκαλεί «συσσωρευτή των σημαινόντων».

Ο Lacan ορίζει ένα σημαίνον ως «εκείνο που αντιπροσωπεύει ένα υποκείμενο για ένα άλλο σημαίνον», σε αντίθεση με το σημείο, που «αντιπροσωπεύει κάτι για κάποιον» (Σ11, 207). Για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι, ένα σημαίνον (που ονομάζεται κύριο σημαίνον και γράφεται με το σύμβολο S_1) αντιπροσωπεύει το υποκείμενο *για όλα τα άλλα σημαίνοντα* (που γράφονται S_2). Εντούτοις κανένα σημαίνον δεν είναι σε θέση να *σημάνει* το υποκείμενο.

Αν και ο όρος «σημαίνον» απουσιάζει από το έργο του Freud, η χρήση του όρου από τον Lacan αποδίδει έμφαση σε μια θεματική που επανεμφανίζεται συχνά στα γραπτά του Freud. Τα παραδείγματα ψυχαναλυτικών ερμηνειών του Freud επικεντρώνονται συνεχώς σε καθαρά τυπολογικά γλωσσολογικά χαρακτηριστικά. Για παράδειγμα, ο Freud αναλύει την ίδια του την αποτυχία να θυμηθεί το όνομα «Signorelli» χωρίζοντας τη λέξη σε τυπολογικά τμήματα και ακολουθώντας τους συνειρμικούς δεσμούς κάθε τμήματος (Freud, 1901: κεφ. 1). Έτσι η επίμονη προτροπή του Lacan προς τον αναλυτή να δίνει προσοχή στα σημαίνοντα του λόγου του αναλυόμενου δεν αποτελεί στην πραγματικότητα νεωτερισμό, αλλά μάλλον μια προσπάθεια θεωρητικής θεμελίωσης της μεθόδου του ίδιου του Freud σε ένα πιο ακριβές πλαίσιο.

Αν και είναι αλήθεια ότι όταν ο Lacan μιλά για σημαίνοντα συχνά αναφέρεται σε ό,τι άλλοι ονομάζουν απλώς «λέξεις», οι δύο όροι δεν είναι ισοδύναμοι. Ο λόγος δεν είναι μόνο ότι μονάδες της γλώσσας μικρότερες από λέξεις (μορφήματα και φωνήματα) ή μεγαλύτερες από λέξεις (φράσεις και προτάσεις) είναι επίσης δυνατόν να λειτουργούν ως σημαίνοντα, αλλά και ότι το ίδιο ισχύει και για μη γλωσσικά στοιχεία, όπως αντικείμενα, σχέσεις και συμπτωματικές πράξεις (Σ4, 288). Για τον Lacan η μοναδική προϋπόθεση που πρέπει να ισχύει για να χαρακτηριστεί κά-

τι σημαίνον είναι ότι πρέπει να εγγράφεται σε ένα σύστημα στο οποίο αποκτά αξία καθαρά εξαιτίας της διαφοράς του από τα άλλα στοιχεία του συστήματος. Αυτή ακριβώς η διαφορική φύση του σημαίνοντος συνεπάγεται ότι δεν μπορεί ποτέ να έχει ένα μονοσήμαντο ή σταθερό νόημα (Σ4, 289). Αντιθέτως, το νόημά του ποικίλλει ανάλογα με τη θέση που καταλαμβάνει εντός της δομής.

σημαίνουσα αλυσίδα (γ.: chaîne signifiant, chaîne du signifiant - α.: signifying chain) Ο όρος «αλυσίδα» χρησιμοποιείται όλο και περισσότερο από τον Lacan από τα μέσα της δεκαετίας του 1950 και μετά, πάντα σε αναφορά με τη συμβολική τάξη. Αρχικά, το 1956, δεν μιλά για σημαίνουσα αλυσίδα αλλά για συμβολική αλυσίδα, όρο που χρησιμοποιεί για να αναφερθεί σε μια γραμμή καταγωγής στην οποία εγγράφεται κάθε υποκείμενο ακόμα και πριν τη γέννησή του, όπως και μετά τον θάνατό του, και η οποία επηρεάζει ασυνείδητα το πεπρωμένο του (Ec, 468). Την ίδια χρονιά μιλά και για «την αλυσίδα του λόγου» (Σ3, 261).

Το 1957 ο Lacan εισάγει τον όρο «σημαίνουσα αλυσίδα» για να αναφερθεί σε μια σειρά ΣΗΜΑΙΝΟΝΤΩΝ που συνδέονται μεταξύ τους. Μια σημαίνουσα αλυσίδα δεν μπορεί ποτέ να είναι πλήρης, αφού παραμένει πάντοτε δυνατόν να προστεθεί σε αυτήν ένα ακόμη σημαίνον, *ad infinitum*, με τρόπο που εκφράζει την αιώνια φύση της επιθυμίας: για τον λόγο αυτόν η επιθυμία είναι μετωνυμική. Μετωνυμική είναι και η αλυσίδα όσον αφορά την παραγωγή του νοήματος: η σημασία δεν είναι παρούσα σε κανένα σημείο της αλυσίδας, αλλά μάλλον το νόημα «επιμένει» στην κίνηση από το ένα σημαίνον στο άλλο (βλ. Ε, 153).

Κατά καιρούς ο Lacan χρησιμοποιεί γραμμικές μεταφορές για να αναφερθεί στη σημαίνουσα αλυσίδα· άλλοτε όμως χρησιμοποιεί και κυκλικές μεταφορές:

• **Γραμμικότητα** «Η γραμμικότητα που ο Saussure θεωρεί καταστατική της αλυσίδας του λόγου ισχύει για την αλυσίδα του λόγου μόνον όσον αφορά την κατεύθυνση προς την οποία προσανατολίζεται στον χρόνο» (Ε, 154).

• **Κυκλικότητα** Η σημαίνουσα αλυσίδα συγκρίνεται με τους «κρίκους ενός κολιέ που συνιστά τον κρίκο ενός άλλου κολιέ που απαρτίζεται από κρίκους» (Ε, 153).

Από τη μια μεριά, η ιδέα της γραμμικότητας συνεπάγεται ότι η σημαίνουσα αλυσίδα δεν είναι παρά η ροή της ομιλίας, στην οποία τα σημαίνοντα συνδυάζονται σύμφωνα με τους κανόνες της γραμματικής (εκείνο δηλαδή που ο Saussure ονομάζει «συνταγματικές» σχέσεις, και ο Lacan, στα χνάρια του Jakobson, εντοπίζει στον μετωνυμικό άξονα της γλώσσας). Από την άλλη μεριά, η ιδέα της κυκλικότητας συνεπάγεται ότι η σημαίνουσα αλυσίδα δεν είναι παρά μια σειρά σημαινόντων που συνδέονται στη βάση ελεύθερων συνειρμών, ένα δηλαδή από τα μονοπάτια μέσα στο δίκτυο των σημαινόντων που συνιστά το συμ-

βολικό σύμπαν του υποκειμένου (εκείνο δηλαδή που ο Saussure περιγράφει ως «παραδειγματικές» σχέσεις, και το οποίο ο Lacan, ακολουθώντας τον Jakobson, εντοπίζει στον μεταφορικό άξονα της γλώσσας). Στην πραγματικότητα, η σημαίνουσα αλυσίδα είναι και τα δύο αυτά πράγματα. Στη διαχρονική της διάσταση είναι γραμμική, συνταγματική και μετωνυμική. Στη συγχρονική της διάσταση είναι κυκλική, παραδειγματική, μεταφορική. Οι δύο αυτές διαστάσεις διασταυρώνονται: «δεν υπάρχει στην πράξη σημαίνουσα αλυσίδα [διαχρονική αλυσίδα] που να μη συναρθρώνεται, ως εάν να συνάπτεται στη στίξη καθεμιάς από τις μονάδες της, με μια σειρά από σχετικά συγκείμενα [συγχρονικές αλυσίδες] που αιωρούνται "κάθετα", ούτως ειπείν, από αυτό το σημείο» (E, 154). Ο Lacan συνδυάζει επομένως σε μια έννοια τους δύο τύπους σχέσεων (έναν «συνταγματικό» και έναν «παραδειγματικό») που ο Saussure εντοπίζει ανάμεσα στα σημεία, αν και για τον Lacan δεν πρόκειται πλέον για σχέσεις μεταξύ σημείων αλλά μεταξύ σημαινόντων.

σημασία (γ.: signification - α.: signification) Στα προ της δεκαετίας του 1950 γραπτά του Lacan, ο όρος «σημασία» χρησιμοποιείται με έναν γενικό τρόπο για να δηλώσει τόσο ύπαρξη νοήματος όσο και σπουδαιότητα (βλ. Ec, 81). Το 1946, για παράδειγμα, ο Lacan επικρίνει την οργανιστική ψυχιατρική ότι αγνοεί «τις σημασίες της τρέλας» (Ec, 167· βλ. Ec, 153-4). Κατά την περίοδο 1953-7 ο όρος διατηρεί αυτούς τους χαλαρούς συνειρμούς με το πεδίο του νοήματος και της γλώσσας, και εντοπίζεται έτσι στη συμβολική τάξη (Σ4, 121).

Από το 1957 και μετά όμως η χρήση του όρου από τον Lacan συνδέεται απευθείας με τη σοσιριανή έννοια, και μετακυλίεται από τη συμβολική στη φανταστιακή τάξη. Ο Saussure χρησιμοποιεί τον όρο «σημασία» για να αναφερθεί στη σχέση ανάμεσα στο ΣΗΜΑΙΝΟΝ και το ΣΗΜΑΙΝΟΜΕΝΟ: κάθε ακουστική εικόνα «σημαίνει» μια έννοια (Saussure, 1916: 114-17). Για τον Saussure, η σημασία είναι ένας ακατάλυτος δεσμός: το σημαίνον και το σημαινόμενο είναι τόσο αδιαχώριστα όσο και οι δύο πλευρές μιας κόλλας χαρτιού.

Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η σχέση ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο είναι περισσότερο ασταθής. Δεν αντιλαμβάνεται την ΜΠΑΡΑ ανάμεσά τους στον σοσιριανό αλγόριθμο (βλ. σχήμα 16) ως κάτι που δένει, αλλά ως μια ρήξη, μια «αντίσταση» στη σημασία (E, 164). Κατ' αρχάς, το σημαίνον προέχει από λογική άποψη του σημαινομένου, το οποίο δεν είναι παρά προϊόν του παιχνιδιού των σημαινόντων. Κατά δεύτερο λόγο, ακόμα και όταν παράγονται σημαινόμενα ΟΛΙΣΘΑΙΝΟΥΝ συνεχώς και γλιστράνε κάτω από το σημαίνον: το μόνο που μπορεί να συγκρατήσει προσωρινά αυτή την κίνηση, καρφιτσώνοντας για μια σύντομη στιγμή το σημαίνον στο σημαινόμενο και δημιουργώντας την αυταπάτη ενός

σταθερού νοήματος, είναι τα *POINTS DE CAPITON*. Στο έργο του Lacan η σημασία δεν αποτελεί έναν σταθερό δεσμό ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο, αλλά μια διαδικασία – τη διαδικασία μέσω της οποίας το παιχνίδι των σημαινόντων παράγει την αυταπάτη του σημαινομένου διαμέσου της μετωνυμίας και της μεταφοράς.

Η σημασία είναι μετωνυμική, επειδή «η σημασία αναφέρεται πάντοτε σε μια άλλη σημασία» (Σ3, 33). Με άλλα λόγια, το νόημα δεν θα πρέπει να αναζητείται σε κάποιο σημαίνον, αλλά στο παιχνίδι μεταξύ των σημαινόντων κατά μήκος της σημαίνουσας αλυσίδας και είναι, ως εκ τούτου, ασταθές: «το νόημα επιμένει στην αλυσίδα του σημαίνοντος, αλλά κανένα από τα στοιχεία της δεν ανάγεται στη σημασία για την οποία είναι προς στιγμήν ικανό» (Ε, 153).

Η σημασία είναι μεταφορική επειδή ενέχει τη διάσχιση της μπάρας, το πέρασμα «από το σημαίνον στο σημαινόμενο» (Ε, 164). Η θεμελιακή μεταφορά από την οποία εξαρτάται ολόκληρη η σημασία δεν είναι άλλη από την πατρική μεταφορά, γι' αυτό και ολόκληρη η σημασία είναι φαλλική.

Η σημασία αντιπροσωπεύεται από το σύμβολο *s* στη λακανική άλγεβρα (όπως στην περίπτωση της παράστασης *s*(A) η οποία επιγράφει έναν από τους κύριους κόμβους στο γράφημα της επιθυμίας). Το σύμβολο του σημαινομένου είναι επίσης *s*, πράγμα που υποδηλώνει ότι για τον Lacan οι όροι «σημασία» και «σημασιοδότηση» (η διαδικασία μέσω της οποίας παράγεται το αποτέλεσμα του νοήματος) και ο όρος «σημαινόμενο» (το ίδιο το αποτέλεσμα του νοήματος) τείνουν να επικαλύπτονται.

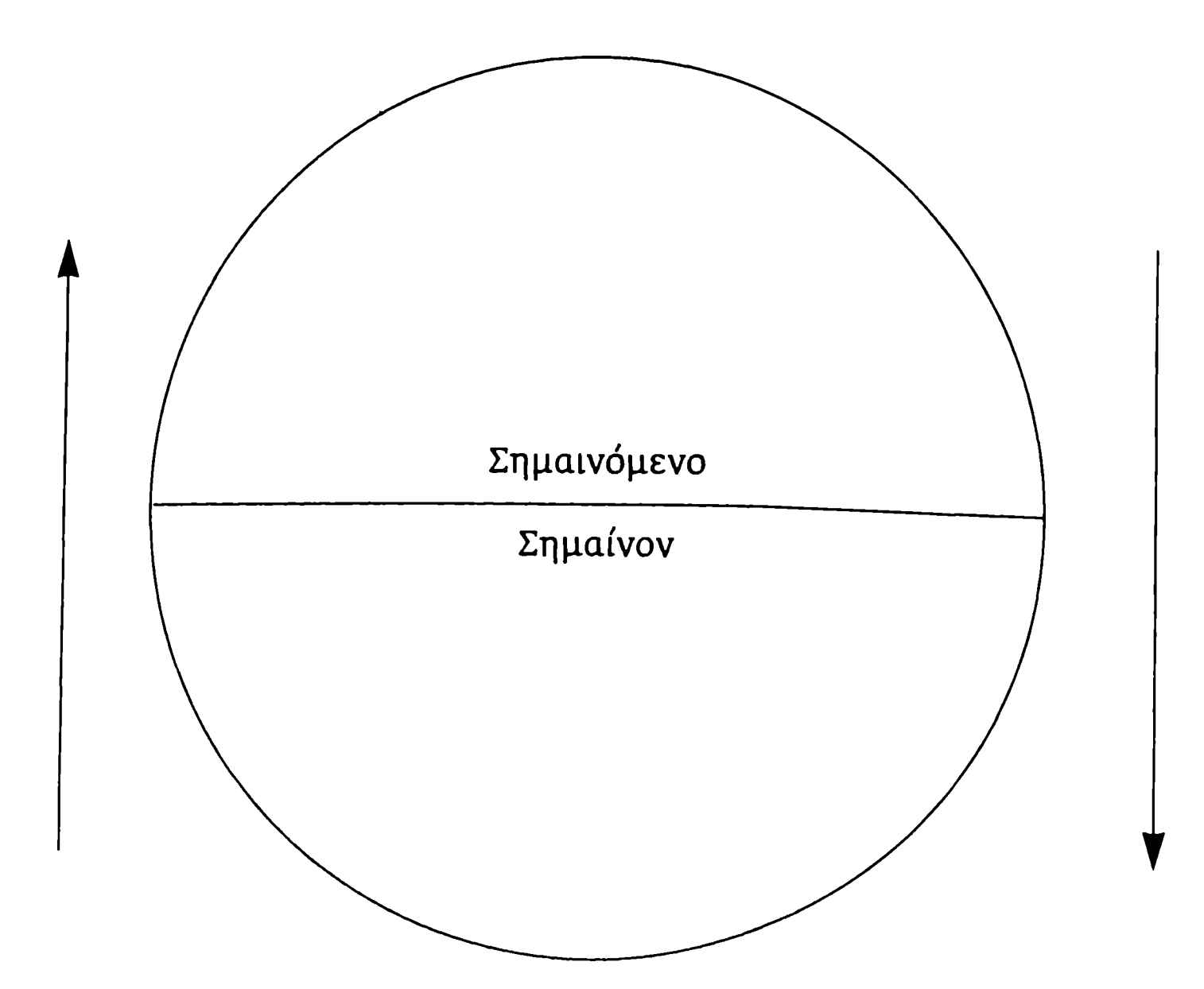
Στα τέλη της δεκαετίας του 1950 ο Lacan εδραιώνει τη διάκριση ανάμεσα στη σημασία και το νόημα (στα γαλλικά *sens*). Η πολλαπλότητα των τρόπων με τους οποίους οι όροι αυτοί έχουν μεταφραστεί στα αγγλικά δημιουργεί κάποιες δυσκολίες για τον αγγλόφωνο αναγνώστη του Lacan. Τούτο το λεξικό ακολουθεί την πρακτική της απόδοσης του γαλλικού όρου *signification* από τον αγγλικό όρο «signification», και χρησιμοποιεί την αγγλική λέξη «meaning» για την απόδοση του γαλλικού όρου *sens*.

Εν πάση περιπτώσει, ενώ η σημασία είναι φαντασιακή και συνιστά την επικράτεια του κενού ΛΟΓΟΥ, το νόημα είναι συμβολικό και αποτελεί την επικράτεια του πλήρους λόγου. (Αργότερα, τη δεκαετία του 1970, ο Lacan δεν εντοπίζει πλέον το νόημα στη συμβολική τάξη, αλλά στη συμβολή του φαντασιακού με το συμβολικό· βλ. σχήμα 6.) Οι ψυχαναλυτικές ερμηνείες αντιστρατεύονται τη σημασία και προσανατολίζονται στο νόημα και το παρεπόμενό του, το μη νόημα (*non-sens*). Παρότι σημασία και νόημα αποτελούν τους όρους μιας αντίθεσης, και τα δύο αυτά στοιχεία συνδέονται με την παραγωγή της *jouissance*. Ο Lacan επισημαίνει τη διάσταση αυτή εισάγοντας δύο νεολογισμούς: *signifiance* (από τις λέ-

ξεις σημασία, *signification* και *jouissance* – βλ. Ε, 259· Σ20, 23), και *jouis-sens* (από τις λέξεις *jouissance* και *sens*).

σημείο (γ.: signe - α.: sign) Ο Lacan ορίζει το σημείο ως εκείνο που «αντιπροσωπεύει κάτι για κάποιον», σε αντίθεση με το ΣΗΜΑΙΝΟΝ, που είναι «εκείνο που αντιπροσωπεύει ένα υποκείμενο για ένα άλλο σημαίνον» (Σ11, 207). Ασχολούμενος με την έννοια του σημείου, ο Lacan θέτει το έργο του σε στενή σχέση με την επιστήμη της σημειωτικής, η οποία γνώρισε ραγδαία ανάπτυξη τον 20ό αιώνα. Δύο κυρίαρχες τάσεις εξέλιξης είναι δυνατόν να εντοπιστούν στη σημειωτική: Η ευρωπαϊκή, που συνδέεται με το έργο του Ferdinand de Saussure (την οποία ο ίδιος ο Saussure βάφτισε «σημειολογία»), και η βορειοαμερικανική που συνδέεται με τον Charles S. Peirce.

1. Σύμφωνα με τον Saussure, το σημείο συνιστά τη βασική μονάδα της ΓΛΩΣΣΑΣ (*langue*). Το σημείο συγκροτείται από δύο στοιχεία: ένα εννοιολογικό στοιχείο (το οποίο ονομάζεται από τον Saussure *σημαινόμενο*) και ένα φωνολογικό στοιχείο (που ονομάζεται *σημαίνον*). Τα δύο αυτά στοιχεία συνδέονται με έναν αυθαίρετο αλλά αδιάρρηκτο δεσμό. Ο Saussure αναπαριστά το σημείο με τη χρήση ενός διαγράμματος (σχήμα 15· βλ. Saussure, 1916: 114).



Σχήμα 15 Το σοσιριανό σημείο
Πηγή: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916.

Στο διάγραμμα αυτό τα βέλη αντιπροσωπεύουν την αμοιβαία συνεπαγωγή που είναι εγγενής στη σημασία, και η γραμμή ανάμεσα στο σημαινόμενο και το σημαίνον αντιπροσωπεύει την ένωσή τους.

Ο Lacan υιοθετεί τη σοσιριανή έννοια του σημείου στο πλαίσιο της «γλωσσολογικής στροφής» στην ψυχανάλυση κατά τη δεκαετία του 1950, αλλά την υποβάλλει σε μια σειρά από μετασχηματισμούς. Κατ' αρχάς, ενώ ο Saussure αποδέχεται την αμοιβαία συνεπαγωγή ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο (είναι τόσο μεγάλη η αμοιβαία αλληλεξάρτησή τους που αντιστοιχεί σε εκείνην ανάμεσα στις δύο πλευρές ενός φύλλου χαρτιού), ο Lacan ισχυρίζεται ότι η σχέση ανάμεσα σε σημαίνον και σημαινόμενο είναι εξαιρετικά ασταθής (βλ. ΟΛΙΣΘΗΣΗ). Κατά δεύτερο λόγο, υποστηρίζει την ύπαρξη μιας τάξης «καθαρών σημαινόντων», όπου τα σημαίνοντα προϋπάρχουν των σημαινομένων: αυτή η τάξη της καθαρά λογικής δομής δεν είναι παρά το ασυνείδητο. Η θέση αυτή ισοδυναμεί με την «καταστροφή» της σοσιριανής έννοιας του σημείου: για τον Lacan, η γλώσσα δεν απαρτίζεται από σημεία αλλά από σημαίνοντα.

Για να ξεκαθαρίσει τη διαφορά ανάμεσα στις απόψεις του και σε εκείνες του Saussure, ο Lacan αντικαθιστά το σοσιριανό διάγραμμα του σημείου με έναν αλγόριθμο (σχήμα 16) που, όπως υποστηρίζει, θα πρέπει να αποδοθεί στον Saussure (και ο οποίος πράγματι συχνά αποκαλείται «σοσιριανός αλγόριθμος» – βλ. Ε, 149).

$$\frac{S}{s}$$

Σχήμα 16 Ο σοσιριανός αλγόριθμος
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

Το σύμβολο S στο σχήμα 16 αντιπροσωπεύει το σημαίνον, ενώ το σύμβολο *s* το σημαινόμενο: Ως εκ τούτου, οι θέσεις του σημαινομένου και του σημαίνοντος αντιστρέφονται, αποκαλύπτοντας την προτεραιότητα του σημαίνοντος (που γράφεται πλέον με κεφαλαίο, τη στιγμή που το σημαινόμενο υποβαθμίζεται σε πλάγια πεζά). Τα βέλη και ο κύκλος απαλείφονται, για να σημανθεί η απουσία σταθερής ή καθηλωμένης σχέσης ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο. Η ΜΠΑΡΑ ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο δεν αντιπροσωπεύει πλέον την ένωση αλλά την αντίσταση που είναι εγγενής στη σημασία. Για τον Lacan ο αλγόριθμος αυτός οροθετεί την «τοπογραφία του ασυνειδήτου» (Ε, 163).

2. Σύμφωνα με τον Peirce το σημείο είναι κάτι που αντιπροσωπεύει ένα αντικείμενο για κάποιον που το ερμηνεύει (ο όρος «αντικείμενο» μπορεί να σημαίνει,

για τον Peirce, ένα φυσικό πράγμα, ένα συμβάν μια ιδέα, ή ένα άλλο σημείο). Ο Peirce διακρίνει τρεις κατηγορίες σημείων που διαφέρουν όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο σχετίζονται με το αντικείμενο: «σύμβολα», «δείκτες» και «εικόνες». Το σύμβολο δεν διαθέτει «φυσική» ή αναγκαία σχέση με το αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται, αλλά σχετίζεται μαζί του με έναν καθαρά συμβατικό τρόπο. Ο ΔΕΙΚΤΗΣ διαθέτει «υπαρξιακή σχέση» με το αντικείμενο που αντιπροσωπεύει (δηλαδή ο δείκτης είναι πάντοτε χωρικά ή χρονικά συναφής με το αντικείμενο). Η εικόνα αντιπροσωπεύει ένα αντικείμενο υιοθετώντας τη μορφή του μέσα από την ομοιότητα. Οι διακρίσεις του Peirce μεταξύ εικόνων, δεικτών και συμβόλων έχουν αναλυτικό χαρακτήρα και δεν συνεπάγονται κανέναν αμοιβαίο αποκλεισμό. Έτσι ένα σημείο σχεδόν πάντοτε λειτουργεί με μια σειρά διαφορετικούς τρόπους: οι προσωπικές αντωνυμίες, για παράδειγμα, είναι σημεία που λειτουργούν τόσο συμβολικά όσο και δεικτικά (βλ. Peirce, 1932: 156-73· Burks, 1949).

Ο Lacan υιοθετεί την έννοια του δείκτη από τον Peirce, για να διακρίνει την ψυχαναλυτική από την ιατρική έννοια του συμπτώματος, και τους κώδικες (των ζώων) από τις γλώσσες (των ανθρώπων). Αναπτύσσει επίσης την έννοια του δείκτη με βάση τις κατευθύνσεις που αρθρώνει ο Roman Jakobson αναφορικά με την έννοια του SHIFTER, για να διακρίνει το υποκείμενο της εκφοράς από το υποκείμενο του εκφερομένου.

σκηνή (γ.: scène - α.: scene) Ο Freud δανείστηκε την έκφραση «άλλη σκηνή» (*eine andere Schauplatz*) από τον G. T. Fechner και τη χρησιμοποίησε στην *Ερμηνεία των ονείρων*, λέγοντας ότι «η σκηνή της δράσης των ονείρων είναι διαφορετική από εκείνη της εν εγρηγόρσει αναπαραστατικής δραστηριότητας» (Freud, 1900a: SE V, 535-6). Αυτό τον οδήγησε να διατυπώσει την ιδέα της «ψυχικής τοπικότητας». Εντούτοις, ο Freud έδωσε έμφαση στο γεγονός ότι αυτή η έννοια της τοπικότητας δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη φυσική τοπικότητα ή την ανατομική τοπικότητα, και ο Lacan θεωρεί ότι αυτό αποτελεί νομιμοποίηση της χρήσης από μέρους του της ΤΟΠΟΛΟΓΙΑΣ (βλ. E, 285). Ο Lacan αναφέρεται επανειλημμένως στη φράση του Fechner στο έργο του (βλ. E, 193). Η «άλλη σκηνή» είναι, με λακανικούς όρους, ο Άλλος.

Ο Lacan χρησιμοποιεί επίσης τον όρο «σκηνή» για να περιγράψει το φαντασιακό και συμβολικό θέατρο στο οποίο το υποκείμενο αρθρώνει τη ΦΑΝΤΑΣΙΩΣΗ του, η οποία συγκροτείται πάνω στο οικοδόμημα του πραγματικού (του κόσμου). Η σκηνή της φαντασίωσης συνιστά έναν οιονεί χώρο ο οποίος περιφράσσεται όπως η σκηνή ενός έργου περιφράσσεται από το παλκοσένικο σε ένα θέατρο, ενώ ο κόσμος είναι ένα πραγματικό πεδίο το οποίο εκτείνεται πέρα από το πλαίσιο (Lacan, 1962-2, σεμινάριο της 19ης Δεκεμβρίου 1962). Η έννοια της σκηνής χρησιμοποιείται από

τον Lacan στη διάκριση του ACTING OUT από το ΠΕΡΑΣΜΑ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ. Το πρώτο εξακολουθεί να παραμένει εντός της σκηνής, αφού εγγράφεται στη συμβολική τάξη. Το πέρασμα στην πράξη, όμως, είναι μια έξοδος από αυτή τη σκηνή, αποτελεί ένα πέρασμα από το συμβολικό στο πραγματικό: χαρακτηρίζεται από μια πλήρη ταύτιση με το αντικείμενο (*objet petit a*) και, ως εκ τούτου, με μια ακύρωση του υποκειμένου (Lacan, 1962-3: σεμινάριο της 16ης Ιανουαρίου 1963). Η σκηνή της φαντασίωσης αποτελεί και μια σημαντική διάσταση της ΔΙΑΣΤΡΟΦΗΣ. Ο διαστροφικός συνήθως σκηνοθετεί την απόλαυσή του στη βάση μιας ιδιαίτερα προσεγμένης σκηνής, και σύμφωνα με ένα στερεοτυπικό σενάριο.

στάδιο του καθρέφτη (γ.: stade du miroir - α.: mirror stage) Το στάδιο του καθρέφτη αποτέλεσε το αντικείμενο της πρώτης επίσημης συνεισφοράς του Lacan στην ψυχαναλυτική θεωρία. Ο Lacan εισηγήθηκε την έννοια στο δέκατο τέταρτο Διεθνές Ψυχαναλυτικό Συνέδριο στο Μάριενμπαντ το 1936 (το πρωτότυπο κείμενο του 1936 δεν εκδόθηκε ποτέ, αλλά μια ξαναγραμμένη μορφή του έκανε την εμφάνισή της το 1949). Από τη στιγμή αυτή και μετά, το στάδιο του καθρέφτη καθίσταται σταθερό σημείο αναφοράς σε ολόκληρο το μεταγενέστερο έργο του Lacan. Αν και μοιάζει αρκετά απλή, η έννοια του σταδίου του καθρέφτη αποκτά όλο και μεγαλύτερη πολυπλοκότητα στην πορεία του έργου του, καθώς ο Lacan επιστρέφει σε αυτήν και την επεξεργάζεται με πολλούς διαφορετικούς τρόπους.

Η «δοκιμασία του καθρέφτη» περιγράφηκε για πρώτη φορά από τον γάλλο ψυχολόγο και φίλο του Lacan, Henri Wallon, το 1931, αν και ο Lacan αποδίδει την ανακάλυψή της στον Baldwin (E, 1). Παραπέμπει σε ένα συγκεκριμένο πείραμα με βάση το οποίο διαφοροποιείται το ανθρώπινο βρέφος από τον πλησιέστερο συγγενή του στο ζωικό βασίλειο, τον χιμπαντζή. Το μωρό των έξι μηνών διαφέρει από τον χιμπαντζή της ίδιας ηλικίας από την άποψη ότι σαγηνεύεται από την αντανάκλασή του στον καθρέφτη και θριαμβευτικά την υιοθετεί ως δική του εικόνα, ενώ ο χιμπαντζής καταλαβαίνει γρήγορα ότι η εικόνα είναι απατηλή και χάνει το ενδιαφέρον του για αυτήν.

Η λακανική έννοια του *σταδίου* του καθρέφτη (εν αντιθέσει προς τη «*δοκιμασία* του καθρέφτη» του Wallon) είναι κάτι παραπάνω από ένα πείραμα: το στάδιο του καθρέφτη αντιπροσωπεύει μια θεμελιακή διάσταση της δομής της υποκειμενικότητας. Ενώ την περίοδο 1936-49, ο Lacan μοιάζει να το αντιμετωπίζει ως ένα στάδιο που είναι δυνατόν να εντοπιστεί σε ένα συγκεκριμένο διάστημα της ανάπτυξης του παιδιού, με συγκεκριμένη αρχή (έξι μήνες) και τέλος (δεκαοκτώ μήνες) (βλ. E, 5), μέχρι το τέλος της περιόδου αυτής εμφανίζονται ήδη σημάδια άμβλυνσης του περιεχομένου της έννοιας. Από την αρχή της δεκαετίας του 1950 ο Lacan δεν το αντιμετωπίζει πια απλώς ως μια στιγμή στη ζωή

του βρέφους, αλλά θεωρεί ότι αντιπροσωπεύει και μια σταθερή δομή της υποκειμενικότητας, το υπόδειγμα της ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗΣ τάξης. Δεν είναι παρά ένα στάδιο (*stade*) στο οποίο το υποκείμενο αιχμαλωτίζεται μόνιμα από την ίδια του την εικόνα:

> [το στάδιο του καθρέφτη είναι] ένα φαινόμενο στο οποίο αποδίδω διττή αξία. Κατά πρώτο λόγο, διαθέτει ιστορική σημασία καθώς υποδεικνύει μια αποφασιστική καμπή στην ψυχική ανάπτυξη του παιδιού. Κατά δεύτερο λόγο, χαρακτηρίζει μια ουσιώδη λιμπιντική σχέση με την εικόνα του σώματος. (Lacan, 1951b: 14)

Καθώς ο Lacan αναπτύσσει περαιτέρω την έννοια του σταδίου του καθρέφτη, η έμφαση περνά όλο και περισσότερο από την «ιστορική αξία» στη δομική αξία. Έτσι το 1956 ο Lacan είναι έτοιμος να δηλώσει ότι: «Το στάδιο του καθρέφτη απέχει από το να είναι απλό φαινόμενο που συμβαίνει στην ανάπτυξη του παιδιού. Δείχνει τη συγκρουσιακή φύση της δυαδικής σχέσης» (Σ4, 17).

Το στάδιο του καθρέφτη περιγράφει τον σχηματισμό του ΕΓΩ μέσω της διαδικασίας της ταύτισης. Το εγώ αποτελεί για τον καθένα προϊόν της ταύτισης με την ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ του. Το κλειδί για την κατανόηση αυτού του φαινομένου έγκειται στην ανωριμότητα του ανθρώπινου βρέφους: στην ηλικία των έξι μηνών το μωρό δεν διαθέτει ακόμα συντονισμό. Ωστόσο, το οπτικό του σύστημα είναι σχετικά ανεπτυγμένο, πράγμα που σημαίνει ότι είναι σε θέση να αναγνωρίσει τον εαυτό του στον καθρέφτη πριν αποκτήσει έλεγχο των σωματικών του κινήσεων. Το μωρό βλέπει την ίδια του την εικόνα ως όλον (βλ. GESTALT) και η σύνθεση της εικόνας αυτής παράγει μια αίσθηση αντίθεσης σε σύγκριση με την έλλειψη συντονισμού του σώματος, το οποίο βιώνεται ως ΚΟΜΜΑΤΙΑΣΜΕΝΟ ΣΩΜΑ. Η αντίθεση αυτή γίνεται αρχικά αντιληπτή από το μωρό ως μια αντιπαλότητα προς την ίδια του την εικόνα, επειδή η ολότητα της εικόνας απειλεί το υποκείμενο με κατακερματισμό, και έτσι το στάδιο του καθρέφτη προκαλεί μια επιθετική ένταση ανάμεσα στο υποκείμενο και την εικόνα (βλ. ΕΠΙΘΕΤΙΚΟΤΗΤΑ). Για να επιλύσει την επιθετική αυτή ένταση, το υποκείμενο ταυτίζεται με την εικόνα: η πρωτογενής αυτή ταύτιση με τον όμοιο είναι αυτό που συγκροτεί το εγώ. Η στιγμή της ταύτισης, όταν το υποκείμενο αναγνωρίζει την εικόνα ως δική του, περιγράφεται από τον Lacan ως στιγμή θριάμβου (Ε, 1), αφού οδηγεί σε μια φαντασιακή αίσθηση ελέγχου: «η αγαλλίαση [του παιδιού] οφείλεται στον φαντασιακό θρίαμβο καθώς αναμένει έναν βαθμό μυϊκού συντονισμού τον οποίο δεν έχει ως τώρα επιτύχει στην πράξη» (Lacan, 1951b: 15· βλ. Σ1, 79). Εντούτοις, ο θρίαμβος αυτός μπορεί να συνοδεύεται και από μια καταθλιπτική αντίδραση, που προκύπτει όταν το παιδί συγκρίνει τη δική του επισφαλή αίσθηση ελέγχου με την παντο-

δυναμία της μητέρας (Ec, 345· Σ4, 186). Η ταύτιση αυτή εμπλέκει ακόμη το ιδεώδες εγώ που λειτουργεί ως υπόσχεση μιας μελλοντικής ολότητας που συντηρεί το υπό αναμονή εγώ.

Το στάδιο του καθρέφτη δείχνει πως το εγώ αποτελεί προϊόν παραγνώρισης (*méconnaissance*), τον τόπο στον οποίο το υποκείμενο αλλοτριώνεται από τον εαυτό του. Αντιπροσωπεύει την εισαγωγή του υποκειμένου στη φαντασιακή τάξη. Ωστόσο, το στάδιο του καθρέφτη διαθέτει και μια σημαντική συμβολική διάσταση. Η συμβολική τάξη είναι παρούσα στη φιγούρα του ενηλίκου που κρατά ή υποστηρίζει το μωρό. Τη στιγμή που ακολουθεί τη θριαμβευτική ανάληψη από το υποκείμενο της εικόνας ως δικής του, στρέφει το κεφάλι του προς το μέρος του ενηλίκου αυτού, ο οποίος αντιπροσωπεύει τον μεγάλο Άλλο, σαν να τον καλεί να επικυρώσει αυτή την εικόνα (Lacan, 1962-3: σεμινάριο της 28ης Νοεμβρίου 1962).

Το στάδιο του καθρέφτη συνδέεται επίσης στενά με τον ναρκισσισμό, όπως διαφαίνεται ξεκάθαρα στην ιστορία του Νάρκισσου (στον ελληνικό μύθο, ο Νάρκισσος ερωτεύεται το ίδιο του το είδωλο).

στέρηση (γ.: privation - α.: privation) Στο σεμινάριο του 1956-7, ο Lacan διακρίνει τρεις τύπους «έλλειψης του αντικειμένου»: τη στέρηση, τη ματαίωση και τον ευνουχισμό (βλ. ΕΛΛΕΙΨΗ). Καθένας από τους τύπους αυτούς εντοπίζεται σε μια διαφορετική τάξη, σχετίζεται με έναν διαφορετικό είδος φορέα, και αφορά διαφορετικό είδος αντικειμένου. Η στέρηση ορίζεται ως η έλλειψη στο πραγματικό ενός συμβολικού αντικειμένου (του συμβολικού φαλλού). Φορέας της έλλειψης αυτής είναι ο φαντασιακός πατέρας.

Η έννοια της στέρησης συνδέεται με την προσπάθεια του Lacan να προσεγγίσει θεωρητικά με μεγαλύτερη ενάργεια τις φροϋδικές έννοιες του γυναικείου ευνουχισμού και του φθόνου του πέους. Σύμφωνα με τον Freud, όταν τα παιδιά καταλαβαίνουν ότι ορισμένοι άνθρωποι (οι γυναίκες) δεν έχουν πέος, βιώνουν μια τραυματική στιγμή που προκαλεί διαφορετικά αποτελέσματα στο αγόρι και το κορίτσι (βλ. ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ). Ενώ το αγόρι αναπτύσσει τον φόβο ότι θα του κόψουν το πέος, το κορίτσι ζηλεύει το αγόρι επειδή έχει πέος, το οποίο και θεωρεί ιδιαίτερα επιθυμητό όργανο. Το κορίτσι κατηγορεί τη μητέρα ότι της αφαίρεσε το πέος, και αναπροσανατολίζει τα συναισθήματά της προς τον πατέρα με την ελπίδα ότι θα της προσφέρει ένα παιδί ως συμβολικό υποκατάστατο του πέους που της λείπει (Freud, 1924d).

Η στέρηση αναφέρεται επομένως στην έλλειψη πέους της γυναίκας – μια έλλειψη που τοποθετείται ξεκάθαρα στο πραγματικό. Εντούτοις, εξ ορισμού, «το πραγματικό είναι γεμάτο», από το πραγματικό καθεαυτό δεν λείπει ποτέ τίποτε,

και έτσι «η έννοια της στέρησης ... αφορά τη συμβολοποίηση του αντικειμένου στο πραγματικό» (Σ4, 218). Με άλλα λόγια, ο λόγος για τον οποίο το παιδί αντιλαμβάνεται το πέος (ένα πραγματικό όργανο) ως *απόν*, είναι ακριβώς επειδή έχει μια ιδέα ότι θα έπρεπε να είναι εκεί, πράγμα που ισοδυναμεί με την εισαγωγή του συμβολικού στο πραγματικό. Εκείνο λοιπόν που λείπει δεν είναι το πραγματικό όργανο αφού, από βιολογική άποψη, το αιδοίο δεν είναι ατελές. Εκείνο που λείπει είναι ένα συμβολικό αντικείμενο, ο συμβολικός φαλλός. Η συμβολική του φύση επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι είναι δυνατόν να υποκατασταθεί από ένα παιδί στο ασυνείδητο του κοριτσιού: στον κατευνασμό του φθόνου του πέους μέσω της επιθυμίας ενός παιδιού, παρατηρεί ο Freud, το κορίτσι «γλιστρά –σύμφωνα με όσα υπαγορεύει μια συμβολική εξίσωση, θα έλεγε κανείς– από το πέος στο μωρό» (Freud, 1924d: SE XIX, 178-9).

Ο Freud υποστηρίζει ότι το μικρό κορίτσι αποδίδει στη μητέρα το φταίξιμο για το γεγονός ότι δεν διαθέτει πέος. Ο Lacan όμως ισχυρίζεται πως φορέας της στέρησης είναι ο φαντασιακός πατέρας. Εντούτοις, οι δύο αυτές οπτικές δεν είναι κατ' ανάγκην ασυμβίβαστες. Ακόμα και αν το κορίτσι θυμώνει αρχικά με τη μητέρα την οποία θεωρεί υπεύθυνη για την αφαίρεση του πέους και στρέφεται στον πατέρα με την ελπίδα ότι θα της προσφέρει ένα συμβολικό υποκατάστατό του, αργότερα στρέφει τη μνησικακία της και εναντίον του πατέρα, όταν εκείνος αποτυγχάνει να της χαρίσει το παιδί που επιθυμεί.

Ο Freud ισχυρίζεται ότι ο φθόνος του πέους επιμένει και στην ενήλικη ζωή, εκδηλωνόμενος τόσο στην επιθυμία για απόλαυση του πέους στη σεξουαλική πράξη, όσο και στην επιθυμία για την απόκτηση ενός παιδιού (αφού ο πατέρας απέτυχε να της εξασφαλίσει ένα παιδί, η γυναίκα στρέφεται σε έναν άλλο άνδρα). Ο Lacan υποστηρίζει ότι ακόμα και όταν η γυναίκα έχει παιδί, αυτό δεν προδιαγράφει το τέλος της αίσθησης στέρησης για αυτήν. Η επιθυμία της για τον φαλλό παραμένει ανικανοποίητη, όσα παιδιά και αν κάνει. Το βασικό ανικανοποίητο της μητέρας (Σ4, 194) γίνεται αντιληπτό από το παιδί πολύ νωρίς. Το παιδί καταλαβαίνει ότι η μητέρα έχει μια επιθυμία που στοχεύει σε κάτι πέρα από τη σχέση της μαζί του – στον φαντασιακό φαλλό. Επιχειρεί τότε να εκπληρώσει την επιθυμία της ταυτιζόμενο με τον φαντασιακό φαλλό. Κατ' αυτόν τον τρόπο η στέρηση της μητέρας ευθύνεται για την εισαγωγή της διαλεκτικής της επιθυμίας, για πρώτη φορά, στη ζωή του παιδιού.

στίξη (γ.: ponctuation - α.: punctuation) Η στίξη σε μια ΣΗΜΑΙΝΟΥΣΑ ΑΛΥΣΙΔΑ ισοδυναμεί με την παραγωγή νοήματος. Πριν τη στίξη, υπάρχει απλώς μια αλυσίδα λόγου, είναι δε ο ακροατής/δέκτης εκείνος που εισάγει τη στίξη στον λόγο αυτόν επικυρώνοντας έτσι εκ των υστέρων ένα συγκεκριμένο νόημα μιας

φράσης. Η στίξη της σημαίνουσας αλυσίδας είναι το στοιχείο που δημιουργεί την αυταπάτη ενός καθηλωμένου νοήματος: «η στίξη, από τη στιγμή που εισάγεται, καθηλώνει το νόημα» (Ε, 99· βλ. *POINT DE CAPITON*). Πρόκειται για κάτι πολύ ουσιαστικό όσον αφορά τη δομή της ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ, όπου ο «πομπός δέχεται το ίδιο του το μήνυμα από τον δέκτη», πράγμα που απεικονίζεται και στο «στοιχειώδες κύτταρο» του ΓΡΑΦΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ.

Η λειτουργία της στίξης γίνεται περισσότερο κατανοητή αν αναφερθούμε σε δύο περιστάσεις που έχουν θεμελιακή σημασία για την ψυχανάλυση: στη σχέση μητέρας-παιδιού και στη σχέση ανάμεσα στον αναλυόμενο και τον αναλυτή. Στην πρώτη από τις περιστάσεις αυτές, το μωρό που δεν έχει ακόμα αρθρώσει λόγο είναι σε θέση να αρθρώσει τις ανάγκες του σε μια πολύ πρωτόγονη μορφή ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ, δηλαδή ουρλιάζοντας. Δεν υπάρχει τρόπος ώστε να είναι κανείς σίγουρος ότι μια κραυγή εκφράζει πείνα, πόνο, κούραση, φόβο ή κάτι άλλο, και όμως η μητέρα την ερμηνεύει με έναν συγκεκριμένο τρόπο, καθορίζοντας έτσι το νόημά της εκ των υστέρων.

Η στίξη αποτελεί και μια από τις μορφές που μπορεί να πάρει η παρέμβαση του αναλυτή. Εισάγοντας μια στίξη στον λόγο του αναλυόμενου με έναν απρόσμενο τρόπο, ο αναλυτής είναι σε θέση να μεταβάλει εκ των υστέρων το συνειδητό νόημα του λόγου του αναλυόμενου: «η αλλαγή στη στίξη ανανεώνει ή αναταράσσει» το καθηλωμένο νόημα που ο αναλυόμενος είχε αποδώσει στον ίδιο του τον λόγο (Ε, 99). Αυτή η στίξη είναι ένας τρόπος για να «δείξουμε στο υποκείμενο ότι λέει περισσότερα από όσα νομίζει ότι λέει» (Σ1, 54). Ο αναλυτής μπορεί να εισαγάγει τη στίξη στον λόγο του αναλυόμενου απλώς με το να επαναλάβει μέρος των λεγομένων του αναλυόμενου (ίσως με διαφορετικό τονισμό ή σε ένα διαφορετικό πλαίσιο). Για παράδειγμα, αν ο αναλυόμενος λέει *tu es ma mère* («είσαι η μητέρα μου»), ο αναλυτής μπορεί να επαναλάβει τη φράση αυτή με τέτοιο τρόπο που να αναδεικνύει την ομοηχία ανάμεσα στη φράση αυτή και τη φράση *tuer ma mère* («σκοτώνω τη μητέρα μου») (Ε, 269). Εναλλακτικά, ο αναλυτής μπορεί επίσης να εισαγάγει τη στίξη στον λόγο του αναλυόμενου με μια στιγμή σιωπής, ή διακόπτοντας τον αναλυόμενο, ή ακόμα και τερματίζοντας τη συνεδρία σε ένα ευνοϊκό σημείο (βλ. Ε, 44).

Αυτή η τελευταία μορφή στίξης αποτέλεσε πηγή αντεγκλήσεων σε όλη την ιστορική πορεία της λακανικής ψυχανάλυσης, αφού αντίκειται στην παραδοσιακή πρακτική της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρείας που προβλέπει συνεδρίες προκαθορισμένης διάρκειας. Η πρακτική του Lacan να πραγματοποιεί συνεδρίες κυμαινόμενης ή μεταβαλλόμενης διάρκειας (*séances scandées* στα γαλλικά – που λανθασμένα έχουν αποδοθεί ως «σύντομες συνεδρίες» από τους επικριτές του) αναδείχθηκαν σε έναν από τους κύριους λόγους που προέβαλε η Διεθνής για τον απο-

κλεισμό του Lacan κατά τη διάρκεια των διαπραγματεύσεών της με τη SFP σχετικά με την αναγνώριση της τελευταίας στις αρχές της δεκαετίας του 1960. Σήμερα, η τεχνική της στίξης, ιδίως όπως εκφράζεται μέσα από την πρακτική των συνεδριών κυμαινόμενης διάρκειας, συνεχίζει να αποτελεί διακριτικό γνώρισμα της λακανικής ψυχανάλυσης.

συμβολικό (γ.: symbolique - α.: symbolic) Ο όρος «συμβολικό» εμφανίζεται με μορφή επιθετικού προσδιορισμού στα πρώιμα ψυχαναλυτικά γραπτά του Lacan (βλ. Lacan, 1936). Σε αυτά τα πρώτα γραπτά ο όρος χαρακτηρίζεται από αναφορές στη συμβολική λογική και στις εξισώσεις που χρησιμοποιούνται στη μαθηματική φυσική (Ec, 79). Το 1948 ο Lacan αποδίδει «συμβολικό νόημα» στα συμπτώματα (E, 10). Το 1950 ο όρος έχει ήδη αποκτήσει ανθρωπολογικές αποχρώσεις, όπως όταν ο Lacan επαινεί τον Marcel Mauss, επειδή στο έργο του καταδεικνύει ότι «οι δομές της κοινωνίας είναι συμβολικές» (Ec, 132).

Οι διαφορετικές αυτές αποχρώσεις ενοποιούνται το 1953 σε μια μοναδική κατηγορία, όταν ο Lacan αρχίζει να χρησιμοποιεί τον όρο «συμβολικό» ως ουσιαστικό. Καθίσταται τώρα μια από τις τρεις ΤΑΞΕΙΣ που θα παραμείνουν στο εξής στο επίκεντρο του στοχασμού του. Από τις τρεις αυτές τάξεις, το συμβολικό είναι η πλέον κρίσιμη για την ψυχανάλυση: οι ψυχαναλυτές δεν είναι τελικά παρά «χειριστές της συμβολικής λειτουργίας» (E, 72). Όταν αναφέρεται στη «συμβολική λειτουργία», ο Lacan ξεκαθαρίζει ότι η έννοια της συμβολικής τάξης οφείλει πολλά στο ανθρωπολογικό έργο του Claude Lévi-Strauss (από τον οποίο και προέρχεται η φράση «συμβολική λειτουργία»· βλ. Lévi-Strauss, 1949a: 203). Ειδικότερα, ο Lacan υιοθετεί από τον Lévi-Strauss την ιδέα ότι ο κοινωνικός κόσμος δομείται από συγκεκριμένους νόμους που ρυθμίζουν τις σχέσεις συγγενείας και την ανταλλαγή των δώρων (βλ. επίσης Mauss, 1923). Η έννοια του δώρου, όπως και εκείνη του δικτύου ανταλλαγής, είναι επομένως θεμελιακές για τη λακανική έννοια του συμβολικού (Σ4, 153-4, 182).

Από τη στιγμή που η πιο βασική μορφή ανταλλαγής είναι η ίδια η επικοινωνία (η ανταλλαγή λέξεων, το δώρο του λόγου, Σ4, 189), και αφού οι έννοιες του ΝΟΜΟΥ και της ΔΟΜΗΣ δεν νοούνται χωρίς τη ΓΛΩΣΣΑ, το συμβολικό είναι στην ουσία μια γλωσσική διάσταση. Οποιαδήποτε πλευρά της ψυχαναλυτικής εμπειρίας που διαθέτει γλωσσική δομή εντάσσεται επομένως στη συμβολική τάξη.

Εντούτοις, ο Lacan δεν εξισώνει απλώς τη συμβολική τάξη με τη γλώσσα. Αντιθέτως, η γλώσσα ενέχει φαντασιακές και πραγματικές διαστάσεις επιπλέον της συμβολικής. Η συμβολική διάσταση της γλώσσας είναι εκείνη του ΣΗΜΑΙΝΟΝΤΟΣ, μια διάσταση στην οποία τα στοιχεία δεν διαθέτουν θετική ύπαρξη, αλλά συγκροτούνται αποκλειστικά με βάση τις αμοιβαίες διαφορές τους.

Το συμβολικό είναι επίσης το πεδίο της ριζικής ετερότητας την οποία ο Lacan αποκαλεί «ο Άλλος». Το ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟ είναι ο λόγος αυτού του Άλλου, και έτσι ανήκει καθ' ολοκληρίαν στη συμβολική τάξη. Το συμβολικό είναι το πεδίο του Νόμου που ρυθμίζει την επιθυμία στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Είναι το πεδίο της κουλτούρας που διαχωρίζεται από τη φαντασιακή τάξη της φύσης. Ενώ το φαντασιακό χαρακτηρίζεται από δυαδικές σχέσεις, το συμβολικό χαρακτηρίζεται από τριαδικές δομές, επειδή η διυποκειμενική σχέση «διαμεσολαβείται» πάντοτε από έναν τρίτο όρο, τον μεγάλο Άλλο. Η συμβολική τάξη είναι επίσης το πεδίο του ΘΑΝΑΤΟΥ, της ΑΠΟΥΣΙΑΣ και της ΕΛΛΕΙΨΗΣ. Το συμβολικό είναι τόσο η ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΗΔΟΝΗΣ που ρυθμίζει την απόσταση από το Πράγμα, όσο και η ΟΡΜΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ που εντοπίζεται «πέρα από την αρχή της ηδονής», εξαιτίας της επανάληψης (Σ2, 210). Στην πραγματικότητα «η ορμή του θανάτου δεν είναι παρά η μάσκα της συμβολικής τάξης» (Σ2, 326).

Η συμβολική τάξη είναι πλήρως αυτόνομη: δεν είναι ένα εποικοδόμημα που εξαρτάται και καθορίζεται από τη βιολογία ή τη γενετική. Είναι εντελώς ενδεχομενική αναφορικά με το πραγματικό: «δεν υπάρχει βιολογικός, και συγκεκριμένα γενετικός λόγος, που να εξηγεί την εξωγαμία. Στην ανθρώπινη τάξη έχουμε να κάνουμε με την πλήρη ανάδυση μιας νέας λειτουργίας, που εμπεριέχει ολόκληρη την τάξη στην ολότητά της» (Σ2, 29). Έτσι ενώ το συμβολικό είναι δυνατόν να *φανεί* ότι «πηγάζει από το πραγματικό», δηλαδή από κάτι δεδομένο εκ των προτέρων, αυτό είναι μια αυταπάτη. Ως εκ τούτου «δεν θα πρέπει κανείς να νομίζει ότι τα σύμβολα έρχονται πράγματι από το πραγματικό» (Σ2, 238).

Ο ολοποιητικός χαρακτήρας της συμβολικής τάξης που εμπεριέχει τα πάντα, οδηγεί τον Lacan να την περιγράψει ως ένα σύμπαν: «Στη συμβολική τάξη η ολότητα ονομάζεται σύμπαν. Η συμβολική τάξη από την αρχή λαμβάνει τον καθολικό χαρακτήρα της. Δεν συγκροτείται σιγά σιγά. Από τη στιγμή που εμφανίζεται το σύμβολο, υπάρχει ένα σύμπαν συμβόλων» (Σ2, 29). Δεν υφίσταται επομένως κανένα ζήτημα σταδιακής συνεχούς μετάβασης από το φαντασιακό στο συμβολικό: πρόκειται για δύο εντελώς ετερογενή πεδία. Από τη στιγμή που εμφανίζεται η συμβολική τάξη, δημιουργεί την αίσθηση ότι ήταν πάντοτε εκεί, αφού «είναι απολύτως αδύνατον να υποθέσουμε τι προηγήθηκε χωρίς να χρησιμοποιήσουμε σύμβολα» (Σ2, 5). Για τον λόγο αυτόν είναι αδύνατον, αν θέλουμε να ακριβολογήσουμε, να συλλάβουμε τη ρίζα της γλώσσας, πόσο μάλλον εκείνο που προηγείται της γλώσσας, πράγμα που εξηγεί γιατί ζητήματα ανάπτυξης εντοπίζονται εκτός του πεδίου της ψυχανάλυσης.

Ο Lacan επικρίνει την ψυχανάλυση της εποχής του ότι λησμονεί τη σημασία της συμβολικής τάξης και ανάγει τα πάντα στο φαντασιακό. Αυτό, για τον Lacan, αποτελεί προδοσία των πιο θεμελιακών φροϋδικών συλλήψεων: «Η φροϋδική ανα-

κάλυψη αφορά το πεδίο των συνεπειών, στη φύση του ανθρώπου, από τη σχέση του με τη συμβολική τάξη. Η αγνόηση αυτής της συμβολικής τάξης καταδικάζει την ανακάλυψη αυτή στη λήθη» (E, 64).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι μόνο μέσα από την εργασία στη συμβολική τάξη είναι δυνατόν ο αναλυτής να προκαλέσει αλλαγές στην υποκειμενική θέση του αναλυόμενου: οι αλλαγές αυτές βεβαίως παράγουν και φαντασιακά αποτελέσματα, αφού το φαντασιακό δομείται από το συμβολικό. Η συμβολική τάξη όμως είναι καθοριστική της υποκειμενικότητας, και το φαντασιακό πεδίο των εικόνων και των φαινομένων δεν συνιστά παρά συνέπεια του συμβολικού. Η ψυχανάλυση οφείλει επομένως να διεισδύει πέρα από το φαντασιακό και να λειτουργεί στο συμβολικό επίπεδο.

Η λακανική έννοια του συμβολικού είναι διαμετρικά αντίθετη του «συμβολισμού» του Freud. Για τον Freud, το σύμβολο ήταν μια σχετικά σταθερή σχέση ανάμεσα σε νόημα και μορφή που προσιδιάζει περισσότερο στη λακανική έννοια του ΔΕΙΚΤΗ (βλ. Freud, 1900a: SE V, κεφ. 6, τμ. E, για τον συμβολισμό στα όνειρα). Για τον Lacan, ωστόσο, το συμβολικό χαρακτηρίζεται ακριβώς από την απουσία οποιασδήποτε σταθερής καθηλωμένης σχέσης ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο.

σύμπλεγμα (γ.: complexe - α.: complex) Ο όρος «σύμπλεγμα» καταλαμβάνει σημαντική θέση στο έργο του Lacan πριν από το 1950, όπου και συνδέεται στενά με την IMAGO. Ενώ η imago αντιπροσωπεύει ένα φαντασιακό στερεότυπο που αφορά ένα μόνο πρόσωπο, το σύμπλεγμα συνιστά έναν ολόκληρο αστερισμό αλληλεπιδρώντων imago, την εσωτερίκευση των πρωταρχικότερων κοινωνικών δομών του υποκειμένου (π.χ. της σχέσης ανάμεσα στους διάφορους δρώντες του οικογενειακού περιβάλλοντος). Το σύμπλεγμα ενέχει πολλαπλές ταυτίσεις με όλες τις αλληλεπιδρώσες imago, κι έτσι παράγει ένα σενάριο σύμφωνα με το οποίο το υποκείμενο οδηγείται «να παίξει μέχρι τέλους, ως ο μοναδικός ηθοποιός, το δράμα των συγκρούσεων» ανάμεσα στα μέλη της οικογενείας του (Ec, 90).

Στο έργο του της προπολεμικής περιόδου, ο Lacan ισχυρίζεται ότι ακριβώς επειδή η ανθρώπινη ψυχολογία βασίζεται σε συμπλέγματα, που είναι καθ' ολοκληρίαν προϊόντα της κουλτούρας, και όχι σε φυσικά ΕΝΣΤΙΚΤΑ, η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν μπορεί να εξηγηθεί αναφορικά με βιολογικά δεδομένα. Εντούτοις, ενώ προβαίνει σε αυτή την καθαρή διάκριση μεταξύ συμπλεγμάτων και ενστίκτων, αναγνωρίζει επίσης ότι τα συμπλέγματα μπορούν να συγκριθούν με τα ένστικτα, στον βαθμό που αναπληρώνουν τη ζωτική ανεπάρκεια (*insuffisance vitale*) του ανθρώπινου βρέφους, και υποστηρίζει ότι τα συμπλέγματα ερείδονται σε βιολογικές λειτουργίες όπως ο απογαλακτισμός (Lacan, 1938: 32-3).

Το 1938 ο Lacan αναγνωρίζει τρία «οικογενειακά συμπλέγματα», καθένα από τα οποία αποτελεί το ίχνος της «ψυχικής κρίσης» που συνοδεύει κάθε «κρίση ζωής». Το πρώτο από αυτά τα συμπλέγματα είναι το σύμπλεγμα αποθηλασμού (*complexe du sevrage*). Υιοθετώντας την ιδέα ενός «τραύματος αποθηλασμού», η οποία αναπτύχθηκε για πρώτη φορά από τον René Laforgue κατά τη δεκαετία του 1920, ο Lacan υποστηρίζει ότι ανεξαρτήτως του πόσο αργά λαμβάνει χώρα ο αποθηλασμός, γίνεται πάντοτε αντιληπτός από το βρέφος ως κάτι που συμβαίνει πολύ νωρίς.

> Τραυματικός ή όχι, ο αποθηλασμός αφήνει στον ανθρώπινο ψυχισμό το μόνιμο ίχνος της βιολογικής σχέσης που διακόπτει. Αυτή η κρίση ζωής συνοδεύεται στην πραγματικότητα από μια ψυχική κρίση, την πρώτη, χωρίς αμφιβολία, της οποίας η λύση χαρακτηρίζεται από μια διαλεκτική δομή. (Lacan, 1938: 27)

Μετά το σύμπλεγμα αποθηλασμού έρχεται το σύμπλεγμα παρείσφρησης (*complexe de l'intrusion*), το οποίο αντιπροσωπεύει την εμπειρία που αποκτά το παιδί όταν συνειδητοποιεί ότι έχει αδέλφια. Το παιδί πρέπει τότε να αντιμετωπίσει το γεγονός ότι δεν είναι πλέον το αποκλειστικό αντικείμενο της προσοχής των γονιών του. Το τρίτο και τελευταίο οικογενειακό σύμπλεγμα είναι το ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ.

Έπειτα από την εμφάνισή τους στη μελέτη του 1938, οι όροι «σύμπλεγμα αποθηλασμού» και «σύμπλεγμα παρείσφρησης» εξαφανίζονται σχεδόν ολοκληρωτικά από το έργο του Lacan (υπάρχει μια σύντομη αναφορά σε αυτούς το 1950, αλλά τίποτε περισσότερο, Ec 141). Εντούτοις, το σύμπλεγμα του Οιδίποδα παραμένει θεμελιακό σημείο αναφοράς σε όλη την πορεία του έργου του, και συμπληρώνεται από ένα αυξανόμενο ενδιαφέρον, από το 1956 και μετά, για το ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ.

σύμπλεγμα ευνουχισμού (γ.: complexe de castration - α.: castration complex) Ο Freud περιέγραψε για πρώτη φορά το σύμπλεγμα του ευνουχισμού το 1908, ισχυριζόμενος ότι το παιδί, μόλις ανακαλύπτει την ανατομική διαφορά ανάμεσα στα φύλα (την παρουσία ή την απουσία του πέους), υποθέτει ότι η διαφορά οφείλεται στο γεγονός ότι το πέος του θηλυκού έχει κοπεί (Freud, 1908c). Το σύμπλεγμα του ευνουχισμού είναι επομένως η στιγμή κατά την οποία μια συγκεκριμένη παιδική θεωρία («όλοι έχουν πέος») αντικαθίσταται από μια νέα θεωρία («οι θηλυκές έχουν ευνουχιστεί»). Οι συνέπειες αυτής της νέας παιδικής θεωρίας είναι διαφορετικές για το αγόρι από ό,τι για το κορίτσι. Το αγόρι φοβάται ότι το δικό του πέος θα κοπεί από τον πατέρα (άγχος ευνουχισμού), ενώ το κορίτσι αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως ήδη ευνουχισμένο (από τη μητέρα) και προσπαθεί να

αρνηθεί αυτή την εξέλιξη ή να αποζημιωθεί για αυτήν αναζητώντας ένα παιδί ως υποκατάστατο του πέους (φθόνος του πέους).

Το σύμπλεγμα ευνουχισμού επηρεάζει και τα δύο φύλα επειδή η εμφάνισή του συνδέεται στενά με τη φαλλική φάση, μια στιγμή της ψυχοσεξουαλικής ανάπτυξης στην οποία το παιδί, είτε είναι αγόρι είτε κορίτσι, γνωρίζει μόνο ένα γεννητικό όργανο – το αρσενικό. Η φάση αυτή είναι γνωστή και ως παιδική γενετήσια οργάνωση, γιατί αποτελεί τη στιγμή στην οποία για πρώτη φορά ενοποιούνται οι μερικές ορμές υπό την πρωταρχία των γεννητικών οργάνων. Προεξοφλεί έτσι την κανονική γενετήσια οργάνωση που εμφανίζεται στην εφηβεία, όταν το υποκείμενο συνειδητοποιεί την ύπαρξη τόσο του αρσενικού όσο και του θηλυκού γεννητικού οργάνου (βλ. Freud, 1923e).

Ο Freud υποστήριζε ότι το σύμπλεγμα ευνουχισμού συνδέεται στενά με το ΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟ ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ, αλλά και ότι ο ρόλος του στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα είναι διαφορετικός για το αγόρι από ό,τι για το κορίτσι. Στην περίπτωση του αγοριού, το σύμπλεγμα ευνουχισμού συνιστά το σημείο εξόδου από το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, την τελική κρίση του: Εξαιτίας του φόβου του ευνουχισμού (που συχνά προκαλείται από μια απειλή) το αγόρι αποποιείται την επιθυμία του για τη μητέρα κι έτσι εισάγεται στη λανθάνουσα περίοδο. Στην περίπτωση του κοριτσιού, το σύμπλεγμα ευνουχισμού αποτελεί το σημείο εισόδου στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα: η μνησικακία της προς τη μητέρα, στην οποία αποδίδει το φταίξιμο για την αφαίρεση του πέους της, προκαλεί ακριβώς τον αναπροσανατολισμό των λιμπιντικών επιθυμιών της από τη μητέρα στον πατέρα. Εξαιτίας αυτής της διαφοράς, στην περίπτωση του κοριτσιού το οιδιπόδειο σύμπλεγμα δεν διαθέτει συγκεκριμένη τελική κρίση αντίστοιχη με εκείνη που χαρακτηρίζει την περίπτωση του αγοριού (Freud, 1924d).

Ο Freud κατέληξε στην άποψη ότι το σύμπλεγμα του ευνουχισμού αποτελεί οικουμενικό φαινόμενο, που ριζώνει σε μια θεμελιώδη «απόρριψη της θηλυκότητας» (*Ablehnung der Weiblichkeit*). Το συναντά κανείς σε κάθε υποκείμενο, και αντιπροσωπεύει το απώτερο όριο πέρα από το οποίο δεν μπορεί να προχωρήσει η ψυχαναλυτική θεραπεία (Freud, 1937c).

Ο Lacan, που αναφέρεται συχνότερα στον «ευνουχισμό» παρά στο «σύμπλεγμα του ευνουχισμού», δεν συζητά πολύ το σύμπλεγμα ευνουχισμού στο πρώιμο έργο του. Του αφιερώνει μερικές παραγράφους στο άρθρο του για την οικογένεια, όπου, ακολουθώντας το παράδειγμα του Freud, συμπεραίνει ότι ο ευνουχισμός είναι, πάνω απ' όλα, μια φαντασίωση ακρωτηριασμού του πέους. Ο Lacan συνδέει τη φαντασίωση αυτή με μια ολόκληρη σειρά φαντασιώσεων σωματικού ακρωτηριασμού που έλκουν την καταγωγή τους από την εικόνα του κομματιασμένου σώματος. Η εικόνα αυτή εμφανίζεται συγχρόνως με το στάδιο του καθρέφτη (ηλι-

κία έξι έως δεκαοκτώ μηνών), είναι δε πολύ αργότερα που αυτές οι φαντασιώσεις ακρωτηριασμού συγκλίνουν στη συγκεκριμένη φαντασίωση του ευνουχισμού (Lacan, 1938: 44).

Μόνο μετά το μέσον της δεκαετίας του 1950 το σύμπλεγμα του ευνουχισμού αρχίζει να αποκτά εξέχοντα ρόλο στη διδασκαλία του Lacan, κυρίως στο σεμινάριο του 1956-7. Σε αυτό ακριβώς το σεμινάριο ο Lacan αναγνωρίζει στον ευνουχισμό μια από τις τρεις μορφές «έλλειψης του αντικειμένου» (οι δύο άλλες είναι η ματαίωση και η στέρηση, βλ. ΕΛΛΕΙΨΗ). Σε αντίθεση με τη ματαίωση (που συνιστά τη φαντασιακή έλλειψη ενός πραγματικού αντικειμένου) και τη στέρηση (που είναι η πραγματική έλλειψη ενός συμβολικού αντικειμένου), ο ευνουχισμός ορίζεται από τον Lacan ως η συμβολική έλλειψη ενός φαντασιακού αντικειμένου. Ο ευνουχισμός δεν αφορά το πέος ως πραγματικό όργανο, αλλά τον φαντασιακό ΦΑΛΛΟ (Σ4, 219). Η λακανική θεώρηση του συμπλέγματος ευνουχισμού απομακρύνεται έτσι από τη διάσταση της απλής βιολογίας ή της ανατομίας: «δεν μπορεί να λυθεί από οποιαδήποτε αναγωγή σε βιολογικά δεδομένα» (Ε, 282).

Ακολουθώντας τον Freud, ο Lacan ισχυρίζεται ότι το σύμπλεγμα ευνουχισμού αποτελεί τον άξονα γύρω από τον οποίο περιστρέφεται ολόκληρο το οιδιπόδειο σύμπλεγμα (Σ4, 216). Παρ' όλα αυτά, ενώ ο Freud υποστηρίζει ότι τα δύο αυτά συμπλέγματα συναρθρώνονται διαφορετικά στα αγόρια από ό,τι στα κορίτσια, ο Lacan ισχυρίζεται ότι το σύμπλεγμα ευνουχισμού αντιπροσωπεύει πάντοτε την καταληκτική στιγμή του οιδιποδείου συμπλέγματος και για τα δύο φύλα. Διαιρεί μάλιστα το οιδιπόδειο σύμπλεγμα σε τρεις «χρόνους» (Lacan, 1957-8: σεμινάριο της 22ας Ιανουαρίου 1958). Στον πρώτο χρόνο, το παιδί αντιλαμβάνεται ότι η μητέρα επιθυμεί κάτι πέρα από το ίδιο –δηλαδή, τον φαντασιακό φαλλό– και μετά προσπαθεί να γίνει ο φαλλός για τη μητέρα (βλ. ΠΡΟΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟΣ ΦΑΣΗ). Στον δεύτερο χρόνο, ο φαντασιακός πατέρας παρεμβαίνει για να στερήσει από τη μητέρα το αντικείμενό της, εδραιώνοντας το ταμπού της αιμομιξίας. Στην πραγματικότητα εδώ έχουμε να κάνουμε με στέρηση. Ο ευνουχισμός πραγματώνεται μόνο στον τρίτο και τελευταίο χρόνο, που αντιπροσωπεύει τη «διάλυση» του οιδιποδείου συμπλέγματος. Τότε ακριβώς επεμβαίνει ο πραγματικός πατέρας δείχνοντας ότι κατέχει πράγματι τον φαλλό, με τρόπο που αναγκάζει το παιδί να εγκαταλείψει τις προσπάθειές του να είναι ο φαλλός (Σ4, 208-9, 227).

Από την προσέγγιση αυτή του οιδιποδείου συμπλέγματος, γίνεται φανερό ότι ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «ευνουχισμός» για να αναφερθεί σε δύο διαφορετικές διαδικασίες:

• **Ευνουχισμός της μητέρας** Στον πρώτο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος, «η μητέρα θεωρείται, και από τα δύο φύλα, ότι κατέχει τον φαλλό, είναι η φαλλική μητέρα» (Ε, 282). Εδραιώνοντας το ταμπού της αιμομιξίας κατά τον δεύτερο

χρόνο, ο φαντασιακός πατέρας φαίνεται να της στερεί τον φαλλό αυτόν. Ο Lacan υποστηρίζει ότι, κατ' ακρίβειαν, αυτό δεν είναι ευνουχισμός, αλλά στέρηση. Εντούτοις, ο ίδιος ο Lacan χρησιμοποιεί συχνά τους όρους αυτούς εναλλακτικά, μιλώντας τόσο για τη στέρηση της μητέρας όσο και για τον ευνουχισμό της.

• **Ευνουχισμός του υποκειμένου** Εδώ έχουμε όντως να κάνουμε με ευνουχισμό, υπό την έννοια μιας συμβολικής πράξης που αφορά ένα φαντασιακό αντικείμενο. Ενώ ο ευνουχισμός/στέρηση της μητέρας που λαμβάνει χώρα κατά τον δεύτερο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος αρνείται το ρήμα «έχω» (η μητέρα δεν *έχει* τον φαλλό), ο ευνουχισμός του υποκειμένου στον τρίτο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος αρνείται το ρήμα «είναι» (το υποκείμενο πρέπει να αποκηρύξει τις προσπάθειές του να *είναι* ο φαλλός για τη μητέρα). Εγκαταλείποντας τις προσπάθειές του να είναι το αντικείμενο της επιθυμίας της μητέρας, το υποκείμενο παραχωρεί ή παραιτείται από μια ορισμένη *jouissance* η οποία δεν ανακτάται ποτέ παρ' όλες τις προσπάθειες για το αντίθετο: «ευνουχισμός σημαίνει ότι η *jouissance* πρέπει να γίνει αντικείμενο άρνησης για να γίνει προσιτή στην αντεστραμμένη κλίμακα (*l'échelle renversée*) του Νόμου της επιθυμίας» (Ε, 324). Αυτό ισχύει εξίσου για αγόρια και κορίτσια: αυτή η «σχέση με τον φαλλό ... εδραιώνεται χωρίς να λαμβάνει υπόψη την ανατομική διαφορά των φύλων» (Ε, 282).

Σε ένα πιο θεμελιώδες επίπεδο, ο όρος ευνουχισμός είναι δυνατόν να μην αναφέρεται σε μια «διαδικασία» (στο προϊόν μιας παρέμβασης του φαντασιακού ή του πραγματικού πατέρα) αλλά σε μια κατάσταση έλλειψης που ήδη υπάρχει στη μητέρα πριν τη γέννηση του υποκειμένου. Η έλλειψη αυτή είναι εμφανής στην ίδια της την επιθυμία, την οποία το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ως επιθυμία για τον φαντασιακό φαλλό. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο συνειδητοποιεί, από πάρα πολύ νωρίς, ότι η μητέρα δεν είναι πλήρης και αυτάρκης στον εαυτό της, ούτε απόλυτα ικανοποιημένη με το παιδί της, αλλά επιθυμεί κάτι άλλο. Αυτή είναι η πρώτη αίσθηση του υποκειμένου ότι ο Άλλος δεν είναι πλήρης αλλά ελλιπής.

Και οι δύο μορφές ευνουχισμού (της μητέρας και του υποκειμένου) θέτουν το υποκείμενο προ μιας επιλογής: της αποδοχής του ευνουχισμού ή της άρνησής του. Ο Lacan υποστηρίζει ότι μόνο με την αποδοχή (ή την «ανάληψη») του ευνουχισμού μπορεί το υποκείμενο να φτάσει σε έναν βαθμό ψυχικής ομαλότητας. Με άλλα λόγια, η ανάληψη του ευνουχισμού έχει «εξομαλυντικές συνέπειες». Οι συνέπειες αυτές θα πρέπει να γίνονται αντιληπτές τόσο από την άποψη της ψυχοπαθολογίας (κλινικές δομές και συμπτώματα) όσο και από την άποψη της ταυτότητας του φύλου, της σεξουαλικής ζωής.

• **Ευνουχισμός και κλινικές δομές** Η άρνηση του ευνουχισμού εντοπίζεται στη ρίζα κάθε ψυχοπαθολογικής δομής. Εντούτοις, από τη στιγμή που η πλήρης απο-

δοχή του ευνουχισμού είναι αδύνατη, μια απόλυτα «ομαλή» θέση δεν είναι ποτέ επιτεύξιμη. Το πιο κοντινό σε αυτή τη θέση που μπορεί να υπάρξει είναι η νευρωτική δομή, αλλά ακόμα και εδώ το υποκείμενο αμύνεται και πάλι απέναντι σε αυτή την έλλειψη στον Άλλο, απωθώντας την αναγνώριση του ευνουχισμού. Αυτό ακριβώς εμποδίζει τον νευρωτικό να αναλάβει πλήρως την επιθυμία του, αφού «η ανάληψη του ευνουχισμού δημιουργεί την έλλειψη πάνω στην οποία αρθρώνεται η επιθυμία» (Ec, 852). Μια άμυνα απέναντι στον ευνουχισμό, περισσότερο ριζική από την απώθηση, είναι η απάρνηση, που συναντά κανείς στη ρίζα της διαστροφικής δομής. Ο ψυχωτικός πάντως είναι εκείνος που ακολουθεί το πιο ακραίο μονοπάτι: απορρίπτει τον ευνουχισμό εντελώς, σαν να μην υπήρξε ποτέ (Σ1, 53). Αυτή η απόρριψη του συμβολικού ευνουχισμού οδηγεί στην επιστροφή του ευνουχισμού στο πραγματικό, όπως, για παράδειγμα, στην περίπτωση ψευδαισθήσεων ακρωτηριασμού (βλ. την περίπτωση του ανθρώπου με τους λύκους, Σ1, 58-9) ή ακόμη και στις περιπτώσεις αυτοακρωτηριασμού των πραγματικών γεννητικών οργάνων.

• **Ευνουχισμός και ταυτότητα φύλου** Μόνο με την αποδοχή, την ανάληψη του ευνουχισμού (και με τις δύο έννοιες του όρου) μπορεί το υποκείμενο να αποκτήσει μια θέση φύλου ως άνδρας ή γυναίκα (βλ. ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ). Οι διαφορετικοί τρόποι άρνησης του ευνουχισμού βρίσκουν έκφραση στις διάφορες μορφές διαστροφής.

σύμπλεγμα του Οιδίποδα (γ.: complexe d'Oedipe - α.: Oedipus complex) Το σύμπλεγμα του Οιδίποδα ορίστηκε από τον Freud ως ένα ασυνείδητο σύνολο επιθετικών επιθυμιών, αλλά και επιθυμιών αγάπης που βιώνει το υποκείμενο σε σχέση με τους γονείς του. Το υποκείμενο επιθυμεί τον έναν γονέα, και έτσι εισέρχεται σε μια ανταγωνιστική σχέση με τον άλλο. Στη «θετική» μορφή του οιδιποδείου συμπλέγματος, ο επιθυμητός γονέας είναι ο γονέας του αντίθετου προς το υποκείμενο φύλου, ενώ ο γονέας του ίδιου φύλου είναι ο ανταγωνιστής. Το σύμπλεγμα του Οιδίποδα εμφανίζεται κατά το τρίτο έτος της ζωής και υποχωρεί κατά το πέμπτο έτος, όταν το παιδί αποκηρύσσει τη σεξουαλική επιθυμία για τους γονείς του και ταυτίζεται με τον ανταγωνιστή. Ο Freud υποστήριξε ότι όλες οι ψυχοπαθολογικές δομές ήταν δυνατόν να αναχθούν σε μια δυσλειτουργία του συμπλέγματος του Οιδίποδα, το οποίο αναδείχθηκε έτσι σε «πυρηνικό σύμπλεγμα των νευρώσεων». Αν και ο όρος δεν εμφανίζεται στα γραπτά του Freud πριν το 1910, ίχνη της καταγωγής του είναι δυνατόν να εντοπιστούν πολύ νωρίτερα στο έργο του, και έως το 1910 είχε αρχίσει να προδιαγράφεται η κεντρική σημασία που έμελλε να αποκτήσει σε ολόκληρη τη μετανενέστερη ψυχαναλυτική θεωρία.

Ο Lacan προσεγγίζει για πρώτη φορά το σύπλεγμα του Οιδίποδα το 1938, στο άρθρο του για την οικογένεια, όπου ισχυρίζεται ότι συνιστά το τελευταίο και πλέον σημαντικό από τα τρία «οικογενειακά συμπλέγματα» (βλ. ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ). Στο σημείο αυτό η ανάλυσή του για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα δεν διαφέρει από εκείνη του Freud, με μοναδική εξαίρεση την έμφαση που αποδίδει, έχοντας υπόψη του τις ανθρωπολογικές μελέτες του Malinowski και άλλων, στην ιστορική και πολιτισμική του σχετικότητα (Lacan, 1938: 66).

Κατά τη δεκαετία του 1950 ο Lacan αρχίζει να αναπτύσσει τη δική του ιδιαίτερη θεώρηση του οιδιποδείου συμπλέγματος. Αν και, ακολουθώντας τον Freud, ποτέ δεν παύει να θεωρεί το οιδιπόδειο σύμπλεγμα ως το κυριότερο σύμπλεγμα στο ασυνείδητο, αρχίζει να διαφοροποιείται από τον Freud σε μια σειρά από σημαντικά σημεία. Το σημαντικότερο από αυτά είναι ότι, σύμφωνα με την άποψη του Lacan, το υποκείμενο επιθυμεί πάντοτε τη μητέρα του και ανταγωνίζεται τον πατέρα του, ανεξαρτήτως του αν είναι αγόρι ή κορίτσι. Συνεπώς, κατά την άποψή του, το αρσενικό υποκείμενο βιώνει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα με έναν ριζικά ασύμμετρο τρόπο σε σύγκριση με το θηλυκό υποκείμενο (βλ. ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ).

Το σύμπλεγμα του Οιδίποδα συνιστά, για τον Lacan, υπόδειγμα τριγωνικής δομής, διαφοροποιούμενο από όλες τις δυαδικές σχέσεις (στο ζήτημα αυτό επιστρέφουμε στην καταληκτική παράγραφο τούτης της ενότητας). Η λειτουργία-κλειδί του συμπλέγματος του Οιδίποδα είναι επομένως εκείνη του ΠΑΤΕΡΑ, του τρίτου όρου που μετασχηματίζει τη δυαδική σχέση ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί σε μια τριαδική δομή. Το οιδιπόδειο σύμπλεγμα δεν είναι λοιπόν τίποτε λιγότερο από το πέρασμα από τη φαντασιακή στη συμβολική τάξη, από «την κατάκτηση της συμβολικής σχέσης καθεαυτήν» (Σ3, 199). Το γεγονός ότι το πέρασμα στο συμβολικό διέρχεται μέσα από μια σύνθετη σεξουαλική διαλεκτική σημαίνει ότι το υποκείμενο δεν διαθέτει πρόσβαση στη συμβολική τάξη χωρίς να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της διαφοράς των φύλων.

Στο V βιβλίο του σεμιναρίου του, ο Lacan αναλύει το πέρασμα αυτό από το φαντασιακό στο συμβολικό αναγνωρίζοντας τρεις «χρόνους» στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα, η αλληλουχία των οποίων είναι μάλλον λογικής τάξεως παρά χρονικής προτεραιότητας (Lacan, 1957-8: σεμινάριο της 22ας Ιανουαρίου 1958).

Ο πρώτος χρόνος του οιδιποδείου συμπλέγματος χαρακτηρίζεται από το φαντασιακό τρίγωνο ανάμεσα στη μητέρα, το παιδί και τον φαλλό. Στο προηγούμενο σεμινάριό του, της χρονιάς 1956-7, ο Lacan ονομάζει τη φάση αυτή προοιδιπόδειο τρίγωνο (βλ. ΠΡΟΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟΣ ΦΑΣΗ). Εντούτοις, ασχέτως του αν το τρίγωνο αυτό αποκαλείται προοιδιπόδειο ή αντιμετωπίζεται ως μια στιγμή του ίδιου του οιδιποδείου συμπλέγματος, η ουσία δεν αλλάζει: ακόμα και πριν από την πα-

ρέμβαση του πατέρα δεν υπάρχει ποτέ μια καθαρά δυαδική σχέση ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί, αλλά παρεμβάλλεται πάντοτε και ένας τρίτος όρος, ο φαλλός, ένα φαντασιακό αντικείμενο που η μητέρα επιθυμεί πέρα από το ίδιο το παιδί (Σ4, 240-1). Ο Lacan υπαινίσσεται ότι η παρουσία του φαντασιακού φαλλού ως τρίτου όρου στο φαντασιακό τρίγωνο καταδεικνύει ότι ο συμβολικός πατέρας ήδη λειτουργεί από τότε (Lacan, 1957-8: σεμινάριο της 22ας Ιανουαρίου 1958).

Στον πρώτο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος, επομένως, το παιδί αναγνωρίζει ότι τόσο το ίδιο όσο και η μητέρα σημαδεύονται από μια έλλειψη. Η μητέρα σημαδεύεται από μια έλλειψη, αφού γίνεται αντιληπτή ως ατελής. Αλλιώς δεν θα μπορούσε να επιθυμεί. Το υποκείμενο σημαδεύεται επίσης από μια έλλειψη, από τη στιγμή που δεν ικανοποιεί πλήρως την επιθυμία της μητέρας. Το ελλείπον στοιχείο και στις δύο περιπτώσεις είναι ο φαντασιακός ΦΑΛΛΟΣ. Η μητέρα επιθυμεί τον φαλλό που της λείπει, και (σε συμφωνία με την εγελιανή θεωρία της ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ) το υποκείμενο προσπαθεί να γίνει αντικείμενο της επιθυμίας της. Προσπαθεί να γίνει ο φαλλός για τη μητέρα και να γεμίσει την έλλειψή της. Στο σημείο αυτό, η μητέρα είναι παντοδύναμη και η επιθυμία της είναι νόμος. Αν και η παντοδυναμία αυτή μπορεί να ιδωθεί ως κάτι απειλητικό ήδη από την αρχή, η αίσθηση απειλής ενισχύεται όταν αρχίζουν να εμφανίζονται οι σεξουαλικές ορμές του ίδιου του παιδιού (μέσα, για παράδειγμα, από τον παιδικό αυνανισμό). Η εμφάνιση του πραγματικού της ορμής εισάγει μια παράφωνη νότα άγχους στο έως τότε σαγηνευτικό φαντασιακό τρίγωνο (Σ4, 225-6). Το παιδί έρχεται τώρα αντιμέτωπο με τη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι δεν είναι σε θέση να ξεγελάσει απλώς την επιθυμία της μητέρας με το φαντασιακό ομοίωμα του φαλλού – πρέπει να παρουσιάσει κάτι στο πραγματικό. Όμως το πραγματικό όργανο του παιδιού (είτε είναι αγόρι είτε κορίτσι) είναι απελπιστικά ανεπαρκές. Αυτή η αίσθηση ανεπάρκειας και ανικανότητας μπροστά στην παντοδύναμη μητρική επιθυμία, που δεν μπορεί να εξευμενιστεί, προκαλεί άγχος. Μόνο η παρέμβαση του πατέρα, στους επόμενους χρόνους του οιδιποδείου συμπλέγματος, είναι δυνατόν να προσφέρει μια πραγματική λύση σε αυτό το άγχος.

Ο δεύτερος «χρόνος» του οιδιποδείου συμπλέγματος χαρακτηρίζεται από την παρέμβαση του φαντασιακού πατέρα. Ο πατέρας επιβάλλει τον νόμο στην επιθυμία της μητέρας αρνούμενος την πρόσβασή της στο φαλλικό αντικείμενο και απαγορεύοντας στο υποκείμενο την πρόσβαση στη μητέρα. Ο Lacan αναφέρεται συχνά στην παρέμβαση αυτή ως τον «ευνουχισμό» της μητέρας, αν και επισημαίνει πως, κατ' ακρίβειαν, δεν πρόκειται για ευνουχισμό αλλά για στέρηση. Η παρέμβαση αυτή διαμεσολαβείται από τον λόγο της μητέρας. Με άλλα λόγια, εκείνο που έχει σημασία δεν είναι να ξεπροβάλει ο πραγματικός πατέρας και να επιβάλει τον νόμο, αλλά ο νόμος αυτός να γίνει σεβαστός από την ίδια τη μητέρα τό-

σο στα λόγια όσο και στις πράξεις της. Το υποκείμενο βλέπει τώρα τον πατέρα ως έναν ανταγωνιστή αναφορικά με την επιθυμία της μητέρας.

Ο τρίτος «χρόνος» του οιδιποδείου συμπλέγματος σημαδεύεται από την παρέμβαση του πραγματικού πατέρα. Δείχνοντας ότι κατέχει τον φαλλό, χωρίς να τον ανταλλάσσει ούτε να τον παραχωρεί (Σ3, 319), ο πραγματικός πατέρας ευνουχίζει το παιδί, υπό την έννοια ότι καθιστά αδύνατο για το παιδί να εξακολουθεί να προσπαθεί να γίνει ο φαλλός για τη μητέρα. Δεν έχει νόημα ο ανταγωνισμός με τον πραγματικό πατέρα, αφού αυτός κερδίζει πάντοτε (Σ4, 208-9, 227). Το υποκείμενο ελευθερώνεται από την αδύνατη και αγχογόνο αποστολή του να *είναι* ο φαλλός συνειδητοποιώντας ότι ο πατέρας τον *έχει*. Αυτή η εξέλιξη επιτρέπει στο υποκείμενο να ταυτιστεί με τον πατέρα. Σε αυτή τη δευτερογενή (συμβολική) ταύτιση το υποκείμενο υπερβαίνει την επιθετικότητα που είναι εγγενής στην πρωτογενή (φαντασιακή) ταύτιση. Ο Lacan ακολουθεί το παράδειγμα του Freud όταν υποστηρίζει πως το υπερεγώ συντίθεται μέσα από αυτή την οιδιπόδειο ταύτιση με τον πατέρα (Σ4, 415).

Αφού το συμβολικό είναι το πεδίο του ΝΟΜΟΥ, και δεδομένου ότι το οιδιπόδειο σύμπλεγμα συνιστά την κατάκτηση της συμβολικής τάξης, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι διαθέτει και μια κανονιστική και εξομαλυντική λειτουργία: «το οιδιπόδειο σύμπλεγμα παίζει καθοριστικό ρόλο στην προσπάθεια του ανθρώπινου όντος να ανέλθει σε μια εξανθρωπισμένη δομή του πραγματικού» (Σ3, 198). Αυτή η κανονιστική λειτουργία θα πρέπει να γίνεται κατανοητή αναφορικά τόσο με τις κλινικές δομές όσο και με το ζήτημα της σεξουαλικότητας.

• **Σύμπλεγμα του Οιδίποδα και κλινικές δομές** Σε συμφωνία με τις απόψεις του Freud πάνω στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα ως ρίζα ολόκληρης της ψυχοπαθολογίας, ο Lacan συνδέει όλες τις κλινικές δομές με τις δυσκολίες που ανακύπτουν στο πλαίσιο αυτού του συμπλέγματος. Από τη στιγμή που είναι αδύνατη η πλήρης επίλυση του συμπλέγματος, δεν υφίσταται καμιά απόλυτα μη παθολογική θέση. Το πλησιέστερο σε αυτή σημείο είναι η νευρωτική δομή. Ο νευρωτικός έχει περάσει και τους τρεις χρόνους του συμπλέγματος του Οιδίποδα· δεν υπάρχει επομένως νεύρωση χωρίς τον Οιδίποδα. Από την άλλη μεριά η ψύχωση, η διαστροφή και η φοβία προκαλούνται όταν «κάτι είναι ουσιωδώς ατελές στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα» (Σ2, 201). Στην ψύχωση εμφανίζεται ένα θεμελιακό μπλοκάρισμα ήδη πριν από τον πρώτο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος. Στη διαστροφή το σύμπλεγμα φθάνει μέχρι και τον τρίτο χρόνο, αλλά στη θέση της ταύτισης με τον πατέρα, το υποκείμενο ταυτίζεται με τη μητέρα και/ή τον φαντασιακό φαλλό, υποχωρώντας στο φαντασιακό προοιδιπόδειο τρίγωνο. Η φοβία ανακύπτει όταν το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να πραγματοποιήσει τη μετάβαση από τον δεύτερο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος στον τρίτο, εξαιτίας της αδράνειας του

πραγματικού πατέρα ο οποίος δεν παρεμβαίνει: η φοβία επομένως λειτουργεί ως υποκατάστατο της παρέμβασης του πραγματικού πατέρα, επιτρέποντας έτσι στο υποκείμενο να πραγματοποιήσει το πέρασμα στον τρίτο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος (αν και συχνά με άτυπο τρόπο).

• **Σύμπλεγμα του Οιδίποδα και σεξουαλικότητα** Ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο το υποκείμενο μεθοδεύει το πέρασμά του μέσα από το οιδιπόδειο σύμπλεγμα καθορίζει τόσο την ανάληψη μιας θέσης φύλου όσο και την επιλογή σεξουαλικού αντικειμένου (για το ζήτημα της επιλογής αντικειμένου, βλ. Σ4, 201).

Στο σεμινάριο των ετών 1969-70, ο Lacan επανεξετάζει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, και αναλύει τον μύθο του Οιδίποδα σαν ένα όνειρο του Freud (Σ17, κεφ. 8). Στο σεμινάριο αυτό (αν και όχι για πρώτη φορά, βλ. Σ7) ο Lacan συγκρίνει τον μύθο του Οιδίποδα με τους άλλους φροϋδικούς μύθους (τον μύθο του πατέρα της ορδής, στο *Τοτέμ και ταμπού*, και τον μύθο της δολοφονίας του Μωυσή, βλ. Freud, 1912-13 και 1939a) και υποστηρίζει ότι ο μύθος του *Τοτέμ και ταμπού* είναι δομικά αντίθετος προς αυτόν του Οιδίποδα. Στον μύθο του Οιδίποδα, ο φόνος του πατέρα επιτρέπει στον Οιδίποδα να απολαύσει τη σεξουαλική σχέση με τη μητέρα του, ενώ στον μύθο του *Τοτέμ και ταμπού* ο φόνος του πατέρα, όχι μόνο δεν επιτρέπει την πρόσβαση στις γυναίκες του πατέρα, αλλά ενδυναμώνει τον Νόμο που απαγορεύει την αιμομιξία (βλ. Σ7, 176). Ο Lacan ισχυρίζεται ότι, από την άποψη αυτή, ο μύθος του *Τοτέμ και ταμπού* είναι περισσότερο ακριβής από τον μύθο του Οιδίποδα. Ο πρώτος δείχνει ότι η απόλαυση της μητέρας είναι αδύνατη, ενώ ο δεύτερος παρουσιάζει την απόλαυση της μητέρας ως απαγορευμένη αλλά όχι αδύνατη. Στο σύμπλεγμα του Οιδίποδα μια απαγόρευση της *jouissance* λειτουργεί με σκοπό να αποκρύψει το αδύνατον αυτής της *jouissance*. Το υποκείμενο μπορεί επομένως να επιμένει στη νευρωτική αυταπάτη ότι, αν δεν υπήρχε ο Νόμος που την απαγορεύει, η *jouissance* θα ήταν δυνατή.

Αναφερόμενος στα τετραμερή μοντέλα, ο Lacan ασκεί κριτική σε όλα τα τριμερή μοντέλα του οιδιποδείου συμπλέγματος. Έτσι, αν και το οιδιπόδειο σύμπλεγμα είναι δυνατόν να ιδωθεί ως μια μετάβαση από μια δυαδική σχέση σε μια τριγωνική δομή, ο Lacan ισχυρίζεται ότι είναι πιο ακριβές να παρουσιάζεται ως μετάβαση από ένα προοιδιπόδειο τρίγωνο (μητέρα-παιδί-φαλλός) σε ένα οιδιπόδειο ΤΕΤΡΑΜΕΡΕΣ (μητέρα-παιδί-πατέρας-φαλλός). Μια άλλη δυνατότητα είναι η κατανόηση του οιδιποδείου συμπλέγματος ως μιας μετάβασης από το προοιδιπόδειο τρίγωνο (μητέρα-παιδί-φαλλός) στο οιδιπόδειο τρίγωνο (μητέρα-παιδί-πατέρας).

σύμπτωμα (γ.: symptôme - α.: symptom) Στην ιατρική, συμπτώματα ονομάζονται οι αντιληπτές εκδηλώσεις μιας υποβόσκουσας ασθένειας, που θα μπο-

ρούσε διαφορετικά –χωρίς την παρουσία τους– να παραμείνει ανεξιχνίαστη. Η έννοια του συμπτώματος εδράζεται επομένως σε μια βασική διάκριση ανάμεσα στην επιφάνεια και το βάθος, ανάμεσα σε φαινόμενα (αντικείμενα που είναι δυνατόν να βιωθούν άμεσα) και στις κρυμμένες αιτίες των φαινομένων αυτών, οι οποίες δεν είναι δυνατόν να βιωθούν αλλά θα πρέπει να συναχθούν. Μια παρόμοια διάκριση λειτουργεί στο έργο του Lacan, στο οποίο τα συμπτώματα διακρίνονται πάντοτε από τις ΔΟΜΕΣ. Η διάκριση αυτή υπερτερεί υπό την έννοια ότι υπερβαίνει την αντίθεση μεταξύ επιφάνειας και βάθους, αφού θεωρείται ότι οι δομές βρίσκονται «στην επιφάνεια» όσο και τα ίδια τα συμπτώματα. Η κλινική δομή του ασθενούς (νευρωτική, διαστροφική ή ψυχωτική) είναι εκείνη που συνιστά το πραγματικό επίκεντρο της ψυχανάλυσης, και όχι τα συμπτώματά του. Ως εκ τούτου, το ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό με δομικούς όρους παρά να συσχετίζεται με τη θεραπεία των συμπτωμάτων.

Στο έργο του Lacan ο όρος «σύμπτωμα» αναφέρεται συνήθως σε *νευρωτικά* συμπτώματα, δηλαδή στις αντιληπτές εκδηλώσεις της νεύρωσης, και όχι στις εκδηλώσεις των άλλων ψυχικών δομών (βλ. όμως και Ε, 281 για μια εξαίρεση). Έτσι οι εκδηλώσεις της ψύχωσης, όπως οι ψευδαισθήσεις και τα παραληρήματα, δεν περιγράφονται συνήθως ως συμπτώματα αλλά ως *φαινόμενα*, ενώ θεωρείται ότι η διαστροφή εκδηλώνεται μέσα από διαστροφικές *πράξεις*. Ο στόχος της λακανικής ψυχανάλυσης δεν είναι η απάλειψη των νευρωτικών συμπτωμάτων, αφού όταν ένα νευρωτικό σύμπτωμα εξαφανίζεται αντικαθίσταται συνήθως από ένα άλλο. Αυτή ακριβώς η στάση διαφοροποιεί την ψυχανάλυση από την ψυχοθεραπεία.

Ο Lacan ακολουθεί τον Freud στην επιβεβαίωση του γεγονότος ότι τα νευρωτικά συμπτώματα αποτελούν μορφώματα του ασυνειδήτου, και ότι συνιστούν έναν συμβιβασμό ανάμεσα σε δύο αντικρουόμενες επιθυμίες. Η πρωτοτυπία του Lacan έγκειται στη γλωσσολογική προσέγγιση των νευρωτικών συμπτωμάτων: «Το σύμπτωμα επιλύεται εντελώς με μια ανάλυση της γλώσσας, επειδή το σύμπτωμα είναι το ίδιο δομημένο σαν γλώσσα» (Ε, 59).

Κατά τη διάρκεια του έργου του, ο Lacan αναγνωρίζει στο σύμπτωμα διαφορετικές ιδιότητες της γλώσσας:

1. Το 1953 ισχυρίζεται ότι το σύμπτωμα είναι ένα ΣΗΜΑΙΝΟΝ (Ε, 59). Η θέση αυτή διαφοροποιεί την ψυχαναλυτική έννοια του συμπτώματος από την ιατρική προσέγγιση, στην οποία το σύμπτωμα δεν αντιμετωπίζεται ως σημαίνον αλλά ως ΔΕΙΚΤΗΣ (Ε, 129· βλ. Σ2, 320). Μια από τις συνέπειες αυτής της διάκρισης είναι ότι, αναφορικά με την ψυχαναλυτική θεωρία, δεν υπάρχει καθολικό νόημα ενός νευρωτικού συμπτώματος, αφού κάθε σύμπτωμα είναι προϊόν της μοναδικής ιστορίας ενός συγκεκριμένου υποκειμένου. Παρά τις φαινομενικές ομοιότητες, όλα τα νευρωτικά συμπτώματα είναι μοναδικά. Μια άλλη συνέπεια είναι ότι δεν υπάρ-

χει σταθερός ένα-προς-ένα δεσμός ανάμεσα στα νευρωτικά συμπτώματα και στην υποβόσκουσα νευρωτική δομή: κανένα σύμπτωμα δεν είναι καθεαυτό υστερικό ή ψυχαναγκαστικό. Αυτό σημαίνει ότι ενώ ο γιατρός είναι δυνατόν να καταλήξει σε μια διάγνωση στη βάση των συμπτωμάτων που παρουσιάζει ένας ασθενής, ένας λακανικός αναλυτής δεν είναι δυνατόν να προσδιορίσει κατά πόσον ένας νευρωτικός ασθενής είναι υστερικός ή ψυχαναγκαστικός απλώς και μόνον στη βάση των συμπτωμάτων του. Για παράδειγμα, ο αναλυτής δεν θα διαγνώσει έναν ασθενή ως ψυχαναγκαστικό απλώς επειδή ο ασθενής παρουσιάζει τυπικά ψυχαναγκαστικά συμπτώματα (τελετουργικές πράξεις, ψυχαναγκαστική συμπεριφορά κλπ.). Αλλά και αντιστρόφως, ο αναλυτής είναι δυνατόν να αποδώσει μια ψυχαναγκαστική δομή σε έναν ασθενή που δεν παρουσιάζει κανένα από τα τυπικά σύμπτωμα της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης. Ο λακανικός αναλυτής καταλήγει σε μια διάγνωση της υστερίας ή της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης μέσα από τον εντοπισμό του θεμελιακού ερωτήματος που κινεί την ομιλία του νευρωτικού.

2. Το 1955, ο Lacan ταυτίζει το σύμπτωμα με τη ΣΗΜΑΣΙΑ: «Το σύμπτωμα είναι καθεαυτό, πέρα για πέρα, σημασία, δηλαδή αλήθεια, αλήθεια που λαμβάνει μορφή» (Σ2, 320).

3. Το 1957, το σύμπτωμα περιγράφεται ως ΜΕΤΑΦΟΡΑ: «το σύμπτωμα είναι μια μεταφορά στην οποία η σάρκα ή η λειτουργία αντιμετωπίζονται ως σημαίνοντα στοιχεία» (Ε, 166). Ο Lacan αντιλαμβάνεται την περιγραφή αυτή κυριολεκτικά: «αν το σύμπτωμα είναι μια μεταφορά, το να το λέμε δεν είναι μια μεταφορά» (Ε, 175).

4. Στο ΓΡΑΦΗΜΑ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ, που εμφανίζεται για πρώτη φορά στο σεμινάριο του 1957-8, το σύμπτωμα περιγράφεται ως ένα μήνυμα. Το 1961, ο Lacan προχωρά στον ισχυρισμό ότι το σύμπτωμα είναι ένα αινιγματικό μήνυμα που το υποκείμενο εκλαμβάνει ως ένα σκοτεινό και αδιαφανές μήνυμα από το πραγματικό αντί να το αναγνωρίσει ως δικό του μήνυμα.

Από το 1962 και μετά, υπάρχει μια σταδιακή τάση στο έργο του Lacan που αφίσταται της γλωσσολογικής σύλληψης του συμπτώματος, στην κατεύθυνση μιας θεώρησης του συμπτώματος ως καθαρής *jouissance* που δεν είναι δυνατόν να ερμηνευθεί. Αυτή η εννοιολογική μεταλλαγή καταλήγει το 1975 στην εισαγωγή του όρου *SINTHOME*.

συναίσθημα (γ.: affect - α.: affect) Στο έργο του Freud ο όρος «συναίσθημα» εμφανίζεται σε αντίθεση προς τον όρο «ιδέα». Η αντίθεση ανάμεσα στο συναισθηματικό και το διανοητικό αποτελεί μιαν από τις παλαιότερες θεματικές στη φιλοσοφία, και παρείσφρησε στο λεξιλόγιο του Freud μέσω της γερμανικής ψυχολογίας.

Για τον Lacan όμως η διάκριση ανάμεσα στο συναισθηματικό και το διανοη-

τικό δεν είναι έγκυρη στο ψυχαναλυτικό πεδίο. «Αυτή η διάκριση είναι μια από τις περισσότερο αντίθετες στην ψυχαναλυτική εμπειρία και τις λιγότερο διαφωτιστικές όσον αφορά την κατανόησή της» (Σ1, 274).

Έτσι, σε απάντηση όσων κατηγορούν τον Lacan για υπερδιανοητικοποίηση και αγνόηση του ρόλου των συναισθημάτων, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η κριτική αυτή βασίζεται στο γεγονός ότι ο Lacan θεωρούσε την αντίθεση αυτή ψευδή (ο Lacan υποστήριζε επίσης ότι οι επικρίσεις για υπερδιανοητικοποίηση συχνά δεν ήταν παρά δικαιολογίες για τη νομιμοποίηση δακρύβρεχτων προσεγγίσεων – βλ. Ε, 171). Η ψυχαναλυτική θεραπεία βασίζεται στη συμβολική τάξη, η οποία υπερβαίνει την αντίθεση ανάμεσα στο συναίσθημα και το νοείν. Από τη μια μεριά η ψυχαναλυτική εμπειρία δεν είναι αυτή ενός συναισθηματικού μελό (Σ1, 55). Από την άλλη μεριά η ψυχαναλυτική θεραπεία δεν είναι μια διανοητική διαδικασία: «δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με μια διανοητική διάσταση» (Σ1, 274). Ο λακανικός ψυχαναλυτής πρέπει επομένως να γνωρίζει ότι τόσο το «συναισθηματικό μελό» όσο και η διανοητικοποίηση μπορεί να αποτελούν αντιστάσεις στην ανάλυση, φαντασιακά δολώματα του εγώ. Το άγχος είναι το μόνο συναίσθημα που δεν ξεγελά.

Ο Lacan είναι αντίθετος σε εκείνους τους αναλυτές που θεωρούν πρωτεύον το πεδίο των συναισθημάτων, γιατί το συναισθηματικό δεν συνιστά ένα χωριστό πεδίο το οποίο αντιτίθεται στο διανοητικό. «Το συναισθηματικό δεν μοιάζει με κάτι τόσο πυκνό και αδιαπέραστο που θα διέφευγε κάθε νοητικής επιμέτρησης. Δεν θα πρέπει να αναζητηθεί σε ένα μυθικό επέκεινα της παραγωγής του συμβόλου, που θα προηγούνταν της ρηματικής διατύπωσης» (Σ1, 57). Εντούτοις, απορρίπτει τις κατηγορίες περί αγνόησης του ρόλου των συναισθημάτων, επισημαίνοντας το γεγονός ότι αφιέρωσε έναν ολόκληρο χρόνο του σεμιναρίου του στην εξέταση του άγχους (Lacan, 1973a: 38).

Ο Lacan δεν προτείνει μια γενική θεωρία των συναισθημάτων. Ασχολείται μαζί τους μόνο στον βαθμό που επηρεάζουν την ψυχαναλυτική θεραπεία. Επιμένει στη σχέση του συναισθήματος με τη συμβολική τάξη. Συναίσθημα σημαίνει ότι το υποκείμενο επηρεάζεται από τη σχέση του με τον Άλλο. Ισχυρίζεται ότι τα συναισθήματα δεν είναι σημαίνοντα αλλά σήματα (signals) (Σ7, 102-3), και αποδίδει έμφαση στη θέση του Freud ότι η απώθηση δεν έχει αποτέλεσμα πάνω στο συναίσθημα (το οποίο απλώς μετασχηματίζεται ή μετατίθεται) αλλά πάνω στον αναπαράσταση-εκπρόσωπο (ideational representative) (η οποία, σύμφωνα με τον Lacan, είναι το σημαίνον) (Ec, 714).

Τα σχόλια του Lacan αναφορικά με την έννοια του συναισθήματος έχουν σημαντικές συνέπειες για την κλινική πρακτική. Κατ' αρχάς, όλοι οι ψυχαναλυτικοί όροι οι οποίοι παραδοσιακά γίνονταν αντιληπτοί μέσα από τη σχέση τους με την έννοια του συναισθήματος, όπως η μεταβίβαση, θα πρέπει να επαναπροσδιορι-

στούν με βάση τη συμβολική τους δομή, προκειμένου ο αναλυτής να κατευθύνει σωστά τη θεραπεία.

Κατά δεύτερο λόγο, τα συναισθήματα αποτελούν δολώματα που είναι δυνατόν να ξεγελάσουν τον αναλυτή, και, ως εκ τούτου, ο αναλυτής θα πρέπει να προσέχει, ώστε να μην πέσει θύμα των ίδιων του των συναισθημάτων. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο αναλυτής πρέπει να περιφρονεί τα συναισθήματα που αναπτύσσει για τον ασθενή, αλλά ότι απλώς πρέπει να γνωρίζει πώς να τα χρησιμοποιεί καταλλήλως (βλ. ΑΝΤΙΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ).

Τέλος, συνεπάγεται ότι στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας δεν είναι η αναβίωση εμπειριών του παρελθόντος, ούτε η ψυχοκάθαρση του συναισθήματος, αλλά η άρθρωση στον λόγο της αλήθειας γύρω από την επιθυμία.

Άλλος ένας όρος στον λόγο του Lacan, ο οποίος συνδέεται με το «συναίσθημα» αν και διαφέρει από αυτό, είναι ο όρος «πάθος». Ο Lacan μιλάει για τα «τρία θεμελιώδη πάθη»: την αγάπη, το μίσος και την άγνοια (Σ1, 271). Πρόκειται για μια αναφορά στη βουδιστική σκέψη (Ε, 94). Τα πάθη αυτά δεν συνιστούν φαντασιακά φαινόμενα, αφού εντοπίζονται στις συνδέσεις ανάμεσα στις τρεις τάξεις.

συνείδηση (γ.: conscience - α.: consciousness) Στο λεγόμενο «τοπογραφικό μοντέλο», ο Freud απομονώνει τη συνείδηση ως ένα από τα τμήματα του ψυχισμού, κοντά στο ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟ και το προσυνειδητό. Ο Lacan θεωρεί τις παρατηρήσεις του Freud για τη συνείδηση πολύ πιο ασθενείς από εκείνες που αναφέρονται στο ασυνείδητο: «ενώ [ο Freud] είναι σε θέση να δώσει μια συνεκτική, ισορροπημένη περιγραφή για τα περισσότερα από τα άλλα τμήματα του ψυχικού οργάνου, όταν καταπιάνεται με το ζήτημα της συνείδησης, συναντά πάντοτε αμοιβαία αντιφατικές συνθήκες» (Σ2, 117). Σύμφωνα με τον Lacan, τα προβλήματα του Freud αναφορικά με τη συνείδηση επιστρέφουν ξανά και ξανά και κατατρέχουν τη θεωρία του: «Οι δυσκολίες που ανακύπτουν από αυτό το σύστημα της συνείδησης επανεμφανίζονται σε κάθε επίπεδο της θεωρητικής επιχειρηματολογίας του Freud» (Σ2, 117). Ειδικότερα, ο Lacan απορρίπτει τις προφανείς προσπάθειες στο έργο του Freud να συνδεθεί το σύστημα συνείδησης/αντίληψης με το ΕΓΩ, εκτός βεβαίως από τις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες η σύνδεση αυτή γίνεται πολύ προσεκτικά. Αν υπάρχει δεσμός ανάμεσα στο εγώ και τη συνείδηση θα πρέπει να γίνει κατανοητός ως δόλωμα: η αυταπάτη μιας πλήρως αυτοδιαφανούς συνείδησης ανατρέπεται από ολόκληρη την ψυχαναλυτική εμπειρία (βλ. COGITO). «Στον άνθρωπο, η συνείδηση συνίσταται, από την ουσία της, στην πολική αντίθεση ανάμεσα σε ένα *εγώ* αλλοτριωμένο από το υποκείμενο και σε μια αντίληψη που του διαφεύγει θεμελιακά, ένα καθαρό *percipi*» (Σ2, 177).

Το 1954 ο Lacan καταλήγει σε «έναν υλιστικό ορισμό του φαινομένου της συ-

νείδησης» (Σ2, 40-52). Εντούτοις, η ύλη δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη φύση. Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η συνείδηση δεν εξελίσσεται με βάση τη φυσική τάξη, αλλά ότι είναι ριζικά ασυνεχής. Οι απαρχές της θα πρέπει μάλλον να αναζητηθούν σε μια πράξη δημιουργίας παρά σε μια εξελικτική διαδικασία (Σ7, 213-14, 223).

Κατά τη δεκαετία του 1960 ο Lacan επεξεργάζεται και πάλι την αυταπάτη μιας αυτοσυνείδησης (*Selbstbewußtsein*) που είναι παρούσα ολοκληρωτικά στον εαυτό της, με βάση την έννοια του ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΠΟΥ ΥΠΟΤΙΘΕΤΑΙ ΟΤΙ ΓΝΩΡΙΖΕΙ.

σχέση των φύλων (γ.: rapport sexuel - α.: sexual relationship) Ο Lacan εισάγει τη φόρμουλα *il n'y a pas de rapport sexuel* το 1970 (βλ. Lacan 1969-70: 134), και επανέρχεται σε αυτή στο σεμινάριο του 1972-3 (Σ20, 17). Η φόρμουλα μεταφράζεται συνήθως ως «Δεν υπάρχει σεξουαλική σχέση», απόδοση που είναι παραπλανητική, αφού ο Lacan δεν αρνείται ασφαλώς ότι οι άνθρωποι κάνουν σεξ, δηλαδή ότι συνουσιάζονται! Η φόρμουλα αποδίδεται λοιπόν ακριβέστερα ως εξής: «Δεν υπάρχει σχέση μεταξύ των φύλων».[31] Γίνεται έτσι ξεκάθαρο ότι ο Lacan δεν αναφέρεται πρωτίστως στην πράξη της συνουσίας, στη σεξουαλική πράξη, αλλά στο ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην ανδρική και τη γυναικεία θέση φύλου. Η φόρμουλα συμπυκνώνει έτσι έναν αριθμό παραμέτρων της λακανικής προσέγγισης στο ζήτημα της ΔΙΑΦΟΡΑΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ:

1. Δεν υπάρχει άμεση, αδιαμεσολάβητη σχέση μεταξύ της αρσενικής και της θηλυκής θέσης φύλου, επειδή ανάμεσά τους παρεμβάλλεται ένας τρίτος όρος, ο Άλλος της γλώσσας (Σ20, 64). «Ανάμεσα στα αρσενικά και τα θηλυκά ανθρώπινα όντα δεν υπάρχει τίποτε που να μοιάζει με μια ενστικτική σχέση», επειδή ολόκληρη η σεξουαλικότητα σημαδεύεται από το σημαίνον (Lacan, 1975b). Συνέπεια του γεγονότος αυτού είναι και η αδυναμία ορισμού της διαστροφής με βάση τη σύγκρισή της με μια υποτιθέμενη φυσική μορφή σχέσης των φύλων (όπως πίστευε ο Freud). Η ετεροσεξουαλικότητα δεν είναι φυσική αλλά κανονιστική (Ec, 223).

2. Δεν υπάρχει αμοιβαιότητα ή συμμετρία ανάμεσα στην αρσενική και τη θηλυκή θέση, επειδή η συμβολική τάξη είναι θεμελιωδώς ασυμμετρική: δεν υπάρχει αντίστοιχο σημαίνον που θα μπορούσε να σημάνει τη γυναίκα με τον ίδιο τρόπο που συμβολοποιείται ο άνδρας. Υπάρχει μόνον ένα σημαίνον, ο ΦΑΛΛΟΣ, που ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των φύλων (Ε, 289). Δεν υφίσταται επομένως κανένα σύμβολο μιας υποτιθέμενης συμμετρικής σχέσης των φύλων: «η σχέση των φύλων δεν είναι δυνατόν να γραφεί» (Σ20, 35).

3. Οι σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών ποτέ δεν μπορούν να είναι αρμονικές: «Ο πιο γυμνός ανταγωνισμός ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες είναι αιώνιος»

31. Χρησιμοποιείται ακόμα η απόδοση «Δεν υφίσταται διάφυλη σχέση» (Σ.τ.Μ.).

(Σ2, 263). Η αγάπη δεν είναι παρά μια αυταπάτη μέσω της οποίας επιχειρείται η αποζημίωση για την απουσία αρμονικών σχέσεων μεταξύ των φύλων (είτε παρουσιάζεται με μυθικούς όρους, όπως στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, είτε με ψυχαναλυτικούς όρους, όπως στην έννοια της ΓΕΝΕΤΗΣΙΑΣ αγάπης που εισάγει ο Balint).

4. Οι σεξουαλικές ορμές δεν προσανατολίζονται στην κατεύθυνση ενός «ολικού προσώπου», αλλά στην κατεύθυνση των ΜΕΡΙΚΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΩΝ. Δεν υφίσταται επομένως σχέση φύλων μεταξύ δύο υποκειμένων, παρά μόνο μεταξύ ενός υποκειμένου και ενός (μερικού) αντικειμένου. Για τον άνδρα, το αντικείμενο *a* καταλαμβάνει τη θέση του απόντος συντρόφου, και έτσι παράγεται το μαθήμιο (*mathème*) της φαντασίωσης ($ ◊ *a*). Με άλλα λόγια, η γυναίκα δεν υπάρχει για τον άνδρα ως ένα πραγματικό αντικείμενο παρά μόνον ως ένα αντικείμενο της φαντασίωσης, ως αίτιο της επιθυμίας του (Σ20, 58).

5. Η γυναίκα δεν είναι δυνατόν να λειτουργήσει στο επίπεδο του φύλου ως γυναίκα παρά μόνον ως μητέρα: «Η γυναίκα αρχίζει να λειτουργεί στη σχέση των φύλων μόνον ως μητέρα» (Σ20, 36).

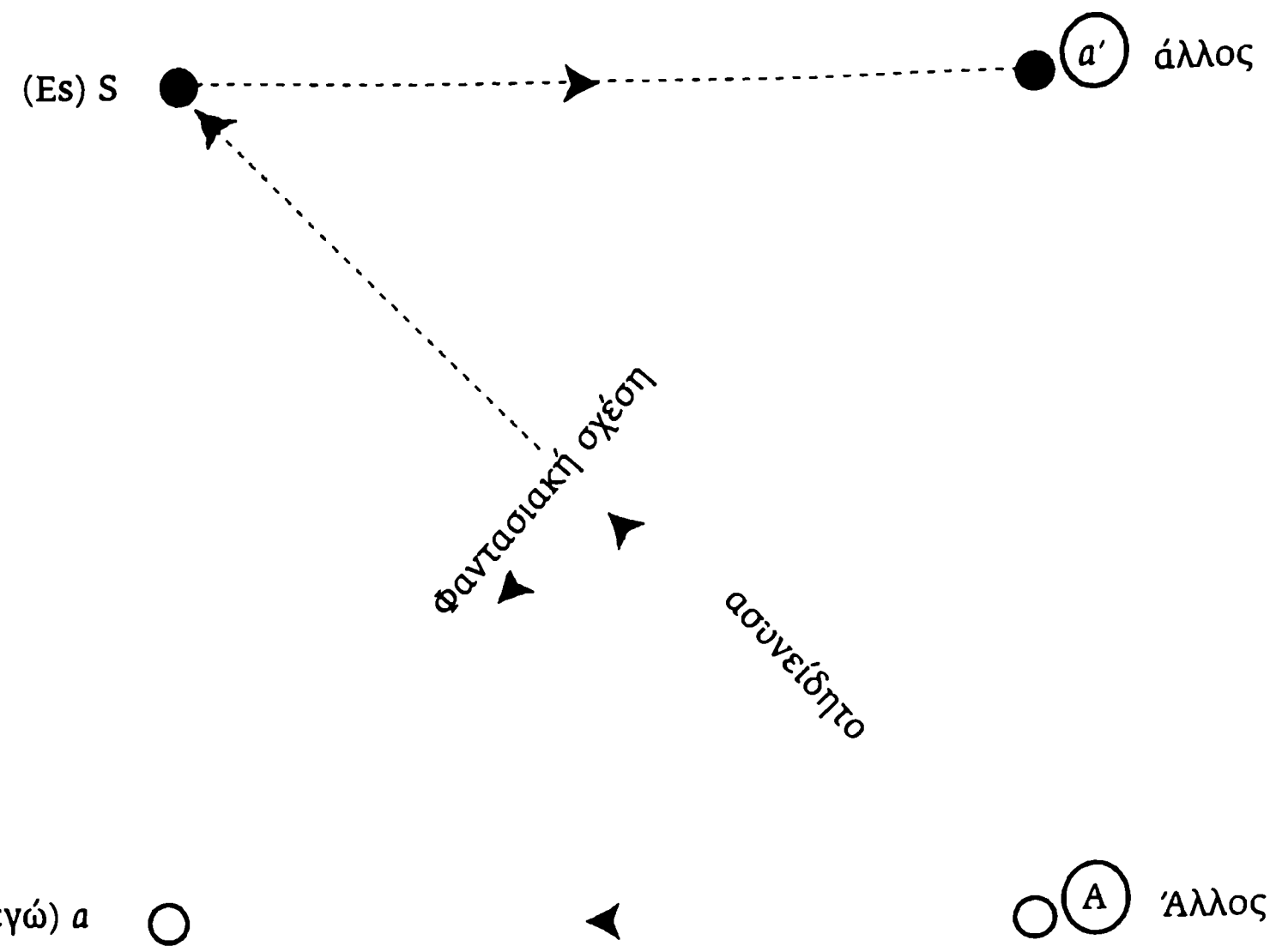
6. Ως κάτι που ριζώνει στο πραγματικό, το σεξ αντιπαραβάλλεται στο νόημα, και το «σεξ, αντιτιθέμενο στη σημασία, καθίσταται επίσης, εξ ορισμού, αντίθετο της σχέσης, της επικοινωνίας» (Copjec, 1994: 21).

σχήμα L (γ.: schéma L - α.: schema L) Τα διάφορα «σχήματα» που εμφανίζονται στο έργο του Lacan από τη δεκαετία του 1950 και μετά δεν αποτελούν παρά προσπάθειες τυποποίησης μέσω διαγραμμάτων ορισμένων πλευρών της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Όλα τα σχήματα συνίστανται σε έναν αριθμό σημείων που συνδέονται με έναν αριθμό βελών. Κάθε σημείο σε ένα σχήμα αντιπροσωπεύεται από ένα σύμβολο της λακανικής ΑΛΓΕΒΡΑΣ, ενώ τα βέλη δείχνουν τις δομικές σχέσεις μεταξύ αυτών των συμβόλων. Τα σχήματα είναι δυνατόν να ιδωθούν ως η πρώτη άσκηση του Lacan στο πεδίο της ΤΟΠΟΛΟΓΙΑΣ.

Το πρώτο σχήμα που εμφανίζεται στο έργο του Lacan είναι και εκείνο που χρησιμοποιεί περισσότερο. Το σχήμα αυτό αποκαλείται «σχήμα L», επειδή μοιάζει στο κεφαλαίο ελληνικό λάμδα (βλ. σχήμα 17, παρμένο από Ec, 53). Ο Lacan εισάγει για πρώτη φορά το σχήμα το 1955 (Σ2, 243), και του αποδίδει κομβική θέση στο έργο του τα επόμενα χρόνια.

Δυο χρόνια αργότερα, αντικαθιστά αυτή τη μορφή του σχήματος με μια νεότερη, «απλουστευμένη μορφή» (σχήμα 18, παρμένο από Ec, 548· βλ. E, 193).

Αν και το σχήμα L επιτρέπει πολλές δυνατές αναγνώσεις, κυριότερος σκοπός του είναι να καταδείξει ότι η συμβολική σχέση (ανάμεσα στον Άλλο και το υποκείμενο) μπλοκάρεται πάντοτε, σε κάποιο βαθμό, από τον φαντασιακό άξονα (ανάμεσα στο εγώ και την ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ). Ακριβώς επειδή πρέπει να πε-

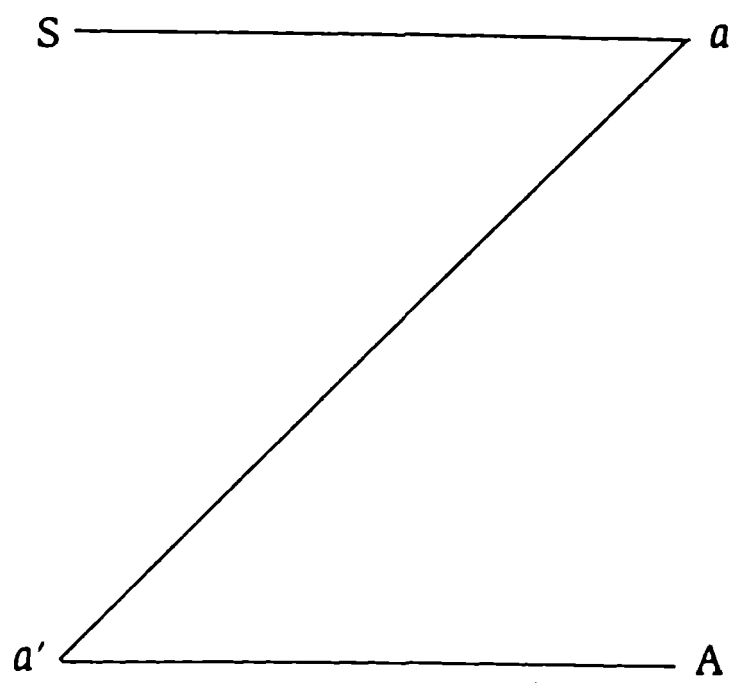


Σχήμα 17 Το οχήμα L
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

ράσει μέσα από τον φαντασιακό «τοίχο της γλώσσας», ο λόγος του Άλλου φθάνει στο υποκείμενο με μια διακεκομμένη και αντεστραμμένη μορφή (βλ. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ). Το σχήμα απεικονίζει επομένως την αντίθεση ανάμεσα στο φαντασιακό και το συμβολικό που είναι θεμελιακή για τη λακανική αντίληψη της ψυχανάλυσης. Αυτό έχει και πρακτική σημασία στη θεραπεία, αφού ο αναλυτής πρέπει συνήθως να παρεμβαίνει στο συμβολικό επίπεδο και όχι στο φαντασιακό. Υπό αυτή την έννοια το σχήμα καταδεικνύει και τη θέση του αναλυτή στη θεραπεία:

> Αν θα ήθελε κανείς να θέσει τον αναλυτή εντός αυτού του σχήματος της ομιλίας του υποκειμένου, θα μπορούσε να πει ότι βρίσκεται κάπου κοντά στο σημείο A. Εκεί τουλάχιστον θα έπρεπε να βρίσκεται. Αν εμφανίζεται στη σύζευξη της αντίστασης, που είναι ακριβώς αυτό που διδάσκεται να μην κάνει, τότε μιλά από το σημείο *a′* και θα διακρίνει τον εαυτό του στο υποκείμενο. (Σ3, 161-2)

Θέτοντας διαφορετικά στοιχεία στους τέσσερις κενούς τόπους του σχήματος, το σχήμα L είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί στην ανάλυση διαφόρων σχέσεων που ανακύπτουν στην ψυχαναλυτική θεραπεία. Για παράδειγμα ο Lacan το χρησιμοποιεί για να αναλύσει τις σχέσεις ανάμεσα στην Ντόρα και τα υπόλοιπα πρόσωπα στην ιστορία της (Σ4, 142-3· βλ. Freud, 1905e), και επίσης για να αναλύ-



Σχήμα 18 Σχήμα L – απλουστευμένη μορφή
Πηγή: Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966.

σει τις σχέσεις ανάμεσα στα διάφορα πρόσωπα που εμπλέκονται στην περίπτωση της νεαρής ομοφυλόφιλης γυναίκας (Σ4, 124-33, βλ. Freud, 1920a).

Εκτός του ότι προσφέρει έναν χάρτη των διυποκειμενικών σχέσεων, το σχήμα L αντιπροσωπεύει επίσης την ενδοϋποκειμενική δομή (στον βαθμό που ο ένας είναι δυνατόν να διαχωριστεί από την άλλη). Έτσι δείχνει την εκκέντρωση του υποκειμένου, αφού το υποκείμενο δεν αντιστοιχεί μόνο στο σημείο με το σημάδι S, αλλά σε ολόκληρο το σχήμα: «απλώνεται στις τέσσερις γωνιές του σχήματος» (E, 194).

Εκτός από το σχήμα L υπάρχουν πολλά ακόμα σχήματα που εμφανίζονται στο έργο του Lacan (το σχήμα R – βλ. E, 197· το σχήμα I – βλ. E, 212· τα δύο σχήματα του Sade – βλ. Ec, 774 και Ec, 778). Όλα αυτά τα σχήματα αποτελούν μετεξελίξεις του βασικού τετραμερούς του σχήματος L πάνω στο οποίο και βασίζονται. Εντούτοις, εν αντιθέσει προς το σχήμα L, το οποίο παραμένει σταθερό σημείο αναφοράς σε ολόκληρο το έργο του Lacan της περιόδου 1954-7, καθένα από τα σχήματα αυτά εμφανίζεται για μία μόνο φορά στο έργο του. Τη στιγμή που κάνουν την εμφάνισή τους τα τελευταία από τα σχήματα αυτά (τα σχήματα του Sade), δηλαδή το 1962, τα σχήματα έχουν ήδη πάψει να παίζουν σημαντικό ρόλο στον λόγο του Lacan, αν και είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι προετοιμάζουν το έδαφος για την ενασχόλησή του με την τοπολογία, κατά τη δεκαετία του 1970.

σχολή (γ.: école - α.: school) Όταν ο Lacan ίδρυσε την *École Freudienne de Paris* (EFP) το 1964, μετά την παραίτησή του από τη *Société Française de Psychanalyse* (SFP), επέλεξε τον τίτλο «σχολή» για συγκεκριμένους λόγους. Εκτός του ότι ήταν η πρώτη φορά που ένας ψυχαναλυτικός οργανισμός ονομαζόταν «σχολή» αντί για «ένωση» ή «εταιρεία», η κίνηση αυτή αναδείκνυε και το γεγονός ότι η EFP αποτελού-

σε περισσότερο ένα μέσον ψυχαναλυτικής μόρφωσης αρθρωμένης γύρω από μια θεωρία, παρά μια θεσμική τάξη οργανωμένη γύρω από μια ομάδα σημαντικών ανθρώπων. Έτσι η ίδια η χρήση του όρου «σχολή» στο όνομα της EFP έδειχνε ότι επρόκειτο για μια προσπάθεια ίδρυσης ενός ψυχαναλυτικού θεσμού πολύ διαφορετικού από όσους είχαν ιδρυθεί μέχρι τότε. Ο Lacan ήθελε ιδιαίτερα να αποφύγει τον κίνδυνο της κυριάρχησης του θεσμού από την ιεραρχία, πράγμα που διέκρινε στη ΔΙΕΘΝΗ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ (IPA), και στο οποίο απέδιδε τις θεωρητικές παρανοήσεις που είχαν εντέλει κυριαρχήσει στην IPA: η IPA, υποστήριζε, έχει μετατραπεί σε ένα είδος εκκλησίας (Σ11, 4). Εντούτοις, αξίζει να σημειωθεί ότι οι επικρίσεις του Lacan αναφορικά με την IPA δεν εμπνέονται από μια απόρριψη του ψυχαναλυτικού θεσμού per se: αν και ο Lacan δεν ξεχνούσε ποτέ τους κινδύνους που ενέχει κάθε ψυχαναλυτικός θεσμός, το γεγονός ότι ίδρυσε ο ίδιος έναν αποδεικνύει πως θεωρούσε ότι κάποιο είδος θεσμικού πλαισίου ήταν απαραίτητο για τους ψυχαναλυτές. Ο Lacan επομένως είναι εξίσου σκεπτικός απέναντι σε εκείνους τους αναλυτές που απορρίπτουν κάθε θεσμό, όσο και απέναντι σε εκείνους που αναζητούν στον ψυχαναλυτικό θεσμό μια εκκλησία.

Πολλές από τις ιδέες του Lacan δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές χωρίς κάποια γνώση της ιστορίας της EFP (1964-80), και αυτό ισχύει ιδίως για τις απόψεις του σχετικά με τη ΜΟΡΦΩΣΗ των αναλυτών. Στο πλαίσιο αυτό έχει σημασία να τονίσουμε ότι η EFP δεν ήταν απλώς ένα μορφωτικό ινστιτούτο, και ότι η ιδιότητα του μέλους δεν περιοριζόταν σε αναλυτές και εκπαιδευόμενους, αλλά ήταν ανοιχτή σε οποιονδήποτε ενδιαφερόταν για την ψυχανάλυση. Κάθε μέλος είχε ίσα εκλογικά δικαιώματα με τα άλλα, πράγμα που σήμαινε ότι η EFP ήταν η πρώτη πραγματικά δημοκρατική ψυχαναλυτική οργάνωση στην ιστορία.

Υπήρχαν τέσσερις κατηγορίες μελών στην EFP: Μ.Ε. (*Membre de l'École*, ή απλό μέλος), Α.Ρ. (*Analyste Practiquant*), Α.Μ.Ε. (*Analyste Membre de l'École*) και Α.Ε. (*Analyste de l'École*). Τα μέλη δικαιούνταν να διαθέτουν συγχρόνως πολλούς τίτλους, και συχνά το έκαναν. Όσοι έκαναν αίτηση για να γίνουν μέλη της σχολής περνούσαν από μια συνέντευξη με μια επιτροπή που ονομαζόταν *cardo* (μια λέξη που σημαίνει τον μεντεσέ πάνω στον οποίο στρέφεται μια πόρτα) πριν να γίνουν δεκτά ως Μ.Ε.

Μόνο οι Α.Μ.Ε. και οι Α.Ε. αναγνωρίζονταν ως αναλυτές από τη σχολή, αν και δεν απαγορευόταν στα άλλα μέλη να πραγματοποιούν αναλύσεις· μπορούσαν μάλιστα να αποδώσουν στους εαυτούς τους τον τίτλο του Α.Ρ. για να δείξουν ότι εργάζονταν ως αναλυτές. Ο τίτλος Α.Μ.Ε. αποδιδόταν σε μέλη της σχολής που ικανοποιούσαν μια επιτροπή αρχαιότερων μελών ότι είχαν πραγματοποιήσει την ανάλυση δύο ασθενών με ικανοποιητικό τρόπο. Υπό αυτή την έννοια, η κατηγορία του Α.Μ.Ε. αντιστοιχούσε σε αυτήν των τιτουλαρίων μελών άλλων ψυχαναλυτικών ενώ-

σεων. Ο τίτλος του Α.Ε. αποδιδόταν στη βάση μιας πολύ διαφορετικής διαδικασίας, την οποία ο Lacan ονόμαζε ΠΕΡΑΣΜΑ. Το πέρασμα θεσμοθετήθηκε από τον Lacan το 1967 ως ένας τρόπος επαλήθευσης του τέλους της ανάλυσης, και συνιστά το πιο πρωτότυπο γνώρισμα της EFP. Ένα άλλο πρωτότυπο χαρακτηριστικό γνώρισμα της EFP ήταν η προαγωγή της έρευνας σε μικρές ομάδες εργασίας γνωστές ως ΚΑΡΤΕΛ.

Τα τελευταία χρόνια της EFP κυριάρχησαν έντονες διαμάχες γύρω από το πέρασμα και άλλα ζητήματα (βλ. Roudinesco, 1986). Το 1980, ο Lacan διέλυσε την EFP και, το 1981, δημιούργησε έναν νέο θεσμό στη θέση της, την *École de la Cause Freudienne* (ECF). Μερικά από τα αρχικά μέλη τής EFP ακολούθησαν τον Lacan στην ECF, άλλοι όμως αποχώρησαν και ίδρυσαν μια σειρά από άλλες ομάδες. Ορισμένες από τις ομάδες αυτές υπάρχουν και σήμερα όπως άλλωστε και η ECF.

S/s

shifter Ο όρος «shifter» (συμπλέκτης) εισήχθη στη γλωσσολογία από τον Otto Jespersen το 1923 και αναφέρεται σε εκείνα τα γλωσσικά στοιχεία των οποίων το γενικό νόημα δεν είναι δυνατόν να οριστεί χωρίς αναφορά στο μήνυμα. Για παράδειγμα οι αντωνυμίες «εγώ» και «εσύ», καθώς και λέξεις όπως «εδώ» και «εκεί», αλλά και οι χρόνοι, μπορούν να γίνουν κατανοητοί μόνο αναφορικά με το πλαίσιο εντός του οποίου εκφέρονται. Ο Roman Jakobson ανέπτυξε την έννοια σε ένα άρθρο του, που δημοσιεύτηκε το 1957. Πριν από την έκδοση αυτού του κειμένου «θεωρούνταν συχνά ότι η ιδιαιτερότητα της προσωπικής αντωνυμίας και άλλων shifters συνίσταται στην έλλειψη ενός μοναδικού, σταθερού, γενικού νοήματος» (Jakobson, 1957: 132). Στο πλαίσιο της τυπολογίας των ΣΗΜΕΙΩΝ που εισάγει ο Peirce, οι shifters γίνονται αντιληπτοί ως καθαροί δείκτες (βλ. ΔΕΙΚΤΗΣ). Εντούτοις, ακολουθώντας την επιχειρηματολογία του ίδιου του Peirce (Peirce, 1932: 156-73), ο Jakobson υποστηρίζει ότι οι shifters *έχουν* ένα μοναδικό γενικό νόημα· επί παραδείγματι η προσωπική αντωνυμία *εγώ* σημαίνει πάντοτε «το πρόσωπο που εκφέρει τη λέξη *εγώ*». Αυτό καθιστά τον shifter «σύμβολο». Ο Jakobson συμπεραίνει ότι οι shifters συνδυάζουν τόσο συμβολικές όσο και δεικτικές λειτουργίες και «ανήκουν επομένως στην τάξη των ΔΕΙΚΤΙΚΩΝ ΣΥΜΒΟΛΩΝ» (Jakobson, 1957: 132). Κατ' αυτόν τον τρόπο, αμφισβητεί τη δυνατότητα μιας γραμματικής ανεξάρτητης από το συγκείμενο, αφού η ΕΚΦΟΡΑ κωδικοποιείται στην ίδια τη φράση. Επίσης, από τη στιγμή που η γραμματική εμπλέκεται στην *parole*, τίθεται υπό αμφισβήτηση και η διάκριση *langue/parole* (βλ. Caton, 1987: 234-7).

Στα χνάρια του Jakobson, και ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «shifter» (στα αγγλικά), ή «όρο-δείκτη» όπως επίσης τον αποκαλεί (Ε, 186), για να δείξει την προβληματική και μη αποφασίσιμη φύση του *εγώ* (*Je*). Εντούτοις, ενώ ο Jakobson (ακολουθώντας τον Peirce) ορίζει τον shifter ως δεικτικό σύμβολο, ο Lacan τον ορίζει ως δεικτικό σημαίνον. Αυτή η κίνηση αμφισβητεί τη διάκριση ανάμεσα στην εκφορά και το εκφερόμενο. Από τη μια μεριά, ως σημαίνον αποτελεί καθαρά κομμάτι του εκφερομένου. Από την άλλη μεριά, ως δείκτης είναι ξεκάθαρο ότι συνιστά τμήμα της εκφοράς. Αυτή η διαίρεση του *εγώ* δεν καταδεικνύει απλώς τον διχασμό του υποκειμένου, *είναι* ο ίδιος ο διχασμός. «Όντως, το εγώ της εκφοράς δεν είναι ίδιο με το εγώ του εκφερομένου , δηλαδή με τον shifter ο οποίος το αντιπροσωπεύει στο εκφερόμενο» (Σ11, 139). Ο Lacan συγκαταλέγει επίσης το γαλλικό μόριο *ne* στους shifters (Ε, 298).

sinthome[32] Ο όρος *sinthome* είναι, όπως επισημαίνει ο Lacan, ένας αρχαϊκός τρόπος γραφής εκείνου που σήμερα ονομάζουμε σύμπτωμα (*symptôme*). Ο Lacan εισάγει τον όρο το 1975, ως τίτλο του σεμιναρίου του του 1975-6, όπου, από τη μια, συνεχίζει την προσέγγισή του στην τοπολογία, την οποία στο προηγούμενο σεμινάριό του είχε επικεντρώσει στην ανάλυση του ΚΟΜΒΟΥ ΤΩΝ BORROMEO, ενώ, από την άλλη, εξετάζει τα γραπτά του James Joyce. Μέσα από αυτή την *coincidentia oppositorum* –τη σύγκλιση της μαθηματικής θεωρίας και της δαιδαλώδους ύφανσης του κειμένου του Joyce– ο Lacan καταλήγει σε έναν καινούργιο ορισμό του συμπτώματος στο πλαίσιο της τελικής του τοπολογικής θεώρησης του υποκειμένου.

1. Προ της εμφάνισης του *sinthome*, αποκλίνουσες τάσεις στη σκέψη του Lacan οδηγούν σε διαφορετικές εκδοχές της έννοιας του ΣΥΜΠΤΩΜΑΤΟΣ. Ήδη από το 1957, το σύμπτωμα προσδιορίζεται ως κάτι «εγχαραγμένο σε μια διαδικασία γραφής» (Ec, 445), πράγμα που συνεπάγεται μια διαφορετική οπτική από εκείνη που θεωρεί το σύμπτωμα κωδικοποιημένο μήνυμα. Το 1963 ο Lacan προχωρά στη διατύπωση ότι το σύμπτωμα, εν αντιθέσει προς το ACTING OUT, δεν απαιτεί ερμηνεία: δεν συνιστά καθεαυτό μια έκκληση προς τον Άλλο, αλλά μια καθαρή *jouissance* που δεν απευθύνεται σε κανέναν (Lacan, 1962-3: σεμινάριο της 23ης Ιανουαρίου 1963· βλ. Miller, 1987: 11). Τέτοιου είδους σχόλια προαναγγέλλουν τον ριζικό μετασχηματισμό της σκέψης του Lacan, που ενέχει η μεταστροφή του από τον γλωσσολογικό ορισμό του συμπτώματος –ως σημαίνοντος– στη θέση του, που εκφράζεται στο σεμινάριο του 1974-5, ότι «το σύμπτωμα είναι δυνατόν να οριστεί μόνον ως ο τρόπος με τον οποίο κάθε υποκείμενο απολαμβάνει [*jouit*] το ασυνείδητο, στον βαθμό που το ασυνείδητο τον καθορίζει» (Lacan, 1974-5: σεμινάριο της 18ης Φεβρουαρίου 1975).

Η μετακίνηση αυτή, από τη σύλληψη του συμπτώματος ως ενός μηνύματος που είναι δυνατόν να αποκωδικοποιηθεί αναφορικά με το ασυνείδητο που «είναι δομημένο σαν γλώσσα», σε μια οπτική που το αντιμετωπίζει ως το ίχνος του ιδιαίτερου τρόπου της *jouissance* του υποκειμένου, καταλήγει στην εισαγωγή της έννοιας του *sinthome*. Επομένως το *sinthome* παραπέμπει σε ένα σημαίνον μόρφωμα πέρα από οποιαδήποτε ανάλυση, σε έναν πυρήνα απόλαυσης που δεν είναι προσιτός στο συμβολικό. Αντί να απαιτεί κάποιο είδος αναλυτικής «διάλυσης», το *sinthome* είναι εκείνο που μας επιτρέπει να ζούμε προσφέροντας μια μοναδική οργάνωση της *jouissance*. Έργο της ανάλυσης καθίσταται επομένως η ταύτιση με το *sinthome*, σύμφωνα με έναν από τους τελευταίους λακανικούς ορισμούς του τέλους της ανάλυσης.

32. Για όσους επιμένουν στη μετάφραση του όρου, δοκιμότερος μοιάζει ο νεολογισμός «σύνθωμα» (Σ.τ.Μ.).

2. Η θεωρητική μεταστροφή από τη γλωσσολογία στην τοπολογία που σημαδεύει την τελευταία περίοδο του έργου του Lacan οδηγεί στην κατανόηση του αληθινού status του *sinthome* ως μη αναλύσιμου, και ενέχει ένα ερμηνευτικό πρόβλημα που δεν οφείλεται, ως συνήθως, στην πυκνή ρητορική του Lacan. Το σεμινάριο του 1975-6 επεκτείνει τη θεωρία του κόμβου των Borromeo, η οποία είχε προταχθεί στο προηγούμενο σεμινάριο ως η ουσιαστική δομή του υποκειμένου, προσθέτοντας το *sinthome* ως το τέταρτο δαχτυλίδι στην τριάδα του πραγματικού, του συμβολικού και του φαντασιακού, ως το δαχτυλίδι που δένει έναν κόμβο ο οποίος συνεχώς απειλεί να αποσυντεθεί. Ο κόμβος αυτός δεν προσφέρεται ως μοντέλο αλλά ως η μη μεταφορική περιγραφή μιας τοπολογίας «μπροστά στην οποία το φαντασιακό αποτυγχάνει» (Lacan, 1975-6: σεμινάριο της 9ης Δεκεμβρίου 1975). Από τη στιγμή που το νόημα (*sens*) αποτελεί ήδη τμήμα του κόμβου, στη συμβολή του συμβολικού με το φαντασιακό (βλ. σχήμα 6), συνεπάγεται ότι η λειτουργία του *sinthome* –που παρεμβαίνει για να δέσει το πραγματικό με το συμβολικό και το φαντασιακό– εντοπίζεται αναπόφευκτα πέραν του νοήματος.

3. Ο Lacan υπήρξε από τα νιάτα του φανατικός αναγνώστης του Joyce (βλ. τις αναφορές στον Joyce στα Ec, 25 και Σ20, 37). Στο σεμινάριο του 1975-6, τα γραπτά του Joyce διαβάζονται ως ένα παρατεταμένο *sinthome*, ένας τέταρτος όρος του οποίου η προσθήκη στον κόμβο των Borromeo, όπως παρουσιάζεται στο σεμινάριο RSI, επιτρέπει στο υποκείμενο την επίτευξη μιας κάποιας συνοχής. Αντιμέτωπος στην παιδική του ηλικία με τη ριζική μη λειτουργία/απουσία (*carence*) του Ονόματος-του-Πατέρα, ο Joyce κατόρθωσε να αποφύγει την ψύχωση καθιστώντας την τέχνη του *suppléance*, ένα συμπληρωματικό κορδόνι στον υποκειμενικό κόμβο. Ο Lacan επικεντρώνει την ανάλυσή του στις νεανικές «επιφάνειες»[33] του Joyce (εμπειρίες μιας σχεδόν ψευδαισθητικής έντασης που καταγράφονται σε αινιγματικά, αποσπασματικά κείμενα) στις οποίες αναγνωρίζει τις στιγμές ενός «ριζικού αποκλεισμού» όπου «το πραγματικό αποκλείει το νόημα» (σεμινάριο της 16ης Μαρτίου 1976). Το κείμενο του Joyce –από την επιφάνεια μέχρι και το *Finnegan's Wake*– ενέχει μια ειδική σχέση με τη γλώσσα: μια «καταστροφική» αναμόρφωσή της ως *sinthome*, την εισβολή στη συμβολική τάξη της ιδιωτικής *jouissance* του υποκειμένου. Ένα από τα λογοπαίγνια του Lacan, η έκφραση *synth-homme*, αναφέρεται σε αυτό το είδος «τεχνητής» αυτοδημιουργίας.

Η ενασχόληση του Lacan με τα γραπτά του Joyce δεν συνιστά, όπως ο ίδιος επιμένει, «εφαρμοσμένη ψυχανάλυση». Η τοπολογική θεωρία δεν συλλαμβάνεται

33. Ο όρος δεν χρησιμοποιείται φυσικά με τη γεωμετρική ή τοπογραφική του σημασία (Σ.τ.Μ.).

απλώς ως μια ακόμα αναπαράσταση, αλλά ως μια μορφή γραφής, μια πράξη που αποσκοπεί να παρουσιάσει εκείνο που διαφεύγει του φαντασιακού. Στον βαθμό αυτόν αντί για θεωρητικό αντικείμενο ή «περίπτωση», ο Joyce αναδεικνύεται σε έναν παραδειγματικό *saint homme* ο οποίος, αρνούμενος κάθε φαντασιακή λύση, κατόρθωσε να εφεύρει έναν νέο τρόπο χρήσης της γλώσσας στην οργάνωση της *jouissance*. (Συγγραφέας του λήμματος: Luke Thurston.)

Τ/τ

τάξη (γ.: ordre - α.: order) Αν και ο Lacan χρησιμοποιεί τους όρους «πραγματικό», «συμβολικό» και «φαντασιακό» από πολύ νωρίς, μόνο μετά το 1953 τους περιγράφει ως τρεις «τάξεις». Από τη στιγμή αυτή και μετά καθίστανται το θεμελιακό σύστημα κατηγοριοποίησης γύρω από το οποίο περιστρέφεται ολόκληρο το θεωρητικό του έργο.

Το ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ, το ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ και το ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟ συναπαρτίζουν ένα βασικό σύστημα κατηγοριοποίησης που επιτρέπει την άρθρωση σημαντικών διακρίσεων μεταξύ εννοιών οι οποίες, σύμφωνα με τον Lacan, είχαν γίνει στο παρελθόν αντικείμενο σύγχυσης στην ψυχαναλυτική θεωρία. Για παράδειγμα, ο Lacan ισχυρίζεται ότι αρκετή παρανόηση εντός της ψυχαναλυτικής θεωρίας οφείλεται στην αποτυχία διάκρισης του φαντασιακού από τον συμβολικό και τον πραγματικό πατέρα. Έτσι υποστηρίζει ότι το τριμερές σύστημα κατηγοριοποίησης που εισάγει αναδεικνύει με πρωτόγνωρο τρόπο το έργο του Freud: «Χωρίς την καθοδήγησή μας μέσα από τα τρία αυτά συστήματα, θα ήταν αδύνατο να κατανοήσουμε οτιδήποτε από τη φροϋδική τεχνική και εμπειρία» (Σ1, 73).

Το φαντασιακό, το συμβολικό και το πραγματικό είναι καταφανώς ετερογενή, μια και το καθένα αναφέρεται σε μια αρκετά διακριτή πλευρά της αναλυτικής εμπειρίας. Γι' αυτό ακριβώς είναι δύσκολο να καταλάβουμε τι είναι εκείνο που τα ενώνει. Παρ' όλα αυτά το γεγονός ότι ο Lacan αναφέρεται και στα τρία ως «τάξεις» συνεπάγεται ότι διαθέτουν κάποια κοινή ιδιότητα. Ο Lacan διερευνά το ζήτημα αυτό, εκείνου δηλαδή που είναι κοινό και στις τρεις τάξεις, μέσω της τοπολογίας του ΚΟΜΒΟΥ ΤΩΝ BORROMEO στο σεμινάριο του 1974-5. Δεν πρόκειται για ψυχικές δυνάμεις όπως οι τρεις οργανώσεις στο δομικό μοντέλο του Freud. Εντούτοις, αφορούν κυρίως την ψυχική λειτουργία, και καλύπτουν από κοινού ολόκληρο το πεδίο της ψυχανάλυσης.

Αν και οι τρεις τάξεις είναι εμφανώς ετερογενείς, κάθε τάξη οφείλει να ορίζεται σε αναφορά με τις άλλες δύο. Η δομική αλληλεξάρτηση των τριών τάξεων γίνεται προφανής στον κόμβο των Borromeo, στον οποίο η αποκοπή οποιουδήποτε από τα τρία δαχτυλίδια προκαλεί τον χωρισμό και των άλλων δύο.

ταύτιση (γ.: identification - α.: identification) Στο έργο του Freud ο όρος «ταύτιση» καταδηλώνει μια διαδικασία μέσω της οποίας ένα υποκείμενο υιοθετεί ως δική του μια ή παραπάνω ιδιότητες ενός άλλου υποκειμένου. Στο ύστερο έργο του, καθώς ο Freud αναπτύσσει την ιδέα ότι το εγώ και το υπερεγώ συγκροτούνται

στη βάση μιας σειράς ταυτίσεων, η έννοια της ταύτισης καταλήγει τελικά να σημαίνει «την ίδια τη διαδικασία μέσα από την οποία συγκροτείται το ανθρώπινο υποκείμενο» (Laplanche και Pontalis, 1967: 206). Πρόκειται επομένως για μια έννοια κομβικής σημασίας στην ψυχαναλυτική θεωρία. Εντούτοις, είναι μια έννοια που θέτει σοβαρά θεωρητικά προβλήματα. Ένα από τα πιο σημαντικά προβλήματα, με το οποίο αναμετρήθηκε και ο ίδιος ο Freud, είναι η δυσκολία διαπίστωσης της επακριβούς σχέσης μεταξύ της ταύτισης και της αγάπης για το αντικείμενο.

Η έννοια της ταύτισης καταλαμβάνει εξίσου σημαντική θέση στο έργο του Lacan. Ο Lacan αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στον ρόλο της εικόνας, ορίζοντας την ταύτιση ως «τον μετασχηματισμό που λαμβάνει χώρα στο υποκείμενο όταν αποκτά μια εικόνα» (E, 2). «Απόκτηση» μιας εικόνας σημαίνει αναγνώριση του εαυτού μας στην εικόνα και υιοθέτηση της εικόνας ως του εαυτού μας.

Από πολύ νωρίς στο έργο του, ο Lacan διακρίνει τη φαντασιακή από τη συμβολική ταύτιση:

1. Φαντασιακή ταύτιση είναι ο μηχανισμός μέσω του οποίου δημιουργείται το εγώ στο ΣΤΑΔΙΟ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ, και ο οποίος ανήκει ολοκληρωτικά στην τάξη του φαντασιακού. Όταν το βρέφος αντικρίζει το είδωλό του στον καθρέφτη, ταυτίζεται με την εικόνα αυτή. Η συγκρότηση του εγώ μέσω της ταύτισης με κάτι που βρίσκεται εκτός (ακόμα και απέναντι ή εναντίον) του υποκειμένου είναι εκείνο που «δομεί το υποκείμενο ως ανταγωνιστή του εαυτού του» (E, 22) και έτσι ενέχει επιθετικότητα και αλλοτρίωση. Το στάδιο του καθρέφτη συνιστά την «πρωτογενή ταύτιση» και γεννά το ΙΔΕΩΔΕΣ ΕΓΩ.

2. Συμβολική ταύτιση είναι η ταύτιση με τον πατέρα στο τελικό στάδιο του οιδιποδείου συμπλέγματος η οποία και προκαλεί τον σχηματισμό του ΙΔΕΩΔΟΥΣ ΤΟΥ ΕΓΩ. Μέσα ακριβώς από αυτή τη «δευτερογενή ταύτιση» το υποκείμενο υπερβαίνει την επιθετικότητα που είναι εγγενής στην πρωτογενή ταύτιση (E, 23), και έτσι η συμβολική ταύτιση θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια ορισμένη «λιμπιντική εξομάλυνση» (E, 2). Αν και τούτη η ταύτιση ονομάζεται «συμβολική», δεν παύει να είναι μια «δευτερογενής ταύτιση» (E, 22) που αναπτύσσεται αναφορικά με το μοντέλο της πρωτογενούς ταύτισης κι έτσι, όπως κάθε ταύτιση, μετέχει του φαντασιακού: ονομάζεται «συμβολική» επειδή αντιπροσωπεύει την ολοκλήρωση του περάσματος του υποκειμένου στη συμβολική τάξη.

Οι ιδέες του Lacan όσον αφορά τη φύση της συμβολικής ταύτισης υπόκεινται σε σύνθετες αλλαγές κατά τη διάρκεια του έργου του. Το 1948 την εξετάζει από τη σκοπιά της «ενδοβολής της imago του γονέα του ίδιου φύλου» (E, 22), ενώ μέχρι το 1958 η σκέψη του έχει αλλάξει ρότα στην κατεύθυνση κατανόησης της ταύτισης από τη σκοπιά της ταύτισης με τον πραγματικό πατέρα κατά τον τρίτο χρόνο του οιδιποδείου συμπλέγματος.

Το 1961, ο Lacan προχωρεί στον ορισμό της συμβολικής ταύτισης ως ταύτισης με το σημαίνον. Βρίσκει ερείσματα για την ιδέα αυτή στον κατάλογο των τριών τύπων ταύτισης που παρουσιάζει ο Freud στο έβδομο κεφάλαιο της *Ψυχολογίας των μαζών και ανάλυσης του εγώ* (Freud, 1921c). Στους δύο πρώτους τύπους ταύτισης (με το αντικείμενο της αγάπης ή με τον ανταγωνιστή) το υποκείμενο εκφράζει συχνά την ταύτιση απλά και μόνο αναπτύσσοντας ένα σύμπτωμα ταυτόσημο με το σύμπτωμα του προσώπου με το οποίο ταυτίζεται. Σε τέτοιου είδους περιπτώσεις, «η ταύτιση είναι μερική και εξαιρετικά περιορισμένη και δανείζεται μόνο ένα μοναδικό χαρακτηριστικό [*nur einen einzigen Zug*] από το πρόσωπο που συνιστά το αντικείμενό της» (Freud, 1921c: SE XVIII, 107). Αυτό το «ενικό χαρακτηριστικό» (στα γαλλικά *trait unaire* – το οποίο οι άγγλοι μεταφραστές αποδίδουν κατά βούληση ως «unbroken line», «single-stroke» ή «unitary trait»[34]) γίνεται αντιληπτό από τον Lacan ως ένας πρωταρχικός συμβολικός όρος που ενδοβάλλεται για να παραγάγει το ιδεώδες του εγώ. Αν και αυτό το χαρακτηριστικό μπορεί να πρωτοεμφανίζεται ως σημείο, καθίσταται σημαίνον όταν ενσωματώνεται σε ένα σύστημα σημασίας (Σ8, 413-4). Το 1964 ο Lacan συνδέει το ενικό χαρακτηριστικό με το πρώτο σημαίνον (S_1), και το συγκρίνει με τη χαρακιά που σκάλιζε σε ένα κομμάτι ξύλο ο πρωτόγονος άνθρωπος για να δείξει ότι είχε σκοτώσει ένα ζώο (Σ11, 141, 256).

Ο Lacan είναι απόλυτα αντίθετος στους συγγραφείς εκείνους (όπως, για παράδειγμα, ο Balint) που ισχυρίζονται ότι η ταύτιση με τον αναλυτή σηματοδοτεί το ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ. Επιμένει αντιθέτως ότι όχι μόνο «η διάβαση του επιπέδου της ταύτισης είναι δυνατή» (Σ11, 273), αλλά και ότι αυτή η διάβαση αποτελεί αναγκαία συνθήκη της πραγματικής ψυχανάλυσης. Έτσι, το τέλος της ανάλυσης γίνεται αντιληπτό από τον Lacan ως η καθαίρεση του υποκειμένου, μια στιγμή κατά την οποία οι ταυτίσεις του υποκειμένου τίθενται υπό αμφισβήτηση με τρόπο που καθιστά αδύνατη τη διατήρησή τους με τον τρόπο που αυτή λάμβανε χώρα στο παρελθόν. Εντούτοις, αν και το τέλος της ανάλυσης δεν έχει να κάνει καθόλου με την ταύτιση με τον αναλυτή, ο Lacan υποστηρίζει ότι είναι δυνατόν να μιλήσει κανείς για ταύτιση στο τέλος της ανάλυσης, αλλά υπό μια διαφορετική έννοια: την έννοια της ταύτισης με το σύμπτωμα (βλ. SINTHOME).

τέλος της ανάλυσης (γ.: fin d'analyse - α.: end of analysis) Στη μελέτη του «Ανάλυση με τέλος και χωρίς τέλος», ο Freud εξετάζει αν είναι ποτέ δυνατόν να τελειώσει μια ανάλυση, ή αν όλες οι αναλύσεις είναι κατ' ανάγκην ατελείς (Freud, 1937c). Η απάντηση του Lacan στο ερώτημα αυτό είναι πως είναι

34. Στα ελληνικά ο όρος έχει αποδοθεί και ως «εναδικό χαρακτηριστικό» (Σ.τ.Μ.).

όντως δυνατόν να μιλήσουμε για την ολοκλήρωση μιας ανάλυσης. Αν και δεν φθάνουν όλες οι αναλύσεις στην κατάληξή τους, η αναλυτική θεραπεία συνιστά μια λογική διαδικασία που έχει τέλος, και ο Lacan ορίζει το τελικό αυτό σημείο ως το «τέλος της ανάλυσης».

Δεδομένου ότι πολλές αναλύσεις διακόπτονται, πριν φθάσουν στο τέλος της ανάλυσης, το ερώτημα που ανακύπτει είναι αν οι αναλύσεις αυτές είναι δυνατόν να θεωρηθούν επιτυχείς ή όχι. Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό είναι αναγκαίο να διακρίνουμε το τέλος της ανάλυσης από τον στόχο της ψυχαναλυτικής θεραπείας. Στόχος της αναλυτικής θεραπείας είναι να οδηγήσει τον αναλυόμενο στην άρθρωση της αλήθειας γύρω από την επιθυμία του. Κάθε ανάλυση, όσο ατελής κι αν είναι, μπορεί να θεωρηθεί επιτυχής, όταν επιτυγχάνει τον στόχο αυτόν. Το ερώτημα του τέλους της ανάλυσης έχει να κάνει επομένως με κάτι περισσότερο από το αν η αναλυτική θεραπεία πέτυχε ή όχι τον στόχο της. Το ζήτημα είναι αν η θεραπεία κατέληξε στο λογικό τελικό της σημείο ή όχι.

Ο Lacan αντιλαμβάνεται το τελικό αυτό σημείο με διάφορους τρόπους.

1. Στις αρχές του 1950 το τέλος της ανάλυσης περιγράφεται ως «η έλευση ενός αληθινού λόγου και η αναγνώριση από το υποκείμενο της ιστορίας του» (Ε, 88) (βλ. ΟΜΙΛΙΑ). «Το υποκείμενο ... ξεκινά την ανάλυση μιλώντας για τον εαυτό του χωρίς να μιλά σε εσάς, ή μιλώντας σε εσάς χωρίς να μιλά για τον εαυτό του. Όταν μπορέσει να μιλήσει σε εσάς για τον εαυτό του, η ανάλυση θα έχει τελειώσει» (Ec, 373, σημ. 1). Το τέλος της ανάλυσης περιγράφεται επίσης ως η αποδοχή της θνητότητας του καθενός (Ε, 104-5).

2. Το 1960, ο Lacan περιγράφει το τέλος της ανάλυσης ως μια κατάσταση άγχους και εγκατάλειψης, και το συγκρίνει με την ΑΝΗΜΠΟΡΙΑ του ανθρώπινου βρέφους.

3. Το 1964 το περιγράφει ως το σημείο στο οποίο ο αναλυόμενος έχει «διασχίσει τη ριζική φαντασίωση» (Σ11, 273) (βλ. ΦΑΝΤΑΣΙΩΣΗ).

4. Κατά την τελευταία δεκαετία της διδασκαλίας του, περιγράφει το τέλος της ανάλυσης ως «ταύτιση με το *sinthome*», και ως «γνώση γύρω από το τι πρέπει να κάνει κανείς με το *sinthome*» (βλ. *SINTHOME*).

Εκείνο που συνδέει όλες αυτές τις διατυπώσεις είναι η ιδέα ότι το τέλος της ανάλυσης ενέχει μια αλλαγή στην υποκειμενική θέση του αναλυόμενου (την «υποκειμενική καθαίρεση» του αναλυόμενου) και μια ανάλογη αλλαγή στη θέση του αναλυτή (την απώλεια του είναι [γαλλικά *désêtre*] του αναλυτή, την πτώση του αναλυτή από τη θέση του υποκειμένου-που-υποτίθεται-ότι-γνωρίζει). Στο τέλος της ανάλυσης, ο αναλυτής ανάγεται σε ένα απλό πλεόνασμα, ένα καθαρό *objet petit a*, στο αίτιο της επιθυμίας του αναλυόμενου.

Από τη στιγμή που ο Lacan υποστηρίζει ότι όλοι οι ψυχαναλυτές θα πρέπει

να έχουν βιώσει τη διαδικασία της αναλυτικής θεραπείας από την αρχή ως το τέλος, το τέλος της ανάλυσης συνιστά επίσης το πέρασμα από τη θέση του αναλυόμενου στη θέση του αναλυτή. «Η πραγματική κατάληξη μιας ανάλυσης» δεν είναι επομένως τίποτε λιγότερο και τίποτε περισσότερο από εκείνο που «σας προετοιμάζει να γίνετε αναλυτές» (Σ7, 303).

Το 1967, ο Lacan εισήγαγε τη διαδικασία του ΠΕΡΑΣΜΑΤΟΣ ως τρόπου ελέγχου του τέλους της ανάλυσης ενός αναλυόμενου. Μέσα από τη διαδικασία αυτή ήλπιζε να αποφύγει τους κινδύνους να θεωρηθεί το τέλος της ανάλυσης ως μια οιονεί-μυστική, άφατη εμπειρία. Απόψεις αυτού του είδους αντιτίθενται στην ψυχανάλυση, που έχει να κάνει με τη λεκτικοποίηση των πραγμάτων.

Ο Lacan επικρίνει τους αναλυτές εκείνους που προσέγγισαν το τέλος της ανάλυσης μέσα από το πρίσμα της ταύτισης με τον αναλυτή. Σε αντίθεση με αυτή την άποψη της ψυχανάλυσης, ο Lacan ισχυρίζεται πως «είναι δυνατόν να διαπεραστεί το επίπεδο της ταύτισης» (Σ11, 273). Όχι μόνο είναι δυνατόν να προχωρήσουμε πέρα από την ταύτιση, αλλά είναι και αναγκαίο, ειδάλλως δεν έχουμε να κάνουμε με ψυχανάλυση, αλλά με υποβολή, που αποτελεί το αντίθετο της ψυχανάλυσης: «το θεμελιακό κίνητρο της αναλυτικής διεργασίας είναι η διατήρηση της απόστασης ανάμεσα στο εγώ (I) –ταύτιση– και το *a*» (Σ11, 273).

Ο Lacan απορρίπτει επίσης την ιδέα ότι το τέλος της ανάλυσης ενέχει την «εκκαθάριση» της μεταβίβασης (Σ11, 267). Η ιδέα ότι η μεταβίβαση μπορεί να «εκκαθαριστεί» βασίζεται σε μια παρανόηση της φύσης της μεταβίβασης, σύμφωνα με την οποία η μεταβίβαση γίνεται αντιληπτή ως ένα είδος αυταπάτης που μπορεί να ξεπεραστεί. Η άποψη αυτή είναι εσφαλμένη γιατί παραβλέπει εντελώς τη συμβολική φύση της μεταβίβασης: η μεταβίβαση είναι τμήμα της ουσιαστικής δομής του λόγου. Αν και η αναλυτική θεραπεία ενέχει τη λύση της συγκεκριμένης *σχέσης μεταβίβασης*, που έχει εδραιωθεί με τον αναλυτή, η μεταβίβαση καθεαυτήν εξακολουθεί να υπάρχει και μετά το τέλος της ανάλυσης.

Άλλες παρανοήσεις σχετικές με το τέλος της ανάλυσης τις οποίες απορρίπτει ο Lacan είναι: ότι «ενδυναμώνει το εγώ», ότι μας «προσαρμόζει στην πραγματικότητα», και ότι οδηγεί στην «ευτυχία». Το τέλος της ανάλυσης δεν ταυτίζεται με την εξαφάνιση του συμπτώματος, ούτε με την ίαση μιας λανθάνουσας αρρώστιας (δηλαδή της νεύρωσης), αφού η ανάλυση δεν συνιστά κατ' ουσίαν θεραπευτική διαδικασία, αλλά αναζήτηση της αλήθειας, και η αλήθεια δεν είναι πάντοτε ευεργετική (Σ17, 122).

τετραμερές (γ.: quaternaire - α.: quaternary) Τετραμερής ονομάζεται μια δομή που απαρτίζεται από τέσσερα στοιχεία. Αν και η απόρριψη από τον Lacan των δυαδικών σχημάτων προς όφελος μιας έμφασης στις τριγωνικές δομές του

συμβολικού συνεπάγεται την κυριαρχία των τριαδικών σχημάτων στο έργο του (βλ. ΔΥΑΔΙΚΗ ΣΧΕΣΗ), ο Lacan επιμένει επίσης στη σημασία των τετραμερών σχημάτων: «μια τετραμερής δομή υπήρξε πάντοτε, από τη στιγμή της εισαγωγής του ασυνειδήτου και μετά, απαραίτητη για τη συγκρότηση μιας υποκειμενικής οργάνωσης» (Ec, 774).

Η έμφαση στο τετραμερές εμφανίζεται για πρώτη φορά στο προσκήνιο του λακανικού έργου στις αρχές της δεκαετίας του 1950, ίσως δε να οφείλεται στην επιρροή του Claude Lévi-Strauss, του οποίου το έργο πάνω στη δομή του μητρικού θείου δείχνει ότι η βασική μονάδα συγγένειας ενέχει πάντοτε ένα minimum τεσσάρων όρων (Lévi-Strauss, 1945). Έτσι, σε μια εργασία του 1953, που αφορά τον «ατομικό μύθο» του νευρωτικού (άλλη μια αναφορά στον Lévi-Strauss), ο Lacan παρατηρεί ότι «υπάρχει εντός του νευρωτικού μια κατάσταση κουαρτέτου» (Lacan, 1953b: 231), και προσθέτει πως αυτό το κουαρτέτο καταδεικνύει τις ιδιαιτερότητες κάθε περίπτωσης νεύρωσης με πολύ μεγαλύτερη επιτυχία από ό,τι η παραδοσιακή τριγωνική θεματοποίηση του οιδιποδείου συμπλέγματος (Lacan, 1953b: 232). Καταλήγει συμπεραίνοντας ότι «ολόκληρο το οιδιπόδειο σχήμα είναι ανάγκη να επανεξεταστεί» (Lacan, 1953b: 235). Έτσι, επιπλέον των τριών στοιχείων του οιδιποδείου συμπλέγματος (μητέρα, παιδί, πατέρας), ο Lacan μιλά συχνά και για ένα τέταρτο στοιχείο: ορισμένες φορές υποστηρίζει ότι το στοιχείο αυτό είναι ο ΘΑΝΑΤΟΣ (Lacan, 1953b: 237· Σ4, 431), ενώ άλλοτε ισχυρίζεται πως πρόκειται για τον ΦΑΛΛΟ (Σ3, 319).

Το 1955, ο Lacan συγκρίνει την ψυχαναλυτική θεραπεία με το μπριτζ, «ένα παιχνίδι για τέσσερις παίκτες» (E, 139· βλ. E, 229-30). Το ίδιο έτος, περιγράφει ένα τετραμερές που απαρτίζεται από μια τριαδική δομή με την προσθήκη ενός τέταρτου στοιχείου (του ΓΡΑΜΜΑΤΟΣ) που κινείται ανάμεσα στα τρία αυτά στοιχεία (Lacan, 1955a).

Άλλες σημαντικές τετραμερείς δομές που εμφανίζονται στο έργο του Lacan είναι το ΣΧΗΜΑ L (που χαρακτηρίζεται από τέσσερις κόμβους), οι τέσσερις μερικές ορμές και τα τέσσερα μερικά αντικείμενα που τους αντιστοιχούν, όπως και οι τέσσερις λόγοι (καθένας από τους οποίους χαρακτηρίζεται από τέσσερα σύμβολα που καταλαμβάνουν τέσσερις διακριτές θέσεις). Ο Lacan απαριθμεί ακόμα τέσσερις «θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης» (Lacan, 1964a), και μιλά για το *sinthome* ως το τέταρτο δαχτυλίδι το οποίο εμποδίζει τον διαχωρισμό των υπόλοιπων τριών δαχτυλιδιών που συνθέτουν τον ΚΟΜΒΟ ΤΩΝ BORROMEO (με άλλα λόγια των τριών τάξεων του πραγματικού, του συμβολικού και του φαντασιακού).

τέχνη (γ.: art - α.: art) Ο Freud αξιολογούσε την τέχνη ως έναν από τους σημαντικότερους πολιτισμικούς θεσμούς της ανθρωπότητας και αφιέρωσε πολλές

εργασίες του στην εξέταση της διαδικασίας καλλιτεχνικής δημιουργίας γενικά αλλά και ειδικότερα στην ανάλυση συγκεκριμένων έργων τέχνης. Για την εξήγηση της καλλιτεχνικής δημιουργίας παρέπεμπε στην έννοια της ΜΕΤΟΥΣΙΩΣΗΣ, διαδικασία στην οποία η σεξουαλική libido ανακατευθύνεται προς μη σεξουαλικούς στόχους. Ο Freud αφιέρωσε επίσης μια σειρά από εργασίες του στην ανάλυση συγκεκριμένων έργων τέχνης, ιδίως λογοτεχνικών έργων, για τα οποία υποστήριζε ότι μπορούν να είναι χρήσιμα στην ψυχανάλυση με δύο κυρίως τρόπους. Κατ' αρχάς, τα έργα αυτά εκφράζουν συχνά σε ποιητική μορφή αλήθειες του ψυχισμού, κάτι που σημαίνει ότι οι δημιουργικοί συγγραφείς οδηγούνται ενοραματικά σε αλήθειες τις οποίες ανακαλύπτουν οι ψυχαναλυτές αργότερα καταβάλλοντας περισσότερη προσπάθεια. Κατά δεύτερο λόγο, ο Freud ισχυρίστηκε επίσης ότι η επιμελής ψυχαναλυτική ανάγνωση λογοτεχνικών έργων μπορούσε να αποκαλύψει στοιχεία του ψυχισμού του συγγραφέα. Ενώ οι περισσότερες εργασίες του Freud που καταπιάνονται με συγκεκριμένα έργα τέχνης αφορούν λογοτεχνικά έργα, και οι άλλες μορφές τέχνης δεν παραμελούνται εντελώς στο έργο του. Για παράδειγμα, αφιέρωσε μια εργασία του στην ανάλυση του αγάλματος του Μωυσή που φιλοτέχνησε ο Μιχαήλ Άγγελος (Freud, 1914b).

Και το έργο του Lacan βρίθει από αναλύσεις συγκεκριμένων έργων τέχνης. Όπως και ο Freud, ο Lacan κατευθύνει το μεγαλύτερο μέρος της προσοχής του σε λογοτεχνικά έργα κάθε είδους: στην πεζογραφία (π.χ. στην ανάλυση του *Κλεμμένου γράμματος* του Edgar Alan Poe στο Σ2, κεφ. 16, και στο Lacan, 1955a), το δράμα (π.χ. στην ανάλυση του σεξπιρικού *Άμλετ* στο Lacan, 1958-9, και της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή στο Σ7, κεφ. 19-21), αλλά και την ποίηση (π.χ. στην ανάλυση του ποιήματος *Booz endormi* του Βίκτωρος Ουγκώ στα Σ3, 218-25· Σ4, 377-8· Ε, 156-8, Σ8· 158-9). Ο Lacan ασχολείται πάντως και με τις παραστατικές τέχνες, αφιερώνοντας αρκετές συνεδρίες του σεμιναρίου του του 1964 στην ανάλυση της ζωγραφικής, και ιδίως της αναμορφωτικής τέχνης (Σ11, κεφ. 7-9, όπου αναλύει τους *Πρεσβευτές* του Holbein· βλ. επίσης Σ7, 139-42).

Υπάρχουν, εντούτοις, σημαντικές διαφορές ανάμεσα στους τρόπους με τους οποίους προσεγγίζουν τα έργα τέχνης ο Freud και ο Lacan. Παρά το γεγονός ότι και ο Lacan μιλά για μετουσίωση, σε αντίθεση με τον Freud δεν θεωρεί ότι είναι δυνατόν, ούτε καν επιθυμητό, για τους ψυχαναλυτές να καταλήξουν σε οποιοδήποτε συμπέρασμα γύρω από την ψυχολογία του καλλιτέχνη βασισμένοι στην εξέταση ενός έργου τέχνης (βλ. τα κριτικά του σχόλια για την «ψυχοβιογραφία», Ec, 740-1). Όπως παρατηρεί ο Lacan, από μόνο του το γεγονός ότι το πλέον θεμελιώδες σύμπλεγμα στην ψυχαναλυτική θεωρία (το οιδιπόδειο) προέρχεται από ένα λογοτεχνικό έργο δεν σημαίνει ότι η ψυχανάλυση έχει να πει κάτι για τον ίδιο τον Σοφοκλή (Lacan, 1971: 3).

Ο αποκλεισμός του καλλιτέχνη από την ανάλυση του έργου τέχνης σημαίνει ότι η λακανική ανάγνωση λογοτεχνικών κειμένων δεν ενδιαφέρεται για την ανασυγκρότηση των προθέσεων του συγγραφέα. Η αναστολή του ερωτήματος της συγγραφικής πρόθεσης, δεν σημαίνει όμως και ότι ο Lacan ευθυγραμμίζεται με το στρουκτουραλιστικό κίνημα (εξάλλου, η συγγραφική πρόθεση είχε ήδη ανασταλεί από τη Νέα Κριτική πολύ πριν την εμφάνιση των στρουκτουραλιστών). Η προσέγγισή του είναι μάλλον ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο ο αναλυτής πρέπει να κινείται όταν ακούει και ερμηνεύει τον λόγο του αναλυόμενου. Με άλλα λόγια, ο αναλυτής πρέπει να αντιμετωπίζει τον λόγο του αναλυόμενου ως κείμενο:

> Πρέπει να ξεκινάτε από το κείμενο, να αρχίζετε αντιμετωπίζοντάς το, όπως κάνει και συμβουλεύει ο Freud, ως Ιερό Γράμμα. Ο συγγραφέας, ο γραφιάς, είναι μόνον εκείνος που σπρώχνει το μολύβι, και έρχεται δεύτερος ... Παρομοίως, και στην περίπτωση των ασθενών μας, σας παρακαλώ να προσέχετε περισσότερο το κείμενο παρά την ψυχολογία του συγγραφέα – αυτός είναι ολόκληρος ο προσανατολισμός της διδασκαλίας μου. (Σ2, 153)

Οι αναλύσεις λογοτεχνικών κειμένων από τον Lacan δεν συνιστούν επομένως ασκήσεις λογοτεχνικής κριτικής καθεαυτήν, αλλά πράξεις σχεδιασμένες να δώσουν στο ακροατήριό του μια ιδέα του τρόπου με τον οποίο πρέπει να «διαβάζουν» το ασυνείδητο των ασθενών τους. Αυτή η μέθοδος ανάγνωσης μοιάζει με εκείνες που αναπτύχθηκαν από τον φορμαλισμό και τον στρουκτουραλισμό. Το σημαινόμενο παραμελείται προς όφελος του σημαίνοντος, το περιεχόμενο αναστέλλεται προς όφελος των τυπικών ή τυπολογικών δομών (αν και ο Jacques Derrida έχει υποστηρίξει ότι ο Lacan δεν χρησιμοποιεί στην πραγματικότητα τη δική του μέθοδο, βλ. Derrida, 1975).

Εκτός του ότι χρησιμεύουν ως μοντέλα μιας μεθόδου ανάγνωσης την οποία ο Lacan συμβουλεύει στους αναλυτές να ακολουθούν, όταν διαβάζουν τον λόγο των ασθενών τους, οι λακανικές αναλύσεις λογοτεχνικών κειμένων αποσκοπούν επίσης στην απομόνωση ορισμένων στοιχείων που λειτουργούν ως μεταφορές στη διασαφήνιση ορισμένων από τις πιο σημαντικές ιδέες του. Για παράδειγμα, μέσα από την ανάγνωση του *Κλεμμένου γράμματος* του Poe, ο Lacan αναδεικνύει το περιφερόμενο γράμμα ως μεταφορά της καθοριστικής δύναμης του σημαίνοντος.

Ένας νέος κλάδος της λεγόμενης «ψυχαναλυτικής λογοτεχνικής κριτικής» ισχυρίζεται τώρα ότι αντλεί την έμπνευσή του από την προσέγγιση του Lacan στα λογοτεχνικά κείμενα (βλ. Muller και Richardson, 1988, και Wright, 1984. Άλλα έργα που επικεντρώνονται στη σχέση του Lacan με τη θεωρία της κουλτούρας είναι τα εξής: Davis, 1983· Felman, 1987· MacCannell, 1986). Εντούτοις, ενώ τέτοιου είδους εγχειρήματα είναι καθεαυτά ενδιαφέροντα, συνήθως δεν

προσεγγίζουν τη λογοτεχνία με τον τρόπο που το έκανε ο Lacan. Με άλλα λόγια, ενώ η ψυχαναλυτική λογοτεχνική κριτική επιχειρεί να πει κάτι γύρω από τα υπό μελέτη κείμενα, και οι δύο πλευρές της προσέγγισης του Lacan (η παρουσίαση ενός τρόπου αναλυτικής ερμηνείας και η διευκρίνιση ψυχαναλυτικών εννοιών) δεν ενδιαφέρονται να πουν κάτι για τα ίδια τα κείμενα, αλλά απλώς να τα χρησιμοποιήσουν για να εκφέρουν κάτι σχετικά με την ψυχανάλυση. Αυτή είναι ίσως και η πιο σημαντική διαφορά ανάμεσα στη λακανική και τη φροϋδική προσέγγιση των έργων τέχνης. Ενώ συχνά θεωρείται ότι μερικές από τις εργασίες του Freud αποδίδουν στην ψυχανάλυση το status ενός μεταλόγου, μιας κύριας αφήγησης που προσφέρει ένα γενικό ερμηνευτικό κλειδί το οποίο μπορεί να «ξεκλειδώσει» τα άλυτα ως τώρα μυστικά των λογοτεχνικών έργων, είναι αδύνατον να ερμηνεύσει κανείς τον Lacan ως κάποιον που προβαίνει σε παρόμοιους ισχυρισμούς. Για τον Lacan, αν και η ψυχανάλυση είναι ίσως σε θέση να μάθει κάτι γύρω από τη λογοτεχνία, ή να χρησιμοποιήσει λογοτεχνικά έργα για να μεταδώσει μερικές από τις μεθόδους και τις έννοιές της, είναι αμφίβολο κατά πόσον η λογοτεχνική κριτική μπορεί να μάθει κάτι από την ψυχανάλυση. Γι' αυτόν τον λόγο ο Lacan απορρίπτει την ιδέα ότι μια λογοτεχνική κριτική που χρησιμοποιεί ψυχαναλυτικές έννοιες θα μπορούσε να ονομαστεί «εφαρμοσμένη ψυχανάλυση», από τη στιγμή που «η ψυχανάλυση εφαρμόζεται, με την ορθή σημασία του όρου, μόνο ως θεραπεία, και επομένως σε ένα υποκείμενο που μιλάει και ακούει» (Ec, 747).

τοπολογία (γ.: topologie - α.: topology) Η τοπολογία (που είχε αρχικά ονομαστεί *analysis situs* από τον Leibniz) αποτελεί κλάδο των μαθηματικών που ασχολείται με τις ιδιότητες των σχημάτων στον χώρο, που διατηρούνται παρά τις όποιες συνεχείς παραμορφώσεις. Οι ιδιότητες αυτές είναι εκείνες της συνέχειας, της συνάφειας και της οροθέτησης. Η έννοια του χώρου στην τοπολογία είναι εκείνη του τοπολογικού χώρου, που δεν περιορίζεται στον ευκλείδειο (δυσδιάστατο ή τρισδιάστατο) χώρο, ούτε καν σε χώρους που είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι διαθέτουν έστω και μία διάσταση. Ο τοπολογικός χώρος δεν εξαρτάται καθόλου από την απόσταση, το μέγεθος, την περιοχή και τη γωνία, αλλά βασίζεται αποκλειστικά σε μια έννοια της κλειστότητας ή της γειτνίασης.

Ο Freud χρησιμοποιεί χωρικές μεταφορές για να περιγράψει τον ψυχισμό στην *Ερμηνεία των ονείρων*, όπου παραπέμπει στην ιδέα του G. T. Fechner ότι η έννοια της σκηνής όπου διαδραματίζεται το όνειρο διαφέρει από αυτή της εν εγρηγόρσει αναπαραστατικής δραστηριότητας και προτείνει την έννοια της «ψυχικής τοπικότητας». Ο Freud ξεκαθαρίζει ότι η έννοια αυτή είναι μια καθαρά τοπογραφική έννοια, και ότι δεν θα πρέπει να συγχέεται με μια ψυχική τοπικότητα υπό

την ανατομική έννοια (Freud, 1900a: SE V, 536). Στην «πρώτη τοπική» που εισάγει, διαχωρίζει τον ψυχισμό σε τρία: το συνειδητό, το προσυνειδητό και το ασυνείδητο. Στη «δεύτερη τοπική» ο ψυχισμός χωρίζεται σε εγώ, υπερεγώ και αυτό.

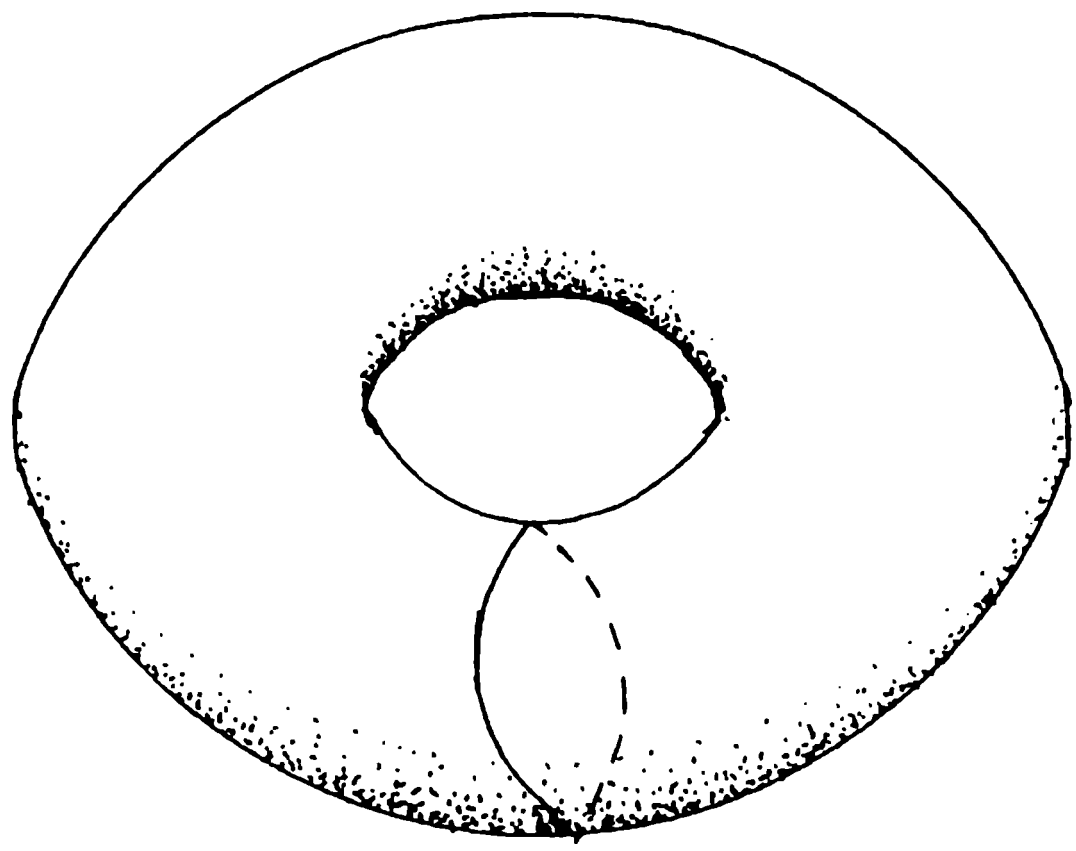
Ο Lacan θεωρεί ότι τα μοντέλα αυτά δεν είναι όσο θα έπρεπε τοπολογικά. Υποστηρίζει πως το διάγραμμα με το οποίο ο Freud επεξηγούσε τη δεύτερη τοπική του στο *Εγώ και το αυτό* (1923b) οδήγησε την πλειονότητα των αναγνωστών του να ξεχάσουν την ανάλυση πάνω στην οποία βασιζόταν εξαιτίας της ενορατικής ισχύος της εικόνας (βλ. E, 214). Το ενδιαφέρον του Lacan για την τοπολογία ανακύπτει, επομένως, επειδή αναγνωρίζει σε αυτήν ένα μέσο που προσφέρει μια μη ενορατική, καθαρά θεωρητική μέθοδο έκφρασης της έννοιας της ΔΟΜΗΣ, που είναι πολύ σημαντική για τη θεωρία του της συμβολικής δομής. Επομένως σκοπός των τοπολογικών μοντέλων του Lacan είναι «να απαγορεύσουν τη φανταστική αιχμαλωσία» (E, 333). Εν αντιθέσει προς τις ενορατικές εικόνες, στις οποίες «η αντίληψη οδηγεί στην έκλειψη της δομής», στην τοπολογία του Lacan «δεν υπάρχει απόκρυψη του συμβολικού» (E, 333).

Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η τοπολογία δεν είναι απλώς ένας μεταφορικός τρόπος έκφρασης της έννοιας της δομής. Είναι η ίδια η δομή (Lacan, 1973b). Επισημαίνει ότι η τοπολογία αποδίδει προνομιακή σημασία στη λειτουργία της τομής (*coupure*), αφού η τομή είναι εκείνο που διακρίνει έναν ασυνεχή μετασχηματισμό από έναν συνεχή. Και οι δύο αυτές μορφές μετασχηματισμού διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην ψυχαναλυτική θεραπεία. Ως παράδειγμα ενός συνεχούς μετασχηματισμού ο Lacan αναφέρει τη ΖΩΝΗ ΤΟΥ MÖBIUS: όπως περνά κανείς από τη μια πλευρά στην άλλη ακολουθώντας συνεχώς την κυκλική επιφάνεια της ζώνης, έτσι και το υποκείμενο είναι σε θέση να διασχίσει τη φαντασίωση χωρίς να προβεί σε κάποιο μυθικό άλμα από το μέσα στο έξω. Ως παράδειγμα ασυνεχούς μετασχηματισμού, ο Lacan αναφέρεται επίσης στη ζώνη του Möbius, η οποία όταν τέμνεται στο μέσον μετασχηματίζεται σε μια απλή καμπύλη με πολύ διαφορετικές τοπολογικές ιδιότητες: τώρα διαθέτει δύο πλευρές αντί για μια. Όπως ακριβώς η τομή επιφέρει έναν ασυνεχή μετασχηματισμό στη ζώνη του Möbius, έτσι και μια αποτελεσματική ερμηνεία που προφέρεται από τον αναλυτή μεταβάλλει ριζικά τη δομή του λόγου του αναλυόμενου.

Αν και το ΣΧΗΜΑ L, το ίδιο ισχύει και για τα άλλα σχήματα που εμφανίζονται κατά τη δεκαετία του 1950, είναι δυνατόν να ιδωθεί ως μια πρώτη επαφή του Lacan με την τοπολογία, οι τοπολογικές μορφές καθίστανται κομβικές κατά τη δεκαετία του 1960, όταν η προσοχή του στρέφεται στα σχήματα του ΤΟΡΟΥ, της ζώνης του Möbius, της μποτίλιας του Klein και του cross-cup (βλ. Lacan, 1961-2). Αργότερα, τη δεκαετία του 1970, η προσοχή του επικεντρώνεται στην πλέον σύνθετη περιοχή της θεωρίας των κόμβων, ιδιαίτερα στον ΚΟΜΒΟ ΤΩΝ

BORROMEO. Για μια εισαγωγή στη λακανική χρήση τοπολογικών σχημάτων, βλ. Granon-Lafont (1985).

τόρος (γ.: tore - α.: torus) Ο τόρος είναι ένα από τα σχήματα που αναλύει ο Lacan στη μελέτη της ΤΟΠΟΛΟΓΙΑΣ. Στην απλούστερη μορφή του αποτελείται από ένα δαχτυλίδι, ένα τρισδιάστατο αντικείμενο που προκύπτει αν πάρουμε έναν κύλινδρο και ενώσουμε τις δύο άκρες του (σχήμα 19).



Σχήμα 19 Ο τόρος

Ο Lacan αναφέρεται για πρώτη φορά στον τόρο το 1953 (βλ. Ε, 105), αλλά το σχήμα αρχίζει να αποκτά περισσότερη σημασία στο έργο του κατά τη δεκαετία του 1970. Η τοπολογία του τόρου παρουσιάζει ορισμένα χαρακτηριστικά της δομής του υπόκειμένου:

Σημαντικό χαρακτηριστικό του τόρου είναι ότι το κέντρο βάρους του εντοπίζεται εκτός του όγκου του, όπως ακριβώς και το κέντρο του υποκειμένου βρίσκεται εκτός του εαυτού του: είναι έκκεντρο, εκ-κεντρικό.

Μια άλλη ιδιότητα του τόρου είναι ότι «η περιφερειακή εξωτερικότητα και η κεντρική εξωτερικότητά του συνιστούν μια και μοναδική περιοχή» (Ε, 105). Έτσι γίνεται κατανοητό πως η ψυχανάλυση αμφισβητεί τη διάκριση ανάμεσα στο «εντός» και το «εκτός» (βλ. ΕΚ-ΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ).

τρέλα (γ.: folie - α.: madness) Όταν ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «τρέλα», όπως και όταν χαρακτηρίζει κάποιον «τρελό», αναφέρεται στην ΨΥΧΩΣΗ: «Οι ψυχώσεις ... αντιστοιχούν σε εκείνο που πάντοτε ονομαζόταν και δόκιμα εξακολου-

θεί να ονομάζεται *τρέλα*» (Σ3, 4). Προσθέτει ότι «δεν υπάρχει λόγος να αφαιρέσουμε από τον εαυτό μας την πολυτέλεια της χρήσης αυτής της λέξης» (Σ3, 4). Έτσι, όχι μόνο δεν αντιμετωπίζει την τρέλα ως έναν όρο υποτιμητικό, αλλά την εκτιμά για τους ποιητικούς της απόηχους, και εγκρίνει τη χρήση της, υπό την προϋπόθεση ότι χρησιμοποιείται με το επακριβές νόημα της ψύχωσης. Έτσι, για παράδειγμα, το 1946 ο Lacan συγχαίρει τον γάλλο ψυχίατρο Henri Ey για την «πεισματική διατήρηση του όρου» (Ec, 154).

τύχη (γ.: chance - α.: chance) Ο Freud κατηγορήθηκε συχνά για χυδαίο ντετερμινισμό, αφού στο έργο του καμιά παραλεξία και κανένα επιπόλαιο σφάλμα, όσο ασήμαντο και αν μοιάζει φαινομενικά, δεν αποδίδεται στην τύχη. Πράγματι, ο Freud έγραψε τη φράση που ακολουθεί: «πιστεύω στην εξωτερική (πραγματική) τύχη, είναι αληθινή, αλλά όχι στα εσωτερικά (ψυχικά) τυχαία συμβάντα» (Freud, 1901: 257).

Ο Lacan εκφράζει την ίδια πίστη με τους δικούς του όρους: η τύχη, με την έννοια της καθαρής ενδεχομενικότητας, υπάρχει μόνο στο πραγματικό. Στη συμβολική τάξη, δεν υπάρχει καθαρή τύχη.

Στο σεμινάριο του 1964, ο Lacan χρησιμοποιεί τη διάκριση του Αριστοτέλη ανάμεσα σε δύο είδη τύχης για να διευκρινίσει τη διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό και το συμβολικό. Στο δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών*, όπου αναπτύσσεται η ιδέα της αιτιότητας (βλ. ΑΙΤΙΟ), ο Αριστοτέλης ερευνά τον ρόλο της τύχης και της μοίρας στην αιτιότητα. Διακρίνει μεταξύ δύο τύπων τύχης: του *αυτόματου*, που αναφέρεται στα τυχαία συμβάντα γενικά, και της *τύχης*, που αντιστοιχεί στην τύχη στον βαθμό που επηρεάζει δρώντες που είναι ικανοί για ηθική δράση.

Ο Lacan ορίζει και πάλι το *αυτόματον* ως «το δίκτυο των σημαινόντων», εντοπίζοντάς το έτσι στη συμβολική τάξη. Ο όρος έρχεται λοιπόν να προσδιορίσει τα φαινόμενα εκείνα που μοιάζουν να είναι τυχαία, αλλά τα οποία οφείλονται, στην πραγματικότητα, στην επιμονή του σημαίνοντος να καθορίζει το υποκείμενο. Το *αυτόματον* δεν είναι λοιπόν αληθινά τυχαίο: μόνο το πραγματικό είναι αληθινά αυθαίρετο, αφού «το πραγματικό είναι πέρα από το *αυτόματον*» (Σ11, 59).

Το πραγματικό ευθυγραμμίζεται με την τύχη, στην οποία ο Lacan αποδίδει τον χαρακτήρα «της επαφής με το πραγματικό». Η τύχη επομένως αναφέρεται στην εισβολή του πραγματικού στη συμβολική τάξη: εν αντιθέσει προς το *αυτόματον*, το οποίο συνιστά τη δομή της συμβολικής τάξης που καθορίζει το υποκείμενο, η *τύχη* είναι καθαρά αυθαίρετη, πέρα από τους καθορισμούς της συμβολικής τάξης. Είναι ο χτύπος στην πόρτα που διακόπτει ένα όνειρο· σε ένα πιο επώδυνο επίπεδο είναι το ίδιο το τραύμα. Το τραυματικό συμβάν είναι η επαφή με το πραγματικό, μια επαφή εξωτερική ως προς το επίπεδο της σημασίας.

υλισμός (γ.: matérialisme - α.: materialism) Ασχολούμενη με ζητήματα ψυχογένεσης, με το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ πνεύματος και σώματος, κ.ά., η ψυχανάλυση θέτει κατ' ανάγκην οντολογικά ερωτήματα. Το ερώτημα του κατά πόσον οι απόψεις του Freud είναι δυνατόν να θεωρηθούν υλιστικές ή όχι είναι δύσκολο να απαντηθεί. Από τη μια μεριά, επέμενε στη σημασία του φυσικού υποστρώματος κάθε ψυχικού συμβάντος, μένοντας συνεπής προς τα υλιστικά αξιώματα των επιστημόνων που είχε εκτιμήσει περισσότερο κατά τη διάρκεια των σπουδών του (κυρίως των Hermann Helmholtz και Ernst Brücke). Από την άλλη μεριά, ήταν αντίθετος στις προσπάθειες του Charcot να εξηγήσει όλα τα υστερικά συμπτώματα με βάση βλάβες του εγκεφάλου, διέκρινε την ψυχική από την υλική πραγματικότητα, και επισήμαινε συνεχώς τον ρόλο της εμπειρίας εις βάρος της κληρονομικότητας όσον αφορά την αιτιολογία των νευρικών παθήσεων. Οι δύο αυτές τάσεις συγκλίνουν συχνά, στα γραπτά του, σε μια ασταθή συμμαχία, όπως στη φράση που ακολουθεί: «Οι αναλυτές είναι κατά βάση αδιόρθωτοι μηχανιστές και υλιστές, αν και προσπαθούν να αποφύγουν την απογύμνωση του μυαλού από τα χαρακτηριστικά του που δεν έχουν ακόμα αναγνωριστεί» (Freud, 1941d [1921]: SE XVIII, 179).

Ο Lacan παρουσιάζει επίσης τον εαυτό του ως υλιστή: το 1936 επικρίνει τη συνειρμική ψυχολογία ότι δεν είναι συνεπής προς τον υποτιθέμενο υλισμό της, και το 1964 υποστηρίζει ότι η ψυχανάλυση αντιτίθεται σε κάθε μορφή φιλοσοφικού ιδεαλισμού (Σ11, 221).

Εντούτοις, όπως και στην περίπτωση του Freud, οι υλιστικές διακηρύξεις του Lacan είναι ιδιαίτερα σύνθετες. Είναι μάλιστα ξεκάθαρο ήδη από τις πρώτες αναφορές του στο ζήτημα αυτό ότι αντιλαμβάνεται τον υλισμό με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο. Το 1936, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι ο υλισμός δεν συνεπάγεται την απόρριψη των κατηγοριών της προθετικότητας και του νοήματος (Ec, 90). Το 1946 επικρίνει επανειλημμένα τις χυδαίες μορφές υλισμού σύμφωνα με τις οποίες η σκέψη αποτελεί απλό «επιφαινόμενο» (Ec, 159) και το 1956 διακρίνει τον «νατουραλιστικό υλισμό» από τον «φροϋδικό υλισμό» (Ec, 465-6). Είναι ξεκάθαρο λοιπόν ότι ο Lacan δεν προσχωρεί στο είδος του υλισμού που ανάγει κάθε αιτιότητα σε έναν χυδαίο οικονομικό ντετερμινισμό, και ο οποίος θεωρεί όλα τα φαινόμενα της κουλτούρας (συμπεριλαμβανομένης της ΓΛΩΣΣΑΣ) απλό εποικοδόμημα που καθορίζεται από την οικονομική υποδομή. Σε αντίθεση με την άποψη αυτή, ο Lacan παραπέμπει στην περίφημη διακήρυξη του Στάλιν ότι «η γλώσσα δεν εί-

ναι εποικοδόμημα» (Ε, 125), και ισχυρίζεται ότι η γλώσσα «είναι κάτι υλικό» (Σ2, 82). Σε αυτή τη βάση συμπεραίνει ότι η σημασία που αποδίδει στη γλώσσα είναι απόλυτα συμβατή με τον ιστορικό υλισμό (Ec, 875-6).

Επομένως ο υλισμός του Lacan είναι ένας υλισμός του ΣΗΜΑΙΝΟΝΤΟΣ: «η θέση που προσπαθώ να υποστηρίξω μπροστά σας ενέχει έναν ορισμένο υλισμό των υπό συζήτηση στοιχείων, υπό την έννοια ότι τα σημαίνοντα πράγματι ενσωματώνονται, υλοποιούνται» (Σ3, 289). Εντούτοις, η υλικότητα του σημαίνοντος δεν αναφέρεται στην απτή εγγραφή του αλλά στην αδιαιρετότητά του: «Μα αν επιμείναμε αρχικά στην υλικότητα του σημαίνοντος, η υλικότητα αυτή είναι μοναδική από πολλές απόψεις, η πρώτη από τις οποίες είναι ότι το σημαίνον δεν ανέχεται τη διχοτόμηση» (Ec, 24). Το σημαίνον στην υλική του διάσταση, η πραγματική διάσταση του σημαίνοντος, είναι το ΓΡΑΜΜΑ. Αυτός ακριβώς ο «υλισμός του σημαίνοντος» οδηγεί τον Lacan στην άρθρωση ενός «υλιστικού ορισμού του φαινομένου της συνείδησης» (Σ2, 40-52).

Οι ισχυρισμοί του Lacan ότι η θεωρία του για το σημαίνον είναι μια υλιστική θεωρία αμφισβητούνται από τον Derrida, ο οποίος υποστηρίζει ότι η λακανική έννοια του γράμματος προδίδει έναν λανθάνοντα ιδεαλισμό (Derrida, 1975).

ύπαρξη (γ.: existence - α.: existence) Ο όρος «ύπαρξη» χρησιμοποιείται από τον Lacan με διάφορους τρόπους (βλ. Žižek, 1991: 136-7):

• **Ύπαρξη στο συμβολικό** Αυτή η έννοια της ύπαρξης πρέπει να γίνεται κατανοητή στο πλαίσιο της φροϋδικής ανάλυσης της «κρίσης της ύπαρξης» (judgement of existence), μέσα από την οποία επιβεβαιώνεται η ύπαρξη μιας οντότητας πριν από την απόδοση σε αυτήν οποιασδήποτε ποιότητας (βλ. Freud, 1925h, βλ. BEJAHUNG). Μόνον ό,τι ενσωματώνεται στη συμβολική τάξη «υπάρχει» πλήρως υπό αυτή την έννοια, αφού «δεν υπάρχει προ-ρηματική πραγματικότητα» (Σ20, 33). Με αυτή ακριβώς την έννοια ο Lacan ισχυρίζεται ότι «η γυναίκα δεν υπάρχει» (Lacan, 1973a: 60): η συμβολική τάξη δεν εμπεριέχει σημαίνον της θηλυκότητας, επομένως η γυναικεία θέση δεν μπορεί να συμβολοποιηθεί πλήρως.

• **Ύπαρξη στο πραγματικό** Υπό αυτή την έννοια υπάρχει μόνο ό,τι είναι αδύνατον να συμβολοποιηθεί: το αδύνατο Πράγμα στην καρδιά του υποκειμένου. «Υπάρχει στην πραγματικότητα κάτι ριζικά αναφομοίωτο στο σημαίνον. Πρόκειται πολύ απλά για τη μοναδική ύπαρξη του υποκειμένου» (Σ3, 179). Αυτή είναι η ύπαρξη του υποκειμένου του ασυνειδήτου, S, το οποίο περιγράφει ο Lacan ως μια «ανέκφραστη, ηλίθια ύπαρξη» (Ε, 194).

Αυτή η δεύτερη έννοια του όρου ύπαρξη είναι ακριβώς αντίθετη της πρώτης σημασίας του. Ενώ η ύπαρξη με την πρώτη σημασία είναι συνώνυμη της λακα-

νικής χρήσης του όρου ΕΙΝΑΙ, η ύπαρξη με τη δεύτερη έννοιά της αντιτίθεται στο είναι.

Ο Lacan εισάγει τον νεολογισμό *ex-sistence* για να εκφράσει την ιδέα ότι η καρδιά του είναι μας (*Kern unseres Wesen*) είναι ριζικά Άλλη, ξένη, εκτός (Ec, 11): το υποκείμενο είναι απο-κεντρωμένο, το κέντρο του βρίσκεται εκτός του εαυτού του, είναι έκ-κεντρο ή εκ-κεντρικό. Ο Lacan μιλά επίσης για την «ύπαρξη [ex-sistence] (*Entstellung*) της επιθυμίας στο όνειρο» (E, 264), από τη στιγμή που το όνειρο δεν είναι σε θέση να αντιπροσωπεύσει την επιθυμία παρά παραμορφώνοντάς την.

υπερεγώ (γ.: surmoi - α.: superego) Ο όρος «υπερεγώ» δεν εμφανίζεται παρά αρκετά αργά στο έργο του Freud, αφού εισάγεται για πρώτη φορά στη μελέτη του *Το Εγώ και το αυτό* (Freud, 1923b). Στο έργο του αυτό ο Freud εισάγει το λεγόμενο «δομικό μοντέλο» του, στο οποίο ο ψυχισμός χωρίζεται σε τρεις συνιστώσες: στο ΕΓΩ, το ΑΥΤΟ και το υπερεγώ. Εντούτοις, η έννοια μιας ηθικής συνιστώσας που κρίνει και λογοκρίνει το εγώ είναι δυνατόν να εντοπιστεί στο έργο του Freud πολύ πριν αποδοθούν οι λειτουργίες αυτές στο υπερεγώ (παράδειγμα η προγενέστερη φροϋδική έννοια της λογοκρισίας).

Ο Lacan τοποθετείται για πρώτη φορά στο ζήτημα του υπερεγώ στο άρθρο του για την οικογένεια (Lacan, 1938). Στο έργο αυτό διαχωρίζει ξεκάθαρα το υπερεγώ από το ΙΔΕΩΔΕΣ ΤΟΥ ΕΓΩ, όρους τους οποίους ο Freud μοιάζει να χρησιμοποιεί εναλλακτικά στο *Εγώ και το αυτό*. Ισχυρίζεται ότι η πρωταρχική λειτουργία του υπερεγώ είναι η απώθηση της σεξουαλικής επιθυμίας για τη μητέρα στην κατάληξη του οιδιποδείου συμπλέγματος. Στα χνάρια του Freud, υποστηρίζει πως το υπερεγώ προέρχεται από την οιδιπόδειο ταύτιση με τον πατέρα, αλλά αναφέρεται και στη θέση της Melanie Klein σχετικά με τη μητρική καταγωγή μιας αρχαϊκής μορφής του υπερεγώ (Lacan, 1938: 59-60).

Όταν ο Lacan επιστρέφει στο ζήτημα του υπερεγώ στο σεμινάριο του 1953-4, το εντοπίζει στη συμβολική τάξη, σε αντίθεση με τη φαντασιακή τάξη του εγώ: «το υπερεγώ εντοπίζεται κατ' ουσίαν εντός του συμβολικού επιπέδου της ομιλίας» (Σ1, 102). Το υπερεγώ συνδέεται στενά με τον Νόμο, αλλά η σχέση αυτή έχει παράδοξο χαρακτήρα. Από τη μια μεριά, ο Νόμος καθεαυτόν είναι μια συμβολική δομή που ρυθμίζει την υποκειμενικότητα και, υπό την έννοια αυτή, εμποδίζει την αποσύνθεση. Από την άλλη μεριά, ο νόμος του υπερεγώ έχει έναν «αναίσθητο, τυφλό χαρακτήρα καθαρής προστακτικότητας και απλής τυραννίας» (Σ1, 102). Έτσι «το υπερεγώ είναι συγχρόνως ο νόμος αλλά και η καταστροφή του» (Σ1, 102). Το υπερεγώ ανακύπτει από την παρανόηση του νόμου, από τα χάσματα στη συμβολική ουσία, και γεμίζει τα χάσματα αυτά με ένα φαντασιακό υποκατάστατο που δια-

στρέφει τον νόμο (βλ. Ε, 143· πρβλ. και τα σχεδόν ταυτόσημα σχόλια του Lacan σχετικά με τη λογοκρισία: «η λογοκρισία σχετίζεται πάντοτε με οτιδήποτε, στον λόγο, συνδέεται με τον νόμο στον βαθμό που δεν γίνεται κατανοητό» – Σ2, 127).

Ειδικότερα, από γλωσσολογική άποψη, «το υπερεγώ είναι μια προστακτική» (Σ1, 102). Το 1962 ο Lacan υποστηρίζει ότι δεν πρόκειται παρά για την καντιανή κατηγορική προσταγή ή προστακτική. Το ακριβές περιεχόμενο της προστακτικής έχει να κάνει με την προσταγή «Απόλαυσε!». Το υπερεγώ είναι ο Άλλος στον βαθμό που ο Άλλος προστάζει το υποκείμενο να απολαύσει. Το υπερεγώ είναι επομένως μια εκφραση της θέλησης-για-απόλαυση (*volonté de jouissance*), που δεν είναι η θέληση του υποκειμένου αλλά η θέληση του Άλλου, ο οποίος λαμβάνει τη μορφή του Σαδιστικού «Υπέρτατου Όντος-του-Κακού» (Ec, 773). Το υπερεγώ είναι μια «χυδαία, σκληρή Φιγούρα» (Ε, 256) που επιβάλλει στο νευρωτικό υποκείμενο «μια αναίσθητη, καταστροφική, καθαρά καταπιεστική, σχεδόν πάντοτε αντι-νομική ηθικότητα» (Σ1, 102). Το υπερεγώ συνδέεται με τη φωνή, και επομένως με την επικλητική ορμή και με τον ΣΑΔΙΣΜΟ/ΜΑΖΟΧΙΣΜΟ.

υποβολή (γ.: suggestion - α.:suggestion) Στη γαλλική ψυχιατρική του 19ου αιώνα, ο όρος «υποβολή» αναφερόταν στη χρήση της ύπνωσης για την καταπολέμηση νευρωτικών συμπτωμάτων: ενώ ο ασθενής βρισκόταν σε κατάσταση ύπνωσης, ο γιατρός τού «υπέβαλε» την ιδέα ότι τα συμπτώματά του μπορούσαν να εξαφανιστούν. Εκκινώντας από το έργο των γάλλων ψυχιάτρων Charcot και Bernheim, ο Freud άρχισε να χρησιμοποιεί την υποβολή στη θεραπεία νευρωτικών ασθενών τη δεκαετία του 1880. Εντούτοις, η υποβολή τον απογοήτευε ολο και περισσοτερο, με αποτέλεσμα να εγκαταλείψει την ύπνωση και να αναπτύξει την ψυχανάλυση. Οι λόγοι της απογοήτευσης του Freud από την ύπνωση είναι επομένως θεμελιακοί για την κατανόηση της ιδιαίτερης φύσης της ψυχανάλυσης. Ωστόσο, η ενδελεχής διερεύνηση των λόγων αυτών εντοπίζεται πέρα από τη λογική τούτου του λεξικού. Αρκεί να ειπωθεί ότι στο ύστερο έργο του Freud ο όρος «υποβολή» αντιπροσωπεύει ένα ολόκληρο σύνολο ιδεών τις οποίες ο Freud συνδέει με την ύπνωση και οι οποίες, ως εκ τούτου, είναι διαμετρικά αντίθετες προς την ψυχανάλυση.

Στα χνάρια του Freud, ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «υποβολή» για να αναφερθεί σε μια ποικιλία παρεκκλίσεων από την αληθινή ψυχανάλυση (παρεκκλίσεις στις οποίες ο Lacan αναφέρεται και με τον όρο «ψυχοθεραπεία»), και από τις οποίες κυριότερες είναι οι εξής:

1. Η υποβολή εμπεριέχει την ιδέα του προσανατολισμού του ασθενούς με βάση κάποιο ιδανικό ή μια ηθική αξία (βλ. ΗΘΙΚΗ). Σε αντίθεση με αυτή τη στάση, ο Lacan υπενθυμίζει στους αναλυτές ότι καθήκον τους είναι να καθοδηγούν τη

θεραπεία και όχι τον ασθενή (Ε, 227). Αντιτίθεται σε οποιαδήποτε θεώρηση της ψυχανάλυσης ως κανονιστικής διαδικασίας κοινωνικής επιρροής.

2. Η υποβολή αναδύεται επίσης όταν η ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ του ασθενούς γίνεται αντιληπτή ως κάτι που θα πρέπει να εκκαθαριστεί από τον αναλυτή. Αυτού του είδους η άποψη είναι ολοκληρωτικά ξένη προς την ψυχανάλυση αφού, όπως υποστηρίζει ο Lacan, ο αναλυτής αναγνωρίζει ότι ένα ορισμένο υπόλοιπο αντίστασης είναι εγγενές στη δομή της θεραπείας.

3. Στην υποβολή οι ερμηνείες του θεραπευτή επικεντρώνονται στη σημασία, ενώ ο αναλυτής επικεντρώνει τις ερμηνείες του στο νόημα (*sens*) και στο μη νόημα (nonsense) που το συνοδεύει. Έτσι, ενώ στην ψυχοθεραπεία έχουμε να κάνουμε με μια προσπάθεια αποφυγής της αμφισημίας και της ομοηχίας του λόγου, η ψυχανάλυση ποντάρει ακριβώς σε αυτή την αμφισημία.

Η υποβολή συνδέεται στενά με τη ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ (Ε, 270). Αν η μεταβίβαση προϋποθέτει την απόδοση γνώσης από τον αναλυόμενο στον αναλυτή, η υποβολή συνιστά έναν ιδιαίτερο τρόπο απόκρισης σε αυτή την απόδοση. Ο Lacan ισχυρίζεται ότι ο αναλυτής θα πρέπει να συνειδητοποιεί ότι απλώς και μόνο καταλαμβάνει τη θέση εκείνου που υποτίθεται (από τον αναλυόμενο) ότι γνωρίζει, χωρίς να αυταπατάται θεωρώντας ότι όντως κατέχει τη γνώση που του αποδίδεται. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο αναλυτής είναι σε θέση να μετασχηματίζει τη μεταβίβαση σε «μια ανάλυση της υποβολής» (Ε, 271). Η υποβολή, από την άλλη μεριά, ανακύπτει όταν ο αναλυτής δέχεται τη θέση εκείνου που *πράγματι* γνωρίζει.

Όπως ο Freud, έτσι και ο Lacan αναγνωρίζει στην ύπνωση το πρότυπο της υποβολής. Στην *Ψυχολογία των μαζών*, ο Freud δείχνει τον τρόπο με τον οποίο ο υπνωτισμός οδηγεί στη σύγκλιση του αντικειμένου με το ιδεώδες του εγώ (Freud, 1921). Με λακανικούς όρους, ο υπνωτισμός ενέχει τη σύγκλιση του αντικειμένου *a* με το εγώ (I). Η ψυχανάλυση ενέχει ακριβώς το αντίθετο, αφού «το θεμελιακό κίνητρο της αναλυτικής διαδικασίας είναι η διατήρηση της απόστασης ανάμεσα στο εγώ –ταύτιση– και το *a*» (Σ11, 273).

υποκείμενο (γ.: sujet - α.: subject) Ο όρος «υποκείμενο» είναι παρών από πολύ νωρίς στα ψυχαναλυτικά γραπτά του Lacan (βλ. Lacan, 1932), και από το 1945 και μετά καταλαμβάνει κομβική θέση στο έργο του. Πρόκειται για ένα διακριτικό γνώρισμα του έργου του Lacan, αφού ο όρος δεν συνιστά τμήμα του θεωρητικού λεξιλογίου του Freud, αλλά συνδέεται περισσότερο με φιλοσοφικά, νομικά και γλωσσολογικά συμφραζόμενα.

Στα προπολεμικά γραπτά του Lacan ο όρος «υποκείμενο» μοιάζει να μη σημαίνει τίποτε παραπάνω από το «ανθρώπινο ον» (βλ. Ec, 75). Ο όρος χρησιμοποιείται επίσης για να περιγράψει τον αναλυόμενο (Ec, 83).

Το 1945 ο Lacan διακρίνει τρία είδη υποκειμένου. Κατ' αρχάς, υπάρχει το απρόσωπο υποκείμενο, το υποκείμενο που είναι ανεξάρτητο από τον άλλο, το καθαρά γραμματικό υποκείμενο, το νοητικό υποκείμενο. Κατά δεύτερο λόγο, υπάρχει το ανώνυμο υποκείμενο της αμοιβαιότητας που είναι απολύτως ισοδύναμο με (και υποκαταστάσιμο από) οποιοδήποτε άλλο, και το οποίο αναγνωρίζει τον εαυτό του στην ισοδυναμία με τον άλλο. Τρίτον, υπάρχει το προσωπικό υποκείμενο, του οποίου η μοναδικότητα συγκροτείται μέσα από μια πράξη αυτοκατάφασης (Ec, 207-8). Το ενδιαφέρον του Lacan επικεντρώνεται πάντοτε σε αυτή την τρίτη έννοια του υποκειμένου, του υποκειμένου στη μοναδικότητά του.

Το 1953 ο Lacan εισάγει μια διάκριση ανάμεσα στο υποκείμενο και το ΕΓΩ, που θα παραμείνει από τις σημαντικότερες διακρίσεις σε ολόκληρο το μεταγενέστερο έργο του. Ενώ το εγώ αποτελεί τμήμα της φαντασιακής τάξης, το υποκείμενο είναι τμήμα του συμβολικού. Το υποκείμενο δεν είναι επομένως απλώς ισοδύναμο με μια συνειδητή αίσθηση δράσης (agency), που δεν είναι παρά μια καθαρή αυταπάτη που παράγεται από το εγώ, αλλά συνδέεται με το ασυνείδητο: το «υποκείμενο» του Lacan είναι το υποκείμενο του ασυνειδήτου. Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η διάκριση αυτή ανάγεται πίσω στον Freud: «[ο Freud] έγραψε το *Das Ich und das Es* για να διατηρήσει τη θεμελιακή αυτή διάκριση ανάμεσα στο αληθινό υποκείμενο του ασυνειδήτου και το εγώ, όπως συγκροτείται στον πυρήνα του από μια σειρά αλλοτριωτικών ταυτίσεων» (E, 128). Αν και η ψυχαναλυτική θεραπεία έχει ισχυρές συνέπειες πάνω στο εγώ, το υποκείμενο και όχι το εγώ είναι εκείνο πάνω στο οποίο επιδρά πρωτίστως η ψυχανάλυση.

Ο Lacan παίζει με τα διάφορα νοήματα του όρου «υποκείμενο». Στη γλωσσολογία και τη λογική, το υποκείμενο μιας πρότασης είναι εκείνο στο οποίο αποδίδεται κάτι (βλ. Lacan, 1967: 19), και το οποίο αντιτίθεται στο «αντικείμενο». Ο Lacan παίζει με τις φιλοσοφικές αποχρώσεις του όρου «αντικείμενο» για να τονίσει το γεγονός ότι η έννοια του υποκειμένου, όπως την αντιλαμβάνεται, αφορά εκείνες τις διαστάσεις του ανθρώπινου όντος που δεν μπορούν (ή δεν πρέπει) να αντικειμενοποιηθούν (να πραγμοποιηθούν, να αναχθούν σε πράγμα), ούτε και να μελετηθούν με έναν «αντικειμενικό» τρόπο. «Τι ονομάζουμε υποκείμενο; Ακριβώς εκείνο που στην εξέλιξη της αντικειμενοποίησης εντοπίζεται εκτός του αντικειμένου» (Σ1, 194).

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1950 η λακανική έννοια του υποκειμένου αρχίζει να κυριαρχείται από αναφορές στη γλώσσα. Το υποκείμενο του εκφερομένου διακρίνεται από το υποκείμενο της ΕΚΦΟΡΑΣ για να δειχθεί ότι ακριβώς επειδή το υποκείμενο είναι κατ' ουσίαν ένα ομιλ-ον (*parlêtre*) είναι και αναπόδραστα διαιρεμένο, ευνουχισμένο, ΔΙΧΑΣΜΕΝΟ. Στις αρχές της δεκαετίας του 1950 ο Lacan ορίζει το υποκείμενο ως εκείνο που αντιπροσωπεύεται από ένα σημαί-

νον για ένα άλλο σημαίνον. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο συνιστά συνέπεια της γλώσσας (Ec, 835).

Εκτός της θέσης που κατέχει στη γλωσσολογία και τη λογική, ο όρος «υποκείμενο» έχει επίσης φιλοσοφικές και νομικές συνδηλώσεις. Στον φιλοσοφικό λόγο παραπέμπει στην ατομική αυτοσυνείδηση, ενώ στον νομικό λόγο παραπέμπει σε ένα πρόσωπο που υπόκειται στην εξουσία ενός άλλου (όπως, για παράδειγμα, ένας υπήκοος υπόκειται στην εξουσία του μονάρχη). Το γεγονός ότι ο όρος διαθέτει και τα δύο αυτά νοήματα επιβεβαιώνει τη θέση του Lacan περί του καθορισμού της συνείδησης από τη συμβολική τάξη: «το υποκείμενο είναι υποκείμενο μόνον λόγω του γεγονότος ότι υπόκειται στο πεδίο του Άλλου» (Σ2, 188). Μια επίσης λειτουργία του όρου στον νομικό λόγο είναι να οροθετεί τη στήριξη του πράττειν: το υποκείμενο είναι κάποιος που θεωρείται υπεύθυνος για τις ΠΡΑΞΕΙΣ του.

Οι φιλοσοφικές συνδηλώσεις του όρου τονίζονται ιδιαιτέρως από τον Lacan, ο οποίος τον συνδέει με την καρτεσιανή φιλοσοφία του COGITO:

> με τον όρο *υποκείμενο* ... δεν αναφέρομαι στο ζων υπόστρωμα που προϋποθέτει αυτό το φαινόμενο του υποκειμένου, ούτε σε κάποιο είδος υπόστασης, ούτε σε κάποιο ον που κατέχει γνώση στο πάθος του ... ούτε καν σε κάποιον ενσαρκωμένο λόγο, αλλά στο καρτεσιανό υποκείμενο, που εμφανίζεται τη στιγμή που η αμφιβολία αναγνωρίζεται ως βεβαιότητα. (Σ11, 126)

Το γεγονός ότι το σύμβολο του υποκειμένου, S, δημιουργεί μια ομοηχία με τον φροϋδικό όρο *Es* (βλ. *ID*) δείχνει ότι για τον Lacan αληθινό υποκείμενο είναι το υποκείμενο του ασυνειδήτου. Το 1957 ο Lacan διαγράφει αυτό το σύμβολο για να παράγει το σύμβολο $, το «διαγραμμένο υποκείμενο», σημαίνοντας έτσι το γεγονός ότι το υποκείμενο είναι ουσιωδώς διαιρεμένο.

υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει (γ.: sujet supposé savoir - α.: subject supposed to know) Ο όρος *sujet supposé savoir* (που συχνά αποδίδεται με τη συντομογραφία S.s.S.) είναι δύσκολο να μεταφραστεί ικανοποιητικά στα αγγλικά. Ο Sheridan το μεταφράζει ως «υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει», απόδοση που υιοθετείται στις περισσότερες αγγλόφωνες μελέτες για τον Lacan. Εντούτοις, ο Schneiderman προτείνει την εναλλακτική μετάφραση «υποτιθέμενο υποκείμενο της γνώσης», θεωρώντας ότι αντικείμενο της υπόθεσης είναι το υποκείμενο και όχι μόνο η γνώση (Schneiderman, 1980: vii).

Η φράση εισάγεται από τον Lacan το 1961 για να καταδείξει την αυταπάτη μιας αυτοσυνείδησης (γερμανικά *Selbstbewußtsein*) που είναι διαφανής στον εαυτό της κατά την πράξη της του γνωρίζειν (βλ. ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ). Η αυταπάτη αυτή, η οποία γεν-

νιέται στο στάδιο του καθρέφτη, αμφισβητείται από την ψυχανάλυση. Η ψυχανάλυση καταδεικνύει ότι η ΓΝΩΣΗ (*savoir*) δεν είναι δυνατόν να εντοπιστεί σε κάποιο συγκεκριμένο υποκείμενο αλλά είναι, στην πραγματικότητα, διυποκειμενική (Lacan, 1961-2: σεμινάριο της 15ης Νοεμβρίου 1961).

Το 1964 ο Lacan εμπλέκει τη φράση στον ορισμό που δίνει για τη ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ ως την απόδοση γνώσης σε ένα υποκείμενο: «Από τη στιγμή που κάπου υπάρχει το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει ... έχουμε να κάνουμε με μεταβίβαση» (Σ11, 232). Ο ορισμός αυτός τονίζει ότι εκείνο που συνιστά την έναρξη της αναλυτικής διαδικασίας είναι μάλλον η υπόθεση του αναλυόμενου για ένα υποκείμενο που γνωρίζει, παρά η γνώση την οποία όντως κατέχει ο αναλυτής.

Ο όρος «υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει» δεν αναφέρεται στον ίδιο τον αναλυτή, αλλά σε μια λειτουργία την οποία ενσαρκώνει ο αναλυτής στο πλαίσιο της θεραπείας. Μόνον όταν ο αναλυόμενος αντιλαμβάνεται τον αναλυτή ως ενσάρκωση της λειτουργίας αυτής, είναι δυνατόν να θεωρήσουμε ότι έχει εδραιωθεί η μεταβίβαση (Σ11, 233). Όταν συμβαίνει αυτό, τι είδους γνώση υποτίθεται ότι κατέχει ο αναλυτής; «Υποτίθεται ότι γνωρίζει εκείνο από το οποίο κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει από τη στιγμή που θα το διατυπώσει – πολύ απλά, τη σημασία» (Σ11, 253). Με άλλα λόγια, πιστεύεται συχνά ότι ο αναλυτής γνωρίζει το μυστικό νόημα των λεγομένων του αναλυόμενου, τις σημασίες της ομιλίας τις οποίες ούτε ο ίδιος ο ομιλών δεν γνωρίζει. Η υπόθεση αυτή από μόνη της (δηλαδή η υπόθεση ότι ο αναλυτής είναι κάποιος που γνωρίζει) προκαλεί την εκ των υστέρων απόδοση σε κατά τα άλλα ασήμαντες λεπτομέρειες (τυχαίες χειρονομίες, αμφίσημες παρατηρήσεις) ενός ειδικού νοήματος για το υποκείμενο που προβαίνει στην «υπόθεση».

Συμβαίνει πολλές φορές ο αναλυόμενος να υποθέτει ότι ο αναλυτής είναι ένα υποκείμενο που γνωρίζει από την πρώτη στιγμή της θεραπείας, ή και πριν από την έναρξή της· συχνά όμως απαιτείται η παρέλευση ενός χρονικού διαστήματος για την εδραίωση της μεταβίβασης. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, «όταν το υποκείμενο εισέρχεται στην ανάλυση, απέχει πολύ ακόμη από το να αποδώσει στον αναλυτή αυτή τη θέση [του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει]» (Σ11, 233): ο αναλυόμενος είναι δυνατόν να θεωρεί αρχικά τον αναλυτή παλιάτσο, ή να αποκρύπτει πληροφορίες από αυτόν έτσι ώστε να τον κρατά σε άγνοια (Σ11, 137). Εντούτοις, «ακόμα και ο αναλυτής που αμφισβητείται πιστώνεται κάποια στιγμή με ένα ορισμένο αλάθητο» (Σ11, 234): αργά ή γρήγορα κάποια τυχαία χειρονομία του αναλυτή γίνεται αντιληπτή από τον αναλυόμενο ως σημάδι μιας μυστικής πρόθεσης, κάποιας κρυμμένης γνώσης. Στο σημείο αυτό ο αναλυτής αρχίζει να ενσαρκώνει το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει: η μεταβίβαση εδραιώνεται.

Το τέλος της ανάλυσης έρχεται όταν ο αναλυόμενος απο-υποθέτει τον αναλυτή της γνώσης, έτσι ώστε ο αναλυτής εκπίπτει από τη θέση του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει.

Ο όρος «υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει» επισημαίνει επίσης το γεγονός ότι εκείνο που συγκροτεί την ξεχωριστή θέση του αναλυτή είναι μια συγκεκριμένη σχέση με τη γνώση: ο αναλυτής έχει υπόψη του ότι υπάρχει ένας διχασμός ανάμεσα σε εκείνον και στη γνώση που του αποδίδεται. Με άλλα λόγια, ο αναλυτής οφείλει να συνειδητοποιήσει ότι απλώς και μόνον καταλαμβάνει τη θέση εκείνου που υποτίθεται (από τον αναλυόμενο) ότι γνωρίζει, χωρίς να ξεγελιέται θεωρώντας ότι όντως κατέχει τη γνώση που του αποδίδεται. Οφείλει να συνειδητοποιήσει ότι, αναφορικά με τη γνώση που του αποδίδει ο αναλυόμενος, δεν γνωρίζει τίποτε (Lacan, 1967: 20). Εντούτοις, το γεγονός ότι στυλοβάτης της αναλυτικής διαδικασίας είναι μια υποτιθέμενη γνώση, αντί για μια γνώση που όντως κατέχει ο αναλυτής, δεν σημαίνει ότι ο αναλυτής θα πρέπει να αρκείται στην άγνοια: αντιθέτως, ο Lacan υποστηρίζει ότι οι αναλυτές θα πρέπει να συναγωνίζονται τον Freud όσον αφορά την ενασχόλησή τους με πολιτισμικά, λογοτεχνικά και γλωσσολογικά ζητήματα.

Ο Lacan παρατηρεί ακόμη ότι, από τη σκοπιά του αναλυτή, υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει είναι ο αναλυόμενος. Όταν ο αναλυτής εκθέτει τον θεμελιώδη κανόνα του ελεύθερου συνειρμού στον αναλυόμενο, στην πραγματικότητα λέει: «Έλα, πες οτιδήποτε, όλα θα πάνε καταπληκτικά» (Σ17, 59). Με άλλα λόγια, ο αναλυτής καλεί τον αναλυόμενο να συμπεριφερθεί ως εάν να ήξερε περί τίνος πρόκειται, καθιστώντας τον υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει.

υστερία (γ.: hystérie - α.: hysteria) Η νοσογραφική κατηγορία της υστερίας ανάγεται στην ιατρική της αρχαίας Ελλάδος, στην οποία αντιμετωπιζόταν ως μια γυναικεία ασθένεια που οφειλόταν στην περιπλάνηση της μήτρας μέσα στο σώμα (στα αρχαία ελληνικά *υστέρα* σημαίνει μήτρα). Ο όρος απέκτησε σημαντική θέση στην ψυχιατρική του 19ου αιώνα, ιδίως στο έργο του Jean-Martin Charcot, υπό την επίβλεψη του οποίου σπούδασε ο Freud τα έτη 1885-6. Κατά τη διάρκεια ακριβώς της θεραπείας υστερικών ασθενών, τη δεκαετία του 1890, ο Freud ανέπτυξε την ψυχαναλυτική μέθοδο θεραπείας (ελεύθερος συνειρμός κλπ.) και ξεκίνησε να διαπλάθει τις μείζονες έννοιες της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Η πρώτη αμιγώς ψυχαναλυτική περίπτωση που εξιστορεί ο Freud αφορά τη θεραπεία μιας υστερικής γυναίκας που έγινε γνωστή ως «Ντόρα» (Freud, 1905e).

Η κλασική συμπτωματολογία της υστερίας εμπεριέχει σωματικά συμπτώματα όπως μυϊκή παράλυση, πόνους και αναισθησίες, για τα οποία δεν ενοχοποιείται κανένα οργανικό αίτιο, και τα οποία αρθρώνονται γύρω από μια «φαντασιακή ανα-

τομία» που δεν συνδέεται με την πραγματική δομή του νευρικού συστήματος (βλ. Lacan, 1951b: 13). Εντούτοις, αν και ο Lacan συζητά τη συμπτωματολογία της υστερίας, συνδέοντάς τη με την imago του ΚΟΜΜΑΤΙΑΣΜΕΝΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ (Ε, 5), έρχεται να ορίσει την υστερία όχι ως ένα σύνολο συμπτωμάτων αλλά ως ΔΟΜΗ. Αυτό σημαίνει ότι ένα υποκείμενο είναι δυνατόν να μην παρουσιάζει κανένα από τα τυπικά σωματικά συμπτώματα της υστερίας και παρ' όλα αυτά να διαγνωσθεί ως υστερικό από έναν λακανικό αναλυτή.

Όπως και ο Freud, έτσι και ο Lacan θεωρεί την υστερία ως μια από τις δύο βασικές μορφές ΝΕΥΡΩΣΗΣ (η άλλη είναι η ΨΥΧΑΝΑΓΚΑΣΤΙΚΗ ΝΕΥΡΩΣΗ). Στο σεμινάριο του 1955-6 ο Lacan αναπτύσσει την ιδέα ότι η δομή μιας νεύρωσης λαμβάνει τη μορφή ενός ερωτήματος, και ότι εκείνο που διαφοροποιεί την υστερία απο την ψυχαναγκαστική νεύρωση είναι ο ακριβής χαρακτήρας του ερωτήματος αυτού. Ενώ η ψυχαναγκαστική νεύρωση έχει να κάνει με το ερώτημα της ύπαρξης του υποκειμένου, η υστερία αφορά το ερώτημα της σεξουαλικής του θέσης ή θέσης φύλου. Το ερώτημα αυτό μπορεί να αρθρωθεί γλωσσικά ως εξής: «Είμαι άνδρας ή γυναίκα;» ή, πιο συγκεκριμένα, «Τι είναι μια γυναίκα;» (Σ3, 170-5). Αυτό ισχύει για όλα τα υστερικά υποκείμενα, άνδρες και γυναίκες (Σ3, 178). Ο Lacan επιβεβαιώνει επομένως την αρχαία άποψη ότι υφίσταται μια στενή σχέση ανάμεσα στην υστερία και τη θηλυκότητα. Πράγματι, οι περισσότερες υστερικές είναι γυναίκες, όπως ακριβώς και οι περισσότεροι ψυχαναγκαστικοί είναι άνδρες.

Η δομή της επιθυμίας, ως επιθυμίας του Άλλου, γίνεται εμφανής πολύ πιο καθαρά στην υστερία από ό,τι σε οποιαδήποτε άλλη κλινική δομή: η υστερική είναι κάποια που ιδιοποιείται την επιθυμία ενός άλλου ταυτιζόμενη με αυτήν. Η Ντόρα για παράδειγμα ταυτίζεται με τον Herr K, κάνοντας δική της την επιθυμία για τη Frau K που του αποδίδει (Σ4, 138). Εντούτοις, όπως επίσης δείχνει η περίπτωση της Ντόρα, η υστερική διατηρεί την επιθυμία του Άλλου μόνο υπό την προϋπόθεση ότι δεν αποτελεί η ίδια το αντικείμενο της επιθυμίας αυτής (Ec, 222). Δεν ανέχεται να εκλαμβάνεται ως το αντικείμενο της επιθυμίας, επειδή αυτό θα ανέσυρε τις πληγές της ματαίωσης (Σ17, 84). Αυτή ακριβώς η προνομιακή σχέση ανάμεσα στη δομή της επιθυμίας και τη δομή της υστερίας εξηγεί γιατί ο Lacan αφιερώνει τόση προσοχή σε αυτή την κλινική δομή, και γιατί, κατά τη δεκαετία του 1970, αναπτύσσει την ιδέα ότι είναι αναγκαίο, στην ψυχαναλυτική θεραπεία, να «υστερικοποιείται» ο αναλυόμενος. Η υστερία, ως κλινική δομή, δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη λακανική έννοια του ΛΟΓΟΥ του υστερικού, ο οποίος αφορά μια συγκεκριμένη μορφή κοινωνικού δεσμού.

Φ/φ

φαλλός (γ.: phallus - α.: phallus) Το έργο του Freud βρίθει αναφορών στο πέος. Ο Freud ισχυρίζεται ότι τα παιδιά και των δύο φύλων αποδίδουν μεγάλη αξία στο πέος, και ότι η ανακάλυψη ότι ορισμένα ανθρώπινα όντα δεν διαθέτουν πέος οδηγεί σε σημαντικές ψυχικές συνέπειες (βλ. ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΕΥΝΟΥΧΙΣΜΟΥ). Εντούτοις, ο όρος «φαλλός» σπάνια εμφανίζεται στο έργο του Freud, και όταν εμφανίζεται χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του «πέους». Ο Freud χρησιμοποιεί συχνότερα το επίθετο «φαλλικός», όπως στην έκφραση «φαλλική φάση», όμως και πάλι αυτό δεν συνεπάγεται καμιά αυστηρή διάκριση ανάμεσα στους όρους «φαλλός» και «πέος», αφού η φαλλική φάση δηλώνει ένα στάδιο της ανάπτυξης στο οποίο το παιδί (αγόρι ή κορίτσι) γνωρίζει μόνο ένα γεννητικό όργανο – το πέος.

Ο Lacan προτιμά γενικά να χρησιμοποιεί τον όρο «φαλλός» παρά «πέος» με σκοπό να αποδώσει έμφαση στο γεγονός ότι εκείνο που ενδιαφέρει την ψυχαναλυτική θεωρία δεν είναι το αρσενικό γεννητικό όργανο στη βιολογική του πραγματικότητα αλλά ο ρόλος που το όργανο αυτό παίζει στη φαντασίωση. Έτσι ο Lacan ουσιαστικά κρατά τον όρο «πέος» για το βιολογικό όργανο, και τον όρο «φαλλός» για τις φαντασιακές και συμβολικές λειτουργίες αυτού του οργάνου.

Ενώ αυτή η εννοιολογική διάκριση δεν εμπεριέχεται στο έργο του Freud, αντιστοιχεί στη λογική που διέπει τη φροϋδική ανάλυση του πέους. Για παράδειγμα, όταν ο Freud μιλά για μια συμβολική εξίσωση ανάμεσα στο πέος και το μωρό που επιτρέπει στο κορίτσι να καταπραΰνει τον φθόνο του πέους αποκτώντας ένα παιδί, είναι ξεκάθαρο ότι δεν αναφέρεται στο πραγματικό όργανο (Freud, 1917c). Είναι λοιπόν δυνατόν να υποστηριχθεί ότι ο εννοιολογικός νεωτερισμός του Lacan απλώς ξεκαθαρίζει ορισμένες διακρίσεις που ήταν ήδη παρούσες στο έργο του Freud.

Αν και δεν κατείχε εξέχουσα θέση στο έργο του Lacan πριν από τα μέσα της δεκαετίας του 1950, ο όρος «φαλλός» καταλαμβάνει όλο και κεντρικότερη θέση στον λόγο του από εκεί και έπειτα. Ο φαλλός παίζει κομβικό ρόλο τόσο στο ΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟ ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ όσο και στη θεωρία της ΔΙΑΦΟΡΑΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ.

• **Ο φαλλός και το οιδιπόδειο σύμπλεγμα** Ο φαλλός είναι ένα από τα τρία στοιχεία του φαντασιακού τριγώνου που συνιστά την ΠΡΟΟΙΔΙΠΟΔΕΙΟ ΦΑΣΗ. Πρόκειται για ένα φαντασιακό αντικείμενο που κινείται ανάμεσα στα δύο άλλα στοιχεία, τη μητέρα και το παιδί (Σ3, 319). Η μητέρα επιθυμεί το αντικείμενο αυτό και το παιδί επιδιώκει να ικανοποιήσει την επιθυμία της ταυτιζόμενο με τον φαλλό ή με τη φαλλική μητέρα. Στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα ο πατέρας παρεμβαίνει ως τέταρτο

τος όρος σε αυτό το φαντασιακό τρίγωνο ευνουχίζοντας το παιδί. Με άλλα λόγια, καθιστά αδύνατη για το παιδί την ταύτιση με τον φαντασιακό φαλλό. Το παιδί έρχεται τότε αντιμέτωπο με την επιλογή ανάμεσα στην αποδοχή αυτού του ευνουχισμού (την αποδοχή του γεγονότος ότι δεν μπορεί να είναι ο φαλλός της μητέρας) και στην απόρριψή του.

• **Ο φαλλός και η διαφορά των φύλων** Ο Lacan υποστηρίζει ότι τόσο τα αγόρια όσο και τα κορίτσια οφείλουν να δεχθούν τον ευνουχισμό τους, υπό την έννοια ότι κάθε παιδί πρέπει να αποκηρύξει τη δυνατότητα να καταστεί ο φαλλός για τη μητέρα: η «σχέση με τον φαλλό ... εδραιώνεται χωρίς να λαμβάνει υπόψη την ανατομική διαφορά των φύλων» (Ε, 282). Η αποκήρυξη και από τα δύο φύλα της ταύτισης με τον φαντασιακό φαλλό προετοιμάζει το έδαφος για μια σχέση με τον συμβολικό φαλλό η οποία διαφέρει για καθένα από τα δύο φύλα: ο άνδρας κατέχει τον συμβολικό φαλλό (ή, κατ' ακρίβειαν, «δεν είναι χωρίς να τον έχει» [*il n'est pas sans l'avoir*]), κάτι που δεν ισχύει στην περίπτωση της γυναίκας. Η κατάσταση περιπλέκεται από το γεγονός ότι ο άνδρας μπορεί να διεκδικήσει τα δικαιώματά του στον συμβολικό φαλλό μοναχά υπό την προϋπόθεση ότι έχει αποδεχθεί τον ίδιο του τον ευνουχισμό (ότι δεν επιδιώκει πια να είναι ο φαντασιακός φαλλός), και από το γεγονός ότι η έλλειψη του συμβολικού φαλλού στη γυναίκα αποτελεί και αυτή ένα κεκτημένο (Σ4, 153).

Το status του φαλλού είναι πραγματικό, φαντασιακό ή συμβολικό; Ο Lacan αναφέρεται στον πραγματικό φαλλό, στον φαντασιακό φαλλό και στον συμβολικό φαλλό:

• **Ο πραγματικός φαλλός** Όπως ήδη παρατηρήσαμε, ο Lacan χρησιμοποιεί συνήθως τον όρο «πέος» για να αναφερθεί στο πραγματικό βιολογικό όργανο και κρατά στην άκρη τον όρο «φαλλός» για να περιγράψει τις φαντασιακές και συμβολικές λειτουργίες αυτού του οργάνου. Ωστόσο, δεν τηρεί πάντοτε ευλαβικά αυτή τη ρύθμιση της χρήσης του όρου, και περιστασιακά χρησιμοποιεί τον όρο «πραγματικός φαλλός» για να δηλώσει το βιολογικό όργανο, ή χρησιμοποιεί τους όρους «συμβολικός φαλλός» και «συμβολικό πέος» ως εάν να ήταν συνώνυμοι (Σ4, 153). Αυτή η φαινομενική σύγχυση ή ολίσθηση της σημασίας οδήγησε ορισμένους σχολιαστές να ισχυριστούν ότι η υποτιθέμενη διάκριση ανάμεσα στον φαλλό και το πέος είναι πολύ ασταθής και ότι τελικά «η έννοια του φαλλού συνιστά τον τόπο μιας παλινδρόμησης προς το βιολογικό όργανο» (Macey, 1988: 191).

Αν και ο Lacan αναφέρεται συχνότερα στον συμβολικό και τον φαντασιακό φαλλό παρά στον πραγματικό φαλλό, δεν αγνοεί αυτόν τον τελευταίο εντελώς. Αντιθέτως, το πραγματικό πέος έχει να παίξει έναν σημαντικό ρόλο στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα του μικρού παιδιού, αφού είναι ακριβώς μέσα από το όργανο αυτό που

η σεξουαλικότητα κάνει αισθητή την παρουσία της στον παιδικό αυνανισμό. Αυτή η εισβολή του πραγματικού στο φαντασιακό προοιδιπόδειο τρίγωνο είναι το στοιχείο που μετασχηματίζει το τρίγωνο αυτό από κάτι που προσφέρει ηδονή σε κάτι που προκαλεί άγχος (Σ4, 225-6· Σ4, 341). Το ερώτημα που τίθεται στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα αφορά τη θέση του πραγματικού φαλλού, και η απάντηση που απαιτείται για την επίλυση του συμπλέγματος είναι ότι εντοπίζεται στον πραγματικό πατέρα (Σ4, 281). Ο πραγματικός φαλλός γράφεται Π στη λακανική άλγεβρα.

• **Ο φαντασιακός φαλλός** Όταν ο Lacan εισάγει για πρώτη φορά τη διάκριση ανάμεσα στο πέος και τον φαλλό, ο φαλλός αναφέρεται σε ένα φαντασιακό αντικείμενο (Σ4, 31). Πρόκειται για την «εικόνα του πέους» (Ε, 319), ενός πέους φαντασιωμένου ως ένα μερικό αντικείμενο που είναι δυνατόν να αποχωριστεί από το σώμα μέσα από τον ευνουχισμό (Ε, 315), για τη «φαλλική εικόνα» (Ε, 320). Ο φαντασιακός φαλλός γίνεται αντιληπτός από το παιδί στην προοιδιπόδειο φάση ως το αντικείμενο της επιθυμίας της μητέρας, ως εκείνο που επιθυμεί πέρα από το παιδί. Το παιδί λοιπόν προσπαθεί να ταυτιστεί με αυτό το αντικείμενο. Το σύμπλεγμα του Οιδίποδα και το σύμπλεγμα ευνουχισμού ενέχουν την παραίτηση από την προσπάθεια να καταστεί κανείς φαντασιακός φαλλός. Ο φαντασιακός φαλλός γράφεται φ (με πεζά) στη λακανική άλγεβρα, σύμβολο που συμβολίζει και τη φαλλική σημασία. Ο ευνουχισμός γράφεται –φ (με πεζά και πάλι).

• **Ο συμβολικός φαλλός** Ο φαντασιακός φαλλός που κινείται ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί χρησιμεύει στη θέσμιση της πρώτης διαλεκτικής στη ζωή του παιδιού, η οποία αν και δεν είναι παρά μια διαλεκτική φαντασιακή, ήδη στρώνει τον δρόμο στην κατεύθυνση του συμβολικού, αφού ένα φαντασιακό στοιχείο κινείται με τρόπο παρόμοιο με ένα σημαίνον (ο φαλλός καθίσταται ένα «φαντασιακό σημαίνον»). Έτσι οι διατυπώσεις του Lacan για τον φαντασιακό φαλλό, στο σεμινάριο του 1956-7, συνοδεύονται από επισημάνσεις ότι ο φαλλός είναι επίσης ένα συμβολικό αντικείμενο (Σ4, 152) και ότι ο φαλλός είναι ένα σημαίνον (Σ4, 191). Η ιδέα ότι ο φαλλός αποτελεί σημαίνον επανέρχεται και αναπτύσσεται περαιτέρω στο σεμινάριο του 1957-8 και καθίσταται από τότε το βασικότερο στοιχείο της λακανικής θεωρίας για τον φαλλό: ο φαλλός περιγράφεται ως «το σημαίνον της επιθυμίας του Άλλου» (Ε, 290), και ως το σημαίνον της *jouissance* (Ε, 320).

Τα επιχειρήματα αυτά διατυπώνονται με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια και στην τελική τους μορφή στην εργασία του Lacan για τη «Σημασία του φαλλού» (Lacan, 1958c):

> Ο φαλλός δεν είναι μια φαντασίωση, αν με αυτό εννοούμε ένα φαντασιακό αποτέλεσμα. Ούτε είναι καθεαυτόν ένα αντικείμενο (μερικό, εσωτερικό, καλό, κακό κλπ.). Ακόμη λιγότερο έχει να κάνει με το όργανο, το πέος ή την κλει-

τορίδα, που συμβολίζει ... Ο φαλλός είναι ένα σημαίνον ... Είναι το σημαίνον που προορίζεται να περιγράψει στην ολότητά τους τα αποτελέσματα του σημαινομένου. (Ε, 285)

Ενώ το σύμπλεγμα ευνουχισμού και το οιδιπόδειο σύμπλεγμα περιστρέφονται γύρω από τον φαντασιακό φαλλό, το ερώτημα της διαφοράς των φύλων περιστρέφεται γύρω από τον συμβολικό φαλλό. Ο φαλλός δεν αναλογεί σε κάποιο αντίστοιχο γυναικείο σημαίνον: «ο φαλλός είναι ένα σύμβολο χωρίς ανάλογο, δίχως ισοδύναμο. Είναι ένα ζήτημα ασυμμετρίας στο σημαίνον» (Σ3, 176). Τόσο τα αρσενικά όσο και τα θηλυκά υποκείμενα αποκτούν το φύλο τους μέσω του συμβολικού φαλλού.

Αντίθετα με τον φαντασιακό φαλλό, ο συμβολικός φαλλός δεν είναι δυνατόν να γίνει αντικείμενο άρνησης, μια και στο συμβολικό επίπεδο μια απουσία αποτελεί το ίδιο θετική οντότητα με μια παρουσία (βλ. Ε, 320). Έτσι, ακόμα και η γυναίκα, από την οποία, κατά κάποιον τρόπο λείπει ο συμβολικός φαλλός, μπορεί να θεωρηθεί ότι τον κατέχει, αφού και το να μην τον έχει ισοδυναμεί, στο συμβολικό, με μια μορφή κατοχής (Σ4, 153). Αλλά και αντιστρόφως, η ανάληψη του συμβολικού φαλλού από τον άνδρα είναι δυνατή μόνο στη βάση της προηγηθείσας ανάληψης του ίδιου του του ευνουχισμού.

Ο Lacan προχωρά, το 1961, στην άρθρωση της άποψης ότι ο συμβολικός φαλλός αποτελεί εκείνο το στοιχείο που εμφανίζεται στη θέση της έλλειψης του σημαίνοντος στον Άλλο (Σ8, 278-81). Δεν πρόκειται για ένα οποιοδήποτε σημαίνον αλλά για την πραγματική παρουσία της ίδιας της επιθυμίας (Σ8, 290). Το 1973 παρατηρεί ότι ο συμβολικός φαλλός είναι «το σημαίνον που δεν έχει σημαινόμενο» (Σ20, 75).

Ο συμβολικός φαλλός γράφεται Φ στη λακανική άλγεβρα. Εντούτοις, ο Lacan προειδοποιεί τους μαθητές του ότι υπάρχει κίνδυνος να αγνοηθεί η συνθετότητα του συμβόλου αυτού, αν το ταυτίσουν απλώς με τον συμβολικό φαλλό (Σ8, 296). Το σύμβολο γίνεται σωστότερα κατανοητό ως αναφερόμενο στη «φαλλική λειτουργία» (Σ8, 298). Στις αρχές της δεκαετίας του 1970 ο Lacan ενσωματώνει αυτό το σύμβολο της φαλλικής λειτουργίας στους τύπους της ανάληψης του φύλου. Χρησιμοποιώντας τη λογική για να αρθρώσει τα προβλήματα της διαφοράς των φύλων, εισάγει δύο τύπους για την ανδρική θέση και δύο για τη γυναικεία. Και οι τέσσερις τύποι περιστρέφονται γύρω από τη φαλλική λειτουργία, που ισοδυναμεί εδώ με τη λειτουργία του ευνουχισμού.

• **Κριτική στον Lacan** Από όλες τις ιδέες του Lacan, η έννοια του φαλλού είναι ίσως εκείνη που δημιούργησε τη μεγαλύτερη διαμάχη. Οι επικρίσεις για την έννοια του φαλλού χωρίζονται κυρίως σε δύο κατηγορίες.

Κατ' αρχάς, μερικές φεμινίστριες συγγραφείς υποστήριξαν ότι η προνομιακή θέση που αποδίδει ο Lacan στον φαλλό σημαίνει ότι απλώς αναπαράγει τις πατριαρχικές χειρονομίες του Freud (βλ. Grosz, 1990). Άλλες φεμινίστριες υπερασπίστηκαν τον Lacan, υποστηρίζοντας ότι η διάκριση ανάμεσα στον φαλλό και το πέος ανοίγει έναν δρόμο για να σκεφθούμε τη διαφορά των φύλων, που δεν την ανάγει στη βιολογία (βλ. Mitchell και Rose, 1982).

Η δεύτερη αντίρρηση στη λακανική έννοια του φαλλού είναι εκείνη που προτάσσει ο Jacques Derrida (Derrida, 1975) και η οποία αναπαράγεται και από άλλους. Ο Derrida υποστηρίζει ότι, παρά τις αντιυπερβατολογικές κορόνες του Lacan, η έννοια του φαλλού λειτουργεί ως ένα υπερβατολογικό στοιχείο που δρα ως ιδανικός εγγυητής του νοήματος. Πώς είναι δυνατόν να υπάρχει ένα «προνομιακό σημαίνον», ρωτά ο Derrida, αν κάθε σημαίνον ορίζεται μόνον στη βάση των διαφορών του από τα άλλα σημαίνοντα; Ο φαλλός, με άλλα λόγια, επανεισάγει τη μεταφυσική της παρουσίας, την οποία ο Derrida κατονομάζει ως λογοκεντρισμό, και συμπεραίνοντας έτσι, λαμβάνοντας υπόψη και τον φαλλοκεντρισμό, ότι ο Lacan δημιουργεί ένα *φαλλογοκεντρικό* σύστημα σκέψης.

φαντασιακό (γ.: imaginaire - α.: imaginary) Ο Lacan χρησιμοποιεί για πρώτη φορά τον όρο «φαντασιακό» ως ουσιαστικό το 1936 (Ec, 81). Από την αρχή, ο όρος εμπεριέχει συνδηλώσεις αυταπάτης, σαγήνευσης και αποπλάνησης, και συνδέεται ειδικά με τη ΔΥΑΔΙΚΗ σχέση ανάμεσα στο ΕΓΩ και την ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ. Έχει σημασία να επισημανθεί πάντως ότι, ενώ το φαντασιακό πάντοτε παραπέμπει στην αυταπάτη και το δόλωμα, δεν είναι απλώς συνώνυμο με «το απατηλό» στον βαθμό που το τελευταίο σημαίνει κάτι μη αναγκαίο και χωρίς επιπτώσεις (Ec, 723). Το φαντασιακό δεν είναι κάτι χωρίς επιπτώσεις: διακρίνεται από τις ισχυρές συνέπειές του στο πραγματικό, και δεν είναι απλώς κάτι που μπορεί εύκολα να μπει στην άκρη ή να «υπερπηδηθεί».

Από το 1953 και μετά, το φαντασιακό αναδεικνύεται σε μια από τις τρεις ΤΑΞΕΙΣ που συνιστούν το τριμερές σχήμα το οποίο βρίσκεται στο επίκεντρο της λακανικής σκέψης, και αντιδιαστέλλεται από το συμβολικό και το πραγματικό. Θεμέλιο της τάξης του φαντασιακού εξακολουθεί να είναι η συγκρότηση του εγώ κατά το ΣΤΑΔΙΟ ΤΟΥ ΚΑΘΡΕΦΤΗ. Από τη στιγμή που το εγώ συγκροτείται μέσα από την ταύτιση με τον όμοιο ή την κατοπτρική εικόνα, η ΤΑΥΤΙΣΗ αποκαλύπτεται ως μια σημαντική πλευρά της φαντασιακής τάξης. Το εγώ και ο όμοιος απαρτίζουν την πρωταρχική δυαδική σχέση. Η σχέση αυτή διά της οποίας συγκροτείται το εγώ, μέσα ακριβώς από την ταύτιση με τον μικρό άλλο, σημαίνει ότι το εγώ, αλλά και ο ίδιος ο μικρός άλλος, συνιστούν τόπους ριζικής ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗΣ: «η αλλοτρίωση είναι καταστατική της φαντασιακής τάξης» (Σ3, 146). Η δυαδική σχέ-

ση ανάμεσα στο εγώ και τον όμοιο είναι θεμελιωδώς ναρκισσιστική, και ο ΝΑΡΚΙΣΣΙΣΜΟΣ είναι ένα ακόμη χαρακτηριστικό της τάξης του φαντασιακού. Ο ναρκισσισμός συνοδεύεται πάντοτε από ένα στοιχείο ΕΠΙΘΕΤΙΚΟΤΗΤΑΣ. Το φαντασιακό είναι το πεδίο της εικόνας και της φαντασίας, της εξαπάτησης και του δολώματος. Οι κυριότερες αυταπάτες του φαντασιακού είναι εκείνες της ολότητας, της σύνθεσης, της αυτονομίας, της δυαδικότητας και, πάνω απ' όλα, της ομοιότητας. Το φαντασιακό είναι επομένως η τάξη των επιφανειακών φαινομένων που απατούν, των αντιληπτών φαινομένων που κρύβουν μια λανθάνουσα δομή, π.χ. των συναισθημάτων.

Εντούτοις, η αντίθεση ανάμεσα στο φαντασιακό και το συμβολικό δεν σημαίνει ότι το φαντασιακό δεν διαθέτει δομή. Αντιθέτως, το φαντασιακό είναι ήδη δομημένο από τη συμβολική τάξη. Για παράδειγμα, στην ανάλυση του σταδίου του καθρέφτη, το 1949, ο Lacan αναφέρεται στις σχέσεις όπως αναπτύσσονται στον φαντασιακό χώρο, κάτι που συνεπάγεται ότι ο χώρος αυτός δομείται συμβολικά (Ε, 1), ενώ το 1964 αναλύει τον τρόπο με τον οποίο το οπτικό πεδίο δομείται από συμβολικούς νόμους (Σ11, 91-2).

Το φαντασιακό ενέχει ακόμη μια γλωσσική διάσταση. Ενώ το σημαίνον αποτελεί το θεμέλιο της συμβολικής τάξης, το ΣΗΜΑΙΝΟΜΕΝΟ και η ΣΗΜΑΣΙΑ συνιστούν τμήμα της φαντασιακής τάξης. Η γλώσσα επομένως διαθέτει τόσο συμβολικά όσο και φαντασιακά στοιχεία: όσον αφορά τη φαντασιακή της διάσταση, η γλώσσα δεν είναι παρά «ο τοίχος της γλώσσας» που ανατρέπει και διαστρεβλώνει τον λόγο του Άλλου (βλ. ΣΧΗΜΑ L).

Το φαντασιακό έχει τη δύναμη να σαγηνεύει το υποκείμενο, μια δύναμη που θεμελιώνεται στη σχεδόν υπνωτιστική διάσταση της κατοπτρικής εικόνας. Το φαντασιακό είναι λοιπόν ριζωμένο στη σχέση του υποκειμένου με το ίδιο του το σώμα (ή μάλλον με την εικόνα του σώματος αυτού). Αυτή η σαγηνευτική/αιχμαλωτιστική δύναμη από τη μια αποπλανεί (το φαντασιακό εκδηλώνεται πάνω απ' όλα στο σεξουαλικό επίπεδο, λαμβάνοντας μορφές όπως η σεξουαλική επίδειξη και οι τελετουργίες του φλερτ, Lacan, 1956b: 272), από την άλλη όμως αποδυναμώνει: φυλακίζει το υποκείμενο σε μια σειρά από στατικές καθηλώσεις (βλ. ΑΙΧΜΑΛΩΣΙΑ).

Το φαντασιακό είναι η διάσταση εκείνη του ανθρώπινου υποκειμένου που συνδέεται στενότερα από οποιαδήποτε άλλη με την ηθολογία και την ψυχολογία των ζώων (Σ3, 253). Κάθε προσπάθεια εξήγησης της ανθρώπινης υποκειμενικότητας με βάση την ψυχολογία των ζώων περιορίζεται επομένως στο φαντασιακό (Βλ. ΦΥΣΗ). Αν και το φαντασιακό αντιπροσωπεύει το στενότερο σημείο επαφής ανάμεσα στην ανθρώπινη υποκειμενικότητα και την ηθολογία των ζώων (Σ2, 166), δεν ταυτίζεται πάντως με αυτήν: η φαντασιακή τάξη στα ανθρώπινα όντα δομείται

από το συμβολικό, και αυτό σημαίνει πως «στον άνθρωπο, η φαντασιακή σχέση έχει αποκλίνει [από το πεδίο της φύσης]» (Σ2, 210).

Ο Lacan διακατέχεται από μια καρτεσιανή καχυποψία απέναντι στο φαντασιακό, όταν αυτό αντιμετωπίζεται ως γνωστικό εργαλείο. Επιμένει, όπως και ο Descartes, στην υπεροχή της καθαρής νόησης, χωρίς την εξάρτηση από εικόνες, ως τον μόνο τρόπο επίτευξης της βέβαιης γνώσης. Αυτό ακριβώς υποφώσκει στη χρήση από μέρους του τοπολογικών σχημάτων, τα οποία δεν είναι δυνατόν να αναπαρασταθούν στη φαντασία, κατά τη διερεύνηση της δομής του ασυνειδήτου (βλ. ΤΟΠΟΛΟΓΙΑ). Αυτή η καχυποψία απέναντι στη φαντασία και τις αισθήσεις θέτει οριστικά τον Lacan στην πλευρά του ορθολογισμού αντί του εμπειρισμού (βλ. ΕΠΙΣΤΗΜΗ).

Ο Lacan είχε κατηγορήσει τις μεγαλύτερες ψυχαναλυτικές σχολές των ημερών του για αναγωγή της ψυχανάλυσης στη φαντασιακή τάξη: αυτοί οι ψυχαναλυτές καθιστούσαν την ταύτιση με τον αναλυτή σκοπό της ανάλυσης και ανήγαγαν την ψυχανάλυση σε μια δυαδική σχέση (Ε, 246-7). Ο Lacan θεωρεί αυτή τη στάση μια πλήρη προδοσία της ψυχανάλυσης, μια παρέκκλιση η οποία το μόνο που επιτυγχάνει είναι αύξηση της αλλοτρίωσης του υποκειμένου. Ενάντια στον φαντασιακό αναγωγισμό αυτού του είδους, ο Lacan υποστηρίζει ότι η ουσία της ψυχανάλυσης συνίσταται στη χρήση από μέρους της του συμβολικού. Η χρήση αυτή του συμβολικού είναι ο μόνος τρόπος εκτόπισης των καθηλώσεων του φαντασιακού που σακατεύουν το υποκείμενο. Έτσι, ο μόνος τρόπος που διαθέτει ο αναλυτής για να επέμβει στο φαντασιακό είναι μετατρέποντας τις εικόνες σε λέξεις, όπως ακριβώς ο Freud μεταχειρίζεται τα όνειρα σαν σπαζοκεφαλιές: «Το φαντασιακό είναι δυνατόν να αποκωδικοποιηθεί μόνο αν αποδοθεί με σύμβολα» (Lacan, 1956b: 269). Αυτή η χρήση του συμβολικού είναι ο μόνος τρόπος που επιτρέπει στην αναλυτική διαδικασία να «διασχίσει το επίπεδο της ταύτισης» (Σ11, 273).

φαντασίωση (γ.: fantasme - α.: fantasy) Η έννοια της φαντασίωσης (η οποία στη *Standard Edition* μεταφράζεται ως «phantasy») κατέχει κομβική θέση στο έργο του Freud. Πράγματι, οι απαρχές της ψυχανάλυσης συνδέονται με την αναγνώριση από τον Freud, το 1897, του γεγονότος ότι οι αναμνήσεις αποπλάνησης αποτελούν μερικές φορές προϊόν φαντασίωσης παρά ίχνη πραγματικής σεξουαλικής κακοποίησης. Αυτή η κομβική, για την ανάπτυξη της σκέψης του Freud, στιγμή (την οποία πολλοί περιγράφουν συχνά, και με μάλλον απλοϊκό τρόπο, ως «εγκατάλειψη της θεωρίας αποπλάνησης») μοιάζει να υποδεικνύει ότι η φαντασίωση συνιστά το αντίθετο της πραγματικότητας, ένα καθαρά απατηλό προϊόν της φαντασίας που εμποδίζει την ορθή αντίληψη της πραγματικότητας. Εντούτοις, αυτή η θεώρηση της φαντασίωσης δεν είναι συμβατή με την ψυχαναλυτική

θεωρία, αφού στην τελευταία η πραγματικότητα δεν αντιμετωπίζεται ως ένα μη προβληματικό δεδομένο το οποίο μπορεί να γίνει αντιληπτό με έναν και μοναδικό αντικειμενικά ορθό τρόπο, αλλά για κάτι που είναι καθεαυτό ρηματικά κατασκευασμένο. Γι' αυτό λοιπόν η αλλαγή του 1897 στις ιδέες του Freud δεν σηματοδοτεί μια απόρριψη της αλήθειας όλων των αναμνήσεων σεξουαλικής κακοποίησης, αλλά την αναγνώριση ότι η μνήμη κατασκευάζεται στο επίπεδο του λόγου από τη φαντασία. Οι αναμνήσεις των συμβάντων του παρελθόντος αναμορφώνονται συνεχώς ανάλογα με τις ασυνείδητες επιθυμίες, σε βαθμό που και τα ίδια τα συμπτώματα δεν προέρχονται από οποιαδήποτε υποτιθέμενα «αντικειμενικά συμβάντα», αλλά από μια σύνθετη διαλεκτική στην οποία η φαντασίωση παίζει ζωτικό ρόλο. Ο Freud λοιπόν χρησιμοποιεί τον όρο «φαντασίωση» για να αναφερθεί σε μια σκηνή που παρουσιάζεται στη φαντασία και η οποία στηρίζει μια ασυνείδητη επιθυμία. Το υποκείμενο πάντοτε παίζει κάποιο ρόλο στη σκηνή αυτή, ακόμα και όταν αυτό δεν γίνεται αμέσως αντιληπτό. Η φαντασιωμένη σκηνή μπορεί να είναι συνειδητή ή ασυνείδητη. Όταν είναι ασυνείδητη, ο αναλυτής οφείλει να την ανασυστήσει με βάση άλλα στοιχεία (βλ. Freud, 1919e).

Ενώ ο Lacan αποδέχεται τις διατυπώσεις του Freud σχετικά με τη σημασία της φαντασίωσης και την οπτική της ποιότητα ως σεναρίου που στηρίζει την επιθυμία, αποδίδει έμφαση στην προστατευτική λειτουργία της φαντασίωσης. Ο Lacan συγκρίνει τη φαντασιωσική ΣΚΗΝΗ με μια παγωμένη εικόνα στην οθόνη ενός κινηματογράφου. Όπως ακριβώς η ταινία μπορεί να διακοπεί σε ένα συγκεκριμένο σημείο για την αποφυγή μιας τραυματικής σκηνής που ακολουθεί, έτσι και η σκηνή της φαντασίωσης συνιστά άμυνα που αποκρύπτει τον ευνουχισμό (Σ4, 119-20). Η φαντασίωση χαρακτηρίζεται επομένως από μια καθηλωμένη και ακίνητη ποιότητα.

Αν και η «φαντασίωση» αποκτά σημαντική θέση στο έργο του Lacan από το 1957 και μετά, η έννοια μιας σχετικά σταθερής μορφής ΑΜΥΝΑΣ είναι παρούσα από πολύ νωρίτερα (βλ. για παράδειγμα τα σχόλια του Lacan, το 1951, για «τους σταθερούς τρόπους μέσα από τους οποίους το υποκείμενο συγκροτεί τα αντικείμενά του», Ec, 225). Η έννοια αυτή βρίσκεται στη ρίζα τόσο της λακανικής θεώρησης της φαντασίωσης όσο και της άποψης του Lacan για την κλινική δομή: και οι δύο γίνονται αντιληπτές ως ένας σχετικά σταθερός τρόπος άμυνας απέναντι στον ευνουχισμό, απέναντι στην έλλειψη στον Άλλο. Κάθε κλινική δομή διαφοροποιείται επομένως από τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί τη φαντασιωσική σκηνή για να καλύψει την έλλειψη στον Άλλο. Η νευρωτική φαντασίωση, την οποία ο Lacan τυποποιεί με το μαθήμιο ($ □ *a*), εμφανίζεται στο γράφημα της επιθυμίας ως απάντηση του υποκειμένου στην αινιγματική επιθυμία του Άλλου, ως ένας τρόπος απάντησης στο ερώτημα «τι θέλει ο Άλλος από μέ-

να;» (*Che vuoi?*) (βλ. Ε, 313). Το μαθήμιο διαβάζεται ως εξής: το διαγραμμένο υποκείμενο σε σχέση με το αντικείμενο. Η διαστροφική φαντασίωση ανατρέπει αυτή τη σχέση με το αντικείμενο, κι έτσι τυποποιείται ως εξής: *a* ◇ $ (Ec, 774).

Παρά το γεγονός ότι το μαθήμιο ($ ◇ *a*) αντιπροσωπεύει τη γενική δομή της νευρωτικής φαντασίωσης, ο Lacan εισάγει επίσης περισσότερο εξειδικευμένους τύπους για τη φαντασίωση της υστερικής όσο και για εκείνη του ψυχαναγκαστικού νευρωτικού (Σ8, 295). Ενώ οι διάφοροι τύποι της φαντασίωσης καταδεικνύουν τα κοινά στοιχεία των φαντασιώσεων εκείνων που ανήκουν στην ίδια κλινική δομή, ο αναλυτής οφείλει επίσης να αποδίδει σημασία στα μοναδικά γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν το φαντασιωσικό σενάριο κάθε συγκεκριμένου ασθενούς. Αυτά τα μοναδικά χαρακτηριστικά εκφράζουν την ιδιαίτερη μορφή *jouissance* του υποκειμένου, αν και με έναν παραμορφωμένο τρόπο. Η παραμόρφωση που χαρακτηρίζει τη φαντασίωση την αποκαλύπτει ως συμβιβαστικό μόρφωμα. Η φαντασίωση συνιστά επομένως τόσο εκείνο που επιτρέπει στο υποκείμενο να διατηρεί, να στηρίζει, την επιθυμία του (Σ11, 185· Ec, 780) όσο και «εκείνο μέσω του οποίου το υποκείμενο στηρίζει *τον εαυτό του* στο επίπεδο της εξαφανιζόμενης επιθυμίας του» (Ε, 272, η έμφαση δική μου).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι πέρα από τις μυριάδες εικόνες που εμφανίζονται στα όνειρα και αλλού υπάρχει πάντοτε μια «θεμελιακή φαντασίωση» που είναι ασυνείδητη (βλ. Σ8, 127). Στην πορεία της ψυχαναλυτικής θεραπείας, ο αναλυτής ανασυγκροτεί τη φαντασίωση του αναλυόμενου σε κάθε της λεπτομέρεια. Εντούτοις, η θεραπεία δεν σταματά εκεί: ο αναλυόμενος πρέπει να προχωρήσει στη «διάνυση της φαντασίωσης» (βλ. Σ11, 273). Με άλλα λόγια, η θεραπεία οφείλει να παραγάγει κάποια μετατροπή στον θεμελιακό τρόπο άμυνας του υποκειμένου, κάποια αλλαγή στον τρόπο της *jouissance* του.

Αν και ο Lacan αναγνωρίζει τη δύναμη της εικόνας στη φαντασίωση, επιμένει ότι αυτό δεν οφείλεται σε κάποια εγγενή ποιότητα της εικόνας καθεαυτήν, αλλά στη θέση που καταλαμβάνει σε μια συμβολική δομή: η φαντασίωση είναι πάντοτε «μια εικόνα που δρα μέσα σε μια σημαίνουσα δομή» (Ε, 272). Ο Lacan επικρίνει την κλαϊνική θεώρηση της φαντασίωσης, επειδή δεν λαμβάνει πλήρως υπόψη της τη συμβολική δομή, και έτσι μένει στο επίπεδο του φαντασιακού: «κάθε προσπάθεια αναγωγής [της φαντασίωσης] στη φαντασία ... συνιστά μόνιμη παρανόηση» (Ε, 272). Στα 1960 ο Lacan αφιερώνει μια ολόκληρη χρονιά του σεμιναρίου του στην προσέγγιση εκείνου που ονομάζει «λογική της φαντασίωσης» (Lacan, 1966-7), επισημαίνοντας και πάλι τη σημασία της σημαίνουσας δομής στη φαντασίωση.

φετιχισμός (γ.: fétichisme - α.: fetishism) Ο όρος «φετίχ» απέκτησε ευ-

ρεία χρήση κατά τον 18ο αιώνα στο πλαίσιο της μελέτης των «πρωτόγονων θρησκειών», στις οποίες είχε το νόημα ενός άψυχου αντικειμένου λατρείας (ετυμολογία την οποία ο Lacan θεωρεί σημαντική, Σ8, 169). Κατά τον 19ο αιώνα, ο Marx δανείστηκε τον όρο για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο, στις καπιταλιστικές κοινωνίες, οι κοινωνικές σχέσεις λαμβάνουν την παραπλανητική μορφή σχέσεων μεταξύ αντικειμένων («φετιχισμός του εμπορεύματος»). Εκείνος που εισήγαγε, κατά την τελευταία δεκαετία του 19ου αιώνα, τον όρο στη σεξουαλική συμπεριφορά ήταν ο Krafft-Ebing. Όρισε τον φετιχισμό ως μια σεξουαλική ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ στην οποία η σεξουαλική διέγερση εξαρτάται απολύτως από την παρουσία ενός συγκεκριμένου αντικειμένου (του φετίχ). Αυτός είναι και ο ορισμός που υιοθέτησε ο Freud καθώς και πολλοί άλλοι συγγραφείς μέχρι σήμερα. Το φετίχ είναι συνήθως ένα άψυχο αντικείμενο, όπως ένα παπούτσι ή ένα κομμάτι από κάποιο εσώρουχο.

Ο Freud υποστήριξε ότι ο φετιχισμός (ιδωμένος ως μια αποκλειστικά ανδρική διαστροφή) προέρχεται από τον τρόμο του παιδιού μπροστά στο γυναικείο ευνουχισμό. Αντιμέτωπος με την έλλειψη του πέους της μητέρας, ο φετιχιστής απαρνείται την έλλειψη αυτή και αναζητά σε ένα αντικείμενο (στο φετίχ) το συμβολικό υποκατάστατο του πέους της μητέρας, το οποίο λείπει (Freud, 1927e).

Στην πρώτη του προσέγγιση στο θέμα του φετιχισμού, το 1956, ο Lacan ισχυρίζεται ότι ο φετιχισμός αποτελεί ένα ιδιαιτέρως σημαντικό πεδίο μελέτης και εκφράζει τη λύπη του για την αγνόησή του από τους συγχρόνους του. Επισημαίνει ότι η ισοδυναμία ανάμεσα στο φετίχ και τον μητρικό ΦΑΛΛΟ είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή μόνο με αναφορά στους γλωσσικούς μετασχηματισμούς, και όχι με αναφορά σε «θολές αναλογίες στο οπτικό πεδίο» όπως οι συγκρίσεις ανάμεσα στη γούνα και το τρίχωμα του εφηβαίου (Lacan, 1956b: 267). Παραπέμπει στη φροϋδική ανάλυση της φράσης «*Glanz auf der Nase*» για να στηρίξει το επιχείρημά του (βλ. Freud, 1927e).

Στα χρόνια που ακολουθούν, καθώς ο Lacan αναπτύσσει τη διάκριση ανάμεσα στο πέος και τον φαλλό, επισημαίνει και ότι το φετίχ αποτελεί υποκατάστατο του φαλλού και όχι του πέους. Ο Lacan επεκτείνει επίσης το πεδίο του μηχανισμού της ΑΠΑΡΝΗΣΗΣ, αναγνωρίζοντάς τον ως τον καταστατικό μηχανισμό της ίδιας της διαστροφής, και όχι μόνο της φετιχιστικής διαστροφής. Εντούτοις, διατηρεί την άποψη του Freud ότι ο φετιχισμός είναι μια αποκλειστικά ανδρική διαστροφή (Ec, 734), ή τουλάχιστον μια διαστροφή εξαιρετικά σπάνια στις γυναίκες (Σ4, 154).

Στο σεμινάριο του 1956-7, ο Lacan αναπτύσσει μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στο φετιχιστικό αντικείμενο και το φοβικό αντικείμενο. Ενώ το φετίχ είναι ένα συμβολικό υποκατάστατο του φαλλού της μητέρας που λείπει, το φοβικό αντι-

κείμενο είναι ένα φαντασιακό υποκατάστατο του συμβολικού ευνουχισμού (βλ. ΦΟΒΙΑ). Όπως και οι άλλες διαστροφές, έτσι και ο φετιχισμός προέρχεται από το προοιδιπόδειο τρίγωνο μητέρα-παιδί-φαλλός (Σ4, 84-5, 194). Παρ' όλα αυτά ξεχωρίζει επειδή ενέχει την ταύτιση τόσο με τη μητέρα όσο και με τον φαντασιακό φαλλό. Πράγματι, στον φετιχισμό, το υποκείμενο ταλαντεύεται μεταξύ των δύο αυτών ταυτίσεων (Σ4, 86, 160).

Η πρόταση στην οποία καταλήγει ο Lacan το 1958, ότι το πέος «αποκτά την αξία ενός φετίχ» για τις ετεροφυλόφιλες γυναίκες, προκαλεί μια σειρά συγκεκριμένων ερωτημάτων (Ε, 290). Κατ' αρχάς, ανατρέπει τις απόψεις του Freud για τον φετιχισμό. Αντί να αποτελεί το φετίχ συμβολικό υποκατάστατο του πραγματικού πέους, το πραγματικό πέος καθεαυτό γίνεται δυνατόν να καταστεί φετίχ υποκαθιστώντας τον συμβολικό φαλλό που λείπει από τη γυναίκα. Δεύτερον, υπονομεύει τους ισχυρισμούς (τόσο του Freud όσο και του Lacan) πως ο φετιχισμός είναι εξαιρετικά σπάνιος στις γυναίκες: αν το πέος μπορεί να χαρακτηριστεί ως φετίχ, τότε ο φετιχισμός είναι ξεκάθαρα πιο συχνός στις γυναίκες παρά στους άνδρες.

φιλοσοφία (γ.: philosophie - α.: philosophy) Ο Freud θεωρούσε τη φιλοσοφία ένα από τα μεγάλα επιτεύγματα του πολιτισμού, μαζί με την τέχνη και τη θρησκεία. Η φιλοσοφία αποτελούσε για εκείνον σημάδι ενός ιδιαίτερα ανεπτυγμένου πολιτισμικού σταδίου. Εντούτοις, η άποψή του για τη σχέση ανάμεσα στη φιλοσοφία και την ψυχανάλυση είναι αμφίσημη. Από τη μια πλευρά, αναγνώριζε σε ορισμένους φιλοσόφους (όπως ο Εμπεδοκλής και ο Nietzsche) ότι προσυνέλαβαν, καθαρά ενορατικά, ό,τι η ψυχανάλυση ανακάλυψε αργότερα μετά από εργώδεις ερευνητικές προσπάθειες (Freud, 1914d: SE XIV, 15-16). Από την άλλη πλευρά, επέκρινε επανειλημμένως τους φιλοσόφους ότι εξισώνουν τον ψυχισμό με τη συνείδηση και έτσι αποκλείουν το ασυνείδητο σε μια καθαρά a priori βάση (Freud, 1925e [1924]: SE XIX, 216-7), και παρομοίαζε τα φιλοσοφικά συστήματα με παρανοϊκές ψευδαισθήσεις (Freud, 1912-3: SE XIII, 73).

Και στο έργο του Lacan υπάρχει μια αμφίσημη σχέση ανάμεσα στην ψυχανάλυση και τη φιλοσοφία. Από τη μία, ο Lacan αντιπαραθέτει την ψυχανάλυση στις ολοποιητικές εξηγήσεις των φιλοσοφικών συστημάτων (Σ1, 118-9· Σ11, 77), και συνδέει τη φιλοσοφία με τον λόγο του ΚΥΡΙΟΥ, με την αντιστροφή της ψυχανάλυσης (Σ20, 33). Από την άλλη, το έργο του Lacan βρίθει φιλοσοφικών αναφορών. Αυτό μάλιστα έχει συχνά θεωρηθεί και ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα που τον ξεχωρίζουν από άλλους ψυχαναλυτικούς στοχαστές. Οι φιλόσοφοι στους οποίους αναφέρεται συχνότερα ο Lacan είναι οι ακόλουθοι:

• **Πλάτωνας** Ο Lacan συγκρίνει συχνά την ψυχαναλυτική μέθοδο με τους σωκρατικούς διαλόγους (βλ. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ). Αναφέρεται επίσης διεξοδικά σε έναν

αριθμό έργων του Πλάτωνα, ιδίως στο *Συμπόσιο*, στο οποίο αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος του σεμιναρίου του 1960-1.

• **Αριστοτέλης** Ο Lacan αναλύει την αριστοτελική τυπολογία της αιτιότητας στο σεμινάριό του, το 1964 (βλ. ΤΥΧΗ), και την αριστοτελική λογική, στο σεμινάριο του 1970-1.

• **Descartes** Οι αναφορές στον Descartes περισσεύουν στο έργο του Lacan, αφού θεωρεί πως η φιλοσοφία του COGITO συλλαμβάνει την ίδια την καρδιά της ψυχολογίας του σύγχρονου ανθρώπου (Σ2, 6). Η λακανική έννοια του υποκειμένου συνδέεται τόσο με το καρτεσιανό υποκείμενο (καθώς αναζητά το πέρασμα από την αμφιβολία στη βεβαιότητα) όσο και με την ανατροπή του καρτεσιανού υποκειμένου.

• **Kant** Εκείνο που ενδιαφέρει περισσότερο τον Lacan είναι η ηθική φιλοσοφία του Kant (η *Κριτική του πρακτικού λόγου*) στην οποία και αναφέρεται διεξοδικά τόσο στο σεμινάριό του για την ηθική (1959-60) όσο και στο κείμενό του «Ο Kant με τον Sade» (1962). Ο Lacan χρησιμοποιεί την καντιανή κατηγορική προσταγή για να φωτίσει τη φροϋδική έννοια του υπερεγώ.

• **Hegel** Ο Lacan ήταν παρών στη σειρά των διαλέξεων πάνω στον Hegel που δόθηκαν από τον Alexandre Kojève την περίοδο 1933-39 στην École des Hautes Études (οι διαλέξεις αυτές συγκεντρώθηκαν αργότερα και εκδόθηκαν από τον Raymond Queneau, βλ. Kojève, 1947). Η επιρροή των διαλέξεων αυτών στο έργο του, ιδίως το πρώιμο, είναι σημαντικότατη, και όπου ο Lacan αναφέρεται στον Hegel εκείνο που έχει στο μυαλό του είναι η ανάγνωση του Hegel από τον Kojève. Από τον Hegel, ο Lacan υιοθετεί, μεταξύ άλλων, μια έμφαση στον διαλεκτικό τρόπο σκέψης, την έννοια της ΩΡΑΙΑΣ ΨΥΧΗΣ, τη διαλεκτική ΚΥΡΙΟΥ και σκλάβου, και τη διάκριση ανάμεσα στην ανθρώπινη επιθυμία και την επιθυμία των ζώων.

• **Heidegger** Ο Lacan ανέπτυξε μια προσωπική φιλία με τον Heidegger, τον οποίον επισκεπτόταν και του οποίου είχε μεταφράσει ορισμένα κείμενα. Η επιρροή του Heidegger στο έργο του Lacan είναι ορατή στις λακανικές μεταφυσικές αναλύσεις του ΕΙΝΑΙ, όπως και στη διάκριση μεταξύ πλήρους ΛΟΓΟΥ και κενού λόγου.

Αναφερθήκαμε στους φιλοσόφους τους οποίους μνημονεύει ο Lacan με τη μεγαλύτερη συχνότητα. Αναφέρεται πάντως και στο έργο πολλών ακόμη φιλοσόφων όπως ο Ιερός Αυγουστίνος, ο Spinoza, ο Sartre και άλλοι.

Το έργο του Lacan καταπιάνεται με πολλές φιλοσοφικές σχολές και ερευνητικά πεδία. Στο πρώιμο έργο του κλίνει προς την κατεύθυνση της φαινομενολογίας, φθάνοντας στο σημείο να παρουσιάσει, το 1936, μια «φαινομενολογική πε-

ριγραφή της ψυχαναλυτικής εμπειρίας» (Ec, 82-5). Αργότερα όμως αντιτίθεται στη φαινομενολογία και, το 1964, παρουσιάζει μια κριτική της *Φαινομενολογίας της αντίληψης* του Merleau-Ponty (Σ11, 71-6). Στον βαθμό που η ψυχανάλυση αγγίζει οντολογικά ερωτήματα, ο Lacan συντάσσει την ψυχανάλυση με τον ΥΛΙΣΜΟ, ενάντια σε κάθε μορφή ιδεαλισμού. Ασχολείται επίσης με την επιστημολογία και τη φιλοσοφία της επιστήμης, όπου η προσπάθειά του παραμένει μάλλον ρασιοναλιστική παρά εμπειριστική.

Περαιτέρω πληροφορίες σχετικά με τη σχέση του Lacan με τη φιλοσοφία είναι δυνατόν να αναζητηθούν στις μελέτες των Juranville (1984), Macey (1988: κεφ. 4), Ragland-Sullivan (1986) και Samuels (1993).

φοβία (γ.: phobie - α.: phobia) Μια φοβία ορίζεται συνήθως στην ψυχιατρική ως ένας υπερβολικός φόβος για ένα συγκεκριμένο αντικείμενο (όπως ένα ζώο) ή μια συγκεκριμένη κατάσταση (όπως η απομάκρυνση από το σπίτι). Όσοι πάσχουν από φοβία βιώνουν ΑΓΧΟΣ, όταν έρθουν σε επαφή με το φοβικό αντικείμενο ή αν βρεθούν στην κατάσταση που φοβούνται, και αναπτύσσουν «στρατηγικές αποφυγής» για να απομακρύνουν αυτό το ενδεχόμενο. Αυτές οι στρατηγικές αποφυγής μπορούν να καταστούν τόσο σύνθετες ώστε να περιορίζουν σημαντικά τη ζωή του υποκειμένου.

Η πιο σημαντική συμβολή του Freud στη μελέτη της φοβίας αφορά ένα νεαρό αγόρι τον οποίο αποκαλεί μικρό Χανς. Λίγο πριν τα πέμπτα του γενέθλια, ο Χανς ανέπτυξε έναν βίαιο φόβο για τα άλογα και εμφάνισε μια απροθυμία να βγαίνει έξω από φόβο μήπως συναντήσει κανένα στον δρόμο. Στη μελέτη του για την περίπτωση του Χανς, ο Freud διέκρινε την αρχική εμφάνιση του άγχους (που δεν συνδεόταν με κανένα αντικείμενο) από τον επακόλουθο φόβο που επικεντρωνόταν ειδικά στα άλογα. Αυτός ακριβώς ο φόβος συνιστά τη φοβία καθεαυτήν. Ο Freud υποστήριξε ότι το άγχος δεν ήταν παρά ο μετασχηματισμός της σεξουαλικής διέγερσης που προκαλούσε στον Χανς η σχέση του με τη μητέρα του, και ότι τα άλογα αντιπροσώπευαν τον πατέρα του, του οποίου ο Χανς φοβόταν την τιμωρία (Freud, 1909b).

Ο Lacan, στο σεμινάριο του 1956-7, προσφέρει μια λεπτομερή ανάγνωση της περίπτωσης του μικρού Χανς, και αρθρώνει τη δική του άποψη για τη φοβία. Ακολουθώντας τον Freud, αποδίδει έμφαση στη διαφορά μεταξύ φοβίας και άγχους: το άγχος εμφανίζεται πρώτο, και η φοβία συνιστά ένα αμυντικό μόρφωμα που μετατρέπει το άγχος σε φόβο επικεντρώνοντάς το σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο (Σ4, 207, 400). Εντούτοις, αντί να ταυτίζει το φοβικό αντικείμενο με έναν αντιπρόσωπο του πατέρα, όπως κάνει ο Freud, ο Lacan υποστηρίζει ότι το θεμελιακό χαρακτηριστικό του φοβικού αντικειμένου είναι το γεγονός ότι δεν αντιπρο-

σωπεύει απλώς ένα πρόσωπο αλλά μια σειρά διαφορετικών προσώπων (Σ4, 283-4). Ο Lacan επισημαίνει τους εξαιρετικά διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους ο Χανς περιγράφει το φοβερό άλογο σε διαφορετικές στιγμές της φοβίας του. Για παράδειγμα, κάποια στιγμή ο Χανς φοβάται ότι το άλογο θα τον δαγκώσει ενώ μια άλλη στιγμή ότι ένα άλογο θα πέσει κάτω (Σ4, 305-6). Σε καθεμία από αυτές τις διαφορετικές στιγμές, ισχυρίζεται ο Lacan, το άλογο αντιπροσωπεύει ένα διαφορετικό πρόσωπο από τη ζωή του Χανς (Σ4, 307). Το άλογο λειτουργεί επομένως όχι ως το ισοδύναμο ενός μοναδικού σημαινομένου, αλλά ως ένα σημαίνον που δεν έχει μονοσήμαντη σημασία και μετατίθεται σε διαφορετικά σημαινόμενα με τη σειρά (Σ4, 288).

Ο Lacan υποστηρίζει ότι ο Χανς αναπτύσσει τη φοβία για τα άλογα επειδή ο πραγματικός πατέρας του αποτυγχάνει να παρέμβει ως ο φορέας του ευνουχισμού, όπως απαιτεί ο ρόλος του στο ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ ΤΟΥ ΟΙΔΙΠΟΔΑ (Σ4, 212). Όταν η σεξουαλικότητά του αρχίζει να κάνει αισθητή την παρουσία της μέσα από τον παιδικό αυνανισμό, το προοιδιπόδειο τρίγωνο (μητέρα-παιδί-φαντασιακός φαλλός) μετασχηματίζεται από τη μοναδική πηγή απόλαυσης για τον Χανς σε κάτι που του προκαλεί άγχος. Η παρέμβαση του πραγματικού πατέρα θα έσωζε τον Χανς από το άγχος του, ευνουχίζοντάς τον συμβολικά, αλλά, εν τη απουσία αυτής της παρέμβασης, ο Χανς είναι αναγκασμένος να αναζητήσει ένα υποκατάστατο στη φοβία του. Η φοβία λειτουργεί μέσα από τη χρήση ενός φαντασιακού αντικειμένου (του αλόγου) με σκοπό την αναδιοργάνωση του συμβολικού κόσμου του Χανς και έτσι τον βοηθά να πραγματώσει το πέρασμα από τη φαντασιακή στη συμβολική τάξη (Σ4, 230, 245-6, 284). Μια φοβία, με άλλα λόγια, όχι μόνο δεν αποτελεί αποκλειστικά αρνητικό φαινόμενο, αλλά μας επιτρέπει να σκεφθούμε και να ζήσουμε με μια τραυματική κατάσταση, εισάγοντας τη συμβολική διάσταση, ακόμα και αν κάθε λύση αυτού του τύπου είναι μια λύση προσωρινή (Σ4, 82).

Το φοβικό αντικείμενο είναι επομένως ένα φαντασιακό στοιχείο που είναι σε θέση να λειτουργεί ως ένα σημαίνον εξαιτίας του γεγονότος ότι χρησιμοποιείται για να αντιπροσωπεύσει οποιοδήποτε δυνατό στοιχείο από τον κόσμο του υποκειμένου. Για τον Χανς, το άλογο αντιπροσωπεύει σε διαφορετικές στιγμές, τον πατέρα του, τη μητέρα του, τη μικρή του αδελφή, τον εαυτό του τον ίδιο, και πολλά άλλα (Σ4, 307). Στη διαδικασία ανάπτυξης όλων των παραλλαγών που είναι δυνατές γύρω από «το σημαίνον κρύσταλλο της φοβίας του», ο μικρός Χανς κατόρθωσε να εξαντλήσει όλες τις αδυνατότητες που εμπόδιζαν το πέρασμά του από το φαντασιακό στο συμβολικό και να βρει έτσι μια λύση στο αδύνατο καταφεύγοντας σε μια σημαίνουσα εξίσωση (Ε, 168). Με άλλα λόγια, μια φοβία παίζει ακριβώς τον ίδιο ρόλο που αποδίδει ο Claude Lévi-Strauss στους μύθους, αλλά στο επίπεδο του ατόμου και όχι της κοινωνίας. Εκείνο που έχει σημασία στον μύθο, επι-

χειρηματολογεί ο Lévi-Strauss, δεν είναι το «φυσικό» ή «αρχετυπικό» νόημα των απομονωμένων στοιχείων που τον απαρτίζουν, αλλά ο τρόπος που συνδυάζονται· και ανασυνδυάζονται με τρόπο που, ενώ μεταβάλλεται η θέση των στοιχείων, διατηρούνται απαράλλαχτες οι σχέσεις μεταξύ των θέσεών τους (Lévi-Strauss, 1955). Αυτός ο επαναλαμβανόμενος ανασυνδυασμός των ίδιων στοιχείων επιτρέπει την αντιμετώπιση μιας αδύνατης κατάστασης μέσα από τη διαδοχική συνάρθρωση όλων των διαφορετικών μορφών αυτής της αδυνατότητας (Σ4, 330).

Ποιες είναι οι πρακτικές συνέπειες της λακανικής θεωρίας στη θεραπεία των υποκειμένων που πάσχουν από φοβίες; Αντί να στοχεύει απλώς στην απευαισθητοποίηση του υποκειμένου (όπως συμβαίνει στη συμπεριφορική ψυχοθεραπεία), ή στην απλή εξήγηση του φοβικού αντικειμένου (π.χ. «το άλογο είναι ο πατέρας σου»), η θεραπεία οφείλει να βοηθά το υποκείμενο να επεξεργαστεί όλες τις διαφορετικές παραλλαγές στις οποίες ενέχεται το φοβικό σημαίνον. Βοηθώντας το υποκείμενο να αναπτύξει τον ατομικό μύθο σε συμφωνία με τους δικούς του κανόνες, η θεραπεία τού επιτρέπει να εξαντλήσει τελικά όλους τους δυνατούς συνδυασμούς των σημαινόντων στοιχείων και έτσι να διαλύσει τη φοβία (Σ4, 402). (Δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει βεβαίως ότι η ανάλυση της περίπτωσης του μικρού Χανς από τον Lacan επικεντρώνεται αποκλειστικά στο ζήτημα της παιδικής φοβίας, και αφήνει ανοιχτό το θέμα της ισχύος των ίδιων θέσεων αναφορικά με τη φοβία στους ενήλικες.)

Όπως παρατηρεί ο ίδιος ο Freud στη μελέτη του για την περίπτωση του μικρού Χανς, οι φοβίες δεν είχαν κατακτήσει στο παρελθόν καμιά οριστική θέση στο πλαίσιο της ψυχιατρικής νοσογραφίας. Ο ίδιος προσπάθησε να επιδιορθώσει αυτή την αβεβαιότητα σχετικά με την κατηγοριοποίηση της φοβίας, αλλά η λύση που προτείνει εμφανίζει κάποια αμφισημία. Από τη μια μεριά, από τη στιγμή που τα φοβικά συμπτώματα παρουσιάζονται και ανάμεσα σε νευρωτικά και ψυχωτικά υποκείμενα, ο Freud ισχυρίστηκε ότι οι φοβίες δεν ήταν δυνατόν να αντιμετωπιστούν ως μια «ανεξάρτητη παθολογική διαδικασία» (Freud, 1909b: SE X, 115). Από την άλλη μεριά, στο ίδιο έργο, ο Freud απομονώνει μια συγκεκριμένη μορφή νεύρωσης της οποίας κεντρικό σύμπτωμα είναι η φοβία. Ο Freud ονόμασε αυτή τη νέα διαγνωστική κατηγορία «υστερία άγχους» για να τη διακρίνει από τη «(σωματο-)μετατρεπτική υστερία» (στην οποία ο ίδιος αναφερόταν προηγουμένως απλώς ως «υστερία»). Τα σχόλια του Freud είναι επομένως αμφίσημα, αφού αφήνουν να εννοηθεί ότι η φοβία μπορεί να είναι, από τη μια, ένα σύμπτωμα *και*, από την άλλη, να αποτελεί μια υποφώσκουσα κλινική οντότητα. Η ίδια αμφισημία επαναλαμβάνεται και στα έργα του Lacan, όπου το ερώτημα αναδιατυπώνεται σε σχέση με το αν η φοβία συνιστά σύμπτωμα ή δομή. Συνήθως ο Lacan αναγνωρίζει δύο νευρωτικές δομές (την υστερία και την ψυχαναγκαστική νεύρωση), και πε-

ριγράφει τη φοβία περισσότερο ως σύμπτωμα παρά ως δομή (Σ4, 285). Ωστόσο, υπάρχουν και σημεία στο έργο του Lacan όπου η φοβία αναφέρεται ως εάν να αποτελούσε μια τρίτη μορφή νεύρωσης επιπλέον της υστερίας και της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης, υπονοώντας έτσι ότι υφίσταται και μια φοβική δομή (βλ. Ε, 321). Το 1961, για παράδειγμα, περιγράφει τη φοβία ως «την πιο ριζική μορφή νεύρωσης» (Σ8, 425). Το ερώτημα δεν επιλύεται μέχρι το σεμινάριο του 1968-9, όπου ο Lacan δηλώνει ότι:

> Δεν μπορούμε να διακρίνουμε σε αυτή [στη φοβία] μια κλινική οντότητα παρά μάλλον μια περιστροφική πλάκα [*plaque tournante*], κάτι που οφείλει να γίνει αντιληπτό στις σχέσεις του με εκείνο προς το οποίο συνήθως τείνει, δηλαδή τις δύο μεγάλες κατηγορίες νεύρωσης, την υστερία και την ψυχαναγκαστικότητα, αλλά και αναφορικά με το σημείο όπου πραγματώνεται η συνάντησή του με τη διαστροφή. (Lacan, 1968-9, παρατίθεται από τον Chemama, 1993: 210)

Η φοβία επομένως, σύμφωνα με τον Lacan, δεν συνιστά κλινική δομή ανάλογη με εκείνες της υστερίας και της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης, αλλά μια διέξοδο που είναι δυνατόν να οδηγήσει σε οποιαδήποτε από τις δυο τους και η οποία συνδέεται με συγκεκριμένους τρόπους και με τη διαστροφική δομή. Ο δεσμός με τη διαστροφή είναι ορατός στις ομοιότητες που συνδέουν το φετίχ με το φοβικό αντικείμενο, αφού και τα δύο είναι συμβολικά υποκατάστατα ενός στοιχείου που λείπει και χρησιμεύουν στη δόμηση του κόσμου που μας περιβάλλει. Επιπλέον, τόσο η φοβία όσο και η διαστροφή ανάγονται σε δυσκολίες που παρουσιάζονται στο πέρασμα από το φαντασιακό προοιδιπόδειο τρίγωνο στο συμβολικό οιδιπόδειο τετραμερές.

Φρόιντ (Freud), επιστροφή στον (γ.: Freud, retour à - α.: Freud, return to) Ολόκληρο το έργο του Lacan θα πρέπει, για να γίνει κατανοητό, να τεθεί εντός του πλαισίου της πνευματικής και θεωρητικής κληρονομιάς του Sigmund Freud (1856-1939), του ιδρυτή της ψυχανάλυσης. Ο Lacan εκπαιδεύθηκε πρώτα ως ψυχαναλυτής μέσα στη Διεθνή Ψυχαναλυτική Εταιρεία (IPA), την οργάνωση που ιδρύθηκε από τον Freud και διεκδικούσε τον ρόλο του μοναδικού δικαιούχου της φροϋδικής κληρονομιάς. Εντούτοις, ο Lacan εισήγαγε σταδιακά μια ριζοσπαστική κριτική του τρόπου με τον οποίο ερμήνευαν τον Freud οι περισσότεροι αναλυτές της IPA. Μετά την αποβολή του από την IPA το 1953, ανέπτυξε περαιτέρω την πολεμική του, υποστηρίζοντας ότι οι ριζοσπαστικές ιδέες του Freud είχαν ολοκληρωτικά προδοθεί από τις τρεις σημαντικότερες ψυχαναλυτικές σχολές εντός της IPA: από την ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΓΩ, την ΚΛΑΪΝΙΚΗ ΨΥΧΑ-

ΝΑΛΥΣΗ και τη ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ. Για να διορθώσει την κατάσταση αυτή ο Lacan ηγήθηκε μιας «επιστροφής στον Freud», υπό την έννοια τόσο μιας ανανέωσης του ενδιαφέροντος για τα κείμενα του ίδιου του Freud, όσο και μιας επιστροφής στην ουσία του έργου του την οποία είχε προδώσει η IPA. Το γεγονός ότι μπορούσε να διαβάσει τον Freud στο γερμανικό πρωτότυπο επέτρεψε στον Lacan να εντοπίσει στοιχεία τα οποία είχαν συσκοτιστεί, εξαιτίας της ελλιπούς μετάφρασης, και αγνοηθεί από άλλους σχολιαστές. Έτσι, μεγάλο μέρος του έργου του Lacan καταλαμβάνει ο λεπτομερής σχολιασμός συγκεκριμένων έργων του Freud, και οι πάμπολλες αναφορές στο έργο άλλων αναλυτών των οποίων τις ιδέες αποκρούει. Επομένως, για να κατανοήσει κανείς το έργο του Lacan θα πρέπει να έχει φθάσει σε μια επαρκή κατανόηση των ιδεών του Freud, όπως επίσης και να διαθέτει μια γνώση του τρόπου με τον οποίο οι ιδέες αυτές αναπτύχθηκαν και τροποποιήθηκαν από άλλους αναλυτές (τους «μεταφροϋδικούς»), τους οποίους επικρίνει ο Lacan. Οι ιδέες αυτές συνιστούν το πλαίσιο απέναντι στο οποίο αναπτύσσει ο Lacan τη δική του «επιστροφή στον Freud».

> Εκείνο που ενέχει για μένα μια επιστροφή [στον Freud] αυτού του τύπου δεν είναι μια επιστροφή του απωθημένου, αλλά μάλλον τον εντοπισμό της αντίθεσης που συνιστά στην ιστορία του ψυχαναλυτικού κινήματος η φάση που ξεκίνησε με τον θάνατο του Freud, την κατάδειξη εκείνου που η ψυχανάλυση δεν είναι, και την αναζήτηση από κοινού με εσάς των μέσων αναζωογόνησης εκείνου που συνέχισε να τη συντηρεί, ακόμα και στην εκτροπή της ... (E, 116)

Ωστόσο, το ίδιο το έργο του Lacan ανατρέπει την εικόνα μιας επιστροφής στην ορθοδοξία που υποφώσκει στην έκφραση «επιστροφή του Freud», μια και ο τρόπος με τον οποίο ο Lacan διαβάζει τον Freud, όπως και το στυλ της παρουσίασης του, είναι τόσο αυθεντικά ώστε να φαίνεται ότι διαψεύδουν τον ταπεινό ισχυρισμό του ότι δεν είναι παρά ένας απλός σχολιαστής. Επιπλέον, ενώ είναι αλήθεια ότι ο Lacan επιστρέφει στα κείμενα του ίδιου του Freud, είναι επίσης αλήθεια ότι επιστρέφει σε συγκεκριμένες πλευρές της εννοιολογικής κληρονομιάς του Freud, δίνοντας προτεραιότητα σε ορισμένες έννοιες εις βάρος κάποιων άλλων. Θα ήταν δυνατόν να υποστηριχθεί, επομένως, ότι ο Lacan δεν είναι περισσότερο πιστός στο έργο του Freud από όσο οι μεταφροϋδικοί, τους οποίους επικρίνει ότι πρόδωσαν το μήνυμά του. Όπως και εκείνοι, ο Lacan επιλέγει και αναπτύσσει συγκεκριμένες θεματικές από το έργο του Freud και αγνοεί ή ερμηνεύει εκ νέου κάποιες άλλες. Η λακανική ψυχανάλυση θα μπορούσε επομένως να περιγραφεί ως μια «μεταφροϋδική» μορφή ψυχανάλυσης, μαζί με την ψυχολογία του εγώ, την κλαϊνική ψυχανάλυση και τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένου.

Εντούτοις, ο ίδιος ο Lacan δεν αντιμετωπίζει το έργο του με τον τρόπο αυτόν. Υποστηρίζει ότι στα κείμενα του Freud λειτουργεί μια βαθύτερη λογική, μια λογική που προικίζει τα κείμενα αυτά με μια συνοχή παρά τις όποιες επιφανειακές αντιφάσεις. Ισχυρίζεται ότι η δική του ανάγνωση του Freud, και μόνον αυτή, αναδεικνύει τη λογική αυτή, και μας δείχνει ότι «τα διάφορα στάδια και οι αλλαγές κατεύθυνσης» στο έργο του «διέπονται από το άσβεστο ενδιαφέρον του Freud να διατηρήσει το έργο του αυτόν τον αρχικό του δυναμισμό» (Ε, 116). Με άλλα λόγια, ενώ η λακανική ανάγνωση του Freud μπορεί να είναι εξίσου μονομερής με οποιαδήποτε άλλη, υπό την έννοια ότι τονίζει συγκεκριμένες πλευρές του έργου του Freud, αυτό δεν αποτελεί, σύμφωνα με την άποψη του Lacan, νομιμοποίηση της άποψης ότι όλες οι ερμηνείες του Freud είναι εξίσου έγκυρες. Επομένως, οι διακηρύξεις αφοσίωσης και οι κατηγορίες προδοσίας που απευθύνει ο Lacan δεν θα πρέπει να ιδωθούν ως μια απλή ρητορική στρατηγική. Αναμφίβολα, λειτουργούν και στο ρητορικοπολιτικό επίπεδο, στον βαθμό που, παρουσιάζοντας τον εαυτό του ως «περισσότερο φροϋδικό» από οποιονδήποτε άλλον, κατόρθωσε να κλονίσει την ουσιαστική μονοπώληση της φροϋδικής κληρονομιάς από την IPA, που διατηρήθηκε έως και τη δεκαετία του 1950. Εντούτοις, οι ισχυρισμοί του Lacan συνιστούν και μια ρητή δήλωση ότι ανέδειξε την ύπαρξη μιας συνεκτικής λογικής στα γραπτά του Freud, την οποία κανείς άλλος δεν είχε αντιληφθεί στο παρελθόν.

φύση (γ.: nature - α.: nature) Η διάκριση που χαράζει ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα και τα υπόλοιπα ζώα, ή όπως το θέτει ο ίδιος, ανάμεσα στην «ανθρώπινη κοινωνία» και την «κοινωνία των ζώων» (Σ1, 223) υπήρξε μια θεματική που δεν σταμάτησε να απασχολεί τον Lacan σε όλη την διάρκεια του έργου του. Βάση αυτής της διάκρισης είναι η ΓΛΩΣΣΑ: οι άνθρωποι διαθέτουν γλώσσα, ενώ τα ζώα διαθέτουν απλώς ΚΩΔΙΚΕΣ (αλλά βλ. και Σ1, 240 για μια ενδιαφέρουσα αντιστροφή). Ως συνέπεια αυτής της θεμελιακής διάκρισης η ψυχολογία των ζώων κυριαρχείται ολοκληρωτικά από το φαντασιακό, ενώ η ανθρώπινη ψυχολογία περιπλέκεται από την επιπρόσθετη διάσταση του συμβολικού.

Στο πλαίσιο αυτής της δυαδικής αντίθεσης μεταξύ ανθρωπίνων όντων και άλλων ζώων, ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «φύση» με μια σύνθετη διττή σημασία. Από τη μια μεριά, τον χρησιμοποιεί για να περιγράψει τον έναν όρο της αντίθεσης, συγκεκριμένα τον κόσμο των ζώων. Υπό την έννοια αυτή ο Lacan υιοθετεί την παραδοσιακή ανθρωπολογική διάκριση ανάμεσα στη φύση και την κουλτούρα (η *κουλτούρα*, από λακανική σκοπιά, αντιστοιχεί στη συμβολική τάξη). Όπως ο Claude Lévi-Strauss και άλλοι ανθρωπολόγοι, έτσι και ο Lacan εντοπίζει στην απαγόρευση της αιμομιξίας τον πυρήνα της νομικής δομής που διαφοροποιεί την

κουλτούρα από τη φύση: «Ο αρχέγονος Νόμος συνιστά επομένως εκείνο που, ρυθμίζοντας τον γάμο, επιβάλλει το βασίλειο της κουλτούρας σε εκείνο μιας φύσης εγκαταλειμμένης στον νόμο του ζευγαρώματος» (βλ. ΝΟΜΟΣ).

Η ρύθμιση των σχέσεων συγγένειας από το ταμπού της αιμομιξίας, επισημαίνει το γεγονός ότι η πατρική λειτουργία βρίσκεται στην καρδιά του χάσματος ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα. Εγγράφοντας μια γραμμή καταγωγής από αρσενικό σε αρσενικό κι έτσι οργανώνοντας μια σειρά γενεών, ο Πατέρας σημαδεύει τη διαφορά μεταξύ του συμβολικού και του φαντασιακού. Με άλλα λόγια, εκείνο που χαρακτηρίζει τα ανθρώπινα όντα δεν είναι ότι δεν διαθέτουν τη φαντασιακή διάσταση της ψυχολογίας των ζώων, αλλά ότι στα ανθρώπινα όντα αυτή η φαντασιακή τάξη διαστρεβλώνεται από την επιπρόσθετη διάσταση του συμβολικού. Το φαντασιακό είναι εκείνο που μοιράζονται τόσο οι άνθρωποι όσο και τα ζώα, μόνο που στους ανθρώπους δεν αποτελεί πια ένα φυσικό φαντασιακό.

Από την άλλη μεριά, ο Lacan χρησιμοποιεί επίσης τον όρο «φύση» για να μεταδώσει την ιδέα ότι και στην ανθρώπινη ύπαρξη υφίσταται μια «φυσική τάξη», μια ιδέα που ο Lacan ταυτίζει με «τη μεγάλη φαντασίωση της *natura mater*, με την ίδια την ιδέα της φύσης» (Σ1, 149). Αυτή η μεγάλη φαντασίωση της φύσης, που χαρακτηρίζει τόσο έντονα τον ρομαντισμό (πρβλ. τη ρουσοϊκή ιδέα του ευγενούς αγρίου), υποφώσκει στη σύγχρονη ψυχολογία, που προσπαθεί να εξηγήσει την ανθρώπινη συμπεριφορά αναφερόμενη σε ηθολογικές κατηγορίες όπως το ένστικτο και η προσαρμογή.

Ο Lacan είναι ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι σε όλες τις προσπάθειες αυτού του είδους για την εξήγηση των ανθρώπινων φαινομένων με αναγωγή στη φύση. Υποστηρίζει δε ότι βασίζονται στην αποτυχία αναγνώρισης της σημασίας της συμβολικής τάξης, η οποία αλλοτριώνει ριζικά τα ανθρώπινα όντα από τα δεδομένα της φύσης. Στον ανθρώπινο κόσμο ακόμα και «οι σημασίες εκείνες που βρίσκονται εγγύτερα στην ανάγκη, σημασίες που εξαρτώνται από την πλέον καθαρή βιολογική ένταξη σε ένα θρεπτικό και σαγηνευτικό περιβάλλον, σημασίες αρχέγονες, υπόκεινται, στην αλληλουχία τους και όσον αφορά την ίδια τους τη θεμελίωση, στους νόμους του σημαίνοντος» (Σ3, 198).

Ο Lacan επομένως ισχυρίζεται ότι «η φροϋδική ανακάλυψη μας διδάσκει ότι κάθε φυσική αρμονία στον άνθρωπο είναι βαθιά διαταραγμένη» (Σ3, 83). Ούτε βεβαίως υπάρχει κάποια αρχική, καθαρή, φυσική κατάσταση στην οποία βρίσκεται το ανθρώπινο υποκείμενο πριν παγιδευτεί από τη συμβολική τάξη: «ο νόμος υπάρχει εκεί *ab origine*» (Σ3, 83). Η ανάγκη δεν είναι ποτέ παρούσα σε μια προγλωσσική κατάσταση στο ανθρώπινο ον: μπορούμε να υποθέσουμε την ύπαρξη μιας «μυθικής» προγλωσσικής ανάγκης αυτού του είδους, αλλά μόνον ως κάτι που αρθρώνεται σε αίτημα (και μόνον μετά από αυτή την άρθρωση).

Η απουσία μιας φυσικής τάξης στην ανθρώπινη ύπαρξη είναι δυνατόν να ιδωθεί πολύ καθαρά στο πεδίο της ανθρώπινης σεξουαλικότητας. Τόσο ο Freud όσο και ο Lacan ισχυρίζονται ότι ακόμα και η σεξουαλικότητα, που μοιάζει με τη σημασία που βρίσκεται πιο κοντά στη φύση αναφορικά με το ανθρώπινο υποκείμενο, είναι ολοκληρωτικά παγιδευμένη στην τάξη της κουλτούρας. Για το ανθρώπινο υποκείμενο δεν υπάρχει φυσική σχέση ανάμεσα στα φύλα. Ως εκ τούτου, η διαστροφή δεν είναι δυνατόν να οριστεί αναφορικά με ένα υποτιθέμενο φυσικό ή βιολογικό πρότυπο που ρυθμίζει τη σεξουαλικότητα. Ενώ τα ένστικτα των ζώων είναι σχετικά αμετάβλητα, η ανθρώπινη σεξουαλικότητα ρυθμίζεται από ορμές που είναι εξαιρετικά μεταβλητές και δεν στοχεύουν στην εξυπηρέτηση μιας βιολογικής λειτουργίας (βλ. ΒΙΟΛΟΓΙΑ).

X/χ

χάσμα (γ.: béance - α.: gap) Η γαλλική λέξη *béance* αποτελεί απαρχαιωμένο λογοτεχνικό όρο που σημαίνει «μεγάλη τρύπα ή άνοιγμα». Πρόκειται επίσης για επιστημονικό όρο που χρησιμοποιείται στην ιατρική και ο οποίος αναφέρεται στο άνοιγμα του λάρυγγα.

Ο όρος χρησιμοποιείται με πολλούς τρόπους στο έργο του Lacan. Το 1946 μιλά για ένα «ερωτηματικό χάσμα» το οποίο ανοίγεται στην τρέλα, όταν το υποκείμενο μπερδεύεται από τα φαινόμενα που βιώνει (ψευδαισθήσεις κλπ.) (Ec, 165-6).

Στην αρχή της δεκαετίας του 1950 ο όρος αρχίζει να αναφέρεται στο θεμελιακό ρήγμα ανάμεσα στον άνθρωπο και τη ΦΥΣΗ, το οποίο οφείλεται στο γεγονός ότι «στον άνθρωπο, η φαντασιακή σχέση έχει παρεκκλίνει, στον βαθμό που εκεί ακριβώς παράγεται το χάσμα μέσα από το οποίο ο θάνατος κάνει αισθητή την παρουσία του» (Σ2, 210). Το χάσμα αυτό ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση είναι εμφανές στο στάδιο του καθρέφτη:

> Πρέπει κανείς να αναλάβει ένα ορισμένο βιολογικό χάσμα μέσα του, το οποίο προσπαθώ να ορίσω, όταν σας μιλώ για το στάδιο του καθρέφτη ... Το ανθρώπινο ον έχει μια ειδική σχέση με την ίδια του την εικόνα – μια σχέση χάσματος, σχέση αλλοτριωτικής έντασης. (Σ2, 323)

Η λειτουργία του φαντασιακού είναι ακριβώς να γεμίσει αυτό το χάσμα, καλύπτοντας έτσι τη διαίρεση του υποκειμένου και δημιουργώντας μια φαντασιακή αίσθηση ενότητας και ολότητας.

Το 1957 ο όρος χρησιμοποιείται αναφορικά με τις σχέσεις ανάμεσα στα φύλα: «στη σχέση ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα ... ένα χάσμα μένει πάντοτε ανοιχτό» (Σ4, 374· βλ. Σ4, 408). Πρόκειται για μια θέση που προϊδεάζει για τις μεταγενέστερες παρατηρήσεις του Lacan όσον αφορά τη μη ύπαρξη της ΣΧΕΣΗΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ.

Το 1964, ο Lacan υποστηρίζει ότι «η σχέση του υποκειμένου με τον Άλλο παράγεται καθ' ολοκληρίαν σε μια διαδικασία χάσματος» (Σ11, 206), και επισημαίνει ότι το υποκείμενο συγκροτείται από ένα χάσμα, από τη στιγμή που το υποκείμενο είναι ουσιωδώς διαιρεμένο (βλ. ΔΙΧΑΣΜΟ). Ισχυρίζεται επίσης ότι η έννοια της αιτιότητας είναι κατ' ουσίαν προβληματική, αφού ανάμεσα σε αιτία και αποτέλεσμα υπάρχει πάντοτε ένα μυστηριώδες, ανεξήγητο κενό (Σ11, 21-2).

Ο Lacan χρησιμοποιεί επίσης τον όρο «σχίση» (dehiscence) με τρόπο που τον

καθιστά πρακτικά συνώνυμο, στον λόγο του, με τον όρο «χάσμα». Η σχίση είναι όρος που προέρχεται από τη βοτανολογία. Ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο για να αναφερθεί στον διχασμό που είναι καταστατικός του υποκειμένου: υπάρχει «μια κρίσιμη σχίση που είναι καταστατική για τον άνθρωπο» (Ε, 21). Ο διχασμός αυτός είναι επίσης η διαίρεση ανάμεσα στην κουλτούρα και τη φύση, κάτι που σημαίνει ότι η σχέση του ανθρώπου με την τελευταία «μεταβάλλεται από μια ορισμένη σχίση στην καρδιά του οργανισμού, από μια πρωταρχική Διάσταση» (Ε, 4).

χρόνος (γ.: temps - α.: time) Ένα από τα σημαντικότερα διακριτικά γνωρίσματα της λακανικής ψυχανάλυσης είναι η ιδιαίτερη λακανική προσέγγιση στο ζήτημα του χρόνου. Γενικά, η προσέγγιση του Lacan χαρακτηρίζεται από δύο σημαντικούς νεωτερισμούς: την έννοια του λογικού χρόνου και την έμφαση στην εκ των υστέρων δράση και την προσύλληψη.

• **Λογικός χρόνος** Στην εργασία του για τον «Λογικό χρόνο» (1945), ο Lacan αμφισβητεί τις αξιώσεις αχρονικότητας και αιωνιότητας από μέρους της λογικής δείχνοντας τον τρόπο με τον οποίο ορισμένοι λογικοί υπολογισμοί εμπεριέχουν την αναπόδραστη αναφορά σε μια χρονικότητα. Εντούτοις, το είδος χρονικότητας που ενέχεται δεν είναι μετρήσιμο με βάση τον ωρολογιακό χρόνο, αλλά συνιστά καθεαυτό προϊόν συγκεκριμένων λογικών συναρθρώσεων. Η διάκριση αυτή ανάμεσα στον λογικό χρόνο και τον «χρονολογικό» χρόνο βρίσκεται στη βάση ολόκληρης της λακανικής θεωρίας της χρονικότητας.

Το γεγονός ότι ο λογικός χρόνος δεν είναι αντικειμενικός δεν σημαίνει ότι έχουμε να κάνουμε απλώς με ένα ζήτημα υποκειμενικού αισθήματος: αντιθέτως, όπως φανερώνει και το επίθετο «λογικός», πρόκειται για μια ακριβή διαλεκτική δομή η οποία είναι δυνατόν να μορφοποιηθεί επακριβώς με μαθηματικούς όρους. Στη μελέτη του 1945, ο Lacan ισχυρίζεται ότι ο λογικός χρόνος έχει μια τριμερή δομή, και χωρίζεται σε τρεις στιγμές: πρώτον, στη στιγμή του βλέμματος, δεύτερον, στον χρόνο τον αναγκαίο για την κατανόηση, και τρίτον, στη στιγμή του συμπεράσματος. Μέσω ενός σοφίσματος (του προβλήματος των τριών φυλακισμένων) ο Lacan καταδεικνύει πως οι τρεις αυτές στιγμές συγκροτούνται όχι με όρους αντικειμενικών χρονομετρικών μονάδων, αλλά αναφορικά με μια διυποκειμενική λογική που βασίζεται σε μια ένταση ανάμεσα στην αναμονή και τη σπουδή, τη διστακτικότητα και τη βιασύνη. Ο λογικός χρόνος είναι επομένως ο «διυποκειμενικός χρόνος που δομεί το ανθρώπινο πράττειν» (Ε, 75).

Η λακανική έννοια του λογικού χρόνου δεν είναι μια απλή άσκηση στη λογική: έχει επίσης πρακτικές συνέπειες για την ψυχαναλυτική θεραπεία. Η πιο γνωστή από αυτές τις συνέπειες, από ιστορική σκοπιά, υπήρξε η χρήση από τον Lacan των συνεδριών κυμαινόμενης διάρκειας (γαλλικά *séances scandées*), που θεωρήθηκε από

τη Διεθνή Ψυχαναλυτική Εταιρεία (IPA) επαρκής λόγος για τον αποκλεισμό του από αυτήν. Εντούτοις, η επικέντρωση του ενδιαφέροντος αποκλειστικά σε αυτή τη συγκεκριμένη πρακτική συνεπάγεται την αγνόηση πολλών άλλων σημαντικών κλινικών διαστάσεων της θεωρίας του λογικού χρόνου, όπως ο τρόπος με τον οποίο η λακανική έννοια του «χρόνου της κατανόησης» είναι δυνατόν να φωτίσει τη φροϋδική έννοια της διεργασίας. (Βλ. Forrester, 1990: κεφ. 8.)

Η λακανική έννοια του λογικού χρόνου μάς προϊδεάζει για τις επιδρομές του στη σοσιριανή γλωσσολογία, που βασίζεται στη διάκριση μεταξύ της διαχρονικής (ή χρονικής) και της συγχρονικής (α-χρονικής) διάστασης της γλώσσας. Εξού και η αυξανόμενη επιμονή του Lacan, από τη δεκαετία του 1950 και μετά, στις συγχρονικές ή α-χρονικές ΔΟΜΕΣ κόντρα σε οποιαδήποτε «στάδια» ανάπτυξης. Έτσι, όταν ο Lacan χρησιμοποιεί τον όρο «χρόνος», δεν τον εννοεί συνήθως ως μια φευγαλέα διαχρονική στιγμή αλλά ως μια δομή, ως μια σχετικά σταθερή συγχρονική κατάσταση. Παρομοίως, όταν μιλά για τους «τρεις χρόνους του οιδιποδείου συμπλέγματος», η ιεράρχησή τους δεν βασίζεται σε μια χρονολογική αλληλουχία, αλλά σε μια λογική προτεραιότητα. Η αλλαγή δεν αντιμετωπίζεται ως μια σταδιακή ή ομαλή κίνηση κατά μήκος ενός συνεχούς, αλλά ως μια ξαφνική μεταστροφή από μια διακριτή δομή σε μια άλλη.

Η έμφαση που αποδίδει ο Lacan στις συγχρονικές ή α-χρονικές δομές είναι δυνατόν να ιδωθεί ως μια προσπάθεια διερεύνησης των θέσεων του Freud σχετικά με την ανυπαρξία του χρόνου στο ασυνείδητο. Ωστόσο, ο Lacan τροποποιεί τη θέση αυτή με τη δική του πρόταση, το 1964, ότι το ασυνείδητο θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως μια χρονική κίνηση ανοίγματος και κλεισίματος (Σ11, 143, 204).

• **Εκ των υστέρων δράση και προσύλληψη** Άλλες μορφές ψυχανάλυσης, όπως η ψυχολογία του εγώ, βασίζονται σε μια γραμμική έννοια του χρόνου (όπως γίνεται ορατό, για παράδειγμα, στην έμφαση που αποδίδουν στη γραμμική αλληλουχία των σταδίων ανάπτυξης μέσα από τα οποία περνά φυσιολογικά ένα παιδί, βλ. ΑΝΑΠΤΥΞΗ). Ο Lacan, εντούτοις, εγκαταλείπει εντελώς τέτοιου είδους γραμμικές συλλήψεις του χρόνου, αφού στον ψυχισμό ο χρόνος είναι εξίσου δυνατόν να δράσει και αντίστροφα, μέσω της ανάδρασης και της προσύλληψης.

• **Εκ των υστέρων δράση (γ.: après coup)** Ο λακανικός όρος *après coup* είναι ο όρος που χρησιμοποιείται από τους γάλλους αναλυτές για την απόδοση του φροϋδικού *Nachträglichkeit* (ο οποίος αποδίδεται στη *Standard Edition* ως «αναβληθείσα πράξη»). Οι όροι αυτοί αναφέρονται στον τρόπο με τον οποίο, στον ψυχισμό, γεγονότα του παρόντος επηρεάζουν γεγονότα του παρελθόντος a posteriori, αφού το παρελθόν υπάρχει στον ψυχισμό μόνο ως ένα σύνολο αναμνήσεων που γίνεται συνεχώς αντικείμενο νέας επεξεργασίας και επανερμηνείας υπό το φως της

εμπειρίας του παρόντος. Εκείνο που απασχολεί την ψυχανάλυση δεν είναι η πραγματική παρελθοντική ακολουθία των γεγονότων καθεαυτήν, αλλά ο τρόπος με τον οποίο τα γεγονότα αυτά υπάρχουν τώρα στη μνήμη, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο τα αφηγείται ο ασθενής. Έτσι, όταν ο Lacan ισχυρίζεται ότι στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι «η πλήρης ανασυγκρότηση της ιστορίας του υποκειμένου» (Σ1, 12), ξεκαθαρίζει ότι εκείνο που εννοεί με τον όρο «ιστορία» δεν είναι απλώς μια πραγματική ακολουθία γεγονότων του παρελθόντος, αλλά «η παρούσα σύνθεση του παρελθόντος» (Σ1, 36). «Η ιστορία δεν είναι το παρελθόν. Η ιστορία είναι το παρελθόν στον βαθμό που ιστορικοποιείται στο παρόν» (Σ1, 12). Επομένως τα προγενετήσια στάδια δεν θα πρέπει να γίνονται αντιληπτά ως πραγματικά γεγονότα που προηγούνται χρονολογικά του γενετήσιου σταδίου, αλλά ως μορφές ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ που προβάλλονται εκ των υστέρων στο παρελθόν (Ε, 197). Ο Lacan δείχνει επίσης τον τρόπο με τον οποίο ο λόγος δομείται εκ των υστέρων: μόνο όταν προφέρεται η τελευταία λέξη μιας πρότασης αποκτούν οι πρώτες λέξεις το πλήρες νόημά τους (Ε, 303) (βλ. ΣΤΙΞΗ).

• **Προσύλληψη** Αν η εκ των υστέρων δράση αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο το παρόν επηρεάζει το παρελθόν, η προσύλληψη αναφέρεται στον τρόπο επηρεασμού του μέλλοντος από το παρόν. Όπως και η εκ των υστέρων δράση, έτσι και η προσύλληψη σημαδεύει τη δομή του λόγου: οι πρώτες λέξεις μιας πρότασης μπαίνουν σε μια σειρά ανάλογα με την προσύλληψή μας για τις λέξεις που θα ακολουθήσουν (Ε, 303). Στο στάδιο του καθρέφτη, το εγώ δομείται στη βάση της προσύλληψης μιας φανταστικής μελλοντικής πληρότητας (η οποία, στην πραγματικότητα, δεν επιτυγχάνεται ποτέ). Η δομή της προσύλληψης είναι ορατή γλωσσικά στον συντελεσμένο μέλλοντα (Ε, 306). Η προσύλληψη παίζει επίσης σημαντικό ρόλο στην τριμερή δομή του λογικού χρόνου: η «στιγμή του συμπεράσματος» βιώνεται βιαστικά, εν αναμονή της μελλοντικής βεβαιότητας (Ec, 209).

Ψ/ψ

ψευδαίσθηση (γ.: hallucination - α.: hallucination)[35] Οι ψευδαισθήσεις ορίζονται συνήθως στην ψυχιατρική ως «ψευδείς αντιλήψεις», δηλαδή, αντιλήψεις που ανακύπτουν «εν τη απουσία κατάλληλων εξωτερικών ερεθισμάτων» (Hughes, 1981: 208· βλ. American Psychiatric Association, 1987: 398). Ο Lacan θεωρεί τους ορισμούς αυτούς ανεπαρκείς, από τη στιγμή που αγνοούν τη διάσταση του νοήματος και της σημασίας (Ec, 77· βλ. E, 180). Οι ψευδαισθήσεις είναι χαρακτηριστικό φαινόμενο της ΨΥΧΩΣΗΣ, και είναι συνήθως ακουστικές (όταν, για παράδειγμα ακούει κανείς φωνές), μπορούν όμως να είναι και οπτικές, σωματικές, απτικές, οσφρητικές ή και γευστικές.

Ο Lacan υποστηρίζει ότι οι ψυχωτικές ψευδαισθήσεις αποτελούν συνέπεια του ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΥ. Ο αποκλεισμός αναφέρεται στην απουσία του ΟΝΟΜΑΤΟΣ-ΤΟΥ-ΠΑΤΕΡΑ από το συμβολικό σύμπαν του ψυχωτικού υποκειμένου. Στη ψευδαίσθηση επιστρέφει αυτό το αποκλεισμένο σημαίνον, αλλά επιστρέφει στη διάσταση του πραγματικού: «εκείνο που δεν παρουσιάστηκε υπό το φως του συμβολικού εμφανίζεται στο πραγματικό» (Ec, 388). Η διαδικασία αυτή δεν θα πρέπει να συγχέεται με την ΠΡΟΒΟΛΗ, την οποία ο Lacan θεωρεί μηχανισμό που αντιστοιχεί στη νεύρωση και όχι στην ψύχωση. Η διάκριση αυτή του Lacan βασίζεται στη φροϋδική ανάλυση των ψευδαισθήσεων του Schreber: «Ήταν εσφαλμένη η άποψη ότι η αντίληψη που καταπιέστηκε εσωτερικά προβάλλεται προς τα έξω. Η αλήθεια είναι μάλλον ότι, όπως διαπιστώνουμε τώρα, εκείνο που απορρίφθηκε εσωτερικά επιστρέφει από έξω» (Freud, 1911c: SE XII, 71).

Ενώ οι ψευδαισθήσεις συνδέονται συνήθως με την ψύχωση, κατά μια άλλη έννοια παίζουν σημαντικό ρόλο στη δομή της επιθυμίας όλων των υποκειμένων. Ο Freud ισχυρίζεται ότι «πρώτη επιθυμία μοιάζει να υπήρξε η ψευδαισθητική κάθεξη της ανάμνησης μιας ικανοποίησης» (Freud, 1900a: SE V, 598).

ψυχαναγκαστική νεύρωση (γ.: *névrose obsessionnelle* - α.: obsessional neurosis)[36] Η ψυχαναγκαστική νεύρωση απομονώθηκε ως διακριτή διαγνωστική κατηγορία από τον Freud το 1894. Με την κίνηση του αυτή ο Freud ομαδοποίη-

35. Ο όρος αποδίδεται στα ελληνικά και ως «παραίσθηση» (Σ.τ.Μ.).

36. Η ορθότερη μετάφραση θα ήταν «ιδεοληπτική νεύρωση», αφού ο όρος «obsession» σημαίνει ιδεοληψία, ενώ με την ελληνική λέξη «ψυχαναγκασμός» αποδίδεται συνήθως ο όρος «compulsion». Παρ' όλα αυτά, λόγω της καθολικής επικράτησής του και για την αποφυγή παρανοήσεων, χρησιμοποιούμε καταχρηστικά τον όρο «ψυχαναγκαστική νεύρωση» (Σ.τ.Μ.).

σε σε μια κλινική κατάσταση μια σειρά από συμπτώματα που είχαν περιγραφεί αρκετά παλαιότερα αλλά τα οποία είχαν συνδεθεί με μια ποικιλία διαφορετικών νοσολογικών κατηγοριών (Laplanche και Pontalis, 1967: 281-2). Τα συμπτώματα αυτά συμπεριλαμβάνουν εμμονές και ιδεοληψίες (επαναλαμβανόμενες ιδέες), τάσεις πραγματοποίησης πράξεων που μοιάζουν παράλογες και/ή αποτρόπαιες για το υποκείμενο, και «τελετουργίες» (πράξεις που επαναλαμβάνονται κατά ψυχαναγκαστικό τρόπο όπως διάφοροι επίμονοι έλεγχοι ή το πλύσιμο και η προσωπική υγιεινή). Ενώ ο Lacan δέχεται τα συμπτώματα αυτά ως τυπικά της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης, ισχυρίζεται ότι η ψυχαναγκαστική νεύρωση δεν αντιστοιχεί σε μια σειρά από συμπτώματα, αλλά σε μια υποφώσκουσα ΔΟΜΗ η οποία δεν είναι βέβαιο ούτε προδιαγεγραμμένο ότι θα εκδηλωθεί μέσα από τα συμπτώματα που της αποδίδονται συνήθως. Έτσι το υποκείμενο είναι δυνατόν να μην παρουσιάζει κανένα από τα τυπικά ψυχαναγκαστικά συμπτώματα, αλλά, παρ' όλα αυτά, να διαγνωσθεί ως ψυχαναγκαστικός νευρωτικός από έναν λακανικό ψυχαναλυτή.

Ακολουθώντας τον Freud, ο Lacan αναγνωρίζει την ψυχαναγκαστική νεύρωση ως μια από τις κύριες μορφές ΝΕΥΡΩΣΗΣ. Το 1956, ο Lacan αναπτύσσει την ιδέα ότι, όπως και η ΥΣΤΕΡΙΑ (για την οποία ο Freud έλεγε ότι αποτελεί «διάλεκτο»), έτσι και η ψυχαναγκαστική νεύρωση δεν είναι στην ουσία της παρά ένα ερώτημα που το είναι θέτει για το υποκείμενο (Σ3, 174). Το ερώτημα που συνιστά την ψυχαναγκαστική νεύρωση αφορά την ενδεχομενικότητα της ύπαρξης του καθενός, το ερώτημα του ΘΑΝΑΤΟΥ, που είναι δυνατόν να διατυπωθεί ως εξής: «Να ζει κανείς ή να μη ζει;», «Είμαι ζωντανός ή νεκρός;», ή «Γιατί υπάρχω;» (Σ3, 179-80). Η απόκριση του ψυχαναγκαστικού είναι να εργάζεται πυρετωδώς για να δικαιώσει την ύπαρξή του (πράγμα που πιστοποιεί και το ιδιαίτερο βάρος των ενοχών που αισθάνεται ο ψυχαναγκαστικός). Ο ψυχαναγκαστικός επαναλαμβάνει κάποια πιεστική τελετουργία, επειδή πιστεύει ότι αυτό θα του επιτρέψει να αποφύγει την έλλειψη στον Άλλο, τον ευνουχισμό του Άλλου, που συχνά αναπαρίσταται στη φαντασίωση ως μια φοβερή καταστροφή. Για παράδειγμα, στην περίπτωση ενός από τους ψυχαναγκαστικούς νευρωτικούς ασθενείς του Freud, στον οποίο ο ίδιος ο Freud απέδωσε το παρατσούκλι «ο άνθρωπος με τα ποντίκια», ο ασθενής είχε αναπτύξει περίτεχνες τελετουργίες τις οποίες επαναλάμβανε για να αποκρούσει τον φόβο μιας τρομερής τιμωρίας που θα αφορούσε τον πατέρα του ή άλλα αγαπημένα του πρόσωπα (Freud, 1909d). Οι τελετουργίες αυτές, τόσο από την άποψη της μορφής όσο και από αυτήν του περιεχομένου, οδήγησαν τον Freud να παραλληλίσει τη δομή της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης με τη δομή της θρησκείας· αυτόν τον παραλληλισμό σημειώνει και ο Lacan.

Ενώ το υστερικό ερώτημα αφορά τη σεξουαλική θέση του υποκειμένου («Είμαι άνδρας ή γυναίκα;»), ο ψυχαναγκαστικός νευρωτικός απορρίπτει το ερώτημα

αυτό, αρνούμενος και τα δύο φύλα, μη ονομάζοντας τον εαυτό του ούτε αρσενικό ούτε θηλυκό: «Ο ψυχαναγκαστικός δεν είναι λοιπόν ούτε το ένα ούτε το άλλο [φύλο] – θα μπορούσε ακόμη να πει κανείς ότι είναι και τα δύο μαζί» (Σ3, 249).

Ο Lacan επισημαίνει ακόμη τον τρόπο με τον οποίο η διερώτηση του ψυχαναγκαστικού νευρωτικού σχετικά με την ύπαρξη και τον θάνατο επηρεάζει και τη στάση του απέναντι στον χρόνο. Η στάση αυτή μπορεί να λάβει τη μορφή μιας συνεχούς διστακτικότητας και αναβλητικότητας μπροστά στην αναμονή του θανάτου (Ε, 99), ή της πίστης στην αθανασία του εαυτού του, εξαιτίας του γεγονότος ότι «έχει ήδη πεθάνει» (Σ3, 180).

Άλλα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης, τα οποία σχολιάζει ο Lacan είναι η αίσθηση ενοχής, και η στενή σύνδεση με τον πρωκτικό ερωτισμό. Αναφορικά με τον τελευταίο, ο Lacan παρατηρεί ότι ο ψυχαναγκαστικός νευρωτικός δεν μετασχηματίζει μόνο τα κόπρανά του σε δώρα και τα δώρα σε κόπρανα, αλλά μετασχηματίζει και τον ίδιο τον εαυτό του σε κόπρανα (Σ8, 243).

ψυχανάλυση (γ.: psychanalyse - α.: psychoanalysis) Ψυχανάλυση είναι η θεωρία και η πρακτική που ξεκίνησε από τον Sigmund Freud (1856-1939) και θεμελιώνεται στην ανακάλυψη του ασυνειδήτου. Ο Freud αντιλαμβάνεται την ψυχανάλυση, πρώτον, ως μέθοδο για τη διερεύνηση των ασυνείδητων ψυχικών διαδικασιών, δεύτερον, ως μέθοδο αντιμετώπισης νευρωτικών διαταραχών και, τρίτον, ως ένα σύνολο θεωριών γύρω από τις ψυχικές διεργασίες, όπως αποκαλύπτονται από την ψυχαναλυτική μέθοδο έρευνας και θεραπείας (Freud, 1923a: SE XVIII, 235). Η λέξη «ψυχανάλυση» από μόνη της είναι επομένως αμφίσημη, αφού είναι δυνατόν να αναφέρεται στην ψυχανάλυση ως πρακτική, ή στην ψυχανάλυση ως θεωρία, ή ακόμη και στα δύο μαζί. Στο λεξικό αυτό, όταν είναι αναγκαία η αποφυγή αυτής της αμφισημίας, ο όρος «ψυχαναλυτική θεραπεία» χρησιμοποιείται για να περιγράψει την ψυχανάλυση ως πρακτική και ο όρος «ψυχαναλυτική θεωρία» χρησιμοποιείται όταν θέλουμε να αναφερθούμε στην ψυχανάλυση ως ένα σώμα σκέψης.

Ο Lacan εκπαιδεύθηκε αρχικά ως ψυχίατρος, και στράφηκε στην ψυχανάλυση για να βοηθηθεί στην ψυχιατρική του έρευνα. Αυτό τον οδήγησε μετέπειτα, και συγκεκριμένα τη δεκαετία του 1930, να εκπαιδευθεί και ο ίδιος ως ψυχαναλυτής. Από τότε και μέχρι τον θάνατό του, το 1981, αφιέρωσε τον εαυτό του στην άσκηση της ψυχαναλυτικής θεραπείας και στην ανάπτυξη της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Στην πορεία αυτή ο Lacan διαμόρφωσε έναν ιδιαίτερα πρωτότυπο τρόπο στοχασμού πάνω στην ψυχανάλυση ο οποίος αντικατόπτριζε αλλά και καθόριζε έναν πρωτότυπο τρόπο διεύθυνσης της θεραπείας. Υπό την έννοια αυτή είναι λοιπόν δυνατόν να μιλήσουμε για μια λακανική μορφή ψυχαναλυτικής θεραπείας. Εντούτοις, ο Lacan

δεν παραδέχεται ποτέ ότι έχει δημιουργήσει μια διακριτή «λακανική» μορφή της ψυχανάλυσης. Αντιθέτως, όταν περιγράφει τη δική του προσέγγιση στην ψυχανάλυση μιλά μόνο για την «ψυχανάλυση», υπονοώντας ότι η προσέγγισή του συνιστά τη μόνη αυθεντική μορφή ψυχανάλυσης, τη μονή δηλαδή που είναι συνεπής με την προσέγγιση του ίδιου του Freud. Έτσι, οι τρεις μείζονες μη λακανικές σχολές ψυχαναλυτικής θεωρίας (ΚΛΑΪΝΙΚΗ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ, ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΓΩ, ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ) αποτελούν όλες, κατά την άποψη του Lacan, παρεκκλίσεις από την αυθεντική ψυχανάλυση, τα λάθη των οποίων επιδιώκει να διορθώσει η δική του επιστροφή στον Freud (βλ. FREUD, ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΟΝ).

Από πάρα πολύ νωρίς, ο Lacan υποστηρίζει ότι η ψυχαναλυτική θεωρία αποτελεί επιστημονική μάλλον παρά θρησκευτική μορφή λόγου (βλ. ΕΠΙΣΤΗΜΗ), και ότι διαθέτει συγκεκριμένο διακριτό αντικείμενο. Οι προσπάθειες εφαρμογής εννοιών της ψυχαναλυτικής θεωρίας σε άλλα αντικείμενα δεν είναι σε θέση να διεκδικήσουν τον τίτλο της «εφαρμοσμένης ψυχανάλυσης», αφού η ψυχαναλυτική θεωρία δεν είναι ένας γενικός λόγος που καλύπτει τα πάντα, αλλά η θεωρία μιας συγκεκριμένης περίστασης (Ec, 747). Η ψυχανάλυση συνιστά αυτόνομο επιστημονικό πεδίο: αν και δανείζεται έννοιες από πολλές άλλες επιστήμες, αυτό σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι εξαρτάται από κάποια από αυτές, αφού επεξεργάζεται τις έννοιες αυτές με μοναδικό τρόπο. Η ψυχανάλυση επομένως δεν είναι κλάδος της ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ (Σ20, 77), ούτε της ιατρικής, ούτε της ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ (Σ20, 42), ούτε και της ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ (Σ20, 20), και ασφαλώς δεν συνιστά μια μορφή ψυχοθεραπείας (Ec, 324), αφού σκοπός της δεν είναι να «θεραπεύσει» αλλά να αρθρώσει την αλήθεια.

ψυχολογία (γ.: psychologie - α.: psychology) Στα κείμενά του που γράφτηκαν πριν το 1950 ο Lacan αντιλαμβάνεται την ψυχανάλυση και την ψυχολογία ως παράλληλες επιστήμες οι οποίες μπορούν να γονιμοποιούν η μία την άλλη. Αν και είναι ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι στις εννοιολογικές αδυναμίες της συνδετικής ή «συνειρμικής» ψυχολογίας (associationist psychology), ο Lacan ισχυρίζεται ότι η ψυχανάλυση είναι σε θέση να βοηθήσει στη συγκρότηση μιας «αυθεντικής ψυχολογίας» ελεύθερης από τέτοιου είδους λάθη, προσφέροντάς της ένα σύνολο από πραγματικά επιστημονικές έννοιες όπως η IMAGO και το ΣΥΜΠΛΕΓΜΑ (Lacan, 1936).

Εντούτοις, από το 1950 και μετά, στο έργο του παρουσιάζεται μια σταδιακή αλλά σταθερή τάση αποσύνδεσης της ψυχανάλυσης από την ψυχολογία. Ο Lacan ξεκινά ισχυριζόμενος ότι η ψυχολογία περιορίζεται σε μια κατανόηση της ψυχολογίας των ζώων (ηθολογία): «Το ψυχολογικό, αν προσπαθήσουμε να το συλλάβουμε όσο πιο σταθερά γίνεται, είναι το ηθολογικό, δηλαδή το σύνολο της συ-

μπεριφοράς του βιολογικού ατόμου σε σχέση με το φυσικό του περιβάλλον» (Σ3, 7). Αυτό δεν σημαίνει πως η ψυχολογία δεν είναι σε θέση να εκφέρει τίποτε για τα ανθρώπινα όντα, αφού οι άνθρωποι δεν παύουν να είναι και ζώα, αλλά ότι δεν έχει τίποτε να πει για εκείνο που είναι αποκλειστικά ανθρώπινο (αν και κάποια στιγμή ο Lacan παρατηρεί ότι η θεωρία του εγώ και του ναρκισσισμού «επεκτείνει» τη σύγχρονη ηθολογική έρευνα, Ec, 472). Έτσι η ψυχολογία ανάγεται σε γενικούς νόμους συμπεριφοράς που ισχύουν για όλα τα ζώα, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπων. Ο Lacan απορρίπτει βεβαίως «το δόγμα της ασυνέχειας ανάμεσα στην ψυχολογία των ζώων και την ψυχολογία των ανθρώπων που απέχει πολύ από την σκέψη μας» (Ec, 484). Ωστόσο, απορρίπτει κατηγορηματικά και τη συμπεριφορική θεωρία σύμφωνα με την οποία οι ίδιοι γενικοί νόμοι της συμπεριφοράς αρκούν για να εξηγήσουν όλα τα ανθρώπινα ψυχικά φαινόμενα. Μόνο η ψυχανάλυση, που αποκαλύπτει τη γλωσσική βάση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, επαρκεί για να εξηγήσει τα ψυχικά φαινόμενα που είναι αποκλειστικά ανθρώπινα.

Κατά τη δεκαετία του 1960 η απόσταση ανάμεσα στην ψυχανάλυση και την ψυχολογία τονίζεται περαιτέρω στο έργο του Lacan. Ο Lacan υποστηρίζει ότι η ψυχολογία αποτελεί κατ' ουσίαν ένα εργαλείο «τεχνοκρατικής εκμετάλλευσης» (Ec, 851, βλ. Ec, 832), και πως κυριαρχείται από τις αυταπάτες της ολότητας και της σύνθεσης, της ΦΥΣΗΣ και του ενστίκτου, της αυτονομίας και της αυτοσυνείδησης (Ec, 832). Η ψυχανάλυση, από την άλλη, ανατρέπει αυτές τις αυταπάτες που υποθάλπει η ψυχολογία, και υπό την έννοια αυτή «η φροϋδική εκφορά δεν έχει τίποτε να κάνει με την ψυχολογία» (Σ17, 144). Για παράδειγμα, η πιο αγαπημένη αυταπάτη της ψυχολογίας δεν είναι παρά «η ενότητα του υποκειμένου» (E, 294), και η ψυχανάλυση ανατρέπει την ιδέα αυτή δείχνοντας ότι το υποκείμενο είναι αναπόφευκτα διχασμένο ή «διαγραμμένο».

ψυχολογία του εγώ (γ.: psychologie du moi - α.: ego-psychology) Από τότε που εμφανίστηκε, κατά τη δεκαετία του 1930, η ψυχολογία του εγώ, αποτελεί την κυρίαρχη σχολή ψυχανάλυσης στο πλαίσιο της ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ (IPA). Εδράζεται κυρίως στο δομικό μοντέλο του ψυχισμού που εισήγαγε ο Freud για πρώτη φορά στο έργο του *Το εγώ και το αυτό* (1923b). Το μοντέλο αυτό εμπεριέχει τρεις πόλους: το αυτό, το ΕΓΩ και το υπερεγώ. Μια και το εγώ παίζει κομβικό ρόλο στη διαμεσολάβηση μεταξύ των αντιφατικών αιτημάτων του ενστικτικού αυτού, του ηθικολόγου υπερεγώ και της εξωτερικής πραγματικότητας, όλο και περισσότερη προσοχή άρχισε να αποδίδεται στην ανάπτυξη και τη δομή του. Το βιβλίο της Anna Freud *Το εγώ και οι μηχανισμοί άμυνας* (1936) ήταν ένα από τα πρώτα που επικεντρώνονταν σχεδόν αποκλειστικά στο εγώ, και η τά-

ση αυτή εδραιώθηκε οριστικά με τη μελέτη του Heinz Hartmann *Η ψυχολογία του εγώ και το πρόβλημα της προσαρμογής* (1939), η οποία αναγνωρίζεται σήμερα ως το ιδρυτικό κείμενο της ψυχολογίας του εγώ. Η ψυχολογία του εγώ εισήχθη στις Ηνωμένες Πολιτείες από τους αυστριακούς αναλυτές που μετανάστευσαν εκεί στο τέλος της δεκαετίας του 1930, και μέχρι τη δεκαετία του 1950 είχε κατορθώσει να γίνει η κυρίαρχη σχολή ψυχανάλυσης όχι μόνο στις Ηνωμένες Πολιτείες αλλά και σε ολόκληρη τη Διεθνή (IPA). Η ηγεμονική αυτή θέση τής επέτρεψε να προβάλει τον εαυτό της ως κληρονόμο της φροϋδικής ψυχανάλυσης στην καθαρή μορφή της, αν και στην πραγματικότητα υφίστανται ριζικές διαφορές ανάμεσα σε μερικά από τα αξιώματά της και το έργο του Freud.

Ο Lacan είχε αμφισβητήσει πάρα πολλές φορές τον ισχυρισμό της ψυχολογίας του εγώ ότι αποτελεί τον πραγματικό κληρονόμο του έργου του Freud, παρά το γεγονός ότι ο αναλυτής του Lacan, ο Rudolph Loewenstein, υπήρξε ένας από τους πατέρες της ψυχολογίας του εγώ. Μετά την αποπομπή του από τη Διεθνή (IPA) το 1953, ο Lacan ήταν ελεύθερος να εκφράσει ανοιχτά την κριτική του στην ψυχολογία του εγώ, και στο υπόλοιπο της ζωής του δεν έπαψε να αρθρώνει μια διαρκή και ισχυρή κριτική. Μεγάλο μέρος της λακανικής θεωρίας δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί ικανοποιητικά χωρίς αναφορά στις ιδέες της ψυχολογίας του εγώ στις οποίες ο Lacan την αντιπαραθέτει. Ο Lacan αμφισβήτησε όλες τις κεντρικές έννοιες της ψυχολογίας του εγώ, όπως εκείνες της ΠΡΟΣΑΡΜΟΓΗΣ και του ΑΥΤΟΝΟΜΟΥ ΕΓΩ. Η λακανική κριτική της ψυχολογίας του εγώ διαπλέκεται συχνά με τις επικρίσεις που απευθύνει ο Lacan στη Διεθνή (IPA) η οποία και βρισκόταν υπό την ηγεμονία αυτής της συγκεκριμένης σχολής σκέψης. Ο Lacan παρουσιάζει τόσο την ψυχολογία του εγώ όσο και τη Διεθνή (IPA) ως το «αντίθετο» της πραγματικής ψυχανάλυσης (E, 116) και υποστηρίζει πως και οι δύο έχουν διαφθαρεί ανεπανόρθωτα από την κουλτούρα των Ηνωμένων Πολιτειών (βλ. ΠΑΡΑΓΩΝ C). Η σφοδρή κριτική του Lacan είχε ως αποτέλεσμα ελάχιστοι άνθρωποι να αποδέχονται σήμερα ανεπιφύλακτα τους ισχυρισμούς της ψυχολογίας του εγώ ότι ταυτίζεται με την «κλασική ψυχανάλυση».

ψύχωση (γ.: psychose - α.: psychosis) Ο όρος ψύχωση εμφανίζεται στην ψυχιατρική κατά τον 19ο αιώνα ως ένας τρόπος γενικής περιγραφής της ψυχικής ασθένειας. Κατά τη διάρκεια της ζωής του Freud άρχισε να γίνεται ευρύτερα αποδεκτή μια βασική διάκριση ανάμεσα στην ψύχωση και τη ΝΕΥΡΩΣΗ, σύμφωνα με την οποία η ψύχωση αντιστοιχούσε σε ακραίες μορφές ψυχικής ασθένειας ενώ η νεύρωση αναφερόταν σε λιγότερο σοβαρές διαταραχές. Η βασική αυτή διάκριση μεταξύ νεύρωσης και ψύχωσης αναλύθηκε και αναπτύχθηκε από τον ίδιο τον Freud σε μια σειρά από μελέτες (βλ. Freud, 1924b και 1924e).

ψύχωση

Το ενδιαφέρον του Lacan για την ψύχωση προηγείται χρονικά του ενδιαφέροντός του για την ψυχανάλυση. Όντως, εκείνο που τον οδήγησε για πρώτη φορά στην ψυχαναλυτική θεωρία ήταν η διδακτορική του έρευνα, που αφορούσε μια ψυχωτική γυναίκα την οποία αποκαλεί «Aimée» (βλ. Lacan, 1932). Έχει συχνά υποστηριχθεί ότι η οφειλή του Lacan σε αυτή την ασθενή φέρνει στον νου την οφειλή του Freud στους πρώτους νευρωτικούς ασθενείς του (που ήταν επίσης θηλυκού γένους). Με άλλα λόγια, αν και η πρώτη φροϋδική προσέγγιση του ασυνειδήτου γίνεται μέσω της νεύρωσης, η πρώτη προσέγγιση του Lacan λαμβάνει χώρα μέσα από την ψύχωση. Συχνά έχει επίσης συγκριθεί ο βασανιστικός και όχι σπάνια σχεδόν ακατανόητος τρόπος γραφής και ομιλίας του Lacan με τον λόγο ψυχωτικών ασθενών. Όση αξία και αν έχουν τέτοιου είδους συγκρίσεις, είναι ξεκάθαρο πως η λακανική ανάλυση της ψύχωσης συγκαταλέγεται στις πιο σημαντικές και πρωτότυπες διαστάσεις του έργου του Lacan.

Η πιο λεπτομερής προσέγγιση της ψύχωσης από τον Lacan λαμβάνει χώρα στο σεμινάριο του 1955-6 το οποίο τιτλοφορείται απλώς *Οι ψυχώσεις*. Εδώ ακριβώς αναπτύσσονται οι βασικές συνιστώσες της λακανικής προσέγγισης στην ΤΡΕΛΑ. Η ψύχωση ορίζεται ως μια από τις τρεις κλινικές ΔΟΜΕΣ, ως εκείνη η κλινική δομή που προσδιορίζεται από τη λειτουργία του ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΥ. Στη λειτουργία αυτή το ΟΝΟΜΑ-ΤΟΥ-ΠΑΤΕΡΑ δεν ενσωματώνεται στο συμβολικό σύμπαν του ψυχωτικού (αφού «αποκλείεται») και, ως εκ τούτου, μια τρύπα παραμένει στη συμβολική τάξη. Όταν μιλάμε για μια τρύπα στη συμβολική τάξη αυτό δεν σημαίνει ότι ο ψυχωτικός δεν έχει ασυνείδητο: αντιθέτως, στην ψύχωση «το ασυνείδητο είναι παρόν αλλά δεν λειτουργεί» (Σ3, 208). Η ψυχωτική δομή προκύπτει επομένως απο μια συγκεκριμένη δυσλειτουργία του οιδιποδείου συμπλέγματος, από μια έλλειψη στην πατρική λειτουργία. Πιο συγκεκριμένα, στην ψύχωση η πατρική λειτουργία ανάγεται στην εικόνα του πατέρα (το συμβολικό ανάγεται στο φαντασιακό).

Στη λακανική ψυχανάλυση έχει ιδιαίτερη σημασία η διάκριση ανάμεσα στην ψύχωση, που είναι μια κλινική δομή, και σε ψυχωτικά φαινόμενα όπως τα ΠΑΡΑΛΗΡΗΜΑΤΑ και οι ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΕΙΣ. Δύο είναι οι απαραίτητες προϋποθέσεις από τις οποίες εξαρτάται η εμφάνιση ψυχωτικών φαινομένων: το υποκείμενο θα πρέπει να έχει ψυχωτική δομή, και το Όνομα-του-Πατέρα θα πρέπει να «κληθεί σε συμβολική αντίθεση με το υποκείμενο» (Ε, 217). Εν τη απουσία της πρώτης συνθήκης καμιά αντιπαράθεση με το πατρικό σημαίνον δεν πρόκειται ποτέ να οδηγήσει σε ψυχωτικά φαινόμενα. Ένας νευρωτικός δεν μπορεί ποτέ «να γίνει ψυχωτικός» (βλ. Σ3, 15). Εν τη απουσία της δεύτερης συνθήκης η ψυχωτική δομή θα παραμείνει λανθάνουσα. Είναι λοιπόν νοητό για ένα υποκείμενο να έχει ψυχωτική δομή και να μην εμφανίσει ποτέ παραληρήματα ούτε και να βιώσει ψευδαισθήσεις. Όταν συ-

γκλίνουν και οι δύο προϋποθέσεις, «πυροδοτείται» η ψύχωση, εκδηλώνεται δηλαδή η λανθάνουσα ψύχωση μέσα από ψευδαισθήσεις και/ή παραληρήματα.

Ο Lacan θεμελιώνει την επιχειρηματολογία του σε μια διεξοδική ανάγνωση της περίπτωσης Schreber (Freud, 1911c). Ο Daniel Paul Schreber ήταν ένας δικαστής του εφετείου της Δρέσδης ο οποίος έγραψε μια εξιστόρηση των παρανοϊκών ψευδαισθήσεών του. Η ανάλυση των γραπτών αυτών συνιστά την πιο σημαντική συνεισφορά του Freud στη μελέτη της ψύχωσης. Ο Lacan ισχυρίζεται ότι η ψύχωση του Schreber προκλήθηκε τόσο από την αποτυχία του να αποκτήσει παιδί όσο και από την εκλογή του σε μια σημαντική θέση του δικαστικού σώματος. Και οι δύο αυτές εμπειρίες τον έφεραν αντιμέτωπο με το ζήτημα της πατρότητας στο πραγματικό, και έτσι έφεραν το Όνομα-του-Πατέρα σε συμβολική αντίθεση με το υποκείμενό.

Τη δεκαετία του 1970 ο Lacan αναδιατυπώνει την προσέγγισή του στην ψύχωση επικεντρώνοντάς τη γύρω από την έννοια του ΚΟΜΒΟΥ ΤΩΝ BORROMEO. Τα τρία δαχτυλίδια του κόμβου αντιπροσωπεύουν τις τρεις τάξεις: το πραγματικό, το συμβολικό και το φαντασιακό. Ενώ στη νεύρωση τα τρία αυτά δαχτυλίδια συνδέονται μεταξύ τους με έναν συγκεκριμένο τρόπο, στην ψύχωση αποσυνδέονται. Αυτή η ψυχωτική αποσύνδεση είναι, παρ' όλα αυτά, δυνατόν να αποφευχθεί από ένα συμπτωματικό μόρφωμα που δρα ως το τέταρτο δαχτυλίδι που συγκρατεί τα άλλα τρία μεταξύ τους (βλ. *SINTHOME*).

Ο Lacan ακολουθεί το παράδειγμα του Freud ισχυριζόμενος ότι ενώ η ψύχωση έχει ιδιαίτερη σημασία για την ψυχαναλυτική θεωρία, βρίσκεται εντούτοις εκτός του πεδίου της κλασικής μεθόδου της ψυχαναλυτικής θεραπείας, η οποία είναι κατάλληλη μόνο για τη νεύρωση: «η χρήση της τεχνικής που [ο Freud] καθιέρωσε, εκτός της εμπειρίας στην οποία εφαρμόστηκε [δηλαδή στη νεύρωση] είναι κάτι τόσο ανόητο όσο και να τραβά κανείς κουπί όταν η βάρκα βρίσκεται στην άμμο» (Ε, 221). Δεν είναι απλώς ότι η κλασική μέθοδος της ψυχαναλυτικής θεραπείας δεν είναι κατάλληλη για ψυχωτικά υποκείμενα· στην πραγματικότητα αντενδείκνυται. Για παράδειγμα, ο Lacan επισημαίνει πως η τεχνική της ψυχανάλυσης, η οποία ενέχει τη χρήση του ντιβανιού και του ελεύθερου συνειρμού, είναι δυνατόν πολύ εύκολα να πυροδοτήσει την εκδήλωση μιας λανθάνουσας ψύχωσης (Σ3, 15). Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο οι λακανικοί αναλυτές ακολουθούν συνήθως την παρότρυνση του Freud, σύμφωνα με την οποία η θεραπεία ενός καινούργιου ασθενούς θα πρέπει να ξεκινά με μια σειρά από προκαταρκτικές συνεδρίες που λαμβάνουν χώρα πρόσωπο-με-πρόσωπο (Freud, 1913c: SE XII, 123-4). Μόνο όταν ο αναλυτής αισθάνεται αρκετά βέβαιος ότι ο ασθενής δεν είναι ψυχωτικός τού ζητά να ξαπλώσει στο ντιβάνι και να ξεκινήσει τους ελεύθερους συνειρμούς.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι λακανικοί αναλυτές δεν εργάζονται με ψυχωτικούς ασθενείς. Απεναντίας, πολύ έργο έχει πραγματοποιηθεί από λακανικούς αναλυτές όσον αφορά τη θεραπεία της ψύχωσης. Εντούτοις, η μέθοδος θεραπείας διαφέρει αισθητά από αυτήν που χρησιμοποιείται με νευρωτικούς και διαστροφικούς ασθενείς. Ο ίδιος ο Lacan εργάστηκε με ψυχωτικούς ασθενείς, αλλά άφησε πίσω πολύ λίγα σχόλια αναφορικά με την τεχνική που χρησιμοποιούσε. Αντί να χαρτογραφήσει μια τεχνική διαδικασία εργασίας με ψυχωτικούς, περιορίστηκε να αναλύσει τα ζητήματα που προηγούνται κάθε εργασίας αυτής της μορφής (Lacan, 1957-8b).

Ο Lacan απορρίπτει την προσέγγιση όσων περιορίζουν την ανάλυση της ψύχωσης στην τάξη του φαντασιακού: «τίποτε δεν μπορούμε να περιμένουμε από τον τρόπο με τον οποίο διερευνάται η ψύχωση στο επίπεδο του φαντασιακού, αφού ο φαντασιακός μηχανισμός είναι μεν αυτό που προσδίδει στην ψυχωτική αλλοτρίωση τη μορφή της, αλλά όχι και τη δυναμική της» (Σ3, 146). Μόνο με την επικέντρωση της προσοχής του στην τάξη του συμβολικού, καθίσταται δυνατό για τον Lacan να υποδείξει το θεμελιακό προσδιοριστικό στοιχείο της ψύχωσης, δηλαδή την τρύπα στη συμβολική τάξη, μια τρύπα που προκαλείται από τον αποκλεισμό και τη συνεπακόλουθη «φυλάκιση» του ψυχωτικού υποκειμένου στο φαντασιακό. Αυτή ακριβώς η έμφαση στη συμβολική τάξη οδηγεί τον Lacan και στην αξιολόγηση των γλωσσικών φαινομένων στην ψύχωση: «η σημασία που αποδίδεται στα γλωσσικά φαινόμενα στην ψύχωση είναι για μας το πιο καρποφόρο μάθημα από όλα» (Σ3, 144).

Τα γλωσσικά φαινόμενα που χαρακτηρίζουν την ψύχωση αφορούν συνήθως *διαταραχές* της γλώσσας, και ο Lacan υποστηρίζει πως η παρουσία τέτοιου είδους διαταραχών αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για τη διάγνωση μιας ψύχωσης (Σ3, 92). Ανάμεσα στις ψυχωτικές γλωσσικές διαταραχές που επισημαίνει ο Lacan συγκαταλέγονται οι ολοφράσεις και η εκτενής χρήση νεολογισμών (που μπορεί να είναι εντελώς νέες λέξεις που δημιουργεί ο ψυχωτικός, ή ήδη υπάρχουσες λέξεις στις οποίες αποδίδει καινούργιο νόημα) (Ec, 167). Το 1956, ο Lacan αποδίδει αυτές τις διαταραχές της γλώσσας στην έλλειψη επαρκούς αριθμού από POINTS DE CAPITON η οποία χαρακτηρίζει το ψυχωτικό υποκείμενο. Η έλλειψη επαρκούς αριθμού από *points de capiton* συνεπάγεται ότι η ψυχωτική εμπειρία σημαδεύεται από τη συνεχή ολίσθηση του σημαινομένου κάτω από το σημαίνον, πράγμα που καταστρέφει τη σημασία: παρατηρείται μια συνεχής «κατάπτωση των αναμορφώσεων του σημαίνοντος από τις οποίες εκπορεύεται η αυξανόμενη καταστροφή του φαντασιακού, έως ότου επιτευχθεί το επίπεδο στο οποίο σημαίνον και σημαινόμενο σταθεροποιούνται στην παραληρηματική μεταφορά» (E, 217). Ένας άλλος τρόπος για να περιγράψουμε τη διαδικασία αυτή είναι ως «μια σχέση ανάμεσα στο υποκεί-

μενο και το σημαίνον στην πιο τυπική διάστασή του, στη διάστασή του ως καθαρού σημαίνοντος» (Σ3, 250). Αυτή η σχέση μεταξύ του υποκειμένου και του σημαίνοντος στην περισσότερο τυπική του διάσταση συνιστά «τον πυρήνα της ψύχωσης» (Σ3, 250). «Αν ο νευρωτικός κατοικεί την γλώσσα, ο ψυχωτικός κατοικείται, κυριαρχείται από τη γλώσσα» (Σ3, 250).

Από όλες τις διαφορετικές μορφές ψύχωσης, εκείνη που ενδιαφέρει περισσότερο τον Lacan είναι η ΠΑΡΑΝΟΙΑ, ενώ η σχιζοφρένεια και η μανιοκαταθλιπτική ψύχωση έρχονται σπάνια στο επίκεντρο της ανάλυσής του (βλ. Σ3, 3-4). Ο Lacan ακολουθεί τον Freud στη διατήρηση της δομικής διάκρισης ανάμεσα στην παράνοια και τη σχιζοφρένεια.

Ω/ω

ωραία ψυχή (γ.: belle âme - α.: beautiful soul) Η ωραία ψυχή (στα γερμανικά *schöne Seele*) αποτελεί στάδιο στη διαλεκτική της αυτοσυνείδησης που περιγράφει ο Hegel στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* (Hegel, 1807). Η ωραία ψυχή προβάλλει την ίδια της την αταξία στον κόσμο και επιχειρεί να θεραπεύσει την αταξία αυτή επιβάλλοντας «τον νόμο της καρδιάς» σε όλους τους άλλους. Για τον Lacan, η ωραία ψυχή συνιστά τέλεια μεταφορά για το εγώ: «το εγώ του σύγχρονου ανθρώπου ... έχει λάβει τη μορφή του στο διαλεκτικό αδιέξοδο της ωραίας ψυχής η οποία δεν αναγνωρίζει τον ίδιο της τον *raison d'être* στην αταξία που καταγγέλλει στον κόσμο» (E, 70). Με έναν πιο ακραίο τρόπο, η ωραία ψυχή διευκρινίζει επίσης τη δομή της παρανοϊκής παραγνώρισης (βλ. *MÉCONNAISSANCE*) (Ec, 172-3).

Η έννοια της ωραίας ψυχής δείχνει τον τρόπο με τον οποίο οι νευρωτικοί αρνούνται συχνά την ύπαρξη οποιασδήποτε δικής τους ευθύνης για οτιδήποτε συμβαίνει γύρω τους (βλ. ΠΡΑΞΗ). Η ηθική της ψυχανάλυσης προτρέπει τους αναλυόμενους να αναγνωρίσουν το δικό τους μερίδιο ευθύνης για όσα υποφέρουν. Έτσι όταν η Ντόρα παραπονείται ότι οι άντρες γύρω της της φέρονται ως σε αντικείμενο ανταλλαγής, η πρώτη παρέμβαση του Freud είναι να τη φέρει αντιμέτωπη με τη δική της συνέργεια σε αυτή την ανταλλαγή (Ec, 218-19· βλ. Freud, 1905e).

Παράρτημα: Βιβλιογραφικές αναφορές στα *Écrits* του Lacan

Οι βιβλιογραφικές αναφορές στα *Écrits* του Jacques Lacan παραπέμπουν στην αγγλική έκδοση όπου αυτό ήταν δυνατό (Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, μτφρ. Alan Sheridan, Λονδίνο: Tavistock, 1977). Οι αναφορές αυτές υποδεικνύονται με τη συντομογραφία Ε. Επειδή όμως η έκδοση αυτή συνιστά μερική μόνο μετάφραση του πρωτότυπου έργου, οι βιβλιογραφικές αναφορές σε τμήματα του έργου που δεν έχουν μεταφραστεί στα αγγλικά παραπέμπουν στη γαλλική έκδοση (Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966). Οι αναφορές αυτές υποδεικνύονται με τη συντομογραφία Ec. Για να μειωθεί η σύγχυση που ενδέχεται να δημιουργήσει αυτό το σύστημα βιβλιογραφικών αναφορών, παραθέτουμε τον πίνακα που ακολουθεί και ο οποίος επιτρέπει στον αναγνώστη να εντοπίσει τις πηγές κάθε παραθέματος από τα *Écrits*.

Αριθμοί σελίδων από την αγγλική έκδοση

Ε, 1-7	Το στάδιο του καθρέφτη ως διαμορφωτής της λειτουργίας του εγώ (1949).
Ε, 8-29	Η επιθετικότητα στην ψυχανάλυση (1948).
Ε, 30-113	Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση (1953a).
Ε, 114-45	Το φροϋδικό πράγμα (1955c).
Ε, 146-78	Η βαθμίδα του γράμματος στο ασυνείδητο ή ο Λόγος μετά τον Freud (1957b).
Ε, 179-225	Σχετικά με ένα προκαταρκτικό ερώτημα για κάθε δυνατή αγωγή της ψύχωσης (1957-8b).
Ε, 226-80	Η καθοδήγηση της θεραπείας και οι αρχές της εξουσίας της (1958a).
Ε, 281-91	Η σημασία του φαλλού (1958c).
Ε, 292-325	Ανατροπή του υποκειμένου και διαλεκτική της επιθυμίας στο φροϋδικό ασυνείδητο (1960a).

Αριθμοί σελίδων από τη γαλλική έκδοση

Ec, 9-10	Εισαγωγή σε αυτή τη συλλογή (1966b).
Ec, 11-61	Το σεμινάριο για «Το κλεμμένο γράμμα» (1955a).
Ec, 65-72	Για τους προγενέστερους από εμάς (1966c).
Ec, 73-92	Πέρα από την «αρχή της πραγματικότητας» (1936).
Ec, 125-49	Θεωρητική εισαγωγή στις λειτουργίες της ψυχανάλυσης στην εγκληματολογία (1950).
Ec, 151-93	Περί της ψυχικής αιτιότητας (1946).
Ec, 197-213	Ο λογικός χρόνος (1945).
Ec, 215-26	Παρέμβαση για τη μεταβίβαση (1951a).
Ec, 229-36	Περί υποκειμένου επιτέλους (1966d).
Ec, 323-62	Παραλλαγές της τυπικής θεραπείας (1955b).
Ec, 363-7	Για ένα σχέδιο (1966e).
Ec, 369-80	Εισαγωγή στον σχολιασμό της «Verneinung» του Freud από τον Jean Hyppolite (1954a).
Ec, 381-99	Απάντηση στον σχολιασμό της «Verneinung» του Freud από τον Jean Hyppolite (1954b).
Ec, 437-58	Η ψυχανάλυση και η διδασκαλία της (1957a).
Ec, 459-91	Η κατάσταση της ψυχανάλυσης και η μόρφωση του αναλυτή το 1956 (1956a).
Ec, 674-84	Σχόλιο για την εισήγηση του Daniel Lagache: «Ψυχανάλυση και δομή της προσωπικότητας» (1960b).
Ec, 697-717	Στη μνήμη του Ernest Jones: για τη θεωρία του περί συμβολισμού (1959).
Ec, 717-24	Για μια αναδρομική συλλαβογραφία (1966f).
Ec, 725-36	Κατευθυντήρια σχόλια για ένα συνέδριο πάνω στη γυναικεία σεξουαλικότητα (1958d).
Ec, 739-64	Η νεότητα του Gide, ή το γράμμα και η επιθυμία (1958b).
Ec, 765-90	Ο Kant με τον Sade (1962).
Ec, 829-50	Θέση του ασυνειδήτου (1964c).
Ec, 851-4	Για την «Trieb» του Freud και την επιθυμία του ψυχαναλυτή (1964d).
Ec, 855-77	Επιστήμη και αλήθεια (1965a).

Βιβλιογραφία

Προς αποφυγήν των αναχρονισμών που δημιουργεί το βιβλιογραφικό σύστημα του Harvard, οι παραπομπές στα έργα του Jacques Lacan παρατίθενται με βάση την ημερομηνία συγγραφής τους. Οι παραπομπές στα έργα άλλων συγγραφέων ακολουθούν την ημερομηνία πρώτης έκδοσης.

Οι αριθμοί των τόμων και των σελίδων στις παραπομπές σε έργα του Freud αναφέρονται στην έκδοση *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, επιμ. James Strachey, 24 τόμοι, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis (συντομογραφία: SE). Τα γράμματα που εμφανίζονται μαζί με τις ημερομηνίες των έργων του Freud ακολουθούν τη βιβλιογραφία που περιλαμβάνεται στον τόμο XXIV της *Standard Edition*.

Για μια πληρέστερη βιβλιογραφία των έργων του Lacan, ο αναγνώστης καλείται να ανατρέξει στο έργο του Dor (1983).

Adams, Parveen και Cowie, Elizabeth (1990) *The Woman in Question*, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT Press.

American Psychiatric Association (1987) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (3η έκδοση, αναθεωρημένη), Νέα Υόρκη: American Psychiatric Association.

Balint, Michael (1947) «On genital love», στο *Primary Love and Psychoanalytic Technique*, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1952.

Benvenuto, Bice και Kennedy, Roger (1986) *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*, Λονδίνο: Free Association Books.

Blakemore, Diane (1992) *Understanding Utterances*, Οξφόρδη: Blackwell.

Borch-Jacobsen, Mikkel (1991) *Lacan: The Absolute Master*, μτφρ. Douglas Brick, Στάνφορντ: Stanford University Press.

Bowie, Malcolm (1991) *Lacan*, Λονδίνο: Fontana.

Bracher, Mark, Alcorn, Marshall, Corthell, Ronald και Massardier-Kenney, Françoise (επιμ.) (1994) *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*, Νέα Υόρκη: New York University Press.

Brennan, Teresa (επιμ.) (1989) *Between Feminism and Psychoanalysis*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

Burks, Arthur W. (1949) «Icon, index, and symbol», *Philosophy and Phenomenological Research*, τόμος 9: 673-89.

Caton, Stephen C. (1987) «Contributions of Roman Jakobson», *Ann. Rev. Anthropol.*, τόμος 16: 223-60.

Chemama, Roland (επιμ.) (1993) *Dictionnaire de la Psychanalyse. Dictionnaire actuel des signifiants, concepts et mathèmes de la psychanalyse*, Παρίσι: Larousse.

Clavreul, Jean (1967) «The perverse couple», μτφρ. Stuart Schneiderman, στο Stuart Schneiderman (επιμ.), *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan*, Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press, 1980, σελ. 215-33.

Clément, Cathérine (1981) *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, μτφρ. A. Goldhammer, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1983.

Copjec, Joan (1989) «The orthopsychic subject: film theory and the reception of Lacan», *October*, 49, ανατύπωση στο *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη και Λονδίνο: MIT Press, 1994, σελ. 15-38.

— (1994) «Sex and the euthanasia of reason», στο Joan Copjec (επιμ.), *Supposing the Subject*, Λονδίνο: Verso, σελ. 16-44.

Davis, Robert Con (επιμ.) (1983) *Lacan and Narration. The Psychoanalytic Difference in Narrative Theory*, Βαλτιμόρη και Λονδίνο: Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (1975) «Le facteur de la vérité», στο *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, μτφρ. Alan Bass, Σικάγο και Λονδίνο: University of Chicago Press, 1987, σελ. 413-96.

Descartes, René (1637) *Discourse on the Method of Properly Conducting One's Reason and of Seeking the Truth in the Sciences*, μτφρ. F. E. Sutcliffe, Χαρμονσγουέρθ: Penguin, 1968.

Dor, Joël (1983) *Bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, Παρίσι: InterEditions.

Ducrot, Oswald και Todorov, Tzvetan (1972) *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Παρίσι: Seuil.

Feldstein, Richard, Fink, Bruce και Jaanus, Marie (επιμ.) (1995) *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Όλμπανι: State University of New York.

Felman, Shoshana (1987) *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη και Λονδίνο: Harvard University Press.

Ferenczi, Sándor (1909) «Introjection and transference», στο *Sex in Psychoanalysis*, Νέα Υόρκη: Basic Books, σελ. 35-57.

Ferenczi, Sándor και Rank, Otto (1925) «The development of psychoanalysis», μτφρ. Caroline Newton, *J. Nerv. Ment. Dis.*, Μονογραφία αρ. 40.

Forrester, John (1990) *The Seductions of Psychoanalysis: On Freud, Lacan and Derrida*, Κέμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.

Freud, Anna (1936) *The Ego and the Mechanisms of Defence*, Λονδίνο: Hogarth, 1937.

Freud, Sigmund (1894a) «The Neuro-Psychoses of Defence», SE III, 43.

— (1895d) με τον Josef Breuer, *Studies on Hysteria*, SE II.

— (1900a) *The Interpretation of Dreams*, SE IV-V.

— (1901b) *The Psychopathology of Everyday Life*, SE VI.

— (1905c) *Jokes and their Relation to the Unconscious*, SE VIII.

— (1905d) *Three Essays on the Theory of Sexuality*, SE VII, 125.

— (1905e [1901]) «Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria», SE VII, 3.

— (1907b) «Obsessive Actions and Religious Practices», SE IX, 116.

— (1908c) «On the Sexual Theories of Children», SE IX, 207.
— (1908d) «"Civilized" Sexual Morality and Modern Nervous Illness», SE IX, 179.
— (1909b) «Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy», SE X, 3.
— (1909c) «Family Romanies», SE IX, 237.
— (1909d) «Notes upon a Case of Obsessional Neurosis», SE X, 155.
— (1910c) *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*, SE XI, 59.
— (1911b) «Formulations on the Two Principles of Mental Functioning», SE XII, 215.
— (1911c) «Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)», SE XII, 3.
— (1912-13) *Totem and Taboo*, SE XIII, 1.
— (1913c) «On Beginning the Treatment», SE XII, 122.
— (1913j) «The Claims of Psycho-Analysis to Scientific Interest», SE XIII, 165.
— (1914b) «The Moses of Michelangelo», SE XIII, 211.
— (1914c) «On Narcissism: An Introduction», SE XIV, 69.
— (1914d) «On the History of the Psycho-Analytic Movement», SE XIV, 3.
— (1915a) «Observations on Transference Love», SE XII, 160.
— (1915e) «The Unconscious», SE XIV, 161.
— (1915c) «Instincts and their Vicissitudes», SE XIV, 111.
— (1917c) «On the Transformations of Instinct, as Exemplified in Anal Erotism», SE XVII, 127.
— (1918b [1914]) «From the History of an Infantile Neurosis», SE XVII, 3.
— (1919a [1918]) «Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy», SE XVII,159.
— (1919e) «A Child Is Being Beaten», SE XVII, 177.
— (1919h)«The Uncanny», SE XVII, 219.
— (1920a) «The Psychogenesis of a Case of Female Homosexuality», SE XVIII, 147.
— (1920g) *Beyond the Pleasure Principle*, SE XVIII, 7.
— (1921c) *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, SE XVIII, 69.
— (1923a) «Two Encyclopaedia Articles», SE XVIII. 235.
— (1923b) *The Ego and the Id*, SE XIX, 3.
— (1923e) «The Infantile Genital Organisation», SE XIX, 141.
— (1924b [1923]) «Neurosis and Psychosis», SE XIX, 149.
— (1924d) «The Dissolution of the Oedipus Complex», SE XIX, I73.
— (1924e) «The Loss of Reality in Neurosis και Psychosis»; SE XIX, 183.
— (1925d) *An Autobiographical Study*, SE XX, 3.
— (1925e [1924]) «The Resistances to Psycho-Analysis», SE XIX, 213.
— (1925h) «Negation», SE XIX, 235.
— (1925j) «Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes», SE XIX, 243.
— (1926e) *The Question of Lay-Analysis*, SE XX, 179.
— (1927c) *The Future of an Illusion*, SE XXI, 3.
— (1927e) «Fetishism», SE XXI, 149.

— (1930a) *Civilization and Its Discontents*, SE XXI, 59.
— (1931b) «Female Sexuality», SE XXI, 223.
— (1933a) *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, SE XXII, 3.
— (1937c) «Analysis Terminable and Interminable», SE XXIII, 211.
— (1939a [1937-9]) *Moses and Monotheism*, SE XXIII, 3.
— (1940a [1938]) *An Outline of Psycho-Analysis*, SE XXIII, 141.
— (1940e [1938]) «Splitting of the Ego in the Process of Defence», SE XXIII, 273.
— (1941d [1921]) «Psycho-Analysis and Telepathy», SE XVIII, 177.
Gallop, Jane (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*, Λονδίνο: Macmillan.
— (1985) *Reading Lacan*, Ίθακα και Λονδίνο: Cornell University Press.
Granon-Lafont, Jeanne (1985) *La topologie ordinaire de Jacques* Lacan, Παρίσι: Point Hors Ligne.
Groddeck, Georg (1923) *The Book of the It*, Λονδίνο: Vision Press, 1949.
Grosz, Elizabeth (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
Hartmann, Heinz (1939) *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, Νέα Υόρκη: International Universities Press, 1958.
Hegel, G. W. F. (1807) *Phenomenology of Spirit*, μτφρ. A. V. Miller, με ανάλυση του κειμένου και πρόλογο από τον J. N. Findlay, Οξφόρδη: Clarendon Press, 1985.
Heidegger, Martin (1927) *Being and Time*, μτφρ. J. Macquirrie και E. Robinson, Λονδίνο: SCM Press, 1962.
— (1956) *The Question of Being*, μτφρ. William Kluback και Jean T. Wilde, Λονδίνο: Vision, 1959.
Heimann, Paula (1950) «On counter-transference», *Int. J. Psycho-Anal.*, τόμος 31: 81-4.
Hinshelwood, R. D. (1989) *A Dictionary of Kleinian Thought*, Λονδίνο: Free Association Books, 1991 (2η έκδοση, αναθεωρημένη).
Hughes, Jennifer (1981) An *Outline of Modern Psychiatry*, Τσίτσεστερ: Wiley, 1991 (3η έκδοση).
Hugo, Victor (1859-83) *La légende des siècles*, Παρίσι: Garnier-Flammarion, 1979.
Jakobson, Roman (1956) «Two aspects of language and two types of aphasic disturbances», στα *Selected Writings*, τόμος II, *Word and Language*, Χάγη: Mouton, 1971, σελ. 239-59.
— (1957) «Shifters, verbal categories, and the Russian verb», στα *Selected Writings*, τόμος II, *Word and Language*, Χάγη: Mouton, 1971, σελ. 130- 47.
— (1960) «Linguistics and poetics», στα *Selected Writings*, τόμος III, *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, Χάγη: Mouton, 1981, σελ. 18-51.
Jay, Martin (1993) *Downcast Eyes: Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
Jones, Ernest (1927) «Early Development of Female Sexuality», στα *Papers on Psychoanalysis* (5η έκδοση), Βαλτιμόρη: Williams & Wilkins, 1948.
— (1953-7) *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 τόμοι, Λονδίνο: Hogarth Press.

Juranville, Alain (1984) *Lacan et la philosophie*, Παρίσι: Presses universitaires de France.

Kauftman, Phillipe (επιμ.) (1994) *L'apport freudien*, Παρίσι: Bordas.

Klein, Melanie (1930) «The importance of symbol-formation in the development of the ego», στο Roger Money-Kyrle (επιμ.), *The Writings of Melanie Klein*, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1975, τόμος 1, σελ. 219-32.

Kris, Ernst (1951) «Ego-psychology και interpretation in psychoanalytic therapy», *Psychoanalytic Quarterly*, τόμος 20, σελ. 15-30.

Kojève, Alexandre (1947 [1933-39]) *Introduction to the Reading of Hegel*, μτφρ. James H. Nichols Jr., Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Basic Books, 1969.

Lacan, Jacques (1932) *De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personalité*, Παρίσι: Seuil, 1975.

— (1936) «Au-delà du "principe de realité"», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 73-92.

— (1938) *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*, Παρίσι: Navarin, 1984.

— (1945) «Le temps logique», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 197-213.

— (1946) «Propos sur la causalité psychique», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 151-93.

— (1948) «L'agressivité en psychanalyse», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 101-24 [«Aggressivity in psychoanalysis», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 8-29].

— (1949) «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 93-100 [«The mirror stage as formative of the function of the I», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 1-7].

— (1950) «Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 125-49.

— (1951a) «Intervention sur le transfert», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 215-26 [«Intervention on the transference», μτφρ. Jacqueline Rose, στο Juliet Mitchell και Jacqueline Rose (επιμ.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Λονδίνο: Macmillan, 1982, σελ. 61- 73].

— (1951b) «Some reflections on the ego», *Int. J. Psycho-Anal.*, τόμος 34, 1953: σελ. 11-17.

— (1953a) «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 237-322 [«The function and field of speech and language in psychoanalysis», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 30-113].

— (1953b) «The neurotic's individual myth», μτφρ. Martha Evans, στο L. Spurling (επιμ.), *Sigmund Freud: Critical Assessments*, τόμος II, *The Theory and Practice of Psychoanalysis*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 1989, σελ. 223-38. [Πρώτη δημοσίευση στο *Psychoanalytic Quarterly*, 48 (1979)].

— (1953-4) *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud, 1953- 4*, επιμ. Jacques-Alain

Miller, Παρίσι: Seuil, 1975 [*The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique. 1953-4*, μτφρ. John Forrester, με σχόλια από τον John Forrester, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1987].

— (1954a) «Introduction aux commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 369-80.

— (1954b) «Réponse aux commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 381-99.

— (1954-5) *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-55*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1978 [*The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*, μτφρ. Sylvana Tomaselli, σχόλια από τον John Forrester, Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1988].

— (1955a) «Le séminaire sur "La lettre volée"», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 11-61 [«Seminar on "The Purloined Letter"», μτφρ. Jeffrey Mehlman, *Yale French Studies*, 48 (1972): 38-72, ανατύπωση στο John Muller και William Richardson (επιμ.), *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1988, σελ. 28-54].

— (1955b) «Variantes de la cure-type», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 323-62.

— (1955c) «La chose freudienne», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 401-36 [«The Freudian thing», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 114-45].

— (1955-6) *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses, 1955-56*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1981 [*The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, μτφρ. Russell Grigg, με σχόλια από τον Russell Grigg, Λονδίνο: Routledge, 1993].

— (1956a) «Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 459-91.

— (1956b) «Fetishism: the symbolic, the imaginary and the real» (με τον W. Granoff), στο M. Balint (επιμ.), *Perversions: Psychodynamics and Therapy*, Νέα Υόρκη: Random House, Λονδίνο: Tavistock, σελ. 265-76.

— (1956-7) *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet, 1956-57*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1994.

— (1957a) «La psychanalyse et son enseignement», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 437-58.

— (1957b) «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 493-528 [«The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 146-78].

— (1957-8a) *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient, 1957-58*, ανέκδοτο [μερική περίληψη από τον Jean-Bertrand Pontalis στο *Bulletin de Psychologie*, XII/2-3, Νοέμβριος 1958, σελ. 182-92 και XII/4, Δεκέμβριος 1958, σελ. 250-6].

— (1957-8b) «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 531-83 [«On a question preliminary to any possible treatment of psychosis», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 179-225].

— (1958a) «La direction de la cure et les principes de son pouvoir», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 585-645 [«The direction of the treatment and the principles of its power», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 226-80].

— (1958b) «Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 739-64.

— (1958c) «La signification du phallus», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 685-95 [«The signification of the phallus», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 281-91].

— (1958d) «Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 725-36 [«Guiding remarks for a congress on feminine sexuality», μτφρ. Jacqueline Rose, στο Juliet Mitchell και Jacqueline Rose (επιμ.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Λονδίνο: Macmillan, 1982, σελ. 86-98].

— (1958-9) *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation, 1958-59*, μερικά δημοσιευμένο στο *Ornicar?*, 24-27, 1981-83 [«Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*», μτφρ. James Hulbeit, *Yale French Studies*, τόμος 55/6, 1977: 11-52].

— (1959) «A la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 697-717.

— (1959-60) *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-60*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1986 [*The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*, μτφρ. Dennis Porter, με σχόλια από τον Dennis Porter, Λονδίνο: Routledge, 1992].

— (1960a) «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 793-827 [«The subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious», μτφρ. Alan Sheridan, στο Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Λονδίνο: Tavistock, 1977, σελ. 292-325].

— (1960b) «Remarque sur la rapport de Daniel Lagache: "Psychanalyse et structure de la personalité"», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 647-84.

— (1960-1) Le *Séminaire. Livre VIII. Le transfert, 1960-61*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1991.

— (1961-2) *Le Séminaire. Livre IX. L'identification, 1961-62*, ανέκδοτο.

— (1962) «Kant avec Sade», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 765-90 [«Kant with Sade», μτφρ. James B. Swenson Jr, *October*, αρ. 51, χειμώνας 1989, σελ. 55-75].

— (1962-3) *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse, 1962-3*, ανέκδοτο.

— (1964a) *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1973 [*The Seminar. Book XI. The Four Fundamental*

Concepts of Psychoanalysis, μτφρ. Alan Sheridan, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977].

— (1964b) «Acte de fondation», *Annuaire de l'École Freudienne de Paris*, Παρίσι: Les presses artistiques, 1977.

— (1964c) «Position de l'inconscient», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 829-50.

— (1964d) «Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 851-4.

— (1964-5) *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, 1964-65*, ανέκδοτο.

— (1965a) «La science et la vérité», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 855-77.

— (1965b) «Hommage fait à Marguérite Duras, du ravissement de Lol V. Stein», *Ornicar?*, αρ. 36, 1986.

— (1965-6) *Le Séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse, 1965-66*, ανέκδοτο.

— (1966a) «Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever», στο Richard Macksey και Eugenio Donato (επιμ.), *The Structuralist Controversy*, Βαλτιμόρη και Λονδίνο: Johns Hopkins University Press, 1970: 186-200.

— (1966b) «Ouverture de ce recueil», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 9-10.

— (1966c) «De nos antécédents», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 65-72.

— (1966d) «Du sujet enfin en question», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 229-36.

— (1966e) «D'un dessein», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 363-7.

— (1966f) «D'un syllabaire après coup», στο Jacques Lacan, *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 717-24.

— (1966-7) *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme, 1966-67*, ανέκδοτο.

— (1967) «Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École», *Scilicet*, αρ. 1 (1968), σελ. 14-30.

— (1967-8) *Le Séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique, 1967-68*, ανέκδοτο.

— (1968-9) *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre, 1968-9*, ανέκδοτο.

— (1969-70) *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-70*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1991.

— (1970) «Radiophonie», *Scilicet*, αρ. 2-3, 1970.

— (1970-1) *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1970-71*, ανέκδοτο.

— (1971) «Lituraterre», *Littérature*, αρ. 3, σελ. 3.

— (1971-2a) Le *Séminaire. Livre XIX... Ou pire, 1971-72*, ανέκδοτο.

— (1971-2b) *Le savoir du psychanalyste*, διαλέξεις που δόθηκαν στο νοσοκομείο Sainte Anne, 1971-72, ανέκδοτο.

— (1972-3) *Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972-3*, επιμ. Jacques-Alain Miller, Παρίσι: Seuil, 1975.

— (1973a) *Télévision*, Παρίσι: Seuil, 1973 [*Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, επιμ. Joan Copjec, μτφρ. Denis Hollier, Rosalind Krauss και Annette Michelson, Νέα Υόρκη: Norton 1990].
— (1973b) «L'Étourdit», *Scilicet*, αρ. 4, 1973, σελ. 5-52.
— (1973-4) *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent/Les noms du père, 1973-74*, ανέκδοτο.
— (1974-5) *Le Séminaire. Livre XXII. RSI, 1974-75*, δημοσιευμένο στο *Ornicar?*, αρ. 2-5, 1975.
— (1975a) «Joyce le symptôme», στο Jacques Aubert (επιμ.), *Joyce avec Lacan*, Παρίσι: Navarin, 1987.
— (1975b) «Conférence à Genève sur le symptôme», *Les Block-Notes de la psychanalyse*, Βρυξέλλες.
— (1975-6) *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome, 1975-76*, δημοσιευμένο στο *Ornicar?*, αρ. 6-11, 1976-7.
— (1976) «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines», *Scilicet*, αρ. 6-7, 1976.
— (1976-7) *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre, 1976-77*, δημοσιευμένο στο *Ornicar?*, αρ. 12-18, 1977-9.
— (1977-8) *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure, 1977-78*, μερικά δημοσιευμένο στο *Ornicar?*, αρ. 19, 1979.
— (1978-9) *Le Séminaire. Livre XXVI. Le topologie et le temps, 1978-79*, ανέκδοτο.
— (1980a) *Le Séminaire. Livre XXVII. Dissolution, 1980*, δημοσιευμένο στο *Ornicar?*, αρ. 20-23, 1980-1.
— (1980b) «Séminaire de Caracas», *L'Ane*, αρ. 1, Ιούλιος 1981.
Lacoue-Labarthe, Philippe, και Nancy, Jean-Luc (1973) *Le Titre de la lettre*, Παρίσι: Galilée.
Laplanche, Jean και Pontalis, Jean-Bertrand (1967) *The Language of Psycho-Analysis*, μτφρ. Donald Nicholson-Smith, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1973.
Leader, Darian (με τη Judith Groves) (1995) *Lacan for Beginners*, Κέμπριτζ: Icon.
— (1996) *Why Do Women Write More Letters than they Post?*, Λονδίνο: Faber & Faber.
Lemaire, Anika (1970) *Jacques Lacan*, μτφρ. David Macey, Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul, 1977.
Lévi-Strauss, Claude (1945) «Structural analysis in linguistics and in anthropology», στο *Structural Anthropology*, μτφρ. Claire Jacobson και Brooke Grundfest Schoepf, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1963, σελ. 29-53.
— (1949a) «The effectiveness of symbols», στο *Structural Anthropology*, μτφρ. Claire Jacobson και Brooke Grundfest Schoepf, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1963, σελ. 186-205.
— (1949b) *The Elementary Structures of Kinship*, Βοστόνη: Beacon Press, 1969.
— (1950) «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», στο Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1966, σελ. ix-lii.
— (1951) «Language and the analysis of social laws», στο *Structural Anthropology*, μτφρ. Claire Jacobson και Brooke Grundfest Schoepf, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1963, σελ. 55-66.

— (1955) «The structural study of myth», στο *Structural Anthropology*, μτφρ. Claire Jacobson και Brooke Grundfest Schoepf, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1963, σελ. 206-31.

MacCannell, Juliet Flower (1986) *Figuring Lacan. Criticism and the Cultural Unconscious*, Λονδίνο: Croom Helm.

Macey, David (1988) *Lacan in Contexts*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso.

— (1995) «On the subject of Lacan», στο Anthony Elliott και Stephen Frosh (επιμ.), *Psychoanalysis in Contexts: Paths between Theory and Modern Culture*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 1995, σελ. 72-86.

Mauss, Marcel (1923) *The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, μτφρ. W. D. Halls, με πρόλογο από την Mary Douglas, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 1990.

Metz, Christian (1975) *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*, μτφρ. Annwyl Williams, Ben Brewster και Alfred Guzetti, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press, 1977.

Meyerson, Émile (1925) *La déduction relativiste*, Παρίσι: Payot.

Miller, Jacques-Alain (1977) «Introduction aux paradoxes de la passé», *Ornicar?*, αρ. 12-13.

— (1981) «Encyclopédie», *Ornicar?*, αρ. 21: 35-44.

— (1985) *Entretien sur le Séminaire*, με τον François Ansermet, Παρίσι: Navarin.

— (1987) «Préface» στο Jacques Aubert (επιμ.) *Joyce avec Lacan*, Παρίσι: Navarin.

Mitchell, Juliet και Rose, Jacqueline (επιμ.) (1982) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Λονδίνο: Macmillan.

Muller, John και Richardson, William (1982) *Lacan and Language: A Reader's Guide to the Écrits*, Νέα Υόρκη: International Universities Press.

— (επιμ.) (1988) *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press.

Mulvey, Laura (1975) «Visual pleasure and narrative cinema», *Visual and Other Pleasures*, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press, σελ. 14-26.

Nietzsche, Friedrich (1886) *Beyond Good and Evil*, μτφρ. R. J. Hollingdale, Χαρμονσγουέρθ: Penguin, 1990.

Peirce, Charles S. (1932) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, τόμος II, *Elements of Logic*, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.

Poe, Edgar Allan (1844) «The Purloined Letter», στο *Great Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, Νέα Υόρκη: Pocket Library, 1951.

Ragland-Sullivan, Ellie (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Λονδίνο και Σικάγο: Croom Helm και University of Illinois Press.

Rivière, Joan (1929) «Womanliness as mascarade», *Int. J. Psycho-Anal.*, 10: 303-13.

Rose, Jacqueline (1986) *Sexuality in the Field of Vision*, Λονδίνο: Verso.

Roudinesco, Elisabeth (1986) *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, μτφρ. Jeffrey Mehlman, Λονδίνο: Free Association Books, 1990.

— (1993) *Jacques Lacan, esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Παρίσι: Fayard.

Roustang, François (1986) *The Lacanian Delusion*, μτφρ. Greg Sims, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1990.

Ευρετήριο όρων

άγαλμα βλ. *objet petit a*, μεταβίβαση
αγάπη 37
άγνοια βλ. *mèconnaissance*
άγχος 38
αγώνας μέχρι θανάτου βλ. κύριος
αίτημα 42
αίτιο 43
αιχμαλωσία 44
άλγεβρα 44
αλήθεια 47
άλλος/Άλλος 49
αλλοτρίωση 50
άμυνα 51
ανάγκη 52
αναλυόμενος/ψυχαναλυόμενος 53
αναμνημόνευση 53
ανάπτυξη 54
ανημπόρια 57
αντιμεταβίβαση 58
αντίσταση 60
αντιστροφή 63
απάρνηση 63
αποκλεισμός 64
απόλαυση βλ. *jouissance*
απουσία 67
απώθηση 67
άρνηση 68
αρχή της ηδονής 69
αρχή της πραγματικότητας 70
ασυνείδητο 71
αυτό 73
αυτόματον βλ. τύχη
αυτόνομο εγώ 75
αφάνισις 75
σημείο διαρραφής, κουμποβελονιά βλ. *point de capiton*
a posteriori βλ. εκ των υστέρων δράση
acting out 77
Aufhebung βλ. διαλεκτική
βιολογία 79
βλέμμα 80
Bejahung 82
γενετήσιο 83
γενετισμός βλ. ανάπτυξη
γλώσσα 85
γλωσσολογία 88
γνώση 90
γράμμα 91
γράφημα της επιθυμίας 92
γυναίκα 94
γυναικεία θέση βλ. γυναίκα
cogito 98
connaissance βλ. γνώση
δείκτης 100
διαίρεση βλ. διχασμός
διαλεκτική 100
διαστροφή 102
διαφορά των φύλων 105
Διεθνής Ψυχαναλυτική Εταιρεία 109
διυποκειμενικότητα 110
διχασμός 111
δόλωμα 111
δομή 112
δοτικότητα βλ. γενετήσιο
δυαδική σχέση 115
das Ding βλ. Πράγμα
εγώ 118
εικόνα βλ. κατοπτρική εικόνα
είναι 120
εκ-σωτερικότητα 121
εκ των υστέρων δράση βλ. χρόνος
εκφορά 121

πέρασμα στην πράξη 222
Πράγμα 223
πραγματικό 224
πράξη 227
προβολή 229
προγενετήσιο βλ. ανάπτυξη
πρόοδος 229
προοιδιπόδειος φάση 230
προσαρμογή 231
προσύλληψη βλ. χρόνος
πρωκτικό στάδιο βλ. αίτημα, ανάπτυξη
parlêtre βλ. είναι
point de capiton 233
σαδισμός/μαζοχισμός 234
σεμινάριο 234
σημαινόμενο 237
σημαίνον 237
σημαίνουσα αλυσίδα 239
σημασία 240
σημείο 242
σκηνή 244
στάδιο του καθρέφτη 245
στέρηση 247
στιγμή του βλέμματος βλ. χρόνος
στιγμή του συμπεράσματος βλ. χρόνος
στίξη 248
στοματικό στάδιο βλ. αίτημα, ανάπτυξη
συμβολικό 250
σύμπλεγμα 252
σύμπλεγμα ευνουχισμού 253
σύμπλεγμα παρείσφρησης βλ. σύμπλεγμα
σύμπλεγμα του Οιδίποδα 257
σύμπτωμα 261
συμπύκνωση βλ. μεταφορά
συναίσθημα 263
συνείδηση 265
σχέση των φύλων 266
σχήμα L 267
σχίση βλ. χάσμα
σχολή 269
σοσιριανός αλγόριθμος βλ. σημείο
shifter 272
sinthome 273
τάξη 276
ταύτιση 276
τέλος της ανάλυσης 278
τετραμερές 280
τέχνη 281
τοπολογία 284
τόρος 286
τρέλα 286
τύχη 287
trait unaire βλ. ταύτιση
υλισμός 288
ύπαρξη 289
υπερεγώ 290
υποβολή 291
υποκείμενο 292
υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει 294
υστερία 296
φαλλός 298
φαλλική φάση βλ. σύμπλεγμα ευνουχισμού, γενετήσιο
φαντασιακό 302
φαντασίωση 304
φετιχισμός 306
φθόνος του πέους βλ. στέρηση
φιλοσοφία 308
φοβία 310
Φρόιντ (Freud), επιστροφή στον 313
φύση 315
χάσμα 318
χρόνος 319
χρόνος αναγκαίος για την κατανόηση βλ. χρόνος
ψευδαίσθηση 322
ψυχαναγκαστική νεύρωση 322
ψυχανάλυση 324
ψυχολογία 325
ψυχολογία του εγώ 326
ψύχωση 327
ωραία ψυχή 332

εκφερόμενο βλ. εκφορά
έλλειψη 122
ενδοβολή 123
ένστικτο 124
επανάληψη 125
επιθετικότητα 126
επιθυμία 127
επιθυμία του αναλυτή 131
επικοινωνία 133
επιστήμη 133
ερμηνεία 137
ευχή βλ. επιθυμία
École Freudienne de Paris βλ. σχολή
fading βλ. αφάνισις
gestalt 141
ζώνη του Möbius 142
ηθική 144
θάνατος 147
θεραπεία 148
θεωρία των σχέσεων αντικειμένου 149
θρησκεία 151
ιδεαλισμός βλ. υλισμός
ιδεώδες εγώ βλ. ιδεώδες του εγώ
ιδεώδες του εγώ 153
ιδρυτικός λόγος 154
imago 155
jouissance 157
καρτέλ 160
κατοπτρική εικόνα 160
κλαϊνική ψυχανάλυση 161
κόμβος των Borromeo 162
κομματιασμένο σώμα 164
κύριος 165
κώδικας 167
λογικός χρόνος βλ. χρόνος
λόγος 168
libido 171
μαζοχισμός βλ. σαδισμός/μαζοχισμός
μαθήμιο 172
μαθηματικά 172
ματαίωση 173
μερικό αντικείμενο 176
μεταβατισμός 177
μεταβίβαση 177
μεταγλώσσα 182
μετάθεση βλ. μετωνυμία
μεταφορά 183
μετουσίωση 186
μετωνυμία 187
μη όλον βλ. γυναίκα
μητέρα 189
μνήμη 191
μόρφωμα 192
μόρφωση 192
μπάρα 194
μυθοπλασία βλ. αλήθεια
méconnaissance 196
ναρκισσισμός 197
νεύρωση 197
νόημα βλ. σημασία
νόμος 199
νόμος της καρδιάς βλ. ωραία ψυχή
οιδιπόδειο σύμπλεγμα βλ. σύμπλεγμα του Οιδίποδα
ολισθαίνω/ολίσθηση 201
ομιλία/λόγος 201
όμοιος 203
ομοίωμα 204
Όνομα-του-Πατέρα 205
οπτικό μοντέλο 205
ορμή 207
ορμή του θανάτου 210
objet (petit) a 212
παλινδρόμηση 214
παραγνώριση βλ. *méconnaissance*
παράγων c 215
παραλήρημα 215
παράνοια 216
πατέρας 217
πατρική λειτουργία βλ. πατέρας
πατρική μεταφορά 220
πέρασμα 220